

تصویر ابو عبد الرحمن الکردي

کرايه نامه

شرح فارسی
کتاب مختصر المعانی

جلد اول

نوشتہ
حسن عرفان



مؤسسه انتشارات عبرت

كرانه‌ها

شرح فارسی: كتاب مختصر المعانی

نوشته: حسن عرفان



مؤسسه انتشارات هجرت

عرفان، حسن، ۱۳۳۶ - شارح.

کراندها: شرح فارسی کتاب مختصر المعانی [تفتازانی]

نوشته حسن عرفان. قم: هجرت، ۱۳۷۵.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عنوان روی جلد: کراندها: شرح فارسی مختصر المعانی تفتازانی این کتاب شرحی است بر مختصر المعانی تفتازانی که خود شرحی است بر تلخیص المفتاح خطیب قزوینی که آن نیز تلخیص بر مفتاح العلوم سکاکی است.

ISBN 964-5875-19-16

۱. خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۶۶۶-۷۳۹ق. تلخیص المفتاح - نقد و تفسیر. ۲. سکاکی، یوسف بن ابی بکر، ۵۵۵-۶۲۶ق. مفتاح العلوم - نقد و تفسیر. ۳. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲-۷۹۲ق. مختصر المعانی - نقد و تفسیر. ۴. زبان عربی - معانی و بیان. الف. خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۶۶۶-۷۳۹ق. تلخیص المفتاح. شرح. ب. سکاکی، یوسف بن ابی بکر، ۵۵۵-۶۲۶ق. مفتاح العلوم. شرح. ج. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲-۷۹۲ق. مختصر المعانی. شرح. د. عنوان: ه. عنوان: مفتاح العلوم. شرح. و. عنوان: تلخیص المفتاح. شرح. ز. عنوان: مختصر المعانی. شرح.

۸۰۸/۰۴۹۲۷ PJA ۲۰۲۸ / ۶ خ ۸۰۸۳۶۴

کتابخانه ملی ایران ۸۲۹۶-۷۵ م



مؤسسه انتشارات هجرت

نشانی: قم، خیابان معلم - کوچه شماره ۶ - پلاک ۱۰۰
صندوق پستی / ۱۹۳ تلفن / ۷۷۴۲۴۵۹ فاکس / ۷۷۴۰۸۷۷

کراندها / شرح فارسی کتاب مختصر المعانی / جلد اول

تألیف / حسن عرفان

ناشر / مؤسسه انتشارات هجرت

چاپ ششم / تابستان ۱۳۸۹

چاپخانه / سرور

تیراژ / ۱۰۰۰ نسخه

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

شابک ۰ - ۱۱ - ۵۸۷۵ - ۹۶۴ (دوره ۳ جلدی)

شابک اختصاصی ۱۶ - ۱۹ - ۵۸۷۵ - ۹۶۴

تقدیم به آنان که شکوه بی‌کراشان، کرانه را
فرا گرفته.

به محسنین ساجد و ساجدان محسن
و تقدیم به میراث‌دار تبار نور:
حجة الاسلام سید محسن سجادی

فهرست مطالب

<p>۸۵ پرسشها</p> <p>۸۷ سخن فصیح</p> <p>۸۹ ضعف تألیف یا سستی پیوند</p> <p>۹۵ «تعقید» یا پیچیدگی سخن</p> <p>۱۰۱ کنکاش در شعر عباس بن احنف</p> <p>۱۰۵ پژوهشی در کثرت تکرار و تتابع اضافات</p> <p>۱۱۱ فصاحت متکلم</p> <p>۱۱۲ مقولات دهگانه</p> <p>۱۲۲ پرسشها</p> <p>۱۲۳ بلاغت و دو سوی آن</p> <p>۱۲۵ کلام بلیغ</p> <p>۱۲۷ ارزیابی مقتضی حال</p> <p>۱۳۳ نمونه‌ها</p> <p>۱۴۲ دو سوی بلاغت کلام</p> <p>۱۴۷ بیان اصطلاح عکس</p> <p>۱۴۸ مرجع بلاغت</p> <p>۱۵۴ پرسشها</p> <p>۱۵۵ علم معانی</p> <p>۱۵۷ فن اول، علم معانی</p> <p>۱۶۶ انواع قیدها</p> <p>۱۶۷ کل و کئی</p> <p>۱۷۶ پرسشها</p> <p>۱۷۷ سخن راست و دروغ</p> <p>۱۸۱ سخن نظام</p> <p>۱۸۵ سخن جاخط</p> <p>۱۹۵ باب نخست معانی</p> <p>۱۹۷ احوال اسناد خبری</p> <p>جمله‌های خبریه‌ای که قصد خبر دهی در آنها نیست</p> <p>۱۹۹</p> <p>بر خورد با عالم به شیوه برخورد با جاهل. ۲۰۵</p>	<p>مقدمه حضرت آیه‌الله سید محمود هاشمی</p> <p>سرپرست دائره‌المعارف فقه شیعیه ۳</p> <p>سخن استاد محمدی خراسانی ۴</p> <p>سخن استاد فتوحی ۷</p> <p>روزگارنامه خطیب قزوینی نویسنده متن .. ۹</p> <p>زیست نامه سعد تفتازانی (شارح) ۱۰</p> <p>خطبه ۱۵</p> <p>حمد، شکر و متعلق آندو ۱۷</p> <p>ویژگیهای واژه شکر ۲۰</p> <p>ویژگیهای واژه حمد ۲۱</p> <p>نسبت منطقی بین حمد و شکر ۲۲</p> <p>براعت استهلال ۲۸</p> <p>حکمت، فصل الخطاب ۳۲</p> <p>ویژگیهای آل ۳۴</p> <p>اما بعد ۳۶</p> <p>جایگاه بلاغت ۳۸</p> <p>ناپیراستگی قسم سوم از حشو، تسطویل و تعقید..... ۴۵</p> <p>قاعده، شاهد و مثال ۴۷</p> <p>پرسشها ۵۲</p> <p>مقدمه ۵۴</p> <p>مقدمه کتاب و مقدمه علم ۵۷</p> <p>فصاحت ۵۸</p> <p>بلاغت ۶۱</p> <p>تعریف فصاحت ۶۲</p> <p>فصاحت مفرد ۶۳</p> <p>«تنافر» ناگواری و ناهنجاری واژه‌ها ... ۶۵</p> <p>نقد نظریه زوزنی ۷۱</p> <p>واژه غریب ۷۳</p> <p>مخالفت قیاس ۷۸</p>
--	---

۲۸۷	انگیزه‌های حذف	۲۰۷	شنونده خالی الذهن
۲۹۶	ذکر مسندالیه	۲۰۸	شنونده متردد
۲۹۹	معرفه آوردن مسندالیه	۲۱۰	شنونده منکر
۳۵۳	اقسام لامها		جاهایی که سخن برخلاف مقتضی ظاهر حال
۳۶۵	نکره آوردن مسندالیه	۲۱۵	ارائه می‌شود
۳۷۷	توابع مسندالیه	۲۲۵	پرش‌ها
۳۷۹	وصف آوردن	۲۲۷	اسناد حقیقی و اسناد مجازی
۳۸۷	تأکید مسندالیه	۲۳۰	تعریف حقیقت عقلی
۳۹۳	عطف بیان به دنبال مسندالیه	۲۳۳	اقسام حقیقت عقلی
۳۹۷	بدل آوردن به دنبال مسندالیه	۲۳۷	اسناد مجازی
۴۰۱	عطف کردن چیزی بر مسندالیه		اسناد مجازی در نسبت‌های ایقاعی و
۴۱۵	بحث تقدیم مسندالیه	۲۴۷	اضافی
	تقدیم «مثل» و «غیر» در برخی	۲۵۳	مجازی یا حقیقی بودن دو طرف اسناد
۴۴۸	از ترکیبها	۲۵۶	گسترش مجاز عقلی در قرآن مجید
	عقیده ابن مالک در تقدیم مسندالیه مسور	۲۵۹	نمونه‌های اسناد مجازی
۴۵۰	به کل	۲۶۳	اقسام علت
۴۶۷	حدیث ذوالیدین	۲۶۵	جدول قرینه‌ها
۴۷۰	بررسی شعر ابوالنجم		بازگشت مجاز عقلی به استعاره بالکنایه در
۴۷۴	ضمیر آوردن به جای اسم ظاهر	۲۷۰	نظر سکاکی
۴۷۹	گماردن اسم ظاهر به جای ضمیر	۲۷۳	پاسخ به سکاکی
۴۹۱	التفات		نمونه‌های مجاز عقلی در شعرهای
۵۱۱	اسلوب حکیم	۲۸۲	فارسی
۵۱۸	تعبیر از آینده بالفظ ماضی	۲۸۳	پرش‌ها
۵۲۱	قلب	۲۸۵	احوال مسندالیه

مقدمه حضرت آية الله سيّد محمود هاشمي (دام عزّه) سرپرست دائرة المعارف فقه شيعه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. والصلوة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.
وبعد: فإنّ جناب الفاضل الالمعي، حجة الاسلام «الشيخ حسن عرفان» - حفظه
الله تعالى - ممّن وفقّه الله - تعالى - لتحصيل الكمالات العلميّة والعملية، وبلوغ مراتب
عالية في التحصيل، واثقان العلوم المتنوّعة التي لا يستغنى عنها العالم والمحقق الاسلامي
في هذا العصر؛ خصوصاً فيما يرجع الى علوم البلاغة والادب العربي. وقد عزم بهذا الصدد
على شرح كتاب مختصر المعاني في علوم البلاغة، وترجمتها الى اللغة الفارسيّة.
وكتاب المختصر هو من خيرة المراجع والكتب الدراسيّة لتعليم البلاغة والادب.
ولا يزال يدرس في حوزاتنا العلميّة، ضمن مرحلة المقدمات، ورغم وجود بعض
الفراغات في هذا المنهج، لتدريس علوم الادب والبلاغة، في حوزاتنا.
والذي نأمل، ان يتطور تدريجاً بما يتناسب المرحلة الراهنة في تطوّر هذا الفرع من فروع
المعرفة، فإنّ ماجاده يراع هذا الكاتب الالمعي في شرح وتوضيح قواعد البلاغة التي
تعرض لها «التقنازي»، ومقارنتها بنظائرهما من الادب الفارسي، يعتبر دراسة جلييلة وجديرة
لا يستغنى عنها طلاب الحوزات العلميّة.
فنسأل الله - سبحانه - ان يوفق العلماء والمحقّقين، للمزيد من العطاء وخدمة العلم
والدين. وان يتقبّل هذا الجهد المبارك من مولّفنا الفاضل، بأحسن قبوله. وان يجزيه عن
الحوزات العلميّة خير الجزاء؛ انه قريب مجيب.

سخن استاد محمدی خراسانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين. ولعنة الله على اعدائهم، الى يوم الدين.

و اما بعد: قرآن كريم، واخوالقرآن، يعنى نهج البلاغه شريف، واخت القرآن، يعنى صحيفه كامله سجاديّه، اين زبور آل محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - وساير سخنان درر بار معصومين - عليهم السلام - كه متكى بروحى آسمانى است «وما ينطقون عن الهوى ولا يستثم من كلامهم الا الحق والهدى». حقيقه اقيانوسهاى بى کرانه اى است كه از ابعاد گوناگون قابل تأمل و تعمق مى باشد:

يكى از جنبه هاى بسيار زيبا و پرجاذبه سخنان نورانى آنان، بعد فصاحت و بلاغت آن است؛ كه در اين زمينه سخن فراوان است.

و در فصاحت و بلاغت قرآن همين بس كه: قرآن مجيد طى سه مرحله تحدى كرده: يك بار فرموده: اگر تمام جنّ و انس، اولين و آخرين دست در دست يكديگر نهند نخواهند توانست كتابى به مانند اين قانون نامه آسمانى بياورند.

بار ديگر قدرى تخفيف داده و فرموده: اگر مى توانيد ده سوره همانند قرآن بياوريد. و بار سوم نهايت درجه فرصت را داده كه: اگر مى توانيد لا اقل يك سوره مانند قرآن بياوريد.

ليكن استادان نام و رسخن در عصر قرآن، و در جميع اعصار، تا دامنه قيامت نتوانسته و نخواهند توانست جمله اى به شيوه اى و زيباى جملات اين كتاب مقدس بياورند. و چون عاجز و درمانده ماندند، دست به اسلحه بردند و جنگهاى خونين را برپا كردند، كه هر كدامش برگ زرّين افتخارى براى مكتب اسلام، و مايه رسواى بيشتر براى جنگ افروزان شد.

و در بلاغت و فصاحت، و هزاران نكته باريك تر از موى كنايات و تشبيهات و مجازات و استعاره هاى نهج البلاغه همين بس كه: به حق آن راه و رسم بلاغت ناميده اند. و در طول تاريخ، بزرگان سخن به اين، افتخار مى نمودند كه: حافظ بخشى از خطب و بيانهاى ها و ياكلمات قصار بزرگ استاد بلاغت، يعنى مولى على - عليه السلام - هستند.

ولذا سخنان آنان برای شنوندگان جاذبه دارد. و سایر فرمایشات معصومین - علیهم السلام - هم بشرح ایضا.

باری: سراسر قرآن و نهج البلاغه مملو از اسرار و رموز، و نکات دقیق ادبی و هنری و علمی است. ولیکن نکته قابل توجه اینکه: آگهی از این دقیق، برای هر کس میسر نیست؛ مگر آنان که از راهش رفته باشند. و راه وصول به این دنیای پر جاذبه، دانش ارزشمند فصاحت و بلاغت، یعنی علوم ثلاثه «معانی»، «بیان» و «بدیع» است. و تا کسی در محضر فرزندان آشنا به راه، شاگردی نکند به مقصد نمی رسد.

و جای بسی تأسف است که: کسانی بایک سلسله اطلاعات عمومی از این علوم، به خود جرئت داده و دست به قلم برده و دست درازی به حریم والای نهج البلاغه می کنند. به این گونه افراد توصیه می شود که: اول تعلم، بعد تعلیم و کتابت.

باری: دانشمندان بزرگ مکتب اسلام و تشیع، در طول تاریخ، دروادی فن بلاغت، کتابهای ارزشمندی به رشته تحریر در آورده اند که از میان آنها برخی از کتب، زیبایی بیشتری را داراست. و جزو کتب درسی حوزویان عزیز می باشد.

و از آن جمله است دو کتاب ارزشمند «مطول» و «مختصر المعانی». و بر این دو کتاب، شروح و حواشی بسیاری نگاشته شده که هر کدام به نوبه خود قدمی بلند در راه رفع معضلات آن برداشته است. شکر الله مساعیهم الجمیلة.

از جمله این شروح، شرح بسیار مبسوط و بدیع برادر گرانقدر و دانشمند بزرگوار و استاد محترم علوم بلاغت در حوزه علمیه قم، جناب آقای «آقا شیخ حسن عرفان» - سلمه الله - است؛ که پس از رنج فراوان، و تدریس سالیان متمادی، دست به قلم برده و شرح ارزشمند «کروانه‌ها» را بر کتاب مختصر المعانی تدوین نموده اند.

این بنده قسمتهای مختلف بخش اول این شرح را به دقت مطالعه نموده و جداً استفاده بردم. مزایای فراوانی در این شرح وجود دارد که آن را از سایر شروح ممتاز می نماید. و اگر خواننده محترم اهل دقت باشد، این مطلب را تصدیق خواهد فرمود؛ که در اینجا جای شرح و بسط آنها نیست.

و چون اساتید گرانقدری مثل مؤلف محترم «کروانه‌ها»، که در دوران غربت این گونه علوم، آستین بالا زده و کمر همت بسته و به کنکاشی عظیم و وسیع دست یازیده اند، برای حوزه‌های علمیه و دانشگاهها، و طلاب عزیز و دانشجویان محترم جداً مغتنم است.

«كثير الله امثالهم و جزاهم الله عن الاسلام خيرا لجزاء و وفقهم لمرضاته» (آمین).

۱۳۶۹/۱۰/۸ علی محمدی خراسانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. و الصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين.
شاعری می گوید:

اخاك اخاك ان من لاخاله كساع الى الهيجاء بغير سلاح
اشتغال به علوم دینیه هم بانداشتن مهارت در بیشتر علوم عربیه، - من جمله معانی و بیان
همانند رفتن به میدان جنگ است بادست خالی.

قرآن، این دریای بی کران از فصاحت و بلاغت، اسرار و دقایق، و رموز و اشارات،
بدون تسلط کافی در علوم بلاغیه چگونه برای مردم این زمان، به ویژه برای غیر اهل لسان
قابل فهم خواهد بود؟!

«سکاک» در «مفتاح العلوم» صفحه ۷۰، بعد از تعریف علم معانی و بیان، و اشاره به
فواید آن دو می گوید:

«وفیما ذکرنا ینبیه علی ان الواقف علی تمام مراد الحکیم - تعالی و تقدس - من
کلامه مفتقرالی هذین العلمین کل الافتقار. فالویل، کل الویل لمن تعاطی التفسیر وهو فیهما
راجل».

گذشته از اینکه درک اعجاز قرآن متوقف است بر این علوم بلاغت، فهمیدن اصل معنی
و مراد متکلم هم در موارد زیادی از قرآن و نهج البلاغه و سایر فرمایشات معصومین -
علیهم السلام - نیاز به این علوم دارد.

متأسفانه کمبود اساتید متخصص، و کتب مفید در این فن، و عدم آگاهی طلاب به فواید
این علوم، و نبود راهنمایی صالح و دلسوز، و تبلیغ سوء از ناحیه کسانی بی اطلاع و ناوارد،
باعث این شده که بیشتر طلاب دلسرد و بی رغبت گشته و آفتاب این علوم، روبرو افول گراید.
چه به جاست کسانی که در این فن، از قدرت علمی برخوردار، و از ذوق سرشار و علاقه
و افر بهره مندند کمر همت بر بسته و قدمهایی در این زمینه بردارند.

فاضل محترم، دانشمند معظم، برادر عزیز و ارجمند جناب آقای «عوفان» - سلمه الله -
بعد از اینکه سالیان درازی در این زمینه زحمت کشیده، تجربه ها دیده و مکرر کتاب
معروف «مختصر»، تألیف محقق «تفتازانی» را که از جمله کتب درسی رسمی حوزه ها به

سمارمی رود بادقت تدریس کرده‌اند، این شرح را به نام «کرانه‌ها» بر آن کتاب نوشته‌اند. انصافاً شرحی است جامع و گسترده، مفید و پرنفع برای شاگرد و استاد. بنده که قسمتهای مختلفی از مجلد اول این شرح را مطالعه کردم بسیار لذت بردم؛ فجزاه الله احسن الجزاء. این شرح، مضافاً بر اینکه از قلمی روان، و بیانی شیوا بر خوردار است، مشتمل است بر جهات عدیده‌ای از مزایا، که موجب بصیرت خواننده است. من جمله، تحقیقاتی درباره لغات، و ذکر مدارک، از کتب لغت، و شرح حال بزرگانی که در کتاب، اسم آنان به میان آمده. و مهمتر از همه، ذکر امثله و شواهد بسیار زیادی از شعر و نثر فارسی، و تطبیق مطالب بر آنها، که این خود بیانگر دقت و تبخّر، ذوق سلیم و زحمات طاقت فرسای ایشان است در این فن. و برای خواننده بسیار مفید و ارزشمند است.

بنده به نوبه خود تألیف این شرح پراج را اول به خود ایشان، بعد به تمام طالبان علم و ادب تبریک می گویم.

قم ۶۹/۷/۲۱ فتوحی

بسم الله الرحمن الرحيم

روزگار نامه دو نویسنده متن و شرح کتاب مختصر

متن کتاب «مختصر» نوشته خطیب قزوینی است. و «شرح مزجی» آن، نگاشته سعد تفتازانی.

در این کتاب ما با دو نویسنده، رویاروی هستیم: خطیب قزوینی (مصنف) و سعد تفتازانی (شارح).

اکنون نگاه کوتاهی می‌اندازیم به زیست نامه این دو:

زیست نامه خطیب قزوینی (مصنف)

جلال‌الدین محمد بن عبدالرحمان مشهور به خطیب قزوینی، در سال ۶۶۶ هجری در شهر «موصل»^۱ به دنیا آمد؛ و در همان شهر به فراگیری فرهنگ اسلامی پرداخت. هنوز بیست بهار از زندگی‌اش نپاییده بود که عهده‌دار منصبی دولتی در شهر «ارزروم»^۲ گردید. سپس به دمشق رفت و تلاشهای علمی را پی گرفت.

همزمان با فراگیری دانش به کارهای قضایی نیز می‌پرداخت. و خطبه‌های نماز جمعه مسجد دمشق را هم ایراد می‌کرد. از آن هنگام به «خطیب دمشقی» شهرت یافت. یکی از فرمانروایان مصر، خطیب را به مصر دعوت کرد، او در پی این دعوت، یازده سال در مصر اقامت گزید. آنگاه با درگذشت «ابن جماعة» قاضی القضاة مصر، به جای او نشست، و در کنار مناصب مذهبی و قضایی، پژوهشهای پی‌گیر فرهنگی ادامه می‌داد.

از او در قلمرو علم بلاغت دو کتاب به یادگار مانده است:

۱ - شرح «مزجی»، شرح آمیخته با متن است؟ بگونه‌ای که عبارت متن با خط، یا برانتر، یا درشت نویسی مشخص گردیده. مانند کتابهای زیرین:

سیوطی، مطول، شرح لمعه، شوارق عبدالرزاق لاهیجی و....

این گونه شرحها در مقابل شرح قولی است؛ که در آن سخن مصنف با «قال» و شرح شارح با «اقول» از هم جدا می‌شود.

مانند: نمودج، شرح مطالع، کشف المراد و....

۲ - موصل یکی از شهرهای عراق است.

۳ - ارزروم یکی از شهرهای ترکیه است.

الف: «تلخیص المفتاح»، (متن کتاب مختصر). این کتاب سرآغاز فصل جدیدی در فرهنگ بلاغت شد. کتاب «تلخیص المفتاح» که خلاصه شده قسم سوم «مفتاح العلوم» بود، توجه دانشمندان و دانش پژوهان بسیاری را به سوی خود جلب کرد؛ به گونه‌ای که پاره‌ای از دانشمندان بر آن حاشیه نگاشتند. و برخی آنرا به شعر درآوردند. و گروهی دوباره خلاصه‌اش کردند.

بر کتاب «تلخیص المفتاح» شرح‌های گوناگونی نوشته شده که از آنهاست:

۱ - «ایضاح» این کتاب، که نخستین شرح است به قلم خود خطیب بر «تلخیص» نگاشته شده.^۱

۲ - «مواهب الفتاح فی شرح تلخیص المفتاح»، نوشته ابن یعقوب مغربی.

۳ - «عروس الافراح» (عروس شادی‌ها) تالیف بهاءالدین سبکی (احمد بن علی بن عبدالکافی).^۲

۴ - شرحی که محمد بن مظفر معروف به خلخالی نگاشته.

۵ - شرحی که زوزنی نوشته.

۶ - شرح سید عبدالله نقره کار.

۷ - «مطول»، که شرح بسیار گسترده‌ای است از ملا سعد تفتازانی.

۸ - «مختصر»، که شرح دیگری است از ملا سعد، لیکن کوتاه و مختصر.

با اینکه «تلخیص المفتاح» شرح‌های دیگری نیز دارد، لیکن این دو شرح، گسترش و شهرت جهان گیر پیدا کرده.

ب: «ایضاح» این دومین کتاب خطیب در قلمرو بلاغت است.

با کندوکاو‌های دیگری بر می‌آید که خطیب قزوینی نوشته‌هایی دیگری غیر از این دو

کتاب نیز داشته است. مثلاً صاحب «قاموس الاعلام» کتاب «سورالمرخانی من شعرا و اوجانی» را نوشته خطیب دانسته.

در بخش معانی، از کتاب «عجائب المخلوقات» نام به میان آمده.^۳ این کتاب را

۱ - خطیب در آغاز «ایضاح»، آورده: «و بسطت فی القول لیكون كالشرح له».

۲ - در آغاز عروس الافراح آمده: «لقد احتوی هذا الشرح بحمد الله - تعالی - من المباحث التي من نبات فکری فلم اسبق اليها احد، ومن هبات ذکری فماعترا احد فيما علمت هی من اهل هذا الفن علیها».

این شرح‌های سه گانه با حاشیه «دسوقی»، در چهارمجله بنام «شروح التلخیص» چاپ شده.

۳ - صفحه ۹ مختصرهای قدیم و صفحه ۲۰ مختصرهای چاپ جدید و صفحه ۱۷ مختصرهای حاشیه دار.

نیز دسوقی به خطیب قزوینی نسبت داده.^۱

خطیب قزوینی در فن بدیع، شعر فارسی:

گر نبودی عزم جوزا خدمتش
کس نسیدی در میان او کمر

را به این شعر عربی برگردانده است:

لولم تکن نية الجوزاء خدمته
لما رایت علیها عقد منتطق^۲

این برگرداندن شعر فارسی به شعر عربی، هم توان سرودن شعر، وهم تسلط ویژه اورا در ادبیات فارسی نشان می دهد.

خطیب از شاگردان «اربلی» و «ابوالعباس فاروئی» بود. وبه مکتب شافعی گردن

می نهاد، وبدان فتوی می داد.

وی در سال ۷۳۹ هـ، چهره بر بالین خاک نهاد.

۱ برخی در اسناد کتاب «عجایب المخلوقات» به خطیب، تردید کرده اند. از کسانی که کتابی به نام «عجایب المخلوقات» نوشته اند، یکی «محمد بن عبدالرحیم مازنی قیسی»، دانشمند جغرافی دان قرن ششم است؛ که زادگاهش شهر غرناطه بوده. ودیگری «زکریا بن محمد بن محمود قزوینی» (متولد ۶۰۰ هـ. متوفی ۶۸۲ هـ) است. این کتاب به دنبال «حیوة الحیوان» دیمیری چاپ شده و شاید دسوقی همین نویسنده را با خطیب اشتباه گرفته است.

۲ - به ص ۱۷۴ مختصرهای چاپ جدید و ص ۲۰۰ مختصرهای چاپ قدیم و ص ۴۱۱ مختصرهای حاشیه دار نگاه کنید.

زیست نامه سعد تفتازانی (شارح)

سعدالدین مسعود تفتازانی خراسانی به سال ۷۱۲ در «تفتازان»^۱ به دامن مادر نشست، و با بسر آمدن دوران کودکی به فراگیری فرهنگ اسلامی پرداخت.

استادان وی، دانشمندان کم مانندی بودند، همچون: «محمد بن بویه»، مشهور به «قطب الدین رازی»، نویسنده «شرح مطالع» و «شرح شمسیه»^۲ و «شرح حکمة الاشراق». وی از دودمان شیخ صدوق است.^۳

تفتازانی به انگیزه‌های گوناگون در جاهای مختلفی اقامت گزید؛ و هر کدام از نوشته‌هایش را در دیاری پایان برد. «شرح تصریف» را در «فریومد»^۴، «شرح شمسیه» را در «جام»^۵، «مطول» را در «هرات»^۶، «شرح عقاید نسفیه» را در «خوارزم»^۷ و «مختصر» را در «عجدوان»^۸.

از بارزترین ویژگیهای تفتازانی که به او شهرتی جهانگیر بخشیده، و او را از قرن هشتم تا کنون از مفاخر فرهنگ اسلامی قرار داده است، دانش او جمندش در زمینه‌های گوناگون است.

تفتازانی در کلام، فلسفه، فقه، اصول، منطق، ریاضیات و رشته‌های مختلف ادبی تخصص و توان والائی داشته است.

ملاسعد، شاعری توانمند، شعرشناسی نکته‌یاب، هوشمندی شگفتی آفرین، و پژوهش‌گری ادب‌گستر بوده. وی قسمتی از شعری را که در وصف «ابوالحسین محمد کرت» سروده در آغاز مطول آورده.

ملاسعد، آگاهیهای گسترده‌ای از ادبیات پارسی داشته. وی در بحث «موازنه علم

۱ - تفتازان دهی بوده در بخش باجگیران شهرستان قوچان.

۲ - «شمسیه» را دانشمندان دیگری غیر از قطب الدین رازی نیز شرح کرده‌اند.

۳ - قطب الدین محمد بن محمد رازی، شرح بر مفتاح سکاکی و شرح بر قواعد و کتب دیگری نیز نگاشته. شهید (محمد بن مکی) درباره وی نوشته: «هذا شیعة انه من ذریة الصدوق محمد بن علی بابویه».

برای کاوش بیشتر بنگرید به «تاسیس الشیعه»، ص ۱۷۱ و ص ۴۰۰. و به «الذریعه» ج ۳، ص ۳۸۸ و ج ۴، ص ۱۹۸ و ۳۸۸. قطب الدین رازی از شاگردان علامه حلی است. و در ذیقعدة سال ۷۶۶ یا ۷۷۶ در گذشته.

۴ - فریومد را پاره‌ای از محققین، «فریومد» ضبط کرده و گفته‌اند: بخشی از تومان سیزوار بوده.

۵ - سرزمینی در کرانه‌های نیشابور بوده.

۶ - هرات اکنون از شهرهای افغانستان است.

۷ - برای آگاهی از خوارزم، بنگرید به معجم البلدان، ج ۲، ص ۳۹۵ و ۳۹۶ و ۳۹۷.

۸ - کاوش فراوان کردیم ولی «عجدوان» را در جایی نیافتیم.

بدیع» اشارتی دارد به اشعار «ابوالفرج رومی» و «انوری^۱». و در مبحث «استعاره فن بیان» به شعر زیبای «معزی» اشاره می‌کند، که گفته:

آن زلف مشکباز بر آن روی چون بهار

گر کونه است کونتهی از وی عجب مدار

شب در بهار روی کنند سوی کونتهی

آن زلف چون شب آمد و آن روی چون بهار^۲

افزون بر اینها، وی شرحی بر قسم سوم مفتاح العلوم نگاشته و آنرا با تمثیل دوگانه عربی و فارسی آراسته؛ که آقای همائی یکی از نسخه‌های خطی آن را در اصفهان دیده بودند.

تفتازانی و سید شریف، هر دو به دربار تیمور لنگ راه یافتند. تیمور برای شناخت و ارزیابی دانش آن دو مباحثاتی را به داوری نعمان‌الدین خوارزمی ترتیب داد. نعمان سید شریف را برتر دانست. تیمور نیز نیاکانش را و الاثر و شایسته تر خواند.

بلور عمر تفتازانی با سنگ این رویداد شکست و در سال ۷۹۲ هجری زندگی را بدرود گفت.

آرامگاه وی به باور برخی «سرخس» بوبه عقیده پاره‌ای از تاریخ نگاران، در «سمرقند» است.

نگاهی به نوشته‌های تفتازانی.

از نگاشته‌های او است: ۱- مقاصد و شرح آن ۲- ارشاد الهادی (در نحو) ۳- الاصباح ۴- التلویح ۵- الجزرالاصم ۶- حاشیه بر کشف زمخشری ۷- رفع النصوص ۸- رساله الاکراه ۹- رساله ارشاد ۱۰- فتاوی حنفیه ۱۱- مفاتیح الفقه ۱۲- شرح تنقیح الاصول ۱۳- شرح مفتاح ۱۴- شرح تصریف ۱۵- مطول؛ این کتاب یکی از گسترده‌ترین کتابهای بلاغت و از متنهای درسی حوزه هاست. بر این کتاب ده‌ها شرح و حاشیه نگاشته شده. از میان حاشیه‌ها، حاشیه «سید شریف جرجانی»، «حاشیه حسن چلبی»

۱- نگاه کنید به ص ۲۱۲ مختصرهای چاپ جدید و ص ۲۱۲ مختصرهای چاپ قدیم و ص ۴۳۲ مختصرهای حاشیه‌دار.

۲- صفحات ۹۵ فن بیان مختصرهای چاپ جدید و ص ۱۶۹ مختصرهای چاپ قدیم و ۳۵۱ مختصره‌ای حاشیه‌دار را بکاویید.

وحاشیه «عبدالحکیم سیالکوتی»^۱ مکرر چاپ شده و شهری گسترده دارد. مطول به قلم «آلتی بومق» به ترکی ترجمه شده.

خطیب شریینی در چهار جزآن رابه نام «مغنی المحتاج» تقریر کرده. مدرس افغانی (ره) نیز در هفت مجلد، معروف به «مدرّس الافضل»، آن را شرح کرده. شرح فارسی حقیر بر مطول نیز به لطف و خواست خداوند متعال در دسترس دانش پژوهان قرار خواهد گرفت. ۱۶ - مختصر، این کتاب نیز از دیر باز در حوزه هامحور درس و بررسی بوده. ۱۷ - «تهذیب المنطق» این نوشته که شاید کواثرترین نگاشته منطقی باشد دهها بار شرح شده و دهها حاشیه، و ترجمه بر آن به زیر چاپ رفته.^۲

۱ - عبدالحکیم بن شمس الدین سیالکوتی، هندی وطن و شیعی مذهب بوده. بنگرید به الذریعه، ج ۶، ص ۳۵، و ۴۲ و....

۲ - برای پژوهش بیشتر در زندگی خطیب و ملا سعد، به این کتابها بنگرید: ۱ - الاعلام زرکلی ۲ - حیب السیر ۳ - نامه دانشوران ۴ - فهرست ابن ندیم ۵ - از سعدی. تاجامی (نوشته ادوارد برون). ۶ - کشف الظنون ۷ - تاریخ علوم اسلامی ۸ - الکنی واللقاب ۹ - ریحانة الادب ۱۰ - روضات الجنات ۱۱ - طبقات الشافعیة.

خطبه در ستایش و انگیزه نگارش تلخیص

- حمد
- شکر
- مورد حمد
- ارتباط منطقی این دو
- ویژگیهای واژه حمد
- پنج رکن حمد
- ویژگیهای واژه شکر
- نکات در خوراندیشه
- شکر در لغت و اصطلاح
- ویژگیهای مدح
- جایگاه علم بلاغت
- ناپیراستگی قسم سوم
- استعاره بالکنایه
- قاعده، مثال و شاهد

(بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، الْحَمْدُ)

«الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظیم، سواء تعلق بالنعمة او بغيرها»^۱.
«حمد» ستایش زبانی است، به انگیزه بزرگداشت، خواه در مقابل نعمت باشد یا غیر آن.

«والشكر فعل ينبي عن تعظيم المنعم لكونه منعمًا سواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان».

«شکر» (سپاس) امری است که بزرگداشت نعمت دهنده را می نماید و به جهت بخشش او شکل می گیرد.^۲ چه این سپاسگراری بازبان باشد، چه با قلب و یا با اعضاء بدن؛ مثلاً مهرش را دردل پذیرد، دست به سینه بگذارد، قد خم کند، کلاه از سر برگیرد، یابه شیوه ای دیگر کرنش یا خدمت کند.

«فمورد الحمد لا يكون الا للسان».

پس شیوه ابراز حمد، و تنها ابزار آن زبان است.

«ومتعلقه يكون النعمة وغيرها».

و چیزی که به جهت آن حمد گفته می شود گاهی نعمت است و گاهی غیرنعمت؛ مثل برخی از ارزشها و زیبایی های فردی.

«ومتعلق الشكر لا يكون الا بالنعمة».

و چیزی که سپاسگراری برای آن شکل می گیرد تنها نعمت است.

«ومورده يكون اللسان وغيره».

و وسیله و شیوه ابراز شکر، هم زبان است و هم غیر زبان.

«فالحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق».

حمد به اعتبار متعلق، از شکر فراگیرتر است؛ چون هم در برابر نعمت و هم در برابر غیر

۱ - شارح قید «لسان» را برای «ثناء» ذکر کرده، شاید از این رو که وی ثناء را تنها ستایش زبانی می دانسته. سید شریف ثناء را اعم از ستایش زبانی دانسته، وی در تعریف ثناء گفته: «والثناء للشيء فعل ما يشعر بتعظيمه» (تعريفات ص ۳۲)

در این تعبیر واژه «فعل» بکار رفته که اعم از قول و غیر آن است.

۲ - شارح گفته: «والشكر فعل» من بجای فعل، کلمه «امر» را آوردم، چون شکر قلبی، فعل نیست. و از سوی دیگر برخی بر این باورند که اصلاً فعل در این تعبیر به معنی امر است.

نعمت انجام می‌شود.

«واخص باعتبارالمورد».

حمد به اعتبار مورد (وسیله و شیوه ابراز) اخص از شکر است؛ چون تنها با زبان ادا می‌شود.

«والشکر بالعکس».

شکر برعکس حمد،^۱ موردش اعم است، (هم زبانی و هم قلبی و هم جوارحی). و متعلقش اخص؛ بدین گونه تنها در برابر نعمت به کار می‌رود.

شرح

زندگی ما آمیخته با ستایشها و سپاسهاست. این ستایشها و سپاسها چند گونه است:

- ۱ - گاهی تنها با زبان ادا می‌شود، و گاه با جوارح و اعضاء؛ و گاه در دل شکل می‌گیرد.
- ۲ - ستایش و سپاس، گاه به انگیزه سود و خیری است که بما رسیده؛ و گاه برای سود و خیر نیست.

- ۳ - این ستایشها زمانی برای ارزشها و شایستگی‌های اختیاری است، (در مقابل فاعل مختار است). و هنگامی در برابر ارزشهای غیر اختیاری، (در برابر فاعل مختار نیست).

برای این ستودن‌ها در فرهنگ عربی بیشتر سه واژه «حمد»، «شکر» و «مدح» بکار می‌رود؛ که هر کدام از این واژه‌ها، جایگاه‌ها و کاربردهای ویژه‌ای دارد.

ویژگیهای واژه حمد

- ۱ - این واژه بیشتر، و به قول برخی تنها برای خداوند - متعال - بکار گرفته می‌شود.^۲
- ۲ - تنها با زبان ادا می‌شود. و بدین سبب است که خداوند، حمد را با گفتن «قل، قال، قالا، قالوا» پیوند زده؛ مانند:

۱ - در «عکس»، چهار اصطلاح هست، که - ان شاء الله - به زودی شرح داده خواهد شد. «والشکر بالعکس» یعنی شکر مخالف با حمد است از جهت اعم بودن در مورد و اخص بودن در متعلق.

۲ - واژه حمد را برخی گفته‌اند: در برابر غیر خداوند نیز بکار می‌رود؛ به دلیل آیه «عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا» اسراء / ۷۹.

«فَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَانَا»،^۱ «وَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ»،^۲ «وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ».^۳

۳ - در برابر ارزش و شایستگی اختیاری است (در مقابل فاعل مختار).

۴ - مخالف واژه حمد کلمه «ذم» است.

۵ - حمد، گاهی در برابر نعمت بکار می‌رود، مانند حمد حضرت ابراهیم - علیه السلام - که نعمت پسر دار شدن را این گونه سپاسگزاری کرد: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ».^۴

و گاهی در برابر غیر نعمت بکار می‌رود مثل: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ».^۵

نکته‌های دیگری درباره حمد

در قرآن مجید آمده: «وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ»^۶ و «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ الْأَيْسِبُحُ بِحَمْدِهِ»^۷ در این دو آیه حمد، به «رعد» و چیزهای دیگر (همه چیز) نسبت داده شده. از دیگر سویکی از نامهای خداوند - متعال - «حمید» است. و برخی حمید را به معنی حامد گرفته‌اند.^۸

بنابراین، از این تعابیر استفاده می‌شود که: حمد، گسترده‌تر از ستایش‌های زبانی است و ویژه زبان نیست.

نکته دیگر این که: مشهور است که حمد، پنج رکن دارد:

۱ - «حامد»: ستایشگر.

۲ - «محمود»: ستوده شده.

۳ - «محمودبه»: مضمون نثری انظمی که با آن کسی را می‌ستایند؛ مانند: مفهوم و درونمایه اشعاری که در ستایش‌ها خوانده می‌شود.

۴ - «محمود علیه»: انگیزه ستایش؛ مثل: بخشش، یا ارزش، یا کوششی که سبب ستایش

۱ - مؤتون / ۲۸.

۲ - نمل / ۹۳.

۳ - نمل / ۱۵.

۴ - یعنی: «ستودن، ویژه خداوندی است که در پیری به من اسماعیل و اسحاق را بخشید» ابراهیم / ۳۹.

۵ - یعنی: «ستایش ویژه خدایی است که فرزند برنگزیده و شریکی در سلطنت ندارد» اعراف / ۴۳.

۶ - رعد / ۱۳.

۷ - اسراء / ۴۴.

۸ - برخی نیز «حمد» وادرات شریفه به معنی محمود گرفته‌اند.

می شود.

۵ - واژه‌ها، صیغه‌ها، و ترکیب‌هایی که درست‌ودن بکار می‌رود. - شکر نیز همین گونه است - واژهٔ حمد، ۳۸ بار در قرآن بکار آمده.

ویژگیهای واژه شکر

- ۱ - شکر، هم در برابر خداوند کریم گفته می‌شود، مانند: «شکراً لله» و هم در مقابل غیر خداوند؛ مثلاً به دوستی که از او به ما سودی رسیده می‌گوییم: شکرأ.
- و نقل شده: «من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق»^۱.
- ۲ - شکر، تنها در سپاس از نعمت بکار برده می‌شود.
- ۳ - ابزار شکر، هم زبان است، هم قلب و هم جوارح. و چون شکر، جلوه عملی دارد، خداوند فرموده: «اعملوا آل داود شكراً»^۲ در این تعبیر واژه «اعملوا» (عمل کنید) بکار رفته.
- ۴ - نقیض و مخالف شکر، واژه «کفر و کفران» است. در قرآن مجید آمده: «أشکروا کفراً»^۳ و «اما شاکرا واما کفورا»^۴.
- ۵ - شکر، پیوسته در برابر فاعل مختار ادا می‌شود. از این رو به ستایشهایی که مثلاً از طبیعت می‌شود شکر نمی‌گویند. بدین گونه، تنها شکر در برابر کارهای اختیاری است.

نکات در خور اندیشه

- در چندین آیه، خداوند - متعال - «شاکر» یا «شکور» نامیده شده است.^۵
- افزون بر این، از دیر باز در هنگام سپاسگزاری می‌گفته‌اند: «شکراً لله سعياً» یا «شکراً لله مساعياً». و خداوند - متعال - را فاعل شکر قرار می‌داده‌اند.
- نکته مهم این‌که: اگر شکر در مقابل نعمت و خیر و سود است، خداوند که از کسی

۱ روایت فوق رابه شکل مذکور درجایی پیدا نکردیم؛ و در بحار الأنوار و عیون اخبار الرضا به این شکل است: «عن الرضا - علیه السلام - قال: من لم يشكر المنعم من المخلوقين لم يشكر الله - عزوجل» بحار الأنوار، ج ۷۱، ص ۴۴. و عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۴.

۲ - سبأ / ۱۳.

۳ - نمل / ۴۰.

۴ - انسان / ۳.

۵ - مثل: بقره / ۱۵۸. نساء / ۱۴۷. فاطر / ۳۰ و ۳۴. شوری / ۲۳. و تغابن / ۱۷.

نعمت یا سود دریافت نمی‌کند، پس چرا شکور یا شاکر خوانده شده؟

پاسخ:

۱ - خداوند، مجازاً «شاکر» و «شکور» نامیده شده، از این رو که: جزای تلاشها را بایسته و نیکو عطا می‌کند.^۱

۲ - ابن اثیر گفته: شکر خداوند به معنی آمرزش است.^۲

۳ - بکارگیری واژه «شاکر» و «شکور» برای خداوند، از باب «مشاکله» است؛ یعنی همگونی دو تعبیر در ظاهر، نه در معنا.

شکر در لغت و در اصطلاح

دسوقی گفته: آنچه در کتاب آمده معنی لغوی شکر است. و معنی اصطلاحی آن، چنین است: «صَرَفَ الْعَبْدُ جَمِيعَ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِه مِنْ: سَمِعَ وَبَصَرَ وَغَيْرَهُمَا إِلَى مَا خُلِقَ لِأَجَلِهِ».

یعنی معنی اصطلاحی شکر، آن که: بنده، هر چه را که خداوند بدو بخشیده است (گوش و چشم و...) را در روند هدف آفرینش بکار گیرد.^۳

ویژگیهای واژه مدح^۴

۱ - مخالف و نقیض «مدح»، «هجاء و هجو» و «هجاء»، بدگویی در شعر است. مؤیدی گفته:

مدیح او برساند سربیکی بسها هجاء او زسر دیگری برآرد گرد

۲ - مدح، برخلاف حمد و شکر، در مقابل غیر عاقل نیز گفته می‌شود. یا به تعبیر دیگر با واژه مدح، زیباییهای غیر اختیاری نیز ستوده می‌شود. مولوی گفته:

۱ - طبرسی فرموده: «وَأَنَّهُ شَاكِرٌ مُجَازًا وَتَوْسَعًا لِأَنَّهُ فِي الْأَصْلِ هُوَ الْمُظْهِرُ لِلْإِنْعَامِ عَلَيْهِ وَاللَّهُ يَتَعَالَى عَنِ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ نِعْمَةٌ لِأَحَدٍ». مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۴۰ و ۲۴۱.

۲ - فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ - تَعَالَى - وَالشُّكْرُ هُوَ الَّذِي يَزُكُّ عِنْدَهُ الْقَلِيلُ مِنَ أَعْمَالِ الْعِبَادِ، فَيُضَاعَفُ لَهُمُ الْجَزَاءُ، فَشُكْرُهُ لِعِبَادِهِ مَغْفِرَةٌ لَهُمْ. وَالشُّكْرُ مِنْ أُنْبِيَاءِ الْمُبَالَغَةِ. نَهَائَةُ ابْنِ اثِيرٍ، ج ۲، ص ۴۹۳.

۳ - شَكَرْتُ اللَّهَ، اعْتَرَفْتُ بِنِعْمَتِهِ وَفَعَلْتُ مَا يَجِبُ مِنْ فِعْلِ الطَّاعَةِ وَتَرَكْتُ الْمَعْصِيَةَ. وَهَذَا يَكُونُ الشُّكْرَ بِالْقَوْلِ وَالْعَمَلِ. مِصْبَاحُ الْمُنِيرِ، ص ۳۱۹.

۴ - الشُّكْرُ، تَصَوُّرُ النِّعْمَةِ وَإِظْهَارُهَا. قِيلَ وَهُوَ مَقْلُوبٌ عَنِ الْكُشْرِ، أَيِ الْكُشْفِ. وَيَضَادُهُ الْكُفْرُ، وَهُوَ نِسْيَانُ النِّعْمَةِ. مُفْرَدَاتُ رَاغِبٍ، ص ۲۶۵.

۴ - قابل توجه است که حروف حمد با مدح یکی است.

مادح خورشید، مداح خوداست که دوچشم سالم و نامرمداست
لیکن علیرغم باور اکثر دانشمندان، سید شریف جرجانی گفته: «المدح هو الثناء باللسان
على الجمیل الاختیاری قصدا»!

۳ - مدح نیز مانند حمد، تنها با زبان اداء می شود و جلوه اعضائی ندارد.

۴ - مدح، بیشتر در ستایشهای شعری بکار می رود. دیده اید که شعرهایی که چیزی
در آن ستوده شده، مدایح، مدیحه و «مدح» نامیده می شود.^۲

نسبت منطقی بین حمد و شکر

متعلق حمد، پیوسته اعم از متعلق شکر است؛ از این رو نسبت بین متعلق حمد و متعلق
شکر، عموم و خصوص مطلق است. و مورد شکر، همیشه اعم از مورد حمد و ارتباط
منطقی این دو نیز عموم و خصوص مطلق است.

لیکن بین مفهوم حمد و شکر، عموم و خصوص من وجه هست. در يك جا هر دو صدق
می کند؛ مثل: ستایش زبانی در مقابل نعمت. که هم حمد است و هم شکر. و در يك جا تنها
شکر صدق می کند؛ مثل: کرنش با اعضا، به انگیزه سپاسگزاری از نعمت. و در يك جا
تنها حمد صدق می کند؛ مانند: ستایش زبانی در برابر غیر نعمت.

«(لله) هواسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد».

«لله» نام ذات نیستی ناپذیری که بایسته همه ستایشهایست. ضمیر «هو» به الله

باز می گردد.

«اسم»، اسم در مقابل فعل و حرف، و در برابر کنیه و لقب، و در مقابل صفت آورده
می شود. تصریح به اسم بودن «الله»، شاید از این رو بوده تا گمان کسانی که چون بیضاوی

۱ - تعریفات، ص ۹۰.

۲ - راغب اصفهانی گفته: «الحمد لله - تعالی - الثناء علیه بالفضيلة. وهو اخص من المدح واعم من الشکر: فان المدح، يقال فيما يكون من الانسان باختياره ومما يقال منه وفيه بالتسخير. فقد يمدح الانسان بطول قامته و صباحة وجهه؛ كما يمدح ببذل ماله وسخائه وعلمه. والحمد، يكون في الثاني دون الاول. والشکر لا يقال الا في مقابلة نعمة فكل شکر حمد؛ وليس كل حمد شکر. وكل حمد مدح؛ وليس كل مدح حمدا. مفردات راغب، ص ۱۳۱.

اژه مقدس «الله»، از گسترده ترین واژه ها در فرهنگ اسلامی است. این کلمه ۹۸۰ بار در قرآن، و ۱۲۹۳ بار در روایات آمده است. د. شاد این کلمه، سخن بسیار رفته، پاره ای گفته اند: جامد است. و برخی گفته اند: مشتق و گرفته شده یا از «اله»، به معنی عبد، یا از «ولاه»، یا از «لاه»، یا از «اله» به معنی «مألوه»، یا از «اله» به معنی «سکن»

«الله» را صفت می‌دانند برطرف شود.

«ذات»، به معنی: حقیقت، هویت خارجی، عین، روان و خود است.^۱
پیش از آدم ذات یزدان را شفیع کش عطا بخش و توانا دیده‌ام

خاقانی

۱ - ذات، مؤنث ذواست. از این رو، «ابن برهان» گفته: بکاربردن «ذات»، برخداوند - متعال - شایسته نیست. چون هیچ‌گاه علامت تانیث به نام‌های خداوند ملحق نمی‌شود. مثلاً باینکه دانش خداوند فراتر از همه دانش‌هاست، لیکن به خداوند، علامه اطلاق نمی‌شود. متن عبارت این برهان به نقل از «حوالیقی» چنین است: «لا یصح اطلاق هذا فی اسم الله - تعالیٰ -؛ لان اسمائه جلّت عظمته لا یصح فیها الحاق تاء التانیث ولهذا امتنع ان یقال فیهِ علامة، وان کان اعلم العالمین. فذات، بمعنی صاحبة، تانیث قولك ذوالذی، بمعنی صاحب. وقولهم الصفات الذاتیة جهل منهم ایضاً: لان النسب الی ذات ذووی کما ان النسب الی ذو ذووی». تکلمة اصلاح ما تغلط به العامة. ص ۱۲.

و راغب نوشته: «وقد استعار اصحاب المعانی الذات، فجعلوها عبارة عن عین الشیء. جوهر اکان او عرضا. واستعملوها مفردة ومضافة الی المضمرب بالالف واللام. واجروها مجری النفس والخاصه. فقالوا: ذاته ونفسه وخاصة لیس ذلك من کلام العرب». مفردات رابع، ۱۸۲.

«واجب الوجود».

آنکه در وجود نیازمند به دیگری نیست. و وجودش از خویش است. «واجب الوجود»، اصطلاح گسترده‌ای است در برابر «ممتنع الوجود» و «ممکن الوجود». «المستحق»: شایسته.

«لجميع المحامد».

«محامد» جمع «محمده» است.

چلبی گفته: محامد، جمع «محمدة» - به کسر میم - است. و «محمدة» مصدر به معنی حمد.^۱

«والعدول الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات».

مصنف بجای جمله فعلیه «نحمدک» یا «احمدالله» یا «حمدا لله» بسوی جمله اسمیه «الحمد لله» گرایید تا پیوستگی و استمرار را برساند. توضیح:

بیشتر رایج است که: واژه حمد به گونه مصدری و منصوب برای فعل محذوف بکار می رود. بدین گونه که گفته می شود: «حمدالله». دراین تعبیر، «حمدا» مفعول «حمدت» است، که حذف شده و جمله، فعلیه است. و حمدا جایگزین فعل محذوف شده.

مصنف ازاین شیوه عدول کرد و جمله «الحمد لله» را که جمله اسمیه است آورد. البته هنگامی که می خواهیم جمله اسمیه دلالت بردوام و ثبات کند باید خبر مقدر را اسم بگیریم.

«على الدوام والثبات».

«دوام»، به معنی پیوستگی است. و «ثبات»، به فتح اول به معنی استمرار و به

صم اول به معنی درد شدید. این واژه گاه به غلط باضم نخست تلفظ می شود.

«وتقديم الحمد باعتبار انه اهم نظرا الى كون المقام، مقام الحمد. كما ذهب اليه صاحب

الكشاف في تقديم الفعل في قوله - تعالى - : «اقرأ باسم ربك». على ما سيجي بيانه وان كان ذكرا لله اهم نظرا الى ذاته».

واژه «حمد» را خطیب بر «الله» مقدم داشت و «الله الحمد» نگفت؛ چون در آغاز سخن بود و آغاز سخن جایگاه حمد است. در حدیث آمده:

«کل امری بال لم یبدا بحمد الله فهو ابتر»^۱

از این رو حمد، اهمیت عارضی پیدا کرده.

همان گونه که زمخشری^۲ صاحب کشف در «اقراء باسم ربك الذی خلق» گفته: واژه «اقراء» بر «اسم ربك» مقدم شده از این رو که «اقراء» اهمیت عارضی داشته؛ چون آغاز بعثت پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - بوده و در آن هنگام، خواندن يك مرد درس ناخوانده، شگفتی داشته.

باید توجه داشت که: سخن زمخشری، هنگامی درست است که «باسم ربك» متعلق به «اقراء» آغاز سوره باشد. لیکن اگر سخن سکاکی را بپذیریم و بگوییم: «باسم ربك» متعلق به «اقراء» دومی است؛ یعنی آن «اقراء» که در آغاز آیه سوم سوره علق آمده آنگاه «باسم ربك» سرآغاز سخن بعدی است. و «اقراء» اولی بمنزله فعل لازم. «علی ما سیجی بیان».

بنابر آنچه در بحث «تقدیم مفعول ونحوه» بیانش خواهد آمد.^۳

«وان كان ذکر الله اهم نظرا الی ذاته».

«واو» حالیه است؛ یعنی مصنف واژه حمد را مقدم داشت گرچه ذاتا نام مقدس

«الله» اهمیت بیشتری دارد.^۴

۱ - قال رسول الله - صلی الله علیه و آله وسلم :- «کل امری بال لا یبدا بحمد الله فهو اقطع». تفسیر الدر المنثور،

ج ۱، ص ۱۰.

۲ - نگاه کوتاهی می افکنیم به زندگی زمخشری صاحب کشف.

محمود بن محمد بن احمد، ملقب به «جارالله» در سال ۴۶۷ در یکی از روستاهای خوارزم به نام «زمخشر» به دنیا آمد. نزد استادانی چون: ابونصر صنفهانی و ابو منصور خاری و علی بن مظفر نیشابوری دانش آموخت. وی یکی از باهائش قطع بود و به کمک چوب راه می رفت. در آغاز به مذهب اعتزال پایبند بود و در پایان به تشیع گرایید. سالهای بسیار در کنار خانه خدا زیست و از این رو به «جارالله» (همسایه خانه خدا شهرت یافت).

زمخشری توان علمی شگفتی داشت. بیش ژرف و تالیفات انبوهش درخششی فراگیر پیدا کرد. از کتاب های اوست «الکشاف»، «اساس البلاغه»، «جواهر اللغة» و ده ها کتاب دیگر.

۳ - در ص ۱۷۷ مختصرهای چاپ جدید، و ص ۱۶۷ مختصرهای حاشیه دار. و ص ۷۷ مختصرهای چاپ قدیم

۴ - تقدم پنج گونه است:

۱ - تقدم علت بر معلول؛ مانند: تقدم آتش بر حرارت.

«(علی ما انعم) آی علی انعامه، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلْمُنْعَمِ بِهِ إِيْهَامًا لِقُصُورِ الْعِبَارَةِ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ، وَلَثَلَا يَتَوْهَمُ اخْتِصَاصَهُ بِشَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ».

ستایش خدایراست بر نعمت بخشی اش. مصنف نعمتها را یاد آور نشد تا خاطر نشان کند که واژه‌ها از فراگیری نعمت‌ها ناتوان است؛ و برای اینکه کسی گمان نکند حمد، ویژه این نعمت است نه نعمت دیگر.

توضیح:

«علی ما انعم»، «علی» به معنی «لام»، و «ما»، مصدریه (موصول حرفی) است؛ و از همین رو تفسیر به انعام شده. «ما» راموصول اسمی یا موصوفه قرار نداده؛ چون اگر موصول اسمی بود می‌بایست عاید داشته باشد، بدین گونه: (علی ما انعم به). و حذف عاید مجرور، شایع نیست؛ مگر این که حرف جرّی که بر سر عاید آمده، بر سر موصول نیز آمده باشد. و اینجا اینگونه نیست، حرف جری که بر سر موصول آمده «علی» است. و حرف جری که بر عاید داخل شده «با» از سوی دیگر: چنین تقدیری در معطوف، که «علّم» است، ممکن نیست. چون «علّم» مفعول دارد و آن «ما لم نعلم» است.

ضمیر «علی انعامه» به الله باز می‌گردد.

«منعم به»، یعنی نعمت.

«اختصاصه بشی دون شی»، یعنی اختصاص «حمد» به چیزی نه به چیز دیگر. به قول دسوقی می‌توانیم ضمیر «اختصاصه» را به «منعم به» باز گردانیم.

«(وعلّم) من عطف الخاص علی العام رعایة لبراعة الاستهلال وتنبیها علی فضیلة نعمة البیان».

«علّم» بر «ما انعم» عطف شده. بدون تردید نعمت بخشیدن خداوند، تعلیم را نیز فرا می‌گیرد. بدین ترتیب عطف «علّم» بر «ما انعم»، عطف خاص بر عام است؛ و دو انگیزه دارد:

۱ - جلوه دادن «براعت استهلال».

۲ - تقدم ذاتی؛ مانند: تقدم ۱ بر ۲.

۳ - تقدم شرفی؛ مثل: تقدم پیامبران بر پیروانشان.

۴ - تقدم مکانی؛ چون تقدم امام جماعت بر نماز گزاران.

۵ - تقدم زمانی؛ سان: تقدم پیران بر جوانان. الطراز (نوشته علی بن ابراهیم علوی یعنی)، ج ۲، ص ۵۶ و ۵۷.

۲ - یادآوری ارزش و والائی نعمت بیان.

شرح:

اگر «معطوف علیه»، «معطوف» را فرا بگیرد، بگونه‌ای که اگر معطوف آورده نشود کلام آسیب نپذیرد، به آن عطف خاص برعام می‌گویند: مثل: «حافظوا علی الصلوات والصلوة الوسطی»^۱.

با اینکه نماز میانه، داخل در نمازها بوده باز بر نمازها عطف شده. اینگونه عطفها، عظمت معطوف را می‌رساند؛ چون که: بین معطوف و معطوف علیه، باید مغایرت وجدایی باشد. در عطف خاص برعام، ما این مغایرت را عظمت و یا اهمیت ویژه معطوف قرار می‌دهیم. و می‌گوییم: معطوف، گرچه داخل در معطوف علیه هست لیکن به سبب اهمیت و ویژگی از آن جدا شده.

در بحث ما نیز تعلیم (عَلِّم) نمودی است از انعام (انعم) باز بر آن عطف شده تا عظمت و ارزش نعمت «بیان»، فهمیده شود.^۲

«بیان»، از این رو فضیلت دارد که:

۱ - مرز جدایی و امتیاز انسان از دیگر جانداران است.

۲ - تفهیم و تفهم، رشد علمی، سیاسی و اجتماعی پدیده نعمت بیان است. اینگونه

است که خداوند - متعال - در سوره الرّحمان بعد از ذکر خلقت، از نعمت بیان یاد کرده: «خلق الانسان، علّمه البیان».

۱ - یعنی «مراقبت کنید بر همه نمازها و نماز میانه» بقره / ۲۳۸.

۲ - عطف خاص برعام، نمونه های فراوان دارد:

«وملائکته ورسله وجبریل ومیکال». بقره / ۹۸.

«ومن یعمل سوءا او یظلم نفسه». نساء / ۱۱۰.

براعت و استهلال

«براعت» مصدر «برع» است؛ هنگامی که مردی از همگنانش برتری یابد می‌گویند: «برع الرجل».

و «استهلال»، در لغت به معانی زیرین است:

هلال ماه نو جستن، گریستن و بانگ برآوردن کودک، آهنگ بلند برآوردن، ریزش شدید باران، آوای بلند لبیک گویان، شمشیرانجام برآوردن، جهش آذرخش و برافروخته شدن چهره.

معنی اصطلاحی براعت استهلال

«براعت استهلال» بدین معناست که: شاعر، گوینده، یا نویسنده چنان آغاز سخن کند تانشانگر مقصودش باشد. مثلا جامی در اول لیلی و مجنون گفته:

ای خاک تو تاج سربلندان مجنون تو عقل هوشمندان
محبوب ترانه‌ها لیلی مکشوف تراها سهیلی
وملا سعد تفتازانی در آغاز همین کتاب آورده:

«نحمدک یامن شرح صدور نالتلخیص البیان فی ایضاح المعانی»^۱

در این تعبیر، تفتازانی باواژه «تلخیص»، به کتاب «تلخیص» خطیب قزوینی، و باواژه «معانی»، به «علم معانی»، و باکلمه «ایضاح»، به کتاب دیگر خطیب، و با «بیان»، به «علم بیان» اشاره کرده.

سیوطی در «الاتقان فی علوم القرآن» نوشته: سوره حمد در آغاز قرآن، با همه معارف و آرمان های قرآن هماهنگی دارد. و این براعت استهلال در قرآن مجید است.^۲ کوتاه سخن اینکه: مصنف، «علم من البیان مالم نعلم» را آورد تا باواژه «بیان»

۱ - یعنی: «می ستایم تو را ای کسی که سینه های ما را برای فشرده ساختن سخن درهنگامه بیان معانی گستراندی».

۲ - الاتقان فی علوم القرآن، ص ۳۶۳.

حسن چلبی در تعریف براعت استهلال آورده: «کون الابتداء مناسبا للمقصود». حاشیه مطول، ص ۵۶.

سید علی خان گفته: «ایراد الشیء فی اول الكتاب لتناسب المطلوب». انوارالربیع، ص ۸۷۰.

و سید شریف نگاشته: «هی کون ابتداء الكلام مناسبا للمقصود، وهی تقع فی دیباجات الکتب کثیرا».

تعریفات، ص ۲۰.

به «براعت استهلال»، شکل بدهد، و به مقصود کتاب اشاره کند؛ چون «بیان»، هم اسم قسمتی از کتاب و هم چیزی است که علم بلاغت برای سالم سازی و زیبا سازی آن گام بر می‌دارد.

اشکال:

ممکن است گفته شود: ذکر واژه بیان، برای براعت استهلال بوده، نه عطف خاص برعام. در صورتی که شارح، عطف خاص برعام را انگیزه براعت استهلال ذکر کرد.

پاسخ:

عطف خاص برعام، علت ذکر، و ذکر، علت براعت استهلال، و علتِ علت نیز علت است.

«(من البیان) بیان لقوله (مالم نعلم) قُدِّمَ رعايَةُ للسَّجْعِ».

«ما لم نعلم» مفعول دوم «عَلِّم» است. مفعول اول محذوف و در اصل «علمتنا» بوده و «من البیان» تفسیر «مالم نعلم» است. لیکن برای رعایت «سجّع»،^۱ بر «ما لم نعلم» پیشی گرفته.

قابل توجه است که: خطبۀ خطیب قزوینی مسجع است. و پایان قرینه های اول آن

میم:

«الحمد لله على ما انعم»، «وعلم من البيان مالم نعلم».

۱- «سجّع»، در لغت به معنی بانگ کردن کیوتر و قمری، و آواز کردن شتر ماده، و سخن با قافیه گفتن و سخن با قافیه است. منتخب اللغات، ۲۵۶.

و در اصطلاح، همانندی پایان فقرات نثر است؛ مانند: این سخن خواجه عبدالله انصاری: «اگر برهوا پری مگسی باشی، و اگر بر آب روی خسی باشی، دل به دست آر تا کسی باشی».

سجّع، سه گونه است: متوازی، مطرف، متوازن. اگر واژه های آخرین، در عدد حروف و وزن آن و حرف پایانی، مثل هم باشد آن، «سجّع متوازی» است. مثل این حدیث: «اللهم اعط منفقاً خلفاً»، و اعط ممسكاً تلفاء.

که دو واژه «خلف» و «تلف» در عدد حروف و وزن آن، همانند است؛ و حرف پایانی هر دویکی است. «سجّع مطرف»، آن است که: واژه های آخرین حرف پایانی اش مثل هم باشد ولی وزن و عدد حروف کلمه ها نه. مانند: «مالکم لا ترجون لله وقاراً»، و قد خلقکم اطواراً. نوح/۱۴.

«سجّع متوازن»، آن است که: در آن، کلمات قرینه هاهم وزن باشد. مثل: «و آتیناهما الكتاب المستبین»، و هدیناهما الصراط المستقیم. صافات/۱۱۶ و ۱۱۷.

در اینجا اگر «من البیان»، مقدم نمی شد سجع به هم می خورد.
دو قرینه دیگر با «ب» پایان می یابد:

«والصلاة علی سیدنا محمد خیر من نطق بالصواب»، «والفضل من اوتی الحکمة و فصل الخطاب».

و آخر دو قرینه دیگر «راء» است.

«وعلی آله الاطهار»، «وصحابته الاخیار».

«والبیان هو المنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر».

«بیان»، گفتار روشنی است که نشانگر درون باشد.^۱

قید «فصیح»، در تعبیر «هو المنطق الفصیح» به معنی ظاهر و روشن است نه به معنی اصطلاحی آن.

«والصلوة علی سیدنا محمد خیر من نطق بالصواب».

درود بر سالار ما محمد و الاترین کسی که به درستی سخن رانده.

«صلوة»، برخی گفته اند: صلوة از خداوند، به معنی رحمت، از فرشتگان به معنی

استغفار، و از پیروان، به معنی دعاست. در اینجا شایسته بود واژه «صلوة» با کلمه سلام

همراه آورده می شد تا به فرمان خداوند - متعال - عمل می گردید:

«یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا».^۲

«سیدنا»، «سید» در اصل «سیود» بوده، و او به یاء قلب، و یادریاء ادغام شده.

برخی از لغت شناسان برای سید بیش از ده معنا گفته اند، چون: رهبر، سالار، بزرگ و ...^۳

۱ - ملا سعد، «بیان» رابه «منطق» تفسیر کرده. منطق به معنی گفتار است. لیکن بیان فراتر از گفتار است. بیان به معنی روشن کردن، جلوه دادن، ظاهر کردن و فهماندن است، چه بازبان باشد چه باقلم، چه با تصویر هنری و چه با علائم و....

راغب گفته: «والبیان: الکشف عن الشیء. وهو اعم من النطق، مختص بالانسان. ویسمی ما ینبئ به یسانا». مفردات راغب، ص ۶۹. ابن منظور نوشته: «والبیان: ما ینبئ به الشیء من الدلالة و غیرها و بان الشیء یبانا: اتضح». لسان العرب، ج ۱۳، ص ۶۷.

نکته دیگر: برخی «منطق» را ویژه انسان دانسته اند. لیکن در قرآن، «منطق» به پرندگان نیز نسبت داده شده: «علمنا منطق الطیر». نمل / ۱۶.

۲ - احزاب / ۵۶.

۳ - راغب اصفهانی آورده: «والسید المتولی للسواد ای الجماعة الکثیرة و ینسب الی ذلک فیقال: سید القوم. و لایقال: سید الثوب و سید الفرس. و یقال: ساد القوم یسودهم و لما کان من شرط المتولی للجماعة ان یکون مهذب النفس. قیل: لکل من کان فاضلا فی نفسه سیدا». مفردات راغب، ص ۲۴۷.

«محمد»، علم منقول از اسم مفعول است.^۱
 «خیر» چیزی است که همه به آن گرایش دارند. خیر دو گونه استعمال دارد:
 گاه اسم است؛ مثل: «انه لحب الخیر لشدید».^۲
 و گاه وصف، به گونه فعل التفضیل؛ مانند: «نأت بخیر منها».^۳
 بنابراین، «خیر» گاهی به معنی خوب است و گاه به معنی بهتر یا بهترین. همانند: «خیر من
 نطق بالصواب».

ضمیر مستتر در «نطق» به «من» موصوله باز می گردد.
 «بالصواب»، صواب به معنی درست و شایسته است. سعدی می گوید:
 بنطق آدمی بهتست از دواب دواب از توبه گرنگویی صواب
 «والفضل من اوتی الحکمة و فصل الخطاب».
 درود بر والاترین کسی که حکمت و سخن روشنگر داده شده.
 «حکمت»، به معنی دانایی، علم، درست کاری و راست گویی آمده.^۴ و در اصطلاح
 فلسفی، «حکمت»، شناخت اشیاء است آن گونه که هست.

۱ - راغب گفته: « هنگامی که ارزشهای شایسته در کسی گسترش یابد به او محمد می گویند». مفردات راغب، ص ۱۳۱.

۲ - عادیات / ۰۸

۳ - بقره / ۱۰۶

۴ - راغب نوشته: «والحکمة اصابة الحق بالعلم والعقل. فالحکمة من الله - تعالی - معرفة الاشياء وایجادها علی غایة الاحکام و من الانسان، معرفة الموجودات و فعل الخیرات. وهذا هو الذی وصف به لقمان فی قوله - عزوجل -: « ولقد آتینا لقمان الحکمة. مفردات راغب، ص ۱۲۷. و از «حکمت»، بیست بار در قرآن عظیم آمده.

«هی علم الشرائع وكل كلام وافق الحق، وتترك فاعل الايتاء؛ لان هذا الفعل لا يصلح الا لله تعالى».

حکمت، دانش شریعت هاست، وهرسخنی که موافق حق باشد^۱. ضمیر «هی» به حکمت باز می گردد.

«وتترك فاعل الايتاء». خطیب «اوتی» را مجهول آورد و فاعلش (الله) را نیاورد چون هیچ کس غیر از خدا بایسته بخشیدن حکمت نیست. یابه قول حسن چلبی فاعل در اینجا مشخص است.

«فصل الخطاب» «فصل» جدا کردن دو چیز است؛ به گونه ای که بین آن دو فاصله باشد.

«خطاب»، مصدر به معنی مفعول، وسخنی است که به مخاطب ارائه می شود. «فصل الخطاب» باهم به معنی سخن روشنگر است. در قرآن آمده: «وآتیناه الحکمة و فصل الخطاب»^۲.

«فصل الخطاب» از باب اضافه صفت به موصوف و به معنی: خطاب جداکننده است.

«الخطاب المفصول البین الذی یتبینه من یخاطب به ولا یتبس علیه. او الخطاب الفاصل بین الحق والباطل».

«فصل» مصدر به معنی مفعول است؛ یعنی: سخن جدا شده از باطل و روشنی که به هرکس ارائه شود بفهمد. یا مصدر به معنی اسم فاعل، یعنی سخن جدا سازنده حق از باطل.

در «الخطاب المفصول» فصل، به معنی اسم مفعول گرفته شده.

در «الخطاب الفاصل»، فصل به معنی اسم فاعل گرفته شده.

ضمیر «یتبینه»، و «به» به خطاب بازمی گردد. و ضمیر «لا یتبس علیه» به «من» موصوله برمی گردد.

«فصل الخطاب» تنها يك بار در قرآن مجید آمده. و در ادبیات فارسی نیز گاه گاه به کار رفته. چنانکه ناصر خسرو گفته:

آن کو به ملك و فصل خطاب و به حکم عدل

امروز تا گذشته سلیمان سوا شد ست.

۱. «وسمیت الشریعة شریعة تشبیهاً بشریعة الماء. من حیث ان من شرع فیها علی الحقیقة المصدوقة روی

وتطهر». مفردات راغب، ص ۲۵۸.

۲. یعنی: «ما به داود، حکمت و فصل خطاب (سخن روشنگر) بخشیدیم». ص / ۲۰.

و در خطبه ۱۸۱ نهج البلاغه آمده: «لی فصل الخطاب».

برخی براین باورند که مراد از «فصل الخطاب» در عبارت مصنف، قرآن است. لیکن حسن چلبی در حاشیه مطول آورده: این پندار درست نیست؛ چون «تفضیل شیء علی نفسه» پیش می آید. و معنی این گونه می شود: برترین شخصی که قرآن داده شده. اگر به چندین نفر قرآن داده شده بود آنگاه این تعبیر درست می نمود.

«(وعلی آله) اصله اهل بدلیل اُهیَل، خُصَّ استعماله فی الاشراف واولی الخطر».

تصغیر، اصل کلمه را مشخص می کند از این رو می گوئیم: اصل «آل»، «اهل» بوده؛ به دلیل اینکه مصغّر آن «اُهیَل» می شود های «اهل» را تبدیل به همزه کردیم آنگاه در توالی دو همزه، همزه دوم قلب به الف شد و «آل» پدید آمد.

ویژگیهای آل

«خص استعماله فی الاشراف واولی الخطره». کار برد آل، ویژه شرافتمندان و صاحبان عزت و شکوه معنوی و اجتماعی است. از این رو، «آل» به غیر ذوالعقول اضافه نمی شود؛ مثلاً «آل مکه»، «آل تهران» و ... نمی گویم.

و به ذوالعقولی که عزت و شکوه معنوی یا اجتماعی نداشته باشند نیز اضافه نمی شود؛ مثلاً نمی گویم: «آل بقال»، یا «آل حجام»^۱.

لیکن «اهل»، هم به غیر ذوالعقول اضافه می شود؛ و می گویم: «اهل مکه». و هم به ذوالعقولی که بدون شرف و عزت اجتماعی هستند؛ و می گویم: «اهل بقال». و هم به آنان که عظمت اجتماعی یا معنوی دارند؛ مثل: «اذقال موسی لاهله»^۲.

«اولی الخطره». واژه «خَطْر»، به فتح خاء وطاء - به معنی شکوه و جلال است.

لسان العرب آورده: «والخَطْر: ارتفاع القدر و المال و الشرف و المنزلة»^۳.

منتخب اللغات نگاشته: «خَطْر - به فتح خاء - به هلاک نزدیک شدن و آنچه بدان گرویدند و قدر و منزلت است»^۴.

لازم به تذکر است که: در حاشیه مختصرهای حاشیه دار این واژه به سکون «طاء» ضبط شده.

«(الاطهار) جمع طاهر، کصاحب واصحاب (وصحابتہ الاخیار) جمع خیر بالتشدید».

«اطهار»، جمع «طاهر» است؛ همان گونه که «اصحاب»، جمع «صاحب» است.

«وصحابتہ»، «صحابه» شبه علم است برای هم سخنان پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله -

و از همین روی، یای نسبت بدان ملحق می شود و می گویم: «صحابی».

ابن اثیر نوشته: صحابه - به فتح صاد - جمع صاحب است. و جمع فاعل، غیر از

اینجا هیچگاه بروزن «فعاله» نیامده و بعد می افزاید: «انها لقلبة استعمالها فی اصحاب

۱ - بنابراین، عبارت «آل فارس»، در آغاز گلستان سعدی (افتخار آل فارس یمن الملك ملك الخواص) و تعبیرهای مانند آن، غلط است. و باید بجای آن، واژه «اهل» رابکار برد.

غیاث الدین محمد بن جلال الدین بن شرف الدین رامپوری نوشته: لفظ «آل» را فقط به ذوی العقول مضاف سازند. ولی لفظ «اهل» را به ذوی العقول و غیر ذوی العقول هر دو. غیاث اللغات، ج ۱، ص ۱۷.

راغب در مورد «آل» و «اهل» نگاشته: «الال مقلوب عن الأهل؛ ویصغر علی اهل الاله لأنه خص بالاضافة الی اعلام الناطقین، دون النکرات، ودون الازمنة والامکنه؛ یقال: آل فلان. ولایقال آل رجل ولا آل زمان کذا. او موضع کذا ولایقال آل الخیاط، بل یضاف الی الأشراف الأفضل یقال: آل الله و آل السطان. والاهل یضاف الی الكل». مفردات راغب، ص ۳۰.

۲ - نمل / ۷.

۳ - لسان العرب، ج ۴، ص ۲۵۱.

۴ - منتخب اللغات، ص ۱۷۵.

الرسول - صلى الله عليه و آله - صارت كالعلم لهم»^۱.

صحابه چه کسانی هستند؟

علماء برجندین باورند:

- ۱ - صحابی کسانی هستند که: پیامبر اکرم - صلى الله عليه و آله - را دیده‌اند.
- ۲ - کسانی که: از دیدار آنان با رسول خدا - صلى الله عليه و آله - دیری پاییده باشد.
- ۳ - آنان که: علاوه بر دیدار حضرت محمد - صلى الله عليه و آله - روایت نیز نقل کرده‌اند.

در عدد صحابه نیز اختلاف است. برخی گفته‌اند: صحابه‌ای که روایت نقل کرده‌اند صد و چهارده هزار نفرند.^۲

«اخیار»، جمع «خیر» - با تشدید - است. قید تشدید را برای این آورده که گوشزد کند «خیر» بدون تشدید مخفف «اخیر» است؛ و چون شباهت به افعال تعجب دارد تشبیه و جمع مؤنث ندارد.

البته «خیر» مخفف، نیز اگر به معنی خوب بیاید و افعال تفضیل نباشد باز هم به «اخیار» جمع بسته می‌شود.

۱ - نه‌ایه، ابن اثیر، ج ۳، ص ۱۲.

۲ - اهل تسنن، هنگام صلوات فرستادن، واژه‌های «صحاب» و «صحابه» را بکار می‌برند. لیکن شیعیان کلمه «آل» را استعمال می‌کنند.

«آل» همه پیروان اصیل عملی را فرا می‌گیرد و بار فرهنگی بسیار دارد. در صلوات نماز هم همین کلمه را بکار می‌گیریم. و پیامبر اکرم - صلى الله عليه و آله - نیز به همین شیوه تعلیم داده‌اند.

کلمه‌های «صحاب» و «صحابه» پویایی و عظمتی ندارند.

راغب گفته: «الصاحب، الملازم، انساناکان او حیوانا، او مکانا او زمانا و لافرق بین ان تکنون مصاحبتیه بالبدن وهو الاصل والاكثر؛ او بالعناية و الهمة».

بعد می‌افزاید: «ولا ینقال فی العرف الا لمن کثرت ملازمته» مفردات راغب، ص ۲۵۷.

بنابراین، به هر ملازمی چه انسان چه حیوان چه مکان چه زمان می‌شود گفت: صاحب. حضرت یوسف - علیه السلام - بر دو دوست زندانی و مشرکش واژه «صاحب» را بکار برده: «یا صاحبی السجن الرباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار». یوسف/ ۳۹.

(اما بعد):

این دو کلمه پیشینه بسیار کهن دارد. در قرآن شریف بکار نرفته لیکن در خطبه ها و نامه های پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - و علی - علیه السلام - بارها از آن استفاده شده.

گروهی بر این عقیده اند که «اما بعد»، فصل الخطاب است.

تفتازانی در پایان بحث «حسن تخلص» مطول به نقل از ابن اثیر آورده: «والذی اجمع علیه المحققون من علماء البیان ان «فصل الخطاب» هو اما بعد».

یعنی: آنچه پژوهشگران همگی برآند، این است که: فصل الخطاب «اما بعد» است.

«هو من الظروف المبنیه المنقطعة عن الاضافة، ای بعد الحمد والصلاة».

«بعد» ظرف است؛ گاه ظرف مکان و گاه ظرف زمان. در اینجا می شود به اعتبار ترتیب نطقی ظرف زمان باشد، و به اعتبار ترتیب کتابت، ظرف مکان. «بعد» اینجا مبنی بر ضم است؛ چون لفظاً قطع از اضافه شده و معنی مضاف الیه در نیت گرفته شده. بدین گونه: «بعد الحمد والصلاة»^۱ از این رو شباهت به حرف پیدا کرده.

«والعامل فیہ اما، لنیابتها عن الفعل».

واژه «بعد» ظرف است، و ظرف عامل می خواهد. می گوید: عامل آن «اما» است؛ چون نیابت از فعل شرط (یکن) کرده.

لازم به یاد آوری است که: «بعد» اگر اضافه شود و مضاف الیه در کلام بیاید پیوسته معرب. و اگر لفظاً قطع از اضافه شد، لیکن مضاف الیه در نیت باشد آنگاه مبنی بر ضم است. مانند «اما بعد». و مثل «جنتک من بعد». و اگر مضاف الیه محذوف باشد و بطور کلی فراموش شود (نسباً منسیاً) باز «بعد» معرب است؛ چون نیازی به مضاف الیه ندارد.

«والاصل، مهما یکن من شیء بعد الحمد والصلاة».

بنیاد «اما بعد»، «مهما یکن من شیء بعد الحمد و الصلاة» بوده.

«ومهما ههنا مبتدأ، والاسمیة لازمة للمبتدأ، ویکن شرط، والفاء لازمة له غالباً».

۱ - در نخستین قائل «اما بعد» این سخن ها گفته شده:

۱ - حضرت داود - علیه السلام - بوده. قرآن می فرماید: «آتیناه الحکم و فصل الخطاب». ص / ۲۰.

بی گمان این نظریه هنگامی صحیح است که همه کتابهای آسمانی در آغاز به زبان عربی بوده باشد.

۲ - قیس بن ساعده.

۳ - کعب لوی.

۴ - معرب بن قحطان.

۵ - سبحان وائل.

در این ترکیب، «مهما» مبتدا، «یکن» - به معنی «یوجد»، - فعل شرط است. و ضمیر آن به «مهما» بازمی‌گردد.

«اسمیت»، لازمه مبتدا: (مهما) است. و «یکن»، شرط و «فاء» غالباً لازمه آن است، نه همیشه.^۱

«فحین تضمنت اما معنی الابتداء والشرط لزمتها الفاء ولصوق الاسم، اقامة للآزم مقام الملزوم، وابقاء لآثره فی الجملة».

هنگامی که «اما» معنی ابتداء و شرط داشته باشد باید به اسم بچسبند، و «فاء» برجزای آن داخل شود. تا لازم (چسبیدن به اسم، و فاء) جایگزین ملزوم (ابتداء و شرط) شود. و اجمالاً اثر ملزوم در کلام باقی بماند.

شرح:

ما دو ملزوم، یکی «مهما» که مبتداست و دیگری «یکن» که فعل شرط است را برداشته‌ایم و دو لازم، یعنی اسمیت و فاء را به جای آن دو گمارده‌ایم. البته به جای اسمیت، که لازمه مبتداست ما لصوق به اسم را قرار می‌دهیم؛ یعنی مبتدا را بر می‌گیریم و اما را به اسم (بعد) می‌چسبانیم، تا اجمالاً دو لازم: ۱ - چسبیدن به اسم ۲ - آمدن فاء بعد از اما جایگزین دو ملزوم: ۱ - مبتدا (مهما) ۲ - فعل شرط (یکن) قرار گیرد.

در تعبیر، «فحین تضمنت اما معنی الابتداء» «تضمنت» به معنی «اقامت» است و «الابتداء» به معنی مبتدا بدین معنی: «هنگامی که اما جایگزین مبتدا و شرط شود».

«ابقاء لآثره فی الجملة» مقصود از اثر دو لازم، یعنی چسبیدن به اسم، و فاء

است. ضمیر «لاثره» به ملزوم بازمی‌گردد. «فی الجملة» یعنی اجمالاً و تا اندازه‌ای. برای

این گفته: «فی الجملة» که جایگزین شدن اسمیت و فاء جایگزین شدن کامل نیست؛

چون «مهما» مبتدا بود و اسمیت لازمه مبتداست. لیکن مادراینجا چسبیدن به اسم رابه

جای آن نهادیم و از اجزاء سه‌گانه «شرط جزاء، و فاء» ماتنها «فاء» را آورده‌ایم.

«فلما» (هو ظرف بمعنی اذ، يستعمل استعمال الشرط، و یلیه فعل ماضی لفظاً او معنیاً).

«لما» ظرف به معنی «اذ» است؛ و به‌گونه شرط بکار می‌رود. و فعل ماضی لفظی و یا

معنوی در کنارش می‌آید.^۲

۱ - هنگامی آوردن «فاء» برجزاء لازم است که: جزاء نتواند شرط قرارگیرد؛ مثل وقتی که جزاء، جمله اسمیه، یا منفی به ماولن، و یا مقرون به قد و سین و سوف باشد اما اگر جزاء، صلاحیت شرط واقع شدن را داشته باشد دیگر آوردن فاء در جواب لازم نیست.

۲ - در برخی از نسخه‌ها به جای «اذ»، «اذا» آمده. حسن چلی در حاشیه مطبوع آورده: اظهر این است که: «لما» به معنی «اذ» باشد؛ چون لما و اذ، ویژه ماضی و جمله فعلیه‌اند.

به گونه شرط بکار می رود، یعنی تعلیق را می رساند. وهنگامی «لَمَّا» ظرف است که بعد از آن دو جمله بیاید؛ وگرنه ممکن است به معنی «لم» یا «الأ» باشد.
 «یلیه»، درکنار «لَمَّا» ماضی لفظی می آید. مانند: «لَمَّا كَانَ عِلْمُ الْبَلَاغَةِ». وگاهی ماضی معنوی. مثل: «لَمَّا لَمْ يَتَقَبَلْ بِكَرَالِاسْلَامِ هَلَكَ».

«(كان علم البلاغة) هو المعاني والبيان (و) علم (توابعها) هو البديع (من اجل العلوم قدرا، وادقها سراً)».

چون علم بلاغت (معانی و بیان) و توابع آن (بديع) از والاترین و ارزشمندترین دانشها بود و ودقیق ترین آنها از جهت رموراز.

ضمیر «توابعها» به بلاغت، و ضمیر «ادقها» به علوم باز می گردد.
 «(اذبه) ای بعلم البلاغة و توابعها لابغیره من العلوم كاللغة والصرف والنحو (تعرف دقائق العربية و اسرارها) فیکون من ادق العلوم سرا».

از این رو که نکته ها و رازورمزهای عربیت تنها با علم بلاغت شناخته می شود نه با دانش های دیگری چون لغت، صرف، نحو و... پس این علم بلاغت، نکته دارترین و دقیق ترین دانشهاست.

ضمیر «توابعها» به بلاغت، و ضمیر «اسرارها» به عربیت برمی گردد مقدم بودن «به» بر «تعرف» حصر اضافی را می رساند؛ یعنی: در بین علوم، تنها با بلاغت، عربیت نکته یابی می شود وگرنه جدا از قلمر و علوم، باذوق نیز به این رازها و رمزها می توان پی برد.

(وتكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها).

و تنها با علم بلاغت پرده از شیوهای اعجاز قرآن برگرفته می شود.
 «استارها» نایب فاعل «تکشف» است. و ضمیر «استارها» به «وجوه» باز می گردد.
 «یکشف» عطف بر «يعرف» شده و از این رو مانند «يعرف» افاده حصر می کند.
 «ای به يعرف ان القرآن معجز، لکونه فی اعلى مراتب البلاغة؛ لاشتماله علی الدقائق والاسرار والخواص الخارجة عن طوق البشر».

تنها به علم بلاغت، اعجاز قرآن شناخته می شود؛ چون آن در اوج جایگاه های بلاغت است. از این رو که رازها و رمزها و ویژگی هایی دارد که فراتر از توان بشر است.
 «وهذا وسيلة الى تصديق النبي - عليه السلام - ، وهو وسيلة الى الفوز بجميع السعادات، فیکون من اجل العلوم، لکون معلومه وغايته من اجل المعلومات والغايات».
 و شناخت اعجاز قرآن، وسیله ای است برای پذیرش و باور به پیامبر - صلی الله علیه و آله - و تصدیق پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - راهی است به دستیابی همه نیکبختیها.

بنابراین، بلاغت از والاترین دانشهاست؛ چون آنچه را که این علم روشن می‌کند (اعجاز قرآن) و هدف این دانش از ارزشمندترین و عالی‌ترین معلومات و هدفهاست.

توضیح:

دانش‌ها را گاهی با موضوع‌هایش ارزیابی می‌کنند. و الایبی موضوع دانشی را انگیزه برتری آن می‌دانند. و زمانی با معلوم آن ارزش شناسی می‌کنند؛ یعنی می‌نگرند که با آن دانش، چه چیزهایی دانسته می‌شود. و هنگامی با هدفش آن را می‌سنجند، و بررسی می‌کنند که این علم به کدامین هدف می‌انجامد. و بعضی اوقات به شیوه‌ها و روش‌های آن علم می‌اندیشند؛ یعنی به تجربی، نقلی، عقلی، و یا استقرائی بودن شیوه‌ها. آنگاه علمی را ارجح‌تر می‌دانند که شیوه‌ای شایسته‌تر داشته باشد.

دانش بلاغت، از دو جهت والاترین دانشهاست:

۱ - از جهت معلوم آن، که شناخت اعجاز قرآن است.

۲ - از این رو که: غایت و هدف نهایی آن دستیابی به همه سعادت‌هاست.

«وهذا»: شناخت اعجاز قرآن. «هو»: تصدیق پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - ضمیر مستتر «یکون» و همچنین ضمیر «معلومه» و «غایته» به علم بلاغت باز می‌گردد. «وتشبيه وجوه الاعجاز بالاشياء المحتجبه تحت الاستار، استعارة بالکنایة، واثبات الاستار لها استعارة تخيلية».

و مانند کردن «وجوه الاعجاز»، یعنی شیوه‌های اعجاز به چیزهای پنهان در زیر پرده‌ها «استعارة بالکنایة» است. و آوردن پرده‌ها، و نسبت دادن آنها به شیوه‌های اعجاز (وجوه) «استعارة تخيلية».

«المحتجبه»: در زیر پرده، در پشت حجاب.

شرح:

ما گاهی چیزی را به چیز دیگری تشبیه می‌کنیم و «مشبه» و «مشبه به» و ابزار «تشبیه» را در کلام می‌آوریم؛ مثلاً می‌گوییم: «بخشش علی - علیه السلام - مثل دریاست». در این مثال، «بخشش علی - علیه السلام -» مشبه، و «دریا» مشبه به، و «مثل»، از ابزار تشبیه است.

و گاهی چیزی را به چیز دیگری تشبیه می‌کنیم و «مشبه به» و ابزار تشبیه را در کلام نمی‌آوریم؛ بلکه تنها یکی از ویژگی‌های «مشبه به» را همراه مشبه می‌آوریم؛ در مثال گذشته می‌گوییم: «امواج بخشش علی - علیه السلام - تهیدستان راشد کام می‌کود». در این سخن، «دریا» و «مثل» که مشبه به و ابزار تشبیه بوده در کلام نیامده

تنها «امواج»، که از ویژگیهای دریاست بامشبه (بخشش علی - علیه السلام -) آورده شده.

یا می‌گوییم: «در چنگال موگ»، در این سخن نیز «مشبه به»، یعنی درنده و ابزار تشبیه در کلام نیامده.

در تعبیر «کمر آمریکا»، آن کشور به حیوان تشبیه شده و کمر که از ویژگیهای حیوان است با مشبه آمده.

و از قبیل استعاره است این سخنها:

دست اجل، بال علم، دست روزگار، دیده روزگار، دامن خاک، گوش هوش، زلف سخن، رخ اندیشه، خشم طبیعت، چشم دل، گوش دل، سرایمان و درنقل است که: «الصبر رأس الايمان».

در این تعبیرها ما دو کار کرده‌ایم:

۱ - تشبیه پنهانی.

۲ - آوردن یکی از ویژگیهای مشبه به برای مشبه.

تشبیه پنهانی را «استعاره بالکنایه» می‌نامند. و به آوردن یکی از ویژگیهای مشبه به برای مشبه، «استعاره تخیلیه» می‌گویند.

اکنون می‌پردازیم به بیان استعاره در عبارت:

«وتكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها».

در این کلام، «وجوه الاعجاز» یعنی راه‌ها و شیوه‌های اعجاز، به چیزهای گران قیمت و زیر پرده (محتجبه) تشبیه شده شباهت راه‌های اعجاز قرآن به چیزهای پوشیده در پرده، به ارزش و پنهان بودن است. این تشبیه پنهانی، «استعاره بالکنایه» است. آنگاه «استار» که از ویژگیهای مشبه به است همراه مشبه آورده شده و گفته‌ایم: پرده‌های شیوه‌های اعجاز با علم بلاغت برگرفته می‌شود. و این «استعاره تخیلیه» است.

«وذكر الوجوه ايها».

و آوردن واژه «وجوه»، برای «ایهام» است.

توضیح ایهام

اگر کلمه‌ای دو معنی (یادو مصداق) داشته باشد، یکی دور از ذهن و دیگری نزدیک به ذهن، و ماهنگام بکارگیری آن واژه به کمک قرینه‌ای معنی دور از ذهن را اراده کنیم، این به کارگیری «ایهام» یا «توریه» است.

«وجوه» دو معنی دارد:

۱ - شیوه‌ها و راه‌ها؛ که: معنی دور «وجوه» است.

۲ - چهره ها، که: معنی نزدیک آن است.

ولی مقصود از «وجه»، معنی دوران، یعنی راه ها و شیوه هاست؛ به قرینه این که: اعجاز نمی تواند چهره داشته باشد.

«ایهام» یا «توریه» نمونه های فراوان دارد:

از مردی که در مذهبش شك داشتند پرسیدند: جانشینان پیامبر چند نفرند؟

وی در پاسخ گفت: چهار نفر چهار نفر. چهار نفر. آنان پنداشتند که وی سخنش را تاکید می کند. لیکن آن مرد جمع چهار و چهار و چهار، یعنی دوازده را اراده کرده بود.

از دیگری پرسیدند: جانشین پیامبر کیست؟

وی گفت: «من بِنْتُهُ فِي بَيْتِهِ». یعنی کسی که دخترش در خانه او است. این سخن هم می تواند برابو بکر صدق کند و هم بر علی - علیه السلام -.

و هنگامی که معاویه از عقیل خواست تا بر روی منبر علی - علیه السلام - را لعن کند. عقیل به منبر رفت و چنین گفت:

«ایها الناس ان معاویه بن ابی سفیان قدامرنی ان العن علی بن ابی طالب، فآلعنوه فعليه لعنة الله»^۱. یعنی معاویه فرمان داده تا علی بن ابی طالب را لعنت کنم. شما لعن کنید او را، براو باد لعنت خدا.

در این سخن «ایهام» است و «ملعون» معین نشده.

تعبیر «وتكشف عن وجوه الاعجاز» رابه گونه دیگری نیز می توانیم بیان کنیم: در بیان پیشین گفتیم: «وجوه الاعجاز» به چیزهای زیر پرده تشبیه شده.

اینک می گوئیم: «أو تشبیه الاعجاز بالصور الحسنه استعاره بالكنايه و اثبات الوجوه استعاره تخيليه» «اعجاز» تنها بدون «وجوه»، به اندام های نیکو و زیبا تشبیه شده است. و آنگاه «وجوه»، (چهره ها) که از ویژگیهای اندامهاست به همراه مشبّه (اعجاز) آمده تشبیه «اعجاز» به اندام های زیبا «استعاره بالكنايه» است. و نسبت چهره ها (وجوه) به اعجاز، «استعاره تخيليه».

«وذكر الاستار ترشیح».

و ذکر کردن واژه «استار» «ترشیح» است.

((توضیح ترشیح))

«ترشیح»، آوردن یکی از چیزهای مناسب و هماهنگ بامشبّه به است در کنار مشبّه. بدین گونه که: مثلاً می گوئیم: «دست خونین آمریکا». در این سخن، «آمریکا» رابه انسان تشبیه کرده ایم؛ و این تشبیه پنهانی، «استعاره بالكنايه» است. و «دست» را که از

ویژگیهای انسان است به آن چسبانده‌ایم؛ و این «استعارهٔ تخیلیّه» است. آنگاه «خونین» را که وصفی است مناسب بانسان، به آن افزوده‌ایم؛ و این «ترشیح» است. یا می‌گوییم: «بال سفید علم» در این سخن، «علم»، به پرنده مانده‌شده. و «بال»، که از مختصات پرنده است برای آن اثبات گردیده. و سپس «سفید» را که با بال مناسبت دارد به آن افزوده‌ایم؛ و این افزودن سفید، «ترشیح» است.

در بحث مانیز «استار» (پرده‌ها) با اندامهای زیبا مناسب بود لیکن ما برای مشبه ذکر کردیم؛ و این کار «ترشیح» است.^۱

«و نظم القرآن تالیف کلماته مترتبة المعانی متناسقة الدلالات علی حسب ما یقتضیه العقل».

نظم قرآن، ترکیب واژه‌های آن است، به گونه‌ای که: معانی اش مترتب، و دلالت‌های هماهنگ و عقل پذیر باشد.
«مترتبة المعانی». یعنی:

۱ - کلمات، هماهنگ با معانی باشد. اگر یک معنی تقدم ذاتی یا زمانی یا شرفی دارد لفظ مرتب با آن نیز تقدم داشته باشد.

۲ - معانی حقیقی و مجازی روشن باشد.

«متناسقة الدلالات». یعنی: اولاً - دلالت‌های سه گانه باهم هماهنگ باشند؛ نه اینکه مثلاً دلالت مطابقی با دلالت التزام در تضاد باشد. ثانیاً - دلالت‌ها بر اساس مقتضی حال باشد؛ مثلاً در جایی که: حال، دلالت مطابقی را می‌طلبد دلالت مطابقی آورده شود. و در که باحال، دلالت التزام هماهنگ است دلالت التزام.
«لاتوا الیهالی النطق و صم بعضهالی بعض کیفما اتفق».^۲

۱ - یکی از معانی «ترشیح»، آماده سازی و زمینه یابی برای چیزی است. ابن منظور گفته: «والترشیح ایضا: التریبه و التهیئة للشیء». لسان العرب، ج ۲، ص ۴۵۰.

۲ - آنچه خواندیم بسیار شبیه است با این شعر حافظ:

کس چو حافظ نگشاد از رخ اندیشه نقاب

تاسر زلف سخن را به قلم شانه زدند

در این شعر دو استعارهٔ بالکنایه و دو استعارهٔ تخیلیّه و دو ترشیح هست؛ مثلاً «اندیشه»، به انسان تشبیه شده. و «رخ»، که از ویژگیهای انسان است در کنار آن آمده و این دو کار، استعارهٔ بالکنایه و تخیلیّه است. و ذکر «نقاب»، که بانسان مناسبت دارد ترشیح است.

۳ - جناب حاج سید فضل الله حجازی در قلمرو پیوند واژه‌ها هر جور که پیش آید سروده‌ای دارند:

وگرنه سیخ سکندر همیشه در جوش است
چو کفش پیل که عرابه اش در آغوش است
برای چکمه خریدن یگانه سر بوش است
که قلو تین کبوتر کلاه با هوش است

بیا که جفت کبوتر ز شاخ خرگوش است
ز کعبه هاون گردون سپاه می سازد
حدیث بلبل و سوزن چه شنم زندان
چه دید کیف صنوبر به حجله گاه صبا

نه چیدن واژه‌ها و پیوند آنها هرگونه که پیش آید.

«وكان القسم الثالث من مفتاح العلوم، الذي صنّفه الفاضل العلامة ابو يعقوب يوسف السكاكي اعظم ما صنّف فيه) ای فی علم البلاغة و توابعها(من الكتب المشهورة) بیان لما صنّف (نفعاً) تمییز من اعظم!»

و قسم سوم مفتاح العلوم، نگاشته علامه، ابو يعقوب يوسف سكاكى از كتابهاى مشهور علم بلاغت، نفع بیشتری داشت.

«من الكتب المشهورة» بیان «ما» ی موصوله «ماصنّف» است و «نفعاً» تمییز «اعظم». «(لكونه) ای القسم الثالث (احسنها) ای احسن الكتب المشهورة (ترتیباً) هو وضع كل شی فی مرتبه. (و) لكونه اتمها تحریراً هو تهذیب الكلام».

چون قسم سوم مفتاح العلوم، ترتیب و چینشی بهتر، و پیرایشی کامل تر از كتابهاى مشهور داشت.

«هو وضع كل شی فی مرتبه». «ترتیب»، هر چیزی را به جای خویش گماردن است.

شارح «تحریرو» را به معنی «تهذیب» گرفته. «تهذیب» به معنی پیراستن سخن از «حشو» و «تطویل» است. «(واكثرها) ای اكثر الكتب (للاصول) هو متعلق بمحدوف يفسره قوله (جمعا) لان معمول المصدر لا يتقدم عليه».

۱ - سراج الدین ابو يعقوب، يوسف بن ابی بكر بن محمد خوارزمی در سال ۵۵۵ هجری در خوارزم پا به دنیا گذارد و در سال ۶۲۶ هجری در همان جا از دنیا رفت.

آنچه به سكاكى شهرتى جهانگیر و دیر پا داده كتاب «مفتاح العلوم» او است. این كتاب دوازده علم را بررسی می کند: ۱ - صرف. ۲ - نحو. ۳ - اشتقاق. ۴ - معانی. ۵ - بیان. ۶ - بدیع. ۷ - حدود. ۸ - استدلال. ۹ - عروض. ۱۰ - قافیه. ۱۱ - خط. ۱۲ - مخارج و مقاطع حروف.

قسم سوم مفتاح العلوم، که معانی، بیان و بدیع است، بیشتر از بخشهای دیگر آن مورد توجه قرار گرفته. خطیب آن را فشرده کرده به نام «تلخیص». و قاضی، عضدالدین خلاصه آن را «الفوائد الغیائیة» نام نهاده. و علامه قطب الدین شیرازی بر آن شرحی نگاشته به نام «مفتاح المفتاح». و میرسید شریف جرجانی كتاب «مصباح» را در شرح قسم سوم نوشته. ملا سعد تفتازانی نیز آن را شرح داده؛ که آن شرح در برخی از کتابخانه‌ها موجود است.

سكاكى گرایش كلامی به معتزله و توجه فقهی به ابو حنیفه داشت. شیخ الاسلام محمود بن صاعد حارثی سدید بن محمد الحناطی از استادان وی بودند.

و چون خودش به عقیده برخی، و یا پدر بزرگش به باور بعضی، فلز کار بوده به او «سكاكى» گفته اند: برای کاوش بیشتر در زندگی سكاكى این كتابها را بررسی کنید:

۱ - «تاریخ علوم اسلامی»، نوشته جلال الدین همائی.

۲ - «شذرات الذهب»، نگاشته ابن عماد حنبلی.

۳ - «الفهرست»، تألیف ابن ندیم.

۴ - «الاعلام» به قلم زرکلی.

به این نکته توجه کنید که: در حاشیه مختصرهای چاپ جدید ص ۹ نوشته: «و كانت و فاته بخوارزم سنة خمس و خمسين و خمسامة». یعنی در گذشت سكاكى در خوارزم به سال ۵۵۵ بوده.

واصول گرد آمده در قسم سوم از کتابهای مشهور بیشتر بود.
 «للاصول» جارو مجرور متعلق است به «جمعا» محذوف، که «جمعا» مذکور آن را
 تفسیر می کند؛ و متعلق به «جمعا» مذکور نیست. بدین سبب که: مصدر به تاویل موصول
 حرفی وصله آن است و معمول صله، بر آن پیشی نمی گیرد؛ زیرا پیشی گرفتن معمول
 صله به منزله مقدم شدن جزء چیزی بر خود آن چیز است.
 نکته قابل توجه: اگر مصدر به معنی اسم فاعل یا اسم مفعول باشد معمولش بر آن
 مقدم می شود.

ضمیر «لکونه» به قسم سوم، و ضمیر «احسنها» و «اتمها» و «اکثرها» به کتب باز می
 گردد.

«والحق جواز ذلك في الظروف، لانها مما يكفيه رانحة من الفعل».

و سخن درست این است که: اگر معمول مصدر، ظرف باشد بر مصدر پیشی می گیرد؛
 چون ظروف به بوی فعل بسنده می کند.
 ضمیر «لانها» به ظروف باز می گردد.

مقصود از «بوی فعل»، این است که: فعل دو مدلول دارد: یکی حدث. و دیگری
 زمان و مصدر تنها بر حدث دلالت می کند و همین در عمل کردن آن نسبت به ظروف
 کافی است.

«جواز ذلك»، یعنی تقدیم معمول مصدر بر آن.

ضمیر «یکفیه» به مای موصوله باز می گردد.

از مختصات ظروف این است: ۱ - ظرف همیشه گسترده تر از مظروف است. ۲ -
 ظرف نیاز به مظروف ندارد؛ لیکن مظروف نیاز به ظرف دارد. ۳ - ماده و مادیات
 پیوسته در ظرف زمان و مکان رخ می نماید. و از این جهت است که: هر عاملی هر چند
 ضعیف، در ظروف عمل می کند.

«ولكن كان) ای القسم الثالث (غیر مصون) ای غیر محفوظ (عن الحشو) وهو
 الزائد المستغنى عنه».

لیکن قسم سوم پیراسته و محفوظ از حشون بود. و «حشو»، آن زیادی است که به
 آن نیازی نیست. به این تعبیرها بنگرید:

«سال عام الفیل»، «عام» به معنی سال است و واژه «سال» زیادی است.

«شب ليلة القدر»، به واژه «شب» نیازی نیست.

«مثمر ثمر»، «مثمر» به معنی ثمر بخش است. از این رو دیگر احتیاجی به کلمه

«ثمر» نداریم.

همین گونه است واژه های «گذشته»، «سنگ» و «دست» در تعابیر زیرین:

«دیروز گذشته»، «سنگ حجرالاسود» و «دست یداللهی»^۱.
 «(والتطویل) وهو الزیادة علی اصل المراد بلافائدة».

همین گونه قسم سوم، از تطویل خالی نبود.
 «تطویل»، آن زیادتی است که بدون فایده به سخن افزوده شده.
 «وستعرف الفرق بینهما فی باب الاطناب».

فرق بین «حشو» و «تطویل» را در باب «اطناب» خواهید شناخت.^۲
 در آن جایان شده که: «حشو»، افزودگی و زیاده معین است. و «تطویل»، زیاده غیر معین؛ مثلا هنگامی که می گویم: «کفر، پلیدی و پلشتی می زاید»، «پلیدی» و «پلشتی» به يك معنی است؛ معین نیست کدام زاید است.

در آنجا برای «تطویل» مثل زده شده به: «والفی قولها کذبا ومینا» یعنی: سخن آن زن را دروغ و نادراست یافت. در این شعر، واژه «کذب» و «مین» به يك معنی است ولی معین نیست کدام زاید است.

«(والتعقید) وهو کون الکلام مغلقا لا ینظر معناه سهولة».

قسم سوم، از «تعقید» - پیچیدگی سخن و دشواری دست یافتن به معنا - نیز دور نبود.

«تعقید»، مصدر به معنی اسم مفعول است. از این رو شارح آن را به «کون الکلام مغلقا» تفسیر کرده.

قابل توجه است که: خطیب قزوینی از يك سو قسم سوم مفتاح العلوم را با تعبیر «احسنها ترتیبا، واتمها تحریرا واکثرها للاصول جمعا» می ستاید، و از سوی دیگر می گوید: «لکن کان غیر مصون عن الحشو والتطویل والتعقید»؛ آن ستایش نسبت به کتب پیشین است و این نكوهش در قیاس با نوشته خطیب قزوینی یعنی «تلخیص».

نکته دیگر این که: قسم سوم، يك کتاب مستقل نیست؛ لیکن به انگیزه گسترده گیش، خطیب قزوینی آن را احسن کتب دانسته. «(قابلا) خبر بعد خبر، ای کان قابلا (للاختصار)»

۱ - برخی «حشو» را سه گونه گرفته اند: ۱ - حشویح. ۲ - حشومتوسط. ۳ - ملیح و نمکین.

و در تفسیر اینها گفته اند: «حشویح»، آوردن کلمه ای است که وجودش قابل توجه نیست؛ مثل واژه «سره» در این کلام: «من از صداع سرآزرده شدم»؛ «صداع» به معنی سردرد است. از این رو آمدن «سر» بعد از صداع کاملا ناهنجار است.

«حشومتوسط»، افزوده هایی است که: برای ضرورت شعری بکار می آید. و «حشو» ملیح، زیاده هایی است که: در گفتار عاشقان است.

۲ - مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۱۹. مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۶۹. و مختصرهای حاشیه دار، ص

لما فيه من التطويل (مفتقرا) ای محتاجا (الی الايضاح) لما فيه من التعقيد (و) الی (التجريد) عما فيه من الحشو».

فشرده سخن خطیب قزوینی این است که: قسم سوم مفتاح العلوم، چون «تطویل» و دراز گویی داشت محتاج به اختصار بود. و از این جهت که «تعقید» و پیچیدگی داشت نیازمند «ایضاح» و بیان کردن بود. و از این رو که «حشو» داشت، «تجريد» و پیراستن را می طلبید.

«غیر مصون»، خبر اول و «قابلا» خیر دوم «کان» است. و «تجريد» به معنی پیراستن و زدودن است.

ضمیر «فیه» به قسم سوم باز می گردد.

«آلفت» جواب لما (مختصرا يتضمن مافیه) ای فی القسم الثالث (من القواعد) جمع قاعدة».

مختصری تالیف کردم که قواعد قسم سوم را در بردارد. «آلفت» جواب «لما» در «فلما کان علم البلاغة» است.

خطیب قزوینی به جای اینکه بگوید: مختصر کردم. گفته است: «آلفت»؛ تا نقش استقلالی خودش را در نگارش «تلخیص» بفهماند.

«وهی: حکم کلی ینطبق علی جمیع جزئیاته لیتعرف احکامها منه، کقولنا کل حکم منکر ینجب توکیده».

قاعده، «حکم کلی» است که: همه جزئیاتش را فرا می گیرد و بر همه جزئیاتش صدق می کند. و احکام آن جزئیات از آن حکم کلی شناخته می شود. مانند این قاعده: «کل حکم منکر ینجب توکیده» یعنی: هر حکمی را که پذیرفته نشد باید تاکید کنیم. بی گمان این حکم بر هر سخنی که در مقابل منکر با تأکید آمده، صدق می کند. ضمیر «هی» به «قاعده» برمی گردد ولی از این رو که خبرش مذکر است بهتر بود «هو» آورده می شد.

«حکم» بر چند چیز اطلاق می شود: بر نسبت حکمیّه، بر محکوم به، بر تصدیق و اذعان و...؛ لیکن حکم، در «هی حکم کلی» به معنی قضیه کلیّه است.^۱ ضمیر «جزئیاته» به «حکم» باز می گردد. و ضمیر «احکامها» به «جزئیات»، و ضمیر «منه» و «توکیده» نیز به «حکم». لام «لیتعرف» لام عاقبت است نه علت یعنی در نتیجه انطباق، آن جزئیات شناخته می شود.

۱ - حسن جلی در حاشیه طول آورده: «المراد بالحکم: القضية. من قبيل اطلاع اسم الجزء الذي يدور عليه الكل وجودا وعدما». یعنی: مراد از «حکم»، «قضیه» است وجود و عدم قضیه به حکم وابستگی دارد. از این رو اسم «حکم» بر قضیه اطلاق شده است.

«ویشتمل علی مایحتاج الیه من الامثلة) وهی الجزئیات المذكورة لایضاح القواعد».

این «مختصر» مثلهای مورد نیاز را دارد. و «امثله»، جزئیاتی است که برای بیان و روشن کردن قواعد آورده می شود.

ضمیر «الیه» به «ما» ی موصوله، و ضمیر «هی» به «امثله» برمی گردد.

«(والشواهد) وهی الجزئیات المذكورة لاثبات القواعد فهی اخص من الامثلة».

و شاهد های لازم را نیز گرد آورده. و «شواهد»، جزئیاتی است که: برای ثابت کردن قواعد می آورند.

«فهی اخص من الامثلة». «شواهد» نسبت به «امثله» اخص، و ارتباط منطقی بین آندو عموم و خصوص مطلق است. بدین گونه که هر شاهدهی، مثال هست ولی برعکس نیست؛ چون برخی از مثالها شاهد نیست.

شاهد باید چیزی باشد که به آن استدلال شود و بتواند قانون را اثبات کند مثل شاهد هایی که از قرآن گرفته می شود.

(ولم آل جهدا فی تحقیقه و تهذیبه).

هیچ تلاشی را در نگارش تحقیقی و پیرایش این «مختصر» فروگذار نکردم. * ولم آل من الالو وهو التقصیر».

«لم آل» گرفته شده از مصدر «آلو» و «آلو» به معنی کوتاهی کردن است.

«آل» متکلم وحده فعل مضارع از باب «نصر - ينصر» است. اصل «آل» «اءلو» بوده با دو همزه (همزه متکلم و همزه فاء الفعل) بر اساس قانون صرفی، همزه ساکن دوم تبدیل به الف شد و آلو گردید. و با دخول «لم» بر آن «واو» ساقط، و «آل» شد.

«الو» به معنی کوتاهی کردن است؛ لیکن چون متضمن معنی «منع» بوده به دو مفعول متعدی شده، مفعول اولش کاف خطاب بوده. مانند: «لا یألوتکم خیبالا»!

«جهدا» ای اجتهادا».

«جهد» به معنی کوشش است.^۲

«وقد استعمل الالوفی قولهم: لا آلوک جهدا متعدیا الی مفعولین، وحذف ههنا المفعول الاول. والمعنی لم امنعک جهدا» در این سخن عرب «لا آلوک جهدا» ماده «الو» دو مفعولی است: مفعول اول کاف خطاب، مفعول دوم جهدا. در عبارت:

«لم آل جهدا». «آل» دو مفعولی است؛ مفعول اولش کاف خطاب بوده و حذف

۱ - یعنی: «کفریشتگان هیچ تباهی را از شما باز نمی دارند». آل عمران / ۱۱۸.

۲ - این منظور گفته: «الجهد والجاهد: الطاقه». یعنی: «جهد به ضم جیم و به فتح آن، به معنی توان است». لسان

العرب، ج ۶، ص ۳۹۵.

«جهد» بوزن «فعل» یونانی، نیرو. «جهد» بوزن «عبد»: رنج، سختی. ادب الکاظم، ص ۲۳۸.

شده و معنایش اینگونه است. «لم امنعك جهدا». یعنی: هیچ کوششی را فروگذار نکردم. «(فی تحقیقه) ای المختصر، یعنی فی تحقیق ماذ کرفیه من الابحاث (وتهدیه) ای تنقیحه». در پژوهش بحثهای و پیرایش و پیراستن آن. «تنقیح» یعنی: پاک کردن، پیراستن و زدودن. «(ورتبه) ای المختصر (ترتیباً اقرب تناوولا) ای أخذاً (من ترتیبه) ای من ترتیب السکاکی او القسم الثالث، اضافه للمصدر الی الفاعل او المفعول».

و به این مختصر، ترتیبی زود یاب تر و آسان تر از ترتیب سکاکی (یا ترتیب قسم سوم) بخشیدم.

«ترتیب» در «من ترتیبه» مصدر است؛ اگر اضافه به فاعل شده باشد معنی اینگونه می شود از ترتیب سکاکی و اگر اضافه به مفعول شده باشد معنی اینگونه می شود: از ترتیب قسم سوم. «تناول» به معنی دست یافتن و گرفتن است.

«(ولم ابالغ فی اختصار لفظه تقریباً) مفعول له، لما تضمنه معنی لم ابالغ، ای ترکت المبالغة فی الاختصار تقریباً. (لتعاطیه) ای تناوله».

و زیاده روی در مختصر کردن لفظش را رها کردم تا زودتر درک شود.

«تقریباً» مفعول له است برای «ترکت»، که در «لم ابالغ» نهفته است؛ یعنی: زیاده روی در مختصر کردن را رها کردم برای نزدیک کردن دستیابی به مطالبش.

«تعاطی» یعنی تناول. و «تناول» به معنی دست یافتن، درک کردن، فهمیدن و یافتن است.

توضیح:

«تقریباً» مفعول له برای «لم ابالغ» نیست، چون هرگاه بر سر کلامی که قید دارد نفی داخل شود، نفی متوجه قید می شود. مثلاً در عبارت: «ابالغ فی اختصار لفظه تقریباً»، «تقریباً» قید «ابالغ» و معنی این گونه است: مبالغه می کنم در مختصر کردن لفظ مختصر، برای نزدیک شدن آن و دریافت آن. اکنون اگر «لم» بر «ابالغ» داخل شود نفی متوجه «تقریباً» می شود بدینگونه: من مبالغه نکردم برای زود فهمیدن. آنگاه مفهومش این می شود که مبالغه در مختصر کردن کردم، ولی انگیزه ام «تقریب» نبوده و این معنی مراد مصنف نیست. او می خواهد اصل مبالغه را نفی کند و بگوید: اصلاً مبالغه در اختصار، به هیچ انگیزه ای نکردم. ولی اگر «تقریباً» مفعول برای «ترکت» باشد مقصود مصنف حاصل می شود؛ بدین گونه: مبالغه در اختصار را ترک کردم تا زودتر فهمیده شود.

«(وطلباً لتسهیل فهمه علی طالبیه) والضمائر للمختصر».

و می خواستم فهمش بر یابندگان، آسان شود.

ضمیر «لتعاطیه» و «فهمه» و «طالبیه» همه به «مختصر» باز می گردد.

«وفی وصف مؤلفه بانه مختصر منقح سهل الماخذ تعریض بانه لا تطویل فیه ولا حشو ولا تعقید كما فی القسم الثالث».

در اینکه: خطیب قزوینی نوشته‌اش را به پراستگی و آسانی وصف کرده گوشه زدنی است؛ بدین گونه که: وی می‌گوید: در کتاب من «تطویل»، «حشو» و «تعقید» نیست، لیکن در قسم سوم هست.

ضمیر «مؤلفه» به خطیب بازمی‌گردد. و «مؤلف» اسم مفعول است به معنی نوشته شده و نگاشته.

خطیب قزوینی برای نوشته‌اش سه وصف آورد:

۱ - «الفت مختصراً» که مختصر بودن را می‌فهماند.

۲ - «لم آل جهداً فی تحقیقه و تهذیبه» که پیراسته بودن را نشان می‌دهد.

۳ - «طلباً لتسهیل فهمه علی طالبیه» که «سهل المأخذ» بودن و آسانی در درک را

می‌رساند.

در عبارت شارح «فی وصف مؤلفه» خبر مقدم است. و «تعریض» مبتدای موخر.

«تعریض» یعنی: گوشه زدن، وبدون صراحت سخن گفتن.

«(واضفت الی ذلك) المذكور من القواعد و غیرها (فوائد عثرت) ای اطلمت (فی

بعض كتب القوم علیها) ای علی تلك الفوائد».

و بر قواعد و شواهد و امثله کتاب، فایده‌هایی را که در کتابهای دانشمندان بلاغت

یافته بودم افزودم.

«واضفت الی ذلك»: به آنچه ذکر شد از قواعد و غیر قواعد یعنی: شواهد و امثله.

«فوائد عثرت»: «عثرت» از «عثور» گرفته شده و به معنی برخورد اتفاقی است؛ یعنی

یافتن چیزی بدون قصد.

«(وزائد لم اظفر) ای لم افز (فی کلام احد بالتصریح بها) ای بتلك الزوائد. (ولا الاشارة

الیها) بان یکون کلامهم علی وجه یمکن تحصیلها منه بالتبعیة وان لم یقصدوها».

و افزودم به آن مختصر، اضافه‌هایی را که هیچ جا به آن، تصریح یا اشاره نشده بود.

«لم اظفر» به معنی «لم افز» است؛ یعنی: دست نیافتم، پیدا نکردم و نائل نشدم.

«بان یکون کلامهم...» یعنی: کلام آنان بگونه‌ای نبود که بتوان آن زواید را از آن پیدا

کرد، گرچه آن زواید را قصد نکرده باشند.

ضمیر «تحصیلها» به «زوائد»، و ضمیر «منه» به «کلام»، و ضمیر «لم یقصدوها» نیز به

زوائد برمی‌گردد.

خطیب از آنچه در کتابها پیدا کرده بود به «فوائد»، و از آنچه خودش افزوده به

«زوائد» تعبیر کرد. ممکن است این تعبیر، متواضعانه باشد، که آنچه از پیشینیان است را

«فائده» خوانده و آنچه از خویش است را «زائده». و ممکن است مرادش از «زائده»

چیزی باشد که فزونی در فضل دارد و نفعش افزون‌تر است.

«وسمیته تلخیص المفتاح) ليطابق اسمه معناه».

و آن مختصر را «تلخیص المفتاح» نامیدم، تا اسم آن با معنایش هماهنگ باشد. یعنی: همان گونه که کتاب، از «حشو» و «تطویل» پیراسته است، نامش نیز این پیراستگی را نشان دهد.

در اینجا این سؤال مطرح است: که خطیب قزوینی تنها قسم سوم مفتاح را تلخیص کرده پس چرا آن را «تلخیص مفتاح» نامیده و نگفته «تلخیص القسم الثالث من المفتاح». در پاسخ این سؤال گفته‌اند:

۱ - در این تعبیر مضاف حذف شده؛ و بدینگونه بوده: «تلخیص القسم الثالث من المفتاح».

۲ - جزء وکل ارتباط تنگاتنگ دارند؛ از این رو گاهی اسم کل را بر جزء می‌نهییم. و هنگامی که تنها دیوار خانه ما خراب شده می‌گوییم: خانه ما خراب شد. در اینجا نیز قسم سوم، جزء است و «مفتاح» کل، نام کل را بر جزء نهاده‌ایم.

(و آنا أسأل الله تعالى) «قدّم المسند إليه قصداً الى جعل الواو للحال». (من فضله) حال من (آن ینفع به): «ای بهذا المختصر، (کمانع باصله) و هو المفتاح او القسم الثالث منه».

و من از خداوند - متعال - می‌خواهم که: از فضلش همان گونه که اصل این کتاب (قسم سوم) را نفع خیز قرار داد، این کتاب را نیز نفع بخش سازد.

«انا» را مقدم داشت و به ضمیر مستتر در «اسال» اکتفا نکرد و ضمیر منفصل آورد تا «واو»، حالیه باشد!

«من فضله» حال برای «ان ینفع به» است.

ضمیر «باصله» می‌شود به «مفتاح» برگردد و هم به «قسم سوم». «ان ینفع» به تاویل مصدر می‌رود و مفعول «اسال» قرار می‌گیرد. بدین گونه: «اسال الله النفع به حال کونه کائنا من فضل».

بنابراین، «من فضله» معمول «ان ینفع» نیست تا لازم بیاید معمول صله بر موصول حرفی پیشی بگیرد و معمول مصدر نیز نیست تا مقدم شدنش جایز نباشد.

۱ - تلخیص به دو معنی است: ۱ - شرح دادن و بیان کردن. ۲ - کوتاه و فشرده و خلاصه گرداندن. «التلخیص: التبيين والشرح، يقال: لخصت الشيء ولخصته، بالخاء والحاء. اذا استقصيت في بيانه وشرحه وتجبره، يقال: لخص لي خبرك. اي بينه لي شيئاً بعد شيء. وفي حديث علي - رضوان الله عليه - : انه قد لتلخيص ما التبس على غيره. والتلخيص: التقريب والاختصار، يقال لخصت القول، اي اقتصرت فيه واختصرت منه ما يحتاج اليه». لسان العرب ج ۷، ص ۸۶.

۲ - اگر «انا» مقدم نشده بود «واو» برای عطف شایسته نبود؛ چون: معطوف عليه جملة فعلية ماضوية است و معطوف جملة فعلية مضارع. و برای حالیه بودن نیز شایسته نبود؛ چون: مضارع مثبت، هرگاه حال واقع شود با ضمیر، ربط داده می‌شود نه با واو.

«انه ای الله (ولی ' ذلك) النفع (وهو حسبی) ای محسبی وکافی».

این نفع، به دست او و او ما را بسنده است.
 شارح، «حسبی» را به معنی «محسبی وکافی» گرفته تا بفهماند: که «حسب» اسم فعل نیست.

(ونعم الوکیل).

و خداوند نیکو کفایت گری است.

«اما عطف علی جمله هو حسبی والمخصوص محذوف». «نعم الوکیل» یا عطف بر جمله «هو حسبی» است، و مخصوص به مدح حذف شده، و در اصل «نعم الوکیل الله» بوده.

و اما علی حسبی، ای وهو نعم الوکیل، فالمخصوص، هو الضمیر المتقدم، علی ما صرح به صاحب المفتاح وغيره فی نحو زید نعم الرجل».

و یا «نعم الوکیل» معطوف باشد بر «حسبی» تنها (حسبی به معنی یحسینی)؛ آنگاه تقدیر چنین می شود: «هو نعم الوکیل». «هو» در این تعبیر، مخصوص است؛ همانگونه که «زید» در تعبیر «زید نعم الرجل» بنا بر تصریح صاحب مفتاح و برخی دیگر مخصوص است.

«و علی کلا التقدرین، قد یلزم عطف الانشاء علی الاخبار».

عطف «نعم الوکیل»، چه بر «حسبی» باشد و چه بر «هو حسبی» عطف انشاء بر خبر است.^۲

۱ - «ولی» فعلیل، به معنی فاعل است. جهانشاهی نوشته: «ولی» یعنی: دوست دارنده و دوست و یاور و نزدیک و متکفل کارکسی. منتخب اللغات، ص ۵۶۲.

۲ - در باب رابع معنی، آغاز بحث «عطف الخبر علی الانشاء و بالعکس» آمده:
 «منعه البیانون و ابن مالک فی شرح باب المفعول معه من کتاب التسهیل و ابن عصفور فی شرح الايضاح، و نقله عن الاکثرین و اجازة الصغار و جماعة مستدللین بقوله - تعالی - : «و بشر الذین آمنوا» فی سورة البقرة، معنی چاپ قدیم، ص ۲۴۹.

و سید شریف جرجانی در حاشیه مطول آورده:
 عطف انشاء بر خبر، در جمله‌هایی جائز نیست که: محل از اعراب ندارند؛ لیکن در جمله‌هایی که محل از اعراب دارند جایز است.

و صاحب کشاف بر این جواز در سورة نوح تصریح کرده است. و برای عطف انشاء بر خبر مثل زده به: «قال زید نودی للصلوة وصل فی المسجد». آنگاه افزوده: برای استدلال به جواز عطف انشاء بر خبر، سخن خداوند - تعالی - «و قالوا حسبنا الله و نعم الوکیل» (آل عمران/ ۱۷۳) کافی است.

اما آنان که عطف انشاء بر خبر را جایز نمی‌دانند. در «هو حسبی و نعم الوکیل»، دو تعبیر و توجیه دارند:

۱ - «هو حسبی» جمله انشائی است و برای انشاء مدح.
 ۲ - قبل از «نعم الوکیل» يك مبتدا و خبر حذف شده. و در حقیقت معطوف، همان مبتدا و خبر محذوف است؛ و اینگونه بوده: «و هو مقول فی حقه نعم الوکیل»، بنا بر توجیه اول، عطف انشاء بر انشاء می‌شود. و بنا بر تعبیر دوم، عطف خبر بر خبر.

پرسش‌ها

- ۱ - معنی واژه‌های حمد و شکر و ویژگیهای هر يك را بیان فرمایید.
- ۲ - نسبت منطقی بین حمد و شکر چیست؟
- ۳ - اصطلاح براءت استهلال را تبیین کنید.
- ۴ - عطف خاص برعام چگونه است؟
- ۵ - کلمه «آل» با «اهل» چه فرقی دارد؟
- ۶ - چه انگیزه‌هایی به علم بلاغت جایگاه والابخشیده؟
- ۷ - استعارهٔ بالکنایه، ایهام و ترشیح را شرح دهید.
- ۸ - قاعده، مثال و شاهد چگونه تعریف شده؟
- ۹ - کتاب «تلخیص المفتاح». برداشت شده از چه کتابی است؟ و چه کسی بر آن شرح نگاشته؟

مقدمة

- معنی فصاحت.
- فصاحت در وصف مفرد، کلام و متکلم.
- معنی بلاغت.
- بلاغت در وصف کلام و متکلم.
- تعریف فصاحت مفرد.
- تبیین تنافر حروف، غرابت و مخالفت قیاس.
- فصاحت کلام.
- بیان «ضعف تألیف»، «تنافر کلمات» و «تعقید».
- تعقید لفظی و معنوی.
- فصاحت متکلم.
- بلاغت کلام.
- مقتضی حال.
- اختلاف جایگاه ها.
- بلاغت متکلم.
- مرجع بلاغت.

«مقدمه»

«مقدمه» اگر به کسر دال خوانده شود از فعل لازم، یعنی «قَدَم» بمعنی «تقدم» گرفته شده است. و اگر به فتح دال خوانده شود از فعل متعدی؛ چون اسم مفعول، از فعل متعدی گرفته می‌شود.^۱

«مقدمه» هم می‌شود خبر برای مبتدای محذوف باشد؛ (هذه مقدمة). و هم مبتدا باشد برای خبر محذوف؛ (مقدمة اذکرها).

«رَتَّبَ المختصر علی مقدمة و ثلثة فنون، لان المذكور فيه اما ان يكون من قبيل المقاصد فی هذا الفن اولا، الثاني المقدمة».

خطیب قزوینی آن مختصر (تلخیص) را فراگیرنده يك مقدمه و سه فن ساخت؛ زیرا: آنچه در این مختصر آمده یا از قلمرو مقاصد این فن است یا نه، اگر از قبیل مقاصد نباشد «مقدمه» است.

«رتب» چون متضمن معنی اشمال و فراگیری است با علی متعدی شده.
«والاول ان كان الغرض منه الاحتراز عن الخطا في تادية المعنى المراد فهو الفن الاول».

«والاول»، یعنی آنچه از قبیل مقاصد این فن است، اگر هدفش دوری از خطا در بیان معنی مقصود باشد، «علم معانی، و فن نخست» است.

«والا، فان كان الغرض منه الاحتراز عن التعقيد المعنوي فهو الفن الثاني».
«والا» اگر برای دوری از خطا در ادای مقصود نباشد، آنگاه اگر هدفش گریز از پیچیدگی معنوی باشد «فن بیان» است.

«والا فهو الفن الثالث».
«والا» اگر هدف احترازی نداشته باشد، نه از «تعقید» و نه از خطا در ادای مقصود، آنگاه آن فن سوم (بدیع) است.

این حصر در فنون سه گانه، هم حصر عقلی است و هم حصر استقرائی.
«وجعل الخاتمة خارجة عن الفن الثالث وَهَمَّ؛ كما سنبين ان شاء الله تعالى».
در پایان کتاب^۲ بحثی به عنوان «خاتمه» به کتاب افزوده شده است. برخی مانند: «روزنی» و «خلخالی»، آن «خاتمه» را جدا از فن سوم (بدیع) پنداشته‌اند. اینک شارح

۱ - ابن منظور نوشته: «ومقدمة العسكر وقادمتهم و قد اماهم: متقدموهم. التهذيب: مقدمة الجيش - بكسر الدال -، اوله. الذين يتقدمون الجيش ... وقيل: انه يجوز مقدمة - بفتح الدال - . و مقدمة الجيش: هي من قدم، بمعنی تقدم، لئلا اربح ج ۱۲، ص ۴۶۹.

۲ - مختصرهای - پ - پ - بد، ص ۲۱۹. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۲۱۴. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۴۳۸.

می‌گوید: همان‌گونه که بیان خواهیم کرد،^۱ ان شاء الله جدا از فن سوم نیست. و جدا کردن آن «وَهْم» یعنی غلط و اشتباه است؛ چون خطیب آن را از فن سوم دانسته. «وَهْم»، بروزن «مرض»، به معنی خطا و اشتباه و تلفظ آن به سکون «هَاء»، همان گونه که در مختصرهای حاشیه‌دار اعراب‌گذاری شده غلط است. «وَهْم»، به سکون «هَاء» به معنی چیزی است که: بر خاطر می‌گذرد. ابن منظور گفته: «الْوَهْم: مِّنْ خَطَرَاتِ الْقَلْبِ وَالْجَمْعُ، اَوْهَامٌ، وَلِلْقَلْبِ وَهْمٌ».^۲

«جعل الخاتمة» مبتدا، و «وَهْمٌ» خبر است.

«ولما انجز كلامه في آخر هذه المقدمة الى انحصار المقصود في الفنون الثلاثة ناسب ذكرها بطريق التعريف العهدي بخلاف المقدمة، فانها لا مقتضى لايادها بلفظ المعرفة في هذا المقام».

چون سخن مصنف در پایان این مقدمه به منحصر کردن مقصود در فنون سه گانه «معانی، بیان و بدیع» می‌انجامد^۳، از این رو شایسته است که: این فنون سه گانه را با «ال» عهد ذکری بیاورد و در آغاز علم معانی بگوید: «الفن الاول» و در آغاز علم بیان بگوید: «الفن الثاني». و در اول بدیع بگوید: «الفن الثالث». لیکن چون قبلاً سخنی از مقدمه به میان نیامده بود، واژه مقدمه را بدون «ال» و بگونه نکره آورد.

«و الخلاف في ان تنوينها للتعظيم او للتقليل، مما لا ينبغي ان يقع بين المحصلين».

اختلاف در اینکه: آیا تنوین «مقدمه» برای تعظیم است - از این رو که: مطالب آن مهم است - یا برای تقلیل - از این جهت که: الفاظ آن نسبت به تمام کتاب کم است - شایسته دانش پژوهان نیست. چون: اندک بودن لفظ و زیاد بودن معنا با هم تضاد ندارد. و بدیهی است که: می‌شود تنوین آن برای تعظیم باشد یا برای تقلیل، به دو اعتبار.

«والمقدمة: ماخوذة من مقدمة الجيش، للجماعة المتقدمة منها، من قدم بمعنى تقدم».

«مقدمة»، برگرفته از «مقدمة الجيش» است. و در آغاز برای گروهی بوده که: پیشتر از ارتش، حرکت می‌کرده.^۴

«مقدمة» اسم فاعل از «قدم» به معنی «تقدم» است. آنگاه نقل از وصفیت داده شده

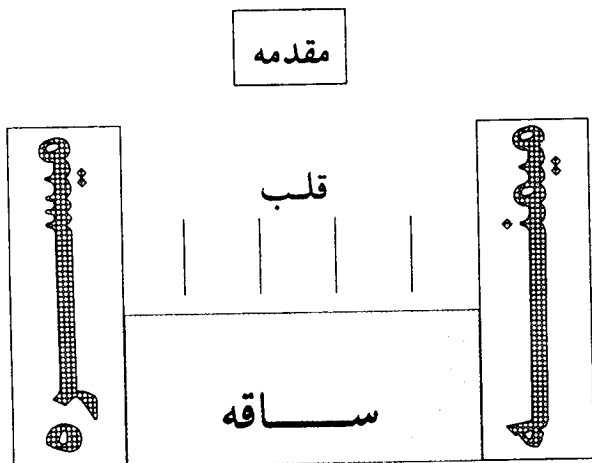
۱ - این سخن در آغاز «خاتمة» این گونه بیان شده: «وانما قلنا: ان الخاتمة من الفن الثالث دون ان نجعلها خاتمة للكتاب، خارجة عن الفنون الثلاثة؛ كما توهمه غيرنا، لان المصنف قال في الايضاح في آخر بحث المحسنات اللغوية: هذا ما يسرلى باذن الله جمعه وتحريره من اصول الفن الثالث».

۲ - لسان العرب، ج ۱۲، ص ۶۴۳.

۳ - مختصرهای چاپ جدید، ص ۳۳ و ۳۴. مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۸. و مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۴ و ۱۵.

۴ - «ماخوذة» یعنی: «منقولة». «مقدمه» از «مقدمة الجيش» نقل داده شده یا به شیوه حقیقت عرفی اگر معنی گذشته‌اش مهجور باشد و یا به گونه «استعاره مصرحه» اگر معنی پیشین آن «مهجور» نباشد بدین طریق که: مثلاً مقدمه کتاب، تشبیه شده باشد به مقدمه سپاه.

واسم گروه پیشاهنگ ارتش گردیده. وتای آن ناقله است.
 «للجماعة المتقدمة منها». برای گروه پیشاهنگ سپاه.
 ضمیر «منها» به «جیش» باز می‌گردد؛ به اعتبار اینکه: «جیش»، طائفه است.
 این نکته آموختنی است که: در دنیای کهن، سپاه را به پنج فرقه تقسیم می‌کرده‌اند
 «مقدمه»، «قلب»، «میمنه»، «میسره» و «ساقه». بدین ترتیب:



«يقال مقدمة العلم، لما يتوقف عليه الشروع في مسائله ومقدمة الكتاب، لطائفة من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه.»

«مقدمة العلم» به مجموعه‌ای از معانی می‌گویند که: آغاز کردن مسائل علم، به دانستن آن مجموعه متکی است. و به قسمتی از سخن که برای ارتباط با مقصود، قبل از آن آورده می‌شود «مقدمة الكتاب» می‌گویند.

شناخت «مقدمة العلم» ضروری است؛ زیرا: اگر بدون دریافت صحیح آن در مسیر علم مرتبط به آن، گام برداریم «طالب مجهولیم». دانشمندان به این دانستنیهای ضروری «مبادی عشره» می‌گویند.

«قدمت امام المقصود». به عقیده برخی از حاشیه‌نگاران «قدمت» به معنی «جعلت» است؛ چون: «امام المقصود» معنی پیشاپیش بودن را می‌رساند.^۲

۱ - علی - علیه السلام - فرموده: «فقد بعثت مقدمتی» نهج البلاغه، خطبه ۴۸.
 و باز فرموده: «مقدمة القوم، عيونهم. و عيون المقدمة، طلائعهم». نهج البلاغه، نامه ۱۱.
 ۲ - «مقدمه» به کلمه‌های بسیاری اضافه می‌شود یا موصوف و صفهایی قرار می‌گیرد که هر کدام معنی واصطلاح و بژدای را در علوم نشان می‌دهد. مانند:
 مقدمه حرام. مقدمه واجب. مقدمه صحت. مقدمه عادی. مقدمه عقلی. مقدمه شرعی. مقدمه مستحب. مقدمه

«لما يتوقف عليه...» ضمير «عليه» به «ما»ی موصوله بازمی‌گردد. و ضمیر «مسائله» به «علم» برگشت می‌کند. و ضمیر «من کلامه» به «کتاب» رجوع می‌کند.
 «لارتباط له بها» ضمیر «له» به «مقصود»، و ضمیر «بها» به «طائفه» برمی‌گردد.
 «وانتفاع بها فيه». و برای بهره‌بردن از آن طایفه در مقصود. ضمیر «بها» به «طائفه»، و ضمیر «فيه» به «مقصود» برگشت دارد.
 «وهی ههنا لبيان معنى الفصاحة والبلاغة وانحصار علم البلاغة فى علمى المعانى والبيان وما يلائم ذلك».

مقدمه در آغاز این کتاب، برای بیان چند چیز است:

۱ - معنى فصاحت و بلاغت.

۲ - انحصار دانش بلاغت در معانى و بيان.

۳ - «ما يلائم ذلك» يعنى: آنچه با دو بحث گذشته پیوند دارد؛ مثل نسبت بين فصاحت و بلاغت، و بيان مرجع علم بلاغت.

«ولا يخفى وجه ارتباط المقاصد بذلك».

و پوشیده نیست پیوند مقاصد کتاب؛ با آنچه در مقدمه آمده. از این رو این مقدمه را «مقدمه الكتاب» می‌توان نامید.

«والفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب، مما خفى على كثير من الناس».

فرق «مقدمه العلم» با «مقدمه الكتاب»؛ بر بسیاری از مردم پنهان مانده.

