TC
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE EDEBİYATI

ABDULBAKİ ARİF EFENDİ, HAYATI, ESERLERİ, 'MARİFE VE NEKRE' RİSALESİ'NİN TENKİTLİ METNİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Çiğdem ÇAM
2501050016

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Zülfikar TÜCCAR

İstanbul 2008

ABDULBAKİ ARİF EFENDİ,
HAYATI, ESERLERİ, 'MARİFE VE NEKRE' RİSALESİ'NİN TENKİTLİ METNİ

ÇİĞDEM ÇAM

ÖZ

Tez konumuz Abdulbaki Arif Efendi'nin hayatı, eserleri ve bir ismin hangi durumlarda marifelik (belirlilik) kazanıp hangi durumlarda nekre (belirsiz) sayıldığını felsefi bir anlayışla ortaya koyan 'Marife ve Nekre Risalesi'dir.

Bu tezde amaçlanan Arap Dili ve Edebiyatı ile ilgili bir risaleyi konunun uzmanlarının istifadesine sunmaktır.

Çalışmada risalenin yazıldığı dönemin kültürel zeminine değinilirken müellifin hayatı ve eserleriyle Osmanlı Devleti'nin XVII. ve XVIII. yüzyıldaki bilim hayatı hakkında bilgiler verildi.

Marife ve Nekre Risalesi ayrıntılı bir şekilde tanıtıldı. Risalenin geniş bir özeti verildi ve metni okurken fark edilen önemli noktaların üzerinde duruldu.

Ayrıca tek nüshası olan metin aslına uygun şekilde okunmaya çalışıldı. Son olarak da orijinal metin verildi. Sonuç bölümünde ise konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapıldı.

Her ne kadar "marife ve nekre" spesifik bir dilbilgisi konusu olarak gözükse de risalede çeşitli anlam problemlerine getirilen çözümlerle genellenebilir bir takım sonuçların ortaya çıktığını tahmin etmekteyiz.

Çalışmamız Arap Dili sahasında belirlilik ve belirsizlik kavramı üzerinde getirdiği açılımlar ışığında bu saha ile ilgilenen araştırmacıların dışında Türkçe ve diğer dillerde dilbilim uzmanlarının da inceleyeceğini düşündüğümüz bir çalışmadır.

THE LIFE AND WORKS OF ABDULBAKİ ARİF EFENDİ AND THE CRITICISM OF HIS "THE LEAFLET OF DEFINITENESS AND INDEFINITENES"

ÇİĞDEM ÇAM

ABSTRACT

The subject of our thesis is the life and works of Abdulbaki Arif Efendi and The Leaflet of Definiteness and Indefiniteness which philosophically describes in which cases a noun has definite or indefinite reading.

What we aim in this thesis is to present a leaflet about the Arabian Language and Literature for the specialists to make use of it.

While mentioning the cultural basis of the age when the leaflet was written, the life and works of the author and the scientific life of Ottoman Empire in XVII. and XVIII. centuries were discussed.

The leaflet of Definiteness and Indefiniteness was introduced in detail. A broad summary of the leaflet was presented and the important points realized during reading of the text were considered.

Besides, the text which has but one copy was tried to be read as its original. Finally, the original text was given. A general evaluation about the subject was made in the final chapter.

Although “definiteness and indefiniteness” were seen as a specific grammar subject, we estimate that some results which can be generalized by the results taken by various meaning problems in the leaflet.

We think that our study will be analized by either researchers who are interested in this field or Turkish and other linguists in the light of the openings about the concept of definiteness and indefiniteness in the field of the Arabian Language.

ÖNSÖZ

Her alanda olduğu gibi Arap dili ve edebiyatı alanında da pek çok önemli eser ortaya çıkarılmış ve ilim dünyasının değerlendirilmesine sunulmuştur. Bilindiği üzere Arap edebiyatı geniş bir coğrafya üzerinde yayılmış ve Osmanlı alimleri asırlarca bu engin ve zengin edebiyata farklı alanlardaki çalışmalarla hizmet etmişlerdir. XVII - XVIII. yüzyılda yaşamış Abdulbaki Arif Efendi de bu edebiyata hizmet etmiş önemli şahsiyetlerden birisidir.

Elinizdeki çalışma bir giriş ile üç ayrı bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Abdulbaki Arif Efendi'nin yaşadığı dönemin eğitim, kültür ve ilim hayatı üzerinde duruldu (s.12). Birinci bölümde Abdulbaki Arif Efendi'nin hayatı ve eserleri anlatıldı. İkinci bölümde ise Marife ve Nekre Risalesi'nin tanıtımıyla risalenin içeriği geniş bir özet olarak sunuldu. Üçüncü bölümde de Marife ve Nekre Risalesi'nin metninin hem yeniden yazılmış şekli hem de okuyucuya karşılaştırma imkanı vermek için orijinali (fotoğraf olarak) verildi. Sonuç bölümünde ise konuyla ilgili genel bir değerlendirme yapıldı.

Önemli bir gramer konusu olarak sayılması gereken marife ve nekre ile ilgili olarak yoğun bir araştırma yapmamıza rağmen herhangi bir basılı esere rastlayamadık. Arapça gramer kitaplarında ayrı bir konu olarak ele alınan marife ve nekre meselesi hakkında, bazı kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre, mustakil eser yazıldığından haberdar olduysak da (bk. Msl. Ahmed Afifi) bütün çabalarımıza rağmen, bunları elde etme imkanı bulamadık.

Marife ve nekre Arap dilinde bir nahiv konusudur. Arap dilinde kelimenin hangi durumlarda belirlilik kazanıp hangi durumlarda belirsiz addedildiği 'marife ve

nekre' başlığı altında incelenir. Ancak çalışma konumuz olan risalede marife ve nekre konusu herhangi bir gramer konusunun ele alındığı şekilde işlenmemiştir.

Abdulbaki Arif Efendi risalesinde yer yer çeşitli dil alimlerinden alıntı yapmıştır. Yaptığımız araştırmalara rağmen bu alıntıların yeri şimdilik tesbit edilememiştir. Diğer taraftan, zor anlaşılacağını düşündüğümüz kelimelerden sonra parantez içinde açıklayıcı kelime ve ifadeler ilave ettik. Eserin günümüze tek nüshasının ulaşması bize karşılaştırma imkanı vermediğinden zamanla silinmiş olan kelime ya da harfleri konteksten anlaşıldığı kadarıyla tahmini olarak tamamladık.

Metnin Süleymaniye Kütüphanesi'nde, (Atıf Efendi bölümü, nr. 2822'de) bulunan tek nüshası esas alınmıştır. Ayrıca kenarlardaki notlar yazım sırasında dipnot olarak verilmiştir.

Gösterdiğimiz çaba ve özene rağmen çalışmamızda bir takım noksan ve hataların bulunabileceği tabiidir. Bu konuyu yüksek lisans düzeyinde çalışmam hususunda desteğini esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Zülfikar Tüccar'a teşekkürlerimi sunuyorum. Çalışmam süresince bana yardımcı olan Dr. Hüseyin Arslan'a ve Dr. Sedat Şensoy'a, verdiği bilgiler ve tavsiyelerinden dolayı Prof. Dr. Mustafa Uzun hocama teşekkür ediyorum.

Çiğdem Çam

Ağustos 2008

İÇİNDEKİLER

ÖZ i
ABSTRACT ii
ÖNSÖZ iii
İÇİNDEKİLER v
KISALTMALAR vii

GİRİŞ
Müellifin Yaşadığı Dönemde Osmanlı Devletinde Kültürel Hayat 1

I. BÖLÜM
Abdulbaki Arif Efendi'nin Hayatı ve Eserleri 6
A. Hayatı 6
B. Eserleri 11
1. Ma'nel-bid 'a 11
a. Marife ve Nekre Risalesi 12
b. Ma 'nel-bid 'a 12
c. İmru'ün ve Nefsühü 12
d. Şerhu kaside-i Abdullah Paşa 12
e. Muarrebu Risaleti'l-hakika ve'l-mecaz 12
2. Divan 12
3. Miracname 12
4. Siyer-i Nebi 13

5. Mukaddime-i Ahlak-ı Nasıri Mu'arrebi 13
6. Makale-i Kandiyye 13
7. Risale-i Lam..... 14
8. Menahicu'l-Usul 14

II. BÖLÜM
Marife ve Nekre Risalesi..... 15

III. BÖLÜM
Risale Metni 41
A.Yeniden Yazılan Şekliyle 41
B. Metnin Aslı (Fotoğraf Olarak)..... 70

Sonuç 110
Bibliyografya ve Kısaltmaları 112
Dizin (Şahıs Adları İndeksi)..... 115
Dizin (Eser Adları İndeksi) 116
Dizin (Yer Adları İndeksi)..... 117
Dizin (Arapça) 118

KISALTMALAR

bk. : Bakınız
bibl. : Bibliyografya
c. : Cilt
Ktp. : Kütüphane
msl. : Mesela
nr. : Numara
nşr. : Neşreden
ö. : Ölüm tarihi
s. : Sayfa
str. : Satır
ts. : Tarihsiz
TY : Türkçe Yazmalar
v.b. : …ve benzeri
yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

Müellifin Yaşadığı Dönemde Osmanlı Devletinde Kültürel Hayat

XVII. yüzyıl, Osmanlı eğitim tarihinde "Klasik dönem" başlığı altında ele alınmaktadır. Bu dönemde Osmanlı eğitim dünyasını Yıldırım Bayezıd'ın beylikten sultanlığa geçiş siyasetine paralel olarak Osmanlı ilmiye teşkilatını yeniden yapılandıran Molla Fenari okulu temsil etmektedir. İstanbul'un fethinin ardından Osmanlı ilim zihniyeti yeniden yapılanır.[1]

İslam medeniyetinin bütün renklerini ihtiva eden bu dönem devletin kuruluş yıllarından XVIII. yüzyıla kadar olan süreyi içine almaktadır. Söz konusu dönemde medrese eğitiminin[2] işleyiş ve programına bakacak olursak; medreseye devam eden öğrenci bir miktar sarf-nahiv ve başlangıç dersleri daha sonra mantık, kelam, meani okurdu. İstanbul'a gelince Haşiye-i Tecrid medreselerinde üç-dört yıl kalır, her müderristen beş-altı ders görürdü. Dört-beş yıl sonra Semaniye medreselerine ulaşırdı. Orada bir yıl kalır sonra padişah medreselerine giderdi. Yirmi beş- otuz yaşlarında mülazım olup medreseye veya kadılığa tayin edilirdi.

Müderris tayini Fatih'in[3] kanun-namesine göre kazaskerlerin padişaha arz etmesiyle yapılırdı. Müderrislikten kadılığa geçiş, müderrislerin ilim alanında ilerlemelerine engel teşkil eden en etkili sebep olarak görülmektedir. Medrese

1 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlılar", DİA, XXXIII, 548.
2 Mehmet İpşirli, "Medrese", DİA, XXVIII, 329.
3 Cevat İzgi, I, 44-47.

sisteminin bozulması sonucu müderrisler, ehliyetsiz ve liyakatsiz olarak göreve gelir olmuşlardı. İlmiye sınıfı bozulmuştu. Kadılık maaşının fazlalığı müderrislerin dolayısıyla medresenin düzenini bozmuştu. Kadı olma hırsı onları ilimden alıkoyuyordu. Önceleri Molla Fenari'nin oğulları ve torunlarına tanınan 40 akçeyle medreseye başlama hakkı sonraları şeyhülislam, kazasker, padişah hocaları ve eyalet kadılarının oğullarına da tanınmıştı. Hiç sıra beklemeden küçük yaşta müderris olmuşlardı.

Bu tür uygulamalar sebebiyle hem müderris hem de kadı yetiştiren ulema mesleği eski önemini kaybederek zayıflamıştı. Ehliyet yerine himaye gören ve rüşvet verenler önemli görevlere getiriliyordu. Kadıların bu şekilde tayini halkta idareye karşı olumsuz hisler uyandırmıştı. Yüksek dereceli kadı olabilmek için şeyhülislam, kazasker ve padişah hocalarının oğlu olmak gerekiyordu.[4]

XVI. yüzyılda ilme olan ilginin XVII. yüzyılın yarısında arttığı görülse de medreselerde müsbet ilimler itibardan düşmüş, aşağılanmış, fıkıh ilmi önem kazanmıştı. Bununla birlikte bu devirde matematik, astronomi ve geometri alanında az da olsa eser verilmiştir. Bunlardan bazılarına kısaca değinecek olursak; saray hekimleri bu dönemde tıp alanında eserler vermiş ve eserlerini padişaha sunmuşlardır. Osmanlı toplumundaki dönme hekimler ise daha çok Batılı hekimlerden faydalanmışlardır. IV. Murad'ın başhekimi Emir Çelebi'nin yazdığı Enmuzecü't-tıb bu sahadaki dönemin en önemli eseridir. Başarısını hazmedemeyen bir takım insanların iftirası üzerine, IV. Murad tarafından Emir Çelebi'nin hayatına son verilmiştir.

Osmanlı ilim sahasında, XVII. yüzyılda dönemin öne çıkan ismi ise Katip Çelebi'dir (ö.1657). Batı dünyasında Keşfü'z-zunun adlı bibliyografik eseriyle tanınmıştır. Çok sayıda sefere katılması sonucu harita kullanmayı öğrenmiş ve coğrafya sahasında önemli bir eser olan Cihannüma'sıyla tanınmıştır. Bu eserde pusulayı da tarif etmiştir. Katip Çelebi zamanının ilmi düşüncesinde etkili olmuş bir isimdir. Düzenli bir medrese eğitimi almamış, hayatı boyunca katiplik mesleğinin üzerinde makam sahibi de olamamıştır. Zamanın ulaması "ketebeden" olduğu için

4 İ.H.Uzunçarşılı, IV, 123.

ona itibar etmemiştir. Ancak Batı ilim dünyasıyla irtibata geçerek eleştirel bir bakış açısı yakalamıştır. Batı ilmiyle doğu ilmi arasındaki engelleri yıkma çabaları göz önünde bulundurulduğunda zamanına göre sıra dışı bir ilim adamı olarak tanımlanır.

Seyahatnamesiyle tanınan Evliya Çelebi (ö.1682) de bu dönemde yaşamıştır. Anlattıklarının hepsinin pek de doğru sayılamayacağı sebep gösterilerek ilmi açıdan itibar görmese de şehirlerin ve memleketlerin tarihi coğrafyası ve etnografyası bakımından Seyahatname önemli bir eserdir. İngilizce ve Macarca'ya çevrilmiştir.

Dönemin ilim dünyasının diğer bir meşhur şahsiyeti de Ebu Bekir Efendi'dir. IV. Mehmed'e sunulan Atlas Minor adlı Latince coğrafya kitabını Türkçe'ye çevirmiştir. Bu kitapta bütün yıldızların ve Güneş'in arzın etrafında döndüğünü savunan Ptolemaios'un öğretisiyle Kopernik öğretisi yer alır. Böylece Kopernik öğretisi 142 yıl sonra Osmanlı ülkesine gelmiş olur.[5] Tarih alanındaysa, Hezarfen Hüseyin Efendi ilk defa Batı kaynaklarına dayanarak Yunan, Roma ve Bizans tarihini yazmıştır. (Tenkīyhu Tevârîh-i mülûk[6]).

XVII. yüzyıl Batı'da " Büyük Yüzyıl" olarak anılıyordu. Çünkü bu yüzyılda Avrupa'da birbiri ardınca büyük ilim adamları yetişmişti ve Avrupa'yı aydınlanmaya götürüyorlardı. Fakat Osmanlı dünyası bu gelişmelere yabancı kalmıştı. Bu dönemde Avrupa'da Galilei (1564-1642), Bacon (1561-1621), Descartes (1595- 1650), Newton (1642- 1727) gibi bilim adamları yetişmiştir.[7] Batı'daki bu aydınlanmanın etkileri Osmanlı toplumunda da görülmeye başlamıştır.

XVIII. yüzyılın başlamasıyla beraber Osmanlı ilim dünyasına baktığımızda ise "Bunalım ve Arayış dönemi"nin başlamış olduğunu görürüz. Bunda 1699'da yapılan Karlofça Antlaşması'nın da etkisi olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Müneccimbaşı Ahmed Dede klasik dönemin sonunda mensup olduğu geleneksel bilgi anlayışının temellerini sorgulamıştır. XVIII. yüzyıl Osmanlı ilim hayatında onun bu arayışı etkili sonuçlar doğurmuştur. Önerme, önermenin unsurları, önermenin formu, önerme ile dış dünya ilişkisi bu asırdaki düşünürleri meşgul etmiştir.

---

5 A. Adnan Adıvar, s.110-139.

6 Nuruosmaniye Ktp., nr. 3264-3265

7 A. Adnan Adıvar, s.161.

Batı Avrupa'dan gelen bilginin nicelik bakımından artışı ve bu artış sonucu niteliğe ait gelişme ilim dünyasındaki bu bunalım ve arayışı arttırmıştır. Bu dönemin düşünürleri Sokrat öncesi felsefe üzerinde de çok durmuşlardır.

Dönemin çabalarını temel özelliği; geçmişten hareketle geleceği kurmaktır fakat sanayi devrimi ve bu devrimin askeri alandaki etkisi, kararsızlık için vakit bırakmamıştır. Gerçek arayış yerine siyasi arayışın geçmesi, devletin bekası adına Katip Çelebi'den bu yana idari mekanizmaların hızlı çözüm talep etmesi sonucunu doğurmuştur. Batı'da öğrenim gören öğrencilerin sayısının artması, mühendishanelerde çokça öğrenci yetiştirilmesi, Osmanlı ilim ve fikir hayatında değişmeler olmasına sebep oldu.

Varlık metafiziği için Meşşai mantık teknikleriyle dilbilimcilerin teknikleri arasında Selçuklu döneminde vuku bulan uzlaşma Fahrettin Razi çizgisinde ivme kazanmış, bu ivme Osmanlı döneminde devam etmiştir.[8]

Musikiye gelince; Osmanlı'da, savaş alanında, cenaze törenlerinde bazen de tıpta bir tedavi yöntemi olarak kullanılan musiki daha sonra gelişerek devam etmiştir. XVIII. yüzyılda devlette bir durağanlaşma yaşansa da bu durgunluk musikiyle paralel gitmemiştir. Aksine XVII. ve XVIII. yüzyıllar Türk musikisinin büyük gelişme gösterdiği zamanlardır. Beste ve icraya yönelik çalışmalar XVII. yüzyılın sonunda hız kazanmıştır. İstanbul'un kültür ve sanat merkezi haline gelmesinin akabinde Anadolu ve Rumeli'den musiki meraklıları buraya gelmiştir. Tarikatlar ve tarikat öğretisinin halka yayılmasını sağlayan tekkeler sayesinde birçok musikişinas yetişmiştir. XVII. yüzyıla kadar bestelenen eserlerde Farsça ve Arapça'nın etkisi görülürken bu asırdan itibaren eserlerde Türkçe ağırlık kazanmıştır.[9] Arap ve İran müziği bu dönemde Türk müziğinin etkisi altında kalmıştır.[10] IV. Murat ve IV. Mehmed musikişinasları himaye etmiştir. Dini musikide bu dönemde önemli eserler verilmiştir.[11] XVII. yüzyıl Türk müziğinin büyük gelişme gösterdiği bir dönemdir. Özellikle bestekarlık ve icra çok gelişmiştir. Dönemin en ünlü bestekarı Boğdan

8 İhsan Fazlıoğlu, DİA, XXXIII, 549-550.
9 Nuri Özcan, "Osmanlılar", DİA, XXXIII, 574-575.
10 Türk Musikisi Tarihi, Ahmet Şahin Ak, s. 71.
Nuri Özcan, '.. DİA, XXXIII, 575.

Prensi Kantemiroğlu'dur. [12] XVIII. yüzyılda Türk müziği XVII. yüzyıldaki gelişmesine devam etmiştir. İlk on yılda "Klasik dönem" zirveye ulaşmıştır. Itri bu yıllarda eser veren en ünlü bestekardır.

İslam'ın en kuvvetli ifade vasıtası olan hat sanatı ise bu dönemde Osmanlı dünyasında gelişerek Kuran-ı Kerim'i Allah kelâmına yaraşır şekilde yazma şevkiyle sanat yazısı halini almıştır. XVIII. yüzyılda padişahlar bu sanata özel ilgi duymuşlar ve saraya hocalar getirtip bu yazının değişik türlerini onlardan meşk etmişlerdir. Osmanlı hat sanatında aklam-ı sitte (muhakkak, reyhani, sülüs, nesih, tevki ve rika) gelişmeye devam ederken devletin resmi yazısı olan 'divani' de bir yandan varlığını sürdürmüştür. Diğer bir tür de tuğradır. Padişahların isminin özel bir yazıyla yazılmış şekli olan tuğralar resmi evrak ve sikkelerde damga şeklinde kullanılmıştır.[13]

[12] Türk Musikisi Tarihi, Ahmet Şahin Ak, s.61.
[13] Muhittin Serin, "Osmanlılar", DİA, XXXIII, 568-572.

I. BÖLÜM

ABDÜLBAKİ ARİF EFENDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

A. Hayatı

Abdülbaki Arif Efendi Kasımpaşa'da doğmuştur. Doğum tarihi çeşitli kaynaklarda farklı olarak verilmiştir. Seksen yıl kadar yaşadığı bilinmektedir ve vefat tarihi dikkate alındığında doğum tarihi 1633 olmalıdır. Kuvvetle muhtemel olan doğum tarihi 1633 olarak verilmektedir.

Tam adı; Abdülbaki Arif b. Mehmed b. Mustafa olan on yedinci yüzyıl sonu, on sekizinci yüzyıl başı itibariyle yaşamış Osmanlı alim, şair, hattat, ve musikişinasıdır. Kaynaklarda adı Arif Abdülbaki[1] ve Arif er-Rumi[2] diye de geçmektedir. Babası Tersane-i Amire mahzen yazıcılarından Ammizade Mehmed Efendi'dir.[3] (ö. 1671)

Abdülbaki Arif Efendi öğrenimine küçük yaşlarda başlar. Kaynaklarda medrese tahsilinden sonra döneminin alimlerinden Memikzade Mustafa Efendi'den[4] ve Bosnalı Bali Efendi'den mülazemet (günümüzdeki anlamı bir meslekte stajını tamamlamaktır) aldığı[5] zikredilmektedir.

1 M. Uzun, DİA, I, 196.
2 Bağdatlı İsmail Paşa, I, 496.
3 S. N. Ergun, Türk Şairleri, I, 57.
4 Salim tezkiresi, s. 442-443.
5 Ethem Karaçoban, s. 4.

Medreseden mezun olduktan sonra bir müddet Darüssaade Ağaları nezaretinde olan Harameyn vakıfları katipliği yapmıştır.[6] Kendisini tek bir alanla sınırlamayıp birden çok ilim dalında kendini kabul ettiren Abdülbaki Efendi mülazım ve müderrislikten sonra kadılık mesleğine intisab etmiştir.

Husrev Kethuda, Sekban Ali, Hayreddin Paşa, Eski Murad Paşa medreselerinde müderrislik ettikten sonra, Selanik kadılığına tayin olunmuştur (1681).[7]

Burada görevde iken eğlence hayatına olan düşkünlüğü dördüncü Mehmed'in kulağına gidince onu görevden almış ve sürgüne göndermiştir.[8]

Dört yıl işsiz bırakılan Arif Efendi talik yazıdaki ustalığıyla hattat olarak geçimini sağlamıştır. Sonra affedilerek Bursa kadılığına tayin olunmuştur. Daha sonra Mekke kadılığı payesi almış ve Mısır kadısı (1692) ve İstanbul kadısı (1698) olmuştur. [9]

Arif Efendi 1702'de Anadolu kazaskeri, 1710'da Rumeli kazaskerliğine getirilmiş burada iki dönem (iki yıl kadar) görev yapmıştır.[10] Vefatından iki yıl önce yine sebep zikredilmeden Bursa'da ikamete mecbur edilmiştir. Bir yıl bir ay burada kaldıktan sonra affedilerek İstanbul'a dönmüştür. Sekiz ay sonra burada hastalanıp seksen yaşında iken vefat eden Arif Efendi hastayı takatsiz bırakıcı ishalden (su-ı kınyeden) ölmüştür (1713).[11]Kabri Eyübsultan Camii'nin Bostan İskele'sine açılan avlu kapısının sol tarafındaki hazirede, Ayşe Bahri Kadın açık türbesi ve Kuzu çeşmeciğinin hemen yanındadır.[12] Vasiyeti üzerine burada inşa edilip 1940 yılında kaldırılan bir sıra abdest musluğu eşi Behire Hanım tarafından yaptırılmıştır.[13]

Kaynaklarda vasiyeti üzerine Eyüp'te kurulmuş bir vakıftan söz edilmesinden yola çıkarak yaptığımız araştırma sonucunda T.C. Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü'nden aldığımız bilgiye göre; "Kazasker Abdulbaki Arif Efendi Eşi

6 İ. H. Uzunçarşılı, XXII, 102.
7 S. N. Ergun, s.57; Salim, s.443.
8 İ. H. Uzunçarşılı, s.103; Şevket Rado, s. 121.
9 Salim, s. 443.
10 İ. H. Uzunçarşılı, s.104; Salim, s.444.
11 S. N. Ergun, Türk Şairleri, I, 57; İ. H. Uzunçarşılı, s.104.
12 M. Nermi Haskan, Eyüplü Musikişinaslar, s.74.
13 M. Nermi Haskan, Eyüplü Hattatlar, s.22.

Behire Hanım" adına kayıtlı herhangi bir vakıf veya vakfiye kaydına rastlanılamamıştır.

Ancak 'Anadolu Kazaskeri Abdurrahim Efendi bin Şeyhulislam Mahmud Efendi Vakfı' na ait 1167 H. (1754 M) tarihli vakfiye ile adı geçen vakıf mülhakatından Eyüp'de 'Abdülbaki Arif Efendi Medresesi Vakfı' na ait şahsiyet ve atik şahsiyet kayıtlarının tesbit edildiği bildirilmiştir.

Öğrencilerinden Seyyid Vehbi kabir kitabesine şu şiirle tarih düşürmüştür:[1]

Cenab-ı Arif-i billah Abdulbaki-i fazıl

Ki olmuşdı müsellem faslı gibi hüsn-i ahlakı

İki kez olmuş idi zatı sadr-ı ruma piraye

Bür etmişti debir-i çarlı Vasfiyle meh evrakı

Olup vareste-i kayd-ı anasır gitti uçmağa

Hümay ruhı kıldı aşiyane evc-i ıtlakı

Dedim giryan giryan mevtinin tarihini Vehbi

Gidip Arif Efendi kaldı ismi dehre Baki

1125

(M. Nermi Haskan, Eyüplü Hattatlar, s. 23.)

[1] M. Nermi Haskan, Eyüplü Hattatlar, s. 23.

Ömrü boyunca yedi Osmanlı padişahı saltanat sürmüştür. Bunlar; On yedinci Osmanlı Padişahı olan Murat IV. (1623-1640) ile başlar daha sonra sırasıyla, İbrahim I. (1640-1648), Mehmed IV. (1648-1687), Süleyman II. (1687-1691), Ahmed II. (1691-1695), Mustafa II. (1695-1703), Ahmed III.(1703-1730) gelir.

Arif Efendi döneminin büyük alimlerindendir. Salim tezkiresinde onun üç lisana hakim büyük bir ilim adamı ve güzel konuşan, hoş sohbet, zarif, güler yüzlü, nüktedan ve açık sözlü biri olduğu anlatılır.

Küçük yaşlarda ilim hayatına atılması kuvvetli zekası ve ciddiyetle çalışmalarını sürdürmesi ilim hayatında az zamanda çok yol kat etmesini sağlamıştır.

Fazıl Ahmed, Merzifonlu Kara Mustafa, Amcazade Hüseyin Paşa'nın meclislerine katılıp onlardan yararlanmış ve takdirlerini kazanmıştır.[1]

Müderrislik görevinde iken Şeyhülislam Minkarizade Yahya Efendi'nin yapmış olduğu sınavda ibtida-i haric(şimdiki ortaokul) payesiyle birinci olması gibi başarıları hayat boyu –zaman zaman aksayarak da olsa- devam etmiştir. Onu en son Rumeli kazaskerliğine kadar yükselmiş olarak görmekteyiz.

Kelam, ahlak, siyerin yanında Arapça sarf-nahiv ve belagatla ilgili de eserler veren, Türkçe ve Farsça şiir divanı olan[2] Arif Efendi dönemin önde gelen alimlerin-dendir.[3]

Öğrencileri arasında; Vakanüvis Raşid Efendi, Şair Seyyid Vehbi, Şeyhülislam İshak Efendi gibi şahsiyetler yer almaktadır.[4]

Abdülbaki Arif Efenedi hattatlığıyla da meşhur olmuş bir zattır. Osmanlılar'ın XVII. yüzyılda tanıdığı talik yazı Buharalı Derviş Abdi aracılığıyla gelişmiş ve mükemmel şeklini on sekizinci XVIII. yüzyılın ikinci yarısında kazanmıştır.[5]

İ. H. Uzunçarşılı Arif Efendi'nin on sekizinci yüzyılın başlarında talik yazıda zamanının "imadı" (önde geleni) sayıldığını belirtmektedir. Talik yazıyı Mehmet

1 İ. H. Uzunçarşılı, s.107.
2 Şevket Rado, s. 121.
3 M. Uzun, DİA I, s.196 ; Bağdatlı İsmail Paşa, I, 496.
4 Ethem Karaçoban, s.4.
5 İ. H. Uzunçarşılı, IV, 553-554.

Tebrizi'den meşk etmiştir. Daha önce de zikrettiğimiz gibi Selanik kadılığından azledilince (1683) dört yıl hat sanatındaki ustalığı sayesinde geçimini sağlamıştır.

Kendisinden meşk eden birçok öğrencisi sonraları meşhur talik üstadı olmuşlardır. Bu alandaki öğrencileri arasında; Nevi Zade Mehmed Salih Efendi (1769), Mehmed Eflatun (1754), Vakanüvis Mehmed Raşid Efendi (1735), Şair Seyyid Hüseyin Vehbi Efendi (1736), Şeyhülislam İshak Efendi (1758), Fındık Zade İbrahim Efendi (1752), damadı Seyyid Abdürrahim Faiz Efendi (1725), torunu Seyyid Yahya Efendi (1736), kazasker Ubeydullah Hamid Efendi (1738), kölesi Ali Rumi (1724) vs. vardır.[6]

Bu zevattan Arif Efendi'nin kölesi Ali Rumi, padişah III.Ahmed'e takdim edilen bir yazısının çok beğenilmesi üzerine satın alınıp azad edilerek saraya meşk hocası olarak alınmıştır.[7]

Abdülbaki Arif Efendi'nin ta'lik kıt'ası (Mehmet Nermi Haskan, Eyüplü Hattatlar, s.22.)

6 İ. H. Uzunçarşılı, XXII, 108.
7 M. Uzun, DİA, I, 196.

Abdülbaki Arif Efendi'nin ta'lik karalaması (Mehmet Nermi Haskan, Eyüplü Hattatlar, s.23.)

Arif Efendi musikiyle de meşgul olmuş, bu alanda beste yapacak kadar ilerlemiş ancak ilmiye sınıfından olması nedeniyle az bilinen birçok bestesi unutulmuştur. [8]

Şeyhülislam Esad Efendi, onun musiki sahasında devrin üstadlarından olduğunu; sesinin de güzel ve hüzünlü olduğunu Atrabu'l-asar adlı eserinde zikretmektedir. [9] Bazı mecmualarda besteleri yer alan Arif Efendi'nin en bilinen eseri Miraciyesi'dir.

Arif Efendi, her mirac kandili gecesi davet edilen şeyh, ulema ve halka şeker, şerbet, öd ve anber eşliğinde Miraciyesi'nin bestelenmiş kısımlarının okunması için bir vakıf yaptırmıştır.[10]

Musikişinaslığından bahseden en eski kaynak Şeyhülislam Esad Efendi'nin **Atrabu'l-asar'dır**. Onun mususikiyi kimden meşk ettiği ise bilinmemektedir.[11]

B. ESERLERİ

1.Ma 'nel-bid 'a (معنى البدعة) : Atıf Efendi 2822 numaralı mecmua içerisinde Mane'l-bid'a başlığı altında toplanmış dört risale bulunmaktadır. Bunlardan biri de bizim tezimize konu olan Marife ve Nekre risalesidir.

---

8 İ. H. Uzunçarşılı, s.109.
9 M. Uzun, DİA, I, 196.
10 M. Nermi Haskan, Eyüplü Musikişinaslar, s.76.
11 İ. H. Uzunçarşılı, s.109.

a. Marife ve Nekre Risalesi: Arif Efendi'nin marife ve nekre konusunu incelediği bir risaledir. Çalışma konumuz olan bu risale hakkında ilgili bölümde geniş bilgi verilecektir.

b. Ma 'nel-bid 'a : Küçük bir Arapça eserdir.

c. İmru'ün ve Nefsühü (امرء و نفسه) : Nahivle ilgili Arapça yazılmış bir risaledir.

d. Şerhu kaside-i Abdullah Paşa: Atıf Efendi kütüphanesinde aynı mecmua içinde bulunan bu eser Abdullah Paşa'nın Arapça olan kasidesinin şerhidir.

e. Ta'ribu Risaleti'l-İsam fi'l- hakikati ve'l-mecaz :
(تعريب رسالة العصام فى الحقيقة و المجاز)

İsamuddin el-İsferayini'nin (ö.1537) yazmış olduğu Farsça Risale fi ilmu'l-mecaz adlı eserin Arapça'ya tercümesidir. Bir nüshası da Leiden'de[12] bulunur.

2. Divan: Arif Efendi'nin divanında Sultan II. Mustafa, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa gibi bazılarının himayesini de gördüğü devlet adamlarıyla ilgili kasideler bulunmaktadır. Bu zatlardan bazısının himayesini görmüştür.

S. Nüzhet Ergün, Nedim'in, dönemin en kudretli şairlerinden olan Arif Efendi'nin bir çok gazelini kendi el yazısıyla yazdığı bir mecmuaya aldığı bilgisini vermektedir.[13]

Kaynaklarda[14] Türkçe ve Farsça divanı olduğuna dair bilgilere rastlansa da Farsça divanı günümüze ulaşmamıştır.

Bahsi geçen Türkçe divanı ise kütüphanelerde mevcuttur.

