

# Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Kavram ve Tanıma Yaklaşımı

*Ferruh ÖZPİLAVCI* \*

**Öz:** Kelam, Hadis ve Tasavvuf gibi dini ilimlerde önemli eserler vermiş olan 15. yüzyılın büyük âlimi Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, aynı zamanda mantık ilminde de etkili ve yaygınlık kazanmış eserler kaleme almıştır. Özellikle onun *Muhtasaru'l-Mantık* isimli risalesi, Ebherî'nin *İsâgûcî'si*, Kâtibî'nin *Şemsiyye'si* ve Taftazânî'nin *Tehzîb'i* gibi mantık tarihinde şerh ve haşiyelerle kendine has bir gelenek oluşturan eserler arasına girmiştir. Bu çalışmada Senûsî'nin *Muhtasar'ı* ve bu eserine bizzat kendisi tarafından yazılmış olan *Şerhu'l-Muhtasar fi İlmi'l-Mantık* isimli geniş şerhi merkezinde karşılaştırmalı bir şekilde onun kavram ve tanım anlayışı incelenmekte; bu sayede de temsil kabiliyeti yüksek bir metin üzerinden genel olarak Osmanlı mantıkçılardan biraz daha farklı bir seyir takip eden Mısır-Mağrib bölgesi mantıkçılarının yaklaşımı tanıtılarak değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, Mantık, Kavram Mantığı, Tanım, İslam Mantık Tarihi, Mısır-Mağrib Mantık Geleneği, Muhtasar, Muhtasaru'l-Mantık.

## **Muhammad ibn Yûsuf as-Sanûsî's Approach to Taşawwur-Conceptualization and Definition**

**Abstract:** A substantial intellectual of 15<sup>th</sup> century, Yûsuf as-Sanûsî wrote remarkable works in the fields of Kalâm (Islamic Theology), Hadith and Taşawwuf. Also, He wrote books in the field of logic which were effective and gained wide currency. Especially his work *Mukhtaşar al-Mantiq* is acknowledged among Abhari's *İsâghûjî*, Kâtibî's *Shamsiyya* and Taftâzânî's *Tahdhîb* all of which established an idiosyncratic tradition with their commentaries and annotations. In this article, Sanûsî's perception of taşawwur-conceptualization and definition are comparatively examined in the light of his *Mukhtaşar* and its extensive commentary titled *Sharh al-Mukhtaşar fi ilm al-al-Mantiq* also written by himself, thereby introducing and evaluating the approach of the Egypt-Maghreb region logicians, which followed

---

\* Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

slightly different path from Ottoman logicians, through the text having high capacity of representation.

**Keywords:** Muḥammad ibn Yūsuf es-Senūsī, Logic, Taşawwur-conceptualization, Definition, History of Logic in Islam, Logic Egypt-Maghreb Logic Tradition; Mukhtaşar, Mukhtaşar al-mantıq.

**İktibas/Citation:** Ferruh Özpilavcı, “Muhammed b. Yusuf es-Senūsî'nin Kavram ve Tanıma Yaklaşımı”, *Usûl*, 24 (2015/2), s. 131 - 166.

## I. Giriş

‘*Ākâidü’s-Senūsî* olarak anılan bir dizi akaid-kelam kitaplarıyla İslam dünyasında tanınan, ayrıca hadis, tasavvuf, tefsir ve fıkıh gibi dini ilimlerde de kıymetli eserler vermiş olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Yūsuf b. Ömer b. Şuayb es-Senūsî el-Hasenî et-Tilimsânî<sup>1</sup> (ö. 895/1490), mantık ilmine de özel bir önem vermiş ve bu alanda kaleme almış olduğu eserler<sup>2</sup> arasında özellikle *Muhtasarü'l-Mantık* isimli esiriyle Mısır-Mağrip bölgesi ağırlıkta olmak üzere pek çok

<sup>1</sup> Senūsî'nin hayatı ve eserleri için en yakın talebesi Muhammed b. Ömer el-Mellâlî'nin (ö. 1492), hocasının hayatı, görüşleri ve eserlerine dair kaleme almış olduğu eseri, en önemli kaynaklardan biridir: Bak., Muhammed b. Ömer el-Mellâlî, *El-Mevâhibü'l-Kudsiyye fi'l-Menâkibi's-Senūsîyye*, yazma, el-Mektebetü'l-Vataniyye el-Cezâiriyye, no. 1705. *Neylü'l-İbtihâc* ismiyle yazmış olduğu tabakât kitabının Senūsî kısmında, Mellâlî'nin bu eserin özetini veren Ahmed Baba et-Tinbuktî (ö. 1627) de yine Senūsî ile ilgili önemli klasik kaynaklardan biridir: Bak., Ahmed Baba et-Tinbuktî, *Neylü'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dibâc*, Trablus 1989, s. 563- 572. Ayrıca günümüzün kaynaklarından en önemlisi ise Mahî Kunduz'un çalışmasıdır: Bak., Mahî Kunduz, *Tercemetü'l-İmâm Ebî Abdillâh es-Senūsî et-Tilimsânî ve Tahkîku Ba'zı Resâilîhi*, Tilimsan 2011; s. 14. Ayrıca bak., Muhammed Aruçî, “Senūsî, Muhammed b. Yusuf”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 36, s. 534-535; Abdülkâdir, Ahmed Abdülkâdir, “es-Senūsî et-Tilimsânî El-Câmi' beyne Ulûmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir: Musannefâtühü'l-Mahtûta ve Emâkinü Vücûdihâ”, *Āfâku's-Sekâfe ve't-Türâs*, VI/22-23, Dübey 1419/ 1998.

<sup>2</sup> Senūsî'nin eserleri için bak., Mellâlî, *a.g.e.*, vr. 294; Tinbuktî, *a.g.e.*, s. 571-572; Mahî Kunduz, *a.g.e.*, s. 55-67; Muhammed Aruçî, *a.g.m.*, s. 535. Mahî Kunduz, çeşitli tabakat kitapları ve yazmalardan hareketle Senūsî'nin farklı alanlarda yazmış olduğu 54 adet eserini tespit etmiştir. Abdülkâdir Ahmed ise Senūsî'nin 79 eserini kaydetmiştir.

şerh ve haşiyeler<sup>3</sup> ile takip edilen bir mantık geleneğinin de başlatıcısı olmuştur.

Senûsî'nin mantık alanındaki en önemli eseri kuşkusuz *Muhtasaru'l-Mantık* isimli veciz risalesi ve yine bu esere kendisinin yazmış olduğu *Şerhu Muhtasari'l-Mantık* isimli eseridir. Bunun dışında âlimliğini ve mantıkçılığını övmüş olduğu Tunuslu Malikî fakih Ebû Abdullah Muhammed b. Arefe el-Vercâmî'nin (ö. 803/1401) *el-Muhtasaru'l-Mantık* eserine *Şerhu Muhtasari İbn Arefe fi'l-Mantık*<sup>4</sup> isimli bir şerh yazmış; yine Ebu'l-Hasan İbrahim b. Hasan el-Bikâ'î eş-Şafî'nin (809-885/1406-1480), Esîruddin Ebherî'nin (ö. 1264) *Îsâgûcî*'sine yapmış olduğu *Tetmîmu Îsâgûcî* isimli eserine de şerh yazmıştır.<sup>5</sup> Mısır bölgesinde yaygın olan Efdaluddin Hunecî'nin (ö. 1248) meşhur mantık risalesi *el-Cümele* de şerh yazdığı kaynaklarda rivayet edilmekte ancak nüshasına da ulaşamadığı belirtilmektedir.<sup>6</sup>

Senûsî'nin ilk defa matbu olarak 1912'de yayınlanan<sup>7</sup> *Muhtasaru'l-Mantık* isimli risalesi, Mâhî Kunduz tarafından *Tercemetü'l-İmâm Ebî Abdillâh es-Senûsî et-Tilimsânî ve Tahkîku Ba'zı Resâilîhi* isimli eserin içinde<sup>8</sup> neşredilmiştir. Yine pek çok şerh ve haşiyesi bulunan bu esere, bizzat Senûsî tarafından yapılan şerhin de kritikli bir neşri bulunmamaktadır; ancak pek çok nüshası bulunan bu şerhin de en güzel neşri, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp paşa

<sup>3</sup> *Muhtasaru'l-Mantık*'ın, Senûsî başta olmak üzere pek çok alim tarafından 19. yüzyıla kadar yazılan 12 adet şerh ve haşiyesi tespit edilmiştir. Bak., <http://islamsci.mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd28>. (Erişim 19.07.2015).

<sup>4</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 572; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiu'ş-şuruh ve'l-havâşî*, Ebûzabî, el-Mecme'u's-Sekâfî, 1425/2004, c. 3, s. 1624; Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekîyye fî Tabakâti'l-Mâlikîyye*, c. 1, Kahire 1349/1930, s. 266.

<sup>5</sup> Mellâlî, *El-Mevâhibu'l-Kudsiyye*, vr. 291; Tinbuktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 571; Brockelmann, *Supp.*, I, 842.

<sup>6</sup> Tinbuktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 572.

<sup>7</sup> Muhammed Yusuf es-Senûsî, *Muhtasaru'l-Mantık*, (Neş., Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Celâluddin el-Kürdî), Matba'atu's-Sa'âde, Mısır 1330/1912, 24 s.

<sup>8</sup> Mâhî Kunduz, *Tercemetü'l-İmâm Ebî Abdillâh es-Senûsî et-Tilimsânî ve Tahkîku Ba'zı Resâilîhi*, Tilimsan 2011, s. 161-182. Pek çok yazması bulunan Senûsî'nin *Muhtasaru'l-Mantık* isimli eserinin zikredilen her iki baskısı da edisyon kritikli neşir değildir. Ancak biz makalemizde bu risaleye atıfta en son yayın olan Mâhî Kunduz'un neşrini esas aldık ve risaleyi kısaca '*Muhtasar*' olarak zikrettik.

2366 numarada kayıtlı, Hayriyye matbaasında 1292/1875 yılında basılmış olan matbu nüshasıdır. 114 sayfadan oluşan bu şerhin ilk 28 sayfasını tasavvurat kısmı oluşturmaktadır. Bu şerhten sonra ayrıca şerhin en yaygın olan haşiyesi olan İbrâhîm el-Bâcûrî'nin 321 sayfalık haşiyesi aynı mücellid içinde yer almaktadır.<sup>9</sup>

13. yüzyıl sonrası Mısır-Mağrip bölgesi âlimlerinin mantık ilmine genel yaklaşımı dinî ilimler merkezli olmuştur. Yusuf es-Senûsî de bu yaklaşımı takip etmekle birlikte mantık ilminde daha mütebahhir ve ona daha fazla önem veren tavrıyla öne çıkmaktadır. Ayrıca daha çok o bölgede tartışılan 'mantık ilminin caizliği' meselesinde Senûsî'nin meşru ve caiz görülen mantık eserleri bağlamında otoritelerden biri olduğu görülmektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla Onun, 19. yüzyıla kadar özellikle kendi bölgesinde tedris edilip yaygınlık kazanan *Muhtasaru'l-Mantık* ve *Şerhu'l-Muhtasar* isimli bu mantık eserleri çerçevesinde kavram ve tanım anlayışını, 13. yüzyıl sonrası İslam dünyasının hemen hemen tümünde yaygınlık kazanmış olan benzeri eserlerin en başında gelen Ebherî'nin *İsâgûcî'si*, Necmeddin Kâtibî'nin (ö. 1276) *Şemsiyye'si* ve Sadeddin Taftazânî'nin (ö. 1389) *Tehzîbu'l-Mantık'ı* ile karşılaştırmalı bir şekilde inceleyip tespit ve değerlendirmelerde bulunmanın, görece sınırlı bilgiye sahip olduğumuz Mısır-Mağrip bölgesi mantık ilmi faaliyetleri hakkında da bilgi sağlayacağı kanaatindeyiz.

Senûsî'nin kavram ve tanım hakkındaki görüşlerine değinmeden önce, onun 'mantık' tanımını vermek faydalı olacaktır. Senûsî'ye göre aklî çabayla sonradan kazanılan müktesep ilimler, 'müfret hakikatler ve onların birbirinden ayırt edilmesi bilgisi (*marifet*)' olan *tasavvurlar* yani kavramlar ile 'bir şeyin başka bir şey için sübutu veya ondan nefyine dair bilgi (*ilim*)' olan *tasdikler*, yani hükümler olmak üzere iki türle sınırlıdır. Dolayısıyla akıl, bu iki tür yolu kat etmek duru-

<sup>9</sup> Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Şerhu Muhtasaru'l-Mantık*, Matbu, Hayriyye Matbaası, 1292/1875; Ragıp Paşa Kütüphanesi, no. 2366/01, s. 1-114. Senûsî'nin bu şerhine de kısaca *Şerhu'l-Muhtasar* olarak atıfta bulunduk.

<sup>10</sup> Ahmed ed-Demenhûrî, *İzahu'l-Müphem min Me'ani's-Süllem*, s. 31-32; Khaled el-Rouayheb, "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500-1800", *Islamic Law and Society*, vol. 11, no. 2 (2004), s. 227; Ferruh Özpilavcı, "Mantık ve Dinî İlimler: Kelam, Fıkıh, Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Arap Dili", *Mantık Araştırmaları I*, Isparta 2013, s. 62-70.

mundadır; zira bu yollardan ilki kişiyi, bilmediği tasavvurların, ikincisi ise bilmediği tasdiklerin bilgisine ulaştırır. Ancak çoğu zaman batılın hakka karışması sebebiyle aklın bu iki yolda yürürken hataya düşmeyeceğinden emin olunamaz. İşte bu yüzden akıl, öncelikle doğruluğunu zorunlu olarak bildiği şüphe götürmez kurallara ihtiyaç duyar ki sağlıklı ve doğru bir şekilde bilmediklerine ulaşabilsin.<sup>11</sup>

İşte Senûsî, bilgiye ulaşmadan önce aklın sahip olması gereken bu düzenleyici kurallara '*mantık ilmi*' dendiğini belirtir ve onu şöyle tanımlar: "Nahvin konuşma esnasında konuşanı hataya düşmekten koruması gibi mantık, kurallarına riayet edildiğinde Allah'ın izniyle zihni düşüncede hataya düşmekten korunur."<sup>12</sup> Bu tanımın aslı, ilk defa İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhat* isimli eserinde şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: "Mantıktan murâd, riayet edildiğinde insanı düşünmesinde hataya düşmekten koruyacak kurallı (*kanûnî*) bir aletin insan nezdinde olmasıdır."<sup>13</sup> Mantığın bu tarifi, biraz değişiklikler ve ilavelerle daha sonra hemen hemen tüm geleneksel mantık kitaplarında yer almaktadır. Nispeten daha özet bir metin olan Ebherî'nin *İsâgûcî*'sinde bu tarif yer almazken, Katîbî'nin *Şemsiyye*'si ve Taftazânî'nin *Tehzîbu'l-Mantık*'ında benzer ifadelerle geçmektedir.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 4.