دست کم «مقدمه العلم» و «مقدمه الكتاب» این فرقه‌های اساسی را دارند:

۱ - «مقدمه العلم»، پایه و اساس شروع در علم است؛ و بدون دانستن آن، آغاز منفيد

نیست.

۲ - به قول برخی: «مقدمه العلم»، به مجموعه‌ای از معانی، و «مقدمه الكتاب»، به

مجموعه‌ای از الفاظ گفته می‌شود.

۳ - در «مقدمه الكتاب»، پیشاپیش بودن و در آغاز آمدن شرط است؛ ولی در

«مقدمه العلم» خیر.^۱

غریبه. مقدمه کبری. مقدمه دلیل. مقدمه اولی. مقدمه ثانی.

۱ - سید شریف آورده: «(مقدمه الكتاب)، ما يذكر فيه قبل الشروع في المقصود؛ لارتباطها. ومقدمه العلم.

ما يتوقف عليه الشروع. لمقدمه الكتاب، اهم من مقدمه العلم؛ بينهما عموم وخصوص مطلق». تعریفات، ص ۹۹.
 یعنی «مقدمه الكتاب»، مجموعه‌ای است که: قبل از شروع در مقصود، در کتاب آورده می‌شود. از این رو که:

آن مجموعه، با مقصود، ارتباط دارد. و «مقدمه العلم» چیزی است که: آغاز، متوقف بر آن است.

بنابراین، «مقدمه الكتاب» اعم از «مقدمه العلم» و بین این دو عموم وخصوص مطلق است یعنی هر مقدمه علمی، مقدمه کتاب هست، ولی ممکن است مقدمه کتابی، مقدمه العلم نباشد.

الفصاحة

«(الفصاحة): وهي في الأصل تنبئ عن الظهور والابانة».

«فصاحت»، در لغت آشکار شدن و بیان کردن را می‌نماید.

واژه «فصاحت»، به معانی گوناگونی آمده. بی‌تردید برخی از آنها حقیقی، و برخی مجازی و پاره‌ای از آنها لازم، و پاره‌ای متعدی، و بعضی مطابقی و بعضی التزامی است.^۱

از این رو شارح، تعبیری آورده که: نمودی باشد از همه معانی آن. و گفته: «تنبئ عن الظهور والابانة». یعنی: فصاحت، نشانگر آشکار شدن و بیان کردن است. و نگفته: «الفصاحة هي الظهور والابانة». یعنی: فصاحت: آشکار شدن و بیان کردن است؛ چون معنی مطابقی فصاحت، آشکار شدن نیست؛ بلکه آشکار شدن، لازمه معنی فصاحت است.

بنابراین، کلمه «تنبئ» هم معنی حقیقی و هم معنی مجازی را فرامی‌گیرد. شارح دو واژه «ظهور» و «ابانه» را بکار برد تا برساند «ظهور»، اشاره به معنی لازمی فصاحت دارد و مثل «فصح» است. و «ابانه»، اشاره به معنی متعدی فصاحت دارد و مثل «افصح» است.

«يوصف بها المفرد مثل كلمة فصيحة».

فصاحت، وصف مفرد قرار می‌گیرد؛ بدین گونه که می‌گوییم: زید یا عمرو، کلمه

۱ - فیروز آبادی این معانی را برای فصاحت ذکر کرده:

۱ - «اللفظ الفصح»: آنچه نیکوئی‌اش با گوش درک شود.

۲ - «فصح الاعجمی»: به عربی سخن گفت. یا فصاحتش در عربی افزوده شده.

۳ - «افصح»: با فصاحت سخن گفت.

۴ - «یوم فصح»: روز بی‌ابر.

۵ - «افصح اللبن»: شیر، سرشیرش گرفته شده؛ جدا شده از خامه.

۶ - «افصح الشاة»: گوسفند، شیرش صاف شد.

۷ - «افصح البول»: بول، صفا یافت.

۸ - «افصح النصارى»: عید فصح نصاری رسید.

۹ - «افصح الصبح»: صبحگاه روشن شد.

۱۰ - «افصح الرجل»: بیان کرد.

۱۱ - «فصحك الصبح»: روز برآمد. قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۹۱.

این منظور نوشته: «الفصاحة: البيان؛ فصح الرجل فصاحة». لسان العرب، ج ۲، ص ۵۴۴.

الفصاحة: البيان و خلوص الكلام عن التعقيد. قيل اصلها من الفصح وهو اللبن الذي اخذت عنه الرغوة.

اقرب الموارد، ج ۲، ص ۹۲۷.

«(الفصاحة): في اللغة عبارة عن الابانة والظهور». تعریفات، ص ۷۲.

«الفصح خلوص الشيء مما يشوبه. واصله في اللبن». مفردات راغب، ص ۳۸۰.

فصاحت: - بالفتح - گشاه سخن شدن و تیز زبان شدن. منتخب اللغات، ص ۳۹۶.

قال الامام فخرالدين الرازي - رحمة الله عليه - «اعلم ان الفصاحة خلوص الكلام من التعقيد. واصلها من قولهم أفصح اللبن، اذا اخذت عنه الرغوة». المستطرف، ج ۱، ص ۹۶.

فصیحی است.

منظور از «کلمه»، چیزی است که: کلمه بر آن صدق می کند؛ مثل زید، عمرو و....
 «(والکلام) مثل کلام فصیح و قصیده فصیحة».

فصاحت، و صف کلام نیز قرار می گیرد؛ مثلاً به «زید قائم» می گوئیم: کلام فصیح. یا به مجموعه ویژه ای از شعر می گوئیم: این قصیده فصیح است.^۱

«کلام فصیح»، مقصود از کلام، لفظ کلام نیست؛ چون: لفظ کلام، مفرد است. بلکه مراد، مصداق کلام است. همین گونه مراد از «قصیده فصیحة»، لفظ «قصیده» نیست؛ بلکه مراد: آن مجموعه خاص شعری است که به آن قصیده می گویند.

«قیل: المراد بالكلام، ماليس بكلمة؛ ليعم المركب الاسنادی وغيره. فانه قد يكون بيت من القصيدة غير مشتمل على اسناد يصح السكوت عليه، مع انه يتصف بالفصاحة».

برخی گفته اند: مراد از «کلام»، در تعبیر «یوصف بها المفرد والكلام»، چیزی است که کلمه نباشد. برای اینکه چنین تعریفی از کلام، هم مرکب تام خبری و هم مرکبهای دیگر را فرا بگیرد. چون بدون تردید، گاهی يك سطر شعر از قصیده ای اسناد تامی که سکوت بیاورد، ندارد. و با این حال، کلام فصیح به شمار می آید.

مقصود از: «مركب غير اسنادی» مرکبهایی است چون:

مركب وصفی «رجل عالم».

مركب اضافی «خاتم فضة».

مركب مزجی «سبويه» و «بعلبك».

و مركب تضمینی «اربعة عشر».

بيت هایی که: اسناد تام ندارد بسیار است؛ مانند:

اینکه در شهنامه ها آورده اند رستم و رویینه تن اسفندیار

و:

سکندر چودانست کآن ابلهان دلیرند برخون شاهنشهان

و:

لفظی فصیح شیرین قدی بلند چابک

روئی لطیف زیبا چشمی خوش کشیده

و:

۱ - «قصیده»: نوع اشعاری است که: بريك وزن و قافیه با مطلع مصرع و مربوط به یکدیگر دربارہ موضوع و مقصود معین، از قبیل: مدح پادشاه، تهنیت جشن عید، فتحنامه جنگ، شکر، شکایت، فخر، حماسه سرائی، مرثیه و تعزیت، و مسائل اخلاقی، اجتماعی، عرفانی و امثال آن ساخته باشند.
 صناعات ادبی همائی، ج ۱، ص ۱۶۷.

اذا ما الفانبات برزّن یوما وزججن الحواجب والعیونا
 کوتاه سخن اینکه: گاه گاه، بیتی از یک قصیده، اسناد تام خبری ندارد و سکوت به دنبال
 نمی آورد؛ ولی سخن فصیح نیز شمرده می شود. عقیده زوزنی این است که: برای دخول
 این گونه سخن ها در کلام فصیح می گوئیم: مراد از «کلام»، مرکب است. - چه مرکب تام
 باشد، چه غیر تام - پس هرچه کلمه نیست کلام است.

«وفیه نظر، لانه انما یصح ذلك لو اطلقوا علی مثل هذا المركب انه: کلام فصیح؛ ولم
 ینقل عنهم ذلك. واتصافه بالفصاحة، یجوزان یكون باعتبار فصاحة المفردات». در این
 عقیده نظر هست چون هنگامی می توانیم به این مرکبهای ناقص بگوئیم: کلام فصیح که
 عرب نیز گفته باشد لیکن نقل نشده که عرب به چنین مرکبهایی کلام گفته باشد. ثانیاً ممکن
 است از اینرو به این مرکبها، فصیح گفته باشند که مفردانش فصیح است. نه از حیث کلام
 بودن.

«علی ان الحق انه داخل فی المفرد؛ لانه یقال: علی ما یقابل المركب وعلی ما یقابل
 المثنی والمجموع وعلی ما یقابل الکلام. ومقابلته بالکلام ههنا قرینة دالة علی انه ارید به
 المعنی الاخیرا عنی ما لیس بکلام».

سخن شایسته و محققانه این است که بگوئیم: مرکبات ناقصه، داخل در قلمرو مفرد
 است؛ چون: مفرد در مقابل چند چیز آورده می شود:

۱ - در مقابل مرکب.

۲ - در مقابل تشبیه و جمع.

۳ - در مقابل کلام تام.

واینکه مصنف، مفرد را در مقابل کلام آورد وگفت: «یوصف بها المفرد والکلام»
 می رساند که: مراد او از «مفرد» غیر کلام است؛ گرچه مرکب ناقص باشد.

پس براساس نظر مصنف، مرکبات ناقصه، داخل در مفرد است.

«(و) یوصف بها (المتکلم) ایضاً. یقال: کاتب فصیح، وشاعر فصیح».

فصاحت، وصف متکلم نیز قرار می گیرد؛ مثلاً به نویسنده ای که فصیح است
 می گوئیم: «کاتب فصیح». مقصود از «کاتب»، نویسنده است نه خطاط. و به سراینده ای
 که فصیح است می گوئیم: «شاعر فصیح» و همین گونه است: «امرثه فصیحة»، «رجل
 فصیح» و... .

به این نکته نیز باید توجه کرد که: فصاحت، وصف معنا قرار نمی گیرد؛ مثلاً
 نمی گوئیم: این معنی فصیح است.

«(والبلاغة) تنبئ عن الوصول والانتهاء!»

«بلاغت»، از رسیدن و به پایان آمدن خبر می دهد.

«(والبلاغة) وهي تنبئ عن الوصول والانتهاء (يوصف بها الأخيران فقط) أي الكلام و المتكلم دون المفرد، اذ لم يسمع كلمة بليغة.»

بلاغت، از رسیدن و پایان یافتن خبر می دهد. و تنها وصف کلام و متکلم قرار می گیرد نه وصف مفرد. بدین علت که: هیچ گاه شنیده نشده که بگویند: «کلمة بليغة»
«والتعليل بان البلاغة انما هي باعتبار المطابقة لمقتضى الحال و هي لا تتحقق في المفرد وهم، لان ذلك انما هو في بلاغة الكلام و المتكلم.»

برخی گفته اند: انگیزه اینکه بلاغت، وصف مفرد قرار نمی گیرد، این است که: بلاغت به اعتبار مطابقت با مقتضای حال است؛ یعنی: سخن را هماهنگ با شرایط ویژه آوردن. و این مطابقت، با مقتضای حال در مفرد تحقق پیدا نمی کند؛ چون: اسناد در آن نیست. و به همین جهت که مطابقت با مقتضای حال در مفرد نیست بلاغت هم نیست.

شارح می فرماید: «والتعليل وهم»؛ «التعليل» مبتدأست و «وهم» خبر آن یعنی: این علت آوردن غلط است.

«انما هي»: تنها آن بلاغت.

وهي لا تتحقق»: آن مطابقت تحقق پیدا نمی کند.

«لان ذلك»: بدون تردید اعتبار مطابقت با مقتضای حال.

«هو»: آن اعتبار مطابقت با مقتضای حال.

۱ - درباره «بلاغت»، تعبیرهای گوناگونی شده؛ من نگاه شما را به پاره‌ای از آنها می سپارم:

قال علی - عليه السلام - «البلاغة الافصاح عن حكمة مستغلفة وابانة علم مشكل.»

وقال الحسن بن علی - عليهما السلام - : «البلاغة ايضاح الملتبسات، وكشف عورات الجهالات باحسن ما

يمكن من العبارات.»

«قيل للخليل بن احمد: ما البلاغة؟ فقال: ما قرب طرفاه، وبعد منتهاه. وقيل لبعض البلغاء: من البليغ؟ قال:

الذي اذا قال اسرع، واذا اسرع ابدع واذا ابدع حرك كل نفس بما اودع.» نهاية الادب، ج ۷، ص ۶-۸.

والصناعين، ص ۴۹ و ۵۰.

وقال بعض الحكماء: «البلاغة قول يسير، يشتمل على معنى خطير.» دراسة ونقد في مسائل بلاغية هامة، به

نقل از الصناعين.

وقال اليوناني: «البلاغة وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة، وحسن الاشارة.»

وقال الهندي: «البلاغة تصحيح الاقسام، واختيار الكلام.» المستطرف، ج ۱، ص ۹۴.

وقال ابو هلال العسكري (۳۹۵ هـ): «البلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه كتمكنه في

نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن.» دراسة ونقد في مسائل بلاغية هامة، ص ۵۶.

«لان ذلك انما هو في بلاغة الكلام والمتكلم».

چون مطابقت با مقتضای حال معیار مطلق بلاغت نیست. تنها معیار بلاغت کلام و متکلم است. و هر گاه معیار بلاغت کلام و متکلم متفی شود لازم نیست اصل بلاغت نیز متفی شود؛ چون با انتفاء خاص، عام متفی نمی شود.

ممکن است بگوییم: معیار بلاغت کلمه، چیز دیگری است؛ پس این علت آوردن اشتباه است و تنها دلیل بر عدم وصف کلمه به بلاغت، این است که: ما از عرب نشنیده‌ایم که کلمه را موصوف بلاغت قرار دهند. «وانما قسم کلام من الفصاحة و البلاغة اولاً، لتعذر جمع المعانی المختلفة الغير المشتركة في امر يعمها في تعريف واحد».

مصنّف، اول فصاحت و بلاغت را به اعتبار چیزهایی که بلاغت و فصاحت، وصف آنها قرار می‌گیرد تقسیم کرد، و سپس تعریف. برای اینکه نمی‌شود معانی گوناگونی که اشتراک در يك امر ندارند را در تعریف واحدی جمع کرد.

«في امر يعمها»: در امری که فرا بگیرد آن معانی را. «وهذا كما قسم ابن الحاجب المستثنى الى متصل و منقطع، ثم عرّف كلاّ منهما على حدة».

«هذا»: این تقسیم و سپس تعریف مصنّف، همانند کار ابن حاجب است که: اول مستثنی را به متصل و منقطع تقسیم کرد و آنگاه تعریف جداگانه‌ای برای هر کدام آورد.^۱

آغاز تعریف فصاحت

«(الفصاحة في المفرد). قدّم الفصاحة على البلاغة لتوقف معرفة البلاغة على معرفة

۱ - عبارت ابن حاجب چنین است:

«المستثنى متصل و منقطع، اما المتصل، هو المخرج من متعدد لفظا او تقديرا بالآ و اخواتها. و المنقطع، المذكور بعدها غير مخرج».

و شیخ رضی - رحمة الله عليه - در توضیح این عبارت آورده: «اعلم انه قسم المستثنى قسمين. و حدّ كل واحد منهما بحد مفرد من حيث المعنى. قال: و ذلك لان ما هيتهما مختلفان و لا يمكن جمع شينين مختلفي الماهية في حد واحد». شرح کافیّه، ص ۲۲۴ و شرح جامی، ص ۱۱۰.

ابن حاجب: جمال الدین ابو عمر عثمان بن عمر بن ابی بکر نحوی در قرن ششم هجری در مصر از مادر زاده شد. در قاهره بهره‌های علمی فراوان در قلمرو ادب، فقه و حدیث اندوخت؛ آنگاه برای تدریس علوم عربی به دمشق رفت. از کتابهای او است:

۱ - «کافیّه» در نحو. این کتاب چندین شرح دارد که شرح شیخ رضی بر آن بسیار گسترده و مشهور است. شرح جامی نیز شهرت دارد.

۲ - «شافیه»، ۳ - «مختصر المنتهی»، ۴ - «منتهی السنوال والامل»، ۵ - «المقصد الجلیل فی علم الخلیل»، ۶ - «الامالی»، ۷ - «القصيدة الموشحة بالاسماء المؤنثة»، ۸ - «مختصر الفروع»، ۹ - «المفصل».

الفصاحة؛ لكونها مأخوذة في تعريفها».

مصنّف، بحث فصاحت را بر بلاغت مقدّم داشت؛ چون: شناخت بلاغت متکی بر شناختن فصاحت است؛ زیرا: فصاحت، در تعريف بلاغت بکار گرفته شده.

ضمير «لكونها» به فصاحت، و ضمير «تعريفها» به بلاغت باز می گردد. بدین گونه فصاحت، در تعريف بلاغت لحاظ شده؛ که در تعريف بلاغت کلام می گوئیم: هماهنگی سخن با متقضای حال است، به اضافه فصیح بودن آن. و در تعريف بلاغت متکلم می آوریم: بلاغت متکلم، ملکه ای است که: به او توان می دهد تا کلام بلیغ پدید آورد. آنگاه بدون تردید فصاحت در کلام بلیغ لحاظ شده بدون واسطه و در بلاغت متکلم، فصاحت رعایت شده با واسطه.

ثم قدّم فصاحة المفرد علی فصاحة الکلام و المتکلم لتوقفهما علیهما».

سپس فصاحت مفرد را بر فصاحت کلام و متکلم جلو انداخت، از این رو که: فصاحت کلام و متکلم، متوقف بر فصاحت مفرد است.

انگیزه توقف فصاحت کلام و متکلم بر فصاحت مفرد

ما در تعريف فصاحت کلام می گوئیم: خالی بودن آن است از تنافر کلمات، ضعف تألیف و تعقید؛ به اضافه فصاحت کلماتش. بدون تردید فصاحت کلام بی واسطه متوقف بر فصاحت مفرد است. فصاحت متکلم نیز با واسطه توقف بر فصاحت مفرد دارد. بدین گونه که: در تعريف فصاحت متکلم می گوئیم: ملکه ای است که: به او توان می دهد تا سخن فصیح پدید آورد. بی شک سخن فصیح، شکل یافته از کلمات فصیح است.

فصاحت مفرد

«(خلوصه) ای خلوص المفرد (من تنافر الحروف و الغرابة و مخالفة القياس) اللغوی

ای المستنبط من استقراء اللغة».

«فصاحت در مفرد»، خالی بودن آن است از سه چیز:

۱ - تنافر حروف (ناهنجاری و دشواری در گفتن و ناخوشایندی در شنیدن) ۲ -

غرابت (ناآشنایی) ۳ - مخالفت قیاس لغوی.

«المستنبط من استقراء اللغة»: که از پژوهش و بررسی واژه هابه دست آمده.

باور من این است که: باید يك شرط بر شروط سه گانه فصاحت کلمه افزود؛ و آن

رکیک نبودن واژه است. بزرگترین عیب در يك کلمه، این است که: زشت معنی باشد، و معنایی داشته باشد که انسان از گفتنش شرم کند. بنابراین، باید با تأکید بگوییم: اگر واژه‌ای عقیف نباشد فصیح نیست.^۱

«و تفسیر الفصاحة بالخلوص لا یخلوعن تسامح؛ لان الفصاحة تحصل عند الخلوص». و تفسیر فصاحت، به خالی بودن از آن سه، تهی از تسامح نیست؛ چون: بی تردید فصاحت هنگام تهی بودن حاصل می‌شود. یابه تعبیر دیگر: تهی بودن از این سه، انگیزه‌پیدایی فصاحت است.

«تسامح» به معنی آسان‌گیری است.^۲

برای «تسامح» دو علت ذکر کرده‌اند:

۱ - فصاحت، عین «خلوص» و تهی بودن نیست. بلکه «خلوص»، یا علت فصاحت است یا لازمه آن. و این، تفسیر به سبب، یا تفسیر به لازم است.

۲ - فصاحت، امر وجودی است و خلوص، امر عدمی. و تفسیر وجودی به عدمی ناشایست است. و حمل عدمی بر وجودی نادرست.

دسوقی تعریفی وجودی برای فصاحت مفرد ارائه داده:

«الفصاحة هي كون الكلمة جارية على القوانین المستنبطة من استقراء كلام العرب، متناسبة الحروف، كثيرة الاستعمال على السنة العرب».

فصاحت، جاری بودن کلمه است بر اساس قوانین به دست آمده از کلام عرب، و هماهنگ و هموار بودن حروف آن، و گسترش داشتنش بر زبانهای عرب. در این تعریف، سه شرط وجودی هست:

۱ - برای پیگیری بیشتر این سخن، حتماً به کتاب دیگرم: «پژوهشی در بارهٔ اعجاز قرآن» بنگرید.

برخی گفته‌اند: علت حصر فصاحت مفرد، در خالی بودن از این سه، به این جهت است که: کلمه سه بعد دارد: ۱ - ماده، و آن حروف واژه است. ۲ - صورت و هیئت و صیغه. ۳ - مفهوم و معنی.

و عیب در ماده، تنافر، عیب در صورت، مخالفت قیاس، و عیب در معنی، غرابت است.

ولی باید توجه داشت که: عیب در معنی، تنها غرابت نیست؛ زیرا: گاهی گفتن يك واژه، به سختی از ارزش ادبی، اخلاقی و اجتماعی يك شخص یا نوشته می‌کاهد یا اینکه تنافر در حروف و مخالفت قیاس و غرابت نیز ندارد. بلکه تنها از این رو ناشایستگی دارد که عقیف نیست.

«الفصاحة» مبتدا، «خلوصه» خبر آن است.

«مخالفة القیاس»: «حلوئی» یکی از حاشیه‌نگاران مختصر نوشته: مراد از قیاس نحوی و صرفی و قیاس لغوی یکی است. اگر کلمه غیر منصرفی توین داده شد مخالف قیاس نحوی است. و اگر مثلاً «اجل» بدون ادغام آورده شد مخالف قیاس صرفی است.

۲ - «وتسامحوا: تساهلوا». لسان العرب، ج ۲، ص ۴۸۹.

- ۱ - قیاسی بودن، که لازمه آن تهی بودن از مخالفت قیاس است.
 - ۲ - هماهنگ و هموار بودن حروف، که لازمه آن خالی بودن از تنافر است.
 - ۳ - «كثيرة الاستعمال» بودن و گسترش داشتن، که لازمه آن «غرابت» نداشتن است.
- «(فالتنافر) وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان و عسر النطق بها».
- «تنافر»، يك ويژگی است در واژه، که آن را بر زبان سنگین و گوییش را دشوار می کند.

ضمير «ثقلها» و «بها» به «کلمه» بر می گردد.

«(نحو) مستشرزات، فی قول امرؤ القيس»^۱.

مثل واژه «مستشرزات» در شعر امرؤ القيس.

«غَدَائِرُهُ مُسْتَشْرِزَاتٌ إِلَى الْعُلَى

تَضِلُّ الْعِقَاصُ فِي مُنْتَهَى وَ مُرْسَلٌ»

گیسوهای گرده گرده اش به سوی بلندیاها بر آمده بود. و آن گرده ها در زیر موهای

بافته و نابافته پنهان می شد.

۱ - امرؤ القيس فرزند «حجر کندی» فرمانروای بنی اسد است. نیاکانش از فرمانفرمایان «کنده» و از دیار «نجد» بوده اند. وی شاعری توانمند و از سرایندگان یکی از «معلقات سبعة» است. «معلقه» اش نزدیک به هشتاد بیت دارد.

رخدادهای شگفت زندگی او به شعرهایش در و نمایه هایی از سکس و شهوت، شکار و قدرت، فخر و گلايه، و شکوه و شکایت بخشیده. به دختر عموش «عنیزه» سخت عشق می ورزیده. پدرش به نیرنگ کشته می شود؛ او به در بار پادشاه روم پناه می برد، تا اینکه خودش نیز قربانی رخداد دیگری می گردد و سر انجام با پیراهن زهر آلودی که پادشاه روم به برش کرده بود، و یا به بیماری «آبله» در شهر «آشقره» (آنکارا) زندگیش فرجام می گیرد، و در آنجا به خاکش می سپرند.

وی دو لقب یافته: یکی «ذوالقروح» یعنی صاحب زخمها؛ چون: در پایان عمرش زخمهای فراوان بر تن داشته. و دیگری «ملك ضلیل».

در نهج البلاغه آمده: **دوسئل - عليه السلام - عن اشعراء الشعر فقال: ان القوم لم يجروا في حلبة تعرف الغاية عند قببتيها، فان كان ولا بد فالملك الضليل».** (حکمت ۴۴۷ نهج البلاغه فيض (رحمة الله عليه) و حکمت ۴۵۵ صبحی صالح).

یعنی: هنگامی که از علی - عليه السلام - سؤال شد سر آمد شاعران کیست؟ فرمودند: آنان در يك قلمرو حرکت نکرده اند؛ یعنی شکل و نوع و موضوعات شعر آنان یکنواخت نبوده تا پیروزتر مشخص شود. و اگر ناگزیر باشیم تا سرآمدی معین کنیم او «ملك ضلیل» (امرؤ القيس) است. او از شعرای جاهلیت بوده و در قرن پنجم و ششم میلادی می زیسته.

ضبط درست «امرؤ القيس» به ضم همزه - «امرؤ» و به فتح قاف «قيس» است. در غیاث اللغات آورده: امرؤ القيس، بکسر اوّل و سکون ميم و فتح رای مهمله و ضم همزه که به صورت و او است و فتح قاف و سکون تحتانی و سین مهمله، نام شاعری است که افصح شعرای عرب بوده است. بعضی گویند که: او هفت قصیده غزای خود نوشته، بر در کعبه آویخته بود، و به گفتن جواب، صلاي عام در داده. سپس افزوده: در آن ایام آیه ۴۳ سورة هود نازل گشت و شهرت امرؤ القيس سپری شد. غیاث اللغات، ص ۸۳. برای تحقیق گسترده تر مراجعه کنید به: امرؤ القيس نوشته دثيف خوری. و امرؤ القيس، نگاشته سلیم جندی. و الرمزیه فی شعر امرؤ القيس تألیف عدنان ذهبی.

شرح واژه‌های شعر:

«غدائره» ای ذوائبه، جمع غدیره، و الضمیر عائد الی الفرع فی البیت السابق.»

«غدائره» جمع «غدیره» و به معنای «ذوائب» است و «ذوائب» یعنی: گیسوها. ذوائب جمع «ذوائبه» و آن موی بسته شده است. و ضمیر «غدائره» باز می‌گردد به واژه «فرع» در سطر پیشین یعنی:

و فرع یزین المتن اسود فاحم ائیسث کقنو النخلة المتعککل
یعنی: موی زیباکننده پستی که سیاه ذغال‌گونه و پر پشت چون خوشه‌های خرما
خوشه‌دار بود.

«مستشزوات» را اگر به کسر «ز» بخوانیم اسم فاعل است از فعل لازم، و به معنی «مرتفعات» (بالا رفته‌ها) و اگر به فتح «ز» بخوانیم اسم مفعول است، گرفته شده از «استشزر» به معنی «رفع» آنگاه «مستشزوات» به معنی مرفوعات است. (بالا برده‌ها) چون اسم مفعول از فعل متعدی گرفته می‌شود.

«العلی» جمع «علیا» است و به معنی بالایها و بلندیها «تصل» فعل مضارع، گرفته شده از «ضلال» و در اینجا به معنی پنهان می‌شود، است.
«العِصَص» جمع عقیصه وهی الخصلة المجموعة من الشعر.»

«عقاص» جمع «عقیصه» است؛ و آن قسمت گرد آمده و جمع شده از مو و گیسو است. (پاره‌ای از مو که زنها چون انار بر سر می‌نشانند).

«خصله» بضم «خاء»، به معنی «طوره»، «قسمت»، «کاکل» و «دسته» است. «والمثنی المفتول» و مثنی به معنی «مفتول»، و مفتول یعنی تابیده و بافته شده. از این رو به آن «مثنی» می‌گویند که قاعدتاً آن موها را دو قسمت می‌کنند و می‌بافند.
«یعنی آن ذوائبه مشدودة علی الرأس بخيوط، و أن شعره ينقسم الي عقاص و مثنی و مُرْسَل، و الاوّل یغیب فی الاخیرین.»

یعنی: گیسوهای گرد آمده آن موها، بانچهایی بر سرش بسته شده بود، و موهای آن سر، به سه دسته تقسیم می‌شد:

۱ - «عقاص»: گیسوهای گرد آمده و بسته شده.

۲ - «مثنی»: گیسوهای بافته شده.

۳ - «مُرسَل»: گیسوهای آویزان و شانه زده شده. و موهای گرد آمده، زیر موهای

بافته و نا بافته پنهان می شود.

قابل توجه است که: «عقاص» را جمع آورد، و «مثنی» و «مرسل» را مفرد، تا انبوه بودن موهای گرد آمده را بفهماند و بگوید: با این انبوهی، تازه پنهان می شود. ضمیر «ذوائبه» به «شعر»، و ضمیر «شعره» به «رأس» باز می گردد. کوتاه سخن این که: «امرؤالقیس» گیسوی معشوقه اش «عنیزه» را به سه گونه تقسیم کرده:

۱ - مجموعه های انار گونه که با نخ بسته شده.

۲ - موهایی که طناب وار، بافته و آویخته است.

۳ - موهای شانه خورده.

«والغرض بیان كثرة الشعر».

و غرض «امرؤالقیس» این است که: پر پشت بودن موهای معشوقه اش را بیان کند. «والضابط ههنا ان كل ما يعده الذوق الصحيح ثقيلًا متعسر النطق به فهو متنافر سواء كان

من قرب المخارج او بعدها او غير ذلك».

معیار و قانون در شناخت «تنافر»، ذوق است. یعنی: هر چه را ذوق صحیح، ثقیل و گفتنش را دشوار دانست، آن «متنافر» است. چه این سنگینی، پدیده نزدیکی مخارج حروف باشد، (مثل مستشزرات) یا پدیده دوری مخارج حروف (مانند مَلَعَ به معنی شتافت). یا «غير ذلك»، یعنی يك حرف بين دو حرفی قرار گرفته باشد که آن دو حرف در مخرج با هم تضاد دارد. باز می توان به «مستشزرات» مثل زد که در آن «شین» که «مهموسه رخوه» است بین «تاء» که «مهموسه شدید» و بین «زاء» که «مجهوره»^۱ است قرار گرفته. بنابراین تنها معیار شناخت تنافر، «ذوق» است. چه بسا مخارج حروف به هم نزدیک باشند ولی تنافر پدید نیاید؛ مثل واژه های «شجر» و «جیش» و ... و یا مخارج حروف از هم دور باشند بدون تنافر، مانند: علم و ...

«سواء كان ضمیر مستتر در «كان» به «ثقل» باز می گردد. یعنی: چه آن «ثقل».

«من» در «من قرب المخارج»، «من ناشئه» و به معنی پدیده است؛ یعنی: چه آن سنگینی پدیده نزدیکی مخارج باشد. ضمیر «بعدها» به «مخارج» باز می گردد. «غير ذلك» پدیده قرب و بعد مخارج نباشد.

۱ - توضیح مهموسه رخوه، مهوسه شدید و مجهوره عنقریب خواهد آمد.

«علی ما صرّح به ابن الاثیر فی المثل السائر»^۱.

به این که تنها معیار شناخت «تنافر»، ذوق است، «ابن اثیر» در کتاب «مثل سائر» تصریح کرده.

۱ - ضیاء الدین ابوالفتح نصرالله، مکتبی به «ابن اثیر» یکی از برادران سه گانه‌ای است که نقش عظیمی در فرهنگ و ادب عربی داشته. وی ملازم «صلاح الدین ایوبی» بوده و سپس عهده‌دار وزارت فرزند «صلاح الدین»، «نورالدین افضل» گشته. کتاب «المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر» او شهرت جهانگیر پیدا کرده.

«وزعم بعضهم ان منشأ الثقل في مستشرزات هو توسط الشين المعجمة التي هي من المهموسة الرخوة، بين التاء التي هي من المهموسة الشديدة، وبين الزاي المعجمة التي هي من المجهورة، ولوقال مستشرف لزال ذلك الثقل».

برخی (خلخالی) پنداشته انگیزه تنافر و دشواری در «مستشرزات» این است که: شین نقطه‌دار که از حروف «مهموسه رخوه» است (یعنی حروف فرو رفته آواوست آهنگ) فاصله شده بین «تاء» که از حروف «مهموسه شديده» است (یعنی حروف فرو رفته آواو شدیدادا) و بین زای نقطه‌دار که از حروف «مجهوره» است (یعنی حروف بلند آواو آهنگ) و اگر شاعر به جای «مستشرزات» می‌گفت: «مستشرف» - با «راء» - دیگر سنگین نبود.

«و فيه نظر؛ لان الراء المهملة ايضاً من المجهورة».

و در این سخن خلخالی نظر هست؛ چون بی شك «راء» بدون نقطه نیز از حروف مجهوره است.^۱

«وقيل ان قرب المخارج سبب للثقل، المخل بالفصاحة».

قائل قيل «روزنی» است که گفته: نزدیکی مخارج حروف سبب سنگینی کلمه

۱ - تبیین حروف از جهت «همس» و «جهر»، و «شدت» و «رخوت». در کتاب «سرایان فی علم القرآن» آمده:

۱ - «جهر» (به فتح اول و سکون دوم): یعنی بلندی آواز و صوت قوی و مجده حرف «همزه» ب، ج، د، ذ، ر، ز، ض، ط، ظ، ع، غ، ق، ل، م، ن، و، ی «مجتمع در کلمات «نغز - قطع - ایض - ظل - جذرومده» را مجهوره نامند؛ زیرا به سبب قوت به بلندی و آشکارا ادا شدن، مانع جریان نفس می‌گردد.

۲ - «همس» (به فتح اول و سکون ثانی): یعنی صدای غیر ظاهر و ضعیف؛ و ده حرف «ت، ث، ح، خ، س، ش، ص، ف، ک، ه» مجتمع در کلمات «سشحنك حفصه» (حفصه نام زنی است که در سؤال از تو اصرار خواهد کرد) را مهموسه گویند. چون هنگام ادای آنها جوهر صوت ظاهر نشده و نفس از جریان باز نمی‌ماند، بلکه به آهستگی و پستی تلفظ می‌شود و آواز کم ضعیف می‌شود تا منقطع گردد.

۳ - «شدت»: یعنی قوت آواز و سخت گفتن؛ و هشت حرف «همزه» ب، ت، ج، د، ط، ق، ک» مجتمع در کلمات «اجدت طبق» (حالت را نیکو کردی یا طبق خود را بخشیدی) را شدید نامند؛ زیرا به شدت تلفظ می‌شود، خصوصاً اگر ساکن باشد آواز از شدت قوت به کلی راکد شده کشیده نمی‌شود و مانند کلمات مثلاً ادا می‌گردد. و تازیان از مخرج مربوط برداشته نشود و لبها پس از اتصال به یکدیگر برای ادای «ب» از هم جدا نگردد صوت خارج نشده و حروف مزبور تلفظ نخواهد شد.

۴ - «رخوت» (به کسر اول) یعنی سهولت و سستی و ضد شدت است؛ و حروفی که به سستی و آسانی به تلفظ آید و آواز در آنها کشیده شود حروف «رخوة» یا «رخاوة» (به فتح اول) گویند که سیزده حرف است: «ت، ح، خ، ذ، ز، س، ش، ص، ض، غ، ف، ه» مانند اخ، اس، اش.

آنگاه افزوده: حروف «نور علمی» حد فاصل و میان شدت و رخوت است و آنها را حروف «بینیه» خوانند زیرا نه چندان با شدت تلفظ شود که آواز به کلی راکد، و مانع جریان صوت گردد. و نه چنان با سستی گفته شدند که مانند حروف «رخوة»، محتاج کشش زیاد باشد؛ مانند ان، ال، و ام.

می شود و به فصاحت آن آسیب می رساند.

در اینجا يك اشکال متوجه زوزنی می شود و آن این که: اگر نزدیکی مخارج حروف، به فصاحت، آسیب می رساند، پس باید «الم اعهده»^۱ در قرآن فصیح نباشد؛ چون در آن «همزه و عین و هاء» از حروف حلقی است؟

سپس زوزنی پاسخ می دهد:

«وان فی قوله تعالی: «الم اعهده الیکم» ثقلاً قریباً من المتناهی، فیخل بفصاحة الکلمة لکن الکلام الطویل المشتمل علی کلمة غیر فصیحة لا یخرج عن الفصاحة. کمالاً یخرج الکلام الطویل المشتمل علی کلمة غیر عربیة عن ان یتکون عربیاً».

بی گمان در سخن خداوند متعال: «الم اعهده الیکم» سنگینی نزدیک به اوج هست و به فصاحت کلمه آسیب می رساند؛ لیکن يك سخن طولانی با در برداشتن يك کلمه غیر فصیح، از فصاحت بیرون نمی رود. همان گونه که کلام گسترده عربی با داشتن واژه غیر عربی از عربیت به در نمی رود.

زوزنی به قرآن کریم نظر داشته با این که خداوند - متعال - فرموده: «انا انزلناه قرآناً عربیاً»^۲.

باز بی تردید در آن واژه های غیر عربی هست به دلیل این که بسیاری از کلمات قرآن را ادباء، غیر منصرف دانسته اند از این رو که آن کلمه «عجمی» یعنی غیر عربی است. مثل: فرعون، آدم، هارون، هاروت، نوح، میکائیل، جبرائیل، مدین، مأجوج، مریم، ماروت، ابراهیم، اسماعیل و

«ثقلاً قریباً من المتناهی».

یعنی سنگینی نزدیک به اوج. گاهی در کلمه ای سنگینی در اوج است مانند «هَمْعُغ» - بکسر ها و سکون عین و کسر خاء و فتح آن - که به معنی علف ویژه ای است. عربی در جواب کسی که پرسید شترت کجاست؟ گفت: «تَرَکْتُهَا تَرَعَى الْهَمْعُغ».

یعنی: رهایش کرده ام تا «هَمْعُغ» را بچرد.

لیکن «الم اعهده» در اوج سنگینی نیست با این که همزه و عین و هاء هم مخرج است (باید توجه داشت که سخن از قرب مخارج بود) لیکن همزه و هاء از پایان حلق ادا می شود و عین از وسط حلق، شاید از اینرو اینها را در قلمرو «قریب المخرج» آورده.

«و فيه نظر، لان فصاحة الكلمات ما خودة في تعريف فصاحة الكلام من غير تفرقة بين طويل و قصير».

در باور زوزنی که می پنداشت: سخن دراز با داشتن واژه غیر فصیح، از فصاحت خارج نمی شود، نظر هست. به چند دلیل:

۱ - فصاحت کلمات در تعریف فصاحت کلام لحاظ شده؛ چه کلام طولانی باشد، چه کوتاه. بدین گونه که: در تعریف کلام فصیح می گوئیم: کلام فصیح سخنی است که: از سست پیوندی (ضعف تالیف)، ناهنجاری واژه ها (تسافر کلمات)، و پیچیدگی (تعقید)، تهی باشد، به اضافه واژه هایش نیز فصیح باشد. بنابر این، هر کلامی که واژه هایش فصیح نباشد، فصیح نیست.

«على ان هذا القائل فسر الكلام بما ليس بكلمة».

به اضافه، این گوینده (زوزنی) در بحث پیشین «یوصف بها المفرد و الکلام»^۱، کلام را تفسیر کرد به: غیر کلمه، تا مرکب های تام و غیر تام را فرا بگیرد. بنابراین رعایت فصاحت کلمات بر غیر «زوزنی» تنها در مرکب تام واجب است، ولی بر «زوزنی» رعایت فصاحت کلمات هم در مرکب تام لازم است و هم در مرکب ناقص. از اینرو «زوزنی» بیشتر باید توجه به فصاحت کلمات داشته باشد؛ چون مرکبهای کوتاه وصفی، اضافی، مزجی و ... نزد او کلام است و هر کلامی تا واژه هایش فصیح نباشد فصیح نیست.^۲

۲ - «و القياس على الكلام العربي ظاهر الفساد».

این دلیل دوم بر رد سخن «زوزنی» است. زوزنی گفت: همان گونه که کلام طولی عربی با داشتن واژه غیر عربی از عربی بودن بیرون نمی رود، کلام دراز فصیح نیز با داشتن کلمه غیر فصیح، از فصاحت خارج نمی شود. تباهی این قیاس روشن و آشکار است؛ چون در کلام عربی، عربی بودن همه واژه ها شرط نیست، لیکن در کلام فصیح شرط است همه واژه ها فصیح باشد.

۳ - «و لو سلم عدم خروج السورة عن الفصاحة فمجرد اشتمال القرآن على كلام غير فصیح بل على كلمة غير فصیحة مما يقود الى نسبة الجهل او العجز الى الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».

۱ - مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۲. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۰۶ و مختصرهای حاشیه دار، ص ۱۲.

۲ - سخن زوزنی قبلاً این گونه نقل شد: «قيل المراد بالكلام ما ليس بكلمة ليعم المركب الاسنادی و غيره».

این سومین دلیل بر ردّ سخن «زوزنی» است. اگر بپذیریم که: سوره «یس» با داشتن يك كلمه غیر فصیح (أَلَمْ أَعْهَدْ) از فصاحت خارج نمی‌شود. لیکن وجود يك سخن غیر فصیح، حتی يك واژه غیر فصیح در قرآن، منجر به نسبت نادانی یا ناتوانی دادن به خداوند می‌شود. بدین گونه که: اگر خداوند نمی‌دانسته این کلمه غیر فصیح است (نعوذ بالله) جاهل بوده. و اگر نمی‌توانسته به جای آن کلمه فصیح بیاورد پس (نعوذ بالله) ناتوان است.

«مما یقود»: کشیده می‌شود، می‌انجامد، منجر می‌شود.

«تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً»: این جمله برای تنزیه و برتر دانستن خداوند است؛

یعنی: برتر است خداوند از این پیرایه‌ها برتری بزرگی.

فشرده بحث «تنافر کلمه» این است که: تنها معیار شناخت تنافر، ذوق است و قرب مخارج یا ناهمگونی مخرج دو طرف يك حرف ملاک نیست. واژه‌های متنافر که گفتنش ناگوار و ناهنجار است نمونه‌های فراوان در گستره ادبیات فارسی دارد؛ مثل واژه‌های «زلیبیا» و «بندندش» در این دو بیت ناصر خسرو:

از پس دیوی دوان چو کودک لیکن

رود و می است و زلیبیا و لکانه

چو کفتاری که بسندندش بعمدا

هی گویند کاینجا نیست کفتار

«(والغرابه) کون الكلمة وحشیة غیر ظاهرة المعنی، و لا مأنوسة الاستعمال».

واژه «غریب»، واژه‌ای است که معنی اش روشن، و یا کاربردش آشنا نباشد. از این تعبیر برمی آید که واژه غریب، دو گونه است:

۱ - آنچه در شناخت معنی اش نیاز به کاوش و پژوهش در کتابهای گسترده لغت هست.

۲ - آنچه معنی اش روشن است، لیکن نیاز به توجیه دارد. صیغه و هیتش واضح نیست.

بسیاری از داباء و غیر ادباء به انگیزه‌هایی واژه‌های بسیار ناآشنا و غبارآلود و کهنه را مثل کتیبه‌های نیمه شکسته عهد عتیق در نثر یا نظمشان می‌نشانند، و اثری پدید می‌آورند مثل موزه، با واژه‌هایی، از عهد باستان. این آثار، به باستان شناس بیشتر از خواننده نیازمند است.^۱

«(نحو) مسرّج فی قول العجّاج».

مانند واژه «مسرّج» در این شعر عجاج:^۲

۱ - به این شعرها بنگرید:

دشمن شکن، چو بشکند او دشمن
سُخّوان گیل، چوناوک سو فاری

(چمن لاله، ص ۳۴، تألیف موسوی گرماردی).

و یا:

من یکی جرمک بلشتک خرد

تو همه نور آسمان اومند

من زمشتی غبارذرگکی

تو فرا آوردنده الوند

قمطریرم من، اوفتاده دُرُم

(چمن لاله، ص ۱۸، تألیف گرماردی).

و یا:

آنک درای کاروانیان فرطاجنه

که به فتح کنکورده می آیند.

(خط خون، ص ۳۴، تألیف گرماردی).

بجزاند رهی دانش غزیدن

تکاپوهای چرخ چنبری نیست

بروین اعصامی

و زغصه این عنفرت عنشط

تا وارهم از این داه عیاه

این شعر از استاد بزرگ علوم اسلامی حضرت آقای «حسن زاده» است من با پوزش بی کران از آستان نا پیدا کرانه ایشان، گاه گاه بعضی از ابیات آن جناب را کودکانه در «کرانه‌ها» نقد می‌کنم. «والعنو عند الکرام مطلوب».

۲ - این شعر را تفتازانی و سیوطی (در المزهَر، ج ۱، ص ۱۸۶) و مؤلف «جامع الشواهد» به «عجاج» نسبت داده‌اند. نام وی «عبدالله بن رُوْبه» است. و انگیزه شهرتش به «عجاج» (فریاد کننده) سرودن این بیت بوده: حتی:

«و مقله و حاجبا مزججا و فاحما و مرسنا مسرجا»
و می نمود چشم و ابروی باریک خویش را.
و کیسوی ذغال رنگ و بینی چراغ گونه اش را.

شرح واژه های شعر

«واو» و «مقله» عطف بر مفعول «ابدت» در شعر پیشین است.

«ازمان ابدت و اضحا مُفَلِّجا أَغَرَّ بَرَاقاً وَ طَرَفاً أَبْرَجاً»

بنابر این، «مقله» عطف شده بر «واضحا»، که مفعول «ابدت» است. «مقله» - بضم میم و سکون قاف و فتح لام - به معنی چشم است. «مقله» به معنی سیاهی و سفیدی چشم و یا «حدفه» آن نیز می آید.

«حاجب» ابرو. «مُزَجِّجٌ» اسم مفعول است به معنی باریک شده، آرایش یافته. «زَجَّجَتِ المِراةُ الحَاجِبَ»: یعنی زن ابرویش را پیراست و قسمتی از موهایش را کاست. شارح، «مُزَجِّجٌ» را تفسیر کرده به «مدقق و مطوّل» یعنی باریک شده و کشیده. «(و فاحما) ای شعرا اسود کالفحم».

«فاحما» صفت «شعرا» مخدوف است؛ یعنی موهای سیاه ذغال رنگ. «فاحما»: بسیار سیاه، ذغال رنگ و قیرگون.

«مَرَسِنٌ» جایگاه ریسمان در بینی شتر است. و به هر بینی، «رسن دار» هم «مَرَسِنٌ» می گویند. و گاه گاه از باب اطلاق مقید بر مطلق، به بینی بدون رسن نیز «مَرَسِنٌ» اطلاق می کنند. واژه «مرسن» در این شعر مجاز است. «مَسْرُجٌ»: چراغ گونه. یا چون شمشیر «سریجی».

«(مسرجا ای کالسيف السريجي في الدقة و الاستواء) و سُرَيْجٌ اسم قَيْنٍ تُنسب اليه السيوف».

«مَسْرُجٌ»: مانند شمشیر «سریجی» است در دقت و راست بودن. و «سریج» نام

يَعِجْ عِنْدَهَا مَنْ عَجِجًا .

«عجاج» از سرابندگان کم نظیر «رجز» است. او، هم در جاهلیت زیست کرده و هم در اسلام. سپس در سال ۹۰ هجری زندگی را بدرود گفته.

برخی از حاشیه نگاران، این شعر را از پسر «عجاج» یعنی «رؤبة بن عبدالله بن رؤبة» دانسته اند. المزهري، تألیف: «سبوطی» ج ۱، ص ۱۸۶. و ج ۲، ص ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۴۱ و ۴۸۴. و «الاعلام» تألیف: «زرکلی» ج ۴، ص ۲۱۸. و به «تاریخ ادبیات عرب» تألیف: «حنافاخوری» ص ۱۷۰، ۲۴۰ و ۲۴۱.

آهنگری بوده که شمشیرهای صاف را به او نسبت می داده اند و می گفته اند: «سریجی».

«قین»، بر وزن «مرد» به معنی آهنگر است. و ضمیر «الیه» به «قین» باز می گردد. «(او کالسراج فی البریق واللمعان)».

یا مسرج: مانند چراغ است در درخشش و پرتو.

بنابر این، کلمه «مسرج»، غریب است و ساختار و اصل و بنیاد آن معلوم نیست؛ چون «تسریج» در لغت عرب نداریم تا بدون درنگ بگوییم: اسم مفعول از «تسریج» است. بنابر این، ناچاریم دست به توجیه بزنیم، می بینیم يك «سریج» در لغت عرب هست که نام آهنگری بوده و شمشیرها را بدو نسبت می داده اند. و يك «سراج»، از اینرو می گوئیم: این «مسرج» یا منسوب است (شبهه است) به «سریجی» یا منسوب است به «سراج». به تعبیر دیگر: یا شبهه است به شمشیر سریجی، یا به چراغ.

«بریق»: درخشش. «لمعان»: پرتو، نور، برق. «فان قلت لم لم يجعلوه اسم مفعول

من سرج الله وجهه ای بهجه و حسنه؟ قلت هو ایضا من هذا القبیل».

اشکال:

ما در لغت عرب «سَرَجُ الله وجهه» داریم. یعنی خداوند چهره اش را خرم و نیکو بگرداند. پس چرا «مسرج» را اسم مفعول همین «سَرَج» قرار نمی دهید، و به معنی نیکو و خرم گردانده شده نمی گیرید تا دیگر غریب نباشد؟

پاسخ:

«سَرَجُ ایضا» یعنی: «سرج» به معنی «بهج» نیز غریب است؛ گرچه اصیل است و در کتابهای گسترده و کم یاب ضبط شده، لیکن چون برای یافتن معنی آن باید کاوش کرد باز هم غریب است.^۱

ضمیر «یجعلوه» به «مسرج» بر می گردد.

«او مأخوذ من السراج علی ما صرح به الامام المرزوقی - رحمة الله تعالی - حیث قال: السریجی منسوب الی السراج».

«أو مأخوذ» عطف بر «من هذا القبیل» است؛ یعنی: «سَرَج» به معنی «بهج» یا غریب است و باید پژوهش کرد تا معنی آن را یافت. و یا گرفته شده و ساخته شده از «سراج» است. همانگونه که امام مرزوقی به آن تصریح کرده و گفته: سریجی منسوب به سراج است (یعنی منسوب به سریج نام آن آهنگر نیست).

توضیح:

اگر «سرج» ساخته شده از سراج باشد، بنابراین، «سرج» اصلا بنیاد ندارد. و نمی شود «مسرج» را از آن مشتق کرد. و باز هم غریب است.

دو احتمال در «سَرَج» نقل شد، که طبق احتمال اول «سَرَج» اصیل بود ولی معنی اش غریب. و بر اساس احتمال دوم اصلا «سَرَج» ساختگی است. و نمی شود «مسَرَج» را از

۱ - و الغرابة ان تكون الكلمة وحشية لا يظهر معناها؛ فيحتاج في معرفتها الى ان يُنقَرعنها في كتب اللغة المبسوطة؛ كما روی عن عیسی بن عمرو والنحوی انه سقط عن حمار، فاجتمع علیه الناس؛ فقال: ما لكم تكأتم علی تكأؤكم علی ذی حنّة افر تقواعنی. ای اجتمعتم، تنحوا. او یخرج لها وجه بعيد كما فی قول العجاج:

«و فاحما و مرسا مسرجاء».

فانه لم يعرف ما اراد بقوله: «مسرجاء» حتی اختلف فی تخرجه؛ فقیل: هو من قولهم للسیوف سریجیه منسوبة الی قین یقال له سُرِیح، یرید انه فی الاستواء و الدقة كالسیف السریجی، و قیل: من السراج. المزهر، تألیف: «سیوطی»، ج ۱، ص ۱۸۶.

آن گرفت؛ چون «مسرح» پیش از ساخته شدن «سرج» در ادبیات ثبت شده. «و يجوز ان يكون وصفه بذلك لكثرة مائه و رونقه حتى كان فيه سراجا، و منه ما قيل: سرج الله ترك اي حسنه و نوره».

و ممکن است «سریجی» که منسوب به چراغ شده از زیادی آب و برق آن شمشیرها باشد؛ یعنی چنان درخشنده است که گویا در آن چراغ است. ضمیر «وصفه» به «سریجی» باز می‌گردد. «بذلك» یعنی به سریجی. و ضمیر «مائه» و «رونقه» و «فیه» به «سریجی» برگشت می‌کند. «و منه ما قيل».

و از همین قسمت سخن مرزوقی مورد استشهاد است. یعنی همین گونه گرفته شده از «سراج» آنچه می‌گویند: «سرج الله امرک» (نیکو و شایسته کند خداوند متعال کارت را). از اینرو بنابه باور مرزوقی «سرج» نیز گرفته شده از «سراج» است و ساختگی است.^۱ مثل «مطلا» که ایرانیان از طلا ساخته اند. و مثل مکلاکه از کلاه.

۱ - علت بنیادین این که «مسرح» غریب است، ناسازگاری معنی آن با معنی اسم مفعول است؛ اسم مفعول باید ذاتی باشد که فعل بر آن واقع شده، مثل «مضروب» که ذات زده شده است نه ذاتی که شبیه به ذات دیگری است در وصف.

«مرزوقی» منسوب است به «مرزوق»، بر وزن «معشوق». نام نیای ابوعلی احمد بن محمد بن حسن مرزوقی اصفهانی مشهور به امام مرزوقی از افاضل ادیبان و شاعران و شاگرد ابوعلی فارسی و معلم فرزندان آل بویه است. از کتابهای اوست:

شرح الحماسه، المفضلیات، شرح الفصحیح، شرح الموجز، کتاب الازمنه و....

وی به توان ادبی شگفت، ذوق سرشار، نبوغ نکته یابی و هنر عظیم شهرت دارد. شاگردی ابوعلی فارسی و استادی او بر فرزندان آل بویه قرینه استواری است بر تشیع وی. مرزوقی به سال ۴۲۱ در گذشته. بنگرید به: معجم الادباء، تألیف: «یاقوت حموی»، ج ۲، ص ۱۰۳. و «راهنمای دانشوران»، تألیف «سید علی اکبر برقمی»، ج ۳، ص

«(و المخالفة) ان تكون الكلمة على خلاف مفردات الالفاظ الموضوعة، اعنى على خلاف ما ثبت عن الواضع».

«مخالفت» به این معنی است که: کلمه بر اساس قانون وضع واژه ها نباشد؛ یعنی بر خلاف قالب هایی باشد که واضح نهاده است. «(نحو) الاجل بفق الادغام فى قوله (الحمد لله العلى الاجل) ۱ و القياس الاجل بالادغام».

مانند واژه «اجل» - بدون ادغام - در این شعر عبیدالله عجلی. با اینکه قانون این است که: «اجل» گفته شود با ادغام. «فنحو آل و ماء، و ابی یابی، و عور یعور، فصیح؛ لانه ثبت عن الواضع كذلك».

اشکال:

اکنون ممکن است کسی بگوید:

«آل»، «ماء»، «ابی - یابی» و «عور - یعور» مخالف قانون صرف است. چون اصل «آل»، «اهل» بوده به دلیل این که مصغرش «اهیل» است. و اصل «ماء» «مَوّه» بوده به دلیل این که جمعش «میاه» است؛ و تصغیر و جمع، اصل واژه ها را بیان می کند. پس در این دو واژه (آل و ماء) «هاء» تبدیل به «همزه» شده. و تبدیل «هاء» به «همزه»، موافق قاعده صرف نیست؛ زیرا «هاء»، خفیف تر است و در تبدیل باید رو به خفیف تر برویم.

«ابی یابی» نیز بر خلاف قانون صرف است و باید «ابی یابی» - بکسر «ب» - باشد از این رو که «عین الفعل» ماضی اش از حروف «حلقی» نیست و تنها هرگاه «عین الفعل» یا «لام الفعل» از حروف «حلقی» باشد «عین الفعل» مضارعش مفتوح می شود مانند: «سألَ یَسألُ».

همین گونه «عور - یعور» مخالف قیاس صرفی است؛ چون می بایست «واو» متحرک ما قبل مفتوح مثل: «زال - یزال» قلب به «الف» شود و نشده.

۱ - این شعر از: فضل بن قدامة بن عبیدالله عجلی، مکنی به: «ابوالنجم» است. وی از سرایندهگان «رجز» و همزیست با «عبدالمک» و «هشام» بوده. ابوالنجم با ستم پیشگان بنی امیه ارتباطی نزدیک داشته. و زیستش در سال ۱۳۰ هجری پایان یافته.

پاسخ:

این واژه هاگر چه بر خلاف قاعده صرفی است. لیکن همین گونه از واضع به ما رسیده.^۱

کوتاه سخن این که: معیار مخالفت با قیاس، وضع واضع است نه قوانین صرفی. این مخالفت قیاس، قلمرو گسترده ای دارد و به شیوه های گوناگونی شکل گرفته:

۱ - واژه هایی که بر خلاف وضع نخستین، حرکت و سکون ویژه ای را گرفته، مثل: «شفا» که بکسر «شین» به معنی درمان است و به فتح آن به معنی کرانه، ساحل و کرانه. ولی بسیاری می گویند: به ما شفا داد - به فتح شین.

۲ - کلماتی که حرفی به غلط در آن تغییر یافته، مانند: «عسکر» که وضع نخستین آن با «کاف» است ولی در عرف عوام با «گاف» تلفظ می شود و می گویند: امام حسن عسگری - علیه السلام - و مثل اشکال و مشکل و ...

۳ - واژه هایی که حرفی بر خلاف وضع نخستین آن جا بجا شده مثل «بظلموس» که به غلط برخی «میم» را بر «یاء» مقدم می دارند.

۴ - واژه هایی که به غلط چیزی از آن کاسته شده، مثل «انگشتر» که وضع نخستین آن «انگشتری» بوده. یا «تمییز» بر وزن «تفعیل» که يك «یا» از آن حذف شده و گسترش یافته که می گویند: تمیز.

۵ - واژه هایی که چیزی بر آن افزوده شده، مانند: «مهر»، «جهاز» و «عجوزه» که گفته می شود: «مهریه»، «جهازیه» و «عجوزه».

و یا گاهی بر پاره ای از واژه های اصیل فارسی مانند: گاه و جان، و یا واژه های فرنگی مثل «تلگراف» و «تلفن» تنوین نصب می افزایند.

۱ - واژه «آل» بیست و پنج بار. و واژه «ماء» پنجاه و نه بار و واژه «یابی» و «تابی» دو بار در قرآن کریم

۶ - واژه‌هایی که به غلط و برخلاف وضع و اوضاع ساخته شده است؛ مانند: «مطلا» که به غلط از «طلا»ی فارسی و به شیوه اسم مفعول عربی پرداخته شده. استاد شهریار گفته:

شهریارا چه بجازد فلکت سنگ محک

تا تو باشی که طلا خرج مطلا نکنی

همین گونه است واژه «تنقید» و واژه‌های بسیار دیگر.^۱ «(قیل) فصاحة المفرد خلوصه مما ذکر (ومن الکراهة فی السمع)».

برخی از ادباء گفته است: فصاحت در مفرد، تهی بودن آن است از آنچه گفته شد (تنافر، غرابت، مخالفت قیاس) و از گوش آزاری و بد آهنگی کلمه.

شارح در تفسیر «کراهت فی السمع» آورده:

«بان تكون اللفظة بحیث یمجها السمع، و یتبرأ عن سماعها».

«کراهت در سمع» یعنی: کلمه به گونه‌ای باشد که: گوش از آن آزرده شود، و از شنیدنش بی زار.

ضمیر «خلوصه» به «مفرد» بر می‌گردد. و ضمیر «یمجها» و «سماعها» به «اللفظة». این واژه‌های گوش آزار و بد آهنگ بسیار است؛ مثل واژه «عَقَقْ» در این شعر ناصر خسرو:

گوشم نشنود لحن بلبل چون گشت سرم به رنگ عمق
و مانند واژه «خُلُخْ» در این شعر حافظ:

گوی خوبی بردی از خوبان خلخ شاد باش

جام کیخسرو طلب کافر اسباب انداختی

و همانند کلمه «عَجَجَجْ» در این مصراع «عجاج» حتی یعج ثخنا من عججا. «(نحو) الجرشى فی قول ابی الطیب».

مانند واژه «جرشی» در سخن ابی الطیب.^۲

۱ - برای کاوش گسترده در این زمینه، حتماً به نوشته «نقد واژه» نگاه کنید.

۲ - شخصیت «ابوالطیب، منتبّی» از چند سو قابل توجه است:

۱ - از اینرو که: او شدیداً از فرهنگ علی - علیه السلام - اثر پذیرفته. آقای سید عبدالزهراء حسینی کتابی نوشته به نام «مائة شاهد و شاهد» یعنی صد و یک شاهد. وی در این کتاب، صد و یک نمونه از سخنان علی - علیه السلام - را در اشعار منتبّی بیان کرده.

۲ - بسیاری از شعرا به او اقتداء کرده‌اند و از او اثر پذیرفته‌اند. گفته‌اند: سعدی نیز از همین شاعران است.

مبارک الاسم اغرّ اللقب کَریم الجِرشی شریف النسب
(او) نامی فرخنده، لقبی درخشنده، روانی کَرَم خیز، و دودمانی شرافتمند دارد.

شرح واژه‌های شعر

این شعر را متنبی در مدح «سیف الدوله» سروده.

«مبارک الاسم» خبر مبتدای محذوف است؛ یعنی «هو». از این رو متنبی، «سیف الدوله» را مبارک الاسم خوانده، که نام سیف الدوله، «علی» است، و کنیه‌اش «ابوالحسن». و او، هم کنیه‌اش با علی - علیه السلام - یکی بوده و هم نامش. و علی - علیه السلام - نیز همنام خداوند متعال است. در چندین آیه نام «علی» بر خداوند متعال به کار رفته؛ مثل: «هو العلی العظیم»^۱ و «ان الله هو العلی الکبیر»^۲.

«والاغرّ من الخیل الایض الجبّه»، ثم استعیر لكل واضح معروف.

«اغرّ» در آغاز به معنی اسب پیشانی سفید بوده، لیکن عاریه آورده شده یا نقل داده شده برای آنچه که آشکار و مشهور است.

«ثم استعیر» یعنی: استعاره است؛ بدین گونه که: چیز واضح، به اسب پیشانی سفید

۳ - «متنبی» شورشهایی را رهبری کرده که ماهیت ستم ستیزانه داشته.

با توجه به همه اینها، من گزیده‌ای از سرگذشت او را از کتاب «تاریخ ادبیات عرب» می‌آورم:

«متنبی، ابوالطیب احمد بن الحسین معروف به متنبی عربی الاصل و از «بنی جعفه» است؛ از قبائل «کهلان»، از اعراب قحطانی. و در سال ۹۱۵ م / ۳۰۳ هجری در کوفه در خانواده فقیری در محله‌ای موسوم به «کنده» متولد شد. از این رو او را به لقب «کندی» نیز می‌خوانند. پدرش سقای محله کنده بود و مردم او را «عبدان» می‌خواندند. ابوالطیب در خردی مادر را از دست داد و جدّه‌اش وظیفه مادری‌اش را به عهده گرفت.

در کوفه یکی از مراکز تمدن عباسی و مهمترین و قدیمی‌ترین مرکز تشیع پرورش یافت. در سال ۹۲۵ م / ۳۱۵ هـ «قرمطیان» بر کوفه استیلاء یافتند، شاعر با خویشاوندان خود به شرق سماوه گریخت. و در سال ۹۲۷ م / ۳۱۵ هـ به کوفه بازگشت. در اواخر سال ۹۲۸ (م) وارد بغداد شد و به مدح «محمد بن عبداللّه العلوی» زبان گشود. در این باب که چرا او را متنبی (آنکه به دروغ دعوی پیامبری کرده) خوانده‌اند، اختلاف است. در بغداد گروهی از علمای لغت و نحو، از جمله ابن جنی و علی بن حمزه بصری گردش را گرفتند. او دیوان خود را بر ایشان شرح کرد؛ سپس در راه بغداد به دست «فاتک بن جهل اسدی» در رمضان سال ۳۵۴ هجری کشته شد.

برگرفته از ص ۴۳۴ تا ۴۹۰ - تاریخ ادبیات زبان عربی نوشته حنا فاخوری، ترجمه عبدالمحمد آیتی. برای تحقیق زیاده‌تر بنگرید به: «تاریخ ادبیات عرب» تألیف ج.م. عبدالجلیل و ترجمه آ. آذرنوش. ص ۱۹۱. و الأعلام زرکلی. ج ۱، ص ۱۱۰. روضات الجنات، ج ۱، ص ۲۳۰ - ۲۲۱. و راهنمای دانشوران، ج ۳، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

۱ - بقره / ۲۵۵.

۲ - حج / ۶۲.

تشبیه شده و نام «مشبه به» برای «مشبّه» عاریه آمده. یا این که: «مجاز مرسل» است، از باب اطلاق «مقید» بر «مطلق». اسب پیشانی سفید «مقید» و چیز واضح «مطلق».

«جرشی» - به کسر «جیم» و «راء» و تشدید «شین» و فتح آن - به معنی نفس و روان و اخلاق آمده و شاهد در همین، کلمه «جرشی» است، که بدآهنگ و گوش آزار است. «و فيه نظر) لان الكراهة في السمع انما هي من جهة الغرابة المفسرة بالوحشية، مثل تكااتم و افرنقوا و نحو ذلك».

«و فيه نظر»: در این که تهی بودن از «کراهت در سمع» و گوش خراش نبودن را یک شرط جداگانه‌ای برای فصاحت و آه‌ها بدانیم، نظر هست؛ زیرا: گوش آزاری تنها پدیده غرابتی است که تفسیر به وحشی بودن و آه‌ها شده؛ مثل واژه «تکااتم» و «افرنقوا» و هرچه در این قلمرو است. مانند «اطلّخَم» به معنی تیره شد.

«المفسرة بالوحشية» یعنی: واژه‌های غریب و ناآشنا را به واژه‌های «وحشی» تفسیر کرده‌اند. از این رو با خالی بودن کلمه از غرابت، از گوش آزاری نیز خالی می‌شود؛ و نیاز به قید جدیدی نیست. «مثل تکااتم».

برخی گفته‌اند: عیسی بن عمرو نحوی از خرش فروفتاد، مردم کنارش گرد آمدند؛ عیسی بن عمرو فریاد کشید: «مالکم تکااتم علی تکااکم علی ذی جنة افرنقوا» یعنی: چه شده گرد من جمع شده‌اید! همانگونه که پیرامون دیوانه‌ای را می‌گیرید! پراکنده شوید! «تکااتم»: جمع شده‌اید. «افرنقوا»: پراکنده شوید.

و «زبخشری» در «القاتی» آورده: هنگامی که «ابوعلقمه» در یکی از راههای بصره بیهوش افتاده بود، مردم گردش آمدند، برخی مالش می‌دادند، و بعضی در گوشش فریاد می‌کشیدند. آنگاه «ابوعلقمه» چشم گشود، مردم را نگاه کرد و گفت: «مالکم...!» یکی از تماشاگران گفت: ره‌ایش کنید! شیطان‌ش به هندی سخن می‌گوید!

«و قيل لان الكراهة في السمع و عدمها يرجعان الى طيب النغم و عدم الطيب لا الى نفس اللفظ».

برخی گفته‌اند: خطیب قزوینی قید جدید «کراهت در سمع» را پذیرفت، از این رو که: گوش آزاری یا گوش نوازی، به زیبایی یا زشتی آواها و صداهای گویندگان باز می‌گردد نه به خود لفظ.

«نغم» با دو فتحه و همین گونه با کسر «نون» و فتح «غین» به معنی آهنگها، آواها، نغمه‌ها و صداهاست.

«و فيه نظر للقطع باستكراه الجرشي دون النفس مع قطع النظر عن النغم».

و در این علتی که برای حذف قید «کراهت در سمع» گفته شد، نظر هست؛ چون بی‌تردید، روان از کلمه «جرشی» آزرده می‌شود، بدون در نظر گرفتن آهنگ و آوای خوب یا بد گوینده‌اش.

«و فيه نظر» در این که گفته شده: «کراهت» به صدای گوینده برمی‌گردد.

شرح

کسی شرط‌گوش آزار نبودن را بر شروط دیگر فصاحت کلمه افزود. آنگاه «خطیب قزوینی» گفت: «و فيه نظر» لیکن علت «نظر» را بیان نکرد. «ملاسعد» گفت: علت «نظر» این است که: با قید «خالی بودن از غرابت»، از این قید بی‌نیاز می‌شویم.

لیکن دیگری گفته: علت نظر «خطیب» این است که: «کراهت در سمع»، پدیده بدصدایی است و کاری به لفظ ندارد؛ در حالی که ما فصاحت لفظ را ارزیابی می‌کنیم. شارح می‌گوید: این توجیه برای علت نظر، درست نیست، چون اگر «کراهت در سمع» پدیده بد آهنگی آوای گوینده باشد، و عدم آن پدیده خوش آهنگی صدای او، باید کلمه «جرشی» در گفتار گوینده خوش آهنگ، نیکو بنماید؛ ولی اینگونه نیست. این کلمه ناهنجار و گوش خراش است چه با آهنگ و آوای زیبا گفته شود، چه با آهنگ نازیبا.

«دون النفس» به معنی نزد نفس است.

کوتاه سخن این که: با شرط «تهی بودن از غرابت»، از «کراهت در سمع» بی‌نیاز می‌شویم.^۱

اینک واژه‌های غیر فصیح را با هم می‌کاویم:

روزان و شبان وی از برای من و تو در بر بگشاده نقشه‌ای زین شب دور^۲

۱ - آقای عبدالحسین ناشر در «دررالادب»، ص ۴، و آقای آهنی در «معانی بیان»، ص ۴، و آقای احمد هاشمی در «جواهرالبلاغه»، ص ۷ و آقای جلیل تجلیل در «معانی بیان»، ص ۸ و آقای صفا در «آیین سخن»، ص ۶ بی‌دلیل قید «کراهت در سمع» را در فصاحت مفرد لحاظ کرده‌اند. این افزودن، کار نویسندگان جدید است و سابقه علمی و علت ادبی ندارد.

۲ - از نیمایوشیح در «سایه خود».

دو واژه «شب» و «روز» بر خلاف قیاس، با الف و نون جمع بسته شده.
 شرق را از خود برد تقلید غرب باید این اقوام را تنقید غرب^۱
 در این شعر، واژه «تنقید» بکار آمده که ساختگی است، و از «واضع» لغت به ما
 نرسیده.^۲

۱ - از اقبال لاهوری.

۲ - دکتر صفا برای واژه‌های خلاف قیاس مثل زده به «پاکیدن»، «مکیدن» و «چهجهیدن»، در این ابیات:
 نیست از پاکیدن کفار، تیغت را ستوه
 نیست از بخشیدن اموال، طبیعت را ملال

(رشیدی سرفندی)

تربت پاک پیمبر دیدیم

(طرزی افشار)

گر بسیند رخ نو در گلشن

(حانق تبریزی)

شکرالله که ما مکیدیم

غنچه می چهجهید چو بلبل مت

آیین سخن، تألیف ذبیح‌الله صفا ص ۶.

اکنون به جواب بیندیشید:

- ۱ - «حمد» و «شکر» و ارتباط منطقی آن دو را تبیین فرمایید.
- ۲ - چرا «علم بلاغت» از برترین علوم است؟
- ۳ - تفاوت «مقدمة العلم» با «مقدمة الكتاب» در چیست؟
- ۴ - معنی «فصاحت» و «بلاغت» چیست؟
- ۵ - «فصاحت»، وصف چند چیز قرار می‌گیرد؟
- ۶ - «کلمة فصیح»، باید از چند چیز تهی باشد؟
- ۷ - ملاک شناخت «تنافر حروف» چیست؟
- ۸ - آیا «بلاغت»، وصف مفرد قرار می‌گیرد؟ چرا؟
- ۹ - «تنافر حروف»، «عرباب» و «مخالفت قیاس» را بیان کنید.
- ۱۰ - چرا ما نیاز به افزودن قید «کراهت در سمع» نداریم؟
- ۱۱ - چند نمونه از واژه‌های غیر فصیح در ادبیات فارسی پیدا کنید.

« (و) الفصاحة (فی الکلام، خلوصه من ضعف التألیف، و تنافر الکلمات، و التعقید مع فصاحتها) ».

فصاحت کلام چهار قید دارد:

۱ - نداشتن «ضعف تألیف»؛ یعنی: سست پیوندی، نادرستی ترکیب، و اشکال نحوی.

۲ - خالی بودن از «تنافر کلمات»؛ یعنی: دشواری واژه‌ها بر زبان و سختی ادای آنها.

۳ - تهی بودن از «تعقید لفظی و معنوی»؛ یعنی: پیچیدگی لفظی یا معنوی.

۴ - فصیح بودن همه واژه‌هایش.

«هو حال من الضمیر فی خلوصه، و احتروزه عن مثل زید اجلل و شعره مستشزر، و انفه مسرج».

«هو» به تعبیر «مع فصاحتها» باز می‌گردد؛ یعنی: «مع فصاحتها» حال است، از ضمیر «خلوصه»، بدین گونه که: فصاحت کلام، نداشتن «ضعف تألیف»، «تنافر» و «تعقید» است، در حالی که این تهی بودن، همراه و همزمان با فصاحت کلمه‌هاست.

«خطیب قزوینی» با این قید چهارم (فصیح بودن واژه‌ها) «زید اجلل» و «شعره مستشزر» و «انفه مسرج» را از کلام فصیح خارج کرد؛ چون این سه جمله گرچه از «ضعف تألیف» و «تنافر کلمات» و «تعقید»، خالی است. لیکن برخی از واژه‌هایش فصیح نیست.

«اجلل»، برخلاف قیاس صرفی است؛ چون ادغام نشده.

«مستشزر»، تنافر حروف دارد. و «مسرج» غریب است.

ضمیر «مع فصاحتها» به «کلمات» باز می‌گردد. «و احتروزه» یعنی مصنف دوری گزید با این قید چهارم (فصاحت کلمات).

«و قیل هو حال من الکلمات ولو ذکره بجنبها لسلم من الفصل بین الحال و ذیها

بالاجنبی».

کسی گفته: «مع فصاحتها» حال برای «کلمات» است. و اگر «مع فصاحتها» را مصنف در کنار «کلمات»، ذکر می‌کرد، بین «کلمات» که ذوالحال است و بین «مع فصاحتها» که حال است، کلمه «تعقید» که اجنبی است یعنی معمول عامل حال نیست فاصله نمی‌شد. «هو»: لفظ «مع فصاحتها». «ولو ذکره»: اگر مصنف ذکر می‌کرد «مع فصاحتها» را.

«بجنبها» در کنار کلمات؛ بدین گونه: «تنافر الکلمات مع فصاحتها». و ضمیر «ذیها» به حال باز می‌گردد.

«و فيه نظر، لانه حينئذ يكون قيدا للتنافر لا للخلوص، و يلزم ان يكون الكلام المشتمل على تنافر الكلمات الغيرالفصيحة، فصيحاً، لانه يصدق عليه انه خالص عن تنافر الكلمات حال كونها فصيحاً».

و در این که: «مع فصاحتها» حال برای «کلمات» باشد، نظر هست؛ چون اگر «مع فصاحتها» حال برای «کلمات» باشد، آنگاه قید برای تنافر می‌شود، نه قید برای «خلوص» و معنی چنین می‌شود:

کلام فصیح، کلامی است که: از «ضعف تألیف» و «تعقید» و «تنافر»، در حالی که کلماتش فصیح است خالی باشد. آنگاه مفهومش این است که: اگر کلمات، فصیح نباشد دیگر لازم نیست از تنافر خالی باشد. و لازمه‌اش این است که: به سخن بدون تنافری که کلماتش فصیح نیست می‌شود، گفت: کلام فصیح؛ چون تعریف «خالی بودن از تنافر در حال فصیح بودن کلمات»، بر آن کلام صدق می‌کند.

توضیح:

شارح گفت: «مع فصاحتها» حال از ضمیر «خلوصه» است. در آن صورت «مع فصاحتها» متعلق به «خلوصه» بود و عاملش «خلوص» و معنی‌اش این گونه: فصاحت کلام، تهی بودن آن است از: ضعف تألیف، تنافر کلمات و تعقید. به اضافه فصاحت کلماتش. یا همراه با فصاحت کلماتش. ولی شخصی گفته: «مع فصاحتها» حال برای «کلمات» است و «التعقید» که معمول «خلوص» و اجنبی است، اگر بین «کلمات» و «مع فصاحتها» فاصله نمی‌شد و مصنف می‌گفت: «و تنافر الکلمات مع فصاحتها» بهتر بود.

شارح، این سخن را ناشایست و مورد نقد می‌داند؛ چون اگر «مع فصاحتها» حال از «کلمات» باشد عامل حال، «تنافر» است، و «مع فصاحتها» قید «تنافر» می‌شود. مثل: «لا تقربوا الصلوة و انتم سکاری»!

که «انتم سکاری» حال است برای فاعل «لا تقربوا» و «لا تقربوا» عامل آن است و «انتم سکاری» قید برای عامل. یعنی در حال مستی نماز نخوانید. در اینجا نهی، متوجه قید

«حال مستی» است. در تعبیر «تنافر الکلمات مع فصاحتها»، «مع فصاحتها» قید برای «تنافر» می‌شود بدین گونه که: خالی بودن از «تنافر» مقید است به هنگام فصیح بودن «کلمات» وگرنه اگر «کلمات» فصیح نباشد می‌توان کلام متنافر را فصیح خواند، و این «تعریف» ناشایست است.

«فافهم» می‌شود اشاره باشد به این که: می‌توان نفی را در «مقید» لحاظ کرد، نه در «قید». و آنگاه تعریف نادرست نیست. بدین گونه: خالی بودن از تنافر با وجود فصاحت کلمات.

«فالضعف) ان یکون الکلام علی خلاف القانون النحوی المشهور بین الجمهور، کالاضمار قبل الذکر لفظاً و معنی و حکماً (نحو ضرب غلامه زیداً)».

«ضعف تألیف»، (سست پیوندی و ترکیب ناشایست واژه‌ها) شکل یافتن سخن است، برخلاف قواعد مشهور نحو. مانند این که: ضمیر، لفظاً و معنا و حکماً پیش از مرجعش بیاید. مثل «ضرب غلامه زیداً»، که ضمیر «غلامه» لفظاً، معناً و حکماً به «زید» مقدم بر می‌گردد.

بنابر این، مثال مذکور، «ضعف تألیف» دارد؛ گرچه ابن مالک، ابن جنی و اخفش بازگشت ضمیر را به مؤخر لفظاً و رتبهً و معناً، در برخی جاها جایز می‌دانند. ولی ملاک ارزیابی ما، قوانین مشهور نحو است.

توضیح:

مرجع ضمیر باید به یکی از این شیوه‌ها بر خود ضمیر مقدم باشد:

۱ - لفظاً و حکماً و معناً. ۲ - لفظاً تنها. ۳ - معناً تنها. ۴ - حکماً تنها.

و این قانون شهرت دارد که: تقدم ضمیر بر مرجعش لفظاً و معناً و حکماً جایز

نیست.^۱

«ضعف تألیف» یا مخالفت با قوانین دستور زبان، نمونه‌های گسترده دارد. در بسیاری از ترکیبها اگر خلاف مقصود فهمیده شود، آن ترکیب «ضعف» دارد. مانند این شعر مولوی:

۱ - ابن هشام در باب رابع معنی، ص ۲۵۲، چاپ قدیم بحثی دارد با عنوان: «المواضع التي يعود الضمیر

فيها علی متأخر لفظاً و رتبهً».

مستمع چون تازه آمد بی ملال صد زبان گردد به گفتن گنگ و لال
وی می‌خواسته بگوید: گنگ و لال با بودن شنوندگان خرم، به صد زبان می‌آید،
لیکن چون گنگ و لال مؤخر شده خلاف مراد شاعر به نظر می‌آید. در برخی از ترکیبها
«اضافه شیء، بنفسه» شده، مثل: «پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - در سال عام الفیل به
دنیا آمد». «من سنگ حجرالاسود را بوسیدم». در این دو تعبیر، سال و عام، و سنگ و
حجر به يك معنی است. و در بعضی از تعبیرها دو واژه بر خلاف قانون، کنار هم قرار
گرفته؛ مثلاً «لا» بر سر «غیر» آمده.

جامع‌الصنایع آورده: «ضعف تألیف آن است که: لفظی را که البتّه مقدم باید داشت
مؤخر کند و آن را که مؤخر باید کرد مقدم سازد؛ مثل:

مجنون عشق را دگر امروز حالتست اسلام دین لیلی و دیگر ضلالتست
که می‌بایست لفظ «امروز» را بر لفظ «دگر» مقدم ذکر می‌کرد. در پاره‌ای از
سخنان، خلاف مقصود فهمیده نمی‌شود؛ لیکن مراد مشخص نیست. همانند: «زن
دانشمندی گفت» معلوم نیست مراد، زن باسواد است، یا زن مرد دانشمند. در اینجا اگر
منظور، همسر دانشمند است، باید حتماً واژه «مرد» را حذف نکنیم و بگوییم: «زن مرد
دانشمندی» یا «همسر دانشمندی». «(والتنافر): ان تكون الكلمات ثقيلة على اللسان، وان
كان كل منها فصيحاً».

«تنافر»: دشواری واژه‌هاست بر زبان؛ گرچه تك تك واژه‌ها بدون ترکیب فصیح
باشد، لیکن در پیوند و ترکیب واژه‌ها لکنت و سختی در گفتن پدید آید. مانند این دو
بیت از حضرت استاد حسن زاده:

قاف قربانی قلب قابل در راه دوست قاف قرب قاب قوسین است او ادناستی^۱
و:

عناقای عشق قاف قرب قاب قوسین در زیر پسر بگرفته کل ما سوارا

۱ - دیوان استاد حسن زاده، ص ۱۷۱.

از دیرباز گاه گاه برخی از مردم جمله‌هایی را آکنده از تنافر می‌ساخته‌اند، و تکرار دشوار آنها را از مردم
می‌خواسته‌اند. به این تعبیر بنگرید: «صد سطر شعر سرودم». «خواجه چه تجارت کرد». «گزار می‌پیچند و گنج را
می‌پزند». «سید صدرالدین و سید شمس‌الدین سبزواری سه شب سه شنبه سه شیشهٔ سکنجین را سر کشیدند».
«دانی چاق، چاهی داغ».

گو تیر تیر کن تیر از تیر تیزتر
که که و که که شود ناگه

تیر و تیر ببر مرد تیزگر
«در این در گه که گه گه

«(کقوله: و قبر حرب بمكان قفر و ليس قرب قبر حرب قبر)».

مانند سخن او: قبر «حرب» در کویری خشک است. و فراگرد آن، قبر دیگری

نیست.^۱

شرح واژه‌های شعر

«حرب»: نام فرزند «امیه» است. «قفر: ای خال عن الماء و الکلاء». «قفر» یعنی: جایی که از آب و سبزه تهی باشد؛ (کویر ریگزار). «ولیس قرب» بنا به قول «دسوقی»، «قرب» یا ظرف برای خبر لیس است، بدین گونه: «لیس قبر کائناً قرب قبر حرب». و یا «قرب» به معنی «مقارب» است، تا اضافه «قرب» به «قبر» اضافه معنوی نباشد و کسب تعریف نکند؛ چون اگر اضافه معنوی باشد و کسب تعریف کند اسم لیس، «قبر» نکره می‌شود، و خبر لیس «قرب» معرفه. و این ناشایست است.

«واو» در «ولیس»، حالیه یا عاطفه است. و شاهد در مصراع «ولیس قرب قبر حرب قبر» است که «تنافر» دارد، و تکرار آن بسیار دشوار است.

«ذکر فی عجائب المخلوقات: ان من الجن نوعاً یقال له الهاتف، فصاح واحد منهم علی حرب بن امیه فمات، فقال ذلك الجنی هذا البیت».^۲

در کتاب «عجائب المخلوقات» ذکر شده که: گروهی از جن هستند که «هاتف» (فریاد کننده) نامیده می‌شوند؛ یکی از آنها بر سر «حرب بن امیه» فریاد کشید، حرب مرد، آنگاه آن جنی بر قبر او این بیت را سرود: «و قبر حرب ...» (وکقوله):

کریم متی امدحه و الوری
معی و اذالمته لمته و حدی^۳

۱- و مانند:

لو کنت کنت کتمت الحب کنت کما

و:

ولا الضعف حتی یبلغ الضعف ضعفه

المستطرف، ج ۱، ص ۹۶.

۲- دسوقی «ذکر» را معلوم گرفته و کتاب «عجائب المخلوقات» را تألیف خطیب قزوینی دانسته. به مقدمه

همین کتاب بنگرید.

۳- این شعر از «ابوتمام» است. نام وی «حبيب بن اوس طائی» است که در سال ۱۸۰ هجری در «جاسم»، یکی از دهکده‌های «سوریه» پا به جهان نهاد. ذوق ادبی سرشاری داشت، سفرها و تحصیلات او به شعرهای درونمایه‌های غنی‌تری بخشیده بود. «ابوتمام» از حکمت یونان نیز بهره‌ها داشت. او با دستیاری «خیال» توانمند خویش به ستایش خلفای عباسی پرداخت، و مجموعه‌هایی از شعرهای گذشتگان را نیز گرد آورد، که «الحماسة» در بین آنها شهرتی فراگیر دارد.

از گردآوریه‌های دیگر اوست: «الاختیارات من اشعار القبائل». و «کتاب الفحول» (برگزیده‌هایی از شعرای

و مانند این شعر: او گشاده دست است؛ هنگامی که او را ستایش می‌کنم همگان در کنار من ستایش می‌کنند. و آنگاه که نکوهش می‌کنم تنهایم.

شرح واژه‌های شعر

«کریم»: خبر مبتدای محذوف یعنی «هو کریم». مقصود از «هو»، «موسی بن ابراهیم» است. «متی» اسم شرط «آمدحه»، مضارع متکلم مجزوم «آمدحه» اول، شرط، و «آمدحه» دوم جزاست.

«والواوفی والوری للحال، و هو مبتدا، و خبره قوله معی».

«واو» در «الوری» حالیه و «الوری»: مبتداست، و به معنی خلق، مردم و موجودات «معی»: خبر «الوری» است. «لمته» یعنی: سرزنش و نکوهش می‌کنم موسی بن ابراهیم را. «وحدی»: حال است برای فاعل «لمته». ضمیر «آمدحه» و «لمته» همه به ممدوح، یعنی موسی بن ابراهیم رافعی باز می‌گردد.

«و انما مثل بمثلین، لان الاول متناه فی الثقل و الثاني دونه، اولان منشأ الثقل فی الأول نفس اجتماع الکلمات و فی الثاني حروف منها و هو فی تکریراً مدحه دون مجرد الجمع بین الحاء و الهاء لوقوعه فی التنزیل، مثل فسیحهُ. فلا یصح القول بان مثل هذالثقل مخلّ بالفصاحة».

«خطیب قزوینی» برای تنافر در کلمات دو مثال آورد، یکی: «ولیس قرب قبر...» و دیگری: «کریم متی...». به دو انگیزه:

۱ - مثال اول (ولیس قرب) در اوج دشواری و تنافر است؛ ولی تنافر مثال دوم کمتر است.

۲ - علت تنافر در شعر نخست، اجتماع کلمات است؛ لیکن سبب تنافر در مثال دوم اجتماع چند حرف (دو حاء، و دو هاء) و آن در تکرار «آمدحه» است. چون جمع بین «حاء» و «هاء» بدون تکرار، تنافری که مخل به فصاحت باشد را پدید نمی‌آورد؛

جاهلیت و اسلام). «اختیار القطعات». «مختارات من شعرالمحدثین». «قنائض جریر والاخلط». وی در سال ۲۲۸ هجری، شمع زندگی‌اش فروخته. «ابوتمام» از ادبا و شعرای بزرگ شیعی است. برای کاوش بیشتر بنگرید به:

«تأسیس الشیعه»، ص ۱۹۵. و «الذریعه»، ج ۷، ص ۸۶. و ج ۹، ص ۳۸. و ج ۱۶، ص ۱۲۴. و «رجال نجاشی»، چاپ مرکز نشر کتاب، ص ۱۰۸ و ۱۰۹. و «تاریخ ادبیات زبان عربی»، نوشته «حنافاخوری» و ترجمه «عبدالمحمد آیتی»، صفحات ۳۵۶ - ۳۷۱. و «تاریخ ادبیات عرب»، نوشته «عبدالجلیل» و ترجمه «آذرنوش». و «فوائد رضویه»، نوشته شیخ عباس قتی - رحمة الله علیه -، ص ۹۲ و ۹۳.

زیرا در قرآن جمع بین «حاء» و «هَاء» آمده. مثل «فَسَبِّحْهُ»^۱.

بنابر این، درست نیست که: بگوییم: این اندازه دشواری و سنگینی که در جمع بین «حاء» و «هَاء» است، مخل به فصاحت است.

«و هو فی تکریر آمدحُه». یعنی: آن منشاء ثقل در تکرار «آمدحِه» است.

ضمیر «منها» به «کلمات». و ضمیر «لوقوعه» به «جمع» باز می‌گردد.

«مثل هذا الثقل»: ثقل پدیده جمع بین «حاء» و «هَاء». این نکته بسیار قابل توجه

است که: «هَاء» «فَسَبِّحْهُ» ضمیر است و اسم، لیکن از باب «مجاز» یا «تغلیب» آن را در

شمار حرف قرار داده‌اند.

«و ذکر صاحب اسماعیل بن عباد انه انشده هذه القصيدة بحضرة الاستاذ ابن العمید، فلما بلغ هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئاً من الھجئة، قال نعم مقابلة المدح باللوم».

«صاحب، اسماعیل بن عباد» گفته: من قصیده حاوی شعر «امدحه» را نزد استاد، ابن عمید خواندم، تا به بیت «امدحه، امدحه» رسیدم. استاد ابن عمید پرسید: صاحب! آیا ناهنجاری در این بیت می بینی؟ گفتم: آری شاعر «امدحه» را با «لمته» مقابل قرار داده. شایسته بود که «مدح» را با «ذم» یا «هجاء» برابر کند (مثلاً به جای لمته بگوید: ذمته).

استاد ابن عمید گفت: منظوم غیر از این بود. گفتم: من دیگر چیزی نمی دانم. استاد ابن عمید گفت: این ناهنجاری و دشواری پدیده تکرار «امدحه» است، با این که در «امدحه» «حاء» و «هاء» از حروف حلقی است. و این تکرار، بیت را از اعتدال گذرانده، و به اوج تنافر کشانده. ابن عمید تا سخش به این جا می رسد «صاحب» او را

۱ - صاحب بن عباد یکی از شخصیت‌های کم مانند شیعی است. وی را «سید رضی»، «علامه مجلسی»، «شیخ صدوق»، «شیخ عباس قمی»، «آغاز بزرگ تهرانی»، «سید محسن امین» و... از بزرگان ستوده‌اند. در سوگ وی صدهزار قصیده فارسی و عربی سروده شده. و «صاحب»، در زمان زیستش ده هزار قصیده در مدح «ائمة اطهار» سروده.

شیخ عبدالقاهر جرجانی که بسیاری وی را مؤسس علم معانی و بیان می دانند، از شاگردان «صاحب» بوده. از کتابهای اوست: «الشواهد»، «العروض الکافی»، «عنوان المعارف»، «القضا و القدر»، «اسماء الله تعالی و صفاته»، «الاعیاد و فضائل النوروز»، و «المحیط»، که این کتاب، ده مجلد است.

«صاحب» شب جمعه ۲۴ ماه صفر سال ۳۸۵، زندگی شکوهمندش فرجام یافته. آرامگاه او در طوقچی اصفهان زیارتگاه مردم است.

برای تحقیق بیشتر بنگرید به: «اعیان الشیعه»، ج ۳، صفحات ۳۷۵ - ۳۲۸. و «الشیعه و فنون الاسلام»، ص ۸۴ و ۸۵. و «فوائد الرضویه»، صفحات ۴۵ - ۵۱. و «تاریخ ادبیات زبان عربی» حنا فاخوری، ص ۵۲۸. و «تاریخ علوم اسلامی»، ص ۴۶، ۱۰۹ و ۱۱۳ و ۱۲۸. و «معجم الادباء»، ج ۲، ص ۲۷۶. در پایان نظر شما را به این نکته جلب می کنم که: «عباد» به فتح «عین» صحیح است. و اما «ابن عمید»: وی شاعری توانمند، نویسنده‌ای کم مانند، و وزیر سیاستمدار، و از شیعیان بلند مرتبه تاریخ بوده. «تعالی» درباره وی گفته:

«بدلت الكتابة بعبد الحمید و ختمت با بن العمید». یعنی: نگارش با عبدالحمید آغاز شد، و به ابن عمید پایان یافت. فروغ فرخنده زیستش در سال ۳۶۰ به خاموشی نشست. نگاه کنید به: «فوائد الرضویه»، صفحات ۵۲۱ - ۵۲۵. و «تاریخ ادبیات عرب» نوشته دکتر عبدالجلیل، ص ۲۰۰. و «تاریخ ادبیات زبان عربی» نوشته حنا فاخوری، ص ۵۲۶ و ۵۲۷ و ۵۲۸. و «تاریخ علوم اسلامی»، نوشته جلال الدین همسانی، ص ۱۲۹. و «الشیعه و فنون الاسلام»، تألیف سید حسن صدر، ص ۹۱. و «اعیان الشیعه»، ج ۹، ص ۲۵۶.

می‌ستاید.^۱

ضمیر «انشد» و «بلغ» و «له» و «قال»، به «صاحب» برمی‌گردد. و نقل این داستان، به گونه حکایت است. مثل این که می‌گوییم: حسن گفت که: به مدرسه رفته و به معلم هدیه داده و برگشته.

ابن عمید در سال ۳۶۰ هجری و صاحب در سال ۳۸۵ و ابوتمام شاعر این شعر در سال ۲۲۸ ه در گذشته. زمان مرگ «ابوتمام» ۱۵۷ سال پیش از درگذشت «صاحب» بوده.

«هجنه»: عیب، زشتی، ناهنجاری و ناسازگاری.

«انما یقابل بالذم او الهجاء» یعنی: مدح (امدحه) با «ذم» یا «هجاء» مقابل می‌آید. «غیر هذا ارید»: غیر از این عیب را می‌خواستیم. «فاننی علیه الصاحب»: صاحب او را ستود، تحسین کرد و مرحباً گفت.

«(والتعقید): ای کون الکلام مُعَقِّدًا (ان لایکون الکلام ظاهراً للدلالة علی المراد لخلل) واقع (اما فی النظم) بسبب تقدیم او تاخیر او حذف او غیر ذلك مما یوجب صعوبه فهم المراد».

«تعقید» یعنی پیچیده بودن سخن به گونه‌ای که دلالت و پیام آن روشن نباشد. این تعقید یا به انگیزه سستی و تباهی نظم و پیوند و ترکیب کلام است به جهت تقدیم، تأخیر، حذف یا غیر اینها از چیزهایی که فهمیدن مراد را دشوار می‌کند.

«تعقید»، مصدر به معنی مفعول است. از این رو به «کلام مُعَقِّد» تفسیر شده. «خلل» - به فتح خاء - به معنی رخنه، سستی و تباهی است. «غیر ذلك» غیر تقدیم و تأخیر و حذف، مثل فاصله شدن اجنبی. «(کقول الفرزدق فی خال هشام) بن عبدالملک و هو ابراهیم بن هشام بن اسماعیل المخزومی».

مانند سخن «فرزدق»^۲ درباره دایی هشام بن عبدالملک که ابراهیم بن هشام بن

۱ - «نافر کل التنافر» ابن عمید با توجیه شارح که گفت: این بیت با بیت قبلی، این فرق را دارد که تنافرش کمتر از اوج است، سازگار نیست. ولی ذوق داور است که تنافر این شعر، بسیار کمتر از شعر پیشین است.

۲ - فرزدق، لقب همام بن غالب بن صعصعه تمیمی است. وی در سال ۲۰ هجری متولد شده، و به سال ۱۱۰ هجری زندگیش پایان یافته. بسیاری از اشعار وی جنگ ادبی است با «جریر»، و «اخطل». و پاره‌ای از آن، ستایشها و عذرنامه‌هاست.

«فرزدق» در يك انفجار نورانی روحی در حضور خلیفه اموی، امام زین العابدین - علیه السلام - را با قصیده‌ای

توفانی و کوبنده، روشنگر و خروشنده ستود.

اسماعیل مخزومی است.

«خال»: دایی. «هو» به «خال» باز می‌گردد.

و ما مثله فی الناس الامملاک ابو امه حی ابوه یقاربه
یعنی: هیچ کس در بین مردم همانند ابراهیم (دائی هشام) نیست. مگر پادشاهی که
پدر مادر آن پادشاه پدر ابراهیم است. در این شعر، تعقید لفظی هست؛ به جهت پیش و
پس شدن واژه‌ها و فاصله‌های بی جا.

اکنون ترکیب و شرح واژه‌ها

«ما»: نافیہ. «مثله»: اسم «مای نافیہ». ضمیر «مثله» برمی‌گردد به «ابراهیم». «فی الناس»: خبر «ما» «الامملاک»، «مملک» اسم مفعول است و به معنی ملک و سلطنت داده شده. «مملکا»: مستثنی و چون بر «حی» که «مستثنی منه» است مقدم شده، منصوب است. «ابو امه»: مبتدا ضمیر «امه» به «مملک» باز می‌گردد. «حی» موصوف، «یقاربه»: بدل برای «مثله» و مستثنی مثله «مملکا» است. «ابوه» خبر «ابو امه» است. «ای لیس مثله» فی الناس (حی یقاربه) ای احد يشبهه فی الفضائل (الامملاک) ای رجلا اعطى الملك و المال یعنی هشام.

یعنی ابراهیم، مانند ندارد، و کسی در ارزشها، شبیه او نیست؛ مگر آن مردی که سلطنت و ثروت داده شده یعنی «هشام».

«(ابو امه) ای ابوام ذالك المملک (ابوه) ای ابوا براهیم الممدوح، ای لایمائلًا احد الا ابن اخته و هو هشام».

پدر مادرش، یعنی پدر مادر آن پادشاه، پدر ابراهیم است، که مورد ستایش قرار گرفته. یا مانند «ابراهیم» کسی نیست مگر خواهرزاده اش هشام. ضمیر «لایمائله» و «اخته» به «ابراهیم» برمی‌گردد.

«فیه فصل بین المبتدا و الخبر، اعنی «ابو امه ابوه» بالاجنبی الذی هو «حی» و بین الموصوف و الصفة، اعنی «حی یقاربه»، بالاجنبی الذی هو «ابوه» و تقدیم المستثنی اعنی «مملکا» علی المستثنی منه، اعنی «حی».

سید محسن امین، وی را در شمار بزرگان شیعه شمرده. برای تحقیق گسترده‌تر بنگرید به: «ایمان الشیعه»، ج ۱۰، صفحات ۲۶۷ - ۲۷۱. و «اعلام»، نوشته زرکلی، ج ۳، ص ۱۱۲۷. و «تاریخ ادبیات زبان عربی» نوشته حنا فاخوری و ترجمه عبدالمحمد آبتی صفحات ۲۱۷ - ۲۲۵. و «المزهر»، ج ۲، ص ۴۲۵ و ۴۳۰ و ۴۷۹.

در این شعر، بین «ابوامه ابوه» که مبتدا و خبر است، «حی» که بیگانه است فاصله شده. و بین «حی یقاربه»، که صفت و موصوف است، کلمه بیگانه «ابوه» آمده. و «مملکا» که مستثنی است بر «حی» که مستثنی منه است پیشی گرفته.

«و فصل کثیر بین البدل و هو «حی»، و المبدل منه و هو «مثله». فقوله «مثله» اسم ما، و فی الناس» خبره».

و بین «مثله حی» که «مبدل منه» و «بدل» است، فاصله زیادی شده.

«مثله» اسم «ما» است، و «فی الناس» خبر آن. «و - الا مملکا - منصوب لتقدمه علی المستثنی منه» و «مملکا» چون بر مستثنی منه پیشی گرفته منصوب است.

کوتاه سخن این که: در شعر فرزدق، یک تقدیم، و چندین فاصله پدید آمده: تقدیم عبارت است از: تقدیم مستثنی بر مستثنی منه. و فاصله‌ها عبارتند از: ۱ - فاصله بین مبتدا و خبر. ۲ - بین صفت و موصوف. ۳ - بین مبدل منه و بدل.^۱

«قیل ذکر ضعف التألیف یعنی عن ذکر التعقید اللفظی، و فیه نظر؛ لجواز ان يحصل التعقید باجتماع عدة امور موجبة لصعوبة فهم المراد، و ان كان كل واحد منها جارياً علی قانون النحو».

قائل «قیل» خلخالی است که گفته: ما با ذکر «ضعف التألیف»، یعنی تهی بودن کلام از مخالفت با قوانین مشهور نحوی از «تعقید لفظی» بی نیاز می‌شویم.

شارح می‌گوید: در این سخن، نظر هست؛ زیرا ممکن است «تعقید» و دشوار فهمیدن مراد، پدیده‌اموری باشد که آن امور بر اساس قوانین نحوی جاری شده.

«و بهذا يظهر فساد ما قيل انه لا حاجة فی بیان التعقید فی البيت الی ذکر تقدیم المستثنی علی المستثنی منه، بل لاوجه له لان ذلك جائز باتفاق النحاة، اذ لا یضی انه یوجب زیادة التعقید و هو مما یقبل الشدة والضعف».

«و بهذا»: با همین جواب که دادیم و گفتیم: ممکن است تعقید، پدیده‌اموری باشد که مخالف قواعد نحوی نیست، تباهی و فساد سخن دیگر خلخالی نیز روشن می‌شود. سخن دیگر خلخالی این است که: نیازی نیست به ذکر تقدیم مستثنی در بیان عوامل تعقید؛ چون تقدیم مستثنی بر مستثنی منه را همه نحویان جایز دانسته‌اند. فساد این سخن

۱ - در مطول دوگونه ترکیب دیگر برای «ماملله» نقل کرده: ۱ - «مثله» اسم «ما»، و «حی» خبر «ما». ۲ -

«مثله» خبر مقدم، «حی» اسم مؤخر.

روشن است؛ زیرا بی شك، تقدیم مستثنی در این شعر، بر تعقید افزوده، و تعقید هم از چیزهایی است که کاهش و افزایش می پذیرد.^۱

«بل لا وجه له»: بلکه اصلاً انگیزه‌ای برای ذکر تقدیم مستثنی نیست.

نگرشی به تعقید لفظی و نمونه های آن

تعقید لفظی: تباهی و ناهماهنگی در پیوند و ترکیب واژه‌هاست. مثل تقدیم و تأخیر نابجا، حذف بدون قرینه، فاصله و جدایی میان مبتدا و خبر، موصوف و صفت و... مانند این شعر رودکی:

کار بوسه چو آب خوردن شور بخوری بیش و تشنه تر گردی
بین «آب» و «شور»، که موصوف و صفت است. «خوردن»، فاصله شده. یا این بیت نظامی:

چو هست این دیر خاکی سست بنیاد بیساده‌اش داد باید زود بریاد
مقصودش از مصراع دوم، این است که: باید زود به کمک «باد» بر بادش داد. با این بیت فردوسی:

یکی بارگی بر نشسته سیاه همی گرد نعلش برآمد به ماه
که واژه «سیاه» مؤخر شده. یا این شعر «قزلباش خان»:

غیر را جایی که من از دیدنش بد می برم بد نمی آید نمی دانم چرا خوب مرا
یعنی هنگامی که من از دیدن بیگانه آزرده می شوم چرا محبوب من از دیدن غیر آزرده نمی شود؟ پس و پیش‌های نابجا، «تعقید» را پدید آورده.

۱ - خلخال‌پنداشته بین «ضعف تألیف» و «تعقید لفظی»، تساوی هست؛ لیکن ارتباط منطقی این دو، عموم و خصوص من وجه است. گاهی «ضعف تألیف» است بدون «تعقید». و گاهی «تعقید»، پدیده مخالفت با قوانین نحوی نیست؛ یعنی با «ضعف تألیف» همراه نیست. و هنگامی هردو باهم جمع می شود.

تعریف تعقید معنوی

«(و اما فی الانتقال) عطف علی قوله «اما فی النظم»: ای لایکون الکلام ظاهرا لدلالة علی المراد، لخلل واقع فی انتقال الذهن من المعنی الاول المفهوم بحسب اللغة الی المعنی الثانی المقصود، و ذلك بسبب ایراد اللوازم البعيدة المفتقرة الی الوسائط الكثيرة مع خفاء القرائن الدالة علی المقصود».

در تعریف «تعقید لفظی» گفت: «تعقید لفظی» پدیده فساد در نظم، و ترکیب واژه هاست.

اکنون در تعریف «تعقید معنوی» می گوید: آن تباهی و فساد در انتقال ذهن از کلام به مقصود گوینده است. یعنی: «تعقید معنوی» آن است که: دلالت سخن بر مقصود گوینده روشن نباشد، به جهت سستی و تباهی که واقع شده در انتقال ذهن و اندیشه از معنی نخستین لغوی به معنی دوّمی که گوینده اراده کرده.

«وذلك»: این خلل، از این جهت است که: لوازم دوری ایراد شده با واسطه های بسیار و قرینه های پنهان. مثل این شعر:

شمس اگر واقعه کربلا رامی دید
هشت از آن پنج معین به یقین گم می کرد
در این شعر، «تعقید معنوی» هست، و رسیدن به مقصود شاعر دشوار است. مراد شاعر این است که: اگر خورشید، آگاهانه حادثه کربلا را دیده بود، هشت رکعت از نمازهای پنجگانه کم می شد. در این شعر لوازم دوری را اراده کرده با واسطه های بسیار، و قرائن پنهان. بدین گونه: اگر خورشید آگاهانه رخداد را دیده بود شرمگین می شد. و اگر شرمگین می شد دیگر طلوع نمی کرد. و اگر طلوع نمی کرد دیگر روز پدید نمی آمد. و اگر روز نبود هشت رکعت نماز ظهر و عصر واجب نبود، و از شمار نمازها کاسته می شد.

«كقول الآخر» وهو عباس بن الاحنف، ولم يقل كقوله لئلا يتوهم عود الضمير الى الفرزدق».

چون قبلا سخن از فرزدق بود «كقوله» نگفت، تا ضمير به فرزدق بر گردد. گفت: «كقول الآخر» یعنی: مانند سخن گوینده دیگری که او «عباس بن احنف» است.^۱

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا
وتسكب عيني الدموع لتجمدا

یعنی: حتما آرزو می کنم دوری خانه را از شما، تا نزدیک شوید. و فرو می ریزد دو چشمانم اشکها را تا به خشکی گراید؛ (از خوشحالی).

شرح چند واژه شعر

«سین» «سأطلب» برای تأکید است؛ مثل «سنتب ما قالوا».^۲ «تسكب» مرفوع است، تا عطف شود بر «سأطلب». و نصب آن ناشایست است؛ چون در آن هنگام یا عطف بر «بعدالدار» می شود، بدین معنی: طلب می کنم دوری خانه و ریزش اشکها را. بی گمان ریزش اشک، برای عاشق حاصل است و نیاز به طلب ندارد. (تحصیل حاصل محال است).

یا معطوف است بر «لتقربوا»؛ بدین گونه: می خواهم دوری خانه را به دو انگیزه:
۱- نزدیک شدن شما. ۲- ریزش اشکها.
بی تردید این دو باهم تضاد دارد. نزدیک شدن، علت شادی است. و ریزش اشکها، نشان غم.

«جعل سكب الدموع كناية عما يلزم فراق الاحبة من الكتابة والحزن و اصاب».
شاعر ریزش اشکها را کنایه از رنج و اندوه قرار داده، که لازمه جدایی از دوستان بوده. و این کنایه شایسته است.

«سكب»: ریزش، فروریختن. «دموع»: جمع «دمع» و به معنی اشکهاست. «کابه»: -

۱ - «عباس بن احنف» یکی از شعرای یمنی الاصل، و مکنی به ابوالفضل است. وی آسان و بی تکلف شعر می سرود، و در «دیوان احنف» مجموعه‌ای از شعرهایش گرد آمده.

وی در سال ۱۹۲ هـ جان داده. بنگرید به الزهر، ج ۲، ص ۴۸۵. و به تاریخ ادبیات زبان عربی، نوشته: حنافاخوری و ترجمه: عبدالمحمد آیتی، ص ۳۲۷.

۲ - آل عمران، آیه ۱۸۱.

به فتح کاف - به معنی شکسته دلی، افسردگی و ناراحتی است. «اصاب» یعنی: شاعر درست آورده، کار او صحیح است.

«لکنه اخطافی جعل جمود العین کنایه عما یوجبہ التلاقی من الفرح والسرور».

لیکن اشتباه کرده در این که خشکی چشم را کنایه از خوشحالی پدید آمده ملاقات دوستان قرار داده.

«جمود العین»: خشکی چشم. «عما یوجبہ»: از چیزی که پدید می‌آورد آن را. «دوام التلاقی»: ملاقات پیوسته.

کوتاه سخن این که: در شعر دو کنایه آمده:

۱ - ریزش اشکها، کنایه از غم و اندوه.

۲ - به خشکی گراییدن چشم (لتجمدا) کنایه از شادی رسیدن به دوستان. و این اشتباه است؛ و پدید آورنده تعقید معنوی. چون ما از خشکی چشم به شادی دیدار منتقل نمی‌شویم؛ زیرا عادتاً خشکی چشم در هنگامی است که اندوه و غم برجاست. لیکن اشکها فرو خشکیده. ماتم باقی است، سوگ به اوج رسیده، دلها شکسته، ولی اشکی نمانده.

«فان الانتقال من جمود العین الی بخلها بالدموع) حال ارادة البكاء وهی حالة الحزن (لالی مافصده من السرور) الحاصل بالملاقاة».

بی شک، از خشکی چشم به خودداری آن از اشک، در هنگام غم و اندوه می‌رسیم؛ نه به شادی و سروری که شاعر قصد کرده، و پدیده دیدار دوستان است. یعنی: آنچه بدون تعقید بدان انتقال پیدا می‌کنیم. پی بردن از خشکی چشم است، به خودداری آن از ریزش اشک در وقت گریستن، و هنگام اندوه.

ضمیر «بخلها» به «عین»، و ضمیر «هی» به «حال» برمی‌گردد. ضمیر «ماقصده» به «ما» می‌موصوله برگشت می‌کند. «من السرور» بیان «ما» است.

«ومعنی البیت، انی الیوم اطیب نفسا بالبعد والفراق».

و معنی شعر اینگونه است: خشنودمی شوم از جهت روانی با دوری و جدایی. یعنی: به دوری و جدایی خرسندم.

«اطیب» متکلم وحده است، از «طاب» یا از «طیب»، و «نفسا» تمیز است، نه

مفعول.

شارح واژه «انی» را آورد تا بفهماند «سین» «سأطلب» برای تأکید است.

«و اوطنها على مقاساة الاحزان، والاشواق، واتجرع غصصها».

و بردبار و آماده می سازم نفسم را برای پذیرش و کشش اندوه‌ها، و شوقها، و جرعه جرعه غصه های آن را می آشامم.^۱

ضمیر «اوطنها» به «نفس» بازمی گردد. «اُوطن»: آماده می کنم، بردبار می سازم. «مقاسات» کشیدن و تحمل کردن. «اشواق» جمع «شوق» است.

شارح «اشواق» را در کنار «احزان» آورد، چون اندوه جدایی، شوق دیدار رانیز به دنبال دارد. ضمیر «غصصها» به «اشواق» بازمی گردد.

«و اتحمل لاجلها حزنا يفيض الدموع من عيني».

و می پذیرم برای آن شوقها (بافس) اندوهی را که اشکهایم را فرو می ریزد.

ضمیر مستتر «یفيض» به «حزن» بازمی گردد.

«لا تسبب بذلك الى وصل يدوم، ومسرة لاتزول».

تا سبب شوم با تحمل این اندوه‌ها، رسیدن به دیداری پیوسته (اشاره به لتقربوا) و شادی دیرپایی را.

«فان الصبر مفتاح الفرج».

چون: بی تردید شکیب، کلید گشایش است.^۲

«ولكل بداية نهاية» برای هر آغازی فرجام و پایانی هست.^۳

«ومع كل عسر يسر» و با هر دشواری آسانی هست.^۴

«والی هذا اشار الشيخ عبدالقاهر فی دلائل الاعجاز، وللقوم ههنا كلام فاسداوردناه فی الشرح».

و به همین سخن، «شیخ عبدالقاهر» در کتاب «دلائل الاعجاز» اشاره کرده.^۵

ولی برخی از علمای بلاغت، در تفسیر این بیت سخن تباهی گفته اند، که ما در مطول آورده ایم.^۶

۱ - در تعبیر «اتجرع غصصها» استغارة بالکتابه و تخیلیه است. غصه‌ها به آشامیدنی تلخی تشبیه شده که جرعه جرعه آشامیده می شود.

۲ - اشاره است به: روایات زیادی که نزدیک به همین تعبیر نقل شده.

۳ - این مثل شده که می گویند: «لكل بداية نهاية»؛ برای هر آغازی پایانی هست.

۴ - اشاره است به: آیه ۵ و ۶ سورة اشراخ.

۵ - دلائل الاعجاز، چاپ دارالمعرفه، ص ۲۰۸.

۶ - مطول، چاپ قدیم، ص ۱۷. مطول چاپ و نشر داوری، ص ۲۲.

«الشرح» یعنی «مطول».

ضمیر «اوردناه» به «کلام» باز می‌گردد.

آنان گفته اند: چون کار روزگار وارونه است. و «تجری الريح بما لا تشتهي السفن» بادهای علی رغم میل کشتی نشینان می‌وزد. پس من دوری را آرزو می‌کنم تا نزدیک شوم؛ و ریزش اشکهارا می‌طلبم، تا به شادی برسم.

بحث فشرده‌ای از «تعقید»

سخن فصیح باید از «تعقید» پیراسته باشد.

«تعقید» دو چهره دارد: لفظی و معنوی.

«تعقید لفظی» تباهی و ناهماهنگی در پیوند و ترکیب واژه هاست. و «تعقید معنوی»

دشواری در یافت و فهم مقصود گوینده است.

نکته دیگر قابل توجه این که: خطیب قزوینی «ضعف تألیف» و «تسافر کلمات»

راتعریف نکرد. لیکن تعقید راتعریف کرد، چون تعقید دو انگیزه دارد:

۱- اختلال در ترکیب، که تعقید لفظی است.

۲- اختلال در انتقال از مفهوم کلام به مقصود گوینده، که تعقید معنوی است.

اکنون به مثالهایی از «تعقید معنوی» بنگرید. سنائی گفته:

شُهْبُ اندر اثیر میدان باز دم عقرب ز زهره چوگان باز
و حافظ آورده:

ای که در کوچه معشوقه ما می گذری بر حذر باش که سر می شکند دیوارش
یا این شعرهای «نظامی»:

این هفت قواره ی شش انگشت يك دیده چهار دست و نه پشت
یا:

مریخ به کینه گرم تعجیل تا چشم عدوش را کشدمیل
عکس حمل از هلال خنده بر جیب فلک زهی فکنده
یا این شعر موسوی گرمارودی:

باید فروتن شد

و هر شب را

در کشکول درویشی يك حلزون
گذرانید.

یا این بیت شهریار:

جهان قلمرو ابلیس و بند قانون نیز به دستبافی این قاضی دو سرقاف است

«(قیل) فصاحت الکلام خلوصه مما ذکر (و من کثرة التکرار و تتابع الاضافات. کقوله)»
 وتسعدنی فی غمرة بعد غمرة سبوح لها منها علیها شواهد
 برخی را عقیده بر این است که: سخن فصیح، افزون بر خالی بودن از «ضعف
 تألیف»، «تنافر کلمات» و «تعقید»، باید از «کثرت تکرار» و «تتابع اضافات» نیز پیراسته
 باشد. «کثرت تکرار» مانند این شعر «متنبی»
 و تسعدنی فی غمرة بعد غمرة سَبوح لها منها علیها شواهد
 یعنی: یاری می کند مرا در گردابی پس از گردابی دیگر، اسب تیز راهی که به نفع
 آن، برآمده از خودش گواه هایی هست. یعنی: در آن نشانه هایی از نجابت هست.

شرح واژه های شعر

«تسعدنی»: فعل و مفعول است و «سبوح» فاعل آن. «غمرة»: گرداب است، لیکن
 در اینجا کنایه از خطر آمده. یعنی: ملزوم (غمرة) ذکر شده و لازم (خطر) اراده شده.
 «سَبوح» به معنی شناگر است، و صفت «فرس» محذوف. «سَبوح» فعول به معنی فاعل
 است. هم وصف مذکر قرار می گیرد و هم وصف مؤنث.

«سبوح ای فرس حسن الجری لاتتعب را کبها، کأنها تجری فی الماء».

در این شعر، «متنبی» از اسبش باواژه «سبوح» یعنی شناور یاد کرده، خواسته بگوید:
 اسبم «حسن الجری»: نیکو حرکت است. و «لاتتعب را کبها»: سواره اش رانمی آزارد.
 گویا در آب شنا می کند.

«سبوح» صفت «فرس» است. و «فرس» مؤنث است. از این رو «تسعدنی» و همه
 ضمیر هائی که به آن بر می گردد، مؤنث آمده لیکن خود «سبوح» مذکر و مؤنث در آن
 مساوی است. شایسته بود که شارح اینجا نیز مثل مطول بگوید: «حسنة الجری». با
 تانیث «حسنة».

«لها» صفت «سبوح» است. و «شواهد» یا فاعل «لها» است؛ چون «لها» اعتماد به
 موصوف (سبوح) دارد. و یا مبتدا است و «لها» خبر مقدم.

شاهد شعر: به تکرار زیاد يك کلمه، چه اسم، چه فعل، و چه حرف، کثرت تکرار
 می گویند. و در این شعر، ضمیر «هاء» سه بار تکرار شده، و به قول آنان که: «کثرت
 تکرار» را مخل به فصاحت می دانند، این شعر از قلمرو فصاحت خارج است.
 «قیل التکرار ذکر الشئ مرة بعد اخرى، و لا یخفی انه لا یحصل کثرة بذكره ثالثاً».

«زوزنی» گفته: تکرار، ذکر دوباره يك چیز است. و آشکاراست که: حتما کثرت آن با سه بار ذکر کردن پدید نمی آید.

فشرده سخن «زوزنی» این است که: اگر چیزی را چهار بار آوردیم «تکرار» تعدد یافته، ولی هنوز به کثرت نرسیده. بنابر این، به سه بار نمی شود گفت: کثرت تکرار.

ضمیر «کثرت» به تکرار، و ضمیر «بذکره» به «شیء» بر می گردد.

«و فيه نظر لان المراد بالكثرة ههنا ما يقابل الوحدة، ولا يخفى حصولها بذکره ثالثاً.»

و در سخن «زوزنی» نظر هست؛ چون مؤکداً مقصود از «کثرت تکرار» در این بحث مقابل «وحدت تکرار» است. یعنی: اگر کلمه ای را دوبار آوردیم، در آن «وحدت تکرار» است. و اگر آن کلمه را سه بار آوردیم «کثرت تکرار».

ضمیر «حصولها» به «کثرت»، و ضمیر «ذکره» به «شیء» بازمی گردد.

چند نکته قابل توجه:

۱ - در این بحث، سخن از «کثرت تکرار» است، نه «تکرار»؛ چون اگر تکرار، عیب بود، «تأکیدهای لفظی»، «رَدَّ الْعَجْزُهَا» و «جناس ها» ناشایست می شد.

۲ - «کثرت تکرار» در کلمه مطرح است، نه در تکرار يك مفهوم به چند شیوه، و بارزهای مختلف؛ مثل: داستانهای مکرر قرآن. و نه تکرار يك جمله؛ مانند: «فبای آلاء ربکما تکذبان» که: ۳۱ بار در سوره «الرحمان» تکرار شده. یا: «ویل یومئذ للمکذبین» که: ده بار در سوره «موسلات» آمده.

۳ - تکرار، و کثرت آن گاه يك صنعت و هنر ادبی است؛ بسان صنعت «اعنات» (الزام مالا یلزم) و آن بدین گونه است که: شاعر، خود را ملزم می کند به تکرار حرف، یا کلمه ای. تکرار یا کثرت تکرار در قلمروهایی که گفتیم گاه به گونه يك هنر شگفت ادبی به سخن، آهنگ و موسیقی ویژه ای می بخشد، و واژه ها را به رقصی دل انگیز می کشاند. بنگرید:

مولوی سروده:

نوح تویی، روح تویی، فاتح و مفتوح تویی
سینه مشروح توئی، بر در اسرار مرا
یا:

من بنده تو، بنده تو، بنده تو،
من بنده آن لبان پر خنده تو.
یا:

بیایید، بیایید، که خورشید دمیده ست
بیایید، بیایید، که دلدار رسیده است.

و باین شعر مولوی که با چند واژه مکرر ساخته شده:

کی باشد و کی باشد و کی باشد و کی می باشد و می باشد و می باشد و می
من باشم و من باشم و من باشم و من وی باشد و وی باشد و وی باشد و وی

«(و) تتابع الاضافات مثل (قوله: حمامة جرعا حومة الجندل اسجعی) فانت بمرأی من سعاد و مسمع». برخی گفته‌اند: کلام فصیح باید از «تتابع اضافات» نیز تهی باشد. «تتابع اضافات» به معنی آمدن پی در پی چند اضافه است؛ بدین گونه که: کلمه‌ای به کلمه بعدیش اضافه شود و کلمه بعدی به کلمه دیگر، همین طور چند اضافه به دنبال هم بیاید. مانند این شعر «ابن بابک»:

حمامة جرعا حومة الجندل اسجعی فانت بمرأی من سعاد و مسمع
یعنی: ای کبوتر کویر کناره سنگلاخ آهنک بر آر (بخوان). تو در دیدگاه سعادی،
واو سخن تو را می شنود.

شاهد:

در این شعر، «حمامه» به «جرعا»، و «جرعا» به «حومه»، و «حومه» به «الجندل» اضافه شده. و به قول کسانی که «تتابع اضافات» را مخل فصاحت می‌دانند، این شعر فصیح نیست.

۱ - و در دیوان شمس آورده:
دل من گرد جهان گشت و نیابید مثالش
و استاد حسن زاده آورده‌اند:
آه از دل و آه از دل، آه از دل ناقابل
یا:
باز در سوز و گدازم زتف دل چه کنم
و آقای گرمارودی سروده:
آه ما برزانوان خویش
پینه بر پینه دوختیم
در شنزارهای حسرت سوختیم
دیروز، دیروز،
دوشینه، دوشینه
پارینه، پارینه

۲ - ابن بابک از شعرای قرن چهارم هجری است. نام وی عبدالصمد بن منصور بن حسن بن بابک، واز تبار ایرانیان است ابن بابک در سال ۴۱۰ در بغداد سر بر بالین قبر نهاد.

شرح واژه‌های شعر

«حمامه»: کبوتر و هرمرغ طوق دار. «حمامه» منادای مضاف است و منصوب. حرف ندا از آغاز آن حذف شده.

«وهی ارض ذات رمل لاتنبت شینا».

«جرعاء»: زمین شن زاری است که در آن گیاه نمی‌روید؛ (کوبر).

«والجرعاء تأنیث الاجرع قصرها للضرورة».

«جرعاء»: مؤنث «اجرع» است، و در اصل «جرعاء» بوده، با همزه و مد. به ضرورت شعری مقصور شده.

«قصرها» ضمیر فاعلیش شاعر است و ضمیر مفعولی آن «جرعاء».

«والحومة معظم الشی».

«حومه»: کرانه، کناره و یا قسمت عمده چیزی است.

در نهج البلاغه آمده: «فی حومة ذل»!

«الجندل ارض ذات حجارة».

شارح «جندل» را به زمین سنگ دار تفسیر کرده (سنگلاخ) لیکن «ابن منظور»،

«جندل» - بفتح «دال» - بوزن «جعفر» - را به معنی سنگ گرفته.^۱ و «جندل» - بکسر

«دال» و فتح نون - را به معنی «سنگلاخ».

«اسجعی» یعنی: بخوان. چون «حمامه» مؤنث بوده خطاب نیز مؤنث آمده.

«والسجع هدير الحمام ونحوه».

«سجع»، آهنگ و آوای کبوتر و مانند آن است. «نحوه» را، هم می‌توان بر «هدیر»

عطف کرد و به ضمه خواند. آنگاه ضمیر «نحوه» به «هدیر» باز می‌گردد، و معنی چنین

می‌شود: آوای کبوتر و مانند آن آوا. و هم می‌شود به «حمام» عطف کرد و به جر خواند.

یعنی آهنگ کبوتر و مانند کبوتر. در آن صورت ضمیر «نحوه» به «حمام» برگشت

۱ - نهج البلاغه، خطبة ۱۹.

۲ - «الجندل: الحجارة». لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۲۸.

«الجندل، بفتح الجیم و النون و کسر الدال، المكان الغلیظ فیہ حجارة». لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۲۹.

«و الجندل: الحجارة، ومنه سُمی الرجل». و الجندل بفتح النون و کسر الدال: الموضع فیہ حجارة. صحاح

اللغة، تألیف اسماعیل بن حماد جوهری، ج ۴، ص ۱۶۵۴. و از تحقیق در کتب دیگر لغت نیز بر می‌آید که: «جندل»

- بفتح «جیم» و «نون» و کسر «دال» - به معنی «سنگلاخ» و زمین سنگ دار است.

می‌کند.

«وقوله «فانت بمرأی» ای بحیث تراک سعاد و تسمع صوتک».

و سخن شاعر «فانت بمرأی...» یعنی تو در دیدگاه «سعاد» هستی به گونه‌ای که تو را می‌بیند و صدای تو را می‌شنود.

«یقال: فلان بمرأی منی و مسمع، ای بحیث اراه و اسمع قوله».

گفته می‌شود: «فلان بمرأی منی...» یعنی به گونه‌ای است که: او را می‌بینم، و صدایش را می‌شنوم. «کذا فی الصحاح»^۱ همین گونه که ما گفتیم در «صاحح اللغه» جوهری آمده.

«فظهر فساد ما قيل: ان معناه انت بموضع ترین منه سعاد و تسمعين كلامها، و فساد ذلك مما يشهد به العقل والنقل».

از «صاحح» فهمیده می‌شود که: مجرور بعد از «مرأی» و «مسمع»، بیننده و شنونده است.

بنابراین، روشن می‌شود تباهی سخن کسی که گفته: معنی شعر این است: تو ای کبوتر! در جایگاهی هستی که: از آن جایگاه «سعاد» را می‌بینی، و آهنگ او را می‌شنوی.

و بر فساد این سخن، عقل و نقل گواهی می‌دهد.

اما از دیدگاه عقل: ما به کسی می‌گوییم: بخوان که دیگری صدایش را می‌شنود. در این شعر به کبوتر گفته شده: بخوان. زیرا «سعاد» آوایش را می‌شنیده. و اگر کبوتر صدای «سعاد» را می‌شنید، می‌بایست به کبوتر گفت: «اسکتی» نه «اسجعی». اما از نظر نقل: از «صاحح» دریافت شد که: مجرور به «من» فاعل دیدن و شنیدن است.

«معناه» یعنی معنی بیت. «انت» - بکسر «ت» - خطاب به «حمامه» است. «ترین منه»: تو ای کبوتر! می‌بینی از آن موضع. «سعاد» نام زنی بوده. ممکن است مخفف و مرخم «سعاده» باشد. به هر حال غیر منصرف است، برای تأنیث و علمیت. «تسمعين کلامها»: «تسمعين» خطاب به «حمامه» است؛ یعنی: صدای «سعاد» را می‌شنوی. ضمیر «کلامها» به «سعاد» باز می‌گردد. «و فساد ذلك» یعنی: فساد این سخن.

۱ - «و فلان منی بمرأی و مسمع، ای حیث اراه و اسمع قوله». صحاح اللغه، ج ۶، ص ۲۳۴۹، چاپ دارالعلم

« (وفیه نظر) لان کلام من کثرة التکرار و تتابع الاضافات ان ثقل اللفظ بسببه علی اللسان فقد حصل الاحتراز عنه بالتنافر، و الا فلا یخل بالفصاحة».

نقد نظریه کسانی که تتابع اضافات و کثرت تکرار را به طور مطلق مخالف با فصاحت می دانند.

شارح می گوید: «کثرت تکرار» و «تتابع اضافات» یا ناهنجاری و تنافر در کلام ایجاد می کند یا نه. اگر تنافر پدید آورد و دشواری در گفتن، آن کلام با قید «عدم تنافر» از فصاحت خارج می شود و نیاز به افزودن دو قید جدید نیست. اما اگر تنافر و دشواری پدید نیاید آنگاه تتابع اضافات و کثرت تکرار به فصاحت سخن آسیب نمی رساند. مانند این شعر حافظ:

دختر فکر بکر من، محرم مدحت تو شد مهر چنان عروس را هم بکفت حواله باد
در این بیت، «دختر»، به «فکر»، «فکر»، به «بکر»، و «بکر»، به «من» اضافه شده.^۱
و یا این بیت آقای کمپانی:

دختر فکر بکر من، غنچه لب چو وا کند از نمکین کلام خود، حق نمک ادا کند
باز حافظ گفته:

گناه چشم سیاه تو بود و گردن دلخواه که من چو آهوی وحشی ز آدمی برمیدم
«کیف و قد وقع فی التنزیل - مثل داب قوم نوح ذکر رحمه ربك عبده زکریا - و نفس و ما سواها، فالهمها فجورها و تقواها».

«کیف»، چگونه ممکن است «کثرت تکرار» و «تتابع اضافات» به طور مطلق به فصاحت آسیب برساند؟ با این که «کثرت تکرار» و «تتابع اضافات» در قرآن مجید آمده: «مثل داب قوم نوح»^۲ که «مثل» به «داب»، «داب»، به «قوم» و «قوم» به «نوح» اضافه

۱ - بی شک در جاهایی که کثرت تکرار و تتابع اضافات، ایجاد تنافر و دشواری در گفتن کند، آن شعرها «متنافر» است و از قلمرو فصاحت خارج، مثل این دو بیت حضرت استاد حسن زاده:

عنقای عشق قاف قرب قاف قوسین در زیر پر گرفته کل ما سوا را

در این شعر، «عنقای» به «عشق»، «عشق» به «قاف»، «قاف» به «قاف»، «قاف» به «قرب»، «قرب» به «قاف» و «قاف» به «قوسین» اضافه شده. باید توجه داشت که: «قاف» اسم است، نه فعل. در قرآن آمده: «فکان قاف قوسین». نجم / ۹.

و یا این بیت دیگر استاد:

قاف قربانی قلب قابل در راه دوست قاف قرب قوسین است او ادناستی

در این شعر، حرف «قاف»، هشت دفعه تکرار شده. با چندین اضافه پایایی.

۲ - غافر / ۳۱.

شده.

و مانند: «ذکر رحمة ربك عبده زكريا»^۱ که «ذکر»، به «رحمة»، و «رحمة»، به «رب»، و «رب» به «کاف» اضافه شده.

و بسان «و نفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقواها»^۲ که ضمیر «هاء» چهار بار تکرار شده.^۳

«(و) الفصاحة (فی المتکلم ملکه)».

اکنون در تعریف فصاحت متکلم، به واژه‌های «ملکه»، «کیف» «عرض» و ...

می‌رسیم. از این رو باید به بررسی «مقولات عشر» بپردازیم.^۴

مقولات دهگانه، چون آخرین پاسخ سوال، از ماهیت اشیاست. یعنی «جنس عالی» است. و اگر شما از چیزهای ممکن با «ماهو» سؤال کنید، آخرین پاسخی که دریافت می‌کنید یکی از این «مقولات» است. از این رو به هر کدام از آنها «مقوله» یا «محمول» گفته می‌شود.

مقولات عشر عبارت است از: ۱ - جوهر ۲ - کم ۳ - کیف ۴ - اضافه ۵ - متی

۶ - این ۷ - وضع ۸ - ملک (جده - ذو - له) ۹ - فعل ۱۰ - انفعال.

۱ - مریم / ۲.

۲ - شمس / ۸.

۳ - ما خوب آموختیم که: با وجود شرط‌نهی بودن از تافه، هیچ نیازی به افزودن دوقید خالی بودن از «کثرت تکرار» و «تابع اضافات» نیست. و افزودن این قید، چه به طور مطلق یا مقید محققانه نیست. ولی با این حال گروهی افزوده اند. بنگرید به: «جواهر البلاغه»، ص ۲۲. «صناعات ادبی»، ص ۴۹. «آیین سخن»، ص ۸. «معانی بیان» نوشته غلامحسین آهنی، ص ۷. «دررالادب»، ص ۱۰. «معانی بیان» دکتر جلیل تجلیل (از جزوه های درسی دانشکده) ص ۱۰ و ۹.

۴ - دهگانه بودن «مقولات»، بر اساس نظریه «ارسطو» است. و گرنه «سهروردی» و «قطب الدین شیرازی» آنها را پنج تا، و «کاف» آنها را یازده تا می‌داند. نگاه کنید به: بدایة الحکمه، ص ۶۸ و ۶۹. و نهاية الحکمه، ص ۸۸ و ۸۹. و اسفار، ج ۴، ص ۲۲۸. و اساس الاقتباس، از ص ۳۳ تا ۵۲.

جوهر^۱

بسیاری از پدیده ها در هستی شان نیاز به موضوع هست. مثل: رنگها که باید جسمی باشد تا بر آن به ظهور بنشینند. و مانند: شیرینی، ترشی، شوری که باید در چیزی جلوه کند. و همانند: دانش، عاطفه، کینه، عشق و... که باید در ذاتی تبلور پیدا کند.

این پدیده های نیازمند به «موضوع»، «عرض» نام دارد.

و هر گاه پدیده ای نیاز به موضوع نداشته، مثل: ماده و جسم؛ «جوهر» است. مانند: گل، بلبل، شمع، پروانه، ستاره، ماه، حسن، رضا، محسن، و...

«موضوع»، محلی است که: از يك سو، قائم به خود باشد، و از دیگر سو «مقوم» حال، و نیازی به حال هم نداشته باشد.

کم^۲

«کم»، عرضی است که: ذاتا قسمت پذیر است. یا به تعبیر دیگر: قابل مساوات ولا مساوات هست؛ یعنی: برابری و نابرابری را می پذیرد؛ مانند: زمان، که می توانیم آن را به چند قسمت تقسیم کنیم. و هم می توانیم بگوییم: این زمان برابر آن زمان، یا کمتر و یا بیشتر است. مثل «خط» که تقسیم و برابری و نا برابری می پذیرد، مثلاً می گوییم: این دو خط برابر است، و این دو خط نابرابر. و مثل «سطح» که از دو سو (طول و عرض) تقسیم

۱ - ملا هادی سروده:

الجوهر المهيبة المحصلة اذا جدت في العین لاموضوع له
منظومه، ص ۱۳۱.

سید شریف گفته:

«الجوهر: ماهية اذا وجدت في الاعیان كانت لا في موضوع». تعریفات، ص ۳۵.

«هر ماهیتی که در مرحله وجود از «موضوع» بی نیاز باشد آن را «جوهر» خوانند.

جوهر، یا مجرد است یا غیر مجرد. مجرد یا تنها در ذات مجرد است یا هم در ذات و هم در عمل. غیر مجرد سه قسم می شود. و همه اقسام جوهر بدین گونه نامگذاری شده است: «عقل، نفس، هیولی، صورت، جسم». رهبر خرد، ص ۵۸. و نگاه کنید به: اساس الاقتباس، ص ۳۲.

۲ - ملا هادی گفته:

الکَمّ ما بالذات قسمة قبل فمنه ما متصل و منفصل

منظومه، ص ۱۳۳.

و اخصص به وجود ما بعده كما تساوی خصه وضده

منظومه، ص ۱۳۴.

بنگرید به: «بداية الكمة»، ص ۷۷. و «نهاية الحكمة»، ص ۱۰۹. و «اساس الاقتباس»، ص ۳۹ و ۴۰.

می پذیرد. و مانند «جسم تعلیمی» که از سه سو (طول، عرض، عمق) تقسیم می شود. و همانند اعداد، که هم تقسیم می پذیرد و هم برابری و نا برابری؛ مثلا می گوئیم: ۶۰، برابر با دو ۳۰ است. یا ۶۰، به دو ۳۰ منقسم می شود.

«کم»، یا «منفصل» است یا «متصل». هرگاه اجزاء «کم»، حد مشترک داشته باشد، بدین گونه که بگوئیم: این، آغاز قسمتی و پایان قسمت دیگر است. یا آغاز دو قسمت است. آنگاه آن «کم متصل» است. مثلا در زمان، می گوئیم: ظهر، پایان نیمروز و آغاز نیمروز دیگر است. لیکن اگر اجزاء آن کم، حد مشترک نداشته باشد آن «کم» را «کم منفصل» می نامیم؛ مثل: اعداد.

«کم ثابت (قارالذات) و غیر ثابت (غیر قارالذات)».

اگر اجزاء کم، در یک جا جمع شود، آن را «کم ثابت» یا «قارالذات» می نامیم. مثل اجزاء یک خط که همه یکجا جمع می شود. و اگر اجزاء آن یک جا جمع نشود، آن را «کم متصل غیر ثابت» یا «غیر قارالذات» می خوانیم؛ مانند: زمان، که تا یک جزء از آن سپری نشود، جزء دیگر پدید نمی آید. و هیچ گاه دو جزء (دو آن) از زمان، یک جا جمع نمی شود.^۱

۱ - کم متصل ثابت یا قارالذات بر سه قسم است: ۱ - خط ۲ - جسم تعلیمی ۳ - سطح.

خط تنها از جهت طول، تقسیم می پذیرد. جسم تعلیمی از سه جهت تقسیم می پذیرد و سطح از دو جهت.

کیف^۱

«کیف»، هیات یا عرضی است که: ذاتا و ابتداء اقتضای تقسیم‌پذیری ندارد، همان گونه که اقتضای نسبت‌پذیری نیز ندارد؛ مانند: لذت، علم و ...

«کیف» چهار قسم است: ۱ - کیف محسوس ۲ - کیف نفسانی ۳ - کیف استعدادی ۴ - کیف مخصوص به کم.

به هر کیفیتی که با یکی از حواس پنجگانه درک شود «کیف محسوس» می‌گویند؛ مثل رنگها، شکلها، مقدارها، که «کیف مبصر» است. (باچشم درک می‌شود). و ترشی و شیرینی و شوری و تلخی، که «کیف مطعموم» و بوهای خوش و ناخوش، که «کیف مشموم» است. و نرمی و سختی، حرارت و برودت، خشکی و رطوبت، صافی و ناستواری، که «کیف ملموس».

کیف نفسانی: ۲

کیفیت‌های ویژه نفس حیوانی و انسانی را «کیف نفسانی» می‌نامند؛ مانند: شرم، غم، شادی، شکیب، غضب، دوستی، دشمنی، حسد، لذت، الم، شجاعت، ترس، تیزهوشی و ...

کیف نفسانی دو گونه است:

۱ - زودگذر (حالت).

۲ - دیرپا و سخت زوال (ملکه).

