

MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

SAYI: 13-14-15  
1995-1996-1997

İstanbul 1997

# İBN SÎNÂ'NIN "EL-MÜCEZÛ'S-SAGÎR FÎ'L-MANTIK" ADLI RÎSÂLESİ

Y.Doç.Dr.Ali DURUSOY\*

## RÎSÂLE HAKKINDA BİR İNCELEME

Bilindiği üzere düşünmek, bilmek, düşüncelerini ve bilgilerini dil ve yazı ile başkalarına iletmek; insanın en temel ve ayrılmaz özelliklerindedir. Bu bağlamda mantık; insan düşüncesini inceleyen bilim dalının adıdır. Hiç şüphesiz tarihte insan düşüncesini enine boyuna, bütün yönleriyle inceleyen ve onu bir bilimin konusu yapan, dolayısıyla da Mantık Bilimi'nin kurucusu sayılan ilk kişi; İlkçağın ünlü filozofu Aristoteles'tir (M.Ö. 384-322). Aristoteles'in "analitik" (tahlil, çözümleme) adını verdiği ve ona göre bir bilim olmayıp, bilimlere bir genel giriş mahiyetinde olan bu inceleme "*Organon*" (âlet, araç) olarak bilinir. Onun bu çalışmasına daha sonra Aphrodisyas'lı Aleksandros (M.S. 160-220) tarafından "logica" adı verildi.<sup>1</sup> Arapça'da düşünmek ve konuşmak anlamına gelen "mantık" sözcüğü tesbitlere göre ilk kez aslı manâsında İbnü's-Sikkît (M.S. 857) tarafından kullanılmıştır.<sup>2</sup> Mantık, Aristoteles tarafından bir bilim olarak görülmemekle birlikte, sonrakiler arasında bilim olup olmadığı tartışıla gelmiştir. Fakat Mantık'ın sonrakiler tarafından bilimsel inceleme ve felsefe yapmaya bir giriş hatta zorunlu bir giriş olarak kabul edilmesi tartışmasızdır. Bu incelemede yazılmasını gerektiren nedenleri ve tarih içindeki durumunu açıklamayı düşünmediğimiz *Organon*, biri diğerinin mantıksal sonucu olarak tasarlanan altı bölümden oluşmuştur.

"Gerçek bilgi tümel bir yargıdır",<sup>3</sup> anlayışını dile getirmeye çalışan Aristoteles *Organon*'un birinci bölümünü yargı için temel olan "yüklemeler"e (*Kategoriâi, Makûlât*) ayırır.<sup>4</sup> O, burada yüklemelerin sayısını ve durumlarını Yunan dilinin imkanları ölçüsünde belirlemeye çalışır. Filozof, *Organon*'un ikinci bölümünü önerme-

\* M. Ü. İlähiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1. W. D. Ross, *Aristoteles*, 27.

2. N. Rescher, *Tatavvuru'l-mantiki'l-arabî*, s. 139 (*The Development of Arabic Logic*'in arapçaya çevirisi).

3. Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, II, 17.

4. Bu yüklemelere Kategoriler adını Aristoteles vermediği gibi, ona aidiyeti da tartışmalıdır. Belki bu aidiyet tartışması, "yüklemelere ek" (Post-Predikamente, levâhiku'l-makûlât) için geçerli olabilir. Bakınız, Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, II, 16.

lere (*Peri-hermeneias, ibâre*) kıscacası onun ne olduğu, nasıl kurulduğu, çeşitleri, kip-leri ve benzeri konulara ayırır. İlk çözümlenmeler (*Prior Analytics, el-Anâlîtûkâ el-Ûlâ*) veya kıyâs (*Syllogism*) adı verilen üçüncü bölümde tümden gelimli bir kanıtın biçimsel olarak nasıl kurulduğu, çeşitleri gibi konular incelenir. *Organon*'un amacını oluşturan ve ikinci çözümlenmeler (*Seconds Analytiques, Posterior Analytics, el-Analîûtâkâ es-Sânî, et-Tahlîlât es-Sânî*) veya bilimsel bilgi (*Demonstration, Burhân*) adı verilen dördüncü bölüm, bu bilginin ne olduğu ve hangi şartlara bağlı bulunduğunun açıklanmasına ayrılmıştır. Aristoteles, tartışma konularına (*topics, Mevâzu'u'l-cedelî*) ayırdığı *Organon*'un beşinci bölümünde genel olarak tanım ve tanımla ilişkisi bulunan beş tümeli inceler. Filozof çalışmasının son bölümünü ayrıntılı olarak Mantık yanlışlarını (*Sophistics, Mugâlâta*) ve nedenlerini incelemeye tahsis eder.<sup>5</sup>

Her ne kadar Aristoteles'in *Organon*'u altı bölümden oluşmuşsa da hitâbet ve şiir (*Rhetoric ve Poetics*) sanatına ilişkin iki çalışması ve *Organon*'a bir giriş (*Isagoge, el-Medhal*) olsun diye Porphyrius'un (M.S. 232-304), filozofun dağınık olarak çalışmasının beşinci bölümünde ele aldığı beş tümel üzerine yaptığı kısa bir incelemesi de sonrakiler tarafından Mantığa eklenince bu bilim dokuz bölümden meydana gelmiş oldu.<sup>6</sup>

Aristoteles'in *Organon*'u ve Porphyrius'un *Isagoge*'si uzun yıllar Yunan dilinde tedris edildikten sonra beşinci ve yedinci yüzyıllar arasında Süryânîler tarafından Yunanca'dan Süryânca'ya çevrildi. Ancak çeşitli dinî nedenlerle Süryânîler'in mantık çalışmaları *Organon*'un ilk dört bölümü üzerinde kaldı, başka bir deyişle yalnızca kıyas incelendi burhâna geçilmedi.<sup>7</sup> *Organon*'un, *Isagego*'de dahil olmak üzere, ilk kez bütün bölümleriyle tam olarak çevrisi arapçaya yapılmıştır. Bu çeviri işini sekizinci ve onuncu yüz yıllar arasında ülkeleri İslâm hakimiyeti altına giren Süryânîler üstlenmiştir. Süryânîler söz konusu çeviri işini ya doğrudan Yunanca'dan Arapça'ya veya önce Yunanca'dan Süryânca'ya ve Süryânca'dan da Arapça'ya olmak üzere yaptılar.<sup>8</sup> Ayrıca Süryânî mütercimler çeviri işinin yanısıra *Organon*'un özellikle ilk üç bölümü ve *Isagoge* üzerine telhis ve şerhler yazdılar. Ancak ne var ki Arapçaya çevrilen *Organon*'un bütün bölümleri üzerinde ve hatta daha başka çalışmalar ekleyerek çalışan ilk kişi Büyük Türk Filozofu Fârâbî (870-

5 *Organon*'un bölümleri ve muhtevası hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kindî, *Risâle fi Kemiyeti Kütübî Aristûtâlis*, 365-368 veya *Aristotelesin Kitaplarının Sayısı Üzerine*, 154-156; Fârâbî, *Ihsâu'l-'ulûm*, 79-91; W. D. Ross, *Aristoteles*, 27-72. (Kindî ve Fârâbî bölümler arasında *Isagoge*'yi saymazlar).

6 N. Rescher'e göre Hatabe ve Şiir en azından 530 civarında Simplicius tarafından *Organon*'a eklenmiş olmalıdır (*Tatavvuru'l-Mahtki'l-arabî*'ye M. Mehren'in girişi, 35).

7 Süryânîlerin mantık çalışması için bkz. Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, I, 22-36.

8 Mütercimler ve konuyla ilgili çevirileri hakkında bakınız. Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, I, 33-70; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 80-127; Shams İnati "Logic", *History of Islamic Philosophy*, 803.

950) olmuştur.<sup>9</sup> İşte Mantık üzerindeki bu çalışmalarından dolayı Aristoteles'ten sonra Fârâbî'ye ikinci muallim (el-Muallim es-Sânî) ünvanı verilmiştir. Her ne kadar Fârâbî *Organon*'un arapçaya çevrilen bütün bölümleri üzerinde ayrıntılı çalışmalar yapmış ve ayrıca *Ihsâu'l-'ulûm*'da<sup>10</sup> Mantık bilimi ve bölümleri hakkında toplu bir değerlendirme yapmış olsa da Mantığın bütün bölümlerini bir tek kitab içinde ele alan bir çalışma yapmamıştır.

Felsefe'nin bütün bölümlerinde olduğu gibi, Mantık konusunda da ilk bütüncül çalışmayı yapan ve selefleri arasında sadece Fârâbî'den övgüyle söz eden Büyük Türk Filozofu İbn Sînâ'dır.<sup>11</sup> Filozof'un *eş-Şifâ*, *Kitabü'n-Necât* ve *el-İşârât ve't-Tenbihât* gibi çalışmaları, bu durumun apaçık birer göstergesidir. Esasen son derece düzenli ve mantıkî bir tutarlılık gözetilerek yazılan Fârâbî'nin *Ihsâu'l-'ulûm*'u İbn Sînâ'nın bilim ve felsefenin bütün alanlarını içine alan büyük çalışması *eş-Şifâ*'sına bir giriş gibi değerlendirilebilir. Daha açık bir deyişle düzenli yazma düşüncesini İbn Sînâ'ya Fârâbî'nin çalışmaları ilham etmiş olabilir. Şu halde mantık konusunda Fârâbî'nin yapmış olduğu tahlilleri, İbn Sînâ'nın terkihi ettiğini yahut Fârâbî'nin Mantık biliminin maddesini hazırladığını, İbn Sînâ'nın ise bu maddeye sûret verdiğini çekinmeden söyleyebiliriz. Nitekim Endülüs'te İbn Rüşd'ün (1126-1198) *Organon* üzerine yaptığı şerh ve telhisleri bir yana bırakırsak, İbn Sînâ'dan sonraki mantık çalışmalarının Aristoteles'in değil de İbn Sînâ'nın metinleri üzerinde yürütmesi, bu durumun apaçık bir göstergesidir. Şu halde Yunanca'dan sonra Arap dilinde mantığın kurucusunun Fârâbî ve İbn Sînâ olduğunu açıkca söyleyebiliriz.

Yukarıda ilk düzenli ve dokuz bölümlü mantık metnini İbn Sînâ'nın ortaya koyduğunu söylemişdik. Onun bu konuda yazdığı en hacimli kitab *eş-Şifâ*'nın mantık bölümüdür. Bu kitapta mantığın dokuz bölümü bütün yönleriyle ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu kitabın düzenine göre ve orta büyüklükte yazılan *Kitabü'n-Necât*'ın mantık bölümünde ise "Hatâbe ve Şii'r"e yer verilmemiştir. Mantık, tabiat ve ilahiyat konusunda yazmış olduğu *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ında ise kategorilere yer vermemiş aksine mantık bölümünü "on nehc"e ayırarak bu kitabı tamamen farklı bir yönleme göre yazmıştır.

Keza bu incelemenin konusu yapmaya çalıştığımız *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantik* metni de, *eş-Şifâ*'nın Mantık bölümündeki gibi, dokuz bölümden oluşmaktadır. Sözü edilen bu metin, mantık, tabiiyyât ve ilahiyattan oluşan *Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümü olarak biri Hilmi Ziya Ülken (*İbn Sînâ Risâleleri I, Uyûnu'l-hikme*, Ankara 1953) diğeri Abdurrahman Bedevî (İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, Dâr el-Kalem, Beyrut 1983, 2. baskı) tarafından yayınlanmıştır. Ancak ne var ki her iki nâşir de *Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümünün *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantik*'la aynı metin olduğu konusunda bir bilgi vermezler. Hilmi Ziya Ülken daha

9 Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, II, 3.

10 Fârâbî, *Ihsâu'l-'ulûm*, 79-81.

11 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 375 (1162).