<sup>12</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 4.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 2.

<sup>14</sup> Bak., Necmettin el-Kâtîbî el-Kazvinî, *eş-Şemsiyye fî kavâidi'l-mantikiyye*, (ed. Mehdi Fadlullah), et-Tab'atu'l-ûlâ, el-Merkezu's-Sikâfi el-Arabî, Beyrut 1998, s. 206. (Risale, kısaca '*Şemsiyye*' şeklinde zikredilecektir.) Kâtîbî'nin ifadeleri ise şöyledir: "Mantığı şöyle resmettiler: Mantık, riayet edildiğinde insanı düşünmesinde hataya düşmekten koruyan kanûnî (kurallı) bir alettir." Taftazânî ise bilinmeyeninde elde edilmesinde hata vaki olabileceği için riayet edildiğinde, insanı hatadan koruyacak bir kanuna ihtiyaç duyulduğunu, bunun da mantık olduğunu ifade etmektedir. Bak., Sadeddin Taftazânî, *Tehzîbu'l-Mantık*, (neş. M. Zahit Tiryaki), "Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbü'l-mantık İsimli Eseri Sunuş, Tahkik, Tercüme" içinde, *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, c. 17, sayı 32 (2012/1), s. 152. (Bu risale de kısaca '*Tehzîb*' diye anılacaktır.)

## II. Kavram Teorisi

Senûsî'nin, şerhini de dikkate alarak *Muhtasar*'ı merkezinde tasavvurât, yani kavram teorisini incelerken özellikle Osmanlı ilim çevrelerinde daha yaygın olarak tedris edilen Ebherî'nin *Îsâgûcî*'si, Kâtibî'nin *Şemsiyye*'si ve Taftazânî'nin *Tehzîbu'l-Mantık*'ı ile karşılaştırmalı ve ayrıntılı bir değerlendirme yaptık. Ancak tasavvurat kısmı dışında bu dört risaleyi, ele aldıkları veya almadıkları mantık konuları bakımından formel açıdan karşılaştırdığımızda ortaya çıkan bazı tespitler, risalelerin bütününe dair genel bir tasavvur verecektir.

Bu mantık risalelerinden nicelik bakımından en mucez olanı, Ebherî'nin *Îsâgûcî*'sidir. Diğer üçünde incelenen, önermelerde kip (cihet) konusu, ters döndürme (*aks-i nakîz*), kipli önermelerin döndürülmesi, şartlı önermelerin telâzumu gibi konular *Îsâgûcî*'de yer almaz. İktirânî kıyasın dört şeklinden, sadece Ebherî'nin 'ilimlerin mi'yarı' dediği birinci şeklin darbları zikredilmiş, diğer şekillerin darbları zikredilmemiştir. Kipli önermelerle karışık yapılan kıyası ele alan 'muhtalitât' konusuna da *Îsâgûcî*'de değinilmemiş; şartlılardan oluşan iktiranî kıyas türleri sayılarak kıyasın maddesi bağlamında kısaca beş sanat konusuna değinilerek risale tamama ermiştir.

Senûsî ise *Muhtasar*'ında kipli önermelere, yüklemi nicelikli önermeler yani 'munharifât' konusuna, kipli önermeler de dahil düz döndürme (*aks-i mustakîm*) ve ters döndürme, şartlı önermelerin telâzumu konularına değinmektedir. Önermeler bahsinde dikkat çeken husus onun, zihnî varlık itibariyle önermeden bahsetmesi; ayrıca döndürmenin 'muvafık' türü diye zikrettiği ters döndürmeden başka, konu ya da yüklemde sadece birinin çelişliğinin alınıp yer değiştirildiği ve niteliğin de değiştiği 'muhalif ters döndürme'den bahsetmesidir. Kıyas konusunda darblarıyla beraber dört şekli de ele alan Senûsî, iktiranî kıyasın şartlı ve yüklemli önermelerle oluşan kısımlarına da risalesinde değinmiş; az kullanıldığı ve talebeye zor geldiğini ileri sürerek 'muhtalitât' konusunu terk ettiğini belirtmiştir. Muhtalitât konusu sadece *Şemsiyye*'de ele alınırken, yine sadece *Şemsiyye* ve *Tehzîb*'de beş sanattan sonra ayrıca 'eczâu'l-ulûm' yani müdevven hale gelmesi için her ilmin konusu, ilkeleri ve meselelerinin bulunmasına dair bahis bulunmaktadır.<sup>15</sup>

Senûsî'nin *Muhtasar*'ında dikkat çeken en önemli hususlardan biri, diğer üç

<sup>15</sup> Kâtibî, *Şemsiyye*, s. 233; Taftazânî, *Tehzîb*, s. 165-166.

risaleden farklı bir şekilde kıyasın maddesine yani beş sanat konusuna hiç değinilmemiş olmasıdır. Ne *Muhtasar*'da ne de şerhinde bu konuya niçin değinilmediğine dair bir ifade ya da yorum da bulunmamaktadır. Hûnecî'nin yine Mısır-Mağrip bölgesinde yaygın olan 'Cümel'inde de görülen bu durumun arkasında, muhtemelen dinî ilimler merkezli mantık yaklaşımının, gelenek oluşturucu böyle metinlerde, mantık tarihinde gittikçe azalan bir ilgiyle ihmal edilen, birkaç cümlelik atıflarla geçiştirilen mantığın bu içerikli informel kısmının tamamen ortadan kalkmasına neden olması yatmaktadır.

### A. Senûsî'nin Delalet Anlayışı

Tariflerin ilkeleri bağlamında öncelikle delalet konusunun bilinmesi gerektiğini vurgulayan Senûsî, delaletin iki tanımını zikreder. Mutekaddimûna atfedilen ilk tanım şöyledir: "Delalet, bir şeyden (*emrden*) bir şeyin anlaşılmasıdır." Müteahhirûndan bazıları burada 'anlaşılma'nın delalette şart koşulmasına itiraz ederek başka bir tarif dile getirmişlerdir: "Delalet, bir şeyin, kendisinden bir şeyin anlaşılacağı durumda (*haysiyette*) olmasıdır; bu başka şey anlaşılmuş olsun veya olmasın, fark etmez."<sup>16</sup> Burada dikkat çeken husus, çokça kullanılan bu delalet tanımının sonundaki vurgudur: "Bu başka şey anlaşılmuş olsun veya olmasın, fark etmez." Senûsî, delaletin tahakkuku için delaleti anlayanın 'anlaması'nın şart koşulmaması düşüncesine katılır ancak müteahhirûndan bazıları'nın yaptığı bu itirazın yersiz olduğunu ileri sürer. İlk tanımda da kayıt olarak ileri sürülen 'anlaşılma', anlayanın bir niteliği değil, delalet edenin bir niteliğidir; tıpkı pınarın 'kendisinden su içilen' şeklinde tarif edilmesi gibi. Pınardan su içilmiştir veya içiliyordur ama bu bağlamda 'içilme' pınarın sıfatıdır, içenin değil. Aynı şekilde 'anlaşılma' delalet edenin sıfatıdır; ister birisi öncesinde medlulü anlamış olsun, şu an anlıyor olsun ya da anlamasın, bu nitelik, delalet eden için geçerlidir.<sup>17</sup>

Delaletin taksimi de Senûsî'de diğer gelenekleşmiş mantık kitaplarındaki gibidir. Delaleti olan şey, lafız ve lafız olmayan şeklinde iki kısma ve bu ikisinden

<sup>16</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 167.

<sup>17</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 6. Senûsî'ye göre ilk tarife yapılan itiraz, 'anlaşılma' lafzının, delalet edene işaret eden 'min' harfi cerri ile kayıtlı olduğunun, yani 'delalet edenden' şeklinde olduğunun fark edilmemesinden kaynaklanan yanlış bir itirazdır.

her biri de üç kısma ayrılır: Vaz'î, aklî ve tabiî delalet. Ancak Senûsî'nin bu delalet türlerine verdiği örneklerde farklılaşmalar görülmektedir.

Senûsî'ye göre lafız olmayan vaz'î delalete örnek, 'evet' ya da 'hayır' anlamına özgü olan işaretin delaletidir; aklî delalete örnek, değişimin hâdisliğe delalet etmesidir; tabiî delalete örnek ise yüzün kızarmasının utanmaya delalet etmesidir. Lafzın vaz'î delaletine örnek ise 'er-racül' lafzının erkeğe, 'el-mer'etü' lafzının ise bayana delalet etmesi; lafzın aklî delaletine örnek ise telaffuz edilen lafzın, bizatihi kâim olmasının imkânsızlığı nedeniyle kendisiyle kâim olduğu cisme yani konuşan insana delalet etmesidir. Onun tabiî delaletine örnek ise zorunlu olarak meydana gelen bağırmanın, bir yaralanmaya delalet etmesidir.<sup>18</sup>

Bu altı delalet türünden mantıkta ve ilimlerde lafzın vaz'î delaletinin muteber olmasının sebebi Senûsî'ye göre bu delalet türünün, aklî, naklî, tabiî ve diğer ilimlerde, eğitim ve öğretimde kullanışlı ve kaydedilebilir olması ve faydasının genel olmasıdır.<sup>19</sup> Lafzî vaz'î delalet de üç kısma ayrılmaktadır ve Senûsî, mantıkta konuların anlatımı kadar bu konulara uygun örneklerin bulunmasının zorluğu bakımından, bu delalet türleri için vermiş olduğu örnekler ile dikkat çekmektedir:

1) Mutabakat (*kaplam*) delaleti, lafzın, kendisi için vaz' edilmiş olduğu manaya delaletidir; örneğin dört lafzının ikinin iki katına delaleti gibi;

2) Tazammun (*içlem*) delaleti, lafzın, ismi olduğu şeyin (*müsemmasının*) eğer bileşik ise bir parçasına delalet etmesidir; örneğin dördün, yarısı olan ikiye ya da dörtte biri olan bire veyahut da dörtte üçü olan üçe delaleti gibi;

3) İltizam (*gerekme*) delaleti ise lafzın, müsemmasının haricinde olan ancak ona açık bir zihnî lüzum ile lazım olan şeye delalet etmesidir.<sup>20</sup>

Bu üç kısım vaz'î delaletin kısımlarıdır zira tamamı vaz'a istinat eder ancak mutabakat delaleti vasıtasız bir şekilde vaz'a istinat ederken diğer ikisinde vaz' tam bir sebep değildir, sebebin parçasını oluşturmaktadır. Zira Senûsî'ye göre mutabakatta lafızdan anlaşılan mana, lafzın kendisi için vaz' edilmiş yani hakiki veya mecazî vaz' yoluyla tayin edilmiş olduğu anlamın ta kendisidir; bu yüzden,

<sup>18</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 167-168.

<sup>19</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 7.

<sup>20</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 168.

anlaşılanın manayla tam olarak örtüşmesinden yani, mutabakatından dolayı zaten mutabakat delaleti olarak isimlendirilmiştir. Diğer ikisinde ise vaz' tam bir sebep değil sebebin parçasıdır.<sup>21</sup> Dolayısıyla Senûsî, tazammun delaletini, isimlendirilenin bileşik olmasıyla, iltizam delaletini de açık zihni lüzum ile kayıtlamıştır, ama mutabakat delaletine her hangi bir kayıt getirilmesine gerek olmadığı kanaatindedir. Biz, *Şemsiyye*'de de mutabakat delaletinin tarifi hususunda herhangi bir kayda rastlamaz iken *Tehzib* ve *Îsâgûcî*'de 'tamamına' kaydının konulduğunu görürüz. Nitekim her ikisinde de mutabakat delaleti, şu şekilde tarif edilmektedir: "Vaz' yoluyla delalet eden lafız, uğruna vaz edildiği şeyin tamamına mutabakatla delalet eder."<sup>22</sup>

Senûsî, bu üç delalet türü arasındaki ilişkiye dair de önemli tespitlerde bulunur. Ona göre tazammun ve iltizam delaletlerinin her biri ile mutabakat delaleti arasında umum-husus mutlak (*tam girişimlilik*) ilişkisi vardır; zira bu ikisinden biri her bulunduğu mutabakat delaleti de bulunur; çünkü ona dayanırlar, ama mutabakat delaleti her bulunduğu, diğer ikisinin bulunması gerekli değildir; çünkü lafzın, basit ve de açık bir lazımı bulunmayan bir anlam için vaz' edilmesi mümkündür. Tazammun ve iltizam delaletleri arasında ise 'umum-husus min vech' (*eksik girişimlilik*) ilişkisi vardır. İsimlendirilen bileşik olduğunda ve açık zihni bir lazımı olduğunda bu ikisi kesişirler, ancak isimlendirilen bileşik olup açık bir lazımı olmadığında tazammun tek kalır, isimlendirilen basit olup açık bir lazımı olduğunda ise iltizam delaleti tek kalır.<sup>23</sup>

Mantıkta lafzî vaz'î delâlet türleri arasındaki ilişkiye dair Senûsî'nin bu yorumu kendisine özgüdür. Nitekim *Îsâgûcî*'de buna dair bir değerlendirme bulunmazken, *Şemsiyye*'de iltizam delaleti için lafzın zihinde tasavvuru şart koşulur. 'Kör' lafzının 'görmeye' delalet etmesi gibi hariçte tahakkuk etmesi şart değildir. Kâtibî'ye göre mutabakat delaleti, tazammunu gerektirmez; iltizam delaletini gerektirmesinde de kesinlik yoktur. Tazammun da iltizamı gerektirmez.

<sup>21</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 7.

<sup>22</sup> Esîruddîn Ebherî, *Îsâgûcî*, (neş., Hüseyin Sarioğlu), İz yayıncılık, İstanbul 1998, s. 58; Taftazânî, *Tehzib*, s. 152.

<sup>23</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 9.