به کیفیتی که زودگذر است، مثل سیری، گرسنگی، خشم و ... «حالت» می‌گویند. و کیفیتی که دیرپا و سخت زوال است مثل حرف زدن با زبان مادری و شیوه‌های گوناگونی که انسان به آنها عادت کرده است را «ملکه» می‌نامند.^۲

۱ - الکيف ما قر من الهيئات لم ينسب و يقسم بالذات

منظومه، ص ۱۳۴.

۲ - بنگرید به: «نهاية الحكمة»، ص ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۱ و ۱۲۲. و «اساس الاقتباس»، ص ۴۲ - ۴۶. و اسفار ج ۴، ص ۶۱، ۶۲، و ۶۳.

۳ - «الملکه» هي صفة راسخة في النفس. و تحقيقه انه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الافعال و يقال لتلك الهيئة: كيفية نفسانية. و تسمى حالة مادامت سريعة الزوال فاذا تكررت و ما رستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها و صارت بطينة الزوال فتصير ملكة و بالقياس الى ذلك الفعل عادة و خلفاء. تعريفات سيد شريف، ص ۱۰۱.

و رجوع کنید به: «بدایة الحكمة»، ص ۷۹. و «نهاية الحكمة»، ص ۱۱۳. و «اساس الاقتباس»، ص ۴۴.

کیف استعدادی:

زمینه و آمادگی پذیرش و یا عدم پذیرش اثر فعل است. برای زمینه پذیرش فعل، به «مراضیت» مثل زده اند. «مراضیت» یعنی: زمینه و استعداد برای مرض پذیری. در مقابل «مصحاحیت» که مقاومت در برابر اثر بیماری است.

کیف مختص به کم:

کیفیهایی است که تنها در کم تجلی می کند؛ مانند: تمام شکلهای هندسی که در خط و سطح و جسم تعلیمی جلوه می کند. و مانند زوجیت و فردیت، که ویژه اعداد است.

اضافه^۱

هر نسبتی که در تعقل آن نیاز به نسبت دیگری باشد، مثل نسبت پدری که متکی به دریافت نسبت فرزندی است. یا نسبت «بالایی» که مبتنی بر دریافت نسبت «پایینی» است، «نسبت اضافه» نامیده می شود.

متی^۲

«متی» هیاتی است که با توجه به بودن چیزی در زمان ویژه پدیدمی آید؛ مانند: واقع شدن خورشید گرفتگی در روز جمعه.

۱ - «اضافه»، عبارت است از: نسبتی که بر چیزی عارض شود، به قیاس با چیزی دیگر، همچو: ابوت و بنوت. نفائس الفنون، ج ۲، ص ۳۹.

ملاهادی سروده:

منه الحقیقی و ما یشهر

ان المضاف نسبة تکرر

منظومه، ص ۱۳۹.

۲ - «متی» عبارت است از: حصول چیزی در زمان؛ همچو حصول کسوف در وقت تلاقی. نفائس الفنون، ج

۲، ص ۳۹.

و بنگرید به: «بداية الحكمة»، ص ۸۰. و «نهاية الحكمة»، ص ۱۳۲.

این^۱

«این» هیاتی است که با توجه به بودن چیزی در مکان ویژه پدید می آید. مانند: هیأت بودن حسن در مدرسه. بلبل بر شاخ. گل در گلدان. علی - علیه السلام - در رختخواب. و ...

وضع^۲

«وضع» هیاتی است که با توجه به نسبت اعضاء به یکدیگر، و نسبت اعضاء به امور خارجی پدید می آید. مثل ایستادن، خوابیدن، نشستن، خمیدن و ...

ملك

جَدَّةٌ، له، ذُو) ۳

هیات آن گونه از دارایی هاست، که فراگیری تمام یا ناتمام داشته باشد. و با انتقال محاط (در برگرفته شده) محیط (در برگیرنده) نیز انتقال یابد؛ مانند: لباس، کفش و حتی انگشتری نسبت به انسان. «له»، «ذو» و «جده» - بکسر «جیم» و فتح «دال» - نیز از نامهای دیگر آن است.

۱- هیئة کون الشئ فی المكان

این، متى هیئة فی الزمان

منظومه، ص ۱۳۸.

«الاین، هو حالة تعرض للشئ بسبب حصوله فی المكان». تعریفات، ص ۱۸.

من نسبة الاجزاء بعضها الى

۲- الوضع هیئة لشئ حاصل

للكون بالحس مشارا قد یجی

بعض و من نسبتها لخارج

منظومه، ص ۱۳۹.

هر چه آن را اجزائی بود، و اجزاء آن را با یکدیگر و با جهات عالم نسبتی بود و جمله را به سبب این نسبت، هیاتی حاصل شود این هیات را وضع خوانند. و این وضع خود مقوله ای است به انفراد. اساس الاقتباس، ص ۴۹. و رجوع کنید به «بداية الحكمة»، ص ۸۰. و «نهاية الحكمة»، ص ۱۳۳.

بنقله لقله مقیده

۳- هیئة ما یحیط بالشئ جدّه

منظومه، ص ۱۳۸.

«ملك، یکی از مقولات عشر و آن هیاتی است که: حاصل شود هر چیزی را به سبب نسبت چیزی که محیط باشد بدو، و منتقل شود به انتقال او». نفائس الفنون. ج ۲، ص ۳۹.

«ملك، یکی از مقولات عشر ارسطو. و آن نسبت جسمی است به جسم دیگر که منطبق بر سطح آن یا بر جزئی از سطح آن است؛ مثل: هیاتی که از پوشیدن قبا یا کفش برای انسان، و پوست بر درخت حاصل می شود». اساس الاقتباس، ص ۵۱. و رجوع کنید به «بداية الحكمة»، ص ۸۰. «نهاية الحكمة»، ص ۱۳۴.

فعل^۱

«فعل» ایجاد اثر تدریجی در چیزی است؛ مانند: آتش، که کم کم آب را بخار می‌کند. و سرما که کم کم آب را سرد می‌کند.

انفعال

«انفعال» پذیرش تدریجی اثر فعل است. مانند گرم شدن آهسته آهسته آب به وسیله آتش. مقولات عشر در اشعار بسیاری سروده شده یا مورد کنایه قرار گرفته؛ مثل:

کم و کیف وضع این له متی فعل مضاف و انفعال ثبیتاً^۲

یا:

سیه کرده جامه به کنجی نشسته	بدورت بسی عاشق دلشکسته
↓ ↓ ↓ ↓	↓ ↓ ↓ ↓
فعل ملك این وضع	انفعال كيف کم اضافه جوهر

«متی» در این شعر، از شکل و صیغه افعال فهمیده می‌شود.

در شعر دیگری آمده:

يك نسيم از كوی جانان خاست خرّ مترشكفت	گل به بستر دوش در خوشتر لباسی خفته بود
↓ ↓ ↓ ↓	↓ ↓ ↓ ↓
فعل كيف انفعال	كم این متی اضافه ملك وضع

و در سروده دیگری آمده:

جامه بدریدم چو شدم مست غم او	دی باصنمی خوش به یکی باغ نشستم
↓ ↓ ↓ ↓	↓ ↓ ↓ ↓
ملك فعل انفعال اضافه	متی جوهر كيف کم این وضع

تأثر کذاک الانفعال جا

منظومه، ص ۱۳۹.

۱- الفعل تأثیراً بدا تدرجاً

و بنگرید به: «بداية الحكمة»، ص ۸۱. و «نهاية الحكمة»، ص ۱۳۵. و «اساس الاقتباس»، ص ۵۲. و «اسفار»،

ج ۴، ص ۵۱۵.

۲- منظومه، ص ۱۳۲. در این شعر نه قسم «عرض» بیان شده.

و در این شعر عربی آمده:

فی داره با لامس کان یتکی	زید طویل، ارزق ابن مالک
↓ ↓ ↓	↓ ↓ ↓ ↓
این متی وضع	جوهر کم کیف اضافه
فهنده عشر مقولات سوی ^۱	بیده سیف لواه فالتوی
	↓ ↓ ↓
	ملک فعل انفعال

شما می‌توانید هر يك از مقولات را در تعابیر و سخنها بیابید. مثلاً در این تعبیر: «علی - علیه السلام - در پگاه روز پیکار، زره بر تن، خشمگینانه به دشمن تاخت. در طوفان این هجوم صدها دشمن حق، جان باخت؛ و توان قهرمانان کفر، رو به سستی گرایید. میدان محراب علی - علیه السلام - بود و در پایان سر بر سجده سائید.»

«علی»: جوهر. «پگاه روز»: متی. «زره»: ملک. «خشمگینانه»: کیف. «تاخت»: فعل. «صدها»: کم. «دشمن حق»: اضافه. «رو به سستی گرائید»: انفعال. «میدان»: این. و «سجده»: وضع.

۱ - برخی در تبیین مقولات دهگانه تمثیل گونه گفته‌اند:

- اگر شناختی که زید حیوان است، «جوهر» را درک کرده‌ای.
- اگر شناختی که زید بلند یا کوتاه است، به «کم» دست یافته‌ای.
- اگر شناختی که زید سیاه یا سفید است، «کیف» را در یافته‌ای.
- اگر شناختی که زید در کجاست، «این» را فهمیده‌ای.
- اگر شناختی که زید در چه زمانی است، «متی» را تشخیص داده‌ای.
- اگر شناختی که زید نشسته یا ایستاده، «وضع» را تمیز داده‌ای.
- اگر شناختی که پسر، یا پدر کیست، آنگاه به «اضافه» علم پیدا کرده‌ای.
- اگر شناختی که زید زده یا کشته، «فعل» را دانسته‌ای.
- اگر شناختی که زید گرم شد یا سرد، با «انفعال» آشنا شده‌ای.
- اگر شناختی که زید پیراهن یا قبا پوشید، به «ملک» پی برده‌ای.

اکنون متن کتاب را بررسی می کنیم

«و فی المتکلم ملکه یقتدر بها علی التعبير عن المقصود بلفظ فصیح».

فصاحت در متکلم، صفت دیر پا و پایداری است (ملکه)، که به او توار می بخشد تا از مقاصدش با لفظ فصیح تعبیر کند.

«و هی کیفیة راسخة فی النفس».

و آن ملکه، ویژگی پایداری است در نفس.

ضمیر «هی» به «ملکه» باز می گردد.

توضیح:

صفت، اگر زود گذر باشد، «حال و حالت» نامیده می شود؛ مثل: شادمانی، اندوه، سیری، گرسنگی و... و اگر نفوذ یافته و پایدار باشد، مانند: سخن گفتن به زبان مادری و... «ملکه» است.

به صفات زود گذر «حالت» می گویند؛ چون در نفس حلول می کند. و به صفات پایدار «ملکه» می گویند؛ زیرا انسان مالک آنهاست.

«راسخة»: نفوذ یافته، پایدار.

«والکیفیة عرض لا یتوقف تعقله علی تعقل الغیر».

«کیفیت»، عرضی است که اندیشیدن و تصور آن براندیشیدن و تصور چیز دیگری

مبتمنی نیست.

«و لا یقتضی القسمة و الاقسمة فی محله اقتضاء اولیا».

و کیفیت، به اقتضای اولی مقتضی قسمت و عدم قسمت در محلش نیست.

توضیح:

برخی از اعراض ذاتا و ابتداء اقتضای تقسیم دارد؛ مانند: کمیات. و بعضی چیزها به طور کلی اقتضای تقسیم ناپذیری دارد؛ یعنی: هیچ گاه تقسیم نمی پذیرد. مانند: نقطه و وحدت.

«کیف» نه مانند کمیات، اقتضای تقسیم پذیری دارد و نه مانند نقطه و وحدت، اقتضای تقسیم ناپذیری. اگر مانند کم بود باید ذاتا تقسیم پذیرد و اگر مثل نقطه بود هیچ

وقت تقسیم نمی پذیرفت. لیکن الآن به اقتضای ثانوی گاهی تقسیم می پذیرد و گاهی نمی پذیرد. مثلاً اگر علم به معلوم تقسیم پذیری پیدا کردیم، علم (که کیف است) به واسطه معلوم بالعرض اقتضای تقسیم پیدا می کند و تقسیم می پذیرد. و اگر علم به معلوم تقسیم ناپذیری پیدا کردیم، علم نیز اقتضای تقسیم ناپذیری پیدا می کند و تقسیم نمی پذیرد. مثل علم به خداوند، علم به نقطه، به وحدت، و علم به همه چیزهای بسیط.

«فی محله»: موضوعی که «عرض» در آن پدید آمده.

«فخرج بالقید الاول الاعراض النسبیه مثل الاضافة والفعل والانفعال ونحو ذلك».

به وسیله قید اول (لا يتوقف تعقله على تعقل الغير) عرضهای نسبی مثل: اضافه، فعل، انفعال، این، متی، وضع، و جده از تعریف کیف بیرون رفت؛ چون این هفت تا تعقلش بر تعقل چیز دیگری مبتنی است.^۱

«و بقولنا لا يقتضى القسمة»، الكمّیات، و بقولنا «واللآقسمة» النقطة و الوحدة».

و با قید «لا يقتضى القسمة»، کمّیات از تعریف «کیف» خارج شد. و با قید «واللآقسمة»، نقطه و وحدت بیرون رفت.

«و قولنا «أولياً»». لیدخل فيه مثل العلم با لمعلومات المقتضية للقسمة و الاقسمة».

و با قید «أولياً» که گفتیم: اقتضای تقسیم پذیری یا تقسیم ناپذیری باید براساس اقتضای اولی باشد، تقسیم پذیری یا تقسیم ناپذیری براساس اقتضای ثانوی در تعریف کیف وارد شد. مثلاً اگر معلوم، مقتضی قسمت باشد یا نباشد علم اقتضای قسمت یا عدم قسمت می کند؛ چون اگر معلوم، مرکب یا متعدد باشد علم به اقتضای ثانوی، اقتضای تقسیم دارد. و اگر بسیط باشد علم به اقتضای ثانوی، تقسیم نمی پذیرد.

«فقوله (ملكة) اشعار بانه لوعبر عن المقصود بلفظ فصیح لا یسمى فصیحا فی الاصطلاح ما لم یکن ذلك راسخا فيه».

خطیب قزوینی در تعریف فصاحت متکلم، واژه «ملكة» را به کار برد، تا بیاباگانند که: اگر سخن گویی مقصودش را با کلام فصیح بیان کند، لیکن این فصاحت در او پایدار نباشد، اصطلاحاً فصیح نیست.

ضمیر «فيه» به «متکلم» باز می گردد.

۱ - باید توجه داشت که: اعراض یا نسبی است مانند: فعل، انفعال، متی، این، ملك، وضع، اضافه. یا قسمی است. مانند: كم. یا، نه قسمی است و نه نسبی. مانند: کیف.

«و قوله (یقتدر بها علی التعبير عن المقصود) دون ان يقول يعبر اشعار بانه یسمى فصیحا اذا وجد فيه تلك الملكة سواء وجدا لتعبیر اولم يوجد». مصنف گفت: متکلم فصیح باید توان تعبیر داشته باشد. و نگفت: متکلم فصیح، کسی است که: از مقصودش بالفظ فصیح تعبیر کند، تا بفهماند: متکلم، هنگامی فصیح است که «ملکه» در او پدید آید؛ چه تعبیر از مقصود بکند چه تعبیر نکند. ضمیر «بها» به «ملکه» باز می گردد. و ضمیر «بانه» و «فیه» به متکلم برگشت کند.

«و قوله: بلفظ فصیح ليعم المفرد والمركب».

مصنف گفت: «عن المقصود بلفظ فصیح» و نگفت: «بکلام فصیح» تا هم مفرد و هم مرکب تام و غیر تام را فرا بگیرد. ولی اگر می گفت: «بکلام فصیح» تنها مرکب تام را در بر می گرفت.

«اما المركب: فظاهر. و اما المفرد: فكما تقول عندالتعداد: دار، غلام، جاریه، ثوب، بساط الی غیر ذلك».

اما مثال مرکب فصیح که آشکار است؛ (چون نمونه های فراوان دارد). اما مفرد فصیح مانند: هنگامی که چیزهایی را می شمری و می گویی: دار (خانه) غلام، جاریه (کنیز) ثوب، بساط و غیر اینها.^۱

اکنون واژه های غریب را در اشعار زیرین مشخص کنید.
ناصر خسرو گفته:

در آینه ناکسی خیالی	در دیگ خرافات کفچلیزی
	باز همو گفته:
هم زبیدار دل هم از برناس	نامه ها پیش تو همی آید

اکنون بنویسید:

- ۱ - «تعقید» چیست و چند قسم دارد؟
- ۲ - «کثرت تکرار» و «تتابع اضافات» چگونه پدید می آید؟
- ۳ - آیا نیازی به افزودن این دو قید در تعریف فصاحت کلام هست؟ چرا؟
- ۴ - «تعقید لفظی» با «ضعف تألیف» چه فرقی دارد؟
- ۵ - «فصاحت متکلم» چیست؟
- ۶ - چرا در تعریف فصاحت متکلم این قیود به کار رفته؟ «ملکه»، «یقتدر بها علی التعبير» و «بلفظ فصیح».
- ۷ - معنی این واژه ها چیست؟ «ملکه»، «کیف»، «کم».
- ۸ - چه نمونه هایی برای سخنان فصیح، و چه نمونه هایی برای سخنان غیر فصیح سراغ دارید؟

بلاغت و دوسوی آن

- مراتب متوسطه.
- بلاغت متکلم.
- مرجع علم بلاغت.

سخن بهتر از گوهر آبدار چو بر جایگه بر برنندش بکار
فردوسی.

«(والبلاغه فی الکلام مطابقتہ لمقتضی الحال مع فصاحتہ) ای فصاحة الکلام».

بلاغت در سخن، هماهنگ بودن آن با مقتضی حال است. به اضافه فصیح بودنش.
ضمیر «مطابقتہ» و «فصاحتہ» به «کلام» باز می گردد.

«والحال: هو الامر الداعی للمتکلم الی ان یعتبر مع الکلام الذی یودی به اصل المراد
خصوصیة ما، و هو مقتضی الحال».

و «حال»، انگیزه (زمینه ها و شرایط) و برانگیزنده متکلم است؛ برای اینکه: همراه
سخنی که اصل مقصودش را می رساند، ویژگی و پیرایه ای را نیز رعایت کند.

«و هو مقتضی الحال»: و آن ویژگی و اعتبار خاص مقتضی حال است.

ضمیر «هو» به «خصوصیت» باز می گردد. لیکن با توجه به مذكر بودن خبرش

(مقتضی الحال) ضمیر «هو» مذكر آمده .

«مثلا: کون المخاطب منکرا للحکم حال یقتضی تاکید الحکم، والتأكيد مقتضی الحال،

و قولك له «ان زيدا في الدار» مؤكدا بان کلام مطابق لمقتضی الحال».

مثلا این که: مخاطب منکر است و حکم را نمی پذیرد، حال است. و این حال تاکید

را می طلبد. آن گاه تاکید، مقتضی حال و سخن شما «ان زيدا في الدار» مؤکد به آن،
هماهنگ با مقتضی حال است.

آنچه که تاکنون گذشت تعریف غیر محققانه ای بود برای «حال» و «مقتضی حال».

اکنون شارح تعریف «حال» و «مقتضی حال» را محققانه بیان می کند.

«وتحقیق ذلك انه جزئی من جزئیات ذلك الکلام الّذی یقتضیه الحال، فانّ الانکار

مثلا یقتضی کلاماً مؤکداً، وهذا مطابق له؛ بمعنی انه صادق علیه، علی عکس ما یقال: انّ

الکلی مطابق للجزئیات».

یعنی تحقیق شایسته سخن این است که: «انّ زيدا في الدار» یکی از جزئیات آن

کلام مؤکدی است که حال آن را طلبیده. و بی شک انکار، کلام مؤکد را اقتضاء می کند.

«هذا مطابق له بمعنی انه صادق علیه»: «هذا» اشاره به «انّ زيدا في الدار» است.

و ضمیر «له» به «کلام مؤکد» باز می گردد. و ضمیر «آنه» به کلام کلی، و ضمیر «علیه» به

«انّ زيدا في الدار». یعنی «انّ زيدا في الدار» مطابق با آن کلام مؤکد است. بدین گونه

که: کلام کلی مؤکد بر آن صدق می کند. و می توانیم به «انّ زيدا في الدار» بگوییم: کلام

مؤكد. «على عكس ما يقال انّ الكلى مطابق للجزئيات»: ما در اینجا گفتیم: «ان زیداً فی الدّار» جزئی و مطابق است با کلام مؤکد که کلی است. این تعبیر خلاف تعبیر اهل منطق است؛ چون آنان می گویند: کلی مطابق با جزئی است. و «مطابق» بکسرباء را کلی می گیرند. و ما مطابق بکسرباء را جزئی قرار دادیم. خلاصه این که: شارح از «مقتضی حال» دو تفسیر کرد:

۱ - گفت: «مقتضی حال» همان کیفیتها و اعتبارات ویژه است؛ مثل تأکید، حذف، ذکر و ...

عبارت شارح در بیان این قسم، چنین بود: «هو مقتضی الحال».

و گفتیم که: ضمیر «هو» به «خصوصیت» باز می گردد.

۲ - گفت: سخن محققانه این است که بگوییم: «مقتضی حال»، آن کلام کلی است؛ یعنی کلام مؤکد یا کلام موجز و کوتاه، یا کلامی که حذف دارد و ...^۱

«وإن أردت تحقیق هذا الکلام فارجع الی ما ذکرنا فی الشرح فی تعریف علم المعانی».

اگر تحقیق این سخن را می خواهی به آنچه در تعریف علم معانی مطوّل آورده ایم مراجعه کن.^۲

با خرابات نشینان زکرامات ملاف هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد

حافظ .

۱ - شارح در چندین صفحه بعد دوباره می گوید: «و مقتضی الحال فی تحقیق هو الکلام الکلی المتکیف بکیفیة مخصوصة لانفس کیفیات». مختصرهای چاپ جدید، ص ۳۵ و ۳۶. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۶ و مختصرهای حاشیه دار، ص ۳۰.

۲ - مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۲۸. مطوّلهای چاپ جدید (از انتشارات داوری) ص ۳۵. عبارت مطوّل این گونه آغاز می شود: «قد تسمحو فی القول بأن مقتضی الحال هو التّأکید و...».

« (و هو) ای مقتضی الحال (مختلف فان مقامات الکلام متفاوتة) ».

مقتضی حال متفاوت است؛ چون جایگاه های سخن متفاوت است.

«لان الاعتبار اللائق بهذا المقام یغایر الاعتبار اللائق بذلك».

زیرا بی گمان، اعتبار و خصوصیتی که شایسته این جایگاه است و با اعتبار و خصوصیت جایگاه دیگر تفاوت دارد؛ مثلاً این جایگاه تأکید را می طلبد ولی جایگاه دیگر نه.

«و هذا عین تفاوت مقتضیات الاحوال، لان التغایر بین الحال و المقام انما هو بحسب

الاعتبار، و هو انه یتوهم فی الحال کونه زماناً لورود الکلام فیه، و فی المقام کونه محلاً له».

تعبیر «تفاوت مقتضیات مقامات» با تعبیر «تفاوت مقتضیات احوال» یکی است؛ چون

فرق «حال» و «مقام» تنها اعتباری است نه واقعی. و آن اعتبار این گونه است که: وقتی

می گویم: «مقتضی حال»، توهم می شود که انگیزه رعایت اعتبار خاص، زمان بوده؛

زیرا کلام در آن پدید می آید. و هنگامی که می گویم: «مقتضی مقام»، توهم می شود

که: انگیزه رعایت اعتبار ویژه، مکان بوده؛ چون مکان، جایگاه پدید آمدن سخن

است.^۱

«هذا» اشاره به تفاوت «مقامات کلام» است. ضمیر «هو» در «انما هو» به «تغایر» باز

می گردد. و ضمیر «هو انه» به «اعتبار». «فیه» یعنی در زمان. «له» یعنی برای کلام.

این نکته قابل توجه است که: مقامات یا احوال، همه شرایط و زمینه های گوناگون

سخن را فرامی گیرد. که هر کدام سخن و ویژه ای را می طلبد. مثل:

۱ - شرایط زمانی: برخی از روزها عید است و سخن شادی آوری می طلبد. و

پاره ای از روزها، روز عزاست و اشک و سوگ می خواهد.

۲ - شرایط مکانی: بعضی از مکانها مقدس است و سخن مقدس می خواهد. و ...

۳ - شرایط گوینده: گوینده ای پیر است و گوینده ای جوان. گوینده ای حاکم است

و گوینده دیگر محکوم. هر کدام باید سخن شایسته مقام خویش را بگوید.

۴ - شرایط شنوندگان: گاهی مستمعین شاداب و خرمند و گاه کسل و خسته. گاه

عالمند و گاه جاهل. و از نظر سن، جنس، نژاد، هوش، مذهب، سیاست و ... با هم فرق

۱ - برخی گفته اند: فرق بین «حال» و «مقام» این است که: «مقام»، بیشتر به «مقتضیات» اسم مفعول اضافه

می شود؛ مثلاً می گویم: مقام تقدیم، مقام تاخیر، مقام تأکید و ... و «حال» بیشتر به «مقتضیات» اسم فاعل اضافه

می شود. می گویم: حال انکار، حال قبول و ...

دارند. و بالأخره به قول حافظ باید:

حکایت بر مزاج مستمع گوی اگر دانی که دارد با تو حالی
 «و فی هذا الکلام اشارةً اجمالیةً الی ضبط مقتضیات الاحوال، و تحقیق
 لمقتضی الحال».

و در این کلام، اشاره سر بسته و گذرایی است به شمارش و حصر مقتضیات احوال،
 و پژوهشی است در معنی مقتضی حال.

«فی هذا الکلام» اشاره است به سخنی که با «و مقام کل من التنکیر و الاطلاق» شروع
 می شود. «ضبط» یعنی حصر و شمارش. مقصود شارح از «حصر»، این است که:
 مصنف، مقتضیات احوال را به سه دسته منحصر کرده:

- ۱ - آنچه در ارتباط با اجزاء جمله است؛ مثل: تنکیر، اطلاق، تقدیم ذکر.
- ۲ - آنچه متعلق به دو جمله یا بیشتر است؛ مانند: فصل و وصل.
- ۳ - آنچه ویژه اجزاء جمله یا ویژه دو جمله و بیشتر از آن نیست؛ مثل: ایجاز و
 اطناب. یعنی کوتاه آوردن کلام یا به درازا کشاندن آن.

«(فمقام كل من التنكير والاطلاق والتقديم والذكر بيان مقام خلافة) ای مقام خلاف كل منها».

پیش در آمد بحث

مسند الیه و مسند، گاهی نکره آورده می شود و گاهی معرفه. حکم، - یعنی اسناد بین مسندالیه و مسند - گاهی مطلق و بدون قید می آید و گاهی مقید به تاکید یا حصر. تعلق مسند به معمول، مثل تعلق فعل به مفعول یا شبه مفعول، گاهی مطلق است. (نسبت بین مسندالیه و مسند را حکم، و نسبت بین مسند و معمولش را تعلق می گویند.) مسندالیه و مسند نیز گاهی مطلق آورده می شود و گاهی برای مسندالیه یا مسند تابع می آوریم. مسندالیه را نیز گاهی مقید به مفعول می کنیم و گاهی مقید به حال و تمیز. مسند نیز گاهی مقید به شرط می شود و گاهی مقید به مفعول.

متعلق مسند (معمول مسند) گاهی مقید به تابع می شود و گاه مقید به حال یا تمیز. و جایگاه هر کدام از اینها با جایگاه دیگر مخالف است.

اکنون به بیان عبارت شارح می پردازیم.

«یعنی ان المقام الذی یناسبه تنکیر المسندالیه او المسند بیان المقام الذی یناسبه

التعریف».

یعنی در جایگاهی که شایسته است نکره آوردن مسندالیه مثل: «جاء رجل من اقصى المدینه یسعی»^۱ که رجل، مسندالیه (فاعل) است و نکره. یا جایگاهی که شایسته است نکره آمدن مسند مانند: «زید عالم» با جایی که باید مسندالیه معرفه باشد همانند: «محمد رسول الله»^۲ یا باید مسند معرفه باشد مثل «زید المنطلق» فرق دارد.

«و مقام اطلاق الحکم».

جایگاهی که حکم و اسناد بین مسندالیه و مسند، مطلق است و قیدی ندارد مثل: «الله الصمد» مخالف است با جایی که حکم با تاکید می آید چون: «ان محمدا رسول الله». یا حکم با حصر می آید مثل: ما ضرب الازید. «او التعلق».

جایگاهی که نسبت و تعلق مسند به مفعولش یا شبه آن، مطلق و بدون قید آورده می شود همانند: «ضرب الله مثلا»^۱ با جایی که این تعلق با تاکید یا ادات حصر می آید. مثل: «لا صلیبکم فی جدوع النخل»^۲ و «ما یخضعون الا انفسهم»^۳ فرق دارد. «او المسند الیه و المسند».

در جایگاهی که شایسته است مطلق آمدن مسند الیه یا مسند، یعنی بدون تابع آمدن آنها چون: «انا مدینه العلم و علی بابها»^۴ و «العين حق»^۵ و:

عمر برفت و آفتاب تموز اندکی مانده خواجه غره هنوز^۶
این جایگاه، مخالف است با جایی که مسند الیه را با تابع می آوریم؛ چون: «فان الجاهل المتعلم شبیه بالعالم»^۷ که «جاهل»، مسند الیه است و «المتعلم» تابع آن. و مانند: من گدا هوس سرو قامتی دارم که دست در کمرش بسیم وزر نرود^۸ یا مسند را با تابع می آوریم مثل: «قال انه یقول انها بقرة صفرا فاقع لونها تسر الناظرین»^۹ که «صفراء»، «فاقع» و «تسر الناظرین» وصف مسند است. «او متعلقه».

جایگاهی که شایسته است مطلق آوردن متعلق مسند (معمول آن) همچو: «جعل الظلمات»^{۱۰} و «خلق السموات»^{۱۱} این جایگاه مخالف است با جایی که با تابع آورده می شود مانند: «فاجری فیها ماء متلاطماً تیار»^{۱۲} که «ماء» متعلق (مفعول) «اجری» است، و مقید به وصف «متلاطماً».

و یا: «و اجری فیها سراجا مستطیرا»^{۱۳} که «سراجا» مفعول «اجری» است. و

۱ - نحل / ۷۵.

۲ - طه / ۷۱.

۳ - بقره / ۹.

۴ - اسد الغابه، ج ۴، ص ۲۲.

۵ - نهج البلاغه، حکمت ۳۹۲.

۶ - شعر از سعدی است.

۷ - نهج البلاغه، حکمت ۳۱۲.

۸ - شعر از حافظ است.

۹ - بقره / ۶۹.

۱۰ - انعام / ۱.

۱۱ - تغابن / ۳.

۱۲ - نهج البلاغه، خطبه اول.

۱۳ - نهج البلاغه خطبه اول.

«مستطیرا» وصف آن.

«بیاین مقام تقییده بموكد او اداة قصر او تابع او شرط او مفعول او مایشه ذلك». یعنی مقام اطلاق حکم، یا اطلاق تعلق، مباین است با تقیید آن دو به موكد یا ادات

قصر.

ضمیر «تقییده» به هر يك از اطلاق حکم و اطلاق تعلق باز می گردد.

«او تابع» یعنی اطلاق مسندالیه یا مسند یا متعلق مسند مخالف با تقیید هر يك از اینها

به تابع است.

بنابر این، اطلاق و تقیید نسبت به تابع در این سه است: مسندالیه، مسند، متعلق آن.

«او شرط» یعنی مطلق آوردن مسند مغایر است با مقید کردن آن به شرط. تقیید به

شرط تنها در مسند است.

«او مفعول» یعنی اطلاق مسندالیه یا مسند یا متعلق مسند مغایر است با مقید کردن

یکی از این سه به مفعول. «او شبهه» یا مقید کردن یکی از این سه به شبه مفعول مانند

حال و تمییز.

«و مقام تقدیم المسندالیه أو المسند أو متعلقاته بیاین مقام تأخیره».

و جایگاه تقدیم مسندالیه مانند «الحمد لله» مباین است با تأخیر آن مثل «لله

الحمد».

و جایگاه تقدیم مسند، مثل: «فی قلوبهم مرض». ^۱ و «ان للمتقين عند ربهم جنات

النعیم» ^۲ مباین است با تأخیر آن مانند: «سلام علیکم بما صبرتم» ^۳.

و جایگاه تقدیم متعلق مسند، مانند: «ایاک نعبد» مغایر است با تأخیر آن متعلق.

«و کذا مقام ذکره بیاین مقام حذف».

همین گونه جایگاه ذکر مسند الیه یا مسند یا متعلق آن، مغایر است با مقام حذف هر

کدام از اینها. ذکر هر يك از اینها روشن است اما حذف مسندالیه مثل: جواب «کیف

زید» که می گوئیم: «دنف» و زید را حذف می کنیم. و مانند: «برائة من الله» ^۴ که

۱ - بقره / ۱۰.

۲ - قلم / ۳۴.

۳ - رعد / ۲۴.

۴ - توبه / ۱.

«هذه» حذف شده. و «سورة انزلناها و فرضناها»^۱ باز «هذه» مخدوف است.
 و اما حذف مسند، از علی - علیه السلام - پرسیدند: «من غرهم يا اميرالمومنين؟»^۲
 «فقال: الشيطان المضل و الانفس الامارة بالسوء» در این تعبیر، مسند که «غرهم» باشد در
 پاسخ حذف شده.

و حذف متعلق مسند مانند «زید قام» که مثلاً «فی الدار» را نیاورده ایم.
 «فقوله «خلافه» شامل لما ذکرنا».

مصنّف که گفت: «خلافه» همه آنچه را که گفتیم فراموشی گیرد.

۱- نور/ ۱.

۲- نهج البلاغه، حکمت ۳۱۵.

اکنون به این مثال ها بنگرید

در این مثالها مسندالیه نکره است:

«فیه ظلمات و رعدو برق»^۱.

«و لكم فی الارض مستقر و متاع الی حین»^۲.

«فلا خوف علیهم و لاهم یحزنون»^۳.

«لیس علیکم جناح»^۴.

«لقد کان لكم آیه»^۵.

و در این مثالها مسند نکره است:

«بل نحن محرومون»^۶.

«ان کیدی متین»^۷.

«ان هذه تذکرة»^۸.

در این مثالها مسندالیه و مسند مطلق و بدون قید است:

«الرحیل و شیک»^۹.

«الحلم عشیره»^{۱۰}.

«العلم حیاة»^{۱۱}.

در این مثالها مسندالیه مقدم است:

«علی مع الحق»^{۱۲}.

«علی مع القران»^{۱۳}.

۱ - بقره / ۲۰.

۲ - بقره / ۳۷.

۳ - بقره / ۳۹.

۴ - بقره / ۱۹۸.

۵ - آل عمران / ۳.

۶ - قلم / ۲۷.

۷ - قلم / ۴۵.

۸ - حاقه / ۴۸.

۹ - نهج البلاغه، حکمت ۱۷۸.

۱۰ - نهج البلاغه، حکمت ۴۱۰.

۱۱ - میزان الحکمه، ج ۶، ص ۴۵۲.

۱۲ - علی لاسواه، ص ۴۹.

۱۳ - النصائح الکافیة، ص ۱۷۹.

«فاطمة بضعة مني».^۱

در این مثالها مسند مقدم است:

«لنا اعمالنا و لكم اعمالكم».^۲

«لله العزة و لرسوله».^۳

«لله خزائن السموات و الارض».^۴

«فيها كتب قيمة».^۵

«له ما في السموات و الارض».^۶

«ان علينا جمعه و قرآنه».^۷

«الي ربك يومئذ المساق».^۸

در این مثالها مسنداليه حذف شده:

«الحق من ربك».^۹ که «الحق» خبر مبتدای محذوف است و تقدیرش چنین بوده

«ذلك الحق»، یا «هو الحق». و مانند: «لا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات».^{۱۰} که

«هم» مسنداليه محذوف است.

در این مثالها مسند حذف شده:

«قالوا لا ضمير».^{۱۱} که خبرش «علینا» بوده حذف شده.

«اكلهادائم وظلها».^{۱۲} که «دائم» دوم محذوف است.

در این مثالها مسنداليه مقید است:

«قول معروف و مغفرة خير من صدقة».^{۱۳}

۱ - نهاییه ابن اثیر، ج ۱، ص ۱۳۳.

۲ - بقره / ۱۳۹.

۳ - منافقون / ۸.

۴ - منافقون / ۶۳.

۵ - بینه / ۳.

۶ - شوری / ۴.

۷ - قیامت / ۱۷.

۸ - قیامت / ۳۰.

۹ - بقره / ۱۴۷.

۱۰ - بقره / ۱۵۴.

۱۱ - شعراء / ۵۰.

۱۲ - رعد / ۳۵.

۱۳ - محمد / ۲۱.

«قلیل مدوم علیه خیر من کثیر مملول منه»^۱.

در این مثالها مسند مقید است:

«القناعة مال لا ینفد»^۲.

«الحمد لله الذی لا تدرکه الشواهد»^۳.

«الحلم غطاء ساتر»^۴.

«فهم حکام علی العالمین»^۵.

«انا نحن نزلنا علیک القرآن تنزیلا»^۶.

«و انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین»^۷.

«کانهم حُمُرٌ مستنفره»^۸.

در این مثالها مفعول مقید است:

«انه من رأى عدوانا یعمل به و منکرا یدعی الیه»^۹.

«اقیموا هذین العمودین»^{۱۰} در این مثال مفعول (هذین) مقید به تابع یعنی عطف

بیان شده.

«فترکوهم عالة مساکین اخوان دبر و وبر»^{۱۱}.

«من ذالذی یقرض الله قرضا حسنا»^{۱۲}.

و در این مثالها مسند معرفه است:

«هو الرحمن»^{۱۳}.

«هو ربنا و ربکم»^{۱۴}.

۱- نهج البلاغه، حکمت ۴۳۶.

۲- نهج البلاغه، حکمت ۳۴۱.

۳- نهج البلاغه، خطبه ۲۲۷.

۴- نهج البلاغه، حکمت ۴۱۴.

۵- نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰ (۴/۵).

۶- انسان / ۲۳.

۷- آل عمران / ۱۳۹.

۸- مدثر / ۵۰.

۹- نهج البلاغه، حکمت ۳۶۵.

۱۰- نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷ (۲۳).

۱۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰ (۴/۵).

۱۲- بقره / ۲۴۵.

۱۳- حشر / ۲۲.

۱۴- شوری / ۱۱۵.

« و انما فصل قوله (و مقام الفصل یباین مقام الوصل) تنبیها علی عظم شان هذا الباب. «فصل» به معنی جدا آوردن و عطف نکردن جمله ها به یکدیگر است. و «وصل» به معنی عطف کردن برخی از جمله ها به بعضی دیگر. مصنف فصل و وصل را از گفتار پیشین جدا کرد و نگفت: «فمقام کل من التنکیر و ... و الوصل یباین مقام خلافة» برای این که عظمت باب فصل و وصل را گوشزد کند.^۱

« و انما لم یقل مقام خلافة لانه اخصر و اظهر لان خلافة الفصل انما هو الوصل. » و نگفت: « و مقام الفصل یباین مقام خلافة » و به جای «خلافة» کلمه «وصل» را آورد به دو جهت:

۱ - «الوصل» کوتاه تر از «خلافة» است؛ چون «خلافة» اضافه به «هاء» شده و «هاء» ضمیر است و اسم. و در حقیقت دو کلمه حساب می شود. ولی «ال» در «الوصل» حرف است و حرف خفیف تر از اسم است. و با افتادن همزه وصل «الوصل» چهار حرف می شود. و «خلافة» پنج حرف.

۲ - «الوصل» روشن تر است؛ زیرا در «خلافة» احتمال اعم بودن از «وصل» وجود دارد. ولی در «وصل» نه.

«لان خلافة الفصل انما هو الوصل».

دلیل روشن تر، بودن کلمه «الوصل» است؛ یعنی خلافة «فصل» تنها «وصل» است. ضمیر «لانه اخصر» به «الوصل» باز می گردد.

«و للتنبیه علی عظم الشان فصل قوله (و مقام الايجاز یباین مقام خلافة) ای الاطناب و المساواة».

و برای نشان دادن عظمت موقعیت «ایجاز»، «اطناب» و «مساوات» این سخن را نیز از «فمقام کل من التنکیر» جدا کرد.

«ایجاز» گستردگی معنی و کوتاهی لفظ است. «اطناب» گستردگی لفظ «اطناب» گستردگی لفظ است نسبت به معنی برای نکته و فایده ای. «مساوات» برابری لفظ و معناست. و خلافة ایجاز، اطناب و مساوات است.

۱ - آنقدر این باب عظمت دارد که ابوعلی فارسی گفته: «بلاغت»، شناخت فصل و وصل است. بنگرید به کتاب «دراسة و نقد فی مسائل بلاغیة هامة»، ص ۵۵.

« (و کذا خطاب الذکی مع خطاب الغبی) فان مقام الاول یباین مقام الثانی، فان الذکی یناسبه من الاعتبارات اللطیفة و المعانی الدقیقة الخفیة ما لایناسب الغبی».

همین گونه جایگاهی که با هوشمند سخن گفته می شود با جایی که با کم خرد سخن می گوئیم تفاوت دارد. بی شک جایگاه اول با دوم مغایر است. برای تیز هوش مناسب است ارائه نکات لطیف و معانی دقیق و نهفته. که چنین چیزهایی شایسته کم هوش، کردن و کم خرد نیست.

«ذکی» یعنی تیز هوش. «غبی» یعنی: کم فهم، کند هوش.^۱

« (و لكل كلمة مع صاحبها) ای مع کلمه اخری مصاحبه لها (مقام) لیس لتلك الكلمة مع ما یشارك تلك المصاحبة فی اصل المعنی».

هر واژه ای با واژه دیگر همراهش موقعیتی پیدا می کند که آن موقعیت و جایگاه را با واژه دیگری که با واژه نخستین هم معنی است ندارد.

«مثلا الفعل الذي قصد اقترانه بالشرط، فله مع «ان»، مقام لیس له مع «اذا»، وكذا لكل من ادوات الشرط مع «الماضی» مقام لیس له مع «المضارع». و علی هذا القیاس».

مثلا فعلی را که می خواهند با شرط همراه کنند با «ان شرطیه» موقعیتی را دار است که آن موقعیت را با «اذای شرطیه» ندارد. و همین گونه هر کدام از ادوات شرط با فعل ماضی موقعیت ویژه ای دارد که آن موقعیت را با فعل مضارع ندارد.^۲

«و علی هذا القیاس».

همین گونه است مصاحبت کلمات با یکدیگر؛ مثلا مسند الیه با مسند مفرد، موقعیتی را دار است که با مسند جمله آن موقعیت را ندارد.

(و ارتفاع شأن الكلام فی الحسن و القبول بمطابقته للاعتبار المناسب و انحطاطه بعدمها).

بالا رفتن مقام سخن در زیبایی و پذیرش، به هماهنگی آن سخن با اعتبار مناسب است. و فرو افتادن سخن به هماهنگ نبودن با اعتبار مناسب.

ضمیر «مطابقته» و «انحطاطه» به «کلام»، و ضمیر «بعدمها» به «مطابقت» باز می گردد.

«و المراد بالاعتبار المناسب، الامر الذي اعتبره المتكلم مناسباً بحسب السلیقة، او

۱ - الذكاء، ممدود: حدّة الفؤاد. و الذكاء: سرعة. لسان العرب، ج ۱۴، ص ۲۸۷.

«غیا: غیبی الشئ و غیبی عنه غیبا و غیاوة: لم الفطنة له». لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۱۴.

۲ - شگفت این که: هر کلمه با اعرابی موقعیت ویژه ای پیدا می کند که آن موقعیت را با اعراب دیگر ندارد؛

مثلا فعل معلوم و مجهول گاه گاه کار بردهای خاصی پیدا می کند.

بحسب تتبع تراکیب البلاغاء».

منظور از «اعتبار مناسب»، آن ویژگی است که متکلم بر اساس ذوق یا بر اساس پژوهش در آثار بلیغان، لحاظ می کند و به کار می گیرد.

ضمیر «اعتبره» به «امر» باز می گردد.

«واراد بالكلام، الكلام الفصیح».

مراد مصنف از واژه «کلام» در تعبیر گذشته، «کلام فصیح» است.

«و بالحسن، الحسن الذاتي الداخل في البلاغة، دون العرضي الخارج لحصوله با لمحسنات البديعية».

و مقصود از واژه «حسن» در تعبیر «في الحسن و القبول» حسن ذاتی است که داخل در علم معانی و بیان است، نه حسن عرضی که خارج است و پدیده «محسنات» بدیعی.

«حسن ذاتی» این است که: ساختار کلام، صحیح و پیراسته از عیب باشد.

و «حسن عرضی» آرایش کلام است با شیوه های مخصوص؛ مثل گل و گلدانهایی که در يك ساختمان قرار می دهیم.

«محسنات بدیعیة» صناعاتی است گرد آمده در علم بدیع که سخن را زیبا می سازد.

«يقال اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه و راعيت حاله».

شارح در بیان معنی اعتبار می گوید: هنگامی گفته می شود: «اعتبرت الشيء» که به آن نگریسته باشی و توجه کرده باشی.

ضمیر «اليه» و «حاله» به «شیء» باز می گردد.

«(فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب) للحال و المقام».

پس مقتضی حال همان اعتبار مناسب است.

یعنی اذا علم ان ليس ارتفاع شان الكلام الفصیح في الحسن الذاتي الا بمطابقته للاعتبار المناسب عنى ما تفيداه اضافة المصدر، و معلوم انه انما يرتفع بالبلاغة التي هي عبارة عن مطابقة الكلام الفصیح لمقتضى الحال، فقد علم ان المراد بالاعتبار المناسب و مقتضى الحال واحد».

یعنی: زمانی که دانستیم بالا رفتن موقعیت کلام فصیح در حسن ذاتی تنها به مطابقت با اعتبار مناسب است. (بنابر آنچه از اضافه ارتفاع بر می آید) از سوی دیگر برای روشن شدن است که تنها، کلام با بلاغت اوج می گیرد و بلاغت، مطابقت کلام با مقتضی حال است. از اینرو می فهمیم که: اعتبار مناسب و مقتضی حال یکی است.

توضیح:

در تعبیر مصنف که گفت: «و ارتفاع شان الکلام»، «ارتفاع» مصدر است و مبتدا، اضافه به مفرد شده و افاده عموم و حصر می کند؛ بدین گونه که: همه بالا رفتن شأن کلام به رعایت اعتبار مناسب است. و این افاده عموم مستلزم حصر است؛ یعنی تنها بالا رفتن شأن کلام به رعایت اعتبار مناسب است. این حصر را ما اینجا از اضافه مصدر به دست می آوریم. و قبلا دانسته ایم که: بالا رفتن شأن کلام، تنها به مطابقت با مقتضی حال است. اکنون برای این که این دو حصر ناهماهنگ و متضاد نباشد می گوییم: اعتبار مناسب، با مقتضی حال یکی است.

«و الا لما صدق انه لا يرتفع الا بالمطابقة للاعتبار المناسب و لا يرتفع الا بالمطابقة

لمقتضى الحال»^۱.

و گرنه، اگر اعتبار مناسب و مقتضی حال یکی نباشد. درست نیست که بگوییم: شأن کلام بالا نمی رود مگر به رعایت اعتبار مناسب. و شأن کلام بالا نمی رود مگر به مطابقت با مقتضی حال؛ چون در آن هنگام دو حصر صحیح نمی شود و صدق هر دو یا یکی از آن دو باطل است.

«فليتامل». برخی گفته اند: اشاره است به باطل بودن دو حصر، یا يك حصر. اما دسوقی گفته: اشاره است به این که: لازم نیست برای صدق دو حصر، هر دو حصر عین هم باشد؛ بلکه ممکن است یکی از دو حصر اعم و ارتباط آن دو عموم و خصوص مطلق باشد. و با این حال، هر دو حصر صدق کند؛ مثلا در اینجا می شود که اعتبار مناسب اعم باشد و بگوییم: «لا يرتفع الا برعاية الاعتبار المناسب». و از سوی دیگر نیز بگوییم: سخن تنها با مطابقت با مقتضی حال بالا می رود. آنگاه صدق این دو حصر باطل نیست.

«(فالبلاغه) صفة (راجعة الى اللفظ) یعنی انه يقال: «كلام بليغ» لكن لا من حيث انه لفظ و صوت، بل (باعتبار افادته المعنى) اى الغرض المصوغ له الكلام (با لتوكيب) متعلق با فادته».

«بلاغت»، صفتی است که به لفظ بر می گردد. بدین گونه که می گوئیم: این کلام بلیغ است (نمی گوئیم: این معنی بلیغ است). لیکن بلیغ بودن کلام، به جهت لفظ تنها و آهنگ و آوای آن نیست. بلکه از این روست که: آن لفظ، معنی و مقصود را به وسیله ترکیب می فهماند.

ضمیر «من حیث انه» به کلام باز می گردد. ضمیر «افادته» به «لفظ» باز می گردد. «المصوغ له» یعنی: ریخته شده برای آن غرض. «بالتوکیب» متعلق به «افادته» است. یعنی بلاغت به لفظ باز می گردد از این رو که لفظ با ترکیب معنی رامی فهماند.^۱

«و ذلك لان البلاغة كما مر عبارة عن مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال، فظاهر ان اعتبار المطابقة و عدمها انما يكون باعتبار المعاني و الاغراض التي يصاغ لها الكلام، لا با اعتبار الالفاظ المفردة و الكلم المجردة».

«و ذلك» این که می گوئیم: «بلاغت و وصف لفظ است به اعتبار معنی»، بدین جهت است که: بلاغت، هماهنگی کلام فصیح با مقتضی حال است. و آشکار است که: ملاک مطابقت با مقتضی حال و عدم آن، به لحاظ معانی و غرضهایی است که سخن برای آن غرضها ساخته شده. نه به لحاظ واژه های بدون معنی و سخنان بدون غرض.

«لا باعتبار الالفاظ المفردة و الكلم المجردة». دسوقی گفته: مراد از «الفاظ مفردة» واژه های بدون ترکیب نیست؛ بلکه مقصود، کلام برهنه از معنا است. و منظور از «الكلم المجردة» واژه هایی است که از غرض و معنی ثانوی تهی است (مثلا در جایی باید سخن با تاکید بیاید ولی بدون تاکید آمده). «کما مر»: لیکن آنچه از ظاهر «الفاظ مفردة» به نظر می آید واژه های بدون ترکیب و آنچه از ظاهر «كلم مجردة» بر می آید کلمه های بی معنی است.

۱ - کوتاه سخن این که: بلاغت، مانند اعلال و ادغام نیست که از جهت لفظ بودن عارض سخن شود. و مثل قواعد منطق هم نیست که به اعتبار معنی عارض شود و منطقی در بند قید لفظ نباشد.

نکته دیگر این که: «معنی»، در بلاغت به دو چیز اطلاق می شود:

۱ - بر آنچه بر اساس علم نحو از لفظ فهمیده می شود که به آن «اصل المعنی» یا «معنی اولی» می گویند.
 ۲ - بر آنچه بر اساس رعایت و بزرگیهای مناسب حال پدید می آید و به آن «خواص التوکیب» یا «غرض» یا «معنی ثانوی» می گویند؛ مثلاً هنگامی که در مقابل منکری می گوئیم: «ان زیدا لقائم» معنی اولی و نحوی، اثبات ایستادن زید است. لیکن غرض و مقصود یا معنی ثانوی، تاکید بر ایستادن زید است. که این معنی پدیده رعایت خصوصیت تاکید در مقابل انکار مخاطب است.

۲ - مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۷. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۱. و مختصرهای حاشیه دار، ص ۲۲.

«(و کثیراً ما) نصب علی الظرفیه، لانه من صفت الاحیان، و «ما» لتاکید معنی الکثرة، و العامل فيه قوله (یسمى ذلك) الوصف المذكور (فصاحةً ايضاً) كما یسمى بلاغة، فحیث یقال: «ان اعجاز القرآن من جهة كونه فی اعلى طبقات الفصاحة» یراد بها هذا المعنى». «کثیراً» بنابر ظرفیت نصب داده شده؛ چون کثیراً صفت زمانها قرار می گیرد. بدین گونه که می گوئیم: «حیناً کثیراً». بنابر این، چون موصوفش ظرف است، خودش نیز نصب داده می شود.

«ما» زایده است و معنی کثرت را تاکید می کند.^۱

و عامل در آن ظرف «یسمى ذلك» و «ذلك» اشاره است به همان صفتی که ذکر شد؛ یعنی به مطابقت با مقتضی حال، همان گونه که بلاغت می گویند، فصاحت نیز می گویند. مثلاً هنگامی که می گوئیم: «اعجاز قرآن»، از این روست که در اوج مراحل فصاحت است. مقصود از فصاحت در این تعبیر بلاغت است.

«یراد بها هذا المعنى»: یعنی اراده می شود از آن فصاحت، همین مطابقت با مقتضی حال یا بلاغت.

۱ - «کثیراً ما» ترکیب دیگری نیز دارد بدین گونه که: «کثیراً» صفت مصدر مخدوف باشد (یسمى تسمية کثیراً) «تسمیه» حذف شده. در این ترکیب چون بین «تسمیه» که موصوف است و «کثیراً» که صفت است مطابقت نیست مورد قبول ملا سعد قرار نگرفته.

«(و لها) ای لبلاغة الکلام (طرفان اعلى و هو حد الاعجاز) و هو ان یرتقى الکلام فی بلاغته الى ان یتخرج عن طوق البشر، و یعجز هم عن معارضته (و ما یقرب منه) عطف علی قوله و هو، و الضمیر فی «منه» عائد الی «اعلى»؛ یعنی ان الاعلى مع ما یقرب منه کلاهما حد الاعجاز، هذا هو الموافق لما فی المفتاح».

«بلاغت کلام»، دو سو دارد: يك سوى اوج و يك سوى فرود و پستی. آن سوى اوج (اعلى) و آنچه به آن نزدیک باشد مرحله اعجاز است. اعجاز آن است که: سخن در بلاغت اوج بگیرد به گونه ای که از توان انسان بیرون رود و بشر را از نبرد و همانند سازی نسبت به آن کلام ناتوان سازد.

«ما یقرب منه» عطف بر «هو» است. و ضمیر «منه» به «اعلى» بر می گردد؛^۱ یعنی اعلى و آنچه به آن نزدیک است هر دو مرحله اعجاز است. یا به تعبیر دیگر، حد اعجاز نوع است برای دو فرد: ۱- اعلى. ۲- نزدیک به اعلى.

این سخن موافق با عقیده سکاکی در مفتاح العلوم است.^۲ مقصود از ضمیر «هو» «اعجاز» است. «هذا» اشاره است به سخنی که گفتیم: «اعلى و نزدیک به آن هر دو اعجاز باشد».

«و زعم بعضهم انه عطف علی «حد الاعجاز» و الضمیر فی «منه» عائد الیه، یعنی ان الطرف الاعلى هو حد الاعجاز و ما یقرب من حد الاعجاز».

و برخی پنداشته‌اند که «و ما یقرب منه» بر «حد الاعجاز» عطف شده و ضمیر «منه» نیز به «حد الاعجاز» بر می گردد. یعنی طرف اعلى، حد اعجاز است و آنچه نزدیک به حد اعجاز است. بنابر این، اعلى نوع می شود و دو فرد دارد: حد اعجاز و نزدیک به حد اعجاز.

«و فيه نظر لان القریب من حد الاعجاز لا یكون من الطرف الاعلى الذى هو حد الاعجاز».

و در این پندار، انتقاد هست. چون آنچه قریب به حد اعجاز است دیگر طرف اعلى و اوج بلاغت نیست. به گونه ای که بلاغت در آن به اوج رسیده باشد و مرحله اعجاز باشد. و وقتی نزدیک به اعجاز شد دیگر از اعجاز و طرف آخر بودن خارج می شود.

۱ - شارح در مطول گفته: این گونه عطف گرفتن، در بین خواب و بیداری به من الهام شد. مطولهای قدیم، ص ۲۵. مطولهای چاپ جدید، ص ۳۱.

۲ - این سخن با نهایت الایجاز نیز موافق است؛ چون در آن نیز آمده: «ان الطرف الاعلى و ما یقرب منه کلاهما هو المعجز». و نیز موافق است با سخن یمیی بن حمزة بن علی بن ابراهیم یمینی. وی در الطراز، ج ۱، ص ۱۲۷، آورده: «اما الطرف الاعلى و ما یقرب منه فهو المعجز، لانه لیس فوقه رتبة».

«وقد اوضحنا ذلك في الشرح»^۱.

این سخن را در مطول بیان کرده ایم.

«(و اسفل و هو ما اذا غير) الكلام (عنه الى مادونه) ای الى مرتبة اخرى هي ادنى منه و انزل (التحق) الكلام و ان كان صحيح الاعراب (عند البلغاء با صوات الحيوانات) التي تصد رعن محالها بحسب ما يتفق من غير اعتبار اللطائف و الخواص الزائدة على اصل المراد».

و آن سوی بلاغت، مرحله «اسفل» است و آن مرحله ای است که اگر سخن از آن پایین تر رود همانند صدای حیوانات می شود نزد بلیغان، گر چه اعرابش صحیح باشد. صداهایی که بر اساس تصادف از حلقومها و جای آواها بدر می آید بدون در نظر گرفتن لطافتها و ویژگیهایی فراتر از اصل مقصود. منظور از «ویژگی فراتر از اصل مقصود»، این است که مثلاً در جایی سخن باید با تاکید اثبات شود یا جزئی در آن بر جزء دیگر مقدم شود و ... که به اینها «خواص زائده» می گویند.

«هی ادنی منه» یعنی مرتبه ای که از آن «دون» پایین تر باشد. «انزل»: پست تر، فرود آمده تر. «محال» جمع محل به معنی جایگاه است.^۲

«(و بینهما) ای بین الطرفين (مراتب كثيرة) متفاوتة، بعضها اعلى من بعض بحسب تفاوت المقامات، و رعاية الاعتبارات، و البعد من اسباب الاخلال با لفصاحة».

و بین این دو طرف (اعلی و اسفل) مراتب بسیاری هست که برخی بر برخی دیگر والایی و برتری دارد. و این برتری از این جهت است:

۱ - تفاوت مقامات؛ مثلاً در مقامی انکار بسیار شدید است و در مقامی انکار، شدید و در مقام دیگر انکار اندک. سخنی که در مقام اول با تأکید بسیار شدید

۱ - مطول های چاپ قدیم، ص ۲۴ و ۲۵. و مطولهای چاپ جدید، ص ۳۰ و ۳۱. اگر اعلى و نزدیک به اعلى را معجز بدانیم باید برای اعلى مثل بزنیم به آیه هایی که در اوج بلاغت است؛ مانند آیه ۴۳ سوره هود «يا ارض ابلعي، که کاوش در اوجهای آن، يك نوشته بزرگ و مستقل را می طلبد.

سیوطی گفته: در این آیه بیست صنعت بدیعی هست. الاثنان، ج ۳-۴، ص ۳۳۰.

هاشمی در جواهر البلاغه در باورقی صنعت «ابداع» در ص ۴۰۳-۴۰۵ بیست و دو صنعت بدیعی را در این آیه شمرده. آنگاه اضافه کرده: در مورد این آیه کتابهای فراوان نوشته شده و برخی صد و پنجاه صنعت بدیعی در آن شمرده اند. و باید برای نزدیک به اعلى مثل بزنیم به آیات دیگر با این که آنها نیز معجز است.

در بیان و در فصاحت کی بود یکسان سخن
در کلام ایزد بی چون، که وحی منزل است
گرچه گوینده بود چون جا حظو چون اصمعی
کی بود قیمت یدأ مانند یا ارض ابلعی

برای تحقیق بیشتر درباره اعجاز قرآن، نگاه کنید به کتاب «پژوهشی درباره اعجاز قرآن» نوشته حقیر.

۲ - «و يكون المحل، الموضوع الذي يحل فيه و يكون مصدرا، وكلاهما بفتح الحاء؛ لانهما من حل يحل

ای نزل و جمع المحل محال». لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۶۳.

آمده برتری دارد نسبت به کلامی که با تاکید شدید آمده. و در مقام دوم سخنی که با تاکید شدید آمده برتری دارد بر سخنی که تنها با تاکید آمده.

۲ - رعایت اعتبارات؛ مثلا در برخی از جاها هم تاکید رعایت شده هم تقدیم و هم تعریف. سه ویژگی برای سه جهت. بی شك این سخن برتری دارد نسبت به کلامی که در آن تنها دو ویژگی رعایت شده.

۳ - دوری از انگیزه هایی که فصاحت را تباه می سازد. و انگیزه های تباهی فصاحت شش تاست:

۱ - غرابت. ۲ - مخالفت قیاس. ۳ - تنافر حروف. ۴ - تعقید لفظی. ۵ - تعقید معنوی. ۶ - تنافر کلمات.

آنگاه کلام هر چه از این اسباب دورتر باشد برتری می یابد نسبت به کلامی که کمی تنافر یا کمی تعقید دارد.

ضمیر «بعضها» به «مواتب» باز می گردد.

« (و تتبعها) ای بلاغة الکلام (وجوه اخر) سوى المطابقة و الفصاحة (تورث الکلام حسنا) و فی قوله «تتبعها» اشارة الى انّ تحسين هذه الوجوه للکلام عرضیّ خارج عن حدّ البلاغة، و الى ان هذه الوجوه انما تعدّ محسنة بعد رعاية المطابقة و الفصاحة».

و در پی می آید بلاغت کلام را شیوه های دیگری غیر مطابقت با مقتضای حال و غیر فصاحت، که این شیوه ها ایجاد زیبایی در سخن می کند.
کلمه «تتبعها» اشاره به چند نکته دارد:

۱ - این که: زیبا سازی «وجوه بدیعی» تابعی است اصلی نیست. عرضی است ذاتی نیست. و به قول استاد زیبا سازی این وجوه، مثل آرایش مصنوعی است نه مثل زیبایی طبیعی. و این زیبا سازی خارج از حد بلاغت است.

۲ - از «تتبعها» فهمیده می شود که این «وجوه»، هنگامی از «محسنات» شمرده می شود که فصاحت و مطابقت با مقتضای حال رعایت شده باشد.

«و جعلها تابعة لبلاغة الکلام دون المتکلم؛ لانها ليست مما تجعل المتکلم متصفا بصفة». مصنف این وجوه را تابع بلاغت کلام قرار داد، نه تابع بلاغت متکلم. (یا به تعبیر دیگر: ضمیر «تتبعها» به بلاغت کلام بر می گردد؛ یعنی این وجوه به دنبال بلاغت کلام می آید). و نگفت: این وجوه در پی بلاغت متکلم می آید؛ چون این وجوه، صفت کلام قرار می گیرد نه متکلم. مثلا اگر در سخنی «جناس» باشد به آن سخن می گوئیم: «مجنس». یا اگر در کلامی «توصیع» باشد به آن کلام می گوئیم: «موصع» نه به متکلم. یا به سخن دیگر، این وجوه، کلام را متصف به زیبایی یا متصف به بدیع و تازه بودن می کند نه متکلم را.

ضمیر «جعلها» و «لأنها» به «وجوه» برگشت می کند.

«(و) البلاغة (فی المتکلم ملکه یقتدر بها علی تالیف کلام بلیغ)».

بلاغت در متکلم صفت دیر پا و سخت زوالی است که به او توان می بخشد تا سخن بلیغ پدید آورد.^۱

«(فعلم) مما تقدم (ان کل بلیغ)، کلاما کان او متکلما علی سبیل استعمال المشترك فی معنیه، او علی تاویل کل ما یطلق علیه لفظ البلیغ (فصیح)».

از تعریف بلاغت کلام و متکلم فهمیدیم که هر بلیغی چه کلام و چه متکلم، فصیح هست. از لفظ «کل» در «کل بلیغ» فهمیده می شود که: هم بلاغت متکلم و هم بلاغت

۱ - «ملکه»، به وسیله عادت و ممارست پدید می آید. نه مثل غریزه طبیعی است، و نه مثل عاطفه ورزید

کلام، مراد است. و این فراگیری از دو راه ممکن می شود:

۱ - واژه «بلیغ»، مشترک لفظی باشد و هم برای کلام بلیغ و هم برای متکلم بلیغ وضع شده باشد از باب استعمال لفظ در اکثر از يك معنی.

۲ - بگوئیم: «بلیغ»، یعنی آنچه لفظ بلیغ بر آن به کار می آید؛ آنگاه لفظ بلیغ، هم متکلم بلیغ و هم کلام بلیغ را در بر می گیرد بنا بر اشتراک معنوی.^۱

«لان الفصاحة ما خودة فی تعريف البلاغة مطلقا».

این تعبیر، علت سخن قبلی است که گفت: «کل بلیغ فصیح»؛ یعنی هر بلیغی فصیح است. چون فصاحت در تعریف بلاغت متکلم و بلاغت کلام به کار رفته.

«مطلقا» یعنی هم در بلاغت کلام و هم در بلاغت متکلم.

اما فصاحت در تعریف بلاغت کلام این گونه به کار رفته بود که می گفتیم: بلاغت کلام هماهنگ بودن آن با مقتضی حال است به اضافه فصیح بودن آن.

و در تعریف بلاغت متکلم می گفتیم: بلاغت متکلم ملکه ای است که به او توان آفریدن سخن بلیغ را می بخشد. و شکی نیست کلام بلیغی که متکلم پدید می آورد باید فصیح باشد.

(ولاعکس)

و برعکس نیست، بدین گونه که هر چه فصیح است بلیغ نیز باشد؛ چون برخی از فصیح ها بلیغ نیست.

۱ - «اشتراک لفظی»، در واژه ای است که برای معانی گوناگون جداگانه وضع شده باشد مثل واژه «مهر» در فارسی، که هم برای علاقه و هم برای ماه نخست فصل پاییز وضع شده. «اشتراک معنوی» آن است که واژه، يك وضع و يك معنی داشته باشد ولی در افراد گوناگون به کار رود مثل انسان.

بیان اصطلاح عکس

«عکس» چهار گونه کار برد دارد:

۱ - عکس عرفی: این عکس به معنی مخالف، ضد، خلاف و مقابل است. مثل این

سخن سعدی:

«گروهی به عکس این مصلحت دیده اند».

۲ - عکس منطقی: و آن، جا به جایی موضوع و محمول است به اضافه تغییر کمیت موضوع در بعضی از موارد. مثلا عکس منطقی «هر بلیغی فصیح است» می شود «و بعضی از فصیحها بلیغ است». یعنی موجه کلیه تبدیل به موجه جزئی می شود.

۳ - عکس بدیعی: این عکس جا به جا کردن دو جزء کلام و مکرر آوردن آن است. مانند: «علی مع الحق، والحق مع علی»^۱ فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی.

۴ - عکس لغوی: این عکس تبدیل قضیه کلی است؛ مثلا به يك قضیه کلی دیگر به گونه ای که تنها موضوع و محمول جا به جا شود بدون تغییر کمیت.

بنابراین، اگر بخواهیم «همه انسانها ناطقند» را عکس لغوی کنیم می شود «همه ناطقها انسانند» و «کل بلیغ فصیح» می شود: «کل فصیح بلیغ».

این که در بحث خواندیم: «کل بلیغ فصیح ولا عکس» مقصود از «لا عکس»، عکس لغوی است؛ یعنی عکس لغوی «کل بلیغ فصیح» که می شود «کل فصیح بلیغ» درست نیست. و اگر نه عکس منطقی آن که «بعض الفصیح بلیغ» است اشکال ندارد.

«ای لیس کل فصیح بلیغ؛ لجواز ان یکون کلام فصیح غیر مطابق لمقتضی الحال. و کذا یجوز ان یکون لا حد ملکه یقتدر بها التعبير عن المقصود بلفظ فصیح من غیر مطابقت لمقتضی الحال».

عکس لغوی ندارد؛ یعنی صحیح نیست که بگوییم: «کل فصیح بلیغ». یا به تعبیر دیگر، هر فصیحی بلیغ نیست؛ چون ممکن است سخن فصیحی هماهنگ با مقتضی حال نباشد. در این هنگام، کلام فصیح تحقق پیدا کرده، بدون بلاغت.

و ممکن است سخن گویی، ملکه بیان سخن فصیح را داشته باشد، لیکن هماهنگ با مقتضای حال سخن نگوید. در این هنگام متکلم فصیح هست بدون بلاغت.

ضمیر «یقتدر بها» به «ملکه» باز می گردد.

«(و) علم ایضا (ان البلاغة) فی الکلام (مرجعها) ای ما یجب ان یحصل حتی یمکن

حصولها كما يقال: مرجع الجود الى الغنى (الى الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد)».

همان گونه که دانستیم: کل بلیغ فصیح. دانستیم که بلاغت در کلام، تکیه گاه، مقدمه، پایه و مایه اش، یعنی چیزی که باید پدید آید تا بلاغت ممکن شود (همان گونه که می‌گوییم: مرجع بخشش، دارایی است؛ یعنی تا دارایی نباشد بخشش ممکن نیست)، به دو چیز است:

۱ - اشتباه نکردن در ادای مراد.

«و الا لربما ادى المعنى المراد بلفظ فصیح غير مطابق لمقتضى الحال فلا يكون بليغاً». اگر اشتباه نکردن در ادای مراد (البته مراد، معنی ثانوی است نه معنی اولی نحوی) تکیه گاه و پایه بلاغت نباشد، باید سخنی که با لفظ فصیح است لیکن هماهنگ با مقتضی حال نیست، بلیغ باشد. ولی به انگیزه همین شرط و همین پایه و تکیه گاه، ما می‌گوییم: چنین سخنی بلیغ نیست.

۲ - (و الی تمییز) الکلام (الفصیح من غیره).

دومین تکیه گاه بلاغت، بازشناسی کلام فصیح از غیر فصیح است.

«و الا لربما اورد الکلام المطابق لمقتضى الحال بلفظ غير فصیح فلا يكون ايضاً بليغاً، لوجوب وجود الفصاحة في البلاغة».

و اگر باز شناسی کلام فصیح از غیر فصیح پایه گاه بلاغت نباشد. باید سخنی که هماهنگ با مقتضی حال است لیکن فصیح نیست بلیغ بشماریم. ولی با توجه به این تکیه گاه، می‌گوییم: چون فصیح نیست، بلیغ نیست؛ زیرا وجود فصاحت در بلاغت حتمی است.

«و يدخل في تمييز الکلام الفصیح من غیره تمييز الكلمات الفصيحة من غیرها، لتوقفه عليها».

بازشناسی کلام فصیح از غیر فصیح، شناسایی کلمات فصیح و غیر فصیح را نیز در بر می‌گیرد؛ چون فصاحت کلام، توقف بر فصاحت کلمات دارد. «لتوقفه عليها»؛ زیرا تمییز کلام فصیح، مبتنی بر شناخت کلمات فصیحه است. «(والثانی) ای تمییز الفصیح من غیره (منه) ای بعضه (ما بین) ای یوضح (فی علم متن اللغة) کالغرابه، و انما قال فی علم متن اللغة ای معرفة اوضاع المفردات، لان اللغة اعم من ذلك».

گفتیم: مرجع بلاغت به دو چیز است:

۱ - خطا نکردن در ادای مقصود.

۲ - باز شناسی فصیح از غیر فصیح.

اکنون می‌گوید: این باز شناسی فصیح از غیر فصیح، پاره ای از آن در علم «متن اللغة» یعنی دانش واژه شناسی بیان می‌شود و روشن می‌گردد؛ مثل غرابت و وحشی بودن يك واژه که از کتابهای لغت و واژه شناسی فهمیده می‌شود که کدام واژه غریب است و کدام واژه غریب نیست.

این که مصنف گفت: در علم «متن اللغة» و نگفت: در «علم اللغة» برای این بود که «علم اللغة» اعم از «علم متن اللغة» است.

«متن اللغة» دانش واژه شناسی است که تنها در کتابهای لغت مثل: «قاموس اللغة»، «تاج العروس»، «صحاح اللغة»، «نهایة ابن اثیر»، «لسان العرب» و ... از آن بحث می‌شود. ولی «علم اللغة» چهارده علم را فرا می‌گیرد:

۱ - صرف. ۲ - اشتقاق. ۳ - لغت. ۴ - نحو. ۵ - کتابت. ۶ - قرائت. ۷ - تجوید. ۸ - معانی. ۹ - بیان. ۱۰ - بدیع. ۱۱ - شعر. ۱۲ - انشاء. ۱۳ - امثال. ۱۴ - تاریخ ادب.^۱

«من» در «منه» به معنی بعض است و چون استقلال در معنا دارد مبتدا و «ما بین» خبر آن است. مثل آیه ۸ سوره بقره «ومن الناس من يقول آمنا بالله» که «من الناس» به معنی بعض الناس است و مبتدا.

«معرفة اوضاع المفردات». یعنی: شناخت وضع واژه‌ها. بدین گونه که: بفهمیم واژه «اسد» برای چه چیز وضع شده.

«یعنی به عرف تمییز السالم من الغرابة عن غیره؛ بمعنی ان من تتبع الكتب المتداولة و احاط بمعانی المفردات المأنوسة، علم ان ماعداها مما یفتقر الی تنقیرا و تخریج فهو غیر سالم من الغرابة».

یعنی: به وسیله «متن اللغة» واژه پیراسته از غرابت، و واژه غریب شناخته می‌شود. بدین گونه: کسی که در کتابهای رایج واژه شناسی و لغت، پژوهش می‌کند و به معانی واژه‌های آشنا آگاهی دارد، می‌فهمد که: واژه‌های نیازمند به «تنقییر» یعنی: کاوش و پژوهش یا محتاج «تخریج» یعنی توجیه و حمل کردن واژه‌های آشنا نیست و غریب است.

ضمیر «به» به «متن اللغة» باز می‌گردد. ضمیر «عن غیره» به «سالم» رجوع می‌کند. و ضمیر «ما عداها» به «مفردات مانوسه» برگشت می‌کند.

«و بهذا تبین فساد ما قیل: انه لیس فی علم متن اللغة ان بعض الالفاظ مما یحتاج فی معرفته الی ان یبحث عنه فی الكتب المبسوطة فی اللغة».

«زوزنی» از «ومنه ما یبین فی علم متن اللغة» این گونه برداشت کرده که: مصنف می خواهد بگوید: واژه های غریب در «متن اللغة» بیان و مشخص شده.

بعد اشکال کرده به این که: هیچ گاه در کتب لغت، بیان نکرده اند که: این کلمه غریب است و نیاز به تحقیق دارد و باید به کتابهای گسترده لغوی مراجعه شود. جواب زوزنی همان سخنی است که گفته شد: اگر کسی در کتابهای رایج لغت تحقیق کند درمی یابد چه واژه هایی آشناست. و می فهمد چه کلمه هایی غریب است.

«(او) فی علم (التصریف) کمخالفة القیاس، اذبه يعرف ان الاجل مخالف للقیاس، دون الاجل».

فصیح از غیر فصیح، گاهی به وسیله علم صرف شناخته می شود؛ مثلاً با علم صرف می فهمیم که: «اجل»، مخالف قیاس است؛ ولی «اجل» مخالف قیاس نیست.

«(او) فی علم (النحو)، کضعف التالیف و التعقید اللفظی».

یا شناسایی فصیح از غیر فصیح، با علم نحو شکل می گیرد؛ مانند شناخت «ضعف تالیف» (سست ترکیبی). یا شناخت «تعقید لفظی» که این دو با علم نحو شناخته می شود.

«(او) یدرک بالحس) کالتنافر، اذبه يعرف ان مستشز را متنافر دون مرتفع. و کذا تنافر الکلمات».

باز یابی فصیح از غیر فصیح، گاهی با حس و ذوق انجام می گیرد؛ زیرا با همین ذوق است که می فهمیم «مستشز» متنافر است ولی «مرتفع» نه. و با همین ذوق است که تنافر کلمات را می شناسیم و مثلاً در می یابیم که: «لیس قرب قبر حرب قبر» تنافر دارد.

ضمیر «اذبه» به «حسن» باز می گردد.

«(و هو) ای ما یبین فی العلوم المذكورة او یدرک بالحس. فالضمیر عائد الی «ما» و من زعم انه عائد الی ما یدرک بالحس فقد سها سهوا ظاهرا (ما عدا التعقید المعنوی)».

آنچه در علم صرف، لغت و نحو، بیان می شد، یا به وسیله ذوق درک می گردید، غیر از تعقید معنوی است.

ضمیر «هو» بر می گردد به «ما» ی موصوله در «ما یبین». و کسی که پنداشته ضمیر «هو» به «ما یدرک بالحس» باز می گردد، اشتباه روشنی کرده؛ چون:

۱ - ضمیر را به قسمتی از مرجعش باز گردانده نه به همه مرجع؛ زیرا ما گفتیم: آنچه به وسیله علوم سه گانه و ذوق، درک می شود غیر از «تعقید معنوی» است. و او گفته: آنچه به وسیله ذوق، درک می شود غیر از تعقید معنوی است. آنگاه لازمه سخن او این می شود که: تعقید معنوی یا علوم سه گانه صرف، نحو و لغت قابل درک باشد.

۲ - لازمه دیگر سخن او این است که: «تعقید لفظی» و «ضعف تألیف» و «مخالفت قیاس»، با حس درک شود.

«اذ لا يعرف بتلك العلوم ولا بالحس، تمييز السالم من التعقيد المعنوی من غیره».
زیرا نه با علوم سه گانه (صرف، نحو، لغت)، و نه با حس، سخن پیراسته از تعقید و سخن آلوده به تعقید تشخیص داده نمی شود.

«فعلم ان مرجع البلاغة بعضه مبين في العلوم المذكورة، وبعضه مدرک بالحس. وبقی الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد، و الاحتراز عن التعقيد المعنوی، فمست الحاجة الى وضع علمین مفیدین لذلك، فوضعوا علم المعانی للاول، و علم البیان للثانی».

فشرده سخن

چیزهایی که در بازشناسی کلام فصیح از غیر فصیح، و کلمات فصیح از غیر آن مؤثر بود عبارت است از:

۱ - «متن اللغه»، برای شناختن واژه های غریب.

۲ - «صرف»، برای ارزیابی مخالفت قیاس.

۳ - «ذوق»، برای درک تنافر حروف.

این در بازشناسی فصاحت کلمات بود. اما در شناسایی کلام فصیح از غیر آن نیز چند عامل اثر داشت:

۱ - «نحو»، این علم می آموخت چه کلامی «ضعف تألیف» یا «تعقید لفظی» دارد و چه کلامی ندارد.

۲ - «حس و ذوق»، نشان می داد که: چه کلامی تنافر کلمات دارد و چه کلامی تنافر کلمات ندارد.

اکنون ما یافته ایم که: به وسیله لغت، صرف، نحو و ذوق، برخی از پایه ها و منابع بلاغت را می توان شناخت. دو چیز دیگر مانده که باید برای شناخت مرجع و منبع آن دو فکری کرد؛ و آن دو عبارتند از:

۱ - اشتباه نکردن در ادای مقصود.

۲ - گریز از تعقید معنوی.

«فمست الحاجة الى وضع علمین مفیدین لذلك».

پس نیاز بود به قرار دادن دو علم کار آمد و کار ساز در این قلمرو (احتراز از خطا در ادای مراد و احتراز از تعقید معنوی). از این رو علم معانی را برای اول، (اشتباه نکردن در ادای مقصود) و علم بیان را برای دوم، (گریز از تعقید معنوی) نهاده اند.

«و اليه أشار بقوله (و ما يحترز به عن الاول) اي الخطأ في تأدية المعنى المراد (علم المعاني، و ما يحترز به عن التعقيد المعنوي علم البيان)».

«و اليه» به این وضع اشاره کرده مصنف با این سخن: و آنچه به کمک آن از اول، یعنی اشتباه در ادای مراد، دوری می شود «علم معانی» است. و آنچه به وسیله آن از «تعقید معنوی» دوری می شود، علم «بیان» است.

«و سمّوا هذين العلمين علم البلاغة لمكان مزيد اختصاص لهما بالبلاغة، و ان كانت البلاغة تتوقف على غيرهما من العلوم».

«معانی و بیان» را «علم بلاغت» نامیدند، به انگیزه اختصاص بیشتری که این دو به بلاغت دارد؛ با این که صرف، نحو، و متن لغت نیز در بلاغت نقش دارد.

«مكان» به معنی وجود و ثبوت و «مزيد» به معنی زیاده است.

اختصاص بیشتر معانی و بیان به بلاغت از این روست که: در این دو علم، تنها از بلاغت سخن گفته می شود. ولی در صرف، نحو، و متن لغت، از چیزهای دیگر نیز بحث می شود.

مقصود از ضمیر «لهما» و «غيرهما» معانی و بیان است.

«ثم احتاجوا لمعرفة توابع البلاغة الى علم آخر، فوضعوا لذلك علم البديع، و اليه اشار بقوله: (و ما يعرف به وجوه التحسين علم البديع)».

آن گاه چون برای شناختن توابع بلاغت، نیاز به دانش دیگری داشتند، علم بديع را پدید آوردند.

«و اليه» و به این وضع، مصنف اشاره کرده و گفته: و آنچه به آن، شیوه های زیبا سازی سخن شناخته می شود «علم بديع» است.

ضمیر «به» در «ما يعرف به» به «ما» ی موصوله باز می گردد.

«فوضعوا لذلك» یعنی بگماردند برای توابع بلاغت.

«و لما كان هذا المختصر في علم البلاغة و توابعها انحصر مقصوده في ثلاثة فنون»^۱.

و چون این مختصر (تلخیص المفتاح) پیرامون علم بلاغت و توابع آن است، مقصود مصنف (یا مقصود از کتاب) در سه فن خلاصه می شود.

ضمیر «توابعها» به «بلاغت» باز می گردد.

«(و كثير) من الناس (يسمى الجميع علم البيان، و بعضهم يسمى الاول علم المعاني و)

۱ - قابل توجه است که: چون در پایان این مقدمه، نام این سه فن به میان آمد، از این به بعد مصنف فن اول و فن دوم و فن سوم را با الف و لام عهد می آورد و متلا می گوید: «الف الاول علم المعاني». البته این نکته قابل دقت است که: واژه «فن» ذکر نشده؛ لیکن مصداق و اسم آن ذکر شده است.

یسمى (اخیرین) یعنی البیان و البدیع (علم البیان و الثلاثة علم البدیع) و لا یخفی وجوه المناسبة و الله اعلم».

بسیاری از مردم هر سه را «علم بیان» می نامند. و برخی قسمت نخست را «علم معانی»، و «بیان و بدیع» را «علم بیان» اسم گذاری می کنند. و به هر سه «علم بدیع» می گویند. ارتباط معنی لغوی و اصطلاحی اینها پوشیده نیست. و خداوند - متعال - آگاه تر است.

بی گمان، يك نامگذاری مشهور و رایج هم هست که: قسمت نخست را «معانی»، قسمت دوم را «بیان»، و قسمت سوم را «بدیع» می نامند.

شرح مناسبت ها

۱ - آنان که هر سه فن را علم بیان نامیده اند از این روست که: این سه فن ارتباط تنگاتنگ با گفتار و بیان دارد.

۲ - آنان که فن اول را معانی، و فن دوم و سوم را بیان نام داده اند، به این مناسبت است که: فن نخست از شکل گرفتن معانی بر اساس مقتضی حال سخن می گوید. و فن دوم در ارتباط با بیان يك مفهوم به شیوه های گوناگون، و فن سوم در ارتباط با بیان راه های زیبا سازی سخن، بحث می کند.

۳ - «و الثلاثة علم البدیع» این تعبیر می تواند دنباله سخن گروه دوم باشد؛ یعنی گروه دوم علاوه بر اسم گذاری مذکور، به هر سه، نام «بدیع» را اطلاق می کنند. و می شود این سخن گروه دیگری باشد که بر کدام از این سه علم نام بدیع نهاده اند؛ چون همه مطالب آن تازه و شگفت است.

پرسش ها

- ۱ - بلاغت در کلام چیست؟
- ۲ - حال و مقتضی حال را بیان کنید.
- ۳ - چرا مقتضی حال متفاوت است؟
- ۴ - بالا رفتن شان سخن چه انگیزه‌ایی دارد؟
- ۵ - دو سوی بلاغت کدام است؟
- ۶ - مراتب گوناگونی که بین دو طرف بلاغت هست، آیا با هم تفاوت دارد؟ چرا؟
- ۷ - بلاغت متکلم را تعریف کنید.
- ۸ - چرا هر بلیغی فصیح هم هست؟
- ۹ - مرجع علم بلاغت چه چیزهایی است؟
- ۱۰ - چرا معانی و بیان را علم بلاغت نامیده‌اند؟

علم معانی

- تعریف علم معانی.
- انگیزهٔ تقدیم معانی بر بیان.
- مقصود از احوال لفظ عربی.
- سخن محققانه در بارهٔ مقتضی حال.
- هشت باب معانی.
- علت انحصار معانی در هشت باب.

بسم الله الرحمن الرحيم

الفن الاول علم المعانى

«قدمه على البيان لكونه منه بمنزلة المفرد من المركب، لان رعاية المطابقة لمقتضى الحال وهو مرجع علم المعانى معتبرة فى علم البيان مع زيادة شئ آخر، وهو ايراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة».

مصنّف علم معانى را بر بيان مقدم داشت، چون علم معانى نسبت به بيان به منزله مفرد نسبت به مركب است؛ زیرا رعایت مطابقت سخن با مقتضى حال، كه نتیجه علم معانى است در علم بيان اعتبار شده به اضافه چيز ديگرى كه آن، بيان يك معنى است به شيوه هاى گوناگون.

شرح:

الف و لام «الفن» ال عهد ذكرى است؛ چون در پايان مقدمه سخن از مصداق آن يعنى علم معانى به ميان آمد. «الفن الاول» مبتدا، «علم المعانى» خبر است.^۱ مراد از ضمير فاعلى «قدمه» مصنّف. و مقصود از ضمير مفعولى آن علم معانى است.

ضمير «لكونه» به «علم معانى»، و ضمير «منه» به «بيان» بازمى گردد. «من» در «منه» به معنى نسبت است مثل: «انت منى بمنزلة هارون من موسى».^۲ «و هو مرجع علم المعانى». ضمير «هو» به «رعاية المطابقة» بازمى گردد. ليكن چون خبر آن (مرجع) مذكر است «هو» مذكر آمده. «مرجع» در اينجا به معنى نتيجه و ثمره است. ولى «مرجع» در «ان البلاغة مرجعها» در پايان مقدمه به معنى تكيه گاه و پايه و ... بود.

۱ - «معانى» جمع «معنى» است و «معنى» مشتق از «عنييت الامر» است. به معنى «قصدت الامر». بنگريد به: «الطراز»، ج ۱، ص ۱۰. و «مفردات راغب»، ص ۳۵۰. و «اساس البلاغة»، ص ۳۱۵.

۲ - در برخى از روايات آمده: «اما ترضى ان تكون منى بمنزلة هارون من موسى؟!»، بنگريد به القدير ج ۳، ص ۱۹۹.

نکته دیگر:

تقدیم، چندین گونه است. تقدیم در نوشتن یکی از نمونه‌های تقدیم «وضعی» است. مصنف علم معانی را «وضعا» بر علم بیان مقدم داشت، چون علم معانی «طبعاً» بر علم بیان پیشی دارد؛ زیرا علم معانی نسبت به علم بیان همانند مفرد نسبت به مرکب است. و مفرد نسبت به مرکب طبعاً مقدم است. و به منزله مفرد است؛ چون معانی حقیقه جزء بیان نیست. و حقیقه بیان از علم معانی و چیز دیگری ترکیب نیافته. ولی نتیجه علم معانی که رعایت مطابقت با مقتضی حال است با ثمره علم بیان که ایراد یک معنی به شیوه‌های گوناگون است با هم لحاظ شده؛ یعنی ایراد یک معنی به شیوه‌های گوناگون بعد از رعایت مقتضی حال است و بر آن متوقف است؛ نه این که علم بیان واقعا ترکیب شده باشد از رعایت مطابقت با مقتضی حال به اضافه چیز دیگری. و از همین جهت گفته: «بمنزلة المفرد».

«(و هو علم) ای ملکه یقندر بها علی ادراکات جزئیة، و يجوز ان یرید به نفس الاصول والقواعد المعلومة».

و «معانی» دانشی است که ...

«علم» ملکه و صفت دیرپا و استواری است که به وسیله آن توان پیدا می شود برای درک ادراکات جزئیة. و ممکن است مراد از علم، همان اصول و قواعد معلومه باشد.^۱
توضیح:

علم، دست کم به سه معنی به کار می رود:

- ۱ - به معنی ملکه ای که به وسیله آن توان ادراک مدرکات جزئیة پدید می آید.
- ۲ - به معنی قواعد و اصول معلومه؛ مثلاً این که می گوئیم: هر سخنی را که در برابر منکر می آوریم باید تأکید کنیم یکی از قواعد معلومه است.
- ۳ - به معنی اذعان و تصدیق.

۱ - «العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع. و قال الحكماء: هو حصول صورة الشئ فی العقل. و الاول اخص من الثاني. و قيل: العلم هو ادراک الشئ علی ما هو به. و قيل: زوال الخفاء من المعلوم و الجهل تقيضه. و قيل: هو مستغن عن التعريف. و قيل العلم صفة راسخة يدرك بها الكلبيات و الجزئيات. و قيل: العلم وصول النفس الى معنى الشئ. و قيل: عبارة عن اضافة مخصوصة بين العاقل و المعقول. و قيل: عبارة عن صفة ذات صفة». تعريفات، ص ۶۷.

«العلم ادراک الشئ بحقیقته؛ وذلك ضربان: احدهما ادراک ذات الشئ. و الثاني الحكم علی الشئ بوجود شئ هو موجود له أو نفي شئ هو منفي عنه». مفردات راغب، ص ۳۴۳.

شارح دو معنی برای علم شمرده: یکی ملکه، که آن یا پدیده ذوق و سلیقه است یا بر اساس پژوهش در آثار بلغاء به دست آمده. معنی دیگری که شارح احتمال داده همان قواعد و اصول است.

برخی گفته اند: شارح علم را با «ای» تفسیریه به «ملکه» تفسیر کرد. و بعد گفت: «بیجوز». یعنی ممکن است که: به معنی قواعد معلومه باشد. و تعبیر دوم را با احتمال و تردید بیان کرد؛ برای این که: «ملکه» بودن علم، نزد او قوی تر بوده.

ولی ما قبلاً خواندیم «فوضعو علم المعانی» یعنی علم معانی را وضع کردند. اولاً - این وضع، با قواعد سازگار است نه با لکه.

ثانیاً - در عبارت دیگر شارح می خوانیم «یستنبط منه» این عبارت نیز با قواعد مناسبت دارد نه با ملکه؛ چون اگر ملکه مراد بود «یستنبط به» گفته می شد.

ثالثاً - اندکی بعد می خوانیم که: علم معانی منحصر در هشت باب است. انحصار هم با اصول و قواعد نزدیکتر است. «ولا استعمالهم المعرفة فی الجزئیات قال (تعرف به)». و چون دانشمندان، «معرفت» و «عرفان» و مشتقات آن را در شناختهای جزئی به کار می برند. مصنف گفت: «تعرف» و نگفت: «تعلم».

ضمیر «به» به «علم» بازمی گردد.

فرقهای علم و معرفت

۱ - معرفت برای ادراک جزئی گفته می شود. مثلاً می گوئیم: «عرفت زید» (زید جزئی است).

۲ - معرفت برای شناخت چیزهای بسیط به کار می رود مانند این که می گزیم: «عرفت الله» (الله بسیط است).

۳ - معرفت برای شناختهای مسبوق به عدم یا برای شناخت چیزهایی است که فراموش کرده ایم. از این رو به خداوند - متعال - نمی گوئیم: عارف؛ چون علم خداوند سبحان مسبوق به نسیان یا عدم نیست.

اما «علم» برای شناختهای کلی، مرکب و غیر مسبوق به جهل به کار می رود.

راغب اصفهانی گفته: «عرفان و معرفت»، شناخت چیزی است با اندیشه کردن در

اثر آن چیز. بعد افزوده. برابر «علم»، «جهل» است. و برابر «عرفان و معرفت» «انکار»^۱.
 (و هو علم تعرف به احوال اللفظ العربی التي بها یطابق مقتضی الحال).
 معانی، علمی است که با آن، حالات هماهنگی لفظ عربی با مقتضی حال شناخته می‌شود.

«احوال اللفظ العربی»

با اضافه «احوال» به «لفظ» چندین علم از تعریف بیرون می‌رود: مثل «روانشناسی» که آن احوال النفس است. و «حکمت» که شناخت احوال الموجودات است. و «فقه» که ارزیابی احوال فعل مکلف است. و «جامعه‌شناسی» که کاوش در یافت‌ها، ساختار و احوال جوامع است و ... چون شناخت احوال مصداقهای گوناگون شناخته‌های جزئی است. از این رو «تعرف به» گفته شده. «ای هو علم یسببط منه ادراکات جزئیة وهی معرفه کل فرد فرد من جزئیات الاحوال المذكورة، بمعنی ان ای فرد یوجد منها امکننا ان نعرفه بذلك العلم».

یعنی «معانی»، دانشی است که فهم مدرکات جزئیة از آن برداشت می‌شود.
 ضمیر «هو» به «معانی»، و ضمیر «منه» به «علم»، و ضمیر «هی» به «ادراکات» بازمی‌گردد. و ادراکات به معنی «مدرکات» است.

۱ - مفردات راغب، ص ۳۳۰.

در این بحث، این نکته قابل توجه است که: «مركب» گاهی خارجی است؛ یعنی دارای اجزاء خارجی است مثل پیکر انسان، که مرکب از چشم و گوش و ... است. و گاهی ذهنی؛ مثل مفهوم ذهنی انسان، که مرکب از جنس و فصل است (حیوان ناطق). ولی «بسیطه» آن است که: جزء خارجی و ذهنی نداشته باشد؛ مانند: ذات مقدس خداوند.

شیوه استنباط مدرکات جزئیہ.

ما وقتی قواعد کلی را شناختیم که مثلاً: «کل حکم منکر یجب توکیده» یعنی هر حکمی که انکار شد باید تأکید شود. بعد يك مورد جزئی پیدا کردیم مانند این که: کسی را دیدیم که روز قیامت را انکار می کند، آنگاه ما بر اساس این علم، و برداشت از آن، در می یابیم که: باید این مورد جزئی را مؤکد بیاوریم و بگوییم: «ان الدین حق».

يك قاعده دیگر هست که می گویند: «کل کلام یلقى الی المحبوب یجب فیہ الاطناب»: هر سخنی که با دوست در میان آید باید گسترده باشد. از این قانون کلی برداشت می کنیم که: اکنون با دوستان سخن را بگسترانیم.

و همین است معنی سخن شارح که گفت: «و هی معرفة کل فرد فرد من جزئیات الاحوال المذكورة، بمعنی ان ای فرد یوجد منها امکننا ان نعرفه بذلك العلم». یعنی: آن ادراکات، شناخت یکایک احوالی است که در بلاغت گفته شده؛ بدین گونه که هر کدام از آن احوال که شکل گیرد بتوانیم به وسیله علم معانی آن را درک کنیم.

ضمیر «منها» به «احوال»، و ضمیر «نعرفه» به «فرد» بازمی گردد. «و قوله (التي بها يطابق) اللفظ (مقتضى الحال) احتراز عن الاحوال التي ليست بهذه الصفة، مثل الاعلال والادغام و الرفع والنصب و ما اشبه ذلك، مما لا بد منه فی تأدیة اصل المعنی».

این که مصنف گفت: به وسیله معانی، احوالی را می شناسیم که لفظ به وسیله آن ها با مقتضی حال هماهنگی می کند. برای این بود تا شناخت احوالی را که این گونه نیست از تعریف بیرون کند؛ مثل شناخت اعلال و ادغام و رفع و نصب و «ماشبه ذلك» اضافه و وصف و تصغیر و ... که در ادا کردن اصل معنی به آنها نیاز داریم.

«ليست بهذه الصفة» یعنی: این گونه نیست که لفظ به وسیله آنها با مقتضی حال

برابری کند.

«فی تأدیة اصل المعنی» یعنی: آنچه اصل معنی یا معنی اولی و نحوی، با آن ادا می شود. اگر مثلاً در مقابل منکر گفتیم «الحساب حق» این اصل معنی است؛ یعنی معنی اولی و نحوی. و اگر با تاکید آوردیم و گفتیم: «ان الحساب حق» این تاکید معنی ثانوی یا خصوصیت زائده است.

«وكذا المحسنات البديعية من التجنيس و الترصيع و نحوهما مما يكون بعد رعاية المطابقة».

و همین گونه با قید «التي بها يطابق مقتضى الحال» خارج می شود «محسنات بديعی»؛ یعنی آن صنعت‌های بديعی که سخن را زیبا می کند؛ مانند: «تجنيس» یا «جناس» که همگونی واژه هاست در لفظ و ناهمگونی آنها در معنی. مثل واژه های «روان» و «شیر» در این دو بیت مولوی:

در وجود آدمی عقل و روان می رسد از غیب چون آب روان
واژه «روان» در مصراع نخست به معنی جان، و در مصراع دوم به معنی جاری است.
آنکوز شیران شیر خورد، او شیر باشد نیست مرد

بسیار نقش آدمی دیدم که بود او ازدها
«و الترصيع»، ترصیع، در لغت به معنی جواهر نشانیدن بر چیزی است. و در اصطلاح بديعی: هماهنگی دو فقره از نثر، یا دو مصراع از شعر است در وزن و در حرف آخر واژه ها. این همگونی یا در تمام کلمات است یا در بیشتر آنها. مانند: «ان الابوار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم». ^۱ که وزن و حروف آخر این دو فقره همانند است. و در شعر مانند:

بیمارم و کارزار و تو درمانی بیم آرم و کارزار و تو درمانی.^۲
«و نحوهما» یعنی صنایعی که مانند «جناس» و «ترصيع» است، مثل صنعت «تدبيح» که آوردن رنگها در سخن به گونه توریه یا کنایه است؛ مانند:
آن نوجوانانی که سرخ سرخ رفتند باید بدانی نخلهای سبز سبزند
و یا صنعت «طباق» که مخالفت واژه هاست با یکدیگر در معنی. مثل «يوم لك و يوم عليك».^۳ که بین «لك» و «عليك» طباق است. یکی به معنی نفع، و دیگری به معنی زیان.

«و نحوهما» شامل دیگر صنایع بديعی از قبیل: «مراعات نظير»، «ارصاد» و

۱- انفتار / ۱۴.

۲- برای شناخت «جناس» و «ترصيع» باید بنگرید به ص ۱۹۱ تا ۱۹۹ مختصر، در فن بدیع. و صفحه ۴۵ و ۴۹- ۵۸ صناعات ادبی.

۳- این جمله از نامه ۷۲ نهج البلاغه است.

«مما يكون بعد رعاية المطابقة»: رعایت این صنایع ادبی بعد از ملاحظه مطابقت با مقتضی حال است.^۱

«والمراد انه علم يعرف به هذه الاحوال من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال، لظهور ان ليس علم المعانى عبارة عن تصور معانى التعريف و التنكير و التقديم و التأخير و الاثبات و الحذف و غير ذلك».

مراد این است که: علم معانی، دانشی است که: شناخته می شود به سبب آن، این احوال از حیث هماهنگی بودن با مقتضی حال؛ زیرا آشکار و روشن است که: در علم معانی سخن از تصور و شناسایی اصل «تعریف»، «تنکیر»، «تقدیم»، «تأخیر»، «ذکر» و «حذف» و «و غیر ذلك» یعنی مثلاً «تاکید» و «حصر» نیست.

ضمیر «انه» و «به» به «علم معانی» و ضمیر «انها» و «بها» به «احوال» برگشت می کند.

«و بهذا يخرج عن التعريف علم البيان؛ اذ ليس البحث فيه عن احوال اللفظ من هذه الحيثية».

با همین قید «من حیث انها يطابق بها»، علم بیان نیز از تعریف معانی خارج می شود؛ برای این که: در علم بیان، احوال لفظ از این حیث کاویده نمی شود. ضمیر «فیه» به «علم بیان» بازمی گردد.

«و المراد باحوال اللفظ، الامور العارضة له من التقديم و التأخير و الاثبات و الحذف و غير ذلك».

مقصود از «احوال لفظ»، اموری است که: عارض لفظ می شود؛ چون: تقدیم، «تأخیر»، «اثبات»، «حذف»، و «غیر ذلك» مثل تعریف و تنکیر.

«و مقتضى الحال فى التحقيق هو الكلام الكلى المتكئف بكيفية مخصوصة، على ما اشير اليه فى المفتاح و صرح به فى شرحه».

و تحقیقاً «مقتضی حال» آن سخن کلی است که: به کیفیت و پیرایه ویژه ای آراسته شده. (مثلاً تأکید دارد، یا تقدیم یا تعریف) همان گونه که به این مطلب در مفتاح اشاره

۱ - بهترین نمونه ها برای مطابقت سخن با مقتضی حال نزول آیات در مناسبت های ویژه است که به نام شأن نزول شهرت دارد. مثلاً کسی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - را «ابتر» می خوانده. یعنی بدون پیامد و ره آورد و دنباله. و این حال بوده. آنگاه سوره کوثر نازل شده و با تأکید او را «ابتر» نامیده. (ان شانك هو ابتر). یا به قول عزیزی: کوتاهی دعای افطار، و بلندی دعای سحر بر اساس مقتضی حال روزه داران است.

شده. و علامه شیرازی در شرح آن به این سخن تصریح دارد.^۱
 «لا نفس کیفیات من التقديم و التأخیر و التعریف و التنکیر علی ما هو ظاهر عبارة المفتاح و غیره».

مقتضی حال، خود ویژگیهای معنی همان تقدیم، تأخیر، تعریف و تنکیر نیست. آن گونه که از ظاهر عبارت مفتاح و غیر مفتاح برمی آید.

شرح:

اگر چیزی به روشنی از عبارتی فهمیده شود، لیکن آن عبارت احتمال تأویل و تخصیص داشته باشد می گویند: از ظاهر سخن فهمیده می شود.^۲ در اینجا شارح گفت: کلام سکاکی اشاره دارد به این که: مقتضی حال، همان کلام کلی ویژگی داراست؛ لیکن از ظاهرش برمی آید که: خود ویژگیها، مقتضی حال باشد.

«و الا لما صح القول بانها احوال بها يطابق اللفظ مقتضى الحال؛ لانها عين مقتضى الحال. وقد حققنا ذلك في الشرح».

«والآء» اگر «مقتضی حال»، همان «کیفیات» و ویژگیها، مثل تقدیم و تأخیر باشد، آنگاه دیگر درست نیست که بگوییم: لفظ به وسیله احوال، هماهنگ با مقتضی حال می شود؛ چون: این احوال، همان مقتضی حال است. و ما این سخن را در مطول بررسی کرده ایم.^۳

مقصود از ضمیر «بها»، «أحوال» است. و ضمیر «لأنها» به «أحوال» بازمی گردد.

۱ - توجه شما را به متن عبارت سکاکی جلب می کنم:

«علم المعانی: هو تتبع خواص تراکیب الکلام فی الافادة و ما يتصل بها من الاستحسان و غیره لیتحرز بالوقوف علیها من الخطأ فی تطبیق الکلام علی ما تقتضی الحال ذکره». مفتاح العلوم، ص ۷۰.

اما تصریح علامه شیرازی در شرح مفتاح:

«ان المراد بما یلیق به الکلام الذی یلیق بذلك المقام و الکلام الذی یلیق به هو مقتضى الحال».

۲ - «الظاهر هو اسم کلام ظهر المراد منه للسامع، بنفس الصیغه، و یكون محتملا للتأویل و التخصیص».

تعریفات، ص ۶۱.

۳ - مطولهای چاپ قدیم ص ۲۸ و مطولهای چاپ جدید ص ۳۵.

توضیح:

اگر گفتیم: احوال، یعنی تقدیم و تأخیر مثلا مقتضی حال است. و از سوی دیگر گفتیم: کلام با رعایت همین احوال، مطابق با مقتضی حال می شود، درست نیست؛ چون لازم می آید «مطابق» بکسر «باء» و «مطابق» بفتح «باء»، باهم یکی باشد. و به سخن دیگر، لازم می آید: «مطابقت شیء مع نفسه». و باید «مطابق» بکسر «باء» با «مطابق» بفتح «باء» با هم فرق داشته باشد؛ مثل وقتی که می گوئیم: این فتوکی با اصل نسخه مطابق است. و فتوکی و اصل نسخه دو چیز است.

فشرده سخن این که: اگر کسی منکر علم زید بود و دانشمند بودن او را نپذیرفت، این نپذیرفتن و انکار، حال است. و سخن مؤکد را می طلبد. سخن مؤکد که کلی است و «مکیف» به ویژگی تأکید، مقتضی حال است. و سخنی که شما می گوئید: «ان زیدا لعالم» این سخن هماهنگ با مقتضی حال است.

«و احوال الاسناد ایضاً من احوال اللفظ، باعتبار ان التأكيد و تركه مثلاً من الاعتبارات الراجعة الى نفس الجملة».

این قسمت، پاسخ يك سوال است و آن این که: چرا سخن از «احوال اسناد» به میان می آید علم معانی احوال لفظ را می کاود و اسناد، لفظ نیست؟

شارح پاسخ می دهد: احوال اسناد نیز از احوال لفظ است؛ به این اعتبار که تأکید و ترک تأکید (که از احوال اسناد است) از اعتباراتی است که به خود جمله باز می گردد.

بدین ترتیب که: مثلاً تأکید، ابتدا عارض اسناد می شود و سپس عارض جمله. از این رو از احوال جمله می شود؛ زیرا اسناد، بدون مسندالیه و مسند شکل نمی گیرد. «و

تخصیص اللفظ بالعربی مجرد اصطلاح؛ لان الصناعة انما وضعت لذلك». در احوال لفظ عربی، قید «عربی» تنها اصطلاح است و اعتبار ویژه ای ندارد. و قید احترازی نیست؛ زیرا

مطابقت با مقتضای حال ویژه زبان عربی نیست، آوردن قید «عربی» از این روست که: فن بلاغت نهاده شده «لذلك» یعنی برای شناخت احوال لفظ عربی. چون قرآن به زبان

عربی است و این فن برای ارزیابی و شناخت قرآن عربی است.

مقصود از «صناعت»، فن بلاغت است.

انواع قیدها

۱ - قید اصطلاحی: این قید، نه چیزی را داخل در تعریف می کند و نه خارج. تنها برای اشاره به نکته‌ای آورده می شود. و آن نکته در اینجا این است که: بفهماند بلاغت، در کلام عرب وضع شده و برای کشف اعجاز قرآن است که آن نیز عربی است.

۲ - قید احترازی: که چیزی را از تعریف خارج می کند مانند: فصول منطقی.

۳ - قید ادخالی: به وسیله این قید، چیزی در تعریف داخل می شود.

۴ - قید توضیحی: که نکته مبهمی را توضیح می دهد.

«وینحصر المقصود من علم المعانی (فی ثمانية ابواب) انحصار الكل فی الاجزاء لا الكلی فی الجزئیات»^۱.

مقصود از علم معانی، در هشت باب منحصر است. به گونه انحصار کل در اجزایش. نه انحصار کلی در جزئیاتش.

توضیح:

«حصر»، یا عقلی است، یا استقرائی، یا جعلی. و هر کدام یا حصر کلی است در افرادش، یا حصر کل است در اجزایش.

«کلی» مفهومی است که: می تواند بر افراد فراوانی صدق کند؛ مانند: مفهوم درخت، انسان، گل، بلبل، ستاره و ...

«کل» يك مجموعه مرکب از چند جزء است؛ مانند يك تخته سیاه که مرکب از چوب، میخ، رنگ و شکل خاص است.

بین کلی و کل، چندین فرق اساسی هست:^۲

۱ - کلی بدون هیچ فردی در خارج تحقق می پذیرد؛ مثل مفهوم «شريك الباری» که يك مفهوم کلی است و هیچ فردی ندارد. لیکن «کل»، بدون اجزاء، تحقق پیدا نمی کند. يك تخته سیاه، هیچ گاه بدون میخ و چوب و... پدید نمی آید.

۱ - مقصود را منحصر در هشت باب کرد بنابراین، بحثی که با عنوان «الفن الاول علم المعانی» آغاز شد و «تنبیه» که آینده خواهد آمد از مقصود خارج است.

۲ - برای ارزیابی کامل این بحث، نگاه کنید به «اساس الاقتباس»، ص ۲۰ و ۱۹. و به «رهبر خرد»، ص ۳۹.

۲ - «کلی» بانابودی یا کاهش و تغییر جزئیاتش آسیب نمی بیند. ولی «کل» آسیب می پذیرد. مثلاً اگر «کل» مرکب از ده چیز باشد و یک جزئیش ناپدید شود آن کل نیز تغییر می کند و کل مرکب از نه جزء می شود. و اگر همه اجزایش ناپدید شود آن کل نیز ناپدید می شود.

۳ - «کلی» را می توان بر افرادش حمل کرد که جزئی مبتدا و موضوع باشد و «کلی» خبر و محمول. بدین گونه که مثلاً بگوییم: «محمد انسان است».^۱ «علی انسان است».

لیکن کل بر اجزایش قابل حمل نیست؛ مثلاً به هر یک از اجزاء یک مجموعه ده تایی نمی توان گفت: ده تا. یا به میخ تخته سیاه نمی شود گفت: تخته سیاه.

حصر علم معانی در هشت باب، حصر کل در اجزاء است. از این رو شارح گفته: «و الا لصدق علم المعانی علی کل باب من الابواب المذكورة و لیس كذلك».

و اگر انحصار معانی در هشت باب، انحصار کلی در جزئیاتش بود، باید بتوانیم به هر کدام از هشت باب بگوییم: این علم معانی است. درحالی که این گونه نیست تنها می توانیم بگوییم: این قسمتی از علم معانی است.

«(احوال الاسناد الخبری) و (احوال المسند الیه) و (احوال المسند) و (احوال متعلقات الفعل) و (القصر) و (الانشاء) و (الفصل و الوصل) و (الایجاز و الاطناب و المساواة)».

چه زیباست که معانی در اینجا مثل گلستان سعدی و مثل بهشت به هشت باب آراسته است.

هشت باب معانی

- ۱ - احوال اسناد خبری .
- ۲ - احوال مسند الیه .
- ۳ - احوال مسند .
- ۴ - احوال متعلقات فعل .
- ۵ - قصر .
- ۶ - انشاء .
- ۷ - فصل و وصل .
- ۸ - ایجاز و اطناب و مساوات .

۱ - انا بشره. فصلت / ۶. در این آیه شریفه «بشره» محمول و «انا» موضوع واقع شده.

اعراب کلمه «احوال»، که به هر يك از ابواب اضافه شده به چند شیوه می تواند باشد:

۱ - به رفع، تا خبر باشد برای مبتدای محذوف (اولها، ثانیها و...).

۲ - به نصب، که مفعول «اعنی» باشد.

۳ - به جر، که بدل بعض از «ثمانیة ابواب» باشد با رابط محذوف. بدین گونه مثلا «احوال الاسناد الخبری من جملتها».

« و انما انحصر فيها^۱ (لان الكلام اما اخبار او انشاء لانه) لا محالة^۲ یشتمل علی نسبة تامه بین الطرفين قائمة بنفس المتکلم».

آغاز بیان علت انحصار

معانی در هشت باب منحصر شد؛ زیرا کلام یا خبری است یا انشایی. و غیر از این دو نیست. زیرا کلام به ناچار نسبت تامه‌ای بین مسندالیه و مسندش دارد که آن نسبت به نفس متکلم استوار است.

توضیح:

«نسبت»، یا تامه است مثل نسبت بین مبتدا و خبر، فعل و فاعل، و فعل و نایب فاعل. و یا ناقصه است مثل نسبت اضافی و نسبت وصفی. با قید «تامه» نسبت های ناقصه خارج شد.

۱ - «(الحصر) عبارة عن ايراد الشيء على عدد معين (حصر الكل في اجزائه) هو الذي لا يصح اطلاق اسم الكل على اجزائه، منها حصر الرسالة على الاشياء الخمسة؛ لانه لا تطلق الرسالة على كل واحد من الخمسة. (حصر الكل في جزئياته) هو الذي يصح اطلاق اسم الكل على كل واحد من جزئياته. كحصر المقدمة على ماهية المنطق و بيان الحاجة اليه و موضوعه (الحصر على ثلاثة اقسام) حصر عقلي كالعدد للزوجة و الفردية و حصر وقوعي كحصر الكلمة في ثلاثة اقسام و حصر جعلي كحصر الرسالة على مقدمة و ثلاث مقالات و خاتمة. (الحصر) اما عقلي و هو الذي يكون دائرا بين النفي و الاثبات و يضره الاحتمال العقلي فضلا عن الوجودي كقولنا: الدلالة اما لفظي و اما غير لفظي». تعريفات جرجاني، ص ۳۹.

۲ - «ميم و محاله» در «لامحاله» مفتوح است و نباید بضم خوانده شود. «لام» در «لامحاله» لای نفي و «محاله» مصدر است به معنی تحول و اسم «لام» قرار گرفته و خبر آن محذوف است. بدین گونه «لامحاله» موجوده یعنی تحول و جاره ای نیست.

نسبت سه گونه است:

۱ - نسبت کلامی: و آن تعلق یکی از دو طرف است به طرف دیگر براساس آنچه از کلام فهمیده می شود.

۲ - نسبت ذهنی: و آن تصور و حضور آن نسبت است در ذهن.

۳ - نسبت خارجی: و آن تعلق یکی از دو طرف است به طرف دیگر در خارج. مثلاً هنگامی که می گوئیم: «زید قائم» ثبوت قیام برای زید به اعتبار این که از لفظ فهمیده می شود نسبت کلامی است. و از این رو که در ذهن نقش می بندد نسبت ذهنی است. و از این جهت که در خارج تحقق می یابد نسبت خارجی است.

مراد از «قائمة بنفس المتکلم» ادراک نفس است از آن نسبت؛ مثل قیام علم به عالم.

«و هی تعلق احد الشیئین بالآخر بحیث یصح السکوت علیه، سواء کان ایجاباً او سلباً او

غیرهما، كما فی الانشائات».

و آن «نسبت قائمه» تعلق و پیوند یکی از دو چیز (مسندالیه و مسند) است به دیگری.

به گونه ای که سکوت آور باشد؛ چه این نسبت، ایجابی باشد یا سلبی یا هیچ کدام. یعنی

نسبت انشائی باشد. سلب و ایجاب وضعاً در اخبار هست؛ لیکن در انشائات وضعاً سلب

و ایجاب نیست. لازمه آنها گاهی سلب است و گاهی ایجاب. مثلاً هنگامی که می گوئیم:

«قم»، لازمه اش «القیام مطلوب» است؛ که موجب است. و هنگامی که می گوئیم: «لا

قم»، لازمه اش «لیس القیام مطلوب» است؛ که منفی است.

و علت این که در انشائات، سلب و ایجاب نیست این است که: سلب و ایجاب

صفت حکم است. و در انشائات حکمی حکایت نمی شود که وضعاً مثبت باشد یا

منفی. بلکه حکم به وسیله لفظ ایجاد می شود. از این رو به نسبتهای انشائی نسبتهای

«ارتجالی» می گویند یعنی نسبتهایی که از کلام پدید می آید.

«و تفسیر هابایقاع المحکوم به علی المحکوم علیه، او سلبه عنه خطأً فی هذا المقام، لانه لايشمل النسبة فی الکلام الانشائی فلا یصح التقسیم».

ضمیر «تفسیرها» به «نسبت تامه» بر می گردد. و برخی «نسبت تامه» را این گونه تفسیر کرده اند: «ایقاع المحکوم به علی المحکوم علیه».

«ایقاع»، صفت متکلم است؛ یعنی همین که متکلم درک کرد نسبت کلامی با نسبت خارجی مطابق است، یا مطابق نیست. به آن درک «ایقاع» یا «انتزاع» و به تعبیر حکماء «تصدیق» و «اذعان» می گویند.

«ایقاع» درک مطابقت است. و «انتزاع» درک عدم مطابقت.

شارح می گوید: این تفسیر، برای نسبت تامه در این جا که جایگاه تقسیم کلام به خبری و انشایی است، درست نیست؛ چون این تفسیر (دریافت متکلم این را که نسبت کلامی با نسبت خارجی هماهنگ است یا نه) نسبت انشایی را فرا نمی گیرد؛ زیرا در انشائات بنا به باور برخی، اصلاً نسبت خارجی نیست. و بنا به باور بعضی، نسبت خارجی هست، لیکن قصد هماهنگی نسبت کلامی با نسبت خارجی نیست. آنگاه تقسیم کلام به خبری و انشایی صحیح نمی شود.

ضمیر «سلبه» به «ایقاع» باز می گردد. و ضمیر «عنه» به «محکوم علیه»، و ضمیر «لانه» به «تفسیر».

«فالكلام (ان كان نسبتة خارج) فی احد الازمنة الثلاثة، ای یكون بین الطرفين فی الخارج نسبة ثبوتية او سلبية (تطابقه) ای تطابق تلك النسبة، ذلك الخارج، بان یكونا ثبوتیین او سلبیین (اولاتطابقه) بان تكون النسبة المفهومة من الکلام ثبوتية، و التي بینهما فی الخارج و الواقع سلبه، او بالعکس (فخبر) ای فالكلام خبر».

اگر برای نسبت کلامی و ذهنی نسبت خارجی نیز باشد به گونه ای که نسبت کلامی با نسبت خارجی هماهنگی کند، بدین ترتیب که: هم نسبت کلامی و هم نسبت خارجی هر دو ثبوتیه یا هر دو سلبیه باشد، یا هماهنگی نکند، مثلاً نسبت کلامی، ثبوتیه، و نسبت خارجی، سلبیه باشد آنگاه آن کلام خبر است.

«فی احد الازمنة الثلاثة»: یعنی آن نسبت خارجی در یکی از زمانهای سه گانه باشد.

این سخن را برای این آورد که بگوید: هماهنگی با نسبت خارجی، ویژه زمان حال نیست؛ هماهنگی در جمله های استقبالیه مثبت و منفی و ماضویه منفی هم وجود دارد. «(و الا) ای و ان لم یکن نسبتة خارج كذلك (فانشاء)».

و اگر نسبت خارجی نداشته باشد تا با آن مطابقت بکند یا نکند پس آن کلام انشاء است.

«كذلك» که با آن نسبت خارجی مطابقت کند یا نکند.

«ان لم یکن نسبتبه» یعنی اگر نبوده باشد برای آن نسبتی که از کلام فهمیده می شود. مقصود از «خارج»، نسبت خارجی است.^۱

«و تحقیق ذلك، ان الکلام اما ان تكون نسبته بحيث تحصل من اللفظ و يكون اللفظ موجوداً لها من غير قصد الی كونه دالا علی نسبة حاصلة فی الواقع بین الشیئین و هو الانشاء».

«تحقیق ذلك» اشاره است به تحقیقی نبودن کلام مصنف در فرق بین انشاء و خبر. شارح می گوید: فرق تحقیقی بین انشاء و خبر، این است که: کلام گاهی نسبتی دارد که پدیده لفظ است و لفظ آن را به وجود آورده و قصد مطابقت این نسبت با نسبتی که در واقع بین دو چیز هست نمی شود، آنگاه این کلام انشاء است. کوتاه سخن این که:

در انشائات نیز نسبت خارجی هست ولی قصد مطابقت نسبت کلامی با نسبت خارجی نمی شود.

«اما ان تكون نسبتبه» یعنی نسبت کلامیه.

«موجوداً لها» یعنی پدید می آورد آن نسبت را.

ضمیر «الی كونه» به کلام باز می گردد. «بین الشیئین»: بین مسندالیه و مسند.

«او تكون نسبته بحيث یقصد ان لها نسبة خارجية تطابقه او لا تطابقه و هو الخبر».

و یا نسبت کلامیه به گونه ای است که: قصد مطابقت یا عدم مطابقت آن، با نسبت

خارجیه می شود؛ آنگاه آن کلام، خبر است.

ضمیر «لها» به «نسبت کلامیه» باز می گردد.

بنابراین، در انشائات نیز نسبت خارجی هست.

«لان النسبة المفهومة من الکلام الحاصلة فی الذهن، لابد ان یکون بین هذین

الشیئین فی الواقع نسبة ثبوتية؛ بان یکون هذا ذاک، او سلیبة؛ بان لا یکون هذا ذاک».

این عبارت، علت وجود نسبت خارجی است. یعنی بدون تردید نسبتی که از سخن

فهمیده می شود و در ذهن شکل می گیرد باید قطع نظر از ذهن، در خارج نیز تحقق

پذیرد؛ چه ثبوتیه باشد که بگوییم: مثلاً «هذا» (زید) «ذاک» (قائم) است. یا نسبت

سلیبه باشد بدین شیوه که بگوییم: «لا یکون هذا» (زید) «ذاک» (قائم).

«الا ترى انک اذا قلت: «زید قائم» فان القيام حاصل لزید قطعاً، سواء قلنا ان النسبة

من الامور الخارجية اولیست منها، و هذا معنی وجود النسبة الخارجية».

این سخن، تأکیدی است بر وجود نسبت خارجی؛ یعنی آیا نمی نگری هنگامی که

می گویی: «زید ایستاده است». بی تردید ایستادن برای زید پدید آمده «قطعاً».

۱ - «خارج» در عبارت مصنف که گفت: «ان کان نسبتبه خارج» به معنی نسبت خارجی است؛ همان گونه که

شارح تفسیر کرد. لیکن «خارج» در کلام شارح که گفت: «بینهما فی الخارج» به معنی «واقع و نفس الامر» است.

دسوقی در معنی «قطعاً» دو احتمال داده:

- ۱ - قطعاً، به معنی قطع نظر از ذهن باشد. آنگاه نیاز به حذف و تقدیر دارد بدین گونه: ایستادن برای زید پدید آمده قطع نظر از ذهن (اگر متکلم راست بگوید).
- ۲ - قطعاً، به معنی «حتماً» باشد. بدین شیوه که بگوییم: قیام حاصل است برای زید با توجه به عبارت، بدون نظر به واقع؛ چون براساس احتمال عقلی ممکن است زید قائم نباشد.

«سواء قلنا ان النسبة من الامور الخارجية او ليست منها».

این عبارت، تاکید واژه «قطعاً» است؛ یعنی قیام حتماً و جدا از ذهن برای زید حاصل است؛ چه نسبت از امور خارجیه باشد، یعنی از اموری که تحقق محسوس خارجی دارد مثل سفیدی در گچ، یا از امور اعتباری باشد که تحقق محسوس خارجی ندارد.

«و هذا معنی وجود النسبة الخارجية».

«هذا» اشاره است به جمله «لابد و ان يكون بين هذين الشئین فی الواقع نسبة». در مختصرهای چاپ ترکیه که حاشیه دار است. «هذا» را اشاره به ثبوت قیام برای زید گرفته. در این صورت باید قطع نظر از ذهن را نیز بر آن بیفزاییم. به هر تقدیر معنی چنین می شود: ضرورت وجود نسبت بین دو طرف در واقع یا ثبوت قیام برای زید قطعاً در این مثال معنی نسبت خارجی است. «(و الخبر، لابد له من مسند الیه و مسند و اسناد. و المسند، قد يكون له متعلقات اذا كان فعلاً او ما فی معناه) کالمصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و ما أشبه ذلك».

«خبر»، به ناچار از «مسند الیه» و «مسند» و «اسناد» شکل می گیرد.

«مسند» نیز اگر فعل یا به معنی فعل باشد گاهی متعلقاتی دارد.

«او ما فی معناه» معنی فعلی داشته باشد؛ یعنی اسم باشد و دلالت بر حدث کند. چون حدث یکی از دو مدلول فعل است. فعل، هم دلالت بر حدث می کند هم بر زمان آنچه معنی فعلی دارد مانند مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول.

«و ما أشبه ذلك» مانند صفت مشبیه، اسم تفضیل، ظرف، آلت، اسم زمان و اسم مکان.

«و المسند قد يكون له متعلقات» بنابر غالب است. و گرنه مسند الیه نیز گاه متعلق

دارد؛ مانند: «القاتل علیاً قتل». و مسند نیز اگر جامد باشد بدون متعلق می ماند مثل: «علی امامی».

خلاصه: خبر، نیازمند به سه رکن است:

- ۱- مسند الیه ۲- مسند ۳- اسناد. و با اینها سه باب معانی شکل می گیرد. آنگاه اگر مسند، فعل باشد یا معنی فعلی داشته باشد نیاز به باب دیگری پیدا می شود به نام «متعلقات فعل». و چهارمین باب معانی تحقق می پذیرد.

مصنّف گفت: «و الخبر لا بد له من مسنداليه و مسند و اسناد». اینک شارح به اعتراض می گوید: «و لا وجه لتخصيص هذا الكلام بالخبر» داشتن مسنداليه و مسند و اسناد، ویژه خبر نیست. در انشائات نیز این سه هست.

(وكل من الاسناد و التعلق اما بقصر او بغير قصر).

اسناد بین مسنداليه و مسند، و تعلق مسند به معمولش گاه با حصر آورده می شود؛ مانند: «و ما محمد الا رسول». ^۱ «و ما يخدمون الا انفسهم». ^۲ که اسناد بین «محمد» - صلی الله علیه و آله - و «رسول»، و تعلق بین «ما يخدمون» و «انفسهم» با حصر آمده.

و گاه این اسناد و تعلق، بدون حصر است؛ مانند: «محمد رسول الله». ^۳ «و ضرب الله مثلا». ^۴ از این رو، باب دیگری در معانی گشوده می شود به نام «قصر»، (باب پنجم) مباحث انشاء نیز باب دیگری را شکل می دهد. (باب ششم).

(وكل جملة قرنت باخري اما معطوفة عليها او غير معطوفة).

جمله های پی در پی یا با عطف می آید یا بدون عطف و از اینجا باب فصل و وصل گشوده می شود. (باب هفتم).

(و الكلام البليغ اما زائد على اصل المراد لفائدة).

سخن بلیغ یا فراتر از اصل مقصود است به انگیزه فائده ای (که این زیاده آوردن اطناب است).

«احترز به عن التطويل، على انه لا حاجة اليه بعد تقييد الكلام بالبليغ».

مصنّف با قید «لفائدة» از «تطويل» پرهیز کرد؛ چون «تطويل» به درازا کشاندن سخن است بدون فایده.

شارح می گوید: با قید «بليغ»، «تطويل» خارج می شد و دیگر نیاز به قید «لفائدة» نبود؛ چون آنچه زیادتى بدون فایده دارد اصلاً بلیغ نیست.

نیکو بود که شارح بگوید: «احترز به عن التطويل و الحشو» چون «حشو» نیز زیاده بدون فایده است.

مقصود از ضمیر «احترز به» قید «لفائدة» است. همین گونه مراد از «لا حاجة اليه» نیز همان قید است.

(او غير زائد).

یا سخن فراتر از اصل مقصود نیست آنگاه یا با مراد برابر است یا کوتاhter. اگر برابر

۱ - آل عمران / ۱۴۴.

۲ - بقره / ۹.

۳ - فتح / ۲۹.

۴ - نحل / ۷۶.

باشد «مساوات» است و اگر کوتاهتر باشد «ایجاز».

و در اینجا باب هشتم معانی یعنی باب «ایجاز، اطناب و مساوات» نیز شکل می گیرد. «هذا كله ظاهر لكن لا طائل تحته؛ لان جميع ما ذكر من القصر و الفصل و الوصل و الایجاز و مقابلیه انما هو من احوال الجملة او المسند اليه او المسند، مثل التأكيد و التقديم و التأخير و غیر ذلك، فالواجب في هذا المقام بيان سبب افرادها و جعلها ابوابا برأسها، و قد لخصنا ذلك في الشرح».

همه آنچه که گذشت روشن است لیکن بدون فایده؛ زیرا آنچه که گفته شد از: قصر، فصل و وصل، ایجاز و اطناب و مساوات، همه یا از احوال جمله یا از احوال مسندالیه یا از احوال مسند است. همانگونه که تأکید و تقدیم و تأخیر و مانند آن این گونه بود. پس مهم در این جا این بود که مصنف بگوید: چرا «قصر» «فصل و وصل» و «ایجاز، اطناب، مساوات»، جداگانه آورده شده و با بهای ویژه ای دارد؟ ما این بحث را با عبارت کوتاه در مطول بیان کرده ایم.

شرح:

«هذا كله ظاهر» اشاره است به سخنی که با «لان الكلام اما خبر او انشاء» آغاز می شد. «لا طائل تحته» یعنی بدون فایده است.

«الایجاز و مقابلیه». یعنی ایجاز و دو مقابل آن «اطناب» و «مساوات».

«انما هو من احوال الجملة». آنچه از احوال جمله بود فصل و وصل بود. ایجاز و

اطناب و مساوات نیز گاهی از احوال جمله شمرده می شود. «او المسند اليه و المسند». قصر گاهی از احوال مسندالیه است و گاه از احوال مسند و گاه از احوال متعلق مسند.

ایجاز و اطناب و مساوات نیز گاه از احوال مسندالیه می شود و گاه از احوال مسند یا متعلق آن.

«مثل التقديم و التأخير و غیر ذلك» مثل تقدیم و تأخیر، و غیر آن مانند حذف و ذکر و تعریف و تنکیر. یعنی: قصر و فصل و ایجاز و اطناب و مساوات نیز باید داخل در احوال جمله یا مسندالیه و مسند باشد. همان گونه که تقدیم و تأخیر از احوال مسند و مسندالیه و متعلق آن بود و مثل تعریف و تنکیر نیز که از احوال مسندالیه و مسند بود. یا مثل تأکید که از احوال جمله بود.

«فالواجب في هذا المقام». کار بایسته در اینجا که جایگاه بیان علت حصر است.

«بیان سبب افرادها». بیان انگیزه جدا آوردن این احوال بود؛ یعنی احوال قصر،

فصل و وصل، ایجاز، اطناب و مساوات.

«وجعلها ابوابا برأسها». و بیان این که: چرا قصر و وصل و فصل و ایجاز و اطناب و

مساوات، با بابهای جداگانه آورده شده و داخل در احوال جمله و مسندالیه و مسند نیامده.

«و قد لخصنا ذلك في الشرح». ما انگیزه جدا آوردن را در مطول بیان کرده ایم.^۱ برگزیده آنچه در مطول آمده این است که: علت جدا آوردن بحث قصر و فصل و وصل و ایجاز و اطناب و مساوات، اهمیت و عظمت ویژه آنها به اضافه مشکل بودن اباحت آنها بوده.

فشرده بحث

شارح به مصنف اشکال می کند و می گوید: مصنف در مقام بیان علت حصر معانی در هشت باب بود و می بایست بگوید: چرا برای فصل و وصل و قصر و ایجاز و اطناب و مساوات، با بهای جداگانه ای آمده و چرا مانند تعریف، تنکیر، تاکید، تقدیم و تاخیر در احوال جمله یا مسندالیه یا مسند یا متعلقات آن ذکر نشده؟ بعد شارح می افزاید: ما علت جدا آمدن این سه باب را در مطول گفته ایم.

پرسش ها

- ۱ - چرا علم معانی از علم بیان پیشی دارد؟
- ۲ - برای علم، چه تعریف هایی شده؟
- ۳ - علم معانی چه علمی است؟
- ۴ - فرق علم و معرفت و عرفان چیست؟
- ۵ - سخن محققانه درباره مقتضی حال کدام است؟
- ۶ - چرا ویژگیها، چون تقدیم، تعریف و ... مقتضی حال نیست؟
- ۷ - مقصود از علم معانی در چند باب منحصر می شود؟
- ۸ - کل و کلی چه تمایزی با یکدیگر دارد؟
- ۹ - خیر چیست؟
- ۱۰ - انشاء چه تعریفی دارد؟

سخن راست و دروغ

- عقیده جمهور در باره راست و دروغ.
- عقیده نظام و دلیل او.
- پاسخهای چند گانه به نظام.
- عقیدهٔ جاحظ و دلیل او.
- پاسخ به جاحظ .

بصدق کوش، که خورشید زاید از نفست
که از دروغ، سیه روی گشت صبح نخست

حافظ

سخن راست و دروغ

«تنبیه»: علی تفسیر الصدق و الکذب، الذی قد سبق اشارة ما الیه فی قوله: تطابقه او

لا تطابقه».

این بحث، تفسیر گسترده ای است برای راست و دروغ، که اشاره کوتاهی با «تطابقه» (برابر با نسبت خارجی باشد) و «لا تطابقه» (برابر با نسبت خارجی نباشد) به آن شد.

«تنبیه» در لغت به معنی بیدار کردن و هشدار دادن است. و در اصطلاح، به سخن گسترده ای می گویند که قبلاً سخن کوتاهی از آن به میان آمده.

«تنبیه»، می شود که خبر برای مبتدای محذوف باشد. «ما» ی در «اشارة ما» زایده و برای تاکید است. «علی تفسیر» متعلق به «تنبیه» است؛ اگر «تنبیه» به معنی لغوی باشد و اگر به معنی اصطلاحی باشد جامد است.

«اختلف القائلون بانحصار الخبر في الصدق و الكذب في تفسيرهما، فقيل (صدق الخبر مطابقتة) اي مطابقة حكمه (للوابع) و هو الخارج الذي يكون لنسبة الكلام الخبري». دانشمندانى كه خبر را تنها منحصر در صدق و كذب مى دانند در تفسير راست و دروغ اختلاف کرده اند. برخى (جمهور) بر اين باورند كه: سخنى راست است كه هماهنگ با واقع باشد. مقصود از «واقع» در اینجا نسبت خارجى است؛ يعنى نسبتى كه در خارج براى نسبت كلامى هست.

مقصود از «هو الخارج الذى يكون لنسبة الكلام الخبري» نسبت خارجى است. البته منظور از هماهنگى خبر، هماهنگى حكم و حكايه خبر است نه لفظ آن. «(وكذبه) اي كذب الخبر (عدمها) اي عدم مطابقتة للواقع؛ يعنى ان الشئين اللذين اوقع بينهما نسبة في الخبر لابد ان يكون بينهما نسبة في الواقع، اي مع قطع النظر عما في الذهن و عما يدل عليه الكلام».

و جمهور بر اين باورند كه دروغ، سخنى است كه هماهنگ با واقع نباشد؛ يعنى بى گمان، دو چيزى كه بين آن دو نسبتى تحقق يافته در خبر، به ناچار بايد بين آن دو نسبتى نيز در واقع شكل گرفته باشد؛ جدا از نسبتى كه در ذهن است (نسبت ذهنى) و غير از نسبتى كه از كلام فهميده مى شود (نسبت كلامى).

«عما يدل عليه الكلام» ضمير «عليه» به «ما» ي موصوله در «عما» باز مى گردد. و مقصود از آن نسبت است.

«فمطابقتة تلك النسبة المفهومة من الكلام للنسبة التي في الخارج، بان تكونا ثبوتيتين او سلبيتين صدق، و عدمها بان تكون احدا هما ثبوتية و الاخرى سلبية كذب».

اکنون اگر نسبت كلامى با نسبت خارجى هماهنگ بود، بدینسان كه: هر دو مثبت بود، بگوئيم: «الله ولى الذين امنوا». ^۱ كه نسبت خارجى نيز اين گونه است؛ اين سخن راست است.

يا هر دو نسبت كلامى و خارجى منفى باشد، بدین گونه كه بگوئيم: «ان الله ليس بظلام للعبيد». ^۲ باز هم اين سخن راست است.

و اگر نسبت كلامى مثبت بود و نسبت خارجى منفى يا برعكس. آنگاه آن سخن، دروغ است.

ضمير «عدمها» به «مطابقت» بر مى گردد.

قابل توجه است كه: عقیده جمهور، از اين رو كه شهرت و صحت داشت بدون دليل ذكر شد.

« (و قیل) صدق الخبر (مطابقتہ لاعتقاد المخبر و لوکان) ذلك الاعتقاد (خطأ) غیر مطابق للواقع^۱. (و) کذب الخبر (عدمها) ای عدم مطابقتہ لاعتقاد المخبر و لوکان خطأ». «نظام» گفته: سخن راست، سخنی است که: هماهنگ با اعتقاد گوینده باشد. و سخن دروغ، سخنی است که: ناهماهنگ با اعتقاد متکلم باشد. گر چه اعتقاد گوینده در هر دو صورت خطا باشد.

ضمیر «مطابقتہ» به «خبر» بر می گردد. اسم «کان» در «لوکان خطأ» اعتقاد است. دسوقی گفته: سخن نظام چون ضعف داشته از آن تعبیر به «قیل» شده. و ضعف آن بدان جهت است که: بر اساس آن ما می توانیم کلام یهودی که می گوید: «اسلام باطل است» را تصدیق کنیم.

البته باید توجه داشت که: از قول جمهور نیز تعبیر به «قیل» شده بود. «فقول القائل: السماء تحتنا» معتقداً ذلك صدق، و قوله: «السماء فوقنا» غیر معتقد کذب».

از این رو اگر کسی بگوید: «آسمان زیر پای ماست» و بر این باور باشد، راست گفته. و اگر برخلاف باورش بگوید: «آسمان بالای سرماست» دروغ گفته. «و المراد بالاعتقاد، الحكم الذهنی او الراجح، فیعم العلم و الظن». مقصود از «اعتقاد» هم حکم یقینی و حتمی، چون علم و یقین است. و هم حکم راجح، یعنی گمان برتر و قوی (ظن).

«و هذا یشکل بخبر الشاک؛ لعدم الاعتقاد فیہ. فیلزم الواسطه. و لا یتحقق الا نحصار. اللهم الا ان ینقال: انه کاذب؛ لانه اذا انتفی الاعتقاد، صدق عدم مطابقتہ الاعتقاد».

بر اساس سخن «نظام»، تبیین صدق و کذب سخن شاک، مشکل می شود؛ چون شک کننده اصلاً اعتقاد ندارد تا سخن او بر اساس اعتقاد باشد یا نباشد. از این رو واسطه بین صدق و کذب پدید می آید. و لازم سخن وی آن می شود که: سخن شاک نه راست باشد نه دروغ.

«اللهم»، خدا یا مگر این که بگوییم: شاک چون اعتقاد ندارد پس سخنش برابر با اعتقاد نیست (سالبه به انتفاء موضوع و محمول). و هر جا که سخن مطابق با اعتقاد

۱ - قائل این سخن، «نظام» است. وی ابراهیم بن سبیر بن مانی بصری است. کنیه اش ابو اسحق بوده نظام، استاد «جاحظ»، خواهر زاده «ابو هذیل علاّف» و از بزرگان معزله و همزمان با هارون الرشید بوده. او فرقه «نظامیه» را تأسیس کرده و عقاید ویژه خود را در آن مکتب گسترش داده. شهرتش به «نظام» از این رو بوده که: در بازار بصره مهره‌ها را به هم می بیوسته. یا از این جهت که شایسته شعر می سروده. برخی گفته اند: تا حدود صد کتاب نگاشته.

برای تحقیق بیشتر نگاه کنید به: «راهنمای دانشوران»، ج ۳، ص ۲۸۳. و «تاریخ ادبیات عرب»، (نوشته عبد الجلیل، ترجمه آذر نوش)، ص ۱۷۸. و «البیان و النبیین»، (تالیف جاحظ)، ج ۱، ص ۷۷ و ۷۸.

نباشد دروغ است. بنابر این، سخن شاک نیز دروغ است و واسطه پدید نمی آید. واژه «اللهم» را هنگامی به کار می برند که: استدلال و یا حمایت ناتوان باشد. «حسن چلبی» گفته: انگیزه آوردن «اللهم» از این روست که: این سخن خلاف متبادر است. و به و هم می اندازد که: در کلام انشائی نیز کذب هست. و این خلاف اتفاق علماست.^۱

قابل توجه است که: «چلبی» خبر شاک را انشاء می داند.^۲
 «و الکلام فی ان المشکوک خبر او لیس بخبر مذکور فی الشرح، فلیطالع ثمة».
 بحث در این قلمرو که: آیا سخن برآمده از شک، خبر است یا نه، در شرح آمده و آنجا باید بررسی و مطالعه شود.^۳
 در مطول شارح می پذیرد که: سخن شاک از قلمرو خبر است. و تصدیق نداشتن شاک، به خبر بودن سخنش آسیب نمی رساند.