İstanbul Üniversitesi Ktp., nr. 710, 2796, 5562/1

Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2660

3. Miracname: Arif Efendi'nin Sultanselim Camii nathanı Yusuf Efendi tarafından bestelenen[15] Miracnamesi'nin birçok nüshası günümüze ulaşmıştır. (Yazma nüshaları: İstanbul Üniversitesi Ktp., TY., nr, 2480, 2633, 4636. ;

12 Brockelmann, , GAL Supple, II, 571.
13 S. N. Ergun, s.57
14 Hediyyetü'l-Arifin, I, 496.
15 İ. H. Uzunçarşılı, s.109.

Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3702, 3879, 4478; Lala İsmail, nr. 264/1).

Manzum olan bu eserde arada nesir şeklinde açıklayıcı bilgiler verilmektedir. Eser sahibinin vasiyeti üzerine Miracname'nin bestelenmiş olan kısımları her Mirac kandili gecesi Eyüpsultan türbesinden[16], şeker, şerbet, öd ve anberler ikram edilerek okunmuştur. Bunun devamı için bir de vakıf inşa edilmiştir.[17]

Miracname'nin Kayseri nüshasını[18] esas alan Metin Akar yaptığı araştırma sonucunda Miracname çeşitli kütüphanelerde yanlış olarak Arif Süleyman adına kaydedilmiştir ifadesini kullansa da Mustafa Uzun ayrıca Arif Süleymanın da bir miraciyesinin bulunduğunu belirtmiştir.[19]

4. Siyer-i Nebi: Devrinde çok beğenilen bir eserdir. Peygamberliğin dördüncü yılına kadarki zamanı kapsayan eserde Hazreti Peygamber'in vasıfları, nübüvvet ve risaleti anlatılır.[20] Mensur olan eserin giriş kısmı manzum bir mukaddimeyle başlamaktadır.[21] Giriş kısmında Rasulullah'ın (s.a.s.) ecdadı zikredilir.[22] Arif Efendi'nin bu eseri bitiremeden vefat etmesi üzerine eser Veziriazam Nevşehirli İbrahim Paşa'nın emriyle, damadı Faiz Efendi tarafından tamamlanmıştır (1719).[23] Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, nr. 414'te bulunur. Ayrıca tamamlanmamış nüsha ise İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, nr. 1472'de bulunmaktadır.

5. Mukaddime-i Ahlak-ı Nasıri Mu'arrebi: Farsça yazılmış olan Ahlakı Nasıri adlı eserin mukaddime kısmının Arapça'ya tercümesidir. Günümüze ulaşan bir nüshası yoktur.

6. Makale-i Kandiyye: Himayesini gördüğü Köprülüzade Fazıl Ahmet Paşa'nın[24] Kandiye'yi zaptetmesi ve Uyvar başarısı münasebetiyle yazdığı manzum

16 M.Akar, s. 186.
17 M. Uzun, DİA I, 197.
18 Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 196, yk.35^{b}- 48.
19 M. Uzun, DİA I, 197
20 İ. H. Uzunçarşılı, s.111.
21 M. Uzun, DİA I, 197.
22 Ethem Karaçoban, s.11.
23 İ. H. Uzunçarşılı, s.112.
24 İ. H. Uzunçarşılı, s.113.

eserdir. Mukaddime-i Fethiye ve Makame-i Fethiyye diye de bilinen bu eserin[25] Makale-i Kandiyye ile aynı eser olduğu düşünülmektedir.[26] Kaynaklarda bir nüshasının Leiden'de bulunduğu belirtilmektedir.[27]

7. Risale-i Lam: Nahivle ilgili bir eser olduğu Hediyyetü'l-Arifin'de belirtilmektedir. Eserin adı Risale-i Lam-ı Tarif olarak da geçmektedir. Fakat eserin herhangi bir nüshasına ulaşabilmiş değiliz. Bu eserin 'Marife ve Nekre Risalesi' ile aynı eser olduğunu tahmin etmekteyiz.

8. Menahicu'l-Usul (منهاج الأصول): Tam adı; Menahicu'l-Usuli'd-Diniyye ila Mevakıfı'l-Mekasıd'l-Yakıniyye'dir. Kelam ilmine dair Türkçe bir eserdir[28]. Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın isteği üzerine[29], öğrencilik yıllarında tutmuş olduğu notların[30] bir araya getirilmiş şeklidir. Kelam'a dair eserlerin çoğu Arapça olup dikkate değer bir Türkçe Kelam çalışması bulunmaması sebebiyle yazmıştır. Birçok nüshası bulunması bu eserin zamanında çokça okunduğunu göstermektedir (Yazma nüshaları için bk. E.Karaçoban, s. 7-9).

Eser "Abdulbaki Arif Efendi'nin Menahicu'l-Usul'ü ve Kelami görüşleri" adıyla bir yüksek lisans çalışmasıyla neşre hazırlanmıştır (bk. bibl.). Kaynaklarda eserin on dört farklı ismi zikredilmektedir[31]. Beş nüsha tanıtılmış geriye kalan on dokuz nüshanınsa yerleri gösterilmiştir.

Muhtevasında; iki önemli itiraz noktası yer almakta ve beş meslek (bölüm) bulunmaktadır. Kelam metodu ile akaidi diniyyeyi isbat etmenin Peygamber (s.a.s.) zamanında mümkün olmadığı; Rasulallah'ın (s.a.s.) kaderi tartışan insanları ondan menetmesine dayanılarak yapılan itiraz gibi konular teşkil eder.[32]

---

25 Ethem Karaçoban, s.11.
26 M. Uzun, DİA I, 198.
27 Brockelmann, GAL. Supple., II, 630.
28 Hediyyetü'l-Arifin, I, 496.
29 M. Uzun, DİA I, 198.
30 İ. H. Uzunçarşılı, s.111.
31 Ethem Karaçoban, s.6-7.
32 Ethem Karaçoban, s.13-14.

II. BÖLÜM

MARİFE VE NEKRE RİSALESİ

Arap gramerindeki Marife ve Nekre konusuna dair bir risaledir, Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi bölümünde, nr. 2822'deki Mane'l-Bid'a adıyla kaydedilen ve beş risaleden oluşan mecmuanın ikinci risalesidir. Kendi el yazısı olan eserleriyle yaptığımız karşılaştırmadan bu risalenin müellif nüshası olmadığı anlaşılmaktadır. Elimizde tek nüshası bulunan risalenin -sayfa kenarlarındaki nüsha farklarına işaret eden kayıtlardan da anlaşılacağı gibi- başka nüshalarının olduğu anlaşılmakta ise de bir başka nüshasını elde etmemiz mümkün olmamıştır.

Eser, sonundaki istinsah kayıtlarından da anladığımız kadarıyla müellif nüshası değildir. Bununla birlikte müstensih risaleyi musannifin nüshasından yazmıştır. Risalenin sonundaki istinsah kaydından eserin Muhammed adında biri tarafından, rebiulahir ayının bir cumartesi günü 1128 h. yılında, yani müellifin ölümünden yaklaşık üç-dört yıl sonra yazıldığı anlaşılıyor. Yazıldığı zamanda risalenin birden fazla nüshasının olması bize o dönemde ilgi gördüğünü göstermektedir.

Risale besmeleyle başlamakta fakat giriş kısmında hamdele ve salvele yer almamaktadır. Her sayfa on yedi satırdan oluşur. Talik hat ile yazılan eserde çok fazla silik kısım olmamakla birlikte silinmiş kısımları risalenin imla ve yazı karakterine bakarak okumaya çalıştık. Zor anlaşılacağını düşündüğümüz kelimelerden sonra parantez içinde açıklayıcı kelime ve ifadeler ilave ettik.

Müellif veya müstensih sayfa kenarına açıklayıcı bazı notlar koymuştur. Kimi zaman bu notlar anlattığı konuyla ilgili örnek getiren, kimi zaman da nüsha farklarına

işaret olarak kullanılmıştır. Bazen de bunlar muhteva hakkında fikir vermek için yazılan konu başlıklarıyla ilgili açıklayıcı notlardır. Müstensih yer yer nüsha farklarını gösterirken farklı kelimenin yanına "نسح" işaretini koymuştur (msl. bk. 25[b], str. 8). Ayrıca metin kenarına dipnot mahiyetinde bazı harfler koyarak (ع , ط vs.) açıklamalar ilave edilmiştir (msl. bk. 12[b], str.6; 12[b], str.16). Müellif veya müstensih yazarken atlayıp sonradan fark ettiği bazı ibareleri metnin kenarına yazarak gireceği yeri işaretlemiş yazdığı kısmın doğru olduğunu belirtmek için de "صح" kelimesini koymuştur. Bazen de kırmızı renkle metin içine " تكملة " yazmış ve sayfa kenarına ilaveler yapmıştır (msl. bk. 13[a], str. 7). Yazarken hatıra gelen kitap adı v.b. bilgileri "من السوانح" başlığı altında not etmiştir.

Metinde bazı kelimelerde elifler yazılmamıştır, msl. المهية = الماهية (12[b], str. 2) ve bazen de ism-i işaretler "ه" sız kullanılmıştır, msl. ذين = هذين (12[b], str. 10). " ظاهر " kelimesi " الظه " şeklinde kısaltılırken (msl. 14[a], str.14) " يقول " kelimesi de " يق " şeklinde yazılmıştır (bk. 15[a], str. 8). Ayrıca metinde geçen bütün "ح" lar "حينئذ" in kısaltılmış şeklidir(msl. 13[b], str. 5). "المق" kelimesi "المقصود" kelimesinden kısaltma (msl. 19[a], str 10) , "المص" kelimesi de "مصنّف" kelimesinden kısaltmadır (msl. 20[b], str. 17). " قدس سره " ifadesi " قدس " şeklinde kısaltma halinde yazılmıştır (msl.23[b], str. 14).

Müstensih metinde hemzeye kürsü olan "ى" harflerini noktalarıyla yazmış ve hemzeyi bazen koymuş bazen koymamıştır(msl. 28[a], str11).

Konuyla ilgili örnekler vererek çeşitli karşılaştırmalar yaparken kullandığı " السيد الشريف " ifadesiyle, konunun akışından Seyyid Şerif Cürcani'nin kastedildiğini tahmin ediyoruz.

Biz de dipnotlarda kısa olarak 'hamiş'e işaretle هـ harfini kullandık.

Eserde bir Arapça nahiv konusu olan "marife ve nekre" mantık ve felsefe metoduyla ele alınıp incelenmiştir.

Marife ve nekreyi risalesine konu edinen müellif bunu bir gramer konusu olarak ele almış mantık ilminin metotlarını da kullanarak dil felsefesi boyutunda incelemiştir. Konuyu en ince ayrıntılarıyla birlikte açıkça ortaya koyabilmek için çeşitli alanlardaki derin bilgisini de kullanmıştır.

Müellif zaman zaman büyük Arap dili alimlerinin görüşlerine eserinde yer vererek bunları birbiriyle kıyaslamış, kendisinin de benimsediği görüşleri destekleyen örnekler vermiş, orijinal fikirler de ortaya koymuştur. Bu tesbitlerin başka bir yerde bulunmadığını çünkü bunların kendi görüşü olduğunu ısrarla ifade etmiştir. Eserinde –diğer ilimlerden olduğu gibi- vaz[1] ve meani ilimlerinden de faydalanarak konuyu derinlemesine inceler. İlk olarak mahiyet kavramı üzerinde durur.

Felsefe terimi olarak mahiyet somut bir varlığı (mevcut) ne ise o yapan özüdür. Felsefede Eflatun ve Aristo'dan beri üzerinde düşünülegelen mahiyet kavramı doğuda Farabi ve İbn-i Sina tarafından da üzerinde durulan bir konu olmuştur. Bu kavram ontolojik yönden incelenmiş mahiyetin vücuttan ayrılıp ayrılamayacağı konusu üzerinde durulmuştur. Dil bilimi ve fıkıh usulünde "Bu nedir?" sorusuna verilen cevap bu terimin tabii ve şer'i dili

dikkate alan farklı bir kullanım şeklinde ifade edilmektedir. Dil bilimciler 'ma: nedir?' sorusuna verilecek cevabı günlük dilin felsefesi açısından incelemiş; 'ma' sorusunun cevabını soruya konu olan şeyin mahiyeti hakkında bir tasavvur olarak benimsemişlerdir. Sekkaki bu sorunun cevabının dildeki cinse tekabul ettiğini belirtmiştir. Teftazani var olmayan şeyler hakkında da konuşmanın mümkün olduğuna işaret ederek hakikati olmayan şeylerin mefhumu bulunabileceğini, bunların dildeki anlamları (cinsler) dikkate alınarak mahiyetleri hakkında konuşulabileceğini ifade etmiştir. Cürcani ise dildeki mahiyet anlayışıyla mantıktaki anlayışın farklı olduğunu belirtmiş ve benzer görüşleri ortaya koymuştur[2].

Konuyu temelden alıp genişleten müellif de mahiyetin[3] (ما هو؟) alimler tarafından kabul edildiği şekliyle üçe ayrıldığını açıklar:

1- Mahluta mahiyet: Hem zihinde hem dış dünyada mevcut olanları kapsar.
2- Mücerret mahiyet: Sadece zihinde mevcut olanları kapsar.
3- Mutlak mahiyet: Zihinde veya dış dünyada mevcut olması şartı aranmayanları kapsar.

---

1 Vaz için bk. Ömer Türker, s. 131-142; Sedat Şensoy, Abdülkahir el-Cürcani'de Anlam Problemi, s. 25-38.
2 Tahsin Görgün, "Mahiyet", DİA, XXVII, 336-338.
3 Ömer Türker, s. 35-66.

Bu tanımları verdikten sonra kendisinin mahiyeti bu şekilde değil de farklı bir yöntemle ele alarak marife ve nekre konusunu işleyeceğini açıklar. Alimlerin çoğunun metot konusunda kendisinin yaptığı ayırımı yapamayarak yanıldığını da ilave eder.

1- Mahluta mahiyet: Bu kısımda taayyün (belirli olma) şarttır. Kelimeye bir araz ilişmektedir. (Marife kastedilir).
2- Mücerret mahiyet: Taayyünsüzlük (belirsiz olma) şartı vardır. (Nekre kastedilir).
3- Mutlak (külli) mahiyet: Taayyün veya taayyünsüzlük şartı yoktur. (Cins isim kastedilir).

Konuyu ele alacağı usulü bu şekilde açıkladıktan sonra cins isim marife ve nekrenin tanımlarını yapar. Bu tanımları yaparken konunun uzmanlarının düştükleri hataları belirtir ve bunların üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur.

Nekre olan kelimenin dil alimlerinin çoğuna göre cins isimle bir tutulmasının hata olduğunu belirtmektedir. Cins isimle nekrenin aynı olamayacağı konusu üzerinde durur. Böylece yukarıda yapmış olduğu üçlü tasnifin doğru olduğunu ortaya koymuş olur.

Sonra marifenin vazı üzerinde durur. Marifenin iki şekilde tanımlandığını ve bu tanımların neler olduğunu anlatır. İki tanımlamada da marife muayyen bir şey için kullanılmak üzere vaz edilmiştir denirken, Şerif Cürcani'nin de içinde bulunduğu, ikinci tanımı yapanlara göre de marife belli bir şeye aracısız olarak doğrudan vaz edilir. Burada marife külli bir kavrama değil doğrudan hususi bir şey için vaz edilendir.

İkinci tanımda yapılan şu ayırım birinci tanımda yapılmamıştır:

1- Alemlerde: Vaz edilen şey özel olmakla birlikte vazın kendisi de özeldir.
2- Muzmar ve müphemlerde: Vaz edilen şey özeldir fakat vazın kendisi geneldir.

Görüldüğü gibi bu iki görüşte farklılık alemlerde değil muzmar ve müphemlerdedir.

Eğer birinci görüş kabul edilecek olursa muzmar ve müphemlerde de vaz özel olurdu ve kelimenin her bir kullanımda yeniden vaz edilmesi gerekirdi ki bu da büyük bir hataya düşmek demektir. Muzmar ve müphemler külli bir durum için vaz edilmiş olsaydı bunlar hakikatleri olmayan mecazlar[4] olurdu. Yani böyle olsaydı vaz edildiği şey hakkında kullanılmamış olurdu. Bunun kabul edilebilir bir görüş olmadığını söyleyen müellif eğer bunun kabul edilebilirliği olsaydı dil alimleri mecazın bir hakikati gerektirdiği hususunda bir boşluğa düşmezlerdi diyerek konuya açıklık getiriyor.

Sonrasındaysa bunu harfler üzerinde incelemektedir. Harfler yani harf-i cerler de vaz açısından muzmar ve müphemler gibi değerlendirilirler demektedir. Çeşitli açıklamalar yaparak harfler konusunu da ele alıp değerlendirmekte ve birinci görüşü bu yolla da çürütmektedir.

Sonuç olarak birinci görüşü savunan dil alimlerinin tanımına göre iki tür muayyendeki farklılık vaz ve kullanımda ortaya çıkmaktadır.

İkinci görüşü savunan dil alimlerinin yaptığı tanıma göre ise hem vaz hem de kullanım da genellik vardır.

Arif Efendi bu iki görüş arasındaki farka dikkat çekmek için bir başlık altında uyarıda bulunmaktadır. Bu kısımda:

Marifeler ya bir ilave ile ya da ilave olmaksızın belirlilik ifade ederler.

1. İlave ile marife olanlar:

a- Harf-i tarif
b- Nida harfi.
c- Muzaf (izafet).

2. İlavesiz marife olanlar:

a- Alemler (vaz-ı has olanlar).
b- Muzmar ve müphemler (külli emir için vaz edilenler).[5]

[4] Sedat Şensoy, "Belagat Geleneğinde Akli Mecaz Tartışmaları", İAD, Sayı 8, 1-37.
[5] Müellif 'muzmar ve müphemleri' üçüncü bir alt grup olarak ayrı değerlendirmiştir.

Her iki görüşe göre bu tablo ortak olmakla birlikte muzmar ve müphemde farklılık olduğunu ifade etmektedir.

Seyyid Şerif'e göre birinci görüşte hata vardır. Bu görüş damimeyi (ilaveli kelimeyi) tam olarak anlatamamaktadır. Yani bu durumda kelimeye harf eklendiğinde kelime ikinci bir defa daha vaz ediliyor olmalıdır. Bu ise yanlıştır. Nasıl ki harf-i cerlerin kullanımında ikinci bir vaza gerek yoksa kelime lam-ı tarifle marife olduğunda da ikinci bir vaza ihtiyaç duymamaktadır.

İsm-i cins bir mahiyet için konuldu denildiğinde iki sonuç ortaya çıkar:

1- Bu durumda mecaz[6] ortaya çıkar. Çünkü tek tek vaz etmek olacak bir şey değildir.
2- Bu, lam-ı tarif vaz edildi, kelimenin kendisi vaz edildi ve sonra lam-ı tarifle kelime birleşik olarak yeniden vaz edildi anlamına gelir.

Esterabadi'nin şu sözü bu görüşü kuvvetlendirmek için onlara yarar sağlamayacaktır:

Lam-ı tarif almış bu kelimelerin tek kelime olup olmadığı konusunda; birlikte çok kullanıldıkları için tek kelime gibi görüldüler ve irabları tek oldu cevabını vermiştir.

Bu tanım da birinci görüşü desteklememektedir. Çünkü bu mürekkep kelimelere tek kelime muamelesi yapılıp tek kelime gibi görüldüyse burada yeniden bir vaz var demektir. Bunun ise bir savunma olarak getirilmesinin bir anlamı yoktur demektedir.

Seyyid Şerif huruf-u mebaniyeyle (ancak bir araya gelmeleriyle bir anlam ifade eden harflerdir; tensiye elifi, cemi vavı, nisbet yası, müenneslik tası gibi) terkib olmakla, huruf-u meaniyle (müstakil kelime oldukları halde bir anlam bildiren kelimelerdir; lam-ı tarif ve tenvin gibi) terkib olmayı birbirinden ayırmıştır.

Sonuç olarak marife ile nekre arasındaki farkın kullanımda ortaya çıkacağı belirtilmektedir. Damimeyle marife olan kelimeleri tanımlarken vaz meselesinin tanıma dahil edilegelmesi bir hatadır. Zemahşeri bu durumu fark edenlerden birisidir.

6 Ömer Türker, s. 172-193.

Kendinden öncekilerin yolundan giderek vazı tanıma sokmamıştır. Mufassal'ı şerh edenlerden bazılarının bu noktayı görmediklerini belirtmiştir.

Beyzavi Lubb-u Kafiyesi'nde: Marifede nekrenin dışında olan belirli şeye işaret vardır diye tanımlamıştır (12^b-18^b).

Lafzın tarifi ve tayini hususunu şu şekilde açıklamıştır:

1- Belirlilik için bir karineye ihtiyaç duyulur.

2- Cevheri (özü, bizzat kendisi), bir karineye ihtiyaç duymadan belirlilik ifade eder.

Soru: İsme "ال " getirilerek cins mi kastedilir yoksa toplu olarak fertlerde bulunan husus mu kastedilir veya muayyen olmayarak bir kaçında bulunan husus mu kastedilir?

Cevap: "ال " mutlak olarak vaz edilip belirliliği (tayin) kasteder. Mutlak olarak vaz edildiği için burada bu soruya cevap verilemez. Ancak bu cümlenin içindeki harici karinelerin bilinmesiyle ortaya çıkar.

Bundan sonra şöyle bir konu başlığı gelir: Lamın duhulünün ismin özelliklerinden olmasının sırrı.

Devamında ise; tarifin aslının hakikatinin tayinden ileri gelmesinden şu çıkar, bu elifler sadece isme ve kardeşlerine (benzerlerine) gelip fiile ve harfe mahsus değildir.

İsimlerden de bazıları lam-ı tarifi kabul eder bazıları etmez. Vaz edildiği mana umumi ise lam-ı tarif kabul eder.

Sonuçta ortaya çıkan en geniş tablo ise şöyledir:

Belirlilik ifade eden lafızlar:

1- Cevheri (özü, bizzat kendisi), bir karineye ihtiyaç duymadan belirlilik ifade edenler (alemler).

2- Belirlilik için bir karineye ihtiyaç duyanlar:

a) Bir harfin katılmasıyla:

- Lam-ı tarif eklenerek
- Nida ile.

b) Harf katılmaksızın:

- Karine kelamın kendisinde olanlar(zamirler).
- Karine kelamın dışında olanlar:

1- Muayyenin kendisine işaretle (ism-i işaret).
2- Tazammun ettiği nisbetine işaretle:
   a) İzafi nisbet (izafetle muarref olanlar).
   b) Haberi nisbet (mevsuller).

Arif Efendi bir kelimenin tarifi kabul etmesinin şartını ayrıntılı bir şekilde açıkladıktan sonra hiçbir kitapta bu bilgileri bulamayacağını bunların kendi araştırmaları sonucunda ulaştığı fikirler olduğunu belirtmektedir. Buradaki bazı fikirleri Allah'ın kendisine ilham ettiğini de belirtmiştir. Bu konuda eski ve yeni alimlerin yorum ve izah kitaplarının çoğunda dönüp durdukları incelemelerin yüzeysel ve derinliği olmayan şeyler olduğunu ifade etmektedir.

Onların eserleri incelendiğinde orada sadece lam-ı tarifin isimlere gelip de fiil ve diğerlerine neden gelmediğini anlattıklarını fakat bazı isimlere gelmesinin neden imkansız olduğundan bahsetmediklerini ifade etmiştir.

Keşf'in sahibine göre, lam-ı tarifin iki manası vardır. Ahd-ı zihni ve tarifu'l-hakika aynı anlama gelmektedir. Fakat lam-ı istiğrak tarif değildir. Marife, lam-ı istiğrak anlamında kullanılmaz. Kullanıldığı takdirde mecaz olur.

Usul ve meani alimleri arasında bu kavramları tanımlamada düşünce ayrılığı olduğunu belirtmiştir.

Usul alimleri istiğrakların çoğulları da mecaz olur demiş, mecazın istimrar ettiğini kabul etmişlerdir. Meani alimleri ise mecazın istimrar ettiğini kabul etmemektedir.

Lam-ı Tarif

1- Lam-ı cins: Lamın bizatihi kelimenin kendisine (mahiyete) delalet etmesidir. Bu cins ifade eden marifedir. Azlık çokluk ifade etmesine göre ikiye ayrılır:

a) Azlık ifade eden cins: Tekillikte birde, cemide ise üçte son bulur.

b) Çokluk ifade eden cins: Sonsuz tekilliğe ve çoğulluğa gider.

2- Lam-ı ahd: Lamın özel mahiyete delalet etmesidir. İki şekilde olur. (Keşşaf şarihlerinden biri Zemahşeri'nin tanımını verir).

a) Ahd-i zihni: Konuşan kişinin zihninde var olan tümel şeydir. (Herhangi bir şeyden bahsedilir ama marife kullanılır).

b) Ahd-i harici: Konuşan kişinin zihninde var olan tikel şeydir. (Genelin dışında, özel muayyen için kullanılır).

3- Lam-ı istiğrak: Lamın umumi mahiyete delalet etmesidir.

Bir tarifin istiğrak ifade etmesi karineye bağlıdır. Lam-ı tarif dahil olduğu kelimeyi marife kılar, ifade edilen de mahiyettir, tek tek fertler ifade edilmez. İstiğrak ise fertler açısından ele alınarak meydana gelir. Aslında bu lamın delalet ettiği bir mana değildir.

Bu anlatılanların Keşşaf haşiyelerinde anlatılanlarla örtüştüğünü söyleyerek orada ifadenin şöyle devam ettiğini anlatır:

Lam, tariften başka bir şey, isimse mahiyetin kendisinden başka bir şey ifade etmez. Bu durumda istiğrak söz konusu değildir. İstiğrak ancak karineyle anlaşılabilen özel bir kullanımdır.

Müellif buraya kadar Keşşaf'a haşiye yazanların görüşlerini açıkladığını Zemahşeri'nin aslında ne düşündüğünü ileride açıklayacağını ifade eder.

Lamın Kısımları Konusunda Kabul Edilen Görüşler

Son dönem (müteahhirin[7]) alimlerince kabul edilen görüşte gelinen son nokta cins ismin başına lam geldiğinde ancak şunlardan biri olur:

1- Lam-ı hakikat (lam-ı cins): Bununla cinsin kendisi kastedilir. Şahsi alem değil cinsi alemdir. Bir fertte sabit olan şey hakkında hüküm verilebilmesi için cinsin kastedilmesidir.

2- Karineyle bilinenler: Ahd ve istiğraktır. Ahd-ı zihninin benzeri olumlu cümledeki nekre gibidir. İstiğrakla ise; bütün fertler için sabit olan bir şey kastedilir. Nekreye muzaf olan küll kelimesi buna örnektir.

Lam ya cinsin marife yapılması ya da ahdin marife yapılması içindir. İstiğrak ve ahd-i zihni cinsin marife yapılmasının kısımlarındandır.

Müellif Zemahşeri'nin Mufassal'da ve bazı başka eserlerde belirlediği gibi bu durum böyledir, demektedir (22[a]).

Keşşaf Sahibinin (Zemahşeri'nin) Lamla Marife Olanların

Dört Kısma Ayrılmasının Sırrı Konusundaki Tamamlayıcı Bilgiler

Lam ya cinsin marife yapılması ya da ahdin marife yapılması içindir.

1- Lam cinse gelince
   a) Lam-ı hakikat
   b) Ahd-i zihni
   c) İstiğrak

Bu anlamlar kullanım yerine (konteks) ve verilen ipuçlarına göre belirlenir.

Lam-ı istiğrak hakkında lamın medlulü yoktur denildi. (Burada 20b'nin başlarındaki görüşe karşı görüş belirtmektedir.) Müellif bunun yanlış olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca istiğrakın mecaz olarak yorumlanmasının da doğru olmadığını ifade eder. Bu noktada bazı alimlerin Keşşaf'ı yanlış yorumladıkları üzerinde durur.

---

7 Murteza Bedir, "Mütekaddimin ve Müteahhirin", DİA, XXXII, 186-187.

İstiğrak bir tür marifelik değildir, lam ise sadece marifelik ifade eder. Öyleyse lam-ı istiğrak nedir? Bunun mecaz olduğunu söyleyenler Zemahşeri'yi yanlış yorumlamışlardır, diyor müellif. Yukarıda geliştirdiği şablonu konuya uygulayarak problemi çözmeye çalışmaktadır.

Soru: Lam-ı cins istiğrak ifade eder mi?

Cevap: İstiğrak karine ya da konteksten anlaşılır. Yoksa lamın medlulü olmaması söz konusu değildir. Keşşaf'ta görülüyor ki lam-ı cinsle marife olan kelimeler şumul ve ihataya hamledilir. Bu da bizatihi istiğrak anlamına gelir, sözüyle maksadı lam-ı cins ve hakikat ifade eden kelimenin marife kılınmasının manası istigraktır diyerek Arif Efendi, Zemahşeri'nin hükmünü yeniden yorumlamıştır. Böylece hakikatin marife kılınması aslında istiğrak ifade eder görüşünü reddeder. Zemahşeri'nin bu iddiayı reddetmesinin amacı marifeyi belirlemek ve kişinin zihninde bir bilginin bulunmasına işaret etmektir. Burada istiğrakın olumlu ve olumsuz cümlelerdeki kullanımıyla ilgili bir örnek vererek konuyu açıklığa kavuşturur (22^{b}).

Tekmilenin Tekmilesi

Lamla marife olan kelimenin bütün bu manaları ifade etmesinin yanında karineye de ihtiyaç duymasının açıklaması şöyledir:

Lamın yukarıda zikredilen dört manada kullanılması zannedildiği gibi mecaz değil hakikattir.

Lam-ı hakikat dışındakilerin karineye ihtiyaç duymasının nedeni:

Lam bilindiği gibi belirlilik ifade eder. Kelimeye sonradan eklenen şey olmaksızın doğrudan, kendisi olmak bakımından akla gelen şey mahiyettir. Eklenen şey mahiyete sonradan ilişir.

Umum istiğrak ifade etmek istendiğinde bütün fertleri içine almak maksadıyla ortaya çıkan ifade tarzıdır. Ya da her bir ferdi bedel yoluyla ele almak maksadıyla husule gelir. Ahd-i zihni de bedel yoluyla her bir ferdi ele alma şeklinde olur.

İstiğrakta ve ahdlerde kendisi olmak bakımından mahiyetin kastedilmesinden uzaklaştıracak bir ipucuna (karineye) ihtiyaç vardır.

1- Lam-ı hakikat (lam-ı cins): Karineye ihtiyaç duyulmaz.
2- Ahd-i harici
3- Ahd-i zihni
4- İstiğrak

Son üçünde karineye ihtiyaç vardır.

Cümlede ihtimallerden hangisinin kastedildiğini belirleyen bir ifadeye ihtiyaç vardır.

Bu kısımlar arasındaki farka gelince; lam-ı hakikatle marife olan kelimede medlule işaret bizatihi kendisiyledir. Lam-ı hakikatin dışındakilerde ise kendi dışındaki bir şeye ihtiyaç duyulan durumla bilinir.

Müellif meselenin iyice tahlil edilmesi için konuyu analitik olarak ele almaktadır. Bunun sonucu olarak da konu sonlarına tekmileler (tamamlayıcı notlar) ve yer yer tekmilelerin de tekmilelerini yazmış, tenbihlerde (uyarılarda) bulunmuştur (23[a]).

Ahd-i Haricinin Cinsin Dışında Kalmasının Sırrı:

1- Cinsin kısımları
   - Lam-ı cins
   - Ahd-i zihni
   - İstiğrak
2- Ahd-i harici

Alimlerden biri Seyyid Şerif'in şu görüşünü yanlış anlamıştır:

"Cinsin[8] bilinmesi onun fertlerinden bir şeyin kastedilmesi için yeterli değildir, karineye ihtiyaç vardır."

[8] İbn-i Sina, s. 39-46.

Seyyid Şerif'in izaha muhtaç bu görüşünü alimlerden birinin yanlış anladığı ifade edilmektedir:

"Bütün fertlerin hepsinin içeriğinde mahiyetin kastedilmesi bu fertlerden belirsiz bir tanesinin zımnında birinin kastedilmesi karine ile olmasıyla ahd-i harici cinsin dışında görülmez."

Bu alime göre ahd-i harici cinsin alt dalı olarak görülür. Lamla marife olan kelime mahiyete delalet eder. Dolayısıyla cinsin altında yer alır.

Müellif bu alimin adını vermemiştir. Bu alimin yanlış düşündüğünü, aslında Seyyid Şerif'in bunu kastetmediğini ifade eder. Cinsin kısımlarından her birinin marife kılınmasından maksat kavramın kendisine işaret etmektir.

Ahd-i haricinin marife kılınmasından maksat ise; bir mefhumun ondan bir payı belirlemek için marife kılınmasıdır.

Lafzın medlulünden maksat marifedir. Bu üç şekilde ifade edilir:

1- Lam-ı hakikat: Bizatihi kendisini ifade eder (mahiyet).

2- İstiğrak: Bütün fertleri içerir.

3- Ahd-i zihni: Bedel yoluyla belirsiz olan birinin içinde hepsinin kastedilmesidir.

Bu üç kısımdan her birinde marife olan kelime hakiki manasında kullanılmıştır. Ancak son ikisinde zaid olan unsur (karine) göz önünde bulunur. Halbuki muayyen bir kısım kastedildiğinde durum böyle değildir (ahd-i harici) (23^b).

TENBİH (Önemli Not)

Bir Alimin (Ahd-i harici) İfade Eden Lam Geldikten Sonra Kelime Yeniden Vaz Edilmiştir Görüşü

Yukarıda anlatılanlardan ahd-i haricinin cinsin kapsamına girmediği açığa çıktı. Ahd-i harici kastedildiğinde marife olan kelimenin yeniden vaz edilmesi fikrine müellif karşı çıkmaktadır.

Seyyid Şerif'in ifadesiyle bu kastedilmedi çünkü burada bir şık daha var:

Kelimenin asli vazına karşı belirli bir vaz olduğunu kimse söylememiştir.

Bunun izahı ise

Umumi lafzın hususi mana için kullanılması durumunda iki vecih vardır:

1- Mecazdır: Umum-husus (genel-özel) ilişkisi göz önüne alınır.

2- Hakikattir: Umumi lafız söylenip husus kastedilir[9] (24^b).

DİĞER TENBİH

Sekkaki'nin Miftah'ıl-Ulum adlı eserindeki bu konuyla ilgili görüşlerinden bahsedilir. Müsnedin marife yapılmasını gerektiren durum konusunda; hakikatin marife kılınmasıyla maksat onu kastetmek ve onu kendisi olması bakımından ifade etmektir demektedir. Cins isimlerin marife olması gerekti.