Ancak tazammun ve iltizam delaletleri ancak mutabakat delaleti olursa var olabilir.<sup>24</sup> *Tehzîb*'de ise Taftazânî, iltizam delaletinde aklî ya da örfî lüzumun kaçınılmaz olduğunu vurguladıktan sonra tazammun ve iltizam delaleti için takdîren dahi olsa mutabakat delaletinin gerekli olduğunu ama mutabakat delaleti için bu iki delalet türüne gerek olmadığını ifade eder.<sup>25</sup> Görüldüğü üzere Senûsî'nin bu üç delalet türü arasındaki ilişkiyi, tümeller arasındaki ilişki türlerini tasnif eden 'niseb-i erbaa' yani dört nisbet terimleriyle izah etmesi, özgün bir değerlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır.

Senûsî bu üç delalet türü hakkında delaletin değişip değişmemesine göre ilave değerlendirmelerde de bulunur. Ona göre vaz'î delalet ile delaletin sebebinin vaz' olması kastedilir ki bu, bir şeyin hakiki ise karîne olmaksızın, mecazî ise karîne ile bizzat delalet etmek üzere tayin edilmesidir. Bu kısımda delalet ihtiyarîdir, vaz' değiştiğinde delalet de değişir. Tabii ve aklî delaletler ise ihtiyarî değildir; ancak tabii olanın değişmesi mümkün olsa da aklî olanın değişmesi mümkün değildir.<sup>26</sup>

Senûsî dinî ilimlerle bağlantı kurduğu 'iltizâmî delalet' üzerinde daha fazla durarak bu konuda da farklı fikirler ileri sürmüştür. Ona göre iltizâmî delalet tanımında zikretmiş olduğu 'açık zihnî lüzum' ile kastedilen, her ne zaman lafızdan, isimlendirilen (*müsemma*) anlaşıldığında, zihnen onun lâzımının da anlaşılmasıdır; ister o, dört sayısından zihnen anlaşılan çift olmaklık gibi hariçte de lazım olsun, isterse de örneğin körden zihnen anlaşılan görme gibi hariçte lazım olmayıp hatta onun zıddı olarak sadece zihinde lazım olsun fark etmez. Zira ona göre karga için siyahlık gibi sadece zihnin haricinde lazım olana, mantık ilminde iltizam delaleti ıtlak olunmaz.<sup>27</sup> Usul ilminde ya da beyan ilminde ise iltizam delaletinde lüzumun zihnî olması şart koşulmaz, hangi açıdan olursa olsun mutlak lüzum dikkate alınır. Bu sebeple Senûsî'ye göre Kuran, Sünnet ve mezhep imamlarının lafızlarından, iltizam delaletiyle çıkarılan mülahazalar oldukça fazla sayıdadır.<sup>28</sup>

Senûsî'nin bildirdiğine göre zihnî lüzumun şart mı yoksa sebep mi olduğu

<sup>24</sup> Kâtibî, *Şemsiyye*, s. 205.

<sup>25</sup> Taftazânî, *Tehzîb*, s. 152.

<sup>26</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 6.

<sup>27</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 168.

<sup>28</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 10.

noktasında da iki farklı görüş vardır. Çoğunluk, onun şart olduğunu kabul eder; yokluğundan iltizam delaletinin yokluğu lazım gelir ancak onun varlığından iltizam delaletinin ne varlığı ne de yokluğu lazım gelir. Bazıları ise onun sebep ve illet olduğu görüşündedir. Dolayısıyla onun varlığından iltizam delaletinin varlığı lazım gelir, yokluğundan da yokluğu lazım gelir. Senûsî bu iki farklı görüş hakkında İbn Arefe'nin yapmış olduğu izahı özgün bulmakta ve ona katılmaktadır. İbn Arefe bu iki görüşü, delaletin tarifinde ortaya çıkan görüş ayrılığına yani "delaletin 'anlaşılma' ya da 'anlaşılabilir durumda, haysiyette olma' şeklindeki ihtilafa dayandırmıştır. Dolayısıyla delaleti, Hûneci, Ebherî ve kudema gibi lafızdan mananın anlaşılması kabul edenler nezdinde zihnî lüzumun iltizam delaletinde şart olması gerekir; İbnu'l-Hubâb (ö. 741 h./1340 m.)<sup>29</sup> gibi delalet hakkında 'anlaşılabilir haysiyette' olma görüşünü kabul edenler nezdinde ise zihnî lüzumun sebep olması gerekir.<sup>30</sup>

### B. Müfred ve Mürekkep/Basit ve Bileşik Lafızlar

Senûsî, lafzın müfred ve mürekkep, yani basit ve bileşik delaletleri dikkate alınarak yapılan ikili taksime katılır ve bunları şöyle tarif eder: "Mürekkep lafız, parçası, anlamının parçasına, kastedilen delalet bakımından delalet edendir; böyle olmayan ise müfredir."<sup>31</sup>

'Böyle olmayan' şeklinde ifade edilen müfred'in tarifini şerhinde açan Senûsî, müfred lafzı, parçası, anlamının parçasına, kastedilen delalet bakımından, *delalet etmeyen* lafız olarak tarif eder. Bu tarife göre, "Zeyd ayaktadır" ve "Zeyd'in kölesi" lafızları mürekkep, "Zeyd" ise müfred lafızlara örnektir.<sup>32</sup> Senûsî, ilk önce müfredin değil de mürekkebin tarif edilmesinin sebebini ise şöyle açıklar: "Çünkü mürekkebin tarifi olumlama ile müfredin tarifi ise olum-

<sup>29</sup> Akli ilimler ile ilgili İbn Arefe'nin hocası olan Tunus'lu alim, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Ömer İbnu'l-Hubâb hakkında bilgi için bak. Tinbuktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 239.

<sup>30</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 11; İbn Arefe, *el-Muhtasar fi'l-mantık*, s. 4, <http://www.uomisan.edu.iq/library/admin/book/44118988281.pdf>. (Erişim 11.09.2015)

<sup>31</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 169.

<sup>32</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 10.

suzlama iledir. Bir şeyin olumsuzlanması, ancak bu olumsuzlanan şeyin akledilmesinden sonra akledilir.”<sup>33</sup>

Senûsî yapmış olduğu mürekkebin tarifinin her bir parçasını tahlil ederek müfred ve mürekkep lafızları açık bir şekilde birbirinden ayırd eder. Mürekkebin tarifinde geçen ‘delalet eden’ (*mâ yedullu*) ifadesi, tanımında cins konumunda olan lafza işaret eder. Ayrıca bir delaletin olması, tanımında mesela ‘deyz’ gibi anlamı olmayan lafızları dışarıda bırakır. Lafzın ‘parçası’ ifadesiyle de harf-i cer olan ‘be’ ve ‘lam’ gibi, asla parçası olmayan lafızlar tanımın dışında kalırken ‘Zeyd’ gibi parçası olsa da parçalarının bir delaleti olmayan lafızlar da mürekkebin dışında kalmış olur. ‘Anlamının parçasına’ ifadesiyle de parçası olan, parçalarının da bir delaleti olan ancak bileşmiş olduğu lafzın anlamının bir parçasına delaleti olmayan ‘eb-kem’ yani ‘dilsiz’ gibi lafızları da dışarıda bırakır. Zira toplamı dilsiz anlamına gelen ‘ebkem’ lafzının, ‘eb’ parçası ‘baba’, ‘kem’ parçası da ‘kaç?’ anlamına gelse de bir araya geldiklerinde delalet ettikleri anlam başkadır. ‘Kastedilen anlam bakımından’ kaydı da mesela ‘Abdullah’ lafzı gibi, özel bir şahıs adı olarak kullanıldığında müfred, ‘Allah’ın kulu’ olarak kullanıldığında mürekkep kabul edilen lafızları ayırd etmek için tarifte zikredilmiştir. Asıl olan parçanın anlamının, kastedilen anlam bakımından lafzın anlamının bir parçası olup olmadığıdır.<sup>34</sup>

Bu bağlamda Senûsî ilginç bir noktaya dikkat çekerek tarife bir ilave yapmayı teklif eder. Şöyle ki bir kişi lafzı, her iki anlamı da kastederek kullanabilir. Mesela hem özel isim olsun, hem de Allah’ın kulu olsun diye kişi oğluna ‘Abdullah’ adını verebilir; hem özel isim olarak kullanılsın hem de gerçekten mesela ‘Hamid’ adında bir oğlu olduğu için bir kişiye ‘Ebû Hamîd’ diye hitap edilebilir veya hem özel bir şahsa delalet etmek hem de ona atfedilen ‘İslâm’ın hücceti’ anlamında bir niteliğini kastetmek adına mesela Gazzalî’ye ‘Hüccetü’l-İslâm’ denilebilir. Bu durumlarda lafızlar müfred mi mürekkep mi sayılacaktır? Zira her

<sup>33</sup> Senûsî, *Şerhu’l-Muhtasar*, s. 13. Senûsî, “müfred, bileşiğin parçasıdır ve parçanın anlaşılması, ondan bileşik olan bileşiğin anlaşılmasından önce gelir;” şeklinde yöneltilebilecek eleştiriye müfredin, müfred olması bakımından değil zatı bakımından bileşiğin parçası olduğunu; dolayısıyla müfred olmaklıkla nitelenmesi bakımından ondaki bu anlamın ancak bileşik anlamı akledildikten sonra akledilebileceğini belirterek cevap verir.

<sup>34</sup> Senûsî, *Şerhu’l-Muhtasar*, s. 11-12.

ikisi de 'kastedilen delalet'tir. Bu noktada Senûsî, 'kastedilen delalet' ifadesine 'mahzâ, sadece' (*hâlis*) ifadesi eklenerek tarifi tam olacağını ileri sürer. Yani delalet, ne kastediliyorsa salt kastedilen bu tek bir delalet bakımından sınırlanmış olmaktadır. Buna göre Senûsî'nin mürekkebin tarifi şöyledir: " Mürekkep lafız, parçası, anlamının parçasına, sadece kastedilen delalet bakımından delalet edendir"

Senûsî'ye göre müfred de mürekkebin bu tarifinden çıkmış olmaktadır; zira böyle olmayan lafız, müfreddir. Dolayısıyla müfred 5 kısımdır: 1- Harf-i cer olan 'پ' ve 'ج' harfleri gibi herhangi bir parçası olmayan lafızlar; 2- 'Zeyd' gibi parçası olsa da parçalarının delaleti olmayanlar; 3- Bir şehir adı olan 'Baalbek' lafız gibi, lafzın 'baal' parçası 'eş', 'bek' parçası da 'bey' anlamına gelse de toplamı, bu parçaların anlamından başka bir şeye delalet eden lafızlar; 4- 'Mesela' özel ad olarak kullanılan 'Abdullah' lafız gibi parçası olan, parçasının da delaleti olan ancak toplamı, özel ad olarak kastedilene delalet etmeyen lafızlar; 5- Özel ad olarak kullanılan ancak aynı zamanda o şahsa atfedilen bir niteliğe de delalet eden mesela 'dinin nûru' anlamına gelen 'Nureddin' veya 'dinin güneşi' anlamına gelen 'Şemseddin' gibi lafızlar, salt özel ad olarak delalet kastedildiğinde yine müfred olmaktadır.<sup>35</sup>

Senûsî, mantık ehlinde bazılarının, 'baalbek' gibi parçası, anlamının bir parçası olmayan başka bir anlama delalet eden lafız mürekkebin; 'Zeyd ayaktadır' gibi parçası, anlamının parçasına delalet eden lafız da müellef ve kavil yani 'söz' diye isimlendirdiklerini; dolayısıyla onlara göre 'müfred, mürekkep ve müellef' şeklinde lafzın üç kısmının olduğunu aktarır. Ancak çoğunluğa göre taksim ikilidir; mürekkep, müellef ve kavil, eşanlamlı lafızlardır.<sup>36</sup>

*Şemsiyye* ve *Tehzîb*'de benzer şekilde öncelikle mürekkebin, sonra ona göre müfred tarif edilmektedir; ancak *Îsâgûcî*'de olumsuz fiil kullanılsa da önce müfred sonra mürekkebin tarifi edilir. Nitekim Ebherî, "Müfred lafız, parçasıyla, anlamının parçasına delalet murad edilmeyendir; müellef ise böyle olmayandır."<sup>37</sup> şeklindeki tarifinde, 'murad edilmeyen' yani 'amaçlanmayan' ifadesiyle aslında

<sup>35</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 12.

<sup>36</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 13.

<sup>37</sup> Ebherî, *Îsâgûcî*, s. 58.

zihnen ‘amaçlanan’ı yani mürekkebi öncelemiş olmaktadır. Ebherî’nin bu tarifinde ve Kâtibî’nin, “mutabakatla delalet eden, eğer parçasıyla anlamının parçasına delalet kastedilir ise mürekkeptir; aksi halde müfreddir”<sup>38</sup> şeklindeki tarifi ile Taftazânî’nin “vaz edilen lafız, eğer parçasıyla anlamın parçasına delalet kast edilir ise mürekkeptir; aksi halde müfreddir”<sup>39</sup> şeklindeki tariflerinde cins yerine Senûsîdeki gibi ‘delalet eden’ değil ‘murad edilme’ veya ‘kastedilme’ ifadeleri geçmektedir. Senûsî’nin tarifinde bulunan ‘kastedilen anlam bakımından’ şeklindeki ilave, belki de bu ‘irade’ ve ‘kasıt’ ifadelerine binaen onlarda yer almamaktadır.

### C. Külli-Cüz’i: Tümel-Tikel

Senûsî’ye göre müfred lafız, eğer göz, pınar, vb. pek çok anlam için ortak bir şekilde kullanılırsa, yani isimlendirdiği (*müsemması*), birden çok olursa bu lafza ‘müşterek’, yani eş adlı lafız denilir; eğer ‘insan’ lafzı gibi isimlendirdiği şey tek bir anlam olursa ‘münferid’ diye isimlendirilir.<sup>40</sup>

İnsan lafzının Zeyd, Amr gibi şahıslara söylenmesi sebebiyle bu lafzın münferid olamayacağı yönündeki eleştiriye Senûsî, insan lafzının müsemmasının değil müsemmasının ferdlerinin çoğaldığını ileri sürerek cevap vermektedir. Zira ona göre insan lafzı, Zeyd için hususi, Amr için hususi olarak vaz edilmiştir; sadece tek bir anlam için vaz edilmiştir; ancak anlam, ferdleri olan tümel bir anlam olduğu için bu şekilde birden fazla şey için söylenmiştir. Ama ‘ayn’ lafzı hususen hem göz için hem pınar için vaz edilmiş bir anlamdır. Dolayısıyla da o, göz ve pınar arasında müşterek bir lafız olmuştur.<sup>41</sup>

Hem aslan için hem de cesur için ‘esed’ lafzının kullanılmasında müştereklik olmamasını da Senûsî, müsemma ile mana arasındaki ayrıma dayanarak açıklık getirir. Ona göre mantıkçılar nezdinde ‘müsemma’ ‘mana’dan başkadır; çünkü

<sup>38</sup> Kâtibî, *Şemsiyye*, s. 205.