«(بدلیں) قوله - تعالی - (اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) ^۴ فانه - تعالی - جعلهم کاذبین فی قولهم انک رسول الله» لعدم مطابقته لاعتقادهم، و ان كان مطابقاً للواقع».
 استدلال «نظام» به آیه شریفه بدین گونه است که: منافقین در پیشگاه رسول خدا - صلی الله علیه و آله - گفتند: «نشهد انک لرسول الله»: «شهادت می دهیم که تو حتماً و مؤکداً رسول خدایی». آنگاه خداوند - متعال - بدین انگیزه که سخنشان با باورشان «ماهنگ بود آنان را دروغگو خوانده. «ان المنافقین لکاذبون»: «بسی شک، جداً منافقان، دروغ پردازند».^۵

نظام گفته: سخن منافقان، مخالف واقع نبود؛ تنها مخالف با اعتقاد بود. و از این رو

۱ - حاشیه مطول، ص ۱۶۲.

۲ - نتیجه بحث در انشاء، یا خبر بودن سخن شاک این است که: اگر خبر شاک، انشاء باشد دیگر بر اساس عده «نظام» واسطه بین صدق و کذب لازم نمی آید. لیکن اگر خبر شاک، انشاء نباشد واسطه لازم می آید.

۳ - مطولهای چاپ قدیم، ص ۳۲. و مطولهای چاپ جدید، ص ۳۹. متن عبارت مطول چنین است: «لا یقال المشکوک لیس بخبر، لیکون صادقاً و کاذباً؛ لانه لا حکم معه و لا تصدیق، بل هو مجرد تصور کما صرح به ارباب المعقول. لانا نقول لاحکم و لاتصدیق للشاک. بمعنی انه لم یدرک وقوع النسبة او لا وقوعها و ذهنه لم یحکم بشئ من انفسی و الاثبات، لکنه اذا تلفظ بالجملة الخیرية و قال زید فی الدار مثلا مع الشک فکلامه خبر لامحالة. بل اذا تیقن ان زیدا لیس فی الدار و قال زید فی الدار فکلامه خبر و هذا ظاهر».

۴ - منافقون / ۱.

۵ - جملة «والله يعلم انک لرسوله» برای دفع توهم است تا کسی خیال نکند: اگر منافقان دروغ می گویند، پس رسول خدا نیستی. به این جمله ها اصطلاحاً «احتراسیه» می گویند.

نگاه کنید به مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۸۵. و مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۲۵. و مختصرهای حاشیه دار، ص ۲۶۸. و مطولهای چاپ قدیم، ص ۲۳۶. و مطولهای چاپ جدید، ص ۲۹۵.

خداوند آنان را دروغگو نامیده. پس هر سخنی که مخالف با اعتقاد باشد دروغ است. «بدلیل قوله» اضافه «دلیل» به «قول»، اضافه بیانیّه است؛ چون دلیل همان قول است و قول همان دلیل.

«(ورد) هذا الاستدلال (بان المعنى لكاذبون في الشهادة) و في ادعائهم المواطاة، فالتكذيب راجع الى الشهادة باعتبار تضمنها خبراً كاذباً غير مطابق للواقع، و هو ان هذه الشهادة من صميم القلب و خلوص الاعتقاد، بشهادة ان و اللام و الجملة الاسمية». به استدلال نظام سه پاسخ داده شده:

۱ - سخن منافقین (انك لرسول الله) در بر دارنده يك خبر دروغ است. در این کلام، سه تأکید به کار رفته: ان، لام، جمله اسمیه. و از این سه تأکید يك خبر دیگر پدید می آید و آن این که: شهادت ما قطعی، مسلم و هماهنگ با باور ماست. خداوند می فرماید: دروغ می گویند که: ادعای «مواطاة» یعنی هماهنگی دل و زبان می کنند. و دروغ می گویند که: شهادت ما از صمیم قلب است. «يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم»^۱.

این مانند هنگامی است که کسی به شما بگوید: «من تو را جداً و مؤکداً از صمیم قلب دوست دارم». و شما به او می گویند: دروغ می گویی. یعنی این همه تأکید حقیقت ندارد و این دوستی از صمیم قلب نیست. و تأکیدها را تکذیب می کنید.

(بان المعنى) یعنی معنی «لكاذبون»، «لكاذبون في الشهادة».

یعنی: دروغ می گویند در ضمن شهادت، و یا شهادت آنان حاوی دروغ است.

ضمیر «تضمنها» به «شهادت»، و «هو» به «خبر کاذب» بر می گردد.

«(او) المعنى انهم لكاذبون (في تسميتها) اي في تسمية هذا الاخبار شهادة؛ لان

الشهادة ما يكون على وفق الاعتقاد. فقوله تسميتها مصدر مضاف الى المفعول الثاني، و الاول محذوف».

۲ - (پاسخ دوم به نظام) خداوند بدین سبب آنان را دروغ گو خوانده که گفتند:

«نشهد» و سخنی را که هماهنگ با دل نبوده را «شهادت» نام نهادند. خداوند - متعال - می فرماید: این نامگذاری دروغ است.

بنابر این، اگر منافقین می گفتند: «نقول» یا «نخبر» دروغ نبود «نشهد» دروغ است؛ زیرا شهادت، سخنی است که: هماهنگ با دل باشد.

«تسمیه» مصدر دو مفعولی است؛ مفعول اولش حذف شده که «هذه الاخبار» بوده.

دسوقی «اخبار» را جمع گرفته و گفته: «انك لرسول الله» يك خبر بیشتر نبود ولیکن

چون شهادت با چند خبر مناسب است جمع آمده.

و مفعول دوم «تسمیه» ضمیر مضاف الیه آن است. البته فاعل آن نیز حذف شده. اصل آن بوده: «تسمیتهم هذه الاخبار شهادة».

«(او) المعنی» یعنی معنی «لکاذبون»، این است که: آنان دروغ می گویند در نامگذاری این اخبار به شهادت.

«(او) المعنی انهم لکاذبون (فی المشهود به) اعنی قولهم «انک لرسول الله». لکن لا فی الواقع بل (فی زعمهم) الفاسد و اعتقاد هم الباطل؛ لانهم يعتقدون انه غیر مطابق للواقع، فیکون کاذباً باعتقاد هم و ان کان صادقاً فی نفس الامر، فکأنه قیل: «انهم یزعمون انهم کاذبون فی هذا الخبر الصادق». و حینئذ لا یکون الکذب الا بمعنی عدم المطابقه للواقع، فلیتأمل لئلا یُتوهم ان هذا اعتراف بکون الصدق و الکذب راجعین الی الاعتقاد».

۳ - (پاسخ سوم به نظام) این پاسخ بر فرض این است که: تکذیب متوجه «مشهود به» باشد. یا معنی «لکاذبون» این است که: منافقان دروغ گویند در «مشهود به»؛ یعنی در «انک لرسول الله» لیکن نه از این جهت که: این سخن در واقع دروغ است. بلکه از این رو که این سخن در پندار تباه و باور باطل آنان دروغ است. گر چه در واقع راست است. گویا گفته شده: منافقان می پندارند که: این خبر راست، دروغ است.

با این توجیه نیز کذب به معنی عدم مطابقت با واقع است.

بنابر این، باید خوب اندیشید تا این پندار پیش نیاید که: پاسخ سوم، اعتراف به عقیده نظام و معیار صدق و کذب، اعتقاد است.

توضیح:

در دو پاسخ اول و دوم می گفتیم: خداوند آنان را تکذیب کرده ولی تکذیب متوجه «مشهود به»، یعنی «انک لرسول الله» نیست. اینک می گوئیم: بر فرض تسلیم، که تکذیب متوجه این جمله باشد، تکذیب و دروغ گو خواندن آنان، بدین انگیزه است که می گویند: «انک لرسول الله»، لیکن این سخن را مطابق با واقع نمی دانند. و به باور خودشان دروغ است. و تکذیب به همین سبب است نه از این جهت که کلامشان برابر با باورشان نیست.

به تعبیر دیگر: چون چیزی را که غیر مطابق با واقع می دانند می گویند، و ظاهراً اعتراف می کنند؛ خداوند - متعال - می فرماید: این غیر واقعی دانستن و غیر مطابق با واقع پنداشتن، دروغ است. گویا فرموده: اینان دروغ می پندارند که «انک لرسول الله» غیر مطابق با واقع است.

«(و الجاحظ) انکر انحصار الخبر فی الصدق و الکذب، و اثبت الواسطة، و زعم ان

۱ - اسم حاحظ، عمر و بن بحر، و کنیه اش ابو عثمان بوده. و چون چشمانی برآمده داشته «جاحظ» لقب

صدق الخبر (مطابقته) للواقع (مع الاعتقاد) بأنه مطابق».

«جاحظ» انحصار خبر را در صدق و کذب نپذیرفته. و به واسطه، یعنی خبری که نه راست است نه دروغ باور پیدا کرده. و پنداشته: خبر راست، سخنی است که مطابق واقع باشد، باور به مطابقت نیز باشد. مانند هنگامی که ما مسلمانان می‌گوییم: اسلام حق است. (و الجاحظ) یا فاعل فعل محذوف است یا مبتدا برای خبر محذوف.

«(و) کذب الخبر (عدمها) ای عدم مطابقته للواقع (معه) ای مع اعتقاد انه غیر مطابق».

و پنداشته دروغ، سخنی است که: مطابق واقع نباشد، اعتقاد به عدم مطابقت هم باشد؛ مثل وقتی که می‌گوییم: آب جامد است.

«(و غیرهما) ای غیر هذین القسمین و هو اربعة: اعنی المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة، او بدون الاعتقاد اصلاً، و عدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة، او بدون الاعتقاد اصلاً (لیس بصدق و لا کذب)».

و غیر آن دو (راست و دروغ) چهار قسم به اندیشه جاحظ واسطه است بین راست و دروغ:

۱ - سخنی که موافق با واقع باشد لیکن گوینده معتقد باشد که: این سخن، مطابق با واقع نیست.

۲ - سخنی که مطابق با واقع باشد ولی گوینده اصلاً باوری ندارد؛ مثل مجنون، شاک و ...

۳ - سخنی که هماهنگ با واقع نیست اما گوینده‌اش معتقد است که با واقع هماهنگ است.

۴ - سخنی که هماهنگ با واقع نیست و گوینده‌اش باور به چیزی ندارد؛ مثل کلام مجنون.

وی در حدود سال ۱۶۰ هجری در بصره متولد شد و در همان جا بزرگت و پیش اصمعی، ابو عبیده، ابو زید، نظام و ابوالحسن اخفش شاگردی کرد.

زندگی او همزمان با زندگی امام رضا، امام جواد، امام هادی و امام عسکری - علیهم السلام - بود. جاحظ از امام عسکری ستایش کرده.

تالیفات او بیش از دویست مجلد است. وی در سال ۲۵۵ هجری نا عمری که از نود سال گذشته بود در زیر انبوه کتابهایی که بر او فرو ریخته بود مرد. یا به عقیده برخی بیماری فالج، شمع زندگی را خاموش کرد.

از کتابهای اوست: «البيان و التبیین»، «الحيوان»، «السلوک»، «السلطان»، «البلدان» و ده ها کتاب دیگر.

برای کاوش بیشتر نگاه کنید به «الکئی و الالقاب»، ج ۲، ص ۱۲۱. و «تاریخ ادبیات عرب» (نوشته ج. م. عبد الجلیل، ترجمه دکتر آذر نوش)، ص ۱۲۹-۱۳۹. و «تاریخ ادبیات زبان عربی»، (نوشته حنا فاخوری، ترجمه عبد المحمّد آتبی)، ص ۴۱۲-۴۳۰ و «کشف الظنون»، ج ۱، ص ۲۹۱. و «معجم الادیاء»، ج ۱۶، ص ۷۴-۷۶. و به مقدمه «البيان و التبیین» (نوشته حسّ سندوی).

«فکل من الصدق و الکذب بتفسیره اخص منه بالتفسیرین السابقین».

راست و دروغ، به تفسیر «جاحظ»، اخص است از راست و دروغ به تفسیر جمهور و نظام.

راست، به تفسیر جاحظ هم باید مطابق با واقع باشد و هم اعتقاد به مطابقت با آن باشد. و دروغ، به تفسیر او، هم باید غیر موافق با واقع باشد و هم اعتقاد به عدم مطابقت با آن باشد.

لیکن معیار جمهور، تنها واقع بود. و ملاک نظام، تنها اعتقاد.

ضمیر «منه»، هم می تواند به تفسیر برگردد و هم به «کل من الصدق و الکذب». ارتباط منطقی سخن جاحظ و نظام، عموم و خصوص مطلق است. هر چه را جاحظ راست می داند جمهور و نظام نیز آن را راست می دانند. و هر چه را جاحظ دروغ می پندارد جمهور و نظام نیز آن را دروغ می دانند. ولی برخی از چیزهایی را که جمهور یا نظام راست یا دروغ می دانند جاحظ قبول ندارد.

«لانه اعتبر في الصدق مطابقة الواقع و الاعتقاد جميعاً. و في الكذب عدم مطابقتها جميعاً؛ بناءً على ان اعتقاد المطابقة يستلزم مطابقة الاعتقاد ضرورة توافق الواقع و الاعتقاد حينئذ. وكذا اعتقاد عدم المطابقة يستلزم عدم مطابقة الاعتقاد، و قد اقتصر في التفسیرين السابقين على احدهما».

این عبارت، علت اخص بودن تفسیر جاحظ است.

شارح می گوید: زیرا جاحظ در راست، هماهنگی با واقع و با اعتقاد را با هم لحاظ می کرد و ملاک می دانست. و در دروغ، ناهماهنگی با واقع و با اعتقاد هر دو را معیار می پنداشت.

تعبیر «بناءً على ان اعتقاد المطابقة» پاسخ يك اشكال است. ممکن است شما اشكال کنید و بگویید: آنچه خطیب در تفسیر صدق جاحظ آورده، تعبیر «اعتقاد به مطابقت» است. و در تفسیر کذب جاحظ، عبارت «اعتقاد به عدم مطابقت».

لیکن در سخن شارح آمده: «مطابقة الواقع و الاعتقاد»، یعنی: مطابقت با واقع و اعتقاد.

می نگرید که: به جای «اعتقاد به مطابقت»، عبارت «مطابقت با اعتقاد» آمده.

و در تفسیر کذب، شارح گفته: «عدم مطابقتها جميعاً»، یعنی: مطابقت نکردن با واقع و اعتقاد هر دو.

توجه دارید که: به جای «اعتقاد به عدم مطابقت»، شارح تعبیر «عدم مطابقت با اعتقاد» را به کار برده.

شارح پاسخ می دهد: در سخنی که مطابق با واقع باشد و اعتقاد به مطابقت نیز باشد آنجا مطابقت با اعتقاد هم هست؛ چون در چنین جایی اعتقاد به مطابقت، و مطابقت با

اعتقاد با هم مساوی و متوافق است. و صدق هر کدام، مستلزم صدق دیگری است. بنابر این، هر جا که خبری مطابق با واقع شد، اعتقاد به مطابقت هم بود آنگاه مطابقت با اعتقاد نیز هست.

در تفسیر کذب هم اعتقاد به عدم مطابقت و عدم مطابقت با اعتقاد با هم مساوی است. هر جا اعتقاد به عدم مطابقت صدق کرد لازمه اش این است که: عدم مطابقت با اعتقاد نیز صدق کند.

«و قد اقتصر...» و در دو تفسیر پیشین از جمهور و نظام به ملاک بودن واقع تنها یا اعتقاد تنها بسنده شده بود.

«(بدلیل افتری علی الله کذباً ام به جنّة)؛ لَانَّ الْكُفَّارَ حَصَرُوا اِخْبَارَ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بِالْحَشْرِ وَ النَّشْرِ، عَلِيٌّ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: (اِذَا مَرَّكُمْ كَلٌّ مَرَّوْكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ) فِي الْاِفْتِرَاءِ وَ الْاِخْبَارِ حَالِ الْجَنَّةِ عَلَيَّ سَبِيلَ مَنَعَ الْخُلُوءِ».

بیان استدلال جاچظ

پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - برای مردم قرائت می کردند: «اِذَا مَرَّكُمْ كَلٌّ مَرَّوْكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ».^۱

این آیه از روز رستاخیز و حشر و نشر خبر می دهد؛ یعنی: هنگامی که کاملاً پیکرتان فرسوده و پراکنده شد، بی گمان در آفرینش جدیدی زنده می شوید.^۲

کافران می گفتند: سخن پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - درباره حشر و نشر یا دروغ است یا از خبرهایی است که دیوانه می گوید.

«افتری علی الله کذباً ام به جنّة»^۳ به گونه قضیه «مانعة الخلو». بدین گونه که: این سخن از این دو خالی نیست.

«افتری» در اصل «افتری» بوده، با آمدن همزه استفهام همزه وصل از اوّل «افتری» حذف شده. «ام» در «ام به جنّة» متصله است. «کذباً» در «افتری به کذباً» مفعول مطلق است از غیر لفظ عاملش؛ مثل «قعدت جلوساً» یا از لفظ عامل محذوف. (کذب کذباً) «ام به جنّة» را برخی به معنی جنّ زده، و بعضی به معنی «آخر حال الجنون» گرفته اند. از باب «مجاز مرسل»، بدین گونه که: خیرهای ناآگاهانه لازمه جنون است و جنون ملزوم.

در اینجا لازم، که خیرهای ناآگاهانه گفتن است اراده شده. و ملزوم، که جنون است

۱ - سیا / ۷.

۲ - «حشرهم، بحشرهم. و يحشرهم حشراً: جمعهم. و منه يوم المحشر. و الحشر: جمع الناس يوم القيامة».

لسان العرب، ج ۴، ص ۱۹۰.

۳ - سیا / ۸.

ذکر شده.

«فی الافتراء» متعلق به «حصروا» است. و «افتراء» به معنی دروغ بستن است. «علی سبیل منع الخلو» یعنی قضیه «مانعة الخلو» است. بی گمان اینجا قضیه «مانعة الجمع» نیز هست؛ لیکن چون مانعة الخلو مورد نظر بوده تنها آن را ذکر کرده. به تعبیر دیگر: اینجا قضیه منفصله حقیقه است. کنار قضیه را از «کذب» یا «خبر دیوانه» خالی نمی دانستند از این رو «مانعة الخلو» گفته شد.^۱

«و لاشك (ان المراد بالثانی) ای الاخبار حال الجنة لاقوله (أم به جنّة) علی ما سبق الی بعض الاوهام (غیر الكذب؛ لانه قسیمه) ای لان الثانی قسیم الكذب، اذا المعنی أكذب أم اخبر حال الجنة، و قسیم الشئ یجب ان یكون غیره (و غیر الصدق لانهم لم یعتقدوه)». (ام به جنّة) به معنی خبرهایی است که دیوانه می گوید. نه خود «ام به جنّة». یعنی کفار نمی خواستند بگویند: آیا دروغ می گوید و یا دیوانه شده. این پندار که به برخی از اندیشه ها رسیده غلط است؛ زیرا «ام به جنّة» استفهام است و انشاء، و موصوف صدق و کذب قرار نمی گیرد.

اکنون مصنف می گوید: «ان المراد بالثانی غیر الكذب»: موکداً مقصود از خبرهای دیوانه (ام به جنّة) دروغ نیست؛ چون قسیم دروغ قرار گرفته.

بیان

مادر هر تقسیمی يك «مقسم» و چند «قسم» داریم. بدین گونه که وقتی می گوئیم: «حیوان یا ناطق است یا غیر ناطق». حیوان «مقسم» است. یعنی آنچه تقسیم پذیرفته. و ناطق و غیر ناطق، دو قسم و ناطق و غیر ناطق نسبت به یکدیگر «قسیم». دو «قسیم» همیشه باید متغایر باشد نه مساوی. در سخن کفار دروغ و خبرهای دیوانه نسبت به یکدیگر «قسیم» است و مغایرت دارد. می گویند: «قسم الشئ عین الشئ و قسیمه غیره». یعنی: «قسم» هر «مقسمی» با آن «مقسم» یکی است. لیکن دو «قسیم» با یکدیگر تغایر دارد. دو «قسیم» دروغ است؛ چون معنی آیه چنین می شود: «أكذب أم أخبر حال الجنة»: آیا دروغ گفته یا از روی جنون سخن رانده. «و غیر الصدق» دو «ام به جنّة» خبرهای دیوانه، راست هم نیست؛ «لانهم لم

۱ - قضیه منفصله بر سه قسم است:

۱ - منفصله حقیقه.

۲ - منفصله مانعة الجمع.

۳ - منفصله مانعة الخلو.

يعتقدوه»: یعنی: مؤکداً کفار باور به صدق نداشتند.^۱

«ای لان الکفار لم یعتقدوا صدقه، فلا یریدون فی هذا المقام الصدق الذی هو بمراحل عن اعتقاد هم».

برای این که: کفار باور به راست بودن سخن پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - نداشتند، راست بودنش را در مقام تکذیب اراده نمی کردند. راست بودنی که: با اعتقادشان فاصله‌ها داشت.

«فی هذا المقام» یعنی: جایگاه تکذیب.

ضمیر «هو» به «صدق» باز می‌گردد.

«بمراحل عن اعتقاد هم»: از اعتقادشان فاصله‌ها داشت.

«و لو قال: لانهم اعتقدوا عدم صدقه لکان أظهر، فمرادهم بکونه خیراً حال الجنة غیر الصدق و غیر الکذب، و هم عقلاء من أهل اللسان، عارفون باللغة، فیحجب أن یکون من الخبر ما لیس بصادق و لا کاذب، حتی یکون هذا منه بزعمهم».

شارح می‌گوید: اگر مصنف به جای عبارت: «و غیر الصدق لانهم لم یعتقدوه» می‌گفت: «لانهم اعتقدوا عدم صدقه» ظاهرتر بود؛ چون: این که مصنف گفته: اعتقاد به صدق نداشتند. ممکن است مساوی باشد با شک به صدق یا کذب، یعنی اعتقاد به «صدق» نداشته باشند (مثلاً) ولی شک داشته باشند.

لیکن «اعتقدوا عدم صدقه» صریح است در این که: آنان به راست نگفتن پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - باور داشته‌اند.

بنابر این، مقصودشان از این که گفته‌اند: سخن پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - از روی جنون بوده، نه راست است و نه دروغ.

و آنان که: این قسم سوم را معتقد شده‌اند عاقل، زبان دان و اهل همان زبان بوده‌اند. پس حتماً خبر ویژه‌ای هست که نه راست است و نه دروغ. و این خبر پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - نیز از همان قلمرو است. به گمان کفار.

«حتی یکون هذا منه بزعمهم». «هذا» اشاره به خبر در حال جنون است.

ضمیر «منه» به «ما» ی موصوله «ما لیس بصادق و لا کاذب» بر می‌گردد.

«بزعمهم» یعنی: به پندار کفار.

خلاصه این که: کفار، عاقل و آگاه به لغت بودند از این رو زعم آنان واسطه بین صدق و کذب را اثبات می‌کند، و سخن آنان ملاک اثبات واسطه می‌شود.

«و علی هذا لا یتوجه ما قیل أنه لا یلزم من عدم اعتقاد هم الصدق عدم الصدق؛ لانه لم یجعله دلیلاً علی عدم الصدق، بل علی عدم ارادة الصدق، فلیتامل».

۱ - استنهاد به آیه، دلیل اجمالی است برای حاظ و تنها موردی با آن اثبات می‌شود که مطابق با واقع نباشد، گوینده اعتقاد هم نداشته باشد. بنابرین، از چهار واسطه يك نمونه آورده.

پاسخ به خلخالی

خلخالی گفته: می توانیم بگوییم: مراد از «ام به جنّه» خبر صادق است؛ آنگاه واسطه پدید نمی آید. و این که کفار گمان صدق دربارهٔ پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - نداشتند دلیل بر راست نگفتن پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - در واقع نیست. شارح پاسخ می دهد: مصنف عدم اعتقاد به صدق را دلیل عدم صدق پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - قرار نداده. بلکه عدم اعتقاد را دلیل عدم ارادهٔ صدق قرار داده. بدین شیوه که: چون اعتقاد به راستگویی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - نداشتند ارادهٔ صدق هم نکردند. نه این که: چون اعتقاد به راستگویی پیامبر اکرم نداشتند پس پیامبر راست نمی گوید.

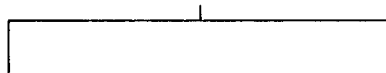
ضمیر «لانه» به مصنف باز می گردد. و ضمیر «لم يجعله» به «عدم اعتقاد صدق». «فَلْيَتَأَمَّلْ»: باید تأمل شود در این که: عدم اعتقاد، انگیزهٔ عدم صدق نیست؛ بلکه علت عدم ارادهٔ صدق است.

«(وَرَد) هَذَا الِاسْتِدْلَالَ (بِأَنَّ الْمَعْنَى) اِي مَعْنَى أَمْ بِه جِنَّةٌ (أَمْ لَمْ يَفْتَرِ فَعَبْرَ عَنْهُ) اِي عَدَمِ الْاِفْتِرَاءِ (بِالْجِنَّةِ لِأَنَّ الْمَجْنُونَ لَا اِفْتِرَاءَ لَهُ) لِأَنَّهُ الْكُذْبُ عَنِ عَمْدٍ، وَ لَا عَمْدَ لِلْمَجْنُونِ، فَالْثَّانِي لَيْسَ قَسِيمًا لِلْكَذْبِ بَلْ لَمَّا هُوَ اِخْصَ مِنْهُ، اَعْنَى الْاِفْتِرَاءِ، فَيَكُونُ هَذَا حَصْرًا لِلْخَبْرِ الْكَاذِبِ بَزَعْمِهِمْ فِي نَوْعِيهِ: اَعْنَى الْكُذْبِ عَنِ عَمْدٍ، وَ الْكُذْبِ لَا عَنِ عَمْدٍ».

استدلال جاحظ پذیرفته نشده از این جهت که: معنی «ام به جنّه» «ام لم يفترو» است. و «از عدم افتراء» تعبیر به «ام به جنّه» شده. چون دیوانه «افتراء» نمی بندد؛ زیرا «افتراء» دروغ عمدی و آگاهانه است و دیوانه تعمد و خود آگاهی ندارد. بنابراین، «ام به جنّه» قسیم «کذب» نیست. بلکه «قسیم» چیزی است که آن اخص از کذب است. بدین گونه که: دروغ عمدی اخص از کذب و کذب اعم است؛ زیرا هم دروغ عمدی و هم دروغ غیر عمدی را فرا می گیرد. «ام به جنّه» قسیم دروغ عمدی است. نه قسیم مطلق «کذب».

بدین ترتیب، سخن کفار منحصر کردن خبر دروغ در دو شیوهٔ آن است.

دروغ



غیر عمدی

دروغ عمدی

به سخن دیگر، «مُقَسِّم» خیر نیست آن گونه که جاحظ اندیشیده بود بلکه «مقسّم» کذب است، و این دو اقسام آن.

«لأنه الكذب عن عمد». ضمیر «لأنه» به «افتراء» باز می‌گردد.

«فالثانی» یعنی «ام به جنّة».

«لما هو اخص منه». «هو» به «ما» ی موصوله در «لما» باز می‌گردد. «اخص منه»

ضمیر «منه» به «کذب» بر می‌گردد.

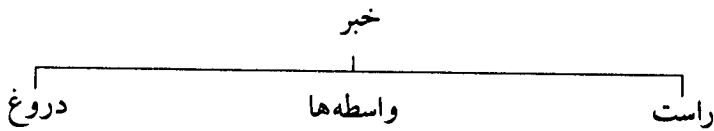
«فیکون هذا»: کلام کفار؛ (افتری ام به جنّة).

«بزعمهم فی نوعیه». به گمان کفار در دو نوع دروغ.

ضمیر «نوعیه» به «کذب» باز می‌گردد.

شرح:

جاحظ خبر را به سه نوع تقسیم کرد: راست، دروغ و واسطه‌های چهارگانه.

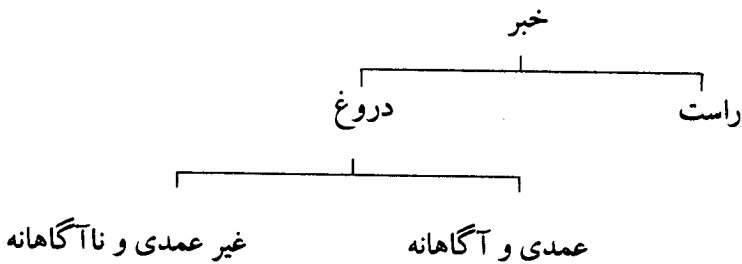


و لیکن ما می‌گوییم: خبر دو گونه است: راست و دروغ.

دروغ هم بر دو قسم است:

۱- دروغ آگاهانه و عمدی.

۲- دروغ ناآگاهانه و غیر عمدی؛ چون دروغی که دیوانه می‌گوید.



و مقصود از «آم به جنّة» دروغ غیر عمدی و ناآگاهانه است.
و معنی آیه بدین شیوه می‌شود: آیا پیامبر دروغ عمدی می‌گوید یا دروغ غیر
عمدی.^۱

۱ - راغب اصفهانی نوشته: اصل صدق و کذب در سخن است؛ چه ماضی باشد چه مستقبل، چه وعد و چه وعید.

و گاه در غیر سخن نیز به کار می‌رود مانند:

«فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ». فسر / ۵۵.

«أَنْ لَّهُمْ قَدَمٌ صَدَقٍ». یونس / ۲.

«وَادْخَلْنِي مُدْخَلَ صَدَقٍ». اسراء / ۸۰.

«كَذِبٌ» نیز بر غیر گفتار اطلاق شده مثل:

«لَيْسَ لَوْقَتِهَا كَاذِبَةٌ». واقعه / ۲.

«فَاصْبِرْ كَاذِبَةٌ». علق / ۱۶.

«وَجَاوِاْ اَعْلَىٰ قَمِيصِهِ بَدْمٍ كَذِبٍ». یوسف / ۱۸.

نگاه کنید به مفردات راغب، ص ۲۷۷.

پرسش‌ها

- ۱- ملاک صدق و کذب به عقیدهٔ جمهور چیست؟
- ۲- «نظام» چه خبری را راست، و چه خبری را دروغ می‌داند؟
- ۳- «نظام» به چه آیه‌ای استدلال کرده؟ چگونه؟
- ۴- چه پاسخهایی به نظام داده‌اند؟
- ۵- استدلال جاحظ چگونه رد شده؟

باب نخست معانی

- احوال اسناد خبری.
- فایدهٔ خبر.
- لازم فایدهٔ خبر.
- جمله‌های خبریه‌ای که قصد خبر دهی در آنها نیست.
- برخورد با عالم به گونهٔ جاهل.
- مخاطب‌های سه‌گانه.
- «خالی الذهن».
- «متردد».
- «منکر».
- مؤکدات حکم.
- فرق مقتضی حال با مقتضی ظاهر حال، و ارتباط منطقی آن‌دو.
- جاهایی که سخن بر خلاف مقتضی ظاهر حال ارائه می‌شود.
- ارائهٔ کلام به «سائل»، به شیوهٔ کلامی که برای «غیرسائل» می‌آوریم.
- برخورد با غیر منکر به گونهٔ برخورد با منکر.

احوال اسناد خبری^۱

«و هو ضمّ کلمة او ما یجری مجراها الی اُخری، بحیث یفید الحکم بانّ مفهوم اِحداهما ثابت لمفهوم الاخری او منفی عنه».^۲

و «اسناد»، پیوستن کلمه یا جاری مجرای کلمه (جمله‌ای که به تأویل مفرد برود یا مرکبات اضافی و وصفی) است به کلمه دیگر، یا جاری مجرای کلمه دیگر به گونه‌ای که حکمی از آن برآید. یعنی مفهوم یکی بر دیگری ثابت یا نفی شود.^۳

شرح:

مسندالیه و مسند، گاهی هر دو کلمه است؛ مثل: «الله قادر». و گاهی مسند، جاری مجرای کلمه است؛ مانند «علی اسلم ابوه». و مثل: «محمد رسول الله» (مرکب اضافی). و مثل: «حسن رجل کریم» (مرکب وصفی). مسندالیه نیز گاهی جاری مجرای کلمه است؛ مانند: «رجل عالم عندی». (مسندالیه مرکب وصفی است). و مانند: «رسول الله صادق». (مسندالیه مرکب اضافی است). و مانند: کلمه «لا اله الا الله حصنی». «ولا حول ولا قوة الا بالله کنز من کنوز الجنة». و گاهی مسندالیه و مسند هر دو جاری مجرای کلمه است؛ همانند: «لا اله الا الله ینجو قائلها من النار».

«الی اُخری» را اگر به معنی «الی کلمة اُخری» بگیریم ظاهراً این برمی آید که مسندالیه پیوسته کلمه است و جاری مجرای کلمه نیست. ولی این سخن نادرست است.

۱ - احوال الاسناد الخبری، خبر است برای «الباب الاول». و مراد از «احوال»، تأکید و عدم تأکید، و حقیقی یا مجازی بودن اسناد است.

۲ - به تعبیر علماء معانی به موضوع نیز مفهوم اطلاق می شود. و اطلاق مفهوم بر ذات، و یا موضوع در اینجا از همین روست.

۳ - مراد از «حکم» معنی لغوی آنست نه معنی اصطلاحی آن که تفسیر به اسناد می شود چون اگر حکم را بمعنی اسناد گرفتیم «دور» پیش می آید.

مگر اینکه بگوییم: «الی اخری» هم کلمه و هم جاری مجرای کلمه را در بر می گیرد. بدین گونه که عبارت «الی اخری او ما یجری مجراها» بوده و «ما یجری مجراها» حذف شده.

«و انما قدم بحث الخبر لعظم شأنه وكثرة مباحثه»^۱.

مصنّف به انگیزه عظمت جایگاه خبر و گستردگی بحثهایش بحث خبر را بر انشاء مقدم داشت.

انگیزه های برتری خبر بر انشاء

- ۱ - اصل و بنیاد انشاء، خبر است. آنگاه یا با قصد و نیت تبدیل به انشاء می شود؛ مانند: «بَعْتُ» در عقد بیع و «انكحْتُ» در عقد نکاح. یا با اشتقاق؛ مانند: امر. یا به وسیله ادات؛ مثل استفهام، تمنی، ترجی و... یا با نقل دادن؛ مثل «نعم» و «بئس».
- ۲ - دانش های بشر بیشتر به شیوه جمله های خبریه است.
- ۳ - مفاهیم و معارف اعتقادی به گونه خبر است.
- ۴ - تجلی بیشتر ویژگیهای بلاغی و ترکیبی، در جمله های خبری است. و همین، انگیزه گستردگی مباحث آن است.

«ثم قدّم احوال الاسناد علی احوال المسند الیه و المسند مع تأخر النسبة عن الطرفين؛ لانّ البحث فی علم المعانی انما هو عن احوال اللفظ الموصوف بكونه مسند الیه او مسندا. و هذا الوصف انما يتحقق بعد تحقق الاسناد. و المتقدم علی النسبة انما هو ذات الطرفين و لا یبحث لنا عنها».

ممکن است کسی بگوید: با اینکه ذات مسند الیه و مسند بر اسناد مقدم است و از سویی اسناد از مقولات اضافیه است و با مسند الیه و مسند شکل می گیرد پس مصنّف چرا احوال اسناد را بر احوال مسند الیه و مسند مقدم داشته؟

پاسخ این است که: در علم معانی، تنها از حیث وصف مسند الیه و مسند بودن سخن می گوییم. و چون بحث ما از حیث وصف است باید خود بحث احوال اسناد را بر آن دو مقدم بیاوریم.

بی تردید آنچه بر اسناد مقدم است ذات مسند الیه و مسند است نه وصف این دو. ما

۱ - مصنّف احوال اسناد خبری و چهار باب بعد از آن را بر باب انشاء مقدم داشته.

قبل از پیوند زناشوئی به مرد، شوهر، و به زن، همسر یا عروس نمی‌گوییم. وصف عروس و داماد، یا زن و شوهر بعد از پیوند زناشوئی پدید می‌آید. گرچه ذات عروس و داماد مقدم است بر پیوند و بر وصف همسری.

کوتاه سخن اینکه: مسندالیه و مسند از حیث ذات بر اسناد مقدم است لیکن از حیث وصف نه.

«الطرفین» یعنی: مسندالیه و مسند.

«وهذا الوصف» یعنی: وصف مسندالیه یا مسند بودن.

ضمیر در «لابحث لنا عنها» به «ذات» بر می‌گردد.

«(لا شك ان قصد المخبر) ای من يكون بصدد الاخبار والاعلام، و الا فالجملة الخبرية كثيراً ما تورد لاغراض اخر غير افادة الحكم او لازمه؛ مثل التحسرو والتحزن في قوله - تعالى - حكاية عن امرأة عمران: رب اني وضعتها أنثى و ما اشته ذلك».

بدون تردید، خبر دهنده ای که به صدد خبر دهی و به قصد آگاهانیدن مخاطب است،^۱ مقصودش یکی است. دو چیز است:^۲

۱ - رساندن حکم خبر به مخاطب؛ مثلاً می‌گوید: «زید مات» و می‌خواهد خبر مرگ زید را به شنونده برساند. مانند همه خبرهایی که رسانه‌های اعلام می‌کنند.

۲ - رساندن آگاهی را از خبر به مخاطب؛ مثلاً می‌گوید: «زید مات» تا مخاطب را بیاگاهاند که: من هم مردن زید را می‌دانم. در صورت اول غرض مخبر افاده حکم است. و در صورت دوم افاده لازمه حکم؛ یعنی: آگاهی را از خبر می‌فهماند.

«والا فالجملة الخبرية كثيراً ما». «والا» یعنی اگر قصد خبر دهی نباشد چه بسا جمله خبریه به انگیزه های گونه گون آورده می‌شود؛ مثل ابراز غم و اندوه، نشان دادن شادی، به رخ کشیدن غرور، یا جلوه دادن تواضع و فروتنی و ... در این صورتها هدف خبر دهنده افاده حکم به مخاطب نیست؛ یعنی: نمی‌خواهد خبر دهد تا او را بیاگاهاند. همین گونه غرضش افاده لازمه حکم نیز نیست؛ یعنی: نمی‌خواهد آگاهی را به رخ مخاطب بکشد.

«مثل التحسرو...»: مثل سخن اندوه بار همسر عمران.^۳

۱ - «قصد» به معنی «مقصود» است. آوردن واژه «قصد» سخن خواب و ساهی و مجنون را خارج می‌کند.

۲ - هنگامی منحصر کردن قصد مخبر در دو هدف درست است که: هدف مخبر آگاهانیدن و خبر دهی باشد؛ لیکن آوردن جمله خبریه، هدفهای بسیار دارد.

۳ - «عمران» بکسر عین بر وزن عرفان و دهقان، نام پدر حضرت علی - علیه السلام - و نام پدر حضرت موسی و نام پدر حضرت مریم بوده است. در اینجا مقصود از «همسر عمران» مادر حضرت مریم است. و «عمران» بضم عین به معنی آنادی و آباد کردن است.

مادر حضرت مریم وزن عمران آرزو داشت که: فرزند پسری به دنیا آورد تا خادم «بیت المقدس» بشود و برای چنین آرزویی، نذر نیز کرده بود. «رَبِّ اَنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا». ^۱ هنگامه زاییدنش فرا رسید ناگاه دید فرزندش دختر است؛ از اوج اندوه گفت: «رَبِّ اَنِّي وَضَعْتُهَا اُنْثَى»: ^۲ خدایا دختر زاییدم!

این سخن نموداندوه وی بود. و برای خبردهی، یا به رخ کشیدن آگاهیش نبود؛ چون خداوند به همه چیز داناست.

«وما اشبه ذلك». و آنچه به سخن مادر مریم شبیه است مانند سخن حضرت زکریا علیه السلام - : «رَبِّ اَنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا». ^۳

برای ابراز ضعف خویش به خداوند گفت: استخوانم سست شده و سفیدی، سرم را فرا گرفته. ^۴

۱ - خداوند! من نذر کرده‌ام تا آنچه در شکم دارم در راه خدمت به بیت المقدس آزاد باشد. آل عمران / ۳۵.

۲ - آل عمران / ۳۶. دنباله آیه آمده: «والله اعلم بما وضعت».

۳ - مریم / ۴.

۴ - به انگیزه های گونه گون جمله خبریه در غیر قلمرو خبر دهی آورده می شود. مثلا برای ابراز فروتنی و خشوع، برای اعتراف و اقرار:

فقیر و خسته به درگاهت آمدم رحیمی
که جز ولای توام نیست هیچ دست آویز
حافظ.

هر چه هست از قامت ناساز بی اندام مات
ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست
حافظ.

الهي عبيدك العاصي انا
مقرا بالذنوب و قد دعا
برخی این شعر را به امام سجاد - علیه السلام - نسبت داده اند.

یا برای موعظه، هشدار و تذکر:

هر که آمد عمارتی نو ساخت
رفت و منزل به دیگری پرداخت
سعدی.

هر دم از عمر می رود نفسی
چسبون نگه می کنی نمانده بسی
سعدی.

عاقبت منزل ما وادی خاموشان است

حالیا غلغله در گنبد افلاک انداز
حافظ.

اعتمادی نیست بر کار جهان
بلکه بر گردون گردان نیز هم
حافظ.

عیشم مدام است از لعل دلخواه
کسارم بکام است الحمدلله
حافظ.

یا برای ابراز غم:

دلبر بسرفت و دلشدگان را خبر نکرد
یساد حریف شهر و رفیق سفر نکرد

«بخبره» متعلق بقصد».

«بخبره» در کلام مصنف متعلق به «قصد المخبر» است.

«افادة المخاطب» خبر انّ (اما الحكم) مفعول الافادة».

یعنی: یا حکم را به مخاطب برساند (او کونه عالما به) یا عالم بودنش را به خبر.

«افاده» دو مفعولی است اضافه شده به مفعول اولش و «اما الحكم» مفعول دوم آن

است.

«و المراد بالحکم هنا وقوع النسبة او لا وقوعها».

توضیح :

حکم گاهی به اذعان نسبت، یعنی: درک اینکه این نسبت مطابق با واقع است یا نیست گفته می شود. یعنی: اگر درک کردیم که نسبت کلامی مطابق با واقع است به این درک، «ایقاع» می گویند. و اگر درک کردیم که نسبت کلامی مطابق با واقع نیست به این درک، «انتزاع» می گویند. در اینجا «ایقاع» و «انتزاع» مراد نیست. ^۱ بلکه مراد وقوع النسبة یا لا وقوع آن است. یعنی: نسبتی که از کلام فهمیده می شود و خبر می دهد از وقوع «محکوم به» بر «محکوم علیه» در خارج.

«و کونه مقصودا للمخبر بخبره لا يستلزم تحققة فی الواقع. و هذا مراد من قال: ان الخبر لا يدلّ علی ثبوت المعنی او انتفائه علی سبیل القطع. و الاّ فلا یخفی انّ مدلول قولنا «زید قائم» و مفهومه انّ القيام ثابت لزيد، و عدم ثبوت له احتمال عقلي لا مدلول لا مفهوم للفظ، فلیفهم».

این تعبیر، پاسخ يك سؤال مقدّر است و آن، این که: اگر مراد از «حکم»، «وقوع یا لا وقوع» است، پس خبر، محتمل صدق و کذب نیست؛ بلکه تنها محتمل صدق یا کذب است.

شارح پاسخ می دهد: مقصود بودن حکم برای خبر دهنده، مستلزم این نیست که آن حکم حتما در واقع تحقق یابد. و همین مراد کسی است که گفته: خبر دلالت حتمی و قطعی بر ثبوت معنی یا نفی آن ندارد؛ (چون اگر چنین دلالتی را داشته باشد

۱ - یعنی خبر دهنده نمی خواهد بگوید او درک کرده که: نسبت مطابق با واقع است یا نه؛ چون این جزء احوال کلام نیست. فرق بین «وقوع و لا وقوع» با «ایقاع و انتزاع» این است که: «وقوع و لا وقوع» صفت کلام است. و «ایقاع و انتزاع» صفت متکلم.

دیگر خبر، محتمل صدق و کذب نیست). مراد او این است که: خبر، بر وقوع حتمی حکم دلالت نمی کند و اگر نه خبر دلالت بر ثبوت یا نفی «محکوم به» بر «محکوم علیه» می کند.

لیکن این دلالت، دلیل تحقق واقعی نیست؛ زیرا ممکن است: خبر، دروغ باشد. «وَالَا» اگر مرادش تحقق حتمی در واقع نباشد و مقصودش دلالت خبر باشد و بگوید: خبر دلالت نمی کند درست نیست؛ چون «لَا يَخْفَى» وقتی که می گوئیم: «زید قائم»، مدلول و مفهوم آن این است که: زید ایستاده. و عدم ثبوت قیام برای زید احتمال عقلی است و مدلول و مفهوم کلام نیست.

کوتاه سخن این که: برخی از دلالتها عقلی است و تخلف ناپذیر؛ مثل دلالت اثر بر مؤثر. و برخی از دلالتها تخلف پذیر است؛ مثل دلالت وضعی. مثلاً پرچم سیاه را گروهی برای سوگواری وضع کرده اند ولی ممکن است پرچم سیاه پیدا شود بدون عزا و سوگواری.

دلالت الفاظ بر معانی نیز دلالت وضعی و تخلف پذیر است. هنگامی که می گوئیم: «زید قائم» دلالت این سخن بر قیام زید مثل دلالت اثر بر مؤثر نیست؛ بلکه این دلالت، وضعی و تخلف پذیر است.

ضمیر «کونه» و «تحققه» به «حکم» باز می گردد. و «هذا» اشاره است به عدم استلزام دلالت خبر و تحقق در واقع. «فليفهم» اشاره به مهم بودن کلام است. و نکته ویژه ای ندارد.

«(و یسمى الاول) ای الحکم الذی یقصد بالخبر افادته (فائدة الخبر و الثانی) ای کون المخبر عالماً به (لازمها) ای لازم فائدة الخبر؛ لانه کلما افاد الحکم افاد انه عالم به. و لیس کلما افاد انه عالم بالحکم افاد نفس الحکم؛ لجواز ان یکون الحکم معلوماً قبل الاخبار، كما فی قولنا لمن حفظ التوراة، قد حفظت التوراة.»

آنجا که قصد مخبر، خبر دهی و آگاهانیدن مخاطب است، به حکمی که از خبرش بر می آید می گویند: «فایده خبر». و آنجا که قصد مخبر، نشان آگاهی خویش از خبر است و به ابراز عالم بودن مخبر می گویند: «لازم فایده خبر».

هر خبری که حکم را به مخاطب برساند آگاهی خبر دهنده را نیز می رساند. لیکن هر خبری که آگاهی خبر دهنده را بفهماند ممکن است فایده خبر را نرساند؛ زیرا خبر قبلاً برای مخاطب معلوم بوده و تحصیل حاصل محال است.

یا به تعبیر دیگر: لازم فایده، لازم اعم است؛ مثل حرارت، که لازم اعم است نسبت به آتش. هر جا آتش باشد حتماً حرارت نیز هست. لیکن ممکن است حرارت باشد ولی آتش نباشد. مثل حرارت پدید آمده از تب یا اصطکاک.^۱ اینجا نیز ممکن است لازم فایده باشد ولی خود فایده نباشد؛ مثلاً به کسی که تورات را حفظ کرده می‌گوییم: «قد حفظت التوراة». «و تسمیة مثل هذا الحكم فائدة الخبر بناءً على أنه من شأنه ان يقصد بالخبر و يستفاد منه».

و نامگذاری این حکمهای معلوم را به «فایده خبر» از این روست که: شأن حکم این است که به وسیله خبر، قصد شود و از خبر استفاده شود.

توضیح:

این عبارت، پاسخ يك سؤال مقدر است و آن این که: حکمی که مثلاً از «حفظت التوراة» بر می آید، فایده خبر نیست؛ زیرا مخاطب آن را می دانسته. پس چرا به ابراز عالم بودن مخبر می‌گویید: لازم فایده خبر؟ یا به سخن دیگر: حکم حفظ بودن تورات، که برای مخاطب معلوم بوده و از خبر استفاده نشده، پس چرا آن را فایده خبر می‌نامید و ابراز عالم بودن مخبر را لازم فایده خبر؟ این حکم معلوم که فایده خبر نیست که ابراز عالم بودن مخبر لازم فایده خبر باشد؟

۱ - فایده، ملزوم است و ملزوم از لازمش جدا نمی‌شود؛ لیکن لازم فایده، چون لازم اعم است جدا می‌شود.

پاسخ:

اگر چه این حکم از خبر استفادۀ نشده و فایدهٔ خبر نیست، لیکن چون شأن حکم این است که از خبر گرفته شود و به وسیلهٔ خبر قصد شود و فایدهٔ خبر باشد، به این حکم معلوم نیز می‌گوییم: «فایدهٔ خبر». و به ابراز عالم بودن مخبر می‌گوییم: «لازم فایدهٔ خبر».

«و المراد بكونه عالماً بالحکم حصول صورة الحکم فی ذهنه».

مقصود از عالم بودن مخبر به حکم، پدید آمدن نقش حکم است در ذهنش. ضمیر «بگونه» و «ذهنه» به «مخبر» بر می‌گردد.

این تعبیر نیز پاسخ يك سؤال مقدر است و آن اینکه: شما گفتید: هر خبر دهنده‌ای بی‌شک عالم به خبر هست. ولی ممکن است خبر دهنده به خبر، شك، ظن و وهم داشته باشد. یا مثل هنگامی که دروغ می‌گوید علم به خلاف آن داشته باشد.

شارح پاسخ می‌دهد. مقصود از «علم» در اینجا تصدیق و اذعان نیست؛ بلکه حصول صورت حکم است در ذهن خبر دهنده.

«و ههنا بباحث شریفة سمحنا بها فی الشرح».

و در این زمینه، بحثهای ارج داری را در شرح آورده‌ایم.^۱

«و(قد ینزل) المخاطب (العالم بهما) ای بفائدة الخبر و لازمها (منزلة الجاهل) ^۲ فیلتقی

الیه الخبر و ان کان عالماً بالفائدتين».

گاه‌گاه شنونده و مخاطبی را که هم آگاه از خبر است و هم آگاه از آگاهی ما نسبت به خبر، به منزله جاهل می‌گیریم و به او خبر می‌دهیم همانگونه که به جاهل خبر می‌دهیم.

(لعدم جریه علی موجب العلم).

۱ - مطول‌های چاپ قدیم، ص ۳۷. و مطول‌های چاپ جدید ص ۴۵.

۲ - جایگاه این بحث در قلمرو «کثیراً ما یخرج الکلام علی خلافه» است (صفحه ۴۰ مختصرهای حاشیه‌دار. و صفحه ۲۱ مختصرهای چاپ قدیم. و صفحه ۴۶ مختصرهای جدید)؛ لیکن اینجا آورد چون ممکن است کسی بپرسد: اگر فایدهٔ خبر، افادۀ حکم یا لازم حکم است پس چرا گاه‌گاه به عالم به حکم و لازم آن نیز خبر می‌دهیم؟

پاسخ این است که: این عالم به منزلهٔ جاهل فرض می‌شود. و نتیجهٔ این خبر نكوش و سرزنش عالم بی‌عمل

(موجب بفتح «جیم» به معنی مقتضاست) چون بر اساس دانش خویش حرکت نکرده و چنین کسی با جاهل همسان است؛ - زیرا ثمره علم، عمل است - .

«کما يقال للعالم التارك للصلاة، الصلاة واجبة»: مثلاً به کسی که آگاه از وجوب نماز است لیکن نماز نمی خواند می گوئیم: «الصلوة واجبة».

«و تنزیل العالم بالشیء منزلة الجاهل به لاعتبارات خطاییه کثیر فی الکلام».^۱
و آگاه به چیزی را به منزله نا آگاه به آن گرفتن به انگیزه اعتبارات خطایی (یعنی اعتباراتی که ظن قوی به همراه دارد) در قرآن مجید فراوان است.
ضمیر «به» به «شیء» بر می گردد.

«منه قوله - تعالی - «و لقد علموا لمن اشتراه ما له فی الاخرة من خلاق و لبس ما شروا به انفسهم لو كانوا یعلمون».^۲

به خدا سوگند یهود می دانستند کسی که کتاب سحر و شعبده را بر کتاب تورات بر می گریند در روز واپسین بی بهره خواهد ماند؛ به چه بهای بدی خویش را فروختند اگر می دانستند.^۳

۱ - «امور خطایی»، اموری است که: ظن قوی پدید می آورد و اصطلاحاً به آن، «امور اقلناعی» می گویند. آقای شهابی در معنی اقلناع آورده: هرگاه قولی نسبت به شیء ای تصدیق، ایجاد کند لیکن نه تصدیق جازم بلکه تصدیق غالب، به این معنی که: نفس آدمی بر اثر شنیدن آن قول، طرف تصدیق را بر طرف تکذیب ترجیح دهد، و به اصطلاح «ظن غالب» برای وی حاصل گردد آن قول «مقنع» و اثر آن بنام «اقلناع» خوانده می شود. صفحه ۳۴۵ رهبر خرد، چاپ پنجم، نوشته محمود شهابی.

این امور در مقابل برهانی است. برهان، اعتقاد جازم، حتمی و یقینی و مطابق با واقع پدید می آورد. و مبادی آن نیز همه از یقینات است؛ لیکن در امور خطاییه، به مشهورات، مقبولات و مظنونات تکیه می شود.
۲ - بقره / ۱۰۲.

۳ - لام «لقد» توطئه قسم است. فاعل «علموا» ضمیر، و مقصود از آن یهود است. لام «ومن» لام ابتدائیه است. این لام هرگاه بر سر مفعول علم در آید مثل استفهام «علم» را از عمل لفظی باز می دارد. «من» موصوله و مبتدأست. و جمله «ماله فی الاخرة من خلاق». مبتدا و خبر، و خبر «من» موصوله است. «اشترراه»: صله «من» و محلاً منصوب است بنا بر اینکه جانشین دو مفعول «علموا» باشد. «من» جاره بر سر «خلاق» برای تأکید نفی است. «و لبس» یا عطف بر جمله قسم و جواب قسم است و قسم دیگری نیز در تقدیر است آنگاه لام «لبس» لام توطئه قسم می شود. و یا تنها عطف بر جواب قسم شده بدون تقدیر قسم. آنگاه لام برای توطئه قسم اولی است همانند لام «ولقد».

نکته شگفت اینکه: «و لقد علموا لمن اشتراه» قسمی از آیه ۱۰۲ سوره مبارکه بقره است که حضرت علامه طباطبائی درباره آن فرموده: این آیه يك میلیون و دوست و شصت هزار احتمال در معنای آن هست. المیزان، ج ۱، ص ۲۳۴.

شاهد آیه مبارکه:

در آغاز آیه خداوند با سوگند خاطر نشان کرده که: بیهود می دانستند اگر کسی کتاب سحر را برگزیند در آخرت بی بهره و مذموم است. لیکن در پایان آیه با «لوکانوا یعلمون» خداوند - متعال - علم آنان را نفی کرد.

در اینجا توضیح این نکته ضروری است که: این آیه شریفه نظیر برای بحث است، و مثال نیست؛ چون بحث ما در جایی بود که عالمی به منزله جاهل فرض شود و آنگاه مورد خطاب قرار گیرد. لیکن در اینجا یهود که به منزله جاهلان گرفته شده اند مورد خطاب نیستند؛ بلکه آیه، خطاب به پیامبر اکرم است.

نکته دیگر اینکه: در مثال «الصلوة واجبة»، عالم به فایده خیر و لازم فایده آن، به منزله جاهل گرفته می شد؛ لیکن در این مثال عالم به طور مطلق به منزله جاهل گرفته شده است.

«بل تنزیل وجود الشی منزلة عدمه کثیر؛ منه قوله - تعالی - و ما رمیت اذ رمیت.»

بلکه وجود چیزی را نادیده گرفتن نیز فراوان است؛ مانند: سخن خداوند - متعال -:

«و ما رمیت اذ رمیت.»^۱ یعنی: تو نیفکندی هنگامی که افکندی.

آیه شریفه در باره يك رخداد در جنگ بدر است. دو گروه مؤمن و مشرک رویاروی یکدیگر قرار گرفتند آنگاه پیامبر اکرم چنگی از ریگ به سوی کفر پیشگان پاشیدند چشم مشرکین به گونه ای شگفت آمیز آسیب دید. همه دست بر چشم داشتند که ارتش اسلام بر آنان یورش برد و به پیروزی رسید. پیک وحی، جبرئیل امین فرود آمد و آیه آورد: «فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم و ما رمیت اذ رمیت.»^۲

در این آیه شریفه، خداوند - متعال - افکندن و پراکندن پیامبر اکرم را به منزله عدم گرفته و می خواهد بفرماید: آن پدیده های شگفت که از پاشیدن ریگها پدید آمد کار تو نبود.

۱ - انفال / ۱۷.

۲ - قوله - تعالی - : «فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم و ما رمیت اذ رمیت و لكن الله رمی» الی آخر الایه، التدبیر فی السیاق لا یدع شکاً فی ان الایة تشير الی وقعة بدر و ماصنعه رسول الله - صلی الله علیه و آله - من رمیهم بکف من الحصا، و المؤمنون بوضع السیف فیهم و قتلهم القتل الدریع. و ذیل الایة، اعنی قوله: و لیبلی المؤمنین منه بلاءً حسناً یدل علی ان الکلام جار مجری الامتنان منه - تعالی -، و قد اثبت - تعالی - عین ما نفاه فی جملة واحدة؛ اعنی قوله: و ما رمیت اذ رمیت». المیزان، ج ۹، ص ۳۸.

۳ - انفال / ۱۷.

« (فینبغی) ای اداکان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب ینبغی (ان یقتصر من التركيب على قدر الحاجة) حذراً عن اللغو»^۱.

شایسته است هنگامی که خبر دهنده به قصد افاده حکم سخن می گوید از واژه ها به اندازه نیاز بسنده کند و فراتر از نیاز یا کمتر از نیاز سخن نگوید تا بدینگونه از لغو بگریزد.^۲

« (فان كان) المخاطب (خالی الذهن من الحكم والتردد فيه) ».

اگر ذهن مخاطب از حکم و تردید در آن تهی باشد.

«ای لا يكون عالماً بوقوع النسبة او لا وقوعها ولا متردداً في ان النسبة هل هي واقعة

ام لا».

به گونه ای که عالم به وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت نباشد در وقوع نسبت یا عدم وقوع نیز تردید نداشته باشد. عالم بودن به وقوع نسبت، یعنی تصدیق کردن آن. بنابراین، عالم به وقوع نسبت، یا لا وقوع آن بودن، یعنی داشتن تصدیق و تردید در وقوع نسبت یعنی داشتن تصور.

ذهن مخاطب از حکم خالی باشد یعنی از تصدیق و اذعان خالی باشد. پس حکم در «خالی الذهن من الحكم» به معنی تصدیق و اذعان است.

« و التردد فيه » یعنی: از تردد در حکم به معنی وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت خالی باشد. بنابراین، حکم اول به معنی تصدیق است. و ضمیر «و التردد فيه» به همان «حکم»، لیکن به معنی وقوع نسبت یا لا وقوع - برمی گردد؛ چون حکم، به معنی تصدیق، تردید نمی پذیرد.

اگر در مرجع ضمیر يك معنی لحاظ شود و از ضمیری که بدان مرجع باز می گردد معنی دیگری لحاظ شود به چنین تعبیری «استخدام» می گویند. مثلاً در فارسی می گوئیم:

«مهر آمد به مدرسه رفتیم و در سایه اش کینه ها را زدودیم».

و یا «شیر را خوردیم و از هیبتش ترسیدیم».

۱ - فاء «فینبغی»، فاء تفریع است.

۲ - «حذراً عن اللغو» قاعداً به آنچه زیادت از مراد است لغو می گویند. پس جایی که ترکیب واژگان کمتر از مراد باشد «حذراً عن اللغو» آنرا فراموش نمی گرد مگر اینکه بگوئیم: آنجا نیز در حکم لغو است. یا بگوئیم «حذراً عن اللغو والقصور» بوده. یا بگوئیم: هر چه از مقصود کمتر باشد لغو است.

در مثال اول «مهر» در آغاز به معنی ماه مهر است. و ضمیر «اش» به «مهر» به معنی محبت باز می‌گردد. و در مثال دوم «شیر» در آغاز به معنی مایع ویژه است. و مراد از ضمیر آن، شیر درنده.

در متن مصنف نیز، «حکم» به معنی تصدیق است. و ضمیر «فیه» به «حکم» به معنی وقوع نسبت یا لاقوع آن «است» و این صفت «استخدام» است.

«و بهذا تبين فساد ما قيل ان الخلو عن الحكم يستلزم الخلو عن التردد فيه، فلا حاجة الي ذكره. بل التحقيق ان الحكم و التردد فيه متناهيان»^۱.

مراد از «بهذا» تعبیری است که شارح آورد و با «ای لا يكون عالما» آغاز شد و نتیجه آن این بود که: «خالی بودن ذهن از حکم»، یعنی: خالی بودن از تصدیق. و «خالی بودن ذهن از تردد» یعنی: خالی بودن از تصور.

با این بیان روشن می‌شود تباهی سخن علاء الدین بن حسام الدین (استاد ملا سعد) که گفته: «ان الخلو...» خالی بودن ذهن از حکم، مستلزم خالی بودن از تردید نیز هست. پس نیازی به ذکر «تردد» نبود و مصنف نباستی بگوید: «و التردد فيه» و اگر از تردید نیز خالی باشد.

پاسخ ایشان این است: «حکم» و «تردید در حکم»، با هم منافات دارد؛ بدین گونه که: مراد از «حکم»، تصدیق است. و مراد از «تردد»، تصور. و ممکن است ذهنی از تصدیق، تهی باشد لیکن از تصور تهی نباشد. اگر دو چیز متنافی شد خالی بودن ذهن از یکی مستلزم خالی بودن از دیگری نیست.

«فان كان خالي الذهن من الحكم والتردد فيه استغنى عن مؤكداات الحكم»^۲.

اگر ذهن مخاطب از حکم، و تردید در حکم تهی بود آنگاه ما از مؤکدات حکم بی‌نیاز می‌شویم.^۳

برخی چیزها برای تأکید مسندالیه و مسند است؛ مانند تأکید لفظی و معنوی. لیکن

۱ - علاء الدین اینگونه می‌اندیشیده که: مراد از «حکم»، وقوع یا لاقوع نسبت است. و هنگامی که ذهن از وقوع نسبت یا لاقوع آن خالی بود از تصور آن نیز خالی است.

۲ - واژه «استغنی» اگر مجهول خوانده شود هم مطابق نقل است و هم با تعبیر «حسن تقویت» هماهنگ است. در این هنگام نائب فاعلش ضمیری است که به مصدر «استغنی» باز می‌گردد. و «استغنی» به معنی یکی از افعال عموم می‌شود.

۳ - تأکید لفظی و معنوی برای خالی‌شدن ذهن آورده مرشود.

مقصود ما چیزهایی است که حکم را تأکید می‌کند. مانند «حروف تنبیه»، «حروف زائده»، «ضمیر فصل»، «تقدیم فاعل معنوی»، «سین» اگر بر فعلی داخل شود که خوشایند است یا خوشایند نیست.^۱

«قد تحقیقیه»، «کان»، «لکن»، «لیت»، «لعل»، «انما»، «تکرار نفی»، «اما شرطیه»، «اسمیّه بودن جمله» و «تکرار آن». اینکه تعبیر به «اسمیّه الجملة» می‌شود از این روست که: جمله اسمیه ابتدا مفید تأکید نیست؛ مثلاً هنگامی که می‌گوییم: «سلام علیکم» این تأکید را نمی‌رساند. لیکن اگر جمله اسمیه معدوله از فعلیه باشد و یا با ادات دیگر تأکید همراه باشد مفید تأکید است و از آن تعبیر به «اسمیّه الجملة» می‌شود.

و از جمله دیگر مؤکدات حکم است «لام ابتدا»، «نون تأکید ثقیله و خفیفه»، «قسم»، «ان مکسوره»، تشبیه آوردن فعل مفرد در جایی که باید مفرد آورده شود مانند: «القیافی جهنم کل کفار عنید».^۲

در این آیه مبارکه «أقیاء» تشبیه است و خطاب به مفرد.

«(و ان کان) المخاطب (مترددافیه) ای فی الحکم (طالباً له حسن تقویته) ای الحکم (بمؤکد) لیزیل ذلك المؤکد تردده و تمکن فیہ الحکم».^۳

و اگر مخاطب به حکم تردید داشته باشد. (حکم به معنی وقوع یا لا وقوع) و خواهان آن باشد که بفهمد حکم را (حکم به معنی تصدیق). آنگاه تأکید آوردن نیکوست تا آن تأکید، تردید را بزدايد و حکم در ذهنش جایگزین شود.

شارح، طالب حکم را تفسیر کرده به: «بان حضر فی ذهنه طرفا الحکم، و تحیر فی ان الحکم بینهما وقوع النسبة او لا وقوعها» یعنی: دو طرف حکم (مسند و مسندالیه) در ذهن او حاضر است ولی نمی‌داند حکم بین این دو، وقوع نسبت است یا عدم وقوع.

۱ - فعل خوشایند یعنی افعالی که ما وقوع آنها را دوست داریم؛ مثل: «ساتزوج». فعل ناخوشایند فعلی است که وقوعش ناگوار است؛ مانند: «ساموت».

برخی نیز فعل خوشایند را افعالی گرفته اند که رغبت و محبت را می‌رساند؛ همانند: «ساحب». و فعل ناخوشایند را افعالی گرفته اند که ناراضی و کراهت را می‌فهماند؛ مثل: «ساکره».

۲ - ق / ۲۴

۳ - در این تعبیر نیز «استخدام» بکار آمده؛ بدین گونه که: از ضمیر «فیه» در «مترددافیه»، «حکم» به معنی وقوع نسبت یا لا وقوع آن اراده شده. لیکن از ضمیر «له» در «طالباله»، «حکم» به معنی تصدیق. و این نیز یکی از انواع استخدام است که چند ضمیر به کلمه باز گردد و از هر ضمیر، ما معنی ویژه ای را اراده کنیم مثل: شیر آمد چند جامش را نوشیدیم و از هبیش رسیدیم. که از ضمیر «جامش» يك معنی و از ضمیر «هبیش» معنی دیگری اراده شده.

«لکن المذكور فی دلائل الاعجاز انه انما يحسن التأكيد اذا كان للمخاطب ظنّ فی خلاف حکمک».

لیکن آنچه در دلائل الاعجاز شیخ عبدالقاهر جرجانی^۱ آمده اینگونه است: هنگامی تأکید نیکوست که: مخاطب گمان قویّ (ظن) به خلاف حکمی که شما ارائه می‌کنید داشته باشد.^۲

«و ان کان ای المخاطب (منکراً) للحکم (وجب توکید) ای توکید الحکم (بحسب الانتکار) ای بقدره قوّة وضعفاً. یعنی: يجب زیادة التأكيد بحسب از دیاد الانتکار ازاله له».^۳ و اگر مخاطب ما حکم را نپذیرد و انکار کند به فراخور انکارش باید تأکید

۱ - شیخ عبدالقاهر جرجانی از پیشگامان و سرمداران ادب عربی است. گرچه کاوشهای محققانه می‌رساند که: وی بنیانگذار علم بلاغت نیست، لیکن کتاب «دلائل الاعجاز» وی در علم معانی و «اسرار البلاغه» اش در علم بیان، نقش بنیادین او را در تکوین و گسترش علم بلاغت نشان می‌دهد. اندیشه‌های وی هنوز از پایدارترین اندیشه‌های بلاغی است. این دو کتاب شهرت جهانی داشته و دارد و پیوسته کانونی برای بهره‌گیری یا وام‌برداری دانشندان و پژوهشگران بوده. در گستره مطوّل و مختصره‌های بسیاری ملاحظه از شیخ عبدالقاهر وام‌گرفته و اقتباس کرده. وی در علم نحو نیز از توانمندترین دانشندان است. از دانی اش ابوعلی فارسی نحو را فرا گرفته و گاه‌گاه به نام وی اشارت نیز دارد. در صفحه ۲۵۲ دلائل الاعجاز می‌گوید: «قال الشيخ ابوعلی فی الشیرازیات». استاد دیگرش در نحو احمد بن عبدالله مهابادی بوده.

شیخ عبدالقاهر در نحو نگاشته‌هایی دارد که: از آن جمله است: «العوامل المأمة» که در آن صد عامل نحوی را در نهایت ایجاز نقل کرده. این نوشته درحاشیه کتاب جامع المقدمات از صفحه ۱۳۶ چاپ شده. شیخ در آغاز آن بعد از ستایش و سپاس می‌گوید: «وَأَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الْعَوَامِلَ فِي النُّحُو مَأْمُومَةٌ». و در صفحه ۱۳۹ جامع المقدمات همان صد عامل به شعر فارسی آورده شده از شعرهای آغازین آن است: عامل اندر نحو صد باشد چنین فرموده است

شیخ عبدالقاهر جرجانی آن مرد خدا

این صد عامل یکبار با شرح «ملاً محسن» و بار دیگر با شرح معروف به «شرح العوامل» در جامع المقدمات آورده شده است.

شیخ عبدالقاهر، مکتبی به ابوبکر است. می‌گویند: ابوبکر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد جرجانی. زیست او در قرن پنجم، و کیش پدران وی شافعی اشعری بوده. و خودش شاگرد صاحب بن عبّاد، دانشمند اندیشمند شیعی بوده. می‌توان گفت: از این رو به تشیع نزدیک گردیده.

سال تولدش برای ما مشخص نیست، لیکن می‌دانیم که: در سال ۴۷۱ یا اندکی بیشتر فانوس عمرش در جرجان فرو خفت.

برای کاوش بیشتر بنگرید به: «طبقات الشافعیة»، ج ۳، ص ۲۴۲. «ریحانة الادب»، ج ۱، ص ۲۵۹. «روضات الجنات»، ج ۵، ص ۸۹-۹۱. و به «شذرات الذهب»، ج ۳، ص ۳۴۰.

۲ - و اما سخن شیخ عبدالقاهر در دلائل الاعجاز: «وَأَمَّا تَحْتَاجُ إِلَيْهَا إِذَا كَانَ لَهُ ظَنٌّ فِي الْخِلَافِ وَعَقْدٌ قَلْبٌ عَلَى نَفْيِ مَا تَثَبَّتْ، أَوْ اثْبَاتِ مَا تَنَفَى. وَ لَذَلِكَ تَرَاهَا تَزْدَادُ حَسَنًا إِذَا كَانَ الْخَبِيرُ بِأَمْرِ يَبْعُدُ مِثْلَهُ فِي الظَّنِّ. وَ بَشْيٌ قَدْ جَرَتْ عَادَةُ النَّاسِ بِخِلَافِهِ». کتاب دلائل الاعجاز، (چاپ بیروت از انتشارات دارالمعرفة) ص ۲۵۰.

۳ - ضمیر بقدره و «وله» به «انکار» برمی‌گردد.

آورد. اگر انکارش اوج داشت باید به تأکید نیز اوج داد. و اگر انکارش کم بود باید همان گونه تأکید آورد تا انکارش زدوده شود. مانند داستان فرستادگان حضرت عیسی - علیه السلام - «بولش» و «یحیی» یا بنا بر برخی از اقوال «شمعون» و «یحیی» فرستادگان حضرت عیسی - علی نبینا و آله و علیه السلام - برای گسترانیدن پیام توحید وارد «انطاکیه» شدند و در مقابل انکار و ناباوری مردم گفتند: «أنا الیکم مرسلون»^۱.

این دو به زندان افتادند. برای رهایی و تقویت این دو، نفر سومی به آنجا فرستاده شد: «ادارسلنا الیهیم اثنین فکذبوهما فعزنا بثالث»^۲.

این گروه سه نفره در مقابل انکار شدید و اوج یافته مردمی قرار گرفتند که می گفتند: «ما انتم الا بشر مثلنا و ما انزل الرحمن من شیء ان انتم الا تکذبون»^۳.

این سخن کفار سرشار از تأکید بود. آنان بر این اندیشه بودند که بشر بودن، منافات با پیامبری دارد. از این رو بر بشر بودن آنان به شیوه حصر، تأکید می کردند. و می خواستند استلزماً پیامبری را نفی کنند. آنان گفتند: خداوند هیچ چیز فرو نفرستاده. «من شیء» نکره در سیاق نفی است؛ این نفی عمومی نیز مستلزم نفی رسالت آنان بود. آنان به شیوه حصر دروغ گو خوانده شدند. در این تعبیر، دو حصر و یک نکره در سیاق نفی آوردند که بر تأکیدها افزوده شود.

آنگاه فرستادگان حضرت عیسی - علیه السلام - در مقابل این انکار و ناباوری شدید مردم «انطاکیه» گفتند: «ربنا ینعلم انا الیکم لمرسلون»^۴ خداوند گواه است که موکداً ما بسوی شما فرستاده شده ایم.

اینان نیز سخنشان را با چندین تأکید آراستند:

۱ - یس / ۱۴.

۲ - یس / ۱۴.

۳ - یس / ۱۵.

۴ - دهخدا آورده: «انطاکیه» شهری در ترکیه در کنار رود اورونتس (نهر العاصی)، واقع در ۲۲ کیلومتری ساحل مدیترانه، دارای ۳۰۳۸۵ تن جمعیت است. انطاکیه از شهرهای مشهور قدیمی است، آن را «سلوکوس اول» در حدود ۳۰۰ ق. م. بنا کرد و بنام پدرش «آنتیوخوس»، نام نهاد. به زودی از مراکز معتبر تجاری گردید و شکوه و جلالش شهرت یافت. در ۶۴ ق. م. «پومپئوس» آن را گرفت. و انطاکیه بزرگترین و مهمترین شهرهای آسیای دولت روم و کرسی ایالت آسیای امپراتوری روم گردید. در سالهای ۲۵۸ و ۲۶۰ میلادی شاپور اول ساسانی آن را اشغال و تاراج کرد. سپس افزوده: انطاکیه در تاریخ مسیحیت به سبب شوراهاى دینی که در آنجا تشکیل شده اهمیت دارد. لغتنامه دهخدا، حرف الف.

۵ - یس / ۱۶.

۱ - «رَبَّنَا يَعْلَمُ». این تعبیر و «شهد الله» و «علم الله» جاری مجرای قسم است؛ گرچه قسم اصطلاحی و فقهی نیست (تالله، بالله، و الله نیست) لیکن حکم قسم را دارد. و «إِنْ» بعد از آن کسره داده می شود، می گوئیم: «رَبَّنَا يَعْلَمُ أَنَّكَ كَاذِبٌ». و همانند قسم جواب داده می شود.

۲ - إِنْ.

۳ - جَمَلَةٌ اسْمِيَّةٌ.

۴ - لَامٌ.

ما می دانیم که: فرستادگان حضرت عیسی - علیه السلام - در مرحله نخست دو نفر بودند و خداوند نیز فرموده: «اذْأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا»^۱. لیکن مصنف گفته: «اذْكَذَّبُوا فِي الْمَرَّةِ الْأُولَى» و به جای ضمیر تشبیه ضمیر جمع آورده.

ملا سعد (شارح) می گوید: «اذْكَذَّبُوا مَبْنِيَّ عَلَى أَنْ تَكْذِيبَ الْاِثْنَيْنِ تَكْذِيبَ الثَّلَاثَةِ وَ الْاِلَّا فَالْكَمْدَبُّ (بفتح ذال، یعنی: تکذیب شده) اَوْ لَا اِثْنَانٌ».

تکذیب آن دو در حقیقت تکذیب همه بود و گر نه در نخستین بار دو تا تکذیب شدند. علت اینکه تکذیب آن دو تکذیب هر سه شمرده می شد این است که: دعوت و پیام آنان مشترک بود.^۲

(و يَسْمَى الضَّرْبُ الْأَوَّلُ اِبْتِدَائِيًّا وَ الثَّانِي طَلْبِيًّا وَ الثَّلَاثُ اِنْكَارِيًّا).

به شیوه نخست که برای خالی الذهن از تردید و انکار، آورده می شد شیوه «ابتدائی» یا کلام ابتدائی می گویند؛ چون بدون زمینه انکار یا تردید سخن ارائه شده. و به شیوه دوم که سخن در مقابل تردید مخاطب آورده می شود شیوه «طلبی» گفته می شود؛ چون سخن در مقابل خواست گفتاری و یا خواهش حالی مخاطب آمده.

و شیوه سوم را که سخن در برابر انکار مخاطب آورده می شود را «انکاری» می نامند؛ زیرا در برابر انکار مخاطب شکل یافته.

«و يَسْمَى (اخراج الكلام عليها) اى على الوجوه المذكورة و هى الخلو عن التأكيد فى

۱ - یس / ۱۴.

۲ - نفر سوم را برخی «یونس» و برخی «حبيب نجاره» و برخی «شمعون»، دانسته اند. تمام داستان از آیه ۱۳ سوره یس شروع می شود و بیش از ده آیه در همین قلمرو است. تفسیر این آیات را در مجلد ۱۷ میزان، از صفحه ۷۱ بگردید.

الاول و التقویة بمؤکد استحساناً فی الثانی ووجوب التأكید بحسب الانکارفی الثالث (اخراجاً علی مقتضی الظاهر) و هو اخص مطلقاً من مقتضی الحال؛ لانّ معناه مقتضی ظاهر الحال. فکلّ مقتضی الظاهر مقتضی الحال من غیر عکس.^۱

ایراد سخن با شیوه های گذشته یعنی بدون تأکید آوردن در برابر «خالی الذهن» و با تأکید استحسانی (غیر وجوبی) آراستن آن، در مقابل «متروک» و با تأکید وجوبی آوردنش در برابر «منکر» همه اینها ایراد و ارائه سخن بر اساس «مقتضی الظاهر» نامیده می شود.

توضیح:

بلیغ، سخن را بر اساس «مقتضی حال» می آورد آنگاه گاهی به «ظاهر حال» می نگرد؛ مثلاً می بیند مخاطب ظاهراً خالی الذهن است سخنش را بدون تأکید می آورد. یا می بیند ظاهراً متردد است آنگاه سخنش را با تأکید می آراید. و گاهی نیز بلیغ، به ظاهر حال نمی نگرد و آن سوی غیر ظاهری حال را مورد توجه قرار می دهد.^۲ مثلاً برای کسی که ظاهراً سائل و متردد نیست کلام را با تأکید می آورد. یا کسی را که ظاهراً منکر نیست و سخنی از انکارش ابراز نداشته را به گونه منکر می نگرد و سخنش را با تأکید وجوبی می آورد. البتّه همه این نگرشهای غیر ظاهری به انگیزه نکته ای است.

اینک سخن در این است که: نسبت منطقی بین «مقتضی ظاهر» و «مقتضی حال» عموم و خصوص مطلق است. هر جا سخن بر اساس «مقتضی ظاهر» باشد بر اساس «مقتضی حال» نیز هست؛ چون معنی «مقتضی ظاهر»، «مقتضی ظاهر حال» است. لیکن ممکن است سخنی بر اساس «مقتضی حال» باشد ولی بر اساس «مقتضی ظاهر» نباشد.^۳ مثل جاهایی که کلام بر خلاف مقتضی ظاهر ایراد می شود. بی تردید آن

۱ - «اخراج» به معنی ارائه، بیان و ایراد است.

۲ - در پاورقی صفحه ۴۶ مختصرهای چاپ جدید آمده: ظاهر حال، ثبوت در واقع دارد؛ مثل انکار منکر که در واقع ثبوت دارد. لیکن حال، گاهی ثبوت در واقع دارد و گاهی ندارد؛ مانند هنگامی که غیر سائل را به منزله سائل می گیریم، در آن هنگام سؤال در واقع تحقق ندارد تنها متکلم آن را اعتبار کرده.

۳ - «من غیر عکس» مراد از این «عکس»، عکس لغوی است؛ یعنی: جمله «کلّ مقتضی الظاهر مقتضی الحال»، عکس لغوی است که موجه کلیه است درست نیست؛ یعنی نمی توانیم بگوییم: «کلّ مقتضی الحال مقتضی الظاهر». و گر نه عکس منطقی اش که موجه جزئیه باشد درست است، می توانیم بگوییم: «بعض مقتضی الحال مقتضی الظاهر».

جاها مطابق مقتضی حال هست لیکن مطابق ظاهر حال نیست.^۱
 کوتاه سخن اینکه: رعایت «مقتضی حال»، دو گونه است: رعایت «ظاهر حال» و
 رعایت «حال غیر ظاهری».
 یا به تعبیر دیگر، «حال»، دو گونه است: «حال ظاهر» و «حال غیر ظاهر».

۱ - «حال» هنگامی که با واژه «ظاهر» مقید شود، مطلق است که مقید شده. و پیوسته مطلق، اعم از مقید، و مقید اخص از مطلق است.

« (و کثیراً ما یخرج) الکلام (علی خلافه) ای علی خلاف مقتضی الظاهر (فیجعل غیر السائل کالسائل اذا قدّم الیه) ای الی غیر السائل (ما یلّوح) ای یشیر (له) ای لغیر السائل (بالخبیر فیستشرف) غیر السائل (له) ای للخبیر یعنی ینظر الیه».

و چه بسیار است هنگامه هایی که سخن بر خلاف مقتضی ظاهر ایراد شود. آنگاه غیر سائل (غیر متردد و غیر طالب) به گونه سائل (متردد و طالب و متحیر) گرفته شود و این در زمانی است که: به غیر سائل، سخنی ارائه شود، تا حس کاوش، جستجوگری و حساسیت وی را نسبت به خبر برانگیزد. و همانند کسی شود که سربلند می کند و به چیزی چشم می افکند.

یا مانند کسی که دست بالای ابرو می گشاید تا بر چشمش در مقابل آفتاب سایه اندازد و چیزی را بنگرد.

مثلاً در شرایط وقوع يك جنگ، و هنگامه ای که زمینه های درگیری نظامی هست ما به شنونده ای می گوئیم: آمد بسرم از آنچه می رسیدم. شنونده مانند طالب و سائل برانگیخته می شود تا بداند آیا درگیری و جنگ اتفاق افتاده؟ آنگاه ما می گوئیم: بی تردید، جنگ آغاز شده است. آوردن واژه «بی تردید» از همین روست.

«اذا قدّم الیه» یعنی: ارائه شود به او، جلوتر گفته شود.

«و بسط کفه فوق حاجیه کالمستظلّ من الشمس».

یعنی: گشوده است کف دستش بالای دو ابرویش تا از دستش در برابر خورشید سایه بگیرد.

نکته دیگر اینکه: «کثیراً ما» اگر بنا بر ظرفیت نصب داده شده باشد به معنی «وقتا کثیراً» است. و اگر بنا به مصدریت نصب داده شده باشد به معنی «اخراجاً کثیراً یا تسمیه کثیره» است. و «ما» زایده است و مفید تأکید.

نکته دیگر اینکه: حمل بر خلاف ظاهر بنفسه کثیر است نه نسبت به حمل بر مقتضی ظاهر. (استشرف الطالب المتردد نحو و لا تخاطبني فی الدین ظلموا).

هنگامی که حضرت نوح - علیه السلام - کشتی اش را به فرمان خداوند ساخته بود، کشتی کم کم بر آنها می نشست؛ موج و طوفان و باران، زمان را آبدستن حادثه ای بزرگ کرده بود. آنگاه خداوند - متعال - حضرت نوح را این گونه خطاب فرمود: «لا

تخاطبني في الذين ظلموا^۱. یعنی: «در بارهٔ ستم پیشگان با من سخن مگو».

«ای و لا تدعنی یا نوح! فی شأن قومک و استدفاع العذاب عنهم بشفاعتک» یعنی: «در بارهٔ قومت مرا به دعا مخوان و شفاعت خواهانه خواه، که عذاب از آنان برطرف شود».

شارح «لا تخاطبني» را به «لا تدعني» تفسیر کرده تا بگوید:

مراد از «خطاب مکن»، «دعا مکن» است. و «فی شأن قومک» آورده تا برساند در آیه شریفه مضاف حذف شده و «فی شأن الذين ظلموا» بوده.

«فهذا كلام يلوّح بالخبر تلويحاً».

«فهذا» اشاره است به «لا تخاطبني في الذين ظلموا».

این کلام اشارهٔ اندکی به خبر دارد. اشارهٔ اندک از این روست که جنس خبر را فقط مشخص می کند و دیگر اشاره ای به خصوص عذاب ندارد.

«و يشعر بأنه قد حقّ عليهم العذاب فصار المقام مقام ان يتردّد المخاطب في أنهم هل صاروا محكوماً عليهم بالاغراق ام لا».

و آگاهی می دهد به اینکه: عذاب بر قوم نوح - علیه السلام - محقق است. آنگاه موقعیت تردید مخاطب (نوح) پیش می آید که آیا قومش غرق خواهند شد یا نه؟

«فقل (أنهم مفرقون)».

آنگاه گفته شد: «أنهم مفرقون» با تأکید. (البته تأکید استحسانی) «ای محکوماً عليهم بالاغراق»: بر غرق شدنشان فرمان حتمی رفته.

«و يجعل (غير المنكر كالمنكر اذا لاح) ای ظهر (عليه) ای على غير المنكر (شيء من امارات الانتكار؛ نحو: جاء شقيق) اسم رجل (عارضاً رمحاً) ای و اضعا على العرض فهو لا ينكر انّ في بني عمّه رماحاً لكن مجيئه و اضعا الرمح على العرض من غير التفات و تهيؤ امارهٔ انه يعتقد ان لارمح فيهم بل كلهم عزل لا سلاح معهم».

در همین قلمرو، یعنی حمل بر خلاف مقتضی ظاهر، غیر منکر (چه خالی الذهن و

۱ - «فاوحينا اليه ان اصنع الفلك باعيننا ووحينا فاذا جاء امرنا و فار التنور فاسلك فيها من كل زوجين و اهلك الآمن سبق عليه القول منهم و لا تخاطبني في الذين ظلموا أنهم مفرقون». مؤمنون / ۲۷.

داستان حضرت نوح - علیه السلام - از آیه ۲۳ سوره مؤمنون آغاز می شود و ادامه می یابد. تفسیر این آیات را در مجلد ۱۵ میزان، از صفحه ۲۶ به بعد بنگرید. «استشراق الطالب المتردد» یعنی مانند سرکشی، جستجوگری، و کاوش کسی که پرسشگر و متردد است.

چه متردد) به گونه «منکر» فرض می شود هنگامی که نشانه هایی از انکار در رفتار غیر منکر رخ نماید؛ مانند:

جاء شقیق عارضا رمحه ان بنی عمک فیهم رماح^۱
 «شقیق» آمده و نیزه اش را به پهنا بر زانو نهاده. گفتیم: بی تردید در بین عمو زادگان
 نیزه هاست.

«شقیق» نام مردی است. «عارضا رمحه» به معنی گذاردن نیزه بر زانو است به گونه ای
 که سر نیزه به طرف چپ یا راست انسان باشد. «رماح» جمع «رمح»، و به قول برخی
 جمع «رامح» است.

ظاهراً شقیق انکار نمی کرده که در بین پسر عموهایش نیزه دارانی هستند؛ لیکن
 آمدنش بدون توجه و آمادگی، نشانگر این بوده که وی بر این باور است که
 عموزادگانش همه بی سلاحند. «عُزَل» جمع «أعزل» به معنی بی سلاح است.

«فنزول منزلة المنکر و خوطب خطاب التفات بقوله: (ان بنی عمک فیهم رماح)».
 اگر روند سخن مثلاً به گونه غایب باشد و ما یک دفعه آن را به گونه خطاب بیاوریم
 این التفات از غایب به خطاب است. در این شعر نیز از آغاز به صورت غایب بود. یک
 دفعه به گونه خطاب در آمد و شاعر نگفت: «ان بنی عمه» بلکه گفت: «ان بنی عمک» با
 کاف خطاب. و با «ان» کلامش را مؤکد ساخت.^۲
 «مؤکداً بان».

در اینجا تأکید با «ان» را آورده لیکن تأکید به وسیله «جمله اسمیه» را نیاورده یا از
 این رو که گفتیم: جمله اسمیه هنگامی مؤکد است که معدوله از فعلیه باشد. و یا به قول

۱ - این شعر از «حجل بن فضله» یعنی «احمد بن عمرو بن عبدالقیس بن معن» که مقلب به حجل است. و
 «فضله» نیز مادرش بوده.

«جاحظ» نام وی را در «البيان والتبيين»، ج ۳، ص ۲۰۳ ذکر کرده.
 در حاشیه «شروح التلخیص» آمده: حجل بفتح جیم لقب شاعر است. و اگر بسکون خوانده شود نام حجل بن
 عبدالمطلب عموی پیامبر اکرم است.

به این نکته نیز باید توجه داشت که: مقصود از «غیر منکر» ممکن است طالب باشد و ممکن است خالی
 الذهن یا عالم. «غیر منکر» می تواند همه را فرا بگیرد.

۲ - در آیات بسیاری کلام مؤکد آورده شده با اینکه سخن با منکران نیست. و تأکید از این روست که رفتار و
 کردار غیر منکران همانند منکران است.

مانند: «ثم اتمکم بعد ذلك لمیتون». مؤمنون / ۱۵.

و مانند: «ان الدین لواقع» ذاریات / ۶.

دسوقی در اینجا از جمله اسمیه قصد تأکید نشده است.

«الفتات»: توجه. «تهی»: آمادگی. «أمارة»: نشانه.

«و فی البیت علی ما اشار الیه الامام المرزوقی تهکم و استهزاء؛ کانه یرمیه من الضعف و الجبن بحیث لو علم انّ فیهم رماحاً لما التفت لفت الکفاح و لم تقویده علی حمل الرماح علی «طریقه قولة»!»

و در این شعر، بر اساس آنچه «امام مرزوقی» بدان اشارات دارد مسخره و استهزاء هست. گویا شاعر، «شقیق» را به ناتوانی و ترس متهم می کند، به گونه ای که اگر بداند در بین عمو زادگانش نیزه هست او هیچگاه توانایی حمل نیزه را نخواهد داشت.

استهزاء آن شعر به گونه و شیوه این شعر است:

فَقُلْتُ لِمُحْرَزٍ لَمَّا اسْتَقَيْنَا تَنَكَّبَ لَا يُقَطِّرُكَ الزِّحَامُ

هنگامه درگیری به «محرز» گفتم: دور شو تا در تنگنای جمعیت به زمین نیفتی.

«یرمیه بأنّه لم یبایس الشدائد و لم یدفع الی مضایق المجامع کانه یخاف علیه ان یدسّ

بالقوائم کما یخاف علی الصبیان و النساء لقلّة غنائه و ضعف بناه».

که در این شعر، شاعر «محرز» را متهم می کند به اینکه: با سختیها نبوده و در بحران و فشار جمعیتها داخل نشده. گویا همان گونه که برای خردسالان و زنان باید ترسید بر او نیز باید ترسید تا پایمال و پایکوب پاها نشود؛ چون توانائیش کم و پیکرش سست است. «لا یُقَطِّرُكَ» مجزوم است در جواب امر (تنکب).

شرح واژه ها

«تهکم»: استهزاء و افسوس کردن و تکبر کردن و منتخب اللغات، ص ۱۱۷.

«یرمیه»: متهم می کند، نسبت می دهد، به او می بندد، بر چسب می زند.

در قرآن شریف آمده: «انّ الذین یرمون المحصنات». ^۲ یعنی: کسانی که به زنان

شوهردار نسبت زنا می دهند. البتّه اصل معنی «رمی» پراکندن و انداختن است.

۱ - اینکه گفته: «و فی البیت»، مقصود تمام يك بیت نیست؛ بلکه تنها مصراع دوم شعر، تهکم دارد. و «مرزوقی» ابوعلی احمد بن محمد بن حسن مرزوقی اصفهانی مشهور به امام مرزوقی از ادبای بزرگ، شاگرد ابوعلی فارسی، معلم فرزندان آل بویه و مؤلف «الحماسه» و «المفضلیات» است. وی در سال ۲۲۱ هجری در گذشته. نگاه کنید به راهنمای دانشوران، ج ۳، ص ۱۳۶.

«لما التفت لفت الكفاح». یعنی: روبه سوی جنگ و درگیری نمی کند.

«لفت» - بکسر لام - به معنی جانب، سو، و طرف.

«کفاح»:- بکسر کاف - به معنی نبرد، جنگ و درگیری.

«رماح»: جمع «رمح» به معنی نیزه است.

«محرزه»: در اصل به معنی جنگ آوری است که جنگجویان دیگر در پناه او می جنگند؛ لیکن در اینجا نام فردی است. شاید هم برای مسخره آورده شده باشد.

«لَمَّا التَّقِينَا»: هنگامی که درگیر شدیم، برخورد کردیم.

«تنکب»: دورشو، کنار برو.

«لَا يَقْطِرُكَ»: به زمین نیندازد.

«زحام»: مصدر باب مفاعله است به معنی فشار آوردن، تنگ کردن.

«مضایق»: جمع «مضیق» به معنی تنگنا و تنگه است.

«مجامع»: جمع «مجمع» به معنی گردگاه و گروه.

«یدس»: «دس» به معنی پنهان کردن چیزی زیر چیز دیگر است. برخی آن را به

معنی پنهان کردن زیر خاک گرفته اند. در قرآن آمده: «أَيْمَسِكْ عَلَي هُونِ ام يَدْسِ فِي

التراب»^۱.

و در برخی از نسخه ها «یداس» آمده. «یداس» گرفته شده از «دوس» به معنی

چیزی را زیر پا نهادن است.

«قوالم»: دست و پای چهارپایان.

«شئا»: - بفتح غین - به معنی فایده، سود و بی نیازی است.

«بناء»: پیکر، جسم.^۲

۱- نحل / ۵۹.

۲- شیخ در دلائل الاعجاز آورده: «و من لطيف مواقفها ان يدعى على المخاطب ظنّ لم يظنّه و لكن يراد التهمك به و ان يقال ان حاله و آذی صنعت يقتضى ان تكون قد ظننت ذلك. و مثال ذلك قول لاؤل:

جاء شقيق عارضاً رماحه ان بنى عمك فيهم رماح

يقول ان مجيئه هكذا مدلا بنضه و بشجاعته قد وضع رماحه عرضاً دليل على اعجاب شديد و على اعتقاد منه انه لا يقوم له احد حتى كان ليس مع احد متا رماح يدفعه به. و كأننا كلنا عزل و اذا كان كذلك و جب اذا قيل انها جواب سائل ان يشترط فيه ان يكون للسائل ظنّ في المسئول عنه على خلاف ما انت تجيبه به. دلائل الاعجاز،

ص ۲۵۱.

قابل توجه است که: شعر «فقلت لمحرزه را دسوقی به» ایی ثمامة البراء بن عازب انصاری، نسبت داده لیکن جامع الشواهد گفته: «لم یسم قائله» و شاعرش را غیر معین دانسته.

« (و) يجعل المنكر كغير المنكر اذا كان معه (ای مع المنكر (ما ان تأمله) ای شیء من الدلائل و الشواهد ان تأمل المنكر ذلك الشيء (ارتدع) عن انكاره».

در قلمرو حمل کلام بر خلاف مقتضی ظاهر، منکر به گونه غیر منکر گرفته می شود. هنگامی که با آن منکر، چیزی از دلائل و شواهد باشد به گونه ای که اگر آن منکر در آنها بنگرد از انکارش باز گردد.

«و معنی کونه معه ان یکون معلوماً له مشاهدأ عنده كما تقول لمنكر الاسلام: الاسلام حق. من غير تأكيد؛ لان مع ذلك المنكر دلائل دالة على حقيقة الاسلام».

اینکه گفت: دلائل و شواهدی با او باشد بدین معناست که: آن دلائل و شواهد برای او معلوم و محسوس باشد. مانند هنگامی که به منکر اسلام می گویند: «الاسلام حق». و این جمله را بدون تأکید می آورید؛ چون با این منکر دلائلی هست که اگر در آنها بنگرد از انکارش دست بر می دارد و آن دلائل بر حق بودن اسلام دلالت می کند.

«وقيل: معنی کونه معه ان یکون موجوداً فی نفس الامر. و فيه نظر؛ لان مجرد وجوده لا يكفي في الارتداع ما لم يكن حاصلأ عنده».

برخی گفته اند: «با او باشد» یعنی: واقعاً موجود باشد. در این اندیشه و سخن نظر هست؛ چون وجود دلائل و شواهد به تنهایی در بازگشت کسی از انکار کافی نیست تا هنگامی که این دلائل و شواهد نزد او حاصل نباشد.

«معنی کونه معه»: معنی بودن دلیل با آن منکر.

مراد از ضمیر «وجوده» وجود دلیل است. «عنده» یعنی: نزد منکر.

«وقيل: معنی ما ان تأمله، شیء من العقل. و فيه نظر؛ لان المناسب حينئذ ان يقال: ما ان تأمل به لانه لا يتأمل العقل بل يتأمل به».

برخی گفته اند: معنی «ما» در تعبیر «ما ان تأمله»، «شیء من العقل» است؛ یعنی: بوده باشد با وی چیزی از عقل که اگر آنرا تأمل کند از انکار باز گردد. لیکن در این معنی نظر هست؛ چون اگر مراد از «ما» چیزی از عقل بود شایسته بود که بگوید: «ما ان تأمل به» یعنی اگر بدان وسیله تأمل کند. چون عقل مورد تأمل قرار نمی گیرد بلکه بوسیله آن، تأمل می شود.

توضیح:

«مان تأمله» ضمیر «تأمله» به «ما» باز می‌گردد در این تعبیر دو نظریه بود: یکی «ما» را به معنی دلائل و شواهد می‌گرفت بدین گونه: اگر با او باشد چیزی از دلائل و شواهد و یکی به معنی «شیء من العقل»، یعنی چیزی و بهره‌ای از عقل. این نظر دوم مورد انتقاد بود.

«(نحو لاریب فیه) ظاهر هذا الكلام انه مثال لجعل منكر الحكم كغيره و ترك التاكيد لذلك».

مانند «لاریب فیه»: ظاهر این سخن، چنین است که: آیه مثال است برای قرار دادن منکر به گونه غیر منکر. و از همین رو این سخن بدون تأکید آمده.

«و بیان آن معنی لاریب فیه لیس القرآن بمظنة للرب. و لا ینبغی ان یرتاب فیه. و هذا الحكم مما ینکره کثیر من المخاطبین؛ لکن نزل انکارهم منزلة عدمه لما معهم من الدلائل الدالة علی انه لیس ممّا ینبغی ان یرتاب فیه».

بیان اینکه «لاریب فیه» مثال باشد برای تنزیل منکر به منزله غیر منکر:

اگر «لاریب فیه» مثال برای تنزیل منکر به منزله غیر منکر باشد نیاز به تأویل دارد؛ چون در قلمرو قرآن، کفار شک بسیار دارند. «و لاریب فیه» مطابق با واقع نمی‌نماید. از این رو باید اینگونه تعبیر کنیم که: در قرآن شک نیست؛ یعنی قرآن محلّ و جایگاه شک نیست. و اینکه قرآن جایگاه شک نیست را بسیاری انکار می‌کنند و می‌گویند: قرآن جایگاه شک هست. لیکن انکار آنان به منزله عدم انکار است؛ چون با آنان دلائل و شواهدی هست که اگر در آنها بنگرند از انکار خویش بر می‌گردند.

«مظنه» یعنی: جایگاه.

«ان یرتاب فیه»: شک شود در قرآن.

«و هذا الحكم»: این که قرآن جایگاه شک نیست.

«مما ینکره» ضمیر «ینکره» به «ما» ی موصوله «مما» بر می‌گردد.

«و الاحسن ان یقال: انه نظیر لتنزیل وجود الشیء منزلة عدمه بناءً علی وجود ما یزیده

فانه نزل ریب المرتابین منزلة عدمه تعویلاً علی وجود ما یزیده حتی صح نفی الریب علی

سبیل الاستغراق كما نزل الانكار منزلة عدمه لذلك حتى صح ترك التأكيد». ما گفتیم: ظاهر کلام این است: «لا ریب فیہ» مثال برای «تنزیل منکر به منزله غیر منکر» است. لیکن شارح بر این عقیده است که: بهتر است «لا ریب فیہ» نظیر باشد در بحث برای «تنزیل وجود شیء به منزله عدم آن». فرق «مثال»، با «نظیر» این است که: «مثال» باید جزئی از کلی باشد لیکن در نظیر، لازم نیست جزئی از کلی باشد. بدین گونه که اگر گفتیم: «کل فاعل مرفوع» این يك قاعده کلی است. و «قتل علی» مثال بر آن قاعده است؛ و «علی» یکی از افراد آن کلی است. ولی اگر گفتیم: «علی قتل» دیگر نظیر است و از افراد آن کلی نیست.

تنها از این جهت به افراد آن کلی شباهت دارد که مرفوع است. در اینجا نیز «لا ریب فیہ» نمونه از جایی است که «وجود شیء به منزله عدم» گرفته شده باشد به این علت که دلائل و شواهدی در کار هست که آن وجود را نفی می کند. بدین گونه شك شك کنندگان به منزله عدم گرفته شده. با تکیه بر چیزهایی که آن شك را می زداید تا آنجا که توانسته ایم به شیوه استغراق آن شك را نفی کنیم. «تعویلاً» به معنی اعتماداً است.

«نفی الریب علی سبیل الاستغراق» کلمه «ریب»، نکرده در سیاق نفی و مفید استغراق است.

«كما نزل الانكار منزلة عدمه لذلك». مقصود از «لذلك» اشاره است به آنچه انکار را می زداید از شواهد و دلائل.

توجه:

عبارت «و الاحسن ان يقال: انه نظير لتنزيل وجود الشيء منزلة عدمه» بسیار قابل تأمل است؛ چون از ظاهر عبارت بر می آید که: «لا ریب فیہ» نظیر است برای «تنزیل وجود شیء به منزله عدم آن». لیکن شارح می خواهد بگوید: این نظیر است برای «تنزیل انکار به منزله عدم انکار». یا به تعبیر دیگر، نظیر است برای تنزیل منکر به منزله عدم منکر. و گرنه «لا ریب فیہ» مثال است برای تنزیل وجود چیزی به منزله عدم آن نه نظیر. لیکن عبارت غلط انداز است و باید در آن دقت کنیم. علت غلط انداز بودن نیز حذفی است که در کلام پدید آمده. عبارت اینگونه است: «انه نظير لتنزيل الانكار منزلة عدمه لاجل تنزيل وجود الشيء منزلة عدمه في كل منهما».

یا بگوئیم: لام «لتنزیل» به معنی «فی» است و معنی اینگونه است: «آنه نظیر لنا یا نظیر للبحث فی تنزیل وجود...».

اما انگیزه اینکه گفته: «احسن» این است که: «لا ریب فیه» نظیر باشد. برای تنزیل منکر به منزله عدم منکر دو چیز است:

- ۱- اگر مثال باشد باید آن را تأویل کنیم. بدین گونه که: قرآن جایگاه شك نیست.
- ۲- اگر مثال باشد سخن مصنف که بعد از آن می گوید: «و هكذا اعتبارات النفی» دیگر غیر موجه است؛ چون بعد از اینکه مثال بر نفی آورده دوباره گفته: همین گونه است اعتبارات نفی.

«حتی یصح ترک التاکید»^۱

چون انکار را بمنزله عدم انکار گرفته ایم صحیح شده ترک تأکید در «لا ریب فیه». «و هكذا» ای مثل اعتبارات اثبات (اعتبارات النفی) من التجريد عن المؤکدات فی الابتدائی و تقویته بمؤکد استحسانا فی الطلبی و وجوب التأسکید بحسب الانکاری الاتکاری تقول لخالی الذهن: ما زید قائماً. او لیس زید قائماً. وللطالب: ما زید بقائماً. و للمنکر: والله ما زید بقائماً».

همانند اعتبارات اثبات است، اعتبارات نفی؛ بدین گونه که: برای خالی الذهن سخن را بدون تأکید می آوریم. و برای طالب و سائل، سخن را با تأکید استحسانی می آراییم. و برای منکر، سخن را با تأکید و جویی پیوند می زنیم. برای خالی الذهن می گوئیم: «ما زید قائماً» بدون تأکید. در برابر طالب می گوئیم: «ما زید بقائماً» با تأکید بای زائده.^۲

۱- ممکن است کسی بگوید: ما نمی پذیریم که «لا ریب فیه» تأکید ندارد؛ چون لای نفی جنس و از سوی دیگر استیه بودن جمله، تأکید را می رساند.

در پاسخ می گوئیم: سخن ما در قلمرو تأکید حکم است؛ لیکن لای نفی جنس، برای تأکید در افراد محکوم علیه است نه حکم. بدین گونه که: لای نفی جنس می رساند که حکم همه افراد محکوم علیه را فرا می گیرد. و جمله استیه هنگامی تأکید را می رساند که: معدوله از فعلیه باشد یا تأکید آن قصد شده باشد.

لیکن يك اشکال باقی می ماند و آن اینکه: مصنف در بحث فصل و وصل آورده: «و اما کمال الاتصال فلکون الثانية مؤکدة لاولی لدفع توهم تجوز او غلط نحو: لا ریب فیه». (مختصرهای چاپ جدید ص ۲۳۳. مختصرهای حاشیه دار، ص ۲۲۵ و ۲۲۶. و مختصرهای چاپ قدیم ص ۱۰۳).

بنا بر این «لا ریب فیه» برای تأکید است و اصلاً کلام خلاف مقتضی ظاهر نیست. پاسخ این است که: اولاً «لا ریب فیه» بر اساس سخن مصنف مؤکدبه صیغه اسم فاعل است نه مؤکد به صیغه اسم مفعول. ثانیاً- می توانیم بگوئیم: در اینجا نیز تأکید حکم نیست از همین رو خود مصنف گفته: «فوزانه و زان نفسه فی جانی زید نفسه».

۲- حرف زائد را در بسیاری از کتب ادبی یا تفسیری کهن، حرف «صله» می نامند.

«و علی هذا القیاس»^۱.

و بر همین قیاس است اعتبارات دیگر. مثلاً هر چه تأکید در اثبات چیزی از سوی مخاطب شدت یافت ما نیز باید تأکید نفی را افزایش دهیم. و یا همانگونه که در اثبات، گاهی منکر را به گونه غیر منکر می گرفتیم در نفی نیز چنین می کنیم.

۱- برای «علی هذا القیاس» چند اعراب هست:

۱- «علی هذا» خبر مقدم. «القیاس» مبتدای موخر.

۲- «القیاس» مفعول فعل محذوف باشد. و «علی هذا» متعلق به آن.

پرسش ها

- ۱ - شیوة سخن گفتن فرستادگان حضرت عیسی - علیه السلام - را در شرایط گوناگون بیان کنید.
- ۲ - نمونه هایی بیاورید که بر خلاف مقتضی ظاهر حال، سخن گفته شده باشد. و بنویسید چرا؟
- ۳ - ارتباط «ظاهر مقتضی حال»، با «مقتضی حال» چیست؟
- ۴ - چه جاهایی تأکید واجب و چه جاهایی مستحسن است؟
- ۵ - با خالی الذهن چگونه سخن می گوئیم؟

اسناد حقیقی و اسناد مجازی

- به عقیده مصنف برخی از اسنادها نه حقیقت است و نه مجاز عقلی.
- تعریف اسناد حقیقی.
- قیدهای تعریف «عندالمتکلم»، «فی الظاهر».
- اقسام چهارگانه حقیقت عقلی.
- مجاز عقلی و نامهای گوناگون آن.
- تعریف مجاز عقلی.
- ملازمات فعل (فاعل، مفعول به، مصدر، زمان مکان و سبب).
- مثالهای اسناد مجازی.
- اسناد مجازی در نسبت های ایقاعی و اضافی.
- قید «تاوّل» و نیاز به قرینه.
- تبیین شعر «ابوالنجم» و شعر «فضل بن قدامه».
- اقسام مجاز عقلی به اعتبار حقیقت یا مجاز بودن دو طرفش.
- مجاز عقلی در قرآن مجید.
- مجاز عقلی ویژه خیر نیست.
- شناخت حقیقت اسناد مجازی گاهی آسان و گاه دشوار است.
- سکاکی مجاز عقلی را نپذیرفته. و گفته: همه اینها استعاره است.
- پاسخهای التزامی و نقضی به سکاکی.

«ثم الاسناد) مطلقاً سواء كان انشائياً او اخبارياً (منه حقيقة عقلية) لم يقل اما حقيقة و اما مجاز؛ لان بعض الاسناد عنده ليس بحقيقة و لا مجاز».

«اسناد» بطور کلی، چه خبری و چه انشایی برخی از آن، اسناد حقیقی عقلی است (و برخی مجاز عقلی). مصنف گفت: «منه حقيقة» و نگفت: «اما حقيقة و اما مجاز»؛ چون اداتی مانند: «اما» یا «او» قاعداً حصر را می رساند. لیکن مصنف معتقد به حصر اسناد در حقیقت عقلی و مجاز عقلی نیست از این رو گفته: «ومنه».

بنابر این، اسناد فعل یا معنای آن بر اساس عقیده مصنف، یا حقیقی است و یا مجازی. لیکن او بر این باور است که اسناد در غیر فعل یا معنای فعل، در قلمرو این تقسیم نیست. یعنی: اگر مسند، فعل یا معنی آن نباشد آنگاه اسناد نه حقیقی است و نه مجازی؛ مانند: «انسان حیوان است».

از این رو مطلق اسناد به باور مصنف سه گونه است:

۱ - حقیقی.

۲ - مجازی.

۳ - غیر این دو.

در اینجا دو سوال رخ می نماید:

۱ - چرا بحث حقیقت و مجاز عقلی را ایشان در باب اسناد ارائه کرده اند و آن دو را وصف اسناد قرار داده اند؟

۲ - چرا بحث حقیقت و مجاز را در علم بیان ذکر نکرده اند و در علم معانی آورده اند؟

ایشان به سوال نخست اینگونه پاسخ می دهند: «و جعل الحقيقة و المجاز صفتی الاسناد دون الكلام؛ لان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد»: مصنف حقیقت و مجاز را دو صفت اسناد قرار داد نه صفت کلام، برای اینکه سخن اگر حقیقت یا مجاز نامیده شود به اعتبار اسناد است.

یا به تعبیر دیگر: وصف حقیقت یا مجاز در ابتداء و اصالة وابسته به اسناد است. یعنی ابتداء عقل می گوید که: این اسناد حقیقی است یا مجازی. و اگر کلامی را حقیقت یا مجاز بدانیم از این روست که اسناد عارضش شده.

و به سوال دوم اینگونه پاسخ داده اند: «و اورد هما فی علم المعانی لانهما من احوال

اللفظ فیدخلان فی علم المعانی: ^۱ بحث حقیقت و مجاز از احوال لفظ است و از این رو داخل در علم معانی است.

دو نکته در اینجا قابل تذکر است:

- ۱ - بحث حقیقت و مجاز عقلی از احوال لفظ است عارضاً؛ یعنی: ابتدائاً از احوال اسناد است. و ثانیاً و بالعرض از احوال لفظ.
- ۲ - لفظ، حالات بسیار دارد. علم معانی تنها احوالی را بررسی می‌کند و می‌کاود که با هماهنگی لفظ با مقتضی الحال ارتباط داشته باشد. از این رو باید بگوییم: «حقیقت و مجاز»، از احوال لفظ است. در این قلمرو که گاهی حقیقت مطابق با مقتضی حال است و گاهی مجاز.

تعریف حقیقت عقلی ^۲

«(و هی) ای الحقیقة العقلیة (اسناد الفعل او معناه) کالمصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضیل و الظرف (الی ما) ای الی شیء (هو) ای الفعل او معناه (له) ای لذلك الشیء؛ کالفاعل فیما بنی له. نحو: ضرب زید عمراً. او المفعول فیما بنی

۱ - در علم بیان نیز از حقیقت و مجاز سخن رفته لیکن آن حقیقت و مجاز لغوی است. در آنجا معنی واژه‌ها را می‌کاوند، اگر واژه‌ای در معنی اصلیش بکار رفته باشد حقیقت است. و اگر در غیر آن بکار رفته باشد مجاز. لیکن در اینجا کاری به کاربرد واژه‌ها نداریم سخن از اسناد است.

به تعبیر دیگر: در اینجا عقل حاکم است و در آن جا وضع.

۲ - آقای دکتر جلیل تجلیل در نوشته‌ای که برای دانشگاهیان در زمینه بلاغت ارائه کرده اند مرفوم فرموده اند: «اسناد حقیقی آن است که: فعل را به فاعل و کننده حقیقی آن نسبت دهیم». این تعریف آقای دکتر، ناقص است. از چند جهت:

۱ - در بحث حقیقت عقلی ما کاری به کننده واقعی کار به طور مطلق نداریم. و کننده کار را بر اساس عقیده ظاهری متکلم می‌جوییم، که در سخن آقای دکتر تجلیل این قسمت اصلاً لحاظ نشده.

۲ - سخن آقای دکتر تجلیل تنها اسناد فعل معلوم را فراموش می‌گیرد و شامل اسناد فعل مجهول به مفعول نمی‌شود. در تعبیر ایشان تنها «کننده» مطرح شده بود لیکن در بحث «حقیقت عقلی» غیر از کننده، «نایب فاعل» یا «مفعول» نیز مطرح است. مثلاً می‌گوییم: در «ضرب زید» اسناد «ضرب» به «زید»، حقیقی است؛ چون واقعا در اعتقاد ظاهری متکلم، زید زده شده است.

۳ - در تعریف آقای دکتر، تنها واژه «فعل» آمده است و «معنی فعل» فراموش شده. مثلاً علی - علیه السلام - فرموده اند: «من سقف فوفهم مرفوع، مرفوع، نایب فاعلش ضمیری است که به «سقف» باز می‌گردد و «سقف» در حقیقت مفعول است. و این اسناد حقیقی است.

له: نحو. ضرب عمرو. فانَّ الضارِبِةَ لزيد و المضروِبِةَ لعمرو و عند المتكلم في الظاهر». حقیقت عقلی، اسناد فعل یا معنی آن است. (مانند: مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، اسم تفضیل و ظرف) ^۱ به آنچه فعل یا معنی اش برای آن چیز است؛ مانند: فاعل هنگامی که فعل معلوم باشد. وقتی می‌گوییم: «ضرب زید عمراً» حقیقة زندگی برای زید است. و مانند مفعول، هنگامی که فعل مجهول باشد. وقتی که می‌گوییم: «ضرب عمرو» واقعاً زده شدن و کتک خوردن برای عمرو است.

البته این اسناد باید بر اساس باور ظاهری متکلم باشد.

خلاصه اینکه: «اسناد حقیقی»، اسناد فعل یا معنای فعل است به چیزی که بر اساس باور ظاهری متکلم، آن فعل یا معنی آن شایسته اسناد به آن چیز است. مثل اسناد فعل معلوم به فاعلش. و اسناد فعل مجهول به مفعولش. ^۲

«اسناد حقیقی»، بسیار زیاد است با این حال ما نمونه هایی می آوریم:

خدای عزوجل داد بنده را در سر دو دیدگان گرمی بسان شمس و قمر
حسن غزنوی.

«هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم».^۳

هو الاول هو الاخر، هو الظاهر هو الباطن

منزه مالك الملكى که بی پایان حشر دارد

ناصر خسرو.

ایزد عطاش داد محمد را نامش علی شناس و لقب کوثر

ناصر خسرو.

«أنا اعطیناک الکوثر».^۴

بدان که بر تو گواهی دهند هر دو به حق دو چشم هر چه بدید و دو گوش هر چه شنود

ناصر خسرو.

باید توجه داشت در نمونه های «اسناد حقیقی» گاهی فعل اسناد داده می شود و

۱ - اسم زمان و مکان و اسم آلت را ذکر نکرد؛ چون به عقیده او اینها اسناد داده نمی شود. ولی در این

سخن، نظر هست.

۲ - مقصود از «معنی فعل»، دلالت بر حدث است؛ زیرا فعل، هم بر زمان دلالت می کند و هم بر حدث.

اینکه اینجا مقصود است غیر زمان است.

۳ - حدید / ۳.

۴ - کوثر / ۱.

گاهی آنچه معنی فعل را دارد.^۱

«عند المتكلم» متعلق بقوله له. و بهذا دخل فيه ما يطابق الاعتقاد دون الواقع.»

«عند المتكلم»، ظرف است و متعلق به «له». از این جهت که «له» نیابت از عاملش کرده. به وسیله «عند المتكلم» جایی که سخن هماهنگ با اعتقاد باشد لیکن برابر با واقع نباشد داخل در تعریف اسناد حقیقی عقلی می شود.

به تعبیر دیگر: «عند المتكلم» قید ادخالی است.^۲

سخنانی را که معتقدین به ادیان باطله می گویند از همین قبیل است. مثلاً بودائیان با اعتقاد می گویند: بودائیت حق است. این سخن حقیقت عقلی است؛ لیکن برابر با واقع نیست.

«فی الظاهر» و هو أيضاً متعلق بقوله له و بهذا يدخل فيه ما لا يطابق الاعتقاد. و

المعنى اسناد الفعل او معناه الى ما يكون هو له عند المتكلم فيما يفهم من ظاهر حاله. و ذلك بان لا ينصب قرينة دالة على انه غير ما هو له في اعتقاده.»

«فی الظاهر» نیز ظرف و متعلق به «له» است.^۳

«فی الظاهر» نیز قید ادخالی است. و با این قید، داخل می شود در تعریف اسناد حقیقی، آنچه برابر با اعتقاد متکلم نیست. بدین ترتیب، معنی اسناد حقیقی این گونه است: اسناد حقیقی، اسناد فعل یا معنی آن است به چیزی که فعل یا معنیش برای آن چیز است پیش متکلم بر اساس عقیده ظاهریش؛ یا بر اساس نمود و ظاهر حالش. یا به تعبیر دیگر: بر اساس آنچه از ظاهر حالش فهمیده می شود. بدین معنی که: قرینه‌ای نگمارده که من ظاهر سخن را اراده نکرده ام.

۱ - اسناد مصدر مانند: والعلم عرفان.»

اسناد اسم فاعل مثل: «على قاتل الفجرة.»

اسناد اسم مفعول همانند: «الكافر مخدول.»

اسناد صفت مشابه همچو: «العلم حسن.»

اسناد اسم تفضیل بسان: «الله اكبر.»

اسناد ظرف چون: «الحق معنا.» و «زيد في الدار.»

۲ - قبلاً گفته بودیم: قیدهایی که در تعاریف می آید گاهی قید اخراجی است، یعنی با آن چیزی را از تعریف خارج می کنیم. و گاهی قید ادخالی است، با آن چیزی را در تعریف داخل می کنیم. و گاهی قید اصطلاحی، که نه با آن چیزی خارج می شود و نه داخل. و گاه قید توضیحی.

۳ - ظرف اگر لغو باشد تعلق ظرف به مثلش درست نیست. لیکن اگر مستقر باشد این تعلق صحیح است؛ چون معنی عامل در آن استقرار یافته.

«علی انه غیر ما هو له فی اعتقاده»: در «علی انه» مراد از ضمیر «انه» فاعل یا نایب فاعل است. «غیر ما» یعنی: غیر آن فاعل یا نایب فاعل. «هو» یعنی: آن فعل یا معنی آن «له»: برای آن فاعل یا نایب فاعل. «فی اعتقاده»: اعتقاد متکلم.

کوتاه سخن اینکه: اسناد حقیقی، اسناد فعل یا معنی آن است به آنچه ظاهراً متکلم اسنادش را به آن چیز می داند و قرینه ای بر خلاف آن نگمارده است.

«و معنی کونه له ان معناه قائم به و وصف له و حقه ان یسند الیه».

و معنی اینکه می گوییم: فعل یا معنی فعل برای آن باشد، این است که: آن فعل یا معنیش بدان وابسته باشد. و فعل یا معنی آن، وصف آن فاعل یا نایب فاعل باشد. و شایسته باشد که: آن فعل یا معنیش به آن فاعل یا نایب فاعل اسناد داده شود.

«کونه له» یعنی: بودن آن فعل یا معنی آن «له» برای آن فاعل یا نایب فاعل.

«قائم به» یعنی: فعل یا معنیش به آن فاعل یا نایب فاعل وابستگی و ایستادگی داشته باشد.

«وصف له» یعنی: فعل یا معنیش وصف برای فاعل یا نایب فاعل باشد.^۱

«حقه» شایسته آن فعل یا معنیش باشد که به آن فاعل یا نایب فاعل اسناد داده شود.

«سواء کان مخلوقاً لله تعالی»: چه اینکه آن فعل، مخلوق خداوند - متعال - باشد، همانگونه که اشاعره معتقدند و همه افعال را مخلوق خداوند - متعال - می دانند.

«اولغیره»: یا آن فعل، مخلوق غیر خداوند - متعال - باشد، همانگونه که معتزله باور دارند.

«و سواء کان صادر اعنه باختیاره»: و چه آن فعل، به اختیار فاعل پدید آمده باشد مانند: «ضرب». «اولا»: یا بدون اختیار فاعل پدید آمده باشد مانند: «مات» و «مرض».^۲

«و اقسام الحقیقة العقلیة علی ما یشملة التعریف اربعة: الاول ما یطابق الواقع والاعتقاد جمیعاً».

تعریف مصنف از حقیقت عقلیه چهار قسم را فرامی گیرد:

۱ - آنچه هماهنگ با واقع و با اعتقاد باشد؛ مانند: سخن خداپرست: «انبت الله

۱ - مقصود از «وصف»، وصف نحوی نیست.

۲ - بسیاری از افعال از انسان صادر می شود و به اختیار اوست؛ چون: «اکل»، «ضرب»، «تکلم»، «قام»، «جاء». و برخی از افعال بدون اختیار است؛ مانند: «خاف»، «تعجب»، «خجل»، «احترق»، «اخصر الشجر»، «مرض»، «غفل»، «نسی».

البقل: «^۱ خدا گیاه را رویاند».

۲ - جایی که سخن تنها با اعتقاد برابر باشد نه با واقع. مانند: هنگامی که جاهل (کافر) بگوید: بهار گیاه را رویاند. و یا مانند سخن همه پیروان دینهای فاسد هنگامی که از باورهای غلط خود سخن می گویند مثلاً مسیحیان می گویند: «مسیح فرزند خداست». ^۲ و یهود می گویند: «عزیر فرزند خداست». ^۳

۳ - جایی که سخن تنها با واقع برابر باشد نه با اعتقاد:

«كقول المعتزلي لمن لا يعرف حاله و هو يخفيها منه: خلق الله الافعال كلها».

مانند: سخن معتزلی هنگامی که در برابر مخاطب، حالش را (گرایشات عقیدتیش) را پنهان می کند و به کسی که وی را نمی شناسد می گوید: خداوند همه افعال را پدید آورده. اینک این سخن برابر با واقع هست لیکن هماهنگ با اعتقاد نیست.

«لا يعرف حاله». ضمیر «حاله» به معتزلی باز می گردد. و «هو» آن معتزلی که

«یخفيها» پنهان می کند حال را. و ضمیر «منه» به «من لا يعرف حاله» بر می گردد. ^۴

توضیح:

مکتب «اشاعره» و مکتب «معتزله» دو مکتب عقیدتی بسیار کهن است که در قلمرو تاریخ اسلامی پدید آمده. شارح (ملا سعد تفتازانی) یکی از وابستگان به مکتب اشاعره است.

مکتب اشاعره ویژگیهای عقیدتی بسیار دارد. این فرقه در اواخر قرن سوم تولد

۱ - «بقل»: تره و سیزی. ابن منظور آورده: «و البقل: معروف؛ قال ابن سیده: البقل من النبات ما ليس بشجر دق ولا جمل». لسان العرب، مجلد ۱۱، ص ۶۰.

در آیه ۶۱ سوره بقره آمده: «فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها».

راغب اصفهانی آورده: «البقل ما لا ينبت اصله و فرعه في الشتاء و قدا شق من لفظه لفظ الفعل فبقل بقل اي نبت». مفردات راغب، ص ۵۶.

۲ - اشاره به آیه ۳۰ سوره توبه.

۳ - این نیز اشاره به آیه ۳۰ سوره توبه است «و قالت اليهود عزير ابن الله».

۴ - اعتزال يك مکتب عقیدتی است که در آغاز سده دوم هجری شکل یافت و کانونی شد برای بینشها و منشهای اسلامی که بعداً با «اشاعره» نبرد می کرد. و از این رو به این فرقه، «معتزله» می گویند که: «واصل بن عطاء»، از شاگردان حسن بصری، روزی منافق بودن کسانی که گناه کبیره می کنند را نپذیرفت و عقیده استادش را رد کرد و گفت: آنان که گناه کبیره می کنند نه مؤمنند و نه کافر و نه منافق. آنان تنها فاسقند. و منزلی بین دو منزلت مؤمن و کافر دارند. آنگاه استادش حسن بصری گفت: «اعتزل مَنّا یعنی واصل بن عطاء از ما کناره گرفته و جدا شده. برای آگاهی بیشتر به «مئل و نحل» شهرستانی و «شرح تجرید» و «الفرق بین الفرق» بنگرید.

یافت. و بنام یکی از بنیانگذاران این مکتب ابوالحسن اشعری که از نوادگان ابو موسی اشعری بود شهرت گرفت. این مکتب پیروان بسیاری را در بین اهل تسنن، ویژه خود ساخت. و بسیاری از دانشمندان اهل سنت به آن پایبند شدند.

اشاعره از آغاز با مکتب معتزلی سر ستیز داشتند. یکی از موارد ستیز اعتقادی آنان بر سر این مسأله است که: اشاعره معتقدند: همه کردار ما از خوب و بد، پدید آمده و مخلوق خداوند است. لیکن معتزله بر این باورند که: کردار و رفتار ما پدید آمده خود ماست و نیکیها از خداوند است.

حال اگر يك معتزلی به کسی که او را نمی شناسد از اشاعره بگوید: خداوند همه افعال را آفریده آن اشعری این سخن را مطابق با واقع می داند همانگونه که شارح چنین کرده. لیکن باید توجه داشت که: این سخن هماهنگ با اعتقادات تشیع نیست. ولی ملا سعد تفتازانی چون خود از اشاعره بوده و بر این باور بوده که: خداوند، خالق همه رفتار ما از نیک و بد است. از این رو گفته: هر که گفت: «خلق الله الافعال كلها»^۱ این سخن هماهنگ با واقع است. بجای این مثل رنج آور که بر اساس باور فرقه ای ملاً سعد ساخته شده و مصنف اصلاً برای این قسم مثلی ذکر نکرده.

«هذا المثال متروك في المتن» ما می توانیم صدها مثل بی رنج بیاوریم. مثلاً اگر پیروان دینهای باطل بدون اعتقاد بگویند: اسلام حق است. یا بگویند: محمد رسول الله است. یا بگویند: قرآن کتاب آسمانی است و ... همه اینها سخنان حقی است که هماهنگ با واقع هست و برابر با اعتقاد نیست.

«(و) الرابع ما لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد. (نحو قولك: جاء زيد و انت) ای و الحال انك خاصة (تعلم انه لم يجي) دون المخاطب، اذ لو علمه المخاطب ايضاً لما تعين كونه حقیة، لجواز ان يكون المتكلم قد جعل علم السامع بانه لم يجي قرينة على انه لم يرد ظاهره فلا يكون الاسناد الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر».

۴- (چهارمین قسم از اقسام حقیقت) سخنی است که نه برابر با واقع باشد و نه هماهنگ با اعتقاد. مثل هنگامی که شما به دروغ بگویید: «زید آمد» و کسی غیر از شما نداند که زید نیامده در این هنگام سخن شما حقیقت عقلیه است با اینکه نه برابر واقع است و نه برابر اعتقاد.

۱- «كَلِّهَا» در تعبیر «خلق الله الافعال كَلِّهَا». برای فراگیری همه رفتار ماست، چه خوب و چه بد.

لیکن اگر مخاطب نیز بداند که: زید نیامده و شما بگویید: «زید نیامده» آنگاه حقیقت بودن اسناد معین نیست؛ چون ممکن است شما آگاهی مخاطب را قرینه قرار دهید تا بفهمانید که: ظاهر سخن را اراده نکرده اید و قصد دیگری مانند شوخی، طعن یا مجاز گویی داشته اید. در این صورت دیگر اسناد به «ما هو له عند المتکلم فی الظاهر» نیست تا حقیقت شود.

«اذ لو علمه المخاطب ایضاً». ضمیر «علمه» به «عدم مجی» باز می‌گردد. و ضمیر «کونه» به «اسناد».

« (و منه) ای و من الاسناد (مجاز عقلی) و یسمی مجازاً حکمیاً و مجازاً فی الاثبات و اسناداً مجازیاً.^۱ »

و پاره ای از اسنادها اسناد مجازی است، که به این نامها خوانده می شود:

۱ - «مجاز عقلی»؛ چون داور در آن عقل است نه وضع.

۲ - «مجاز حکمی»؛ زیرا مجاز بودن آن به اسناد و حکم وابسته است نه به لفظ.

۳ - «مجاز در اثبات»؛ می توانیم «اثبات» را به معنی انتساب و اتصاف بگیریم، آنگاه هم اثبات را فرا می گیرد و هم نفی را. و می توانیم به معنی اثبات در مقابل نفی بگیریم و بگوییم: علت این که تنها اثبات را ذکر کرده این است که «نفی»، فرع «اثبات» است.

۴ - اسناد مجازی از این رو که اسناد به «غیر ما هوله» است و این اسناد منسوب به «مجاز» است.

۵ - اسناد در ترکیب. این نام را خطیب و شارح ذکر نکرده اند ولی دیگران گفته اند.^۲
 « (و هو اسناده) ای اسناد الفعل او معناه (الی ملابس له) ای للفعل او معناه (غیر ما هو له) ای غیر الملابس الذی ذلک الفعل او معناه مبني له، یعنی غیر الفاعل فی المبني للفاعل، و غیر المفعول به فی المبني للمفعول به.»

«ملابس» به معنی همراه، متعلق، وابسته و معمول است. یعنی: اسناد مجازی، اسناد فعل یا معنی آن است به متعلقی که فعل یا معنی فعل برای آن بنا نشده. یعنی غیر از آن چیزی که باید فعل یا معنیش بدان نسبت داده شود.

به سخن دیگر: غیر از فاعل در فعل معلوم و غیر از مفعول به در فعل مجهول. دسوقی گفته: اگر فعل معلوم را به چیزی اسناد دادیم که هم از نظر نحوی فاعل باشد و هم از جهت معنوی، آنگاه آن اسناد حقیقی است. لیکن اگر از نظر نحوی فاعل بود ولی از جهت معنوی فاعل نبود، بلکه ظرف یا مصدر و ... بود، آنگاه اسناد مجازی است.

۱ - آقای دکتر جلیل تجلیل در تعریف اسناد مجازی نوشته اند: «اما اسناد مجازی، نسبت دادن کارها به فاعلی است که به حقیقت فاعل نبوده». معانی بیان، ص ۱۲.

این تعریف ناتمام است. و قسمتی از تعریف را فرا نمی گیرد. دست کم باید بر آن افزود: و نسبت دادن فعل مجهول است به نائب فاعلی که در حقیقت، «مفعول به» نیست.

۲ - نگاه کنید به «الاتقان فی علوم القرآن»، ج ۳، ص ۱۲۰. و «الطراز»، ج ۳، ص ۲۵۵. از این رو به «مجاز عقلی»، «مجاز در ترکیب» می گویند که: این مجاز، پدیده ترکیب است.

همین گونه اگر اسناد فعل مجهول به چیزی داده شد که از حیث نحوی نایب فاعل، و از جنبه معنوی مفعول به باشد، آنگاه اسناد حقیقی است. ولی اگر از نظر نحوی نایب فاعل بود و از دیدگاه معنوی مفعول به نبود آن وقت اسناد مجازی است.

«ملابس»، شایسته است این واژه را به فتحه «باء» بخوانیم و بگوییم: «ملابسات»؛ زیرا بعداً می‌گوییم: «یلبس الفاعل و...» از این رو فعل «ملابس» (به کسره باء) می‌شود و فاعل و... «ملابس» به فتحه «باء».

«سواء كان ذلك الغير غيراً في الواقع او عند المتكلم في الظاهر، و بهذا سقط ما قيل: انه ان اراد به غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر فلا حاجة الى قوله «بتأول». و هو ظاهر، و ان اراد به غير ما هو له في الواقع خرج عنه مثل قول الجاهل: «انبت الله البقل» مجازاً باعتبار الاسناد الى السبب».

چه این «غیر»، «غیر ما هو له» در واقع باشد و چه این «غیر»، «غیر ما هو له» نزد متکلم باشد، فی الظاهر؛ یعنی: از ظاهر حالش برآید که این اسناد، به «غیر ما هو له» است. «و بهذا» یعنی: به این گسترش و تعمیم که در معنی «غیر» دادیم ساقط می‌شود این اشکال که: اگر مراد از «غیر»، «غیر ما هو له عند المتکلم» است، دیگر نیاز به قرینه نیست. و آنگاه قید «بتأول» (به کمک قرینه) نابجاست.

و اگر مقصود از «غیر»، «غیر ما هو له فی الواقع» باشد، این سخن مجازی جاهل: «انبت الله البقل» دیگر داخل در تعریف نمی‌شود؛ چون اسناد به «غیر ما هو له فی الواقع» نیست.

توضیح:

«غیر ما هو له»، ممکن است «غیر ما هو له عند المتکلم» باشد نه واقع؛ مانند هنگامی که: يك يهودی با ارائه قرینه بگوید: «الاسلام حق» در این هنگام این سخن تنها «غیر ما هو له عند المتکلم» است، و مجاز.

و ممکن است «غیر ما هو له عند المتکلم» و «غیر ما هو له فی الواقع» باشد؛ مانند وقتی که: خدا باوری با قرینه بگوید: بهار، گیاه را رویاند.

و می‌شود «غیر ما هو له» تنها نزد متکلم باشد؛ مثل: سخن جاهلی که رویاننده گیاه را بهار می‌داند. لیکن از باب اسناد به سبب، و از باب مجاز گویی می‌گوید: «انبت الله البقل» این سخن، «غیر ما هو له فی الواقع» نیست ولی مجاز است.

از این رو به مصنف اشکال شده که: اگر هدف شما از «غیر»، «غیر ما هو له فی الواقع» باشد، این سخن جاهل، داخل در تعریف مجاز عقلی نمی شود. و اگر منظورتان از «غیر»، «غیر ما هو له عند المتکلم فی الظاهر» باشد دیگر نیاز به قرینه و قید «بتأول» نیست؛ زیرا ظاهر حال متکلم قرینه است بر این که: اسناد به «ما هو له» داده نشده.

به عبارت دیگر: وقتی می گوییم: این اسناد به «غیر ما هو له عند المتکلم» داده شده که قرینه ای باشد؛ یعنی: اگر قرینه ای نبود که نمی گفتیم ظاهراً به «غیر ما هو له عند المتکلم» اسناد داده شده است. پس نیاز به قید «بتأول» نیست.

شارح پاسخ می دهد که: «غیر»، عمومیت دارد، هم «غیر ما هو له عند المتکلم» را فراموش می گیرد و هم «غیر ما هو له فی الواقع» را. از این رو، به قرینه و به قید «بتأول» نیاز داریم در جاهایی که اسناد به «غیر ما هو له فی الواقع» داده شده.

و از سوی دیگر، قول جاهل که می گفت: «انبت الله البقل» نیز داخل در تعریف مجاز است؛ چون در آن، اسناد به «غیر ما هو له عند المتکلم» داده شده. «و هو ظاهر» یعنی: بی نیازی از قرینه، آشکار است. انگیزه اش را گفتیم. «خرج عنه» یعنی: از تعریف خارج است.

«باعتبار الاسناد الی السبب» یعنی: جاهل، رویاننده اصلی را بهار می داند و لیکن مجازاً و از باب اسناد به سبب می گوید: خدا سبزه را رویانده.

یا به سخن دیگر: او رویاننده را «وسیله» و «زمان»، یعنی بهار می داند؛ ولی مجازاً اسناد به «سبب»، یعنی «الله» می دهد. همان گونه که: شهر را کارگران می سازند ولی ما مجازاً می گوییم: «بنی الامیر المدینه» و اسناد را به «سبب» می دهیم. «بتأول» یعنی: این اسناد باید به کمک قرینه باشد.

«متعلق باسناد، و معنی التأول تطلب ما یؤول الیه من الحقیقه، او الموضع الذی یؤول الیه من العقل. و حاصله ان ینصب قرینه صارفة عن ان یکون الاسناد الی ما هو له.» «بتأول» متعلق به «اسناد» است و معنی «تأول» این است که: جستجو شود حقیقت عقلیه ای که اسناد به آن برگردد. یا جستجو شود یک معنی و توجیه عقلی که اسناد به آن وابسته باشد.

کوتاه سخن این که: متکلم قرینه باز دارنده ای بگمارد تا بفهماند که: اسناد به «ما هو

له» نیست.

شرح:

واژه «تاوّل» مصدر باب تفعّل است و از «اول» یا «آل» گرفته شده. «آل» به معنی بازگشت است. و «مال» به معنی بازگشتگاه. یعنی: در مجاز، به کمک قرینه صارفه ما به حقیقت بر می گردیم و توجه می کنیم. اکنون یا حقیقت آن مجاز، روشن و واضح است، مثل: «انبت الربیع البقل» که حقیقتش «انبت الله البقل» است و ما به زودی آن حقیقت را می یابیم. عبارت «تطلب ما یوول الیه من الحقیقه» اشاره به همین قسم است؛ یعنی: یافتن و جستجو کردن چیزی (حقیقتی) را که اسناد به آن بر می گردد. منظور از «ما» حقیقت است. و مقصود از ضمیر «یوول» اسناد.

و گاهی شناختن فاعل یا «مفعول به» حقیقی دشوار است. از این رو که: فعل با آن فاعل یا مفعول به هیچ گاه استعمال نشده. در این هنگام ما به کمک قرینه يك «موضع» و یا توجیه عقلی را پی می گیریم تا به آن فاعل یا مفعول به حقیقی برسیم. و به جای جستن حقیقت، در واقع به جستجوی حقیقت در عقل می پردازیم. عبارت «او الموضع الّذی یوول الیه من العقل» یعنی یافتن يك موضع عقلی که اسناد به آن باز گردد، اشاره به همین قسم است. بررسی گسترده تر این بحث به زودی می رسد ان شاء الله. ضمیر «یوول» به اسناد بر می گردد. و ضمیر «الیه» به «موضع».

«(وله) ای للفعل و هذا اشارة الى تفصیل و تحقیق للتعریفین (ملابسات شتی) ای مختلفة، جمع شتیت کمریض و مرضی (یلبس الفاعل و المفعول به و المصدر و الزمان و المكان و السبب) و لم يتعرض للمفعول معه و الحال و نحوهما، لانّ الفعل لا یسند الیها». از اینجا اشاره می شود به تحقیق و شرح گسترده تعریف اسناد حقیقی و مجازی. فعل، ملابسات، یعنی وابسته‌ها و متعلقات گوناگونی دارد؛ مثل فاعل، مفعول به، مصدر، زمان، مکان و سبب.

در متن عبارت مصنّف «له» خبر مقدم است و «ملابسات» مبتدای مؤخر. «شتی» جمع «شتیت» است همانگونه که «مرضی» جمع «مریض» است.