önce mantık bölümü olmaksızın 'Uyûnu'l-hikme'nin biri İstanbul (1298/1880) diğeri Kahire (1908) de basılan iki metninin Köprülü Kütüphanesindeki (Nr. 868) *Tisa' Resâil fi'l-hikme ve't-tabiiyyât* adlı yazmayı esas aldığını söylerken A. Bedevî, yayına hazırladığı metne yazdığı genel girişte; gerek yazmalar ve gerekse tabakat kitabları bu metnin İbn Sînâ'ya aidiyeti konusunda bir şüphe ortaya koymazlar demektedir. Ayrıca A. Bedevî'ye göre bu kitabın biri *Uyûnu'l-hikme* diğeri *Kitâbu'l-Mûcez* olmak üzere iki adı vardır. Çünkü A. Bedevî'nin yayına esas aldığı yazmalardan biri olan ve yalnızca mantık bölümünü içeren Vatikan (nr. 977) yazmasının başında "... Bu kitabı *Uyûnu'l-hikme* olarak bilinen İbn Sînâ'nın *el-Mûcezî* izleyecektir" ifadesi yer almaktadır. A. Bedevî'ye göre nitekim İbn el-Kiftî (h. 646/1248m.) de *İhbârü'l-ulâemâ biahbâri'l-hükemâ* (Kahire 1326/1908, 272) da bir ciltlik *Kitâbu'l-Mûcez*'den söz edip 'Uyûnu'l-hikme'den söz etmez. Oysa İbn Ebî Useybia(h. 667/1270m.) 'Uyûnu'l-enbâ fi tabakati'l-etibbâ'da Bedevî'ye göre yanlışlıkla *el-Mûcezî* ve *Uyûnu'l-hikme*'yi iki ayrı kitab olarak nakletmiştir. Bedevî ayrıca bu açıklamasına 'Uyûnu'l-hikme'nin İbn Sînâ'nın geç dönem yazılarından olduğunu ve yeni bir şey içermediğini ekler.

Bize gelince, H. Z. Ülken ve A. Bedevî'nin yayınlarına temel aldıkları yazmalarından ayrı olarak *Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümünün *el-Mûcezî's-sağîr fi'l-mantık* adıyla biri Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi bölümü 1260, diğeri İstanbul Üniversitesi kütüphanesi A. 4755 numaralarda kayıtlı mecmualar içinde iki yazmasını tesbit ettik.

Başka metinleri de içeren Süleymaniye mecmuasının içindekiler sayfasında sözkonusu metin *Kitâbü'l-mûcezî's-sağîr li-Ibn Sînâ* adıyla geçmektedir. Ancak mecmuanın içinde yirmibeş satır ve beş varaktan oluşan metnin adı olmayıp başında sadece besmele bulunmaktadır. İstinsah tarihi bulunmayan mecmuanın son kısmında 786 hicri yılında tamir görmüştür ifadesi yer alır. Metinde mantığın ilk dört bölümünün başlıkları arap harfleriyle Yunanca olarak mavi mürekkeble ve metne göre biraz daha büyük harflerle yazılmıştır.

Yirmi dört risaleden oluşan Üniversite mecmuasının, bazı risâlelerin sonunda geçen kayıtlara bakıldığında, 15 Ramazan 588 hicride istinsah edildiği anlaşılmaktadır. İbn Sînâ'nın hayatı ve eserlerine ayrılan risalenin dışında mecmuadaki bütün risâleler İbn Sînâ'ya aittir. On beş satır ve dokuz varaktan oluşan *el-Mûcezî's-sağîr fi'l-mantık*, mecmuanın ilk risâlesidir. Metin "temme *el-Mûcezî's-sağîr fi'l-mantık* ve'l-hamdü li vâhibi'l-akli bilânihâye" ibâresiyle son bulur. Metnin sonunda müstensih bu metnin musannıf nüshasından nakledilmiş bir nüsha ile mukâbele yapıldığını söyler. Keza bu metinde de ilk dört bölümün arap harfleriyle Yunanca isimleri yazılır ve karşılıklarına bu isimlerin arapça anlamları bölümün muhtevası açısından verilir, İsbâgü'cî ma'nâhu: el-Külliyetü'l-hamse de olduğu gibi. Bu mecmuanın ikinci risalesi, *Kitâbu 'Uyûni'l-hikme*'dir. Mantık bölümünün sonu "temme mantuku 'Uyûni'l-hikme" diye son bulurken müstensih kenara şu ibâreyi

yazar "kûbilet el-mantıkiyyât mine'l-'uyûni'l-hikme ve suhhihat ve hiye'l-mucezû's-sağîr, inmâ zîde fimâ yelifihı fusûlun fî kitâbi'l-burhân alâ'l-mûcez". Bu ifadeden anlaşıldığına göre müstensih "*el-Mûcezû's-sağîr*"in "*Uyûnu'l-hikme*"nin mantık bölümüyle aynı metin olduğunu bilmektedir. Nitekim aynı mecmuanın sonundaki *Sîretü's-Şeyhi'r-reis ve fihristü kütübihî* adlı risalede -ki bu risale müstensih tarafından çokça tashih edilmiştir- İbn Sînâ'nın kitapları sayılırken *el-Mûcezû'l-kebîr fi'l-mantık*tan hemen sonra *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık* ve hüve mantıku '*Uyûnu'l-hikme* denilmektedir (vr.: 217). Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki üniversite kütüphanesi A 4755 nolu mecmuanın musahhıhi (risaleler fazlaca tashih edilmiştir) ve müstensihî *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık* ile '*Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümünün aynı metin olduğunu yakinen bilmektedir. Ayrıca yukarıda sözü edilen *el-Mûcezû'l-kebîr fi'l-mantık*; bu mecmuanın üçüncü sırasında yer alan ve sadece kipli (cihet) kıyaslara kadar gelebilen *er-Risaletü'l-Mûcezetü fî Usûli (ilmi)'l-mantık* adlı risale olmalıdır. Ne varki, A. Bedevî '*Uyûnu'l-hikme*'yi yayına hazırlarken, sözkonusu mecmuanın istinsah tarihi, onun nüshalarının istinsah tarihlerine yakın olmasına rağmen burada sözü edilen '*Uyûnu'l-hikme* nüshasını dikkate almamıştır. Dolayısıyla A. Bedevî'nin '*Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümüyle *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık*'in aynı metin olduğunu fark edememesi doğal bir durumdur.

Ancak daha garib olanı şu ki H. Z. Ülken '*Uyûnu'l-hikme*'yi yayınlarken burada sözünü ettiğimiz yazmayı kullanmasına ve müstensih isminin verildiği yazmaya *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık*'ı, örnek olarak göstermesine rağmen bu metnin '*Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümüyle aynı metin olduğunu fark edememiştir (H. Z. Ülken, *Resâilü' Ibn Sînâ*, I, '*Uyûnu'l-hikme*, 55).

Yalnızca A. Bedevî, Vatikan yazması üzerindeki *el-Mûcez*'in '*Uyûnu'l-hikme* olarak bilinmesinden hareketle kitabın asıl adının *el-Mûcez*, yaygın adının '*Uyûnu'l-hikme* olduğu sonucunu çıkarabilmiştir. Bu konuda İbnü'l-Kıfî'nin *Ihbâru'l-ulamâ biahbâri'l-hükemâ*'sı ve İbn Ebî Useybia'nın '*Uyûnu'l-embâ fî tabakâti'l-etibbâ*'sını basit bir karşılaştırma ile yetindiği için "el-Mûcez" sözcüğünün çağrışımlarını daha ayrıntılı olarak irdeleyememiştir. İbnü'l-Kıfî'nin '*Uyûnu'l-hikme*'den söz etmemesi ve Vatikan yazmasının başındaki *el-Mûcez* ile '*Uyûnu'l-hikme* bağlantısı, İbn Ebî Useybia'nın hem *el-Mûcezî* hem de '*Uyûnu'l-hikme*'yi aynı yerde zikretmesi; A. Bedevî'nin böyle bir sonuca varmasına neden olmuştur.

Oysa İbn Ebî Useybia'nın bu konudaki rivâyetleri birbiriyle çelişkilidir. Şimdi bu rivâyetleri İbnü'l-Kıfî'ninkiyle birlikte verirsek durum daha açık olarak görülebilir.

1. *el-Mûcez*, bir cild ('*Uyûnu'l-embâ*, 440).

*Kitâb el-Mûcez*, bir cild (*Ihbâru'l-ulamâ*, 272).

2. *Kitâbu 'Uyûnu'l-hikme* ('*Uyûnu'l-embâ*, 440).

3. *Kitâbu 'Uyûni'l-hikme*, üç ilmi içerir ('*Uyûnu'l-embâ*, 457).

4. *Kitâbu'l-Mûcezi'l-kebîr fi'l-mantık*, *el-Mûcezû's-sağîre* gelince bu *en-Necât*'ın mantığıdır ('*Uyûnu'l-enbâ*, 458).

5. *Kitâbu'l-Mûcezi's-sağîr fi'l-mantık* (aynı sayfada).

6. *el-Muhtasaru'l-asğar fi'l-mantık*'ı tasnif etti. Bu daha sonra *en-Necât*'ın baş tarafına koyduğu kitabdır ('*Uyûnu'l-enbâ*, 443).

*el-Muhtasaru'l-asğar fi'l-mantık*, yazdıktan sonra *en-Necât*'ın başına koydu (*İhbâru'l-'Ulamâ*, 276).

7. *el-Muhtasaru'l-evsât fi'l-mantık* ('*Uyûnu'l-enbâ*, 440).

Yukarıdaki rivâyetlere bakıldığında İbn Ebî Usaybia, İbnü'l-Kıftî'nin rivâyetlerini nakletmekle birlikte başka bir kaynaktan da yararlanmış olmalıdır. Ayrıca Useybia iki rivâyet arasındaki çelişkinin farkında değil gibidir. Burada sormak gerekir *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık* mı yoksa *el-Muhtasaru'l-asğar fi'l-mantık* mı *en-Necât*'ın mantık bölümüdür? Bir kere elimizdeki *Kitâbü'n-Necât*'ın mantık bölümüyle *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık* karşılaştırıldığında bu iki metnin gerek hacim gerekse bölümleri bakımından birbiriyle örtüşmediği görülecektir. Kaldı ki *el-Muhtasaru'l-asğar fi'l-mantık*'ında *Kitâbu'n-Necât*'ın mantık bölümü olup olmadığı ayrıca üzerinde durulması gereken ciddi bir sorundur. Çünkü İbn Sînâ'nın mantıkla ilgili yazmaları arasında bu adla bir metin mevcut değil fakat uslub ve hacim itibarıyla çok benzerlik göstermesine rağmen Köprülü Kütüphanesi 869 ve Süleymaniye Kütüphanesi Turhan Valde Sultan bölümü 213 numarada kayıtlı *Muhtasaru'l-evsât fi'l-mantık*' da *Kitâbu'n-Necât*'ın mantık bölümüyle örtüşmez.

Şu halde A. Bedevî'nin yaptığı gibi, metinler arasında çok yönlü bir karşılaştırma yapmaksızın, yalnızca tabakat kitaplarına dayanarak bazı sonuçlara varmak; yukarıda Useybia'dan nakledilen çelişkili rivâyetlerde görüldüğü üzere, bizi yanıltabilir. Netice itibarıyla *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık* ile '*Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümünün aynı metin olduğu kesinleşmiştir. Şimdi burada iki temel sorun vardır. Bu sorunlardan birisi şudur: Acaba bizzat İbn Sînâ'nın kendisi '*Uyûnu'l-hikme*'nin tabiat ve ilahiyat bölümünü bir defasında, *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık*'ı da bir başka defasında yazıp birleştirdi? Yoksa bunlar ayrı ayrı metinlerdi de, İbn Sînâ'nın öğrencileri *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ın mantık, tabiat ve ilahiyat gibi temel bölümlerden oluşmasını göz önüne alarak bir araya getirdiler. Nitekim Köprülü Kütüphanesi 868 numarada kayıtlı sırf tabiiyyât ve ilahiyât bölümlerini içeren bir '*Uyûnu'l-hikme*' yazması da mevcuttur.

Bize göre birinci sorudan daha önemli olan ikinci soru ise söz konusu metnin yazılış tarihiyle ilgilidir. Oysa A. Bedevî, '*Uyûnu'l-hikme*'ye yazdığı genel girişte, hiç kuşku duymadan bunun filozofun olgunluk dönemi yazılarından olduğunu söylemişti. Mantık bölümü muhteva bakımından incelendiğinde onun bu düşüncesine katılmak hiç de akla yatkın gelmemektedir.

Şöyle ki İbn Sînâ ve Mantık sözkonusu olduğunda "tasavvur ve tasdik" ayrımının<sup>12</sup> tartışmasız İbn Sînâ'ya özgü bir durum olduğu bu konuya ilgi duyan herkesce kabul edilir. Ayrıca bu ayrıma bağlı olarak O, mantıkta tanım (hadd) konusuna çok önem veren bir mantıktıdır. Ne yazık ki tasavvur-tasdik ayrımı ve buna bağlı olarak hadd'ler *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantik*'ta veya '*Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümünde yer almamaktadır. Ancak tabiat bölümünün başında "hikmet" in tanımı ve bölümleri açıklanırken tasavvur ve tasdik sözcükleri geçmekte fakat bunların ne olduğu, mantık metinlerindeki gibi açıklanmamaktadır.<sup>13</sup> Şu halde bu metni İbn Sînâ yazmışsa yukarıda sözünü ettiğimiz A. Bedevî'nin iddiası kabul edilemez.