<sup>39</sup> Taftazânî, *Tehzîb*, s. 153.

<sup>40</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 169. Mahî Kunduz tarafından en son yapılan *Muhtasaru’l-mantık* neşrinde ‘münferid’ kelimesi yerine ‘müttehit’ geçmektedir. Ancak Senûsî’nin şerhinde, hem matbu metin hem de şerhlerin nüshaları hakkında bilgi verilirken ifade edilen ilk dört yazma nüshada kelime ‘münferid’ şeklinde geçtiği için biz de bu kelimeyi tercih ettik.

<sup>41</sup> Senûsî, *Şerhu’l-Muhtasar*, s. 13-14.

lafzın müsemması, lafzın hakiki bir vaz' ile vaz' edilmiş olduğu şeydir ve herhangi bir karineye ihtiyaç duymaz. Lafzın manası ise, ister lafzın müsemması olsun, ki o zaman hakiki mana olur, isterse de müsemmasından başkası olsun, konuşanın lafızla kastetmiş olduğu şeydir. Lafzın manası ile lafzın müsemması aynı olmaz ama aralarında bir alaka bulunursa o mecazî anlam olur; bir ilgi bulunmaz ise bu da galat olur. Dolayısıyla 'esed' lafzında çok olan, müsemma değil manadır; zira müsemması birdir ve o da yırtıcı bir hayvan anlamıdır; 'cesur adam' anlamı ise onun müsemması değildir; o ancak kendisiyle müsemması arasındaki bir bağlantı nedeniyle 'esed' lafzını kullanmanın sahih olduğu bir manadır.<sup>42</sup>

*Îsâgûcî*'de müşterek lafıza dair bir ifade bulunmazken *Şemsiyye* ve *Tehzîb*'de de müşterek lafız, benzer şekilde tarif edilir ancak anlamı bir olan lafız için 'münferid' gibi herhangi bir terim zikredilmemektedir. Ayrıca bu iki eserde lafızlarla ilgili 'edat', 'kelime' 'isim' 'menkûl', 'istilah' 'tam mürekkeb' 'nakıs mürekkeb' vb. terimlerin tariflerine de yer verilirken,<sup>43</sup> Senûsî'nin *Muhtasar*'ında ve Ebherî'nin *Îsâgûcî*'sinde bu terimlerin tariflerinden bahsedilmez.

Senûsî müfred lafzın bu kullanımlarına açıklık getirdikten sonra tümel ve tikelin yani küllî ve cüz'înin tarifine geçer. Ona göre müfred lafız, ya küllîdir ya da cüzîdir; eğer örneğin insan ve canlı gibi müfredin tasavvuru, çoklar üzerine, yani birden çok ferde bu tasavvurun *doğrulanmasını* engellemez ise o, küllîdir ama eğer örneğin Zeyd ve Amr gibi müfredin tasavvuru, çoklar üzerine bu tasavvurun *doğrulanmasını* engeller ise cüzî olur.<sup>44</sup>

Senûsî'in küllî ve cüz'î tarifinde "birden çok ferd üzerine" anlamında 'çoklar üzerine' *doğrulanmasına* engel olmama veya engel olma' şeklinde bir kayda rastlanırken, *Tehzîb*'de 'çoklar üzerine doğrulanmasının *varsayılması* mümteni olmazsa veya olursa' şeklinde bir ifade geçmektedir.<sup>45</sup> *Îsâgûcî* ve *Şemsiyye*'deki ifade ise 'çoklar arasında *iştirakin vukûuna* engel olmama veya olma' şeklindedir.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 14.

<sup>43</sup> Bak., Kâtibî, *Şemsiyye*, s. 206; Taftazânî, *Tehzîb*, s. 153.

<sup>44</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 169.

<sup>45</sup> Taftazânî, *Tehzîb*, s. 153.

<sup>46</sup> Ebherî, *Îsâgûcî*, s. 58; Kâtibî, *Şemsiyye*, s. 206.

Senûsî, yaptığı tarifte ‘doğrulanma, doğru olma’ şeklinde bir ifadeyi niçin tercih ettiğini izah ederken, küllî ile ilgili önemli bir hususa da işaret etmektedir. Zira ona göre müfred, müsemmasının taşahhus etmesi yani birey veya kendisine işaret edilen bir şahıs olması veya olmaması itibariyle cüz’î ve küllî olarak iki kısma ayrıldıktan sonra küllî lafzın, “bizzat müsemmasının tasavvur edilmesi, pek çok ferd üzerine onun doğrulanmasını engellemeyen” şeklinde tarif edilmesi daha tam bir tarif olacaktır. Çünkü birden çok şeye yüklenme ve söylenme yani mahmul olma veya mekûl olma, küllînin temel özelliğidir. Ancak birden fazla şeye yüklem olan her küllî, aynı şekilde yüklem olmaz. Çünkü küllî kendi ferdlerine yüklem olurken ‘muvâta’at<sup>47</sup> yoluyla yüklem olur; yani herhangi bir türetmeye veya izafete girmeden tümel müfred lafız, doğrudan ferdlerine yüklenir. Mesela insan lafzı, tümel bir lafızdır ve ‘düşünen canlı’ anlamı için vaz edilmiştir; dolayısıyla bu anlam ve de bu anlama delalet eden ‘insan’ lafzı, bu tümelin ferdlerine, mesela Zeyd’e veya Amr’a doğrudan yüklem olur ve “Zeyd insandır” denilir. Ama mesela ‘ilim’ lafzı da tümeldir, ancak herhangi bir zata yüklem olurken doğrudan yani ‘muvâta’at’ yoluyla yüklem olmaz, *ıştikak* yoluyla veya izafet yoluyla yüklem olur; buna göre de mesela “İmâm-ı A‘zam, ilimdir” denmez de “âlimdir” veya “ilim sahibidir” (*zû ilim*) denilir. Öyleyse ilim, ilimle nitelenen şahıslara nisbetle küllî değildir; bunun nedeni de onun bunlar üzerine muvâta’at yüklemesiyle doğrudan yüklenememesidir. Ancak ilim, fıkıh, nahiv, kelam gibi ilimlere nisbetle küllîdir. Çünkü onlardan her birine muvâta’at yüklenmesiyle yüklenir ve hiçbir *ıştikaka* girmeden “fıkıh ilimdir, nahiv ilimdir” denilebilir. İşte bu nedenle Senûsî, hem muvâta’at hem de *ıştikak* yüklemesi için ortak kullanılan ‘yüklem olma’ tabiri yerine sadece ‘muvâta’at yüklemesine has olan ‘doğrulanma’ ifadesini tercih ettiğini belirtmektedir.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Vati‘, lügatte; basmak, çığnemek, yumuşatıp döşemek, hazırlamak, uydurmak, yani uygun hale koymak ve uygunluk anlamlarında mastardır. Bir de tümsekler arasında basık ve engin yere denir. Bu kelimeyle aynı baptan mastar olan “muvâta’at”, muvafakat etmek manasınadır, uygunluk, uyuşma demektir. Bak., Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-Muhtasar*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, c. 1, s. 254-256.

<sup>48</sup> Senûsî, *Şerhu’l-Muhtasar*, s. 15-16. Senûsî bu konuda ‘ilim’ lafzına benzer başka bir misal daha verir. Onun ifadesiyle beyazlık, güneşin, ayın, yıldızın, karın, fildişi ve benzerlerinin beyazlığına nisbetle tümeldir; çünkü onlara muvâta’at yüklenmesiyle

Senûsî küllînin tanımı hakkında bu önemli açıklamayı yaptıktan sonra onu altı kısma ayırarak açıklar: 1-Ya küllînin herhangi bir ferdi yoktur. 2- Ya da sadece bir tane ferdi bulunur.3- Veyahut da birçok ferdi bulunur. Bu üç kısımdan her birinin de iki kısmı bulunur; dolayısıyla küllî, bu açıdan altı kısım olmuş olur. Nitekim herhangi bir ferdi bulunmayan küllî, mesela 'yağdan bir deniz' gibi varlıkta bulunması mümkün olan ve iki zıttı bir araya getirmek gibi bulunması mümkün olmayan şekilde ikiye ayrılır. Tek bir ferdi bulunan da kendisi için çokluk mümkün olan ve kendisi için çokluk asla mümkün olmayan şekilde ikiye ayrılır. İlkine örnek güneştir. Güneş, gündüz ışık veren gök cismi için vaz' edilmiş bir küllüdür. Bunun hakikatte sadece tek bir ferdi bulunmaktadır. Oysa Allah, çok sayıda yıldız yarattığı gibi çok sayıda güneş de yaratabilirdi. İkincisinin örnekleri ise 'ilah', 'yaratıcı', 'rızkı veren', 'hayat veren', 'öldüren' gibi küllilerdir. Bunlar, medlullerinin akdedilmesi, çokluğa mani olmayan lafızlardır. Ancak aklî ve naklî kesin burhanla sabittir ki bu lafızların medlullerinin Allah Tealâ'dan başkası için bulunması imkânsızdır ve bu lafızların manaları tek başına Allah'a aittir. Senûsî'ye göre aklen ve naklen vacip olan bu tek başınalık, bu lafızlara küllî denilmesinde bir sorun oluşturmaz. Çünkü tek başınalık, salt bu lafızların akdedilmesiyle bilinmemiştir; başka bir burhan yoluyla bilinmiştir. Nitekim cahiliye Arapları ve ehl-i bidat da bu anlamları akletmiş, ancak bu aklediş, bu anlamlarda ortaklık ve çokluğun imkânsızlığı burhanından saptıklarında onları ortaklık ve çokluğa inanmaktan alıkoymamıştır.<sup>49</sup>

Senûsî'ye göre küllînin anlamı, insan ve canlı misallerinde olduğu gibi eğer ferdlerinde eşit olur ise o, *mütevâtî*' yani eşit anlamlı; beyazlık ve ışık misallerinde olduğu gibi eğer anlamı ferdelerinde farklılaşır ise *müşekkek* yani dereceli anlamdaş diye isimlendirilir. Zira bazı küllîlerin anlamları, söylendikleri fertleri arasında eşittir; zayıflık veya kuvvet yönünden bu anlam, fertlerinde farklılık göstermez; mesela insan ve canlı gibi. Zira insanlık ve canlılık hakikati bakımından bu ikisinin fertlerinin bazıları, diğerlerinden daha fazla veya üstün değildir. Bu fertler arasında vuku bulan derece farklılığı, hakikatlerinin dışındaki bir husustadır. İşte bu tür küllîlere *mütevâtî*' denilir. Ama eğer anlamı, fertlerinde zayıflık ve kuvvet yönünden farklılık gösteriyorsa, eşit bir şekilde bu anlamdan

---

yüklenir; ama kendisinde beyazlığın bulunduğu zatlara nisbetle küllî değildir; çünkü onlara ancak iştikak veya izafet yüklemesiyle yüklenir.

<sup>49</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 15.

ferdler pay almıyorsa, o zaman buna müşekkek denir; nitekim güneşin beyazlığı, kandilin beyazlığından daha kuvvetlidir.<sup>50</sup>

### 1. Cüz'î

Senûsî, küllî üzerinden cüz'înin durumunu da açıklığa kavuşturur. Küllînin mukabili olan cüz'î lafızda, lafzın delalet ettiği şeyi tasavvur etmenin bizatihi kendisi, birden çok ferdler üzerine onun doğrulanmasına engel olur. Bu anlamda cüz'înin iki kısmı vardır: İlki Zeyd ve Amr gibi çokluğu kabul etmeyen ancak zihnin dışında şahıslaşmış, yani bireyleşmiş şeyler için vaz' edilmiş cüz'î lafızlardır ki bunlara '*şahıs özel adı*' (şahıs alemi) denilir; ikincisi ise zihinde hükmi şahsiyet kazanmış bir hakikat için vaz' edilmiş lafızlardır; bunlara da '*cins özel adı*' denilir.<sup>51</sup> Hükmi şahsiyet kazanmış mesela kurum veya şirket adları da çokluğu kabul etmezler, yani birden fazla şeye söylenmezler; dolayısıyla bunlar, her ne kadar dış dünyada şahıs olarak mevcut olmasalar da zihnen bireyleşmiş oldukları için cüz'îdirler.

Senûsî'ye göre özel adlar için kullanılan zamirler veya ism-i mevsuller, işaret isimleri ve benzerleri, cüz'î değildir. Çünkü onlar, asıl vaz' edilişleri bakımından küllîdirler; cüz'îlik bu lafızlara, kendilerine eşlik eden bazı durumlar vasıtasıyla kullanım esnasında arız olur.<sup>52</sup>

Senûsî, tarifini yapmış olduğu bu cüz'îye '*hakiki cüz'î*' denildiğini, cüz'înin ayrıca 'bir küllînin kaplamı altında bulunan şey'e de ıtlak olduğunu ve buna da '*izâfî cüz'î*' denildiğini belirtir. İzâfî cüz'î, mutlak olarak hakiki cüz'î'den daha geneldir.<sup>53</sup> Zira herhangi bir küllînin kaplamı altına giren her mefhum, ister hakiki cüz'î olsun isterse izâfî cüz'î olsun bu ikinci itibara göre 'izâfî cüz'î' diye isimlendirilir. Buna göre mesela aslında küllî olan 'insan' lafzı, canlı, cisim ve cevher gibi küllîlerin kaplamı içinde olduğu için izâfî cüz'î diye isimlendirilir; hatta hakikî cüz'î olan bir ferd de bir küllînin kaplamı içinde olduğu için ona da bu itibarla izâfî cüz'î denilir. Her hakikî cüz'î, izâfî cüz'î iken her izâfî cüz'î, hakikî cüz'î değildir. Dolayısıyla izâfî cüz'î, hakikî cüz'î'den mutlak olarak daha

<sup>50</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 16.