Sadece lam ahdın (bilinen şeyin) marife kılınması için vaz edildi. Sekkaki hakikatin marife yapılmasıyla maksat marife kılmanın iki kısmından birisidir:

1- Aslında lam ahd-i harici için ortaya çıkmıştır.

2- Lamın cins için de kullanılması aynı ahdi hariciye benzer.

diye ifade etmiştir.

Müellif, Sekkaki'nin bunu bir grup alimin görünen manasının dışında yanlış bir zanna kapılmasını önlemek için söylemiştir, diyor.

Lam iki manadadır:

1- Cinsin tayini.

2- Özelin (hususun) tayini.

[9] Bir kelime vaz olduğu manada kullanılırsa hakikat, değilse mecaz olur.

Lam mütekellimle muhatab arasında belli olan şeye işaret etmek için vaz edilmiştir.

Bir kelimeyi marife kılmanın asıl amacı belirlemektir. Marifelerin bütün kısımları tektir, birleşmiştir[10].

Cinste (mahiyet) de ahd-i haricide (özel belirli) de konuşanla muhatab arasında ortak bir bilinen vardır.

Cinsle ahd-i harici arasındaki farka gelince marifeliğin arız olan şeyin kime ait olduğudur. Bu ayırım tarifu'l-cins ve tarifu'l-ahd ayrımıdır ki bu da ıstılahi (terminolojik) bir farklılıktır. Bunun üzerinde de tartışılacak bir şey yoktur. Söz ancak tarifin aslı, esası hakkında söylenebilir.

Usulcüler (ve Sekkaki) ahd kelimesiyle belirliliği kastetmişlerdir. Bu konuda tereddüt yoktur. Sekkaki yukarıdaki ifadesiyle marifenin dört türünü kabul etmektedir ya da lam-ı hakikatle lam-ı ahd birbirinin aynıdır dememektedir.

Lamın geldiği kelimelerin ifade ettiği şeylerin değişmesi arazların da değişmesini gerektirir. Kimse bunu inkar edemez demektedir müellif. Burada sadece usul-i fıkıhtaki kullanımla dildeki kullanım arasındaki fark ortaya çıkar.

Eylem aynı olsa da şahıslar farklılaşınca eylem her şahısta farklı olur. Müellif bu düşünce anlaşıldığında bu konudaki şüphelerin ortadan kalkacağını ifade etmektedir.

Hatib el-Kazvini'nin ortaya koyup Teftazani'nin onu takip ettiği şüphe şudur ki:

Hakikatin marife kılınmasıyla ahdin marife kılınmasının aynı olduğu görüşü kabul edilemez:

1- Ahd-i harici daha somuttur.

2- Lam-ı hakikatte ise durum bunun tam tersidir. Burada mahiyetin kendisine, zihinde bulunması bakımından kavrama bakılır.

[10] Müellif önce dağıtarak, konuyu dallara ayırarak açmış; şimdi ise konuyu toparlayıp birleştirme yoluna gitmiştir.

Şerhu'l-Fevaid'in müellifi[11] Sekkaki'nin sözünü şöyle açıkladı:

Senin birinci şıkkı tercih ederek birinin diğerini gerektirmesi görüşüne katılmama hakkın vardır.

1- Hakikatin marife kılınması muayyen hakikati kastetmesidir. Bu sözle onun belirli bir şey olduğunu ve aynı zamanda hakikatini kastedersin.

Cins isimlerde muayyen hakikati kastetmek onların muayyen olması bakımından değildir. Burada konu muayyen olma bakımından ele alınmaz. Bunlar birbirinden ayrılır.

2- Ahd ve hakikatin ayırd edilip edilememe meselesinde ahd ve hakikate aynı manadadırlar denilirse birinin diğerini gerektirme tezi çürütülmüş olur[12].

Fakat birinci ve ikinci şıkta alim başka bir şeyden bahsetmektedir. Birinci şıkta cins isimler ve hakikatin marife olmasıyla marife olan isimler ele alınır. Burada her birinin konuyu farklı açılardan ele aldığı görülmektedir.

İkinci şıkkın reddedilmesi de zaten açıktır.

Birinci şıkka gelince Sekkaki'nin Miftah'ındaki tekrarları, akli ihtimallerin hepsini reddetmek içindir.

Hakikatin marife kılınmasıyla kastedilen şey bizatihi kendisi olması bakımından zihinde var olan muayyen bir şey olduğundan değildir demiş ve devamındaysa müellif konuyu toparlamıştır (25^a-27^a).

MEVKİ'İN BELİRLENMESİ

Bu lamlarda her birinin özel bir kullanım yeri vardır.

Ahd-i zihni durumundaki marifeler: Bu tür lam-ı tarifli kelime mühmel önermelerdeki kaziyelerin **D** öznesidir.

---

[11] Seyyid Şerif Cürcani.

[12] Sekkaki'nin maksadı harici durumları göz ardı ederek bütün kısımların hakikatinin bir olduğunu ifade etmektir.

İnsan zarardadır إن الانسان لفى خسر

İstiğrak lamıyla marife olan kelimeler:

Bütün insanlar cisimdir (كل) الانسان جسم

Lam-ı hakikatle marife olan kelimeler: Bu isim tabii kaziyelerin (önermelerin) öznesidir. Burada kemiyet değil kavram ele alınır.

Hakikat lamı iki şekilde kullanılır:

1- Lamın dahil olması mahiyetin kendisine işaret etmek içindir. Tek tek fertler göz önünde bulundurularak kullanılmaz.

2- Her bir fertte bulunan ortak hakiki özellik göz önünde bulundurulur.

Diğer bütün marifeler ikinci türdendir.

Sonuç olarak; hakikat lamı fertlerde içinde bunun tahakkuk edip etmemesi üzerinde durulmayarak kullanılır (26^{b}-27^{a}).

Ortaya Çıkan (Kararlaştırılan) Sonuç ve Yorum

Mariflerin her bir kısmının kendine mahsus yeri vardır. Müellif burada marifelerle ortaya çıkan kasr anlamını anlatmaya başlar. Bir kelimede kasr (özelleştirme) anlamının bulunması için lam-ı hakikatle veya lam-ı istiğrakla marife olması gerekir.

(Ancak) Zeyd komutandır زيد الامير

Senin baban köledir (marife-sıfat) والدك العبد

O koruyucu komutanın ta kendisidir هو البطل المحامى

(İttihat ifade eder)

Lam-ı hakikat ve lam-ı istiğrakla marife olan kelime müsnedse müsned-i ileyhe, müsned-i ileyhse müsnede has kılınır. İster böyle olsun ister tersi olsun bu ya tahkiki (hakiki) anlam ya da mübalağa anlamı ifade eder.

1- Hakiki kasr: Bu tür kasırlarda cümlede tam bir anlam vardır.

a) Özne yükleme has kılınarak yapılan:

Tevekkül Allah'adır التوكل على الله

b) Yüklem özneye has kılınarak yapılan:

Komutan ancak Zeyd'dir زيد الامير

2- Mübalağa kasrı: Bu tür kasırlarda gerçekten uzak, abartılı bir anlatım vardır.

a) Özne yükleme has kılınarak yapılan:

Cömertlik yalnız Araplar'dadır الكرم فى العرب

b) Yüklem özneye has kılınarak yapılan:

(Sadece) Zeyd cesurdur زيد الشجاع

Soru: Müsned ve müsned'ün ileyhin her ikisi de marife olursa ne olur?

Cevap: Duruma göre mana verilir. İlk bakışta anlaşılan mana müsnedin müsned-i ileyhe kasrıdır. Kasr istigrak (kapsama) maksadıyla yapılır. (Bütün fertler kastedilir).

Müptedanın habere kasrıysa daha uygundur. Çünkü müptedayla bir zat kastedilir. Haberde ise sıfat kastedilir. Bu da Seyyid Şerif'in kabul ettiği görüştür.

Kasr lamı[13], istiğrak ifade etmek için kullanılır. Bazen de ahd ifade etmek için kullanılır.

زيد المنطلق örneğinde istiğrak yoktur. Ahd ifade eden kasr anlamı vardır(27^a-27^b).

[13] Kasr üç türlü olur:
1. Kasr-ı ifrad: İhtimalleri teke indirme amacıyla kullanılır.
2. Kasr-ı kalb: Karşıdaki kişinin düşüncesini değiştirmek için kullanılır.
3. Kasr-ı tayin: Konuşan kişi için her iki ihtimalde eşittir.

İstiğrak İçin ve Ahd İçin Marife Olan Kasr Arasındaki Fark

زيد المنطلق örneğinde ifrad kasrı söz konusu olmaz. Bunun istiğraktan farklı bir kasr olduğunu belirtmek için delil gerekir.

Müpteda ve haberin marife olduğu durumlarda ise herhangi bir kayıt yoksa daha genel mana ifade eden maksur olur. Kendisine has kılınan husus maksurun aleyhtir. Eğer bir yönüyle umum söz konusuysa karineye bakılır.

Alimler ancak korkanlardır

(Korkanların bir kısmı alim olmayabilir) العلماء الخاشعون

Korkanlar ancak alimlerdir
(Alimlerin bir kısmı korkmayabilir)

Burada olduğu gibi kesişen anlamlar birbirini kapsamaz.

Müellif hatırlanacağı gibi yukarıda anlatılanların Sekkaki'nin görüşüne göre olduğunu ifade etmektedir. Zemahşeri'ye göre lamlı olan kelime müpteda olursa o maksurdur. Eğer haber olarak gelmişse maksurun aleyhtir. (28[a]).

Teznib (Ek)

Cins veya ahd ifade eden lamlı kelimelerin her birinin mutlak veya mukayyed olarak maksur olması durumu

Bir kelime mutlak olarak cins ifade edip mutlak olarak ahd de ifade edebilir. Mutlak olarak maksur olan kelime yukarıdaki örneklerde olanlardır. Fakat mutlak olarak maksur olmayan hususi bir cins olan kelimeye gelince vasıf, hal veya meful vb. gibi bir takım kayıtlarla kayıtlanmıştır. Burada el-Aşa'nın şiirlerinden bir beyit örnek verilir.

Beyitte geçen "…develeri onar onar veren…" ifadesinde anlam eylemin nasıl olduğunu bir kayıtla belirlenmiştir.

Burada mutlak olarak verme kavramından bahsedilmemekte ancak “onar onar ve yüzer yüzer veren” diye ismi sıfatla özelleştirmiştir.

Kasr-ı mahud ikiye ayrılır:

1- Kasr-ı mahud mutlak: Mutlak olarak bilinen şeyin kasrıdır.

Giden ancak Zeyd’dir زيد المنطلق

Bu örnekte muhatab da mütekellim de kişinin gittiğini bilmekte fakat mütekellim muhatabdan farklı olarak o kişinin kim olduğunu bilmekte ve ifade etmektedir.

2- Mahsus kasr-ı mahud (hususi kasr):

Benim bütün muhabbetim sana mahsustur انت الحبيب

Mütekellimin tarafından sevilen kimse kesinlikle sevildiği bilgisiyle kayıt altına alınmıştır.

Her ne kadar زيد المنطلق örneğinde olduğu gibi ahdi hariciyle marife olsa da انت الحبيب örneğinde cinsin türü (nevi) manasını taşıması yönüyle ondan ayrılır. Özelleştirme anlamı böylece kastedilmiş olur. Birinci örnekteyse özelleşmiş bir anlam bulunmaz.

Senin bir ihtiyacın için giden (koşan) زيد المنطلق فى حاجتك

Zeyd’dir

Böyle denildiğinde ortaya bir cins manası çıkar. Yani انت الحبيب deki cins manası ona ilişmiş olur. Teftazani’nin söylediğinin özeti budur (28[a])

Bahse (Konuya) Ek

Hususi ahd ile kasr-ı hakiki arasındaki fark açıktır. Hususi ahd gerçek kasr değildir. Mübalağa kasrı ile hususi ahd arasındaki fark geniş bir izaha muhtaçtır. Açıklamak için bu sözü açmaya ihtiyaç duyulur.

انت الحبيب örneğinin iddia (mübalağa) kasrı olduğu düşünüldüğünde o kişinin sevgisinin sabit olduğu, böylece muhatabın dışında hiç kimseyi sevmediği

anlaşılır. Bu da mübalağa anlamındadır. Çünkü bir insanın tek bir kişiyi sevmesi hakikat olamaz. Buradaki حبيب kelimesinin başına gelen ال ile başkasına muhabbet duyulmadığı sabitlenmiş olur.

Seyyid Şerife göre hususi cinsin kasrı gibidir. Bu;

Benim sevdiğim sensin انت الحبيب لى

demek gibidir.

Fakat bunu söyleyen kişi içinde bulunulan durumdan çıkarılabileceği için لى kullanmadı.

Bu bir kayıtla kayıtlanmış mukayyed kasr gibidir. ('…onar onar veren…' örneğinde olduğu gibi). Burada bir ahd-i mahsus değil cins-i mahsus veya mukayyedin kasrı vardır. Bu da takdir edilmiş zarftır (zarf-ı mukayyeddir) (29[a]).

Bir Kimsenin Açık Şekilde Bir Sıfatla Nitelenmesi

Senin baban köledir والدك العبد

Haberin marife oluması onun haber oluşundan sonraki özelliktir. Bu örnekte olduğu gibi: عبد haber olarak gelmiştir. Onun sıfat olduğu sıfat olduğu düşünülmez ve başına gelen lam cinsin belirlenmesi içindir (lam-ı cinstir). Çünkü başkaları da köle olabilir. Bu tür haberlerle kastedilen şey kendisi hakkında hüküm verilen (mahkumun aleyh) bu sıfatla nitelenir. O adamın bu sıfata sahib olduğu önceden kabul edilen bir şeydir.

Hassan b. Sabit'in:

…bilindiği gibi senin baban köledir…

و انّ سنام المجد من آل هاشم بنو بيت مخزوم و والدك العبد

Örneğinde kelime ال ile geldiği için kasr ifade ettiği manası çıkarılmaz. Bunun anlamı babasının köle olduğunun bilinen bir şey olmasıdır. Yoksa; "Sadece senin baban köledir" anlamında kasr ifade etmez. Çünkü köle olma vasfı

başkalarında da vardır. Anlamı: “Senin baban köle vasfıyla meşhurdur” olur ki bu da lam-ı cinsin bizatihi kendisi değil ama onun bir dalıdır (türüdür).

Daha önce de bilindiği gibi cinsin marife kılınması bir lafzın mefhumuna (kavramına) işaret eder. Haber cins ifade eden bir kelime olduğunda onun marife olması tarif-i cins denilen cinsin marife kılınmasının bir türü olur (29[b]).

İttihad İfade Etmesi

Daha önce geçen konulardan farklı olarak Şeyh’in (Abdulkahir Cürcani’nin) ifadesine göre bir olma manası ince bir konudur. Bu daha önce anlatılan ittisafın açık oluşu ve cinsin hükmünden farklıdır.

Cinsin marife oluşuyla marife olan, müsnedle ifade edilenle aynı şeyi ifade ediyorsa marife özneyle kastedilenle aynı cinstendir.

هو البطل المحامى — O koruyucu kahramanın ta kendisidir

Örneğinde kavramla kastedilen aynı cinstendir. Eğer البطل المحامى kavramı adeta dış dünyada var olan somut bir varlık olarak karşımıza çıksaydı bu kendisine isnad edilen şeyin bizatihi kendisi olurdu.

البطل المحامى ahd değil cins ifade etmektedir. Burada mana kullanım yerinden çıkarılmaktadır. Bunda kasr manası yoktur. Yani; “Kahraman ancak odur” anlamı çıkmaz. Bu ifade ise kasr manasından daha beliğdir. (Buradaki daha mübalağalı bir ifadedir).

Kasrda mübalağa vardır. Ama buradaki ifade belagat açısından daha kuvvetlidir. Zemahşeri’nin sözünden açıkça anlaşılan da budur.

Ahd manasında da cins manasında da müsned ve müsnedün ileyh arasında ittihat vardır. Zemahşeri bunu açıkça ortaya koymuştur.

المفلحون — Onlar felaha erenlerin ta kendisidir

Örneğinde;

1- Ayetten “muttakilerin felaha erme” bilgisi anlaşılır. Hakiki şekliyle kurtuluşa erme sıfatı oluştuğunda onlar zihinde tasavvur olunur.

2- Felaha erme durumu ortaya çıkarsa onlar bu hakikatin dışına çıkmaz.

Zemahşeri’nin bu ifadesi üzerine muhakkiklerden biri şuna işaret etmiştir:

1- Bu ahd anlamında düşünüldüğünde; “Ahirette kurtuluşa eren kişiler muttakilerdir” anlamı çıkar.

2- Tarifu’l-hakika yani tarifu’l-cins durumunda düşünüldüğünde:

Kurtuluşa erme sıfatı üzerinde somutlaşanlar bu surete bürünen kişiler مفلحون dur. Burada bunun dışında bir ihtimale mahal kalmamıştır. Buradaki anlam “ancak” olsaydı kasr olurdu ki burada kastedilen “ta kendisi” anlamıdır.

Yukarıdaki her iki şık da ittihad manası ifade etmektedir(30[a]).

Tezyil:

Mütekellimin zihninde görmediği ve bilmediği bir şeyi tasavvur edip sonra bunu bildiği bir şeymiş gibi ifade etmesine şöyle örnek verilir:

هو البطل المحامى

Bu şairin şu sözü gibidir;

اخوك الذى ان تدعه لملمّة يحبك و ان تغضب يغضب

Kardeşin, bir sıkıntında yanına çağırdığında hemen cevap verendir

Müellife göre البطل , الذى kelimesindeki lam-ı tarif gibidir. Aslında her ikisinde de yaşanmış bir olay yoktur. Takdir ve hayal bakımından bu iki örnekte benzerlik vardır. Fakat ayrıldıkları bir nokta da vardır.

Beyitte mevsulle marife oluş bir ahd çeşididir. Fakat البطل المحامی deki marifelik cinstir. Çünkü beyitte marifelik zihinde var olduğu düşünülen bir şey içindir; kardeşlik kavramı açıklanır. Beyitte الذی de cins anlamı yoktur. Bu hakikati değil varsayımsal bir varlığı ifade eder. Bilinen bir şeydir ama takdir edilerek var olur. Hayal dünyasında şekillenir.

Beyitte müsned ileyhin müsnede kasrı söz konusudur. Ya kasrı kalb ya da kasr-ı ifrad vardır (kontekse göre).

البطل المحامی - زید الاسد - المفلحون

Örneklerinde ise kasr yoktur. Bu açıdan anlamları beyitten daha güçlüdür, ittihad anlamı kasrdan daha güçlüdür.

Her iki alimin (Sekkaki ve Abdülkahir Cürcani) sözleri bu şekilde tamamlanır **(30^{b})**.

Muhtelif Konular

Mühimme -1- : Ahd-i haricide varlığın zatı itibariyle bilinmesi gerekmez. Sadece bir özelliğinin, bir vasfının bilinmesi yeterlidir.

Zemahşeri bunun için şöyle demiştir;

المفلحون ifadesindeki lam ahd içindir. Manası: "Ahirette kurtulacağı bilgisi sana ulaşan kişiler" dir. Ahd-i haricide, aynı şey hakkındaki ortak bilginin olması yeterlidir.

Mühimme -2- : Ahd-i haricide bilinen şeyin var olması gerekmez. Takdir edilmiş olması (varsayılması) yeterlidir.

Mühimme -3- : Bazen ahd-i harici ne açık ne de kinayeli olarak tahakkuk eder. Cümle dışındaki bazı karineler dolayısıyla biliniyor olabilir.

Komutan çıktı خرج الامیر

Bir yerde tek bir tane komutan varsa bunun kinayeli veya sarih olarak zikredilmesine gerek yoktur.

Mühimme -4- : Ahd-i harici ile marife olan isim bazen **hâzır** olan şeye işaret eder. Bu atf-ı beyan veya ism-i işaret durumunda olur.

Ey adam! يا ايها الرجل

Bu adam هذا الرجل

Bu iki örnekte işaret edilen isim orada hâzır olarak bulunur. Lam-ı ahdle marife olan ismin marifeliğinin ism-i işaret ve nida ile marifelikten daha güçlü olduğu ifade edilmiştir. هذا الرجل örneğinde الرجل kelimesinin atf-ı beyan olduğunu söylemişler ve nahivciler atf-ı beyanın beyan edilen şeyden daha marife olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Onlar; "İsm-i işaret lamdan daha güçlü bir anlamdadır." demişlerdir. Fakat onların bu sözleri çok tahlil edilerek söylenmiş bir hüküm değil daha çok bir genellemedir.

İbn-i Usfur'un konuyla ilgili görüşleri:

Bu adama uğradım مررت بهذا الرجل

Nahivciler bu örnekte الرجل ü هذا nın sıfatı veya atf-ı beyanı olduğunu ancak bu durumda tabi olduğundan (daha bilinen bir sıfatta) daha marife olması şartı bulunduğunu söyledirler. Sıfatta ise metbuundan daha az marife olması gerekir.

Soru: Bir şeyin hem daha çok hem daha az marife olması nasıl olur?

Cevap: Bunu atf-ı beyan olarak kabul ettiğimizde ال burada bulunma anlamında marifedir. رجل kelimesi zatı itibariyle cins ifade eder. ال ise burada bulunma ifade eder. İsm-i işaret de ancak burada bulunmayı ifade eder. Birinci durum bu şekilde izah edilmiştir.

الرجل ün sıfat olduğunu söylersek, buradaki ال ahd (mütekellimle muhatab arasında bilinen bilgi) ifade eder. Mana şu olur: "Şu kimseye uğradım". (O kimse muhatab ile mütekellim arasında bilinen biridir). Bu cümlede huzura (orada bulunana) bir delalet yoktur, daha zayıf bir ifade ortaya çıkmış olur.

Her iki durumda da ism-i işaret bulunma ifade eder. Fakat ifade birinde daha kuvvetli diğerinde ise zayıftır.

İbn-i Usfur Sibeveyhi'nin hükmünü bu şekilde tahlil etmiştir ($30^{b-}31^{a}$).

İstisnai Bir Bilgi

Alimlerden küçük bir grup şu görüşü savundu.

نعم الرجل , رجل deki ال ahd-i zihnidir. Bunu şöyle ispatladılar: Burada bir kapalılık (müphemlik) vardır. Kastedilen şey kapalıdır ve şu şekilde kapalılık giderilir:

نعم الرجل زيد

Bu cümle tensiye ve cemi yapılabilir fakat bir kavram (mahiyet) tensiye ve cemi formuna sokulamaz. Ancak kavramın kendinde zuhur ettiği fertler tensiye ve cemii olabilir.

Yukarıdakilerin buradaki tarifin ahd-i zihni olduğu şeklindeki görüşlerine karşı muhakkiklerden biri buradaki tarifin lam-ı hakikat olduğu görüşünü kabul etti.

Bu cümlede mahiyetin kastedilmesi iddia benzeri bir durum olduğu yani hakikat olmadığı için ahd-i zihnide olduğu gibi kapalılık söz konusudur. Dolayısıyla medh fiillerinden sonra açıklayıcı mahsus gelir. Bunun زيد le tefsir edilmesi uygundur, diyerek ipham meselesine cevap vermektedir.

Tensiye ve cemi gelme sorununa da şöyle açıklık getirir:

Örneklerde tensiye ve cemi cinsi söz konusudur. Oysa bir hakikatin tensiye ve cemii olmasından bahsedilmemektedir. Mevzu tensiye ve cemi olma hakikatidir (tensiye cinsi ve cemi cinsi). Kelime önce tensiye sonra cemi kılınır. Sonra cins lamıyla marife yapılır.

Bunun cins (lam-ı hakikat) olması ahd-i zihni olmasına nisbetle daha ziyade bir mübalağa ifade eder.(31[b])

III. BÖLÜM

METİN

A.Yeniden Yazılan Şekliyle

[12^{b}] بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اعلم أن الماهيّة من حيث هي في حدّ ذاتها لا تتعيّن ولا تتحصّل إلا بفصل ينضمّ إليها فيحصّلها ويعيّنها. وإن لها اعتبارات ثلاثة بالنسبة إليه. لأنها عندما كانت مأخوذة بحيث إنه داخل فيها يسمّى **المخلوطة** والماهيّة بشرط شيء. وعندما كانت مأخوذة بحيث إنه ليس داخلا فيها بل انضمامه[1] إليها باعتبار أنه أمر خارج عنها

[1] إنما قلنا ذلك لتعيين ما هو المراد ههنا من الاصطلاحين المشهورين في تقسيم الماهية. وتفصيل ذلك يحتاج إلى نوع بسيط لئلا يقتحمه بناء على أنك تجده لا على ما تلقيته قبل ذلك. وذلك أن لهم في أن للماهية اعتبارات ثلاثة اصطلاحين: **الأول** وهو الأشهر أن الماهية إما أن تكون مأخوذة بشرط أن يقارن معها أي شيء كان من العارض فهي الماهية بشرط شيء والمخلوطة، أو بشرط أن تكون مجردة عن كل شيء منها فهي المجردة والماهية بشرط لا شيء، أو بشرط أن لا يكون مشروطة لا بالمقارنة ولا بالتجريد بالمعنيين المذكورين فهي المطلقة والماهية بلا شرط شيء. وأما **الاصطلاح الثاني** وهو المراد فيما نحن فيه من بيان أقسام الألفاظ بحسب مدلولاتها أن الماهية إذا ما يقاس أجزاؤها المحمولة عليها بعضها مع بعض إما أن تكون مأخوذة بشرط أن ما هو المنضم إليها داخل فيها فهي المخلوطة والماهية بشرط شيء، أو بشرط أن ذلك المنضم تعتبر خارجا عنها، لا أنها مجردة عنه وعن كلّ ما يعرضها في نفس الأمر كما في الاصطلاح الأول، فهي المجردة والماهية بشرط لا شيء، أو لا بشرط أن يوجد معها شيء داخل فيها أو خارج عنها بل من حيث هي هي صالحة لكل واحد من الاعتبارين فهي المطلقة والماهية لا بشرط شيء هذا. وأثر تعدد الاصطلاحين يظهر في مواضع منها أن في الاعتبارين الأولين لابد من انضمام شيء معها على الاصطلاح الثاني، وأما على الأول (أي الاصطلاح الأول) فيلزم في الاعتبار الثاني أن تكون مجردة عن العوارض الخارجية اتفاقا، وعن الذهنية أيضا على المختار، ومنها انها بالاعتبار الثاني يمتنع وجودها خارجا على الاصطلاح الأول ويمكن على الثاني ذهنا وخارجا إلى غير ذلك. فليطلب تفصيل ذلك في *الشرح الجديد للتجريد* والحواشي المعلقة عليه. فإذا تحققت ذلك أعني أن الكلام ههنا مبني على الاصطلاح الثاني وأن بين الاصطلاحين بونا بعيدا تمكنت من إزاحة ما يكاد يورد عليه من أن مدلول النكرات غير موجودة مطلقا بناء على أن مدلولاتها هي الماهيات المجردة على أن لك أن تدفع ذلك بأن تجريد الماهية أمر نسبي يختلف بالقياس إلى الأمور فربما اعتبر تجريدها بالقياس إلى أمر دون آخر، وامتناع وجودها

وحصل منهما أمر ثالث يسمّى **المجرّدة** والماهيّة بشرط لا شيء. وعندما كانت مأخوذة لا بشرط دخول هذا المنضمّ فيها ولا بشرط خروج عنها، بل لا بشرط مقارنته معها أيضا، أي مع تجويزهما، فتكون صالحة لكلّ من ذينك الاعتبارين، فهي **الكلّي الطبيعي** والماهيّة لا بشرط شيء.

فاللفظ الدال على حقيقة مسمّاه وماهيّة مدلوله مع قطع النظر عن لحوق أداة التعريف وتنوين التنكير[2] يسمّى باسم الجنس. ومدلوله حينئذ هو المعنى المشترك بين الأفراد من حيث هو بدون أن يعتبر في مفهومه التجرّد عن العوارض أو الاشتمال عليها بالمعنى المذكور بلا شرط شيء من ملاحظة التعيين وعدمه. وإن اعتبر في مفهومه عدم التعيّن ويلحقه التنوين وبسببه يكون دالا على الماهيّة مع وحدة لا بعينها أي الفرد المنتشر يسمّى بالنكرة من حيث إنه **[13ª]** يدل على فرد غير معيّن. وإن اعتبر في مفهومه التعيّن وقارن معه من أدوات التعريف ما يصير بسببه دالا على مدلوله المعيّن من حيث هو معيّن يسمّى بالمعرفة. فالمعرفة والنكرة نوعان[3] متقابلان داخلان تحت اسم الجنس لأن ما يكون قابلا للانتشار والتعيّن إنما هو الحقيقة من حيث هي ليس إلاّ لا المجرّدة، وإلا لامتنع انقسامها إلى المخلوطة، ولا المخلوطة، وإلا لامتنع انقسامها إلى المجرّدة. واسم الجنس بعد الوضع قبل الاستعمال لا يتصف بواحد من التعريف والتنكير.

في الخارج إنما هو عند اعتبار التجريد بالقياس إلى جميع الأمور، إذ كل موجود لابد له من تعين خاص هو تحصيل زائد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار، لا المعتبرة بالاعتبار السابق، كما حققه بعض أجلة المحققين في حواشيه على الشرح الجديد وكذلك تتضح لك جلية الأمر في أن ما قال بعض محققي أهل الأصول في تقسيم الألفاظ إلى المطلق والمقيد من أن كون اللفظ دالا على مدلوله باعتبار كونه ماخوذا بشرط لاشيء غير معتبر في علم الأحكام كلام ينشأ عن الذهول عن تعدد الاصطلاحين ههنا وان تقسيم مدلولات الألفاظ إنما هو على الاصطلاح المذكور ثانياً. منه رحمه الله سبحانه وتعالى ١٢ م.

[2] إنما قيل تنوين التنكير إشعارًا بأن تنوين التمكن غير مختص بالنكرةكما بين في محله. منه رحمه الله تعالى.

[3] لا يخدشك ما يسبق إلى فهمك ههنا من لزوم كون الشيء قسما من نفسه بناء على أن ما هو مورد القسمة لذينك النوعين المتقابلين قد اعتبر قسيما لهما إذ به صارت الأقسام ثلاثة لأنه مدفوع بمثل ما أجيب به ما يرد على تقسيم الماهية من أن مورد القسمة حال الماهية بالقياس إلى عوارضها أو بأن الإنسان مثلا وإن كان معتبرًا من حيث هو إلا أن العقل ينظر إليه من غير النظر إلى هذا الاعتبار، ويقسّمه إلى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الأخيرين فالمقسم هو طبيعة الإنسان والقسم مفهوم الإنسان المعتبر على هذا النحو ولو لم أخف سآمة الناظر لأوردت تمام ما فصّلوه في ذلك فمن أراد العثور عليه فليطلب في *الشرح الجديد للتجريد* والحواشي المعلّقة عليه. منه رحمه الله.

تكملة فإذا وعيت ما تلونا عليك ههنا اتضح لك أن حقيقة التعريف هو التعيين وعليه مدار الأمر في تميّز كلّ من تلك الأقسام الثلاثة عن الآخرين. إذ المحتملات العقليّة ههنا ترتقي إلى أربعة: أن لا يعتبر فيه التعيين وعدمه (أي اسم الجنس)، وأن يعتبر فيه التعيين فقط (أي المعرفة)، أو يعتبر عدم التعيين فقط (أي النكرة)، أو يعتبر كلاهما. فالأول مدلول لاسم الجنس، والثاني للمعرفة، والثالث للنكرة. يجب أن يلاحظ هذا الترتيب. وأما الأخير فمستحيل لاستلزام اجتماع النقيضين. فالحقّ تثليث القسمة وجعل النكرة مثل قسيمها (أي المعرفة) داخلة تحت اسم الجنس كما قد ألقينا إليك طرفًا من ذلك. وسنتلوا عليك ما ينتزح به الشبه التي تختلج في صدرك. وإن كان الأشهر المختار عند الأكثر مساوقتها (أي أن تكون النكرة مترادفة أو مساوية في المرتبة باسم الجنس) له لكن الحقّ أحقّ أن يتّبع.

[13^b] تذنيب الترتيب

في بيان وجوب اعتبار عدم التعيين في مفهوم النكرة

أقول: ومما يجب أن لا يُذهَل (أي يغفل) عن التأنّق (أي الإتقان) به ههنا أن عدم اعتبار التعيّن في مدلول النكرة غير كاف، بل لا بد من اعتبار عدم التعيّن فيه، كما سبقت الإشارة إليه بناءً على أنها (أي النكرة) تكون مساوقة (أي مترادفة أو مساوية في المرتبة) لاسم الجنس حينئذ، ولا يكون الأقسام ثلاثة، وهو خلاف ما اتخذناه مسلكًا. ولأن مدلولها هو الفرد المنتشر وهو عبارة عن وحدة غير معيّنة وكون الاسم نكرة إنما هو عبارة عن دلالته عليها (أي دلالة الاسم المنكّر على وحدة غير معيّنة) ولأن في كلامهم ما ينادي على ذلك، مثل قولهم في سياقة تعداد الحالات المقتضية للتنكير حيث قالوا: إنه للقصد إلى فرد غير معيّن مما يصدق عليها اسم الجنس أي إلى شخص غير معيّن إن كان المنكّر نوعًا أخيرًا أو إلى نوع كذلك إن

كان نوعا فوق النوع الأخير أو جنساً عالياً فتأمل.[4] نعم إن من ذهب إلى المساوقة بين اسم الجنس والنكرة بأن[5] مدلول كلّ منهما هي الماهيّة من حيث هي لم يبعد عنه كلّ البعد[6] القول بأن ما يقصد بكلّ من المعرفة والنكرة من مدلوليهما معيّن في ذاته لكن ذلك القصد مقارن مع ملاحظة التعيّن في المعرفة وغير مقارن معها في النكرة وإن كان معيناً في نفسه، إذ بين مصاحبة التعيّن وملاحظته فرق جلي. وأما من ارتضى ذلك وهو ممن فاز بالاهتداء إلى **[14ª]** ما هو الأرجح الأوضح من المسلكين المذكورين أعني اختيار عدم المساوقة فهو مع أنه خلط بين المذهبين المتدافعين لم يتنبّه لما بين كلاميه من التنافي. ولعلّ ما أوقعه فيه وشجّعه عليه ظاهر ما قالوا من أن مدلول كلّ لفظ يجب[7] أن يكون معيناً بناءً على أن فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بوضع هذا اللفظ لذاك المعنى وإلا لاستوت نسبته إلى هذا المعنى وإلى غيره مما لم يوضع له من المعاني. ولا شك أن هذا العلم إنما يكون بعد تميّزه عمّا عداه من مدلولات الألفاظ، إذ قد غفل عن أن اعتبار عدم التعيّن الخارجي لا ينافي التعيّن الذهني، ولا يلزم من اعتبار عدم التعيّن في شيء على أن يعتبر بشرط لا شيء كون ذلك الشيء غير معيّن في ذاته بمعنى لا بشرط شيء، بل يكون تقييده باشتراط عدم التعيّن مخصّصًا له ومعيّنًا إياه. وقد علمت كون مدلول النكرة مشروطا بشرط لا شيء. ولا يقال لم لا يجوز أن يكون مراده بما أثبته من التعيّن ما أردتم به، لأنا نقول إن الظاهر على ما حقّقناه أن يقول في توجيه ما نقل عن القوم هنا أن النكرة وإن اعتبر في مفهومها عدم التعيّن على ما به تتميّز عن المعرفة إلا أنه لا ينافي كون ذلك المفهوم متعيّنًا ذهنًا بسبب تقيّده بقيد عدم التعيّن كما عرفته.**[14ᵇ]**

---

[4] إشارة إلى تحمّل العبارة المنقولة عنهم على رد وإن كان غير ما هو الظاهر المتبادر منها. منه رحمه الله.