Netice itibariyle bize göre eğer *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantik*'ı İbn Sînâ yazmışsa -aksi kanıtlanmadığına göre onun yazdığını söylemek durumundayız- bu onun mantık konusunda yazmış olduğu ilk metin olmalıdır. Aynı zamanda bu metin arapça yazılmış ilk dokuz bölümlü ve düzenli mantık metni olma özelliğini de taşımaktadır. Dahası bu metnin '*Uyûnu'l-hikme*'nin tabiiyyat ve ilahiyatından bağımsız ve epey önce yazılmış olması mümkündür. '*Uyûnu'l-hikme*'nin ilâhiyat bölümünde İbn Sînâ metafiziğinin en temel konularından biri olan sudûr ve feyz nazariyesinin bulunmaması göz önüne alındığında bu iki bölümün de oldukça erken dönemlerde yazılmış olduğu düşünülebilir. Fakat daha sonra, öğrencileri veya bizzat kendisi tarafından bu iki metin arasındaki hacim uzunluğu gözetilerek bir araya getirilmiş *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantik*, '*Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümü olmuş olabilir. Ancak her şeye rağmen metnin hem veciz hem de küçük olması tasavvur-tasdik ve hadd konularını görmezlikten gelmeyi gerektirmiştir denilemez.

Yeniden söylemek gerekirse bize göre bu metin İbn Sînâ'nın mantık konusunda yazmış olduğu, klasik mantığın bütün bölümlerini içeren ilk tam ve düzenli kitaptır. Şimdi yukarıdan beri yaptığımız bu açıklamalardan sonra genel olarak Mantık Tarihinde ve özel olarak İbn Sînâ mantığında önemli bulduğunuz *el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantik*'ın çevirisini sunmaya çalışalım.

12 Her ne kadar tasavvur ve tasdik ayrımını ilk olarak Fârâbî yapmış olsada (Fârâbî, *el-Burhani*, 20; *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-Mantik*, 87) Mantıkta hem bu ayrımı yapan hem de bunu bir sistem haline getiren İbn Sînâ'dır. Bakınız İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-Mantik*, *el-Medhal*, 16-20; *el-Burhan*, 51, 53; *Kitabu'n-Necât*, 7, 112-113; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 8, ve 10. maddeler.

13 İbn Sînâ, '*Uyûnu'l-hikme*, 17-18.



RİSÂLENİN TÜRKÇE ÇEVİRİSİ  
EN KÜÇÜK HACİMLİ VE EN KISA ANLATIMLI MANTIK  
KİTABI<sup>14</sup>

(el-Mûcezû's-sağîr fi'l-mantık)

I- GİRİŞ (el-MEDHAL, EISAGOGE)

[1] Bir parçasıyla anlamının bir parçasını göstermek istemediğin her sözcük (lafız); "insan" sözcüğünde olduğu gibi; yalın (müfred) bir sözcüktür. Çünkü bu sözcüğün parçalarıyla her hangi bir şeyi gösteremiyorsun.

14 Bu metnin çevirisinde H. Z. Ülken ve A. Bedevî yayınlarının yanısıra özelliklerini tanıttığımız iki yazmayı da dikkate alıp tek bir metne bağlı kalmadığımız için çeviri sırasında arapça metnin sayfa numaralarını verme gereğini duymadık. Dokuz bölümün başlığı, söz konusu iki yayında bulunmaması fakat sözünü ettiğimiz iki yazmada bütün bölümler başlıklı olup bunun yanısıra, ilk beş bölüme arapça yazılışıyla yunancaları da eklenmiş durumdadır.

Üzerinde çalıştığımız bu metin 'Uyûnu'l-hikme'nin geneli içinde Necmüddin İbn el-Labûdi (1210-1268) tarafından ihtisar, Fahrüddin Râzî (1145-1205) tarafından şerh edilmiş olup Râzî'nin Şerhi Ahmed Hicâzî tarafından Şerhu 'Uyûnu'l-hikme adıyla neşredildi. İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-Tenbihât'ına da bir şerh yazan Râzî, her ne kadar şerhin girişinde 'Uyûnu'l-hikme'nin muhtevasını kabul etmediğini söylese de bu metnin elden ele dolaşan ve kendi alanında çok değerli ve önemli bir metin olduğunu kabul eder. Esasen metnin bu özelliği onun söz konusu şerhi yazmasına vesile olmuştur (Râzî, Şerh 'Uyûnu'l-hikme, 40-41; gelecek atıflarda bu kaynak Râzî, Şerh olarak geçecektir). Bundan sonra yapılacak açıklamalarda uzmanlığa saygının bir gereği olarak çoğunlukla Râzî'nin açıklamalarına yer vermeyi düştürüyoruz.

Râzî, tasavvur ve tasdikin metinde bulunup bulunmamasına bakmaksızın şerhe yazdığı girişte bunların ne oldukları ve nasıl kazanılacakları hakkında bilgi verir. Zaten mantık da bu bilgileri kazanmak için gereklidir. Ancak Râzî'ye göre bilgi kazanmak, mantık öğrenme şartına bağlı değil, mantık yalnızca bilginin tahsilini kolaylaştırır (teshîl) ve yetkinleştirir (tekmîl). Bu yüzden mantığın konusu dışarda değil, bilinçteki (nefis) değişmez kurallardır (el-Makûlâtus-sâbite). Râzî, mantığın değerinin kendisinden dolayı değil, diğer bilimlere yardımcı olmasından dolayı olduğunu belirterek Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin de böyle olduğunu belirtir (Râzî, Şerh, 43-49).

[1] Râzî, iki sözcüğün birleşmesinden oluşan sözcüğün özel isim ise tek anlamlı, sıfat ise çift anlamlı olduğunu söyledikten sonra Aristoteles'in bu konuya değinmediğini belirtir. Bu açıklamaları yaparken İbn Sînâ'nın es-Sifâ ve el-İşârât ve't-Tenbihât'a da göndermeler yapar. Râzî, sözcükle anlam arasındaki ilişki için dört durumdan söz eder (1) sözcük tekil-anlam tekil (2) sözcük bileşik-anlam bileşik, (3) sözcük tekil (müfred)-anlam bileşik (4) sözcük bileşik anlam tekil olabilir ki bu sonuncusu imkansızdır (Râzî, Şerh, 51-53).

Râzî, küllî ve cüzî'ye de değinerek İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tebîhât'ta önce hakk olarak cüzîyi sonra küllî'yi incelerken burada küllîyi öne aldığını diyor. Çünkü ona göre cüzî'nin mahiyetini tasavvur etmek küllî'nin mahiyetinin tasavvurunda bir temeldir. Bilimsel kavram ve önermelerin küllî olarak yapılmasından dolayı küllîyi öne almış olabilir (Râzî, Şerh, 56).

Bize göre İbn Sînâ, sözcükleri bir keresinde yapı-anlam ilişkisinde değerlendirerek müfred-mürekkep, bir kerede kaplamaları bakımından inceleyerek küllî-cüzî, bir başka kezde işlevlerine göre ele alarak zâfî küllî ve arazî küllî ayrımını ortaya koymuş oldu.

Ayrıca Râzî, mahiyet ile küllîlik arasında ilişki kurarak, mahiyeti bilmenin kurucu cüzlerini bilmeye bağlı olduğunu bu itibarla cüzî'yi bilmenin küllîyi bilmeden önce geldiğini söyler (Râzî, Şerh, 60-64).

*Bir parçasıyla anlamının bir parçasını göstermek istediğin her sözcük; "taş atan" sözcüğünde olduğu gibi; bileşik (mürekkeb) bir sözcüktür. Çünkü sen "atan"la bir şeyi "taş"la başka bir şeyi göstermek istiyorsun.*

*İster zihinde (tevehhüm) ister varlıkta olsun; "canlı" sözcüğünde olduğu gibi bir tek anlamla (ma'nâ) pek çok şeyi göstermek istediğin her sözcük tümeldir (külli).*

*Zeyd sözcüğünde olduğu gibi, kendi tek anlamı nedeni ile ona katılabilecek pek çok şeyi göstermesi mümkün olmayan her sözcük tikeldir (cüzi).*

*Ateşin kendi varlığında bulunan sıcaklık ve kurulukla nitelenmesinde olduğu gibi, şeyi, varlığının, derinliğinde ve temelinde (fî zâtihi) niteleyene tümel, varlıksal özellik (el-küllî el-zâfî) denir.*

*İnsanın ak ve kara oluşu gibi, şeyin varlığından sonra (ba'de zâtihi) varlığını niteleyene tümel geçici özellik (el-küllî el-'arazî) denir.*

*[2] O nedir? in cevabı; mahiyeti sorulan şeyin en yetkin gerçekliğini gösteren yüklemidir.*

*O hangi şeydendir? in cevabı; onu varlıksal özelliği açısından diğerlerinden ayıran, varlıksal ve tümel bir yüklemidir.*

*Genel olarak o nedir? in cevabı, beraberce kendilerinden sorulan bir şeyin en yetkin gerçekliğini (kemâli hakikat) gösteren yüklemidir. Oysa bu yüklem bu şeylerin bireyleri için böyle olamaz.*

*[3] Cins; o nedirin cevabında değişik gerçeklikleri (hakâik) kaplayan yüklemidir.*

[2] Râzî'ye göre mâhiyetle ilgili bir soru; mahiyetin bütünü, bir parçasını veya mahiyet dışındaki (arazî) bir şeyi verebilir. Ancak unutmayalım ki mâhiyetin bir parçası ve mahiyet dışındaki şeylerde kendiliklerinde birer mahiyettirler (Râzî, Şerh, 69). Cismin nitelikleriyle ilgili mahiyet sorunu, en iyi bilme seviyemiz olan duyularımızla doğrudan biliriz. Bileşik (mürekkeb) bir mahiyeti adı veya mahiyetin nitelikleri olan hadd veya resimle bilebiliriz (Râzî, Şerh, 66-69). Her ne kadar Râzî, şerhde hadd ve resimden söz etse de İbn Sînâ metnin gerekli olan bölümünde buna yer vermez. O şerh yoluyla bu eksikleri bir dereceye kadar gidermeye çalışıyor gibidir.

Yine de biz mahiyeti onun en temel olan (zâfî) özelliği (bkz. metin p. 1) ile tanımaya çalışırız. Nitekim Râzî'nin dediği gibi insan kendi benliğinin hakikatını bedhî ve zorunlu olarak bilir. Sonra bu bilgiyi söz, işaret ve yazıyla başkasına anlatır. Bu özelliğinden dolayı "O nâtkıdır" diye tanımlanır. Buradaki bilme ve konuşma (nutk) sözcüğü onun mahiyetinin en temel özelliği olur (Râzî, Şerh, 70-74).

[3] Râzî cinsleri; tabii ve mantıkî olarak ikiye ayırdıktan sonra tabii olanla mantıkî olanı birbirine karıştırmamız gerektiğini söyler. Çünkü tabii cins, tabii türün mahiyetinin bir parçası iken mantıkî cinsin, mantıkî türün mahiyetinin parçası olması imkansızdır. O ayrıca cins ve fasıl mahiyetle ilişki içinde açıklar, buna göre cins mahiyetin başkalarıyla ortak, fasıl ise onlardan ayrıldığı kendine özgü yönüdür. Ayrıca Râzî'ye göre İbn Sînâ burada fasıl; küllî, zâfî ve ma'kûl diye tanımlaması gerekirdi. Şu halde fasıl ve cins mahiyetin cüzleridir. Ve her şeyin kendi bulunduğu varlık basamağında birden çok fasıl olamaz (Râzî, Şerh, 75-82).

*Fasıl; o hangi şeydendirin cevabına karşılık düşen tümel bir yüklemdir.*

*Tür (nevi'); o nedirin cevabında verilen iki tümel yüklem en özel olanıdır.*

*Hâsse; tek bir türe verilen geçici ve tümel bir yüklem (külliye 'araziyye).*

*Genel 'Araz; pek çok türe verilen geçici ve tümel bir yüklemdir.*

## II. YÜKLEMLER (el-MAKÛLÂT, KATEGORİAİ)

[4] Her hangi bir varlığı gösteren müfred sözcükler şunları gösterirler.