<sup>51</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 169.

<sup>52</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 16.

<sup>53</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 169.

geneldir. Zaten Senûsî'nin ifadelerine göre her hakiki cüz'inin izâfî bir cüz'î olması gerekir; çünkü bir küllinin kaplamında olması kaçınılmazdır. Zira hakiki cüz'î kaçınılmaz olarak ya mevcut olacaktır, ya da ma'dûm; dolayısıyla ya 'mevcut' küllîsi kaplamında ya da 'ma'dûm' küllîsi kaplamında olacaktır.<sup>54</sup>

Cüz'î teriminin bu iki itibarını dikkate aldığımızda, Türkçe'de hakîkî cüz'îyi 'tekil' kelimesi ile izâfî cüz'îyi 'tikel' kelimesiyle, küllîyi de 'tümel' ile karşılayarak önermeler konusundan farklı olarak kavramlar konusunda bunları birbirinden ayırd etmek mümkün olabilir.

Senûsî, mantık *Muhtasar*'ında değil ama şerhinde 'faide' başlığı altında iki tümel arası ilişki türlerine dair '*niseb-i erbaa*' yani 'dört nisbet' konusuna kısaca değinir. Onun ifadelerine göre iki ma'kûl arasında kaçınılmaz olarak dört nisbet vardır: Ayrılık (*tebâyün*), eşitlik (*musâvât*), tam girişimlilik (*umum-husus mutlak*) ve eksik girişimlilik (*umum-husus min vech*). Zira iki tümel, kaplamaları itibarıyla ya birbirinden kesin olarak ayrışacak, yani birbirinden ayrı olacak; ya kesin olarak kesişecek, yani birbirine eşit olacak; ya da bir keresinde ayrışacak, başka bir keresinde ise kesişecektir. Eğer her iki tümel de bir keresinde ayrışıyor, başka bir keresinde kesişiyorsa, bunlar eksik girişimlilik ilişkisi içinde olacaklar; eğer sadece bir taraftan ayrışma gerçekleşiyorsa, tam girişimlilik ilişkisi içinde olacaklar; ayrışan tümel, diğerini kuşatan olacaktır. Senûsî, bu nisbetler içindeki tümellerin çelişikleri arasındaki ilişki türlerine de şerhte kısaca değinir.<sup>55</sup> Bu konu *Muhtasar*'da olmadığı gibi *Îsâgûci*'de de bulunmazken, *Şemsiyye* ve *Tehzîb*'in metninde çelişikleriyle birlikte yer almaktadır.<sup>56</sup>

Yine Senûsî, tümelle ilgili *Îsâgûci*'de yer almayan 'tabii', 'mantıkî' ve 'aklî' tümel konusuna *Muhtasar*'da da şerhinde de değinmemektedir. İslam mantık geleneğinde İbn Sînâ'nın 'Îsâgûci'si olan *eş-Şifâ-el-Medhal* den gelen ve metafizikle de bağlantılı olan bu konuya dair incelemenin<sup>57</sup>, kısa da olsa *Şemsiyye* ve

<sup>54</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 16-17.

<sup>55</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 17.

<sup>56</sup> Kâtibi, *Şemsiyye*, s. 208-209; Taftazânî, *Tehzîb*, s. 153-154. Konuya en geniş şekilde yer veren, *Şemsiyye*'dir.

<sup>57</sup> İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığına Tümeller*, Araştırma Yayınları, Ankara 2011, s. 78-79.

*Tehzîb*'de de yer aldığı görülmektedir.<sup>58</sup>

#### D. Beş Tümel

Senûsî, kavramlarla ilgili giriş mahiyetindeki tespit ve tahlillerin ardından kavramlar konusunun asıl gayesi olan tariflerin ilkeleri bağlamında 'külliyyât-ı hams' yani 'Beş Tümel' konusunu ele alır.

Tariflerin ilkeleri bağlamında tümel, beş kısma ayrılır: Cins, tür (*nev*), ayırım (*fasl*), hâssa (*özellik*) ve genel araz (*araz-ı âmm*). Senûsî, tümelin bu şekilde beş kısma ayrılıyor olmasını tümevarımsal bölümlenmeyle şöyle delillendirir: Tümel ya fertlerinin mahiyetinin dışındadır, ya da değildir. Eğer tümel, fertlerinin mahiyetinin dışında değil ise ya fertlerinin mahiyetinin tamamını oluşturur; öyle ki fertlerinin her birinin hakikatinde, bu tümelin hakikatine ilave başka bir parça bulunmaz; işte buna '*hakikî tür*' denilir. Ya da fertlerinin her birinin mahiyeti bu tümelden ve başka bir şeyden bileşik olacak şekilde tümel, fertlerinin hakikatinden bir parça olur ve de ya, o hakikate eşit olur, ki buna '*ayırım*' denir; ya da ondan genel olur ki buna da '*cins*' denir. Eğer tümel, fertlerinin mahiyetinin dışında olursa, ya tek bir hakikat altındakilere özeldir ya da değildir. Eğer özel ise buna '*hâssa*' denilir; değilse *genel araz*'dır.<sup>59</sup> İşte tümel kavramların, herhangi bir şeyin tarifi bağlamında tarif edilen kavram merkezli bulunabilecekleri bu beş duruma binaen tümeller, ayrıca ikincil seviyede üst tümeller olan, yani ıstilahî olarak ikinci ma'kûl denilen bu beş tümelden herhangi birisiyle isimlenmiş olurlar. Buna göre mesela 'canlı' bir tümel iken, insanın tanımı bağlamında ayrıca 'cins' olmaktadır.

Senûsî'nin beş tümel ile ilgili bu ön değerlendirmesi, benzer şekilde *Şemsiyye*'de<sup>60</sup> yer alırken, *Îsâgûcî*'de ve *Tehzîb*'de yer almamaktadır. Senûsî, kendilerini mahiyet itibariyle kuşatan başka bir tümel olmadığı için tam tanımı yapılamayan bu beş tümelin tariflerini tek tek yapar ve tarifin unsurlarını tahlil ederek onları ve özelliklerini izah eder. Tam tanımı olmadığı için bu beş tümelin, gelenekselleşmiş klasik mantık kitaplarında resm (betim) yoluyla yapılan alternatif tarifleri vardır ve bu tarifler yaklaşık olarak birbirine benzerdir. Ancak kü-

<sup>58</sup> Kâtibî, *Şemsiyye*, s. 208; Taftazânî, *Tehzîb*, s. 155.

<sup>59</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 18.

<sup>60</sup> Kâtibî, *Şemsiyye*, s. 206-208.

çük nüanslar ve bunların nelere delalet ettiği noktasında ve tariflerin izah edilmişlerindeki akıl yürütmede farklılaşmalar ortaya çıkmaktadır. Senûsî'nin 'ayırım' ile ilgili nisbeten farklı bir tarif yaptığı söylenebilir.

### 1. Cins

Senûsî'nin cins tarifi şöyledir: *Cins*, hakikatleri bakımından birbirinden farklı çoklar üzerine, 'o nedir' sorusunun cevabında doğru olandır.

Senûsî bu tarifin tahlilinden önce beş tümelin tariflerinde geçen bazı terimlere açıklık getirir. Bu terimlerin başında sıkça tekrarlanan 'o nedir' ve 'o hangisidir' sorularıdır. Senûsî, bu sorular ve onların sorulduğu muhataplar üzerinden beş tümel ve bunlar arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koyar. Ona göre bir şey hakkında soru soran, bazen o şeyin hakikatini tamamını sorar; o zaman soru 'ne?' (*mâ*) edatıyla olur; bazen de onun karıştığı başka şeylerden ayrışması hususunda sorar; o zaman da soru 'hangisi?' (*eyyu*) edatıyla olur. Hakikatin tamamını soran, yani 'o nedir?' sorusunu yönelten, ya bireyleşmiş bir şeyin hakikatini sorar ya da bir tümelin hakikatini sorar. Her iki durumda da soruyu ya tek bir şey hakkında ya da birden fazla şey hakkında soracaktır. 'O/onlar nedir' sorusunun bu dört kısmıyla ilgili hükümden, geri kalan mümkün kısımların hükmü çıkarılabilir. Bu sorulara verilecek cevaplar da hakikati açıklayan cevaplar olmalıdır. Cevaplar da ya icmâli ya da mufassal olacaktır.

'O nedir' sorusu ne kadar olursa olsun cevaplar üç kısımla sınırlıdır: 1- Sadece tek bir tümel hakkında 'o nedir' diye sorulduğunda cevap *tanımla* olur; mesela insan nedir denildiğinde 'düşünen canlıdır' diye mufassal bir cevap verilir. Diğer iki kısım cevap ise icmâlidir. 2- Eğer soru müfred hakkında olmayıp hakikatleri birbirinden farklı olan iki şahıs veya iki tümel veyahut da bir şahıs ile bir tümel şeklinde çoklar üzerine olursa cevap *cins* ile olur. 3- Eğer soru, bir şahıs veya hakikat bakımından bir olan şahıslar veya bir sınıf veya hakikat bakımından bir olan sınıflar veya bu sınıflarla birlikte bir şahıs veyahut da hepsi tek bir hakikat altına denk gelen şahıslar hakkında olursa cevap *tür* ile olur.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 19-20. Senûsî burada, tarifi ilgilendiren ve icmâli olan son iki tür cevap hakkında misaller üzerinden bazı tespitler yapmaktadır: 'O nedir' sorusu, bir veya birden çok şahıs veya iki tümel veya bir şahıs ile bir tümel hakkında ise cevap kendisi hakkında sorulandan daha genel olabilir. Soran örneğin 'Zeyd ne-

Bu açıklamalar ışığında cins tarifini tahlil eden Senûsî, tarifinde 'doğru olan-  
dır' ifadesinin cins olduğunu, 'o nedir sorusunun cevabında' ifadesinin, mutlak  
olarak ayrımı, hâssayı ve genel arazı dışarıda bıraktığını, 'çoklar üzerine' ifade-  
sinin ise tanımı dışarıda bıraktığını, 'hakikatleri bakımından farklı' ifadesinin  
ise hakiki türü dışarıda bıraktığını belirtir. 'Doğru olan' ifadesiyle de yükleneni,  
kendisinden haber verileni kastettiğini belirtir.<sup>62</sup>

## 2. Tür (Nev')

Senûsî, türü de şöyle tarif eder: *Tür*, hakikatleri bakımından aynı olan çoklar  
üzerine, 'o nedir' sorusunun cevabında doğru olanıdır. 'Doğru olan' ifadesi, 'o  
nedir' diye sorulduğunda hakikatleri bakımından aynı (müttefik) olan çoklar  
üzerine doğru olanıdır; yani söylenendir anlamındadır ve tarifte cins konumun-  
dadır. 'O nedir' sorusu, faslı, hâssayı ve genel arazı; 'çoklar üzerine' ifadesi ta-

---

dir?' dediğinde bu şahsın hakikati olan tür ile cevap verilir. Zira soran, hakikat hak-  
kında sual etmiştir ve şüphesiz tür, ondan daha geneldir. Buna göre Zeyd'in haki-  
kati, zatından daha genel olur. Böyledir; her şahsın hakikati, zatından her zaman  
daha geneldir. Çünkü zata, hakikatine ilave olarak ilişmiş bazı arazlarla bireyleşmiş-  
tir. Soru, bireyleşmiş (teşahhus etmiş) bir şey hakkında olmasa bile eğer çoklar hak-  
kında ise cevap yine sorudan daha genel olur; 'insan ve at nedir?' sorusu gibi. Zira  
bu soruyu soran ikisi arasındaki ortak hakikatin tamamına dair sual etmiştir. Bu  
hakikat ifade edilerek 'o ikisi canlıdır' şeklinde cevap verildiğinde her birinden daha  
genel olan bir şey ile cevap verilmiş olur.

<sup>62</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 19-20. Senûsî, bu bağlamda mantıkçılar nezdinde mü-  
tedavil olan üç ıstılaha da açıklık getirir. İlki 'o nedir'in cevabında söylenen' (*el-  
makûl fi cevâbi mâ hüve*), ikincisi 'o nedir'in yolunda söylenen' (*el-makûl fi tariki  
mâ hüve*), üçüncüsü ise 'o nedir'in cevabında dahil olan' (*ed-dâhil fi cevâbi mâ hüve*)  
ifadeleridir. 'o nedir'in cevabında söylenen' ile kastedilen o nedir sorusunun ceva-  
bında yüklem olanıdır; mantıkçılar nezdinde yüklem olan (*mahmûl*) ile söylenen  
(*makûl*) eş anlamlıdır. 'O nedir'in yolunda söylenen' ile tanımlananın, tanımda  
açıkça isimleri belirtilen parçalarından her birisi kastedilir. Mesela insanın tanı-  
mında söylenen 'düşünen canlı' ifadesinden 'düşünen' veya 'canlı' bu ıstılahla kas-  
tedilendir. 'O nedir'in cevabında dahil olan' ifadesiyle de tanımlananın, tanımda  
mutabakat yoluyla delalet edilmeyen ama tazammunla delaletiyle tanıma dahil olan  
parçaları kastedilir. Mesela insanın tanımında sarahaten zikredilen canlı kavramı-  
nın tazammun delaletiyle 'cisim, büyüyen, iradeyle hareket eden' gibi tanımın par-  
çaları, bu ıstılahla kastedilir.

nımı dışarıda bırakır. 'Hakikat bakımından aynı' ifadesi ise cinsi dışarıda bırakır. Zira cins sadece hakikatleri bakımından birbirinden farklı olan çoklara cevap olarak söylenir. Senûsî'nin açıklamalarına göre türün tarifinde 'çoklar üzerine söylenir' ifadesi, bu çokların hakikatleri aynı olduğu için, tek bir ferde de söylenir anlamındadır. Çünkü hakikatleri aynı olan birden fazla şey üzerine söylenen tümel, bu şeyler arasından tek biri üzerine de söylenir. Ama cinsin tanımında 'çoklar üzerine söylenir' derken kastedilen farklıdır; orada çokların hakikatleri birbirinden farklı olduğu için bu çoklar arasından birisi üzerine cins söylenmez.<sup>63</sup> Zaten tek bir ferd üzerine 'o nedir' sorusunda söylenen türdür, tek bir tümel üzerine söylenen ise tanımdır.