[5] إشارة إلى أن من القائلين بالمساوقة من ذهب إلى كونهما يدلان على الفرد المنتشر وإن القول بالمساوقة بهذا الوجه أبعد من القول بها على الوجه المذكور في الرسالة. منه رحمه الله.

[6] إنما قال كل البعد إيذانا بأنه أيضا نَاءٍ (بعيد) عمّا هو التحقيق بوجوه وكونه غير بعيد إنما هو بالنظر إلى القول الآتي وذلك ظاهر لا سُترة (ستار) فيه. منه رحمه الله.

[7] وجوب أن يكون مدلول كل لفظ معينا ٤٣

عنوان السوق

ما اشتهر في تحديد المعرفة من المذهبين

ولما اضطربت آراء القوم وتصادمت أفكارهم فيما نحن بصدد بيانه وتحريره، إذ هو من المواضع الّتي طال ما حام (أي دار) حوله أفكار الفحول فلم يفز إلا قليل منهم بما هو الجدير بالقبول فبعدما تعيّن لك ما هو الحقيق بالتمسّك به والتعويل عليه وجب أن نورد ما هو الأشهر مما حوته مؤلّفاتهم قديما وحديثا غير طاو له على غِرِّهِ بل مع التنبيه على ما اتجه عليه من وجوه الشبه معضّلاتها وأوجه شعوبها الصعاب وعويصاتها. فممّا ارتضاه أكثرهم في تحديد المعرفة **انها ما وضع ليستعمل في شيء بعينه** أي الاسم الموضوع لغرض الاستعمال. وعرّفها بعض منهم بأنها **ما وضع لشيء معيّن** على أن لا يكون قوله: لشيء صلة للوضع (أي مفعولا به للوضع)، فيكون أعمّ مما وضع له اللفظ المستعمل فيه كالعلم ومما استعمل فيه بدون أن يوضع له بل على أن يكون موضوعا لمفهوم كلي صادق عليه كسائر المعارف. فعلم من ذلك أن المعتبر عندهم في المعارف مطلقا هو التعيّن عند الاستعمال دون الوضع فيندرج فيه ما عدا الأعلام أيضا. وإنما قلنا إنّ قوله لشيء ليس صلة للوضع لأمور دعت إليه منها انهم زادوا في تعريف العلم قيدًا لإخراج المضمرات والمبهمات، وهو قولهم: غير متناول (العلم قسم من المعرفة وهو ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد. كشاف اصطلاحات الفنون، 1215/2) **[15ª]** إذ لو جعلوه صلة للوضع لكان ذلك القيد مستدركا لا حاجة إليه ومنها انه يلزم حينئذ أن لا يصدق التعريف على ما عدا العلم من المعارف أما عدم صدقه على ما عرّف باللام والنداء والإضافة فظاهر وأما على المضمر والمبهم من اسم الإشارة والموصول فإنها عندهم موضوعة لمفهوم كلّي شامل للأفراد مع اشتراط استعمالها في تلك الأفراد المعيّنة على ما هو رأيهم في كلّ ما كان وضعه عامّاً والموضوع له خاصّاً واستدلوا على ذلك بأن لفظة "أنا" مثلا لا يستعمل إلا في أشخاص معيّنة، إذ لا يصح أن يقال: أنا ويراد متكلم لا بعينه، وإلا لكانت نكرة، وليست موضوعة

لواحد منها، وإلا لكانت في غيره مجازا، ولا لكلّ واحد منها، وإلا لكانت مشتركة موضوعة أوضاعا بعدد أفراد المتكلم، فوجب كونها موضوعة لمفهوم كلّي ويكون الغرض من وضعها له استعمالها في أفراده المعيّنة. هذا ما عليه جمهور المتقدمين وانتهج إلى هذا المسلك جماعة من أفاضل المتأخّرين واقتفوا (أي تبعوا) أثرهم.

وأما على ما حقّقه بعض الفضلاء واختاره المحقّق الشريف قدّس سرّه حيث سمّاه حقّا وارتضاه أكثر المتأخّرين أيضا، **فالمعرفة ما وضع لشيء معيّن** على أن يكون لشيء صلة للوضع فيكون الموضوع له هو هذا المعيّن الخاصّ الذي **[15b]** يستعمل فيه اللفظ لا ذاك المفهوم الكلي الصادق عليه، لكنّه أعمّ مما كان الوضع أيضا خاصّا كما في الأعلام أو عامّا بأن يعقل أمر كلّي مشترك بين تلك المشخّصات ذاتيّا كان أو عرضيًّا ويجعل آلة لملاحظتها فيصير به تلك المشخّصات ملحوظة إجمالا ثم يعيّن اللفظ لكلّ من هذه المشخّصات بخصوصه وضعا واحدا عامًّا فلا يلزم التجوّز ولا الاشتراك ولا تعدّد الأوضاع كما توهّمه الفريق الأول. وقال السيّد السند قدّس سرّه في تزييف الرأى الأوّل إنّه لو صحّ ما توهّموه من كون المضمرات والمبهمات وكلّ ما كان وضعه من هذا القبيل موضوعا لأمر كلّي لكانت أنا وأنت وهذا مثلا مجازات لا حقائق لها إذ لم تستعمل فيما وضعت هي لها من المفهومات الكلّية بل لا يصحّ استعمالها فيها أصلا وهذا مستبعد جدًا، وكيف لا ولو كانت كذلك لما اختلف أئمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاجوا في نفي الاستلزام إلى التمسّك في ذلك بأمثلة نادرة، هذا فتأمّل.

أقول ههنا سانحة خلت عنها مطاوي الدفاتر ولم تفز باجتلائها أعين البصائر كنت بحمد الله انا عذرتها و اين سجدتها وذلك أنه لو كان كلّ ما هو وضعه من هذا القبيل موضوعا لمفهوم كلي يلزم أن يكون الحروف **[16a]** مستقلّة بالمفهوميّة ولا يتمّ ما قالوه في الفرق بين المعنى الحرفي وبين المعاني المستقلّة بالمفهوميّة. إذ حاصل ما حقّقوه في ذلك أن لفظ الابتداء يدل على مطلق الابتداء، ولفظة مِن على الابتداء

الخاصّ المتعلق لشيء معيّن هو من حصص مطلق الابتداء الذي هو مدلول لفظ الابتداء كما ستسمع طرفًا من ذلك إن شاء الله هذا.

فحاصل[8] الفرق بين المعرفة والنكرة على قول الفريق الأول أن المعارف بعضها موضوعة لمعيّن وبعضها لغير معيّن لكن بشرط استعمالها في المعيّن. وأما على قول الفريق الثاني فجميعها موضوعة لمعيّن كما أنها مستعملة فيه إلا أن الوضع في بعضها مشخّص وفي بعضها كلّي. فهذا الفرق بينهما على الرأي الأول بحسب الوضع والاستعمال في الأعلام وبحسب الاستعمال فقط في غيرها، وعلى الرأي الثاني بحسبهما جميعاً في جملتها.

مصبّ البيان

التنبيه على ما في هذين المذهبين

ويتلخص لك من هذا أن المعارف تنقسم على كلا الرأيين إلى ثلاثة أقسام، لأنها إما أن يكون قصد التعيين فيه بتوسّط الضميمة أو لا. الأول هو المعرّف باللام وحرف النداء والإضافة. والثاني إمّا أن يكون موضوعًا لمعنى معيّن[9] يستعمل فيه ويكون الوضع فيه خاصًّا كالموضوع له فهو العلم، وإما أن يكون موضوعًا لأمر كلّي صادق **[16b]** على ذلك المعيّن المستعمل فيه على الرأى الأول، أو يكون موضوعا لمعيّن ويكون الوضع **(نسخة: وضعه)** فيه عامّا على الرأي الثاني فهو المضمرات والمبهمات. فإذا وعيت ما تلونا عليك فاعلم أن ما اختاره كلّ من الفريقين في تحديد المعرفة لا شبهة في صدقه على القسمين الأخيرين أعني العلم وكذا المضمر والمبهم على كلا الرأيين. لكن يحتاج في إدراج القسم الأول -أعني ما

---

[8] في هامش النسخة: مطلب: حاصل الفرق بين المعارف والنكرات على المذهبين المشهورين المتروكين.

[9] في هامش النسخة: إشارة إلى رأي الفريق الأول. وقوله ويكون الوضع فيه إلخ. للإشارة إلى رأي الفريق الثاني وإنما لم نصرح في هذا الشق بما يشعر تغاير قوليهما إيذاناً بتطابق مآل مذهبهما في هذا القسم تحرزا عمّا يوهم اختلافهما فيه كما في القسم الأخير. منه رحمه الله.[9]

كان تعريفه بضميمة- إلى القول بالتزام وضعٍ ثانٍ مغايرٍ لوضع مفرديه ولا يخفى سماجته (أي قباحته). ولا يقال إنّ ورود الإشكال على الرأي الأخير ظاهر ولا كذلك على الأول، إذ ما يتلخّص منه أن يكون الفرق بين المعرفة والنكرة استعماليًّا لا وضعيًّا، لأنّا نقول: كما أن الوضع لمعيّن غير متناول لهذا القسم كذلك الوضع لغرض الاستعمال في المعيّن لا يشمل له لأن كلا مما عرف بواسطة مجاور له ثابت **(نسخة: متروك)** على حالة كان عليها قبل التعريف أعني وضعه في حال التنكير فتأمّل وتبصّر. وسماجة التزام **(نسخة: وأمّا سماجته)** وضع ثان فيما عرّف باللام أو النداء أو الإضافة غير **(نسخة: فغير)** خفيّ على ذكيّ إذ مع ما فيه من البعد في نفسه يكون تخصيصها به دون غيرها مما ركّب بحرف من حروف المعاني تحكّما فيلتزم حينئذ أن يلتزم ذلك في مثل قولك من البصرة وإلى الكوفة **[17ª]** وفي الدار مثلا إلى غير ذلك ولا يكاد يرتكبه أحد من ذوي الطباع السليمة.

قال السيد السند قدّس سرّه في كثير من تأليفاته في صدد توهين قول القائلين بكون اسم الجنس موضوعا للماهيّة المأخوذة بقيد الواحدة إن اسم الجنس عندما عرّف بلام الحقيقة يستعمل في الماهيّة من حيث هي بلا خلاف فإذًا يلزمهم القول إما بالتجوّز أو بأنّ المجموع المركّب له وضع آخر مغاير لوضع مفرديه وفيه بعد لا يخفى هذا. وأقول: لا ينفعهم في إزاحة تلك السماجة ما قال المحقّق الأسترابادي في صدد الجواب عمّا أورد على تعريف الكلمة بنحو: مسلمان ومسلمون وبصريّ وبالمنوّن والمعرّف باللام من أنها مركّبات فلا تكون كلمة حيث أجاب عنه بأنّ جميع ما ذكر كلمتان صارتا من شدّة الامتزاج ككلمة واحدة فأعرب إعراب الكلمة وذلك لعدم استقلال الحروف المتصلة في الكلم المذكورة وكذلك الحركات الإعرابية. انتهى.

ووجه عدم النفع لهم ان عبارته صريحة في أن تلك المركّبات عومل بها معاملة كلمة واحدة بأن جعلت معربة بإعراب كلمة لأنها صارت كلمة واحدة حقيقة بأن جعلت موضوعة بوضع جديد مغاير لوضع طرفيه.

والمحقّق الشريف قدّس سرّه بنى الكلام هناك على **[17b]** الفرق بين التركّب مع حروف المباني والتركّب مع حروف المعاني حيث قال قدّس سرّه: إن الكلمة التي دخلت عليها حرف من حروف المعاني كالتنوين ولام التعريف كلمتان لا كلمة واحدة لأن كلا منهما كلمة على حيالها (أي على انفرادها) وقيد الإفراد (أي قيد الإفراد في تعريف الكلمة) يخرجها عن تعريف الكلمة لكن بشدّة الامتزاج يطلق عليهما اللفظة. وأمّا ما دخلت عليها حرف من حروف المباني كألف التثنية وواو الجمع وياء النسبة وتاء التأنيث فهي كلمة واحدة حقيقة.

ولا يجدي لهم أيضا ثبوت الوضع النوعي (أي الوضع الكلي) ثانيا للمركّبات بل لبعض المفردات أيضا كصيغ الأفعال والأسماء الشبيهة بها والمصغّر والمنسوب على ما حقّقه الشريف[10] قدّس سرّه في *حواشي المطالع* وغيره من المحقّقين وذلك لأن كلامنا في تلك الألفاظ إنما هو بحسب دلالتها على مدلولاتها التي تدل عليها بجواهر حروفها ووضعها لما تدل عليه بمادتها شخصي البتّة والنوعي في الوضع إنما هو فيما دلّت عليه هيأتها.

ذنابة الاصابة

أقول: قد انقدح من تلك التفاصيل لمن فتّش مستودعات مطاوي فصولها واهتصر أفانين فروعها وأصولها ان من أصناف المعارف ما يكون الفرق بينها

---

[10] **عبد القاهر الجرجاني** ت(471ها/1078م) هو عبد القاهر عبد الرحمان بن محمد الجرجاني الاشعري، الشافعي (ابو بكر)
نحوي، بياني، متكلم، فقيه، مفسر. توفي بجرجاي من تصانيفه الكثيرة.(لعمر رضا كحال، معجم المؤلفين،ج.5، ص. 310)

وبين النكرة **[18a]** بحسب الاستعمال فقط[11] كما عرفته فيكون إدراج الوضع في تعريفها مفسدًا له لعدم انطباقه إذًا على تلك الأصناف ولذلك ترى بعض الحذّاق من ممارسي فنّنا هذا قد اهتم غاية الاهتمام في سدّ تلك الثُّلمة (أي الثغرة) مثل ما صنع الزمحشري[12] في *المفصّل* حيث قال: المعرفة ما دل على شيء بعينه والنكرة ما شاع من أمته إذ لم يسلك على طريقةِ واحدٍ ممن تقدّموه وخالف ما تناقلته جهابذة الفنّ إلى زمانه بإسقاط الوضع تحفّظا عمّا أوقعهم فيما وقعوا فيه وصوناً لتعريفه هذا عن وصمة (أي العيب والعار) ما يرد على ما عرّفوا به من عدم الانعكاس. فعليك باستمساك عروته الوثقى والارتياد (ارتاد الأماكن: تردد عليها) حول ربعه (أي الدار الكبيرة وما حولها) الأحمى ومما يقضى العجب منه أن بعض المهرة المتقنين ممن تعاطى تفسير كتابه مع علوّ الكعب و امتداد الباع لم يتنبه لما أراد من صنيعه هذا مع العلم بأنها لم يخترع شيئًا من أمثال ما قد صنع ههنا إلا وفي زواياه خبايا (أي الخفايا والأسرار) حيث لم يأت واحد منهم بما ينبئ عن العثور على ما أومي إليه أقال الله عثراتهم بل شنّعوا عليه وأطالوا فيه بما ليس هذا محل استقصائه وممن اطّلع على جليّة الأمر في ذلك فحذا على مثاله ونسج على منواله، فمنهم المحقّق البيضاوي[13] قدّس سرّه حيث قال في *لبّ الكافية*: المعرفة ما فيه إشارة **[18b]** إلى المعيّن، وقال بعد بيان أقسامها: النكرة ما سواه.

قرارة التحقيق

---

11 و هو المعرف باللام و النداء والإضافة على ما مرّ بيانه وتحقيقه.

12 **الزمخشري** (رجب 467 ها/ 1074 م- ليلة عرفة 538 ها/ 1143 م) هو أ بو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي، اشتهر بكتابيه "الكشاف" و "أساس البلاغة". قال عنه السمعاني: "برع في الآداب، و صنف التصانيف، ورد العراق و خراسان، ما دخل بلدا إلا و اجتمعوا عليه، و تتلمذوا له، و كان علامة نسابة". (عمر فرّخ، تاريخ الادب العربي، ج.3، ص. 277-281)

13 **ناصر الدين البيضاوي** ت(685-691ها/1286-1291م) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن على ناصر الدين أبو الخير الشيرازي الشافعي. قاضي شيراز صاحب التفسير المسمى بأنوار التنزيل الذي اشتهر و بهر و تلقاه الناس بالقبول و الطوالع و المناهاج و شرح المصابيح و الغاية القصوي و غيرها. (ليوسف اليانة سركيس، معجم المطبوعات العربية و المعربة، ص. 616-618)

أقسام المعارف على ما هو المختار ووضع لام التعريف وطرق استعمال المعرّف بها وهو مما يتفرّع على كون حقيقة التعريف التعيين

حقيقه التعريف على ما تحققتَه لمّا كان هو التعيين فاللفظ إمّا أن يحتاج في إفادته إياه إلى قرينة أو لا، بل يفيده جوهر اللفظ من غير احتياج إلى شيء آخر.

الثاني الأعلام. والأول إما أن يكون تلك الإفادة بانضمام حرف إليه أو لا. والأول المعرّف باللام أو النداء. والثاني إمّا أن يكون القرينة التي يحتاج إليها لتلك الإفادة في نفس الكلام أو في الخارج. فالأول المضمرات.[14] والثاني ويلزمه الإشارة لتعيين ما هو المراد، إما أن يشار إلى نفس ذلك المعيّن أو إلى نسبة تضمّنها. فالأول أسماء الإشارات. والثاني إما أن يكون تلك النسبة خبريّة أو إضافيّة.[15] فالأول الموصولات. والثاني المعرّف بالإضافة.

فمدلول اللام[16] على ما هو عليه وضع الحروف هو التعيين الخاصّ الملحوظ تبعًا لشيء متعلّقا به وآلة لتعرّف حاله غير مستقلّ بالمفهومية. وهو من حصص مطلق التعيين الذي هو مدلول لفظ التعيين، ومستقلّ بالمفهوميّة يدرك قصدًا وبالذات، كما حققوا ذلك حيث ما مثّلوه ببيان الفرق بين مدلولي لفظ الابتداء ولفظة من، بأنه مستقلّ بالمفهوم بالاعتبار الأول دون الثاني. فنقول: إن المتكلم إنما عَرَّفَ **[19ª]** كلمة مما لم يكن لها تعريف وضعي وأدخل عليها أداة التعريف للإشارة إلى أن مراده تعيين ما قصد منها هل هو جنس مدلولها أو حصّة منه؟ وعلى تقدير إرادته الجنس هل يقصده من حيث هو أو من حيث تحقّقه في ضمن جميع الأفراد من حيث

---

14 نسخة: الضمير

15 والنسبة الإضافية هي الإشارة إلى تعلق شيء بآخر على أن يعتبر الآخر خارجا إذ لو اعتبر داخلا فالنسبة تقييدية لا إضافية.

16 قال بعض الأفاضل رحمه الله: إن الألف واللام يحتمل أن يكون موضوعا لخصوصية كل من تعريف العهد والجنس والعموم مشتركا لفظيا أو للقدر المشترك بين الثلاثة متواطئا أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخرين. وقال بعضهم بعبارة أخرى: التحقيق أن لام التعريف حرف فهو على ما كان عليه وضع الحروف إما موضوع لمفهوم كلي للاستعمال في الجزئيات أو لتلك الجزئيات بملاحظة أمر عام شامل لها وهو تعيين مدخولها تارة وتعيين حصة منه أخرى إن كان مشتركاً لفظيا بين تعيين الجنس وتعيين الحصة وتعيين مدخوله أو حصة منه إن كان مشتركا معنويا بينهما. منه رحمه الله سبحانه. .

هو مجموع أو في ضمن بعض غير معيّن؟ إذ يجوز إرادة الجنس بأيّ وجه من تلك الوجوه الثلاثة. فمدلول اللام بحسب الوضع إنما هو التعيين مطلقا وأما أن المعيّن ماذا (هناك ثلاثة نقط في هامش النسخة الخطية، ومن الممكن أن هذه النقط تشير إلى خطء في النسخة) فبإقامة القرائن الخارجيّة إذ بعد ما انضمّت القرائن إليها يتعيّن أنها إما لام الجنس وتفيد تعيّن ماهيّة مدخولها أو لام العهد الخارجي وتفيد تعيّن حصّة منها إلى غير ذلك كما سيأتي تفصيله إن شاء الله سبحانه. وهذا المقصود لا يحصل بمجرّد ذكر اسم الجنس وإن كان دالا على حضوره بناء على أن بين ملاحظة الشيء ومصاحبته فرقا أجلى غير محتاج عندك إلى بيان فيه كثير جدوى.

من السوانح الممتّعة

سر كون دخول اللام من خواص الاسم[17]

ويتفرع على كون حقيقة التعريف عبارة عن التعيين اختصاص دخول لام التعريف بالاسم دون أخويه بل ببعض أصنافه دون بعض بناء على قبول التعيين وعدم قبوله. والضابطة في ذلك أن كلّ **[19^b]** كلمة يكون معناها الموضوع له عامّا فهي تقبل التعريف بإدخال اللام عليها، وعندما كان الموضوع له خاصّا سواء كان الوضع أيضا خاصّا كالأعلام أو عامّا كالمضمرات والموصولات وأسماء الإشارات[18] وأسماء الأفعال وعامّة الأفعال والحروف وما يتضمّن معنى الحروف من الظروف لا تقبل التعريف. لأنها غير صالحة لأن يحدث فيها التعيين بناء على أن الموضوع له في جملتها خاصّ وإن كان وضعها عامّا وهو لا يجدي على ما عرفته. فإن استقريت مظانّ ذلك تجد الأمر كما هو المتلوّ عليك ههنا فتدبّر تعلم سرّ اختصاص اللام بالاسم دون الفعل ثم سرّ اختصاصها بما يختصّ به من أنواع الاسم

---

17 هذا العنوان في هامش النسخة

18 جميع هذه الأقسام مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا صرح بذلك غير واحد منهم. منه رحمه الله سبحانه وتعالى.

دون غيره وليكن هذا على ذُكر منك تنتفع به في كثير من المواضع، إذ لا تصادفه بين دفّتي كتاب، ولا تجده في مطاوي فصول وأبواب. لأنّه مما ألهمني به مفيض السداد وهداني إليه موضّح سبل الرشاد. وأما ما هو الدائر بين القوم قديما وحديثا في ذلك من الوجوه المقرّرة في أكثر مؤلّفاتهم والطرق المبيّنة في أثناء تحقيقاتهم فمبني على أمر لفظي لايعبأ به ولا يعوّل عليه وواحد مما شيّدوه لا يخلو عن خلل، بل لا يكاد يسلم شيء **[20ᵃ]** مما مهّدوه عن شوب نقص وزلل. فإن كنت ممن تعوّد تمييز القشر من اللباب والتحرّي في الاهتداء إلى محجّة (أي الطريق المستقيم) الصواب تحقّقت أنّ ما هو الحريّ بالقبول من بين الأقوال المنقولة منهم ههنا هو ما كنت فائزًا به على ما عرفته. لأنّ شيئا مما قالوا فيه وإن فرضناه تامّا إنما يفيد سرّ الاختصاص بالأسماء مطلقا دون أخويها ولا يفهم سبب امتناع دخولها على بعض أصناف الاسم.

سرد المذاهب المرجوحة فمنها

قول صاحب *الكشف*:[19] إن اللام عند المصنّف وقد تبيّن للمنصف لتعريف العهد فقط ذهنا أو خارجا وإنّ تعريف الحقيقة راجع إلى تعريف العهد الذهني كما عليه المحقّقون. أقول: وما تلخّص من كلامه فيما فصّله هناك إن الماهية التي تدلّ عليها اللفظ إذا اعتبر فيها التعيين المعتبر في مفهوم المعارف ذهنا أو خارجا، فاللفظ الدال عليها باعتبار تعيّنها ذهنا بنفسه علم الجنس، وبأداة التعريف هو المعرّف تعريف الماهيّة والأداة لتعينها، وقولك: "ادخل السوق" لمن ليس بينك وبينه سوق معهود من هذا القبيل، لأن الدال على الحقيقة صالح للإطلاق **[20ᵇ]** على الفرد الخارجي المشتمل عليها. والدال عليها مع قيد وحدة معيّنة خارجيّة بنفسه العلم الشخصي وبالأداة هو المعرّف تعريف العهد الخارجي، والاستغراق ليس من

[19] معنى اللام على ما يتلخص من كلام هذا الفاضل اثنان: العهد الذهني والعهد الخارجي وإن تعريف الحقيقة والعهد الذهني قسم واحد وأما الاستغراق فليس منه التعريف في شيء واستعمال المعرف باللام في الاستغراق إنما هو على سبيل التجوز. منه رحمه الله.

التعريف في شيء بمعنى أن استعمال المعرّف باللام بحسب المقام في الأفراد المستغرقة إنما هو على سبيل التجوّز عنده، فاللام عنده إمّا للعهد الذهني أو الخارجي والأول بمعنى أن التعيين المعتبر في مدلوله بحسب الذهن فقط، سواء كان استعماله في مثل: "ادخل السوق" أو مثل: "الحيوان كلي" فتعريف الحقيقة والعهد الذهني قسم واحد عنده، والثاني أعني العهد الخارجي بمعنى أنّ التعيين المعتبر في مفهومه بحسب الخارج هذا، فاستعماله في الاستغراق مجاز إنما يصار إليه عند ما اقتضاه المقام. وبعد تحقيق ما نقلنا عنه استدلّ عليه هذا الفاضل بأنّ الأصل في الإطلاق الحقيقة وقد ثبت للمعهود اتفاقا فلغيره إمّا مجاز أو اشتراك والأوّل خير ثمّ قال أيضا ومن هذا التحقيق يلوح أنه لا يخالف ما ذهب إليه الأصوليّون نعم إن أكثرهم على أن هذا التجوّز مستمرّ في الجموع المعرفة باللام، وبعضهم على أنه في المفرد الجنسي المعرّف بها أيضا بشرط أن لا يكون معهود سابق فيهما. وعند المصنّف وأكثر [21a] أئمة المعاني إن الاستمرار ممنوع. أقول: وسيتضح عندك ماذا قصده أئمة الأصول من قولهم إنّ معنى لام التعريف إنما هو العهد فالقصد السمع لماستتلى عليك إن كنت ممن انتدب في التأنّق لأمثال ذلك.

ومنها قول ابن هشام

ما اختار بعض متأخّري النحويّين من أن لام التعريف نوعان عهديّة، وجنسيّة. وكلّ منهما ثلاثة أقسام. فالعهدية إما أن يكون مصحوبها معهودا ذكريّا، نحو: (كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول)[20] أو معهوداً ذهنيّا، نحو: (إذ هما في الغار)[21] أو معهودا حضوريا، نحو قوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم)[22]. والجنسيّة إمّا لاستغراق الأفراد، وهي التي يخلفها كلٌّ حقيقة، نحو: (وخلق الإنسان

[20] سورة المزمل 15-16.
[21] سورة التوبة 40.
[22] سورة المائدة 3.

ضعيفا)[23] أو لاستغراق خصائص الأفراد، وهي التي يخلفها كلّ مجازا، نحو: "الرجل" علمًا أي الكامل في هذه الصفة، ومنه: (ذلك الكتاب)[24] أو لتعريف الماهيّة وهي التي لا يخلفها كلّ لا حقيقة ولا مجازا، نحو: (وجعلنا من الماء كلّ شيء حي)[25] وقولك: "والله لا أتزوّج النساء" ولهذا يقع الحِنْث بالواحدة. وبعضهم يقول في هذه إنها لتعريف العهد فإن الأجناس أمور معهودة في الأذهان متميّز بعضها عن بعض وتقسيم المعهود إلى شخصي وجنسي. **[21b]** ومنها ما نقله مولانا قطب الدين الرازي رحمه الله[26]

قال بعض الأفاضل: إن المشهور عند الجمهور أن لام التعريف ثلاثة أقسام لأن لكلّ شيء ماهيّة وهي مغايرة للعموم والخصوص فاللام إما أن تدل على الماهيّة من حيث هي هي أو على الماهيّة الخاصّة أو على الماهيّة العامّة. فإن دل على الماهيّة من حيث هي فهو تعريف الجنس، نحو: "الرجل خير من المرأة" وإن دل على الماهيّة الخاصّة فإما أن تكون تلك الماهيّة مذكورة فيما سبق في اللفظ تحقيقًا أو تقديرا فهو العهد الخارجي أو لا وهو العهد الذهني كما في "ادخل السوق" فإنه إشارة إلى سوق مخصوص وهو سوق البلد وإن دل على الماهيّة العامّة فهو تعريف الاستغراق. فمعنى اللام إما الجنس أو العهد أو الاستغراق بالتقسيم الأوّلي إذ العهد أيضا ينقسم ثانيا إلى قسمين العهد الخارجي والعهد الذهني.

ذكره بعض شرّاح *الكشاف*[27] أن لام التعريف عند الزمخشري قسمان لأنه هو الدالّ على حضور شيء في ذهن السامع فإما أن يكون ذلك الشيء جزئيا أو كلّيا فإن كان جزئيا فاللام تعريف العهد خارجيّا إن سبق له ذكر لفظا **[22a]** أو تقديرا أو لتعريف العهد ذهنيّا إن لم يسبق وإن كان كلّيا فهو لتعريف الجنس. ثم إنه محتمل

---

23 سورة النسآء 28.
24 سورة البقرة 2.
25 سورة الانبياء 30.
26 ومنها وهو قول القطب ظناً منه أنه مذهب الزمخشري.
27 تفسير القرآن الكريم، مؤلفه الزمخشري العلامة، كبير المعتزلة أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد، الزمخشري الخوارزمي النحوي.

للقلّة والكثرة فهو في جانب الكثرة ذاهب إلى غير النهاية في المفرد والجمع، وأما في جانب القلّة فينتهي إلى الواحد في المفرد وإلى الثلاثة في الجمع. وأما إرادة الاستغراق وعدمه فبحسب القرينة وذلك لأن اللام لا يُعرِّف إلا ما دخلت عليه، وما دخلت عليه هو الماهيّة لا أفرادها والاستغراق إنما هو باعتبار الأفراد فهو ليس بمدلول اللام أصلا وهذا هو المطابق لما نقل عن المحشي في الحواشي حيث قال: إن اللام لا يفيد شيئا سوى التعريف والاسم لا يدلّ إلا على نفس الماهيّة المعبّر عنها بالحقيقة؛ فاذن لا يكون ثمة استغراق أى مستفاد من اللام إلى هنا بعبارته وستطلع على ما أراد الزمحشري من كلامه هذا بحيث يظهر لك أنه بعيد عمّا أراده بمراحل.

مستقرّ الآراء

القول المختار الأرجح في أقسام اللامات

وهو ما استقرّت عليه آراء جمهور المتأخّرين وانتهت إليه نتيجة أنظار المحقّقين إن اسم الجنس إذا دخلت عليه اللام فلا يخلو إما أن يشار بها إلى حصّة معينة من الجنس فردا كانت أو أفرادا مذكورة تحقيقا أو تقديرا وإما أن يشار بها إلى الجنس نفسه. والأول **[22b]** هو المسمّى بالعهد الخارجي ونظيره العلم الشخصي والثاني وهو المسمّى بلام الجنس إمّا أن يقصد به الجنس من حيث هو أو من حيث وجوده في ضمن الأفراد بقرينة الأحكام الجارية عليه الثابتة له في ضمنها. والأوّل يسمى لام الحقيقة والطبيعة نظيره العلم الجنسي، والثاني إما أن يقصد الجنس ليحكم عليه بما ثبت لفرد ما وهو العهد الذهني ونظيره النكرة في الإثبات أو بما ثبت لجميع الأفراد وهو الاستغراق ونظيره كلمة كلّ مضافة إلى النكرة. فظهر[28] أن اللام إما لتعريف الجنس أو لتعريف العهد، وإن الاستغراق والعهد الذهني من أقسام تعريف

[28] قال بعضهم على تقدير عدم قرينة البعضية لايخلو إما أن يكون المقام خطابيا أو استدلاليا. فعلى الأول يجب الحمل على العموم والاستغراق لئلا يوهم الترجيح بلا مرجّح وأما على الثانى فإنما يحمل على الأقل لأنه المتيقن. منه رحمه الله.

الجنس كما نُصّ عليه (أي عُيِّنَ) في *المفصّل* وغيره. فاحفظ هذا واجعله معيارا تنتقد به ما تصادفه تعرف به مواضع الخلل التي تحويها مطاوي التفاصيل السالفة.