(1). *Cevher: Varlığı kendini niteleyene bağlı olmayan ve kendi kendine ayakta durandır, insan ve ağaç gibi.*

(2). *Nicelik: Kendi varlığından dolayı, örtüştürme yoluyla eşitliği veya kendisinde eşitsizliği mümkün olan şeydir. Bu örtüştürme zihinde (vehm); çizgi, yüzey, derinlik ve zamanda olduğu gibi kesintisiz veya sayılar ve sözlerde olduğu gibi kesintili bir dizi olarak bulunabilir.*

(3). *Nitelik: Aklık, sağlık, güç ve şekil gibi, nicelikten ayrı olan, içinde görevcelik barındırmayan ve yerleşik olan her özellik niteliktir.*

Keza Râzî, nevi de hakiki ve izafî olarak ikiye ayırır. Mantıkta esas olan hakikî nevidir. Beş tümel yüklemde incelenen ve söz konusu olan nevi de budur (Râzî, *Şerh*, 84-88).

İbn Sînâ (Şeyh) *el-Mücezz el-Kebîr*'de şunu örnek verir diyen Râzî şerhini yaptığı metnin *el-Mücezz*'s-sağır olduğunu biliyormuydu? (Râzî, *Şerh*, 90).

A. Bedevî'nin yayınına esas aldığı Vatikan (977) ve III. Ahmet (3268) nüshalarının sonunda beş tümel yüklemle ilgili şu metin yer almaktadır. "Bizim özneye yüklediğimiz (nisbet ettiğimiz) her yüklem; (a) Ya, insan canlıdır sözün gibi, cinsdir. (b) Ya insan bilendir sözün gibi, fasıldır. (c) Veya insan hisseden canlıdır sözün gibi cinsin faslıdır. (d) Veya insan idrak edendir sözün gibi faslın cinsidir. (e) Ya da insan cisimdir sözün gibi cinsin cinsidir. (f) veya insan mümeyyizdir sözün gibi faslın faslıdır. -Bazen üçüncü bir işlem yapman da mümkündür- Buda (8) Ya insan güler sözün gibi hâssenin arazdır ki bu araz Burhan kitabında zâfî araz denilenler kümesindedir. (h) Veya insan irâde ile hareket edendir sözün gibi cinsin hassesidir. (I) Veya faslın hassesidir, eğer fasıl hâsseye musâvî ise, musâvî olmayıp fasıl daha genelse hâsse değildir, insan kendine zülmedendir, örneğindeki gibi. Cinsin faslının hâssesi de yine bu nevidendir. (k) Veya cinsin hassesini, cinsin arazını ve faslın hâssesini içine alan daha genel bir arazdır. Şu halde bunların hepsi arazî âmdir. Bunların dışındakilerin hepsi yüklem olması doğru olmayan şeylerdir. Öyle ise bunların hepsi ya gerçek veya zannî gâlip olarak yüklemidir".

[4] Râzî bu on kategorinin mantıkla hiç bir ilişkisinin olmadığını düşünür. Bunlar mantığın değil, metafiziğin konularındandır. Ancak İbn Sînâ, eskilerin (mutekaddimin) geleneğine uyararak bu konuyu mantık bilimine almıştır (Râzî, *Şerh*, 95). Ancak Râzî bu kategorileri başka bir yerde düşünce işleminin en küçük birimleri (müfredât) ve önermelere giriş olarak değerlendirir (Râzî, *Şerh*, 106). Yine Râzî Isagogie müfred anlamlar olan "el-Ma'kulat el-tamme"yi incelerken kategorias müfred anlamlar olan "el-ma'kulât el-ülâ"yı inceler dedikten sonra aslında kategorilerin mantıkta iğreti durduğunu belirtir (Râzî, *Şerh*, 162).

Râzî, nicelik kategorisinin özelliklerinden olan örtüştürmeyi, fazla ve eksik gelmeksizin bir miktar bir miktar üzerine koymaktır diye tanımlar (Râzî, *Şerh*, 107-108).

Keza Râzî, kuşatan, kuşatılan sebebiyle hareket ediyorsa iyelik (mülk), etmiyorsa yer kategorisi olduğunu söyler. Aynı şekilde etki ve etkilenme ile kastedilen sürekli ve süreksiz etki ve etkilenme değil, etki ve etkilenmeye yatkın olmak kastedilmektedir (Râzî, *Şerh*, 114-115).

- (4). *Görecelik*: Oğulluk ve babalıktaki gibi durumları gösteren bir yüklemdir.
- (5). *Yer*: Evde ve çarşıda olmak gibi, bir yerde bulunmayı bildiren yüklemdir.
- (6). *Zaman*: Geçmişte, gelecekte veya belli bir zaman içinde bulunmakta olduğu gibi zamanı bildiren yüklemdir.
- (7). *Durum*: Parçaları açısından bütünü, bütün olarak; oturma, ayakta durma ve eğilme durumlarında olduğu gibi; durumunu bildiren yüklemdir.
- (8). *İyelik*: Giysili ve silahlı olma gibi bir durum bildiren yüklemdir.
- (9). *Etkileme*: Kesendir, yakandır denildiği gibi bir şeyi yapmayı bildiren yüklemdir.
- (10). *Etkilenme*: Kesilendir, yakınlandır denildiği gibi, bir şeyin etkilenmesini bildiren yüklemdir. İşte on yüklem (makûlât) bunlardan ibarettir.

### III. ÖNERMELER (el-İBÂRE, PERİ-HERMENEİAS)

[5] Birçok şeye verilen bir sözcük (a) Ya eşdeğerli tek bir anlamla, canlının insan ve ata verilmesi gibi verilir ki buna, denkanlamlı (mütevâtî) sözcük denir. (b) Ya da arapçadaki "ayın" sözcüğünün dinâr ve göze verilmesi gibi bir birinden farklı anlamlarla verilir ki buna değişik anlamlı (müşterek) sözcük denir. (c) Veya varlık sözcüğünün cevher ve araza verilmesi gibi, aynı seviye de olmaksızın tek bir anlamla verilir ki buna anlamı denk olmayan (müşekkek) sözcük denir.

*Ad (isim)*; oluş zamanı göz önüne alınmaksızın yalnızca anlamı gösteren müfred sözcüktür.

*Fiil (kelime)*; anlamı, içinde bulunduğu zamanla birlikte gösteren müfred sözcüktür, "geçmişte kaldı" sözüümüzdeki gibi.

*Söz (kavil)*; bileşik olan her sözcük sözdür.

*Kesin Söz (el-kavlül-câzim)*; doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olan sözdür ki bu önermedir (kaziyye).

[5] Bir sözcüğün anlamının değişik mahiyetlerdeki yoğunluğu anlatılırken, Râzî sıranın mütevâtî, müşekkek ve müşterek şeklinde olması gerektiğine işaret eder. Çünkü ilk ikisinde sözcük ve anlam tek iken müşterekin sözcüğü tek anlamı değişiklidir. Görüldüğü gibi ilk ikisinde denklik, sonucunda değişiklik esastır. Râzî, bu sıranın müstensih tarafından bozulduğunu düşünüyor. Keza edatlardan hiç söz edilmemiş ki bu da müstensih'in gözünden kaçmış olabilir (Râzî, *Şerh*, 118-119).

Mantıkta amaç olan söz, bildirim (ihbâr) anlamı olan sözdür. Burada sözkonusu olan sözün (haber) mahiyetini tanımlamak gerekmez. Çünkü Râzî'ye göre "O vardır veya o var değildir" diyen herkes bu yargısını açık seçik olarak verir. Bu özel yargının kavranması apaçık (bedihi) olunca yargının tasavvurunun öncelikle apaçık olması gerekir (Râzî, *Şerh*, 120).

[6] *Yüklemlili Önerme (el-kaziyetü'l-hamliyye):* Yüklem olan bir şeyin özne olan bir şeyde bulunduğu veya bulunmadığı yargısını içeren önermedir. Zeyd yazardır veya Zeyd yazar değildir sözümüzdeki gibi. Bunların birincisine olumlu, ikincisine olumsuz yüklemlili önerme denir.

[7] *Bileşik şartlı önerme (el-kaziyetü's-şartiyetü'l-muttasıla):* Ard bileşen (tâlî) denen bir önermenin, ön bileşen (mukaddem) denen başka bir önermeyi izlediği veya izlemediği yargısını içeren önermeye bileşik şartlı önerme denir. Bunlardan birincisi, "güneş doğarsa gündüz vardır" sözünde olduğu gibi, olumlu; ikincisi, "güneş doğarsa gece var değildir" sözündeki gibi, olumsuzdur.

[8] *Ayrık şartlı önerme (eş-şartiyetü'l-munfasıla):* Birbirini dışlama (inâd) veya dışlamama konusunda iki önermenin birbirine denk olduğu yargısını içeren önermedir. Birincinin örneği; "bu sayı çift veya tektir", ikincinin örneği; "bu sayı çift veya tek değildir" önermeleridir.

[9] *Sekiz tane olan yüklemi önermeler şunlardır: (1) "Zeyd yazardır" sözündeki gibi tekil olumlu (şahsiyye mücibe) ve (2) "Zeyd yazar değildir" sözün gibi tekil olumsuzdur (şahsiyye sâlibe). Bu iki önermede özne daima tikel (cüzi) bir sözcüktür. (3) "İnsan kuşkusuz hüsrandır" sözün gibi niceliği belirsiz olumlu (mühmele mücibe) ve (4) "insan hüsrânda değildir" sözün gibi, niceliği belirsiz ve olumsuz olur. Her iki önermede de özne tümel bir sözcük fakat özneye verilen yargının ölçüsü belirsizdir. (5) "Her insan canlıdır" sözün gibi niceliği belirli ve tümel olumlu (mahsüre külliye mücibe) ve (6) "hiç bir insan taş değildir" sözündeki gibi niceliği belirli tümel olumsuz olur. (7) "Bazı insanlar yazardır" sözün gibi niceliği belirli tikel olumlu ve (8) "her insan yazar değildir" veya "bazı insanlar yazar değildir" sözün gibi, niceliği belirli tikel olumsuz olur. Çünkü bu iki önerme, bazısında olumlunun bulunması caizken bazısını olumsuz yapmaktadır.*

[6] Râzî, yüklemlili önermenin olumsuzluğu ile ilgili önemli bir konuya değinerek yüklemli kaldırılması yüklem değil, aksine olumsuzlama yüklemidir. Çünkü o, her an yüklem olma ihtimalini taşır demektedir. Şu halde bir yüklemli bir öznenin olumsuzlanması o yüklemli bir öznenin bütünüyle koparıldığı anlamına gelmemektedir (Râzî, *Şerh*, 120-122).

[7] Râzî, bileşik şartlı önermenin yüklemlili önerme olarak yorumlanabileceğini düşünür. Ona göre yüklemli ve şartlı önerme arasındaki fark salt bir yorum farkından başka bir şey değildir. Şöyleki "güneş doğarsa gündüz vardır"ın anlamı "güneşin doğması gündüzün varlığını gerektirir" demektir ki bu yüklemlili bir önermedir (Râzî, *Şerh*, 122).

[8] Kezâ Râzî, aynı yolla ayrık şartlının da yüklemlili ve bileşik şartlı önermeler olarak yorumlanabileceğini belirtir. Buna göre "sayının çift olması tek olmasına aykırıdır." yüklemliye, "her ne zaman sayı tek ise iki eşit parçaya bölünemez" bileşik şartlıya örnektir (Râzî, *Şerh*, 123). Ayrıca bir önermenin gerçek ayrık şartlı olması için yüklemli öznenin hepsinin kaldırılmasının (irtifâ) imkansız olması gibi, öznenin önermede geçen bütün yüklemli almasının da (ictimâ) imkansız olması gerekir. Buna göre "bu sayı; ya çift ya da tektir" sözünün bir anlamı olabilmesi için "çiftlik ve tekliliğin" ikisinin birden bu sayıdan kaldırılmasının veya birleştirilmesinin imkansız olması gerekir (Râzî, *Şerh*, 123).

[9] Niceliği belirsiz önerme, tikel önerme gibi yorumlanır. Ayrıca "her C B'dir" gibi tümel bir önermedeki "her" sözcüğünden amaç, C'nin tümel ve bütünlüğü değil, C denilen şeylerin her bir bireyidir (Râzî, *Şerh*, 126-127).