Senûsî, türün zatî bir fasılla birbirinden ayrılmayan sınıfları hakkında diğer mantık kitaplarında rastlamadığını ileri sürdüğü bir katkı sağlar. Ona göre tarifini yapmış olduğu bu hakiki tür, 'o nedir' ya da 'onlar nedir' sorusunun cevabında hakikatleri aynı olan tek bir şahsa; veya birden fazla şahsa; veya tek bir sınıfa; veya birden fazla sınıfa; veya tek bir sınıf ya da sınıflar ile beraber bir şahsa ya da şahıslara söylenir. Ancak bu soru tek başına bir sınıf için sorulursa, tür ile beraber o sınıfı diğer sınıflardan ayırtıran kendilerine özgü bir vasıf daha söylenir. Ama başka bir sınıfla birlikte sorulduğunda bu sınıflar arasında ortak olan vasfın tamamıyla nitelenmiş bir şekilde tür ile cevap verilir. Mesela Zenci hakkında sorulan 'o nedir' sorusuna 'siyah insandır' denilir; ama Zenci ile Slav hakkında sorulan sorunun cevabında 'Arap olmayan (acem) insandır' denilir.<sup>64</sup>

Senûsî, tür tanımında *Tehzîb*'de<sup>65</sup> ve *Şemsiyye*'de<sup>66</sup> de olduğu gibi 'hakikatleri aynı çoklar üzerine' ifadesini kullanmıştır; ancak *Îsâgûcî*'de bu ifade 'hakikatleri bakımından değil sayı bakımından birbirinden farklı çoklar üzerine' şeklindedir. Ayrıca cins ve tür ile ilgili *Îsâgûcî* ve *Şemsiyye*'de verilen "Cins, mahzâ

<sup>63</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 20.

<sup>64</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 20.

<sup>65</sup> Taftazânî, *Tehzîb*, s. 154.

<sup>66</sup> Kâtibî, *Şemsiyye*, s. 207. *Şemsiyye*'de tümel önce, altındaki tikellerin mahiyetinin tamamı olan, ya da mahiyetine dâhil olan veyahut da mahiyetinin dışında olan diye üçe ayrıldıktan sonra mahiyetinin tamamına hakikî tür denildiği belirtilmiş ve ardından eğer bunun şahısları fazla değil, tek ise "mahza hususiyet bakımından 'o nedir'in cevabında söylenir" diye tarif edilerek, güneş gibi tek bir ferdi olan türe, tarif içinde ayrı bir şekilde yer verilmiştir.

ortaklık bakımından ‘o nedir’in cevabında söylenendir” ile “Tür, hem ortaklık hem hususiyet bakımından ‘o nedir’in cevabında söylenendir” şeklindeki alternatif ikinci tarifler<sup>67</sup>, *Muhtasar*’da da *Tehzîb*’de de yer almamaktadır.

Senûsî, hakiki türün tarifinden sonra izafi türü de tarif eder. Ona göre *izafi tür*, bir cinsin kaplamına giren çoklar üzerine, ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenen tümeldir. İzafi tür ile hakiki tür arasında eksik girişimlilik ilişkisi vardır; zira onlar, alt türde birleşirken, hakiki tür basit türde tek başınadır; izafi tür ise alt ve orta cinste tek başına bulunur.<sup>68</sup>

Tarifteki ‘tümel’ lafzıyla Senûsî, şahsîden kaçınmıştır; ‘çoklar üzerine söylenen’ ile de tanıma girmekten kaçınmıştır; ‘o nedir’e cevap’ ifadesiyle de ayırım, hâssa ve genel arazdan kaçınmıştır. ‘Bir cinsin kaplamına giren’ ifadesiyle de yüksek cins tarifin dışında kalmıştır. Yüksek cins, cevher gibi üzerinde başka cins bulunmayıp tüm cinslerin altında bulunduğu cinstir. Aynı şekilde bu ifadeyle münferid cins de tarifin dışında kalır; zira altında ya da üstünde cins bulunmayan, *münferid* cinstir; buna misal bazılarının görüşüne göre ‘akıl’dır. Yine basit tür de tarifin dışında kalır; basit tür de nokta gibi üstünde cins bulunmayıp mahiyeti bakımından aynı olan fertlere söylenir.<sup>69</sup>

Bu noktada, türler türü denilen hakiki türün dışında izafi türün ve cinsin mertebeleri çeşitli isimlerle zikredilmektedir. Senûsî bunlar hakkında da kısaca değerlendirmede bulunur. Ona göre cinsin mertebeleri dörttür: 1-Yüksek cins, cinslerin cinsi olarak da isimlendirilir. Üstünde cins bulunmayıp altında cins bulunandır. 2- Orta cins, üstünde ve altında cins bulunandır. 3- Alt cins, üstünde cinsler bulunup altında hiçbir cins bulunmayandır. 4- Münferid cins, bunun misalini bulmak Senûsî’ye göre zordur; bazılarının görüşüne göre cins olması ve ayrımlar ile farklılaşmasına binaen akıl, münferid cins kabul edilir. İzafi türün de dört mertebesi vardır: 1-Yüksek tür, üstünde tür bulunmayıp altında türler bulunandır. 2- Alt tür, altında tür bulunmayıp üstünde türler bulunandır. 3- Orta tür, üstünde ve altında tür bulunandır. 4- Münferid tür, üstünde ve altında tür bulunmayandır; yine fertlerinin farklılaşmasının, ayrımlarla değil de hâsseler ile olduğu görüşünde olanlara göre akıl bu türe misaldir. Senûsî, ayrıca

<sup>67</sup> Ebherî, *İsâgûcî*, s. 60; Kâtibî, *Şemsiyye*, s. 207.

<sup>68</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 169.

<sup>69</sup> Senûsî, *Şerhu’l-Muhtasar*, s. 21.

yakın cins-uzak cins ve yakın ayırım uzak ayırım gibi terimlere *Muhtasar*'ında yer vermese de şerhinde diğer mantık kitaplarda ifade edilen görüşlere binaen kısaca değinir.<sup>70</sup>

### 3. Ayırım (Fasl)

Senûsî, ayırımı şöyle tarif eder: *Ayırım*, 'o hangisidir' sorusunun cevabında mahiyetin, mahiyet üzerine doğru olan parçasıdır; insanın mahiyeti söz konusu olduğunda 'nâtık' yani konuşun-düşünen gibi.<sup>71</sup>

Senûsî, ayırımın tarifinde 'mahiyetin parçasıdır' sözüyle türü, hâssayı ve genel arazi dışarıda bırakır. 'Mahiyet üzerine doğru olan' sözüyle de mesela ev için tavan gibi maddî parçayı dışarıda bırakır. Nitekim tavan evin parçasıdır ama ev için doğru olmaz ve ayırım olarak isimlendirilmez. 'O hangisidir sorusunun cevabında' sözüyle de cins dışarıda bırakılmaktadır.

Senûsî'nin bu ayırım tanımı, diğer mantık kitaplarından nisbeten farklıdır. Ancak kendisi *Îsâgûcî*, *Şemsiyye* ve *Tehzîb*'de hemen hemen aynı ifadelerle geçen ayırımın ikinci tanımını de 'lafızları farklı olsa da ifade ettikleri anlamın aynı olduğunu' belirterek zikreder: "Dilersen şöyle diyebilirsin: Ayırım, 'o hangisidir' sorusunun cevabında mahiyet üzerine zatî bir söyleyişle söylenen tüemeldir." Bu tanımdaki 'tümel' ifadesi, şahsîyi dışarıda bırakır, şahsî asla ayırım olamaz. 'Mahiyet üzerine' ifadesi, maddî parçayı; "o hangisidir" sorusunun cevabında' ifadesi de türü, cinsi ve genel arazi dışarıda bırakır. 'Zatî bir deyişle' sözü de hâssayı dışarıda bırakır. Nitekim hâssa da mahiyet hakkında 'o hangisidir' sorusunun cevabında söylenir, ancak bu söylenme zatî değil arazîdir.<sup>72</sup>

Senûsî, *Îsâgûcî*'de yer verilen zatî ve arazî terimlerinin tariflerine *Muhtasar*'ında yer vermez. Belki de kendi tariflerinde tercih ettiği 'doğru olan' ve 'mahiyetin dışında' gibi ifadelerinden dolayı buna gerek duymamış olabilir. Zatî yüklem olan bu üç tümelden sonra beş tümelden arazî olarak yüklem olan diğer iki tümel incelemesine geçer.

### 4. Hâssa (Özellik)

Senûsî'ye göre *hâssa*, mahiyetin dışında ve ona özel olan tüemeldir; insan için

<sup>70</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 22-23.

<sup>71</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 169.

<sup>72</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 23.

'gülücü' gibi. O, diğer mantık kitaplarında geçen klasik tarifi de alternatif olarak zikreder: Hâssa, 'o hangisidir' sorusunun cevabında mahiyet üzerine arazî bir söyleyişle söylenen tümeldir.<sup>73</sup>

İlk tarifteki 'tümel' ifadesi şahısları dışarıda bırakır. 'Mahiyetin dışında' sözü cinsi, türü ve faslı; 'ona özel' ifadesi genel arazı dışarıda bırakır. İkinci tarifteki 'mahiyet üzerine söylenen tümeldir' sözü cinstir; 'o hangisidir' sorusunun cevabında' sözü tarifte cinsi, türü ve genel arazı, 'arazî bir söyleyişle' ifadesi de ayırımı dışarıda bırakır.<sup>74</sup>

##### 5. Genel Araz (Araz-ı 'Âmm)

Senûsî'nin tarifine göre *genel araz*, mahiyetin dışında olup, mahiyet ve başkası üzerine doğru olan tümeldir; insan için 'hareket eden' lafzı gibi. Hâssa ve genel arazın her biri ya ferdlerinin tamamına şâmindir, ya da değildir. Yine her biri ya lâzımdır, ya da mufarıktır. Mufarık olan ya yavaş ayrılandır, ya hızlı ayrılandır. Yavaş veya hızlı ayrılanlardan her biri de ya kolaylıkla ayrılandır ya da zorlukla ayrılandır.<sup>75</sup>

Genel arazın tarifindeki 'tümel' sözü cinstir; 'mahiyetin dışında olan' sözü de ayırım mesabesinde ve cins, tür ve ayırımı dışarıda bırakır. 'mahiyet ve ondan başka mahiyet üzerine doğru olan' ifadesi de hâssayı tarifi kapsamı dışında bırakır. Senûsî'ye göre hâssa ve genel arazdan her birinin, ferdlerinin tamamına şâmil olduğu, yani ferdlerinden her birine yüklem olduğu kısmına misal, insanın bilkuvve yani kabiliyet olarak gülmesi ve nefes almasıdır; şâmil olmayana misal, bilfiil kâtip olmak veya siyah olmaktır. Yavaş ve zor ayrılan misal, gençliktir; hızlı ve kolay ayrılan misal, utanmadan dolayı yüzün kızarmasıdır. Yavaş ve kolay ayrılan misal, uzun süren ama çok şiddetli olmayan hastalıklardır; hızlı ve zorlu ayrılan misal kısa sürede geçen veya hastayı öldüren şiddetli hastalıklardır. Lüzum konusunu delalet bahsinde tartışan Senûsî'ye göre eğer lüzumun bilgisi lâzım ve melzûmdan başka üçüncü bir şeye muhtaç ise o, vasıta ile yani bir aracıyla olan lüzumdur; eğer bir vasıtaya muhtaç değilse bu da açık lüzumdur.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 170.

<sup>74</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 24.

<sup>75</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 170.

<sup>76</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 25.

### E. Tarif/Tanım

Klasik mantıkta kavramlar bölümünün nihyeti ve maksadı tanımdır. 'Had'din karşılığı olan tanım, aslında terminolojik olarak zati ile yapılan tariftir. Beş tûmelden arazînin bulunduğu tarife ise 'resm' denir ve Türkçe betim ile karşılanır. Hem tanımı hem de betimi kuşatan cins mesabesindeki terim ise 'tarif'tir. Ancak bu cinsin en bilinen ve kamil türü olduğu için bazen 'tanım' terimi genel anlamda yani tarif anlamında kullanılır; ama daha sıkı bir terminolojik sistem içinde sadece 'had'din karşılığı olarak kullanılır.

Senûsî, öncelikle bir kavramı tarif eden sözün yani 'tarif'in tarifini yapar. Ona göre bir hakikati *tarif eden*, bilinmesi (marifeti), o hakikatin bilinmesine sebep olandır. Tarif edici, kaçınılmaz olarak tarif ettiği hakikatten başka, bilinmede ondan önce, ondan daha açık ve ona eşit olmalı, ondan daha genel ya da daha özel olmamalıdır; aksi halde muttarid ve mün'akis olmaz.<sup>77</sup>

Senûsî'ye göre müfred olan kavramlardan mürekkebe olan yargıya geçmeden önce, müfredlerden bileşen tarif konusu ele alınır. Mürekkebe, müfred kuvvetinde olan ile müfrede tevili olmayan mahza mürekkebe olan şekilde ikiye ayrılır. Müfred kuvvetinde olan, bir veya daha fazla sıfatla kayıtlanmış ve tek bir müfredin yerine kaim olabilecek bileşiktir. Mesela 'büyüyen, iradeyle hareket eden, düşünen cisim' şeklindeki bileşiğin yerine sadece bir lafız; insan lafzı gelir. İşte tarifler bu kısımdandır. Müfred kuvvetinde olmayan bileşiğin misali ise 'Zeyd ayaktadır' sözüdür.<sup>78</sup>

Senûsî'ye göre bilme ve tanıma anlamında 'marifet' kelimesi iki anlamda kullanılır: Tamamen meçhul olan bir şeyin bilinmesi ve de kişinin öncesinde bildiği ancak unuttuğu veya farkındalığını kaybettiği bir şeyi tanıması, bilmesi anlamında. Buna göre 'tarif'in tarifinde, 'marifet' kelimesinden türetilen 'tarif edici' (*muarrif*) ifadesiyle kastedilen, bilinmeyen bir şeyi bildiren anlamındadır; 'bilinmesi (*marifeti*), ise hatırlanma anlamında ve 'o hakikatin bilinmesine (*marifetine*) sebep olandır.' ifadesindeki marifet ile de yine meçhul olan bir şeyin bilinmesi kastedilir. Tarifteki 'bilinmesine sebep olandır' ifadesi, tam veya eksik hem tanımı hem de betimi kuşatır. Ayrıca misal ile yapılan tarifi de kuşatır ki bu benzerle (*şebeh*) yapılan tariftir ve tarif edilenin bir hâssasıdır. Dolayısıyla

<sup>77</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 170.