مصنّف مفعول معه، حال و مانند این دو (تمیز و مستثنی) را یاد آوری نکرد؛

چون فعل به اینها اسناد داده نمی شود. ^۱ یا با حفظ معنی، مسندالیه واقع نمی شود. فعل پیوند با فاعل دارد، زیرا از آن صادر می شود یا قیامش به آن است. و پیوند با مفعول به دارد، چون بر آن واقع می شود. و پیوند با مصدر دارد، از این رو که: بر حدث دلالت می کند؛ و حدث جزء مفهوم فعل است. و پیوند با مکان دارد، برای این که: هر فعلی در مکان تحقق می یابد و با زمان پیوند دارد؛ زیرا زمان ظرف وقوع هر فعلی است. و با سبب، چون انگیزه تحقق فعل است.

«(فاسنده الی الفاعل او المفعول به اذا كان مبنياً له) ای للفاعل او المفعول به؛ یعنی آن اسنده الی الفاعل اذا كان مبنياً للفاعل، او الی المفعول به اذا كان مبنياً للمفعول به (حقیقه کما مر) من الامثلة (و) اسنده (الی غیرهما) ای غیر الفاعل او المفعول به؛ یعنی غیر الفاعل فی المبنی للفاعل، و غیر المفعول به فی المبنی للمفعول به (للملابسة) یعنی لاجل ان ذلك الغير يشابه ما هو له فی ملابسة الفعل (مجاز كقولهم عيشة راضية)».

بنابر این، اسناد فعل ^۲ به فاعل یا مفعول به اگر بر آنها ساخته شده باشد، یعنی اسناد فعل به فاعل اگر معلوم باشد و به مفعول به اگر مجهول باشد حقیقت است. «کما مر» ^۳ همان گونه که مثالهایش گذشت. مقصود همان سه مثالی است که مصنف ذکر کرد: «انبت الله البقل» که مؤمن بگوید. و «انبت الربيع البقل» که جاهل بگوید. و «جاء زيد» در حالی که تنها شما بدانید زید نیامده.

و اسناد فعل معلوم به غیر «فاعل» و اسناد فعل مجهول به غیر «مفعول به» به جهت شباهتی که آن غیر با «ما هو له» دارد، مجاز است.

«(للملابسة)؛ یعنی: لاجل ان ذلك الغير، يشابه ما هو له فی ملابسة الفعل». برای ملابست، یعنی برای این که آن غیر (مسندالیه مجازی) شباهت دارد به «ما هو له» (مسندالیه حقیقی) در پیوند با فعل.

به سخن دیگر: همانگونه که «مسندالیه حقیقی» فعل را همراهی می کند، «مسندالیه مجازی» نیز. مثلاً اگر مؤمنی بگوید: «انبت الله البقل» حقیقت است. و اگر بگوید: «انبت الربيع البقل» مجاز. ولی «الربيع» و «الله» با هم شباهت دارد؛ چون یکی زمان رویش است و دیگری سبب رویش. یا یکی وسیله است برای فعل، و دیگری سبب. و

۱ - در این سخن انتقاد هست.

۲ - معنی فعل را نگفته، چون فعل اصالت دارد.

۳ - مختصرهای چاپ جدید، ص ۵۰. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۲۳. و مختصرهای حاشیه دار، ص ۴۴ و ۴۵.

فعل به هر دو اسناد داده می شود.

مانند: «عیشة راضية فيما بنى للفاعل و اسند الى المفعول به، اذا العيشة مرضية».
«عیشة راضية» مثال است برای جایی که فعل برای فاعل بنا شده لیکن به مفعول به اسناد داده شده.

توضیح:

«راضیه» اسم فاعل است و باید آن را مثل فعل معلوم به فاعل اسناد بدهیم و بگوییم: فلانی راضی است؛ یعنی خشنود است. لیکن در این مثال گفته ایم: زیست و زندگی او خشنود است و خرسندی و خشنودی که وصف شخص است را به زندگی که مفعول به است، اسناد داده ایم.

بنابر این، چون «راضیه» به جای «فاعل» به «مفعول به» اسناد داده شده، مجاز است.^۱
«اذا العيشة مرضية»؛ زیرا زیستن و زندگی مورد رضایت و خشنودی قرار می گیرد نه این که خود زندگی خشنود شود.

قابل توجه است که: شاهد در اسناد «راضية» است به «ضمير» مستتر در آن، که مقصود از آن ضمیر «عیشة» است.

نکته دیگر: «فی عیشة راضية» در دو جای قرآن مجید آمده.^۲

و مثل «عیشة راضية» است «خلق من ماء دافق».^۳

در این آیه، ضمیر «دافق» به «ماء» بر می گردد که «مدفوق» است.

«(وسیل مفعم) فی عکسه، اعنی فیما بنی للمفعول و اسند الى الفاعل؛ لان السیل هو الذی یفعم ای یملا، من افعمت الاناء ای ملأته».

و مانند: «سیل مفعم» (یعنی سیل پر، سرشار و سرریز). این مثال برخلاف مثال پیشین است؛ یعنی «مفعم» اسم مفعول است و باید به «مفعول به» اسناد داده شود ولی به «فاعل» اسناد داده شده. چون بی گمان سیل، پر و سرریز و سرشار می کند رودخانه را. می گوییم: «افعمت الاناء» یعنی پرکردم ظرفها را. اگر می گفتیم: «نهر مفعم» یعنی رود سرشار و لبریز. یا می گفتیم: «افعم السیل الوادی» آنگاه حقیقت بود.

۱ - اگر «رضی الرجل عیشته» یا «عیشة مرضية» یا «هند راضية عیشتها» بود، آنگاه حقیقت بود.

۲ - حاقه / ۲۱. قارعة / ۷.

۳ - طارق / ۶.

به هر حال، شاهد در اسناد «مفعوم» است به ضمیر مستتر در آن، که مراد از آن ضمیر «سبیل» است.

و مانند همین مثال است «حجَاباً مستوراً»^۱ در قرآن نستوه که «مستور» به ضمیر مستتر در آن اسناد داده شده و مقصود از آن «حجَاب» است؛ و «حجَاب» سائر است. «(و شعر شاعر) فی المصدر و الاولی التمثیل بنحو «جدّ جدّه» لانّ الشعر ههنا بمعنی المفعول».

و مانند «شعر شاعر» یعنی سرودنی که سراینده است. در اینجا «شاعر» اسم فاعل است و باید مثل فعل معلوم به فاعل اسناد داده شود لیکن به مصدر اسناد داده شده. شارح می گوید: شایسته تر این بود که مصنّف به جای «شعر شاعر» به «جدّ جدّه» مثل می زد؛ زیرا واژه «شعر» گر چه به لفظ مصدر است ولی اکنون به معنی اسم مفعول، یعنی کلام موزون و سخن وزن دار، کاربرد پیدا کرده نه به معنی مصدریش که آفریدن سخن موزون باشد. از این رو، این، مثال جدیدی نیست، همانند «عیشة راضية» است.

خلاصه این که: به باور مصنف «شاعر» اسناد داده شده به ضمیر مستتر در آن که مراد از آن، «شعر» به معنی مصدر است.^۲

«جدّ جدّه» یعنی کوشید کوشیدنش. در این مثال اسناد «جدّ»، که فعل معلوم است به جای فاعل، به مصدر داده شده. در اینجا اگر می گفتیم: «جدّ الرّجل جدّاً». آنگاه حقیقت بود.^۳ چه خوب بود مثل زده می شد به این سخن مولا علی - علیه السلام - و «حرّرها العتق»^۴ یعنی آزاد ساخته آن زن را آزاد شدن. در این سخن مولا - علیه السلام - اسناد «حرّرها» به مصدر (عتق) داده شده.

«(و نهاره صائم) فی الزمان».

در این مثال «صائم» اسم فاعل است و باید به «فاعل» اسناد داده شود لیکن به جای فاعل به «روز» که زمان است اسناد داده شده. بی شك، شخص روزه است نه روز. از این

۱ - اسراء / ۴۵.

۲ - و شعر شاعر: جید؛ قال سیبویه: ارادوا به المبالغة و الاشادة. و قيل: هو بمعنی مشغوره. لسان العرب،

ج ۴، ص ۴۱۰.

۳ - و الجد: انما هو الاجتهاد فی العمل. لسان العرب، ج ۳، ص ۱۰۷.

۴ - نامه ۴۴ نهج البلاغة.

رو اسناد «صائم» به ضمیر مستتر که مقصود از آن «نهار» است مجازی است. حقیقت آن این گونه بوده: «صام المرء فی نهاره».

از همین قبیل است «یومکم سعید» یا «عیدکم سعید»، که اسناد به زمان داده شده. و اگر لیاقت داشتیم که از فرهنگ برین علی - علیه السلام - سرشار شویم، مثل می زدیم به سخن او: «ففرق بیننا و بینکم أمس» یعنی: بین ما و شما جدایی انداخت دیروز. در این کلام، اسناد «فرق» به زمان (امس) داده شده.^۱

«(و نهر جارٍ فی المكان، لان الشخص صائم فی النهار، و الماء جارٍ فی النهر». و همانند «نهر جارٍ» یعنی رود جاری. در جایی که اسناد مجازی به مکان داده شده. «جارٍ» اسم فاعل است و اسناد آن به ضمیر مستتر داده شده که مقصود از آن «نهر» است. حقیقت آن این بود که گفته شود: «الماء جارٍ فی النهر».

«لان الشخص صائم فی النهار» علت مجاز بودن اسناد مثال گذشته است. می گوید: بی گمان شخص در روز، روزه می گیرد. بنابر این، اسناد «صیام» به «نهار» مجازی است. و بی تردید آب در رود جاری می شود پس اسناد جریان به «نهر» مجازی است. اسناد به مکان به جای اسناد به شخص یا اشخاص فراوان است.^۲

«(و بنی الامیر المدینة) فی السبب».

در این مثال به جای اینکه ساختن به سازندگان (عمله) اسناد داده شود به «سبب امر»، یعنی به کسی اسناد داده شده که به فرمان او شهر را ساخته اند؛ مانند این شعر عنصری:

گروهشان همه در دست شاه کشته شده سپاهشان دل پرکین و شهرشان ابتر
و مانند این بیت سعدی:

ملك اقلیمی بگیرد پادشا همچنان در بسند اقلیمی دگر

حقیقت مثال گذشته چنین است: «بنی العملة المدینة بسبب امر الامیر».

«و ینبغی ان یتعلم ان المجاز العقلی یجری فی النسبة الغیر الاسنادیة ایضاً من الاضافة و الايقاعیة نحو: اعجبنی انبات الرّبيع البقل و جرى الانهار. قال الله - تعالی -: (فان خفتم

۱ - نهج البلاغه، نامه ۶۴، ص ۱۰۵۴.

۲ - اقلیم پارس را غم از آسیب دهر نیست
لقد سعد الدنيا به دام سعده

شفاق بینهما) و (مکر اللیل و النهار)».

باید دانست که: مجاز عقلی در نسبت‌های غیر اسنادی هم چون نسبت‌های اضافی و ایقاعی جاری می‌شود.

مقصود از مجاز بودن نسبت‌های اضافی، اضافه مصدر است به آنچه شایسته اضافه به آن نیست. یا به سخن دیگر: اضافه مصدر است. به «غیر ما هو له». و مقصود از مجاز بودن نسبت‌های ایقاعی، تعلق فعل است به مفعولی که در واقع آن نباید مفعول به باشد.

«نسبت ایقاعی»، یعنی: نسبت فعل به مفعول؛ مانند: «اعجبنی انبات الربیع البقل». یعنی: به شگفتم آورد رویاندن بهار گیاه را. در این مثال، «انبات» به «ربیع» اضافه شده که اضافه حقیقی آن اضافه «انبات» به «الله» است.

و مثل: «اعجبنی جری الانهار» یعنی: به تعجب کشاند مرا جاری شدن جویها. در این مثال واژه «جری» که مصدر است به «انهار» اضافه شده که مکان جاری شدن است. اضافه حقیقی آن، اضافه «جری» به «ماء» است.

و بسان «فان خفتم شقاق بینهما». ^۱ یعنی: اگر ترسیدید خشونت بین دو همسر را. در این مثال، واژه «شفاق» که به معنی درگیری و اختلاف است به جای اضافه به «زوجین»، به «بین»، - که اسم مکان است - اضافه شده. این اضافه داخل در نسبت‌های مجازی است؛ چون: درگیری برای زن و شوهر است، نه برای «بین».

و همچون: «مکر اللیل و النهار». ^۲ در این آیه شریفه واژه «مکر»، به جای اضافه به «الناس» یا «ماکر»، به «اللیل» اضافه شده. حقیقت آن چنین بوده: «مکر الناس فی اللیل و النهار».

و مانند نسبت‌های اضافی مجازی در این اشعار حافظ:

بیاور می که نتوان شد زمکر آسمان

ایمن به لعب زهره چنگی و مریخ سلح شورش

۱ - نساء / ۳۵.

۲ - سبأ / ۲۳. این نکته قابل توجه است که: اگر اضافه «مکر» به «اللیل» را به معنی «فی» بگیریم دیگر نسبت اضافی مجازی نخواهد بود.

و یا:

کجا روم چکنم چاره از کجا جویم که گشته ام زغم و جور روزگار ملول
و یا:

ده روزه مهر گردون، افسانه است و افسون
نیکی بجای یاران، فرصت شمار یارا

و یا:

مرا مهر سیه چشمان زسر بیرون نخواهد شد
قضای آسمان است این و دیگر گون نخواهد شد

و مانند نسبت ایقاعی مجازی در این بیت:

الا یا ایها الساقی ادر کاساً و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکها
«ادر» فعل امر است و به جای واقع شدن بر «شراب الکأس» بر خود «کأس» واقع
شده.

«و نحو نومت اللیل، و اجریت النهر، قال الله - تعالی - : (ولا تطیعوا امر
المسرفین)»^۱.

از اینجا مثالهای نسبت «ایقاعی» آغاز می شود؛ مانند: «نومت اللیل». یعنی: شب را
خواباندم. در این مثال «اللیل» که ظرف است، مفعول به قرار گرفته. حقیقت، آن بوده:
«نومت الشخص فی اللیل».

و مثل: «اجریت النهر»، که «النهر» مفعول به واقع شده و حقیقت، آن بود که
«الماء» مفعول به می شد.

و مثل «ولا تطیعوا امر المسرفین»^۲. یعنی: پیروی نکنید فرمان اسراف پیشگان را.
در این آیه شریفه «امر»، یعنی فرمان، مفعول به واقع شده. نسبت ایقاعی حقیقی
آن بود که «المسرفین» مفعول به واقع می شد و می گفتیم: «لا تطیعوا المسرفین فی

۱ - حضرت علامه طباطبایی فرموده اند: نسبت مفعولی به «یوماً» در «فکیف تتقون ان کفرتم یوماً» داخل در
مجاز عقلی است. و مفعول واقعی «عذاب» است. نگاه کنید به «المیزان»، ج ۲، ص ۶۹.
۲ - شعراء / ۱۵۱. آیه های ۹۷ سوره هود و ۱۷ سوره مزمل مانند آیه ای که گذشت نسبت ایقاعی مجازی

امرهم».

بنابراین، در آیه مبارکه چیزی مفعول به واقع شده که در حقیقت مفعول به نیست. باید نهی از اطاعت «مطاع» شده باشد. مانند این آیه: «لا تطع المکذبین»^۱ که نهی از اطاعت «مکذّب» شده. نه نهی از اطاعت فرمان او.

«و التعریف المذكور انما هو للاسنادی، اللهم الا ان يراد بالاسناد مطلق النسبة».

ولی تعریف مصنف از مجاز عقلی، تنها مجاز در اسناد را فرا می‌گیرد و شامل نسبت اضافی و ایقاعی نمی‌شود. خدایا مگر این که بگوییم: مراد از اسناد، مطلق نسبت است. چه تامّه و چه اضافی و ایقاعی.

توضیح:

ما گفتیم: اسناد مجازی نسبت‌های اضافی و ایقاعی را نیز در بر می‌گیرد. لیکن تعریف مصنف: (و منه مجاز عقلی، و هو: اسناده الی ملابس له غیر ما هو له بتاؤل) تنها مجاز اسنادی را فرا می‌گیرد. مگر این که بگوییم: مراد از اسناد، مطلق نسبت است. (با اینکه قاعدهٔ اسناد را به معنی نسبت تامّه می‌گیرند)!

شارح این نظر را با «اللهم» ذکر کرده تا ناتوانی آن را برساند. و سستی و ناتوانی این نظر، به جهت این است که: ۱ - همهٔ مثالهای مصنف برای مجاز در اسناد است. ۲ - اگر مصنف از کلمهٔ اسناد، مطلق نسبت را اراده کرده باشد، آنگاه وی مقید گفته و مطلق خواسته. بدین شیوه که: وی اسناد، که به معنی نسبت تامّه است و مقید به «تامه» بودن را گفته و مطلق نسبت، چه تامه و چه اضافی و ایقاعی را اراده کرده و این گونه مجاز گفتنها در تعریف شایسته نیست.

«و ههنا مباحث شریفة و شحناها الشرح».^۲

در این زمینه بحثهای ارزشمندی را زینت مطول کرده ایم.^۳

«(وقولنا) فی التعریف (بتاؤل) یخرج نحو ما مرّ من قول الجاهل - انبت الربیع البقل -

۱ - قلم / ۸ -

۲ - و از همین جهت که اسناد به معنی نسبت تامّه گرفته می‌شود شارح گفته: تعریف مصنف فراگیر نیست.

۳ - در مختصرهای چاپ جدید «و شحناها الشرح» است ولی در مختصرهای حاشیه دار و چاپ قدیم «و شحناها فی الشرح». و در مختصرهای چاپ قدیم به جای کلمهٔ «شریفة» واژهٔ «نفسه» است.

۴ - مطولهای چاپ قدیم، ص ۴۶ و ۴۷. و مطولهای چاپ جدید، ص ۵۸ و ۵۹.

رائياً الانبات من الربيع، فانّ هذا الاسناد و ان كان الى غير ما هو له في الواقع، لكن لا ناول فيه؛ لانه مراده و معتقده».

و قيد «بتأول» یعنی نیاز به قرینه در مجاز، خارج می کند آنچه مانند سخن جاهلی است که می گفت: «انبت الربيع البقل» و معتقد بود که: رویش و رویاندن از بهار است. مؤکداً این اسناد گر چه به «غیر ما هو له» است در واقع، لیکن قرینه ندارد؛ چون رویاندن بهار، مراد و باور جاهل است.

«نحو مامر»: آنچه در تعریف اسناد حقیقی گذشت.^۱

«رائياً»: در حالی که معتقد است.

«هذا الاسناد»: یعنی: اسناد «انبات» به «ربيع».

«لا تأول فيه»: یعنی: در آن اسناد.

«لانه»: یعنی: اسناد «انبات» به «ربيع».

ضمیر «مراده» و «معتقده» به جاهل باز می گردد. «معتقد» - بفتح «قاف» - به معنی عقیده و باور است.

«و كذا شفى الطبيب المريض و نحو ذلك».^۲

همین گونه از تعریف مجاز خارج می کند: پزشک بیمار را درمان کرد. و مانند آن را.

«نحو ذلك»: یعنی: همه سخنانی که مطابق با واقع نیست و بدون قرینه آورده شده. مثل: سخنانی که پیروان دینهای باطل بر اساس باور و اعتقاد خویش می گویند.

«فقوله - بتأول - يُخرج ذلك كما يخرج الاقوال الكاذبة، و هذا تعريف بالسكاكي حيث جعل التأول لا خراج الاقوال الكاذبة فقط، و للتنبية على هذا تعرّض المصنّف في المتن لبيان فائدة هذا القيد، مع انه ليس ذلك من دأبه في هذا الكتاب».

بنابراین، سخن مصنف که گفت: «بتأول» قول جاهل را خارج می کند؛ همان گونه که سخنان دروغین را خارج می کند.

«و هذا»، مصنف با تصریح به این که: قول جاهل از تعریف خارج می شود، به سکاکی گوشه زده است؛ زیرا سکاکی گفته: با قيد قرینه، تنها سخنان دروغین از تعریف

۱ - مختصرهای چاپ جدید، ص ۵۰. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۲۳. و مختصرهای حاشیه دار، ص ۴۴.

۲ - واژه «شفاء بکسر و شین» به معنی درمان است. و بفتح «شین» به معنی ساحل، کناره و کرانه.

مجاز بیرون می رود.

«و للتنبیه علی هذا» مصنف برای یاد آوری این مطلب، (خروج قول جاهل از تعریف مجاز) با این که روش و منش وی در این کتاب (تلخیص) بیان فایده قیده‌ها نبود، فایده قید «بتأول» را ذکر کرد و گفت: «وقولنا بتأول یخرج نحو ما مؤمن قول الجاهل».

«یخرج ذلك» یعنی: سخن جاهل را.

«و هذا»: این قول مصنف.

«تعریض»: گوشه زدن.

«لیس ذلك»؛ یعنی: بیان فایده قیده‌ها.

«دأبه» یعنی: روش مصنف.

«فی هذا الكتاب» اشاره است به همین متن (تلخیص). و این نکته را نیز می رساند که: شیوه وی در کتاب «ایضاح»، این گونه نیست.

«و اقتصر علی بیان اخراجه لنحو قول الجاهل مع أنه یخرج الاقوال الکاذبة ایضاً».

و مصنف، تنها به خارج شدن سخن جاهل بسنده کرده؛ با این که: قید «بتأول»، سخنان دروغین را نیز از تعریف مجاز بیرون می کند.

کوتاه سخن اینکه: با قید «بتأول» دو گونه سخن از تعریف مجاز بیرون می رود:

۱ - سخنان جاهلانی که بر اساس باور و نابرابر با واقع، چیزهایی می گویند؛ مثل جاهلی که می گفت: «انبت الربیع البقل».

۲ - سخنان دروغین.

لیکن سکاکی گفته: با این قید، سخنان دروغین خارج می شود. و مصنف گفته: با این

قید، قول جاهل بیرون می رود.

«(و لهذا) ای و لانّ مثل قول الجاهل خارج عن المجاز لا شترط التأول فيه (لم یحمل)

نحو قوله: ۱

اشاب الصغیر و الفنی الکبیر رکر الغداة و مرّ العشی ۲

۱ - این شعر از «قثم بن حبیبة بن عبد القیس» ملقب به صلتان عبّدی است وی از شعرای همروزگار جریر و فرزوق بوده و در دوران بنی امیه زیست می کرده. غیر از قثم، دو شاعر دیگر نیز ملقب به «صلتان» بوده اند: یکی «صلتان صبی» و دیگری «صلتان فهمی». نگاه کنید به «الاعلام زرکلی»، ج ۲. و «الوشاح» ج ۱، ص ۸۴.

۲ - در «کامل» مرید نقل شده که: این شعر از «صلتان عبّدی» است.

فمِلْتَنَا اَنَا الْمَسْلُومُونَ عَلِي دِينَ صَدِيقًا وَ النَّبِيَّ

و در پی همان اشعار آورده:

و از همین روی که مثل قول جاهل (انبت الربيع البقل) از مجاز خارج می شود؛ زیرا در مجاز، داشتن قرینه شرط است. نمی توانیم بگوییم: این شعر مجاز است.

اشاب الصغير و افنى الكبيد ركر الغداة و مرّ العشي^۱

خردسالان را جوان و پیران را نابود ساخت آمدن صبحگاهان و گذشت شامگاهان. (علی المجاز) ای علی آن اسناد اشاب و افنی الی کّر الغداة و مرّ العشی مجاز (ما) دام (لم يعلم او) لم (یظنّ أنّ قائله) ای قائل هذا القول (لم يعتقد ظاهره) ای ظاهر الاسناد؛ لانتفاء التأول حينئذ، لاحتمال ان يكون هو معتقداً للظاهر، فيكون من قبيل قول الجاهل: انبت الربيع البقل».

با این که جوان شدن و نابود شدن را به آمدن و گذشتن بامدادها و شامگاهان اسناد داده است و این اسناد به «غیر ما هو له» است، ما نمی توانیم بگوییم: مجاز است؛ یعنی: اسناد «اشاب» و «افنی» به «کّر الغداة» و «مرّ العشی» مجاز است. تا وقتی که ندانیم یا گمان قوی نبریم که: گوینده، به ظاهر سخنش باور ندارد؛ زیرا قرینه نداریم و ممکن است گوینده به ظاهر سخنش معتقد باشد. در این هنگام مثل «انبت الربيع البقل» است که جاهل می گفت و حقیقت بود.

«حينئذ» هنگامی که نمی دانیم یا گمان قوی نداریم که ظاهر اسناد را اراده نکرده.

ضمیر «يكون هو» به «قائل» باز می گردد.

«(كما أُستدل) یعنی مالم يعلم ولم يستدل بشئ علی أنّه لم يُرد ظاهره مثل الاستدلال

(علی أنّ اسناد میز) الی جذب الليالی (فی قول ابی النجم)»^۲.

تا هنگامی که علم یا گمان قوی پیدا نکنیم که گوینده خلاف ظاهر را اراده کرده و تا وقتی که استدلال به چیزی نشده بر این که گوینده ظاهر سخن را اراده نکرده نمی توانیم بگوییم: مجاز است. و اگر علم و ظنّ نداشتیم و به چیزی استدلال شده بود که ظاهر

الم تر لقمان اوصی ابنه و او صیت عمراً فنعم الوصی

می توان گفت که: اینها قرینه لفظیه و حالیه است بر «مجاز» بودن اسناد «اشاب» و «افنی» به «کّر الغداة». ۱ - در این بیت واژه «کبیر» در دو مصراع تقسیم شده و «راء» «کبیر» آغاز مصراع دوم قرار گرفته. به این گونه شعرها «مدرّج» می گویند.

۲ - نام «ابوالنجم»، فضل بن قدامه، و به قول برخی «مفضل» است. وی از شعرای دولت اموی است و هشام بن عبدالملک را ستایش کرده. ابوالنجم از شعرای آغازین اسلام است. شعر «والحمد لله العلی الاجلل» در آغاز کتاب نیز از ابوالنجم بود. وی در سال ۱۳۰ هجری در گذشته. نگاه کنید به «المزهر»، ج ۲، ص ۴۲۲. و «الاعانی»، ج ۹، ص ۷۷.

اسناد مراد نیست آنگاه می‌توانیم بگوییم: مجاز است. مثل این شعر «ابو النجم» که در آن استدلال شده به خلاف ظاهر:

مِيزَعنه قَنْزَعاً عَن قَنْزَعِ جَذب اللِّیالی اِبْطَئی او اسرعی
موهای سرم را مجموعه مجموعه از هم جدا کرده. گذشت شبهایی که به آنها گفته می‌شد: کند یا تند بگذرد.

شرح واژه‌های شعر

«میز» جدا کرده. «عنه» از آن سر. «قَنْزَع»: مجموعه‌ها و گرده‌هایی است از موی سر. «قَنْزَع» جمع «قَنْزَعه» است.^۱ «هو الشعر المجتمع فی نواحی الرأس». «قَنْزَع»، موی گرد آمده در کناره‌های سر است.

«قَنْزَعاً عَن قَنْزَعِ»، «عِن» به معنی «بعد» است.^۲ «جذب اللِّیالی» یعنی گذشتن شبها. مراد از «لیالی» مطلق زمان است. «جذب اللِّیالی» مثل «جود قطیفه» از باب اضافه صفت به موصوف است. در اصل «اللِّیالی الجاذبه» بوده است. بنابراین، نباید گفت: «اللِّیالی» مسندالیه نیست و «جذب» مسندالیه است.

«ای مزیها و اختلافها».

یعنی رفتن و آمدن شد شبها.

«ابطنی»: کند باش. در هنگام شادبها به زمان گفته می‌شود آهسته سپری شو.

«اسرعی»: تند باش. در وقت اندوه‌ها به زمان گفته می‌شود: تند بگذرد.

«(ابطنی او اسرعی) هو حال من اللِّیالی علی تقدیر القول، ای مقولا فیها، و يجوز ان

یکون بمعنی الخبر».

«ابطنی» و «اسرعی» حال است برای «اللِّیالی» لیکن چون امر است و انشاء، و

نمی‌تواند حال واقع شود باید یکی از این دو تأویل را انجام دهیم:

۱ - «قول» در تقدیر بگیریم: یعنی شبهایی که به آنها گفته می‌شد: «ابطنی او

اسرعی».

۱ - این شعر را «ابن منظور» این گونه نقل کرده:

قال ابوالنجم: طَیْرَ عَنها قَنْزَعاً مَن قَنْزَعِ مَرَّ اللِّیالی، اِبْطَئی و اسرعی

دو پروی: سیر عنه قَنْزَعِ عَن قَنْزَعِ. لسان العرب، ج ۸، ص ۳۰۳.

۲ - مثل «لترکین طبقاً عن طبق». اشفاق / ۱۹.

۲ - «ابطنی» و «اسرعی» را به معنی خبر بگیریم؛ یعنی: به معنی «تبطئی» و «تسرع».

«(مجاز) خبر آن، ای اُستدل علی انَّ اسناد میّز الی جذب اللیالی مجاز».

«مجاز»، خبر «ان» است؛ یعنی: استدلال شده برای این که: اسناد «میّز» به «جذب اللیالی» مجاز است به ...

«(بقوله) متعلق باستدل، ای یقول ابی النجم (عقیبه) ای عقیب قوله میز عنه قنزعاً عن قنزع (افناه) ای ابالنجم او شعر رأسه (قیل الله) ای امر الله - تعالی - و اراده (لششم اطلعی)».

«بقوله» متعلق به «استدل» است؛ یعنی برای مجاز بودن اسناد «میّز» استدلال شده به قول ابی النجم که به دنبال «میز عنه قنزعاً عن قنزع» گفته: «افناه قیل الله للششم اطلعی».

«افناه»، می شود مقصود از ضمیر «افناه» ابوالنجم باشد. و می شود موی سر او یعنی تباہ ساخته ابوالنجم را. یا موی سرش را.

«قیل الله» به معنی فرمان و اراده خداوند - متعال - است.^۱

«قیل» در اینجا اسم است و فعل مجهول نیست. «قیل» به معنی «قول» زیاد به کار آمده.^۲

«فانه یدل علی انه یعتقد انه فعل الله و انه المبدئ و المعید و المنشئ و المغنی. فیکون الاسناد الی جذب اللیالی بتاول بناء علی انه زمان او سبب».

بی شك «افناه قیل الله» نشانگر این است که: نابود ساختن، کار او است. و خداوند پدید آورنده، بازگرداننده، سازنده، و نابود کننده است.

بنابراین، اسناد «میز» به «جذب اللیالی» همراه با قرینه، و مجازی است. برای اساس که: «جذب اللیالی» زمان برای «میّز» است یا «سبب» برای آن.

اگر «جذب اللیالی» رازمان بگیریم، آنگاه این شعر مانند «نهاره صائم» می شود که

۱ - راغب گفته: «القول و القیل واحد». مفردات راغب، ص ۴۱۵.

۲ - در قرآن مجید آمده:

«من اصدق من الله قیلاً». نساء / ۱۲۲.

«الآ قیلاً سلاماً سلاماً». واقعه / ۲۶.

«دهی اشد وطأ واقوم قیلاً». مرّتل / ۶.

«و قیله یا رب ان هؤلاء قوم لایؤمنون». زخرف / ۸۸.

در آن اسناد به زمان داده شده بود. در اینجا نیز به جای اسناد به «الله»، به «جذب الیالی» که زمان است اسناد داده شده.

و اگر «جذب الیالی» را سبب بگیریم، آنگاه مثل «بنی الامیر المدینه» می شود که اسناد به سبب داده شده بود مجازاً. لیکن آنجا «سبب آمو» بود و اینجا «سبب عادی». در این صورت، دیگر «جذب الیالی» از باب اضافه صفت به موصوف نیست.

در زمینه این شعر

این شعر ابوالنجم، بازتابی از گلایه های زن اوست؛ کنیه همسرش «ام الخیار» بوده. صبحگاهی به سرزنش ابوالنجم برخاسته و مثلاً به وی گفته: موهای سرت ریخته و نشانه های پیری در تو به جلوه نشسته، کمرت شکسته، نفست خسته و گامهایت ناپیوسته گشته.

آنگاه «ابوالنجم» در پاسخ همسرش گفته: گذشت زمان، چنین و چنان کرده. و اسناد «میز» را به «جذب الیالی» داده لیکن چون قرینه لفظیه در کلام آورده و گفته: «افناه قیل الله للشمس اطلعی» یعنی: نابود ساخته «ابوالنجم» را فرمان طلوعی که خداوند به خورشید داده. از این رو، اسناد «میز» را به «جذب الیالی» مجازی می دانیم.^۱

«(واقسامه) ای اقسام المجاز العقلی باعتبار حقیقه الطرفین و مجازیتهما (اربعه) لان طرفیه) و هما المسند الیه و المسند (اما حقیقتان) لغویتان (نحو انت الربیع البقل)».

پیش در آمد بحث

تاکنون بحث ما از مجاز در اسناد بود (مجاز عقلی) لیکن مجاز دیگری داریم که قلمرو آن واژه هاست نه اسناد (مجاز لغوی). اگر واژه ای در معنی موضوع له خودش به کار رود حقیقت لغوی است؛ مثل هنگامی که کلمه «اسد» را برای حیوان ویژه به کار می بریم. و اگر آن کلمه را در غیر معنی «وضعی» اش استعمال کردیم از این جهت که با

۱ - قسمت دیگری از اشعار «ابوالنجم» این است:

قد اصیحت أم الخیار تدعی	علی دنیا کله لم اصنع
من ان رأت راسی کراس الأصلع	میز عنه قنزعا عن قنزع
جذب الیالی ابطنی او اسرعی	افناه قیل الله للشمس اطلعی

نکته دیگری که باید به آن توجه کرد این است که: ماههای قمری از شب آغاز می شود و نشان آغاز و وسط و پایان آن در شب نمودار است. از این رو در شمارش زمان، اعراب به شمارش شها تکیه می کرده اند.

معنی «وضعی» اش شباهت یا پیوند دارد آنگاه آن واژه مجاز لغوی است. مانند وقتی که واژه «اسد» را برای مرد دلیر و بی باک به کار می‌بریم.

اینک می‌گوییم: سخنی که در آن اسناد مجازی هست به اعتبار حقیقت یا مجاز لغوی بودن مسندالیه و مسندش چهارگونه است:^۱

۱ - گاهی مسندالیه و مسندش هر دو حقیقت لغوی است. مانند: «انبت الربیع البقل». در این کلام، اسناد «انبت» به «الربیع» مجاز عقلی است. ولی «انبت» که مسند است و «الربیع» که مسندالیه، هر دو در معنی واقعی خودش به کار رفته. و هر دو حقیقت لغوی است.

«(او مجازان) لغویان (نحو احیا الارض شباب الزمان)، فان المراد باحیاء الارض، تهییج القوی النامية فیها، و احداث نضارتها بأنواع النبات».

یا مسند و مسندالیه هر دو مجاز لغوی است مانند: زنده کرد زمین را جوانی زمان. در این مثال مقصود از «احیاء ارض» یعنی زنده کردن زمین، انگیزش و رویش چیزهای رشد یابنده، و پدید آمدن خرّمی و شادابی و سرسبزی با گیاهان گوناگون در زمین است. «فان المراد باحیاء الارض»: مؤکداً مراد مجازی از احیاء زمین.

«تهییج»، یعنی: انگیزش و رویش.

«القوی» جمع «قوه» است.

ضمیر «فیها» به «ارض» باز می‌گردد، که مؤنث مجازی است.

«و احداث نضارتها»: پدید آمدن خرّمی و سرسبزی زمین.

«و الاحیاء فی الحقیقة اعطاء الحیاة، و هی صفة تقتضی الحس و الحركة الارادیة».^۲

ولی معنی حقیقی «احیاء»، بخشیدن حیات است. و «حیات»، صفتی است که حس

۱ - این تقسیم بندی برای دو طرف اسناد حقیقی نیز هست؛ مانند:

۱ - «انبت الله البقل» که «انبت» که مسند است و «الله» که مسندالیه، هر دو در معنی حقیقی به کار رفته و اسناد نیز حقیقی است.

۲ - «احی الله الارض»، «مسند» معنی مجازی دارد و «الله» در معنی حقیقی به کار رفته.

۳ - «قتل الاسد الجند فی الحرب» مسند معنی حقیقی دارد و مسندالیه معنی مجازی.

۴ - «احی الاسد الشجاعة» مسند و مسندالیه معنی مجازی دارد لیکن اسناد حقیقی است.

۲ - باید بین معنی حقیقی و معنی مجازی ارتباط باشد، در مثال «احی الارض شباب الزمان» بین معنی حقیقی «احی» که زنده کرد است با معنی مجازیش که روایند است، شباهت هست؛ چون رویش، پدیده حیات است و نمود آن. و بین معنی حقیقی جوانی (شباب) که اوج حرارت غریزی است با معنی مجازیش که بهار است مناسب است؛ زیرا ازدیاد نیروها و اوج آن، مقدمه جوانی است یا خود آن.

و حرکت ارادی را می طلبد. (حیات حیوانی نیاز به بدن و پیکر نیز دارد).

«وكذا المراد شباب الزمان، زمان ازدیاد قواها النامية، و هو فی الحقيقة عبارة عن كون الحيوان فی زمان تكون حرارته الغریزیه مشبوبة، ای قویة مشتعلة».

همین گونه مراد از جوانی (شباب) در این مثال، زمان افزایش نیروهای رشد یابنده است. لیکن معنی حقیقی «شباب»، بودن «حیوان» است در زمانی که حرارت غریزی آن قوی و آتشناک است.

«كذا المراد» یعنی مراد مجازی.

«و هو فی الحقيقة» یعنی آن «شباب»^۱.

معنایی را که برای جوانی گفتیم، تبلور و جلوه اش در زمین و حیوان است و وصف آن دو لیکن چون این وصف در زمان رخ می نماید، به آن «شباب الزمان» گفته شده.

کوتاه سخن اینکه: در مثال «احی الارض شباب الزمان»، معنی حقیقی «احیاء»، بخشیدن حیات است؛ لیکن مجازاً به معنی خرمی و سرسبزی آمده. و معنی حقیقی «شباب»، هنگامه اوج غرایز در حیوان است و مجازاً به معنی بهار گرفته شده. «(او مختلفان) بان یکون احد الطرفين حقيقة و الآخر مجازاً: (نحو انت البقل شباب الزمان) فیما المسند حقيقة و المسند الیه مجاز».

یا مسند و مسند الیه با هم تفاوت دارد بدین ترتیب که: یکی حقیقت است و دیگری مجاز؛ مانند: «انت البقل شباب الزمان»، که مسند (انت) حقیقت است و مسند الیه (شباب الزمان) مجاز.

«(و احیا الارض الربیع) فی عکسه».

و مانند: «احیا الارض الربیع» که برعکس مثال پیشین، مسندش (احیا) مجاز است و مسند الیهش (الربیع) حقیقت.

«و وجه الانحصار^۲ فی الاربعة علی ما ذهب الیه المصنف ظاهر؛ لأنه اشترط فی المسند ان یکون فعلاً او ما فی معناه، فیکون مفرداً، وکل مفرد مستعمل اماً حقيقة او مجاز».

۱ - دسوقی پیشنهاد کرده که «شباب الزمان» این گونه تعریف شود: «ازدیاد قوه الارض بسبب لطافة الهواء واعتداله وانصباب المطر من السماء فی هذا الزمان». یعنی: شباب زمان، هنگامه گسترش و افزایش نیروی زمین به جهت لطافت و اعتدال هوا و ریزش باران است. شروح التلخیص، ج ۱، ص ۲۵۰.

۲ - در مختصرهای چاپ قدیم به جای «فیکون مفرداً»، «فی مفرد» آمده.

انگیزه منحصر بودن اقسام در چهارگونه، بر اساس باور مصنف آشکار است.^۱ چون وی گفت: مسندی موصوف حقیقت و مجاز قرار می گیرد که فعل باشد یا معنی آن را داشته باشد. و فعل یا معنی آن هم مفرد است، و مفرد مستعمل مسلماً یا حقیقت است یا مجاز.

قید «مستعمل» از این روست که: مفرد قبل از استعمال نه حقیقت است و نه مجاز. ضمیر «لأنه» به مصنف باز می گردد.

«(و هو) ای المجاز العقلي (فی القرآن، کثیر) ای کثیر فی نفسه لا بالاضافة الی مقابله حتی تكون الحقیقة العقلية قليلة، و تقدیم فی القرآن علی کثیر لمجرد الاهتمام.»
مجاز عقلی در قرآن، فراوان است. البته نه نسبت به حقیقت عقلی به گونه ای که حقیقت کم باشد و مجاز زیاد.

در عبارت «فی القرآن کثیر»، «فی القرآن» تنها برای اهمیت از «کثیر» پیشی گرفته و تقدیم آن برای حصر نیست.^۲

«كقوله - تعالى - (واذا تليت عليهم آياته) ای آیات الله (زادتهم ایماناً) اسناد الزیادة و هی فعل الله - تعالى - الی الآيات، لكونها سبباً.»^۳

و مانند این آیه شریفه: «و اذا تليت عليهم آياته زادتهم ایماناً.»^۴ هنگامی که آیات خداوند بر آنان خوانده می شود آن آیات بر ایمانشان می افزاید.

«افزودن» که کار خداوند است به «آیات» اسناد داده شده؛ چون آیات «سبب» افزایش ایمان است.

۱ - شارح گفت: وجه انحصار بر اساس عقیده مصنف، روشن است. اما بر اساس عقیده سکاکی ممکن است مسند جمله باشد. و جمله، موصوف حقیقت و مجاز قرار نمی گیرد. مثلاً در «زید نهاره صائم» به عقیده مصنف اسناد «صائم» به ضمیر داده شده ولی به باور سکاکی اسناد «نهاره صائم» به «زید».

۲ - چون حصر در اینجا بی معنی است؛ از این رو که: مفاد حصر، این گونه می شود: تنها در قرآن زیاد است نه در غیر آن.

نکته دیگر این که: مجاز عقلی در احادیث نیز فراوان است.

۳ - هر جا نویسنده یا گوینده ای آیه ای را در سخنش بیاورد لیکن ننویسد یا نکوید: «قال الله تبارک و تعالی» و یا «كقوله تعالی» و مانند آن. این کار را «اقتباس» می گویند. خطیب قزوینی نیز بدون این که بگوید: کتوله تعالی، گفته: «و هو فی القرآن کثیر و اذا تليت عليهم آياته زادتهم ایماناً.»

این کار خطیب، به وهم می اندازد «اقتباس» را. ولی به طور کامل «اقتباس» نیست؛ چون تعبیر «هو فی القرآن» آمده و معنی چنین می نماید که مجاز عقلی در قرآن فراوان است. هنگامی که بخوانند ایمانشان به این سخن زیادتر می شود.

۴ - انفال / ۲.

« (یدبح أبناءهم) نسبت التذبیح الذی هو فعل الجیش الی فرعون ، لانه سبب آمر». و مانند این آیه کریمه: « یدبح ابناء هم». ^۱ یعنی: فرعون، پسرانشان را می کشت. «کشتن»، که کار سپاه فرعون بوده به خود «او» اسناد داده شده؛ زیرا وی فرمان دهنده و برانگیزنده بوده.

«تذبیح»: کشتن.

«هو» به «تذبیح» باز می گردد.

«آمر»: فرمان دهنده.

« (ینزع عنهما لباسهما) نسب نزع اللباس عن آدم و حواء - و هو فعل الله تعالی حقیقه - الی ابلیس؛ لان سببه الأكل من الشجرة، و سبب الأكل و سوسته و مقاسمته ایها انه لهما لمن الناصحین».

و مانند این آیه شریفه: «ینزع عنهما لباسهما». ^۲ یعنی: شیطان جامه از تنشان برگرفت. در این آیه برگرفتن لباس از آدم و حواء، که کار خداوند - متعال - است، به شیطان اسناد داده شده؛ زیرا علت برگرفته شدن لباس، خوردن از آن درخت و ویژه بود. و سوسه شیطان انگیزه خوردن شد. و این که سوگندشان داد و تأکید کرد که من نصیحت گر شمایم. (اشاره است به این آیه): «و قاسمهما انی لکما لمن الناصحین»: ^۳ شیطان سوگند داد آدم و حواء را که مؤکداً من پند دهنده شمایم.

«نزع»: کندن. «وهو» یعنی «نزع». ضمیر «سببه» نیز به «نزع» بر می گردد.

« (یوماً) نصب علی انه مفعول به لتتقون، ای کیف تتقون یوم القیامة ان بقیتم علی الکفر یوماً (جعل الولدان شیباً) نسب الفعل الی الزمان و هو لله - تعالی - حقیقه».

و مانند: «فکیف تتقون ان کفرتم یوماً يجعل الولدان شیباً». ^۴ یعنی: اگر کفر پیشه بمانید چگونه پروا می کنید روزی را که کودکان را پیر می کند. ^۵

۱ - قصص / ۴. واژه «فرعون» ۷۴ بار در قرآن مجید آمده. «فرعون» لقب پادشاهان مصر بوده لیکن نام «فرعون» همروزگار با موسی - علیه السلام - «رامس» یا «رعمیس» و نام پسر او نیز که همزمان با رسالت حضرت موسی می زیسته به قول برخی «مفتاح» بوده. رجوع کنید به «قاموس القرآن»، ج ۷ - ۵ ص ۱۶۳ و ۱۶۴. و به «تاریخ ملل شرق»، ص ۳۲.

۲ - اعراف / ۲۷.

۳ - اعراف / ۲۱.

۴ - مزمل / ۱۷.

۵ - «ولدان» جمع «ولید» است و «ولید» نوزادی است که تازه متولد شده. ابن منظور گفته: «والولید:

«یوماً» منصوب است و مفعول به «تقون»؛ یعنی: چگونه می پرهیزید از روز قیامت اگر کافر بمانید؟

در این تعبیر، شارح «ان کفرتم» را به «ان بقیتم علی الکفر» تفسیر کرده، چون آیه شریفه خطاب به کفار است و آنان کفر پیشه هستند و کفر ورزیدن آنان تحصیل حاصل است. از این رو «ان کفرتم» را به معنی باقی ماندن بر کفر گرفته.

«نسب الفعل الی الزمان...»: پیر کردن نوزادان و کودکان به ضمیر «یوم» اسناد داده شده با این که فاعل حقیقی خداوند - متعال - است. به سخن دیگر، «فعل» به جای «الله» به «زمان» اسناد داده شده.

«وهذا کنایة عن شدته وكثرة الهموم والأحزان فيه، لأن الشیب مما يتسارع عند تفاقم الشدائد والمحن، او عن طوله وان الاطفال يبلغون فيه او ان الشیخوخة».

«هذا» این که خداوند می فرماید: «نوزادان پیر می شوند» کنایه از سختی آن روز و از انبوه اندوه و رنجشهایی است که در آن روز هست.

بی گمان پیری از چیرهایی است که در هنگامه تراکم دشواریها و آزرده گیها شتاب می گیرد، و فرامی رسد.

«شیب» بکسر «شین» در آیه مبارکه جمع «اشیب» است و «اشیب» به معنی پیر و سفید مو است. و «شیب» بفتح «شین»، در عبارت شارح به معنی پیری است.

«کنایة» انبوه اندوه لازمه پیری است در آیه مبارکه پیری که ملزوم است ذکر شده و انبوه اندوه که لازمه آن است اراده شده.

«تفاقم» به معنی تراکم و کثرت است.^۱

«محن» جمع «محنة» و به معنی بلاهایی است که انسان با آنها آزموده می شود.^۲ ضمیر «شدته» و «فیه» به «یوم» باز می گردد.

«او عن طوله وان الاطفال يبلغون فيه او ان الشیخوخة».

«او ان» بر وزن و به معنی زمان است؛ یعنی: یا پیر شدن نوزادان کنایه از درازای آن روز است، یعنی آن روز آنقدر طولانی است که کودکان در آن به زمان پیری

المولود حين یولد. و الجمع، ولدان. و الاسم، الولادة و الولودیه. لسان العرب، ج ۳، ص ۴۶۸.

۱ - و النقم: الامتلاء یقال: اصاب من الماء حتی فقم. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۴۵۷.

۲ - و المحنة: واحدة المحن التي یمتنح بها الانسان من بلیة. لسان العرب، ج ۱۳، ص ۴۰۱.

می‌رسند.^۱

ضمیر «طوله» و «فیه» به «یوم» باز می‌گردد.^۲

«(و اخرجت الارض ائقالها) ای ما فیها من الدفان و الخزائن، نسب الاخراج الی مکانه و هو فعل الله - تعالی - حقیقه».

و مانند این آیه: «و اخرجت الارض ائقالها»^۳ یعنی: بیرون می‌آورد زمین بارها و متاعش را.

مقصود از «ائقال»، چیزهایی است که در زمین نهفته؛ مثل آنچه در آن دفن شده یا گنجینه‌هایی که خود داشته. و در این آیه، «بیرون آوردن»، که کار خداوند - متعال - است به «زمین»، که جایگاه اخراج است نسبت داده شده.

ضمیر «فیها» به «ارض» بر می‌گردد.

«الدفان» چیزهایی است که از بیرون در زمین نهاده‌اند.

«الخزائن» گنجینه‌ها و معادنی است که زمین دارد.

«الی مکانه» یعنی جایگاه «اخراج».

اسنادهای مجازی نمونه‌های فراوان دیگری نیز در قرآن شریف دارد. مانند:

«انه کان وعده مأتیاً». مریم / ۶۱.

«و یوم تقوم الساعة». روم / ۱۲.

«حتی تضع الحرب اوزارها». محمد / ۴.

«توتی اکلها کل حین». ابراهیم / ۲۵.

«فمنهم من یقول ایکم زاده هذه ایماناً». توبه / ۱۲۴.

«اذا اخذت الارض زخرفها». یونس / ۲۴.

«بما کسبت قلوبکم». بقره / ۲۲۵.

«یوم یقوم الحساب». ابراهیم / ۴۱.

«جنات تجری من تحتها الانهار». فرقان / ۱۰. این آیه شریفه مانند‌های بسیار دارد.

«و اتقوا یوماً ترجعون فیہ الی الله». بقره / ۲۸۱.

«انا نخاف من ربنا یوماً عبوساً قمطریراً». انسان / ۱۰.

۱ - دسوقی برای درازی آن روز اشاره کرده به: «و ان یوماً عند ربک کالف سنه مما تعدون». حج / ۴۷.

۲ - نگاه کنید به «المیزان»، ج ۲۰، ص ۶۹.

۳ - زلزال / ۲.

« و اتقوا يوماً لا تجزی نفس عن نفس شیئاً». بقره / ۴۸.

و مانند:

« فلینظر الانسان ممّم خلق. خلق من ماء دافق». طارق / ۶.

« جعلنا بینک و بین الذین لا یؤمنون بالآخرة حجاً مستوراً». اسراء / ۴۵.

« جزاءً موفوراً». اسراء / ۶۳.

« لا عاصم الیوم». هود / ۴۳.

« فاوقد لی یا هامان علی الطین». قصص / ۳۸.

« (و غیر مختص بالخبر) عطف علی قوله «کثیر». ای و هو غیر مختص بالخبر، و انما قال

ذلك لان تسميته بالمجاز فی الاثبات و ایراده فی احوال الاسناد الخبری یوهم اختصاصه بالخبر».

مجاز عقلی و یژه خبر نیست. «هو غیر مختص» بر «کثیر» عطف شده لیکن قید «فی القرآن» دیگر در معطوف رعایت نمی شود؛ چون اگر رعایت شود این گونه می‌گردد: مجاز عقلی در قرآن و یژه خبر نیست. و این معنا نادرست است.

«انما قال ذلك» غیر مختص بودن مجاز را به خبر، مصنف به دو انگیزه ذکر کرد:

۱ - علمای معانی - بیان، این مجاز را «مجاز در اثبات»، یعنی «مجاز در حکم» نامگذاری کرده بودند.^۱

فاعل «تسميته» علمای بلاغت هستند. و ضمیر مفعولی آن به مجاز در اسناد بر می‌گردد.

۲ - مصنف بحث مجاز عقلی را در احوال اسناد خبری بیان کرد؛ این نیز به این اندیشه کمک کرده که: مجاز عقلی از ویژگیهای اسناد خبری است.

ضمیر «ایراده» به «اسناد مجازی» بر می‌گردد. همین گونه ضمیر «اختصاصه».

« (بل یجری فی الانشاء نحو یا هامان ابن لی صرحاً): لانّ البناء فعل العملة، و هامان سبب امر».

مجاز عقلی در انشاء نیز جریان دارد؛ مانند: «یا هامان ابن لی صرحاً»^۲ یعنی: ای هامان! برایم کاخی بساز.

۱ - «مجاز در اثبات» را برخی به معنی مجاز در حکم و اتصاف گرفته اند. و بعضی به معنی اثبات در مقابل نفی. اگر به معنی دوّم نیز باشد، اثبات و نفی در انشاء نیست.

۲ - غافر / ۳۶.

در این آیه شریفه، «ساختن»، از «هامان» خواسته شده با این که وی سبب فرمان دهنده بوده و ساختن، کار کارگران است.

«هامان» وزیر فرعون بوده.

«صروح» به معنی کاخ و قصر است.

«و كذا قولك: «لینبت الربیع ماشاء»، «و لیصم نهارك»، «و لیجد جدك»، و ما اشبه ذلك مما اسند فيه الأمر او النهی الى مالم یس المظلوب فيه صدور الفعل او الترك عنه. وكذا قولك: «لیت النهر جار» و قوله - تعالی - : (اصلا تك تأمرک).

و همین گونه اسناد مجازی است سخن شما: «لینبت الربیع ماشاء» یعنی: باید برویاند بهار، هر چه را که می خواهد. این جمله امر غایب و انشایی است. در این تعبیر «لینبت» به جای «الله»، به «ربیع» اسناد داده شده. و می بایست «لینبت الله فی الربیع ماشاء» بود. و مانند: «ولیصم نهارك» باید روزت روزه باشد. که به جای شخص، به زمان اسناد داده شده. و باید «ولتصم انت فی نهارك» باشد.

و مثل: «ولیجد جدك» که در آن به جای شخص، به مصدر اسناد داده شده و می بایست «لتجتهد انت اجتهاداً» باشد.

«و ما اشبه ذلك» و آنچه مانند مثالهای گذشته است. از جاهایی که امر یا نهی اسناد داده شده به مسندالیه ای که شایسته نیست از آن مسندالیه صدور فعل (در امر) یا بایسته نیست ترک فعل از آن مسندالیه (در نهی).

مقصود از «ما» ی در «الی ما»، «مسندالیه» است.

و ضمیر «فیه» و «عنه» نیز به «مسندالیه» باز می گردد.

«و كذا قولك لیت النهر جار» همین گونه اسنادش مجازی است. «لیت النهر جار» یعنی: ای کاش رود، جاری بود. در اینجا «جار» به ضمیری اسناد داده شده که به «نهر» باز می گردد؛ با این که آنچه جاری می شود آب است. می بایست این گونه آرزو می شد: «لیت الماء جار فی النهر».

و مثل: «اصولك تأمرک ان نترك ما یبعد أباً ونا؟». ا کفر پیشگان به حضرت شعیب - علیه السلام - گفتند: آیا نماز و نیایش به تو فرمان می دهد تا ما آنچه را که نیاکان ما می ستوده اند رها کنیم؟

این سخن استفهام است و انشاء. و ضمیر «تأمر» به «صلوة» باز می گردد. با این که نماز فرمان نمی دهد. آنان می بایست این گونه سؤال می کردند: «أیامرک ربک فی صلوتک؟»^۱.

«(و لا بدله) ای للمجاز العقلی (من قرینة) صارفة عن ارادة ظاهرة؛ لان المتبادر الی الفهم عند انتفاء القرینة هو الحقیقة (لفظیة کما مر) فی قول ابی النجم من قوله: افناه قیل الله».

بناچار مجاز عقلی باید قرینه ای داشته باشد که از اراده ظاهر سخن جلوگیری کند. «قرینة صارفة» یعنی «قرینه باز دارنده»؛ زیرا مؤکداً هنگامی که قرینه نباشد آنچه سریعاً به اندیشه می آید حقیقی بودن اسناد است.

«هو الحقیقة» یعنی آن متبادر، حقیقت است. اکنون آن قرینه گاهی لفظی است؛ «کما مر»^۲ همان گونه که در شعر ابوالنجم گذشت. در آنجا «افناه قیل الله» قرینه لفظی بود برای مجازی بودن اسناد در «میز».

قابل توجه است که: قبلاً در تعریف مجاز با قید «بتأول» نیاز به قرینه ثابت شده بود. لیکن اکنون به عنوان مقدمه برای تقسیم قرینه، ضرورت وجودش مطرح شده.

«(او معنویة کاستحالة قیام المسند بالمذکور) ای بالمسند الیه المذکور مع المسند (عقلاً) ای من جهة العقل. یعنی ان یکون بحیث لا یدعی احد من المحققین و المبطلین انه یجوز قیامه به؛ لان العقل اذا خلی و نفسه یعدّه محالاً. (کقولک محبتک جاءت بی الیک) لظهور استحالة قیام المجبى بالمحبة».

و گاهی قرینه معنوی است مثل این که: محال باشد عقلاً تحقق مسند از مسندالیه ای که با آن ذکر شده؛ یعنی: به شیوه ای باشد که هیچ کس چه حق گرا و چه باطل پیشه،

۱- و از اسنادهای مجازی در انشاء است این شعرهای حافظ:

صبا به لطف بگو آن غزال رعنا را	که سر به کوه و بیابان تو داده ما را
کشتی شکستگانیم ای باد شرطه بر خیز	باشد که باز ببینیم دیدار آشنا را
یا وفا یا خیر وصل تو بامرگ رقیب	بود آیا که فلك زین دو سه کاری بکند
غرور حسنت اجازت مگر دادای گل	که پرستی نکنی عندلیب شیدا را
ای نسیم سحر، آرا مگه یار کجاست؟	منزل آن مه عاشق کش عیار کجاست؟
خود را بکنش ای بلبل از این رشک که گل را	با باد صبا وقت سحر جلوه گری بود
بسرکشی خود ای سر و جویبار مناز	که گر بدورسی از شرم سر فرود آری

۲- مختصرهای چاپ جدید، ص ۵۴. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۲۵، و مختصرهای حاشیه دار، ص ۴۸.

(چه مسلمان و چه غیر مسلمان) تحقق مسند را از مسندالیه نپذیرد. از این رو که عقل به تنهایی (جدا از گرایشها و احساسات فردی و قومی) قیام آن مسند را به آن مسندالیه ناممکن می‌داند. مثل هنگامی که شما می‌گویید: «محببتك جاءت بی اليك». یعنی: علاقه تو مرا به سویت کشاند. مؤکداً روشن است که «محببت»، نمی‌تواند فاعل «آوردن» باشد.^۱

«عقلاً» در عبارت مصنّف تمیز است. از این رو، شارح آن را تفسیر کرده به: «من جهة العقل».

«لأنّ العقل اذا خَلَّى و نفسه» به این معنی است که: عقل تنها باشد با خویش؛ یعنی از وهم و احساسات و ... پیراسته باشد. در این عبارت، «و نفسه» مفتوح است بنابراین که: مفعول معه باشد.

توضیح:

علتها چهار گونه است:

۱ - غائی.

۲ - مادی.

۳ - فاعلی.

۴ - صوری.

«علت فاعلی»، کننده، پدید آورنده و سازنده و تحقق دهنده است؛ مانند: بنا که سازنده ساختمان است.

«علت غائی» هدفی است که کار برای آن انجام می‌شود.

در مثال «محببتك جاءت بی اليك» مهر و محبت، علت فاعلی نیست. علت فاعلی که آمدن را تحقق داده همان شخص است.^۲

«(او عادةً) ای من جهة العادة (نحو هزم الامير الجند) لاستحالة قیام هزم الجند بالأمیر وحده عادةً، و ان كان ممكناً عقلاً، و انما قال: «قیامه به» ليعمّ الصدور عنه مثل:

۱ - برخی علت محال بودن قیام مسند را به «محببت» این دانسته اند که: «محببت» و «قیام» هر دو عرض است، و بلك عرض نمی‌تواند به عرض دیگری استوار باشد.

۲ - «العللة الصورية: ما يوجد الشيء بالفعل. و المادية: ما يوجد الشيء بالقوة. و الفاعلية: ما يوجد الشيء بسببه. و الغائية: ما يوجد الشيء لاجله». تعریفات، ص ۶۷.

«ضرب و هزم». و غیره مثل «قرب و بعد».

یا قیام مسند به مسندالیه عادتاً ناممکن باشد؛ مانند: «هزم الامیر الجند»: پادشاه، سپاه را شکست داد. زیرا عادتاً ناشدنی است که پادشاهی به تنهایی سپاهی را درهم بشکند. گر چه عقلاً ممکن است.^۱

«و انما قال: قیامه به» مصنف گفت: محال باشد قیام مسند به مسندالیه. و نگفت: «صدوره عنه»، تا هم افعالی را فرا بگیرد که از مسندالیه صادر می شود؛ مثل: «ضرب» و «هزم». و هم افعالی را که از مسندالیه صادر نمی شود؛ مانند: «قرب» و «بعد». بی تردید پاره‌ای از افعال در فاعل تحقق پیدا می کند مانند: مات، مرض و ... ولی از او صادر نمی شود.

مصنف گفت: «کاستحالة قیام المسند بالمذکور» تا واژه «قیام»، هم فعلهای صدوری را فرا بگیرد و هم فعلهای غیر صدوری را.

«قیامه به» ضمیر «قیامه» به «مسند»، و ضمیر «به» به «مسندالیه» باز می گردد. «لیعمّ الصدور عنه» ضمیر «عنه» به «مسندالیه» بر می گردد. و ضمیر «غیره» به «صدور». «(و صدوره) عطف علی استحالة. ای و کصدور الکلام (عن الموحد فی مثل اشاب الصغیر) و افنی الکبیر» الیبت؛ فانه یکون قرینة معنویة علی ان اسناد «اشاب و افنی» الی کرّ الغداة و مرّ العشی مجاز. لایقال هذا داخل فی الاستحالة؛ لانا نقول: لانسلم ذلك، کیف و قد ذهب الیه کثیر من ذوی العقول، واحتجنا فی ابطاله الی الدلیل».

«صدوره» مجرور خوانده می شود، چون بر «استحاله» عطف شده. یعنی قرینه معنوی، مانند: صدور کلام از یکتا پرست.

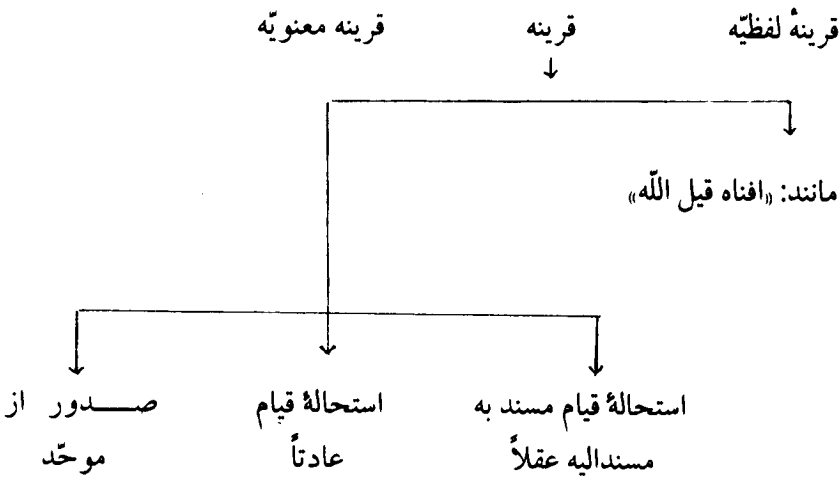
مثلاً اگر «اشاب الصغیر و افنی الکبیر» را یک مؤمن موحد بگوید، همین صدور از این گوینده موحد قرینه معنوی است بر این که: اسناد «اشاب» و «افنی» به «کرّ الغداة»، مجازی است.

این شعر، یکبار مثال برای «اسناد حقیقی» آورده شد، و آن هنگامی بود که ما از حال گوینده اش بی خبر بودیم. و اکنون مثال برای مجاز قرار گرفته. بنابر فرض این که: گوینده اش را به موحد بودن بشناسیم.^۲

۱ - هر چه عقلاً محال باشد عادتاً نیز محال است ولی ممکن است عادتاً محال باشد ولی عقلاً نه.

۲ - مثلاً هنگامی که سعدی موحد می گوید:

بنابراین، قرینه ها بدین ترتیب است:



«لا یقال هذا...» کسی نگوید: این قرینه صدور از موحد در چنین جاهایی داخل در استحالة عقلی است؛ زیرا محال است که: زمان، جوان کند و نابود سازد. از این رو نباید صدور از موحد در چنین مواردی، قسیم استحالة عقلی قرار گیرد.

پاسخ: مسلماً ما چنین سخنی را نمی پذیریم. «کیف»: چگونه ممکن است داخل در استحالة عقلی باشد با این که بسیاری از اندیشمندان به آن باور دارند. و در باطل کردن باور آنان ما نیاز به دلیل داریم.

ضمیر «فانه» در عبارت «فانه یكون قرینه» به «صدور» باز می گردد.

«لا یقال هذا» یعنی: صدور از موحد در مثل اشاب الصغیر.

«لا نسلم ذلك»: نمی پذیریم دخول در استحالة عقلیه را.

«وقد ذهب الیه»: گرایش پیدا کرده اند به اسناد «اشاب و افنی» به کَرّ الغداة حقیقه؛ یعنی: بر این باورند که: زمان، جوان می کند و پیر می سازد.

«و احتجنا فی ابطاله»، ضمیر «ابطاله» به «ما ذهب الیه» بر می گردد.

خلاصه این که: مقصود از «استحالة عقلی» محالات ضروریّه است؛ یعنی

چیزهایی که در نشدنش هیچ کس تردید ندارد. مثل جمع شب و روز، که هیچ عاقلی آن را ممکن نمی داند. لیکن بسیاری از چیزها هست که مورد گرایش و اعتقاد بسیاری از انسانهاست. ولی تنها عقل تکامل یافته و پیراسته آن را محال می داند. و اینها داخل در استحاله عقلی نیست.

« (و معرفة حقیقته) یعنی انَّ الفعل فی المجاز العقلی یجب ان یکون له فاعل او مفعول به اذا اسندالیه یکون الاسناد حقیقۃً، فمعرفة فاعله او مفعوله الذی اذا اسندالیه یکون الاسناد حقیقۃً (اما ظاهرة كما فی قوله - تعالی - : «فما ربحت تجارتهم» ای فما ربحوا فی تجارتهم و اما خفیةً) لا تظهر الا بعد نظر و تأمل (كما فی قولك: «سرتنی رؤیتک» ای سرتنی الله عند رؤیتک)».

مؤكداً فعل در مجاز عقلی باید فاعل (در فعل معلوم) یا مفعول بهی (در فعل مجهول) داشته باشد که اسناد به آن فاعل یا مفعول به، اسناد حقیقی باشد. اکنون گاهی شناخت آن فاعل یا مفعولی که اسناد به آنها حقیقی است، آشکار است؛ مانند: «فما ربحت تجارتهم»^۱.

در این آیه اسناد «فما ربحت» به «تجارت»، اسناد مجازی است؛ زیرا «تجارت»، زیان نمی کند. «تجارت» سبب زیان است. آنان که زیان یا سود می بینند، صاحبان سرمایه هستند.

از این رو آشکار است که: فاعل حقیقی «فما ربحت تجارتهم»، «فما ربحوا فی تجارتهم» است.

و گاهی شناخت آن فاعل یا مفعول به حقیقی دشوار و ناآشکار است. و بعد از پژوهش و اندیشه به دست می آید؛ مانند: «سرتنی رؤیتک» یعنی: دیدارت شادمانم کرد. بی گمان، «رؤیت»، فاعل حقیقی شادمانی نیست. و اسناد «سرتنی» به «رؤیت»، مجازی است. و با اندیشه به نظر می آید که: فاعل حقیقی «الله»، و اسناد حقیقی بدین گونه است: «سرتنی الله عند رؤیتک». یعنی: خداوند در هنگام دیدار، شادمانم کرد.^۲

۱- بقره / ۱۶.

۲- به عقیده «سیالکوتی» اگر «رؤیت» را سبب شادی بگیریم آنگاه اسناد حقیقی می شود. ولی اگر ظرف باشد

نکته مهم:

نکته ای که ما باید پیوسته در نظر داشته باشیم این است که: غیر از سکاکی، ما در این کتاب، با علمایی سروکار داریم که گرایش به اشاعره دارند. و تمام کارها را مخلوق خداوند - متعال - می دانند. و اسناد حقیقی افعال را پیوسته به خداوند - متعال - نسبت می دهند.

(و قوله):^۱

يَزِيدُكَ وَجْهَهُ حَسَنًا إِذَا مَا زَدْتَهُ نَظْرًا

یعنی: چهره‌اش زیبایی را برای تو می افزاید، هنگامی که بر نگاهت به او بیفزایی. «یزیدک» و «زدته» دو مفعولی است.^۲ شاهد در اسناد «یزیدک» است به «وجهه» که اسناد مجازی است؛ چون «وجهه» فاعل حقیقی افزایش نیست. ولی فاعل حقیقی آن با اندیشه پیدا می شود، که «الله» است. (ای یزیدک الله حسناً فی وجهه).
یعنی: خداوند زیبایی را در چهره‌اش می افزاید.

«لما اودعه من دقائق الحسن و الجمال، تظهر بعد التأمل و الامعان».

این عبارت، علت افزایش حسن را بیان می کند. یعنی با افزودن نگاه، زیبایی اش افزوده می شود. برای ظرافت ها و نازک کاریهای زیبایی که به آن ودیعه داده شد. مای «لما» موصوله است و مقصود از آن «دقایق حسن و جمال» است. «اودعه» فعل مجهول است. و ضمیر آن به «ما» ی موصوله در «لما» باز می گردد.
فشرده معنای عبارت این است: برای دقایق حسنی که به او داده شده، که بعد از

۱ - این شعر از «حسن بن هانی»، معروف به «ابونواس» است. «نواس» بر وزن غراب به معنی رشته ای از مو است. به وی «ابونواس» گفته اند، چون وی دو رشته از موهایش پیوسته بر شانه‌هایش ریخته بود.
«ابونواس» در سال ۱۹۵ یا ۲۰۱ هجری در گذشته.

سید حسن صدر او را از شعرای شیعی دانسته. رجوع کنید به «الشیعه و فنون الاسلام»، نوشته سید حسن صدر، ص ۱۰۸. و «تأسیس الشیعه»، ص ۱۹۸. و «تاریخ ادبیات عرب»، نوشته عبدالجلیل، ترجمه دکتر آذر نوش، ص ۱۴. و «روضات الجنات»، ج ۳، از ص ۳۸ تا ۵۴. و «وفیات الاعیان»، ج ۱، ص ۳۷۳. و «تاریخ ادبیات زبان عربی» نوشته حنافاخوری، ترجمه عبدالمحمد آبتی، صفحات ۳۱۵ - ۲۹۶.

قابل توجه است که: شارح، این شعر را در «مطول» به «ابن معدّل» نسبت داده، لیکن در «ایضاح» و «جامع الشواهد» به «ابونواس» اسناد داده شده. بنگرید به مطول چاپ قدیم، ص ۵۱. و برای شناخت «ابن معدّل» نگاه کنید به «البیان و التبین»، ج ۲، ص ۲۱۷.

۲ - برخی گفته اند: باید قبل از «حسن»، مضاف در تقدیر گرفت؛ این گونه: «علماً بحسن وجهه».

کاوش و پژوهش جلوه می کند.

«امعان» در اینجا به معنی نگاه فراوان و سرشار کردن است.

این شعر لطافت شاعرانه‌ای را گوشزد می کند و آن این که: زیبایی این چهره، چنان جادویی و اوج دار است که نگاه های پی در پی نه تنها رونقش را نمی کاهد، بلکه شگفتیهایش را بیشتر می یابد.

«و فی هذا تعریض بالشیخ عبدالقاهر و ردّ علیه، حیث زعم انه لا یجب فی المجاز العقلی ان یكون للفعل فاعل یكون الاسناد الیه حقیقة. فانه لیس لسرتنی فی «سرتنی رؤیتک» و لا لیزیدک فی «یزیدک وجهه حسناً»، فاعل یكون الاسناد الیه حقیقة. وكذا اقدمنی بلدک حق لی علی فلان». بل الموجود ههنا هو السرور و الزیادة و القدوم».

«و فی هذا» در این که مصنف گفت: «و معرفة حقیقه اما ظاهرة و...» می خواسته گوشه بزند به شیخ عبدالقاهر، و ردّ کند او را؛ زیرا شیخ پنداشته: واجب نیست در مجاز عقلی وجود فاعلی که اسناد فعل به آن حقیقی باشد. چون این تعابیر: «سرتنی رؤیتک»، «یزیدک وجهه حسناً» و «اقدمنی بلدک حق لی علی فلان» فاعل حقیقی ندارد. بلکه آنچه در اینجا واقعیت و تحقق دارد، «سرور» است؛ یعنی: شادمان شدن. و «زیاده» یعنی: افزایش یافتن. و «قدوم» یعنی آمدن.

توضیح:

شیخ گفته: در برخی از ترکیبهای مجازی نمی توان فاعلهای حقیقی آن را در نظر گرفت و مشخص کرد؛ چون چنین فاعلهایی را متکلم قصد نمی کند. و در عرف استعمال نمی شود. و از سوی دیگر آن فعل متعدی یا آن معنی متعدیش واقعیت خارجی ندارد و تنها اعتباری است؛ مثلاً هنگامی که با دوستان دیدار می کنیم «سرور»، یعنی شادی وجود دارد و کسی که فاعل واقعی شاد شدن هست نیز که همان دیدار کننده باشد موجود است لیکن شادگرداندن که متعدی است وجود واقعی ندارد و اعتباری است. از این رو در عرف، فاعل حقیقی برای آن فعل متعدی به کار نرفته.

یا در «اقدمنی»، آنچه واقعاً وجود دارد آمدن است (قدوم)، نه آوردن (اقدام). به همین جهت، برای «اقدام» عرف مردم در این ترکیبها فاعل حقیقی به کار نبرده اند. و هنگامی که به چهره بسیار زیبایی می نگریم با نگرش بسیار، علم ما به زیبایی زیاد می شود. در اینجا نیز فعل واقعی، زیاد شدن است، نه زیاد کردن و زیاد گرداندن.

یا به سخن دیگر: معنی واقعی این افعال، معانی لازمی آنهاست نه معانی متعدی.^۱
فاعل «زعم» شیخ عبدالقاهر است.

«و اعترض علیه الامام فخر الدین الرازی بان الفعل لابد ان يكون له فاعل حقيقة، لامتناع صدور الفعل لاعن فاعل، فهو ان كان ما اسند اليه الفعل فلا مجاز، و الا فيمكن تقديره، فزعم صاحب المفتاح ان اعتراض الامام حق، و ان فاعل هذه الافعال هو الله - تعالی -، و ان الشيخ لم يعرف حقيقتها لخفائها، فتبعه المصنف».

امام فخر رازی به شیخ عبدالقاهر اعتراض کرده و گفته: بدون تردید فعل، فاعل حقیقی می خواهد؛^۲ چون که ممکن نیست فعل بدون فاعل پدید آید. حال اگر فاعل حقیقی همان چیزی باشد که فعل به آن اسناد داده شده، دیگر مجاز نیست. و گرنه باید فاعل حقیقی را در تقدیر گرفت.

صاحب مفتاح نیز پنداشته که: اعتراض امام فخر رازی به شیخ عبدالقاهر بجاست. و شیخ ندانسته که خداوند فاعل این افعال است. مصنف هم پیروی از سکاکی کرده.

مراد از ضمیر مجرور «واعترض علیه» شیخ عبدالقاهر است.
«فهو» یعنی: آن فاعل.

«هذه الافعال» یعنی: «سرتنی»، «یزیدک» و «اقدمنی».

ضمیر «حقیقتها» و «لخفائها» به «افعال» باز می گردد به اعتبار فاعل حقیقی آن؛ یعنی فاعل حقیقی آنها را نشناخته.

ضمیر «فتبعه» به «سکاکی» باز می گردد.

«وفی ظنی ان هذا تكلف».

شارح می گوید: به گمان من پیروی مصنف از سکاکی، و سکاکی از رازی

۱ - رجوع کنید به «دلائل الاعجاز»، از انتشارات دارالمعرفه بیروت، ص ۲۲۹ و ۲۳۰.

نیاز به تذکر دارد که: «اقدام» مصدر متعدی است و «قدوم» مصدر لازم. «مسرة» مصدر متعدی است و «سرور» مصدر لازم. و «زیادة» هم متعدی استعمال می شود و هم لازم. ولی مقصود شیخ، معنی لازمی آن است.

۲ - فخر رازی نوشته ای دارد به نام: «نهاية الايجاز» که در همان جا به شیخ عبدالقاهر اعتراض کرده.

فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسین حسن بن علی طبرستانی است. اصالة طبرستانی بوده ولی در «ری» به دنیا آمده. به همین روی، «رازی» نامیده می شود.

در اعتقادات، گرایش به اشاعره داشته و در احکام به مکتب شافعی گردن می نهاده. وی در سال ۵۴۴ از مادر زائیده شده و در سال ۶۰۶ هجری وفات یافته. نگاه کنید به «روضات الجنات»، ج ۸، صفحات ۴۸ - ۳۹. و «ریحانة الادب»، ج ۴، ص ۲۹۷.

ناهنجاست و تکلف است. و فاعل حقیقی را در این افعال «الله» گرفتن ناگوار است؛ زیرا در عرف مردم «الله» را به عنوان فاعل برای این افعال نمی گیرند. و از سوی دیگر فاعل، آن است که: فعل به آن قیام داشته باشد. و در اینجا «سرور» به شخص «شادمان» قیام دارد نه به خداوند متعال.

«والحق ما ذكره الشيخ».

سخن شایسته آن است که: شیخ عبدالقاهر گفته؛ زیرا وی وجود فاعل را انکار نکرده و نگفته: فعل، پدید آورنده ندارد. بلکه گفته: فاعل حقیقی اینها را هیچ گاه متکلم قصد نمی کند. و در عرف، کاربرد ندارد. و این افعال با فاعل حقیقی اش در عرف استعمال نشده. و به تعبیر دیگر این افعال، مثل افعالی نیست که قبل از این که با فاعل مجازی به کار رود با فاعل حقیقی اش به کار رفته باشد. بلکه افعالی است که پیوسته با فاعل مجازی استعمال شده مثل افعالی که همیشه مجهول به کار می رود. و هیچ وقت معلوم استعمال نمی شود.

«(وانكره) ای المجاز العقلي (السكاكي) و قال: أَلذی عندی نظمه فی سلك الاستعارة بالكنایة، بجعل الربیع استعارة بالکنایة عن الفاعل الحقیقی بواسطة المبالغة فی التشبیه، و جعل نسبة الانبات الیه قرینة للاستعارة».

سکاکی مجاز عقلی را نپذیرفته و گفته: من براین باورم که: باید مجاز عقلی را در رشته استعارة بالکنایه در آورد. بدین شیوه که: مثلاً «ربیع» استعارة بالکنایه از «الله» باشد براساس مبالغة در تشبیه. آنگاه نسبت «رویاندن» را به «بهار»، قرینة استعارة قرار داده.

«و هذا معنی قوله (ذاهباً الى ان مامرّ) من الامثلة (و نحوه استعارة بالکنایة)».

و همین معنی سخن مصنف است که گفته: سکاکی معتقد است مثالهایی که گذشت و مانند آن، استعارة بالکنایه است.

مقصود از مثالهایی که گذشت: همه مثالهایی است که برای مجاز عقلی آورده شد. ضمیر «نحوه» به «ما» ی موصوله در «مامر» بر می گردد.

«وهی عند السکاکی آن تذکرالمشبهه و تریدالمشبهه به بواسطهٔ قرینه، وهی ان تنسب الیه شیئاً من اللوازم المساویة للمشبهه به، مثل أن تشبه المنیة بالسبع ثم تفردها بالذکر و تضيف الیها شیئاً من لوازم السبع، فتقول: مخالب المنیة نسبت بفلان».

و استعارهٔ بالکنایه به نظر او این است که: «مشبه» را بیاوری و اراده کنی «مشبه به» را به واسطهٔ قرینه. و «قرینه»، ذکر یکی از لوازم و ویژگیهای مشبه به است با مشبه. مثلاً شما مرگ را به حیوان درنده تشبیه می‌کنید آنگاه «مشبه» را تنها می‌آورید و یکی از ویژگیهای حیوان درنده را به آن اضافه می‌کنید و می‌گویید: چنگالهای مرگ در فلانی فرو رفته.

«وهی عند السکاکی» یعنی: استعارهٔ بالکنایه پیش او.

«وهی ان تنسب الیه» یعنی: آن قرینه. ضمیر «الیه» به «مشبه» باز می‌گردد.

«منیة»: مرگ.

«سبع»: حیوانات درنده.^۱

«ثم تفردها بالذکر»: آن «منیة» را تنها ذکر کنی.

«الیها»: به آن «منیة».

«مخالب»: جمع «مخلب» و به معنی چنگک‌ها و چنگاله‌هاست.^۲

«نشت»: فرو رفته، نشسته و چسبانده.^۳

توضیح:

ما وقتی می‌گوییم: «مرگ چون درنده است»، مرگ مشبه و درنده مشبه به است. اکنون اگر برای مبالغه در تشبیه، مشبه به (درنده) را در کلام بیاوریم و یکی از ویژگیهای مناسب با درنده را با مشبه (مرگ) بیاوریم و بگوییم: «چنگال مرگ در جان هوشنگ فرو رفته» این کار استعارهٔ بالکنایه است.

«(بناء علی أنّ المراد بالربیع الفاعل الحقیقی) للانبات، یعنی القادر المختار (بقرینه نسبة الانبات) الذی هومن اللوازم المساویة للفاعل الحقیقی (الیه) آی الی الربیع».

۱ - «سبع» - بفتح و ضم باء و سکون آن - : حیوانات درنده؛ زیرا که اکثر اوقات بعد از هفت ماه زاید و به فارسی آن را «دده» گویند. منتخب اللغات، ص ۱۶.

۲ - «والمخلب: ظفر السبع من الماشی والطائر». لسان العرب، ج ۱، ص ۳۶۳.

۳ - «نَشَبَ الشَّيْءُ فِي الشَّيْءِ - بالكسر - نشوباً أي علق فيه». لسان العرب، ج ۱، ص ۷۵۷.

بنابراین اساس که مثالهای گذشته «استعاره بالکنایه» باشد، مراد از «ربیع» فاعل حقیقی رویاندن یعنی ذات مقدس خداوند - متعال - است. از این رو که رویاندن به او نسبت داده شده. و این رویاندن از لوازم مساوی خداوند است.^۱ (بدین معنی که تنها از خداوند پدید می آید نه غیر او).

«(و علی هذا القیاس غیره) ای غیر هذا المثال، و حاصله انْ يُشَبَّهَ الفاعل المجازی بالفاعل الحقیقی فی تعلق وجود الفعل به، ثم یفرد الفاعل المجازی بالذكر و ینسب الیه شیء من لوازم الفاعل الحقیقی».

همین گونه است غیر این مثال. و فشرده سخن، این است که: فاعل مجازی به فاعل حقیقی تشبیه می شود از این جهت که فعل، همان گونه که به فاعل حقیقی تعلق می گیرد و اسناد داده می شود، به فاعل مجازی نیز تعلق می گیرد و اسناد داده می شود. سپس فاعل مجازی را تنها در کلام می آوریم بدون فاعل حقیقی و یکی از لوازم فاعل حقیقی را به آن می چسبانیم.

«و علی هذا القیاس غیره» همین گونه است مثالهای دیگر؛ مثلاً در «شفی الطیب المریض»، «طیب» به خداوند - متعال - تشبیه شده لیکن مشبه به که خداوند - سبحان - است در کلام ذکر نشده ولی یکی از لوازم خداوند - متعال - که شفا بخشی است ذکر شده.^۲

«فی تعلق وجود الفعل به» این عبارت، بیان وجه شبه در تشبیه فاعل مجازی به فاعل حقیقی است.

۱ - «والله انبتکم من الارض نباتاً». نوح / ۱۷.

«وانزل لکم من السماء ماء فانبتنا به حدائق ذات بهجة». نمل / ۶۰.

«فانبتنا فیها حباً، و عنباً و قصباً». عبس / ۲۷.

۲ - چه شگفت و زیباست، حضرت ابراهیم - علیه السلام - اسناد بیمار شدن را به خویش داده و اسناد شفا

را به خداوند - متعال - بنگرید:

«و اذا مرضت فهو یشفین». شعراء / ۸۰.

پیش در آمد پاسخ به سکاکی

به طور کلی پاسخ سه گونه است: پاسخ «حلی»، «استلزامی» و «نقضی». در پاسخ «حلی» مستقیماً با ارائه دلیل عقلی و علمی، ابهام را می‌زدایند و گره را می‌گشایند.

مثلاً کسی می‌پرسد: چرا در فله‌ها به تنگی نفس می‌افتیم؟ به او پاسخ حلی می‌دهیم: چون آنجا اکسیژن کم است. در پاسخ «استلزامی» برای قانون و قاعده مطرح شده پدیده و لازمه‌ای را بیان می‌کنند که فاسد است و آنگاه با باطل کردن پدیده و لازم، «ملزوم» و «قانون» را نیز رد می‌کنند.

و در پاسخ «نقضی» کلیت و عمومیت قانون و قاعده را می‌شکنند؛ مثلاً اگر کسی گفت: هیچ پرنده‌ای نمی‌زاید. می‌گوییم: سخن شما با زاییدن خفاش نقض می‌شود. اکنون مصنف با چهار پاسخ «استلزامی» و یک پاسخ «نقضی»، سخن سکاکی که گفته بود: «مجاز عقلی داخل در استعاره بالکنایه است» را رد می‌کند.

«(وفیه) ای فیما ذهب الیه السکاکی (نظر؛ لانه يستلزم أن يكون المراد بعيشة فی قوله - تعالی -: «فی عیشة راضیه» صاحبها لما سیأتی) فی الكتاب من تفسیر الاستعارة بالکنایة علی مذهب السکاکی و قد ذکرناه».

در نظریه سکاکی نظر هست؛ برای این که: بر اساس باور سکاکی در انکار مجاز عقلی در قول خداوند - متعال -: «فهو فی عیشة راضیه»^۱ لازم می‌آید که: مقصود از «عیشه» صاحب عیشه باشد؛ زیرا در بحث بیان می‌آید که: سکاکی معتقد است مراد از مشبه، همان مشبه به است.

ضمیر «لانه» به «ماذهب الیه» بر می‌گردد.

«لما سیأتی فی الكتاب...»^۲ عقیده سکاکی در همین کتاب می‌آید. و ما آن را ذکر کردیم، با عبارت «هی عند السکاکی أن تذكر المشبه و ترید المشبه به...».

ضمیر «ذکرناه» به «تفسیر سکاکی» بر می‌گردد.

۱ - «فی عیشة راضیه» در دو آیه آمده: ۲۱ حاقه و ۷ قارعة.

۲ - مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۱۳. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۷۷. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۳۶۷. در فن بیان، متن عبارت آنجا با «عنی بالمکنی عنها» آغاز می‌شود.

«و هو يقتضى ان يكون المراد بالفاعل المجازى هو الفاعل الحقيقى، فيلزم ان يكون المراد بعيشة صاحبها، و اللازم باطل، اذ لا معنى لقولنا: فهو فى صاحب عيشة راضية».

و عقیده سکاکی مقتضى این است که: مراد از «فاعل مجازى»، همان فاعل حقیقى باشد؛ (چون فاعل مجازى مشبه است و فاعل حقیقى مشبه به. و به عقیده سکاکی ما مشبه را مى آوریم و مشبه به را اراده مى کنیم).

بنابراین، لازم مى آید که: مراد از «عیشه»، صاحب عیشه باشد. و لازم باطل است. (ملزوم نیز باطل مى شود)؛ زیرا معنا ندارد که بگوییم: «فهو فى صاحب عيشة راضية»: او در صاحب زیستن خشنود کننده است.

توضیح:

در دو جای قرآن مجید آیه شریفه «فهو فى عيشة راضية» آمده. و در هر دو آیه قبل از «عیشه» ضمیر «هو» هست. اکنون اگر بنا شد بر اساس عقیده سکاکی مقصود از «عیشه» که فاعل مجازى است، فاعل حقیقى، یعنی صاحب عیشه باشد. لازم مى آید که بگوییم: «هو فى صاحب عيشة راضية». و در این سخن اتحاد و یکی شدن ظرف و مطروف هست و نادرست است.

«و هذا مبني على أن المراد بعيشة و ضمير راضية واحد».

این استلزام، هنگامی است که: مراد از «عیشه» و ضمیر مستتر در «راضية» یکی باشد. لیکن اگر مقصود از «عیشه»، معنی آن باشد و ضمیر «راضية» برگردد به «عیشه» به معنی شخص. یا به تعبیر دیگر: مراد از «عیشه» همان فاعل مجازى، و لیکن مراد از ضمیر مستتر در «راضية» فاعل حقیقى باشد دیگر مستلزم این فساد، یعنی «اتحاد ظرف و مطروف» نیست.

و معنی آن، این گونه مى شود: زیستنی که خشنود است صاحبش.

توضیح:

پیش از این هم گفته شد که: اگر ما بعد از واژه‌ای ضمیر بیاوریم و آنگاه از خود واژه يك معنی، و از ضمیری که به آن باز مى گردد معنی دیگری را قصد کنیم، این کار یکی از نمونه‌های «استخدام» است.

«استخدام»، يك هنر بدیعی ادبی است. من مثل زده‌ام به: «مهر آمد به مدرسه رفتیم

و در سایه اش کینه‌ها را زدودیم». و دانشمندان بلاغت مثل زده‌اند به این شعر سعدی:^۱

گرالتفات خداوندیش بیاراید نگار خانه چینی و نقش ارژنگیست
امید هست که روی ملال در نکشد ازین سخن که گلستان نه جای دلتنگیست
علی الخصوص که دیاچه همایونش بنام سعد ابوبکر سعدبن زنگیست
مراد سعدی از واژه «گلستان»، جای گلها است. و از ضمیر «همایونش»، کتاب
گلستان.

و برای استخدام در قرآن مثل می‌زنند به «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» که از کلمه
«شهر» آغاز ماه، و از ضمیر «فلیصمه» تمام ماه اراده شده.^۲

«و) یستلزم (الاتصح الاضافة فی) کل ما اضيف الفاعل المجازی الی الفاعل الحقيقي
(نحو نهاره صائم، لبطلان اضافة الشئ الی نفسه) اللازمة من مذهبه؛ لان المراد بالنهار حينئذ
فلان نفسه».

بر اساس عقیده سکاکی لازم می‌آید که: اضافه فاعل مجازی به فاعل حقیقی
صحیح نباشد؛ چون بر مبنای باور سکاکی مراد از فاعل مجازی نیز همان فاعل حقیقی
است از این رو «اضافه شیء بنفسه» می‌شود. مثلاً در «نهاره صائم»، «نهار» فاعل مجازی،
و ضمیر «نهاره» مضاف الیه و فاعل حقیقی است. اگر بنا شد که مقصود از «نهار» نیز
همان شخص باشد که فاعل حقیقی است «اضافه شیء بنفسه» پیش می‌آید. و «اضافه شیء
بنفسه» باطل است.

«ولاشك فی صحة هذه الاضافة و وقوعها، كقوله - تعالی - : (فما ربحت تجارتهم)».
ولی ما شك نداریم که: اضافه فاعل مجازی به فاعل حقیقی، هم صحیح است و هم
واقع شده؛ مانند: «فما ربحت تجارتهم».^۳

«تجارت» فاعل مجازی است و اضافه شده به «هم» که فاعل حقیقی است.
«وهذا اولی بالتمثیل».

مثل به «فما ربحت تجارتهم» از مثال به «نهاره صائم» شایسته‌تر است؛ زیرا در «نهاره

۱ - نگاه کنید به «مطول»، ص ۳۳۷. و به مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۵۱. و مختصرهای چاپ قدیم،
ص ۱۹۲، و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۳۹۶. و به «هنجار گفتار»، ص ۲۴۴ و «جواهرالبلاغه»، ص ۳۷۹. و
«صناعات ادبی»، ص ۲۷۶.

۲ - بقره / ۱۸۵.

۳ - بقره / ۱۶.

صائم» احتمال «استخدام» هست و در صورت استخدام، دیگر اضافه شیء بنفسه نیست. ولی در «فما ربحت تجارتهم» احتمال استخدام نمی‌رود؛ چون «تجارت» مفرد است و «هم» جمع.

«(و) يستلزم (ألا يكون الامر بالبناء) فی قوله - تعالی - (يا هاهمان ابن لی صرحاً) (لهامان) لانّ المراد به حينئذ هو العملة انفسهم. و اللازم باطل؛ لانّ النداء له و الخطاب معه».

بر مبنای عقیده سکاکی لازم می‌آید فرمان فرعون به هامان: «يا هاهمان ابن لی صرحاً»^۱ (ای هامان! برای من کاخی بساز) با هامان نباشد. یعنی وی مخاطب و مأمور واقعی نباشد؛ زیرا مراد از فاعل «ابن» در هنگامی که مقصود از فاعل مجازی، فاعل حقیقی باشد همان کارگرانند.

«و اللازم باطل» این پدیده باطل است. یعنی این که: «هامان» مأمور نباشد باطل است؛ به این علت که: ندای «يا هاهمان» بی شک با او است. آنگاه اگر خطاب «ابن» با او نباشد لازم می‌آید دو خطاب در يك سخن با دو مخاطب بدون تغییر صیغه و بی حرف عطف. و این از جهت ادبی ناشایست است.

«صرح» به معنی کاخ است.

ضمیر «لانّ المراد به» بر می‌گردد به «هامان».

«حينئذ»: هنگامی که مراد از فاعل مجازی، همان فاعل حقیقی باشد.

ضمیر «له» و «معه» به «هامان» باز می‌گردد.

مقصود از نداء، «يا هاهمان» است. و منظور از خطاب، «ابن».

«(و) يستلزم (أن يتوقف نحو انبت الربيع البقل) و شفى الطبيب المريض، و سرتنى رؤيتك، مما يكون الفاعل الحقيقي هو الله - تعالی - (على السمع) من الشارع؛ لانّ أسماء الله - تعالی - توقيفية».

بر پایه عقیده سکاکی لازم می‌آید که: کار بُرد «انبت الربيع البقل» و «شفى الطبيب المريض» و «سرتنى رؤيتك» و هر چه که فاعل حقیقی در آن خداوند - متعال - باشد متوقف بر شنیدن از شارع گردد. و نشود بدون اجازه شارع آنها را به کار برد. از این رو که نامهای خداوند - متعال - توقيفی است.

توضیح:

نامهای خداوند - سبحان - توفیقی است؛ یعنی: هر اسمی را که بخواهیم بر خداوند به کار بریم باید با اجازه شرع باشد. و تا به کارگیریش را از طرف شرع نشنیده باشیم نمی‌توانیم استعمال کنیم. از این جهت، در این مثالها: «انبت الربیع البقل»، «شفی الطیب المریض» و «سرتنی رؤیتک» که فاعل مجازی آمده لیکن بنا به عقیده سکاکی مقصود فاعل حقیقی یعنی خداوند - متعال - است.

یا به سخن دیگر: ما «ربیع» و «طیب» و «رؤیت» را مثلاً گفته‌ایم و خداوند - متعال - را اراده کرده‌ایم، این به کارگیری باید متوقف بر شنیدن از شارع و مبتنی بر اذن او باشد. «واللازم باطل؛ لانّ مثل هذا التركيب صحيح شائع ذائع عند القائلين بأن أسماء الله - تعالی - توفيقية و غیر هم، سُمع من الشارع او لم یسمع».

«واللازم»، یعنی: توقف استعمال این ترکیبها بر شنیدن از شارع، باطل است؛^۱ برای این که: ترکیبهای مذکور گسترش دارد. چه پیش آنان که نامهای خداوند - متعال - را توفیقی می‌دانند و چه نزد کسانی که آن نامها را توفیقی نمی‌دانند. چه از شارع شنیده شده باشد یا نه.

«مثل هذا التركيب» یعنی: مانند ترکیب «شفی الطیب المریض».

«(واللوازم كلها منتفیه) كما ذكرنا، فینتفی کونه من باب الاستعارة بالکنایة؛ لانّ انتفاء

اللازم یوجب انتفاء الملزوم».

لوازم چهارگانه منتفی است، همان گونه که گفته شد. بنابراین، «ملزوم» این لوازم که استعارة بالکنایة بودن مجاز عقلی است نیز منتفی می‌شود؛ زیرا انتفاء لازم، انتفاء ملزوم را به دنبال دارد. (البته لازم اعم یا مساوی).

ضمیر «کونه» به «مجاز عقلی» باز می‌گردد.

«والجواب أنّ مبني هذه الاعتراضات على أنّ مذهب السكاكي في الاستعارة بالکنایة

أنّ يُذكر المشبه و يواد المشبه به حقيقةً، و ليس كذلك. بل مذهبه ان يواد المشبه به ادعاءً و

مبالغةً، لظهور أنّ ليس المراد بالمنية في قولنا: «مخالِب المنية نَسَبْتُ بفلان» هو السبع

حقيقةً».

جواب به چهار اعتراض استلزامی

اساس همهٔ اعتراضات بر این است که سکاکی معتقد باشد: در استعارهٔ بالکنایه مشبه ذکر می‌شود و حقیقهٔ مشبه به اراده می‌گردد. ولی این گونه نیست. بلکه عقیدهٔ سکاکی این است که: مشبه به اراده می‌شود ادعاءً و مبالغهٔ؛ چون آشکار است هنگامی که می‌گوییم: «مخالب المنیة نسبت بفلان» (مرگ به فلانی چنگ زده) مقصودمان از مرگ، واقعاً درنده نیست.

توضیح:

سکاکی گفته: در استعارهٔ بالکنایه، مشبه می‌آید و مشبه به اراده می‌شود ادعاءً. بدین گونه که: ادعا می‌کنیم که مرگ درنده است؛ نه این که بگوییم: مرگ و حقیقهٔ مقصودمان درنده باشد.

یا به تعبیر دیگر: ادعا می‌کنیم که: مشبه، یکی از افراد مشبه به است؛ نه این که واقعاً باشد.

کسانی که به سکاکی اعتراض کرده‌اند مثل مصنف، مقصود ادعایی سکاکی را نفهمیده‌اند و پنداشته‌اند که وی می‌گوید: مقصود از مشبه، حقیقهٔ همان مشبه به است. ولی محققاً سکاکی چنین چیزی را اراده نکرده. ببینید وقتی می‌گوییم: «مخالب المنیة نسبت بفلان»، «هنیه» مشبه است و «سبع» مشبه به، و در این مثال چون مشبه به نیامده استعارهٔ بالکنایه است؛ یعنی ما از مشبه ادعاءً مشبه به را اراده کرده‌ایم. و خواسته‌ایم بگوییم: گویا مرگ از افراد درندگان است؛ نه این که واقعاً و حقیقهٔ مرگ، درنده است.

«والسکاکی مصرّح بذلك فی کتابه، والمصنف لم یطلع علیه».

سکاکی به این که مشبه به ادعاءً قصد می‌شود در کتاب مفتاح العلوم تصریح کرده

لیکن مصنف مراد سکاکی را نفهمیده.^۱

۱ - تصریح سکاکی:

(الفصل الثالث) فی الاستعارة هی أن تذكّر أحد طرفی التشبیه و ترید به الطرف الآخر مدعیاً دخول المشبه فی جنس المشبه به دالاً علی ذلك باثباتك للمشبه ما یخص المشبه به. كما تقول فی الحمام أسد و انت ترید به الشجاع مدعیاً أنه من جنس الاسود. فتثبت الشجاع ما یخص المشبه به و هو اسم جنسه مع سد طریق التشبیه

در مختصرهای چاپ جدید «مصرّح» به صیغه اسم فاعل است و در مختصرهای دیگر «صرّح» به گونه فعل ماضی.

«بذلك» یعنی: به این که مشبه به ادعاء اراده می شود.

«(ولانه) ای ما ذهب الیه السکاکی (ینتقض بنحو نهاره صائم) ولیله قائم، و ما أشبه ذلك ممّا یشتمل علی ذکر الفاعل الحقیقی (لاشتماله علی ذکر طرفی التشبیه) و هو مانع من حمل الکلام علی الاستعارة كما صرّح به السکاکی».

پاسخ نقضی خطیب به سکاکی

عقیده سکاکی (که همه مجازهای عقلی داخل در قلمرو استعاره بالکنایه است) نقض می شود، در مثل «نهاره صائم» و «لیله قائم». و هر جا که مانند این دو مثال، فاعل حقیقی نیز در آن ذکر شده؛ زیرا در چنین جایگاههایی دو طرف تشبیه (فاعل مجازی و حقیقی) در کلام آمده. و ذکر دو طرف تشبیه مانع از حمل کلام بر استعاره است. و به همین که ذکر دو طرف تشبیه (مشبه و مشبه به) مانع از استعاره می شود، سکاکی تصریح کرده.

وی در آغاز تعریف استعاره آورده: «هی ان تذکر أحد طرفی التشبیه و ترید به الطرف الآخر...»^۱ «و ما أشبه ذلك» هر جا که مانند این دو مثال گذشته، فاعل مجازی و حقیقی باهم ذکر شده باشد؛ مثل: «یومه ساکت و لیله قائم».

«وهو مانع» یعنی: آن ذکر، مانع است.

«صرّح به»: سکاکی تصریح کرده به این منع. «منع» از مانع دریافت می شود.

«نهاره صائم» قبلاً مثال بر پاسخ استلزامی بود و اینک مثال برای پاسخ نقضی است.

«والجواب أنه إنما یکون مانعاً اذا کان ذکرهما علی وجه ینبئ عن التشبیه».

شارح به حمایت از سکاکی این پاسخ نقضی را ردّ می کند و می گوید: ذکر مشبه و مشبه به هنگامی مانع از حمل کلام بر استعاره است که ذکر آنها نشانگر تشبیه باشد. مثل

التناسب بینه و بین معنی الاستعارة. و ذلك أنّا متی ادعینافی المشبه کونه داخلاً... مفتاح العلوم، (از انتشارات

کتاب فروشی ارومیه)، ص ۱۵۶.

۱ - مفتاح العلوم، ص ۱۵۶.

و در جای دیگر آورده: «و اذا عرفت أنّ وجود طرفی التشبیه يمنع عن حمل الکلام علی غیر التشبیه».

مفتاح العلوم، ص ۱۵۱.

جایی که مشبه به، به مشبه اضافه شده باشد. در عربی می‌گویند: «لجین الماء» که در اصل بوده: «ماءُ الجین» یعنی آب مانند نقره. و در فارسی مانند: «ستاره نگاهت» که بوده: «نگاه چون ستاره‌ات».

و یا جایی که «مشبه به» خبر «مشبه» باشد؛ همانند: «زید اسد». یا حال برای مشبه باشد؛ چون: «جاء زید اسداً». یا مشبه به صفت مشبه باشد؛ مانند: «زید الاسد جاء».

ولی اگر ذکر مشبه یا مشبه به حکایت از تشبیه نکند و نشانگر تشبیه نباشد مانع از حمل کلام بر استعاره نیست.

«بدلیل آنه جعل قوله:

لا تعجبوا من بلا غلالته
من باب الاستعارة مع ذکر الطرفين

به دلیل این که: سکاکی این شعر را داخل در قلمرو استعاره دانسته با این که مشبه به در آن ذکر شده.

لا تعجبوا من بلا غلالته
قد زرّ ازراه علی القمر^۱
شگفت زده نشوید از فرسودگی زیر پوشش؛ محققاً دگمه هایش را برماه بسته است.

شرح برخی از واژه های شعر

«بلا»: کهنگی، فرسودن. «بلا» به کسرباء و قصر، مصدر است.

«غلاله» زیرپوشی بوده که زیر زره یا لباس می‌پوشیده‌اند.^۲

«زرّ»: بسته، محکم کرده.^۳ «ازرار» جمع «زرّ» به کسر «زاء» و به معنی دگمه ها و

۱ - این شعر از ابوالحسن محمد بن احمد بن محمد بن ابراهیم طباطبائی اسماعیل بن ابراهیم بن الحسن بن علی - علیه السلام - است.

دسوقی نیاکان وی را چنین نقل کرده. لیکن حضرت علامه امینی در «الغدیر»، ج ۳، ص ۳۴۰ آورده‌اند: ابوالحسن محمد بن احمد بن ابراهیم طباطبائی اسماعیل بن ابراهیم بن الحسن بن الامام السبط الحسن بن الامام علی بن ابی طالب - صلوات الله عليهم - الشهیری بن طباطبا.

این شاعر توانمند شیعی زادگاهش اصفهان بوده و فانوس زندگی‌اش در سال ۳۲۲ در همان شهر خاموش شده. وی کتابهای فراوان نیز نگاشته. تا فرجام زمان و زمین بر روحش درود باد.

برای تحقیق بیشتر، نگاه کنید به: «فهرست این ندیم»، ص ۱۹۶. و «ثمارالقلوب»، ص ۵۰۷.

۲ - «والغلاله: شعار یلبس تحت الثوب لأنه یُغَلَّلُ فیها ای یدخل. و فی التهذیب: الغلاله الثوب الذی

یلبس تحت الثیاب او تحت درع الحدید». لسان العرب، ج ۱۱، ص ۵۰۲.

۳ - «وزرّ الرجل، شدّ زرّه» لسان العرب، ج ۴، ص ۳۲۱.

چیزهایی است که جامه را با آن می‌بسته‌اند.^۱

شاهد شعر:

در این شعر، ضمیر «آزاراره» مشبه است و «قمر» مشبه به. بدین گونه که: شاعر، وی را به قمر تشبیه کرده. و قمر استعاره است از آن شخص، البته استعاره «مصرّحه»؛ یعنی استعاره‌ای که در آن مشبه به ذکر می‌شود. بر خلاف مثال پیشین که استعاره بالکنایه بود؛ یعنی مشبه در آن ذکر می‌شد.

با این حال، ذکر مشبه و مشبه به در این شعر مانع از استعاره نیست؛ چون به گونه‌ای است که به نظر نمی‌آید که تشبیه باشد.

به تعبیر دیگر: مشبه به خبر، حال، وصف و ... برای مشبه نیست. و خود سکاکی به استعاره بودن این شعر تصریح کرده.^۲

مقصود شاعر این است که: همان گونه که لباسهای کنانی در مقابل مهتاب فرسوده می‌شود، محبوب من نیز همچو ماه، تن پوش کنانی اش را می‌فرساید؛ و از این روست که زیر پوشش کهنه است.

«و بعضهم لما لم يقف على مراد السكاكي بالاستعارة بالكناية، اجاب عن هذه الاعتراضات بما هو برئ عنه، و رأينا تركه اولي.»

برخی چون مقصود سکاکی را از استعاره بالکنایه درست نیافته‌اند از این اعتراضات به گونه‌ای پاسخ داده‌اند که وی (یا مقصودی) از چنین چیزهایی پیراسته است. و ما رها کردن آن‌ها را شایسته‌تر دیدیم.
«بماهو»: سکاکی یا مقصود او.

«رأينا تركه اولي» ضمیر «ترکه» به «ما» ی موصوله «ماهو برئ»^۳ بر می‌گردد. همین گونه ضمیر «عنه».

۱ - «الزّر: الذي يوضع في القميص. ابن شميل: الزّر العروة التي يجعل الحية فيها». لسان العرب، ج ۴، ص

۳۲۱.

۲ - «تلمز المستعار له ما يلزم المستعار منه من التعجب او غير التعجب مما لا يليق الا بالمستعار منه كما فعل

من قال:

شمس تظلّني من الشمس
قد زرّ از راره علی القمر

قامت تظلّني و من عجب
لا تعجبوا من بلا غلالته

مفتاح العلوم، (از انتشارات کتاب فروشی ارومیه)، ص ۱۶۴.

اکنون برای خود آزمایی، مجازهای عقلی شعرهای زیرین را مشخص کنید:

دود آه سینه نالان من سوخت این افسردگان خام را

xxxxxxxxxx

راه دل عشاق زد آن چشم خماری بیداست ازین شیوه که مستست شرابت

xxxxxxxxxx

کلك تو خوش نویسد درشان یار و اغیار تعویذ جان فزائی افسون عمر کاهی

xxxxxxxxxx

دانم دلت ببخشد بر عجز شب نشینان گرحال بنده پرسی از باد صبحگاهی

xxxxxxxxxx

دیشب گله زلفش بآباد همی کردم گف تا غلطی بگذر زین فکرت سودائی

xxxxxxxxxx

عیب دل کردم که وحشی وضع و هرجائی مباح گفت چشم شیرگیر و غنج آن آهوببین

xxxxxxxxxx

مرا تا عشق تعلیم سخن کرد حدیثم نکته هر محفلی بود

xxxxxxxxxx

دل گفت فروکش کنم این شهر ببویش بیچاره ندانست که یارش سفری بود

xxxxxxxxxx

تنهانه زراز دل من پرده برافتاد تا بود فلک شیوه او پرده دری بود

xxxxxxxxxx

از چنگ مثنی اختر بدمهر بدربرد آری چکنم دولت دور قسری بود

xxxxxxxxxx

مرا و سروچمن را بخاک نشاند زمانه تا قصب نرگس قبای تو بست

xxxxxxxxxx

مرا به بند تو دوران چرخ راضی کرد ولی چه سود که سر رشته در رضای تو بست

xxxxxxxxxx

در آستین مرقع پیاله پنهان کن که همچو چشم صراحی زمانه خونریز است

xxxxxxxxxx

زمانه افسر رندی نداد جز به کسی که سر فرازی عالم در این کله دانست

xxxxxxxxxx

گل بخندید که از راست نرنجیم ولی هیچ عاشق سخن سخت به معشوق نگفت

xxxxxxxxxx

آسمان کشتی ارباب هنر می شکند تکیه آن به که بر این بحر معلق نکینم

xxxxxxxxxx

برکش ای مرغ سحر نغمه داودی باز که سلیمان گل از باد هوا باز آمد

پرسش ها

- ۱ - مجاز عقلی چیست و چه نامهایی دارد؟
- ۲ - چه قیدهایی در تعریف حقیقت عقلی به کار رفته؟
- ۳ - حقیقت عقلی چند قسم را فرا می‌گیرد؟ مثل بزنید.
- ۴ - چرا اسناد در «عیشهٔ راضیه» و «سیل مفعم» و «شعر شاعر» و «نهاره صائم» مجازی است؟ اگر چگونه بود اسناد حقیقی می‌شد؟
- ۵ - چند نمونه برای نسبت اضافی و ایقاعی مجازی سراغ دارید؟
- ۶ - مفهوم «بتأول» چیست و چه چیزهایی را از تعریف خارج می‌کند؟
- ۷ - قرینه های مجاز چندگونه است؟ برای هر کدام مثال بزنید.
- ۸ - مجاز عقلی با توجه به مجاز یا حقیقت لغوی بودن دو طرفش چند قسم دارد؟
- ۹ - چند آیه قرائت فرمایید که در آنها مجاز عقلی باشد.
- ۱۰ - آیا مجاز عقلی ویژه اخبار است؟
- ۱۱ - سکاکی بازگشت مجاز عقلی را به چه می‌داند؟ چگونه؟
- ۱۲ - چه انتقادهایی به نظر سکاکی هست؟
- ۱۳ - استعاره، به نظر سکاکی چیست؟ و چه وقت ذکر دو طرف تشبیه مانع از حمل کلام بر استعاره است؟

احوال مسندالیه

- حذف مسندالیه.
- انگیزه‌های حذف.
- گریز از بیهوده آوردن.
- به خیال افکندن این که به دلیل قویتر گراییده‌ایم.
- آزمایش هشیاری شنونده.
- ارزیابی اندازه هشیاری شنونده.
- پاسداری زیان از ننگ نام او.
- حفظ نام او از آوردن بر زبان.
- امکان انکار.
- معین بودن و ...
- ذکر مسندالیه و علت‌های آن.
- معرفه آوردن به شیوه‌های تعریف.
- نکره آوردن مسندالیه.
- تابع آوردن برای مسندالیه (وصف، تأکید، بیان، بدل، عطف).
- در پی آوردن ضمیر فصل.

أحوال المسند اليه

«ای الامور العارضة له من حيث انه مسند اليه، و قدم المسند اليه على المسند لما سيأتي».

گفتیم: علم معانی در این کتاب چون بهشت به هشت باب آراسته است. اکنون باب دوم آغاز می شود. این باب، احوال مسند اليه را می کاود.

محققاً مسند اليه حالات فراوان دارد و آن حالات را از دیدگاههای گوناگون می توان بررسی کرد. از جهت: ثلاثی یارباعی یا خماسی بودن. از حیث: معرب یا مبنی بودن. جوهر یا عرض بودن. و ... لیکن در این باب، ما احوالی را بررسی می کنیم که از حیث مسند اليه بودن عارض آن شده نه از جهات دیگر.

مصنّف «مسند اليه» را بر «مسند» مقدّم داشت برای انگیزه ای که به زودی گفته خواهد شد که «مسند اليه» رکن بزرگتر سخن است و نیاز به آن شدید است.^۱

«(أما حذفه) قدّمه على سائر الاحوال لكونه عبارة عن عدم الاتيان به، و عدم الحادث سابق على وجوده، و ذكره هنا بلفظ الحذف وفي المسند بلفظ الترك تنبيهاً على أنّ المسند اليه هو الركن الاعظم الشديد الحاجة اليه. حتى إنّ اذا لم يذكر فكأنّه اتى به ثم حذف، بخلاف المسند، فإنّه ليس بهذه المثابة، فكأنّه ترك من أصله».

مصنّف «حذف مسند اليه» را بر دیگر حالات مقدم داشت؛ چون حذف، نیاوردن (نبود) است. و نبود پدیده ها بر بودنشان پیشی دارد. یعنی از نظر زمانی همه پدیده ها در آغاز نبوده اند. و مصنّف از نیاوردن مسند اليه تعبیر به «حذف» کرد و از نیاوردن مسند تعبیر به «ترك»^۲ برای این که هشدار دهد که: مسند اليه رکن بزرگتر سخن است، و نیاز شدید به آن هست. بدین گونه که اگر ذکر نشود نیز گویا آمده و برداشته شده. به خلاف مسند که این اندازه ارزشمند نیست. از این رو هنگام حذف، گویا از اول رها شده.

ضمير فاعلى «قدمه» به مصنّف، و ضمير مفعولى آن به «حذف» بر می گردد. همین گونه «ذکره».

۱ - «لما سيأتي» اشاره است به عبارت «وإن المسند اليه هو الركن الاعظم الشديد الحاجة اليه».

۲ - در آغاز احوال مسند گفته: «أما تركه فلما مرّ مختصرهاى چاپ جدید، ص ۱۲۷، مختصرهاى چاپ

قدیم، ص ۵۶، و مختصرهاى حاشیه دار، ص ۱۲۱.

«مثابة»: ارزش، پایه، ارج.

« (فللاحتراز عن العبث بناءً على الظاهر) لدلالة القرينة عليه، وان كان في الحقيقة ركناً من الكلام».

انگیزه نخست حذف مسندالیه این است که: می‌خواهیم ظاهراً از بیجا آوردن مسندالیه دوری کنیم؛ زیرا مسندالیه با قرینه مشخص می‌شود.

در اینجا مسندالیه به اعتبار رکن بودن عمده در کلام است و به اعتبار معلوم بودن، آوردنش «عبث» است. به همین جهت قید «ظاهراً» را آورده.

ضمیر «علیه» به محذوف بر می‌گردد، محذوفی که از حذف برداشت می‌شود.

« (او تخييل العدول الى اقوى الدليلين من العقل و اللفظ) فان الاعتماد عندالذكر على دلالة اللفظ من حيث الظاهر، وعندالحذف على دلالة العقل، و هو اقوى لافتقار اللفظ اليه».

یا مسندالیه را حذف می‌کنیم تا به خیال بیندازیم که ما از دو دلیل عقلی و لفظی به دلیل برتر و قویتر عقلی گزیده‌ایم؛ زیرا هنگامی که مسندالیه ذکر شود تکیه گاه ما ظاهراً لفظ است.

گفته «من حيث الظاهر»، چون وقتی که ذکر می‌کنیم نیز دلالت به کمک عقل است. «و عند الحذف» و هنگام حذف، تکیه گاه ما عقل است. و آن قویتر است؛ برای این که لفظ در هر حال به آن نیاز دارد.

«و انما قال: «تخييل» لان الدال حقيقة عند الحذف ايضاً هو اللفظ المدلول عليه بالقرائن».

مصنّف گفت: «تخييل عدول» و نگفت: «عدول». یعنی گرایش از دلیل لفظی به دلیل عقلی را به خیال می‌اندازیم. و رسماً نگفت: از دلیل لفظی به دلیل عقلی می‌گراییم؛ چون واقعاً آنچه بر مسندالیه دلالت می‌کند لفظی است که به وسیله قرینه مشخص شده (دالّ، همان لفظ محذوف است).

«(كقوله: قال لي كيف انت قلت: عليل) ولم يقل «انا عليل»، للاحتراز و التخييل

المذكورين».

مانند این شعر: قال لي كيف انت قلت: عليل

یعنی: پرسید چگونه‌ای؟ گفتم: بیمارم.

شاعر نگفته: «انا عليل» و مسندالیه را حذف کرده به دو انگیزه:

۱ - دوری جستن از بیهوده گویی ظاهراً.

۲ - برای این که: به خیال بیندازد که از دلیل لفظی به دلیل عقلی گرائیده.

و مانند این شعر سعدی:

زبان دردهان ای خردمند چیست؟ کلید در گنج صاحب هنر
که واژه «زبان» در پاسخ حذف شده؛ اگر حذف نمی شد این گونه بود: «زبان کلید
در گنج صاحب هنر است»^۱.

«المذکورین» یعنی: «احتراز» و «تخیلی» که ذکر شده.

شاعر شعر «اناعلیل» شناخته نشده.

«(او) اختبار تنبه السامع عند القرینة) هل ینبه ام لا»^۲.

یا مسندالیه را حذف می کنیم تا هشیاری شنونده را بیازماییم که آیا هنگامی که قرینه
هست پی به مسندالیه می برد یا نه. مثلاً می گوئیم: «خطر دارد». هم مثبت است و هم
منفی. تا بنگریم آیا پی به «الکتریسته» می برد.

«(او) اختبار (مقدار تنبهه) هل یتنبه بالقرائن الخفیة ام لا».

یا مسندالیه را حذف می کنیم تا اندازه هشیاری سامع را بیازماییم تا ببینیم آیا با
قرینه‌های پنهان پی به مسندالیه می برد یا نه.
ضمیر «تنبهه» به «سامع» بر می گردد.

بسیاری از سؤالات در مسابقات فرهنگی و علمی و هوشی این گونه است؛ یعنی با
حذف مسندالیه.

۱ - حذف مسندالیه در جواها بسیار است، چه سؤال و پاسخ صریح باشد و چه نباشد؛ مانند:

«هل انبنکم بشر من ذلکم النار». حج / ۷۲ که «هی النار» بوده و مسندالیه حذف شده.

«مادراک ماهیه، نارحامیه قارعه / ۱۱». که «هی نار» بوده.

«ما اصحاب الیمین فی سدرٍ مخضود». واقعه / ۲۷ و ۲۸.

و مانند این دوبیت حافظ:

درخم زلف تو آن خال سیه دانی چیست؟

نقطه دوده که در حلقه جیم افتادست

و یا:

زلف مشکین تو در گلشن فردوس عذار

چیست؟ طاوس که در باغ نعم افتادست

و از جاهایی که مسندالیه بسیار حذف می شود بعد از ماده قول است.

۲ - در مختصرهای حاشیه دار به غلط چاپ شده «او اختبار تنبه السامع عن العبت».

« (او ایهام صونه) ای صون المسندالیه (عن لسانک) تعظیماً له. »

یا مسندالیه را حذف می‌کنیم تا به وهم بیندازیم که برای بزرگداشت و پاس داشتن ارجمندی او نامش را بر زبان نیاورده‌ایم. مانند این شعر سعدی:

شَفِیعَ مَطَاعٍ نَبِیُّ کَرِیمٍ قَسِیمَ جَسِیمَ بَسِیمَ وَ سِیمَ
مسندالیه که نام مقدس محمد - صلی الله علیه و آله - است حذف شده.^۱
« (او عکسه) ای ایهام صون لسانک عنه تحقیراً له. »

یا مسندالیه بر عکس مثال گذشته حذف می‌شود تا زبان را از بردن نامش مصون داریم و به وهم بیندازیم که برای کوچک کردنش نامش را نیاورده‌ایم. مثلاً می‌گوییم: با دودمان پیامبر - صلی الله علیه و آله - ستیز کرد و حسین - علیه السلام - را کشت.^۲

« (او تأتی الانکار) ای تیسره (لدى الحاجة) نحو: «فاسق، فاجر» عند قیام القرینة علی آن المراد زید، لیتأتی لك أن تقول: ما اردت زیداً بل غیره. »

یا مسندالیه را حذف می‌کنیم تا هنگام نیاز بتوانیم انکار کنیم. مثلاً وقتی که: قرینه است برای این که مقصود تو «زید» است می‌گویی: «فاسق»، «فاجر»، بدون مسندالیه، تا بتوانی بگویی: من زید را نگفتم دیگری را گفتم.

ضمیر «تیسره» به «انکار» باز می‌گردد.

«(او تعینه) و الظاهر أن ذکر الاحتراز عن العبث یعنی عن ذلك، لکن ذکره لأمرین: احدهما الاحتراز عن سوء الادب فیما ذکرناه له من المثل و هو: «خالق لما یشاء و فاعل لما یرید» ای الله - تعالی - و الثانی التوطئة و التمهید لقوله (او ادعاء التعین). »

یا مسندالیه را حذف می‌کنیم برای این که معین و مشخص است. مانند:

زنام و نشان و گمان بر تراست نگارنده بر شده گوهر است

فردوسی.

۱ - سیوطی گفته: در این آیات، سه بار مبتدا حذف شده برای تعظیم:

و قال فرعون: و ما رب العالمین. قال رب السموات و الارض و ما بینهما ان کنتم موقنین. قال لمن حوله الا تستمعون. قال ربکم و رب آبائکم الاولین. قال ان رسولکم اذی اُرسل الیکم لمجنون. قال رب المشرق و المغرب. شعراء / ۲۸ - ۲۳.

مبتداهای محذوف این گونه بوده: «هورب»، «الله ربکم»، «الله رب المشرق». نگاه کنید به: «الاتقان فی

علوم القرآن»، ج ۳، ص ۱۹۱.

۲ - «صم بکم عمی فهم لایرجعون». نقره / ۱۸.

در این آیه نیز مسندالیه برای تحقیر آن حذف شده.

شارح می‌گوید: ظاهراً ذکر «احتراز عن العبث» ما را از این قید بی‌نیاز می‌کرد؛ چون هر چه معین و مشخص باشد ذکرش عبث است. لیکن مصنف به دو علت قید «تعین» را آورده:

۱ - علمای بلاغت برای مسندالیه معین و محذوف مثل زده‌اند به «خالق لما یشاء و فاعل لما یرید»، که در آن مسندالیه «الله» برای تعین حذف شده.^۲
 حال اگر می‌گفتیم: نام مقدّس «الله» برای دوری از عبث حذف شده بی‌ادبی بود لیکن اگر بگوییم برای تعین حذف شده بی‌ادبی نیست.
 «تعین» را ذکر کرد تا مقدمه باشد برای انگیزه دیگر حذف، که ادعای تعین است.
 «یغنی عن ذلك» یعنی: بی‌نیاز می‌کند از قید «تعین».
 «توطئه» آماده‌سازی، زمینه‌چینی.

«تمهید» عطف تفسیری برای «توطئه» است و به همان معنی.

«(او ادعای التعین) له نحو - وهاب الالوف - ای السلطان».

یا مسندالیه رابه جهت ادعای مشخص بودن حذف می‌کنیم؛ مثل «وهاب الالوف» یعنی بخشنده هزاران. که در آن مسندالیه حذف شده به این ادعا که مشخص است آن بخشنده کسی جز پادشاه نیست.

«(اونحو ذلك) كضيق المقام عن اطالة الكلام بسبب ضجر، او سامة، او فوات فرصة».

یا مسندالیه را حذف می‌کنیم در جاهایی که مانند جایگاههای گذشته باشد. مانند هنگامی که موقعیت به درازا کشیده شدن سخن نیست، برای این که متکلم یا مخاطب آزرده یا بیمار وبد حال است. یا ترس از دست رفتن فرصت هست.

۱ - این عبارت، «آیه» نیست.

۲ - جاهایی که مسندالیه برای تعین حذف شده باشد بسیار است؛ مانند:

«بدیع السموات والارض». بقره / ۱۱۷ و انعام / ۱۰۱.

«تنزیل من رب العالمین». واقعه / ۸۰ و حافه / ۴۳.

«تنزیل من الرحمن الرحیم». فصلت / ۲.

«سورة انزلناها وفرضناها». نور / ۱.

«عالم الغیب و الشهادة». انعام / ۷۳.

«عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احداً». جن / ۲۶.

و در خطبه اول نهج البلاغه آمده: «كان لا عن حدّ، موجود لاعن عدم». که در اینجا نام مقدّس «الله»

مسندالیه محذوف است.

و سعدی گفته: ناراز رحمت بی حسابش همه را رسیده. (آغاز گلستان).

در عبارت «او فوات فرصة» مضاف حذف شده بدین گونه که «خوف فوات فرصة» بوده؛ زیرا از دست رفتن فرصت، دلیل حذف نیست. ترس از دست دادن علت حذف است.

«صَجْرٌ» به فتح اوّل و دوّم برون «حَجْرٌ» به معنی گرفتگی از غم و اندوه است.^۱ قابل توجه است که: در مختصرهای چاپ جدید «صَجْرٌ» ضبط شده برون «حجر» ولی در مختصرهای چاپ قدیم و حاشیه دار «ضجرة» آمده. «سامة»: بدحالی، ناراحتی و ناگواری. «او محافظة علی وزن».^۲

یا مسندالیه را برای پاسداری از وزن شعری حذف می‌کنیم. مثل شعر «قلت علیل» که اگر «انا» ذکر می‌شد وزن شعر ناهنجار می‌گشت. «او سجع».^۳

یا برای رعایت «سجع»، مسندالیه را حذف می‌کنیم. مانند «مَنْ طَابَتْ سِرِیْرَتُهُ حُمِدَتْ سِرِیْرَتُهُ». یعنی: هر که پنهانیهایش شایسته باشد، سرشتش ستوده است. در این سخن گفته نشده: «حمد الناس سیرته»، «الناس» که مسندالیه است حذف شده تا «سیرته» منصوب نشود و با «سیرته» هماهنگ باشد. «او قافیة».

یا مسندالیه را برای حفظ قافیه حذف می‌کنیم.^۴ مانند:

و مالمرء الاکال شهاب و ضوئه یحور رماداً بعد اذ هو ساطع
و مال المال و الاهلون الا و دائع ولا بد يوماً ان ترد الودائع

یعنی: هر کس همانند شهاب و پر تو آن است، که بعد از درخشش، خاکستر

۱ - «الصَجْرُ: القلق من الغم، صَجْرَمَنه و به صَجْرَأ. لسان العرب، ج ۴، ص ۴۸۱. «صَجْرٌ مِنه و به، كَفْرَحٌ وَ تَصَجَّرَ تَبْرُمٌ وَ قَلِقٌ فَهُوَ صَجْرٌ وَ فِيهِ صُجْرَةٌ بِالضَّمِّ». قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص

۱۸۱.

۲ - هماهنگی شعر با یکی از «بحور» عروضی را «وزن شعری» می‌گویند.

۳ - «سجع»، آن است که: کلمات آخر قرینه‌ها در «وزن» یا «حرف روی» یا هر دو موافق باشند. صناعات

ادبی، ص ۵۷.

۴ - «القافیة هی الحرف الاخیر من البیت. و قیل: هی الکلمة الاخيرة منه». تعریفات، ص ۷۳.

قافیه یا پساوند: کلمات آخر اشعار است که حرف اصلی آخر آنها یکی باشد، و آن حرف را در اصطلاح روی

می‌گویند. صناعات ادبی، ص ۱۳.

می‌شود. مال و دودمان، سپرده‌هایی است که به ناچار روزی باز پس داده می‌شود. در این شعر «ساطع» در بیت نخست مرفوع است. مسندالیه «ان تُردّ الودائع» که «الناس» بوده حذف شده تا «ودائع» نیز مرفوع شود و قافیهٔ دوبیت با هم برابر باشد. «او نحو ذلك، كقول الصياد: «غزال» ای: هذا غزال».

«نحو ذلك» عطف بر «ضجر» است. یعنی: مسندالیه را حذف می‌کنیم در جاهایی که مانند هنگام رنجش باشد. مثل قول صیّاد که می‌گوید: «غزال» و مسندالیه آن که «هذا» است را نمی‌آورد.

در این مثال چندین احتمال هست:

۱ - مثال باشد برای ترس از دست رفتن فرصت. و شکارچی به توهم این که: فرصت از دستش می‌رود سخن را کوتاه می‌کند و خودش به خودش می‌گوید: «غزال» و مسندالیه را نمی‌آورد.

و یا براساس برخی از نسخه‌ها، ما به صیّاد می‌گوییم: غزال، و مسندالیه آن را حذف می‌کنیم. این نظریه را دسوقی آورده.

۲ - و می‌شود مثال برای «نحو ذلك» باشد نه برای ترس از دست رفتن فرصت. مثلاً «صیاد» در اوج هیجان بگوید: غزال.

«وكالاته عن غير السامع من الحاضرین مثل «جاء». و كاتباع الاستعمال الوارد علی تركه مثل رمیة من غير رام».

یا مسندالیه را حذف می‌کنیم تا آن را از غیر شنونده در بین حاضران پنهان کنیم. مثلاً می‌گوییم: «جاء» تا غیر از شنونده کسی نفهمد که چه کسی آمد.

عبارت «كالاته عن غير السامع» را توجیه کرده‌اند به این که: «سامع» به معنی مخاطب است؛ یعنی مسندالیه را از غیر مخاطب پنهان می‌کنیم.

یا این که: مراد از سامع، کسی است که شنیدنش مقصود است. این توجیه برای این است که: سخن برای غیر سامع، پنهان هست دیگر پنهان کردن ندارد.

«وكاتباع الاستعمال...» سخنی با ترک مسندالیه گسترش یافته مانیز برای پیروی از استعمال، آن سخن را بدون مسندالیه می‌آوریم. مانند «رمیة من غير رام». یعنی: افکندنی بدون پرتاب کننده.

در این مثال «هذه» که مسندالیه بوده حذف شده. و این سخن با این حذف، گسترش یافته. ما هم از استعمال پیروی کرده‌ایم.

داستان این مثال^۱

زمخشری آورده: اولین کسی که این سخن را گفته: «حکم بن عبد یغوث مصری» بوده وی به تیراندازترین مرد عرب شهرت داشته. نذر می‌کند که چندین گاو وحشی در کنار کوه «غیب» در منا قربانی کند. برای تحقق این نذر، به شکار گاه می‌رود ولی تلاش بسیار وی ناکام می‌ماند. ناامیدانه به خانه باز می‌گردد و آماده خودکشی می‌شود. پسرش «مطعم» وی را دلداری می‌دهد و باهم به شکار باز می‌گردند. دو گاو وحشی نمودار می‌شود، «حکم» درزدن آنها ناکام می‌ماند. گاو دیگری پدیدار می‌شود «مطعم» پسر «حکم» بی درنگ آن را شکار می‌کند. آنگاه «حکم» می‌گوید: «رمیة من غیر رام» یعنی «هذه رمیة من غیر رام».

از آن هنگام، هر گاه کسی کاری کند که از او انتظار نمی‌رفته این جمله را می‌گویند. «او ترک نظائره، مثل الرفع علی المدح او الذم او الترحم».

یا پیروی می‌کنیم استعمال را در ترک مسندالیه در جاهایی که شبیه سخنی است که می‌خواهیم بگوییم.

«او ترک نظائره» عطف است بر «توکه». یعنی: پیروی می‌کنیم از جاهایی که در آنجاها مسندالیه، نظیر سخن ما بوده و حذف شده؛ مانند جاهایی که خبر بنا بر مدح یا ذم یا ترحم رفع داده شده. به ترتیب مثل: «الحمد لله اهل الحمد».

«اعوذ بالله من الشيطان الرجيم» (به رفع الرجيم).

«مررت بزید المسکین» (به رفع المسکین).

که در همه این سه مثال، مسندالیه «هو» بوده و حذف شده.

فرق «پیروی استعمال در ترک مسندالیه» با «پیروی از استعمال در ترک نظائر آن». این است که: اولی قیاسی نیست و دومی قیاسی است.

در پایان این بحث، نگاه شما را به مثلهای دیگری می‌سپارم که در آنها «مسندالیه» حذف شده:

بلغ العلی بکماله کشف الدجی بجماله حسنت جمیع خصاله صلوا علیه و آله

سعدی.

یعنی: باکمالش به اوجها رسید. و باجمالش تیرگیها را زدود. همه خویهایش خوب بود. بر او و پیروانش درود بفرستید.

«فراش بادصبا را گفته: تا فرش زمردی بگسترده. و دایه ابربهارى را فرموده تابنات نبات در مهد زمین پرورد.»

در شعر، مسندالیه، نام مبارک پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - بوده. و در عبارت دوّم، نام مقدس خداوند متعال.

«(وَأَمَّا ذِكْرُهُ) ای ذکر المسندالیه (فلکونه) ای الذکر (الاصل ولا مقتضی للعدول عنه او للاحتیاط لضعف التعویل) ای الاعتماد (علی القرینه)».

اما ذکر مسندالیه برای این است که: «ذکر»، اصل است و انگیزه‌ای برای رها کردن آن اصل هم نیست.

«اصل» به دو معنی است:

۱ - قاعده و قانون.

۲ - آنچه اکثر و اغلب است.

«واو» در «ولامقتضی» واو حالیه است.

در این بحث باید توجه داشت که: سخن از ذکر و جویی مسندالیه نیست، کلام در جاهایی است که قرینه هست لیکن برای نکته‌ای مسندالیه را می آوریم. و گرنه ذکر و جویی مسندالیه که نکته نمی خواهد.

«(اولاحتیاط لضعف التعویل) ای الاعتماد (علی القرینه او للتنبیه علی غباوة السامع او زیادة الايضاح و التقریر)».

یا احتیاطاً مسندالیه را می آوریم چون تکیه بر قرینه ضعیف است.

به سخن دیگر: متکلم احتیاط می‌کند و تکیه به قرینه نمی‌کند، برای اینکه: قرینه مثلاً آشکار نیست. یا با وجود قرینه، مسندالیه را می آوریم تا نفهمی شنونده را به دیگران گوشزد کنیم. یا مسندالیه را ذکر می‌کنیم تا بر بیان و روشنی کلام بیفزاییم.

«وعلیه قوله - تعالی -: «اولئك علی هدی من ربهم و اولئك هم المفلحون».

بر همین اساس است سخن خداوند - متعال - : «اولئك علی هدی من ربهم و اولئك

هم المفلحون»^۱.

با ذکر «اولئك» از آمدن «اولئك» دوّم بی نیاز بودیم. ولی برای افزودن «تقریر» و «ایضاح»، «اولئك» برای دومین بار ذکر شده. و افزایش بیان و روشنی این گونه است که: یکبار مؤمنین، اختصاص به هدایت داده شده‌اند. و يك بار جداگانه به «فلاح».

شارح گفت: «علیه» و نگفت: «كقوله تعالی». چون در این آیه شریفه علاوه بر ذکر مسندالیه برای تقریر، تکرار هم شده و تقریر، پدیده ذکر و تکرار هر دو است؛ نه ذکر تنها.

واژه «زیاده» در «زیادة الايضاح» می‌رساند که: با وجود قرینه، کلام واضح است ولی با آمدن مسندالیه روشن‌تر می‌شود.
و مانند:

من آن شب سیاهم کز ماه خشم کردم من آن گدای عورم کز شاه خشم کردم
مولوی.

که «من» دوم برای زیادت تقریر ذکر شده.

«(اواظهار تعظیمه) لکون اسمه ممّا يدل علی التعظیم، نحو امیر المؤمنین حاضر».
گاهی مسندالیه را برای بزرگداشت آن می‌آوریم؛ زیرا اسمش نشانگر بزرگی و عظمت است. مانند: «امیر المؤمنین حاضر». این مثال برای جایی است که با وجود قرینه، مسندالیه ذکر شده تا شکوه او را بفهماند.

ضمیر «اسمه» و «تعظیمه» به مسندالیه بر می‌گردد.

«اسم» در اینجا مقابل «کنیه» و «لقب» نیست، بلکه کنیه و لقب را نیز فرا می‌گیرد؛ زیرا گاهی «کنیه» و گاهی «اسم» و گاهی «لقب» نشانگر بزرگی است.

«(اواهانته) ای اهانة المسندالیه لکون اسمه ممّا يدل علی الاهانة، مثل «السارق اللئیم حاضر».

یا مسندالیه را ذکر می‌کنیم تا حقارتش را نشان بدهیم از این رو که نامش پستی را می‌رساند. مثلاً با وجود قرینه می‌گوییم: «السارق اللئیم حاضر». باز در اینجا «اسم» کنیه و لقب را فرا می‌گیرد.

«(او التبرک بذكره) مثل النبيّ - عليه السلام - قائل هذا القول».

یا با وجود قرینه، مسندالیه را می‌آوریم تا با نامش برکت بجوییم. مثلاً می‌گوییم:
«النبيّ - عليه السلام - قائل هذا القول».

ضمیر «بذكره» به مسندالیه باز می‌گردد.

«(اواستلذاذه) مثل الحبيب حاضر».

یا مسندالیه ذکر می‌شود از این رو که: نام او برای متکلم لذت بخش است. آنگاه با وجود قرینه می‌گوید: «الحبيب حاضر». در اینجا چون واژه «حبيب» لذت آور بوده ذکر شده.

«(او بسط الكلام حيث الاضعاء مطلوب) ای فی مقام يكون اضعاء السامع مطلوباً للمتکلم لعظمته و شرفه، و لهذا يبطل الكلام مع الاحباء، و عليه (نحو) قوله - تعالى - حكاية

عن موسی - علیه السلام - : (هی عصای).

یا برای گسترش سخن، مسندالیه را می آوریم. هنگامی که گوش فرا دادن شنونده به علت شکوه و شرفش، برای گوینده دلنشین است. و از همین روست که: سخن با دوستان به درازا کشیده می شود. و بنا بر همین اساس است کلام خداوند - متعال - به حکایت از موسی - علیه السلام - که گفت: «هی عصای».

توضیح:

در آن سر زمین مقدس خداوند - متعال - از موسی - علیه السلام - پرسید: «ما تلتک بیمینک یا موسی»: ای موسی! چه در دست داری؟

در اینجا کافی بود که موسی بگوید: «عصای» این عصای من است. لیکن چون شنیدن خداوند بزرگ سخن عبدی چون موسی را بسیار دلپذیر بود،^۱ موسی - علیه السلام - سخن را گسترش داد و عرض کرد: «هی عصای». و با این که قرینه برای حذف مسندالیه (هی) بود آن را در کلام افزود.

و به همین بسنده نکرد و گفت: «اتوکأعلیها» یعنی: به آن تکیه می کنم. «عصا» مؤنث مجازی است. و تأنیث «تلتک» و ضمائر، از همین روست. و باز اضافه کرد: «و اهلش بها علی غنمی ولی فیها مأرب اخری»: و با آن برای گوسفندانم برگ می ریزم و نیازهای دیگرم را بر می آورم.