[10] Tekil önermelerde çelişki; iki önermenin öznesi, yüklemi, şartı, izâfeti, varsa bütün ve parçası ile fiil-güç, zaman ve mekâm özdeş olduktan sonra biri olumlu iken diğerinin olumsuz olmasıdır. Niceliği belirli önermelerin çelişkisi; bu şartların varlığına ilâveten iki önermeden birinin tümel diğerinin tikel olmasıdır.

[11] Önermelerin üç tane kipi (cihet) vardır. Vacip, mümkün ve mümteni. Vacip", insan canlıdır"; mümteni, "insan taşdır" ve mümkün, "insan yazardır" sözlerin gibidir.

[12] Önermelerin döndürülmesi (akis); önermenin olumlu-olumsuzluk ve doğruluğuna dokunmaksızın öznesini yüklem, yüklemine özne yapmakla olur. (1) tümel olumsuzun döndürülmesi kendisini verir. Çünkü "bu şu değilse şu da bu değildir". Buna göre "hiç bir insan taş değildir" olunca "hiç bir taş insan değildir" olur. (2-3) Tümel ve tikel olumlu önermelerin döndürülmesinin tümel olmaları gerekmez. Buna göre "her insan canlıdır" veya "bazı hareket edenler karadır" olunca buradan "her canlı insandır" veya "her kara olan hareket edendir" olması gerekmez. Fakat bu iki önermenin tikel olarak döndürülmesi gerekir. Buna göre "her veya bazı bu şu olunca bazı şöyle şöyle da böyle böyledir" olur. (4) Tikel olumsuzun döndürülmesi yapılamaz. Çünkü "her canlı insan olmayınca her insanın canlı olmaması" gerekmez.

[10] Râzî'ye göre çelişik iki önermenin biri doğru iken diğerinin yanlış olması, önermelerin varlığı gereği olmalıdır. Bunun anlamı iki önermenin doğruluk ve yanlışlık üzere birleşmelerinin imkansız olmasıdır.

Aslında doğru ve yanlış olmak kendiliğinde gerçek olan iki niteliklidir. Şu halde kendiliğinde var olan bir niteliğin, Râzî'nin düşüncesine göre bilinmeyen bir niteliğe dayanması imkansızdır. Çünkü bilinmeyenin, bir durumun belirli hale gelmesinde etkisi ve varlığı olamaz. Buna göre doğruluk ve yanlışlığın her biri için belli bir yer gerekir. İşte bu yüzden bütün (küll) karşısında parçayı (cüzü) söylemek gerekmiştir (Râzî, Şerh, 149-150). Bize göre Râzî'nin ileri sürdüğü bu gerekçe diğer şartlar içinde geçerlidir.

Râzî'ye göre İbn Sînâ burada iki önermenin çelişik olması için sekiz şart ileri sürmüştü ise de esasen bunlar, iki önermenin özne, yüklem ve zamanlarının özdeşliği (vahdet) şeklinde üçe indirilebilir. Çünkü iki önermenin öznesinin özdeşliği, bütün (küll), parça (cüzü) ve şartın özdeşliğini; yüklemine özdeşliği, görelilik (izâfe), güç, fiil ve mekânın özdeşliğini içerir. Böylece özne-yüklem özdeşliğini zaman tamamlayınca çelişkinin şartları tamamlanmış olur (Râzî, Şerh, 150-151).

Kezâ Râzî, çelişkinin olumlu ve olumsuzluk ile tümel ve tikel arasında olup iki tümel ve iki tikel arasında olmadığını belirtir (Râzî, Şerh, 151-152). Açıklamak gerekirse tümel ile tümel ve tikel ile tikel arasında olan durum çelişki değil karşıtlıktır.

[11] Râzî, önermelerin kiplerinin (cihât) özellikle yüklemi özneye bağlayan bağın niteliği olduğunu belirttikten sonra, bunları bilmenin açık olmakla birlikte, bağdan bağımsız kendi başına var olan mahiyetler olmadığını belirtir.

Râzî, kiplerin yorumu konusunda en çok imkân kipi üzerinde durur. Bu konudaki tartışmaları uzunca vermek istemiyoruz, yalnızca imkânı, genel, özel ve çok özel diye üçe ayırdıktan sonra imkânı tekrar zihni (mantikî) ve harici (varlıksal) olarak ikiye ayırdığını ve bu imkanın genellikle karıştırıldığını söylemekle yetineceğiz. Niceliği belirsiz önermede olduğu gibi, önermenin kipi belirtilmemişse bu, genel mutlak önermedir. Râzî, imkân ve vucûbu kendi içinde dallandırarak toplam onbeş kadar kipten söz eder (Râzî, Şerh, 130-137).

#### IV. TÜMDENGELİM (el-KIYÂS, ANALİTİKON PROTERON, PRIOR ANALYTİCS, SYLLOGİSM)

[13] Kıyas; doğrulukları kabul edildiğinde yapıları gereği kendilerinden başka bir sözün ortaya çıktığı sözlerden yapılan bir işlemdir. Bu tanıma göre "her cismin bileşik ve her bileşiğin yaratılmış" olduğu doğru kabul edilince buradan "her cismin yaratılmış olduğu" ortaya çıkar.

[14] Kıyâslar; iktirânî ve seçmeli (istisnâî) olmak üzere ikiye ayrılır.

Yüklemli önermelerden yapılan iktirânî kıyasların üç şekli vardır. Şekil; -geçen örnekteki "bileşik" sözcüğünde olduğu gibi- kıyasın iki öncülünde yinelenen bir şeyin bulunmasıdır. Buna göre bu yinelenen, önermelerin birincisinde "yüklem", ikincisinde özne ise buna kıyasın birinci şekli denir. Bu yinelenen her ikisinde birden "yüklem" ise ikinci şekil veya her ikisinde birden "özne" ise üçüncü şekil denir. İşte bu ortada bulunanın özelliği, kendisi ortadan çekilerek, öncüllerin iki ucunu bir sonuçla birleştirmektir. Buna göre iki uctan, sonuçta özne olana küçük deyim (el-haddu'l-asgar) ve önermesine küçük öncül, sonuç (önermesinde) ta yüklem olan diğerine büyük deyim, ve önermesine büyük öncül denir.

[15] Birinci şekil; küçük öncül olumlu ve büyük öncül tümel olmadıkça sonuç vermez. Sonucun nitelik yani olumlu ve olumsuzluk bakımından ve kiplik yani

[12] Önermelerin döndürülmesini kipleri yönünden inceleyen Râzî, bütün kipli önermelerin genel imkan kipine döndürülebileceğini söyler (Râzî, Şerh, 160).

[13] Râzî'ye göre bileşik şartlı öncüllerden yapılan seçmeli kıyas; yüklemli öncüllerden yapılan iktirânî kıyasdan başka bir şey değildir. İki kıyas türü arasındaki ayrım; sözde ve değişik yorumlamadan ibarettir. İşlem şöyle yapılabilir "güneşin doğması gündüzün varlığını gerektirir. Gündüzün varlığı görmeyenin görmesini gerektirir. Öyle ise güneşin varlığı görmeyenin görmesini gerektirir." (Râzî, Şerh, 185). Bu örnek şartlı kıyasın yüklemli kıyasla anlatılacağını ve şartlının, yüklemli kıyasdan başka bir şey olmadığını gösterdiğine göre yüklemli kıyaslardan sonra şartlıları anlatmanın hiçbir yararı yoktur (Râzî, Şerh, 187).

Ayrık şartlı önermenin bileşenleri birbirinin çelişigi veya çelişiginin gerektirdiği önermelerden oluşmuşsa -ki böyle olmak zorundadır- bu bileşenlerin birlikte doğru ve birlikte yanlış olmaları imkansızdır.

Ayrık şartlı önermenin bileşenleri, bir önerme ile çelişiginin daha özelinden oluşmuşsa birlikte doğru olmaları, çelişiginin daha genelinden oluşmuşsa birlikte yanlış olmaları imkansızdır. Bunun tersi yani birinci durumda ikisinin birden yanlış, ikinci durumda ikisinin birden doğru olmaları mümkündür (Râzî, Şerh, 188).

[14] Râzî, iktirânî kıyaslar konusunda Aristotelesin üç, İbn Sînâ'nın dört şekilden sözettiğini hatırlattıktan sonra bunların içinde tabii olan kıyas ve işlemin birinci şekil olduğunu belirtir. Çünkü bu işlemden akıl; küçük deyimden orta deyim, orta deyimden büyük deyim doğru yol alır (Râzî, Şerh, 164).

[15] Râzî'ye göre bizzat sonuç veren öncüller olumlu öncüllerdir. Nitekim olumsuzların sonuç vermesi, kendi zâatlarından değil, olumluları gerektirmesinden dolayıdır (Râzî, Şerh, 171). Ancak böyle olmakla birlikte kipi, özel mümkün veya mutlak olunca birinci şeklin küçük önermesinin olumsuz olması düşünülebilir. Ne var ki sonucun kipi, bazen büyük, bazen küçük önermeyi izlemekle birlikte bazen her ikisine de muhâlif olabilir (Râzî, Şerh, 173) Kezâ Râzî, birinci şeklin birinci işleminin nedensellik bilgisini (burhân-ı limmî) vermek için en uygun ve en doğal işlem olduğunu belirtir. Çünkü tam bir bilgi (el-Marife et-tâmme) tümel olumlu bir öncülü içeren işlemlerle kazanılır (Râzî, Şerh, 178).

zarûrî ve zarûrî olmama bakımından değerlendirilmesi (ibre) büyük önermeye bağlıdır.

(1). işlem : "Her H B'dir ve her B A'dır, öyle ise nasıl olursa olsun her H A'dır". Ancak küçük önerme mümkün ve büyük önerme mutlak kipli ise sonuç önermesinin kipi mümkündür.

(2). işlem : "Her H B'dir ve nasıl olursa olsun her B A değildir. Öyle ise nasıl olursa olsun her H A değildir."

(3). işlem : "Bazı H B'dir ve nasıl olursa olsun her B A'dır. Öyle ise nasıl olursa olsun bazı H A'dır."

(4). işlem : "Bazı H B'dir ve her B A değildir. Öyle ise bazı H A değildir". Birinci şeklin bu dört işleminin dışındakiler sonuç vermez.

[16] İkinci şeklin sonuç vermesi, büyük öncülün tümel ve iki öncülden biri olumlu iken diğerinin olumsuz olması şartına bağlıdır.

(1). işlem : "Her H B'dir ve her A B değildir." Bu işlemin "her H A değildir" sonucunu verdiğini savunuyoruz. Bunun açıklaması, büyük önermeyi döndürme-zile olur. O zaman büyük önerme "her B A değildir" olur. Böylece işlemi birinci şekle indirger ve bu sonuca ulaşırsız.

(2). işlem: "Her H B değildir ve her H B'dir". Bu işlemde aynı şekilde sonuç verir ve sonuç vermesi küçük önermenin döndürülmesiyle açıklanır ve sonuç her A H değildir" çıkar, sonra bunun da döndürülmesi yapılarak "her H A değildir" olur.

(3). işlem: "Bazı H B'dir ve Her A B değildir" sonuç "Bazı H A değildir" olur. Çünkü sonucun böyle olması büyük önermenin döndürülmesiyle açıklanır.

(4). işlem : "Her H B değildir ve her A B'dir" sonuç "her H A değildir" olur. Sonucun böyle olması, döndürme yoluyla değil, aksine varsayım yoluyla (iftirâz) açıklanır. Buna göre "B olmayan bazı H, D olsun" o zaman işlem "Her D B değildir ve her A B'dir" sonuç "her D A değildir" olur. Oysa B, H'nin bazı idi. O zaman sonuç "her H A değildir" olur. Kiplik açısından sonucun yorumu, olumsuz öncüle bağlıdır. Çünkü olumsuz öncül, döndürme veya varsayım yoluyla birinci şekildeki büyük öncüle indirgenir. Kiplik açısından birinci şeklin sonucunun yorumu da ('ibre)

Netice itibariyle Râzî'nin kıyas konusunda nihâî düşüncesi; kıyasın ancak tümel bir öncül içermesiyle tam kıyas olacağı, çünkü önerme zarurî olmayınca tümel olamaz, bu yüzden onun yokluğunu farzetmek mümkün olacaktır, böyle bir durumda ise aklın küllî yargıda bulunmasının imkansız olacağı yönündedir. Çünkü yararlı kıyaslar zorunlu öncüllerden yapılan kıyaslardır (Râzî, *Şerh*, 184-184). Râzî'nin bu sözleriyle yararlı kıyasın birinci şeklin birinci işlemiyle yapılan burhânî kıyası söylemek istediği apaçık ortadadır.