<sup>78</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 26.

hâssa ile yapılan tarife girer. Aynı şekilde eş anlamlı lafızla yapılan tarifi de kuşatır, bu da hâssalardan bir hâssadır. ‘Tarif edici, tarif ettiği hakikatten başka olmalıdır’ sözü ile sebep ile sebepli arasında başkalığın bulunması zorunluluğu kastedilmektedir. ‘Bilinmede ondan önce olmalı’ ifadesiyle de onun, sebep olduğu kastedilmektedir, sebep sebepliden öncedir. ‘Ondan daha açık olmalı’ ile tanımlayanın tanımlanandan akıl nezdinde daha vâzih ve daha kolay anlaşılır olması kastedilmektedir. Nihayet tanımlayan, tanımlanana eşit olmalı, ondan daha genel ya da daha özel olmamalıdır. Daha genel olursa tard yönünden, daha özel olan ise aks yönünden fasit bir tarif oluşturur ve muttarid ve mün‘akis olmayan bir tarif olmuş olur. Senûsî tard ve aksi ise şöyle tarif eder: Tard, tanım ne zaman varsa tanımlananın da var olması demektir; aks ise tanım ne zaman ortadan kalkarsa (*nefy olunursa*), tanımlananın da ortadan kalkmasıdır.<sup>79</sup>

Îsâgûcî’te ‘tarif edici söz’ tarif edilmezken Şemsiyye’de şöyle tarif edilir: “Bir şeyi tarif eden, tasavvuru, o şeyin tasavvurunu ve onun başkalarından ayırt edilmesini gerektirir.” Burada dikkat çeken husus, Senûsî’nin ‘tasavvur’ yerine ‘marifet’ kelimesini tercih etmesi ve ‘başkalarından ayırd edilmeye’ vurgu yapmamasıdır.<sup>80</sup> Nisbeten daha genel olan *Tehzîb*’deki tarif ise şöyledir: “Bir şeyi tarif eden, onun tasavvurunu sağlamak için onun üzerine söylenendir.”<sup>81</sup> Burada da tercih edilen ‘tasavvur’ terimi ile ‘üzerine söylenen’ ifadeleridir. Dolayısıyla *Tehzîb*’de en genel anlamda, bilinmek istenen bir mefhum hakkında onun tasavvurunu oluşturmaya yönelik söylenen her şey tarif olarak değerlendirilmektedir. Tarifin şartları ile ilgili her üçünde de benzer ifadelere rastlamak mümkündür.

### 1. Tarifin Kısımları

Tarif dörde ayrılır. Tam tanım (*hadd-i tâm*), eksik tanım (*hadd-i nâkıs*), tam

<sup>79</sup> Senûsî, *Şerhu’l-Muhtasar*, s. 26-27.

<sup>80</sup> Kâtibî, *Şemsiyye*, s. 210. Tarifin şartları hakkında Kâtibî’nin ifadeleri şöyledir: “Onun, tarif edilen mahiyetin bizzat kendisi olması caiz değildir. Çünkü tarif edici, tarif edilenden öncedir ve bir şey, kendinden önce bilinmez. Onun, tarif edilenden daha genel olması da caiz değildir; çünkü tarifi sağlamada kusurludur; ondan daha özel olması da caiz değildir; çünkü o, kapalı olur. Tarif edici, genellik ve özellik bakımından tarif edilene eşittir.”

<sup>81</sup> Taftazânî, *Tehzîb*, s. 156.

betim (*resm-i tâm*) ve eksik betim (*resm-i nakıs*). *Tam tanım*, bir hakikatin yakın cins ve yakın faslından bileşik olan tarifdir. *Eksik tanım*, sadece ayırım ile ya da uzak cins ve ayırım ile yapılan tariftir. *Tam betim*, yakın cins ve ferdlerinin hepsine şamil ve lazım olan hâssadan bileşik olan tariftir. Eksik betim, sadece hâssa ile ya da uzak cins ve hâssa ile yapılan tariftir.<sup>82</sup>

Senûsî'ye göre tarifin dörde ayrılmasının sebebi, ayırd edici kriterin ya ayırım ya da hâssa olması, bunlardan her birinin de ya yakın cins ile ya da uzak cins ile beraber tarif edici sözde bulunmasıdır.<sup>83</sup> Buna göre ayırımla yapılan tarif, tanım olmakta; eğer onunla beraber yakın cins zikredilmiş ise tam tanım, uzak cins zikredilmişse eksik tanım olmaktadır. Yine hâssa ile yapılan tarif, betim olmakta; eğer onunla birlikte yakın cins zikredilmişse tam betim, uzak cins zikredilmişse eksik betim olmaktadır.

Senûsî'nin taksiminde dikkat çeken husus, tek başına ayırım ile yapılan tanımın, yani mesela insanın, 'düşünen' diye tanımlanmasının, eksik tanım olarak zikredilmesi; yine tek başına hâssa ile yapılan betimin de eksik betim olarak zikredilmesidir. Senûsî bu konuda mantıkçıların farklı görüşte olduklarının farkındadır. Zira bir kısmı, tanımda mutlak bileşikliği şart koştukları için bunları geçerli görmemişlerdir. Ancak o, çoğunluğun tek başına ayırım ve hâssa ile yapılan tarifin de tarif edici olduğu görüşünde olduğunu belirterek kendisi de bu görüşe iştirak eder. Nitekim Kâtibî'nin de *Şemsiyye*'de bu görüşte olduğu açıkça görülmektedir.<sup>84</sup> *Tehzîb*'de ise sadece ayırım ve sadece hâssa ile yapılan tarifin eksik dahi olsa tarif olduğu dolaylı bir şekilde ifade edilmektedir.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Senûsî, *Muhtasar*, s. 170.

<sup>83</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 28.

<sup>84</sup> Senûsî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 27, 28; Kâtibî, *Şemsiyye*, s. 211. Kâtibî de sadece yakın ayırım ile yapılan tanımı, eksik tanım olarak kabul eder; yine sadece hâssa ile yapılan betimi de eksik betim olarak kabul eder. Buna göre mesela insanı sadece 'nâtıktır' diye tarif etmek eksik tanım ya da sadece 'gülücüdür' diye tarif etmek, eksik betim olmaktadır.

<sup>85</sup> Taftazânî, *Tehzîb*, s. 156. Taftazânî'nin ifadeleri şöyledir: "Tarif, yakın ayırım ile olursa tanımdır; hâssa ile olursa betimdir; eğer yakın cins ile birlikte olursa tam olurlar; aksi durumda eksik olurlar." Buradan, sadece yakın ayırım ile birlikte yakın cins zikredilmezse eksik tanım, hâssa ile birlikte yakın cins zikredilmezse eksik betim olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu durumda ya sadece hâssa zikredilecektir, ya da

Bu konunun dışında tarifin dört kısmıyla ilgili mantık kitaplarındaki açıklamalar genelde bir biriyle örtüşür; sadece eksik betim ile ilgili farklı görüşler ortaya çıkabilmektedir. *İsâgûcî*'ye göre eksik betim, toplamı tek bir hakikate özgü olan arazilerden bileşen tariftir.<sup>86</sup> *Şemsiyye* ve *Tehzîb*'de ise Senûsî'nin ifadele-  
rindeki gibi eksik betim, uzak cins ve hâssa ile yapılan tariftir. *Tehzîb*'de genel araz ile yapılan tarife itibar edilmeyeceği hususen belirtilir. Ayrıca eksik tarifte, tarif edicinin daha genel olmasına cevaz verildiği de ifade edilir; buna örnek olarak da lafzın delaletini açıklamaya yönelik yapılan 'lafzî tarif' verilir.<sup>87</sup>

### III. Sonuç

Bir din âlimi olarak Senûsî'nin mantık ilmine yaklaşımı, tamamen araçsal bir şekilde dinî ilimler merkezli ve maksatlardır. Bu amaç dışında o, mantık ilmi içinde spekülâtif ve faydasız gördüğü kısımlardan uzak durmayı gerekli görür. Fakat kendi bölgesinde, mantık karşıtlığı etrafındaki şiddetli tartışmalar dikkate alındığında onun bu tavrının mantık lehinde, hatta taraftarlığında algılandığı düşünülebilir. Nitekim onun, eserlerinden mantık ilmi, konuları, tartışmaları ve literatürü ile ileri seviyede ilgili ve yetkin olduğu anlaşılmaktadır.

Kavram anlayışının başında gelenekselleştiği üzere delalet konusuna değinen Senûsî'ye göre *delâlet*, bir şeyden, bir şeyin anlaşılmasıdır. Bu tarifin yetersiz görülüp delaletin bazı ilavelerle "bir şeyin, kendisinden bir şeyin anlaşılacağı durumda, *haysiyette* olmasıdır; bu başka şey anlaşılmalı olsun veya olmasın, fark etmez." şeklinde tarif edilmesini ise o, gereksiz görmektedir. Çünkü ilk tarifteki 'anlaşılma' ifadesi zaten delalet edilen şeyin niteliğidir; birinin anlamaması onun delaletini ortadan kaldırmaz.

*Delalet türleri* hususunda Senûsî, farklılaşan örneklerle klasik taksimi takip eder. Ancak ona özgü bir değerlendirme, delaletlerin değişimiyle ilgilidir. Ona göre vaz'î delalet ile delaletin sebebinin vaz' olması kastedilir ki bu, bir şeyin hakiki ise karîne olmaksızın, mecazî ise karîne ile bizzat delalet etmek üzere tayin edilmesidir. Bu kısımda delalet ihtiyarîdir, vaz' değiştiğinde delalet de değişir. Tabiî ve aklî delaletler ise ihtiyarî değildir; ancak tabiî olanın değişmesi

---

hâssa ile birlikte uzak cins zikredilecektir.

<sup>86</sup> Ebherî, *İsâgûcî*, s. 64.

<sup>87</sup> Kâtibî, *Şemsiyye*, s. 211; Taftazânî, *Tehzîb*, s. 156.

mümkün olsa da aklî olanın değişmesi mümkün değildir.

Mantıkta ve ilimlerde asıl olan *lafzî vaz'î* delaletin kısımları olan mutabakat, tazammun ve iltizam delaletlerinin üçünün de *vaz'a* istinat ettiğini vurgulayan Senûsî'ye göre mutabakat delaleti vasıtasız bir şekilde *vaz'a* istinat ederken diğer ikisinde *vaz'* tam bir sebep değil, sebebin parçasını oluşturmaktadır.

Senûsî, bu üç *delalet türü arasındaki ilişkiye* dair de dört nisbet görüşüne dayanan özgün tespitlerde bulunur. Ona göre tazammun ve iltizam delaletlerinin her biri ile mutabakat delaleti arasında umum-husus mutlak ilişkisi vardır; tazammun ve iltizam delaletleri arasında ise 'umum-husus min vech' ilişkisi vardır.

Senûsî dinî ilimlerle bağlantı kurduğu '*iltizâmî delalet*' üzerinde daha fazla durarak bu konuda da farklı fikirler ileri sürmüştür. Ona göre mantıkta dış dünyada da lazım olsun ya da olmasın, bu delalet için asl olan 'açık zihnî lüzum'dur; 'karganın siyahlığı' gibi sadece zihnin dışında lazım olana, mantık ilminde iltizam delaleti itlak olunmaz. Ancak usul ilminde ya da beyan ilminde iltizam delaleti için lüzumun zihnî olması şart koşulmaz, hangi açıdan olursa olsun mutlak lüzum dikkate alınır. Bu sebeple Senûsî'ye göre Kuran, Sünnet ve mezhep imamlarının lafızlarından, iltizam delaletiyle çıkarılan mülâhazalar oldukça fazla sayıdadır.

Senûsî, basit lafzı bileşik lafza göre, bileşik lafzı da diğer üç mantık eserindeki tariflerden biraz farklı tarif eder. Zira ona göre *mürekkeb (bileşik)* lafız, parçası, anlamının parçasına, sadece kastedilen delalet bakımından delalet eden lafızdır; böyle olmayan ise *müfred (basit)* lafızdır. Bu tarif çerçevesinde Senûsî, farklı ve özgün bir konuya dikkat çeker. Nitekim hem herhangi bir şahsa işaret etmek için hem de mesela onun 'Hamîd' isminde bir çocuğun babası olduğuna delalet etmek için bir kişiye 'Ebû Hamîd' dendiğinde bu lafzın müfred mi yoksa mürekkeb mi olduğunu ayırmak için Senûsî, kendi tarifinde 'sadece kastedilen delalet bakımından' kaydını koyduğunu belirtmektedir. O zaman mahza tek bir delalet bakımından eğer lafız ile sadece bir şahsa delalet ediliyorsa lafız müfred, eğer birinin babası olmasına delalet ediliyorsa mürekkeb olacaktır.

Senûsî'ye göre müfred lafız, eğer göz ve pınar gibi pek çok anlam için ortak bir şekilde kullanılırsa, bu lafza *müşterek*, yani eş adlı lafız denilir; eğer 'insan'

lafzı gibi isimlendirdiği şey bir anlam olursa *münferid* diye isimlendirilir. *Şemsiyye* ve *Tehzib*'de de müşterek lafız, benzer şekilde tarif edilirken, anlamı bir olan lafız için 'münferid' gibi her hangi bir terim onlarda zikredilmemektedir.

Senûsî'ye göre ya küllî ya da cüzî olan müfred lafız, eğer tasavvuru, çoklar üzerine bu tasavvurun *doğrulanması* engellemez ise küllîdir; engeller ise cüzîdir. Onun tümel tarifinde farklılaşan husus 'doğrulanma' ifadesidir. Zira ona göre birden fazla şeye yüklem olan her küllî, aynı şekilde yüklem olmaz. Çünkü küllî kendi ferdlerine yüklem olurken '*muvâta'at*' yoluyla yüklem olur; bunun dışındaki bir zâta yüklem '*ıştikak*' yoluyla veya izafet yoluyla yüklem olur. Dolayısıyla Senûsî, hem *muvâta'at* hem de *ıştikak* yüklemesi için ortak kullanılan 'yüklem olma' tabiri yerine sadece '*muvâta'at* yüklemesine has olan 'doğrulanma' ifadesini tercih ettiğini belirtmektedir.