التكلمه في سرّ تربيع أقسام المعرّف باللام وتوضيح معنى كلام صاحب *الكشّاف*

وإذا علمت ثبوت نظير لكلّ من أقسام المعرّف باللام وأعملت النظر عرفت سرّ تربيع الأقسام واتضح عندك أن معنى ما نقل عن صاحب *الكشّاف* آنفا من أن اللام لا يفيد سوى التعريف إلخ بيان. **[23ª]** لأن اللام إما لتعريف الجنس مع كونه مدلول اللام أيضا لابد للدلالة عليه أو العهد. وإن ما هي للجنس إما للحقيقة أو العهد الذهني أو الاستغراق. وإن الاستغراق من معونة المقام والقرائن، لا أنه ليس بمدلول اللام أصلا كما ظنّ كيف وقد حمل المعرّف بلام الجنس[29] في مواضع من *الكشّاف* على الشمول والإحاطة وهو معنى الاستغراق بعينه ليس إلا ومراده منه ردّ من زعم أن معنى تعريف الجنس وحقيقته هو الاستغراق. وحاصل ردّه أن معنى التعريف هو التعيين والإشارة إلى المعرفة والحضور وليس هذا من الإحاطة والاستغراق في شيء، وكفاك شاهدا على ذلك استغراق نحو: "لا رجل" و"تمرة خير من جرادة" (النكرة استعلت في الإيجاب لأن تفيد الاستغراق. يقول التفتازاني في المطول "النكرة في الإيجاب ظاهرة في عدم الاستغراق وقد يستعمل فيه مجازا كثيرا في المبتدأ نحو: تمرة خير من جرادة") فقد تحقّق الاستغراق في النفي والإثبات وليس معه تعريف أصلا هكذا حقّق بعض المحققين.

---

[29] ومما يدل على هذا أنه كثيرا ما يطلق لام الجنس (أن لام الجنس كثيرا ما يطلق **نسخة**) على ما يفيد الاستغراق حيث قال في قوله تعالى: (إن الإنسان لفي خسر) (سورة العصر 2) إنه للجنس وقال في قوله تعالى: (إن الله يحب المحسنين) (سورة البقرة 195) إن اللام للجنس فيتناول كل محسن. منه رحمه الله.

تتمة التكملة: بيان كون المعرّف باللام حقيقة في جميع تلك المعاني وسرّاحتياجه إلى القرينة

ومما يجب التنبيه عليه ههنا بيان أن استعمال المعرّف باللام في جميع تلك المعاني المذكورة على سبيل الحقيقة لا المجاز كما ظنّ[30] بعضهم على ما مرّ. والاحتياج إلى القرينة فيما عدا المعرّف بتعريف الحقيقة من تلك الأقسام بناء **[23ᵇ]** على أن معنى اللام كما عرفت هو التعيين ومدلول مدخولها على ما هو المتبادر منه مع قطع النظر عن اعتبار أمر زائد عليه إنما هو الماهيّة من حيث هي[31] لأن التعميم والتخصيص عارضان عليها أي التعميم الحاصل بسبب التناول لمجموع الأفراد عند إرادة الاستغراق أو الحاصل بسبب التناول لكلّ فرد على سبيل البدل عند إرادة العهد الذهني وكذلك التخصيص الحاصل بسبب تعيّن حصة من الماهيّة فلذلك احتيج في الاستغراق والعهدين إلى قرينة صارفة عن إرادة الماهيّة من حيث هي، ومعيِّنة لما أريد من تلك المحتملات ولا تجوّز في واحد منها إذ لفظ المعرّف مستعمل حينئذ في مدلوله الحقيقي وإنما الفرق بين الأقسام بأن دلالة المعرّف بتعريف الحقيقة على مدلوله من حيث هو ودلالة ما عداه بملاحظة أمر زائد.

يد نيل التكميل سر جعلهم العهد الخارجي قسيما للجنس وعدم إدراجه كالعهد الذهني والاستغراق

قال السيد السند قدّس سرّه في وجه جعل العهد الخارجي قسيما للجنس وعدم إدراجه فيه كالعهد الذهني: إن معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من أفراده بل يحتاج فيه إلى معرفة أخرى هذا. ثم كلامه هذا لما كان محتاجا إلى نوع بسط **[24ᵃ]** اشتبه مغزاه (أي مقْصِده) على بعض الأفاضل حيث قال تعريضا له قدّس

---

30 والظنّ هو صاحب *الكشف*. منه رحمه الله.

31 لا هى من حيث وجودها فى ضمن الافراد.

سرّه: إن إرادة الماهيّة في ضمن جميع الأفراد وكذا في ضمن بعض غير معيّن منها لما كان بواسطة القرينة لا يظهر وجه جعل العهد الخارجي قسيما للجنس مع إمكان إدراجه أيضا فيه وجعله من فروعه ضمنًا للنشر إذ غاية الأمر أن يكون المعرّف باللام دالا على الماهيّة في ضمن حصّة معيّنة.

وأقول: قد عرفت فيما سبق أنّ المراد في تعريف كلّ من أقسام الجنس الإشارة إلى تعيين المفهوم نفسه، وفي العهد الخارجي إلى تعيين حصّة منه. وإن في إرادة مدلول اللفظ أعني الماهيّة ثلاثة طرق: إرادتها من حيث هي، أو من حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد، [أو] من حيث هو مجموع في ضمن بعض غير معيّن باعتبار وحدات غير معيّنة على سبيل البدل. فلفظ[32] المعرّف في كلّ من تلك الأقسام الثلاثة مستعمل في مدلوله الحقيقي الّذي هو تمام الموضوع له إلا أنّه في الأخيرين ملحوظ باعتبار زائد.[33] ولا كذلك عندما أريد الحصّة المعيّنة، إذ لا يمكن إرادة الماهيّة من حيث وجودها في ضمن فرد معيّن كما يراد في ضمن فرد **[24^b]** غير معيّن عندما يكون للعهد الذهني. لأن كلّ واحد من مجموع الأفراد والفرد المنتشر أعني فردا ما لا بعينه مستوعب للماهيّة مساوٍ لها بحسب التحقّق بمعنى أنه كلّما وجدت الماهيّة وجد كلّ منهما وبالعكس، وأما الحصّة فليس كذلك.

تنبيه

بيان ضعف ما ادعى بعض المحققين قدس سره من أن المعرف بتعريف العهد وضعا جديدا بعد دخول أداة التعريف[34]

---

[32] فاللفظ المعرف.

[33] وهو اعتبار كونه في ضمن الأفراد فما يقصد من اللفظ في الاستغراق والعهد الذهني نفس الماهية فقط، كما هو المقصود في تعريف الحقيقة أيضا إذ إرادة الأفراد كلا أو بعضا إنما يأتي من القرينة كما أن الدخول في نحو: "ادخل السوق" مثلا أفاد أن الحقيقة المتحدة المرادة بالمعرف باللام متحد مع موجود حتى لو أريد الواحد كان اللفظ مجازا بخلاف النكرة فإنها وإن وضعت للحقيقة المتحدة إلا أنها مع التنوين يفيد الماهية مع وحدة لا بعينها؟ و يفهم الواحد منها من حاق اللفظ كما صرحوا به. منه رحمه الله.

[34] هذا العنوان في هامش النسخة مكتوبة باللون الأحمر.

أقول: تبيّن لك من هذا سرّ عدم إدراجهم العهد الخارجي تحت التعريف الجنسي واتضح أن بناء ذلك على أن للمعرّف عند إرادة العهد الخارجي وضعا جديدا لحصّة من ماهيّة مدلوله ليس على ما ينبغي كما ادّعاه المحقّق الشريف قدّس سرّه لأن لك مندوحة عنه في عدم الإدراج بما سمعته الآن على أن أحدا غيره لم يتفوه بالوضع للحصّة وضعا مغايرا لوضعه الأصلي وقد مرّت الإشارة إلى سماجته. وبيان ذلك أن في إطلاق لفظ العامّ على الخاصّ وجهين، أحدهما مجاز وهو إطلاقه عليه باعتبار خصوص بعلاقة العموم والخصوص، وثانيهما حقيقة وهو إطلاقه باعتبار العموم كما إذا رأيت زيدا فقلت: "رأيت إنسانا" فإنه حينئذ مستعمل فيما وضع له [25ª] لكنه وقع في الخارج على زيد. وفرق بين ما يقصد باللفظ من الإطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج فكما أن سائر أقسام المعرّفات مستعمل في معانيها الموضوعة هي لها فكذلك هذا أيضا ثابت على وضعه الأصلي.

تنبيه آخر[35]

و مما يجب التنبيه عليه ههنا بيان ما هو مراد السكّاكي[36] مما ذكره موافقا لما اختاره الأصوليون من أن معنى اللام إنما هو العهد فقط حيث قال في الحالة المقتضية لتعريف المسند من *المفتاح*: إذا قلنا إنّ المراد بتعريف الحقيقة القصد إليها وتمييزها من حيث هي، لزم أن تكون أسماء الأجناس معارف وإذا قلنا إن المراد تميزها حال حضورها لم يتميّز عن تعريف العهد، والأقرب بناء على قول أئمة الأصول بأن اللام موضوعة لتعريف العهد لا غير إن المراد بتعريف الحقيقة أحد قسمي التعريف وهو تنـزيلها منـزلة المعهود بوجه من الوجوه الخطابية. انتهى ملخّصا. فاعلم أن مراده من كلامه هذا بيان حقيقة التعريف ودفع ما يوهم ظاهر عبارة القوم **[25^b]** من أنّ اللام لها معنيان وإنها مشترك لفظي بين تعيين الجنس وتعيين الحصّة. فحاصل كلامه أن اللام موضوعة للإشارة إلى أنّ مدلول اللفظ معهود أى معيّن حاضر في ذهن المتكلم والسامع. فحقيقة التعريف إنما هو العهد والتعيين وهذا موافق لأداء أكثر أرباب التحقيق، فجميع أقسام المعرّفات متحدة بالحقيقة وأما أن الحاضر في أحدهما هو الماهيّة وفي الآخر الحصّة المعيّنة منها فهو اختلاف راجع إلى معروض التعريف لا إليه نفسه فتسمية التعيين (التعريف) بالمعنى المذكور في أحدهما تعريف الجنس، وفي الآخر تعريف العهد إنما هو بمجرّد الاصطلاح ولا كلام فيه بل الكلام في حقيقة التعريف ولا يتصوّر الفرق بين تعريف كلّ من الأقسام إلا باعتبار الإضافة وبالنسبة إلى معروضه إذ العهد بالمعنى المراد ههنا متناول لتلك الأقسام الأربعة وليس لأحد أن يتردّد في قبول ذلك. فقد ظهر أن مراده ليس نفي الفرق بينها مطلقا ولا أن تعريف العهد ملتبس بتعريف الحقيقة، كيف لا؟ وكون اختلاف المعروض مستلزما لاختلاف العارض من تلك الجهة شخصا مما لا سبيل لأحد إلى **[26^a]** إنكاره.

---

35 بيان إشكال السكاكي وما في كلام من تصدى للجواب عنه.

36 1160/1228 عالم باللغة و الاداب و الشعر.

ألا ترى أن "قرب زيد" غير "قرب عمرو" شخصا وإن كان عينه نوعا هذا. فإذا وعيت هذا تمكّنت من إزاحة الشبهات الموردة عليك ههنا. فمن تلك الشبه ما قال الخطيب[37] وتبعه التفتازاني[38] رحمهما الله سبحانه من أنّا لا نسلم عدم تميّز تعريف الحقيقة عن تعريف العهد لأن النظر في المعهود إلى فرد معيّن أو اثنين أو جماعة بخلاف الحقيقة، فإن النظر فيها إلى نفس الماهيّة والمفهوم باعتبار كونها حاضرة في الذهن. ومنها ما قال بعض أفاضل المتأخّرين[39] بعدما نقل كلام السكّاكي ملخّصا حيث قال: ولك أن تختار الشقّ الأول تارة وتمنع الملازمة بناء على أن تعريف الحقيقة القصد إلى الحقيقة المعيّنة من حيث إنها معيّنة وإن القصد في أسماء الأجناس إلى الحقيقة المعيّنة لا من حيث إنها معيّنة فيمتازان قطعا. وأن تختار الشقّ الثاني في أخرى وتمنع بطلان اللازم على تقدير أن تريد بعدم التميّز عدم تميّز التعريف المضاف إلى الحقيقة عن التعريف المضاف إلى العهد بناء على أنهما متحدان معنى وتمنع الملازمة على تقدير أن تريد بعدم التميّز عدم تميّز التعريفين **[26b]** باعتبار الإضافة بناء على أن التعريف المضاف إلى الحقيقة من حيث هي تمتاز بالضرورة عن التعريف المضاف إلى الحقيقة المعيّنة منها كما هو مدلول العهد الخارجي إلى هنا عبارته.

أقول: لا يخفى على من أمعن النظر فيما أسلفناه أن ما ذكره عند اختياره الشقّ الثاني ظاهر الاندفاع.[40] وأما ما قال عند اختياره الشقّ الأول فنقول فيه إن الترديد

---

37 **جلال الدين القزوينى** ت(739ها/ 1283م) هو محمد بن عبد الرحمن بن أبى القاسم بن إمام الدين الشافعى العلامة. المعروف بخطيب دمشق.وهو صاحب "تلخيص". له مصنفات فى المعانى مصنف مشهور اسمه التلخيص اختصر فيه المفتاح للسكاكى. (لمحمد بن احمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصرالسعد، ج. 1، ص. 4-5؛ لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ص. 6 - 7)

38 **سعد الدين تفتازاني** ت(792ها/1388م) هو مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني الإمام العالم بالعلوم العربية و الكلام و الأصول والمنطق، و كان في لسانه حبسة. هو صاحب شرح المفتاح. له التآليف التي تدل على عظيم قدرته. (لمحمد بن احمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصرالسعد، ج. 1، ص.5-6 ؛ لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ص. 8 - 10)

39 وهو شارح الفوائد.

40 وجه ظهور الاندفاع أن مراد السكاكي كما عرفت بيان اتحاد حقيقة جميع الأقسام مع قطع النظر عن الأمور الخارجة وما ذكره هذا الفاضل في صورة اختيار الشق الأول من بيان الفرق بين المعرف تعريف

الواقع في *المفتاح* للقصد إلى إبطال جميع المحتملات العقلية والتعرض بكلّ صورة يمكن فرضها بتجويز العقل بأنا لو فرضنا أن يكون المراد بتعريف الحقيقة القصد إليها من حيث هي، يعني لا من حيث إنها معيّن حاضر في الذهن على ما ينادي عليه الشقّ الثاني من الترديد. فحاصل كلامه أن تعريف الحقيقة لا يخلو إما أن أريد به القصد إلى الماهية من حيث هي أو حال حضوره فعلى الأول يلزم عدم تميزه عن أسماء الأجناس وعلى الثاني عن تعريف العهد، فكونه مما لا مجال للنقض فيه مستغن عن البيان عند من له أدنى دربة في هذا الشأن.

تعيين الموقع

ومما يجب التصدّي إلى التعرّض بذكره أن لكلّ من تلك اللامات موضع مخصوص استعملوها فيه فما كانت منها للعهد **[27ª]** الذهني فالمعرّف بها موضوع القضايا المهملة مثل قوله تعالى: (إنّ الإنسان لفي خسر)[41]، وما كانت للاستعراق فالمعرّف بها موضوع القضايا الكلّية مثل: "الإنسان جسم"، وما عرّف بلام الحقيقة إنما هو موضوع القضايا الطبيعيّة وكذا المعرّفات مثل: "الإنسان نوع" و"الكلمة لفظ". فلام الحقيقة إنما تستعمل على وجهين: الأول أن يكون للإشارة إلى نفس ماهيّة مدخولها بحيث لا يصح الحكم عليها باعتبار وجودها في ضمن الأفراد كما في المثال الأول، والثاني أن تكون تلك الإشارة بحيث يصحّ الحكم على الماهيّة بذاك الاعتبار وإن كانت الأفراد غير ملحوظ فيه أيضا لأن عدم اعتبار شيء (عدم اعتبار الشيء) لا يستلزم اعتبار عدمه. وما في جميع المعرّفات إنما هو من النوع الثاني،

الحقيقة وأسماء الأجناس إنما هو يكون كل منهما محيّثًا بحيثية تقابل الأخرى وهو ظاهر. منه رحمه الله سبحانه.

41 سورة العصر 2.

إذ يمكن ثبوت المحمول فيها للأفراد وصدقه عليها وإن لم يعتبر. فالحاصل أن لام الحقيقة للإشارة إلى نفس الماهيّة مع قطع النظر عن تحقّقها في ضمن الفرد.[42]

[42] لا يذهب عليك أن ما اتفق القوم عليه في تعريف الحقيقة على ما عرفته أن ما يشار إليه فيها إنما هو الحقيقة نفسها من غير اعتبار تخصيص وتعميم ويخالفه كلام الزمخشرى في تفسير سورة المائدة حيث قال: إن تعريف الكتاب فى قوله تعالى(لما بين يديه من الكتاب) (سورة **البقرة** 97) للجنس لانه عنى به جنس الكتب المنـزلة هذا لأن المستفاد ظاهراً مما أورده في مقام التعليل للجنسية لا يثبتها بل يشعر بالعهدية لأن الكتاب المنـزلة حصة معينة من حقيقة مدلول اللفظ وقد أجيب عنه بوجهين أحدهما أن دخول اللام على الكتاب إنما اعتبر بعدما أطلق مجازاً على الكتاب المنـزلة إطلاق العام على الخاص فيكون تعريفه تعريف الحقيقة إذ ما يشار إليه إنما يكون حقيقة ما أريد من اللفظ على طريق التجوز فهي نفس مسمى اللفظ المجازي إذ ليس المقصود با الحقيقة ههنا ما يقابل المجاز والثاني بأن الكتب السماوية لكمالها كأنها هو الكتاب وغيره ليس بكتاب فيكون جنس الكتاب هو جنس الكتاب السماوي. منه رحمه الله.

تحرير التقرير وتحبير التعبير

ومن المواضع الّتي يختص بكلّ منها قسم من أقسام تلك المعرّفات: ما إذا أراد المتكلّم إفادة قصر الجنس من المسند المعرّف **[27b]** نحو: "زيد الأمير" أو إفادة ظهور الاتصاف نحو: "والدك العبد" أو إفادة الاتحاد نحو: "هو البطل المحامي" وغيرها على ما ستسمع تفصيل كلّ منها.

أما إفادة القصر[43] فهو عندما كان اللفظ معرّفا بلام الحقيقة أو الاستغراق فإن كان ذلك مسندا إليه يكون مقصورا على المسند وإن كان مسندا فعلى المسند إليه، وفي كلّ من الصورتين يكون القصر إمّا تحقيقيّا أو مبالغة وادّعاءً. فمثال القصر التحقيقي من الأولى نحو: "التوكّل على الله" ومن الثانية نحو: "زيد الأمير"، وأما القصر مبالغة فنحو: "الكرم في العرب" من الصورة الأولى و"زيد الشجاع" من الثانية. وإذا كان كلّ من المسند والمسند إليه معرّفا[44] فيحال إلى ما اقتضاه المقام لكن الأظهر قصر المسند إليه[45] على المسند[46] لأن بناء القصر على قصد الاستغراق وشمول جميع الأفراد. وذلك بالمبتدإ أنسب إذ القصد فيه إلى الذات وفي الخبر إلى الصفة على ما حققه سيّد المحقّقين قدّس سرّه وارتضاه. وهذا التحقيق منه مبني على ما اختاره ههنا واستصوبه من أن الظاهر في القصر أن يكون اللام للاستغراق وقد صرّح[47] قدّس سرّه بجواز كون المعهود أيضا[48] في مثل: "زيد **[28a]** المنطلق" مما يفيد القصر إما قلبا أو تعيينا.

---

43 كون واحد من المسندين معرفاً توجيه قصر الجنس ادّعاء يتصور على وجهين أحدهما ان ما عدا المقصيد عليه من ذلك الجنس بلغ مبلغا الخط معه عن مرتبة ذلك الجنس و لا يستحق ان يسمى به فهو فيما عداه ملحق بالعدم و الثانى ان المقصور عليه ترقى فى الكمال الى حد صار معه كانه الجنس كله و إلى هذا أشار من قال اللفظ عند الإطلاق ينصرف إلى الكمال . منه

44 كونهما معرفين معا.

45 نسخة: المبتدأ.

46 نسخة: الخبر.

47 أقول الظاهر تشنيعه على الش. رحمه الله.

48 وقد صرح المولى المحقق عصام الدين على خلاف ذلك في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى: (هم المفلحون)(سورة **البقرة** 5) فليطلب تفصيل ذلك في الأطول. منه.

الفرق بين القصر المستفاد مما عرف للاستغراق وبينه مما عرف تعريف العهد

وأثبت الفرق بين القصر المستفاد مما عرّف للاستغراق وبين المستفاد من المعرّف بتعريف العهد، بأن الثاني لا يفيد قصر الإفراد ولا بد له من دليل على القصر بخلاف الأول. وقال بعضهم في صورة كون كلّ من المسندين معرّفا إن كلّ ما كان منهما أعمّ من الآخر فهو المقصور مطلقا.[49] وإن كان بينهما عموم من وجه فيحال إلى قرائن الأحوال كقولك: "العلماء الخاشعون" إذ قد يقصد تارة قصر العلماء على[50] الخاشعين وتارة بالعكس. ولا يذهب عليك إن ما سمعته إنما هو على رأى السكّاكي، وأما على ما ذهب إليه الزمحشري فإن كان ذو اللام هو الواقع مبتدأ فهو المقصور وإن كان هو الواقع خبرا فهو المقصور عليه فاللام عندما كانت داخلة على واحد من المبتدإ والخبر إنما تفيد قصر المبتدإ على الخبر سواء قدّم أو أخّر.[51]

تذنيب في كون كلّ من الجنس والمعهود المقصورين مطلقا أو مقيّدا

ثم اعلم أن ما هو المقصور كما يكون جنسا مطلقا أو معهودا مطلقا كذلك يكون جنسا مقيّدا مخصوصا أو معهوداً مقيّدا مخصوصًا أيضا فالجنس المقصور مطلقا نحو الأمثلة **[28b]** السابقة.

وأمّا[52] الجنس المخصوص فهو المقيّد بواحد من المقيّدات نحو الوصف أو الحال أو المفعول ونحوها كما في قول الأعشى[53] **بيت:**

---

49 أي سواء قدم أو أخر نحو "الكرم التقوى" و"التقوى الكرم" فإن المقصود قصر الكرم على التقوى ادعاءً. منه.

50 في النسخة: إلى.

51 حيث قال في الفائق إن قول النبي صلى الله عليه و سلم: "لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر" (الحديث وقد رواه مسلم عن أبي هريرة (5827)) معناه إن الله جالب هذه الحوادث لا غير الجالب من باب قصر الموصوف على الصفة قلبا إضافيا لأن المشركين يسندون الحوادث إلى الدهر لا إليه تعالى فالمراد أنه متصف بصفة الجالبية لا بصفة عدمها. منه.

52 قصر الجنس المخصوص

هو الواهب المائة المصطفاة إمّا مخاضا وإما عشارا[54]

إذ المراد قصر جنس الهبة لكن لا مطلقا بأن يكون المقصود هبة مطلق الإبل أو مطلق الهبة بل هبة المائة من الإبل حال كونه مخاضا أو عشاراً وقس عليه غيره فيكون القصد إلى جنس مخصوص من الهبة هو بمنْزلة النوع لا إلى هبة مخصوصة هي بمنْزلة الشخص.

وأمّا[55] قصر المعهود مطلقا فنحو: "زيد المنطلق" عندما أريد به قصر الانطلاق المعهود قصر قلب أو تعيين كما قد قرع سمعك فيما مرّ آنفا.

وأمّا[56] قصر المعهود المخصوص كما في مثل: "أنت الحبيب" إذ معناه على ما ذكره الشيخ في *دلائل الاعجاز* أن المحبّة منّي بجملتها مقصورة عليك. فقد أريد به المعهود أعني المحبوب بمحبّة المتكلّم. وهي نوع معيّن من مطلق المحبّة. والمحبوب بتلك المحبّة أيضا فرد مما يدل عليه اللفظ مطلقا، لكن فيه جهة جنسيّة وهو نوع منها؛ إذ المراد هو المحبّة بجميع أفرادها، وبه يمتاز **[29ª]** عما ليس فيه جهة الجنسية مما كان تعريفه عهديا أيضا نحو: "زيد المنطلق"، لأن وإن كان مثله في إرادة العهد منهما جميعا، لكنه يفارقه بناء على أن في الحبيب نوعا من الجنسيّة، كما عرفته وهو عهد مخصوص ولا كذلك المنطلق، إذ القصد فيه إلى انطلاق واحد ولا وجه للجنسيّة فيه. نعم لو قيدته بقيد كلّي وقلت: "زيد المنطلق في حاجتك" أي الذي من شأنه أن يسعى في حاجتك عرض له معنى الجنسيّة مثله في "أنت الحبيب" إلى هنا ملخص ما قاله التفتازاني[57] رحم الله.

---

53 أعشى قيس ت (7 ها /629 م) هو عدي هو ميمون بن قيس، من بني قيس بن ثعلبة من بكر بن وائل. لقب بالأعشى لأنه كان كفيف البصر، و يقال له: أعشى قيس و الأعشى الأكبر. و يكنى الأعشى : " أبا بصير، تفاؤلاً. هو من فحول الشعراء في الجاهلية."

54 الكبير، ص. 170 ميمون بن قيس، ديوان الاعشى

55 قصر المعهود المطلق

56 قصر المعهود المخصوص

57 **سعد الدين تفتازاني** ت(792ها/1388م) هو مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني الإمام العالم بالعلوم العربية و الكلام و الأصول والمنطق، و كان في لسانه حبسة. هو صاحب شرح المفتاح. له التآليف

التي تدل على عظيم قدرته. (لمحمد بن احمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصرالسعد، ج. 1، ص.5-6 ؛ لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ص. 8 - 10)

زيل البحث

ثم اعلم أن الفرق بين العهد المخصوص الذي نحن بصدد بيانه وبين ما إريد به القصر الحقيقي ظاهر لا سترة فيه. وأمّا الفرق بينه وبين ما إريد فيه القصر مبالغة، فخفي يحتاج إلى نوع بسطٍ في توضيحه. وذلك أن مثل:"أنت الحبيب" لو جعلناه مما أفاد القصر الادعائي لزم أن يعتبر ثبوت المحبوبيّة لغير المخاطب أيضا ليتأتّى تنْزيله منْزلة العدم وذلك لايتصور في العهد المخصوص إذ ما أريد من التعريف في نحو:"أنت الحبيب" إنما هو عدم ثبوت المحبة للغير، ولذا كان أبلغ من القصر الادعائي، هذا على ما هو الأشهر الدائر على ألسنة **[29b]** الأكثر، لكن السيد السند قدس سره ذهب إلى أن مثل هذا أعنى "أنت الحبيب" من قبيل ما مرّ ذكره يعني قصر الجنس المخصوص، لأن تقديره "أنت الحبيب لي" وإنما لم يذكر ذلك المقدر اعتمادا على قرينة الحال، فهو من قصر الجنس المقيد بقيد من المقيدات، وهو ههنا الظرف المقدر فتأمل.

إفادة ظهور الاتصاف

وأما إفادة ظهور الاتصاف[58] وهو فيما إذا كان دخول اللام على الخبر بحيث يكون تعريفه بها بعدما لوحظ وقوعه خبرًا على أن يكون اللام إشارة إلى تعيين الجنس باعتبار ثبوته لغيره لا باعتباره في نفسه. ويكون المراد بمثل هذا الخبر بيان أن المحكوم عليه مسلم الاتصاف به ومعروفة كقول حسان[59] رضي الله عنه:

وإنّ سنام المجد من آل هاشم بنو بيت مخزوم ووالدك العبد[60]

---

58 نحو والدك العبد.

59 حسان بن ثابت الأنصاري شاعر عربي و صحابي من الأنصارم، ينتمي إلى قبيلة الخزرج من أهل المدينة، كما كان شاعراً معتبراً يفد على ملوك آل غسان في الشام قبل إسلامه، ثم أسلم و صار شاعر الرسول بعد الهجرة. توفي أثناء خلافة علي بن أبي طالب بين عامي 35 و 40 ها.

60 حسان بن ثابت الانصاري، ديوان، ص. 89.

إذ ليس المقصود فيه إلى قصر العبودية على والد المخاطب، لأنها ثابت لغيره أيضا. فمقصوده رضي الله عنه بيان أنه مشهور بالاتصاف بها وهذا من فروع التعريف الجنسي لا نفسه، لأن التعريف الجنسي كما قد عرفته هو الإشارة إلى مفهوم اللفظ من حيث هو هو. والمراد ههنا كما عرفته إنما هو الإشارة إليه من حيث إنه وقع **[30ᵃ]** خبرا فلما كان الخبر هو الجنس وقصد تعريفه باعتبار خبريته كان تعريفه بهذا الاعتبار مفرعا على التعريف الجنسي.

إفادة الاتحاد

وأما إفادة الاتحاد وهو على ما ذكره الشيخ أيضا رحم الله معنى دقيق غير ما أسلفناه لك ههنا من إفادة قصر الجنس وظهور الاتصاف ونحوها مماّ ذكرناه، وهو أنّ المسند المعرّف تعريف الجنس إذا قصد إلى أن المسند إليه عين ذلك الجنس ومتحد به غير مغاير له نحو:"هو البطل المحامي" إذ كان المراد منه إفادة أن حقيقة البطل المحامي مثلا لو وجدت في الخارج وتشكّلت كانت عين ما أسند إليه وليس فيه دعوى القصر أصلا وهو أبلغ من أن تدّعي القصر، وهو ظاهر ويستفاد حينئذ ظاهر كلام الزمخشري[61] أن تعريف ما أريد به إفادة الاتحاد كما يكون تعريف الجنس المسمّى بتعريف الحقيقة يجوز أن يكون مما عرّف بتعريف العهد حيث قال: إن معنى التعريف في قوله سبحانه وتعالى: (المفلحون)[62] إما الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم يفلحون في الآخرة أو على أنهم الذين إن حُصِّلتْ صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتُصَوَّرُوا بصورهم الحقيقيّة فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة فالظاهر من كلامه هذا على ما نبّه عليه بعض المحققين قدّس سره أن قوله: إمّا الدلالة على أن المتقين هم الناس إلخ. إشارة إلى جواز **[30ᵇ]** كون اللام لتعريف العهد، وقوله: أو على أنهم الذين إلخ. للإشارة إلى جواز كونها لتعريف الجنس المسمّى بتعريف الحقيقة.

---

61 هـ + قول الزمخشري في أن افادة الاتحاد قد يكون فيما إذا عرف المسند تعريف العهد أيضاً.

62 البقرة 5. سورة

تذييل

ومن قبيل "هو البطل المحامي" في جهة كون كلّ منهما مبنيًا على معنى الوهم والتقدير ما إذا يصور المتكلم في خاطره شيئًا لم يره ولم يعلمه ثم يجري مجرى ما علمه وهو كقول الشاعر:

أخوك الذي إن تَدْعُه لِمُلِمَّةٍ يُجِبْك وإن تَغْضَبْ إلى السيف يَغْضَبِ

إلاّ أن ذاك يفارق هذا من جهة أخرى. فإن تعريف الموصول في البيت من فروع العهد وذا من فروع الجنس كما عرفته إذ هو لمعهود مقدّر مما صوّره الوهم وفيه قصر المسند إليه على المسند قلباً أي أخوك هذا لا من اشتهر بين الناس أو قصر إفراد أي لا يشاركه في الأخوة المشهور هو بها، وليس لك أن تدّعي ذلك في "البطل المحامي" و"زيد الأسد" و"المفلحون" لفوات تلك المبالغة ولكونه مخالفا لكلام الشيخين تأمل.

المهمّات المتفرقة

مهمة: لا يشترط في العهد الخارجي أن يكون المعهود معلوم الذات بل يكتفى فيه بالعلم بالوصف ولذا جعل الزمخشري اللام في: (المفلحون) للعهد وقال معناه الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم يفلحون في الآخرة.

مهمة: ولا يشترط أيضا أن يكون المعهود محققًا [31ª] بل قد يكون مقدرًا.

مهمة: قد لا يكون العهد الخارجي محتاجا إلى تقدم الذكر لا صريحا ولا كناية وهو عندما كان معلوما للمخاطب بسبب القرائن الخارجية، نحو: "خرج الأمير" إذا لم يكن في البلد إلا أمير واحد.

مهمة: قد يكون للإشارة إلى الحاضر كما إذا كان المعرّف بها بيانا أو نعتا للمنادى أو لاسم الإشارة، نحو:"يا أيها الرجل" و"هذا الرجل" و ممّا يجب أن ننبهك

عليه ههنا أن لام العهد إذا كانت للإشارة إلى الحاضر يكون المعرّف بها أعرف من اسم الإشارة، إذ قد جوزوا كون الرجل في نحو "هذا الرجل" بيانا مع اتفاقهم على وجوب كون البيان أعرف من المبين. فإطلاق القول منهم بأن اسم الإشارة أعرف من اللام غير خالٍ عن التسامح. قال ابن عصفور[63]: جوّزوا في نحو: "مررت بهذا الرجل" كون الرجل وصفا أو بيانا مع اشتراطهم في البيان أن يكون أعرف من متبوعه وفي النعت أن لا يكون أعرف منه، فكيف يكون شيء أعرف وغير أعرف؟ وأجاب بأنه إذا جعل بيانا كانت الألف واللام فيه لتعريف الحضور، فالرجل يفيد الجنس بذاته والحضور بدخول اللام واسم الإشارة إنما تدل على الحضور دون الجنس. وإذا قدّر وصفاً قدّرت فيه الألف واللام للعهد، فالمعنى مررت بهذا وهو الرجل المعهود بيننا فلا دلالة فيه على الحضور واسم الإشارة يدل عليه فكان أعرف وهذا معنى كلام سيبويه.[64] انتهى كلامه. وأقول: ظهر لك في هذا أن ما قال المحقق التفتازاني رحم الله سبحانه قد يكون لام العهد للإشارة إلى الحاضر كما في وصف **[31b]** المنادى واسم الإشارة ليس على ما ينبغي إذ قد عرفت أن ما عرف بلام العهد المشار بها إلى الحاضر لا يصلح لأن يكون وصفاً لاسم الإشارة بل يتعيّن لأن يكون بيانا له.