[16] Râzî'ye göre ikinci ve üçüncü şeklin sonuç vermesi ancak döndürme ve indirgeme yoluyla birinci şekle konularak mümkün olmakta ise bu ikinci ve üçüncü şekil büsbütün saçmadır. Çünkü sonuç almak için birinci şekil yeterli iken ikinci ve üçüncü şekle sarılıp, bunlar da gereksiz yere birinci şekle indirgerek yolları uzatmak apaçık saçmadır (abes) (Râzî, *Şerh*, 180).



büyük önermeye bağlıdır. Gerçek şu ki işlemde zarûrî ve zarûrî olmayan öncüller karışınca sonuç zarûrî olur.

[17] Üçüncü şeklin sonuç vermesi küçük önermenin olumlu ve öncüllerden birinin tümel olmasına bağlıdır.

(1). işlem : "Her B H'dır. Her B A'dır." sonuç "Bazı H A'dır" olur. Sonucun böyle olması, küçük önermenin döndürelerek işlemin birinci şekle indirgenmesiyle açıklanır.

(2). işlem : "Her B H'dır ve her B A değildir" sonuç "her H A değildir" olur. Yine sonuç küçük önermenin döndürülerek işlemin birinci şekle indirgenmesiyle açıklanır.

(3). işlem : "Bazı B H'dır ve her B A'dır" sonuç "Bazı H A'dır" olur. sonucun böyle oluşu işlemdeki küçük önermenin döndürülmesiyle açıklanır.

(4). işlem : "Her B H'dır ve Bazı B A'dır" sonuç "Bazı H A'dır" olur. Sonucun böyle olması; önce işlemdeki büyük önermenin sonrada sonucun döndürülmesiyle açıklanır. Veya "Bazı B olan A'yi D" olarak varsaymamızla olur, çünkü "Her D A idi" Buna göre "her D B'dir ve her B H'dır" dediğimizde sonuç "her D H'dır" olur. Sonra "Her D H'dır ve her D A'dır" deyince işte o zaman sonuç "Bazı H A'dır" olur.

(5). işlem : "Her B H'dır ve Her B A değildir" sonuç "Her H A değildir" olur. Bu işlemin böyle sonuç vermesi, döndürme işlemiyle değil ancak varsayım ile açıklanabilir.

(6). işlem : "Bazı B H'dır ve Her B A değildir" sonuç "Bazı H A değildir" olur. Bu işlemin sonuç vermesi küçük önermenin döndürülmesiyle açıklanır. Ve sonucun kiplik açısından yorumu büyük önermeye bağlıdır. Çünkü büyük önerme, döndürme veya varsayım işleminden sonra birinci şekildeki gibi olur. Ancak küçük önermenin mümkün, büyük önermenin mutlak olduğu durumlar başka.

[18] Bellidir ki bazen bileşik şartlı önermelerden de yukarıdaki üç şeklin tarzlarına göre iktirânî kıyas işlemleri yapılabilir. Bu durumda bileşik şartlı önermenin önbileşeni özne, ard bileşeni yüklem yerine koyarsın. Buna göre iki öncülden birisindeki önbileşen, diğerinde ardbileşen olursa, bu iktirânî kıyasın birinci şekli olur. Her iki öncül de yinelenip duran ardbileşense bu ikinci şekli, ön bileşen olursa üçüncü şekli oluşturur. Önbileşen ve ardbileşenden oluşan şartlı (bileşik) önermenin iki ucu, sonucu verir. Bileşik şartlı önermelerden yapılan iktirânî kıyasların sonuç vermesinin şartları, yüklemli önermelerden yapılan iktirânî kıyasların sonuç vermesinin şartları gibidir.

[17] Tek sözcükle üçüncü şeklin gerçekliği; iki yüklem bir özne üzerinde karşılaşınca uzlaşmanın meydana gelmesidir. Bu karşılaşmanın varlığı ve yokluğu iki yüklemi teşkil eder ki bu da sonucun tikel olmasını gerektirir (Râzî, Şerh, 181).

Bileşik tümel olumlu önerme "Her ne zaman A B ise H E'dir", bileşik tümel olumsuz önerme "Her ne zaman A B ise H E değildir", bileşik tikel olumlu önerme "Bazen A B ise H E'dir" ve bileşik tikel olumsuz önerme "Bazen A B iken H E değildir" veya "Her ne zaman A B ise H Z değildir" sözlerin gibidir.

[19] Birinci şeklin (1). işlemi: "Her ne zaman A B ise H E'dir ve Her ne zaman H E ise F Z'dir" öyle ise sonuç "Her ne zaman A B ise F Z'dir" olur.

İkinci şeklin (1). işlemi: "Her ne zaman A B ise H E'dir ve her zaman F Z iken H E değildir" öyle ise sonuç "her zaman A B iken F Z değildir" olur. Sonucun böyle oluşu döndürme yoluyla açıklanır.

Üçüncü şeklin (1). işlemi: "Her ne zaman H E ise A B'dir ve her ne zaman H E ise F Z'dir" öyle ise sonuç "Bazen A B iken F Z'dir" olur. Bu işlemin sonuç vermesi döndürmeyle açıklanır.

Bundan sonra geriye kalan işlemleri yapıp sınaman senin görevindir.

Bu işlemlerin varsayım yoluyla sonuç vermesi, şu işlemin gibidir: "Her ne zaman H E ise F Z'dir ve her ne zaman A B ise F Z'dir" öyle ise sonuç bize göre "Her ne zaman H E ise A B'dir" olur. Bunun açıklaması şudur: Bu ancak içinde "H Z'dir" bulunan öncülü koymakla olur ki, oysa bunda "F Z'dir" yoktur. Öyle ise bu durum "H T'dir" iken olur. Buna göre işlem "H T iken F Z değildir ve Her ne zaman A B ise F Z'dir" sonuç "öyle ise H T iken A B değildir" olur. Sonra işlemi şöyle yaparız "Bazen H E iken H T'dir ve H T iken A B değildir" sonuç "öyle ise her ne zaman H E iken A B değildir" olur.

[20] Seçmeli (istisnâî) kıyaslar; bileşik şartlı veya ayrıkt şartlı öncüllerle yapılır.

Bileşik şartlı önermeden yapılan seçmeli kıyasda önbileşen seçilmişse ardbileşen sonuç olarak çıkar. "Bu varlık insan ise canlıdır, fakat bu insandır." sonuç "öyle ise bu varlık canlıdır" işlemindeki gibi. Oysa "fakat bu varlık insan değildir" önermesi gibi, önbileşenin çelişmesini seçmek sonuç vermez. Bu seçme işleminden onun canlı olup olmadığı sonucu çıkmaz. Seçme işlemi, ardbileşenden yapılmış olsa bile, ardbileşenin çelişmesini seçmek sonuç olarak önbileşenin çelişmesini verir. "Fakat bu varlık canlı değildir öyle ise bu varlık insan değildir" sonucunu vermesi gibi. Ardbileşenin seçilmesi durumunda işlemi hiç bir sonuç vermez. "Fakat bu varlık canlıdır"ın seçilmiş olmasından bu varlığın insan olup olmaması ortaya çıkmaz.

[20] Râzî'ye göre Aristoteles (Muallimi evvel) şartlı kıyaslar konusunda bilgi verip ölçü koymamıştır. Ancak İbn Sînâ, Aristoteles'in bu konuda kitap yazdığını fakat bu kitabın yok olduğunu dolayısıyla Arapça'ya çevrilmediğini sanıyor. Ayrıca şartlı kıyasları inceleme sözünü verdiğini sanıyor. Râzî, büyük bir olasılıkla Aristoteles'in yüklemlili kıyas ile şartlı kıyas arasındaki ayrımın sözcüklerde olduğunu bildiği için bunlara önem verip onların ölçüsünü koymadığını düşünüyor (Râzî, Şerh, 164). Her ne kadar kitap yazmasa da, Râzî, ilk muallimin bunları bilmemesinin söz konusu olamayacağını düşünüyor.

Ayrık şartlı öncüllerden yapılan seçmeli kıyas işleminde, eğer bileşenler çoksa, sonuç ayrık şartlı önerme olarak seçim dışı kalanların çelişigi olur veya buldukları durumuyla geriye kalanların çelişigi olur. Birincinin örneği "Bu sayı; ya artık ya eksik ya eşittir" sayının "eksik" olduğu seçilirse sonuç; "artık ve eşit değildir" veya "ya artık ya da eşit değildir" olur işlemidir. İkincinin örneği şudur "Bu sayı ya çift ya tekdir fakat bu sayı tekdir öyle ise çift değildir". Bu işlemde bileşenlerden birinin çelişigini seçtiğin zaman seçilmeyenler veya seçilmeyen olduğu gibi işlemin sonucu olarak çıkar. Bunun örneği şudur. "Fakat bu sayı artık değildir öyle ise bu sayı eksik veya eşittir". Gene aynı şekilde "fakat bu sayı tek değildir." sonuç, "öyle ise bu sayı çifttir" olur.

Gerçek olmayan ayrık şartlı önermelerden yapılan seçmeli kıyâs -bu öncülüün bileşenleri olumlu olumsuz veya hepsi olumsuz olabilir- çelişik olanın seçilmesiyle sonuç verir. Bu işlemin örneği şudur: "Abdullah ya denizdedir veya boğulmamıştır. Fakat Abdullah boğulmuştur." sonuç, "öyle ise o denizdedir", "fakat Abdullah denizdedir veya boğulmamıştır" diye bir seçme (istisnâî) yaparsan bu işlem hiç bir sonuç vermez. "Zeyd, ya canlı değildir veya bitki değildir. Fakat o canlıdır. Öyle ise o, bitki değildir" veya "fakat o bitkidir. Öyle ise canlı değildir" işlemi de bir önceki işlem gibidir. Çünkü yaptığın bu işlemde "onun canlı veya bitki olmadığı"na dair hiçbir sonuç çıkmaz. Şu halde gerçek ayrık şartlı önerme "bu özne şu şu olasılıkların dışında kalmaz" (lâ yahlü) sözcüğünü içeren önermedir.

[21] Dolaylı Kıyâs (Kıyâsü'l-hulf); sonucun çelişigini alıp, sonuç veren bir kıyâs yapısı (sûret) içinde doğru olan bir öncüle ekleyerek muhâl oluşu apaçık olan bir sonuç çıkarmaktır. Şu halde bellidir ki sonucun imkansız veya olânaksız oluşunun sebebi, ne kıyâs işlemi ne de işlemdeki doğru öncüdür (el-mukaddime es-sâdika). Tersine olanaksızlığın sebebi, istenilen sonucun (matlûb) çelişiginin imkansız oluşudur. Buna göre öyle ise bu işlemin sonunda elde edilen sonuç muhâl olunca, muhâl olan bu sonucun çelişigi hakkı yani gerçek olacaktır. Buna göre istersen muhâl olan önermenin çelişigini alıp gerçek olan öncüle ilâve ederek istenilen sonuca doğru kıyâs işlemine göre de ulaşabilirsin.

[22] Tümevarım (istikrâ); bireylerinin hepsinde veya bir kısmında bulunmasından dolayı tümel bir yargıyı çıkarma işlemidir. "Her canlı (yiyecğini) çiğnerken alt çenesini oynatır" yargısını çıkarman gibi. Ancak bu yargıya güvenilmez. Çünkü bazı canlılar, timsah da gördüğün gibi, bu yargının dışında kalırlar.

[21] Râzî de bu kıyasın dolaylı olduğunu belirterek insan sonuca (matlûb) önünden değilde arkasından gidiyor gibidir der. Bu kıyasla sonuca, ona yönelik bir kıyasla değil, bâtil sonuca yönelik bir kıyasla ulaşıyor. Sonra da bu neticenin butlânıyla matlûbun hakikatine istidlâl yapıyor. Râzî "istersen muhâlin çelişigini al" diyerek bu işleme "hulfun mustakime reddi" yani dolaylı kıyasın doğrudan kıyasa indirgenmesi adını verir (Râzî, Şerh. 191).

[22] Kıyasın karşıtı olan tümevarım Râzî'ye göre kesinlik değil, "zann" ifade eder (Râzî, Şerh. 192).