Senûsî'ye göre küllînin anlamı, insan ve canlı misallerinde olduğu gibi eğer ferdlerinde eşit olur ise o, *mütevâtî*' yani eşit anlamlı; beyazlık ve ışık misallerinde olduğu gibi eğer anlamı ferdlerinde farklılaşır ise o, *müşekkek* yani dereceli anlamdaş diye isimlendirilir.

Senûsî'ye göre lafzın delalet ettiği şeyi tasavvur etmenin bizatihi kendisi, birden çok ferdler üzerine onun doğrulanmasına engel olan lafız, *hakiki cüz'î* diye isimlendirilir. 'Cins özel adı' denilen ve zihinde hükmî şahsiyet kazanmış bir hakikat için vaz' edilmiş lafızlar da hakiki cüz'înin kısmıdır. Yine ona göre özel adlar için kullanılan zamirler veya ism-i mevsuller, işaret isimleri ve benzerleri, cüz'î değildir. Çünkü onlar, asıl vaz' edilişleri bakımından küllîdirler; cüz'îlik bu lafızlara, kendilerine eşlik eden durumlar vasıtasıyla kullanım esnasında arız olur.

Senûsî, 'bir küllînin kaplamı altında bulunan şey'e de '*izâfi cüz'î*' denildiğini belirtir. Buna göre *izâfi cüz'î*, mutlak olarak hakiki cüz'î'den daha geneldir. Ona göre her hakiki cüz'înin, *izâfi* bir cüz'î olması gerekir; çünkü en genelde mevcut ya da ma'dum şeklinde bir küllînin kaplamı altında olması kaçınılmazdır.

Senûsî'nin, *Muhtasar*'ın şerhinde, iki tümel arası ilişki türlerine dair '*niseb-i erbaa*' yani 'dört nisbet' konusunu, çelişikleri arasındaki ilişkiyle beraber ele aldığı; *Şemsiyye* ve *Tehzib*'de yer alan 'tabii', 'mantıkî' ve 'aklî' tümel konusuna ise ne *Muhtasar*'da ne de şerhinde değinmediği görülmektedir. O, *İsâgûcî*'de verilen zatî ve arazî terimlerinin tariflerine de risalesinde yer vermemektedir.

Senûsî, kavramlar konusunun asıl gayesi olan tariflerin ilkeleri bağlamında 'Küllîyyât-ı Hams' yani 'Beş Tümel' konusunu ele alır ve bu tümellerin niçin beş tane olduğunu tümevarımsal taksimle delillendirmeye çalışır.

Ona göre *Cins*, hakikatleri bakımından birbirinden farklı çoklar üzerine, 'o nedir' sorusunun cevabında *doğru olandır*. *Tür (Nev')* ise hakikatleri bakımından aynı olan çoklar üzerine, 'o nedir' sorusunun cevabında *doğru olandır*.

Senûsî, *Tür (Nev')* tanımında *Tehzib*'de ve *Şemsiyye*'de de olduğu gibi 'hakikatleri aynı çoklar üzerine' ifadesini kullanmıştır; ancak *İsâgûcî*'de bu ifade 'hakikatleri bakımından değil sayı bakımından birbirinden farklı çoklar üzerine' şeklindedir. Ayrıca cins ve tür ile ilgili *İsâgûcî* ve *Şemsiyye*'de verilen "Cins, mahzâ ortaklık bakımından 'o nedir'in cevabında söylenendir" ile "Tür, hem ortaklık hem hususiyet bakımından 'o nedir'in cevabında söylenendir" şeklindeki alternatif ikinci tarifler, *Muhtasar*'da da *Tehzib*'de de yer almamaktadır.

Senûsî, türün zatî bir fasılla birbirinden ayrılmayan sınıfları hakkında diğer mantık kitaplarında rastlamadığını ileri sürdüğü bir hususa dikkat çekerek katkı sağlamak ister. 'O nedir' sorusu eğer, tek başına bir sınıf için sorulursa, tür ile beraber o sınıfı diğer sınıflardan ayırtıran kendilerine özgü bir vasıf da söylenir. Ama başka bir sınıfla birlikte sorulduğunda bu sınıflar arasında ortak olan vasfın tamamıyla nitelenmiş bir şekilde tür ile cevap verilir. Buna göre mesela Zenci hakkında sorulan 'o nedir' sorusuna 'siyah insandır' denilir; ama Zenci ile Slav hakkında sorulan sorunun cevabında 'Arap olmayan (acem) insandır' denilir.

Senûsî'ye göre *Ayrım (Fasl)*, 'o hangisidir' sorusunun cevabında mahiyetin, mahiyet üzerine doğru olan parçasıdır. Kendine has bu ayırım tanımıyla birlikte diğer mantık kitaplarında verilen alternatif ikinci tanımı de zikreder: "Ayrım, 'o hangisidir' sorusunun cevabında mahiyet üzerine zatî bir söyleyişle söylenen tümeldir." Zira ona göre, bu iki tanımın lafızları farklı olsa da ifade ettikleri anlam aynıdır.

Senûsî'ye göre *Hâssa (Özellik)*, mahiyetin dışında ve ona özel olan tümeldir; insan için 'gülücü' gibi. Yine o, kendisine has bu tanımın dışında diğer mantık kitaplarında geçen klasik tanımı de alternatif olarak zikreder: "*Hâssa*, 'o hangisidir' sorusunun cevabında mahiyet üzerine arazî bir söyleyişle söylenen tümeldir."

Senûsî'nin tarifine göre *Genel Araz* (*Araz-ı 'Âmm*), mahiyetin dışında olup, mahiyet ve başkası üzerine doğru olan tümeldir. Hâssa ve genel arazın her biri ya ferdlerinin tamamına şâmil, ya da değildir. Yine her biri ya lâzımdır, ya da mufarıktır. Mufarık olan ya yavaş ayrılandır, ya hızlı ayrılandır. Yavaş veya hızlı ayrılanlardan her biri de ya kolaylıkla ayrılandır ya da zorlukla ayrılandır.

Kavramlar bölümünün nihayeti ve maksadı olan tarifi Senûsî şöyle tarif eder: Bir hakikati *tarif eden*, bilinmesi (marifeti), o hakikatin bilinmesine sebep olanıdır. Tarif edici, kaçınılmaz olarak tarif ettiği hakikatten başka, bilinmede ondan önce, ondan daha açık ve ona eşit olmalı, ondan daha genel ya da daha özel olmamalıdır.

Senûsî'ye göre tarifler, bir veya daha fazla sıfatla kayıtlanmış ve tek bir müfred yerine kaim olabilecek bileşiktir; yani müfred kuvvetinde olan mürekkebler grubundandır. O, kendi tarifinin, misal (*şebeh*) ile yapılan ve eş anlamlı lafızla yapılan tarifi de kuşattığını belirtir. Çünkü ona göre bu tarifler, eksik olsalar da hâssa ile yapılan tarifler içerisinde sayılır.

Senûsî'ye göre tarif dört kısımdır: *Tam tanım*, bir hakikatin yakın cins ve yakın faslından bileşik olan tariftir. *Eksik tanım*, sadece ayırım ile ya da uzak cins ve ayırım ile yapılan tariftir. *Tam betim*, yakın cins ve ferdlerinin hepsine şâmil ve lazım olan hâssadan bileşik olan tariftir. *Eksik betim*, sadece hâssa ile ya da uzak cins ve hâssa ile yapılan tariftir.

Senûsî'nin taksiminde dikkat çeken husus, tek başına ayırım ile yapılan tanımın, eksik tanım olarak zikredilmesi; yine tek başına hâssa ile yapılan betimin de eksik betim olarak zikredilmesidir. Nitekim bazıları tarifte bileşikliği şart koştukları için bunlarla yapılanları tarif kabul etmez iken *Şemsiyye* ve *Tehzîb*'de de olduğu gibi çoğunluk bunların eksik de olsa tarif edici olduğunda hem fikirdir.

Hiç kuşkusuz Senûsî'nin bu öz ve özet mantık eseri *Muhtasar*'ının en genelde dikkat çeken hususiyeti, aynı şekilde İslam dünyasında yaygınlık kazanmış olan diğer üç risaleden farklı bir şekilde, kıyasın maddesine yani beş sanat konusuna hiç değinmemiş olmasıdır. Ne bu risalede ne de onun müellif şerhinde bu konuya niçin değinilmediğine dair bir ifade ya da yorum da bulunmamaktadır. Aynı ilim ve kültür havzasında yaygın olan *Cümel*'de de bu durum karşımıza çıkmaktadır. Senûsî'nin de dahil olduğu bu bölgedeki alimlerin dinî

ilimler merkezli mantık yaklaşımının neticesinde, mantık tarihinde gittikçe azalan bir ilgiyle ihmal edilen, birkaç cümlelik atıflarla geçiştirilen mantığın bu içerikli ve uygulamaya yönelik kısmının, sembolik olarak dahi kalmayıp tamamen ortadan kalkması, kuşkusuz önemli bir kırılmaya işaret etmektedir.

Mısır-Mağrip bölgesi 13. Yüzyıl sonrası mantık geleneğinde hakim olan yaklaşımın mümessillerinden biri konumuna gelen Senûsî, *Muhtasar*'ın dışında yazmış olduğu geniş şerh metinlerinde bile her zaman dinî ilim merkezli duruşunu korumaya özen göstermiş, salt mantık yapmaktan kaçınmıştır. Mantık ilminin caizliğinin de tartışıldığı bu ilim ve kültür havzasındaki yaklaşımın, her ne kadar İstanbul merkezli Osmanlı ilmî geleneğini başta doğrudan etkilemese de sonrasında özellikle Mısır-Kahire'ye eğitim-öğretim için giden âlimler üzerinden bütün İslam dünyasında etkili olduğu söylenebilir. Nihayetinde Selefi-Vehhabî akımın 19. yüzyılın sonlarından itibaren etkili olmasıyla birlikte, bu rafine klasik mantık şerh-haşiye kültürünün, haricen batı dünyasının ilmi gelişmelerinin de etkisiyle zamanla anlamsızlaşmaya başladığı gözlemlenebilir.

### Kaynakça

- Abdülkâdir, Ahmed Abdülkâdir, "es-Senûsî et-Tilimsânî El-Câmi' beyne Ulûmi'l-Bâtın ve'z-Zâhir: Musannefâtühü'l-Mahtûta ve Emâkinü Vücûdihâ", *Âfâku's-Sekâfe ve't-Türâs*, VI/22-23, Dübey 1419/ 1998.
- Aruçi, Muhammed, "Senûsî, Muhammed b. Yusuf", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 36, s. 534-535.
- Çapak, İbrahim, *Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümeller*, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.
- Demenhûrî, Ahmed b. Abdülmun'ım, *Îzâhu'l-Mübhem min Me'âni's-Süllem*, (neş., Abdülcelil Atâ), Dimeşk 1993.
- Ebherî, Esîruddin, *Îsâgûcî*, (neş., Hüseyin Sarıoğlu), İz yayıncılık, İstanbul 1998.
- Habeşi, Abdullah Muhammed, *Câmiu'ş-şuruh ve'l-havâşi*, Ebûzabî, el-Mecme'u's-Sekâfi, 1425/2004, c. I-III.
- İbn Arefe, el-Muhtasar fi'l-mantık,  
<http://www.uomisan.edu.iq/library/admin/book/44118988281.pdf>. (Erişim 11.09.2015)
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Littera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Kâtibî, Necmettin el-Kazvinî, *eş-Şemsiyye fi kavâidi'l-mantikiyye*, (ed. Mehdî Fadlullah), et-Tab'atu'l-ülâ, el-Merkezu's-Sikâfi el-Arabî, Beyrut 1998.
- Kunduz, Mâhî, *Tercemetü'l-İmâm Ebî Abdillâh es-Senûsî et-Tilimsânî ve Tahkîku Ba'zı Resâilihî*, Tilimsan 2011.

- Mahlûf, Muhammed, *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, c. 1, Kahire 1349/1930, c. 2 et-Tetmîm, Kahire 1350/1931.
- Mellâli, Muhammed b. Ömer, *el-Mevâhibu'l-Kudsiyye fî'l-Menâkibi's-Senûsiyye*, el-Mektebetü'l-Vataniyye el-Cezâiriyye, no. 1705.
- Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, c. 1-6, İstanbul 2013-2014.
- Özpilavcı, Ferruh, "Mantık ve Dini İlimler: Kelam, Fıkıh, Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Arap Dili", *Mantık Araştırmaları I*, Isparta 2013, s. 40-89.
- PIPDI <http://islamsci.mcgill.ca/RASI/docs/pipdi.htm#dd7>. (Erişim, 19.07.2015)
- Rouayheb, Khaled "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500-1800", *Islamic Law and Society*, vol. 11, no. 2 (2004), s. 213-232.
- Senûsî, Muhammed Yusuf, Muhtasaru'l-Mantık, Mâhî Kunduz, Tercemetü'l-İmâm Ebî Abdillâh es-Senûsî et-Tilimsânî ve Tahkîku Ba'zı Resâilihî, içinde, Tilimsan 2011, s. 161-182.
- \_\_\_\_\_, *Muhtasaru'l-Mantık*, (Neş., Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Celâluddin el-Kürdî), Matba'atu's-Sa'âde, Mısır 1330/1912, 24 s.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Muhtasaru'l-Mantık*, Matbu, Hayriyye Matbaası, 1292/1875; Ragıp Paşa Kütüphanesi, no. 2366/01, s. 1-114.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Muhtasari İbn Arefe fî'l-Mantık*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, no. 904; 207 vr. ; Topkapı Sarayı Müzesi, Emanet Hazinesi no. 1977, 96 vr.
- Taftazânî, Sadeddin, *Tehzîbu'l-Mantık*, M. Zahit Tiryaki, "Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbü'l-mantık İsimli Eseri Sunuş, Tahkik, Tercüme" içinde, *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, c. 17, sayı 32 (2012/1), s. 129-167.
- Tinbuktî, Ahmed Baba, *el-Mefâtihu'l-Kudsiyye fî'l-Menâkibi's-Senûsiyye*, Freiburg Üniversitesi Kütüphanesi, MS 381, microfilm no. 41/2, 21 vr.
- \_\_\_\_\_, *Neylü'l-İbtihâc bi Tatrîzi'd-Dibâc*, Trablus 1398/1989.