فائدة شاردة

ذهب شِرْذِمة من القوم إلى أن اللام في نحو:"نعم الرجل" للعهد الذهني مستدلاً بأنها المناسب للإبهام المقصود فيه وبجواز تفسيره بزيد مثلا وبجواز تثنيته وجمعه

---

63 **ابن عصفور الإشبيلي** ت؟ (ولد 597هـ/1201م) هو الأستاذ العلامة أبو الحسن على بن عصفور الحضرمي الإشبيلي ولد في إشبيلية. (لعمر فرّخ، تاريخ الادب العربي، ج.2، ص. 248-250)

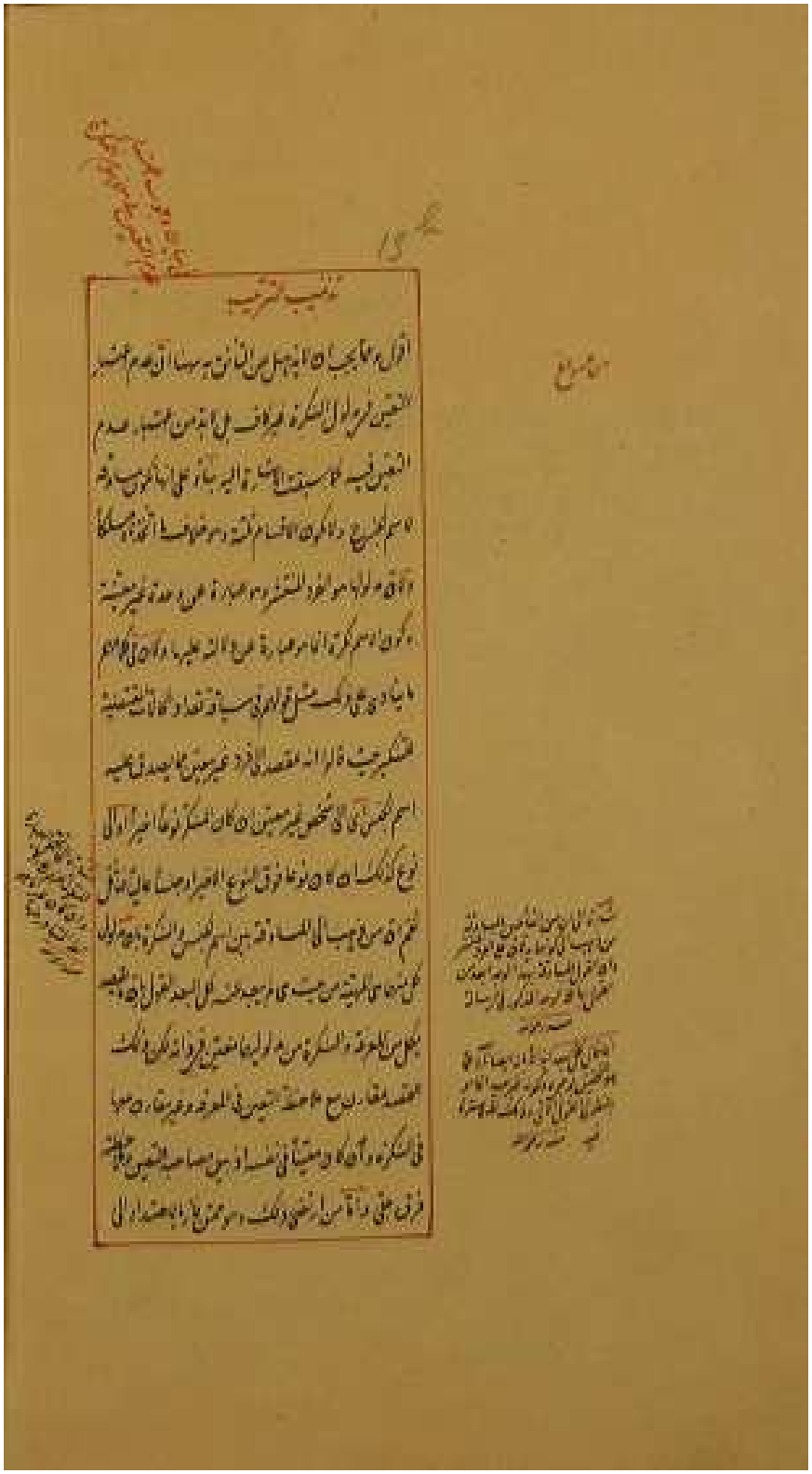
64 أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر البصري، المعروف بسيبويه (بالفارسية: سيبويه أي: "رائحة التفاح") (140 هـ/760 م-180 هـ/796م) إمام العربية و شيخ النحاة الذي إليه ينتهون، و له كتاب في النحو يسمي "الكتاب اللغة العربية هو الأدق حتى الأن. الكتاب أحد أهم مؤلفات اللغوي البصري سيبويه و يعتبر أول كتاب منهجي ينسق و يدون قواعد اللغة العربية. ألف الكتاب في القرن الثاني للهجرة الموافق للثامن من الهجرة. سمي بالكتاب لأن مؤلفه تركه دون عنوان.(لمحمد بن اسحاق النديم، الفهرست، ص. 232؛ لعمر فروخ، تاريخ الادب العربي، ص.120؛ لمحمد بن اسحاق النديم ، الفهرست، ص. 232)

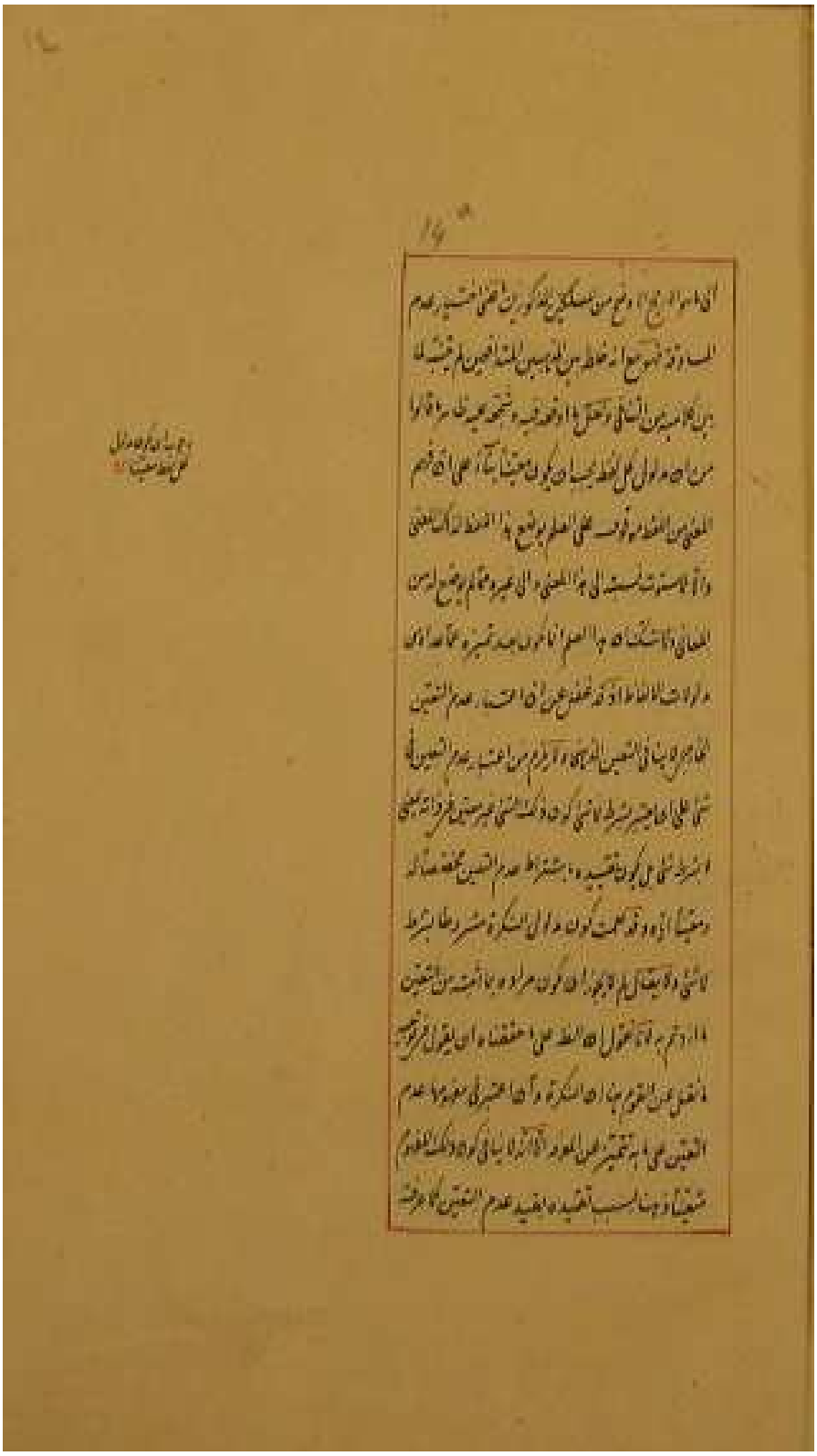
بناءً على أن التثنية والجمع إنما هو في الأفراد لا في نفس الماهية من حيث هي. واختار بعض المحقّقين كونها لتعريف الحقيقة وأجاب عمّا قالوا في الاستدلال على العهدية بأن إرادة الماهيّة لما كانت ادّعائيّا[65] لا حقيقية فالإبهام موجود كما في المعهود وصحّ تفسيره بمخصوص أيضاً وبأنّ نحو: "نعم الرجلان" و"نعم الرجال" فالمراد به جنس التثنية وجنس الجمع فلا إشكال لأنه ثنّي أوّلا وجمع ثم عرّف بلام الجنس وفي الحمل على الجنس زيادة مبالغة تناسب. هكذا إفاده السيد السند قدّس سرّه.

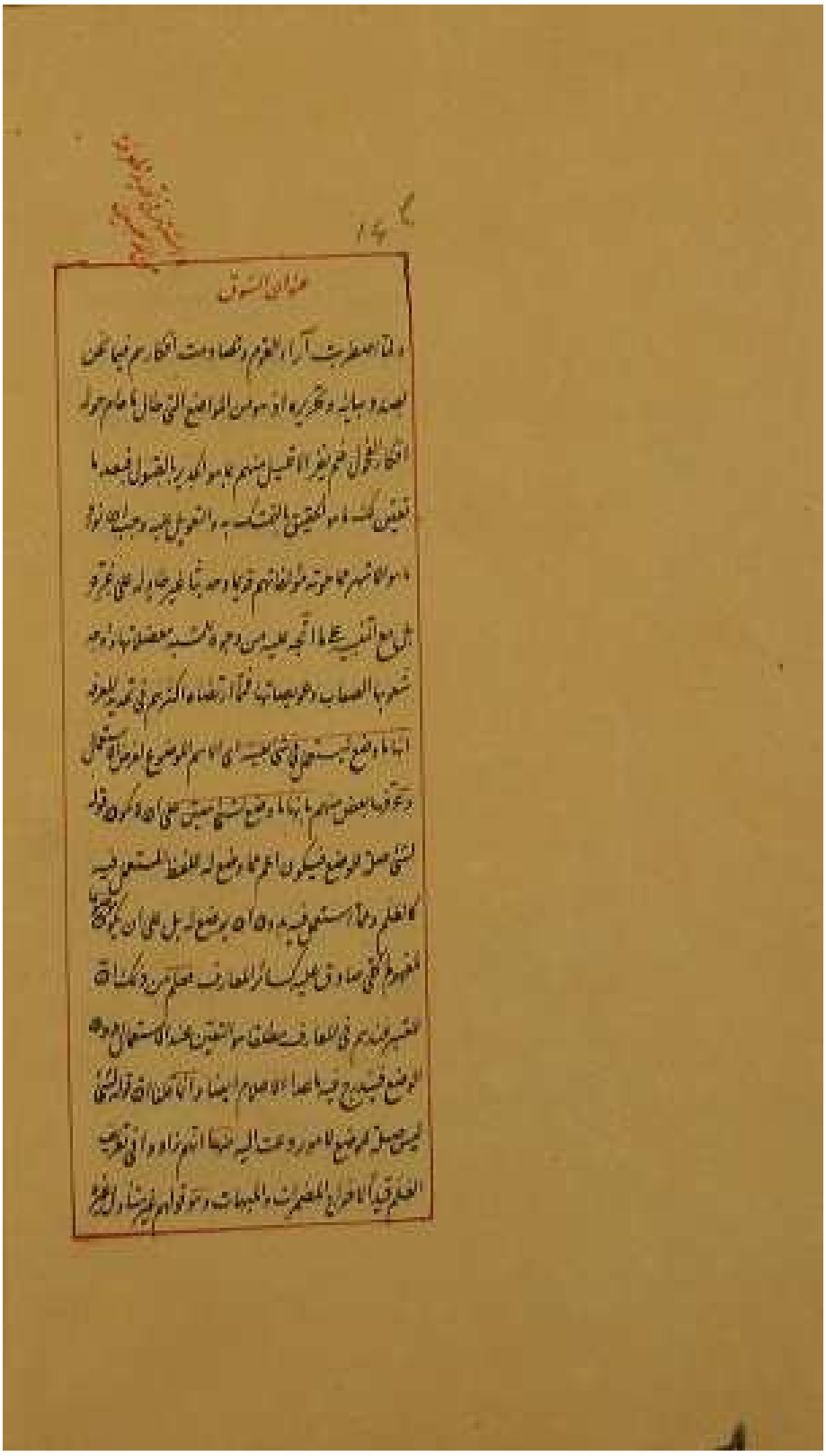
قد تمت كتابة هذه الرسالة الشريفة من نسخة المصنف رحمه الله على يد العبد الفقير إلى رحمة ربه محمد عفى الله عنه وعن سائر المسلمين في يوم السبت من شهر ربيع الآخر في سنة ثمان وعشرين ومائة وألف.

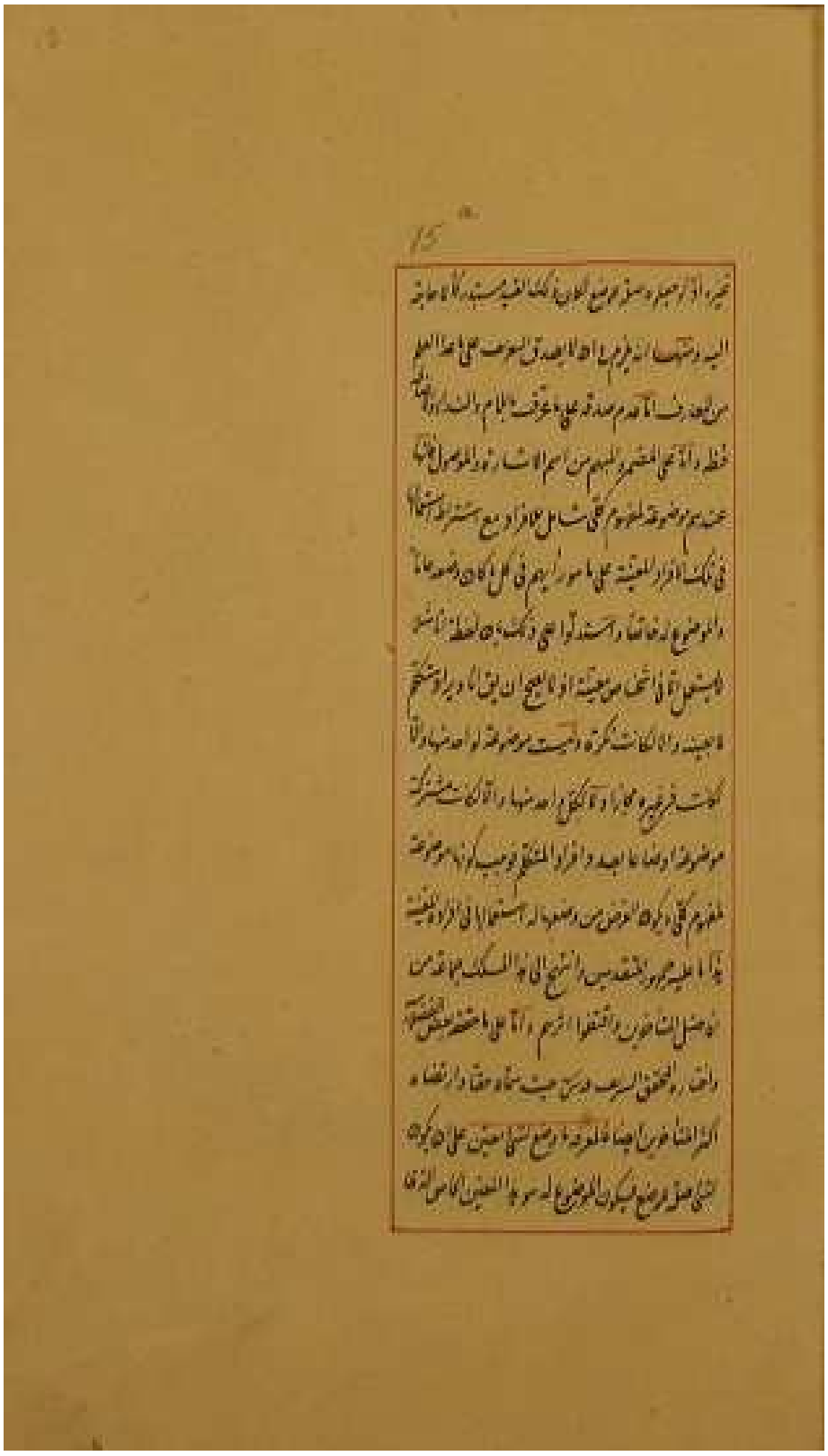
[65] هـ: ادعاء نسخة.

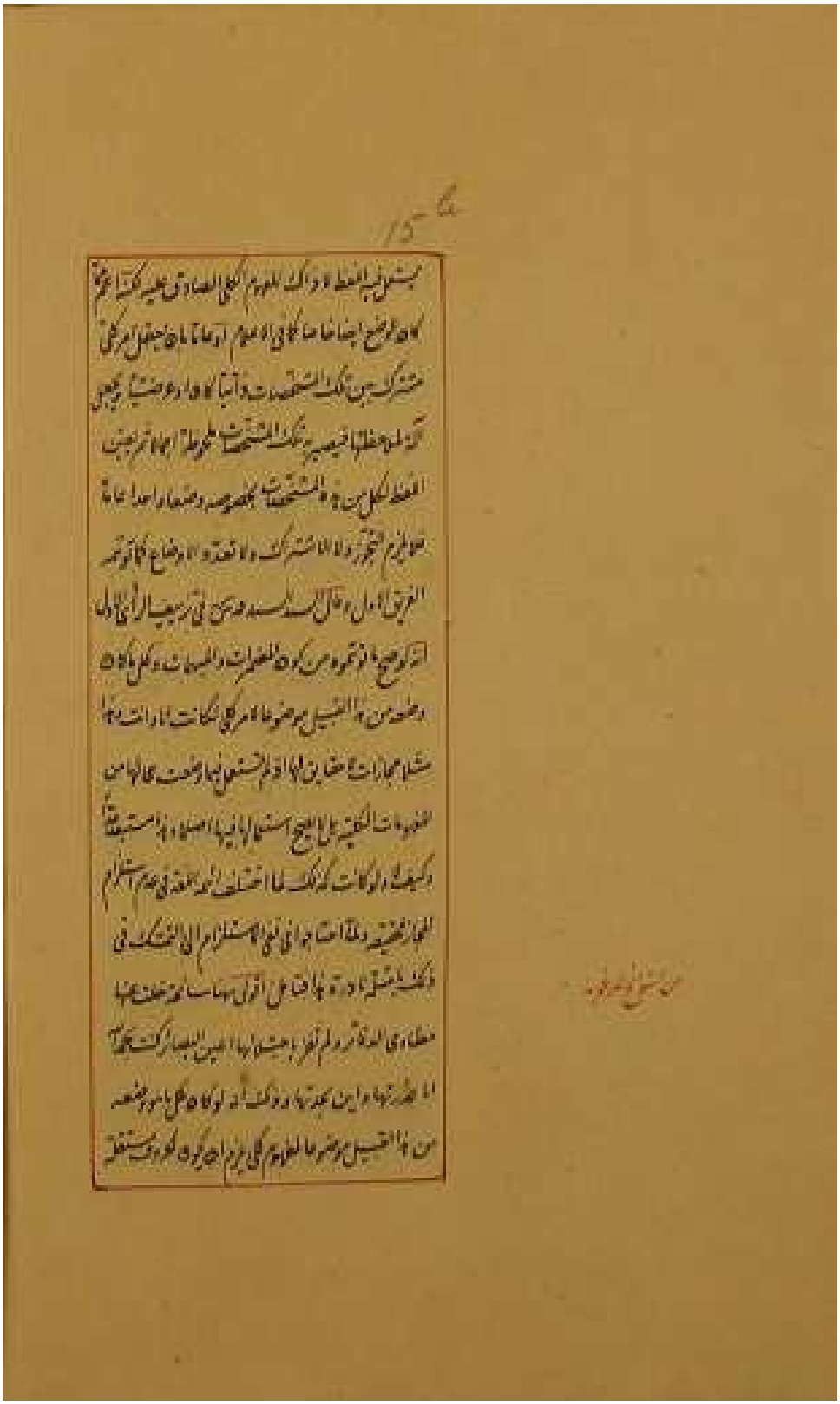
B. Metnin Aslı (Fotoğraf Olarak)