[23] *Örnekleme (temsîl); görünenin (şâhid) benzerinde bulunan bir şeyle görünmeyen (gâib) üzerine yargı da bulunmaktır. Bir konuda bir birine benzerlik veya ortaklığa dayalı yargıların en güvenilir olanı, görünendeki yargı için "neden" (illet) olanıdır. Çünkü örnekleme güvenilir sonuç veren bir işlem değildir. Zira çoğu kez görünendeki yargının nedeni görünen bir şeydir. Oysa bazen görünenle görünmeyen arasındaki "ortaklık", iki parçaya bölünen tümel bir anlam (manâ) olabilir ve sonuçta görünen üzerinde verilen yargının nedeni bu iki parçadan birisi olup bu ayırım (tafsîl) görünmeyen üzerindeki yargının nedenine götürücü bölmeye girmeyebilir. Sonuç olarak sözkonusu iki engel (bölme ve sınıflamanın görünmeyen üzerindeki yargının nedenini dışlaması) yok ve nedene dayalı yargı doğruysa (sahih) örnekleme bilimsel bilgiye (burhân) dönüşür.*

[24] *Gizli (zamîr) kıyas, işleminde yalnızca küçük öncülü anılan kıyasdır. "Fılan kişi geceleyin dolaşıyor" sonuç, "öyle ise onun bilinci bulanıktır (muhtelit)". Gerek duyulmadığı için veya yanıtma (mugâlata) için büyük öncül işlem dışı bırakılmıştır.*

#### V- BİLİMSEL BİLGİ (el-BURHÂN, ANALÜTİKA HÜSTERA, ANLAYTİKA POSTERİORA, DEMONSTRATİON)

[25] *Bilimsel bilgi veren kıyas işlemlerinin yapıldığı öncüller şunlardır. (1) Duyumlar, "güneş aydınlatıyor" sözümüz gibi. (2) Deneyler (mücerrebât), "güneş doğar ve batar" ve "sakamonya ishal yapar" sözümüz gibi. (3) Apaçık bilgiler*

[25] Râzî'ye göre bilimsel bilginin öncüllerinin (tasdikât) hepsi duyulardan, akıldan veya her ikisinin birlikteliğinden meydana gelir. Evveliyattan amaç, bunların sürekli olarak zihinde bulundukları anlamında değil, aksine özne ve yüklem mahiyetinin akılda hazır olması şartıyla aklın garizesinin bu yargıyı gerektirmesidir. Sözkonusu iki tasavvur aklın doğasında (garîze) yoksa yargının (icâb) şartı kaybolur (Râzî, *Şerh*, 198).

Râzî, en açık seçik öncülün "olumlu ve olumsuzluğun (isbat ve nefy) (bir öznedede) birlikte bulunup ve birlikte bulunamaz" sözü olduğuna işaret eder. Ayrıca o, İbn Sînâ'nın verdiği örneklerin bu ilke ile açıklanacağı ve o iki önermenin apaçık (evvelî) önerme olmadığını söyler (Râzî, *Şerh*, 202-203).

Râzî duyuları nihâî bilgi kaynağı olarak kabul etmez. Çünkü duyular yanıltıcıdır. Dolayısıyla ilk yargı duyulara değil, akla aittir, ve duyuların yanılgısını akıl düzeltir. Duyular küllî değil, cüzî hüküm verdiği için bu hükümlerin "burhan ve hadd"lerde bir yararı yoktur. Her ne kadar cüzîleri duyulamak; nefsi, küllî bilgiyi kabule hazırlasa da küllîlik, yani tümellik duyuya değil, akla aittir. Örneğin "güneş aydınlatır" önermesi tümel bir önermedir, halbuki duyular tümelikleri iğrak edemez. Şu halde bu duyusal önermeler, salt duyudan kazanılmaz, ancak akılla kazanılır. Duyular bu konuda aklın bir aracı ve yardımcısıdır (Râzî, *Şerh*, 203).

Râzî metinlerde bulunmayan sezgisel önermelerden (hadsiyat) söz eder. Esasen bu çeşit önermeler İbn Sînâ'nın diğer mantık metinlerinde mevcuttur. Bunlar, ayın ışığını güneşten aldığı sezgisinde olduğu gibi deney ve aklın birlikteliğinden kaynaklanan sezgiler ve yalnızca kanıtı kendi içinde bulunan akıldan kaynaklanan sezgiler olmak üzere ikiye ayrılırlar (Râzî, *Şerh*, 207).

(evveliyât) "bütün parçadan büyüktür" ve "birşeye eşit olan şeyler birbirine eşittir" sözlerini, gibi. (4) Rivâyetler (mütevâtirât) "Mekke vardır" sözümüz gibi.

[26] Bilimsel kanıtlamalar içinde bilimsel (burhan) adını almaya en uygun olanı; yapılan işlemde orta deyim (el-haddü'l-evsat), sonucun yüklemine öznesinde bulunmasının sebebinin açıklayan kanıtlama işlemidir. Bizim şu işlemimizde olduğu gibi. "Bu ağaca ateş ilişir ve kendisine ateş işen her şey yanar" sonuc: "öyle ise bu ağaç yanar".

Bu kanıtlama işleminin tersine yürütülmesine "delîl" adı verilir.

[27] Bilgilerin bilimsel olanı ancak, öncülleri zâtî yüklemli yani; insan için vacih olmada olduğu gibi; yüklenleri öznelere kurucu (mukavvim) öğelerinden oluşan veya yüklenleri öznelere ayrılar; bir özelliğinden veya çizginin eşit veya doğru olmasında olduğu gibi, yüklenleri öznelere daha genel bir cinsi olan öncülleri içeren kıyas işlemlerinden elde edilir. İkinci bir anlamda bilimsel bilgi veren işlemlerin çoğunun büyük önermelerinin yüklenleri varlıksaldır (el-umûr el-zâtîyye).

[28] Bilimsel olan her bilimin bir konusu vardır. Hendese biliminin konusunun mikdâr (ölçülebilir nicelik) olması gibi. Keza temel önerme (mukaddimât) veya kavramları (hudûd) olan bir takım ilkeleri (mebâdî) vardır. Bu ilkelerin bir kısmı kendiliğinde apaçık olmayıp başka bir bilim dalında açıklanırlar.

[26] Bilimsel bilgide Râzî'ye göre bilinçteki nedente dışardaki nedenin örtüşmesi sözkonusudur (Râzî, Şerh, 214).

Bir bilimsel kanıtlamada küçük, orta ve büyük deyimler arasındaki nedensellik ilişkisinde Râzî iki önemli noktaya dikkatli çeker. Birinci nokta şudur. Orta deyimden kendiliğinde büyük deyimden meydana gelmesinin nedenidir demekle büyük deyimden küçük deyim içinde meydana gelmesinin nedenidir, demek, farklıdır. Orta deyimden büyük deyimden varlığının sonucu olduğunu var saymış olsaydık, o zaman orta deyim, büyüğün küçük içinde bulunmasının nedeni olurdu. Her ne kadar orta deyim büyük deyimden sonucu olsa da bu bilgi nedensellik bilgisi (burhanî limme) olurdu. Ancak genede orta deyim büyüğün küçük içinde var olmasının nedenidir. İkinci nokta şudur: Orta deyimden büyüğün küçük içinde nasıl olmasının nedeni olmasıdır. Râzî'ye göre bu varlık bilgisidir (burhanî inne). Ödün yanıyor ve her yanana ateş ilişmiştir denilince buradaki yanma, ilişmenin nedeni değil, sonucudur. Öyle ise ona göre iki nedenden dolayı nedensellik (limme) bilgisini varlık (inne) bilgisinden daha güçlüdür. (a) Limmi bilgi de orta deyim, bilinçte ve dışarda büyük deyimden küçük deyim içinde bulunmasının nedenini verir. Oysa innî bilgide neden, dışarda değil yalnızca zihinde bulunur. Bu yüzden limmî, innîden daha güçlüdür. (b) Nedenin sonucu göstermesi, sonucun nedeni göstermesinden daha güçlüdür (Râzî, Şerh, 215).

[27] Daha önce üç numarada açıklanan fazloluğun devamında burhanî önermelerin yüklenleri konusunda şu bilgiler yer alır: "Bilimsel bilgideki yüklenler, cinsler ve cinslerin fasılları, fasıllar ve fasılların cinsleri ve fasılların fasılları, bir şeyin öznesinin bilgisine öncelikle arz olan genel arazları içermeyen özel arazlar, çünkü zaten bu bilgiye genel arazların bilgisi dahildir. öncelikle ve genel olarak bir şeyin cinsine araz olmaksızın araz olunca -buradaki şeyle- bir sorunun konusunu değil, aksine hendese için miktarda olduğu gibi, bir bilimin konusunu kasdediyorum- bunlardan ancak kendiliğinde gerçek olanlar burhanî bilgi kategorisine girer, meşhur olanlar değil. Şu halde burhanların içerdiği önermeler, bilim konularının mukaddimeleridir. Ve bir bilim dalı için ortaya konan ve kendisinden daha geneli bulunmayan bir manası vardır. Zira bu mananın kâim kılınması veya sunulması gerçek olarak böyledir, zannî gâlib ve şöhrete göre değildir."

Ve yine her bilimin cözülmesi istenilen (matlûbât), soruları vardır. Bazen bu sorular, başka bir bilimin soruları için öncül durumunda olabilirler.

[29] (Bilimsel bilgi için özneye veya konuya yöneltilen sorular şunlardır): (1) "... mı?" sorusu öznenin varlık veya yokluk durumunu bildirir. (2) "Ne" sorusu öznenin adının açıklanmasını bildirir. Buna göre eğer özne var olan bir şey ise tanımının (hadd) veya resminin gerçek olarak ne olduğu sorulur. Tanım; cins ve fasıllardan, resim; cins ve hâsselerden yapılır. (3) "Nasıl" sorusu öznenin durumunu (4) "Hangisi" sorusu, öznenin yalnızca ona özgü olup onu ötekilerden ayıran özelliğini, (5) "Niçin" sorusu ise öznenin (varlık) nedenini (illet) bilmeye yöneliktir.

## VI. TARTIŞMALAR (EL-KİYÂSÂTU'L-CEDELİYYE, TOPİCS, TOPİCA)

[30] Cedeli kıyasların öncülleri, toplum (cumhâr) ve bilim adamlarınca (erbâbü's-sanâî) bilinen (meşhur) önermelerden oluşur. Çünkü bunlar bazen apaçık

[29] Râzî bu bilimsel soruları iki kümeye ayırır. (a) Nedir ve hangisidir soruları tasavvura; (b) Var mıdır ve niçindir soruları tasdike ilişkin sorulardır. Keza var mıdır? sorusu da varlığı ve yokluğu soran basit ve bir nitelikle nitelenip nitelenmediğini soran mürekkebe olarak ikiye ayrılır. Hakikat ve mahiyet sorusu, varlık sorusundan sonra gelir. Çünkü bir şeyin var olup olmadığı bilinmeden, hakikatının ne olduğunu sormak saçma olur. Aynı şekilde ikinci kümedeki niçin sorusu da zihnin yargısının niçini veya bilginin kendiliğindeki niçini şeklinde ikiye ayrılır. Bu iki niçinli soruyu şöyle sorabiliriz: (1) Bunun böyle olduğunu gösteren şey nedir? (2) Bunun böyle olmasının nedeni nedir? (Râzî, *Şerh*, 220-222).

[30] Râzî, burhânî kıyasdan cedeli kıyasa geçerken bu beş kıyasın (burhân, cedel, muğâlatâ, haatabe ve şîir) sürelerinin aynı, maddelerinin değişik olduğunu belirterek kıyasın beşe ayrılış nedenin süret değil, maddeleri olduğunu özellikle ifade eder (Râzî, *Şerh*, 224, 443). Bu kıyasa, cedeli denmesinin Râzî'ye göre iki nedeni vardır. (1) Kıyasda kullanılan meşhur önermeler gerçek değilse, bunların gerçek olmadığına dair hasmı uyarmak veya gerçekliği apaçık değilse tartışma yolu ile onu açıklığa kavuşturmak (2) tartışmada mahmûd, meşhûr ve müselleme öncülleri kullanarak muhâlabın istenilen şeye yönelmesinin doğruluğunu göstermektir (Râzî, *Şerh*, 225).