این نکته نیاز به ذکر دارد که استفهام خداوند - متعال -، استفهام حقیقی نیست. در اینجا برای ایجاد انس و آرامش است.

«وقد یكون الذکر للتهویل، او التعجب».

و گاهی آوردن مسندالیه برای به هراس افکندن است؛ مثلاً با وجود قرینه می گوئیم: «العقید یطلبک»: سرهنگ تو را می خواهد. تا سامع را به هراس افکنیم.

یا برای نشان دادن شگفتی و تعجب، مسندالیه را می آوریم؛ مثلاً با این که همه می بینند که يك مرد، ده نفر را می زند و به ذکر مسندالیه نیازی نیست می گوئیم: «الرجل یضرب الرجال».

۱ - طه / ۱۸.

۲ - حسن چلبی در حاشیه مطول گفته: اگر به جای گوش فرا دادن، (اضعاء) شنیدن (سماع) آمده بود، با مثل به آیه سازگارتر بود؛ زیرا شنونده در آیه شریفه خداوند است و او گوش فرا نمی دهد می شنود.

در عبارت «**اوالتعجب**»، یا مضاف حذف شده و این گونه بوده «**لاظهار التعجب**»؛ یعنی: برای نشان دادن تعجب. یا در اصل واژه «**تعجیب**» بوده یعنی به شگفتی و تعجب نشانیدن. مانند:

کوه از غمت بشکافته و آن غم به دل در تافته
 يك قطره خونی یافته از فضلت این افضالها

مولوی.

«**او الاشهاد فی قضیه**».

یا با وجود قرینه، مسندالیه را ذکر می‌کنیم تا هنگام گواهی دادن و گواه گرفتن، مسندالیه مشخص تر باشد؛ مثلاً قاضی می‌پرسد: «**زید فلانی را زد؟**» ما به جای «**آری**» می‌گوییم: «**بله زید هوشنگ را زد**». آنگاه بر این نام، گواه گرفته‌ایم.
 «**اشهاد**»: گواه گرفتن.^۱

«**او التسجيل علی السامع حتی لا یكون له سبیل الی الانکار**».

یا مسندالیه را می‌آوریم تا آن را کاملاً تثبیت کنیم و شنونده راهی برای انکار نیابد.
 «**تسجيل**» یعنی: محکم کردن و مشخص کردن.^۲
 ضمیر «**له**» به «**سامع**» بر می‌گردد.

معرفه آوردن مسندالیه

«**(وَأَمَّا تَعْرِيفُهُ) إِي إِيْرَادِ الْمَسْنَدِ الْإِلِيْهِ مَعْرِفَةً، وَ أَمَّا قَدَمُ هِنَا تَعْرِيفُ وَ فِي الْمَسْنَدِ التَّنْكِيرُ**
 لِأَنَّ الْإِصْلَ فِي الْمَسْنَدِ الْإِلِيْهِ تَعْرِيفُ وَ فِي الْمَسْنَدِ التَّنْكِيرُ».
 شارح «**أَمَّا تَعْرِيفُهُ**» را تفسیر کرده به «**ایراد**»؛ یعنی: معرفه آوردن، نه معرفه ساختن، که کار واضح است.

مصنّف در باب مسندالیه، بحث تعریف را پیش انداخت و در باب احوال مسند، بحث نکره را. برای این که: اصل در مسندالیه، معرفه بودن است. و اصل در خبر، نکره

۱ - «**اشهاد**» - بکسر -: گواه گردانیدن و منتخب اللغات، ص ۱۹.

در برخی از نسخه های کهن به جای «**اشهاد**»، «**استشهاد**» آمده. «**استشهاد**»: گواهی خواستن، حاضر آمدن و شهید شدن. منتخب اللغات، ص ۱۹.

۲ - «**دوسجل تسجيلاً: انعظم**». قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۴۰۷.

بودن؛ زیرا بر مسندالیه حکم می‌شود. و آنچه بر آن حکم می‌شود باید مشخص و معلوم باشد. ولی خبر، حکم هست اگر حکم مجهول باشد فایده‌اش بیشتر است.
 «(فبالاضمار، لان المقام للتکلم) نحو: انا ضربت».

نکره اقسام گوناگون ندارد ولی معرفه چندین قسم دارد و هر قسمی ویژگی‌هایی. از این رومصنّف نکته و دلیل خاصی برای عموم معرفه آوردن ذکر نکرد.^۱
 «فبالاضمار»: گاهی برای تعریف مسندالیه، ضمیر می‌آوریم؛ برای این که جایگاه سخن از خویش است. (سخن از من و ما). مثل سخن حضرت علی - علیه السلام -
 «انا یعسوب الدّین»: ^۲ من پیشوای دینم.

یا سخن دیگر ایشان: «نحن الفصح وانصح واصبح».^۳
 و مانند:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بیخبر زلذّت شرب مدام ما^۴
 حافظ.

«نحو: انا ضربت». که مسندالیه، ضمیر متکلم است.

«(او الخطاب) نحو: انت ضربت».

یا مقام خطاب و رویارویی است؛ مثل: «انت ضربت».^۵

«(او الغیبة) نحو: هو ضرب لتقدّم ذکره اّمّا لفظاً تحقیقاً او تقدیراً و اّمّا معنی لدلالة لفظ

۱ - لیکن در «ایضاح» آورده: معرفه می‌آوریم تا فایده کامل‌تر شود.

و برخی گفته‌اند: دلیل عمومی برای تعریف ذکر نکرده چون عام در ضمن خاص تحقق می‌یابد.

و برخی گفته‌اند: «فبالاضمار» عطف شده بر محذوف؛ و اصل آن این گونه بوده: «وامّا تعریفه فلا فائدة

المخاطب اتمّ فائدة فبالاضمار...».

۲ - نهج البلاغه، حکمت ۳۱۶.

۳ - نهج البلاغه، حکمت ۱۱۶.

۴ - و مثل:

در خزانه به مهر تو نشانه تست
 حافظ.

من آن نیم که دهم نقد دل بهر شوخی

و یا:

همینا برفیقان خود رسان بازم
 حافظ.

من از دیار حبیب نه از بلاد غریب

۵ - و مثل:

تسمی کن و جان بین، که چون همی سبزم
 حافظ.

تو همجو صبحی و من شمع خلوت سحرم

علیه او قرینه حال، و اما حکماً».

و گاهی مسندالیه را ضمیر می آوریم چون مقام غیبت است؛ مثل: «هو ضرب». و آن جایی است که: مرجع ضمیر به یکی از گونه های زیر بر خود ضمیر مقدم باشد:

۱ - لفظاً: آنگاه، گاهی لفظ مرجع محققاً مقدم است مانند: «جاء رسول الله و هو يدعو الناس»^۱.

و گاهی تقدیراً مقدم است: مثل «ضرب غلامه زید»؛ که زید، چون فاعل است تقدیراً بر ضمیر «غلامه» پیشی گرفته.

۲ - معنأً: در جایی که مرجع ضمیر از جهت معنوی مقدم باشد به دو شیوه است: گاهی قرینه، لفظیه است و لفظی بر آن مرجع دلالت می کند؛ مانند: «اعدلوا هو اقرب للتقوی»^۲. که لفظ «اعدلوا» دلالت می کند بر «عدل» که مرجع «هو» است. و گاهی قرینه حالیه بر مرجع مقدم دلالت می کند؛ مانند: «فلهن ثلثا ما ترک»^۳: برای آنان است دو سوّم آنچه باز گذاشته.

ضمیر «ترک» باز می گردد به «میت».

۳ - حکماً: و یا مرجع ضمیر «حکماً» مقدم باشد. و آن در جایی است که: مرجع، تقدم لفظی یا معنوی ندارد؛ لیکن چون وضع ضمیر غایب این گونه است که باید به مقدم برگردد، و به جهت حکمت و نکته ای چنین نشده، می گوئیم: حکماً مقدم است؛ مثل: ضمیر شأن و یا ضمیر «رَبّه رجلاً».

۱ - مثل: «هو الذي ارسل رسوله بالهدی». توبه / ۳۳.

و مانند: «هم و الله ربوا الاسلام». نهج البلاغه، حکمت ۴۶۵.

۲ - مانند / ۸.

۳ - نساء / ۱۱.

و مانند: حتی توارت بالحجاب. یعنی: تا این که در حجاب فرو رفت. ص / ۳۲. قرینه حالیه می رساند که:

ضمیر «توارت» به «شمس» باز می گردد.

و مثل: «لابویه لكل واحد منهما السدس». نساء / ۱۱. که ضمیر «لابویه» با قرینه حالیه به «میت» باز می

گردد.

نمود تقدم مرجع ضمير غایب بدین ترتیب است:

۱ - تقدم لفظی

لفظ، محققاً مقدم باشد لفظ، تقدیراً مقدم باشد

۲ - تقدم معنوی

قرینه لفظیه باشد و لفظ بر مرجع دلالت کند قرینه حالیه باشد

۳ - تقدم از جهت حکم.

«(وأصل الخطاب ان يكون لمعین) واحداً كان او اكثر، لان وضع المعارف علی ان تستعمل لمعین، مع ان الخطاب هو توجيه الكلام الی حاضر». اساساً ضمير «خطاب» باید متوجه مخاطب معین باشد، چه آن مخاطب یکی باشد و چه بیشتر. چون محققاً وضع معارف بر این است که: در چیز معین به کار گرفته شود. به اضافه «خطاب»، رویارویی سخن با حاضر است. خلاصه این که: ضمير مخاطب باید برای معین و مشخص به کار رود از دو جهت:

۱ - استعمال معارف باید در چیزهای مشخص باشد.

۲ - خطاب، معنی اش متوجه کردن سخن به کس یا کسانی است که حاضرند. و حضور، يك نوع تشخیص و تعیین است.^۱

«(وقد يترك) الخطاب مع معین (الی غیره) ای غیر معین (لیعم) الخطاب (كل مخاطب) علی سبیل البدل (نحو: ولوتری اذالمجرمون ناكسوارؤسهم عندربهم). لايرید بقوله: «ولوتری اذالمجرمون» مخاطباً معیناً قصداً الی تفضیح حالهم».

۱ - توجيه «و وجهه توجيهاً: ارسله و شرفه». و «وجهت اليك توجيهاً: توجهت». قاموس اللغة، چاپ

گاهی خطاب از فرد معین به غیر معین گرایش پیدا می‌کند تا هر يك از مخاطبین را فرا بگیرد.

«علی سبیل البدل» یعنی: يك يك، نه همه را با هم. مانند:

تو کز محنت دیگران بیغمی نشاید که نامت نهند آدمی

و مثل: «و لوتری اذا المجرمون ناكسوارؤسههم عند ربهم»^۱.

یعنی: ای رسول! اگر تو ببینی حال تباه کاران را که چگونه سرافکنده‌اند در پیشگاه

خدا.^۲

در این آیه شریفه خداوند - متعال - با «لوتری» مخاطب ویژه‌ای اراده نفرموده‌اند،

تا فاجعه آمیز بودن حال ستم پیشگان روشن شود.^۳

«نکس» اگر به «رأس» اضافه شود و بگوییم: «نکس رأس»؛ یا بگوییم:

«ناکسوارؤسههم» به معنی سرافکنده شدن و سر به زیر انداختن از شرم است.

«تفضیع»: درد ناک دانستن.

«(ای تناهت حالهم فی الظهور) لاهل المحشر الی حیث یمتنع خفاؤها».

یعنی: حال جنایتکاران به اوج روشنی رسیده برای اهل محشر، به گونه‌ای که پنهان

کردنی نیست.

ضمیر «خفاؤها» به «حال» بر می‌گردد که مؤنث مجازی است.

«فلا یختص بهارؤیه راء دون راء، و اذا کان كذلك (فلا یختص به) ای بهذا الخطاب

(مخاطب) دون مخاطب، بل کل من یتأتی منه الرؤیه فله مدخل فی هذا الخطاب».

دیدن آن حال، ویژه بیننده‌ای نیست؛ یعنی به گونه‌ای نیست که کسی ببیند و دیگری

نه.

۱ - سجده / ۱۲.

۲ - برخی «لوه» در «لوتری» را برای تمنی گرفته‌اند و ترجمه کرده‌اند: ای کاش می دیدی. نگاه کنیید به

قاموس القرآن، ج ۷ - ۵، ص ۱۱۱.

۳ - مشابه این خطاب‌های عمومی بسیار است:

«الم ترکیف فعل ربك باصحاب الفیل». فیل / ۱.

«ولوتری اذوقفوا علی النار». انعام / ۲۷.

«وتوری الارض هامدة فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت وربت». حج / ۵.

و یا:

تاتونانی به کف آری و به غفلت نخوری

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند

«واذا كان كذلك» و هنگامی که حال آنان این گونه روشن باشد دیگر خطاب «لوتری» مخصوص مخاطبی نیست. بلکه هر که بتواند ببیند مخاطب «لوتری» است. و از این خطاب بهره دارد.

ضمیر «فلا یختص بها» به «حال» بر می‌گردد.

«واذا كان كذلك»: زمانی که حال آنان به گونه‌ای باشد که دیدنش ویژه بیننده خاصی نیست.

ضمیر «منه» و «فله» به «من» موصوله در «من ینأتی» بر می‌گردد.

«مدخل»: بهره و نصیب.

«وفی بعض النسخ «فلا یختص بها» ای بر رؤیة حالهم مخاطب، او بحالهم رؤیة مخاطب، علی حذف المضاف».

توضیح قبل از بحث

در این نسخه های متداول «فلا یختص به مخاطب» است.

و ضمیر «به» مذکر آورده شده و به «خطاب» باز می‌گردد. یعنی: اختصاص ندارد به آن خطاب مخاطبی.

اکنون شارح می‌گوید: در برخی از نسخه ها ضمیر مؤنث آمده بدین گونه: «فلا یختص بها»، بناچار ضمیر «بها» به «حال» باز می‌گردد. آنگاه معنی ندارد که بگوییم: «فلا یختص بها مخاطب» یعنی: مخصوص به آن حال نیست مخاطبی.

از این رو مجبوریم اگر ضمیر، مؤنث باشد مضاف در تقدیر بگیریم و بگوییم: «برؤیة حالهم مخاطب». یعنی: دیدن حال کفار ویژه مخاطبی نیست. که در اینجا مضاف، «رؤیة» است و قبل از حال در تقدیر گرفته شده.

یا بگوییم: «بحالهم رؤیة مخاطب». یعنی: اختصاص ندارد به حال کفار، دیدن مخاطبی. در اینجا «رؤیة» مضاف است و قبل از «مخاطب» در تقدیر گرفته شده.

بیان مسندالیه به شیوه علم

« (و با علمیه) ای تعریف المسندالیه بایراده عَلمًا، و هو ما وضع لشیء مع جمیع مشخصاته (لاحضاره) ای المسندالیه (بعینه) ای بشخصه بحیث یكون متمیزاً عن جمیع ما عداه».

«علم»، نامی است که بر چیزی با همه مشخصات و ویژگیهایش نهاده شده باشد. و علم آوردن مسندالیه به این انگیزه است که: در نخستین بار آن را با نام ویژه‌اش در ذهن شنونده حاضر کنیم.^۱

«بعینه» یعنی: به گونه‌ای که از هر چه غیر آن است مشخص شود.

«واحترز بهذا عن احضاره باسم جنسه، نحو: رجل عالم جاعنی».

مصنّف با قید «بعینه» از حاضر کردن مسندالیه به وسیله اسم جنس پرهیز کرد؛ زیرا در «رجل عالم جاعنی» احضار مسندالیه با اسم جنس شده کلی است و «بعینه» نیست. «(فی ذهن السامع ابتداء) ای اوّل مرة، احترز به عن نحو: جاعنی زید و هو راکب».

یعنی: در نخستین بار مسندالیه در ذهن شنونده حاضر شود.

«ابتداء» به معنی «اوّل مرّه» یعنی بار اوّل است.

مصنّف با قید «ابتداء» پرهیز کرده از مثل «جاعنی زید و هو راکب». در این مثال «زید» در ذهن شنونده حاضر می شود لیکن این حضور، ابتدائی نیست. در اینجا در نخستین بار با شنیدن واژه «زید» مسندالیه در ذهن سامع حاضر شده و بعد در بار دوّم با شنیدن «هو» به آن «زید» توجه شده.

«(باسم مختص به) ای بالمسند الیه بحیث لا یطلق باعتبار هذا الوضع علی غیره، و

۱ - مانند:

جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد	زنهار، دل میندر اسباب دنیوی
فارون هلاک شد که چهل خانه گنج داشت	حافظ.
سیاوش از آن کاربرد بی گناه	نوشین روان نمرده که نام نکو گذاشت
حلاج بر سردار این نکته خوش سراید	سعدی.
	خردمندی وی بدانست شاه
	فردوسی.
	از شافعی نپرسید امثال این مسائل
	حافظ

احترز به عن احضاره بضمير المتكلم، او المخاطب، و اسم الاشارة، والموصول، والمعروف بلام العهد، والاضافة».

احضار با اسم ویژه مسندالیه باشد یعنی به گونه‌ای باشد که به اعتبار آن وضع بر غیر خودش به کار نرود.

مصنّف با قید «مختص به» دوری جست از احضار مسندالیه با ضمیر متکلم، یا مخاطب، یا اسم اشاره، یا موصول یا معرف به لام عهد، یا اضافه.

توضیح:

«باسم مختص به» اسم، کنیه و لقب را فرا می‌گیرد.

«باعبار هذا الوضع» یعنی: به اعتبار این نامگذاری ویژه.

در هر علمی وضعی هست. و هر علمی وضع مخصوص به خود را دارد. مثلاً من بر پسرم با همهٔ ویژگیهایش از جهت پدر و مادر، زمان و مکان تولد، شکل و ... نام «علی» نهاده‌ام. اینک نام «علی» به اعتبار این وضع، کسی غیر از او را فرامی‌گیرد. گرچه نام علی بسیار است. به این گونه نامهای مشترک «اعلام مشترکه» می‌گویند. ضمیر مجرور در «واحترز به» به «اسم مختص به» باز می‌گردد. و ضمیر «احضاره» به «مسندالیه».

مصنّف با این قید از احضار به وسیلهٔ ضمیر متکلم و خطاب، اسم اشاره، موصول، معرف به لام عهد و اضافه دوری جست؛ چون هیچ کدام از اینها اسم مختص به نیست. و برای شخص خاصی وضع نشده گرچه مسندالیه را در ذهن حاضر می‌کند.

«وهذه القيود لتحقيق مقام العلميه والآفاقيد الاخير مغن عما سبق».

و این قیدهای سه گانهٔ (احضاره بعینه، ابتداء، باسم مختص به) قیدهایی است که برای روشن شدن موقعیت علم آورده شده.

«والآ» یعنی: اگر برای روشن شدن نبود، نیازی به آن نداشتیم؛ زیرا قید «مختص به» ما را از آن دویی نیاز می‌کند.

«وقيل: احترز بقوله: ابتداء عن الاحضار بشرط، كما في المضمرة الغائب، والمعروف بلام العهد، فانه يشترط تقدم ذكره، والموصول فانه يشترط تقدم العلم بالصلة».

شارح ابتداء را به معنی اول مره گرفت. لیکن برخی گفته‌اند: «ابتداء» یعنی حاضر کردن بدون شرط. و این ابتداء را قید احترازی قرار داده‌اند برای اخراج آنچه احضارش

شرط دارد. مثلاً ضمیر غایب و معرّف به لام عهد خارجی حاضر می‌کند مسندانیه را به شرط تقدّم ذکر مرجع یا علم به معهود. همین گونه احضار موصول مشروط به دانستن صله است.

«وفیه نظر لانّ جمیع طرق التعریف كذلك حتی العلم، فانّه مشروط بتقدّم العلم بالوضع».

و در این سخن، نظر هست؛ زیرا همه معارف مشروط به تقدّم چیزی است. حتی علم نیز مسندالیه را حاضر می‌کند مشروط به تقدّم دانستن وضع. وگرنه اگر وضع را ندانیم علم آوردن مسندالیه نیز آن را در ذهنمان حاضر نمی‌کند.

«(نحوقل هو الله احد) فالله اصله الاله، حذفتم الهمزة و عوض عنها حرف التعریف».

مانند: «قل هو الله احد» که «هو» مبتدای اوّل و «الله» مبتدای دوّم و «احد» خبر «الله» و جمله خبر «هو» است.^۱

در این آیه مبارکه واژه مقدس «الله» علم است و مسندالیه قرار گرفته. «الله» در اصل «الاله» بوده همزه «اله» حذف شده و حرف تعریف به عنوان عوض قصد شده؛ چون «ال» از آغاز بوده و عوض آن است که به جای چیز دیگری بیاید.

«ثم جعل علماً للذات الواجب الوجود الخالق للعالم، و زعم بعضهم انه اسم لمفهوم الواجب لذاته، او المستحق للعبودية له».^۲

سپس علم شده برای ذات واجب الوجود که آفریننده جهان است. و برخی (خلخالی) پنداشته که: «الله» اسم است برای مفهوم «الواجب لذاته» (آنکه وجودش وجوبی و حتمی است). یا برای مفهوم «المستحق للعبودية له» (آنکه عبودیت را شایسته است).

«وكلّ منهما كلّيّ انحصر فی فرد فلا يكون علماً، لانّ مفهوم العلم جزئی».

و هر کدام از این دو مفهوم کلی منحصر در فرد است. و از این رو علم نیست؛ برای این که: محققاً مفهوم علم، جزئی است.

«وفیه نظر لانا لانسلم انه اسم لهذا المفهوم الكلی، کیف وقد اجمعوا علی ان قولنا «لا اله

۱ - «قل هو الله احد» اعراب دیگری نیز دارد بدین گونه: «هو، مبتدا، «الله» خبر آن و «احد» یا خبر بعد از خبر یا بدل. لیکن این اعراب دیگر مورد بحث مانیت.

۲ - کلمه مقدس «الله» را برخی گفته‌اند: ذات مبارک خداوند بر خویش وضع کرده. و بعضی بر این باورند که: استعمال این کلمه بر ایشان «غلبه» پیدا کرده.

الا لله» کلمة توحيد، و لو كان الله اسماً لمفهوم کلی لما افادت التوحيد، لانّ الکلی من حيث انه کلی یحتمل الکثرة».

و در این پندار خلخالی نظر هست. مسلماً ما نمی پذیریم که «الله» اسم باشد بر آن مفهوم کلی. چگونه می تواند اسم مفهوم کلی باشد؟ با این که علماء اتفاق دارند که: «لا اله الا الله» سخنی است که توحيد و یکتا پرستی را می فهماند. و اگر «الله» اسم مفهوم کلی بود دیگر این سخن نشانگر توحيد نبود؛ زیرا کلی از حیث کلی بودن نه از حیث خارج و منحصر در فرد بودن، احتمال کثرت دارد.

«(او تعظیم او اهانته) کما فی الالقاب الصالحة لذلك، مثل: ركب علی و هرب معاوية». یا مسندالیه را علم می آوریم برای بزرگداشت یا کوچک کردن مسندالیه در آن القابی که شایسته چنین بزرگداشت یا تحقیر هست. مانند: «ركب علی». نام مقدّس «علی» - علیه السلام - مسندالیه است و عظمت را می رساند. «ابن اثیر» واژه شناس بزرگ عرب گفته: علی کسی است که فراتر و برتر از او در حکم و جایگاه کسی نیست.

سپس افزوده: «علی، فعلیل به معنی فاعل است و گرفته شده از علایعلو»^۱. جدا از اشتقاق، واژه «علی» نام خداوند - متعال - هم هست. در قرآن مجید آمده: «هو العلیّ العظیم»^۲.

نکته:

شارح گفته: «کما فی الالقاب الصالحة لذلك» یعنی: لقبهایی که شایسته تعظیم یا تحقیر است. باید توجه داشت که اسم، لقب و کنیه هر سه شایستگی برای تعظیم یا اهانت را دارد.

اسم همانگونه که کتاب مثل زده.

و کنیه مانند: «امّ ابیها قالت» این کنیه تعظیم را می رساند.^۳ و مانند: ابو جهل قتل. یا

۱ - فی اسماء الله - تعالی - «العلیّ و المتعالی»، فالعلی: آدی لیس فوقه شی فی المرتبة والحکم. فعلیل بمعنی فاعل، من علایعلو. نهاية ابن اثیر، ج ۳، ص ۲۹۳.

۲ - بقره / ۲۵۵. والعلو الارتفاع و قد علی یعلو علواً و هو عالٍ. و علی یعلی علأ فهو علی. مفردات راغب، ص ۳۴۵.

۳ - «امّ ابیها» کنیه حضرت زهرا - سلام الله علیها - است.

«ابوهریره هر روز به خدمت مصطفی - صلی الله علیه و آله - آمدی»^۱ که اهانت را می‌فهماند.

و لقب مثل: «امیرالمؤمنین در محراب خونین سر بر سجاده وصال نهاد».
یا: «سلطان الواعظین کتاب شبهای پیشاور را نگاشت». که این دو شکوه را جلوه می‌دهد.

و مانند: «میر غضب آمد»^۲ که تحقیر را می‌نمایاند.

«وهرب معاویه». یعنی: معاویه گریخت. در این سخن، معاویه مسندالیه واقع شده و نشانگر اهانت به مسندالیه است از دو جهت:

۱ - معاویه به معنی سگ ماده است.^۳

۲ - از نظر اشتقاق، معاویه گرفته شده از «عواء» به معنی ناله گریه است.^۴

«(او کنایه) عن معنی يصلح العلم له، نحو: «ابولهب فعل كذا» کنایه عن كونه جهنمياً بالنظر الى الوضع الأول، اعني الاضافي؛ لان معناه ملازم النار وملابسها، ويلزمه انه جهنمی، فيكون انتقالاً من الملزوم الى اللازم باعتبار الوضع الأول».

یامسندالیه را علم می‌آوریم تا کنایه باشد از معنایی که با آن تناسب دارد؛ مثلاً می‌گوییم: «ابولهب فعل كذا». و استعمال «ابولهب» را کنایه می‌گیریم از جهنمی بودنش، با توجه به وضع نخستین «ابولهب». یعنی وضع اضافی آن نه وضع علمی‌اش. چون معنی ابولهب با توجه به وضع اضافی‌اش کسی است که همراه و ملازم آتش باشد. و لازمه این ملزوم، جهنمی بودن است.

بر این اساس، انتقال پیدا کرده‌ایم از ملزوم (ابولهب) به لازم (جهنمی بودن) با توجه به وضع اول (اضافی).

۱ - گلستان سعدی.

۲ - «میر غضب» لقب آدمکشهای دربارها بوده.

۳ - زنی به نام جاریه (مار) پیش معاویه آمد، معاویه به او گفت: چقدر خانواده‌ات تو را تحقیر کرده که نام «جاریه» بر تو نهاده. آن زن پاسخ داد: چقدر تو نزد خاندانت خوار بوده‌ای که اسم سگ ماده بر تو گذاشته‌اند. المستطرف، ج ۱، ص ۵۸.

۴ - والمعاوية الكلية المستحرمة. قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۶۲۰.

۴ - «وعوى الكلب يعوى عيياً و عواء بالضم و عوة و عوبة لوى خطمه ثم صوت او مد صوته». قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۶۲۰.

این قذفی از حاشیه نگاران بر مختصر، «معاویه» را مشتق از «عی» به معنی عجز گرفته. مختصرهای حاشیه دار،

ضمیر «له» به «معنی» باز می‌گردد. «ملا بسها» یعنی: همراه آتش. ضمیر «ملا بسها» به «نار» باز می‌گردد؛ و «نار» مؤنث مجازی است. ضمیر «یلزمه» به «ملزوم» بر می‌گردد. «فیكون انتقالاً من الملزوم الى اللازم». یعنی: آن انتقال از ابو لهب به جهنمی، انتقال از ملزوم به لازم است.

شرح:

واژه های «اب»، «ام»، «اخ» و «ابن» در برخی از ترکیبها چون: «ابوالفتوح»، «أمّ الشّر»، «اخ الشیطان» و «ابن الوقت» به معنی ملازم و همراه است. مثلاً «ابولهب» به معنی همراه و ملازم آتش است. این ترکیب اضافی بعداً نهاده شده بر «عبدالعزی» عموی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - و وضع علمی پیدا کرده. و می شود برکسان دیگری نیز نهاد.

اکنون اگر به کسی که نام او «ابولهب» است و کاری کرده، ما گفتیم: «ابولهب فعل کذا» می تواند این واژه با توجه به وضع نخستین آن، کنایه از جهنمی باشد. بنابراین، ما «ملزوم»، یعنی: ابولهب را آورده ایم و «لازم» آن، یعنی: جهنمی را اراده کرده ایم.

«وهذا القدر کاف فی الکنایة».

و همین اندازه، یعنی: انتقال از وضع اولی و اضافی به لازم، در کنایه کافی است و نیاز حتمی نیست که انتقال از وضع دوّم و وضع علمی باشد.

«و قیل فی هذا المقام: انّ الکنایة کما یقال: «جاء حاتم». ویراد به لازمه ای جواد، لا الشخص المسّمی بحاتم. و یقال: «رأیت ابالهب»، ای جهنمیاً».

و گفته شده در اینجا کنایه، مانند کنایه. در «جاء حاتم» است که از «حاتم»^۱ لازمه او اراده می شد؛ یعنی: جواد، نه کسی که به نام «حاتم» است. و مانند کنایه در «رأیت ابالهب» است، که اراده می شود از آن جهنمی، نه آنکه نامش «ابولهب» است.

کاف در «کما یقال» به معنی «مثل» است و خبر «انّ الکنایة»، یعنی: کنایه در اینجا اینگونه است.

نتیجه سخن قائل این است که: ما مستقیم از «حاتم» جواد، و از «ابولهب» جهنمی

۱ - واژه «حاتم» بکسر «طاء» بوزن «قاتل» است لیکن بفتح «طاء» تداول یافته و غلط است.

را اراده می‌کنیم. و دیگر مثل سخن اوّل «ابولهب» را استعمال نمی‌کنیم در کسی که نامش «ابولهب» است و سپس منتقل شویم به لازم آن با توجه به معنی اصلیش.

«وفیه نظر» در آنچه گفته شد انتقاد هست.

شارح به این نظریه، سه انتقاد کرده:

۱ - «لأنه حينئذ يكون استعارة لا كنايةً على ما سيجيء».

در این هنگام «ابولهب» و «حاتم» استعاره است نه کنایه، همانطور که می‌آید.

توضیح:

شارح می‌گوید: اگر از «ابولهب» و «حاتم» مستقیماً جهنمی و جواد را اراده کنیم، استعاره «مصرّحه» است؛ چون «استعاره مصرّحه، لفظ «مشبه به» را می‌آوریم و اراده می‌کنیم «مشبه» را. مثلاً می‌گوییم: این مرد مانند شیر است. سپس مشبه (مرد) را حذف می‌کنیم و می‌گوییم: شیر آمد.^۱

بی‌گمان اگر اینجا نیز بگوییم: «ابولهب»، و جهنمی را اراده کنیم، استعاره است. بدین شیوه که مرد جهنمی را شبیه کرده‌ایم به «ابولهب» و گفته‌ایم: این مرد مانند ابولهب است. آنگاه مرد را کنار گذاشته‌ایم و گفته‌ایم ابولهب آمد؛ یعنی: جهنمی آمد. و بدین ترتیب استعاره است نه کنایه.

«علی ما سيجيء»: بنابر آنچه می‌آید.^۲

۲ - «و لو كان المراد ما ذكره لكان قولنا: «فعل هذا الرجل كذا» مشيراً الى كافر. و قولنا:

«ابوجهل فعل كذا» كنايةً عن الجهنمی. ولم يقل به أحد».

و اگر مراد از کنایه، همان باشد که گفته شد؛ یعنی: «ابالهب» بگوییم و جهنمی اراده کنیم. و حاتم بیاوریم و مقصودمان جواد باشد؛ بدون این که «ابولهب» و «حاتم» را در اسم علمی آنها به کار برده باشیم. آنگاه اگر با اشاره به کافری گفتیم: این مرد چنین کرده. یا گفتیم: ابوجهل چنین کرده. باید این دو سخن کنایه از جهنمی باشد. و هیچ کس نگفته که اینها کنایه است.

۱ - علاقه بین مرد و شیر مشابهت است در شجاعت. و قرینه، حالتی است؛ یعنی: از شرایط می‌فهمیم که

مقصود، مرد دلیر است نه شیر.

۲ - مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۸۲. مختصرهای حاشیه دار، ص ۳۷۶. و مختصرهای چاپ جدید، ص

«لوکان المراد» یعنی: مقصود از کنایه.
 «مادکره» یعنی: آنچه قائل «قیل» گفته.

توضیح:

«فعل هذا الرجل، مشيراً إلى كافر».

شارح می گوید: اگر مراد از کنایه، همین باشد که این قائل ذکر کرده، که لفظ را از ابتداء در لازم استعمال کنیم؛ نه این که در ملزوم (نام علمی) به کار گیریم و اراده لازم کنیم. بنابراین، اگر کسی کاری کرده و ما می خواهیم بگوییم: کننده کار، جهنمی بوده، باید بتوانیم اشاره به کافری بکنیم و بگوییم: «هذا الرجل فعل كذا». یا اگر بخواهیم کسی که نامش «ابوجهل» نیست را جهنمی بدانیم، باید بتوانیم بگوییم: «ابوجهل فعل كذا». و با این اشاره به کافر، و یا نهادن نام ابوجهل بر کسی، جهنمی را اراده کنیم. و بر این اساس می توانیم از اشاره به کافری یا بردن نام ابوجهل، جهنمی را قصد کنیم. توجه داشته باشید که: در اشاره به «هذا الرجل فعل كذا». خود مشاراًلیه مقصود ما نیست؛ جهنمی منظور ماست.

«و لم يقل به احد». و هیچ کس نگفته: اگر به کافری اشاره کردیم و لازم آن را خواستیم. و یا به کسی که نامش ابولهب نیست گفتیم: ابولهب. و جهنمی را منظور داشتیم، اینها کنایه است.

۳ - «و مما يدل على فساد ذلك انه مثل صاحب المفتاح وغيره في هذه الكناية بقوله - تعالى - : «تبت يدا ابي لهب» و لاشك ان المراد به الشخص المسمى بابي لهب، لا كافر آخر».

و از چیزهایی که تباهی کلام آن قائل را می رساند، سخن صاحب مفتاح و غیر صاحب مفتاح است؛ که برای کنایه بودن علم، مثل زده اند به آیه شریفه «تبت يدا ابي لهب»^۱ و بی شك مقصود از ابي لهب در آیه، همان کسی است که نامش ابولهب بوده نه کافر دیگری.

یا به سخن دیگر: ابولهب در معنی علمی اش استعمال شده.^۲

۱ - مسد / ۱.

۲ - نگاه کنید به مفتاح العلوم، ص ۷۸. البته «ابولهب» در آیه شریفه مضاف الیه است و مستند الیه نیست. لیکن شیوه سکاکی گسترش در مثال است.

«(اوايهام استلذاده) ای وجدان العَلَمَ لذیذاً، نحو قوله:

بِاللّٰهِ يَا ظَبْيَابِ الْقَاعِ قَلْنَ لَنَا لَيْلَىٰ مَنكَنَ ام لَيْلَىٰ مِنَ الْبَشْرِ
یا مسندالیه را علم می‌آوریم تا به وهم شنونده بیندازیم که از نام مسندالیه، لذت
می‌بریم. یعنی: اسم وی را لذیذ می‌یابیم.
مانند: بِاللّٰهِ ...

ای آهوهای دشت! شما را به خدا سوگند بگویند که: لیلی من از شماست یا از
انسانها!؟

«بِاللّٰهِ» در برخی از نسخه‌ها «تَاللّٰهِ» است.

«ظَبْيَات»: جمع «ظَبِي» است و به معنی آهوها.

«قَاع»: دشت و صحرا است.

شاهد شعر:

شاهد در «ام لیلی من البشرو» است که: شاعربه جای ضمیر «هی» نام وی را آورده
تا بفهماند نامش لذت آور است.
و در فارسی مثل:

شمس تبریزی که نور مطلق است آفتاب است و زانوار حق است

مولوی .

«(اواتبرک به) نحو: اللّٰه الهادی، و محمّد الشفیع».

یا مسندالیه را علم می‌آوریم تا با نامش برکت بجویم. مانند: «اللّٰه الهادی».
و «محمّد الشفیع».

و مانند:

خدای یوسف صدیق راعزیز نکرد به خوب رویی، لیکن به خوب کرداری

سعدی.

«(او نحو ذلك) كالتفأؤل، و التّطیّر، و التّسجیل علی السامع، و غیره مما یناسب اعتباره

۱ - این شعر را غالباً به عبدالله بن عمر و بن عثمان بن عفان عرجی نسبت داده‌اند. عرجی منسوب به «عرج»
است و «عرج» دهکده‌ای است در هفتاد و هشت میلی مدینه و در اطراف طائف. این شاعر از دودمان اموی است و
همزمان و لیدین یزید بوده. و چون زادگاهش «عرج» بوده به «عرجی» شهرت یافته.

برخی نیز گفته‌اند: این شعر از «مجنون» است. نگاه کنید به «اللباب»، ج ۲، ص ۱۳۱. سیوطی در «المزهر»، ج
۲، ص ۲۹۵. این شعر را از او نقل کرده:

فی الأعلام».

یا علم می آوریم مسندالیه را در مانند جاهایی که گذشت. مثلاً برای فال نیک زدن، در عربی می گوئیم: «سعد فی دارک». البته هنگامی که «سعد» نام کسی باشد.^۱
 «والتطیر»: یا مسندالیه را علم می آوریم تا فال بد بزنیم. در عربی می گوئیم: «سفاح فی دار عدوک».

«والتسجيل علی السامع»: یا مسندالیه را علم می آوریم تا دقیقاً برای شنونده روشن شود. مانند: «محمد رسول الله والذین معه اشداء علی الکفار».^۲
 «و غیره ...»: و یا مسندالیه را علم می آوریم برای غیر آنچه ذکر شد از چیزهایی که اعتبارش در علم مناسب است. مانند: به هراس افکندن، اظهار تعجب و ...
 ضمیر «اعتباره» به «ما» ی موصوله در «مما یناسب» بر می گردد.

۱ - «حلیمة سعدیة» مادر رضاعی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - هنگامی که پیش «عبدالمطلب» رفت و نامش را گفت. عبدالمطلب به فال نیک زد و گفت: به به دو صفت نیک: سعد و حلم.

پرسش ها

- ۱ - به چه انگیزه هایی مسندالیه را حذف می کنیم؟
- ۲ - چرا مسندالیه را ذکر می کنیم؟
- ۳ - چه وقتی مسندالیه را ضمیر می آوریم؟ برای هر کدام از ضمیرهای سه گانه مثل بزنید.

۴ - برای جایی که از ضمیر خطاب، مخاطب ویژه ای قصد نشده مثال بزنید.

۵ - به چه انگیزه هایی مسندالیه را علم می آوریم؟

۶ - بگوئید در مثال های زیرین چرا مسندالیه، ضمیر یا علم آورده شده:

«کتب الله لاغلبن اناورسلی».^۱

«هذا ما امر به عبد الله علی امیر المؤمنین».^۲

«و ما محمد الا رسول».^۳

«ما کان محمد ابا احد من رجالکم».^۴

«واذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت».^۵

«و ما کفر سلیمان».^۶

«وانتم الاعلون».^۷

«انا مدینه العلم و علی بابها».^۸

«علی منی بمنزلة رأسی من بدنی».^۹

«علی منی کنفسی، طاعته طاعتی و معصيته معصیتی».^{۱۰}

۱ - مجادله / ۲۱.

۲ - آغاز عهد نامه مالک اشتر.

۳ - آل عمران / ۱۴۴.

۴ - احزاب / ۴۰.

۵ - بقره / ۱۲۷.

۶ - بقره / ۱۰۲.

۷ - آل عمران / ۱۳۹.

۸ - علی لاسواه، ص ۱۰۶.

۹ - الصواعق المحرقة، ص ۷۵.

۱۰ - بنایع الموده ص ۵۵.

« (و بالموصولية) ای تعریف المسندالیه بایراده اسم موصول (لعدم علم المخاطب بالأحوال المختصة به سوى الصلة كقولك الذي كان معنا أمس رجل عالم)»^۱

مسندالیه را اسم موصول می آوریم برای این که: مخاطب هیچ آگاهی از مسندالیه به غیر از صله ندارد. می گویی: «الذی کان معنا أمس رجل عالم» به کسی که هیچ ویژگی از مسندالیه نمی داند جز این که او را باشما دیده.^۲

«ولم يتعرض المصنّف لما لا يكون للمتکلم او لکلیهما علمٌ بغير الصلة، نحو: «الذین فی بلاد المشرق لا عرفهم، او لا نعرفهم» لقلة جدوی مثل هذا الکلام».

دو مورد از جاهایی که مسندالیه موصول آورده می شود را مصنّف ذکر نکرده:

۱ - جایی که متکلم غیر از صله چیزی در مورد مسندالیه نمی داند. مانند: «الذین فی بلاد المشرق لا عرفهم». که متکلم تنها در دیار شرق بود نشان را می داند.

۲ - موردی که متکلم و مخاطب تنها به صله آگاهی دارند و غیر از آن چیزی در باره مسندالیه نمی داند. مانند: «الذین فی بلاد المشرق لا نعرفهم».

«لقلة جدوی». چون چنین سخنانی کم بهره است، گفت: کم بهره و نگفت: اصلاً فایده ندارد؛ زیرا دست کم بی اطلاعی متکلم یا مخاطب یا هر دو را می رساند.

«(او استهجان التصريح بالاسم، او زیادة التقرير) ای تقریر الغرض المسوق له الکلام، و

قیل تقریر المسند، و قیل المسندالیه».^۳

یا مسندالیه را موصول می آوریم از این رو که: آوردن اسم مسندالیه ناخوشایند و

۱ - برخی براین باورند که تعریف اسماء اشاره از موصول زیادتر است؛ چون مشارالیه اسماء اشاره باید محسوس به نظر باشد.

نکته دیگر این که: تعرف موصول را برخی به صله می دانند و بعضی به ال. از این رو گفته اند: موصول معرف به ال، هم رتبه است. و می توان در سوره «ناس» «الذی یوسوس» را صفت «الخناس» گرفت.

۲ - لازم به ذکر است که: موصول در فارسی دو لفظ دارد: «که» برای اشخاص. و «چه» برای غیر اشخاص. این واژه هنگامی که موصول باشد قسمتی از جمله را به قسمت دیگر متصل می کند. مانند:

یکی را که در بند بینی مخند مبادا که روزی درافتی به بند

۳ - بسیار است جاهایی که برای رهایی از آوردن واژه های زشت، اسم موصول آورده می شود. مثلاً می گویند: «مایستقیح ذکره».

ناشایست است. یا مسندالیه را موصول می آوریم تا هدفی را که کلام بر آن ساخته شده را روشن و تثبیت کنیم. و یا به قول برخی، مسند و به قولی مسندالیه را تثبیت و روشن کنیم.

«(نحو و راودته) ای یوسف - علیه السلام -، و المرأودة مفاعلة من راد یروود جاء و ذهب - و كان المعنی - خادعته عن نفسه، و فعلت فعل المخادع لصاحبه عن الشئ الذی لا یرید أن یخرجه من یده، یحتال علیه ان یغلبه و يأخذه منه بالتمحل».

فاعل «راودته» زلیخا، و مفعولش یوسف - علیه السلام - است.

«مراوده»: مصدر باب مفاعله است. گرفته شده از «راد، یروود» به معنی آمد و رفت.^۱ گویا معنی این گونه است: زلیخا نیرنگ به کار برده و می فریفته یوسف را برای خود یوسف.^۲ و کار نیرنگ بازی را کرده که می کوشد چیزی را از دوستش بر باید و دوستش تلاش می کند تا نگذارد و آن فریبکار حيله می کند تا بر دوستش پیروز شود و بگیرد آن چیز را؛ با راه جویی و زمینه یابی و فریبکاری.

شارح «كان المعنی» را آورده تا بگوید: «راودته» گرچه از باب مفاعله است ولی بین الاثنینی نیست.

«خادعته عن نفسه». فاعل «خادعته»، «زلیخا»، و مفعول آن، «یوسف» است.

ضمیر «عن نفسه» نیز به «یوسف» باز می گردد.

فاعل «فعلت» زلیخا است.^۳

«مخادع»: نیرنگ باز، حيله گر.

ضمیر «صاحبه» به «مخادع»، ضمیر «لا یرید» به «صاحب»، ضمیر منصوب

«یخرجه» به «شیء»، و ضمیر مرفوعی آن به «مخادع»، و ضمیر مجرور «یده» به

۱ - والمرأودة: ان تنازع غیرک فی الارادة. فترید غیر ما یرید. او تروود غیر ما یرود. مفردات راغب، ص

۲۰۷.

خلاصه سخن راغب این است که: اگر کسی علی رغم اراده دیگری حرکت کند «مراوده» است.

«یقال: راد، یروود إذا جاء و ذهب و لم یطمئن». لسان العرب، ج ۳، ص ۱۸۸.

۲ - «عن» در «عن نفسه» به معنی لام است.

۳ - برخی از لغت شناسان مانند «ابن منظور» زلیخا را بفتح زاء صحیح دانسته اند. و بعضی گفته اند: زلیخا مصغر

«زلخاء» است و باید به ضم «زاء» باشد.

«صاحب» باز می‌گردد.

«تمحل» یعنی: چاره یابی، حيله گری و طلبیدن است.^۱
ضمیر «علیه» و «یغلبه» و «منه» به صاحب باز می‌گردد.
«وهی عبارة عن التَّمَحُّل لمواقفته إياها».

و آن «مراوده»، راه یابی و چاره جویی زلیخا بود برای هم آغوشی یوسف با او. قابل توجه است که: در مختصرهای چاپ جدید «لمواقفته» است - با قاف و بعد از آن عین - و همین گونه است نسخه‌های مطوّل. لیکن در مختصرهای چاپ قدیم و مختصرهای حاشیه دار «لمواقفته» است - با فاء و بعد از آن قاف - به معنی هماهنگی و همسویی.

«مواقفت» به معنی هم آغوشی است.

ضمیر «مواقفته» به «یوسف»، و «ایها» به «زلیخا» باز می‌گردد.

«والمسند الیه هو قوله: (التي هو فی بیتها عن نفسه) متعلق براودته».

مسند الیه، «التي» در «التي هو فی بیتها» است و «عن نفسه» متعلق به «راودته» است. خلاصه این که: «التي» مسند الیه است و موصول آورده شده و غرض از آن زلیخا است.

«فالغرض المسوق له الكلام نراهة يوسف - عليه السلام - و طهارة ذيله».

هدفی که سخن آن را دنبال می‌کند پاکی و پاکدامنی یوسف است.^۲

«نراهة»: پاکی، پیراستگی.

«ذیل»: کنایه از دامن و اعضاء پایین انسان است.

«والمذكور أدل عليه من «امرأة العزيز اوزليخا»؛ لانه اذا كان فی بیتها و تمكن من نیل

المواد منها و لم يفعل كان غاية فی النزاهة».

مسند الیه به شیوه موصول، دلالتش بر پاکدامنی یوسف - علیه السلام - زیادتر است

از واژه های «امرأة العزيز» یا از «زلیخا»؛ زیرا هنگامی که یوسف در خانه زلیخا باشد و

۱ - «تمحل»: ای احتال، فهو متمحل. يقال: تمحل لی خیراً ای اطلبه. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۶۱۹.

۲ - یوسف / ۲۳.

۳ - یوسف از دامان پاک خویش زندان رفته است

۳ - بی گناهی کم گناهی نیست در دیوان عشق

بتواند به زلیخا دست یابد و کام جوید و این کار را نکند، آنگاه در اوج عفت و پیراستگی است.^۱

«والمذکور» یعنی: موصولی که ذکر شده (التی).

«علیه» یعنی: بر غرضی که سخن برای آن ارائه شده.

ضمیر مستتر «کان» و «تمکن» به «یوسف»، و ضمیر «بیتهما» و «منها» به «زلیخا» باز می‌گردد.

۱- این نکته نیز قابل توجه است که: حضرت یوسف - علیه السلام - به اصطلاح برده و زرخرید بوده. و با این حال، در امور جنسی نافرمانی می‌کرده. این نیز اوج ناپیدای عفت یوسف - علیه السلام - را نشان می‌دهد.

«وقيل هو تقرير للمراودة لمافيه من فرط الاختلاط والالفة».

و برخی گفته‌اند: موصول آوردن مسندالیه (التي) برای روشن کردن «مراوده» (مسند) است؛ زیرا در این موصول وصله (در خانه او بودن) اوج پیوند و الفت هست. و این «مراوده» را زیادتر تثبیت می‌کند.

کوتاه سخن این که: «راودته» آمد و شد حيله گرانه زلیخا را می‌فهماند. اکنون موصول وصله (التي هو فی بیتها یعنی: آنکه در خانه او بود) می‌رساند که: آن رفت و آمد، يك رفت و شد گذرا و گاه نگاه نبوده؛ يك پیوند پیگیر بوده. و با این حال، یوسف پاک مانده.

«وقيل تقريرٌ للمسندالیه لامكان وقوع الابهام والاشترک فی امرأة العزيز او زلیخا». و گفته شده: آوردن موصول برای تقرير مسندالیه است؛ زیرا اگر می‌گفت: «امرأة العزيز»، «ابهام» و ناشناختگی داشت. و اگر می‌گفت: «زلیخا»، امکان اشترک لفظی داشت و ممکن بود چندین زلیخا باشد.

و یا به تعبیر دیگر «امرأة العزيز» امکان اشترک معنوی داشت. و «زلیخا» امکان اشترک لفظی.

«والمشهور أن الآیه مثال لزيادة التقرير فقط وظنی أنّها مثال لها ولاستهجان التصريح بالاسم وقدينته فی الشرح».^۱

و شهرت یافته که: این آیه مثال است تنها برای زیادت تقرير. و به گمان من آیه مثال است برای زیادت تقرير و برای جایی که تصريح به اسم ناشایست است. من این سخن را در مطول بیان کردم.^۲

«(او التفخيم) ای التعظیم و التهویل (نحو فغشيه من اليمّ ماغشيه) فانّ فی هذا الابهام من التفخيم ما لا يخفى».

یا مسندالیه را برای بزرگ نمودن و به هراس افکندن موصول می‌آوریم. مانند: «فغشيه من اليمّ ماغشيه».^۳

یعنی: فراگرفت پیروان فرعون را از دریا آنچه فراگرفت. بی‌گمان، ابهامی که در «ما» ی موصوله هست، يك شکوه و هراسی را جلوه‌گر

۱ - در مختصرهای حاشیه دار عبارت این گونه است: «والاستهجان الصريح» این تعبیر غلط است.

۲ - مطولهای چاپ قدیم، ص ۶۰. و مطولهای چاپ جدید، ص ۷۵.

۳ - طه / ۷۸.

می‌کند که پوشیده نیست. در این آیه مبارکه «ما» ی موصوله فاعل «غشیه» ر مسندالیه قرار گرفته. و بزرگ می‌نماید مسندالیه را به گونه‌ای که گویا قابل وصف نیست.^۱

«أَوْ تَنْبِيهِ الْمُخَاطَبَ عَلَى الْخَطَا، نَحْو:

إِنَّ الَّذِينَ تُرَوْنَهُمْ إِخْوَانَكُمْ يَشْفَى غَلِيلَ صُدُورِهِمْ أَنْ تُصْرَعُوا

یا مسندالیه را موصول می‌آوریم تا خطای شنونده را یاد آور شویم مانند این شعر.^۲
یعنی: آنان که می‌پندارید برادران شما بید جوشش کینه سینه‌هایشان با پامال شدن شما در مان می‌یابد.

«عَلَى الْخَطَا».^۳

شرح برخی از واژه‌های شعر

«تُرَوْنَهُمْ» به صیغه مجهول و به معنی «تظنونهم» است ولی معنی معلوم دارد.

«غَلِيل»: اوج عطش و حرارت. و به معنی کینه نیز هست.^۴

«أَنْ تُصْرَعُوا»: به زمین بیفتید، تباه شوید.

«أَيُّ تَهْلُكُوا وَتَصَابُوا بِالْحَوَادِثِ».

یعنی: هلاک شوید و درگیر رویدادها بگردید.

«فَفِيهِ مِنَ التَّنْبِيهِ عَلَى خَطِيئِهِمْ فِي هَذَا الظَّنِّ مَا لَيْسَ فِي قَوْلِكَ إِنَّ الْقَوْمَ الْفُلَانِيَّ».

در این موصول آوردن، اشتباه مخاطبین یادآوری می‌شود؛ لیکن اگر می‌گفت:

«فلان قوم با هلاک شدن شما شادمان می‌شوند» دیگر اشتباهی تذکر داده نمی‌شد.^۵

۱- این آیه مشابه‌های فراوان دارد مانند: «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمَلِكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». ملك / ۱.

و نظیر آن در جایی که مفعول برای تَضَمُّنِ آمده باشد مانند: «فَاوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى». نجم / ۱۰.

۲- این شعر از «عبد بن طیب» است. این شاعر، هم در جاهلیت زیسته و هم دوران اسلام. نام پدرش یزید بن عمرو، و لقبش طیب است. وی شاعری شجاع و جنگ‌آور و از دودمان بنی تمیم بوده. و در سال ۲۵ هجری زیستن را بدرد گرفته. نگاه کنید به الاعلام زرکلی، چاپ اول، ص ۶۱۲.

۳- در نسخه‌های حاشیه‌دار «تَنْبِيهِ الْمُخَاطَبَ عَلَى خَطَا» هست بدون الف و لام. و همین گونه است نسخه‌های مطوّل؛ لیکن در دو نسخه دیگر مختصر «خطا» الف و لام دارد. دسوقی گفته: اگر «خطا» بدون الف و لام باشد خطای غیر مخاطب را نیز فرا می‌گیرد.

۴- «النُّغْلُ وَالنَّلَّةُ وَالغَلْلُ وَالغَلِيلُ، كَلِمَةٌ شَدِيدَةُ الْعَطَشِ وَحَرَارَتِهِ». لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۹۹.

۵- این، مشابه‌های دیگری نیز دارد مانند:

چون کرمت نیست چه دم می‌زنی

ای که دم از جود و کرم می‌زنی

سعدی.

«ففيه» یعنی: در این موصول آوردن مسندالیه.

«علی خطائهم» یعنی: خطای مخاطبان.

«فی هذا الظن»: برادر پنداشتن.

کوتاه سخن این که: در این شعر، مسندالیه موصول آورده شده و موصول به ناچار باید صله داشته باشد. در صله این موصول، برادر پنداشتن آن دشمنان، که اشتباه مخاطبان است یاد آوری شده. و اگر موصول وصله نمی آمد این اشتباه یاد آوری نمی شد.

«(أو الايماء) ای الاشارة (الی وجه بناء الخبر) ای الی طریقه، تقول: عملت هذا العمل علی وجه عملك و علی جهته، ای علی طرزه و طریقهته».

یا مسندالیه، موصول آورده می شود تا به شیوه و ساختار خبر اشاره شود.

«وجه» به معنی شیوه و گونه است. می گویی: این کار را بر «وجه» کار تو کردم.

یعنی: به همان شیوه و به همان گونه.

«طرزه» - بکسر طاء - به معنی هیئت و نمونه و گونه است.^۱

یعنی: «تأتی بالموصول و الصلة للاشارة الی أن بناء الخبر علیه من آی وجه و آی طریق

من الثواب و العقاب، و المدح و الذم، و غیر ذلك».

یعنی: مسندالیه را موصول می آوری با صله اش تا به بافت و ساختار خبری که بر آن

مسندالیه بنا شده است را مورد اشاره قرار دهی. و بنمایانی که: آن خبر از نوع پاداش

است یا از جنس جزا و کیفر، ستایش آمیز است یا نکوهش آور.

«و غیر ذلك» مثلاً ترحم آور است.

ضمیر «علیه» به موصول باز می گردد.

«(نحو: إن الذين يستكبرون عن عبادتي) فإن فيه إيماء إلى أن الخبر المبني عليه، أمر

من جنس العقاب و الاذلال، و هو قوله - تعالی -: (سید خلون جهنم داخرین)».^۱

مانند این آیه: آنان که از ستایش من کفر پیشه کرده اند، تا اینجا موصول وصله می

فهماند که خبر از قلمرو کیفر و خواری است و آن خبر «سید خلون جهنم داخرین»

است. یعنی: مؤکداً با خواری به جهنم می روند.

۱ - و الطرزه: البز و الهیئة. لسان العرب، ج ۵، ص ۳۶۸.

«و هو» یعنی: خبر.

و مانند:

و آنکه خوابش بهتر از بیداری است آن چنان بد زندگانی مُرده به^۱

سعدی.

«و مِنْ الخَطَافِي هَذَا الْمَقَامُ تَفْسِيرُ الْوَجْهِ فِي قَوْلِهِ «إِلَى وَجْهِ بِنَاءِ الْخَبْرِ» بِالْعَلَّةِ وَ السَّبَبِ، وَ قَدْ اسْتَوْفِينَا ذَلِكَ فِي الشَّرْحِ.»

و اشتباه است که در اینجا ما واژه «وجه» را در عبارت «الی وجه بناء الخبر» به معنی انگیزه و علت بگیریم. ما این بحث را بطور گسترده در مطول آورده ایم.^۲ ضمیر «فی قوله» به مصنف باز می‌گردد.

سبب اشتباه این است که: اگر «وجه» به معنی علت باشد همه جا موصول آوردن مسندالیه اشاره به علت ساختار خبر ندارد. تنها در برخی از جاها اشاره دارد؛ مانند آیه مذکور که کبر از ستایش، علت دخول در جهنم بود.^۳

«ثُمَّ إِنَّهُ أَيْ الْإِيْمَاءِ إِلَى وَجْهِ بِنَاءِ الْخَبْرِ، لَا مُجَرَّدُ جَعَلَ الْمَسْنَدِيَه مَوْصُولًا كَمَا سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْأَوْهَامِ.»

سپس اشاره به شیوه و ساختار خبر، نه تنها موصول آوردن مسندالیه که به برخی از اندیشه‌ها رسیده.

«رَبَّمَا جَعَلَ ذَرِيعَةً أَيْ وَسِيلَةً (إِلَى التَّعْرِيزِ بِالتَّعْظِيمِ لِشَأْنِهِ) أَيْ لِشَأْنِ الْخَبْرِ.»

چه بسا اشاره به ساختار و شیوه خبر، وسیله می‌شود تا به عظمت و شکوه موقعیت خبر گوشه زده شود.

«(نحو):

إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا بِنَاءً دَعَائِمُهُ أَعَزَّ وَ اطْوَل

یعنی: آنکه آسمان را برافراشت، ساخته است برای ما خانه‌ای را که ستونها و پایه‌هایش نستوه‌تر و بلندتر از هر خانه‌ای است.^۴

۱- این گونه موصولها، که ساختار خبر را نشان می‌دهند در قرآن مجید فراوان است؛ مثلاً هر چه «إِنَّ الَّذِي آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» هست از همین قبیل است.

۲- مطولهای چاپ قدیم، ص ۶۱. و مطولهای چاپ جدید، ص ۷۶.

۳- و مانند: «مَنْ أَصْلَحَ سِرْبَهُ أَصْلَحَ اللَّهُ عَمَلَيْتَهُ». نهج البلاغه، حکمت ۴۱۵.

۴- این شعر از فرزند است. این شعر نمونه‌های فارسی بسیار دارد؛ مثل:

آنچه زر می‌شود از پرتو آن قلم سیاه کیمیاییست که در صحبت درویشان است
و یا:

آنکه پیشش بنهد ناع نکبر حورشید کبریا نیست که در حشمت درویشان است

شرح برخی از واژه‌های شعر

«سَمَكِ اِی رَفَع» «سَمَكٌ» به معنی بالا بردن و برافراشتن است.

«أَرَادَ بِه الكَعْبَةَ أَوْ بَیت الشَّرَفِ وَ المَجْدِ».

مقصود شاعر از «بیت»، یا کعبه بوده یا خانوازه و دودمان شریف و بزرگوارش.

«دَعَائِمٌ» جمع «دَعَامَةٌ» - به کسر دال - و به معنی ستون‌هاست.

«أَعَزَّ»: محکم‌تر، قوی‌تر و نستوه‌تر. «اعزَّزَ» و «اطولَ» افعال التفضیل است و

مجرورش حذف شده و «من دعائم کل بیت» بود.

«فَفِی قَوْلِهِ «إِنَّ الَّذِی سَمَكَ السَّمَاءَ» إِيْمَاءٌ إِلَى أَنَّ الْخَبَرَ الْمَبْنِیَّ عَلَیْهِ أَمْرٌ مِنْ جِنْسِ

الرَّفْعَةِ وَ الْبِنَاءِ عِنْدَ مَنْ لَهُ ذَوْقٌ سَلِیْمٌ، ثُمَّ فِیْهِ تَعْرِیضٌ بِتَعْظِیْمِ بِنَاءِ بَیْتِهِ، لِكُونِهِ فَعْلٌ مَنْ رَفَعِ

السَّمَاءِ الَّتِی لِابْنَاءِ أَعْظَمِ مِنْهَا وَ أَرْفَعِ».

«إِنَّ الَّذِی سَمَكَ السَّمَاءَ» اشاره دارد که خبر بناء شده بر موصول از جنس افراشتن و

ساختن است. (نزد کسی که ذوق سالم داشته باشد) آنگاه در آن ایما عظمی خانه شاعر

نیز گوشزد می‌شود؛ چون آن خانه، کار بنیانگذار آسمان است، آسمانی که باشکوه‌تر و

بلندتر از آن کاخی نیست.

ضمیر «علیه» به «موصول» باز می‌گردد. و ضمیر «فیه» به «ایما» بر می‌گردد. و

ضمیر «بیته» به «فرزدق»، و ضمیر «کونه» به «بناء» باز می‌گردد.

«سما» مؤنث است و از همین رو ضمیر «منها» مؤنث آورده شده.

«(أَوْ) ذَرِیْعَةٌ إِلَى تَعْظِیْمِ (شأن غیره) اِی غَیْرِ الْخَبَرِ (نحو): «الَّذِیْنَ كَذَّبُوا شُعَبًا كَانُوا هُمْ

الْخَاسِرِیْنَ» (فَفِیْهِ إِيْمَاءٌ إِلَى أَنَّ الْخَبَرَ الْمَبْنِیَّ عَلَیْهِ مِمَّا یَنْبِئُ عَنِ الْخِیْبَةِ وَ الْخَسْرَانِ، وَ تَعْظِیْمِ

لشأن شعیب علیه السلام).

و گاهی «ایما» به شیوه خبر، وسیله می‌شود برای بزرگداشت موقعیت غیر خبر؛

مانند: «الَّذِیْنَ كَذَّبُوا شُعَبًا كَانُوا هُمْ الْخَاسِرِیْنَ»^۱.

در این موصول وصله اشاره شده به این که: خبر بنا شده بر موصول نشانگر ناکامی و

زیان است و بیانگر بزرگی مفعول (شبهب)؛ زیرا هنگامی که تکذیب کنندگان پیامبری، زیانکار و ناکام باشند مقام آن پیامبر والا و برین است.

ضمیر «علیه» به موصول باز می‌گردد.

«خبیبة»: ناکامی.

«وَرَبَّمَا يَجْعَلُ ذَرِيعَةً إِلَى الْاِهَانَةِ لِأَنَّ الْخَبْرَ نَحْوُ: «إِنَّ الَّذِي لَا يُحْسِنُ مَعْرِفَةَ الْفَقْهِ قَدْ صَنَّفَ فِيهِ».

و چه بسیار ایماء به شیوه خبر و سیله می‌شود برای گوشزد کردن کوچکی و سبکی خبر؛ مثل: «إِنَّ الَّذِي لَا يُحْسِنُ مَعْرِفَةَ الْفَقْهِ قَدْ صَنَّفَ فِيهِ».

ما وقتی گفتیم: «آن که فقه را نیکو نمی‌داند»، اشاره دارد به: از قلمرو تألیف یا تدریس بودن خبر. آنگاه ناشایستگی آن را نیز می‌رساند. مثل سخن آن سید ماجد: آن که آگاه نیست در علم ریاضی و حساب

کرده تصنیف از جهالت در چنین علمی کتاب

«اولشأن غیره، نحو: «إِنَّ الَّذِي يَتَّبِعُ الشَّيْطَانَ خَاسِرٌ».

یا ایماء به شیوه خبر، دست‌آویزی می‌شود برای اهانت به غیر خبر مانند: «إِنَّ الَّذِي يَتَّبِعُ الشَّيْطَانَ خَاسِرٌ» یعنی: آن که از شیطان پیروی می‌کند زیانکار است.

در این مثال، موصول وصله به ساختار تباهی زای خبر اشاره دارد. و از سوی دیگر، همان ایماء، دست‌آویزی شده برای اهانت به شیطان که مفعول است و خبر نیست.

«(و قد يجعل ذريعة إلى تحقيق الخبر) أي جعله محققاً ثابتاً، نحو:

و گاهی ایماء به ساختار خبر بهانه می‌شود برای محقق و ثابت کردن خبر؛ مانند:

إِنَّ التِّيَّ صَرَبَتْ بَيْتاً مَهَاجِرَةً بَكُوفَةَ الْجَنْدِ غَالَتِ وَدَّهَا غُولٌ^۱

یعنی: محققاً زنی که هجرت کنار، در کوفه نظامیان خانه برافراشته و اقامت گزیده

مهرش را دیو خورده است.^۲

۱- این شعر از عبده بن الطیب است.

۲- این شعر را جامع الشواهد بسیار بسیار ناشایست ترجمه کرده است.

شرح واژه‌های شعر

«التی» مسندالیه است. «ضربت» در اصل به معنی نهادن و محکم کردن طنابهای خیمه است. لیکن اینجا معنی لازمی آن یعنی اقامت گزیدن مقصود است.
«مهاجرة» حال است از فاعل «ضربت».

«بکوفة»: کوفه در لغت به معنی ریگزار سرخ است و شهری است نزدیک نجف اشرف در عراق با سابقه بسیار کهن تاریخی. این شهر، حساسیت ویژه نظامی داشته و دارد و به آن «کوفة الجند» گفته‌اند؛ چون نظامیان ایران باستان در آنجا اقامت داشتند. یا از این جهت که: یکی از خلفا آن را برای سپاه خویش بنا کرده. «یا» ی بر سر کوفه به معنی فی است.

«غالت»: نابود کرده، ربوده، خورده. «غالت» مؤنث آمده چون «غول» مؤنث مجازی است.

«وُدّ»: مهر، علاقه. «وُدّها» مفعول «غالت» است بر «غول» که فاعل است مقدم شده.

ضمیر «وُدّها» به «التی» بر می‌گردد.

«غول» دیو یا حیوان افسانه‌ای است.

«فَانْ فِي ضَرْبِ الْبَيْتِ بِكُوفَةِ الْجَنْدِ وَ الْمَهَاجِرَةِ إِلَيْهَا إِيْمَاءٌ إِلَى أَنْ طَرِيقَ بِنَاءِ الْخَبْرِ مِمَّا يَنْبِئُ عَنْ زَوَالِ الْمَحَبَّةِ وَ انْقِطَاعِ الْمُوَدَّةِ، ثُمَّ إِنَّهُ يَحْتَقِقُ زَوَالَ الْمُوَدَّةِ وَ يَقْرُوهُ، حَتَّى كَانَهُ بَرَهَانَ عَلَيْهِ، وَ هَذَا مَعْنَى تَحْقِيقِ الْخَبْرِ».

مسلماً خانه ساختن در کوفه، و هجرت به سوی آن اشاره دارد به شیوه ساختن خبر که سپری شدن محبت و پایان یافتن مهر و علاقه است. سپس بعد از اشاره به بافت خبر، آن ایماء (یا آن صله) محقق می‌کند زوال مهر و محبت را؛ و تثبیت می‌کند آن را. گویا «ایماء»، یا بهتر بگوییم: «صله» دلیل از بین رفتن مهر است. و همین دلیل بودن، خبر را تحقق می‌بخشد و تثبیت می‌کند.

ضمیر «الیها» به «کوفه»، و ضمیر «انه» به «ایماء»، و ضمیر «یقرره» به «زوال المودة» باز می‌گردد.

«کانه برهان علیه»: گویا آن ایماء، دلیل زوال مودت است.

«و هذا معنی تحقیق الخبر» یعنی: همین دلیل بودن معنی تحقیق خبر است.

توضیح:

در صله این موصول خانه ساختن در کوفه و هجرت به آن مطرح شده و این خانه ساختن در کوفه پدیده زوال محبت است و دلیل بر آن؛ چون وجود هر پدیده و مسببی، وجود سبب را نشان می‌دهد.^۱

«و هو مفقود فی مثل «انَّ الَّذی سَمک السماء» اذ لیس فی رفع السماء تحقیق و تثبیت لبنانه لهم بیتاً، فظهر الفرق بین الایماء و تحقیق الخبر».

و این تحقیق خبر در مثل «انَّ الَّذی سَمک السماء» نیست؛ چون آسمان برافراشتن خداوند - متعال - تحقیق و تثبیت خانه ساختن او برای آنان نیست.

پس بدینسان، فرق بین ایماء و تحقیق خبر آشکار شد.

«هو» یعنی: تحقیق خبر.

ضمیر «لبنانه» به خداوند - متعال - باز می‌گردد. و ضمیر «لهم» به دودمان فرزدد.

۱ - دسوقی بسیار زیبا این شعر را شرح داده. گزیده سخن وی این است:

اگر استدلال به سبب کردیم برای مسبب، مثلاً گفتیم: چون محبت زائل شده به کوفه رفته و خانه ساخته؛ این «پرهان لقی» است. و اگر به مسبب استدلال کردیم بر وجود سبب و گفتیم: وجود مسبب در خارج دلیل بر وجود سبب است؛ یعنی: مثلاً در کوفه خانه ساختن و به آن جا هجرت کردن مسبب است و سبب می‌خواهد و سبب آن زوال محبت است آنگاه این استدلال «پرهان لقی» است.

دسوقی این نکته را نیز گوشزد کرده که در اینجا صله محققاً پرهان است برای خبر. و آوردن واژه «کانه» شایسته نیست، مگر این که: «کان» به معنی تحقیق باشد.

پرسش‌ها

- ۱ - چرا مسندالیه را موصول می‌آوریم؟
- ۲ - موصول آمدن مسندالیه در آیه «الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا» چه هدفهایی می‌تواند داشته باشد؟
- ۳ - پنج نمونه مشابه مثالهایی که در کتاب بود بیابید یا بسازید.

فایده

اکنون برای تمرین موصول آمدنها را در مثالهای زیرین بیان کنید.

«إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»^۱.

«وَاعْلَمَ أَنَّ الَّذِي بِيَدِهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ أَذِنَ لَكَ فِي الدُّعَاءِ وَتَكْفَلُ لَكَ

بِالْإِجَابَةِ»^۲.

«مَنْ قَصَرَ فِي الْعَمَلِ ابْتَلَىٰ بِالْهَمِّ»^۳.

«إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَثْلَكُم»^۴.

«هر که در حال توانایی نکویی نکند در وقت ناتوانی سختی ببیند»^۵.

«و آن را که حساب پاک است از محاسبت چه باکست»^۶.

«مَنْ صَارَ الْحَقَّ صَرَعَهُ»^۷.

هر که سلطان مرید او باشد گر همه بد کند نکو باشد^۸.

«(و بالاشارة) ای تعریف المسندالیه با براده اسم اشاره (تمییزه) ای المسندالیه (اکمل

تمییز) لغرض من الأغراض»^۹.

مسندالیه را اسم اشاره می آوریم تا آن رابه کاملترین شکل مشخص کنیم برای هدفی،

چون مدح، ذم، ترحم یا نفی انکار و... مانند سخن پیامبر اکرم - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -:

«فهذا علي مولا»^{۱۰}.

۱ - احزاب / ۵۷.

۲ - از وصیتنامه حضرت علی به امام حسن مجتبی - علیهما السلام - . نهج البلاغه، ص ۹۲۳.

۳ - نهج البلاغه، حکمت ۱۲۲.

۴ - اعراف / ۱۹۴.

۵ - از گلستان سعدی.

۶ - از گلستان سعدی.

۷ - نهج البلاغه، حکمت ۴۰۰.

۸ - سعدی.

۹ - این که می‌گوییم به کاملترین شیوه مشخص می‌کند منافات با اعرف بودن علم یا ضمیر ندارد؛ چون تمییز دادن به اکمل وجهه از این روست که: اصل در اشاره محسوس بودن است و هر چه محسوس باشد و مشارالیه، کاملترین تشخصات را دارد. لیکن اعرف بودن «عَلِمَ» مثلاً از این روست که وضعیت خاص است برخلاف اسماء اشاره که عام است.

۱۰ - از سخنان پیامبر اکرم - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - در روز غدیر. نگاه کنید به: «غایة المرام» از ص ۷۹ تا ۱۰۳ و «أُسْدُ الْغَابَةِ»، ج ۴، ص ۲۸ و «مستدرک حاکم»، ج ۲، ص ۱۱۰ و «سنن ابن ماجه»، ج ۱، ص ۴۳ و «سیره

«نحو:

هذا ابوالصقر فرداً في محاسنه من نسل شيبان بين الصّال و السّلم
 اين ابوالصقر است يگانه در نيکيهايش از دودمان شيبان که در بين درختان ضال و
 سلم زيسته؟

شرح واژه‌های شعر

«ابوالصّقر» به معنی کسی است که همراه باز شکاری است. و در اینجا کنیه ممدوح است. نام وی اسماعیل بن بلبل؛ و به قول برخی وزیر ایرانی الاصل دولت عباسی و به قول بعضی کاتب دولت عباسی بوده.

«ابوالصقر»، خبر «هذا» یا عطف بیان آن است.

«فرداً» به معنی «منفرداً» حال برای «ابوالصقر» است؛ یا مفعول برای «امدح».

و «ابوالصقر» در معنی مفعول اسم اشاره، یا های تنبيه است.

«من نسل شيبان» هم می تواند خبر «هذا» باشد و هم می شود حال دوّم باشد.

«شيبان» نام رئيس قبیله‌ای بوده.

«بين الصّال و السّلم»: متعلق به محذوف است؛ یعنی: «ساکناً بين الصّال و السّلم».

«ضالّ»: درختهای سدر بیابانی است. «سّلم»: درخت ویژه خاردار.

«ضالّ» جمع «ضاله» و «سّلم» جمع «سّلمه» است. «و هما شجرتان بالبادیه» این

«ضال» و «سّلم» دو نوع درخت بیابانی است.

«یعنی یقیمون بالبادیه، لانّ فقد العزّ فی الحضر».

مقصود شاعر این است که: دودمان شيبان در بیابان زيسته‌اند؛ زیرا عزت در

شهرنشینی از دست می‌رود.

حلیبی» ج ۳، ص ۳۰۸. و «سیره ابن کثیر» ج ۴، صفحات ۴۲۶-۴۱۷. و ...

۱- این شعر از ابن رومی است. اسم وی علی بن العباس بن جریر، و کنیه‌اش ابوالحسن است. دودمان مادریش ایرانی بوده و خاندان پدریش رومی. از این رو به «ابن الرومی» شهرت یافته. وی در سال ۲۲۱ هجری متولد شده و در سال ۲۸۳ یا ۲۷۶ مسموم گردیده.

ابن رومی دانشمندی توانمند و شاعری شهرتمند بوده و به مذهب تشیع گرایش و اعتقاد داشته. بنگرید به: «تاریخ ادبیات عرب»، نوشته ج. م. عبدالجلیل و ترجمه دکتر آذرنوش، ص ۱۲۱. و «تاریخ ادبیات زبان عربی» نوشته حنا فاخوری و ترجمه دکتر عبدالمحمد آیتی، از ص ۳۹۱ تا ۴۰۶. و «تأسیس الشیعه»، ص ۲۱۱. و «الذریعه»، ج ۹، ص ۲۴. و «الغدیر»، ج ۳، ص ۲۹. و «وفیات الاعیان»، ج ۳، ص ۴۲.

شاهد در «هذا» است که مسندالیه است و برای تشخیص کامل اسم اشاره آورده شده.

«الحضر» به معنی، شهرنشینی و شهری شدن است.

«(او التعریض بغاوة السامع) حتی کانه لایدرك غير المحسوس».

گاهی مسندالیه را اسم اشاره می آوریم تا کودن بودن شنونده را گوشزد کنیم. بدین گونه که: گویا شنونده چیز غیر محسوس را درک نمی کند.

«(كقوله:

اولئك آبائی فجننی بمثلهم اذا جمعتنا یا جریر المجمع^۱

یعنی: آنان نیاکان منند همانندشان را بیاور. هرگاه انجمن هایی ما و تو را ای جریر! باهم گرد آورد.

شاهد در اشاره آوردن مسندالیه است تا کودن و نفهم بودن «جریر»، رقیب فرزندق گوشزد شود.

«فجننی» امر است و برای «تعجیز»، یعنی: ناتوان دانستن طرف مقابل آمده.

«مجمع»، جمع «مجمع» است به معنی انجمن و جایگاه گرد آمدن. اسناد «جمعتنا» به «مجمع» اسناد مجازی است.

«(او بیان حاله) ای المسندالیه (فی القرب او البعد او التوسط كقولك: هذا او ذلك او ذاك زيد)».

یا مسندالیه را اسم اشاره می آوریم تا نزدیکی یا دوری یا میانه دور و نزدیک بودنش را بیان کنیم. مثلاً می گوئیم: «هذا زيد، ذلك زيد، ذاك زيد».

«وآخر ذکر التوسط لانه انما يتحقق بعد تحقق الطرفين».

مصنّف «ذاک» را که مثال برای توسط بود بعد از «هذا» و «ذلك» آورد؛ چون تحقق «توسط» بعد از تحقق دور و نزدیک است. و تا دور و نزدیک معین نشود میانه مشخص نمی شود.

«وامثال هذه المباحث تنظر فيها اللغة من حيث انها تبين ان هذا مثلاً للقریب، وذاک للمتوسط، و ذلك للبعید. و علم المعانی من حيث انه اذا اريد بیان قرب المسندالیه یؤتی بهذا، و هو زائد علی اصل المراد الّذی هو الحكم علی المسندالیه المذكور، المعبر عنه

بشيء يوجب تصوّره على آي وجه كان».

این قسمت، پاسخ يك سؤال مقدر است و آن این که: بحثهای چینی، رسالت علم لغت (متن اللغة) است.

شارح پاسخ می دهد: علم لغت در این مباحث از این رو می نگرد که: مثلاً «هذا» وضع و نهاده شده است برای نزدیک، «ذاك» برای متوسط و «ذلك» برای دور. و علم معانی از این رو توجه می کند که: مثلاً هر گاه می خواهید نزدیک بودن مسندالیه را برسانید «هذا» بیاورید. و همین بیان قرب مسندالیه مثلاً، زیاده تر از اصل مراد است؛ زیرا اصل مراد، حکم کردن بر مسندالیهی بود که به گونه ای قابل تصور ذکر شده باشد. یا به عبارت دیگر: حکم کردن بر مسندالیهی که ذکر شده باشد و از آن تعبیر شده باشد به چیزی که تصورش را ممکن سازد با هر شیوه که باشد.

ضمیر «فیها» به «مباحث»، و ضمیر «انها» به «لغت» بر می گردد.
«وهو»: آن بیان قرب مثلاً.

«اصل المراد». ما در اینجا يك اصل مراد داریم و آن دادن حکم است به مسندالیه به هر گونه که باشد. و این معنی اولی است. و يك معنی بلاغی یا ثانوی داریم که بر اساس آن مطابق با مقتضی حال گاهی «هذا»، گاه «ذاك» و هنگامی «ذلك» می آوریم.
«المعبر عنه بشيء يوجب تصوّره على آي وجه كان». ضمیر «عنه» و «تصوره» و ضمیر مستتر «كان» به مسندالیه باز می گردد.

«او تحقيره) ای تحقیر المسندالیه (بالقرب نحو: أهذا الذي يذكر آلهتكم)».

یا مسندالیه را اسم اشاره می آوریم تا کوچک نشان دهیم آن را.

مانند سخن ابوجهل: «أهذا الذي يذكر آلهتكم»!

یعنی: آیا این است آن که خدایان شما را به بدی یاد می کند؟

و مانند:

این جهان بر مثال مردار است کرکسان دور او هزارهزار

سنایی.

و:

مجو درستی عهد از جهان سست نهاد که این عجوز، عروس هزار داماد است

حافظ.

«او تعظیمه بالبعد نحو: الم، ذلك الكتاب) تنزیلاً لبعده درجته و رفعة محلّه منزله بعد المسافة».

و گاهی برای بزرگداشت مسندالیه آن را با اسم اشاره بعید می آوریم. مانند: «الم، ذلك الكتاب». ^۱ که «ذلك» برای بزرگداشت آمده تا دوری درجه و بلندی جایگاه آن به منزله دوری مسافت گرفته شود. ^۲

ضمیر «درجته» و «محلّه» به «الكتاب» باز می گردد.
 «أو تحقيره بالبعد كما يقال: ذلك اللعين فعل كذا) تنزیلاً لبعده عن ساحة عزّ الحضور و الخطاب منزله بعد المسافة».

و گاهی برای کوچک کردن مسندالیه اسم اشاره بعید می آوریم. یا مسندالیه را اسم اشاره بعید می آوریم تا حقارتش را بنمایانیم. همان گونه که گفته می شود: «ذلك اللعين فعل كذا» در این مثال به جای «هذا» «ذلك» آمده تا دوریش از میدان شکوه حضور و خطاب، به منزله دوری مکانی گرفته شود.

ضمیر «لبعده» به «لعين» باز می گردد.

«ساحت» به معنی پیشگاه، میدان، قلمرو و ناحیه است. ^۳

«و لفظ ذلك صالح للإشارة إلى كل غائب، عيناً كان أو معنی، و كثيراً ما يُذكر المعنى الحاضر المتقدم بلفظ ذلك، لأن المعنى غير مدرك بالحس فكأنه بعيد».

واژه «ذلك» شایستگی دارد برای اشاره به هر چه غایب است، چه ذات باشد و چه معنی. و چه بسیار جاها يك معنایی ذکر می شود و با آن که آن معنا حاضر است و تازه ذکر شده، بالفظ «ذلك» به آن اشاره می شود. برای این که معنی محسوس نیست. پس گویا بعید است.

دسوقی گفته: «ذلك» و مانند آن نهاده شده برای محسوس به چشم. اکنون اگر در

۱- بقره / ۱.

۲- زلیخا اشاره به یوسف کرد و به جای «هذا» گفت:

«وَلَكِنَّ الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ، يَوْسُفُ / ۳۲».

و مانند:

آن شب قدری که گویند اهل خلوت امشب است یا رب این تأثیر دولت در کدامین کوكب است

حافظ.

۳- در قرآن نیز آمده: «وَأَمَّا ذَلِكَمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ». آل عمران / ۱۷۵.

چیزی که محسوس نیست به کار رود مانند: «تلك الجنة»^۱ یا اصلاً حسی نیست؛ مثل: «ذلکم الله»^۲ آنگاه مجاز است.

«او للتنبیه» ای تعریف المسندالیه بالاشارة للتنبیه (عند تعقیب المشاریه بأوصاف) ای عند ایواد الاوصاف علی عقب المشاریه، يقال: عَقَبَهُ فُلَانٌ إِذَا جَاءَ عَلَى عَقْبِهِ. ثُمَّ تُعَدِّيهِ بِالْبَاءِ إِلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي وَ تَقُولُ: عَقَّبْتُهُ بِالشَّيْءِ إِذَا جَعَلْتَ الشَّيْءَ عَلَى عَقْبِهِ. گاهی مسندالیه را اسم اشاره می آوریم برای تنبیه. هنگامی که به دنبال مشارالیه وصفهایی آمده باشد. گفته می شود: «عَقَبَهُ فُلَانٌ» یعنی: دنبال کرد او را فلانی هنگامی که به دنبالش بیاید. شما همین «عَقَّبَ» را متعدی می کنید با «باء» به مفعول دوّم و می گوید: «عَقَّبْتُهُ بِالشَّيْءِ»: تعقیب کردم فلانی را به آن چیز. یعنی: آن چیز را دنبالش فرستادم.

خلاصه این که: مدخول «باء» مؤخر است و به دنبال می آید.

در عبارت «عند تعقیب المشاریه بأوصاف» نیز «اوصاف»، مدخول «باء» و معنی آن این است که: وصفها بعد از مشارالیه می آید.

«و بهذا ظهر فساد ما قيل: إنَّ معناه عند جعل اسم الاشارة بعقب اوصاف».

و با این تفسیر که گفتیم: یعنی مدخول باء به دنبال می آید. آشکار شده تباهی سخن کسی که گفته: معنای «عند تعقیب المشاریه بأوصاف» این است که: اسم اشاره به دنبال وصفها بیاید.

و تباهی سخن مذکور اولاً از این روست که: در عبارت مصنّف «مشارالیه» آمده بود و قائل تعبیر به «اسم اشاره» کرد و مشارالیه را به تأویل برد.

ثانیاً از نظر ادبی باید مدخول «باء» مؤخر باشد. لیکن در تفسیر این قائل، مدخول «باء» مقدم است.^۴

«إنَّ معناه» یعنی: معنی قول مصنّف که گفت: «عند تعقیب المشاریه...».

«(علی أنَّه) متعلق بالتنبیه، ای للتنبیه علی أنَّ المشاریه (جدیرُ بما یرده بعده) ای بعد

۱ - مریم / ۶۳.

۲ - غافر / ۶۳.

۳ - بسیار است جاهایی که اشاره به غیر محسوس شده باشد به وسیله «ذلك» یا «تلك» و مانند اینها. مثل: «تلك اماتیهم». بقره / ۱۱۱. «تلك حدود الله». بقره / ۲۳۰. و «تلك من انباء الغیب». هود / ۴۹. و غالباً هر چه «كذلك» در قرآن مجید آمده به معنی حاضر یا لفظ بعید اشاره شده.

۴ - این از جهت قانون ادبی است و گرنه از نظر معنی اشکال ندارد.

اسم الاشارة (من اجلها) متعلق بجدير، اى حقيق بذلك لاجل الاوصاف التى ذكرت بعد المشاراليه».

«على أنه متعلق به «تنبيه» است. و معنى اين گونه است: مسنداليه را اسم اشاره مى آوريم تا شايستگى مشاراليه را به آنچه بعد از اسم اشاره مى آيد هشدار دهيم و بفهمانيم شايسته است به جهت و صفهائى که بعد از مشاراليه ذکر شده.
«من اجلها» متعلق به «جدير» است.

«(نحو) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ، اِلَى قَوْلِهِ (اُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ و اُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) عَمَّ بِالْمُشَارَالِيهِ وَ هُوَ (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ) بِأَوْصَافٍ مُتَعَدَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ بِالْغَيْبِ، وَ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ. ثُمَّ عَرَّفَ الْمُسْنَدَالِيَةَ بِالْإِشَارَةِ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ الْمُشَارَالِيَهُمْ إِحْقَاءٌ بِمَا يَرِدُ بَعْدَ اُولَئِكَ، وَ هُوَ كَوْنُهُمْ عَلَى الْهُدَى عَاجِلًا، وَ الْفَوْرَ بِالْفَلَاحِ عَاجِلًا، مِنْ أَجْلِ اتِّصَافِهِمْ بِالْأَوْصَافِ الْمَذْكُورَةِ».

مانند: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ» تا «اُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَ اُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» که خداوند - متعال - بعد از مشاراليه، يعنى «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ» چند وصف آورده:

۱ - ايمان به غيب؛ (يؤمنون بالغيب).

۲ - برپاداشتن نماز؛ (يقيمون الصلوة).

۳ - انفاق؛ (و مما رزقناهم ينفقون).

۴ - ايمان به آنچه بر محمد - صلى الله عليه وآله - و بر پيامبران پيشين نازل شده. و ايمان به آخرت؛ (يؤمنون بما انزل اليك و ما انزل من قبلك و...).

آنگاه مسنداليه را خداوند - متعال - معرفه به اسم اشاره (اُولَئِكَ) آورده تا هشدار دهد و گوشزد کند: آنان که مورد اشاره اند (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ) شايستگى براى آنچه بعد از اسم اشاره ذکر شده را دارند. يعنى: صلاحيت هدايت در اين دنيا و دستيابى به رستگارى در آن دنيا براى آنان است؛ زيرا موصوفند به و صفهائى که بعد از مشاراليه آمده.

فاعل «عَمَّ» خداوند - متعال - است.

مقصود از «غَيْرِ ذَلِكَ» و صفهائى سَوِّم و چهارم است؛ يعنى: انفاق و ايمان به آنچه بر پيامبر و پيامبران پيشين نازل شده.

منظور از «مشار اليهم»، «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ» است.

و آنچه بعد از «اُولَئِكَ» آمده «على هدى من ربهم و اُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» است. که

شارح از «علی هدی من ربهم» تعبیر کرده به «کونهم علی الهدی عاجلاً» یعنی هدایت‌مند بودن در این دنیا.

«عاجل» به معنی زود، اکنون و با شتاب است. و هرگاه در مقابل «آجل» بیاید به معنی دنیا است.

«آجل» به معنی دیر و آینده است. و اگر در برابر «عاجل» بیاید به معنی آخرت است.

مراد از «اوصاف المذكورة» وصفهایی است که بعد از مشارالیه آمده.^۱ و مقصود از «وصف» و «اوصاف»، وصف معنوی است، که صله و وصف نحوی را نیز فرا می‌گیرد.

اکنون بگویید:

- ۱ - برای چه مسندالیه را اسم اشاره می‌آوریم؟
- ۲ - چرا در آیه «الم، ذلك الكتاب» اسم اشاره بعید آمده؟
- ۳ - استشهد به «أهدا الذی یذکر آلهمکم» برای چیست؟

اینک برای خود آزمایش بنویسید:

- چرا مسندالیه در عبارتهای زیرین اسم اشاره آمده:
- «هذا ربی». در آیات ۷۶ و ۷۷ و ۷۸ سوره انعام.
- «هذا بعلی شیخاً». هود / ۷۲.
- «هذا الاسلام دین الله». نهج البلاغه، خطبه ۱۹۶.
- «تلك الجنة التي اورتموها بما كنتم تعملون». زخرف / ۷۲.

۱ - تذکر این نکته جا دارد که: «مشارالیه»، چیز یا کسی است که بدان اشاره می‌رود. مثلاً هنگامی که می‌گوییم: «این گل شقایق است»؛ «گل» مشارالیه است.

مشارالیه گاهی حذف می‌شود مانند: «هذا ربی»، که حضرت ابراهیم - علیه السلام - با اشاره به «ماه» گفت. و اکنون کلمه «قمر» در کلام نیامده.

و گاهی جلوتر از اسم اشاره ذکر می‌شود مثل همین آیات مورد بحث.

و در فارسی مثل: «مردانی که در راه خداوند - متعال - ستیز کرده‌اند، آنان شایسته بزرگداشتند». در این عبارت، «مردان» مشارالیه است و پیش از اسم اشاره (آنان) ذکر شده.

و گاهی مشارالیه بعد از اسم اشاره ذکر می‌شود؛ مانند: «هذه جهنم التي...» که «جهنم» مشارالیه است.

«(و باللام) آی تعریف المسندالیه باللام (للاشارة إلى معهود) آی إلى حصّة من الحقيقة معهودة بين المتكلم و المخاطب، واحداً كان او اثنين او جماعة. يقال: عهدت فلاناً اذا ادركته و لقيته. و ذلك لتقدم ذكره صريحاً او كنايةً»^۱.

مسندالیه را معرّف به لام می آوریم تا اشاره کنیم به آنچه معهود است. یعنی: به قسمتی از حقیقت که بین متکلم و مخاطب آشنا و شناخته شده است، چه آن معهود یکی باشد چه دو تا و چه گروهی.^۲

شارح در تفسیر معنی لغوی «عَهْدَ» می گوید: وقتی می گویند: «عَهْدْتُ فلاناً» که او را شناخته و با او برخورد داشته باشید.

و «ذلك» یعنی معهود بودن از این روست که: آن مسندالیه قبلاً به طور صریح یا کنایه ذکر شده.

«حصه» به معنی قسمت و مقدار است.

ضمیر مستتر «کان» به معهود باز می گردد.

«و ذلك» یعنی: معهود بودن.

ضمیر «ذکره» به مسندالیه باز می گردد.

« نحو: «و ليس الذكر كالأنثى» ای ليس الذكر (الذی طلبت) امرأة عمران (کالتی) ای کالانثی التي (وهبت) تلك الانثی (لها) ای لامرأة عمران. فالانثی اشارة إلى ما تقدم ذكره صريحاً فی قوله - تعالی -: (قالت رَبّ انّی وضعتها انثی) لکنه ليس بمسندالیه».

مانند: «و ليس الذكر كالانثی».^۳ یعنی: آن پسری که همسر عمران می خواست مانند آن دختری که به او داده شده نیست. بنابراین «الانثی» اشاره است به کلمه «انثی» که در «قالت رَبّ انّی وضعتها انثی» ذکر شده. لیکن «الانثی» مسندالیه نیست و مجرور است.

«و الذكر اشارة إلى ما سبق ذكره كنايةً فی قوله - تعالی -: (رَبّ انّی نذرت لك ما فی بطنی مُحَرَّراً) فَان لَفظة «ما» و ان كان یعم الذکور و الاناث، لکن «التحریر» و هو ان یتق الولد لخدمة بیت المقدس انما کان للذکور دون الاناث، و هو مسندالیه».

۱ - برخی «ال» را حرف تعریف می دانند و برخی تنها «لام» را. ابن مالک سروده:

ال حرف تعریف او اللام فقط فَنَمَطَ عَرَفَتْ قَل فِيهِ النَّمَطُ

۲ - مانند: «جاننی صبی و رجالن و نساء فاکرمت الصبی و الرجالین و النساء».

در این مثال با «لام» در «الصبی» اشاره به فرد و در «الرجالین» اشاره به تنبیه و در «النساء» اشاره به جمع

شده.

۳ - آل عمران / ۳۶.

و واژه «الذکر» اشاره است به آنچه کنایه در «رَبِّ اِنِّی نذرت لك ما فی بطنی محرراً» ذکر شده. یعنی: خداوندا! نذر کردم برای تو تا آنچه را در دل دارم در خدمت به بیت المقدس آزاد سازم.^۱

محققاً واژه «ما» در «ما فی بطنی» هم مذکر را فرا می‌گیرد و هم مؤنث را، لیکن «تحریر» که آزاد سازی فرزند برای خدمتکاری در بیت المقدس است تنها ویژه پسران است. پس گویا «الذکر» قبلاً به گونه کنایه ذکر شده. در این آیه «الذکر» مسندالیه است.

توضیح:

همسر عمران (مادر حضرت مریم) هنگام بارداری در این امید و آرزو بود که پسر بزاید، از این رو نذر کرد که: فرزندش را از قید و بندکارهای شخصی و خانوادگی رها کند تا خدمتگزار بیت المقدس شود.

وی با خدا گفت: «رَبِّ اِنِّی نذرت لك ما فی بطنی محرراً».^۲ لیکن هنگامه زایمان دید فرزندش دختر است. با اندوه گفت: «رَبِّ اِنِّی وَصَّعْتُهَا اِنْثی».^۳ (خداوندا! دختر زایدم).^۴

خداوند - متعال - فرموده: «و لیس الذکر کالانْثی».^۵ یعنی: شکوه و شرافت این دختر از پسری که آرزو می‌کردی بیشتر است.

در این قسمت از آیه هم «الذکر» معرف به «لام» است و هم «الانْثی» لیکن «الذکر» قبلاً به طور کنایه ذکر شد و «الانْثی» به گونه صریح.

۱ - «بیت المقدس» مسجدی است در فلسطین. شهری نیز به همین نام خوانده می‌شود. واژه «مقدس» را، هم می‌توان بر وزن «مطول» خواند تا اسم مفعول از باب تفعیل باشد. و هم می‌توان بر وزن «مسجد» خواند تا اسم مکان باشد.

۲ - آل عمران / ۳۵.

۳ - آل عمران / ۳۶.

۴ - ضمیر «وَصَّعْتُهَا» به «ما» در «ما فی بطنی» بر می‌گردد. و «انْثی» حال است از آن ضمیر.

۵ - به لایمی که اشاره به قسمت مشخصی از حقیقت دارد. «لام عهد خارجی» عهد ذکری و عهد لفظی» می‌گویند. و نمونه‌های فراوان دارد. مانند:

«كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا، فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ». مزمل / ۱۵ و ۱۶.

که لام «الرَّسُول» عهد ذکری است.

و مثل: «مِثْلَ نُورَةٍ كَشَفَاةٍ فِيهَا مَصْبَاحٌ الْمَصْبَاحُ فِي زَجَاةِ الرَّجَاةِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دَرِّيٌّ». نور / ۳۵.

و بسان «و ابعث فی المدائن حاشرین یأتوک بكل سحارعلیم» مجمع السحرة. شعراء / ۳۷.

در «لام عهد ذکری» قانون این است که: ضمیر بتواند جایگزین آن و مدخولش شود.

«و قد يستغنى عن ذكره لتقدم علم المخاطب به، نحو: «خرج الامير» اذا لم يكن في البلد الامير واحدا».

و گاهی از تقدم ذکر مسندالیه بی نیاز می شویم چون از پیش، مخاطب با آن آشنا است و به آن آگاهی دارد؛ مثل: هنگامی که در شهر یا کشور يك پادشاه بیشتر نباشد و ما بگوئیم: «خرج الامير»^۱.

ضمیر «ذکره» را هم می توانیم به مسندالیه باز گردانیم و هم به معهود. گاهی معهود ما حضور دارد آنگاه نیز از ذکرش بی نیاز می شویم. مانند: «الليله»: امشب. «اليوم»: امروز. این نوع را مصنّف و شارح ذکر نکرده اند.

«(و) للإشارة الى نفس الحقيقة و مفهوم المسمّى من غير اعتبار لما صدق عليه من الافراد (كقولك: الرّجل خيرٌ من المرأة)».

یا مسندالیه را معرّف به لام می آوریم تا به خود حقیقت و مفهوم مسمّى اشاره کنیم، بدون در نظر داشتن افرادی که آن حقیقت بر آنها صدق می کند؛ مانند: «الرّجل خيرٌ من المرأة» یعنی: حقیقت مرد بهتر از حقیقت زن است. در این تعبیر ما توجه به افراد نمی کنیم، چه بسا بانویی چون حضرت زهرا - سلام الله علیها - که سر آمد میلیاردها مرد است. بلکه مراد از «مفهوم المسمّى» همان مفهوم ذهنی حقیقت است چه آن در خارج تحقق داشته باشد یا نه. مانند: مفهوم «شريك الباري» که در خارج تحقق ندارد.^۲

«(و قد يأتي) المعرّف بلام الحقيقة (لواحد) من الافراد (باعتبار عهديته في الذّهن) لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة؛ یعنی: يطلق المعرّف بلام الحقيقة الّذي هو موضوع للحقيقة المتّحدة في الذّهن على فردٍ ما موجود من الحقيقة باعتبار كونه معهوداً في الذّهن و جزئياً من جزئیات تلك الحقيقة مطابقاً آياها».

۱ - همین گونه است: «و قال الرّسول ياربّ انّ قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً». فرقان / ۳۰. و لقد آتينا موسى الكتاب». فرقان / ۳۵. (این آیه نظیر بحث ماست).

لام والشمس و القمر» در قرآن، غالباً عهد خارجی است از همین نوع که ما به معهودش علم داریم. این گونه لامها را «عهد علمی» می گویند.

۲ - «لام حقیقت» نمونه های فراوان دارد و از همین لام است لامی که بر سر «معرفات» در می آید؛ مثل: «الانسان حيوان ناطق». و مثل: «الكلمة لفظ موضوع».

سکاهی برای این لام مثل زده به: «نعم الرّجل و بنس المرفعة». و «الكل اعظم من الجزء». و «الدینار خيرٌ من الدرهم». و ... مفتاح العلوم، ص ۸۰.

معرف به لام حقیقت برای يك فرد غیر معین از افراد نیز می‌آید به اعتبار معهود بودن آن فرد در ذهن. برای این که آن واحد با حقیقت هماهنگ است بدین گونه که: معرف به لام حقیقت که برای حقیقت معینه در ذهن وضع شده، استعمال می‌شود بر فرد غیر معینی از افراد آن حقیقت؛ چون این فرد، معهود است در ذهن. و یکی از جزئیات آن حقیقت است. و با آن مطابق است.^۱

در تعبیر «باعتبار عهدیته» هم می‌توانیم بگوییم: مضاف حذف شده؛ یعنی: به اعتبار معهود بودن حقیقتش در ذهن. و هم می‌توانیم بگوییم: به اعتبار معهود بودن آن فرد در ذهن (نه در خارج؛ زیرا اگر در خارج معهود باشد عهد خارجی می‌شود).
 «للحقیقة المتحدّة فی الذّهن». «المتحدّة» را برخی به معنی معین و مشخص گرفته‌اند؛ یعنی: حقیقت معینه در ذهن. و بعضی به معنی «واحد» گرفته‌اند؛ یعنی: حقیقت واحد.

در مختصرهای حاشیه‌دار «متخذة» ضبط شده با «حاء» و «ذال» به معنی حقیقت برداشت شده در ذهن.

«آیاها» به «حقیقت» باز می‌گردد.

«كما یطلق الکلّی الطبیعی علی کلّ جزئی من جزئیاته»^۲.

همان گونه که کلّی طبیعی (مانند انسان) بر هر يك از جزئیاتش اطلاق می‌شود.
 «و ذلك عند قیام قرینة دالّة علی أنّه لیس القصد الی نفس الحقیقة من حیث هی هی بل من حیث الوجود، و لامن حیث وجودها فی ضمن جمیع الافراد، بل بعضها»^۳.
 «و ذلك» یعنی: استعمال معرف به لام حقیقت بر فرد غیر معین هنگامی است که: قرینه‌ای دلالت کند که قصد ما خود ماهیت (برهنه)، بدون توجه به افراد نیست. مقصود ماهیت از حیث وجود است در بعض غیر معین نه در همه افراد.
 «(كقولك: «ادخل السوق» حیث لا عهد) فی الخارج».

۱- لام عهد ذهنی مانند: «كمثل الحمار یحمل اسفارا». جمعه / ۵.

و «فاذا ركبوا فی الفلك دعوا الله مخلصین له الدّین». عنكبوت / ۶۵.

۲- کلّی طبیعی در اصطلاح منطقی، چیزهایی که به این صفت (قابل وقوع شرکت) موصوف تواند بود از اعیان موجودات، مانند: انسان و سواد (سیاهی) و غیر آن؛ زیرا ماهیتهای انسان و سواد و غیر آن هم شایستگی آن را دارند که: نا قبول شرکت مقارن شوند. تا انسان و سواد کلی باشند. و هم شایستگی آن که: با منع شرکت مقارن شوند مانند: این انسان و این سواد، تا انسان و سواد جزئی باشند. اساس الاقیاس، ص ۲۰.

۳- در مختصرهای حاشیه‌دار آمده «بل بعضها غیر معین» و «غیر معین» بر «بعضها» افزوده شده.

مانند سخن شما که می‌گویید: «ادخل السوق» در وقتی که بازار ویژه‌ای در خارج معهود و مورد نظر نباشد.

در اینجا لام «السوق» لام عهد ذهنی است و با آن به فرد غیر معین اشاره شده. «و مثله قوله - تعالی - : (وَ أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّبُّ)»^۱.

و همانند سخن خداوند - متعال - «وَ أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّبُّ». یعنی: می‌ترسم گرگ او را بخورد.

که در این آیه، با واژه «الذَّبُّ» که معرف به لام عهد ذهنی است به فرد غیر معینی از گرگها اشاره شده.

«(وهذا في المعنى كالنكرة) وَإِنْ كَانَ فِي اللَّفْظِ يَجْرِي عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْمَعَارِفِ مِنْ وَقُوعِهِ مَبْتَدَأً وَ ذَا حَالٍ وَ وَصْفًا لِلْمَعْرِفَةِ وَ مَوْصُوفًا بِهَا وَ نَحْوَ ذَلِكَ».

معرف به لام حقیقتی که با آن اشاره به فرد غیر معین شده لام عهد ذهنی در معنی چون نکره است، گرچه در لفظ جاری می‌شود بر آن ویژگیهای معرفه. مثل:

۱ - مبتدا شدن؛ (الذَّبُّ يُوْجَدُ).

۲ - ذوالحال قرار گرفتن؛ (رَأَيْتَ الذَّبَّ جَائِعًا).

۳ - وصف برای معرفه آمدن؛ (مُحَمَّدٌ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - الْكَرِيمُ نَبِيًّا).

۴ - صفت معرفه داشتن؛ (الْكَرِيمُ الَّذِي كَرَّمَهُ اللَّهُ عِنْدِي).

۵ - «نحو ذلك» مانند اینها از قبیل امتناع دخول «رب» بر چنین معرفتی. و یا شایستگی برای داشتن عطف بیان. و یا عطف بیان واقع شدن.

«هذا» یعنی معرف به لام عهد ذهنی.

ضمیر «علیه» و «وقوعه» به معرف به لام عهد ذهنی بر می‌گردد. و ضمیر «بها» به معرفه.

«وَ إِنَّمَا قَالَ: «كَالنَّكَرَةِ» لِمَا بَيْنَهُمَا مِنْ تَفَاوُتٍ مَا، وَ هُوَ: أَنَّ النَّكَرَةَ مَعْنَاهُ بَعْضُ غَيْرِ مَعِينٍ مِنْ جَمَلَةِ الْحَقِيقَةِ، وَ هَذَا مَعْنَاهُ نَفْسُ الْحَقِيقَةِ، وَ إِنَّمَا تَسْتَفَادُ الْبَعْضِيَّةَ مِنَ الْقَرِينَةِ، كَالدَّخُولِ وَ الْاِكْلِ فِيمَا مَرَّ، فَالْمَجْرَدُ وَ ذُو الْاِلَامِ بِالنَّظَرِ إِلَى الْقَرِينَةِ سِوَاءٍ، وَ بِالنَّظَرِ إِلَى انْفُسِهِمَا مُخْتَلِفَانِ»^۲.
مصنّف گفت: معرف به لام عهد ذهنی مانند نکره است. و نگفت: در معنی، نکره

۱ - یوسف / ۱۳. در آیه ۱۴ و ۱۷ سوره یوسف نیز «الذَّبُّ» همین گونه معرف به لام عهد ذهنی است.

۲ - در مختصرهای حاشیه‌دار آمده: «وَالنَّظَرُ إِلَى انْفُسِهِمَا» ولی در مختصرهای چاپ قدیم و چاپ جدید «وَالنَّظَرُ إِلَى انْفُسِهِمَا» ضبط شده.

است؛ چون بین معرّف به لام عهد ذهنی و نکره، اندک تفاوتی هست؛ در این که: نکره معنیش فرد و بعض نامشخص است ابتداءً و وضعاً. ولی معرّف به لام عهد ذهنی معنیش خود حقیقت است؛ و بعض غیر معین از قرینه به دست می آید. مثلاً: از قرینه «ادخل» می فهمیم، یا از قرینه «یاأکله» می یابیم که: فرد غیر مشخص مقصود است.

بنابراین، با توجه به قرینه، معرّف به لام عهد ذهنی و نکره یکی است. و با هر دو به بعض نامشخص اشاره می شود لیکن با نظر به ذات، آن دو با یکدیگر متفاوت است.

«من تفاوت ما» یعنی: فرق اندکی.

«و هو»: آن فرق.

«و هذا»: این معرّف.

«كالدخول و الأكل فيما مرّ»: منظور از «دخول»، «ادخل» است در مثال «ادخل السوق». و مراد از «اكل»، «یاأکله» است در آیه شریفه.

و بیان قرینه بودن این گونه است که: با آمدن «ادخل» و «یاأکله» می فهمیم مفهوم ذهنی مقصود نیست؛ چون آن، نه داخل شدنی است و نه خورنده. و می یابیم که: همه بازارها و گرگ ها نیز قصد نشده؛ بازار یا گرگ ویژه ای نیز در نظر نبوده. پس به ناچار به فرد نامشخصی اشاره گردیده.

«و لكونه في المعنى كالنكرة قد يعامل النكرة و يوصف بالجملة».

و از این رو که: در معنی مانند نکره است با آن کار نکره می‌شود؛ و موصوف جمله قرار می‌گیرد. کتوله:

و لقد أمرُ على اللئيم يسبني فمضيت ثمة قلت لا يعينني^۱
یعنی: محققاً گذشته‌ام بر پستی که ناسزایم می‌گفته. آنگاه ردّ شده‌ام و گفته‌ام که با من نیست.

شرح واژه های شعر

لام «لقد»، لام توطئه قسم است.

«أمرُ»: مضارع است ولی به معنی ماضی. از این رو به صیغه مضارع تعبیر شده تا قضیه به تصویر کشانده شود و استمرار را برساند. و با «علی» متعدی شده تا استعلاء را بفهماند.

«اللئيم» معرف به لام عهد ذهنی است و از آن حقیقت صرف اراده نشده. فرد مشخصی نیز مقصود نیست. بلکه فرد نامعینی مراد است. و به همین جهت جمله «یسبني» وصف آن قرار گرفته. همان گونه که جمله، بعد از نکره، وصف قرار می‌گرفت نه حال.

توضیح:

به دو علت «یسبني» را وصف می‌گیریم نه حال:

- ۱ - «اللئيم» در معنی نکره است و نمی‌تواند ذوالحال باشد.^۱
- ۲ - اگر حال باشد قید عامل (امر) می‌شود آنگاه مرور به مقید به وقت ناسزاگویی می‌گردد و چنین معنایی ناهنجار است.

۱ - این بیت به اینان نسبت داده شده:

۱ - علی بن ابيطالب - عليهما السلام.

۲ - عُمَيْرَةُ بن جابر حنفي. در پاورقی مختصرهای چاپ حدید این شعر به «عُمَيْرَةُ» نسبت داده شده.

۳ - شمر بن عمرو حنفي.

۴ - مردی از بنی سلول. جامع الشواهد همین نظر را پذیرفته.

۲ - سکاکی در انگیزه این که: «یسبني» وصف است نه حال، گفته:

و المعنى و لقد أمر على لئيم من اللئام و لذلك تقدّر يسبني وصفاً لا حالاً، مفتاح العلوم، ص ۸۰.

در مصراع دوّم «فَمَصِيَّت» به معنی گذشتم است. و «ثمة» «ثم» عاطفه است و با تالی تأنیث آمده.

«لایعیننی» یعنی: با من نیست. مرا نمی گوید. مرا قصد نمی کند.^۱
 «(و قد یفید) المَعْرَفُ بِاللّامِ الْمَشَارِبِهَا إِلَى الْحَقِيقَةِ (الاستغراق نحو: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ) اشیر باللام إلى الحقيقة، لكن لم یُقصد بها الماهية من حیث هی هی، و لامن حیث تحقّقها فی ضمن بعض الافراد؛ بل فی ضمن الجمیع. بدلیل صحة الاستثناء الَّذی شرطه دخول المستثنی فی المستثنی منه لو سکت عن ذکره».

و گاهی معرّف به لامی که اشاره به حقیقت دارد برای استغراق و فراگیری افراد می آید؛ مانند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ».^۲ که با لام اشاره به حقیقت شده لیکن ماهیّت بدون توجه به افراد قصد نشده. همین گونه ماهیّت تحقّق یافته در ضمن برخی از افراد نیز مراد نیست. بکله منظور، ماهیّت تحقّق یافته در همه افراد است. به دلیل این که: صحیح است بعد از آن استثنایی بیاید که شرط آن فراگیری مستثنی منه است نسبت به مستثنی اگر استثناء نیاید.

ضمیر «بها» به «لام» باز می گردد. و ضمیر «تحققها» به «ماهیّت».

«صحة الاستثناء الَّذی شرطه دخول...». استثنایی که شرط صحتش دخول مستثنی در مستثنی منه است، استثنای متصل است؛ چون در استثنای منقطع، مستثنی داخل نیست.

ضمیر «عن ذکره» به «استثناء» بر می گردد.

«فَاللّامُ الَّتِي لَتَعْرِيفِ الْعَهْدِ الذَّهْنِي أَوْ الِاسْتِغْرَاقِ، هِيَ لَامُ الْحَقِيقَةِ حُمَلٌ عَلَي مَا ذَكَرْنَا بِحَسَبِ الْمَقَامِ وَالْقَرِينَةِ، وَ لِهَذَا قُلْنَا: إِنَّ الضَّمِيرَ فِي قَوْلِهِ: «يَأْتِي، وَ قَدْ يَفِيدُ» عَائِدٌ إِلَى الْمَعْرُوفِ بِاللّامِ، الْمَشَارِبِهَا إِلَى الْحَقِيقَةِ».

بنابراین، «لام عهد ذهنی» و «لام استغراق» همان «لام حقیقت» است، که بر اساس موقعیت و قرینه ویژه، گاه به معنی فرد غیر معین و هنگامی به معنی همه افراد گرفته شده. به همین جهت گفتیم: ضمیر «قد یأتی لواحد» و «قد یفید الاستغراق» هر دو به معرّف به لام حقیقت باز می گردد.

«حُمِلَ عَلٰی مَا ذَكَرْنَا»: حمل شده بر معنایی که گفتیم، فرد غیر معین در لام عهد ذهنی و همه افراد در لام استغراق.

«مقام و قرینه» در اینجا به يك معنى است.

«ولهذا»: از این جهت که هر دو همان لام حقیقت است.

ضمیر «المشاربها» به «لام» باز می‌گردد.

«و لا بدّ فی لام الحقیقة من أنّ یقصد بها الاشارة الى الماهية باعتبار حضورها فی

الذهن، لیتیمیز عن أسماء الاجناس النكرات، مثل: الرجعی ورجعی».

به ناچار، مقصود از: معرف به لام حقیقت باید ماهیت باشد به اعتبار حضورش در ذهن؛ تا از اسم جنسهای نکره متمایز گردد. مانند «الرجعی» که معرف به لام حقیقت است و با آن ماهیت حاضر در ذهن قصد شده. و «رجعی» که اسم جنس نکره است و با آن ماهیت بدون اعتبار حضورش در ذهن قصد می‌شود.

توضیح:

معرف به لام حقیقت نیز بسان مصدر نکره، بر ماهیت دلالت می‌کند. سکاکی به اعتراض گفته: اگر معرف به لام حقیقت بر ماهیت دلالت کند با اسم جنس نکره چه فرقی دارد؟

شارح پاسخ می‌دهد: معرف به لام حقیقت بر ماهیت حاضر در ذهن دلالت می‌کند. ولی اسم جنس نکره (مصدر) بر مطلق ماهیت.

نکته‌ای که در اینجا جداً باید به آن توجه داشت گزینش دو واژه «الرجعی» و «رجعی» است. شارح این دو واژه را مصدر انتخاب کرده؛ زیرا مصدر، دلالت بر ماهیت می‌کند برخلاف غیر مصدر، که بر بعض غیر معین دلالت می‌کند. و این دو واژه را از میان واژه‌هایی برگزید که تئوین نمی‌پذیرد؛ چون: اگر تئوین می‌پذیرفت باز دلالت بر بعضیت یا وحدت می‌کرد نه بر ماهیت و حقیقت.

«و اذا اعتبر الحضور فی الذّهن فوجه امتیازة عن تعریف العهد أنّ لام العهد إشارة الى حصّة معینة من الحقیقة واحداً كان او اثنين او جماعة. و لام الحقیقة إشارة الى نفس الحقیقة من غیر نظر الى الافراد؛ فلیتأمل».

و هنگامی که «حضور در ذهن» را در «لام حقیقت» معتبر دانستیم تفاوتش با «لام عهد خارجی» در این است که: «لام عهد خارجی» اشاره به قسمت مشخصی از حقیقت

است، چه یکی باشد یا دو تا، یا گروهی. لیکن «لام حقیقت» اشاره به خود حقیقت است، بدون نظر به افراد.

ضمیر «امتیاز» به معرف با لام حقیقت بر می‌گردد.

مراد از «تعریف العهد» معرف به لام عهد خارجی است.

«فلیتأمل» دعوت به اندیشه است درباره فرقهایی که در بین معرفات هست.

«و هو آی الاستغراق (ضربان، حقیقی) و هو آن یراد کل فرد ممّا يتناوله اللفظ بحسب

اللغة (نحو: «عالم الغیب و الشهادة» ای کل غیب و شهادة. و عرفی) و هو آن یراد کل فرد

ممّا يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف (نحو: «جمع الامیر الصاغة» ای صاغة بلده أو

اطراف (مملکتی)؛ لانه المفهوم عرفاً لا صاغة الدنيا».

استغراق دو گونه است:

۱ - حقیقی، بدین سیوه که: هر چه را لفظ بر اساس لغت بر آن دلالت می‌کند اراده شود. مانند: «عالم الغیب و الشهادة». ^۱ که واژه «الغیب» و «الشهادة» هر چه که از نظر لغت، غیب و شهادت است را فرا می‌گیرد.

۲ - استغراق عرفی که همه افرادی که لفظ بر آنها دلالت می‌کند به حسب عرف؛ یعنی: آنچه عرف و اجتماع می‌فهمد را فرا می‌گیرد. مانند: «جمع الامیر الصاغة». یعنی: پادشاه، زرگران را گرد آورد.

لام در «الصاغة» برای استغراق عرفی است و می‌فهماند که زرگران شهر و کشور یا زرگرهای اطراف کشور گرد آمده‌اند، نه همه زرگران دنیا؛ چون عرف و اجتماع همین را می‌فهمد.

«لانه» این که: زرگرهای کشور یا اطراف آن گرد آمده‌اند. ضمیر «لانه» مذکر آورده شده به اعتبار «تعبیر صاغة بلده» یا به اعتبار «المذكور».

معنی ع فی را دو گونه بیان کرد یکی: «صاغة بلده» و یکی «اطراف مملکتی»، تا بفهماند که فیم عرف متفاوت است.

«قیل: المثال مبني علی مذهب المازنی».^۲

۱ - عالم الغیب و الشهادة در این آیات آمده:

تغابن / ۱۸. جمعه / ۸. حشر / ۲۲. زمر / ۴۶. توبه / ۹۴ و ۱۰۵. رعد / ۹. مؤمنون / ۹۲. سجده / ۶.

۲ - «مازنی» - بکسر زاء - منسوب به «مازن»، یکی از قبائل بنی تمیم است.

وی بکر بن محمد بن حسب مازنی واژه شناس و نحوی بزرگ بصره، شاگرد ابوالحسن اخفش و استاد میرد و از

«الصَّاعَةُ» جمع «صائغ» است در اصل «صَوَّغَهُ» بوده. و او متحرک ما قبل مفتوح قلب به الف شده. اکنون برخی گفته‌اند: مثال زدن مصنف به «جمع الامیر الصَّاعَةُ» که اسم فاعل است، بر اساس عقیدهٔ مازنی است که لام اسم فاعل را لام تعریف می‌داند. «وَالْاَفَلَامُ فِی اسْمِ الْفَاعِلِ عِنْدَ غَیْرِهِ مَوْصُولٌ». و گرنه لام در اسم فاعل بر اساس عقیدهٔ غیر مازنی موصول است، و از قلمرو بحث تعریف خارج.

ضمیر «غیره» به «مازنی» بر می‌گردد.
«و فیه نظر؛ لَانَّ الْخِلَافَ اِنَّمَا هُوَ فِی اسْمِ الْفَاعِلِ وَ الْمَفْعُولِ بِمَعْنَى الْحَدُوثِ دُونَ غَیْرِهِ. نَحْوُ: الْمُؤْمِنِ وَ الْكَافِرِ وَ الْعَالَمِ وَ الْجَاهِلِ؛ لِاَنَّھُمْ قَالُوا: هَذِهِ الصِّفَةُ فَعَلَ فِی صُورَةِ الْاسْمِ فَلَا بَدَّ فِیْهِ مِنْ مَعْنَى الْحَدُوثِ.»

و در سخن این قائل نظر هست؛ زیرا اختلاف بین مازنی و غیر او در اسم فاعل و مفعولی است که به معنی حدوث باشد. مثل: «القاتل». آنجا مازنی گفته: لامش برای تعریف است و دیگران گفته‌اند: موصول است.

لیکن در اسم فاعل و مفعولی که برای ثبوت است مازنی و علمای دیگر اتفاق دارند که: لام برای تعریف است. مانند: المؤمن، الكافر، العالم، الجاهل. و مانند همین الصائغ، که همه بیانگر ثبوت است و به اتفاق علما، لام بر سر این واژه‌ها برای تعریف است. و برای این گفته‌اند: لام اسم فاعل و مفعول حدوثی موصوله است که اینها فعل است به گونهٔ اسم و لام تعریف از ویژگیهای اسم است و نباید آنها داخل شود.

«و فیه»: در این قول قائل.

«انما هو» یعنی: خلاف.

«دون غیره»: نه غیر حدوثی؛ یعنی ثبوتی.

افتخارات شیعه است.

مازنی در زمان الواثق بالله می‌زیسته و کتابهای زیرین از اوست:

«مایلحن فیه العامه»، «الالف و اللام»، «التصریف»، «العروض»، «القوافی»، و «الدیباج».

سیوطی به نقل از ابوطیب گفته: «وكان المازنی من فضلاء الناس وعظمائهم ورواتهم و ثقاتهم».

و سید حسن صدر دربارهٔ وی نوشته: «و منهم ابو عثمان بكر بن محمد بن حبيب بن بقية المازنی من بنی

مازن من شیبان بن ذهل بن ثعلبة بن عكابة بن صعب بن علی بن بكر بن وائل سید اهل العلم بال نحو و العریبة و

اللغة بالبصرة». نگاه کنید به: «الشیعة و فنون الاسلام»، ص ۱۳۱. و «المزهر»، ج ۲، ص ۴۰۸. و تأسیس الشیعة، ص

۷۱. و «راهنمای دانشوران»، ج ۳، ص ۸۶ و ۸۷. و البیان و التبیان جاحظ، ج ۲، ص ۱۲۰.

«لأنهم قالوا هذه الصفة»: از اینجا بیان علت سخن نحویین است که لام اسم فاعل و مفعول حدوثی را موصوله می‌گیرند. آنان می‌گویند: چنین اسم فاعل و مفعولی فعل است به گونه اسم، نه اسم خالص. از این رو برای پاسداری از معنی حدوثیش باید لام آنها موصوله باشد، نه تعریف، که از ویژگیهای اسم است.

«و لو سَلِمَ فالمراد تقسیم مطلق الاستغراق سواء كان بحرف التعريف او غيره و الموصول ايضاً مما يأتي للاستغراق، نحو: اكرم الذين يأتونك الاّ زيدا، و اضرب القائمين الاّ عمراً».

و اگر بپذیریم که: لام «الصاعه»، موصوله است باز هم از قلمرو بحث خارج نیست؛ چون مراد از «هو ضربان» تقسیم مطلق استغراق است نه استغراق با الف و لام. و مقصود، همه شیوه‌های استغراق است، چه با حرف تعریف باشد چه غیر آن مثل نکره در سیاق نفی یا آوردن واژه‌هایی چون: کل، قاطبه، جمیع، كافة و ...

و موصول نیز از چیزهایی است که: برای استغراق می‌آید مانند: «اكرم الذين يأتونك الاّ زيدا» که «الذين» مفید استغراق است و به همین جهت صحیح است بعد از آن استثناء.

و مثل «اضرب القائمين الاّ عمراً» که «القائمين» استغراق را می‌فهماند. به دلیل استثناء بعد از آن.^۱

«(و استغراق المفرد) سواء كان بحرف التعريف او غيره (اشمل) من استغراق المثني و المجموع. بمعنى انه يتناول كل واحدٍ واحدٍ من الافراد، و المثني انما يتناول كل اثنين اثنين، و الجمع انما يتناول كل جماعة جماعة».

و استغراق مفرد چه با حرف تعریف باشد و چه غیر آن (مثل نکره در سیاق نفی و ...) فراگیرتر است از استغراق تثنیه و جمع؛ زیرا استغراق مفرد، يك افراد را فرا می‌گیرد. و استغراق تثنیه دو تا دو تا را در بر می‌گیرد. و استغراق جمع گروه گروه را شامل می‌شود.

۱ - قانون در لام استغراق این است که: کل، بتواند جایگزین آن شود.

۲ - نکته دیگری که باید به آن توجه کرد این است که: طبق بیان مصنف در استغراق مفرد، استغراق تثنیه نیز فراگیرتر از جمع است.

توضیح:

این که: استغراق تشبیه یکی یکی ها را فرا نمی گیرد و استغراق جمع یکی یکی ها و دوتا دوتا ها را. ازین رو استغراق مفرد که همه يك يك ها را در بر می گیرد فراتر است و گسترده تر.

«بدلیل صحة «لارجال فی الدار» اذا كان فیها رجلٌ او رجلان، دون لارجل (فأنه لا یصح اذا كان فیها رجل او رجلان».

استغراق مفرد فراگیرتر است؛ چون صحیح است بگوییم: «لارجال فی الدار» هنگامی که يك مرد یا دو مرد در خانه باشد. لیکن صحیح نیست بگوییم: «لارجل فی الدار». برای این که: «لارجل» همه را فرا می گیرد و «لارجال» یکی و دوتا را در بر نمی گیرد.

ضمیر «فیها» به «دار» بر می گردد. «دار» مؤنث مجازی است.^۱
«وهذا فی النکرة المنفیة مُسَلَّم».

«هدا» یعنی: فراگیرتر بودن استغراق مفرد در نكرة منفی مسَلَّم است.
«وَأَمَّا فی المَعْرِفِ بِاللَّامِ فَلَا، بَلِ الْجَمْعُ المَعْرِفِ بِاللَّامِ الِاسْتِغْرَاقُ یَتَنَاوَلُ کُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْاِفْرَادِ».

وَأَمَّا در مَعْرِفِ به لام، این گونه نیست. بلکه جمع مَعْرِفِ به لام استغراق، هر يك از افراد (همه افراد) را فرا می گیرد.

توضیح:

سخن مصنّف «و استغراق المفرد اشمل» هم منفی را در بر می گرفت و هم مثبت را. اکنون شارح می گوید: ما این سخن را در مفرد منفی می پذیریم، چون «لارجل» فراگیرتر از «لارجال» است. لیکن در مَعْرِفِ به لام استغراق نمی پذیریم که «الرّجل» استغراقش از «الرّجال» زیادتر باشد. بلکه «الرّجال» یکایک افراد را در بر می گیرد. از این رو می توانیم بگوییم: «جاء الرّجالُ الأزیداء».

۱ - برای استغراق مفرد مَعْرِفِ می توان مثل زد به:

«اللّه الَّذی سَخَّرَ لکم البحر لتجرى فیهِ الفلک فیهِ بأمره». جاثیه / ۱۲.

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ الفلک تجرى فی البحر بنعمة اللّه لیریکم من آیاته». لقمان / ۳۱.

«و لا یفلح السّاحر حیث أتى». طه / ۶۹.

«علی ما ذکره اکثر ائمة الاصول^۱ و النحو، و دل علیه الاستقراء، و أشار الیه ائمة التفسیر».

بنابر آنچه بیشتر پیشوایان علم اصول و نحو گفته‌اند و استقراء و پژوهش بر آن دلالت می‌کند و سردمداران تفسیر به آن اشاره کرده‌اند.^۲
 «و قد اشبعنا الکلام فی هذا المقام فی الشرح فلیطالع ثمة».
 و ما سخن را در این زمینه به گونه‌ای گسترده در مطول آورده‌ایم باید آنجا بررسی کنید.^۳

«قد اشبعنا»: سیر کرده‌ایم، سرشار آورده‌ایم و گسترده.

«و لَمَّا كان ههنا مظنة اعتراض و هو أن افراد الاسم يدل علی وحدة معناه، و الاستفراق يدل علی تعدده، و هما متنافیان اجاب عنه بقوله: (و لاتنا فی بین الاستفراق و افراد الاسم لان الحرف) الدال علی الاستفراق كحرف النفي و لام التعريف (انما يدخل علیه) ای علی الاسم المفرد حال كونه (مجرداً عن) الدلالة علی (معنی الوحدة)».

چون در زمینه استفراق مفرد این اشکال مطرح بود که: مفرد بودن اسم، نشانگر یکی بودن معنا است و استفراق، بیانگر تعدد معنی؛ و این دو باهم سازگار نیست. مصنف این گونه جواب داده: بین استفراق و مفرد بودن اسم، ناسازگاری نیست؛ چون حرفی که دلالت بر استفراق می‌کند مثل حرف نفی و لام تعریف هنگامی بر مفرد داخل می‌شود که آن از معنی وحدت پیراسته شده باشد.

ضمیر «تعدد» به «معنی» بر می‌گردد.

«هما» یعنی: وحدت و تعدد.

۱ - آخوند خراسانی نوشته: «و هذا هو الحال فی المحلی باللام جمعاً كان او مفرداً بناءً علی افادته للعموم و لذا لا ینافیہ تقييد المدخول بالوصف و غیره». کتایب الاصول، با حاشیه مرحوم مشکینی، ج ۱، ص ۳۳۴.
 «الجمع المعرف بالاداة یفید العموم حیث لاعهد. و لا تعرف فی ذلك مخالفاً من الاصحاب و محققوا مخالفتنا علی هذا ایضاً». معالم، ص ۱۰۶.

۲ - علمای تفسیر وقتی که مثلاً به آیات زیرین رسیده‌اند سخن از فراگیری استفراق جمع محلی به ال گفته‌اند:

«و انی اعلم غیب السموات». بقره / ۳۳.

«علم آدم الاسماء كلها». بقره / ۳۱.

«و اذ قلنا للملائكة اسجدوا». بقره / ۳۴.

«و الله يحب المحسنين». آل عمران / ۳۴.

«ما الله یريد ظلماً للعالمين». آل عمران / ۱۳۴.

۳ - مطولهای چاپ قدیم، ص ۶۶، ۶۷ و ۶۸. و مطولهای چاپ جدید، ص ۸۴، ۸۵ و ۸۶.

ضمیر «عنه» به «اعتراض» باز می‌گردد.

«و امتناع وصفه بنعت الجمع للمحافظة على التشاكل اللفظي».

عبارت بالا پاسخ این اشکال است: اگر مفرد معرّف به لام استغراق، از وحدت پیراسته شده چرا ممتنع است که موصوف جمع قرار گیرد؟ چرا نمی‌گوییم: «جائنی الرَّجُلُ الْعَالِمُونَ»؟

شارح پاسخ می‌دهد: این امتناع، برای نگهبانی از همشکل بودن صفت و موصوف است؛ چون معرّف به لام به شکل مفرد است، صفت آن را به شکل جمع نمی‌آوریم.

«(ولأنه) ای المفرد الداخل عليه حرف الاستغراق (بمعنی کل فرد لا مجموع الأفراد و لهذا امتنع وصفه بنعت الجمع) عند الجمهور».

این پاسخ دوّم مصنّف است به اشکال تنافی بین وحدت معنی مفرد و استغراق. مصنّف می‌گوید: مفردی که حرف استغراق بر آن داخل شده به معنی هر يك از افراد است نه به معنی همه افراد.

با به تعبیر دیگر: فراگیری استغراق مفرد بدلی است نه مجموعی. يك را فرا می‌گیرد نه همه را با هم. (بر اساس پاسخ نخست مصنّف، قید وحدت زدوده می‌شود لیکن بر اساس پاسخ دوّم، قید وحدت زدوده نمی‌شود ولی تنافی بین استغراق و مفرد بودن معنی برداشته می‌شود).

و برای همین بدلی بودن استغراق مفرد است که نمی‌شود موصوف جمع قرار گیرد به عقیده جمهور.

«وإن حكاية الأخفش^۱ في نحو: اهلك الناسَ الدينارُ الصُفْرُ والدرهمُ البيضُ».

گرچه اخفش حکایت کرده برای مفرد معرّف به لام استغراق و وصف جمع آورده شده در مثل: «اهلك الناسَ الدينارُ الصُفْرُ والدرهمُ البيضُ».

یعنی: مردم را نابود کرد دنیا رهای زرد و درهمهای سفید.

۱ - «اخفش» عنوان یازده نفر از چهره‌های ادب عربی است. لیکن هر گاه به طور مطلق گفته شود: اخفش، مقصود ابوالحسن، اخفش اوسط، یا سعید بن مسعدة بصری است. وی از تبار ایرانیان و شاگرد سیبویه و سرآمد نحویین بصره است.

اخفش در سال ۲۱۵ یا ۲۲۱ در آغوش خاک خفت. لیکن نامش چراغ روشن محافل ادبی است. نگاه کنید به: «المزهر»، ج ۲، ص ۴۵۳ و ۴۶۳. و «روضات الجنات»، ج ۴، ص ۵۱ تا ۵۳.

در این مثال «الصفراء» جمع «اصفر» است و وصف «الدینار» و «البیض» جمع «ابیض» است و صفت «الدرهم»^۱.

۱ - برخی گفته‌اند: در این آیه: «وَالْوَالِدَاتُ الّٰذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰی عَوْرَاتِ النِّسَاءِ». (نور / ۳۱) «الذّٰین» وصف «الطفل» قرار گرفته که مفرد معرّف به لام استغراق است.

اکنون به نمودی از بحث گذشته بنگرید:

اقسام لام عهد خارجی

- ۱- ذکر، لفظی معهودش صریحاً ذکر شده باشد.
- ۲- کنایی معهودش کنایه ذکر شده باشد.
- ۳- علمی از ذکر آن بی‌نیاز، و به آن علم داشته باشیم.

اقسام لام حقیقت

- ۱- ماهیت و جنس لامی است که با آن به حقیقت اشاره شود من حیث هی هی، بدون توجه به افراد آن.
- ۲- استغراق لامی است که با آن به حقیقت اشاره شود با در نظر گرفتن همه افراد آن.
- ۳- عهد ذهنی لامی است که با آن به حقیقت اشاره شود با توجه به بعض نامشخص.

اکنون برای خود آزمایی لامهایی را که ذکر می شود مشخص کنید چه

لامی است:

«خلق الانسان ضعيفاً». نساء / ۲۸.

«السارق و السارقة فاقطعوا». مائده / ۳۸.

«الناس ابناء الدنيا». نهج البلاغه، حکمت ۳۰۳.

«النبیّ اولى بالمؤمنين من انفسهم». احزاب / ۵.

«فكذبوه فانجيناه و الذين معه في الفلك». اعراف / ۶۴.

«الناس اعداء ما جهلوا». نهج البلاغه، حکمت ۱۶۳.

«لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً». نور / ۶۳.

«أن الارض يرثها عبادى الصالحون». انبياء / ۱۰۵.

«خلق الانسان من عَجَل». انبياء / ۳۷.

«اليوم اكملت لكم دينكم». مائده / ۳.

به این پرسش ها پاسخ دهید

- ۱- لام عهد خارجی چیست و چند قسم دارد؟
- ۲- لام حقیقت چند گونه است؟ برای هر کدام يك نمونه بیاورید.
- ۳- اقسام استغراق را بیان کنید.
- ۴- کدامین استغراق فراگیرتر است؟ به چه دلیل؟
- ۵- تفاوت لام عهد ذهنی با نکره چیست؟

«(و بالاضافة) ای تعریف المسنداليه بالاضافة الى شىء من المعارف (لأنها) ای الاضافة (اخصر طريق) الى احضاره فى ذهن السامع».

و مسنداليه را با اضافه به یکی از معارف، معرفه می آوریم؛ زیرا اضافه، کوتاه ترین راه برای حاضر کردن مسنداليه در ذهن شنونده است.^۱
«نحو:

هَوَاىَ مَعَ الرَّكْبِ الْيَمَانِيْنَ مُصْعَدٌ جَنِيْبٌ وَ جُثْمَانِيٌّ بِمَكَّةَ مَوْثِقٌ^۲
یعنی: معشوقه ام با کاروان یمنی ها دور می شود. وی جلودار می رود و پیکر من در مکه در بند است.

شرح واژه های شعر

«(هَوَاىَ) ای مهوئى و هذا أَخْصَرَ مِنْ: الَّذِي أَهْوَاهُ وَ نَحْوِ ذَلِكَ. وَ الْاِخْتِصَارُ مَطْلُوبٌ لَضَيْقِ الْمَقَامِ وَ فُرْطِ السَّامَةِ، لَكُونَهُ فِي السَّجْنِ وَ الْحَبِيْبِ عَلَى الرَّحِيلِ».^۳
«هوا» مصدر است به معنی عشق، اضافه به یای متکلم شده. در اینجا مصدر به معنی اسم مفعول است و به همین علت آن را تفسیر به «مهوئى» کرده.
«مهوئى» یعنی: معشوق مَنْ.^۴

۱ - اضافه، کوتاه ترین شیوه است برای ارائه مسنداليه و ابراز مقصود. نه این که: به طور مطلق کوتاه ترین شیوه باشد. ضمیر و اسم اشاره و علم نیز گاه کوتاه تر است. لیکن با اضافه، هم محکوم علیه مشخص می شود و هم مقصود ما که مثلاً این محکوم علیه محبوب ما یا پسر ما نیز هست.

برخی گفته اند: کوتاه تر است نسبت به موصول وصله آن یا نسبت به موصوف و صفتش.

۲ - این شعر از «جعفر بن علبه حارثی» است. وی همزمان با قسمتی از دوران بنی أمیه و پاره ای از زمان بنی عباس زیسته است.

جعفر بن علبه، جنگجویی نام آور بوده و شعرش بافتی شورآور و شورش خیز داشته. ابوتام در حماسه از وی یاد کرده و شعرش را آورده.

جعفر را در نجران به اتهام کشتن مردی به نام «خشینه» دستگیر کردند و در مکه به زندان انداختند. این شعر از همین هنگام است.

وی در سال ۱۲۵ هـ. ق کشته شده. بنگرید به: «الآغانی»، ج ۱۱، ص ۱۴۶.

۳ - شارح «هَوَاىَ» را تفسیر به «مهوئى» کرده نه «مهوئیتی» سایر واژه ها را نیز مذکر آورده مثل «الَّذِي أَهْوَاهُ». مذکر بودن «مُصْعَدٌ» نیز این گمان را تقویت می کند که: محبوب شاعر، مذکر بوده. لیکن با دقت در شعرهای دیگر شاعر، روشن می شود که: محبوبش مؤنث بوده. مثل این مصراع:
«عَجِبْتُ لِمَسْرَاهَا وَ آتَى تَخْلُصَتِ».

۴ - دسوقی گفته: «مهوئى» سه یاء دارد. یاء اولی آن بدل از و او مفعول است؛ چون اصل آن «مهووی» بوده،

شاهد شعر:

شاهد در این نکته است که: «هوا» مسندالیه است و اضافه به یای متکلم شده و این اضافه کوتاه‌تر است از «الذی اهواه». یعنی: آنکه دوستش دارم.
«و نحو ذلک» و آنچه مانند این جمله است از قبیل «الذی یمیل الیه قلبی» یا «الذی أُحِبّه» و ...

و کوتاه آوردن نیکو و بجاست؛ چون فرصت کم، اندوه بسیار، شاعر در زندان و دوستش در راه بوده و بر مرکب سوار.
«و هدا»: این اضافه به یاء متکلم.
«فرط السامة» اوج اندوه و غم.
ضمیر «لکونه» به «شاعر» بر می‌گردد.
«رحیل»^۱ به معنی کوچ و استران قوی، و مرکب توانمند است. در اینجا همان مرکب قوی^۲ مراد می‌باشد. یعنی: حبیب بر مرکب سوار است.
«رکب» بر وزن مرد به معنی قافله، کاروان و شتر سوارانی است که از ده نفر زیادتر باشند.

«یمانین» جمع «یمان» است و یمان نسبت غیر قیاسی است به یمن.^۲
«(مصعد) ای مبعدُ ذاهب فی الارض»: «مصعد» به معنی دور شونده و رونده است.
«الجنیب: المجنوب المُستتبع».