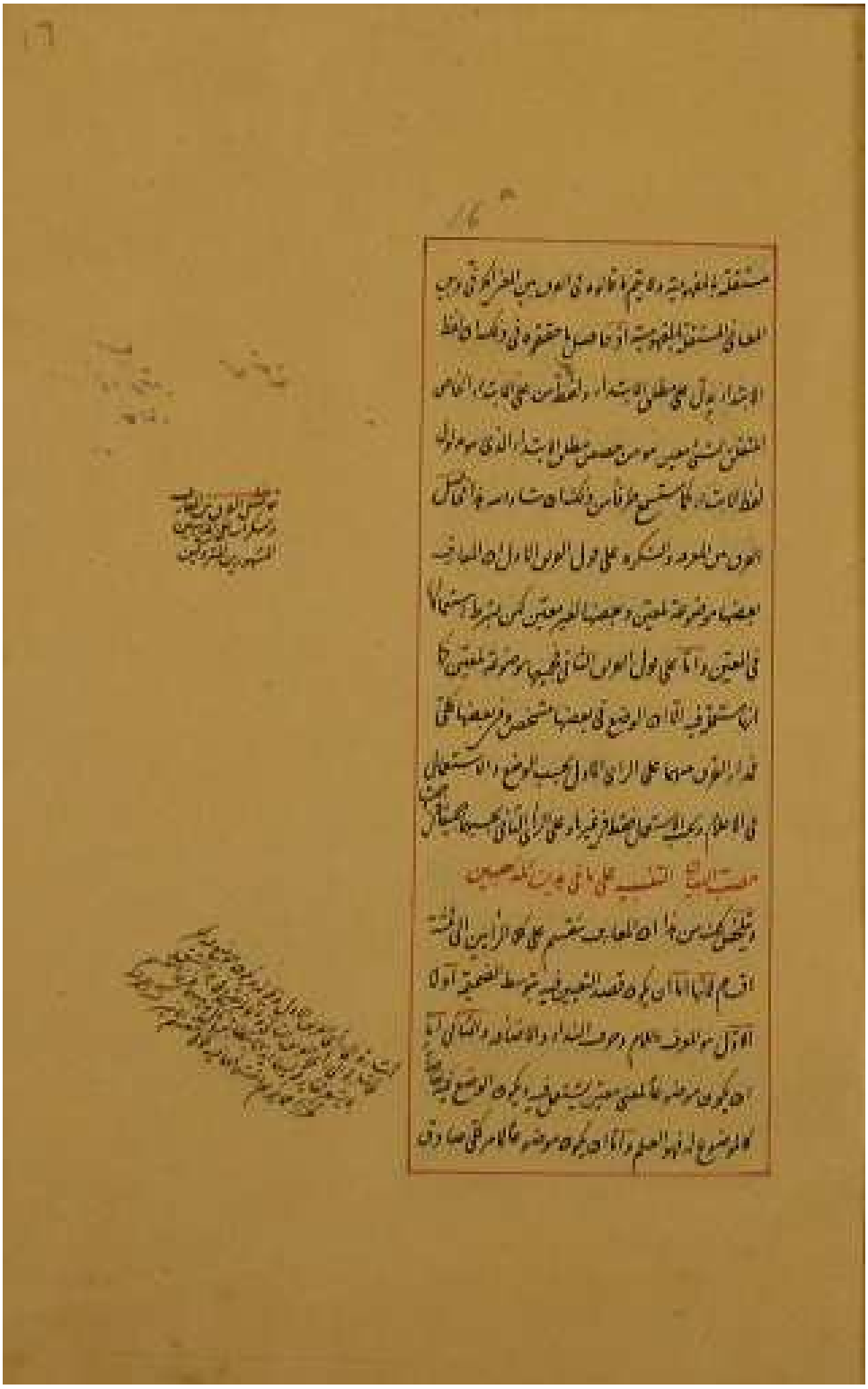


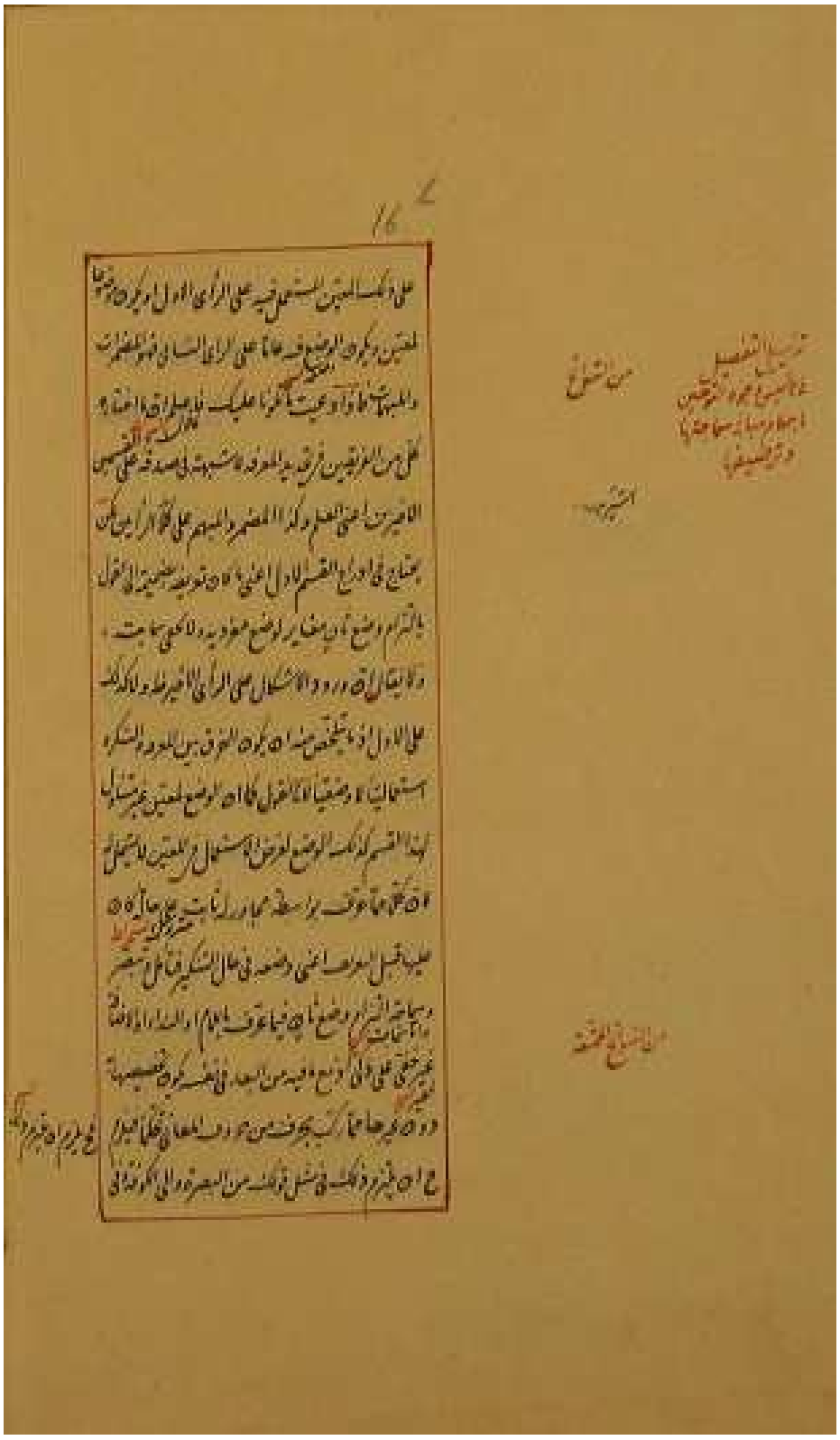


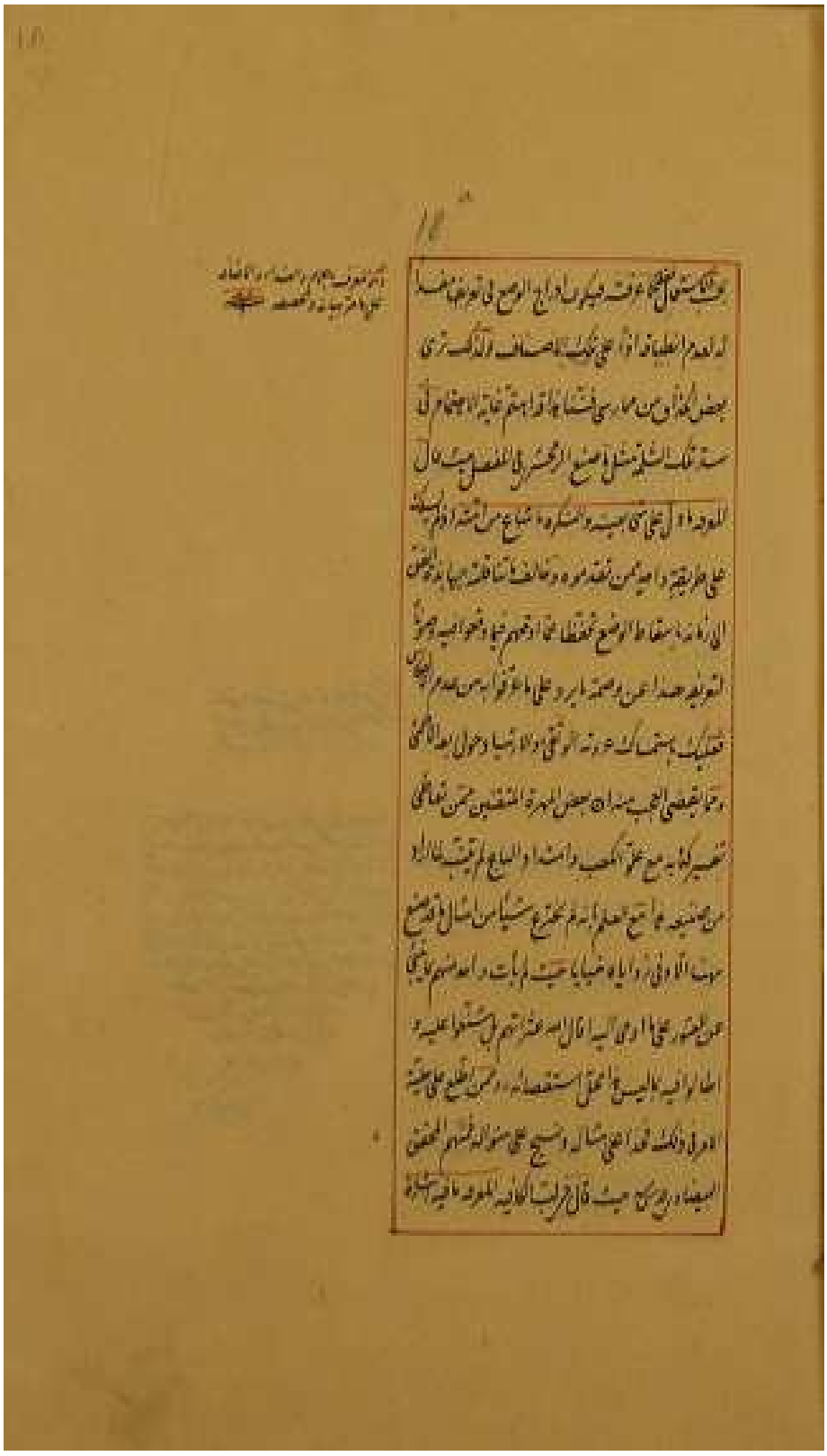


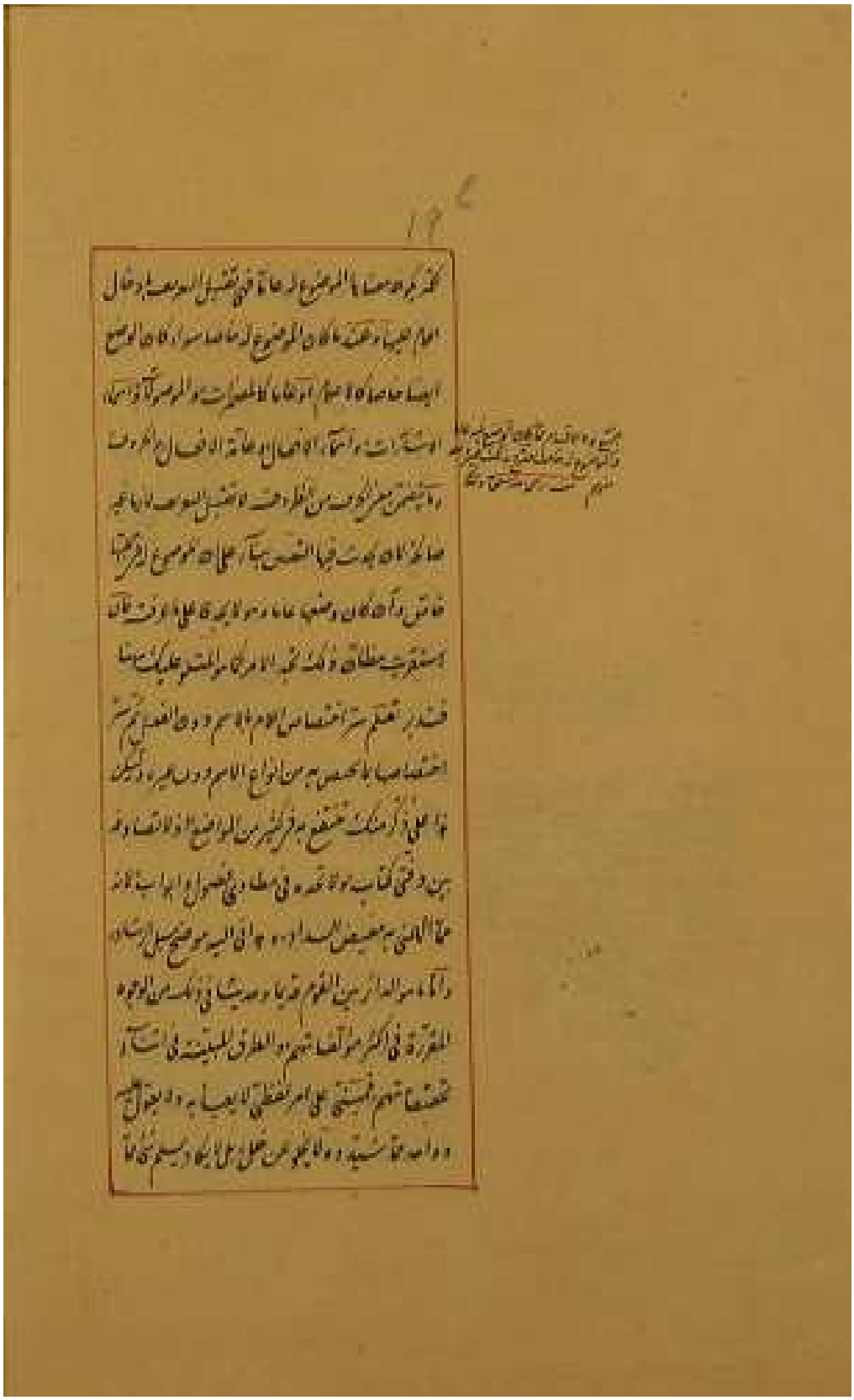


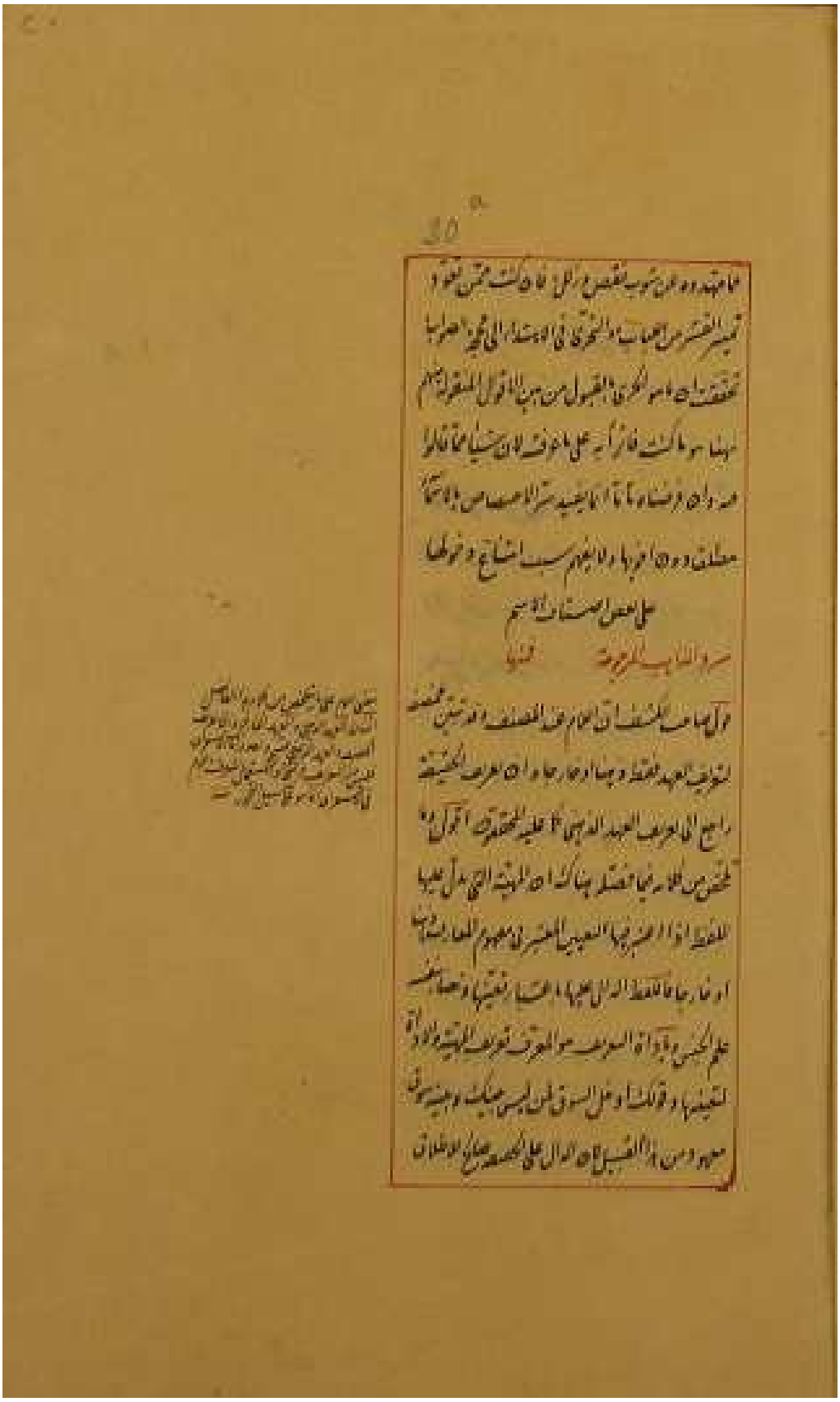


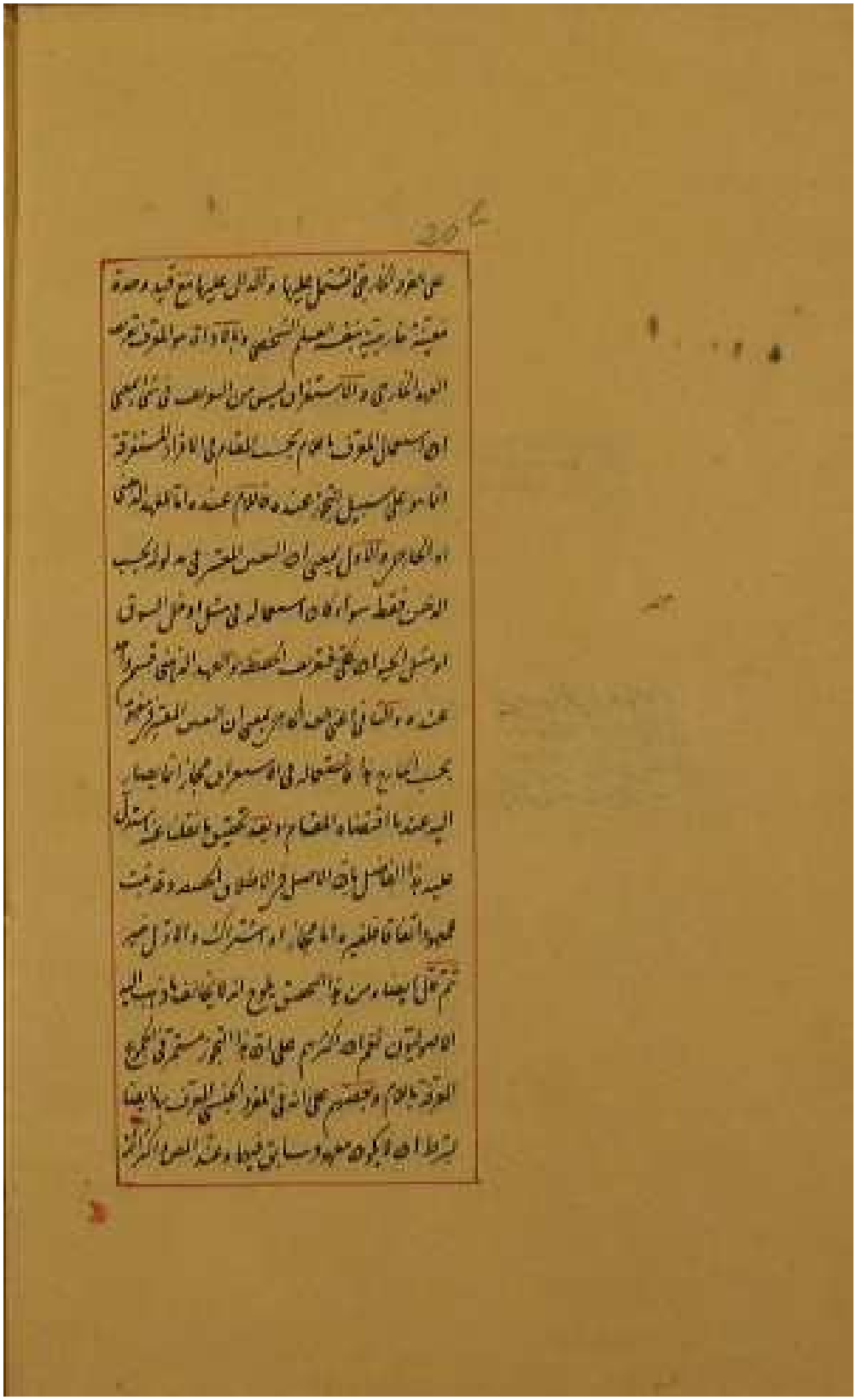


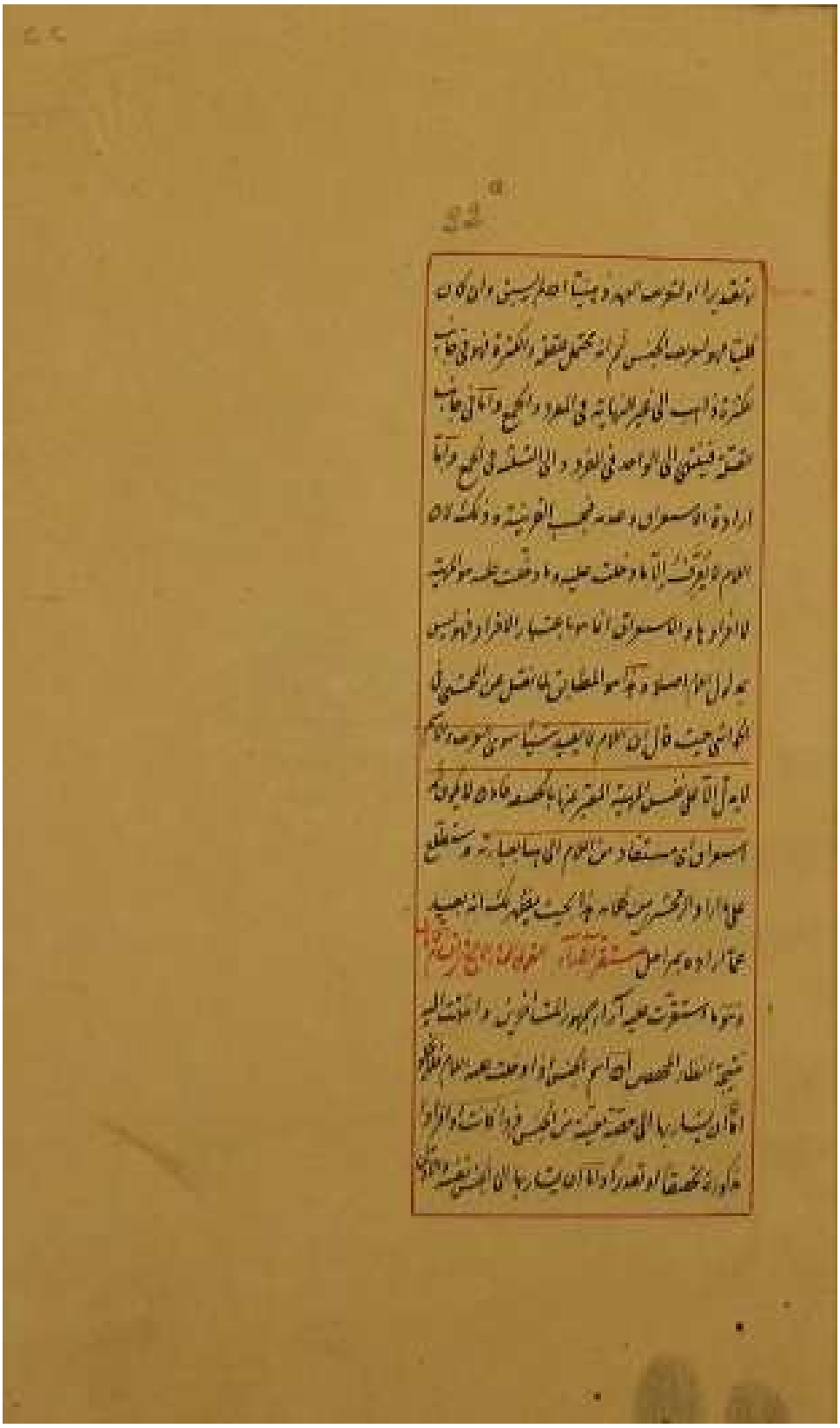


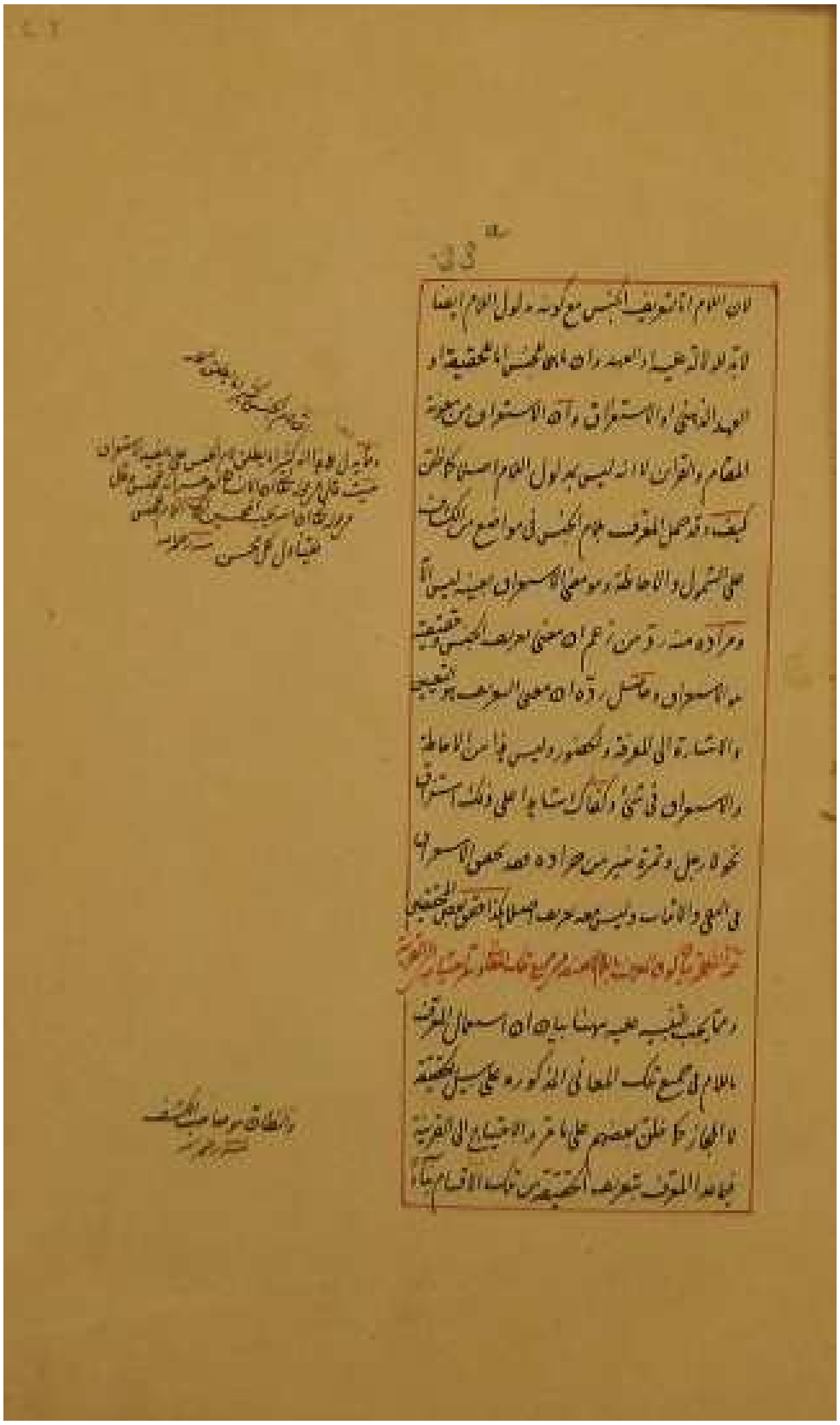


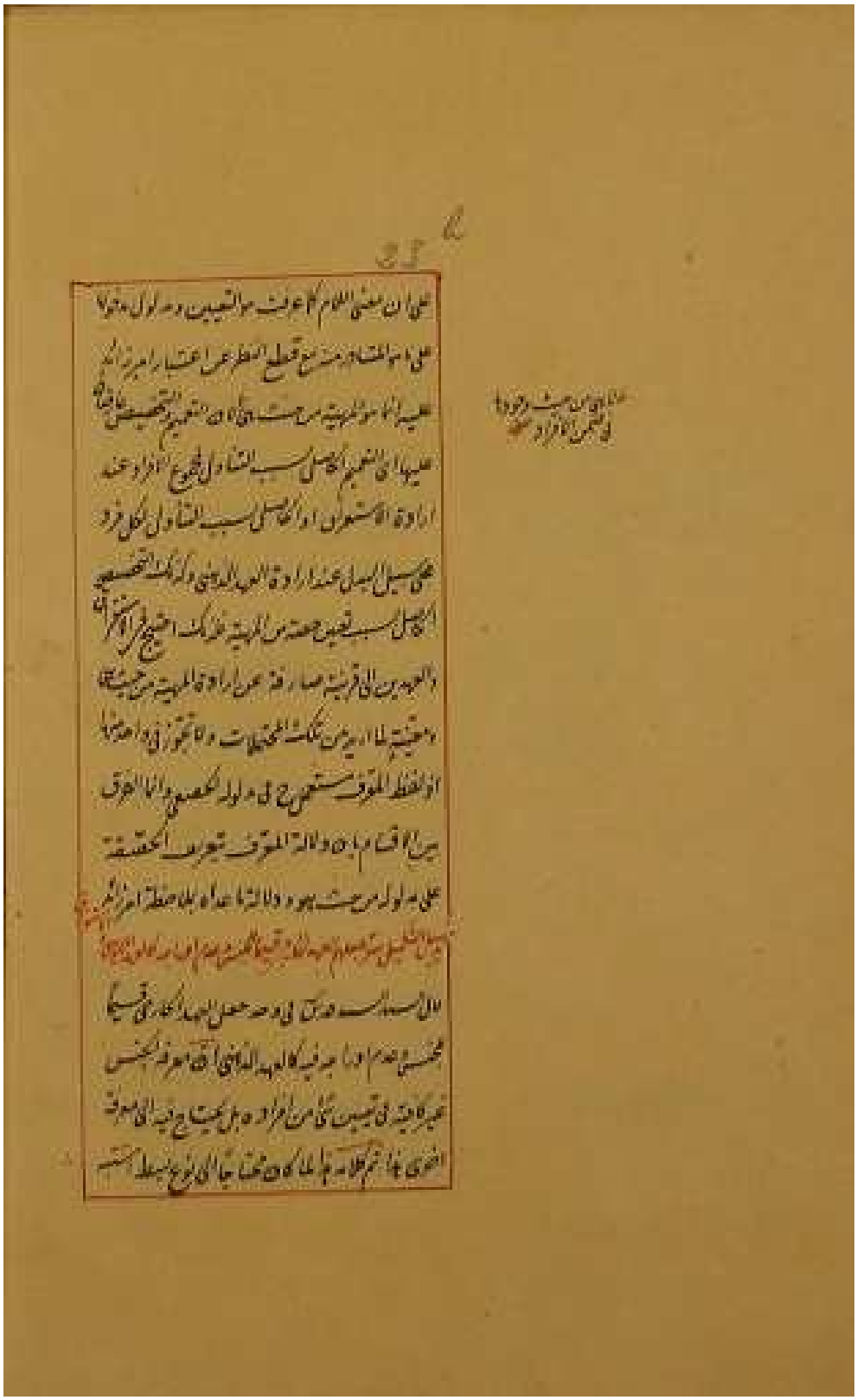










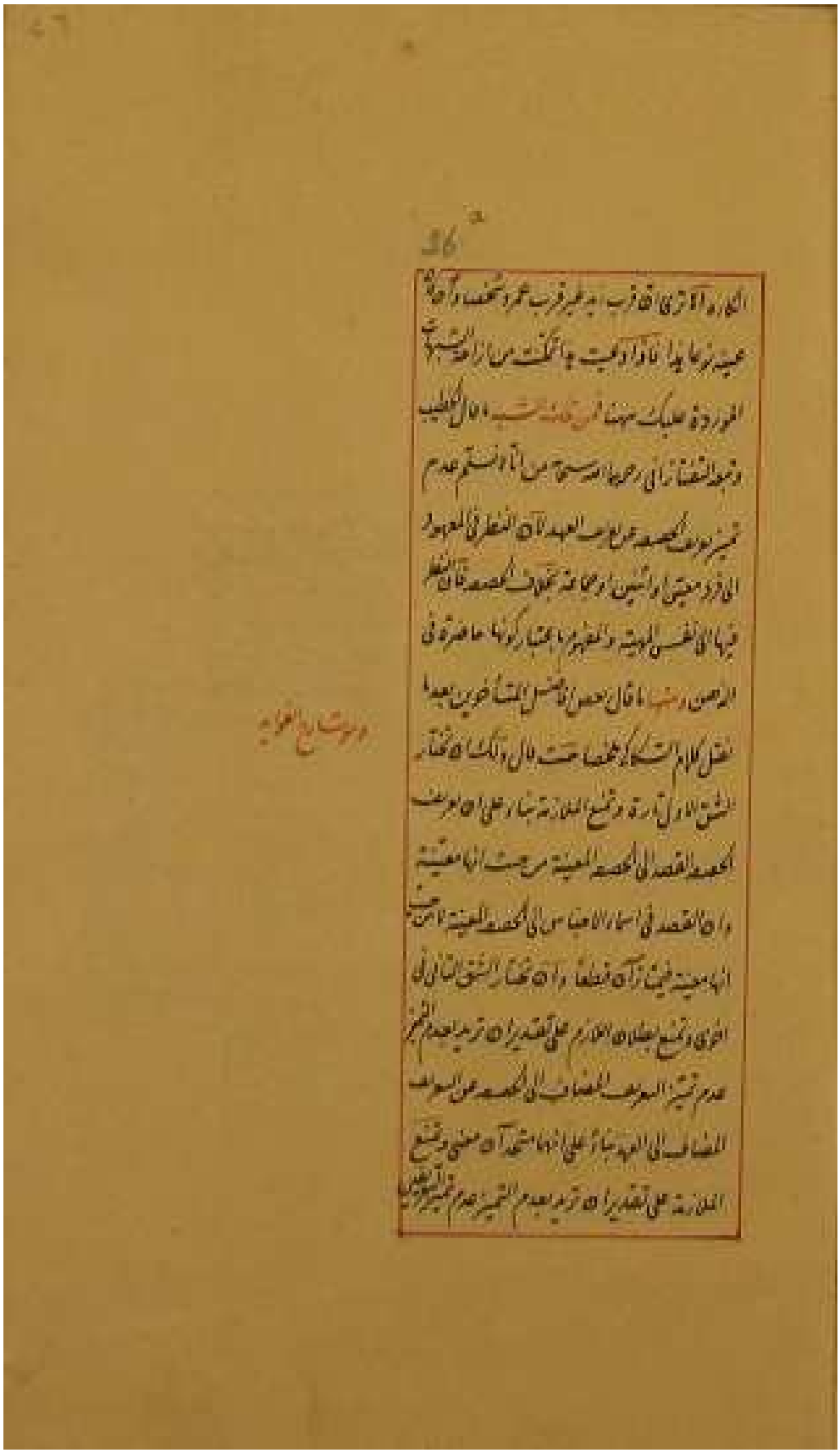


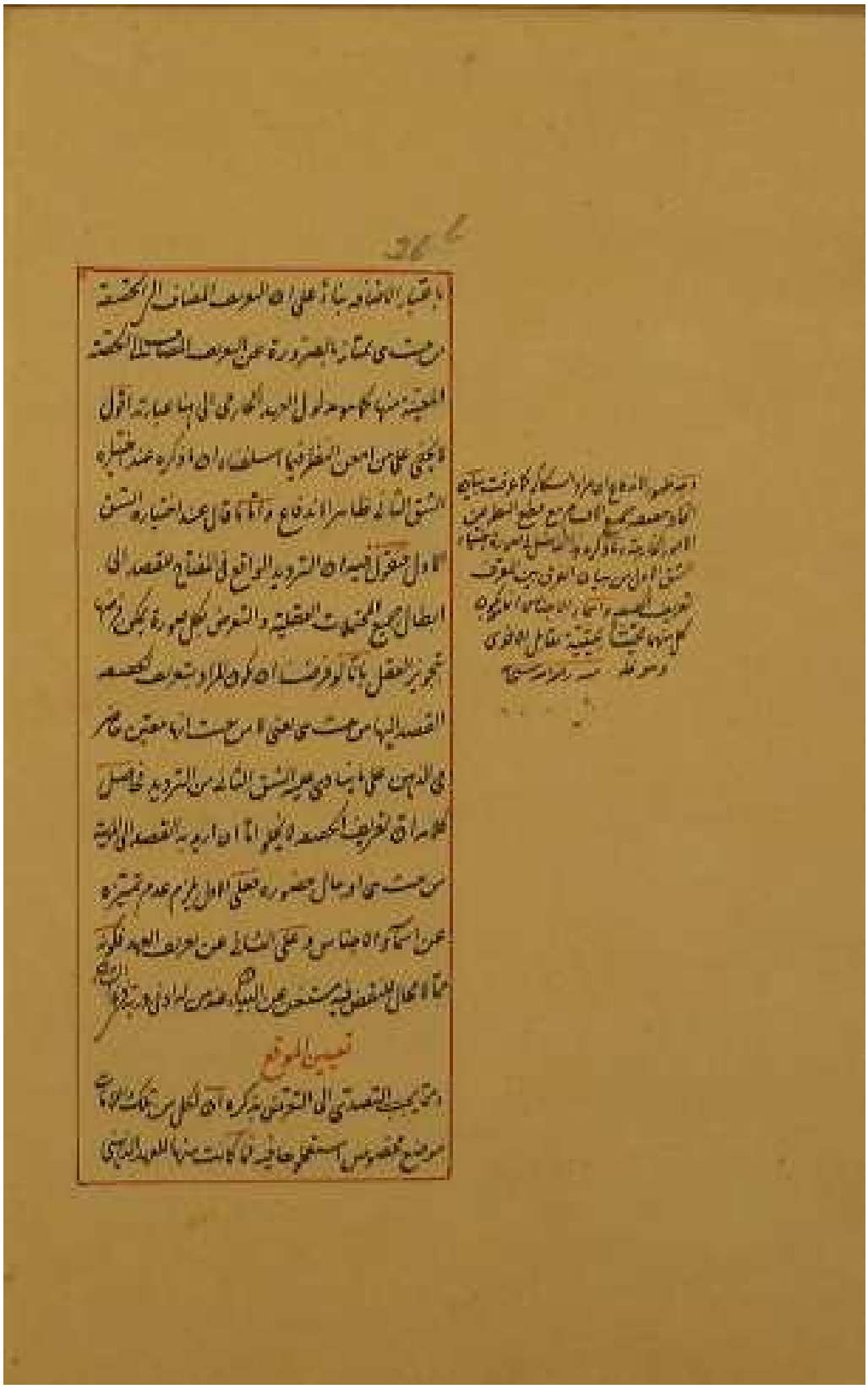
غير معين عند ما كونا للعهد الذهني أن كل واحد من
مجموع الافراد والفرد المنتشر اعني فردا ما لا بعينه مشترك
للماهية مساو طا بحسب التحقق بمعنى انه كلما وجدت الماهية
وجد كل منهما وبالعكس واما الحقيقة فليس كذلك

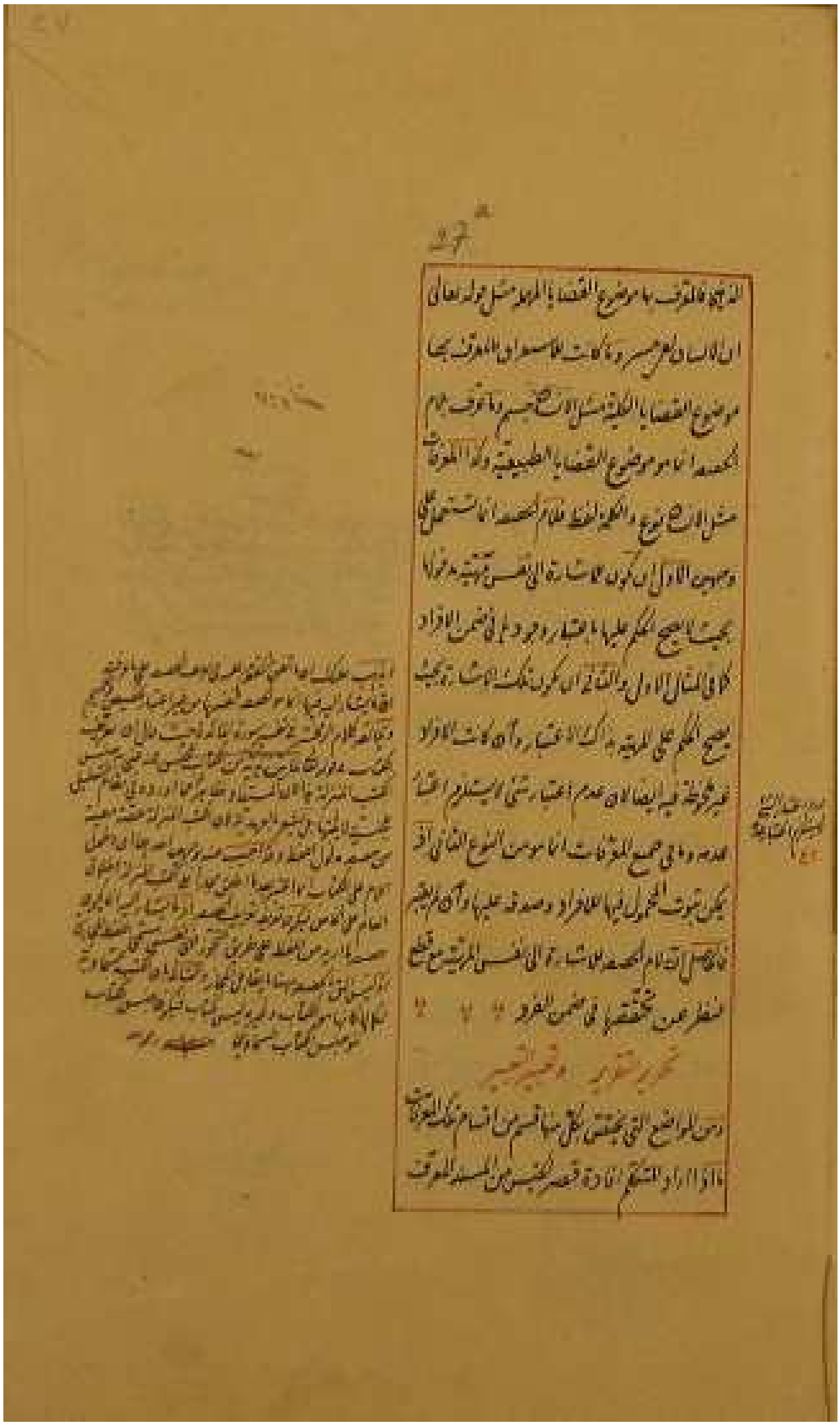
ثم

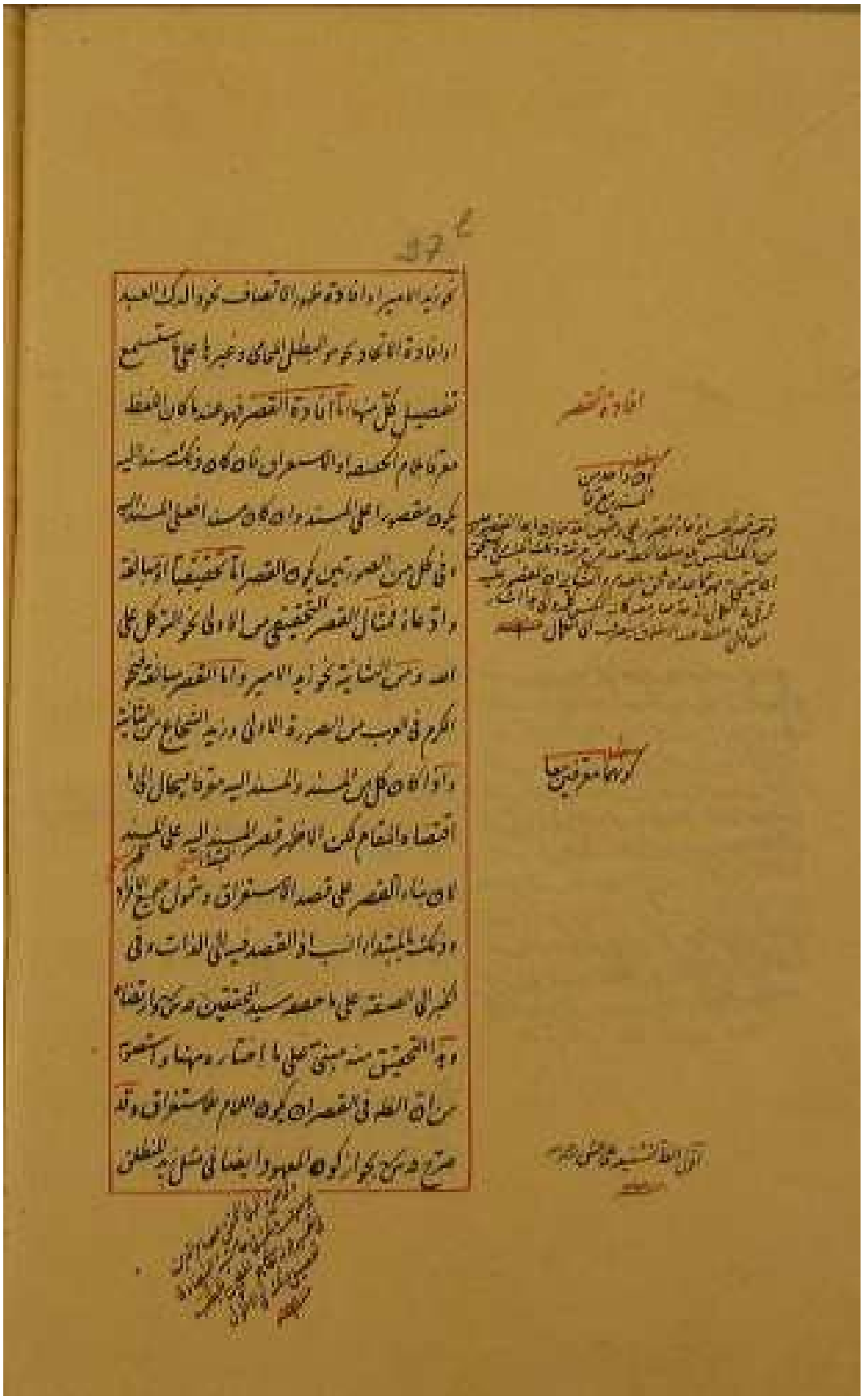
اقول تبين لك من باب تعدد الوضع ان ما ذكرك على ان
تحت اللفظ المفرد والتصنيح ان ما ذكرك على ان
للمعرف عند ارادة العهد الخارجي وضعا جديدا للحقيقة
من غير مدلول ليس على ما ينبغي كما ادعاه المحقق
الشريف وسبق ان ذلك مما وعدنا في عدم الاحتياج
الى وضع جديد الآن على ان احدا غيره لم يقل بالوضع
للحقيقة وضعا مغايرا لوضعه الاصلي وقد مرت الاشارة
الى ما هو الحق وبيانه وذلك ان في اطلاق لفظ العام
على الخاص وبالعكس احد ما يجاز وهو اطلاقه عليه
باعتبار خصوصه بعلاقة العموم وبالخصوص وبالعكس
حقيقة وهو اطلاقه باعتبار العموم كما اذا رأيت زيدا
فقلت رأيت انسانا فانه مستعمل فيما وضع له لكنه