Ayrıca Râzî, Gazzâlî'nin fikhî cedel konusunda yazdığı bir kitabdaki cedel tanımını naklederek eleştirir. Gazzâlî, cedeli, hakkın hakk ve bâtilin batıl olduğunu göstermek için mütearızlar arasında geçen bir tartışmadır, diye tanımlar. Râzî ise amaçları hakk olan iki insan arasında munâzaraya girdiklerinde bir münaaza çıkmasının imkansızlığını düşünür. Zaten gerçeğin gerçek olduğunu göstermek, gerçek olmayanın gerçek olmadığını göstermeyi içerir. Ayrıca cedelci, cedel yaptığı için cedelci değildir, aksine cedel yapma melekesine sahip olduğu için bu adı almıştır. Şu halde Râzî'ye göre Gazzâlî'nin cedel tanımı sakatır.

Doğrusu şu ki cedel, kişiye meşhûr veya müselleme öncüllerden zannî bir sonuç çıkarabilmesi için kanıtlama (huccet) (kıyas ve istikra) inkanını veren bir melekedir (Râzî, *Şerh*, 126-127).

Dinî ve uhrevî yararları kazanmak için ve burhanî kanıtı anlayamayan toplumun zihninde mebbe ve meada ilişkin itikadı yerleştirip şüpheleri uzaklaştırmak için onları iknada, meşhûr ve müselleme öncüllerden oluşan cedeli kanıt kullanılır. Görüldüğü gibi Râzî'ye göre cedelin hem gerçek akideyi toplumun bilincine yerleştirme ve ayrıca muhtemel şüpheleri giderme gibi iki işlevi vardır. İnkârcıyı meşhûr öncüllerle karşılaştırmak, onu toplumla yüzyüze getirmek demektir ki o bunu göze alamaz. Ayrıca cedeli kıyas, eğitim-öğretim açısından insanı burhânî

(evveli) bazen ise apaçık olmayıp açıklanması gereken önermelerdir. Çoğu kez doğru olmayabilirler. Ancak bu önermelerin tartışma (cedel) işlemine girmesi, onların doğru veya yanlış ya da apaçık olup olmamalarından dolayı değil, aksine; "yalan söylemek çirkindir (kabih)" sözlerinde olduğu gibi; herkesce bilinen (meşhur) önermeler olmalarından dolayıdır. Ayrıca her ne kadar, herkesce bilinmese bile, tartışırken soru soranın, cevap veren tarafın kabul ettiği öncülleri kullanma hakkı vardır. Doğru önermeler olduğuna kanıt getirilememiş ve doğruluğu apaçık olmayan doğru diye bilinen önermeler (meşhûrât), ancak alışkanlık ve gelenek nedeniyle toplum nezdinde apaçık önermeler gibidirler. Çünkü insan ilk kez yaratılırken kendisinin akıllı olarak yaratıldığını ve kendi varlığı hakkında kuşkuya düşürüldüğünü vehmetse kendisinin varolup olmadığı hakkında kuşkuya düşebilir de, apaçık önermeler (evveliyât) hakkında kuşkuya düşmez.

## VII. YANILTICI KIYASLAR (el-KIYÂSÂTÜ'L

### MUGÂLİTIYYE, SOPHİSTİCS, PERİ SOFİSTİKON ELENKHON)

[31] Bunlar, öncülleri doğru öncülere benzeyen (müşebbeh) yani doğrumsu ve kıyasları kıyaslara benzeyen kıyaslardır. Gerçeğe (hakk) benzeyen öncüllerin gerçek gibi olması, isim veya genel niteliklerden birindeki benzerlikten dolayıdır veya güç, fiil, zaman izâfet ve mekân gibi önermeye ilişkin şartlardan birisinin gözden kaçırılmasından dolayıdır. Veya gerçekle gerçeğe benzeyenin arasını ayıran bir önermenin çelişliğinin (nakîz) şartlarında anlattığımız şeylerden dolayı olabilir.

Bazen bu öncüller vehmî olabilir. Bunlar; vehmin soyut (ma'kûl) konularda, somut (mahsûs) konularda verdiği yargılara benzer yargılardır. Çünkü bu yargılar bazen; "alemin içinde ve dışında olmayan bir şeyin varlığı yoktur" diyenin yargısındaki gibi; apaçık önermelere benzeyebilir.

Kıyaslara benzeyen kıyaslar; sonuç veren kıyaslarda istenilen şartları yitirmiş olan kıyaslardır.

Bu yanlışlardan korunmak; (1) tek tek ve düzenlenmiş olarak sözcüklerin anlamlarıyla birlikte kıyasın deyimlerini akılda tutmak, (2) orta deyim (evsat) iki öncülün birinde bulunduğu tarzda diğerinde de buldurmaya, anlam, şartlar ve değerlendirmelerin hepsi açısından çelişkisiz olarak büyük ve küçük deyimlerin hepsini sonuçta kıyas işleminin içinde bulunduğu gibi buldurmaya çalışmak ve (3) kesinlikle niceliği belirsiz (mühhel) öncülü kıyas işleminde kullanmaktan kaçınmakla olur.

kıyasa yükselmeye alıştıır. Cedeli kıyasdan burhânî kıyasa geçiş daha kolay olur (Râzî, Şerh, 229-230).

[31] Râzî yanlışlardan korunmak için küçük, orta ve büyük deyimlerin mahiyetlerini sözcüklerden ayrı olarak zihinde buldurmamak ve ad benzerliğinde sözcükleri değil, anlamı gözönüne almak gerektiğini söyler (Râzî, Şerh, 241).

### VIII. HİTÂBET (el-HATÂBE, RHETORİCA)

[32] Hatabî kıyaslar; makbûl, maznûn veya ilkanda meşhûr olup fakat gerçek olarak meşhur olmayan öncüllerden yapılan kıyas işlemidir. Makbûl öncüllerle yapılan işlemin örneği şudur: "Bu üzüm sırası kaynatılmıştır. Kaynatılmış sırayı içmek helâldir". Bu işlemin büyük önermesi, apaçık ve meşhûr olmayan bir kabul önermesine (makbûle) dayanır. Çünkü, bu ancak Ebû Hanîfe'den (80-150/699-767) kabul edilen bir sözdür. Maznûn (zannî) öncüllerden oluşan işlem şunun gibidir. "Filan kişi geceleyn dolaşıyor. (Geceleyn dolaşan herkes hırsızdır.) Öyle ise filan kişi hırsızdır". İlk anda meşhur olan öncüllerden yapılan işlemin örneği şudur: "Filan kardeşin zalimdir. Zalim de olsa, zâlim kardeşe yardım edilmelidir." Çünkü ilk anda bu sözün meşhur olduğu zannedilir. Oysa gerçekte bu söz meşhur değil, aksine meşhur olanı; "Kardeşin de olsa, zâlime yardım edilmez" sözüdür.

Hatabî kıyâsaların yararı; yasaklama, yönlendirme, yakınma, özür dileme, övme, yeme, ululama, yüceltme, aşağılama ve küçültme nevinden siyasî konularda (el-umûru'l-medeniyye) görülür.

### IX. ŞİİR (eş-Şİ'R, POETİCA)

[33] Bunlar; hayâl gücüne dayalı (muhayyel) öncüllerden yapılan kıyâs işlemleridir. Şiiri kıyaslar böyle olmakla birlikte muhayyel öncüller doğru kabul edilmezler. Ancak ne var ki bu öncüllerin yanlışlığı bilinmesine rağmen insan doğası herhangi bir duruma doğru ya gevşer, rahatlar veya kasılır, gerilir. "Bu balı yeme, çünkü acı ve kusturucudur. Öyle ise acı ve kusturucu olan yenmez." diyenin sözü gibi. Çünkü zihnin bu işlemin yanlış olmasını bilmesine rağmen, insan tabiatı bunu gerçek olarak vehmeder ve baldan tiksindir. Bunun gibi, "bu aslandı ve bu do-

[32] Râzî hitâbetin yararı, "itikad ve amel" konularında iknadır. İkna yoluyla bunları kazandırmaya çalışır demektedir (Râzî, Şerh, 251).

Ayrıca Râzî hatâbe ve cedelin hangisinin daha değerli olduğu konusunun tartışmalı olduğunu belirtir. Genede tercih edilen hatâbedir, bu sanat hiç değilse avamı ikna eder. Oysa cedel ne havassı ve ne de avamı ikna eder. İkrârı veren burhân ve hatâbedir. Burhan havâss için yakini verirken hatâbe avam için iknâyı verir. Bu yüzden Allah Teâlâ Nahl Süresinin 125. âyetin de "Rabbinin yoluna onları hikmet ve güzel mevize ile çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et" demektedir. Râzî âyette geçen hikmetin "burhan", mevizenin "hatâbe" ve mücadelenin "cedel" olduğunu belirtir. Böyle olunca âyetteki sıraya göre hatâbe cedelden daha değerli olmaktadır. Çünkü burhân ve hatâbe yararlı olana, cedel ise mukâvemeteye yöneliktir. Burhan ve hatâbe gerekli olanı ifade, cedel gerekmeveni izâle içindir. Sonuçta hatâbe sağlığın korunması cedel hastalığın giderilmesi yerine geçince işlev bakımından hatâbe cedelden daha değerli olmaktadır (Râzî, Şerh, 252-253).

[33] Şiir, terğib ve tasdik yerine geçen tahayyülî sözlerden oluşması açısından ele alınırsa Mantığı'nın konusuna girer. Diğer açılardan ise şiir; Musîkî ve Aruz'un yanı Edebiyat'ın konusudur (Râzî, Şerh, 254).



lun aydır" sözünde, sözün yanlışlığının bilinmesine rağmen, bu sözden dolayı görme gücünde bir şey hissedilir.

Şiirî kıyasların yararları da hatabî kıyasların yararlarına yakındır. Çünkü ancak şiirî kıyaslar, küllî ve bilimsel değil, cüzî yani tikel konularda kullanılır. Bu kıyasın ancak bu konularda yardımı olur.

\*\*\*

### KAYNAKLAR

- Fahrettin Râzî, *Şerh 'Uyûn'l-hikme* (nşr. Ahmed Hicâzî Ahmed Ali es-Sakâ), Tahran 1373 şemsi / 1415 kameri hicri.
- Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Emin, Kahire 1968.
- , *Kitabu'l-Burhan*, nşr. Macid Fahrî, *el-Mantık 'Inde'l-Fârâbî* içinde, s. 18-96. Beyrut 1986.
- , *el-Elfâzu'l-Musta'mele fi'l-mantık* nşr. Muhsin Mehdi, Beyrût, 1404 h.
- İbn Sinâ, *el-Mübâhasât* (nşr. Muhsin Bîdârter), Tahran (1423) 1992.
- , *'Uyûn'l-hikme* (nşr. A. Bedevî), Beyrut 1980 (Mantık Bölümü 1-14)
- , *el-Mücezzü's-sağîr fi'l-Mantık* (Üniversite Kütüphanesi Nr.: A 4755 Vr.: 1-9).
- , *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhan* (nşr. Ebü'l-'Alâ Afîfî), Kahire 1956.
- , *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Medhâl* (nşr. G. C. Anawati, M. Hudeyrîl, A. F. el-Ehvânî), Kahire 1952.
- , *Kitâbu'l-Mücezzü's-sağîr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi Nr.: 1260, Vr.: 273-280).
- , *Kitabu'n-Necât* (nşr. Muhammed Takî Dânişpeşoh), Tahran (1364) 1985.
- , "Uyunu'l-hikme" (nşr. Hilmi Ziya Ülken), *İbn Sinâ Risâleleri I*, Ankara 1953, s. 1-53 (Mantık bölümü s. 1-13).
- , *el-İşârât ve't-Tenbihât* (Yayına Hazırlamakta Olduğumuz Mantık Bölümü).
- Kindî, "Risâle fî kemiyeti kütübi Aristütâlis ve mâ yuhtâcu ileyh fî tahsilil-felsefe", *Rasailü'l-Kindî Felsefiyye* içinde neşreden Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire 1950.
- , "Aristotelesin Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefî Risâleler*, s. 153-171 çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1994.
- Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.
- Nicholas Rescher, *Tatavvuru'l-mantık'l-arabî*, çev. Muhammed Mehrân, *Dâru'l-meârif*, Kahire 1985 (The Development of Arabic Logic, University of Pittsburgh Press 1964).
- Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, c. I-II, İstanbul 1970.
- Shams İnati, "Logic", *History of Islamic Philosophy* içinde V-I, Part II, ed-S. H. Nasr, O. Leaman, London 1996,
- W. D. Ross, *Aristoteles*, Yayına hazırlayan: Ahmet Arslan, İzmir 1993.