شارح «جنیب» را به معنی «مجنوب» و «مُستتبع»، یعنی: جلودار و پیروی شده و کسی که دیگران به دنبال او می‌روند معنی کرده. لیکن از کاوش در کتب لغت بر می‌آید که: «جنیب» به معنی تابع است.^۳ من شعر را بر اساس نظر شارح ترجمه کرده‌ام.

و او قلب به یاء شده و یاء در یاء ادغام گردیده و یاء دوّمی لام کلمه است. و یاء سوّمی یاء متکلم.

۱- «رحیل» کوچ و ستور قوی در رفتار. منتخب اللغات، ص ۲۲۲.

«براحله رحیل» «ای قوی علی الرحلة». نهایه ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۰۹.

«و الرحیل»: «القوی علی الارتحال و السیر». لسان العرب، ج ۱۱، ص ۲۷۹.

«و جَمَلُ رحیل»: «قوی علی السیر». قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۴۶۶.

۲- برخی گفته‌اند: اصل یمان، یمانی بوده که به گونه فاضی اعلال شده. و یمانی در اصل یعنی بوده به تشدید یاء، یاء حذف شده و به جای آن برخلاف قیاس الف آمده.

۳- «رجل جنیب کانه یمشی فی جانب متعقباً». قاموس اللغة، چاپ سنگی، حرف باء.

«و الجثمان: الشخص»: «جثمان»: شخص، تن، پیکر، جسم.

«و الموثق: المقید»: و «موثق» به معنی در بند، زندانی.

«و لفظ البيت خبر ومعناه تأسّف و تحسّر».

لفظ شعر خبریه است و معنای آن ابراز اندوه و غم، یعنی انشائی است. مانند این شعر است شعر حافظ:

ماه هم این هفته برون رفت و بچشم سالیست

حال هجران توجه دانی که چه مشکل حال است

«ماه» مسندالیه است و اضافه شده.

«(او لتضمّنها) أى لتضمن الاضافة (تعظيماً لشأن المضاف اليه أو المضاف أو غير هما كقولك) فى تعظيم المضاف اليه (عبدى حضر) تعظيماً لك بأنّ لك عبداً (او) فى تعظيم المضاف (عبدالخليفة ركب) تعظيماً للعبد بأنّه عبدالخليفة (او) فى تعظيم غير المضاف و المضاف اليه (عبدالسلطان عندى). تعظيماً للمتكم بأنّ عبدالسلطان عنده».

یا مسندالیه را مضاف می آوریم چون اضافه، عظمت هر يك از این سه را می تواند بفهماند:

۱ - عظمت مضاف.

۲ - عظمت مضاف الیه.

۳ - عظمت غیر این دو.

مانند سخن شما که در بزرگداشت مضاف الیه می گویی: «عبدى حضر»؛ (برده من حاضر است). تا این که خویش را بزرگ بنمایی از این رو که برده داری.

و مثل این که کسی بگوید: «محافظ من آماده است». یا «راننده من منتظر است». یا «پزشك ویژه من نگران است».

و در بزرگداشت مضاف می گویی: «عبدالخليفة ركب» تا عبد را عظمت ببخشی به این که: وی بنده خلیفه است. و مانند این شعر حافظ: ۱

۱ - و مانند:

بامن راه نشین باده مستانه زدند

ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت

حافظ.

«و أنّه لما قام عبدالله». جنّ / ۱۹.

گدای کوی تو از هشت خلد مستغنیست

اسیر عشق تو از هر دو عالم آزادست.

و در بزرگداشت غیر مضاف و مضاف الیه می‌گویی: «بردهٔ سلطان پیش من است». تا خویش را بزرگ بنمایی به این که بردهٔ سلطان نزد تو است.

«و هو غیر المسند الیه المضاف و غیر ما اضيف الیه المسند الیه، و هذا معنی قوله: او غیر هما».

این قسمت پاسخ يك اشکال است و آن این که: ما گفتیم: اضافه گاهی برای بزرگداشت غیر مضاف و غیر مضاف الیه است مانند «عبدالسلطان عندی» در حالی که در اینجا نیز یای متکلم که عظمت داده شده، مضاف الیه است. اکنون شارح پاسخ می‌دهد: «هو» یعنی: یای متکلم، مسندالیه اضافه شده، یا مضاف الیه مسندالیه نیست. و همین است معنی قول مصنف که گفت: «او غیرهما» یعنی: اضافه، گاهی برای تعظیم غیر مسندالیه اضافه شده و غیر آن چیزی است که مسندالیه به آن اضافه شده می‌باشد.

«(او) لتضمنها (تحقیراً) للمضاف (نحو ولد الحجام حاضر)».

یا مسندالیه را اضافه می‌کنیم چون اضافه، تحقیر مضاف را در بر دارد؛ مانند: «ولد الحجام حاضر» یعنی: پسر حجامتگر حاضر است.

«حجام» به معنی حجامتگر است. «حجامت» یکی از سنتهای اسلام می‌و يك نوع خون گرفتن ویژه از بدن است. بدین گونه که به پشت، یا به پای انسان به شیوهٔ مخصوصی تیغ می‌زنند. آنگاه مقداری از خون انسان را می‌گیرند. این کار يك روش درمانی نیز هست. و در پزشکی زمان باستان بسیار به کار می‌رفته. لیکن مردم حجامتگری را کاری کم ارزش، و «حجام» را کسی می‌دانسته‌اند که جایگاه بلند اجتماعی ندارد. از این رو مثل به «وَلَدُ الْحَجَامِ» زده است.

در فارسی مانند: «فرزند دژخیم آمد». یا «نوکر امپریالیسم حاضر است».

«او المضاف الیه نحو: «ضارب زید حاضر». او غیر هما نحو: «وَلَدُ الْحَجَامِ جلیس زید».

و گاهی اضافه، کوچکی و حقارت مضاف الیه را می‌نماید مانند: «ضارب زید

حاضر». که زید را با کتک خوردن تحقیر می‌کند. و می‌رساند که: ناتوان است. و گاهی اضافه، تحقیر غیر مسندالیه اضافه شده و غیر آنچه مسندالیه به آن اضافه شده را می‌رساند؛ مانند: «وَلَدَ الْحَجَّامِ جَلِيسَ زَيْدٍ». یعنی: پسر حجامتگر، همنشین زید است. در این مثال «زید» تحقیر شده. با این که مسندالیه نیست و مسندالیه نیز به آن اضافه نشده.

«او لاغنائها عن تفصیل متعذر، نحو: «اتفق اهل الحق علی کذا». أو متعسر نحو: «أهل البلد فعلوا کذا».

یا مسندالیه را اضافه می‌کنیم زیرا اضافه، ما را از شرح دادن و جدا جدا گفتن و دانه دانه شمردنی که ممکن نیست یا مشکل است بی‌نیاز می‌کند، آنجا که تفصیل ممکن نیست؛ مانند: «اتفق اهل الحق علی کذا».

«اهل» مسندالیه است و مضاف. بی‌گمان شمردن نام يك يك کسانی که به حق گراییده‌اند ممکن نیست. و این اضافه، ما را از چنین شمارش ناممکنی بی‌نیاز کرده. و آنجا که شمارش دشوار و مشکل است مانند: «اهل البلد فعلوا کذا» شمارش مردم شهر ممکن ولی مشکل است. اکنون اضافه «اهل» ما را از این دشواری رها کرده است.^۱

ضمیر «لاغنائها» به «اضافه» باز می‌گردد.

«متعذرو»: ناممکن.

«متعسر»: مشکل و دشوار.

غالباً واژه‌هایی چون: «اهل»، «آل»، «اصحاب»، «قوم» و مانند آن هر جا مسندالیه قرار گرفته و اضافه شده در همین دو قلمرو گذشته است.

«او لانه یمنع عن التفصیل مانع مثل تقدیم البعض علی بعض نحو: «علماء البلد

حاضرون». الی غیر ذلك من الاعتبارات».

یا مسندالیه را اضافه می‌کنیم زیرا مانعی ما را از تفصیل و جدا جدا آوردن نامها باز می‌دارد؛ مثلاً اگر بخواهیم جدا جدا نامها را ذکر کنیم مجبوریم بدون جهت برخی از نامها را بر دیگری مقدم بداریم. و این ترجیح بلا مرجح است. یا انگیزه برای حسد و

۱ - در قرآن مجید آمده: «يسلك اهل الكتاب». نساء / ۱۵۳.

«ولو آمن اهل الكتاب». آل عمران / ۱۱۰.

کینه پیدا می‌شود از این رو می‌گوییم: «علماء البَلَد حاضرون». «الی غیر ذلک». یا مسندالیه را مضاف می‌آوریم برای اعتباراتی غیر از آنچه تا کنون گفته شد. مثلاً برای جلوه دادن معنی تشبیهی مانند «لُجَيْنُ الْمَاءِ جَارٍ» یعنی: آب نقره‌گون جاری است. «لُجَيْنٌ» مشبه به است و به «ماء» اضافه شده. یا برای نشان دادن اختصاص مانند: «مذهبننا حق». در قرآن کریم آمده: «وقال لهم نبیهم»^۱.

یا برای ابراز عطوفت و مهر، بسان «و اِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَانِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ»^۲. اضافه «عباد» به یای متکلم دل‌انگیزترین جلوه‌های عطوفت را نشان می‌دهد. یا مسندالیه را مضاف می‌آوریم تا تصریح به اسم نکنیم؛ مانند: «اِذْ قَالَتِ امْرَأَةٌ عِمْرَانَ»^۳.

۱- بقره / ۲۴۷.

۲- بقره / ۱۸۶.

۳- آل عمران / ۳۶.

پرسش ها

- ۱- انگیزه‌های مضاف آوردن مسندالیه چیست؟
- ۲- سه نمونه بیاورید که: اضافه، تعظیم مضاف و مضاف‌الیه و غیر این دو را برساند.
- ۳- سه نمونه بیاورید که: تحقیر آن سه را بفهماند.

تمرین‌ها

بگویند چرا این مسندالیه‌ها با اضافه آمده:

«و عباد الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا».^۱

«و لقد سبقت كلمتنا».^۲

«فالتقطه آل فرعون».^۳

«و قالت امرأة فرعون».^۴

«و لو أن أهل القرى».^۵

«رحمة الله و بركاته عليكم».^۶

«إنَّ عبادي ليس لك عليهم سلطان».^۷

به غمزه مسأله آموز صد مدرس شد

حافظ.

خواننده باشی که هم از غیرت درویشان است

حافظ.

حدیث غمزه‌ات سحر مبین است

حافظ.

نگارمن که به مکتب نرفت و درس ننوشت

گنج قارون که فرو می‌شود از قهر هنوز

جمالت معجز حسن است لیکن

۱- فرقان / ۶۳.

۲- صافات / ۱۷۱.

۳- قصص / ۸.

۴- قصص / ۹.

۵- اعراف / ۹۶.

۶- هود / ۷۳.

۷- حجر / ۴۲.

نکره آوردن مسندالیه

- ۱ - آنجا که می خواهیم بگوییم مسندالیه فرد است.
- ۲ - برای نشان دادن نوع ویژه مسندالیه.
- ۳ - بزرگداشت.
- ۴ - کوچک نمودن.
- ۵ - تکثیر.
- ۶ - تقلیل.
- ۷ - تعظیم و تکثیر.
- ۸ - تحقیر و تقلیل.

«(وَأَمَّا تَنْكِيرُهُ) أَي تَنْكِيرِ الْمَسْنَدِ الْيَهُودِيِّ (فَلِلْفَرَادِ) أَي لِلْقَصْدِ إِلَى فَرْدٍ مِمَّا يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ الْجِنْسِ (نَحْوُ: وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى)».

و اما مسندالیه را نکره می آوریم تا بنمایانیم که مسندالیه، يك فرد از چیزهایی است که اسم جنس بر آن صدق می کند. مانند: «جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى»^۱. یعنی: مردی تلاش کنان از کرانه دور شهر آمد.

در این آیه شریفه «رجل» مسندالیه است و منظور يك فرد از آنانی است که اسم جنس «رجل» بر آنان صدق می کند.^۲
و در فارسی مانند:

بلبلی برگ گل خوش رنگ، در منقار داشت

و اندر آن برگ و نواخوش نالهای زار داشت

حافظ.

و مانند: «پادشاهی بکشتن بیگنهای فرمان داد».^۳

«(أَوْ النُّوعِيَّةِ) أَي لِلْقَصْدِ إِلَى نَوْعٍ مِنْهُ (نَحْوُ: وَ عَلِيٌّ أَبْصَارَهُمْ غِشَاوَةً) أَي نَوْعٍ مِنَ الْأَغْطِيَّةِ، وَ هُوَ غِطَاءُ التَّعَامِيِّ عَنِ آيَاتِ اللَّهِ - تَعَالَى - وَ فِي الْمِفْتَاحِ: أَنَّهُ لِلتَّعْظِيمِ، أَي غِشَاوَةً عَظِيمَةً».

یا نکره آوردن مسندالیه از این روست که: بفهمانیم يك نوع ویژه از انواع آن مسندالیه اراده شده (وحدت نوعی)؛ مانند: «و عَلِيٌّ أَبْصَارَهُمْ غِشَاوَةً».^۴ یعنی: بر چشمانشان پرده‌ای است. يك نوع از انواع پرده‌ها که آن کوری زدگی است. نسبت به نشانه‌ها و آیات خداوند متعال.

۱ - قصص / ۲۰. قابل توجه است که: در آیه ۲۰ سوره یس نیز آمده:

«وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى». تفاوت این دو آیه در این است که: در آیه ۲۰ سوره قصص «رجل»

مقدم است بر «مِنَ أَقْصَى الْمَدِينَةِ» و در آیه ۲۰ سوره یس «رجل» مؤخر است.

۲ - دسوقی گفته: ممکن است آنجا که قصد فردیت می شود تنه یا جمع باشد مانند: «جاء رجلاً» و «جائنی رجال» که در مثال اول دو فرد و در دوم دست کم سه فرد اراده شده.

۳ - گلستان سعدی، ص ۵۹. و مانند: «دزدی به خانه پارسایی در آمد». گلستان، ص ۶۸.

و:

بهار عارضش خطی به خون ارغون دارد

بنی دارم که گرد گل ز سنبل سایه بان دارد

حافظ.

«غشاوة»: پرده.

«اغطیه»: جمع «غطاء»: به معنی پرده‌ها.

«تعامی»: کور نمایی.

«و فی المفتاح انه للتعظیم» سکاکی در مفتاح العلوم آورده: تکبیر «غشاوه» برای نشان دادن عظمت آن است. یعنی: بر چشمهای آنان پرده بزرگی است.^۱
 «(أو التعظیم أو التحقیر كقوله:

نکره آوردن مسندالیه گاهی برای تعظیم و گاهی برای تحقیر است مثل:

له حاجبٌ فی کلِّ أمرٍ یسینه و لیس له عن طالب العرف حاجبٌ^۲

یعنی: برای اوست مانع بزرگی در برابر هر چه او را می‌آلاید و آلوده می‌کند. و در برابر نیازمند نیکی، اندک مانعی ندارد.

شرح واژه‌های شعر

«له»: مسند مقدم است و ضمیر آن به ممدوح شاعر باز می‌گردد.

«حاجب» مسندالیه نکره و به معنی مانع و باز دارنده است. در اینجا نکره بودن

«حاجب» عظمت آن را می‌فهماند و گویا به معنی مانع بزرگ است.

«یسینه»: یعیبه. یعنی: او را آلوده می‌کند. عار و ننگ و زشتی می‌بخشد.^۳

«و لیس له» «له» مسند مقدم.

«طالب العرف»: خواهان و نیازمند نیکی.^۴

۱ - عبارت سکاکی چنین است: «و قال تعالی: «و علی ابصارهم غشاوة» فنکر تهویل أمرها. مفتاح العلوم،

ص ۸۳.

۲ - این شعر را برخی به «أمية بن الصلت» نسبت داده‌اند. و بعضی به «مروان بن ابی حفصه» معروف به «ابن ابی السَّمط». جامع الشواهد به همین قول گراییده. و بعضی از محققین مثل ابوالهلال عسکری و مصحح مختصرهای چاپ جدید و مؤلف «الوشاح» به سوی این عقیده رفته‌اند که: این شعر از مولای ابن ابی السَّمط یعنی: «حنظلة بن الشرقي» مکتبی به «ابو الطمحان» است. وی شاعری بوده که هم در جاهلیت زیسته و هم اسلام را درک کرده.

«ابی مخنف» در کتاب «معمّرین» او را از کسانی شمرده که دوست سال عمر کرده. نگاه کنید به: «البیان و التبین»، تألیف جاحظ، ج ۱، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.

۳ - در حدیث آمده: «لا تكونوا لنا شیناً مشکرة الانوار»، ۶۷.

۴ - «عرف» به معنی نیکی، احسان و چیز شایسته است. در قرآن مجید آمده:

«و أمر بالعرف». اعراف / ۱۹۹.

«حاجب»، مسندالیه مؤخر است و کوچکی را می‌رساند.
 «ای مانع حقیر فکیف بالعظیم» یعنی: مانع کوچک ندارد چه برسد به مانع بزرگ.

شاهد شعر:

در این شعر دو شاهد هست: یکی در «له حاجب» که: تنکیر «حاجب» برای تعظیم است.^۱ و دیگری در «حاجب» آخر شعر، که: نکره بودنش تحقیر را نشان می‌دهد.
 (او التکثیر کقولهم: اِنَّ لَهُ لَابِلَاءَ، وَاِنَّ لَهُ لَغَنَمًا).

گاهی نکره آوردن مسندالیه زیادیش را می‌نمایاند مانند قول عرب: «اِنَّ لَهُ لَابِلَاءَ وَاِنَّ لَهُ لَغَنَمًا»: مؤکداً برای اوست شترها و گوسفندانی یعنی: چه بسیار دارد.
 «ابلاء» و «غنمًا» هر دو مسندالیه است و تنکیر آن دو نشانگر کثرت. نکره بودن نمایاند آنقدر زیاد است که: گویا نمی‌توان به آن آگاهی پیدا کرد و شمرد. و این راز می‌نمایاند کثرت به وسیله تنکیر است.

(او التقلیل نحو: ورضوان من الله اکبر).

گاهی مسندالیه را نکره می‌آوریم تا اندک بودنش را بفهمانیم؛ مثل: «و رضوان من الله اکبر».^۲ یعنی: خوشنودی اندک خداوند - متعال - بزرگتر است از ...

«و الفرق بین التّعظیم و التّکثیر: اَنَّ التّعظیم بحسب ارتفاع الشّان و علو الطبقة، و التّکثیر باعتبار الكمیّات و المقادیر؛ تحقیقاً كما فی الابل، او تقدیراً كما فی الرضوان».

و فرق بین تعظیم (بزرگداشتن) و تکثیر (زیاد دانستن) در این است که: تعظیم بر اساس بلندی مقام و الایی جایگاه و شخصیت و درجه می‌باشد. و «تکثیر» یا بر پایه اندازه‌ها و مقدارهای حقیقی است، همانگونه که در «اِنَّ لَهُ لَابِلَاءَ» بود. یا بر اساس مقدارهای تقدیری همانند: «رضوان من الله اکبر»؛ چون رضای خداوند - متعال - طول، عرض، عمق، یا عدد، سنگینی و سبکی ندارد که تحقیقاً اندازه گیری شود.^۳

۱ - مثل دولکم فی القصاص حیوة. بقره / ۱۷۹.

۲ - توبه / ۷۲. علامه طباطبائی فرموده: «و رضوان من الله اکبر» ای رضی الله - سبحانه - عنهم اکبر من ذلك کله - علی ما یفیده السیاق - و قد نکر «رضوان» ايماءً الى انه لا یقدر بقدر و لا یحیط به وهم بشر. او لان رضواناً قامة و لو کان سیراً اکبر من ذلك کله. المیزان، ج ۹، ص ۳۳۹.

۳ - برخی از حاشیه نگاران گفته‌اند: مراد از «کمّیات» کم مفصله است مانند: چیزهایی که شمردن می‌شود. و مقصود از «مقادیر» کم متصله؛ مثل چیزهایی که طول و عرض و عمق دارد.
 و برخی گفته‌اند: تحقیر و تعظیم در قلمرو کیفیات است. و تکثیر و تقلیل در روند کمّیات.

«وكذا التحقير والتقليل، و للإشارة إلى أنّ بينهما فرقا قال: (و قد جاء) التنيكرو (للتعظيم و التكتيبر نحو: و إن يكذبوك فقد كذبت رسل) من قبلك (ای ذو و عدد كثير): هذا ناظر إلى التكتيبر. (و) ذوو (آيات عظام): هذا ناظر إلى التعظيم».

همین گونه است «تحقیر» و «تقلیل». «تحقیر»، برای کوچک نمایاندن شخصیت و جایگاه و منزلت است. و «تقلیل» برای کم دانستن اندازه ها و مقدارها.

مصنّف برای این که به فرق بین تعظیم و تکتیبر اشاره کند گفت: گاهی نکره آوردن، هم تعظیم را می‌رساند و هم تکتیبر را. مانند: «إن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك». ^۱ یعنی: اگر تو را دروغگو می‌پندارند پیامبران عظیم و بیشمار پیشین را نیز تکذیب کردند.

«ای رسل ذوو عدد كثير». یعنی: پیامبرانی با شمار بسیار. این تعبیر اشاره به «تکتیبر» دارد. و «آيات عظام»: و نشانه‌های بزرگ. این عبارت نشانگر تعظیم است.

سؤال:

چگونه عبارت «و قد جاء للتعظيم و التكتيبر» اشاره به فرق «تعظيم» و «تكتيبر» دارد؟

پاسخ:

بین معطوف و معطوف علیه باید «تفاير» و جدایی باشد. مصنّف در این تعبیر، «تکتیبر» را بر «تعظیم» عطف کرده. و این عطف، تفاوت معنی این دو را گوشزد می‌کند.

ضمیر «بینهما» به «تعظیم» و «تکتیبر» باز می‌گردد.

مشارالیه «هذا» ی اول، عبارت «ذوو عدد كثير» است. و مشارالیه «هذا» ی دوم، «آيات عظام».

«و قد يكون للتحقير و التقليل معاً، نحو: «حَصَرَ نبي منه شيء». ای حقیر قليل». ^۲ و

۱ - فاطر / ۴.

۲ - جناب آقای احمد امین (حفظه الله تعالى) جدولی برای ارتباط بین تعظیم و تکتیبر، و تحقیر و تقلیل ترسیم کرده‌اند. من اینک آن را شرح و توضیح می‌دهم: بی شک ارتباط بین تعظیم و تحقیر، و بین تقلیل و تکتیبر تباین است. لیکن ارتباط بین تعظیم و تکتیبر عموم و خصوص من وجه است: گاهی هر دو در یکجا جمع می‌شود مثل آیه چهار سوره فاطر. و گاه تکتیبر هست بدون تعظیم مانند: «إن له لابلأ».

گاهی مسندالیه را نکره می آوریم تا کوچک بودن و اندک بودن هر دو را بنمایاناد. مانند «حَصَلَ لِي مِنْهُ شَيْءٌ» که «شئی» مسندالیه است و اندکی و کوچکی هر دو را می فهماند. «(و من تنکیر غیره) ای غیر المسندالیه (للافراد أو النوعية نحو: وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ) ای کل فرد من افراد الدواب من نطفة معینة هی نطفة ایبه المختصة به، اوکل نوع من انواع الدواب من نوع من انواع المياه، و هو نوع النطفة التي تختص بذلك النوع من الدابة».

و از جاهایی که نکره آوردن غیر مسندالیه برای اراده فردیت یا نوعیت ویژه آمده این آیه شریفه است: «وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ»^۱. دو واژه «دآبه» و «ماء» نکره است و غیر مسندالیه. و نکره بودنش یا برای قصد افراد است بدین گونه: خداوند - متعال - هر یک از جنبنندگان را از یک نطفه و ویژه آفریده که آن پدرش می باشد. و یا نکره بودن «دآبه» و «ماء» برای فهماندن نوعیت است؛ بدین معنی که: خداوند - متعال - هر نوعی از انواع جنبنندگان را با نوع ویژه ای از انواع آنها آفریده. و آن نطفه مخصوص همان نوع از حیوان است.

«هی نطفة ایبه» ضمیر «هی» به «نطفه»، و ضمیر «ایبه» به «فرد» باز می گردد.

«المختصة به» ضمیر «به» به «اب» بر می گردد.

«(و من تنکیر غیره (للتعظیم نحو: فأذنوا بحرب من الله ورسوله) ای حرب عظیم».

و از جاهایی که غیر مسندالیه برای تعظیم، نکره آمده این آیه شریفه است:

«فأذنوا بحرب من الله ورسوله»^۲. یعنی: اعلام کنید جنگی را با خدا و رسولش.

تنکیر «حرب»، بزرگی آن را می رساند؛ یعنی: جنگ بزرگ.^۳

«(و للتحقیر نحو: إن نطن الأظنأ) ای ظناً حقيراً ضعيفاً، إذ الظنّ ممّا يقبل الشدة و

و هنگامی تعظیم هست بدون تنکیر مثل: «وله حاجب».

تحقیر و تقلیل نیز گاه هر دو با هم جمع می شود مانند: «حَصَلَ لِي مِنْهُ شَيْءٌ».

ر گاه تنها تحقیر است. مثل: «و لیس له عن طالب العرف حاجب».

و وقتی تنها برای تقلیل است، سان: «و رضوان من الله اکبر».

۱ - در همه نسخه های مطول و مختصرهای حاشیه دار این آیه «وَاللّٰهُ خَلَقَ» ضبط شده. ولی در مختصرهای

چاپ قدیم و مختصرهای چاپ جدید به غلط «وَاللّٰهُ خَالِقٌ» آمده به گونه اسم فاعل.

۲ - نور / ۴۵.

۳ - بقره / ۲۷۹.

۴ - دسوقی احتمال داده که ممکن است «نوعیت» براد باشد بدین شیوه: اعلام بکنید جنگی ویژه با خدا و

الضعف، فالمفعول المطلق ههنا للنوعيّة لا للتأكيد، وبهذا الاعتبار صحّ وقوعه بعد الاستثناء مُفْرَغًا مع امتناع نحو: «ما ضربته إلا ضرباً» على أن يكون المصدر للتأكيد؛ لأنّ مصدر «ضربته» لا يحتمل غير الضرب، والمستثنى منه يجب أن يكون متعدداً يحتمل المستثنى و غیره».

و از جاهایی که غیر مسندالیه برای تحقیر، نکره آورده شده این آیه شریفه است: «إِنْ نَظُنُّ الْإِطْنَآ». یعنی: گمان نمی بریم مگر گمانی سست و ناچیز. زیرا «ظنّ» شدّت و ضعف دارد. بنابراین، «ظناً» مفعول مطلق نوعی است نه تأکیدی. و به همین لحاظ نوعی بودنش صحیح است که به عنوان مستثنای «مفْرَغ» (مستثنی در کلام منفی و با حذف مستثنی منه) بعد از الاّ واقع شود. با این که در مثل «ما ضربته إلا ضرباً» نمی شود «ضرباً» برای تأکید باشد؛ چون مصدر «ضربته» غیر از «ضرب» را فرا نمی گیرد (تا بتوان ضرب را از آن اخراج کرد). و مستثنی منه باید متعدد باشد، هم مستثنی را فرا بگیرد و هم غیر آن را.

«يحتمل المستثنى و غیره». یعنی: هم مستثنی را در بر بگیرد و هم غیر آن را.^۱

توضیح:

«استثناء»، خارج کردن يك چیز از چند چیز متعدد است. و اگر مستثنی و مستثنی منه یکی باشد «اخراج الشئ عن نفسه» می شود. از این رو چون مصدر تأکیدی عین مدلول فعل است استثنای آن درست نیست. و اگر برای نوع باشد نشانگر این است که: مستثنی منه انواع گوناگونی دارد؛ که يك نوع آن اخراج شده و بقیه باقی مانده و این تناقض نیست.

«و اعلم أنّه كما أنّ التنكير الّذی فی معنی البعضية يفيد التعظيم فكذلك صريح لفظة البعض، كما فی قوله - تعالى - : «وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ» ارَادَ مُحَمَّدًا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - ففی هذا الابهام مِنْ تَفْخِيمِ فَضْلِهِ وَاعْلَاءِ قَدْرِهِ مَا لَا يَخْفَى».

همان گونه که نکره آوردن به معنی بعضیت، تعظیم را می فهماند، خود واژه بعض نیز عظمت را می رساند. چون: «وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ»^۲ خداوند برخی از پیامبران را به مراتبی برتری داد.

۱ - جائه / ۳۲.

۲ - برای نگرشی دوباره به بحث استثناء، نگاه کنید به: «نحو وافی» ج ۲، ص ۲۹۴. و به شرح جامی، صفحات ۱۱۱ و ۱۱۲ و ۱۱۳ و سیوطی، ص ۱۱۴ - ۱۱۰.

۳ - بقره / ۲۵۳.

در این آیه شریفه حضرت باری - تعالی - با واژه «بعض»، پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - را اراده فرموده.

«ففى هذا الابهام» در این مبهم بودن «بعض» و تصریح به اسم «محمد» - صلی الله علیه و آله و سلم - نکردن، والایی ارزش، و برتری قدر رسول اکرم به گونه‌ای تجلی یافته که پوشیده نیست.

ضمیر «فضله» و «قدره» به حضرت محمد - صلی الله علیه و آله و سلم - باز می‌گردد.^۱

در پایان یاد آور می‌شوم که: یکی از انگیزه‌های تنکیر مسندالیه، اخفاء و پوشاندن مسندالیه است. این علت در کتاب نیامده ولی پاره‌ای از کتب بلاغت آن را ذکر کرده‌اند.

در فارسی مانند: «کسی از متعلقان منش بر حسب واقعه مطلع گردانید»^۱ و ممکن است انگیزه نکره آوردن مسندالیه جهل گوینده به مسندالیه باشد. مانند: «یکی در مسجد سنجار به تطوع بانگ گفتی»^۲.

و برخی از کتب معانی بیان یکی از انگیزه‌های نکره آوردن مسندالیه را افادهٔ عموم دانسته. مثل: «کلُّ له قانتون»^۳.

و در فارسی همانند:

کس نیست که افتادهٔ آن زلف دوتانیست

در رهگذر کیست که دامی زبلا نیست

حافظ.

پادشه پاسبان درویش است گر چه رامش بفرّ دولت اوست

سعدی.

کس نیاموخت علم تیر از من که مرا عاقبت نشانه نکرد

سعدی.

اینک با کاوش دقیق بگوئید تنکیر این واژه‌ها چه نکته‌ای را می‌فهماند:

«فی قلوبهم مَرَضٌ»^۱.

«سئل سائلٌ بعذابٍ واقعٍ»^۲.

«فیه ظلماتٌ ورعدٌ و برقٌ»^۳.

«لا یقبل منها شفاعَةٌ»^۴.

«لقد کان لکم آیهٌ»^۵.

«لیس علیکم جناحٌ»^۶.

۴ - بقره / ۴۹.

۵ - آل عمران / ۱۳.

۶ - بقره / ۱۹۸.

۱ - بقره / ۱۰.

۲ - معارج / ۱.

۳ - بقره / ۲۰.

۱ - گلستان سعدی، ص ۱۰.

۲ - گلستان سعدی، ص ۱۴۲.

۳ - بقره / ۱۱۶.

سؤال ها

- ۱ - به چه انگیزه‌هایی مسندالیه را نکره می آوریم؟
- ۲ - فرق تقلیل و تحقیر، و تکثیر و تعظیم در چیست؟
- ۳ - به نمونه‌ای استشهاد کنید که: تنکیر، برای تعظیم و تکثیر آمده باشد.
- ۴ - مواردی را بیاورید که: تنکیر در آنها برای افراد باشد.

توابع مسندالیه

- وصف.
- انگیزه‌های وصف آوردن، بیان و کشف، ستایش، نکوهش، تخصیص و تأکید.
- توکید.
- علل تأکید مسندالیه، زدودن توهم سهو، مجاز و عدم فراگیری.
- عطف بیان.
- روشنگری و توضیح.
- بدل.
- علت بدل آوردن برای مسندالیه، و افزایش تقریر.
- عطف به حروف.
- عوامل آوردن معطوف برای مسندالیه.
- گسترش مسندالیه، شرح و بیان مسند، بازگرداندن شنونده از خطا، گرداندن حکم به مسندالیه دیگر، شک، تشکیک، تخییر و اباحه.

«وَأَمَّا وَصْفُهُ» ای وصف المسندالیه، و الوصف قد یطلق علی نفس التابع المخصوص، و قد یطلق بمعنی المصدر، و هو انسب ههنا و اوفق بقوله «وَأَمَّا بَيَانُهُ، وَأَمَّا الْإِبْدَالُ مِنْهُ»^۱.

وصف آوردن برای مسندالیه

وصف، گاهی به تابع ویژه (نعت) گفته می‌شود. و گاهی به معنی مصدریش، یعنی: صفت آوردن به کار می‌رود. در عبارت «أَمَّا وَصْفُهُ» به دو جهت بهتر است وصف را به معنی مصدری بگیریم:

۱ - معنی مصدری با بحثهای گذشته (اما تعریفه و اما تنکیره) مناسب تر است؛ چون آن واژه‌ها همه مصدر بود.

۲ - معنی مصدری وصف، با بحثهای آینده هماهنگ تر است؛ چون می‌خوانیم: «أَمَّا بَيَانُهُ» و «أَمَّا الْإِبْدَالُ مِنْهُ» و ایندو نیز مصدر است.

«ای وَأَمَّا ذَكَرَ النَّعْتِ لَهُ (فلکونه) ای الوصف بمعنی المصدر، و الاحسن آن یکون بمعنی النعت، علی أن یراد باللفظ أحد معنییه و بضمیره معناه الآخر علی ما سیجئ فی البدیع».

برای مسندالیه، وصف می‌آوریم تا آن صفت آوردن، یا بهتر بگوییم: آن صفت (تابع) بنابراین که بالفظ «أَمَّا وَصْفُهُ» یکی از دو معنی اراده شود (معنی مصدری) و به وسیله ضمیری که به آن باز می‌گردد معنی دیگرش (تابع).

توضیح:

مصنّف گفت: «أَمَّا وَصْفُهُ فَلِکُونِهِ» ما گفتیم: شایسته است که: وصف را به معنی مصدری بگیریم. اکنون می‌گوییم: بهتر است مراد از ضمیر «فلکونه» وصف به معنی تابع باشد نه به معنی مصدری. تا از خود کلمه «وصف»، يك معنی اراده شود. و از ضمیر «فلکونه» که به وصف باز می‌گردد، معنی دیگری. و این یکی از شیوه‌های «استخدام» است، که در علم بدیع می‌آید.^۲

۱ - در مطوّل و مختصرهای چاپ جدید «أَمَّا الْإِبْدَالُ مِنْهُ» است. و در مختصرهای چاپ قدیم و حاشیه‌دار «أَمَّا الْإِبْدَالُ مِنْهُ».

۲ - مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۹۲. و مختصرهای چاپ جدید - قسمت بدیع -، ص ۱۵۱. و مختصرهای

و این گونه بهتر است؛ چون وصف و نعت به معنی تابع «مُبَيَّن» است. و همان تابع ویژه است که: موصوف را توضیح می‌دهد. نه «وصف» به معنی مصدری.

«(مَبِينًا لَهُ) اى للمسنداليه (كاشفًا عن معناه ققولك: الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله) فأن هذه الاوصاف ممّا يوضح الجسم ويقع تعريفًا له»^۱.
برای مسندالیه، صفت می‌آوریم تا بیانگر و روشن‌کننده معنی آن باشد. مثل:
«الجسم الطويل، العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله»^۲.

یعنی جسم دراز، پهن و ژرف، نیازمند جایگاه خالی است تا آن را پر کنند.
در این مثال «الجسم» مسندالیه، و «الطويل»، «العريض» و «العميق» سه صفت بیان‌کننده آن است.

«يقع تعريفًا له»: این اوصاف سه‌گانه می‌تواند معرف آن باشد.

اگر شما پیرسید جسم چیست؟ می‌گوییم: «الطويل، العريض، العميق».

«يحتاج الى فراغ يشغله» خبر «الجسم» است.

این سه وصف در اینجا کاشف ذات است.

«(و نحو. في الكشف) اى مثل هذا القول في كون الوصف للكشف و الايضاح و ان لم يكن وصفًا للمسنداليه».

و مثل سخن گذشته است در این که: وصف برای روشنگری و بیان آمده، اما در غیر مسندالیه، این شعر:

الالমেى الذى يظنّ بك الظنّ كان قدرأى و قدسمِعاً^۳

یعنی: تیز هوشی که به تو گمان می‌برد، به گونه‌ای که گویا دیده و شنیده.

حاشیه‌دار، ص ۳۹۶.

۱ - سکاکی برای وصف کاشف مثل زده به: «المتقى الذى يؤمن و يصلّى و يزكى على هدى من ربه».

مفتاح العلوم، ص ۸۱.

۲ - «الجسم: جوهره قابل للابعد الثلاثة او قيل: الجسم هو المركب المؤلف من الجوهر. الجسم التعليمى: هو الذى يقبل الانقسام طولاً و عرضاً و عمقاً. و نهايته السطح و هو نهاية الجسم الطبيعى و يسمى جسماً تعليمياً: اذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية». تعريفات سيد شريف جرجانى، ص ۳۵.

۳ - این شعر «مدرّج» است؛ یعنی واژه «ظن» در دو مصراع تقسیم شده.

شاعر این بیت، «اوس بن حجر (به سکون جیم) بن مالک تمیمی از شاعران دراز عمر دوران جاهلیت و ستایشگر پادشاه حیره عمرو بن هند است.

اشعارش به دست «ابن سکیت» جمع‌آوری شده و دیوانش در سال ۱۸۹۲ میلادی در وین با ترجمه آلمانی به

چاپ رسیده.

وی به سال ۶۲۰ میلادی در گذشته. نگاه کنید به: «تاریخ ادبیات عرب»، ص ۹۵. و «المزهر»، ج ۲، ص ۴۸۲.

و «البیان و التبین»، ج ۳، ص ۳.

شرح واژه‌های شعر

«الالمعی معناه الذکی المتوقد»: «الالمعی» به معنی هوشمندی است که هوشش می‌درخشد. یای «الالمعی» مثل «احمری» برای مبالغه آمده.

«ذکی»: تیزهوش.

«متوقد»: برافروخته، درخشان.

«و الوصف بعده ممّا یکشف معناه و یوضحه».

صفت «الذی یظن بک...» معنی «الالمعی» را روشن و بیان می‌کند. البته لازمه معنی آن را بیان می‌کند؛ چون معنی مطابقی آن تیزهوش است. و لازمه تیزهوشی گمان قوی و دقیق، همانند دیدن و شنیدن می‌باشد.

ولی وصف در مثال «الجسم...» ذات آن را بیان می‌کرد.

«لکنه لیس بمسندالیه؛ لانه اّمّا مرفوع علی أنّه خبر إنّ فی البیت السابق، اعنی قوله»

لیکن «الالمعی» مسندالیه نیست، زیرا یا مرفوع است تا خبر «انّ» باشد در این شعر:

انّ الذی جمع السّماحة و النّجدة و البر و التّقی جُمعاً
او منصوب علی أنّه صفة لاسم انّ.

یا «الالمعی» منصوب است تا صفت باشد برای اسم انّ (الذی).

«او بتقدیر اعنی».

یا به تقدیر «اعنی» منصوب باشد.^۱

«کان» مخفف از «کانّ» است.

«(او) لکون الوصف (مخصّصاً) للمسندالیه، ای مقللاً اشتراکه او رافعاً احتمالاً، و فی

عرف النحاة التخصیص عبارة عن تقليل الاشتراك فی النکرات، و التوضیح عبارة عن رفع

الاحتمال الحاصل فی المعارف».

یا برای مسندالیه وصف می‌آوریم چون وصف فراگیری و اشتراک آن را

می‌کاهد. یا احتمالش را می‌زداید. ولی در عرف نحویان «تخصیص»، کاهش فراگیری

۱ - این شعر نیز «مدرّج» است. واژه «النجدة» در دو مصراع قرار گرفته؛ یعنی: آن که بخشش، بزرگواری،

شجاعت، نیکوکاری و پارسایی همه را جمع کرده او «المعی» است.

۲ - و می‌توان به عقیده سکاکی بدل گرفت برای اسم انّ.

در نکره‌ها است. و «توضیح»، زدودن احتمال معارف.

توضیح:

در نکره، اشتراک معنوی هست. بدین شیوه که: اسمی با يك وضع بر افراد یا چیزهای بی شماری صدق می‌کند. آنگاه اگر برای این مسندالیه نکره وصف بیاوریم از گسترش و فراگیری آن کاسته‌ایم.

مثلاً می‌گوییم: «رجل مؤمن عندی»، وصف مؤمن از فراگیری «رجل» می‌کاهد. و در معارف، گاه اشتراک لفظی هست؛ بدین معنی که: مثلاً «زید» بر چندین فرد وضع شده. و هنگامی که می‌گوییم: «زید»، احتمال دارد زید عالم یا زید تاجر یا زید جاهل باشد.^۱ آنگاه با آوردن وصف «عالم»، احتمال جاهل یا وصف دیگر را می‌زداییم.

در علم نحو، به کاستن اشتراک نکره، «تخصیص» می‌گویند.^۲ و به زدودن احتمال در معرفه، «توضیح».

و در علم بلاغت، به هر دو تخصیص اطلاق می‌شود.

«(نحو: زید التاجر عندنا) فان وصفه بالتاجر يرفع احتمال التاجر وغيره».

مانند «زید التاجر عندنا». در این مثال با صفت «تاجر»، احتمال این که: آیا زید تاجر مقصود است یا زید غیر تاجر، از بین می‌رود؛ و فهمیده می‌شود که: تنها زید تاجر، مراد است.

«(او) لكون الوصف (مدحاً او ذمماً نحو: «جاءني زيد العالم أو الجاهل» حيث يتعين الموصوف) اعني زيداً (قبل ذكره) اي ذكر الوصف».

یا برای مسندالیه وصف می‌آوریم؛ زیرا هنگامی که موصوف مشخص باشد وصف برای ستایش یا نکوهش است. مثل: «جاءني زيد العالم» که ستایش «زید»، و «زيد الجاهل» که نکوهش او را می‌فهماند. در وقتی که موصوف (زید) مشخص باشد. قبل از آمدن وصف.

۱ - صفت توضیحی در غیر مسندالیه مثل: «و رسوله النبي الامي». اعراف / ۱۵۸.

و صفت تخصیصی در غیر مسندالیه مانند: «فتحریر رقبة مؤمنة». نساء / ۹۲.

۲ - «وفائده ای فائدة النعت غالباً تخصیص فی النكرة كرجل عالم. او توضیح فی المعرفة كزيد

الظریف». شرح جامی، ص ۱۱۴.

«وَاللَّانِ الْوَصْفُ مَخْصِصاً».

و اگر موصوف، قبل از آمدن وصف، مشخص نباشد و صف برای تخصیص می آید.

«(او) لکونه (تأکیداً نحو: أمس الدابر، کان يوماً عظيماً) فان لفظ الامس مما يدل على الدبور».

یا برای تأکید مسندالیه صفت می آوریم مثل: «امس الدابر، کان يوماً عظيماً». یعنی: دیروز گذشته روز مهمی بود.

بی شك واژه «امس» گذشتن را بیان می کند و «دابر» برای تأکید آمده.^۱
«دبور» به معنی گذشته و گذشتن. در مختصرهای حاشیه دار این واژه را بفتح دال ضبط کرده.

«امس» در این مثال مبتداست و مبنی بر کسر.

«و قد يكون الوصف لبيان المقصود و تفسيره، كقوله - تعالى - : (و ما من دابة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه) حيث و صفت «دابة و طائر» بما هو من خواص الجنس لبيان أن القصد منهما إلى الجنس دون الفرد، وبهذا الاعتبار أفاد هذا الوصف زيادة التعميم و الاحاطة».

و گاهی صفت مقصود ما را از مسندالیه مشخص می کند مانند: سخن خداوند - متعال - : «و ما من دابة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه».^۲

یعنی هیچ جنبنده ای که در زمین باشد، و هیچ پرنده ای که به دو بال پرواز کند نیست مگر این که آنها نیز گروه هایی مانند شمایند. (دنبال آیه آمده: **إِلَّا أُمَّمٌ أُمَّالِكُمْ**).
در این آیه خداوند - متعال - برای «دابه»، صفت «فی الارض» را آورده که از ویژگیهای جنس است. یعنی: جنس جنبنده ویژگیش در زمین بودن است.

همین گونه برای «طائر» و صف «یطیر بجناحیه» را آورده که: از مختصات جنس پرنده است. این ویژگی جنس پرندگان است که با دو بال پرواز می کنند.
خداوند - متعال - با ارائه این دو وصف رسانده که: مقصود جنس «دابه» و «طائر» است؛ نه نوع و فرد.

۱ - مقصود از تأکید، «تأکید اصطلاحی» نیست؛ چون آن، گاهی معنوی است با واژه هایی مثل «نفس»، «عین» و ... و گاهی لفظی است با تکرار لفظ.

«و بهذا الاعتبار»: و به لحاظ همین افاده و بیان جنس، این دو وصف گسترش و فراگیری موصوف را زیاده تر می‌کند.

دو موصوف (دآبه و طائر) گسترش داشت؛ زیرا نکره در سیاق نفی بود. لیکن این دو وصف بر آن گسترش می‌افزاید. بدین شیوه که: می‌فهماند: استغراق آن نکره در سیاق نفی، استغراق عرفی نیست، استغراق حقیقی است. و همه افراد جنس را فرا می‌گیرد. در پایان گوشزد می‌کنم که: صفت گاهی رقت انگیز است و برای جلب ترحم؛ مانند: «عبد مسکین یطلبنی».

یا این ابیات حافظ:

عاشق مفلس اگر قلب دلش کرد نثار مکنش عیب که بر نقد روان قادر نیست

یا:

من خاکی که ازین در نتوانم برخاست از کجا بوسه زخم بر لب آن قصر بلند

یا:

من گدا و تمنای وصل او هیات مگر به خواب بینم خیال منظر دوست

یا:

یوسف گم گشته باز آید به کنعان غم مخور کلبه احزان شود روزی گلستان غم مخور

نکته دیگری را که باید متذکر شوم فرق بین «نعت» و «وصف» است. برخی از پژوهشگران گفته‌اند:

۱ - «نعت» در ستایش به کار می‌آید. ولی «وصف»، هم در ستایش و هم در نکوهش.

۲ - «نعت» در اوصاف موجوده استعمال می‌شود. ولی «وصف» در موجود و معدوم.

۳ - «نعت» در چیزهایی که تغییر می‌کند به کار می‌رود. ولی «وصف» اعم است.

۴ - «نعت» به آنچه بر قسمتی از موصوف مربوط می‌شود اطلاق نمی‌گردد. مانند: «اعمی»، «اعرج». لیکن صفت عمومیّت دارد.

پرسش ها

- ۱- چرا برای مسندالیه وصف می آوریم؟
- ۲- چه هنگامی صفت برای مدح یا ذم است؟
- ۳- برای وصف مخصص يك نمونه بیاورید.

با بررسی این نمونه‌ها خود را بیازمایید و ویژگی هر یک از این وصفها را تبیین

فرمایید:

- ۱ - «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ».^۱
- ۲ - «وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ».^۲
- ۳ - «أَنِّي الْقَيُّومُ أَلِيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ».^۳
- ۴ - «قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ».^۴
- ۵ - «وَلَا مَؤْمَنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مَشْرِكَةٍ».^۵
- ۶ - «لَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ».^۶
- ۷ - «وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ».^۷
- ۸ - «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يُبْقِي فِيهِمْ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمَهُ».^۸
- ۹ - «درویشی مجرّد به گوشه‌ای نشسته بود پادشاهی بر او بگذشت».^۹
- ۱۰ - «لقمان حکیم اندر آن کاروان بود».^{۱۰}
- ۱۱ - زبان ناطقه در وصف شوق نالان است
چه جای کلک بریده زبان بیهده گوست^{۱۱}
- ۱۲ - وقت عزیز رفت بی‌تا قضا کنیم
عمری که بی‌حضور صراحی و جام رفت^{۱۲}
- ۱۳ - زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست
در حق ماهر چه گوید جای هیچ‌اگره نیست^{۱۳}

۱ - الحاقه / ۱۳.

۲ - نمل / ۲۳.

۳ - نمل / ۲۹.

۴ - بقره / ۲۶۳.

۵ - بقره / ۲۲۱.

۶ - بقره / ۱۰۲.

۷ - بقره / ۲۶.

۸ - نهج البلاغه، حکمت ۳۶۱.

۹ - از گلستان سعدی.

۱۰ - از گلستان سعدی.

۱۱ - از حافظ.

۱۲ - از حافظ.

۱۳ - از حافظ.

« (و أما توکیده) ای توکید المسندالیه (فللتقریر) ای تقریر المسندالیه، ای تحقیق مفهومه و مدلوله، اعنی جعله مستقراً محققاً ثابتاً بحيث لا یظنُّ به غیره، نحو: «جاءَ نى زیدُ زیدُ» إذا ظنَّ المتکلم غفلة السامع عن سماع لفظ المسندالیه، او عن حمله على معناه.^۱ اما تأکید مسندالیه برای روشن ساختن و معلوم کردن آن است. یعنی: برای جایگزین کردن مفهوم و مدلول آن به شیوه‌ای که به غیر آن گمان نرود. «مثل جاءَ نى زیدُ زیدُ» در هنگامی که گوینده می‌پندارد، شنونده مسندالیه را نشنید، یا به معنی واقعی‌اش نگرفت.

دسوقی گفته: مقصود از «مفهوم» معنی حقیقی، و مراد از «مدلول»، چیزی است که: لفظ بر آن دلالت می‌کند، چه حقیقی و چه مجازی.

«تقریر» به معنی روشنگری، توضیح، بیان و محکم کردن است.^۲

سید شریف گفته: «تحریر، بیان معنی یا نوشتن. و تقریر، بیان معنا یا عبارت است».^۳

«لا یظنُّ به غیره». ضمیر «به» و «غیره» به «مسندالیه» بازگشت می‌کند.^۴

ضمیر «حمله» به «لفظ» باز می‌گردد. ولی فاعل «حمل»، هم می‌تواند متکلم باشد و می‌شود سماع.^۵ «و قبل المراد تقریر الحکم، نحو: «أنا عرفتُ». او المحکوم علیه نحو: «أنا سعیت فی حاجتک و حدی او لاغیری».

و گفته شده: مراد از تقریر تأکید، تقریر حکم است. مانند «أنا عرفتُ». یا تقریر مسندالیه، مثل: «أنا سعیت فی حاجتک و حدی». یا «أنا سعیت فی حاجتک لاغیری».

شرح:

مصنّف گفت: «و أما توکیده فللتقریر». شارح این تقریر را به تقریر مسندالیه تفسیر

۱ - در کتب ادبی بیشتر واژه «توکید» را به جای «تأکید» به کار می‌برند. در قرآن مجید نیز همین واژه استعمال شده: «ولانتقوا الایمان بعد توکیدها» / ۹۱.

۲ - «تقریر»: فرار دادن و به‌اقرار در آوردن. منتخب اللغات، ص ۱۰۲.

۳ - «الفرق بین التحریر و التقریر: أن التحریر بیان المعنی بالکنایه. و التقریر بیان المعنی بالعبارة». تعریفات، ص ۲۹.

۴ - در اینجا می‌گوید: تأکید برای تقریر مسندالیه است، تا کسی نپندارد که: گوینده معنی مجازی را اراده کرده. بعداً دوباره می‌خوانیم که: تأکید برای دفع تو هم مجاز است. برای زدودن این تکرار، برخی گفته‌اند: مقصود از «تقریر معنی» در اینجا، تقریر مراد متکلم است، چه حقیقی باشد و چه مجازی. و مراد از سخن بعدی، معنی حقیقی است.

۵ - واژه «ظنّ» در این بحث، و هم، شك و اعتقاد راجح را فرا می‌گیرد.

کرد. لیکن دیگری تقریر مصنف را به دو چیز تفسیر کرده:

۱- تقریر حکم.

۲- تقریر مسندالیه.

این قائل تقریر حکم را افزوده و برای آن مثل زده به: «انا عرفت»، که در آن مسندالیه تکرار شده. و این تکرار و تأکید برای تقریر حکم شناختن است.

و برای تقریر مسندالیه مثل زده به: «انا سعیت فی حاجتک و حدی»؛ که مسندالیه تکرار و تأکید شده. و این تأکید برای تقریر مسندالیه است.

می توانیم به جای «وحدی» «لاغیری» نیز بیاوریم.

«و فیہ نظر؛ لانه لیس من تأکید المسندالیه فی شیء. و تأکید المسندالیه لایکون لتقریر

الحکم قط.»^۱

و در سخن قائل «قیل» نظر هست؛ زیرا (در مثال دوّم) اصلاً مسندالیه تأکید نشده. و

تأکید مسندالیه هیچ گاه تقریر حکم را نمی رساند.

بیان:

قائل «قیل» برای تقریر مسندالیه مثل زد به: «آنا سعیت فی حاجتک و حدی». یا

«لاغیری». اکنون شارح می گوید: این مثال اصلاً تأکید مسندالیه را نمی فهماند؛ چون

«وحدی» حال است برای مسندالیه و «لاغیری» معطوف آن است. و «حال» و

«معطوف» از نمونه های تأکید اصطلاحی نیست.

«لانه» یعنی: مثال «آنا سعیت».

از سوی دیگر، هیچ گاه تأکید مسندالیه، تأکید حکم را نمی رساند. تأکید حکم با

شیوه های پانزده گانه ای است که: قبلاً گفتیم. مثل: نون تأکید، حروف زایده و ...

خلاصه: اصل این سخن که: تأکید مسندالیه برای تقریر حکم است، صحیح نیست؛

۱- به کارگیری واژه «قط» با فعل مضارع «لایکون» سازگار نیست. «قط» ظرف ماضی است و باید با فعل

ماضی به کار رود.

و اَمَّا قَطُّ فَانَّهُ هُوَ الْاَبَدُ الْمَاضِي. تقول: ما رأيت مثله قط. لسان العرب ج ۷، ص ۳۸۱.

قط علی ثلثة اوجه: احدها أن تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى. و هذه بفتح القاف و تشدید الطاء

مضمومة فی الفصح اللغات. و تختص بالنفی. يقال: ما فعلته قط. و العامة تقول: لا افعله قط. و هو لحن.

مغنی اللیب، ص ۹۰.

و علی - علیه السلام - فرموده: «مازنی شیور قطّه نهج البلاغه، حکمت ۲۹۷.

زیرا تأکید مسندالیه هیچ وقت تقریر حکم را نمی فهماند.

و اما این سخن او که: تأکید مسندالیه آن را تقریر می کند، صحیح، ولیکن مثالش غلط است.

«و یصرّح المصنّف بهذا».

و به زودی مصنّف تصریح خواهد کرد که: تأکید محکوم علیه با تأکید حکم فرق دارد.

«بهذا» اشاره است به: فرق بین تأکید مسندالیه و تأکید حکم.

و مصنّف چنین تصریح کرده: «نحو انت لا تکذب فانّه أشدّ لنفی الکذب من لا تکذب، و کذا من لا تکذب انت؛ لانه لتأکید المحکوم علیه لا الحکم»^۱.

«(او لدفع توهم التجوّز) ای التکلم بالمجاز، نحو: «قطع اللصّ الامیر الامیر، او نفسه، أو عینه؛ لثلاثیوهم أن اسناد القطع إلى الامیر مجاز، و أما القاطع بعض غلمان».

یا مسندالیه را مؤکد می آوریم تا پندار مجازگویی را بزداایم. مانند: «قطع اللصّ الامیر الامیر». یعنی: برید دست دزد را پادشاه، پادشاه.

اینجا «الامیر» مسندالیه است و مؤکد، تا کسی گمان نکند که اسناد بریدن دست به پادشاه، مجازی است. و دست دزد را برخی از غلامانش بریده اند.^۲

بیان:

اگر گفتیم: «قطع اللصّ الامیر الامیر» تأکید لفظی است.

و اگر گفتیم: «قطع اللصّ الامیر نفسه» یا «عینه» آنگاه تأکید معنوی است.

مجاز در اینجا، هم مجاز عقلی، هم مجاز لغوی و هم مجاز در حذف را فرا می گیرد. بدین ترتیب، با تأکید می شود دفع توهم کرد از هر سه مجاز.

«لص»: دزد.

«قاطع»: قطع کننده، برنده.

«غلمان»: جمع غلام.

۱ - مختصرهای چاپ جدید، ص ۹۷. مختصرهای حاشیه دار، ص ۸۹. و مختصرهای چاپ قدیم، ص ۴۳.

در قسمت پایانی این عبارت تصریح شده که: «لا تکذب انت» برای تأکید محکوم علیه است نه حکم.

۲ - در این عبارت «قطع اللصّ الامیر الامیر» مجاز در حذف هست. در اصل بوده «قطع ید اللص» که «ید» مفعول محذوف است و «اللص» جایگزین آن شده.

«(او) لدفع توهم (السهو) نحو: «جاءني زيدٌ زيدٌ؛ لِئلايتوهم أَنَّ الجاني غير زيد. و إنما ذكر زيدٌ على سبيل السهو».

یا مسندالیه را با تأکید می آوریم تا پندار اشتباه را از بین ببریم.
می گوئیم: «جاءني زيدٌ زيدٌ» تا کسی گمان نکند زید نیامده، بلکه اشتباهش بر زبان گوینده جاری شده.

نکته قابل توجه: شارح برای دفع توهم مجاز، دو مثال زد: یکی با تأکید لفظی و دیگری با تأکید معنوی؛ ولی برای دفع توهم سهوتها به تأکید لفظی مثال زد تا بفهماند که: توهم سهو فقط با تأکید لفظی بر طرف می شود و با تأکید معنوی نمی توان اشتباه را بر طرف کرد. و در رفع اشتباه نمی گوئیم: «جائنی زید نفسه».

«(او) لدفع توهم (عدم الشمول) نحو: «جاءني القوم كلهم او اجمعون»؛ لِئلايتوهم أَنَّ بعضهم لم يجئ إلاَّ أَنَّك لم تعتد بهم. او أَنَّك جعلت الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل، بناءً على أَنهم في حكم شخص واحد. كقولك: «بنو فلان قتلوا زيدا». و إنما قتله واحد منهم».

یا مسندالیه را مؤکد می آوریم تا توهم عدم شمول و فراگیر نبودن را از میان برداریم.

می گوئیم: «جاءني القوم» و به دنبال آن «كلهم» یا «اجمعون» را می آوریم، که کسی نپندارد: برخی از افراد قوم نیامده اند لیکن به آنان توجه نکرده ایم یا کار بعضی را به حساب همه گذاشته ایم. بر این اساس که همه در حکم يك نفرند.

مانند سخن شما: «پسران فلانی زید را کشتند». با این که: زید را تنها یکی از آنان کشته.

شرح:

گاهی به جای واژه «بعض»، ما کلمه «قوم» را به کار می بریم. و در هنگامی که بعضی از افراد قوم آمده می گوئیم: «جائنی القوم».

در این عبارت، «قوم» در «بعض» استعمال شده نه در همه. این استعمال کل در بعض، مجاز لغوی است.

اکنون ما در جایی که بخواهیم گوشزد کنیم: استعمال این کلمه به شیوه مجاز لغوی نیست و در همه افراد استعمال شده، بعد از آن «كلهم» یا «اجمعون» را می آوریم، تا

یادآوری کنیم: همه آمده‌اند نه این که برخی نیامده باشند و ما به آنان توجه نکرده باشیم؛ چون آنان مورد اعتنا نبوده‌اند.

تعبیر «لنلايتوهم أن بعضهم لم يجي إلا أنك لم تعتد بهم» همین معنی را نشان می‌دهد. و به مجاز لغوی اشاره دارد.

و گاه يك نفر از جمعی کاری می‌کند و ما آن را به همه گروه نسبت می‌دهیم؛ چون همه با هم همفکر بوده‌اند.

مثلاً: یکی زید را کشته و ما می‌گوییم: «بنو فلان قتلوا زیداً». این اسناد، مجاز عقلی است. بر خلاف مثال پیشین که: مجاز لغوی بود. و واژه «قوم» در معنی «بعض» به کار رفته بود؛ اینجا «جاء» به جای این که به يك فرد اسناد داده شود به جمع اسناد داده شده. عبارت «او انك جعلت الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل» متوجه همین مجاز در اسناد است.

به هر حال ما با آوردن واژه «كلهم» یا «اجمعون»، خاطر نشان می‌کنیم که: مجاز اسنادی در کار نیست.

ضمیر «بعضهم» به «قوم»، و ضمیر «بهم» به «بعض» و ضمیر «أنهم» به «كل»، و ضمیر «قتله» به «زید»، و ضمیر «منهم» به «بنو فلان» بر می‌گردد.

یادآوری یک نکته:

تأکید مسندالیه، یا با تأکید لفظی است که در آن واژه تکرار می‌شود. یا با تأکید معنوی. مثل: «نفس» «عین» و ...

و در فارسی برای تأکید مسندالیه، واژه «خود»، که ضمیر مشترک بین متکلم، غایب و مخاطب است به کار می‌رود. و واژه‌هایی چون: همه، جمله، همگی، تماماً، همگان و ... یا همان واژه تکرار می‌شود.

ولی تأکید حکم، در عربی پانزده شیوه ویژه دارد. مثل: نون تأکید، قسم، ان و ... و در فارسی برای تأکید حکم، از واژه‌هایی چون «لاجرم» مؤکداً، حتماً، البته، همانا، به یقین، به درستی که و ... بهره گرفته می‌شود.

برخی از اساتید محترم دانشگاه بین تأکید مسندالیه و تأکید حکم فرق نگذاشته‌اند.

پرسش ما و پاسخ شما

- ۱ - چرا مسندالیه را مؤکد می آوریم؟
- ۲ - تأکید مسندالیه با تأکید حکم چه فرقی دارد؟
- ۳ - چگونه با تأکید، توهم عدم شمول را می زداییم؟

تمرین

بگویید چرا مسندالیه‌ها را مؤکد آورده‌ایم:

«فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ»^۱.

«قال علی - علیه السلام - الزهد کله بین کلمتین من القرآن»^۲.

جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچ است هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق حافظ.

یا:

سألها مشعل ما پیشرو دنیا بود چشم دنیا همه روشن به چراغ ما بود شهریار.

«(وَأَمَّا بِيَانَهُ) آي تعقيب المسنداليه بعطف البيان (فلا يضح به باسم مختص به نحو: قدم صديقك خالد) ولا يلزم أن يكون الثاني أوضح، لجواز أن يحصل الايضاح من اجتماعهما». به دنبال مسندالیه، عطف بیان می‌آوریم تا آن را با نام ویژه‌اش مشخص کنیم. مانند: «قَدِمَ صَدِيقُ خَالِدٍ». یعنی: دوست، خالد آمد.

در این مثال، «خالد» نام مخصوص آن دوست را آورده‌ایم تا روشن شود کدام دوست بوده.^۳

و لازم نیست که دوّمی (عطف بیان) واضح تر از متبوعش باشد برای این که: ممکن است از اجتماع عطف بیان و متبوعش روشنگری و وضوح پدید آید. مانند: «قال ابوالحسن علی». «علی» نام افراد بسیاری است و «ابوالحسن» نیز کنیه بسیاری، لیکن با اجتماع این دو، شخص مولا علی - علیه‌السلام - مشخص می‌شود.

«أَمَّا بِيَانُهُ»، شارح «بیانه» را تفسیر به «تعقيب المسنداليه بعطف البيان» کرد، تا خاطر نشان کند که: «بیان»، به معنی مصدری آمده.

«و قد يكون عطف البيان بغير اسم مختص به كقوله»^۴.

۱ - حجر / ۳۰.

۲ - نهج البلاغه، حکمت ۴۳۹.

۳ - جمهور نحویین بر این عقیده‌اند که: آنچه بعد از «ای» تفسیریه می‌آید، عطف بیان است. لیکن هر موصوفی که بر صفت جاری شده باشد، هم می‌تواند عطف بیان شود و هم بدل.

۴ - این شعر از «زیاد بن معاویه» معروف به «نابغه ذبیانی» است. وی از شاعران جاهلیت و از قبیله «ذبیان»

و گاهی عطف بیان با نام مخصوص متبوعش نیست؛ مثل این قول:
«و المؤمن العائذات الطیر یمسحها رُکبان مکة بین الغیل و السند»
 یعنی: سوگند به امان دهنده پناه گزیدگان (پرنندگان)، که دست می‌کشند بر آنها
 (نوازش می‌کنند) راهیان مکه در بین غیل و سند.
 «بغیر اسم مختص به» به معنی «باسم غیر مختص به» است.

شرح واژه‌های شعر

«و المؤمن» «واو» برای قسم و «مؤمن» اسم فاعل به معنی امان دهنده و یکی از
 نامهای خداوند - متعال - است.

در قرآن مجید آمده: «السّلام المؤمن»^۱.

«العائذات»: جمع «عائذة» به معنی پناه آورده و پناه گرفته. مشتقات «عود» با «با»
 متعدی می‌شود. و مشتقات «التجاء» با «الی».

«الطیر»: پرنندگان. برخی آن را اسم جمع؛ و بعضی جمع «طائر» می‌دانند. در تعبیر
 «العائذات الطیر»، «الطیر» موصوف بوده و بر صفت جاری شده؛ مثل: «جرد قطیفة».
 «یمسح»: دست می‌مالد.

«رُکبان»: جمع «راکب» و به معنی سواران و کاروان است.^۲

مراد از «رکبان مکه» کسانی هستند که به سوی مکه می‌روند.

«غیل» - بفتح «غین» و سکون «یا» - بر وزن «دزد» - سرزمینی است در نزدیکی
 «یَلَمْلَم»^۳. و هم چشمه‌ای است که در پایین کوه ابوقیس جریان دارد. و همین مقصود
 شاعر بوده.^۴

بوده و عمرش در کشاکش رقابتها و جنگهای قبیله‌ای و سیاسی بین «حیره» و «غسان» گذشته است. وصف، مدح،
 هجو، رثاء و اعتذار، درو نمایه‌های شعر او را می‌سازد.

«نابغه» در بازار «عکاظ» در خیمه‌ای پر حشمت و چرمین به نقد شعر می‌نشسته. و در دربارهای حیره و غسان یا
 به مدح یا به رثاء یا به اعتذار، شعر می‌سروده. نگاه کنید به: «الآغانی»، ج ۱۱، ص ۳.
 و «تاریخ الأدب اللغة العربیة»، ج ۱، ص ۱۱۵. و «الشعر و الشعراء»، ص ۷۰. و «راهنمای دانشوران»، ج ۳،
 ص ۲۴۷. و «عیون الاخبار»، ج ۲، ص ۱۹۲.

۱ - حشر / ۲۳.

۲ - در قرآن مجید آمده: «فَإِنْ حِفْتُمْ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا». بقره / ۲۳۹.

۳ - نگاه کنید به: «لسان العرب»، ج ۱۱، ص ۵۱۲. و «منتخب اللغات»، ص ۳۸۹.

«سند» - بفتح سین و نون و تشدید سین - در اینجا به کوههای مکه اشاره دارد. و در اصل به معنی ارتفاعات جلوی کوه، یا دامنه دشت است.^۱

شاهد شعر:

«فان الطیر عطف بیان للعائذات مع انه لیس اسماً مختصاً بها».

«الطیر» عطف بیان «عائذات» است با این که: اسم ویژه آن نیست؛ چون پناه گزیدگان حرم بسیارند، که برخی از آنها پرنده است و پاره‌ای از پرندگان نیز به حرم پناه می‌آورد.

نکته لازم تذکر این که: شعر، مثال عطف بیان برای مسندالیه نیست؛ مثل است برای جایی که: عطف بیان با اسم مختص نباشد.

«وقد یجی عطف البیان لغير الايضاح كما فی قوله - تعالی - : (جَعَلَ اللهُ الْكعبةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِياماً لِلنَّاسِ) ذکر صاحب الکشاف آن البیت الحرام عطف بیان للکعبه، جی به للمدح لالایضاح كما تجی الصفة لذلك».

گاهی عطف بیان برای غیر توضیح می‌آید؛ مثل: سخن خداوند - متعال - : «جَعَلَ اللهُ الْكعبةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِياماً لِلنَّاسِ».^۲

صاحب کشاف (زمخشری) گفته: محققاً «البیت الحرام» عطف بیان کعبه است و برای مدح آمده نه توضیح. همانطور که صفت برای مدح می‌آید.^۳

«البیت الحرام» از این رو برای ستایش و مدح است که: که عَلِمَ بِالغلبه شده برای کعبه و حرمت و احترام و حرام بودن برخی از چیزها را نشان می‌دهد. و به این جهت برای توضیح نیست؛ که «کعبه» آن قدر آشکار است که نیاز به توضیح ندارد.

«كما تجی الصفة لذلك». مثل صفت، که برای مدح و ستایش می‌آمد.

کوتاه سخن این که: شارح سه انتقاد به مصنف کرده:

۱ - وَالسَّنَدُ: مَا ارْتَفَعَ مِنَ الْأَرْضِ فِي قُبُلِ الْجَبَلِ أَوْ الْوَادِي، وَالْجَمْعُ أَسْنَادٌ. لسان العرب، ج ۳، ص ۲۲۰.

۲ - مانده / ۹۷.

۳ - عبارت زمخشری چنین است: «(البیت الحرام) عطف بیان علی جهة المدح لاعلی جهة التوضیح كما تجی الصفة كذلك». کشاف، ج ۱، ص ۶۴۶. (چاپ انتشارات آفتاب تهران). و کشاف، ج ۱، ص ۶۸۱. (چاپ انتشارات دارالکتاب العربی، با تصحیح مصطفی حسین احمد).

- ۱ - واضح تر بودن عطف بیان از متبوعش حتمی نیست.
 - ۲ - ممکن است: عطف بیان با اسم مخصوص متبوعش نباشد.
 - ۳ - عطف بیان برای غیر ایضاح نیز می آید.
- برخی از حاشیه‌نگاران گفته‌اند: مصنف بنابر غالب سخن گفته. و این موارد استثنای است.

اکنون بگویید

- ۱ - به چه انگیزه‌هایی برای مسندالیه عطف بیان می آوریم؟
 - ۲ - سه انتقاد شارح به مصنف چه بود؟
 - ۳ - به عقیده زمخشری چرا «البيت الحرام» عطف بیان «الکعبه» قرار گرفته؟
 - ۴ - در عبارت زیرین کدامین واژه عطف بیان است:
- «طَرَقَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - بَابِ سَيْدِ كَرِيمٍ فِي قَوْمِهِ، هُوَ: «امْرَأُ الْقَيْسِ الْكَلْبِيِّ» وَ خَطَبَ بِنْتَهُ: «الرَّبَابَ» فَرَحِبَ بِهٖ ابُوها، وَ مَلَأَتْ الْفَرْحَةَ جَوَانِبَ نَفْسِهِ، لِعَلِمِهِ أَنَّ هَذِهِ الْمَصَاهِرَةَ سَتْرِبَطُهُ بَيْتِ الرَّسُولِ «مُحَمَّدٌ» - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله - وَ تَسْجَلُ لَهُ شَرْفًا خَالِدًا عَلَى الْاَيَّامِ ... وَ تَمَّ الزَّوْجُ، وَ أَنْجَبَتْ الرَّبَابَ، فَكَانَ مِنْ ذُرِّيَّتِهَا: الْاَدِيْبَةُ الْمَتْفَقْهَةُ «سُكَيْنَةُ». احدى شهيرات النساء في الصدر الاول؟»
- (و آما لبدال منه) آى من المسنداليه (فلزيادة التقرير) مِنْ اِضَافَةِ الْمَصْدَرِ اِلَى الْمَعْمُولِ، اَوْ مِنْ اِضَافَةِ الْبَيَانِ اِى الْزِيَادَةِ الَّتِي هِيَ التَّقْرِيرُ. وَ هَذَا مِنْ عَادَةِ افْتِنَانِ صَاحِبِ الْمِفْتَاحِ حَيْثُ قَالَ فِي التَّأْكِيدِ «لِلتَّقْرِيرِ». وَ هُنَا «لِزِيَادَةِ التَّقْرِيرِ». وَ مَعَ هَذَا فَلَا يَخْلُو عَنِ نَكْتَةِ لَطِيفَةٍ: وَ هِيَ الْاِيْمَاءُ اِلَى اَنَّ الْغَرْضَ مِنَ الْبَدَلِ هُوَ اَنَّ يَكُونَ مَقْصُودًا بِالنِّسْبَةِ، وَ التَّقْرِيرُ زِيَادَةٌ تَحْصُلُ تَبَعًا وَ ضَمْنًا، بِخِلَافِ التَّأْكِيدِ فَانَّ الْغَرْضَ مِنْهُ نَفْسُ التَّقْرِيرِ وَ التَّحْقِيقِ.»
- دنبال مسندالیه بدل می آوریم برای افزودن تقریر. «زیاده» یا مصدر است و اضافه به معمول شده و یا اسم مصدر است. و در این صورت اضافه، بیانیه است. بدین معنی: زیادتی که آن تقریر است.
- «و هذا من عادة افتنان». و این شیوه هنرنمایی و گونه گونه کردن سخن از سکاکی است. که در بحث تأکید گفت: «اما توکیده للنتقرير». و در اینجا می گوید: «فلزيادة التقرير.»

«و مع هذا»: اضافه بر این هنرنمایی و گونه‌گونه کردن سخن، اشاره به نکته‌ای هم دارد و آن این‌که: بدل، مقصود از نسبت است. و تقریر يك زیاده و افزونی است که ضمناً و به تبعیت پدید آمده^۱ به خلاف تأکید که مقصود از آن، تحقیق و تقریر است.

«فلزیاده»: «زیاده» اگر مصدر «زاد» باشد گاه متعدی استعمال می‌شود و گاه لازم. اگر متعدی باشد اضافه به مفعولش شده و اگر لازم، اضافه به فاعلش.^۲

شارح گفت: «من اضافة المصدر الى المعمول» تا هر دو صورت را فرا بگیرد. و در این دو استعمال، اضافه لامیه است. و اگر اسم مصدر باشد اضافه بیانیه.

«افتنان» یعنی: يك معنی را به شیوه‌های گوناگون آوردن.

«وهی الایماء» یعنی: آن نکته لطیف اشاره است به ...

ضمیر در «فانَّ الفرض منه» به «تأکید» برگشت می‌کند. یعنی: تأکید را می‌آوریم و هدف اصلی ما همان تقریر و مشخص کردن است.

«(نحو جاء نی اخوک زید) فی بدل الكل، و يحصل التقرير بالتکریر».^۳

مانند: «جائنی اخوک زید»، که «اخوک» مسندالیه و «زید» بدل کل آن است. و روشنی و بیان از تکرار نسبت به زید و به اخوک پدید آمده.

«(و جاء نی القوم اکثرهم) فی بدل البعض».

و مانند: «جاء نی القوم اکثرهم»، که «اکثرهم» بدل بعض است از قوم.

«(و سلب زید ثوبه) فی بدل الاشتمال».^۴

و مثل: «سلب زید ثوبه». یعنی: ربوده شد زید جامه‌اش. که «ثوبه» بدل اشتمال

۱ - و می‌توانیم بگوییم: در بدل گویا هم مبدل منه تکرار می‌شود و هم عامل. بنابراین، تقریر آن افزونتر از توکید است، که تنها متبوع تکرار می‌شود.

۲ - «زاده» گاهی دو مفعولی است؛ مثل: «ربَّ زدنی علماء. طه / ۱۱۴».

۳ - بدل کل را ابن مالک بدل مطابق خوانده:

التابع المقصود فی الحكم بلا	واسطة هو المسمی بدلاً
مطابقاً او بعضاً او ما يشتمل	عليه يُلقی او كمعطوف ببل

این بدل، گاه در نامهای خداوند - متعال - نیز به کار می‌رود مانند: «إلی صراط العزيز الحمید ○ الله، ابراهیم

۱ / و ۲.

و از این جهت که «کل» اجزاء را تداعی می‌کند دست کم در این موارد بگوییم: بدل مطابق.

۴ - در حاشیه مختصرهای حاشیه‌دار آمده: «سلب» دو مفعولی است. در قرآن آمده: «وَأَنْ يَسْلُبَهُمُ الدُّبَابُ شَيْنًا. حج / ۷۳». یعنی: اگر پشه از آنان چیزی برباید.

در این آیه شریفه «هم» مفعول اوّل و «شیناً» مفعول دوّم است. بنابراین، «سلب زید ثوبه» اگر به نصب «ثوب» باشد «ثوب» مفعول دوّم است. و اگر به رفع، بدل اشتمال. آنگاه مفعول آن را محذوف می‌گیریم.

است برای «زید».

«و بیان التقرير فيهما أنّ المتبوع يشتمل على التابع إجمالاً حتى كأنه مذكور، أمّا في البعض فظاهر، و أمّا في الاشتمال فلان معناه أن يشتمل المبدل منه على البدل لا كاشتمال الظرف على المظروف، بل من حيث كونه مشعراً به إجمالاً و متقاضياً له بوجه ما، بحيث تبقى النفس عند ذكر المبدل منه متشوقّة إلى ذكره منتظرّة له».

بیان تقرير بدل بعض و بدل اشتمال

اما بدل بعض و بدل اشتمال، مسنداليه را تقرير می کنند. یعنی: مشخص و معین و جایگزین در ذهن قرار می دهند. چون متبوع به طور سربسته تابع را فرا می گیرد، به گونه ای که گویا تابع ذکر شده. این فراگیری متبوع از تابع، در بدل بعض آشکار است؛ (زیرا در بدل بعض، تابع پیوسته قسمتی از متبوع می باشد).

و اما فراگیری متبوع از تابع در بدل اشتمال، از این روست که: معنی بدل اشتمال این است که: مبدل منه، بدل را فرا بگیرد ولی نه به شیوه ای که ظرف، مظروف را در بر می گیرد. بلکه به گونه ای که آن بدل را به طور سربسته بفهماند. و به وجهی آن را بطلبد که روان انسان هنگامی که «مبدل منه» را می شنود در شوق و انتظار بدل بماند.

«فيهما» یعنی: بدل بعض و اشتمال.

«اجمالاً»: سربسته و مجمل.

«حتى كأنه» یعنی: آن تابع.

«لا كاشتمال الظرف على المظروف». یعنی: حتماً این اشتمال، لازم نیست که: مثل

اشتمال ظرف بر مظروف باشد.^۱

«متقاضياً له بوجه ما». آن مبدل منه بدل را به شیوه ای بطلبد. اکنون آن شیوه، ارتباط

ذاتی و عرضی یا لازم و ملزومی یا هر ارتباطی که می خواهد باشد.

ضمیر «ذکره» و «له» به بدل اشتمال برگشت می کند.

۱ - ارتباط بدل اشتمال با متبوعش به شکلهای گوناگون است:

گاهی متبوعش ظرف است و بدل اشتمال، مظروف؛ مانند: «و يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه». بقره/ ۲۱۷.

«شهر الحرام»، ظرف، و «قتال»، مظروف است.

و گاهی بدل ظرف است؛ مثل: «سرق زيد ثوبه».

و گاه اصلاً ارتباط ظرف و مظروفی نیست؛ همانند: «عجبتني زيد نطقه».

«و بالجمله يجب أن يكون المتبوع فيه بحيث يطلق و يراد به التابع، نحو: «اعجبني زيد» إذا أعجبك علمه، بخلاف «ضربت زيدا» إذا ضربت حمارة».

کوتاه سخن این که: متبوع بدل اشتمال باید به شیوه‌ای باشد که گفته شود و بدل اشتمال از آن اراده گردد. مثلاً: «اعجبني زيد» را در هنگامی بگویی که از علم زيد شگفت زده شده‌ای.

ولی وقتی خر زيد را زده باشی نمی توانی بگویی: «ضربت زيدا».

شرح:

«بالجملة»: کوتاه سخن، خلاصه.

ضمير «فيه» به بدل اشتمال، و ضمير «فيه» به «متبوع» باز می‌گردد.

«نحو اعجبني زيد» هنگامی که گفته شود: «اعجبني زيد» شما می‌فهمید که ذات، تعجب برانگیز نیست؛ حتماً یکی از آثار زيد مانند علم، نطق، کرم و ... شگفتی آور بوده. از این رو با شنیدن زيد، نسبت به «تابع» در شنونده شوق پیدا می‌شود. و یا گفتن «زيد»، همان «تابع» اراده می‌گردد.

لیکن اگر الاغ زيد را بزنی و بگویی: «ضربت زيدا» کسی از «زيد» منتقل به الاغ زيد نمی‌شود.

«و لهذا صرَّ حوایانَ نحو: «جاءني زيد اخوه» بدل غلط لا بدل اشتمال؛ كما زعم بعض

النحاة».

و از همین جهت که در متبوع، بدل اشتمال باید فراگیری باشد نحوین تصریح کرده‌اند در مثل: «جاءني زيد اخوه» کلمه «اخوه» بدل غلط است، نه اشتمال.^۱ آن گونه که برخی از نحوین (ابن حاجب) گمان کرده.^۲

«ثم بدل البعض و الاشتمال بل بدل الكل ايضاً لا يخلو عن إيضاح و تفسير».

«بدل بعض»، «بدل اشتمال» و «بدل كل» نیز از روشنگری و تفسیر تهی نیست.

۱ - در «جاءني زيد اخوه» اگر قائل در آغاز پنداشته: «زيد آمد» سپس متوجه شده که: اشتباه کرده، برادر زيد آمده. آنگاه این بدل غلط است و اشتمال نیست؛ چون «زيد» اشعار به «اخوه» ندارد. و چون مشتمل بر ضمير مبدل منه است بدل کل از کل هم نیست.

۲ - در مختصرهای حاشیه‌دار آمده: مراد از «بعض»، «ابن حاجب» است. لیکن این سخن در کتاب «کافی» او نیامده.

شارح می‌خواسته با این سخن اشاره کند که: شایسته بود مصنف بگوید: «أَمَا الْإِبْدَالُ مِنْهُ فَلِزِيَادَةِ التَّقْرِيرِ وَالْإِيضَاحِ».

همان گونه که سکاکی چنین کرده.^۱

«وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِبَدْلِ الْغَلَطِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَقَعُ فِي فَصِيحِ الْكَلَامِ».

مصنف «بدل غلط» را نیاورد؛ زیرا چنین بدلی در سخن فصیح نمی‌آید.^۲

در پایان این نکته را یادآوری کنم که: برخی از نحویین «بدل کل از بعض» را به اقسام بدل افزوده‌اند و مثل زده‌اند به:

«يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يظْلَمُونَ شَيْئًا جَنَّاتِ عَدْنٍ»^۳ که «جَنَّاتِ عَدْنٍ» بدل کل از بعض است برای «الْجَنَّةِ».

اکنون شما بگوید

۱ - چرا برای مسندالیه بدل می‌آوریم؟

۲ - ارتباط بدل اشتمال با مُبَدَّل منه آن چگونه است؟

۳ - در آیات زیرین بدلها را مشخص کنید:

«تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ»^۴.

«وَاسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا»^۵.

«قُتِلَ أَصْحَابُ الْأَخْذُودِ، النَّارِ»^۶.

۱ - سکاکی گفته: «لِزِيَادَةِ التَّقْرِيرِ وَالْإِيضَاحِ. كَقَوْلِكَ: «سَلِبَ زَيْدٌ نُوْبَهُ». وَ «جَاءَ الْقَوْمَ أَكْثَرَهُمْ». وَ «حَقَّ عَلَيْكَ الصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمَ صَرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ». فِي الْأَنْوَاعِ الثَّلَاثَةِ مِنَ الْبَدْلِ». مفتاح العلوم، ص ۸۲.

۲ - برخی گفته‌اند: «غَلَطٌ» سه گونه است:

«غَلَطٌ صَرِيحٌ»، که به جای واژه «زَيْدٌ» کلمه «حَمَارٌ» به زبان آید.

و «غَلَطٌ نَسِيَانٌ»، که از روی فراموشی بر زبان جاری می‌شود.

این دو غلط در کلام فصیح اگر آمد باید با «بَدَلٌ» تدارک شود.

لیکن «غَلَطٌ بَدِيعٌ»، که قائل ابتدا عمداً واژه‌ای را به کار می‌برد و سپس تغییر می‌دهد، در کلام فصیح استعمال

می‌شود. مثلاً: شاعری می‌گوید: حسین قمر، شمس.

۳ - مریم / ۵۹ و ۶۰.

۴ - ملک / ۱ و ۲.

۵ - انبیاء / ۳.

۶ - بروج / ۴ و ۵.

«(وَأَمَّا الْعُطْفُ) ای جعل الشيء معطوفاً على المسندالیه (فلتفصيل المسندالیه مع اختصار نحو: جاءني زيد وعمرو) فإنَّ فيه تفصيلاً للفاعل بأنَّه زيدٌ وعمروٌ. من غير دلالة على تفصيل الفعل بأنَّ المجننين كانا معاً أو مرتبين مع مهلةٍ أو بلا مهلةٍ».

اما این که چیزی را بر مسندالیه عطف می‌کنیم^۱ از این روست که: می‌خواهیم مسندالیه را تفصیل و گسترش بدهیم با اختصار؛ مانند: «جاءني زيدٌ وعمروٌ» در این مثال، تعدد و گسترش فاعل هست. یعنی: می‌گوییم: فاعل، هم زید است و هم عمرو. لیکن خود فعل، شرح و گسترش داده نشده و نمی‌رساند که: زید و عمرو با هم آمدند و یا به دنبال هم با فاصله، یا بی فاصله.

عطف بر مسندالیه در فارسی مثل:^۲

تا که قبول افتد و که در نظر آید

صالح و طالح متاع خویش نمودند

حافظ.

عیش مکن که خال رخ هفت کشورست

شیراز و آب رکنی و این باد خوش نسیم

حافظ.

بدین راه و روش میرو که با دلداری پیوندی

دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصودست

حافظ.

هست تاریخ وفات شه مشکین کاکل

بلبل و سرو و سمن یاسمن و لاله و گل

حافظ.

«و احتراز بقوله «مع اختصار» عن نحو «جاءني زيد و جاءني عمرو». فإنَّ فيه تفصيلاً

۱ - «عطف به حروف» را برخی عطف «نَسَق» (به معنی «منسوق») نامیده‌اند. و سیویه در «الکتاب» آن را «باب الشَّرْكَ» نام نهاده.

۲ - «واو» برای مطلق جمع کردن بین تابع و متبوع در حکم است.

از این رو گاهی تابع از نظر زمانی جلوتر از متبوع است؛ مثل: «كذلك يوحى اليك و الى الذين من قبلك».

شوری / ۳.

و گاه تابع از جهت زمانی عقب تر از متبوع است؛ مانند: «نوحاً و ابراهيم». حدید / ۲۶.

و گاهی تابع و متبوع همزمان است؛ مانند: «فانجيناها و اصحاب السَّقِينَة». عنكبوت / ۱۵.

البته این آیات، در عطف مسندالیه نیست.

به این آیات نیز دقت کنید

«الشمس و القمر بحسبان». الرحمان / ۵.

«ان ابراهيم و اسماعيل و اسحق و يعقوب و الاسباط». بقره / ۱۴۰.

«ان الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى و الصابنين من آمن...». بقره / ۶۲.

للمسنداليه مع أنه ليس من عطف المسنداليه بل من عطف الجمل».

مصنّف با آوردن «مع اختصار» از مثل «جاءنی زید و جاءنی عمرو» پرهیز کرد؛ چون: در این مثال تعدد و گسترش مسنداليه هست؛ لیکن عطف مسنداليه بر مسنداليه نیست. بلکه عطف جمله بر جمله است.

«و ما يقال من أنه احتراز عن نحو «جاءنی زید جاءنی عمرو». من غیر عطف فليس بشئ، إذ ليس فيه دلالة على تفصيل المسنداليه، بل يحتمل أن يكون اضراباً عن الكلام الأول».

و آنچه گفته می شود که: مصنّف با قید «مع اختصار» از مثل «جاءنی زید جاءنی عمرو» احتراز کرده صحیح نیست؛ چون در این مثل، دلالتی بر تعدد و گسترش مسنداليه وجود ندارد. بلکه احتمال دارد جمله «جاءنی عمرو» بازگشت (اضراب) از جمله «جاءنی زید» باشد. بدین شیوه که: گویا جمله اول رها شده، یا غلط بوده.

«نصّ عليه الشيخ في دلائل الاعجاز»^۱.

شیخ عبدالقاهر بر این سخن در کتاب دلائل الاعجاز تصریح کرده.

ضمیر «من أنه» به قید «مع اختصار»، و ضمیر «فيه» به «مثال» برگشت می کند.

«(او) لتفصيل (المسند) بأنه قد حصل من أحد المذكورين أولاً و من الآخر بعده مع

مهلة او بلامهله. (كذلك) ای مع اختصار».

یا عطف بر مسنداليه برای تعدد و گسترش مسند است. بدین گونه که: بیان می کند این مسند، برای یکی از مسنداليه های ذکر شده در آغاز، شکل گرفته و برای مسنداليه دیگر بعد از آن با فاصله یا بدون فاصله با اختصار؛ یعنی: هم مسند را بیان و گسترش داده ایم و هم سخن را کوتاه آورده ایم.

ضمیر «بأنه» و ضمیر مستتر در «حصل» به «مسند» برگشت می کند. و ضمیر

«بعده» به «أحد المذكورين».

«المذكورين» یعنی: معطوف و معطوف عليه.

«و احتراز بقوله: «كذلك» عن نحو: «جاءنی زید و عمرو بعده بيوم او سنة» (نحو

جاءنی زید و عمرو، او ثم عمرو، او جاءنی القوم حتى خالد) فالثلاثة تتركب في تفصيل المسند. إلا أن «الفاء» تدل على التعقيب من غير تراخ، و ثم «ثم» على التراخي، و «حتى»

على أن اجزاء ما قبلها مترتبة في الذهن من . أضعف إلى الأقوى او بالعكس».

مصنّف با قید «مع اختصار» پرهیز کرد از مثل: «جاءني زيد و عمرو بعده بيوم او سنة»؛ چون در این مثال تفصیل مسند هست. یعنی: می‌رساند که: آمدن «عمرو» بعد از آمدن «زيد» بوده؛ يك روز يا يك سال؛ لیکن اختصار ندارد.

تفصیل مسند مانند: «جاءني زيد فعمرو». در این مثال، تفصیل مسند (مجی) هست و می‌فهماند که: آمدن عمرو بدون فاصله به دنبال آمدن زيد بوده.

و اگر بگوییم: «جاءني زيد ثم عمرو» می‌رساند که: آمدن «عمرو» بعد از آمدن «زيد» و با فاصله و مهلت بوده.

از مثال «جاءني القوم حتى خالد» دانسته می‌شود که: آمدن افراد قوم از ضعیف تا قوی یا از قوی تا ضعیف بوده.

«فالثلاثة» یعنی: «فاء»، «ثم» و «حتى» در شرح و بیان مسند شریک است. لیکن «فاء» به دنبال آمدن بی‌فاصله را می‌فهماند. و «ثم» بر به دنبال آمدن با فاصله دلالت می‌کند. و از «حتى» دانسته می‌شود که: اجزای متبوعش در ذهن به ترتیب ناتوان‌تر تا توان‌تر است. یا به ترتیب توانمندتر تا ناتوان‌تر.

«واحترز بقوله كذاك»: «كذلك» اشاره به قید «مع اختصار» است.

«فمعنى تفصیل المسند فيها أن يُعْتَبَر تَعَلُّقُهُ بِالْمَتْبُوعِ أَوَّلًا وَبِالتَّابِعِ ثَانِيًا، من حيث أنه أقوى أجزاء المتبوع أو اضعفها، ولا يشترط فيها الترتيب الخارجی».

بنابراین، معنی شرح و بیان مسند با «حتى» به این شکل است که: تعلق مسند، ابتدا در ذهن به متبوع است و بعد از آن به تابع. از این حیث که: تابع توانمندترین جزء از اجزای متبوع است. یا ناتوان‌ترین آنها. و شرط نیست که این ترتیب، خارجی باشد.

توضیح:

ضمیر «تعلقه» به «مسند»، و ضمیر «أنه» به «تابع»، و ضمیر «اضعفها» به «اجزاء»، و ضمیر «فيها» به «حتى» برگشت می‌کند.

مقصود از ترتیب و چینش اجزای متبوع «حتى» در اینجا ترتیب ذهنی است.^۱ گرچه ممکن است در جایی هم ترتیب ذهنی و هم خارجی باشد؛ مانند: «جاء

۱ - یعنی: در ذهن در ابتدا مسند به جزئی تعلق گرفته و بعد به جزء یا اجزای دیگر.

الناس حتى الاطفال».

و ممکن است زمان مابعد «حتی» قبل از زمان ماقبل آن باشد؛ مثل: «مات الانبياء حتى محمد - صلی الله علیه و آله -».

و هنگامی ما بعد و ما قبل «حتی» همزمان است؛ همانند: «قُتِلَ اصحاب الاخدود حتى النساء».

«فان قلت في هذه الثلاثة ايضاً تفصيل للمسند اليه فلم لم يقل «أو لتفصيلهما معاً»؟ قلت فرق بين أن يكون الشيء حاصلًا من شيء وبين أن يكون مقصوداً منه، و تفصيل المسند اليه في هذه الثلاثة و إن كان حاصلًا، لكن ليس العطف بهذه الثلاثة لاجله».

اگر بگوییم: در این سه (فاء، ثم، حتی) تفصیل مسندالیه نیز هست پس چرا مصنف گفت: «این سه برای تفصیل مسند است». و نگفت: «برای تفصیل مسندالیه و مسند»؟

ما در جواب می‌گوییم: فرق است بین این‌که چیزی از چیز دیگری پدید آید با جایی که چیزی مقصود و هدف از چیز دیگری باشد.^۱ تفصیل مسندالیه گرچه با این سه پدید می‌آید؛ لیکن آن تفصیل مقصود نیست و عطف برای آن تفصیل شکل نگرفته.

«لتفصيلهما» یعنی: تفصیل مسندالیه و مسند.

ضمیر «منه» به «شئ»، و ضمیر «لاجله» به «تفصيل مسندالیه» باز می‌گردد.

«لأنَّ الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات او النفي فهو الغرض الخاص و المقصود من الكلام، ففي هذه الامثلة تفصيل المسند اليه، كأنه امر كان معلوماً، و إنما سيق الكلام لبيان أن مجيء احدهما كان بعد الآخر، فليتاامل».

زیرا سخن هنگامی که جدا از نفی و اثبات حکم، قیدی داشته باشد همان قید مقصود کلام، و همان، هدف ویژه است.

در مثالهای «جاءني زيد فعمرو» یا «ثم عمرو» و «جاءني القوم حتى خالد» تفصیل مسندالیه گویا معلوم بوده و سخن برای این آمده تا بیان کند آمدن یکی از آن دو بعد از دیگری بوده.

۱ - می‌گویند: جهانگیرخان (ره) یکی از علمای بزرگ تاریخ تشیع به قصد یادگیری موسیقی به اصفهان آمد ولی تحصیل علوم دینی نصیحت شد. اکنون می‌توانیم بگوییم: یادگیری موسیقی مقصود بوده لیکن علوم دینی حاصل شده.

شرح

سخن، گاهی مطلق و بدون قید آورده می‌شود و گاه با قیدی مثل حال، تمیز، مفعول و ... سخنی که با قید آمده مقصود از آن سخن همان قید است.

مثلاً در قرآن مجید آمده: «و لا تمش فی الارض مَرِحاً». یعنی: «در زمین شادکامانه و با فخر راه مرو».

در این آیه قید «مَرِحاً» مقصود است، نمی‌خواهد بفرماید: «راه مرو». می‌خواهد بگوید: «شادکامانه و با فخر مرو».

و قید زاید در مثالهای گذشته «فاء»، «ثم» و «حتی» است؛ که تعقیب بدون فاصله و تعقیب با فاصله و ترتیب ذهنی را نشان می‌دهد. و همین‌ها هدف است.

«فَلْيَتَمَلَّ». بنا به گفته دسوقی اشاره به غالبی بودن این قاعده است نه کلی بودن آن.

«و هذا البحث مما أورده الشيخ في دلائل الاعجاز و وصّى بالمحافظة عليه».

این بحث را شیخ عبدالقاهر در دلائل الاعجاز آورده و سفارش کرده تا از آن مراقبت شود.

«هذا البحث»: در مشارالیه «هذا» دو احتمال هست:

۱ - این که: «هذا» اشاره باشد به: «أَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ حَاصِلًا وَ لَا يَكُونُ مَقْصُودًا».

۲ - اشاره باشد به: «أَنَّ الْكَلَامَ إِذَا اشْتَمَلَ عَلَى قَيْدٍ زَائِدٍ عَلَى مَجْرَدِ الْإِثْبَاتِ أَوْ النَّفْيِ

فَهُوَ الْفَرَضُ الْخَاصُّ».^۱

«(أورد السامع) عن الخطأ في الحكم (إلى الصواب نحو: جاءني زيد لاعمرو) لمن اعتقد أن عمراً جاءك دون زيد. أو أنّهما جاآك جميعاً، ولكن أيضاً للرد إلى الصواب إلا أنه لا يقال لنفي الشركة، حتى إن نحو: «ما جاءني زيد لكن عمرو» إنما يقال لمن اعتقد أن زيداً جاءك دون عمرو، لالمن اعتقد أنّهما جاآك جميعاً».

یا بر مسندالیه معطوف می آوریم تا شنونده را از خطایش بازگردانیم. مانند: «جاءني زيد لاعمرو». که به وسیله «لا» ی عاطفه، عمرو بر زید عطف شده، که خطای شنونده ای که پنداشته: «عمرو آمده نه زید» برگردانده شود. و همین طور خطای شنونده ای که خیال کرده: «زید و عمرو با هم آمدند»، نیز برداشته شود.

واژه «لکن» نیز برای بازگرداندن اشتباه شنونده است. ولی «لکن» برای مخاطبی که معتقد به شرکت است گفته نمی شود. مثلاً: به مخاطبی که گمان دارد: «زید و عمرو هر دو آمده اند» نمی گوئیم: «ما جاءني زيد لكن عمرو». این جمله تنها گفته می شود برای کسی که باور دارد: «زید آمده نه عمرو».

«لنفي الشركة». یعنی: برای این که اعتقاد مخاطب را نسبت به شرکت نفی کنیم.

«و في كلام النحاة ما يشعر بأنه إنما يقال لمن اعتقد انتفاء المجيء عنهما جميعاً».^۲

۱ - شیخ عبدالقاهر آورده: «و جملة الامر أنه ما من كلام كان فيه أمر زائد على مجرد اثبات المعنى للشئ إلا كان الغرض الخاص من الكلام والذي يقصد إليه و يرجي القول فيه. فإذا قلت: جاءني زيد راكباً و ما جاءني زيد راكباً. كنت قد وضعت كلامك لأن ثبتت مجيئه راكباً او تنفي ذلك لأن ثبتت المجيء و تنفيه مطلقاً. دلائل الاعجاز، ص ۲۱۷.

۲ - اشعار در کلام نحوین از این روست که می گویند: «لکن»، برای استدراک توهمی است که مخاطب کرده. مثلاً ما گفته ایم: «ما جاءني زيد» او پنداشته چون زید و عمرو با هم دوست بوده اند پس حتماً عمرو نیز نیامده. بی شک این مخاطب، آمدن را از هر دو نفی کرده. آن گاه ما در برابر چنین مخاطبی می گوئیم: «ما جاءني زيد لكن عمرو».

و از سخن نحویان دانسته می‌شود: «ما جاءني زيد لكن عمرو» در مقابل مخاطبی می‌آید که: آمدن را از هر دو نفی کرده. یعنی: مخاطبی که: پنداشته هیچ کدام نیامدند. «(او صرف الحکم) عن محکوم علیه (الی) محکوم علیه (آخر نحو): جاءني زيد بل عمرو، او ما جاءني عمرو بل زيد) فان بل للاضراب عن المتبوع و صرف الحکم الی التابع، و معنی الاضراب عن المتبوع ان يجعل فی حکم المسکوت عنه لان ینفی عنه الحکم قطعاً». یا بر مسندالیه معطوف می‌آوریم تا حکم را از يك محکوم علیه به محکوم علیه دیگری برگردانیم. مانند: «جاءني زيد بل عمرو». که حکم آمدن، از زيد به وسیله «بل» به «عمرو» برگردانده شده.

یا مثل «ما جاءني عمرو بل زيد». بی‌گمان، «بل» برای بازگشت از متبوع، و دادن حکم به تابع است.

اضراب از متبوع به این معنی است که: آن متبوع را مسکوت عنه قرار دهیم. یعنی: برای آن، حکم نکنیم. نه این که حکم را از آن قطعاً نفی کنیم. یا به عبارت دیگر: حکمی را که بر متبوع شده نادیده بگیریم. بدین شیوه که: ما اصلاً بر آن حکمی نکرده‌ایم.^۱

«خلاًفاً لبعضهم. معنی صرف الحکم فی المثبت، ظاهر. و کذا فی المنفی ان جعلناه بمعنی نفی الحکم عن التابع و المتبوع فی حکم المسکوت عنه او متحقق الحکم له».

به خلاف برخی از نحویین که پنداشته‌اند: معنی اضراب، نفی حکم از متبوع است.^۲ معنی گرداندن حکم به وسیله بل در کلام مثبت روشن است؛ (چون در «جاء زيد بل عمرو» حکم آمدن، حتماً برای عمرو ثابت می‌شود. لیکن آمدن زيد، یا مسکوت عنه است بنا بر عقیده جمهور. و یا نفی شده است تحقیقاً بنا به نظر ابن حاجب. و بر اساس هر دو عقیده، حکم آمدن به عمرو داده شده).

ابن هشام گفته: «و ان ولیها مفرد فهی عاطفة بشرطین: احدهما ان يتقدمها نفی او نهی؛ نحو: «ما قام زيد لكن عمرو». و لا یقیم زيد لكن عمرو».

و الشرط الثاني أن لا تترن بالواو. قانه الفارسی و اکثر النحویین». معنی، ص ۱۵۲.

و جامی آورده: «ولكن لازمة للنفي، ای غیر مستعملة بدونه فان كانت لعطف المفرد على المفرد فهی تقيضة لافتكون لا یجاب ما انتفی عن الاول...». شرح جامی، ص ۲۸۱.

۱ - «فكانه لم يحكم عليه بشئ ابالجمعی و لابعده. و الاخبار الادی وقع منه لم یکن بطریق القصد. و لهذا صرف عنه بكلمة بل». شرح جامی، ص ۲۸۰.

۲ - ابن حاجب معنی صرف حکم را در مثبت، نفی حکم از متبوع دانسته. و ابن مالک معنی صرف حکم را در منفی، به معنی نفی حکم از متبوع گرفته. لیکن در منفی، ابن حاجب حکم را بر متبوع ثابت می‌کند.

«وَكذافي المنفى». یعنی: معنی صرف حکم در سخن منفی نیز آشکار است اگر آن صرف حکم را به معنی نفی حکم از تابع بگیریم و متبوع را مسکوت عنه قرار دهیم. یا حکم را بر آن تحقیقاً ثابت کنیم.

ضمیر «إِنْ جعلناه» به «صرف الحكم»، و ضمیر «له» به «متبوع» باز می‌گردد.

قابل توجه است که: حکم در «ما جاءنی زید بل عمرو» آمدن است نه نیامدن. به عبارت دیگر: حرف نفی را داخل در حکم نمی‌کنیم. پس این که می‌گوییم: در منفی حکم را به تابع می‌دهیم، یعنی: آمدن را.

«حتی یكون معنی «ما جاءنی زید بل عمرو» آنَّ عمرأ لم یجئ، و عدم مجئ زید و مجینه علی الاحتمال».

بدین شیوه که معنی «ما جاءنی زید بل عمرو» این باشد که: عمرو نیامد و آمدن و نیامدن زید احتمالی است. یعنی: مسکوت عنه است.
«او مجینه محقق، کما هو مذهب المبرّد».

یا بگویم آمدن زید حتمی است. «کما هو مذهب المبرّد»^۱.

نکته بسیار مهم و شایان توجه این که: تعبیر «او مجینه محقق کما هو مذهب المبرّد» غلط انداز است. و این گونه به نظر می‌رسد که شارح گفته: یا آمدن زید حتمی است همان طور که عقیده «مبرّد» است. لیکن به این شیوه نیست. احتمالی بودن مجئ زید و عدم آن، عقیده مبرّد است. و حتمی بودن مجئ زید عقیده «ابن حاجب». از این رو شایسته بود که: عبارت «کما هو مذهب المبرّد» قبل از «او مجینه» بیاید. دسوقی نیز بر این سخن تصریح کرده.

«وإن جعلناه بمعنی ثبوت الحكم للتابع، حتی یكون معنی - ما جاءنی زید بل عمرو - آنَّ عمرأ جاءك کما هو مذهب الجمهور فقیه إشکال».

۱ - «مبرّد» لقب محمد بن یزید، مکتبی به ابوالعباس، از افتخارات شیعه و از دانشمندان کم نظیر نحو بصره است. وی کتاب جهانگیر و ماندگاری نگاشته به نام: «الکامل».

سیوطی درباره وی گفته: «وَأَخَذَ النُّحُوَّ عَنِ المَازِنِيِّ وَالجَرِّ مِی جَمَاعَةً، بَرَعَ مِنْهُمُ ابُو العَبَّاسِ المِبرِّدُ فلم یکن فی وقتہ، و لا بعده مثله؛ و عنه أَخَذَ ابُو اسحقَ الزَّجَاجُ وَ ابُو بکر بن السَّراجِ وَ مَبْرَمَانُ وَ اکابر من لقینا من الشُّبُوحِ». و باز وی گفته: «لَمَّا صَنَّفَ المَازِنِيُّ کتابه الالف و اللام سَأَلَ المِبرِّدَ عَنِ دَقِيقَةٍ وَ عَوِیصَةٍ فَاجابَه بِأخسَنِ جَوَابٍ، فقال له: قِم فانت المِبرِّدُ (بکسر الراء) ای المثبت للحق؛ فغیرَه الکوفیون، وَ فتحوا الرِّاءَ». نگاه کنید به: «المزهر»، ج ۲، صفحات ۴۲۷، ۴۰۸ و ۴۰۹. و «تأسیس الشیعه»، ص ۷۲. و «الذریعه»، ج ۴، ص ۲۰۵. و ج ۱۴، ص ۴۴. و ج ۲۰ ص ۲۵۷. و «راهنمای دانشوران»، ص ۹۷ و ۹۸. و «الشیعه و فنون الاسلام»، ص ۱۳۲.

و اگر صرف حکم را به معنی ثبوت حکم برای تابع (معطوف) بگیریم. بدین شیوه که: معنی «ماجاءنی زید بل عمرو» بشود: «عمرو آمد»؛ همان گونه که مذهب جمهور است، آنگاه اشکال پدید می آید. و اشکال این است که: حکم معطوف علیه (متبوع)، منفی است و حکم تابع، مثبت. و در این هنگام صرف حکم از متبوع به تابع، معنی ندارد.

ضمیر «جعلناه» به «صرف الحکم» باز می گردد.

خلاصه اقوال در «ماجاءنی زید بل عمرو»:

- ۱ - حکم برای تابع، ثابت باشد و متبوع مسکوت عنه. یعنی: عمرو آمد، و آمدن و نیامدن زید احتمالی است. جمهور بر این عقیده اند.
 - ۲ - حکم برای تابع، ثابت باشد و از متبوع نفی شده باشد. بدین معنی که: عمرو آمد و زید نه. «ابن مالک» بر این باور است.
 - ۳ - حکم از تابع نفی شده باشد و متبوع مسکوت بماند. بدین ترتیب که: عمرو نیامد، و آمدن و نیامدن زید احتمالی است؛ «مذهب مبرّد».
 - ۴ - حکم از تابع، نفی شده باشد و برای متبوع، اثبات. بدین روش که: عمرو نیامد ولی زید آمد. و این سخن «ابن حاجب» است.
- «(او الشک) من المتکلم (أو التشکیک للسامع) ای ایقاعه فی الشک (نحو جاعنی زید او عمرو)».

یا چیزی را بر مسندالیه عطف می کنیم چون ما در مسندالیه شک داریم یا می خواهیم شنونده را در شک بیفکنیم؛ مانند: «جاعنی زید او عمرو». این مثال، هم می شود برای جلوه شک متکلم باشد. و هم برای به تردید انداختن شنونده.

ضمیر «ایقاعه» به شنونده باز می گردد.

«أو للابهام، نحو قوله - تعالی - : (وَإِنَّا أَوْ أِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ)».

یا برای مسندالیه معطوف می آوریم برای ابهام. یعنی: مشخص نکردن و حتمی نیاوردن حکم و موضوع، و مسلم نگفتن خبر برای يك مسندالیه.

مانند: «أَنَا أَوْ يَاكُمْ لَعَلِّي هُدَىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ».^۱
 یعنی: «ما یا شما بر هدایتیم یا فرو رفته در گمراهی و تباهی آشکار».
 شاهد در «آو» ی اوّل است، که برای ابهام آمده.^۲
 در این جا نه متکلم شك دارد و نه می خواهد کسی را دچار شك کند. تنها برای
 رهایی از خشم و تعصب مخاطبان «ابهام» در کلام آمده.
 «او للتخيير او للإباحة. نحو: «لِيَدْخُلِ الدَّارَ زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو» و الفرق بينهما أن في الإباحة
 يجوز الجمع بينهما بخلاف التخيير».
 یا بر مسندالیه، معطوف می آوریم تا تخيير (اختیار داشتن) یا اباحه (روا بودن) را
 نشان بدهیم. همچون: «لِيَدْخُلِ الدَّارَ زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو».
 «تخيير» و «اباحه» این فرق را دارد که: در تخيير، معطوف و معطوف عليه باهم
 جمع نمی شود. لیکن در اباحه جمع می شود.
 برخی گفته اند: اگر جمع بین آن دو نیکو باشد اباحه است. مثل: «تَعَلَّمْ فَفَقَهَا أَوْ نَحْوَهَا» و
 اگر جمع بین آن دو شایستگی ندارد، تخيير است. بسان: «اضْرِبْ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا».
 باید بدانیم: از قرینه خارجی می فهمیم که: جمع ممکن یا شایسته است تا اباحه باشد
 یا ممکن و شایسته نیست تا تخيير باشد.
 «يجوز الجمع بينهما». یعنی: بین معطوف و معطوف عليه.

اکنون فشرده بحث عطف بر مسندالیه را می آوریم:

عطف بر مسندالیه یا برای تفصیل مسندالیه است.
 یا برای تفصیل مسند.
 یا برای بازگرداندن شنونده از اشتباه.
 یا برای دگرگون کردن حکم از يك مسندالیه به مسندالیه دیگر.
 یا برای شك، تشكيك، ابهام، تخيير و اباحه.
 این نکته نیز قابل توجه است که: مصنّف عطف با «أَمَّا» و «إم» را ذکر نکرده است.

۱ - سیأ / ۲۴.

۲ - ابن هشام نوشته: «أو حرف عطفٍ ذكر له المتأخرون معاني انتهت إلى اثني عشر». و بعد افزوده: «الثاني الإبهام. نحو: وَأَنَا أَوْ يَاكُمْ لَعَلِّي هُدَىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ». الشاهد في الاولى. معنی، ص
 ۳۲.

اکنون بگویید

- ۱ - به چه انگیزه‌هایی برای مسندالیه معطوف می‌آوریم؟
- ۲ - فرق شك، تشكیک و ابهام در چیست؟
- ۳ - ترتیب در اجزای متبوع «حتی» چگونه است؟
- ۴ - صرف حکم از متبوع چه مفهومی دارد؟
- ۵ - «ما جاءنی زید بل عمرو» با توجه به باورهای نحویین چند معنا می‌تواند داشته باشد؟

«(وَأَمَّا فَصْلُهُ) اِی تَعْقِيبُ الْمَسْنَدِ الْيَهُ بِضَمِّيرِ الْفَصْلِ، وَأَمَّا جَعْلُهُ مِنْ أَحْوَالِ الْمَسْنَدِ الْيَهُ لِأَنَّهُ يَقْتَرِنُ بِهِ أَوَّلًا، وَلِأَنَّهُ فِي الْمَعْنَى عِبَارَةٌ عَنْهُ وَفِي اللَّفْظِ مُطَابِقٌ لَهُ».

امّا ضمیر فصل به دنبال مسندالیه آوردن:

مصنّف، آوردن ضمیر فصل را از احوال مسندالیه قرار داد؛ چون:

- ۱ - ضمیر فصل در آغاز به مسندالیه می‌پیوندد.
- ۲ - ضمیر فصل در معنی همان مسندالیه است.^۱
- ۳ - ضمیر فصل در لفظ نیز با مسندالیه هماهنگ و مطابق است. بدین شیوه که می‌گوییم:

«علی هو الامیر». و «فاطمة هی أمّ اییها». و «الحسن و الحسین هما سیداشباب اهل الجنة».

ضمیر «لأنه» به «ضمیر فصل»، و ضمیر «به» و «عنه» و «له» به مسندالیه باز می‌گردد.

«(فَلتَخْصِصُهُ) اِی الْمَسْنَدِ الْيَهُ (بِالْمَسْنَدِ) يَعْنِي لِقْصَرِ الْمَسْنَدِ عَلَي الْمَسْنَدِ الْيَهُ؛ لِأَنَّ مَعْنَى قَوْلِنَا: «زید هو القائم»، أَنَّ الْقِيَامَ مَقْصُورٌ عَلَي زَيْدٍ لَا يَتَجَاوِزُهُ إِلَى عَمْرٍو».

امّا از این رو برای مسندالیه ضمیر فصل می‌آوریم تا مسندالیه را ویژه مسند سازیم. یعنی: مسند را منحصر در مسندالیه کنیم؛ چون: معنی سخن ما که می‌گوییم: «زید هو القائم» منحصر بودن قیام در زید است. و تجاوز نکردن آن قیام از زید به عمرو.

۱ - ضمیر فصل هنگامی با مسندالیه است که: اسم باشد و در ترکیب یا مبتدا، یا بدل یا تأکید قرار گیرد. و گرنه به باور بسیاری از نحویین، حرف است و در آن صورت دیگر هم معنی با مبتدا نیست.

«لا یتجاوزه»: فاعل «لا یتجاوز» «قیام» است و ضمیر مفعولی آن به «زید» برگشت می‌کند.

«فالباء فی قوله: «فلتخصیصه بالمسند»، مثلها فی قولهم «خَصَّصْتُ فلاناً بالذكر». ای ذکرته دون غیره، کأنک جعلته من بین الاشخاص مختصاً بالذكر، ای منفرداً به. و المعنی: ههنا جعل المسند الیه من بین ما یصح اتصافه بکونه مسنداً الیه مختصاً بأن یتبث له المسند، کما یقال فی «ایاک نعبد»، معناه نخصک بالعبادة و لنعبد غیرک».

پس «باء» در «فلتخصیصه بالمسند» همانند «باء» در «خَصَّصْتُ فلاناً بالذكر» است. یعنی: تنها او را یاد کردم نه غیرش را.

گویا تو تنها او را از بین افراد، ویژه یاد و ذکر ساخته‌ای. و او مختص به ذکر بوده. بنابراین، معنی «فلتخصیصه بالمسند» این است که: تو از میان همه آنهایی که می‌توانسته‌اند مسندالیه قرار گیرند این مسندالیه را ویژه آن ساخته‌ای که خبر برایش اثبات گردد. به همان ترتیب که: در «ایاک نعبد» گفته می‌شود: «عبادت و ستایش را ویژه تو می‌سازم و دیگری را نمی‌ستایم».

تفسیر

در هر حصر، ما یک «مقصور» داریم و یک «مقصور علیه». آنچه منحصر می‌شود «مقصور» است. و آنچه بر آن منحصر شده «مقصور علیه». مثلاً: هنگامی که می‌گوییم: «خَصَّصْتُ فلاناً بالذكر»، «ذکر»، مقصور می‌شود و آن «شخص»، مقصور علیه.

اکنون سخن بر سر این است که: بایی که بعد از ماده اختصاص می‌آید آیا بر سر «مقصور» می‌نشیند یا بر سر «مقصور علیه»؟

مصنف گفته: «فلتخصیصه بالمسند». و شارح تفسیر کرده: «یعنی قصر المسند علی المسند الیه» تا بگوید: «باء» بر سر مقصور در آمده و می‌رساند که: مسند «مقصور» است. و آن باید منحصر شود در مسندالیه. همانطور که در «نخصک بالعبادة»، «عبادت» مقصور بود و ویژه خداوند متعال.

ضمیر «مثلها» به «باء»، و ضمیر «ذکرته» و «غیره» و «جعلته» به «فلان» بر می‌گردد. و ضمیر «منفرداً به» به «ذکر».

نکته‌ها

- نکته اول:** در مطوّل به نقل از کشاف آمده که: ضمیر فصل، گاهی برای حصر مسندالیه در مسنداست. همچون: «الکرم هو التقوی و الحسب هو المال».^۱
- نکته دوم:** برخی از علمای بلاغت بر این باورند که: ضمیر فصل برای تأکید نیز می‌آید.
- نکته سوم:** در فارسی واژه‌های «او»، «همو» و «خودش» گاه‌گاه کار ضمیر فصل عربی را می‌کنند.

اکنون به نمونه‌هایی از ضمیر فصل بنگرید:

- «و اولئك هم المفلحون».^۲
- «كنا نحن الوارثين».^۳
- «إنَّ اللهَ هو يقبل التوبة عن عباده».^۴
- «وكلمة الله هي العليا».^۵
- «أَن يا موسى إِنِّي أَنَا اللهُ».^۶
- «و الله هو السميع العليم».^۷
- «كنتَ انتَ الرقيب عليهم».^۸ - (به عقیده ابن هشام «انت» ضمیر فصل است).
- «أنهم هم السفهاء».^۹
- «وَأَنَا لَنحن الصافون».^{۱۰}

۱ - مطوّل‌های چاپ قدیم، ص ۸۰، و مطوّل‌های چاپ جدید، ص ۱۰۶.

۲ - بقره / ۵.

۳ - قصص / ۵۸.

۴ - توبه / ۱۰۴.

۵ - توبه / ۴۰.

۶ - قصص / ۳۰.

۷ - مائده / ۷۶.

۸ - مائده / ۱۱۷.

۹ - بقره / ۱۳.

۱۰ - صافات / ۱۶۵.

بحث تقدیم مسندالیه

- اصل بودن بدون دلیل عدول از آن.
- جایگزین کردن خبر در ذهن شنونده.
- برای تهاؤل و به شادی مخاطب شتاب دادن.
- برای تطیّر و سرعت در ایجاد نگرانی.
- خاطر نشان کنیم که مسندالیه از خاطر نمی‌رود.
- نامش لذت آور است.
- سخن شیخ عبدالقاهر در «ما انا قلت».
- قصر قلب و افراد.
- تقدیم گاهی برای تقوی و گاه برای تخصیص می‌آید.
- نظریه سکاکی.
- سخن سکاکی در تقدیم مسندالیه نکره.
- «شُرُّ اَهْرَذا ناب».
- تقدیم لازم گونه «مثل» و «غیر» در «مثلک لایبخل» و «غیرک لایجود».
- بحث «کل انسان لم یقم» و «ترجیح تأسیس بر تأکید».
- حدیث ذوالیدین و تعبیر «کل ذلک لم یکن».
- شعر ابوالنجم.

«(وَأَمَّا تَقْدِيمُهُ) ای تقدیم المسندالیه (فلکون ذکره اهم) و لایکنی فی التقدیم مجرد ذکر الاهتمام، بل لابد من أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ الاهتمام من أي جهة و بأی سبب، فلذا فَصَّلَهُ بقوله (أَمَّا لِأَنَّهُ) ای تقدیم المسندالیه (الأصل) لِأَنَّهُ المحكوم علیه، و لابد من تحققه قبل الحكم، فقصد وَأَنَّ يكون فی الذکر ایضاً مقدماً».

أَمَّا مسندالیه را مقدم می آوریم از این رو که: اهمیت بیشتری دارد و تنها نباید به گفتن اهمیت بیشتر بسنده کنیم. بلکه باید انگیزه اهمیت بیان شود. به همین جهت مصنف این انگیزه‌ها را شرح داده و گفته: یا تقدیم مسندالیه به سبب اصل بودن آن است؛ چون مسندالیه، محکوم علیه است و محکوم علیه باید قبل از حکم تحقق یابد. به همین دلیل خواسته‌اند تا در ذکر نیز مقدم باشد.

و به سخن دیگر: مسندالیه تقدم وجودی دارد، با مقدم شدنش در ذکر، تقدم وضعی نیز پیدا می‌کند. یعنی: مسندالیه تحققش چه در ذهن و چه در خارج، قبل از تحقق مسند است؛ زیرا تحقق ذات، موصوف و موضوع قبل از تحقق حکم، صفت و اسناد است. و اگر در نوشتن و گفتن پیشی گیرد هماهنگ با تقدم وجودی می‌شود.

«فلذا»: از این رو که ذکر اهتمام کافی نیست.

ضمیر «فَصَّلَهُ» به سبب اهتمام برگشت می‌کند. و ضمیر «تحققه» به محکوم علیه. فاعل «فَقْصِدُوا» علماء هستند.

«(و لامتقضى للعدول عنه) ای عن ذلك الاصل اذ لو كان أمرٌ يقتضى العدول عنه فلا يقدم كما في الفاعل. فان مرتبة العامل التقدم على المعمول».

در حالی که علاوه بر اصل بودن، انگیزه‌ای برای بازگشت از اصل نباشد؛ زیرا اگر چنین انگیزه‌ای پدید آید مسندالیه مقدم نمی‌شود. همانطور که فاعل، با این که اصل است بر فعل پیشی نمی‌گیرد؛ چون مقدم بودن جایگاه عامل بر معمول، دلیل عدول از اصل است.

«(وَأَمَّا لِيَتِمَّ الْخَبْرُ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ لِأَنَّ فِي الْمَبْتَدَأِ تَشْوِيقًا إِلَيْهِ) ای الخبر».

یامسندالیه را مقدم می آوریم تا خبر در ذهن شنونده جایگیر شود؛ چون مبتدا شوق انسان را نسبت به خبر بر می‌انگیزد.^۱

۱ - در فارسی مانند این شعر نظامی:

با شیر خدای بود همدرس

آن پیر حیایی خدا ترس

«كقوله:

والذی حارت البریة فیہ حیوان مستحدث من جماد
یعنی: آنچه آفریدگان در آن حیرانند، زیستنی است که پدید آمده از جماد.

شرح واژه‌های شعر

«حارت»: سرگشته شد، حیران شد.

قابل تذکر است که: «حیران» بفتح «حاء» صحیح است. ولی در فارسی بکسر «حاء» تداول یافته.

«بریة» بفتح «باء» و تشدید «یاء» به معنی مخلوق و آفریدگان می‌باشد ولی در اینجا مقصود، بنی آدم است.^۱

«حیوان» بر وزن «جولان»، به معنی زیستن و زندگان می‌آید. در قرآن مجید آمده: «ان الدار الآخرة لهی الحیوان».^۲

«مستحدث»: پدید آمده.

«جماد» برابر مایع، و چیزی است که رشد ندارد.

۱- این شعر از احمد بن عبدالله، معروف به «ابو العلاء معری» است.

وی روز جمعه ۲۷ ربیع‌الاول سال ۳۶۳ در «معره» یکی از شهرهای شامات به دنیا آمد. در خردسالی آفت آبله و کوری به دستش عصا سپرد. ولی نبوغ و عطش فراگیری دانش، او را به شهرهای گوناگون برد تا دانش دانستمدان، جامش را سرشار از فلسفه و ادبیات کرد. از کتابهای اوست: «رسالة الغفران»، «در مسائل ابی العلاء»، «رساله ملقی السبیل»، «الفصول و النسیات» و «معجز احمد».

و از سروده‌های اوست: «سقط الزند» («زند»، آهنی است که بر سنگ چخماق می‌زنند. و «سقط» جرقه‌ای است که از آن سنگ می‌جهد).

کتاب «ضوام السقط» نوشته محمد خوارزمی شرح همین دیوان است. و از سروده‌های اوست «اللزوم». شیشه عمر ابوالعلاء روز جمعه سیزدهم ربیع‌الاول ۴۴۹ هجری شکست. نگاه کنید به: «راهنمای دانشوران»، ص ۱۷۷ و ۱۸۸. و «روضات الجنات»، ج ۱، صفحات ۲۷۲ - ۲۶۵. و «تاریخ ادبیات زبان عربی»، صفحات ۵۰۷ - ۵۰۱. و «تاریخ ادبیات عرب»، صفحات ۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳.

۲- در قرآن شریف آمده: «اولئك هم شر البریة». بینه / ۶.

و «اولئك هم خیر البریة». بینه / ۷.

۳- عنکبوت / ۶۴.

شاهد شعر:

در این شعر «الذی» مبتداست و «حارت البریة» صلۀ آن. این موصول وصله، شوق شنونده را نسبت به خبر بر می‌انگیزد. و هنگامی که خبر (حیوان) فرا می‌رسد خوب در ذهن شنونده جایگزین می‌شود. و «حیوان» پاسخی است به آن عطشی که: در جان ما پدید آمده تا بفهمیم چه چیزی است که شگفتی همه را برانگیخته.

بیان معنی شعر:

«یعنی تحیرت الخلاق فی المعاد الجسمانی، و النشور^۱ الذی لیس بنفسانی.»
یعنی: آفریدگان شگفت زده شده‌اند از معاد جسمانی و برانگیخته شدنی که روحانی نیست.

همین مقصود شاعر بوده به دلیل شعر پیشین آن:^۲

بأن أمر الاله و اختلف الناس فداع إلى ضلال و هاد
یعنی: امر خداوند آشکار است. و مردم اختلاف پیدا کرده‌اند. برخی به گمراهی می‌خوانند و بعضی هدایت‌گرند.

«یعنی: بعضهم يقول بالمعاد، و بعضهم لا يقول به.»

یعنی: گروهی از مردم، معاد (جسمانی) را می‌پذیرند. و برخی به آن باور ندارند.

«(و اما لتعجیل المسرة أو المساءة للتفاؤل) علة لتعجیل المسرة.»

یا مسندالیه را مقدم می‌آوریم تا به شاد کردن مخاطب سرعت ببخشیم، به جهت تفاؤل. یا بر نگران کردن او شتاب کنیم.

۱ - «نشور» به معنی پراکنده شدن، برانگیخته شدن و گسترده شدن است.

«سَمِعْتُ نَشْرًا حَسَنًا أَي: حَدِيثًا يَنْشُرُ مِنْ مَدْحٍ وَغَيْرِهِ، وَ نَشْرُ الْمَيْتِ نَشُورًا.» مفردات راغب، ص ۴۹۲.

۲ - «حیوان» پدید آمده از جماد می‌تواند نمونه‌های گوناگونی داشته باشد:

۱ - حضرت آدم که با گل سرشته شد.

۲ - نافع حضرت صالح (ع) که از کوه درآمد.

۳ - ازدهای حضرت موسی (ع) که از چوب برخاست.

۴ - قفس مرغ افسانه‌ای معروف به مرغ آتش، که گویند: جوجه‌اش از خاکستر وی پدید می‌آید.

۵ - معاد جسمانی که انسانها از خاک بر می‌خیزند.

مراد شاعر همین معنی آخر است. به دلیل روند اشعار. و به دلیل این که: ابوالعلاء در سوگ يك فقيه مسلمان حنفی این شعرها را سروده.

«علة لتعجيل المسرة»! یعنی: توافل انگیزه ما برای شتاب، در شاد کردن است.

«(او التطير) علة لتعجيل المساءة» یا برای «تطير»: فال بد زدن.^۲

این «تطير» انگیزه ما بر زود نگران کردن شنونده است.

«(نحو: سعد فی دارك) لتعجيل المسرة».

مانند: «سعد در خانه تو است». برای زود شادمان کردن.

مقصود از «سعد»، در این مثال نام کسی است. لیکن چون «سعد» و سعادت هم

خانواده است با تقدیمش فال نیک زده می شود.

«(و السفاح فی دار صديقك) لتعجيل المساءة».

و مثل: «سفاح در خانه دوست تو است».^۳ تا زودتر نگران شود.

«سفاح» در این مثال نام کسی است ولی چون یکی از معانی آن در لغت «خونریز»

است با آن فال بد زده شده است.

«(و اما لایهام آنه) ای المسند الیه (لایزول عن الخاطر) لکونه مطلوباً (او آنه یستلذبه)

لکونه محبوباً».

یا مسند الیه را مقدم می داریم تا شنونده پندارد که: آن از دل نمی رود؛ چون دلپذیر

است.

یا مقدم می داریم از این رو که: محبوب است و نامش لذت آور. (و هر چه مطلوب

است و محبوب در آغاز می آید).^۵

۱ - «تفائل»: فال گرفتن، فال نیک گرفتن. نقل شده: «تفألوا بالخیر تجدوه»: فال نیک بزنید آن را می یابید.

۲ - «تطير»: فال بد گرفتن. و در اصل، تطير فال گرفتن به مرغ است و آن را عرب به فال بد می داند. منتخب

اللغات، ص ۱۰۱.

در قرآن مجید آمده: «قالوا انا تطيرنا بكم». یس / ۱۸.

۳ - «سَفاح»: بفتح، و تشدید «فاء»، مرد بسیار عطا و فصیح و قادر بر سخن و خونریز. و لقب عبدالله بن

محمد اول خلیفه از خلفای بنی عباس و رئیس و مهتر عرب. منتخب اللغات، ص ۲۴۸.

۴ - «خاطر»: به معنی قلب و ذهن است. حافظ سروده:

من که باشم که بر آن خاطر عاطر گذرم
لطفها می کنی ای خاک درت تاج سرم

۵ - مانند:

خدا داد ما را چنین دستگاه
خدا داده را چون توان بست راه

نظامی.

و یا:

شمس تبریزی که نور مطلق است
آفتاب است و زانوار حق است

مولوی.

«وَأَمَّا لِنَحْوِ ذَلِكَ كَاطْهَارٍ تَعْظِيمَهُ أَوْ تَحْقِيرَهُ أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ».

یا مسندالیه را مقدم می‌داریم برای انگیزه‌هایی مانند آنچه گفتیم. مثل: ابراز شکوه مسندالیه. یا جلوه خردی و کوچکیش. و مانند اینها.^۱

«او ما اشبه ذلك» مانند تقدیم به جهت صدارت طلب بودن مسندالیه.

یا برای این که: از ابتدا کسی غیر از مسندالیه در ذهن نیاید. مانند این شعر منوچهری:
ایزد همه آفاق بدو داد و به حق داد ناحتق نبود آنچه بود کار خدایی

«قال عبدالقاهر: وقديقدم) المسندالیه (لیفید) التقدیم (تخصیصه بالخبر الفعلی) ای قصر الخبر الفعلی علیه (ان ولی) المسندالیه (حرف النفی) ای وقع بعدها بلا فصل (نحو: ما انا قلت هذا. ای لم اقله مع انه مقول لغيري)».^۲

شیخ عبدالقاهر گفته: گاهی مسندالیه مقدم می‌شود تا اختصاص خبری را که فعل یا مانند آن است به مسندالیه فهمیده شود. اگر آن مسندالیه بدون فاصله بعد از حرف نفی آمده باشد.

مثل: «ما انا قلت هذا». یعنی: تنها من نگفتم. که مفهومش این است: غیر من گفته.

مراد از «خبر فعلی»، فعل صریح، یا اسمی است که: به معنی فعل بیاید.

به همین جهت گفت: «تخصیصه بالفعل»؛ چون آنگاه تنها فعل را فرا می‌گرفت.

«باء» در «تخصیصه بالخبر الفعلی» بر سر مقصور آمده. از این رو شارح آن را تفسیر

کرده به قصر خبر فعلی بر آن مسندالیه.

ضمیر «علیه» به مسندالیه باز می‌گردد.

«فالتقدیم یفید نفی الفعل عن المتکلم و ثبوته لغيره علی الوجه الذی نفی عنه من

العموم او الخصوص، و لایلزم ثبوته لجميع من سواک؛ لانّ التخصیص ههنا انما هو بالنسبة

الی من توهم المخاطب اشتراكك معه فی القول، او انفرادك به دونه».

بنابراین، مقدم شدن مسندالیه، نفی فعل را از متکلم و ثبوتش را برای غیر متکلم

۱ - مانند: «والله ولیّ الدین آمنوا». بقره / ۲۵۷.

و یا:

که دلم را خراب دید ستند

مصطفی آمده به معماری

و آنجا که برای تحقیر مقدم شده همچو:

که دل مردمان بیازارد

خر بر آن آدمی شرف دارد

سعدی.

۲ - دلالت الاعجاز، ص ۹۶ و ۹۷.

می فهماند. و فعل به همان گونه که از متکلم نفی شده، برای غیر متکلم اثبات می شود. اگر از متکلم فعل خاصی نفی شده یا به شیوه خاصی، برای غیر نیز به همان شکل اثبات می شود؛ مثلاً: اگر گفتیم: «ما انا قلت هذا» فعل خاصی از متکلم نفی شده. و همان فعل خاص برای غیر متکلم اثبات می گردد.

لیکن اگر فعل به شیوه عام از متکلم نفی شود به همان شیوه برای غیر متکلم اثبات می شود. مثل: «ما انا قلت شيئاً». و لازم نیست وقتی از متکلم نفی شد برای هر کس که غیر از متکلم است اثبات شود.

شما وقتی می گویی: «ما انا قلت»، نفی کرده ای از خودت گفتن را و اثبات کرده ای برای کسانی که مخاطب پنداشته تو و آنان با هم در گفتن، شریک بوده اید. مثلاً: مخاطب خیال کرده: تو و پانزده نفر با هم گفته اید. این جمله، گفتن را از تو نفی می کند و برای آن پانزده نفر اثبات. و اگر مخاطب، گمان کرده که: هزار نفر با تو شریک بوده اند. تو از خودت نفی کرده ای و برای آن هزار نفر اثبات. و به همین گونه.

خلاصه، این قصر، اضافی است نه حقیقی. و در قصر اضافی، اثبات فعل به اندازه توهم مخاطب است.

«و ثبوته لغيره» یعنی: ثبوت فعل را برای غیر متکلم.

«علی الوجه الذی نفی عنه»: همان گونه که از متکلم نفی شده.

«التخصیص ههنا»: تخصیص در این بحث که اضافی است. اصولاً تخصیص در قصر

قلب و افراد و تعیین، اضافی است.

«انما هو» یعنی: تخصیص.

«الی من توهم المخاطب اشتراك معه فی القول»: این تخصیص نسبت به کسانی

است که مخاطب پنداشته با تو در گفتار شریک بوده اند.

ضمیر «معه» به «من» موصوله باز می گردد.

در اینجا که مخاطب پندار اشتراک داشته و ما این پندار را نفی می کنیم «قصر افراد»

نامیده می شود.

«او افرادک به دونه»: یا نسبت به کسانی است که مخاطب گمان کرده: آنان

نگفته اند تنها تو گفته ای.

ضمیر «به» به «قول»، و ضمیر «دونه» به «من» موصوله باز می گردد.

و این، قصر قلب است. و عقیده مخاطب را دگرگون می کند. مخاطب، خیال کرده

که: تنها تو گفته‌ای و آن مجموعه نگفته. شما می‌گویید: تنها من نگفتم؛ آن جمع گفته.
 «(ولهذا) ای و لانّ التقديم یفید التخصیص و نفی الحکم عن المذكور مع ثبوته للغیر
 (لم یصح - ما انا قلت) هذا (و لاغیری) لانّ مفهوم - ما انا قلت - ثبوت قائلیة هذا القول
 لغیر المتکلم، و منطوق لاغیری نفیها عنه، و هما متناقضان».

و برای این که تقدیم، تخصیص و نفی حکم را از مذکور و اثباتش را برای غیر
 مذکور می‌رساند صحیح نیست بگوییم: «ما انا قلت هذا و لاغیری»؛ چون مفهوم «ما انا
 قلت هذا» این است که: دیگری گفته. و منطوق «لاغیری» این که: دیگری نگفته. آنگاه
 این مفهوم و منطوق متناقض می‌شود.

شرح:

تقدیم، نشانگر حصر است. و حصر از دو چیز پدید آمده: نفی و اثبات.
 بر همین اساس مترجمان قرآن «انما» را به: «این است و جز این نیست» ترجمه
 می‌کرده‌اند.

مقدم شدن «انا» در مثال «ما انا قلت» حصر را بیان می‌کند. یعنی: تنها من نگفتم. و
 از مفهوم آن بر می‌آید که: دیگران گفته‌اند. آنگاه اگر «لاغیری» به دنبالش بیاید صریح
 لفظ «لاغیری» می‌فهماند که: دیگران نیز نگفته‌اند. و این مفهوم حصر، با منطوق
 «لاغیری» تناقض پیدا می‌کند.

«و منطوق لاغیری نفیها عنه». ضمیر «نفیها» به «قائلیة»، و ضمیر «عنه» به «غیر» باز
 می‌گردد.

«هما» یعنی: مفهوم و منطوق.

مراد از «مفهوم» در اینجا «مفهوم مخالف» است.^۱ یا به تعبیر دیگر: «مفهوم حصر».
 «(و لاما انا رأیت احداً) لانه یقتضی ان ینکون انسان غیر المتکلم قد رأی کل احد من
 الانسان؛ لانه قد نفی عن المتکلم الرؤیة علی وجه العموم فی المفعول، فیجب ان ینت
 لغیره علی وجه العموم فی المفعول، لیتحقق تخصیص المتکلم بهذا النفی».

و صحیح نیست که گفته شود: «ما انا رأیت احداً»؛ زیرا این سخن اقتضا می‌کند که:

۱ - «مفهوم المخالفة هو ما یفهم منه بطریق الالتزام. و قیل: هو ان ینت الحکم فی المسکوت علی
 خلاف ما ثبت فی المنطوق». تعریفات سید شریف، ص ۹۸.

انسانی غیر از متکلم همه انسانها را دیده باشد؛ چون دیدن متکلم به شیوه عموم، در مفعول نفی شده. پس باید به شیوه عموم در مفعول نیز برای غیر متکلم اثبات شود، تا اختصاص و حصر متکلم به این نفی، تحقق یابد.

مقصود از عمومیت مفعول، این است که: «احد» نکره و در سیاق نفی قرار گرفته و بدون شك، عمومیت را می فهماند. یعنی: تنها من هیچ کس (یا همه را) ندیدم. آنگاه از این سخن بر می آید که: کسی یا کسانی همه را دیده باشند. و همه کس را دیدن عادتاً محال است.

ضمیر «لأنه قد نفی» شأن است.

«(ولما أنا ضربت الا زیداً) لأنه یقتضی أن یکون انسان غیرک قد ضرب کل احد سوی زید؛ لأنّ المستثنی منه مقدر عام، وکل ما نفیته عن المذكور علی وجه الحصر یجب ثبوتہ لغيره تحقیقاً لمعنی الحصر، إن عاماً فعاماً وإن خاصاً فخاصاً».

همین گونه درست نیست که بگویی: «ما انا ضربت الا زیداً». یعنی: من نزد مگر زید را؛ چون این سخن اقتضا می کند: کسی غیر از تو همه را به استثنای زید زده باشد. برای این که «مستثنی منه» در این مثال، مقدر است و عام. در اصل بوده: «ما انا ضربت احداً الاً زیداً» و هر چه از مذکور به شیوه حصر نفی شود باید برای غیر مذکور ثابت گردد، تا حصر تحقق یابد.