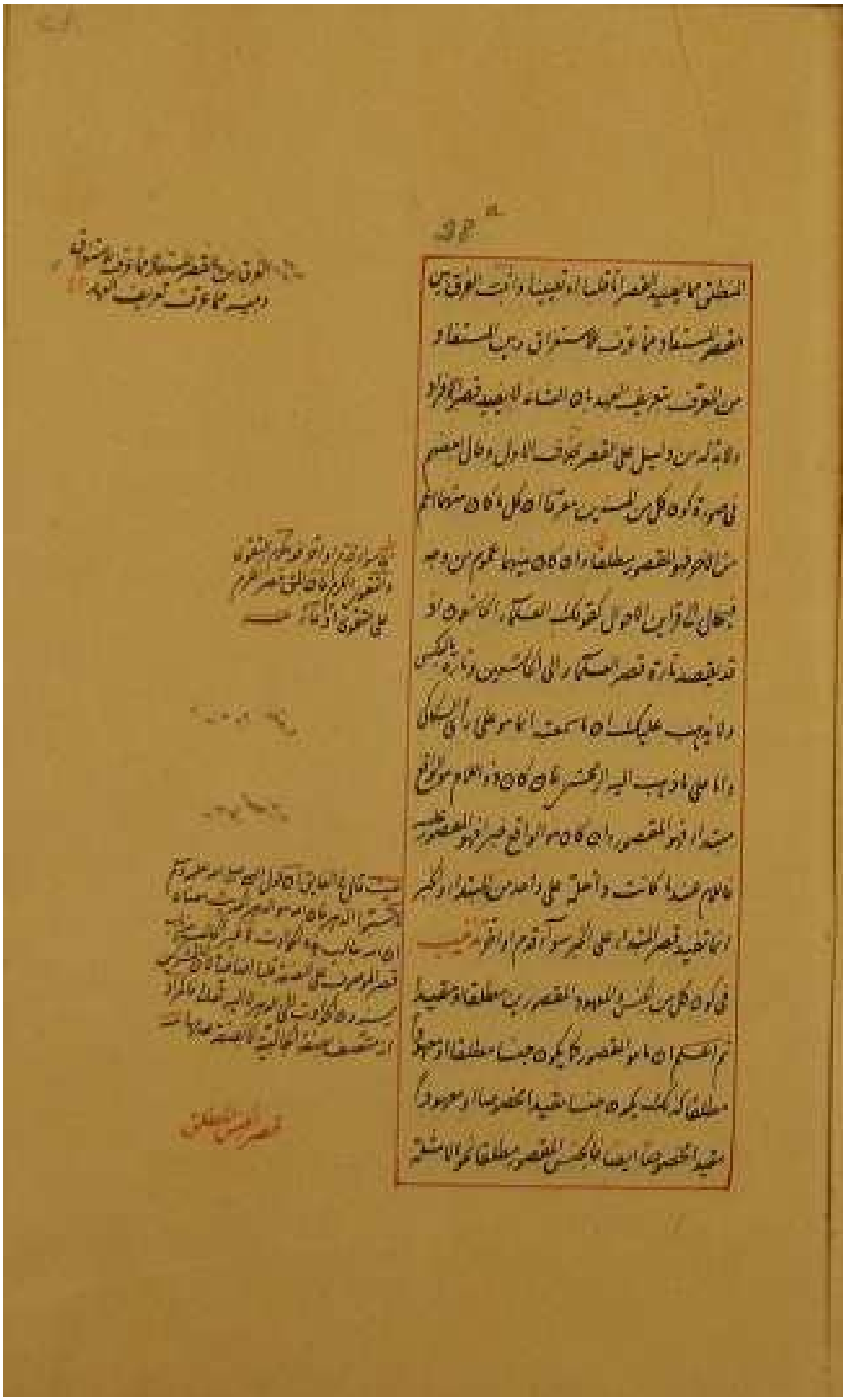
ما ذا معنا او ليس للحقيقة في ان
من ان للمعرف سوى العهد وضعا
جديدا بعد وصول اداة التعريف











قصر الجنس المخصوص

السابقة واما الجنس المخصوص فهو المقيد بواحد من القيدات
نحو الوصف او الحال او المفعول وكما في قول الاعشى
وبيت هو الواهب المائة المصطفاة ١٢
اما مخاضا واما عشارا او المراد قصر جنس الابل فكل
الابل مطلق ما يكون الى جهة مطلق الابل او مطلق الابل
الى جهة المائة من الابل حال كونه مخاضا او عشارا
وقس عليه غيره فيكون القصد الى جنس مخصوص من
الابل سواء كان النوع او الابل مخصوصة اي بصفة الشخص

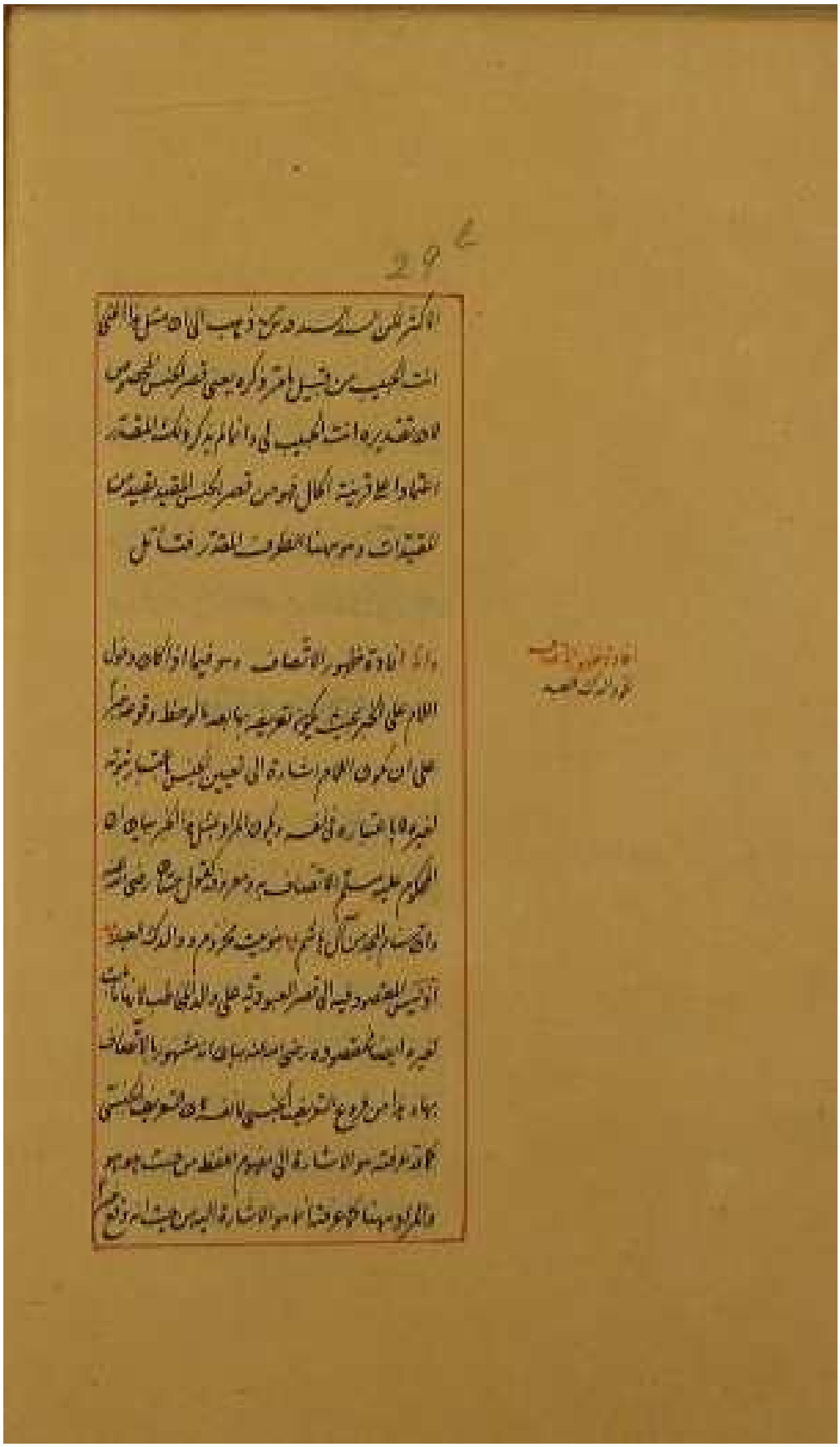
قصر المعهود المطلق

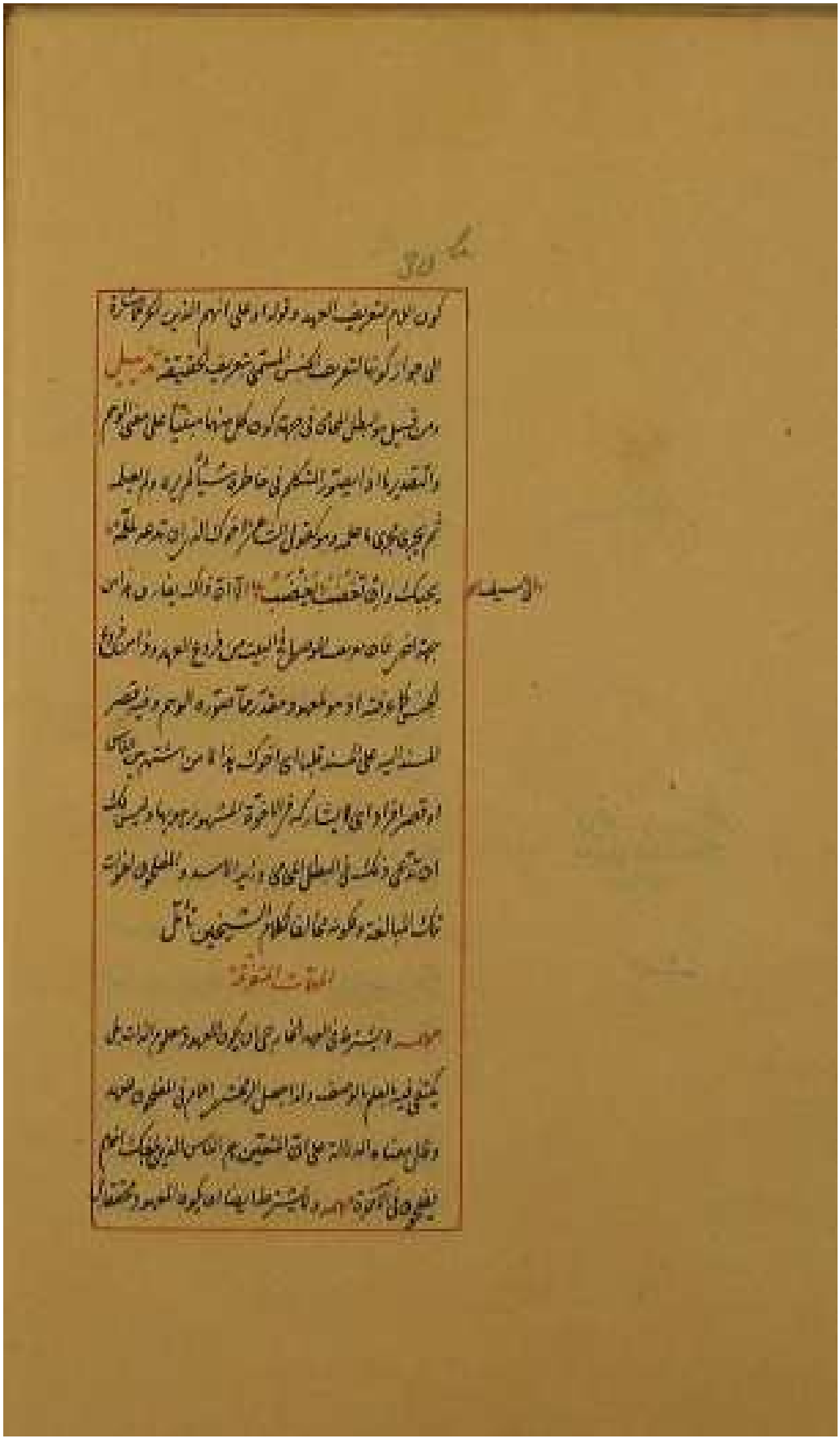
واما قصر المعهود مطلقا فنحو زيد المطلق عندما اريد به
قصر الانطلاق المعهود قصر قلب او تعيين اذا وقع
في مكالمة ونحو انا قصر المعهود المخصوص كما في قول

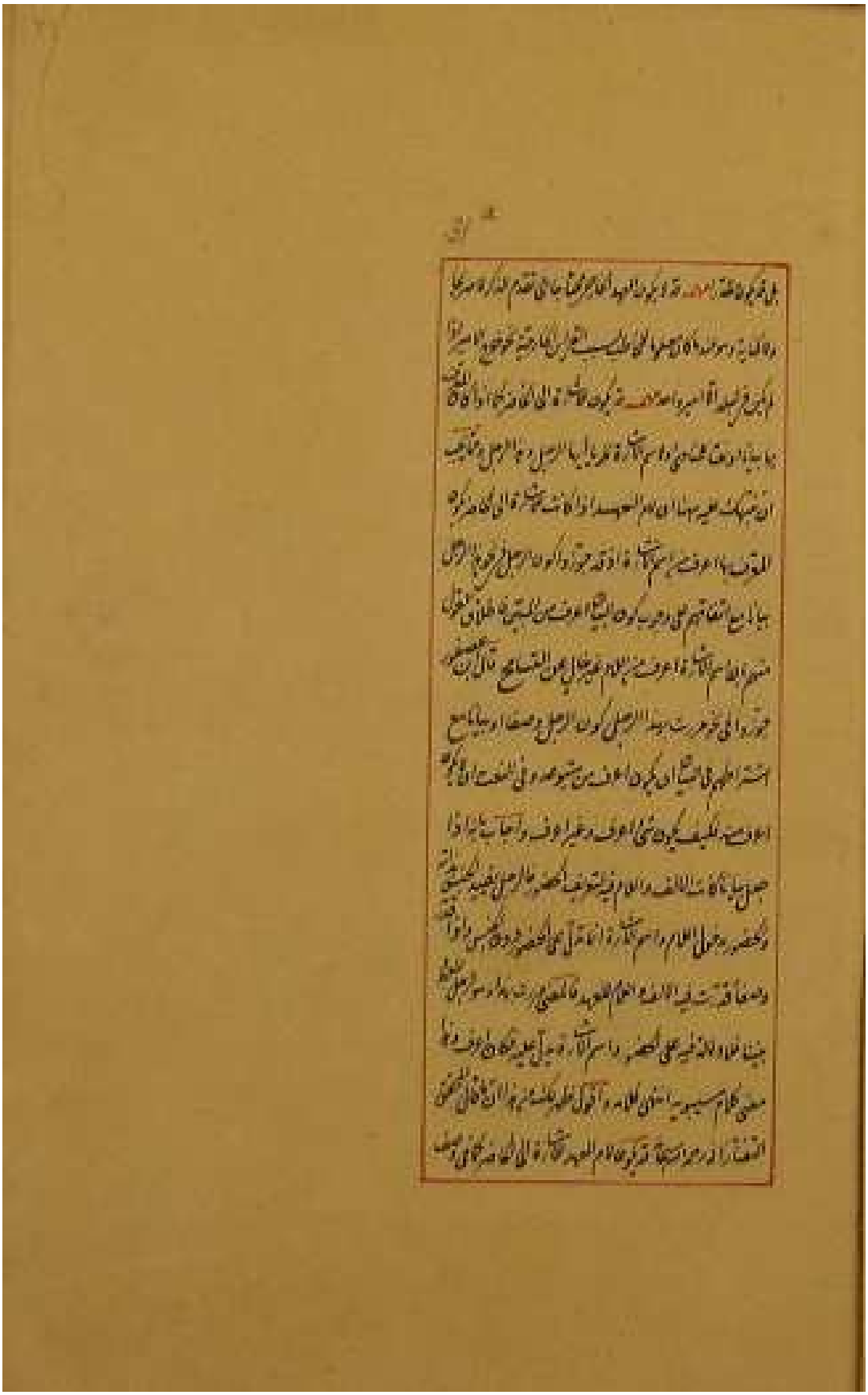
قصر المعهود المخصوص

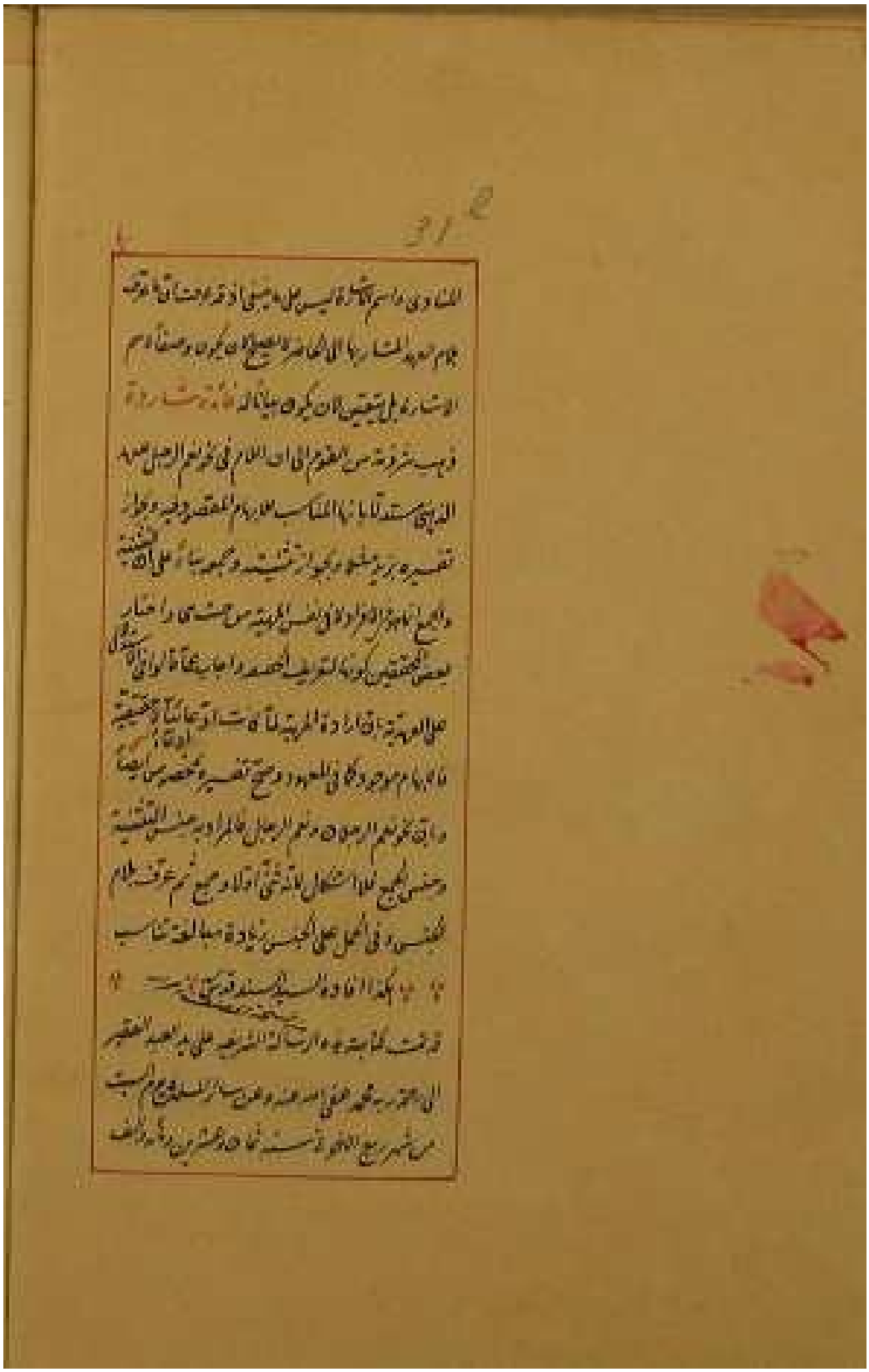
انت الحبيب اي معناه على ما ذكره الشيخ في دلائل
الاعجاز ان المحبة متى يجعلها مقصورة عليك فقد
اريد به المعهود الذي المحبوب بمحبة المتكلم هي نوع معين
من مطلق المحبة والمحبوب بتلك المحبة ايضا فرد ما
يدل عليه اللفظ مطلقا كان فيه جهة خصوصية وهو
نوع منها او المراد هو المحبة بجميع افرادها بمعنى

فما ليس فيه جهة الجنسية مما كان تعريفه عهديا ايضا
نحو زيد المطلق انه اذا كان مشارا به ارادة العهد منها
جميعا فكذلك اذا كان مشارا به الى الحقيقة من حيث
انها عرفت وهو عهد مخصوص وذلك كقولك المطلق اذا قصد
به الى اطلاق واحد لا بعينه مجنسية فيه نحو قوله
يعني كلي وقلت زيد المطلق في حاجتك اي الذي من
شانه ان يسعى في حاجتك عرض له معنى الجنسية فتشمل
في ذات الجنس لا يخصها كما قاله القاضي ابو بكر
وهو الحق ثم اعلم ان الفرق بين العهد المخصوص الذي
نحن بصدده وبين ما اريد به القصر الحقيقي ظاهر لا حاجة
فيه واما الفرق بينه وبين ما اريد فيه القصر مبالغة فعلى
يحتاج الى نوع بسط في توضيحه وذلك ان مثل انت
الحبيب لو جعلناه مما اريد فيه القصر الادعائي لزم ان يغير
ثبوت المحبوبية لغير المخاطب ابطالا كليا في نظر المتكلم
وذلك لا يتصور في العهد المخصوص اذ ما اريد من الموصوف في نحو
انت الحبيب انما هو عدم ثبوت المحبة لغيره واذا كان ابلغ
من القصر الادعائي فما على ما هو الاشهر الدائر على الالسنة









SONUÇ

Abdulbaki Arif Efendi'nin hayatı, eserleri ile ilgili edindiğimiz bilgiler, Marife ve Nekre Risalesi'nin Türkçe özeti ve risalenin metni sunulmuştur. Eser, istinsah kayıtlarından anladığımız kadarıyla müellif nüshası değildir. Bununla birlikte müstensih risaleyi musannifin nüshasından yazmıştır. Risalenin sonundaki istinsah kaydından eserin Muhammed adında biri tarafından, rebiulahir ayının bir cumartesi günü 1128 h. yılında, yani müellifin ölümünden yaklaşık üç-dört yıl sonra yazıldığı anlaşılıyor. Yazıldığı zamanda risalenin birden fazla nüshasının olması bize o dönemde ilgi gördüğünü göstermektedir.

Klasik dönemde Osmanlı medreselerinde verilen eğitimin düzeyi bu seviyede bir alimin yetişmesine imkan vermiş, o dönemde bu tür eserler verilmiş ve okuyucu da bulmuştur.

Günümüzde batıda gelişen modern dil felsefesine baktığımızda, doğu klasik dönem dil çalışmalarındaki derinliğe henüz ulaşılamadığını görmekteyiz. Bizdeki bu derinliği zenginlik olarak algılayarak ondan en üst düzeyde istifade etmemiz gerekir.

Dilbilim çalışmalarının temelinde mantık metotları kullanılagelmiştir. Abdulbaki Arif Efendi de mantık ilmine vakıf bir alim olarak bu boyutta incelediği Arap Dili'nde, kelimenin belirlilik-belirsizlik konusunun çeşitli ilimlerdeki kullanım şekillerini analitik yöntemle izah etmiştir. Bu izahı sırasında yeri geldikçe Arap Dili uzmanlarının, benimsediği ve benimsemediği görüşlerini nesnel çerçevede değerlendirmiştir. Bölüm sonlarında objektif olarak karşılaştırdığı görüşlerden çıkan

sonuçları kendi değerlendirmeleriyle kaideler şeklinde ortaya koymuştur. Çeşitli anlam problemlerine getirdiği çözümleri çok açık ve net bir şekilde ifade etmiştir.

Osmanlı Devleti'nde gerek müderrislik gerek kadılık yapmış olan Arif Efendi'nin asıl alanı olan hukuk dalında uzmanlaşmakla yetinmeyerek onun için bir yabancı dil olan Arap Dili'nde böyle bir eser vermiş olması onun kendisini bu konuya adamış bir alim olduğunu göstermektedir.

Bu tür çalışmaların insan zihninin kullanımında olan dilin anlamlandırma, yorumlama ve değerlendirme etkinliğine önemli sorular sorarak, doğruluğu, geçerliliği kullanılabilirliği olan pratik cevaplar vermesi sonucunda dile yeni boyutlar kazandırarak, kelimelerin –ister ıstılahi olsun ister olmasın- kullanımına getirilen açılımların dilin gelişimine katkı sağlayacağı açıktır.

BİBLİYOGRAFYA ve KISALTMALARI

Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1970.

Ahmad al-Afīfī, al-Ism al-Mahāyıd bayna al-ta'rīf va al-Tankīr fī nahv al-'Arabī, (Çevrimiçi) http://kotobarabia.com, 03 Nisan 2008.

Ahmet Şahin Ak, Türk Musikisi Tarihi, Akçağ Yayınları, Ankara,ts.

el-A'şa bk. Meymun b. Kays.

Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Arifin, İstanbul 1951.

Brockelmann, Carl, GAL. (Geschiste der Arabischen Litterature), Leiden, 1942.

Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, I, İstanbul 1997.

DİA, bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.

Ebuishakzade Mehmed Esad Efendi (1753), Atrabu'l-Asar, İstanbul 1948.

Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşeri, Tefsirü'l-keşşaf, Kahire 1997.

Ethem Karaçoban, Abdülbaki Arif Efendi'nin Menahicu'l-Usul'ü ve Kelami Görüşleri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı Tez danışmanı: Doç. Dr. Y. Şevki Yavuz, İstanbul 1996. (Yüksek lisans tezi)

el-Fihrist, bk. İbnü'n-Nedim.

GAL, bk. Brockelmann.

Hasan b. Sabit, Divanu Hassan b. Sabit el-Ensârî, Beyrut ts.

Hediyyetü'l-Arifin, bk. Bağdatlı İsmail Paşa.

İAD: İslam Araştırmaları Dergisi.

İbnü'n-Nedim, el-Fihrist, Tunus 1985.

İbn Sina, Kitâbu'ş-Şifa: Mantığa giriş Medhal, 428/1037; çev. Ömer Türker ; Proje editörü Muhittin Macit. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2006. XV, 232 s.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV, Ankara 1982.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Değerli Türk Alimi ve Güzel Sanatlar Üstadı Abdülbaki Arif Efendi", Türk Tarih Kurumu Belleten, XXII.

Kitâbu'ş-Şifa: bk. İbn Sina.

Mehmet Nermi Haskan, Eyüplü Hattatlar, İstanbul, 2004.

..... Eyüplü Musikişinaslar, İstanbul, 2004.

Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Miracnameler, Ankara 1987.

Meymun b. Kays, Divanu A'şa el-Kebir (nşr. Muhammed Ahmed Kasım), Beyrut 1994.

Mu'cemü'l-müellifin, bk. Ömer Rıza Kehhale.

Muhammed b. Ahmed b. Arafe Desuki, Hâşiyetü'd-Desuki ala muhtasari's-Sa'd, Beyrut 2002.

el-Mutavvel, bk. Sa'deddin Mesud.

Ömer Ferruh, Tarihü'l-edebi'l-Arabi, Beyrut 1972.

Ömer Rıza Kehhale, Mu'cemü'l-müellifin teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1957.

Ömer Türker, Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı Tez danışmanı: Prof. Dr. Sadrettin Gümüş, İstanbul 2006. (Doktora tezi)

Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazani, el-Mutavvel şerhu telhisi miftahi'l-ulum, tahkik Abdülhamid Hindavi, Beyrut 2001.

Sadeddin Nuzhet Ergun, Türk Şairleri, I, İstanbul 1936.

Şevket Rado,Türk Hattatları, İstanbul ts.

Salim, Tezkire, Akdam Matbaası, 1315/1897.

Sedat Şensoy, Belagat Geleneğinde Akli Mecaz Tartışmaları, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 8, 1-37.

Sedat Şensoy, Abdülkahir el-Cürcani'de Anlam Problemi**,** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı tez danışmanı: Prof. Dr. İsmail Durmuş, İstanbul 2001 (Doktora tezi).

Şeyhi, Vekiyiü'l-Fuzala, (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1988.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, I-XXXIV, İstanbul, 1988-2008.

Uzunçarşılı, bk. İsmail Hakkı.

Yusuf Elyan Serkis, Mu'cemü'l-matbuati'l-Arabiyye ve'l-muarrabe, Kahire 1928-30.

ŞAHIS ADLARI İNDEKSİ

Abdulbaki Arif Efendi, 7, 14
Abdülbaki Efendi, 7
Ali Rumi, 10
Amcazade Hüseyin Paşa, 9
Ammizade Mehmed Efendi, 6
Arif Efendi, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 19, 22, 25
Arif er-Rumi, 6
Arif Süleyman, 13
Aristo, 17
Ayşe Bahri Kadın, 7
Bacon, 3
Behire Hanım, 7, 8
Bošdan Prensi Kantemirošlu, 5
Bosnalı Bali Efendi, 6
Buharalı Derviş Abdi, 9
Cürcani, 16, 17, 18, 36, 38
Descartes, 3
Ebu Bekir Efendi, 3
Eflatun, 9, 17
el-Aşa, 33
Emir Çelebi, 2
Esad Efendi, 12
Eski Murad Paşa, 7
Evliya Çelebi, 3
Fahrettin Razi, 4
Faiz Efendi, 13
Farabi, 17
Fatih, 1
Fazıl Ahmed, 9
Fındık Zade İbrahim Efendi, 10
Galilei, 3
Hacı Mahmud Efendi, 13
Hassan b. Sabit, 35
Hatib el-Kazvini, 29
Hayreddin Paşa, 7
Hezarfen Hüseyin Efendi, 3
Husrev Kethuda, 7
Hüsrev Paşa, 13
Itri, 5
İ. H. Uzunçarşılı, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14
İbn-i Sina, 17, 26
İbn-i Usfur, 39
İsamuddin el-İsferayini, 12
Katip Çelebi, 2, 4
Kopernik, 3
Lala İsmail, 13
Mehmed, 3, 4, 6, 7, 9
Mehmet Tebrizi, 9
Memikzade Mustafa Efendi, 6
Merzifonlu Kara Mustafa, 9, 12, 14
Metin Akar, 13
Molla Fenari, 1, 2
Murad, 2
Mustafa Uzun, 13
Müneccimbaşı Ahmed Dede, 3
Nedim, 12
Nevi Zade Mehmed Salih Efendi, 9
Nevşehirli İbrahim Paşa, 13
Newton, 3
S. Nüzhet Ergün, 12
Salim, 6, 7, 9
Sekban Ali, 7
Sekkaki, 17, 28, 29, 30, 33, 38
Seyyid Abdürrahim Faiz Efendi, 10
Seyyid Şerif Cürcani, 16, 30
Seyyid Vehbi, 8
Seyyid Yahya Efendi, 10
Sibeveyhi, 39
Sokrat, 4
Şair Seyyid Vehbi, 9
Şeyhülislam Esad Efendi, 11
Şeyhülislam İshak Efendi, 9, 10
Şeyhülislam Minkarizade Yahya Efendi, 9
Teftazani, 17, 29, 34
Ubeydullah Hamid Efendi, 10
Vakanüvis Raşid Efendi, 9
Yıldırım Bayezıd, 1
Yusuf Efendi, 12
Zemahşeri, 20, 23, 24, 25, 33, 36, 37, 38

ESER ADLARI İNDEKSİ

Ahlakı Nasıri, 13
Atlas Minor, 3
Cihannüma, 2
Divan, 12
Keşşaf, 23, 24, 25
Ma 'nel-bid 'a, 12
Makale-i Kandiyye, 13
Marife ve Nekre Risalesi, 12
Mufassal, 21, 24
Risale-i Lam, 14
Seyahatname, 3
Siyer-i Nebi, 13
Şerhu kaside-i Abdullah Paşa, 12

YER ADLARI İNDEKSİ

Anadolu, 4, 7, 8
Avrupa, 3, 4
Bursa, 7
Eyüp, 7, 8
Fatih, 1
İstanbul, 1, 4, 7, 12, 13
Kasımpaşa, 6
Leiden, 12, 13
Mekke, 7
Mısır, 7
Roma, 3
Rumeli, 4, 7, 9
Selanik, 7, 9
Uyvar, 13

فهرست الأعلام و الكتب

الأستراباديa17
الشريفb24 ,b17 ,a17
الزمحشريb30 ,a30 ,a28 ,a22 ,b21 ,a18
الكشافa23 ,b22 ,b21
ابن هشامa21
مولانا قطب الدين الرازيb21
المفصّلb22
السكّاكيa28 ,a26 ,a25
المفتاحb26 ,a25
الخطيبa26
التفتازانيa31 ,a29 ,a26
دلائل الاعجازb28
الأعشىb28
حسانb29
ابن عصفورa31
سيبويهa31
محمدb31