اگر آن نفی، عام باشد مانند: «ما انا رأیت احداً» اثبات نیز عام است. و اگر آنچه نفی شده خاص باشد مثل «ما انا رأیت هذا» که آنچه نفی شده خاص است (هذا) باید آنچه برای غیر اثبات می گردد خاص باشد.

ضمیر «لأنه یقتضی» به مثال بر می گردد. و ضمیر «نفیته» و «ثبوتہ» به «ما» ی موصوله در «ما نفیته» برگشت می کند. و ضمیر «لغيره» به «مذکور».

«إن عاماً فعام» یعنی: إن كان النفی عن المذكور عاماً فالثبوت عام. «إن خاصاً فخاص» یعنی: إن كان النفی عن المذكور خاصاً فالثبوت خاص.

«و فی هذا المقام مباحث نفیسه و شحنا بها فی الشرح»^۱.

و در این زمینه پژوهشهای ارجمندی هست که مطول را به آنها آراسته ایم.

«(وَالْأَيُّ وَإِنْ لَمْ يَلِ الْمَسْنَدَالِيهِ حَرْفُ النِّفْيِ، بَأَنَّ لَا يَكُونُ فِي الْكَلَامِ حَرْفُ النِّفْيِ، أَوْ يَكُونُ حَرْفُ النِّفْيِ، مَتَأَخَّرًا عَنِ الْمَسْنَدَالِيهِ (فَقَدْ يَأْتِي) التَّقْدِيمِ (لِلتَّخْصِيصِ رَدًّا عَلَى مَنْ زَعَمَ انْفِرَادَ غَيْرِهِ) أَيِ غَيْرِ الْمَسْنَدَالِيهِ الْمَذْكُورِ (بِهِ) أَيِ بِالْخَبَرِ الْفِعْلِيِّ».

و اگر مسندالیه بلافاصله بعد از حرف نفی نیاید، بدین شکل که: اصلاً در کلام، حرف نفی نباشد؛ و یا بعد از مسندالیه آمده باشد، آنگاه تقدیم گاهی برای حصر و تخصیص می آید. تا پندار کسی که خبر فعلی را تنها ویژه غیر مسندالیه ذکر شده می داند بازگردانده شود.

به عبارت دیگر: این سخن در برابر کسی گفته می شود که: خیال کرده تنها غیر مسندالیه مذکور مختص به خبر فعلی است. مثلاً: مخاطب گمان کرده: غیر من تلاش کرده و من نکوشیده‌ام. آنگاه من می‌گویم: «أَنَا سَعَيْتَ فِي حَاجَتِكَ». یعنی: تنها من کوشیدم تا نیازت را برآورم.

تقدیم «أنا» مفید حصر است و مفهومش این می شود که: غیر من تلاش نکرده.

«(أَوْ) زَعَمَ (مَشَارَكَةً) أَيِ مَشَارَكَةِ الْغَيْرِ (فِيهِ) أَيِ فِي الْخَبَرِ الْفِعْلِيِّ (نَحْوَ أَنَا سَعَيْتَ فِي حَاجَتِكَ) لِمَنْ زَعَمَ انْفِرَادَ الْغَيْرِ بِالسَّعْيِ، فَيَكُونُ قَصْرَ قَلْبٍ. أَوْ زَعَمَ مَشَارَكَةً لَكَ فِي السَّعْيِ، فَيَكُونُ قَصْرَ الْفِرَادِ».

و یا ردّ کسی باشد که پنداشته: غیر مسندالیه نیز با مسندالیه در خبر فعلی شریک بوده. مانند: «أَنَا سَعَيْتَ فِي حَاجَتِكَ»، که به کسی می‌گویی که گمان کرده تنها غیر تو کوشیده. و آنگاه قصر قلب است. یا به کسی می‌گویی که پنداشته: دیگری با تو در کوشیدن شریک بوده. و در آن هنگام قصر افراد می شود.

«(وَيُؤَكِّدُ عَلَى الْأَوَّلِ) أَيِ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ رَدًّا عَلَى مَنْ زَعَمَ انْفِرَادَ الْغَيْرِ (بِنَحْوِ لَاغْيَرِي) مَثَلٌ: لَا زَيْدٌ وَلَا عَمْرٌوٌ وَلَا مَنْ سِوَايَ، لِأَنَّهُ الدَّلَالُ صَرِيحًا عَلَى نَفْيِ شَبْهَةِ أَنَّ الْفِعْلَ صَدَرَ عَنِ الْغَيْرِ».

و هنگامی که «أَنَا سَعَيْتَ فِي حَاجَتِكَ» را به کسی بگویم که پنداشته: تنها غیر من کوشیده، با مانند: «لَاغْيَرِي»، «لَا زَيْدٌ»، «لَا عَمْرٌوٌ» «لَا مَنْ سِوَايَ» تأکید می شود. برای این که: چنین کلماتی شبهه و پندار پدید آمدن تلاش از غیر مرا صریحاً نفی می کند.

«بِنَحْوِ لَاغْيَرِي». یعنی: با «لَاغْيَرِي» و مانند آن.

«لِأَنَّهُ الدَّلَالُ صَرِيحًا» ضمیر «لأنه» به «نحو لاغیری» بر می‌گردد.

گفت: «لاغیری» و مانند آن، صریحاً شبهه صدور از غیر را می‌زداید؛ چون تقدیم نیز اختصاص و حصر را می‌رساند.

و مفهوم حصر، نفی از غیر هست؛ لیکن دلالتش مفهومی است و صریح نیست.^۱
 (و) یؤكد (علی الثانی) ای علی تقدیر کونه ردأ علی من زعم المشاركة (بنحو وحدی) مثل منفرداً، او متوحداً، او غیر مشارک، او غیر ذلك، لانه الدال صریحاً علی ازالة شبهة اشتراك الغير فی الفعل. و اگر «انا سعیت فی حاجتک» در برابر کسی گفته شود که پنداشته: من و دیگران با هم کوشیده‌ایم. آنگاه با «وحدی» و مانند آن از قبیل: «منفرداً»، «متوحداً»، «غیر مشارک» و ... تأکید می‌شود؛ زیرا «وحدی» و شبه آن، پندار اشتراک را صریحاً می‌زداید.

باز اینجا گفت: واژه‌های مانند «وحدی»، صریحاً پندار اشتراک غیر را از بین می‌برد؛ چون خود تقدیم، مفید تخصیص است. و تخصیص، نفی اشتراک از غیر می‌کند به فحوای کلام نه صریحاً.

و می‌توانیم بگوییم: کلمه‌هایی چون: «لاغیری» نفی اشتراک می‌کند التزاماً و «وحدی» مثل آن، نفی اشتراک می‌کند صریحاً.

«او غیر ذلك» یعنی: کلمه‌هایی همچو آنها که ذکر شد مثل: «بنفسی» یا «واحداً».

«و التأكيد انما يكون لدفع شبهة خالجت قلب السامع».

و محققاً تأکید برای زدودن شبهه‌ای است که در دل شنونده پدید آمده. و چون تأکید برای دفع شبهه است، شبهه‌ای که در اول رخ می‌نمود پندار صدور فعل از غیر بود که صریحاً با «لاغیری» و ... زدوده می‌شود.

و شبهه‌ای که در دوّم شکل می‌گرفت. شبهه اشتراک غیر بود که صریحاً با «وحدی» و مانند آن بر طرف می‌شود.

«خالجت» یعنی: آن شبهه با قلب شنونده درگیر شود و در آن ظهور کند.^۲

۱ - دسوقی گفته: واژه‌هایی چون «وحدی» و مانند آن، پندار صدور فعل از غیر را نفی می‌کند التزاماً نه صریحاً. ولی «لاغیری» و شبه آن، خیال صدور فعل از غیر را صریحاً رد می‌کند.

۲ - «و أصل الخلق: الجذب و النزاع. و اختلج الشيء في صدری و تغالغ: اختكأ مع شك. و ما يخالجنی فی ذلك الأمر شك ای ما اشك فيه». لسان العرب، ج ۲، ص ۲۵۹.

«و قد یأتی لتقوی الحکم) و تقریره فی ذهن السامع دون التخصیص (نحو: هو یعطی الجزیل) قصداً الی تحقیق آنه یفعل اعطاء الجزیل».

و گاهی برای این مسندالیه مقدم می‌شود^۱ تا حکم تقویت گردد و در ذهن جابگیرد؛ نه برای تخصیص. مثل: «هو یعطی الجزیل» یعنی: او فراوان و سرشار می‌بخشد.

در این مثال «هو» مسندالیه است و مقدم شده تا برساند: محققاً او فراوان می‌دهد. در این جاها که تقدیم برای تقویت حکم است، قصد ما نفی فعل از کسی نیست. «هو یعطی الجزیل» را شارح تفسیر کرد به: «آنه یفعل اعطاء الجزیل» تا بفهماند «یعطی» در این مثال نازل منزله فعل لازم است در محذوف بودن مفعول دوّمش.

«و سیرد علیک تحقیق معنی التقوی». به زودی پژوهشی در معنی «تقوی» ایراد می‌شود.^۲

«(و کذا اذا کان الفعل منفیاً) فقد یأتی التقدیم للتخصیص، و قد یأتی للتقوی، فالاول نحو: «انت ما سعیت فی حاجتی»، قصداً الی تخصیصه بعدم السعی. و الثانی (نحو: انت لا تکذب) و هو لتقویة الحکم المنفی و تقریره».

و تقدیم مسندالیه با فعل منفی مثل تقدیم آن در کلام مثبت است. یعنی گاهی تقدیم مفید تخصیص است و گاه تقوی. آنجا که برای تخصیص باشد مثل «انت ما سعیت فی حاجتی» که می‌خواهی مخاطب را به کوشش نکردن مخصوص سازی. و آنجا که تقدیم، برای تقوی بیاید مانند: «انت لا تکذب» که تقدیم «انت» حکم را تقویت و روشن می‌کند. «فالاول» جایی که برای تخصیص باشد. «الثانی» آنجا که تقوی را بفهماند. «و هو لتقویة» یعنی تقدیم (فانه اشدّ لنفی الکذب من، لا تکذب) لمافیة من تکرار الاسناد المفقود فی «لا تکذب».

بی شك «انت لا تکذب» دروغ را شدیدتر از «لا تکذب» نفی می‌کند؛ چون در «انت لا تکذب» اسناد تکرار شده لیکن در «لا تکذب» اسناد تکرار نشده.

در «انت لا تکذب» «انت» مبتدا است و خبر می‌طلبد. آنگاه «لا تکذب» یک بار به «انت» اسناد داده شده و یک بار به ضمیر مستتر در «لا تکذب». و بدین شیوه اسناد تکرار شده.

۱ - البته مسندالیهی که بلافاصله بعد از نفی نیامده.

۲ - مختصرهای چاپ قدیم، ص ۶۹. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۵۸. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص

«و اقتصر المصنّف على مثال التّقوی لیفرع علیه التفرقة بینه و بین تأکید المسندالیه، كما أشارالیه بقوله: (و کذا من لا تکذب انت) یعنی: آنه اشد لنفی الکذب من «لا تکذب انت» مع أنّ فیہ تأکیداً؛ (لأنه) ای لانّ لفظ «انت» او لانّ لفظ «لا تکذب انت» (لتأکید المحکوم علیه) بانّه ضمیر المخاطب تحقیقاً، و لیس الاسناد الیه علی سبیل السهو او التجوّز او النسیان (لا) لتأکید (الحکم) لعدم تکرر الاسناد.»

مصنّف تنها به مثال تقوی (انت لا تکذب) بسنده کرد. و مثال برای تخصیص نیاورد. تا از همان مثال تقوی، فرق بین تأکید حکم و تأکید مسندالیه را نتیجه بگیرد. و برای همین نتیجه گیری اشاره کرد که: «انت لا تکذب» در نفی حکم از «لا تکذب انت» شدیدتر است؛ با این که: این مثال «لا تکذب انت» تأکید دارد و «انت» تأکید ضمیر مستتر است.

و انگیزه شدیدتر بودنش این است که: لفظ «انت» یا لفظ «لا تکذب انت» برای تأکید محکوم علیه است. و می‌رساند که: محکوم علیه، همان ضمیر مخاطب است. و اسناد به او سهوی، مجازی یا از روی نسیان نبوده. و برای تأکید حکم نیست؛ زیرا اسناد در آن تکرار نشده.

«لیفرع علیه» تا بنا بگذارد بر آن مثال، تا فرعی بر آن بیاورد، تا نتیجه بگیرد. «آنه اشد» یعنی: «انت لا تکذب» شدیدتر است. «مع أنّ فیہ» در «لا تکذب انت».

ضمیر «لأنه» را هم می‌توانیم به لفظ «انت» بازگردانیم و هم به لفظ «لا تکذب انت».

«بانّه ضمیر المخاطب تحقیقاً» یعنی: محکوم علیه محققاً همان ضمیر خطاب است. «سهو»: اشتباه، خطا.

«تجوز»: مجازگویی. آنگاه مجاز یا در اسناد است یا در لغت. ما «انت» را برای «لا تکذب» تأکید آورده‌ایم تا بگوییم مجازگویی نشده و اسناد حقیقی است. و همین گونه فاعل.

«نسیان»: فراموش شدن، از یاد رفتن.^۱

خلاصه این که: در «لا تکذب انت» تأکید محکوم علیه هست. و در «انت لا تکذب» تأکید حکم؛ چون اسناد «لا تکذب» یک بار به ضمیر مستتر داده شده و یک بار به «انت».

و با این تکرار اسناد، حکم تقویت گردیده.

«و هذا الذي ذكر من أن التقديم للتخصيص تارة و للتقوى أخرى إذا بنى الفعل على مُعَرَّفٍ (وإن بنى الفعل على منكر أفاد) التقديم (تخصيص الجنس او الواحد به) اي بالفعل (نحو: رجل جاءني لامرأة) فيكون تخصيص جنس.»

آنچه را مصنف ذکر کرد از این که: تقدیم مسندالیه گاه برای تخصیص و گاه برای تقوی می آید؛ هنگامی است که: مسندالیه معرفه باشد.

لیکن اگر مسندالیه نکره آورده شود تقدیم یا برای تخصیص جنس است، یا برای تخصیص فرد به آن فعل. مانند: «رجل جاءني» که ممکن است برای تخصیص جنس بیاید. یعنی: تنها مرد آمد نه زن.

«(او لارجلان) فيكون تخصيص واحد.»

و ممکن است برای تخصیص فرد باشد. یعنی: تنها يك مرد آمد نه دو مرد.

«و للتقوى أخرى»: واژه «أخرى» صفت «تارة» محذوف است.

«إن بنى على معرف»: اگر مسندالیه معرفه باشد.

اگر به دنبال «رجل جاءني» گفتیم: «لامرأة» آن را برای تخصیص جنس به کار برده ایم.

و اگر به دنبال آن «لارجلان» آوردیم، آن را در تخصیص فرد استعمال کرده ایم.

«و ذلك أن اسم الجنس حامل لمعنيين: الجنسيه و العدد المعين، اعني الواحد إن كان مفرداً، و الاثنين إن كان مثنى، و الزائد عليه إن كان جمعاً، فأصل النكرة المفردة ان تكون لواحد من الجنس، فقد يقصد به الجنس فقط، و قد يقصد به الواحد فقط.»

انگیزه این که تقدیم نکره، گاه تخصیص جنس و گاه تخصیص فرد را می‌رساند این است که: اسم جنس دو معنی را در بر دارد:

۱ - جنسیت.

۲ - عدد مشخص.

مقصود از «عدد مشخص» یکی است اگر اسم جنس مفرد باشد. و دو تا است اگر اسم جنس تثنیه باشد. و زیادتر از دو تا اگر اسم جنس جمع باشد.

اصل در مفرد نکره این است که: برای يك نفر یا چیز واحدی از افراد جنس به کار رود. ولی گاهی با آن مفرد تنها جنس اراده می‌شود و گاه تنها یکی از افراد.

«اسم جنس» کلمه‌ای است که: بر هر يك از افراد یا اشیاى مشابه، بر سبیل بدلیت

دلالت می‌کند. مانند: «رجل»^۱.

ضمیر مستتر در «کان» به «اسم جنس» بر می‌گردد.

ضمیر «و الزائد علیه» هم می‌تواند به عدد مثنی برگردد و هم به عدد معین.

«و الذی یشر به کلام الشیخ فی دلائل الاعجاز أنه لافرق بین المعرفة و النکرة فی أن البناء علیه قد یتكون للتخصیص، و قد یتكون للتقوی».

ولی آنچه از سخن شیخ عبدالقاهر در دلائل الاعجاز بر می‌آید این است که: بین نکره و معرفه فرقی نیست. هر دو اگر مسندالیه مقدم واقع شد گاهی برای تخصیص می‌آید و گاه برای تقوی^۲.

ضمیر «یشر به» به «الذی» بر می‌گردد.

این نکته بسیار مهم و قابل توجه است که: شیخ عبدالقاهر، تقدیم مسندالیه نکره را تنها مفید تخصیص می‌داند نه تقوی. برای این که: سخن ما کاملاً آشکار شود من عبارت شیخ را در پاورقی آورده‌ام.

«(و وافقه) ای عبدالقاهر (السکاکي علی ذلك) ای علی أن التقدیم یفید التخصیص. ولكن خالفه فی شرائط و تفاصيل، فان مذهب الشیخ انه إن ولی حرف النفی فهو للتخصیص قطعاً، و إلا فقد یتكون للتخصیص، و قد یتكون للتقوی، مضمرأکان الاسم او مظهرأ، معرفأکان او منکرأ، مثبتأکان الفعل او منفیأ. و مذهب السکاکي انه إن کان نكرة فهو للتخصیص إن لم یمنع منه مانع. و إن کان معرفةً فان کان مظهرأ فلیس إلا للتقوی، و إن کان مضمرأ فقد یتكون للتقوی، و قد یتكون للتخصیص، من غیر تفرقة بین ما یلی حرف النفی و غیره».

سکاکي در این که تقدیم، مفید حصر است با شیخ عبدالقاهر موافقت کرده. لیکن شروط و تفصیلی را قرار داده که در آن شروط و تفاصيل با شیخ عبدالقاهر مخالفت کرده.

۱ - «اسم الجنس هو ما وضع لان يقع علی شیء و علی ما أشبهه كالرجل. فإنه موضوع لكل فرد خارجي علی سبيل البدل من غیر اعتبار تعینة. و الفرق بین الجنس و اسم الجنس: أن الجنس یطلق علی القليل و الكثير كالماء فإنه یطلق علی القطرة و البحر. و اسم الجنس لا یطلق علی الكثير بل یطلق علی واحد علی سبيل البدل؛ كرجل. فعلى هذاکان كل جنس اسم جنس بخلاف العکس». تعریفات جرجانی، ص ۱۱.

۲ - «فاذا قلت: رجل جاءني، لم یصلح حتی ترید أن تعلمه أن الذی جاءك رجل لامرأة، و یتكون كلامك مع من قد عرف أن قدا تاك آت. فان لم ترد ذاك کان الواجب أن تقول: جاءني رجل فتقدم الفعل. وكذلك إن قلت: «رجل طویل جاءني»، لم یستقم حتی یتكون السامع قد ظن أنه قدا تاك قصیر او نزلته منزلة من ظن ذلك. و قولهم: «شرُّ أهرِّ ذاناب» إنما قدم فیهِ (شرُّ) لأن المراد أن یعلم أن الذی أهرِّ ذالنا ب هو من جنس الشر، لاجنس النخیر. فجری مجری أن تقول: «رجل جاءني»، ترید أنه رجل لامرأة». دلائل الاعجاز، ص ۱۱۰.

عقیده شیخ عبدالقاهر در تقدیم مسندالیه چنین است:

۱- اگر مسندالیه مقدم بدون فاصله بعد از حرف نفی باشد تنها تخصیص را نشان می‌دهد؛ (چه نکره، چه معرفه، چه کلام مثبت، چه منفی و چه مبتدا اسم ظاهر و چه ضمیر باشد).

۲- اگر مسندالیه، بلافاصله بعد از حرف نفی نیاید آنگاه تقدیم، گاه برای تقویت حکم است و گاه برای تخصیص. چه مسندالیه معرفه، چه نکره، چه ظاهر و چه ضمیر باشد. و خواه فعل مثبت بیاید و خواه منفی.

اما عقیده سکاکی در باب تقدیم مسندالیه:

۱- اگر مسندالیه مقدم نکره باشد تقدیم مفید تخصیص است، به شرط این که مانعی از تخصیص نباشد.

۲- مسندالیه مقدم اگر اسم ظاهر معرفه باشد تنها تقدیم تقوی را می‌فهماند.

۳- مسندالیه مقدم اگر ضمیر باشد گاه برای تخصیص می‌آید و گاه برای تقوی. و سکاکی بین مسندالیهی که در کنار نفی آمده و مسندالیهی که در کنار نفی نیامده فرق نگذاشته.

«وافقه»: فاعل «وافق» سکاکی، و مفعول آن عبدالقاهر است.^۲ از این رو «السکاکی» را در متن کتاب باید به رفع خواند.

«لکن خالفه»: فاعل «خالف» سکاکی است و ضمیر مفعولی آن به «شیخ عبد القاهر» باز می‌گردد.

«قطعاً» یعنی: حتماً.

«مضمراً کان الاسم او مظهراً...». هم در جایی است که: مسندالیه بدون فاصله بعد از حرف نفی آمده باشد. و هم در جایی که: مسندالیه بلافاصله بعد از حرف نفی نباشد.

۱- سکاکی سه فصل آورده: ۱- تقدیم تنها برای تخصیص. ۲- تقدیم تنها برای تقوی. ۳- تقدیم، گاه برای تخصیص و گاه برای تقوی.

و سه شرط نیز نهاده، که: یکی مانع از تخصیص نداشتن است. و دو شرط دیگر در ضمن درسهای آینده می‌آید.

۲- «شیخ عبد القاهر» از نظر زمانی بسیار جلوتر از سکاکی بوده. شیخ عبد القاهر در سال ۴۷۱ هجری در گذشته. و سکاکی در سال ۶۲۶ هجری.

«ان کان نكرة فهو»: ضمير مستتر «کان» به مسندالیه، و «هو» به «تقدیم» باز می‌گردد.

«ان لم يمنع منه مانع»: ضمير «منه» به «تخصیص» بر می‌گردد.

به زودی می‌خوانیم که: در «شراهرّ ذاناب» به عقیده سکاکی مانع از تخصیص هست.

«و ان کان مضمراً فقد یكون للتقوی» ضمير مستتر در «کان» به مسندالیه، و ضمير مستتر «یكون» به «تقدیم» باز می‌گردد.

«من غیر تفرقة بین مایلی حرف النفی و غیره»: ضمير «غیره» به «ما» ی موصوله «مایلی» بر می‌گردد.

«وإلی هذا اشار بقوله: (إلا أنه) ای السكاکی (قال: التقديم يفيد الاختصاص إن جاز تقدیر كونه) ای المسندالیه (فی الاصل مؤخراً علی أنه فاعل معنی فقط) لافظاً (نحو: انا قمت) فإنه يجوز أن يقدر أن أصله «قمت أنا» فيكون «انا» فاعلاً معنی تأکیداً لفظاً». و به همین مخالفت سكاکی با شیخ عبدالقاهر اشاره کرده مصنف با عبارت «إلا أنه» یعنی: مگر این که سكاکی گفته: تقدیم برای حصر و تخصیص است اگر بتوانیم مسندالیه را در اصل مؤخر فرض کنیم تا تنها فاعل معنوی باشد نه فاعل لفظی. مانند: «انا قمت»؛ که می توانیم فرض کنیم «انا» مؤخر باشد و تأکید برای ضمیر «قمت».

توضیح:

ما يك فاعل لفظی داریم مثل «زید» در «جاء زید». و يك فاعل معنوی فقط؛ مانند: تأکید، یا بدل برای فاعل لفظی همچون: «انا» در «قمت انا»، که تأکید است برای فاعل «قمت» و تنها فاعل معنوی است.

سكاکی گفت: «علی أنه فاعل معنی فقط» تا احتراز کند از مثل «زید قام»؛ چون «زید» اگر مؤخر شود فاعل لفظی است. و آنجا نمی توانیم بگوییم: فاعل لفظی مقدم شده.

به این نکته توجه کنید که: هر جا فاعل لفظی باشد، فاعل معنوی نیز هست. ولی هر جا فقط فاعل معنوی باشد مثل تأکید و بدل برای فاعل لفظی؛ آنگاه دیگر فاعل لفظی نیست.

از همین رو مصنف قید «فقط» را به دنبال فاعل معنوی آورد؛ و به دنبال فاعل لفظی نیاورد.

«(و قدر) عطف علی جاز. یعنی: أن افادة التخصيص مشروط بشرطین: احدهما جواز التقديم. و الآخر أن يعتبر ذلك، أي يقدر أنه كان في الاصل مؤخراً».

«قدر» عطف بر «جاز» شده؛ یعنی: افاده تخصیص دو شرط دارد:

۱ - جایز باشد که مسندالیه مقدم را مؤخر فرض کنیم.

۲ - این مؤخر بودن، فرض و لحاظ بشود.

«ذلك» اشاره به مؤخر بودن است.

«(وإلا) ای و ان لم يوجد الشرطان (فلا يفيد) التقديم (إلا تقوى الحكم) سواءً (جاز)

تقدیر التأخیر (كما مرّ) فی نحو: أنا قمت (و لم يقدر او لم يجز) تقدیر التأخیر اصلاً (نحو: زید قام) فإنه لا يجوز ان يقدر أن أصله «قام زید» فقدّم لما سنذكره».

و اگر دو شرط یافت نشود، تقدیم، تنها تقویت حکم را می‌رساند؛ چه فرض تأخیر جایز باشد مانند: «اناقمت» و تقدیر گرفته نشود. یا اصلاً فرض تأخیر جایز نباشد مثل: «زید قام»؛ که نمی‌توانیم بگوییم: اصل آن «قام زید» بوده و مقدم شده. «لما سندرکه» و این که نمی‌توانیم بگوییم: مؤخر بوده و مقدم شده، انگیزه‌ای دارد که به زودی بیان خواهیم کرد. عبارتی که این سخن را بیان می‌کند با «بخلاف المعرف» آغاز می‌شود.^۱

«و لَمَّا كَانَ مَقْتَضَى هَذَا الْكَلَامِ أَلَّا يَكُونَ نَحْوُ: «رَجُلٌ جَاءَنِي» مُفِيداً لِلتَّخْصِصِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا أُخِّرَ فَهُوَ فَاعِلٌ لَفْظاً لَامَعْنَى. اسْتِثْنَاءُ السَّكَائِي، وَ أُخْرِجَهُ مِنْ هَذَا الْحُكْمِ، بَأَن جَعَلَهُ فِي الْأَصْلِ مُؤَخَّرًا عَلَى أَنَّهُ فَاعِلٌ مَعْنَى لَالَفْظاً؛ بَأَن يَكُونَ بَدَلًا مِنَ الضَّمِيرِ الَّذِي هُوَ فَاعِلٌ لَفْظاً».

سکاکي گفت: مسنداليه مقدم، اگر مؤخر فرض شود بايد در تركيب فاعل معنوي باشد نه لفظي. اينك مقتضي سخن او اين است كه: مانند: «رجل جاءني» افاده تخصيص نكند؛ زيرا اگر مؤخر شود فاعل لفظي مي‌گردد نه فاعل معنوي، مثل تأكيد و بدل. از اين رو سكاكي نكره را استثناء کرده از قانون (ان لم يوجد فيه الشرطان فلا يفيد التقديم الا تقوى الحكم) بدین شيوه كه: «رجل» را مؤخر فرض کرده تا بدل باشد از ضمير، كه فاعل لفظي است.

«فَهُوَ فَاعِلٌ لَفْظاً لَامَعْنَى»؛ چون هر جا فاعل لفظي باشد معنوي نیز هست شايسته بود شارح همچون مصنف و سكاكي به دنبال «معنى» قيد «فقط» را بياورد.

«و هذا معنى قوله (و استثنى) السكاكى (المنكر بجعله من باب: و أسرو النجوى الذين ظلموا» اى على القول بالا بدال من الضمير). يعنى: قَدَّرَ أَنَّ أَصْلَ «رَجُلٌ جَاءَنِي»، «جَاءَنِي رَجُلٌ»، عَلَى أَنَّ «رَجُلٌ» لَيْسَ بِفَاعِلٍ، بَلْ هُوَ بَدَلٌ مِنَ الضَّمِيرِ فِي «جَاءَنِي»، كَمَا ذَكَرَ فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى -: «وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» أَنَّ «الْوَاوُ» فَاعِلٌ، وَ «الَّذِينَ ظَلَمُوا» بَدَلٌ مِنْهُ».

و این معنی قول مصنف است که گفت: سكاكي مسنداليه نكره را استثناء کرده و از باب «و أسرو النجوى الذين ظلموا» قرار داده. بنا بر قول به این كه: «الذين ظلموا» بدل از «واو» «أسروا» باشد. بدین ترتیب كه: فرض كنیم اصل «رجل جاءني»، «جاءني رجل» بوده؛ بنا بر بدليت «رجل» از ضمير «جاءني».

همانگونه که در قول خداوند - متعال - : «و اسرّوا النجوى الذین ظلموا»،^۱ (یعنی آنان که ستم پیشه بودند سخنان درگوشی را پنهان کردند). برخی از علما گفته‌اند: «واو» «اسرّوا» فاعل، و «الذین ظلموا» بدل آن است.

مصنف گفت: «على القول بالا بدال»؛ چون در ترکیب «اسرّوا النجوى الذین ظلموا» چندین سخن هست:

۱ - «اسرّوا» فعل بدون فاعل، و «الذین» فاعل آن و «واو» حرف زائدی باشد که جمع بودن فاعل را نشان می‌دهد.

۲ - «الذین» مبتدای مؤخر، و «اسرّوا» خبر مقدم.

۳ - «الذین» خبر مبتدای محذوف.

۴ - «الذین» منصوب به فعل محذوف.

۵ - «الذین» در موضع جرّ باشد بنابر بدلیّت از «فاس» در آیه «اقتربت للنّاس حسابهم».^۲

۶ - «الذین» صفت «فاس» باشد.

«وانّما جعله من هذا الباب (ثلا ینتفی التخصیص اذ لاسبب له) ای للتخصیص (سواه) ای سوی تقدیر کونه مؤخرأ فی الاصل علی أنّه فاعل معنی، و لولا أنّه مُخصّص لماصح وقوعه مبتداء».

سکاکی مانند «رجل جاءنی» را از باب «اسرّوا النجوى» قرار داد تا تخصیص و حصر از دست نرود؛ زیرا انگیزه‌ای برای حصر ندارد جز این که: مؤخر فرض شود بنابر فاعل معنوی بودن. و اگر «رجل» و مانند آن تخصیص نداشته باشد نمی‌تواند مبتدا واقع شود، به جهت نداشتن مسوّغ.

«جعله»: فاعل «جعل» سکاکی است. و ضمیر مفعولی آن به «نحو رجل جاءنی» بر می‌گردد.

«هذا الباب» اشاره به باب «اسرّوا النجوى» است.

ضمیر «کونه» و «آنّه» و «وقوعه» به «نحو رجل» برگشت می‌کند.

«(بخلاف المعرف) فانه يجوز وقوعه مبتداء من غير اعتبار التخصیص، فلزم ارتکاب

هذا الوجه البعيد في المنكر دون المعروف، فان قيل فيلزمه ابراز الضمير في مثل «جاآني رجلان»، «جاؤوني رجال» و الاستعمال بخلافه. قلنا ليس مراده أنّ المرفوع في قولنا «جاآني رجل» بدل لفاعل، فأنه مما لا يقول به عاقل فضلاً عن فاضل! بل المراد: أنّ في مثل قولنا «رجل جاءني» يقدر أنّ الاصل «جاءني رجل» على أنّ «رجل» بدل، لفاعل، ففي مثل «رجال جاؤوني» يقدر أنّ الاصل «جاؤوني رجال» فليتأمل.

برخلاف معرفه، که بدون اعتبار تخصیص می تواند مبتدا واقع گردد. بنابر این، سکاکی چنین شیوهٔ بعیدی را تنها در نکره پیش گرفته نه در معرفه.

سؤال:

«فان قيل» اگر کسی بگوید: بنابر فرض تأخیر و بدل بودن «رجل»، باید همانگونه که ضمیر فعلی که فاعلش مؤخر و ظاهر نبود را ابراز می کردیم و می گفتیم: «الزیدان ضربا» و «الزیدون ضربوا» اینجا نیز باید بگوییم: «جاآنی رجلان». و «جاؤونی رجال». در حالی که استعمال این گونه نیست.

پاسخ:

ما می گوییم: مقصود سکاکی این نیست که: در «جاءنی رجل»، «رجل» بدل باشد نه فاعل. تا مجبور شویم در تشبیه و جمع، ضمیرش را ظاهر کنیم. چنین سخنی را عاقل نمی گوید چه رسد به فاضلی (چون سکاکی)! بلکه مراد سکاکی این است: مرفوع در مثل «رجل جاءنی» مؤخر فرض می شود تا بدل باشد نه فاعل.

بنابراین اساس، در مثل «رجال جاؤونی» فرض می شود که: در اصل «جاؤونی رجال» بوده.

«فلیتأمل» امر به اندیشه کرده تا روشن گردد که: در اینجا تنها فرض تأخیر است نه تأخیر. و این فرض مانند فرض محال می شود، که محال نیست؛ تنها اعتبار است. ضمیر «وقوعه» به «معرف» بر می گردد.

و منظور از ضمیر فاعلی «فلزم»، و ضمیر مفعولی «فیلزمه» سکاکی است. «ارتکاب هذا الوجه البعيد» یعنی این که: نکرهٔ مقدم، مؤخر فرض شود بنابر فاعل

معنوی بودن.

ضمیر «بخلافه» به «ابراز ضمیر» باز می‌گردد. و ضمیر «مراده» به سکاکی.
«فانه» یعنی: قول به بدلیت.

«مما لا یقول به»: ضمیر «به» به «ما» ی موصوله در «مما» برگشت می‌کند.

«(ثم قال) السکاکی^۱ (و شرطه) ای و شرط کون المنکر من هذا الباب و اعتبار التقدیم و التأخیر فیہ (آلا یمنع من التخصیص مانع کقولک: «رجلٌ جاءنی» علی مامراً) آن معنا: «رجلٌ جاءنی»؛ لامرأة او لارجلان».

سپس سکاکی افزوده: شرط این که نکره از باب «اسروا النجوی» باشد این است که: مانعی برای تخصیص نباشد همانطور که در «رجلٌ جاءنی» نبود و گفتیم: معنی اش این بود: مرد آمد نه زن تا برای تخصیص جنس باشد. یا یک مرد آمد نه دو مرد. تا برای تخصیص فرد باشد.

«(دون قولهم شرّ اهرذا ناب) فانّ فیہ مانعاً من التخصیص (اما علی التقدیر الاول) یعنی: تخصیص الجنس (فلا متناع ان یواد أنّ المهرّ شرّ لایخیر) لانّ المهرّ لایكون الاّ شرّاً. (و اما علی) التقدیر (الثانی) یعنی: تخصیص الواحد (فلنبوه عن مظان استعماله) ای لنسب و تخصیص الواحد عن مواضع استعمال هذا الکلام؛ لانه لا یقصد به أنّ المهرّ شرّ لاشران، و هذا ظاهر».

ولی در قول عرب: «شواهر ذاناب» (شری که صاحب نیش را به صدا آورده) مانع از تخصیص هست بنابر فرض نخست، که تخصیص جنس بود. معنی چنین می‌شود: آنچه صاحب نیش را به آواکشانده شر بوده نه خیر. و این ممتنع است؛ زیرا «خیو» اصلاً سگ را به «هویو» نمی‌آورد، تا نفی شود آنچه انگیزه «هویو» سگ می‌گردد تنها شرّ است. اما بر فرض دوم که تخصیص واحد بود نیز مانع هست؛ چون تخصیص واحد از قلمرو و جایگاه‌های به کارگیری «شرّ اهرذاناب» به دور است؛^۳ زیرا با گفتن این جمله، قصد نمی‌شود که: تنها یک شرّ صاحب نیش را به «هویو» کشانده نه دو شرّ. و این سخن آشکار است.

ضمیر «فیه» به «شرّ اهرذاناب» بر می‌گردد.

«آهر» یعنی: صدای ویژه‌ای داد که حادثه‌ای را نشان می‌دهد.

۱ - «مفتاح العلوم»، ص ۹۷.

۲ - مختصرهای چاپ قدیم، ص ۴۳. مختصرهای چاپ جدید، ص ۹۸. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۸۹.

۳ - «وهریر الکلب: صوته و هو دون النباح من قلة صبره علی البرد». «لسان العرب»، ج ۵، ص ۲۶۰.

«ابن منظور»، واژه شناس بزرگ عرب گفته: «هدیو سگ»: صدایی است از بانگ بلند و پارس کردنش آهسته تر. و در هنگام بی تابی از سرما این صدا را بر می آورد. «مُهِر» اسم فاعل است به معنی به بانگ آورنده، به صدا کشاننده. «ناب»: نیش.

ضمیر «فلنبوه» به «تخصیص واحد» بر می گردد.
 «نُبُو» مصدر «نَبَى - ینبو» است. به معنی دور بودن.
 ضمیر «استعماله» به «شَرّ اهرّذاناب» باز می گردد.
 و «هَذَا» اشاره دارد به: «عدم قصد تخصیص واحد».

و انگیزه «دور بودن تخصیص واحد از جایگاه‌های استعمال»، این است که: این جمله هنگامی گفته نمی شود که مخاطب پنداشته: دو شر در کار بوده و ما بخواهیم اثبات کنیم يك شر بود، بلکه این سخن وقتی گفته می شود که: بخواهند مثلاً از شر دردناکی خبر دهند.

«(و اذ قد صرح الائمة بتخصیصه حيث تأولوه بما أهرّذاناب الا شرّ. فالوجه) ای وجه الجمع بین قولهم بتخصیصه و قولنا بالمانع من التخصیص (تفطیح شأن الشر به بتنکیره) ای جعل التنکیر للتعظیم و التهویل، لیکون المعنی «شر عظیم فطیح اهرّذاناب لا شرّ حقیر» فیکون تخصیصاً نوعیاً، و المانع انما کان من تخصیص الجنس او الواحد».

پیشوایان نحو تصریح کرده اند که: «شر اهرّذاناب» تخصیص خورده؛ زیرا آن را تأویل برده اند به: «ما اهرّذاناب الا شرّ». و این جمله، «ما» و «الا» دارد و بی شک و به اتفاق، حصر را می فهماند. و از سوی دیگر ما گفتیم: در تخصیص «شر» مانع داریم. راه جمع بین قول نحویین و قول ما که معتقد به مانع از تخصیص هستیم این است که: نکره بودن «شر» را برای دردناک نشان دادن آن بگیریم، تا معنی چنین شود: «شر عظیم فطیح اهرّذاناب لا شرّ حقیر».

یعنی: شر بزرگ و دردناکی صاحب نیش را به صدا در آورده؛ نه شر کوچک. آنگاه تقدیم شر برای تخصیص و حصر نوعی می شود.
 و آنچه مانع داشت، تخصیص جنس بود یا تخصیص فرد. تخصیص جنس در برابر خیر بود. و تخصیص فرد در مقابل تشبیه و جمع.

«و اذ قد صرّح الائمة». می توان گفت: «ائمة نحو» یا ائمة ادب.^۱
 ضمیر «بتخصیصه» و «تأولوه» به «شُرّ اهرّذاناب» باز می گردد.
 «تفطیع شأن الشربه بتنکیره» یعنی: دردناک نشان دادن موقعیت شر به وسیله این
 قول و به سبب تنکیر آن.

«تهویل»: هراسناک و هولناک نمودن و نشان دادن.
 حصر نوعی به این معنی است که: جنس شر انواع گوناگونی دارد: شر عظیم، شر
 حقیر و ... و این شر عظیم است نه حقیر.

«(و فیه) ای فیما ذهب الیه السکاکی (نظر اذ الفاعل اللفظی و المعنوی) کالتأکید و
 البدل (سواء فی امتناع التقديم مابقیا علی حالهما) ای مادام الفاعل فاعلاً و التابع تابعاً، بل
 امتناع تقدیم التابع اولى (فتجویز تقدیم المعنوی دون اللفظی تحکم)».
 و در نظریه سکاکی نظر هست؛ زیرا فاعل لفظی و معنوی در این که جایز نیست
 مقدم شدنشان، مساوی است؛ تا هنگامی که فاعل لفظی یا معنوی باشند. بلکه امتناع
 تقدیم تابع، شایسته تر می باشد.

بنابراین، تجویز تقدیم فاعل معنوی بدون فاعل لفظی تحکم است.
 «مابقیا علی حالهما»: تا هنگامی که فاعل لفظی و معنوی بر حال خویش باقی است.
 علت این که ممتنع بودن تقدیم تابع، اولویت دارد و چیز است:
 ۱ - منع تقدیم تابع، عمومی است. و همه نحوییان بر آنند. ولی تقدیم فاعل را برخی
 از کوفیین اجازه داده اند.

۲ - اگر تابع مقدم شود چیزی جایگزین آن نمی شود. ولی اگر فاعل، فسخ شود و
 مقدم گردد ضمیر جای آن را می گیرد.
 «تحکم»: حکم راندن، بی دلیل سخن گفتن. به زور ادعا کردن.

۱ - اکنون به نمونه هایی از تصریحات پیشوایان ادب درباره تخصیص شر بنگرید:
 سیبویه گفته: «و فی المثل: شُرّ اهرّذاناب، حَسَنُ الْاِبْتِدَاءِ بِالْمَكْرَةِ؛ لانه فی معنی ما اهرّذانابِ الْاَشْرءِ». «الکتاب»، ج ۱، ص ۱۹۴.
 «و مثل قولهم شُرّ اهرّذاناب لتخصیصه بما یتخصص به الفاعل لشبهه به. اذ یتعمل فی موضع ما اهرّذاناب
 الْاَشْرءِ». شرح جامی بر کافیه، ص ۵۲.

شیخ عبدالقاهر هم به تخصیص تصریح کرده: «و قولهم: شُرّ اهرّذاناب: انما قُدّم فیه (شر) لانّ المراد انّ یعلم
 أنّ الذی اهرّذاناب هو من جنس الشر لاجنس الخیر فحری منجری أنّ تقول: «رجل جاءنی» تردید آنه رجل
 لامرأة. و قول العلماء انه انما یصلح لانه معنی «ما اهرّذاناب الْاَشْرءِ بیان لذلك». دلائل الاعجاز، ص ۱۱۰.

«و کذا تجویز الفسخ فی التابع دون الفاعل تحکم؛ لِانَّ امتناع تقدیم الفاعل انما هو عند کونه فاعلاً، و الا فلا امتناع فی ان یقال فی نحو: «زید قام» اِنَّه کان فی الاصل «قام زید» فقدم زید و جعل مبتدأ. کما یقال فی «جرد قطیفه» انَّ جرداً کان فی الاصل صفة فقدم و جعل مضافاً».

این قسمت پاسخ یک پرسش است:

ممکن است کسی پرسد فاعل معنوی مثل تأکید و بدل را می توان فسخ کرد و از تابع بودن انداخت و مقدم داشت. لیکن فاعل لفظی را نمی توان فسخ کرد. از این رو سکاکی گفته: فاعل معنوی فرض می کنیم تا بتواند پیشی بگیرد.

پاسخ شارح

اگر فسخ را در تابع، جایز بشماریم و در فاعل، ممنوع، تحکم است. بی گمان ممنوع بودن تقدیم فاعل هنگامی است که: عنوان فاعل داشته باشد. و گر نه اگر از فاعلیت فسخ گردد آنگاه اشکال ندارد که در «زید قام» بگوییم: در اصل «قام زید» بوده. «زید» پیشی گرفته و مبتدا گردیده. به همان شیوه که در «جرد قطیفه» می گفتیم: «جرد» در اصل صفت بوده مقدم و مضاف قرار داده شده. «کذا» یعنی: مثل تجویز تقدیم فاعل معنوی بدون فاعل لفظی.

«انما هو»: آن امتناع.

«جرد» - بفتح جیم - به معنی کهنه و ساییده است.

«قطیفه» حوله و جامه ویژه ای است که بدن را با آن پاک می کنند.^۱

«جرد قطیفه» در اصل «قطیفه جرداء» بوده به معنی حوله ساییده «جرداء»؛ از وصف بودن فسخ گردیده و به موصوف اضافه شده. اضافه صفت به موصوف در ادب پارسی نیز بسیار است.

۱ - قطیفه حمای، جامه پشمین که بعد از غسل، بدن را بدان پاک کنند. و ایضاً گلیم شب پوش یا پرده. مگر قطیفه حمای است خلعت وصل که می دهند به عاشق بتان لاله عذار که باز در بر بیگانه گرفته قرار هنوز عاشق مسکین نکرده خشک عرق لغتنامه دهخدا.

مسکین خر اگر چه بی تمیز است چون بار همی برد عزیز است
— مدی.

«و امتناع تقدیم التابع حال کونه تابعاً مما اجمع علیه النحاة الا فی العطف فی ضرورة الشعر فمنع هذا مکابرةً».

همه نحویان بر این عقیده اند: تابع تا هنگامی که تابع است و فسخ نشده بر متبوعش پیشی نمی گیرد. مگر در عطف، آن هم با ضرورت شعری.

بنابراین، ممنوع دانستن تقدیم فاعل، و جایز دانستن تقدیم تابع، خود کامگی و خود محوری و فضل نمایی است.

ضمیر «علیه» به «ما» ی موصوله بر می گردد.

«فمنع هذا مکابرةً»: «فمنع هذا» یعنی: نپذیرفتن امتناع تقدیم تابع.

«مکابره» یعنی: درگیری علمی برای فرو نشانیدن طرف. و ابراز بزرگی، شکوه و سلطه؛ نه برای یافتن حقیقت.

آنجا که در ضرورت شعری معطوف مقدم شده باشد مثل:

أَلَا يَا نَخْلَةً مِنْ ذَاتِ عِرْقٍ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ السَّلَامُ

که در اصل بوده: «عَلَيْكَ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ». سپس «رَحْمَةُ اللَّهِ» بر «السَّلَامُ» به ضرورت شعری پیشی گرفته.

«نخل»: درخت خرما. و «نخله» مؤنث «نخل».

مقصود از «نخله» در این شعر، محبوبه شاعر است. از این رو باید «عَلَيْكَ» را بکسر کاف خواند.

«ذات عرق» سرزمینی است در کرانه وادی عقیق. یعنی ای بلند قامت برآمده از سرزمین «ذات عرق»! درود و رحمت خدا بر تو.

«و القول بأنه فی حالة تقدیم الفاعل لیجعل مبتداءً یلزم خلوّ الفعل عن الفاعل و هو محال. بخلاف الخلو عن التابع فاسد؛ لانّ هذا اعتبار محض».

«القول» مبتداءً و «فاسد» خبر آن.

و این قسمت، پاسخ کسی است که به حمایت از سکاکی گفته: تقدیم تابع جایز است؛ زیرا اگر اسمی تابع نداشته باشد تباهی و فساد پیش نمی آید. لیکن تقدیم فاعل،

جایز نیست؛ چون اگر فاعل بر عامل تقدم یابد در آن هنگام فعل بدون فاعل می ماند، و این محال و نشدنی است.

شارح پاسخ می دهد: آنکه به حمایت از سکاکی برخاسته بود، قصدش این بود: هنگامی که فاعل را فسخ می کنیم تا مبتدا قرارش دهیم در آن لحظه فسخ، فعل بدون فاعل می ماند. و خالی بودن در آن لحظه، يك اعتبار بیشتر نیست و واقعیت ندارد.

آنچه ممنوع است فاعل نداشتن فعل در واقع و در ترکیب لفظی است. و می توانیم بگوییم: همزمان با فسخ، ضمیر جای فاعل را می گیرد. بدین ترتیب فعل از فاعل تهی نمی ماند.

«هذه مُتَمَاتِلٌ» یعنی: خلوّ از فاعل.

«لأنّ هذا» برخی از حاشیه نگاران «هذا» را اشاره گرفته اند به تقدیم فاعل برای مبتدا شدن. یعنی این که می گوییم: فاعل مقدم شده و مبتدا قرار گرفته، يك اعتبار بیش نیست.

«(ثمّ لانسلم انتفاء التخصیص) فی نحو «رجل جاءنی» (لولا تقدیر التقدیم لحصوله) ای التخصیص (بغیره) ای بغیر تقدیر التقدیم^۱ (كما ذكره) السکاکی من التهویل و غیره كالتحقیر و التکثیر و التقلیل».

آنگاه ما نمی پذیریم که: اگر تقدیر تقدیم نباشد، تخصیص نیز پدید نیاید. در مثل «رجل جاءنی» تخصیص پدید می آید به غیر تقدیر تقدیم. همانگونه که سکاکی ذکر کرده از قبیل «تھویل و غیر تھویل» مانند: تحقیر، تکثیر و تقلیل.

خلاصه این که: ممکن است تقدیر تقدیم نباشد؛ لیکن تخصیص نوعی پدیده وصف در آن باشد. صفتی که بزرگی، هراساندن، کوچک داشتن، زیاد جلوه دادن، یا کم نشان دادن را بیان کند. به همان شیوه که سکاکی گفته. یعنی: خود سکاکی گفته: در نکره می توان و صفهایی از این قلمرو در نظر گرفت.^۲

«و السکاکی و إنّ لم یصرح بأنّ لاسبب للتخصیص سواه، لکن لزم ذلك من کلامه. حیث قال: إنّما یرتکب ذلك الوجه البعید عند المنکر لفوات شرط الابتداء».

و سکاکی گرچه تصریح نکرده که: تنها عامل تخصیص، تقدیر تقدیم است لیکن

۱ - در این بحث هم می توان گفت: تقدیر تقدیم. و هم می شود گفت: تقدیر تأخیر و یا تقدیر تقدیم و تأخیر.

۲ - «و إنّما لآته فی شأنه ارتفاعاً او انحطاطاً و أصل الی حدّ یوهم أنّه لایمکن أنّ یعرف فتقول فی جمیع ذلك: «عندی رجل»، او «حضر رجل»، و قولهم: شرّ اهرّ ذاناب من الاعتبار الاخیر». «مفتاح العلوم»، ص ۸۳.

لازمه سخن او هست؛ چون گفته: آن وجه دور، در نکره به کار گرفته می شود؛ برای این که: مسوِّغ و شرط ابتدا به نکره، در آن نیست.

توضیح:

سکاکی در مفتاح العلوم آورده: «اللهم الا بذلك الوجه البعيد فلا يرتكب عند المعروف لكونه على شرط المبتداء. و إنما يرتكب عند المنكر لفوات الشروط اذا لم يمنع عن التخصيص مانع»^۱.

یعنی: آن وجه بعید (تقدیر تقدیم) در معرفه در نظر گرفته نمی شود؛ برای این که: معرفه، شرط ابتدا را دارد. تنها در نکره به کار گرفته می شود؛ چون: شرط ابتدا به نکره ندارد. این وجه به کار می آید هنگامی که مانعی از تخصیص نباشد. در این عبارت، سکاکی تصریح نکرده که: تنها عامل تخصیص، تقدیر تقدیم است. لیکن این که گفته: اگر فرض تقدیم نباشد شرط ابتدا (تخصیص) از دست می رود، می فهماند که: وی تنها عامل تخصیص را فرض تقدیم می دانسته.

ضمیر «سوا» به تقدیر تقدیم باز می گردد.

«لکن لزم ذلك» یعنی: این که تخصیص، عاملی غیر از تقدیر تقدیم ندارد، لازمه کلام سکاکی است.

«و من العجائب أن السكاکی إنما ارتكب فی مثل «رجل جاءنی» ذلك الوجه البعيد؛ لئلا يكون المبتداء نكرة محضة. و بعضهم يزعم أنه عند السكاکی بدل مقدم لامبتداء، و أن الجملة فعلية لاسمية».

از چیزهای شگفت این که: سکاکی این راه دور را پیمود و در مثل «رجل جاءنی» فرض تقدیم را مرتکب شد تا مبتداء نکره محض نباشد و تخصیص بیاید.

تازه برخی پنداشته اند: «رجل» در «رجل جاءنی» نزد سکاکی بدل مقدم، و جمله «رجل جاءنی» فعلیه است نه اسمیه.

«و يتمسك فی ذلك بتلويحات بعيدة من كلام السكاکی، و بما وقع من السهو للشارح العلامة فی مثل «زيد قام» و «عمرو قعد» أن المرفوع يحتمل أن يكون فاعلاً مقدماً أو بدلاً مقدماً».

و آن بعض به اشاره‌های دور دستی از کلام سکاکی دست زده. و به اشتباهی که از «شارح علامه»^۱ رخ نموده که گفته: «زید» در «زید قام»، و «عمرو» در «عمرو قعد» احتمال دارد فاعل مقدم، یا بدل مقدم باشد.

«و لا یلتفت الی تصریحاتهم بامتناع تقدیم التوابع».

و آن بعض، توجّه نکرده که دانشمندان تصریح کرده‌اند: به امتناع تقدیم توابع.

«بما وقع من السهو» متعلق به «یتمسک» است. یعنی: آن بعض به دو چیز تمسک

کرده:

۱ - به (تلویحات) و اشاره‌های دوری از سخن سکاکی.

۲ - به اشتباهی که از شارح علامه سرزده. و اشتباه شارح علامه این بود که گفته: «او

بدلاً مقدماً».

«حتی قال الشارح العلامة فی هذا المقام: ان الفاعل هو الذی لا یتقدم بوجه ما. و اما التوابع فتحتمل التقدیم علی طریق الفسخ، و هو ان یفسخ کونه تابعاً و یقدم، و اما لاعلی طریق الفسخ فیمتنع تقدیمها ایضاً، لاستحالة تقدیم التابع علی المتبوع من حیث هو تابع، فافهم»^۲.

حتی شارح علامه در این زمینه گفته: فاعل، هیچ گاه مقدم نمی‌گردد. اما توابع ممکن است با شیوه فسخ (بازداشتن تابع از تابعیت) از متبوعش پیشی بگیرد. لیکن بدون فسخ تقدیم توابع نیز ممتنع است؛ زیرا پیشی گرفتن تابع بر متبوع از این رو که تابع است ممکن نیست.

۱ - مقصود از شارح علامه، محمود بن مسعود کازرونی است. وی از شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی در علم هیئت بوده. کتاب «تحفه شاهیة» و «نهاية الادراك فی درایة الافلاک» از نگاهتهای او در زمینه علم هیئت است.

علامه کازرونی بر قسم سوم «مفتاح العلوم» سکاکی، شرحی نوشته به نام: «مفتاح المفتاح»، از همین رو به شارح علامه شهرت یافته.

زندگیش در سال ۷۱۰ هـ پایان گرفته.

شیخ عباس قمی - رحمة الله علیه - درباره وی نقل فرموده: «انه سئل فی مجمع من الشیعة و السنة عن افضل الناس بعد النبی - صلی الله علیه و آله و سلم - هل هو امیر المؤمنین - علیه السلام - او ابوبکر؟ فاجاب:

خير الوری بعد النبی من بنته فی بینه من فی دجی لیل العمی ضوء الهدی فی زینته

وی چون از کازرون بوده به «قطب الدین شیرازی» و به «علامه شیرازی» شهرت یافته. و جالب توجّه این که: سعدی خواهر زاده اوست. نگاه کنید به: «الذریعة»، ج ۹، ص ۸۸۴. و «ریحانة الادب»، ج ۴، ص ۴۷۰. و «تاریخ ابن الوردی»، ج ۲، ص ۳۷۰. و «الدرر الکامنه»، ج ۵، ص ۱۰۸. و «روضات الجنات»، ج ۸، ص ۱۲۹ و ۱۳۰.

۲ - در مختصرهای حاشیه‌دار از «من العجائب» تا «فافهم» آورده نشده.

«فافهم» اشاره است به دو سخن ناسازگار شارح علامه، که از يك سو گفت: «يَحْتَمَل أَنْ يَكُونَ فاعلاً مقدماً او بدلاً مقدماً». و از سوی دیگر گفت: «أَنَّ الفاعل هو الذي لا يتقدم بوجه ما...».

«ثم لانسلم امتناع أن يراد: المهر شرّاً لخير» كيف و قد قال الشيخ عبدالقاهر: قدم «شر» لأن المعنى أن الذي أهّره من جنس الشر لا من جنس الخير». سپس ما نمی پذیریم که: اراده تخصیص مهر به شر، ممتنع باشد. یا به عبارت دیگر: می شود کسی اراده کند که به صدا درآورنده شر بوده نه خیر. چرا نشود، با این که شیخ عبدالقاهر گفته: «شر» مقدم شده برای این که معنی چنین است: «آنچه صاحب نیش را به صدا درآورده از جنس شر بوده نه خیر».

توضیح:

سکاکی گفت: «فلا متناع أن يراد أن المهر شرّاً لخير» یعنی: تخصیص در «شر اهرذاناب» ممکن نیست؛ چون نمی شود کسی اراده کند که: به صدا درآورنده شر بوده نه خیر. مقصود سکاکی این بوده که: طبیعی است پیوسته شر صاحب نیش را به صدا در می آورد. و کسی نمی پندارد که: خیر آن را به صدا درآورده باشد تا ما بگوئیم: نه، شر آن را به صدا درآورده.

اکنون مصنف می گوید: ما نمی پذیریم ممتنع باشد که: کسی اراده کند: «به صدا درآورنده صاحب نیش، شر است».

چگونه پذیریم، با این که: شیخ تصریح کرده به امکان آن. به عبارت شیخ بنگرید: «و قولهم: «شر اهرذاناب» إنما قدم فيه (شر) لأن المراد أن يُعلم أن الذي اهرذاناب هو من جنس الشر لا جنس خير»^۱.

«ثم قال: السكاكي (و يقرب من) قبيل: «هو قام»، «زيد قائم» في التقوى؛ لتضمنه أي لتضمن «قائم» (الضمير) مثل «قام». فيحصل للحكم تقوّ. (و شَبَّهه) أي شَبَّه السكاكي مثل «قائم» المتضمن للضمير (بالخالي عنه) أي عن الضمير. من جهة (عدم تغييره في التكلّم و الخطاب و الغيبة) نحو: «أنا قائم»، و «انت قائم»، و «هو قائم». كما لا يتغير الخالي عن الضمير، نحو «أنا رجل»، و «انت رجل»، و «هو رجل».

۱- «دلالت الاعجاز»، ص ۱۱۰. علت این که: شیخ گفته: ممکن است خیر نیز صاحب نیش را به آوا درآورد، مش سگهاست که هنگام دیدن داماد صاحب خانه یا دوست و مهمان او صدا می کنند؛ با این که خیر است.

سپس سکاکی افزوده: ^۱ «زید قائم» در تقوی، به «هو قام» نزدیک است؛ چون «قائم» مثل «قام» ضمیر دارد و با آن ضمیر حکم، تقویت می‌گردد.

سکاکی «قائم» و مانند آن را با این که در بردارنده ضمیر است تشبیه کرده به اسم جامد که ضمیر ندارد؛ چون «قائم» و مثل آن هنگامی که خبر واقع می‌شود در حالت تکلم و خطاب و غیبت تغییر نمی‌کند. به همان شیوه که اسم جامد تغییر نمی‌پذیرد.

مثلاً می‌گوییم: «انا رجل، انت رجل، هو رجل». همانطور می‌گوییم: «انا قائم، هو قائم و انت قائم».

ولی در فعل خبر تغییر می‌کند می‌گوییم: «انا قلت، انت قلت و هو قال».

«و بهذا الاعتبار قال «يقرب» و لم يقل نظيره. و في بعض النسخ «و شبهه» بلفظ الاسم مجروراً عطفاً على «تضمنه» یعنی: آن قوله «يقرب». مشعر بان فيه شيئاً من التقوى و ليس مثل التقوى في «زيد قام» فالاول لتضمنه الضمير و الثاني لشبهه بالخالي عن الضمير».

و به همین لحاظ که شبیه به خالی از ضمیر است سکاکی گفت: «و يقرب منه». و نگفت: «زيد قائم» شبیه و نظیر «هو قام» است.

«و في بعض النسخ». ما «شبهه» را مفرد مذکر غایب از باب تفعیل گرفتیم و گفتیم: فاعل آن سکاکی و مفعولش ضمیری است که به «مثل قائم» بر می‌گردد. ولی در برخی از نسخه‌ها «شبهه» است آنگاه «شبهه» بر وزن «فوس» اسم و مضاف به فاعل و معطوف بر «تضمنه». و معنی آن به این شیوه است که:

از «يقرب» در سخن سکاکی دو چیز فهمیده می‌شود:

۱- در «زيد قائم» تقوی هست.

۲- این تقوی مانند تقوی «هو قام» نیست.

اما این که: تقوی دارد، «لتضمنه»؛ برای در برداشتن ضمیر است.

و این که مانند: «هو قام» نیست «لشبهه»؛ چون شباهت به خالی از ضمیر دارد.

«(و لهذا) آی و لشبهه بالخالي عن الضمير (لم يحكم بانه) ای مثل «قائم» مع الضمير. و كذا مع فاعله الظاهر ايضاً (جملة و لا عوامل) قائم مع الضمير (معاملتها) ای معامله الجملة (في البناء) حيث أعرب في مثل «رجل قائم و رجلاً قائماً، و رجل قائم».

۱- سکاکی بحث تخصیص را که ما قبلاً خواندیم بعد از «و يقرب من هو قام» آورده. یعنی: بحث تخصیص را در صفحه ۹۷، و بحث «يقرب» را در صفحه ۹۶.

بنابر این، «ثم» برای ترتیب گفتار مصنف است. یعنی: اول آنها را و سپس اینها را گفتیم.

و چون به خالی از ضمیر شباهت دارد، بر مثل «قائم» - چه فاعلش ضمیر باشد و چه اسم ظاهر - مانند «اقائم الزیدان» یا «زید قائم ابوه» حکم جمله نمی‌شود؛ و به آنها جمله نمی‌گویند. و با آنها همانند جمله برخورد نمی‌گردد در مبنی بودن؛ زیرا آن را در مثل «رجل قائم» و «رایت رجلاً قائماً» و «مررت برجل قائم» اعراب می‌دهیم.

بیان دو نکته

- ۱ - جمله، ظاهراً اعراب داده نمی‌شود و در حکم مبنی است. لیکن «قائم» و مانند آن چه با فاعل ظاهر و چه غیر ظاهر، اعراب داده می‌شود. و این به لحاظ شباهت آن به خالی از ضمیر است.
- ۲ - برخی از حاشیه‌نگاران مختصر به سخن مصنف اشکال گرفته‌اند که: «قائم» و مانند آن هیچ‌گاه جمله خوانده نمی‌شود، عمومیت ندارد؛ زیرا هرگاه «قائم» مبتدا واقع گردد و فاعل آن سدّ مسدّ خبر باشد مانند «اقائم الزیدان»، یا صلّه موصول قرار گیرد همچون: «جائنی الّدی قائم ابوه» بر آن حکم به جمله می‌شود.

اکنون بگویید

- ۱ - چرا مسندالیه را مقدم می‌آوریم؟
- ۲ - شیخ عبدالقاهر درباره مسندالیه‌ی که بلافاصله بعد از حرف نفی آمده چه عقیده‌ای دارد؟
- ۳ - چرا گفتن «ما انا قلت ولا غیری» و «ما انا رایت احداً» و «ما انا ضربت الا زیداً» جایز نیست؟
- ۴ - سکاکی در چه مواردی با شیخ عبدالقاهر موافقت کرده؟
- ۵ - سکاکی در تقدیم مسندالیه نکره چه گفته؟
- ۶ - چرا «زید قائم» به «هو قام» نزدیک هست ولی چون آن نیست؟

«(و ممّا یری تقدیمه) ای من المسند الیه الذی یری تقدیمه علی المسند (کاللازم لفظ مثل و غیر) ^۱ اذا استعملا علی سبیل الکنایه (فی نحو: «مثلک لایبخل، و غیرک لایجود» بمعنی انت لاتبخل و انت تجود من غیر اراده تعریض بغیر المخاطب) بان یواد بالمثل و الغیر انسان آخر مماثل للمخاطب او غیر مماثل».

و از مسندالیه‌هایی که به نظر می‌رسد تقدیمش لازم‌گونه است، لفظ «مثل» و «غیر» است، هنگامی که به شیوه کنایه به کار گرفته شود. مانند: «مثلک لایبخل» و «غیرک لایجود». یعنی: همانند تو بخل نمی‌ورزد و غیر تو نمی‌بخشد. یعنی: تو بخل پیشه نمی‌کنی و تو می‌بخشی بدون قصد گوشه‌زدن به غیر مخاطب. به عبارت دیگر: نمی‌خواهیم بگوییم: کسی مانند مخاطب و یا غیر مانند مخاطب؛ (شخصی غیر از مخاطب را اراده نکرده‌ایم).

«بل المراد نفی البخل عنه علی طریق الکنایه؛ لانه اذا نفی عمّن کان علی صفته من غیر قصد الی مماثل لزم نفیه عنه».

بلکه مقصود این است که: به شکل کنایه از مخاطب نفی بخل شود؛ زیرا محققاً هنگامی که بخل را از هر که مانند مخاطب است نفی کردیم لازمه‌اش نفی بخل از مخاطب نیز می‌باشد. البته اگر قصدی بر مانند مخاطب نداشته باشیم؛ یعنی: غیر مخاطب را چه «مثل» باشد و چه «غیر» اراده نکنیم.

ضمیر «عنه» به «مخاطب»، و ضمیر «لانه» و «نفیه» به «بخل» باز می‌گردد.

«و اثبات الجود له بنفیه عن غیره مع اقتضائه محلاً یقوم به».

این عبارت تفسیر «غیرک لایجود» است.

و «اثبات الجود» بر «نفی البخل» در تعبیر «بل المراد نفی البخل عنه» عطف شده.

یعنی: «بل المراد اثبات الجود له»: مقصود اثبات جود برای مخاطب است با نفی

کردن جود از غیر او؛ زیرا «جود» محلی را می‌طلبد تا در آن قوام یابد.

در عبارت «و اثبات الجود له بنفیه عن غیره» متوجه باشید «اثبات» را عطف بر

«نفیه عنه» در تعبیر «لزم نفیه عنه» نگیرید.

ضمیر «له» و «غیره» به «مخاطب» بر می‌گردد. و ضمیر «اقتضائه» به «جود»، و

ضمیر «به» به «محل».

شرحی کوتاه بر آنچه گذشت

«مٹلك لا یبخل» و «غیرك لا یجود» را گاهی برای گوشه زدن به کار می‌بریم. بدین گونه که: مثلاً نزد هوشنگ می‌گوییم: «غیرك لا یجود» تا به «پرویز» گوشه بزنیم. و گاه برای کنایه. هنگامی از این دو ترکیب در کنایه استفاده می‌کنیم که تنها مقصود ما مخاطب باشد. بدین شیوه که: ملزوم را ذکر می‌کنیم و لازم را اراده. می‌گوییم: هر که مانند توست.^۱ یعنی: مثل تو روحانی، جوانمرد، تهرانی یا اصفهانی با تحصیلات عالی باشد بخل پیشه نمی‌کند. بدین منظور که تو بخل نمی‌ورزی. در اینجا نفی بخل از مانده‌ها شده ولی لازم (مخاطب) مقصود است.

و کنایه در «غیرك لا یجود» این جور است: وقتی که ما «جود» را از هر که غیر مخاطب است نفی کردیم، بی‌گمان بر مخاطب اثبات کرده‌ایم؛ زیرا «جود» عرض است و کسی را می‌خواهد که در آن قوام و تحقق پیدا کند. مقصود از «محلّ» موصوف به «جود» است.

«وَأَمَّا يُرَى التَّقْدِيمَ فِي مِثْلِ هَذِهِ الصُّورَةِ كَاللَّازِمِ (لكونه) اى التَّقْدِيمِ (اعون علی المراد بهما) اى بهذین التَّرْكِيبِینَ؛ لِأَنَّ الْغَرَضَ مِنْهُمَا اثْبَاتُ الْحُكْمِ بِطَرِيقِ الْكِنَايَةِ الَّتِي هِيَ ابْلَغُ مِنَ التَّصْرِیحِ وَ التَّقْدِيمِ لِإِفَادَتِهِ التَّقْوَى اِعْوَانَ عَلَى ذَلِكَ».

تقدیم «مثل» و «غیر» از این رو لازم گونه است که: ما را کمک می‌کند در رساندن مرادمان از این دو ترکیب که اثبات حکم به شیوه کنایه‌ای است. شیوه‌ای که ابلاغ از تصریح است.

و تقدیم، چون مفید تقوی است ما را یاری می‌کند در غرضمان که اثبات حکم به شکل ابلاغ می‌باشد.

«مثل هذه الصورة»: در صورت کنایه.

«اعون علی ذلك»: اثبات حکم به شیوه مبالغه و کنایه.

برخی گفته‌اند: نمی‌توانیم «اعون» را به معنی افعال التفضیلی بگیریم؛ چون تأخیر، یاری نمی‌کند تا یاری تقدیم بیشتر باشد.

۱ - مراد از «مٹلك» همانندی در صفات عمومی از قبیل: انسان بودن و ... نیست؛ منظور اخص صفات است. یعنی: صفات ویژه‌ای که صنف و هویت شخصی او را مشخص می‌کند.

«و التقديم لافادته التسقوی». با تقدیم، اسناد تکرار می شود. و «لا یبخل» و «لا یجود» یک بار به «مثل» و «غیر» اسناد داده می شود. و یک بار به ضمیر مستتر. و این گونه، تقویت حکم پدید می آید.

«و لیس معنی قوله کاللازم: انه قد یقدم و قد لا یقدم. بل المراد: انه کان مقتضی القیاس أن یجوز التأخیر لکن لم یرد الاستعمال إلاّ علیّ التقدیم. کما نصّ علیه فی دلائل الاعجاز».

این که مصنف گفت: تقدیم «مثل» و «غیر» لازم گونه است. بدین معنی نیست که: گاهی مقدم می شود و گاهی خیر. بلکه مقصود این است که: مقتضی قانون این بود که تأخیر جایز باشد لیکن در استعمال همیشه «مثل» و «غیر» مقدم به کار گرفته شده! همانطور که شیخ عبدالقاهر بر آن در کتاب دلائل الاعجاز تصریح کرده.^۱ ضمیر «علیه» به عدم استعمال باز می گردد.

«(قیل و قد یقدم) المسند الیه المَسْوَرُ بکل، علیّ المسند المقرون بحرف النفی؛ (لأنه) ای التقدیم (دال علیّ العموم) ای علیّ نفی الحکم عن کل فردٍ من افراد ما اضيف الیه لفظ کل (نحو: کل انسان لم یقم) فأنه یفید نفی القیام عن کل واحد من افراد الانسان».

گفته شده: گاهی مسندالیهی که در آغازش واژه «کل» هست بر مسند منفی مقدم می شود؛ زیرا تقدیم، حکم را از همه افراد مضاف الیه کل، نفی می کند. مانند: «کل انسان لم یقم»، که «انسان»، مسندالیه است و با «کل» آغاز شده و مسند آن «لم یقم» با نفی همراه است. و تقدیم مسندالیه با کلّ نفی قیام را از همه افراد انسان نشان می دهد.^۲ «المسور بکل» یعنی: مسندالیهی که با «کل» آمده؛ «کل» بر سر آن است.

«سور» در لغت به معنی دیوار، و در اصطلاح منطقی نشانی است^۳ که کمیت و مقدار موضوع قضیه را مشخص می کند. مانند: «کل»، «تمام»، «قاطبه»، «طراً»، «اجمعین»، «لام استغراق»، «تکره در سیاق نفی»، «بعض» و ...

۱- واژه هایی چون: «نظیر» و «شبه» هم، حکم «مثل» و «غیر» را داراست. لیکن کاربردش کم است.

۲- «دلائل الاعجاز»، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

اصلاً تعبیر «مما یری تقدیمه کاللازم» از شیخ عبدالقاهر گرفته شده. وی در صفحه ۱۰۶ «دلائل الاعجاز» آورده: «و مما یری تقدیم الاسم فیه کاللازم (مثل) و (غیر) فی نحو قوله: مثلک یثنی الثمن عن صویه...».

۳- این سخن را بدرالدین ابوعبدالله محمود بن مالک در کتابی به نام «المصباح» گفته. این کتاب را وی در معانی، بیان و بدیع نگاشته. مصنف از کلام ابن مالک با «قیل» تعبیر کرده؛ چون دلیلش مورد قبول مصنف نیست گرچه ادعایش را پذیرفته.

۴- در قرآن مجید آمده: «فَضْرَبَ بَیْنَهُمْ سُوْرًا لَهٗ بَابٌ». حدید / ۱۳.

ضمیر «فانّه» به تقدیم بر می‌گردد.

(بخلاف مالو آخر نحو: «لم یقم کل انسان» فانّه یفید نفی الحکم عن جملة الافراد لاعن کل فرد).

برخلاف وقتی که مسندالیه مسوّر به کل مؤخر شود؛ مانند: «لم یقم کل انسان». چون بی شک تأخیر، حکم را از مجموع افراد نفی می‌کند نه از یکایک افراد. ضمیر «فانّه» به تأخیر باز می‌گردد.

«عن جملة الافراد»: از مجموع آنان قیام را نفی کرده. یعنی: همه نایستادند. که ایستادن عمومی و همگانی نفی شده.

«فالتقدیم یفید عموم السلب. و شمول النفی و التأخیر لایفید الاّ سلب العموم و نفی الشمول».

بنابراین، مقدم شدن «کل انسان»، عمومیت در نفی و گستردگی آن را می‌فهماند. و مؤخر شدن «کل انسان»، عمومیت نداشتن نفی و گسترده نبودن آن را می‌رساند. «یفید عموم السلب و شمول النفی» یعنی: عمومیت و فراگیری نفی را نشان می‌دهد؛ (قضیه سالبه کلیه می‌شود).

«سلب العموم و نفی الشمول»، عمومیت و فراگیری نفی گرفته می‌شود؛ (قضیه سالبه جزئیه می‌گردد).

«و ذلك، ای کون التقدیم مفیداً للعموم دون التأخیر (لئلا یلزم ترجیح التأكيد) و هو أنّ یکون لفظ کل لتقریر المعنی الحاصل قبله (على التأسيس) و هو أنّ یکون لافادة معنی جدید، مع أنّ التأسيس راجح؛ لانّ الافادة خیر من الاعادة».

و این که: تقدیم، عمومیت در نفی را می‌رساند ولی تأخیر نه. برای این است که: برتری «تأكيد» بر «تأسيس» پیش نیاید. در «تأكيد»، لفظ «کل» معنی پیشین را جایگیر و روشن می‌کند. و در «تأسيس» واژه «کل» برای ایجاد معنی جدید به کار می‌رود. با این که محققاً «تأسيس»، برتری دارد؛ چون پدید آوردن، بهتر از تکرار کردن است. مقصود از ضمیر «قبله» و ضمیر مستتر در «یکون»، واژه «کل» است. «تأسيس» افاده است و «تأكيد» اعاده.

«و بیان لزوم ترجیح التأكيد على التأسيس أمّا فی صورة التقدیم فلانّ قولنا «انسان لم یقم» موجبةً مهملة. أمّا الايجاب فلانّه حکم فیها بثبوت عدم القیام لانسان، لابنفی القیام عنه؛ لانّ حرف السلب وقع جزءاً من المحمول، و أمّا الاهمال فلانّه لم یذكر فیها ما یدلّ على کمیة افراد الموضوع، مع أنّ الحکم فیها على ما صدق علیه الانسان».

بیان لزوم برتری تأکید بر تأسیس

آما در صورت تقدیم، بدین شکل است که: «انسان لم یقم» بدون «کل» دو ویژگی

دارد:

۱ - ایجاب؛ (موجب است).

۲ - افعال؛ (مهمله است).

آما «ایجاب» از این روست که: در آن حکم شده به اثبات نایستادن انسان. و حکم نشده به نفی قیام انسان. به جهت این که: حرف سلب، جزئی از محمول قرار گرفته.^۱ و آما افعال آن برای این است که: ذکر نشده با آن چیزی که مقدار افراد موضوعش را مشخص کند. با این که حکم شده در این قضیه بر آنچه انسان بر آن صدق می‌کند. عبارت «مع آن الحکم فیها...» برای خارج کردن قضیه طبیعیّه است؛ چون در قضیه طبیعیّه، حکم بر طبیعت می‌شود نه بر آنچه انسان بر آن صدق می‌کند.

ضمیر «فیها» به قضیه باز می‌گردد.

«و اذا کان «انسان لم یقم» موجبه مهملة يجب أن يكون معناه نفی القیام عن جملة الافراد لاعتبار کل فرد؛ (لان الموجبة المهملة المعدولة المحمولة فی قوة السالبة الجزئية) عند وجود الموضوع. نحو: «لم یقم بعض الانسان» بمعنی آنها متلازمان فی الصدق». و هنگامی که «انسان لم یقم» موجبه مهمله باشد حتماً معنایش نفی قیام از جمله افراد است نه از همه؛ چون موجبه مهمله معدولة المحمول، نظیر سالبه جزئیه‌ای است که: موضوعش موجود باشد. مثل: «لم یقم بعض الانسان»، که سالبه جزئیه است و موضوعش وجود دارد. نظیر آن است؛ یعنی: در صدق با هم متلازمند.

۱ - «حرف سلب» گاهی جزء موضوع قرار می‌گیرد مانند: «نادار، ضعیف است». (معدولة الموضوع).

و گاه جزء محمول مثل: «ضعیف، نادار است»؛ (معدولة المحمول).

و هنگامی هم جزء موضوع و هم جزء محمول قرار می‌گیرد؛ مانند: «نادار، ناتوان است»؛ (معدولة الموضوع و المحمول).

این که می‌گوییم: حرف نفی، جزء محمول قرار گرفته در اصطلاح منطق بدین معنی است که: نمی‌توان «رابط» را بعد از نفی در تقدیر گرفت. مثلاً در «انسان لم یقم» نمی‌شود گفت: «انسان لم هو یقم». تنها می‌توان قبل از نفی، در تقدیر گرفت: «انسان هو لم یقم». لیکن در «انسان لیس بقائم» می‌توانیم بگوییم: «انسان لیس هو بقائم».

توضیح:

قضیه سالبه، موضوعش ممکن است وجود داشته باشد و ممکن است موضوعش وجود نداشته باشد (سالبه بانتفاء موضوع).

مثلاً: کسی که اصلاً فرزند ندارد می‌گوید: «اولادی لیس بقائم». یا «بعض اولادی لیس بقائم».

اکنون شارح می‌گوید: موجهه مهمله معدولة المحمول، نظیر سالبه جزئیه‌ای است که موضوعش وجود داشته باشد. یعنی: هر جا این قضیه صدق کرد، آن قضیه نیز صدق می‌کند.

«لأنه قد حکم فی المهملة بنفی القیام عما صدق علیه الانسان اعم من أن یکون جمیع الافراد او بعضها، و ایا ما کان یصدق نفی القیام عن البعض. و کلمًا صدق نفی القیام عن البعض، صدق نفیه عما صدق علیه الانسان فی الجملة».

زیرا در قضیه موجهه مهمله، حکم شده به نایستادن آنچه انسان بر آن صدق می‌کند؛ - چه همه و چه بعض - . یعنی: این صدق، گاهی در هنگامی است که هیچ کس نایستاده. و گاه در هنگامی که برخی ایستاده‌اند.

و به هر حال، صدق می‌کند بر نفی قیام از بعض؛ (که معنی سالبه جزئیه است). و هر گاه، نفی قیام از بعض، صدق کند نفی قیام از آنچه انسان بر آن صدق کرده به طور سربسته، نیز صدق می‌کند.

توضیح:

این قسمت در بیان تلازم صدق موجهه معدولة المحمول با صدق سالبه جزئیه است. معنی «سالبه جزئیه»، نفی قیام از بعض است.

و معنی «موجهه مهمله معدولة المحمول»، نفی قیام از آنچه انسان بر آن صدق می‌کند فی الجملة. یعنی: اجمالاً و بدون مشخص بودن کلیت یا بعضیت آن. و هر جا یکی از این دو قضیه صدق کرد دیگری نیز صدق می‌کند.

«لأنه قد حکم فی المهملة بنفی القیام» در مهمله حکم می‌شد به ثبوت عدم قیام، که لازمه آن نفی قیام است.

«فهی فی قوة السالبة الجزیة (المستلزمة نفی الحكم عن الجملة): لآن صدق السالبة الجزیة الموجودة الموضوع اماً بنفی الحكم عن کل فرد. او نفیه عن البعض مع ثبوته للبعض. و اياً ما كان یلزمها نفی الحكم عن جملة الافراد (دون کل فرد) لجواز أن یکون منفیاً عن البعض ثابتاً للبعض».

بنابراین، «موجبه مهمله معدولة المحمول»، نظیر و همانند «سالبه جزئیه» است. که مستلزم نفی حکم از جمله افراد می باشد؛ زیرا صدق سالبه جزئیه ای که موضوعش موجود باشد، یا در هنگامی است که: حکم از همه افراد نفی شده باشد. و یا در هنگامی که از برخی نفی شده باشد و بر بعضی اثبات.^۱

و در هر صورت، لازمه سالبه جزئیه، نفی حکم از جمله افراد است؛ (که معنی موجبه معدولة المحمول بود). نه از همه افراد؛ چون ممکن است حکم از برخی نفی، و بر بعضی اثبات شده باشد.

«ایاً ما کان»: دسوقی گفته: «ما» زائده، «کان» تامه، و تنوین «ایاً» عوض مضاف الیه و به معنی «ای حال ثبت» است.

ضمیر «یلزمها» به سالبه جزئیه بر می گردد.

نفی «عن الجملة» یا «عن جملة الافراد» که در این بحث زیاد تکرار شده به عقیده دسوقی یا به معنی نفی اجمالی است. و یا به معنی رفع ایجاب کلی. و به سخن دیگر: به معنی رفع مجموع.^۲ آنگاه نفی از مجموع، یا از جمله الافراد به معنی نفی از جمع به عنوان مجموع است نه هر یک. ولی در مختصرهای حاشیه دار «عن الجملة» به معنی «عن بعض الافراد» گرفته شده.

۱- ولی صدق سالبه جزئیه ای که موضوعش موجود نباشد تنها در جایی است که: حکم از همه افراد نفی شده باشد.

۲- رفع ایجاب کلی، گاهی با سالبه کلیه صدق می کند. و گاه با سالبه جزئیه.

«و اذا كان «انسان لم یقم» بدون کل، معناه نفی القیام عن جملة الافراد لاعن کل فرد، فلو كان بعد دخول کل ایضاً معناه كذلك كان کل لتأکید المعنی الاول، فیجب أن یحمل علی نفی الحکم عن کل فرد لیکون کل لتأسیس معنی آخر ترجیحاً للتأسیس علی التأکید». بنابراین، هنگامی که معنی «انسان لم یقم» بدون واژه «کل»، نفی قیام از جمله افراد باشد نه از یکایک افراد؛ اگر با آمدن «کل» نیز همین معنی را بدهد آنگاه «کل»، معنی پیشین را تأکید کرده و معنی جدیدی نیاورده.

پس واجب است که: با آمدن «کل»، معنی، نفی حکم از همه افراد (یکایک افراد) شود تا «کل» برای پدید آوردن معنی بیاید و تأسیس بر تأکید برتری داده شود. «كذلك» یعنی: «نفی قیام عن جملة الافراد».

«و اما فی صورة التأخیر فلانّ قولنا: «لم یقم انسان» سالبه مهملة لاسور فیها (و السالبة المهملة فی قوّة السالبة کلّیه المقتضیه للنفی عن کل فرد) نحو لاشئ من الانسان بقائم».

بیان لزوم ترجیح تأکید بر تأسیس در صورت تأخیر «کل انسان» بر خبر منفی.

«لم یقم انسان» بدون واژه کل، سالبه مهمله ای است که سور ندارد. و سالبه مهمله همانند سالبه کلّیه، مقتضی نفی از جمیع افراد است. مثل: «لاشئ من الانسان بقائم». که سالبه کلّیه و مقتضی نفی از همه افراد است.

«و لما كان هذا مخالفاً لما عندهم من أنّ المهملة فی قوّة الجزئية بینه بقوله (لورود موضوعها) ای موضوع المهملة (فی سیاق النفی) حال کونه نکره غیر مصدره بلفظ کلّ فانه یفید نفی الحکم عن کل فرد».

و چون این سخن ابن مالک، که «لم یقم انسان» را سالبه مهمله و در قوّه سالبه کلّیه دانست، با قانون اهل منطق، که: «قضیه مهمله را پیوسته نظیر قضیه جزئی می گیرند نه کلّیه» مخالف بود؛ انگیزه اش را بیان کرد و گفت: چون موضوع این قضیه مهمله (انسان) نکره در سیاق نفی است و در آغاز آن واژه کل نیامده از این رو افاده نفی حکم از هر فرد می کند.

«لما كان هذا» مشارالیه «هذا» سخن ابن مالک است که در آن «لم یقم انسان» همانند سالبه کلّیه شمرده شده بود.

«لما عندهم» یعنی: قانونی که اهل منطق دارند. «من أنّ المهملة فی قوّة الجزئية» این جمله بیان «ما» در تعبیر «لما عندهم» است.

«حال کونه نكرة غیر مصدره بلفظ کل». یعنی: در حالی که در آغاز موضوع آن مهمله، لفظ کل نیامده.

این سخن را برای این آورد که: اگر بر سر انسان «کل» آمده بود، و در سیاق نفی هم می‌رفت، آنگاه دیگر افاده نفی حکم از همه افراد نمی‌کرد. و به معنی سالبه جزئیته می‌گشت.

«و اذا كان «لم یقم انسان» بدون کل، معناه نفی القیام عن کل فرد فلو كان بعد دخول کل ایضاً كذلك كان لتأكيد المعنى الاول. فيجب أن يحتمل على نفی القیام عن جملة الافراد لتكون کل، لتأسيس معنی آخر».

و هنگامی که «لم یقم انسان» بدون کل، معنی اش نفی قیام از همه افراد باشد؛ اگر بعد از داخل شدن کل نیز به همین معنی بیاید کل برای تأکید است نه تأسیس. بنابراین، با آمدن کل، باید قیام از جمله افراد نفی شود؛ تا کل، معنی جدیدی پدید بیاورد.

«كذلك» همین گونه برای نفی قیام از هر فرد باشد.

«و ذلك لان لفظ کل فی هذا المقام لا یفید الا احد هذین المعنیین. فعند انتفاء احدهما یثبت الآخر ضرورة».

«و ذلك» یعنی: وجوب حمل، بدین جهت است که: واژه کل، اگر قبل از مسندالیه نکره‌ای بیاید که خبرش منفی است یکی از این دو معنی را می‌رساند:

۱ - عموم نفی و شمول آن؛ (نفی عن کل فرد).

۲ - نفی عموم و نفی شمول؛ (نفی عن جملة الافراد).

و وقتی یکی از این دو معنی منتفی گردد معنی دیگر تثبیت می‌شود.

«ضرورة» بدین معنی است که: قضیه مانعة الخلو است. و نمی‌شود نه برای عموم نفی باشد و نه برای نفی عموم؛ چون ارتفاع نقیضین نشاید. و معنی سوّمی هم به تصوّر نیاید. «و الحاصل أن التقديم بدون کل لسلب العموم و نفی الشمول و التأخیر لعموم السلب و شمول النفی فبعد دخول کل، یجب ان یعکس هذا؛ لیكون کل، للتأسيس الراجح دون التأكيد المرجوح».

خلاصه سخن:

تقدیم «انسان» بدون کل، برای برداشتن عمومیت و نفی فراگیری است. یعنی: «انسان لم یقم» سلب جزئی را می فهماند. و تأخیر انسان بدون کل (لم یقم انسان) برای عمومیت در نفی و فراگیری آن است.

بنابراین، بعد از آمدن کل، باید معنی برعکس گردد. تا کل برای تأسیس باشد که نسبت به تأکید برتری دارد.

«راجع»: برتر.

«مرجوح»: بدتر.

«(و فيه نظر؛ لانّ النفي عن الجملة في الصورة الاولى) یعنی: الموجبة المهملة المعدولة المحمول، نحو: «انسان لم یقم» (و عن کل فرد فی) الصورة (الثانية) یعنی: السالبة المهملة نحو «لم یقم انسان» (انما افاده الاسناد الى ما اضيف اليه کل) و هو لفظ انسان. (و قد زال ذلك) الاسناد المفید لهذا المعنی (بالاسناد اليها) ای الى کل؛ لانّ انساناً صار مضافاً اليه فلم یبق مسنداً اليه».

«و فيه» یعنی در دلیل ابن مالک انتقاد هست (ولی مدعایش پذیرفته شده).

زیرا نفی «عن الجملة» در صورت نخست که موجب مهملة معدولة المحمول بود مانند: «انسان لم یقم». و نفی از هر فرد در صورت دوم که سالبه مهمله بود، مثل: «لم یقم انسان» این «نفي عن الجملة» و نفی از هر فرد به وسیله اسنادی فهمیده می شد که به مضاف الیه کل داده شده بود. لیکن اکنون آن اسناد پایدار نیست. و آن مسند الیه (انسان) الآن مضاف الیه است.

ضمیر «بالاسناد اليها» به «کل» باز می گردد که به اعتبار کلمه یا ادات، ضمیر مؤنث آمده.

«(فيكون) ای علی تقدیر آن یكون الاسناد الى کل أيضا مفیداً للمعنی الحاصل من الاسناد الى انسان یكون کل (تأسیساً لتأکیداً)؛ لانّ التأكيد لفظ یفید تقوية ما یفیده لفظ آخر، و هذا ليس كذلك؛ لانّ هذا المعنی حينئذٍ انما افاده الاسناد الى لفظ کل، لاشی آخر حتی یكون کل، تأکیداً له».

بنابر فرض این که: اسناد به کل نیز همان معنی اسناد به انسان را برساند باز «کل»، معنی جدیدی را تأسیس کرده.

یا به تعبیر دیگر: این معنی از اسناد به کل پدید آمده و مؤسس آن کل است. و در اینجا دیگر کل برای تأکید نیست. چون تأکید، لفظی است که آنچه را لفظ دیگر رساننده تقویت می‌کند. و در مثال ما اینطور نیست؛ زیرا با آمدن کل این معنی از اسناد به کل دانسته می‌شود نه از چیز دیگری که با کل تأکید شده.

«لأن التأكيد لفظ يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر».

ضمیر مستتر «یفید» به «لفظ» باز می‌گردد. و ضمیر «یفیده» به «ما» ی موصوله. یعنی: تأکید، لفظی است که: معنی لفظ پیشین را تقویت می‌کند؛ همچو: «جائنی زید زید». یا «جائنی زید نفسه» که با «زید» دوّم و «نفسه»، معنی «زید» اوّل تقویت می‌شود و اسناد به يك چیز است.

«وهذا ليس كذلك». «هذا» اشاره به لفظ «کل» دارد. یعنی: لفظ کل در اینجا برای تأکید معنی پیشین نیست.

«لأن هذا المعنى»: نفی از هر فرد در صورت دوم و نفی عن الجملة در صورت نخست.

«حينئذ»: در هنگامی که اسناد به «کل» داده شود.

«انما افاده»: افاده می‌کند آن معنی را.

ضمیر «تأکیداً له» به «شیء» باز می‌گردد.

«و حاصل هذا الكلام انّا لانسلم انه لو حمل الكلام بعد دخول كل على المعنى الذى

حمل عليه قبل كل كان كل للتأكيد».

کوتاه سخن این که: اگر کلام پیش از آمدن کل و بعد از آمدن آن، به يك معنی باشد باز ما نمی‌پذیریم که آنگاه کل برای تأکید آمده.

ضمیر «انه» شأن است. و ضمیر «حمل عليه» به «معنى» باز می‌گردد.

«و لا يخفى أنّ هذا إنّما يصح على تقدير أنّ يراد به التأكيد الاصطلاحى أما لو اريد بذلك أنّ يكون كل لافادة معنى كان حاصلًا بدونه فاندفاع المنع ظاهر».

و پوشیده نماند: اشکالی که مصنفّ به ابن مالک کرد و گفت:

«اگر با آمدن واژه کل، همان معنی پیشین نیز دانسته شود باز تأسیس است نه تأکید؛

هنگامی صحیح است که: مقصود تأکید اصطلاحی باشد. مانند: تکرار لفظ، یا

آوردن واژه‌هایی همچون «نفس» و «عین».

لیکن اگر مراد تأکید لغوی باشد، یعنی بگوییم: کل، معنایی را می‌فهماند که قبل از آمدنش وجود داشت. آنگاه دیگر آشکار است که: اشکال مصنّف بر طرف می‌شود. یعنی: اشکال مصنف که با «فیه نظر» بیان داشت، بر ابن مالک وارد نیست؛ زیرا اگر کل، همان معنایی را برساند که قبلاً موجود بود، کل برای تأکید لغوی آمده گرچه تأکید اصطلاحی نیست.

«لایخفی أنّ هذا» اشاره است به اشکال نخست مصنف به ابن مالک.

ضمیر «ان یواد به» به تأکید باز می‌گردد.

«بذلك» اشاره به تأکید است.

ضمیر «بدونه» به «کل» برگشت می‌کند.

خلاصه این که: اگر مراد ابن مالک که گفت: «لئلا یلزم ترجیح التّأکید علی

التّأسیس» این باشد که: ترجیح تأکید لغوی بر تأسیس پیش نیاید، آنگاه اشکال مصنّف بر او وارد نیست.

«و حینئذ یتوجّه ما اشار الیه (و لانّ) الصورة (الثّانیة) یعنی السّالبة المهملة نحو: «لم

یقم انسان» (اذا افادت النفی عن کل فرد فقد افادت النفی عن الجملة. فاذا حملت کل

(علی الثّانیة) ای: علی افادة النفی عن جملة الافراد حتی یكون معنی «لم یقم کل انسان»

نفی القیام عن الجملة لاین کل فرد (لایكون) کلّ (تأسیساً) بل تأکیداً؛ لانّ هذا المعنی

حاصلاً بدونہ.»

و هنگامی که اشکال نخست دفع شود، اشکال دوّم گریبانگیر ابن مالک می‌گردد. و

اشکال دوّم عبارت است از این که: صورت دوّم، یعنی: سالبه مهمله؛ مانند: «لم یقم

انسان» وقتی که نفی از همه افراد را برساند، نفی از جمله افراد را نیز می‌فهماند.

بنابراین، اگر با آمدن کل، جمله «لم یقم کل انسان» بر نفی از جمله افراد حمل شود باز

هم تأکید است؛ زیرا نفی از جمله افراد حاصل بوده.^۱

«حینئذ» وقتی که اشکال نخست دفع شود.

«یتوجّه»: توجه پیدا می‌کند. «ما» فاعل «یتوجه» است.

ضمیر فاعلی «اشار» به مصنف بر می‌گردد. و ضمیر «الیه» به «ما» ی موصوله.

«لانّ هذا المعنی» یعنی: نفی عن الجملة.

۱- به قول معروف: چون که صد آمد نود هم پیش ماست. و هر جا که عام باشد خاص لازمه آن است.

«بدونه»: بدون کل.

«و حينئذ فلو جعلنا لم يقم كل انسان لعموم السلب مثل «لم يقم انسان» لم يلزم ترجيح التأكيد على التأسيس؛ اذ لا تأسيس اصلاً».

و در این هنگام، بر فرض که «لم يقم كل انسان» همانند «لم يقم انسان» برای عموم سلب، یعنی: سلب کلی باشد باز هم ترجیح تأکید بر تأسیس پیش نمی آید؛ زیرا اصلاً تأسیسی وجود ندارد هر چه هست تأکید است.

«بل انما لزم ترجيح احد التأكيدين على الآخر».

بلکه تنها لازم می آید ترجیح یکی از دو تأکید که سلب کلی و عموم نفی است بر تأکید دیگر که نفی عموم و سلب آن است.

توضیح:

«لم يقم انسان» سالبه کلیه و متضمن سالبه جزئیه است؛ چون بی تردید سلب کلی، سلب جزئی را فرا می گیرد. خوب اکنون اگر واژه کل بیاید و بگوییم: «لم يقم كل انسان»، چه معنی آن عموم نفی باشد و چه نفی عن الجملة، هر دو معنی قبلاً حاصل بوده و کل نمی تواند معنی جدیدی پدید آورد. بر هر يك از دو معنی دلالت کند ترجیح يك تأکید بر تأکید دیگر است.

«و ما يقال إن دلالة «لم يقم انسان» على النفي عن الجملة بطريق الالتزام و دلالة لم يقم كل انسان عليه بطريق المطابقة فلا يكون تأكيداً ففيه نظر». و آنچه گفته می شود که: دلالت «لم يقم انسان» بر نفی عن الجملة به شیوه التزام است لیکن دلالت «لم يقم كل انسان» بر آن، نفی عن الجملة به شیوه مطابقی است. بنابراین، معنی جدید تأکید نیست مورد انتقاد هست.

خلاصه این که: شخصی گفته: «لم يقم انسان» معنی مطابقی اش نفی از هر فرد (سالبه کلیه)، و معنی التزامی اش نفی عن الجملة است. لیکن «لم يقم كل انسان» معنی مطابقی اش نفی عن الجملة است. بنابراین، با آمدن كل، معنی مطابقی نفی عن الجملة تأسیس شده. و این معنی قبلاً به شیوه التزامی فهمیده می شد.

«ففيه نظر» یعنی: در این سخن که به حمایت از ابن مالک گفته شده است نظر هست.

«اذ لو اشترط في التأكيد اتحاد الدلالتين لم يكن حينئذ «كل انسان لم يقم» على تقدير

گونه لنفی الحکم عن الجملة تأکیداً؛ لأن دلالة «انسان لم يقم» على هذا المعنى التزام».

زیرا اگر در تأکید، اتحاد دو دلالت شرط باشد بدین شکل که: اگر دلالت مؤکد - بفتح کاف - مطابقی یا التزامی است، دلالت مؤکد - بکسر کاف - نیز باید همانطور باشد.

در این هنگام «کل انسان لم یقم» بر فرض که به معنی نفی حکم عن الجملة بیاید، دیگر نسبت به «انسان لم یقم» تأکید نیست؛ چون دلالت «انسان لم یقم» بر نفی عن الجملة، دلالت التزامی است. و معنی مطابقی آن ثبوت عدم قیام بر انسان است. و نفی عن الجملة از آن برداشت می‌شود.

«(و لان النكرة المنفية اذا عمت كان قولنا «لم یقم انسان» سالبة کلیه لامهمله) كما ذكره هذا القائل؛ لانه قدین فیها أن الحكم مسلوب عن كل واحد من الافراد، والبيان لا بد له من مبین. و لامحالة ههنا شیء يدل علی أن الحكم فیها علی کلیة افراد الموضوع. و لانعنی بالسور سوی هذا».

و در دلیل ابن مالک نظر هست؛ چون نکره منفی، زمانی که افاده عموم کند دیگر «لم یقم انسان» سالبه کلیه می‌شود نه آنگونه که ابن مالک گفته: مهمله.

زیرا محققاً در این قضیه بیان شده که: حکم از یکایک افراد سلب گردیده. و بیان، بناچار بیانگر و جلوه‌دهنده می‌خواهد. و ناگزیر در این قضیه چیزی هست که نشان می‌دهد سلب شدن حکم از همه افراد را. و مقصود ما از «سور» همین است.

مراد از «تکره منفیه»، «انسان» است که بعد از نفی آمده. «كما ذكره هذا القائل»: مقصود از ضمیر «ذکره» مهمله بودن است.

«هذا القائل» اشاره به ابن مالک دارد.

ضمیر «فیها» به «قضیه» باز می‌گردد.

«سوی هذا» یعنی: غیر از همین چیزی که دلالت بر مقدار موضوع می‌کند.

«و حینئذ یندفع ما قبل سماها مهملة باعتبار عدم السور».

و با شناخت این نکته که: «سور»، چیزی است که مقدار موضوع را مشخص می‌کند؛

و در «لم یقم انسان» نکره در سیاق نفی، سور قضیه است. دیگر سخن کسی که گفته: ابن مالک «لم یقم انسان» را مهمله خوانده چون سور ندارد؛ دفع می‌شود.

ضمیر «سماها» به قضیه «لم یقم انسان» باز می‌گردد.

آنچه خواندیم سه اشکالی بود که مصنف به دلیل ابن مالک داشت و آنها به طور خلاصه عبارت است از:

- ۱ - با آمدن کل، مسندالیه عوض شده و معنی جدید تأکید نیست.
- ۲ - سالبه کلیه، سلب جزئی را در درون خویش دارد. اگر با آمدن کل، بر سلب جزئی حمل شود باز هم تأکید است.
- ۳ - نکره منفی که عمومیت دارد سالبه کلیه است نه مهمله.
- * (و قال عبدالقاهر: إن كانت كلمة (كل داخله في حيز النفي بأن أخرجت عن أداته) سواء كانت معمولاً لأداة النفي أو لا، و سواء كان الخبر فعلاً*.

خلاصه سخن شیخ عبدالقاهر

وی گفته: اگر کل در قلمرو نفی باشد، بدین شیوه که: بعد از ادات نفی بیاید، به هر کدام از حالات زیرین باشد، نفی متوجه شمول و عموم می‌گردد. و اصل فعل یا وصف، نفی نمی‌شود تنها فراگیری و عمومیت آن از بین می‌رود. مانند جایی که:

۱ - کل، معمول ادات نفی باشد.

۲ - کل، معمول ادات نفی نباشد.

۳ - خبر کل، فعل بیاید.

۴ - خبر کل، اسم باشد.

۵ - معمول فعل، منفی باشد.

اکنون شرح عبارات:

شیخ عبدالقاهر گفته: اگر کل، داخل در قلمرو نفی باشد،^۱ یعنی: از ادات نفی مؤخر باشد چه کل، معمول ادات نفی باشد؛ مانند: سخن مولا علی - علیه السلام - : «ماکل ذی قلب بلیب»^۲ که «کل» به عقیده حجازیون معمول «ما» قرار گرفته.

و چه معمول «ادات» نباشد؛ مثل: همان مثال بنا به عقیده بنی تمیم. و خواه خبر آن، فعل باشد همچو:

ماکل ما یتمنی المرء یدرکه تجری الریاح بما لاتشهی السُفن^۳

یعنی: همه آنچه را که شخص آرزو می‌کند نمی‌یابد. باها برخلاف میل کشتی‌ها می‌وزد.

۱ - «و اعلم أنك اذا أدخلت كلًا في حيز النفي و ذلك بأن تقدم النفي عليه لفظًا او تقديرًا فالعنى على نفي الشمول دون نفي الفعل و الوصف نفسه. و اذا اخرجت كلًا من حيز النفي و لم تدخله فيه لفظًا و لاتقديرًا كان المعنى على انك تتبع الجملة فنفي الفعل و الوصف عنها و احداً و احداً». دلائل الاعجاز، ص ۲۲۰.

۲ - نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۲۱۹، خطبه ۸۷.

۳ - این شعر از متنبی است.

شرح واژه‌های شعر

«ما»: حجازیه، «کَلَّ»: اسم آن و «یدرکه» خبرش.
و یا «ما» به عقیده بنی تمیم عمل نکرده و «کل» مرفوع به ابتدائیت است. از این رو در این بیت دو شاهد برای سخن عبدالقاهر یافت می‌شود:

۱ - جایی که معمول ادات باشد.

۲ - جایی که کل در «حِیز» نفی باشد ولی معمول نفی نه.

«حِیز»: - بفتح «ح» و تشدید یاء مکسوره - به معنی کرانه هر چیز و مکان است.^۱

«ما» ی دوّم موصوله است.

«یتمنی المرء»: صله.

«لاتشهی»: میل ندارد، نمی‌خواهد، مسیر آن نیست.

«السُّفْنُ»: جمع سفینه.

«لاتشهی السفن» یا فاعل «لاتشهی» واژه «اهل» بوده که حذف شده. و در اصل

چنین بوده: «لاتشهی اهل السفن» یا اسناد «لاتشهی» به «السفن» از باب اسناد عقلی است؛ که به جای اشخاص به مکان اسناد داده شده.

«او غیر فعل، نحو قولك: ماكل متمنی المرء حاصلًا».

یا خبر «کل» فعل نیست؛ مانند: «ماكل متمنی المرء حاصلًا» که خبر «کل» «حاصلًا»

قرار گرفته.

«(او معمولاً للفعل المنفی) الظاهر أنه عطف علی داخله و لیس بسدید؛ لانّ الدّخول

فی حیز النفی شامل لذلك».

یا کل، معمول فعل منفی باشد.

ظاهراً واژه «معمولاً» بر «داخله» عطف شده لیکن این عطف شایسته نیست؛ زیرا

«داخله» که معطوف علیه است، «معمولاً» را نیز فرا می‌گیرد. یعنی: هر جا که معمول

فعل، منفی باشد حتماً داخل در حیز نفی هست.^۲ و در این صورت عطف خاص بر عام

شده به وسیله «او».

۱ - منتخب اللغات، ص ۱۵۷.

و ابن منظور گفته: «وکل فاحیه علی جدّه حِیز». «لسان العرب»، ج ۵، ص ۳۴۲.

۲ - یا به سخن دیگر: داخل در حیز نفی بودن، شامل معمول نفی نیز می‌شود.

گفتیم: ظاهراً چون در این عطف نیاز به تقدیر فعل نیست.

«سدید»: راست و درست.^۱

«شامل لذلك» یعنی: معمول بودن را فرا می‌گیرد.

«و کذا لو عطفها علی آخرت بمعنی او جعلت معموله لان التأخیر عن اداة النفی ایضاً

شامل له».

همین گونه عطف «معموله» بر «آخرت» شایسته نیست.

«بمعنی او جعلت معموله» یعنی: برای این که عطف اسم (معموله) بر جمله فعلیه (آخرت) پیش نیاید، باید «جعلت» را قبل از «معموله» در تقدیر بگیریم. باز این عطف نیکو نیست؛ چون تأخیر از ادات نفی، معمول نفی بودن را فرا می‌گیرد و آنگاه دوباره عطف خاص بر عام می‌شود به وسیله «او».

«و کذا»: همین گونه سدید نیست.

ضمیر «عطفها» به «معموله» بر می‌گردد. و ضمیر «شامل له» به معمول بودن برگشت می‌کند.

«اللهم الا ان یخص التأخیر بما اذا لم تدخل الاداة علی فعلی عامل فی کل علی ما یشرع به المثال و المعمول اعم من ان یكون فاعلاً او مفعولاً او تأکیداً لاحدهما او غیر ذلك».

خدایا مگر این که بگوئیم: مقصود از تأخیر (آخرت) تنها جایی است که ادات نفی بر سر فعل عامل در کل داخل نشده باشد همانگونه که مثال «ما کل ما یتمنی المرء» نشانگر آن است. در این مثال کل، معمول فعل منفی نیست.

ولی معمول (او معموله) اعم است. از این که کل، فاعل یا مفعول یا تأکید برای یکی از این دو باشد. یا غیر اینها. مثل هنگامی که: مجرور یا ظرف قرار گیرد. مانند: «ما هورت بكل القوم». یا «ما سرت کل اللیل».

«اللهم» نشان ضعف سخنی است که به دنبالش آمده. و انگیزه ضعف آن این است که: تخصیص تأخیر تنها به هنگامی که ادات نفی بر فعل عامل در کل داخل نشده باشد، وجه بعیدی است. لیکن با آن وجه، عطف صحیح می‌گردد؛ چون: دیگر عطف خاص بر عام به وسیله «او» نشده.

ضمیر «علی ما یشر به» به «ما» ی موصوله برگشت می‌کند.

«(نحو ما جاءنی القوم کلهم) فی تأکید الفاعل».

مانند: «ما جاءنی القوم کلهم» که «کلهم» در حیّز نفی قرار گرفته و تأکید «القوم»

است.

«(او ما جاءنی کلّ القوم) فی الفاعل و قدّم التّأکید علی الفاعل؛ لانّ کلاً اصل فیّه».

یا مثل «ما جاءنی کلّ القوم» که در آن، «کل» در حیّز نفی است و فاعل «ما جاءنی».

مصنف مثال «ما جاءنی القوم کلهم» را جلوتر از «ما جاءنی کلّ القوم» آورد چون

در مثال پیشین، کل، تأکید بود و اصل در کل، تأکید است.

«(او لم آخذ کلّ الدراهم) فی المفعول المتأخر».

یا همانند: «لم آخذ کلّ الدراهم» که «کل» مفعول مؤخر فعل منفی است.

«(او کلّ الدراهم لم آخذ) فی المفعول المتقدم».

یا بسان «کلّ الدراهم لم آخذ»، که کلّ، مفعول مقدم فعل منفی است.

«و کذا» لم آخذ الدراهم کلّها» او «الدراهم کلّها لم آخذ». ففی جمیع هذه الصور

(توجّه النفی الی الشمول خاصه) لا الی اصل الفعل (و افاد) الکلام (ثبوت الفعل او الوصف

لبعض) ممّا اضیف الیه کلّ ان کانت کلّ فی المعنی فاعلاً للفعل او الوصف المذكور فی

الکلام (او افاد (تعلقه) ای: تعلق الفعل او الوصف (به) ای: ببعض ممّا اضیف الیه کلّ، ان

کان کلّ فی المعنی مفعولاً للفعل او الوصف».

و همین گونه «لم آخذ الدراهم کلّها» یا «الدراهم کلّها لم آخذ» که «کلّها» در مثال

اول تأکید مفعول مؤخر، و در مثال دوم تأکید مفعول مقدم است. در همه این صورتها

نفی تنها فراگیری و شمول را می‌شکند و متوجه عمومیت می‌شود نه اصل فعل.

و کلام، ثبوت فعل یا وصف را برای بعضی از افراد مضاف الیه کلّ می‌فهماند اگر

کلّ، در معنی فاعل برای فعل مذکور یا فاعل برای وصف مذکور باشد. یا کلام تعلق

فعل یا وصف را به بعض افراد مضاف الیه می‌رساند اگر کلّ در معنی مفعول برای فعل یا

وصف باشد.

«ان کانت کلّ فی المعنی فاعلاً للفعل». کلّ در معنی فاعل باشد یعنی: مثلاً مبتدا قرار

گرفته باشد. مثل: «ما کلّ القوم یکتب» یا «ما کلّ ما یتمنی المرء یدرکه». یا تأکید برای

فاعل مانند: «ما جائنی القوم کلهم» یا فاعل باشد همچون: «ما یکتب کلّ القوم».

«او الوصف» یعنی «کل» در معنی فاعل برای وصف باشد؛^۱ مانند: «ماکل القوم کاتباً» که «کَلَّ» در معنی فاعل برای «کاتباً» است.
 «إِنْ كَانَ كُلٌّ فِي الْمَعْنَى مَفْعُولًا لِلْفِعْلِ» مانند: «لَمْ آخِذْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ»، که «کل» لفظاً و معنأ مفعول است و مثل: «لَمْ آخِذْ الدَّرَاهِمِ كُلَّهَا»، که «کُلُّهَا» معنأ مفعول، و لفظاً تأکید است.
 «او الوصف» یعنی: کل، مفعول وصف باشد؛ همانند: «مَا آضَارِبُ كُلَّ النَّاسِ».
 و لذلك بدلیل الخطاب و شهادة الذوق و الاستعمال.

«و ذلك» یعنی: این توجه نفی به شمول و افاده ثبوت یا تعلق فعل و وصف برای برخی از افراد مضاف الیه کل، به دلیل خطاب و به گواهی ذوق و استعمال است.
 مقصود از «دلیل الخطاب» مفهوم مخالف است. بدین شیوه که: از «مَا آخِذَتْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ» برداشت می شود که: بعضی از دراهم گرفته شده. و ذوق و موارد استعمال و به کارگیری این جمله‌ها سخن ما را تأیید می کند.
 «و الحق أن هذا الحكم اکثری لا کُلِّی بدلیل قوله - تعالی -: «و الله لا یحب کلَّ مختال فخور».

ولی حقّ این است که: حکم «توجه نفی به شمول و ثبوت و تعلق فعل و وصف برای بعضی» يك قانون کُلِّی نیست. بلکه بیشتر جاها چنین است. به دلیل سخن خداوند - متعال -: «و الله لا یحب کلَّ مختال فخور».^۲
 «مُختال» به معنی کبر پیشه، و «فخور» به معنی ناز فروش و کسی است که به خود می بالد.

«و الله لا یحب کلَّ کفارِ اثمی».^۳

«کفار»: صیغه مبالغه.

«اثمی»: گناهکار. یعنی: خداوند دوست ندارد هر کفر پیشه گناهکار را.

«و لا تطع کلَّ حلافٍ مهین».^۴

«حلاف»: به کسی که زیاد سوگند می خورد.

۱ - در مطول آمده: اگر به جای فعل یا وصف می گفت: «افاد الحكم» بهتر بود؛ چون برخی از جاها خبر جامد است مثل: «ماکل بیضاء شحمة». و «ماکل سوداء تمرّة». که در این دو مثال، «تمرّة» و «شحمة» فعل یا وصف نیست. مطولهای چاپ قدیم، ص ۹۷. و مطولهای چاپ جدید، ص ۱۲۵.

۲ - حدید / ۲۳.

۳ - بقره / ۲۷۶.

۴ - قلم / ۱۰.

«مهین»: پست.^۱

که در همه این آیات، نفی عمومیت دارد و یکایک افراد را فرا می‌گیرد. با این که کل، در حیّز نفی قرار گرفته.

بنابراین سخن شیخ عبدالقاهر قانون کلی نیست.

«(وَإِلَّا) إِي وَان لَمْ تَكُن دَاخِلَةً فِي حَيْزِ النَّفْيِ، بَأَن قَدِمْتَ عَلَى النَّفْيِ لَفْظًا وَ لَمْ تَقْعْ مَعْمُولَةً لِلْفِعْلِ الْمَنْفِي (عَمَّ) النَّفْيِ كُلِّ فَرْدٍ مِمَّا أُضِيفَ إِلَيْهِ كُلِّ، وَ أَفَادَ نَفْيِ أَصْلِ الْفِعْلِ عَنِ كُلِّ فَرْدٍ».

و اگر کل، داخل در حیّز و قلمرو نفی نباشد، بدین گونه که: لفظاً جلوتر از نفی بیاید و معمول فعل منفی هم نباشد آنگاه نفی همه افراد مضاف الیه کل را فرا می‌گیرد. و اصل فعل از همه افراد نفی می‌شود.

«وَإِلَّا» تنها اشاره به جایی است که: در کلام نفی باشد ولی «کُلِّ» در حیّز آن قرار نگیرد. نه این که اصلاً در کلام نفی نباشد. چون آنگاه «عَمَّ النَّفْيِ» معنی ندارد.

فید «و لَمْ تَقْعْ مَعْمُولَةً لِلْفِعْلِ الْمَنْفِي» برای خارج کردن «كُلِّ الدَّرَاهِمِ لَمْ آخِذْ» است، که در آن، واژه کل، مقدم بر نفی شده. لیکن معمول فعل منفی است.

«(كَقَوْلِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ - لَمَا قَالَ لَهُ ذَوَالْيَدِينَ) اسْمٌ وَاحِدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ».

مانند سخن نبی اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - هنگامی که ذوالیدین پرسید.

«ذَوَالْيَدِينَ» نام یکی از اصحاب پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - بوده.

در اینجا مراد از اسم، لقب است؛ چون «ذَوَالْيَدِينَ» لقب وی بوده. و از این رو به او «ذَوَالْيَدِينَ» می‌گفته‌اند که: دو دستش بلند بوده. یا به قول برخی، با دو دستش یکسان کار می‌کرده.^۲

این قسمت اشاره به داستانی است که ابوهریره نقل کرده:^۳

۱ - این آیات مشابه‌های فراوان دارد.

۲ - در اسم ذوالیدین و هویت او اختلاف فراوان است. برخی گفته‌اند: نام وی «خرباق» و بعضی گفته‌اند: «عرباض». حسن چلبی نوشته: وی عمر بن عبدود است. و در اصابه و استیعاب او را به عمیر بن عبد، یا عبید بن عمرو، یا ابن حبیب سلمی معرفی کرده‌اند. نگاه کنید به: «حاشیه چلبی بر مطول»، ص ۲۸۰. و به «استیعاب»، ج ۱، ص ۱۷۳.

۳ - «صحیح بخاری»، ج ۱، ص ۱۸۳. و شبیه همین حدیث را باز اهل تسنن آورده‌اند که می‌تواند شاهد سخن ما باشد «کنز العمال»، ج ۸، ص ۱۹۱.

در غیر مسافرت روزی به امامت رسول خدا - صلی الله علیه و آله - نماز ظهر و عصر می خواندیم: ^۱ ناگهان پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - بعد از دو رکعت سلام دادند. ذوالیدین از پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - پرسید:

«أَقْصَرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيتَ؟»: آیا نماز شکسته است یا شما فراموش کردید؟

رسول خدا فرمودند: «كل ذلك لم يكن» یعنی: هیچ کدام نبود. آنگاه ذوالیدین گفت: «بل بعض ذلك قد كان»: یکی از این دو بود. در آن هنگام پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - رو به برخی از اصحاب کردند و پرسیدند: آیا ذوالیدین راست می گوید؟ آنان گفتند: آری. سپس بر اساس نقل اهل تسنن پیامبر اکرم نماز را تمام کردند.

«(أَقْصَرَتِ الصَّلَاةُ) بِالرَّفْعِ فَاعِلٌ أَقْصَرْتُ (أَمْ نَسِيتَ) يَا رَسُولَ اللَّهِ».

یعنی: واژه «صلاة» را باید به رفع خواند تا فاعل «قَصُرْتُ» باشد. بفتح «قاف» و ضم «صاد» بر وزن «شُرِفْتُ».

این نکته را برای این تذکر داده که: کسی «صلاة» را مفعول «أَقْصَرْتُ» نگیرد و «أَقْصَرْتُ» را به شکل اکرمت نخواند. یا شخصی «قَصْرْتُ» را فعل مجهول نپندارد. و «صلاة» را نایب فاعل.^۲

«(كل ذلك لم يكن) هذا قول النبي - صلی الله علیه و آله - و المعنى لم يقع و احد من القصر و النسيان على سبيل شمول النفي و عمومته».

پیامبر در برابر ذوالیدین فرمودند: «كل ذلك لم يكن» یعنی: هیچ کدام رخ نداده، نه نماز شکسته است و نه من فراموش کرده‌ام. به شیوه شمول در نفی و فراگیری آن.

«لوجیهن: احدهما أنّ جواب «ام» اما بتعیین احد الأمرین او بنفیها جمیعاً تخطئة للمستفهم، لابن النبی الجمع بینهما؛ لانه عارف بانّ الكائن احدهما. و الثاني ما روی انه لما قال النبی - علیه السلام - : «كل ذلك لم يكن»؛ قال له ذوالیدین: «بل بعض ذلك قد كان» و معلوم أنّ الثبوت للبعض إنما ينافی النفي عن كل فرد، لا النفي عن المجموع».

عمومیّت نفی در جمله «كل ذلك لم يكن» به دو وجه است:

۱ - «كل ذلك لم يكن» جواب «اقصرت الصلاة ام نسيت» واقع شده. و جواب «ام»

۱ - برخی گفته اند: نماز عشاء بوده.

۲ - «و قَصَرَ الشَّيْءُ، بِالضَّمِّ، يَقْصُرُ قِصْرًا: خِلَافَ طَالَ». «لسان العرب»، ج ۵. ص ۹۵.

و منه حديث السهو «أَقْصَرْتُ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتَ؟»، تُرَوَّى عَلَى مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ، وَ عَلَى تَسْمِيَةِ الْفَاعِلِ بِمَعْنَى النَّقْصِ». نهابة ابن اثير، ج ۴، ص ۷۰.

یا باید به مشخص کردن یکی باشد یا به نفی هر دو. تا سؤال کننده خطا کار شمرده شود. و جواب «ام»، به نفی جمع نیست؛ یعنی: نباید گفته شود: باهم نبود بلکه یکی تنها بود. چون سؤال کننده می‌داند که: یکی از آن دو حتماً بوده.

در این داستان سؤال کننده ذوالیدین است.

۲ - هنگامی که پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - فرمود: «کل ذلك لم یکن». ذوالیدین پاسخ داد: «بل بعض ذلك قد کان» این سخن ذوالیدین موجب جزئیة است و ثبوت بر بعض را اثبات می‌کند.

و موجب جزئیة با سالبه کلیه منافات دارد. و در برابر آن گفته می‌شود نه در برابر نفی از مجموع. یعنی: با این سخن، کسی که گفته: هر دو باهم نبوده را رد نمی‌کنیم. به عبارت دیگر: از این سخن ذوالیدین بر می‌آید که: کلام نبی اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - سالبه کلیه بوده.

«او بنفیهما»: نفی دو امر.

«تخطئة»: نسبت خطا دادن، اشتباه کار دانستن. «تخطئة» علت برای «بنفیهما» است. یعنی: هر دو امر را نفی می‌کنیم تا پرسش کننده را اشتباه کار بخوانیم.

«لابنفی الجمع بینهما» گاهی مخاطب پنداشته هر دو باهم بوده. و ما باهم بودن را نفی می‌کنیم و می‌گوییم: تنها یکی بود. این «کل ذلك لم یکن» برای نفی جمع نیامده.

«لا النفی عن المجموع» یعنی: «بل بعض ذلك قد کان» با سالبه کلیه و نفی از هر فرد منافات دارد، نه با نفی از مجموع.

به سخن دیگر: «کل ذلك لم یکن» نفی از م- ر-ع نبوده و پیامبر اکرم نمی‌خواستند بگویند: هر دو باهم نیست؛ بلکه یکی است.

خلاصه کلام شیخ عبدالقاهر این است که: «کل» در «کل ذلك لم یکن» در حیث نفی نیست؛ یعنی: تنها لفظاً بر نفی مقدم شده. و معمول فعل منفی نیز قرار نگرفته. از این رو به دو دلیل بر عموم نفی و شمول آن (سالبه کلیه) دلالت می‌کند:

۱ - این جمله در جواب «ام» قرار گرفته و جواب «ام» یا باید تعیین یکی از دو امر باشد. و یا نفی هر دو. و اینجا چون تعیین یکی نبود باید نفی هر دو باشد.

۲- سخن ذوالیدین موجهه جزئیه است و موجهه جزئیه در برابر سالبه کلبه می آید.^۱
 «(و علیه) ای علی عموم النفی عن کل فرد (قوله ای قول اَبی النجم)»
 و بر عموم نفی از هر فردی دلالت می کند سخن ابوالنجم:
 قد اصبحت أم الخیار تدعی علی ذبأ کله لم اصنع
 یعنی: صبحگاه ام الخیار می بندد، به من گناہانی را که هیچ کدام از من سر نزده.
 «برف» کله» علی معنی لم اصنع شیئاً مما تدعی علی من الذنوب، و لافادة هذا المعنی
 عدل عن النصب المستغنی عن الاضرار الی الرفع المفتقر الیه، ای لم اصنعه».
 «کله» را باید به رفع خواند و معنی چنین می شود هیچ یک از گناہانی که ام
 الخیار ادعا می کند، من پدید نیاورده ام.
 شاعر برای رساندن همین معنی عموم از نصب «کله» به رفع آن گرایش پیدا کرده. با
 این که: اگر «کله» را منصوب می خواند از در تقدیر گرفتن ضمیر بی نیاز می شد.

توضیح:

«کله» به رفع، اکنون مبتدأست و «لم اصنع» خبر آن. «لم اصنع» چون جمله است و
 خبر قرار گرفته، نیاز به تقدیر ضمیر دارد. و به همین جهت شارح گفت: شاعر گرایش
 پیدا کرده به «لم اصنعه» لیکن اگر «کله» منصوب بود، مفعول مقدم «لم اصنع» می شد و
 نیاز به ضمیر بر طرف می گردید.^۲
 «أم الخیار»: کنیه همسر ابوالنجم است.

۱- اما این حدیث از چند سو خدشه دارد:

- ۱- بر اساس این نقل، پیامبر اکرم فرمودند: «کل ذلك لم یکن» که اصلاً واقعیت نداشت. و گفتن چنین سخنی از شخصی که «لا یطق عن الهوی» است، محال می نماید.
- ۲- در راوی، زمان، و ... حدیث اختلافات بسیار نقل شده: برخی گفته اند: نماز ظهر یا عصر بوده. و بعضی گفته اند: نماز عشاء. برخی نوشته اند: ذوالیدین همان ذوالشمالین است. و گروهی گفته اند: نه و اصلاً بحث وجود دارد که آیا در آن زمان راوی مسلمان بوده یا نه.
- ۳- این حدیث می رساند که: پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - بعد از سلام دادن و پس از حرف زدن عمدی و رو از قبله بازگرداندن با خواندن دو رکعت و دو سجده سهو، نماز پیشین خود را جبران کردند. که بسیار شگفت است.
- ۴- در این روایت نسبت سهو و نسیان به پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - داده شده.
- ۵- شخصیت راویان حدیث، حرف بسیار دارد.
- ۲- دسوقی گفته: ممکن است عدول شاعر از نصب «کله» به رفع آن، برای این بوده که: کل با ضمیر، هیچ گاه مفعول، مجرور، و فاعل فرار نمی گیرد تنها مبتدا یا تأکید می شود.

«ذنباً»: نکره و مفید عموم است. از این رو شارح آن را به «ذنوب» تفسیر کرده. مای در «مما تدعیه» موصوله، و فاعل آن «ام الخیار»، و ضمیر مفعولی آن به «ها» ی موصوله راجع است.

«هذا المعنی» اشاره به معنی عموم است.

ضمیر «المفتقر الیه» به «اضمار» باز می‌گردد.

خلاصه این که: در «کله لم اصنع» اگر «کله» به رفع خوانده شود «کله» در حیز نفی نیست. معمول فعل منفی هم قرار نگرفته. و افاده عموم در نفی می‌کند. و سالبه کلیه می‌گردد.

پرسش‌ها

- ۱ - چرا تقدیم «مثل» و «غیر» در ترکیب‌هایی چون: «مِثْلُکَ لَا یَبْخُلُ» و «غَیْرِکَ لَا یَجُودُ» مانند لازم است؟
- ۲ - ادعا و دلیل ابن مالک در تقدیم مسندالیه مسوّر به کل چیست؟
- ۳ - چه پاسخ‌هایی مصنف به ابن مالک داده؟
- ۴ - شیخ عبدالقاهر درباره «کَلَّ» در حیّز نفی چه گفته؟
- ۵ - آیا نفی در «وَاللّٰهُ لَا یُحِبُّ کُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» فراگیر است؟
- ۶ - «کَلَّ ذَلِکَ لَمْ یَکُنْ» به چند دلیل افادهٔ عمومیت در نفی دارد؟
- ۷ - استدلال به شعر ابوالنجم برای چه بود؟

تمرین‌ها

چرا در موارد زیرین مسندالیه مقدم شده؟:

«اللّٰهُ وَلِيّٰ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا».^۱

«الشَّيْطٰنُ يَعْذِبُكُمْ الْفَقْر».^۲

«الرَّحْمٰنُ عَلٰى الْعَرْشِ اسْتَوٰى».^۳

«سَلَامٌ عَلَيْكُمْ».^۴

«الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ».^۵

«وَلَا تُكَلِّمُ الَّذِيْ سَمِعَ بِسْمِيْعٍ».^۶

خدای خواست که بر عالمی بیخشاید ترا به رحمت خود پادشاه عالم کرد

سعدی.

«(وَ اَمَّا تَاخِيْرُهُ) اى تَاخِيْر الْمَسْنَدِيْهِ (فَلَا قِتْضَاءَ الْمَقَامِ تَقْدِيْمِ الْمَسْنَدِ وَ سِيَجِيْءُ بِيَانُهُ».

تأخیر مسندالیه در جاهایی است که مقام، تقدیم مسند را می‌طلبد. و بیان این جاها

خواهد آمد.^۷

۱- بقره / ۲۵۷.

۲- بقره / ۲۶۸.

۳- طه / ۵.

۴- انعام / ۵۴.

۵- آغاز سوره حمد.

۶- نهج البلاغه فیض الاسلام خطبه ۸۷، ص ۲۱۹.

۷- مختصرهای چاپ قدیم، ص ۷۰. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۶۰. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص

وضع المضمر موضع المظهر

«(هذا) ای الذي ذكر من الحذف والذكر والاضمار وغير ذلك في المقامات المذكورة (كلمه مقتضى الظاهر) من الحال».

ضمير آوردن به جای اسم ظاهر

آنچه گفتیم از ذکر، حذف، ضمیر آوردن، «و غیر ذلك» مثل تعریف، تنکیر، تقدیم و تأخیر، در جایگاههایی که ذکر شد همه مقتضی ظاهر حال بود.^۱
 «فی المقامات المذكوره»: جایگاههایی که گفته شد یعنی: جاهایی که حال، آنها را اقتضاء می‌کرد.

«(وقد يَخْرُجُ الكلام على خلافه) ای علی خلاف مقتضى الظاهر لاقتضاء الحال إياه».
 گاهی سخن برخلاف مقتضی حال می‌آید؛ چون حال آن را می‌طلبد و اقتضاء می‌کند.

«ایاه» یعنی: آن حمل بر خلاف مقتضی ظاهر حال را.

باید یادآوری کنم هر مقتضی ظاهر حالی مقتضی حال هست، لیکن مقتضی حال ممکن است مقتضی ظاهر حال نباشد. ارتباط این دو، عموم و خصوص مطلق است.
 «(فيوضع المضمرة المظهر كقولهم: نعم رجلاً) زيد (مكان: نعم الرجل زيداً) فان مقتضى الظاهر في هذا المقام هو الاظهار دون الاضمار؛ لعدم تقدم ذكر المسند اليه، وعدم قرينة تدل عليه».

و ضمیر به جای اسم ظاهر نهاده می‌شود مانند قول عرب که می‌گویند: «نعم رجلاً زيد» به جای «نعم الرجل زيد».

بی‌شک مقتضی ظاهر در اینجا اسم ظاهر آوردن است نه ضمیر آوردن؛ چون مسندالیه قبلاً ذکر نشده و قرینه‌ای که نشانگر آن باشد هم نیست.

۱ - البته همه آنچه خواندیم بر اساس مقتضی ظاهر حال نبود. مسائلی از قبیل: برخورد با سائل به منزله غیر سائل و برخورد با منکر به منزله غیر منکر و برخورد با غیر منکر به منزله منکر از باب ارائه کلام برخلاف مقتضی ظاهر حال بود. نگاه کنید به: مختصرهای چاپ قدیم، ص ۲۱ و ۲۲. و مختصرهای چاپ جدید، صفحات ۴۸ - ۴۶. و مختصرهای حاشیه‌دار، صفحات ۴۲ - ۴۰.

«و هذا الضمير عائد الى متعقل معهود في الذهن، و التزم تفسيره بنكرة ليعلم جنس المتعقل».

این ضمیر مستتر در «نعم» به چیزی که تصور شده و آشنای ذهن است برگشت می‌کند. و به نکره تفسیر می‌شود لزوماً. تا جنس آن چیزی که تصور شده شناخته گردد. هنگامی که شنونده‌ای «نعم» را شنید می‌یابد که: چیزی نیکوست؛ لیکن جنس آن برایش مبهم است. وقتی آن ضمیر با نکره تفسیر شد جنس ستایش شده آشکار می‌گردد نه شخص آن. سپس با مخصوص، شخص نیز مشخص می‌شود.

ضمیر «تفسیره» به «ضمیر» باز می‌گردد. «و انما يكون هذا من وضع المضمير موضع المظهر (في أحد القولين) ای: قول من يجعل المخصوص خبر مبتداء محذوف. و اما من يجعله مبتدا و «نعم رجلاً» خبره فيحتمل عنده ان يكون الضمير عائداً الى المخصوص و هو متقدم تقديراً».

«نعم رجلاً زید» تنها بنابر یکی از دو قول داخل در بحث نهادن ضمیر به جای اسم ظاهر است. یعنی: بنابر قول کسی که مخصوص را خبر مبتدای محذوف می‌گیرد. لیکن بنا به عقیده شخصی که مخصوص را مبتدا و «نعم رجلاً» را خبر آن قرار می‌دهد، ممکن است ضمیر مستتر «نعم» عائد به مخصوص باشد که تقدیراً مقدم است.

توضیح:

در «نعم رجلاً زید» سه ترکیب نحوی هست:

- ۱ - «نعم» از افعال مدح، «رجلاً» تمیز، «زید» خبر برای مبتدای محذوف.
- ۲ - «نعم» از افعال مدح، «رجلاً» تمیز، «زید» مبتداء، و خبر آن «الممدوح» محذوف باشد.
- ۳ - «نعم» از افعال مدح، «رجلاً» تمیز، «زید» مبتدای مؤخر و جمله «نعم رجلاً» خبر مقدم.

ترکیب اول و دوم می‌تواند از باب آوردن ضمیر به جای اسم ظاهر باشد. و اما کسی که «زید» را مبتدای مؤخر می‌گیرد احتمال دارد ضمیر «نعم» را به «زید» برگرداند. در آن صورت دیگر «نعم رجلاً زید» برخلاف مقتضی ظاهر حال و از باب نهادن ضمیر به جای اسم ظاهر نیست.

شارح گفت: «فیحتمل عنده»: احتمال دارد نزد این شخص.

چون ممکن است مضمین شخص که «زید» را مبتدای مؤخر برای «نعم رجلاً» می‌گیرد ضمیر را به «متعلق» ذهنی برگرداند. آنگاه باز «نعم رجلاً زید» از باب نهادن ضمیر به جای اسم ظاهر می‌شود.

«ویكون التزام افراد الضمیر حیث لم یقل «نعماً و نعموا» من خواص هذا الباب، لكونه من الافعال الجامدة».

این عبارت پاسخ يك اشکال است:

و آن اشکال این که: اگر «زید» مبتدای مؤخر گرفته شود و «نعم رجلاً» خبر مقدم. در هنگام تشبیه یا جمع بودن مخصوص، ضمیر «نعم» نیز باید به صورت تشبیه و جمع ابراز گردد.

شارح پاسخ می‌دهد: این از ویژگیهای باب نعم است که در صورت تشبیه و جمع بودن مخصوص، ضمیر تشبیه و جمع آورده نمی‌شود و نمی‌گوییم: «نعماً رجلین الزیدان». یا «نعموا رجلاً الزیدون». چون «نعم» از افعال جامده است. ضمیر «لکونه» به «هذا الباب» باز می‌گردد.

«(و قولهم: «هو او هی زید عالم» مکان الشأن أو القصة) فالاضمار فيه أيضاً على خلاف مقتضى الظاهر لعدم التقدم».

و از همین قلمرو نهادن ضمیر به جای اسم ظاهر است قول عرب که می‌گویند: «هو زید عالم» یا «هی زید عالم» و به جای واژه «الشأن» یا «القصة»، ضمیر «هو» و «هی» می‌آوردند.

بنابراین، ضمیر آوردن در اینجا نیز مانند باب نعم برخلاف مقتضی ظاهر حال است؛ چون مرجع ضمیر قبلاً ذکر نشده. «و اعلم أنّ الاستعمال على أنّ ضمير الشأن إنّما يؤنث إذا كان في الكلام مؤنث غير فضلة، فقوله: «هی زید عالم» مجرد قیاس».

و بدان که: استعمال این گونه است که: هر گاه مؤنث غیر فضله‌ای در سخن باشد مثل مسندالیه یا مسند، ضمیر را مؤنث می‌آورند و می‌گویند: «هی هند ملیحة». بنابراین، مصنف که گفت: «هی زید عالم» با این که مؤنث عمده و غیر فضله، در کلام نیست. این تنها بر اساس قیاس است و سماعی نیست. و استعمال بدین شیوه نیامده.

«مجرد قیاس» یعنی: بدون استعمال. و اما چون مرجع ضمیر را «القصة» گرفته، بر این اساس قیاساً «هی زید عالم» را آورده. ضمیر «فقوله» به مصنف باز می‌گردد.

«ثمّ علّل وضع المضمّر موضع المظهر في البابين بقوله: (ليتمكن ما يعقبه) ای يعقب الضمير ای یجئ علی عقبه (فی ذهن السامع لانه) ای السامع (اذا لم يفهم منه) ای من الضمير (معنى انتظره) ای انتظر السامع ما يعقب الضمير ليفهم منه معنى فيتمكن بعد وروده فضل تمكن لانّ المحصول بعد الطلب اعزّ من المنساق بلا تعب».

سپس مصنف انگیزه نهادن ضمیر را به جای اسم ظاهر در باب «نعم» و «ضمیر شأن» چنین بیان کرده: ما به جای اسم ظاهر ضمیر می‌آوریم تا آنچه در پی ضمیر می‌آید خوب در ذهن شنونده جایگزین گردد؛ زیرا شنونده هنگامی که از ضمیر چیزی نیافت آنچه به دنبال ضمیر می‌آید را انتظار می‌کشد تا از آن معنی را در یابد. در این هنگام، آنچه بعد از ضمیر می‌آید جایگزین‌تر می‌شود و پابرجاتر می‌ماند. برای این که آنچه بعد از عطش و تلاش به دست می‌آید عزیزتر است از آنچه بی‌رنج آمده.

فاعل «علّل» مصنف است.

«البابین»: باب نعم و ضمیر شأن و قصه.

ضمیر «بقوله» به مصنف بر می‌گردد. و ضمیر «وروده» و «منه» به «ما» ی موصوله بر می‌گردد.

«منساق»: حاصل، به دست آمده.

«تعب»: رنج.

«و لایخفی أن هذا لایحسن فی باب «نعم»؛ لأن السامع ما لم یسمع المُفسِّر لم یعلم أن فیہ ضمیراً، فلا یتحقق فیہ التثوق و الانتظار».

و پنهان نیست که: علت یابی مصنف برای گماردن ضمیر به جای اسم ظاهر در باب «نعم» شایستگی ندارد؛ زیرا محققاً تا شنونده مفسر را نشنود از وجود ضمیر آگاهی نمی‌یابد. آنگاه شوق و انتظار شکل نمی‌گیرد.

شرح:

مصنف انگیزه ضمیر آوردن در باب «نعم» و «ضمیر شأن» را ایجاد شوق و انتظار و جایگیر شدن ما بعد ضمیر دانست. اکنون شارح به او اشکال می‌کند که: در باب نعم تا شنونده مفسر را نشنود پی به ضمیر نمی‌برد؛ چون ممکن است فاعل به شکل اسم ظاهر بیاید. تازه بعد از شنیدن مفسر می‌فهمد که در «نعم» ضمیر مستتر است. لیکن همزمان ابهامش بر طرف می‌گردد. چون مفسر جنس ضمیر را مشخص می‌کند. و دیگر برای شنونده، شوق و انتظاری باقی نمی‌گذارد.

مشارالیه «هذا» تعلیل و علت گویی مصنف است.

ضمیر «فیه» به «نعم» باز می‌گردد.

وضع المظهر موضع المضمير

« (وقد يعكس) وَضَعُ المضمير موضع المظهر، ای یوضع المظهر موضع المضمير (فان كان) المظهر الذى وضع موضع المضمير (اسم إشارةً فلكمال العناية بتمييزه) ای تمييز المسند اليه (لاختصاصه بحكم بدیع) ».

گماردن اسم ظاهر به جای ضمير

و گاهی برعکس سخن پیش (وضع المضمير موضع المظهر)، اسم ظاهر به جای ضمير نهاده می شود. آنگاه اگر اسم ظاهری که به جای ضمير نهاده شده، اسم اشاره باشد، برای اوج توجه متکلم به مشخص شدن مسند اليه است؛ چون به مسند اليه حکم شگفتی اختصاص یافته.

«(كقوله:

كَمْ عَاقِلٍ عَاقِلٍ أَعْيَتْ مَذَاهِبُهُ وَ جَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلَقَّاهُ مَرْزُوقاً
هَذَا الَّذِي تَرَكَ الْاَوْهَامَ حَائِرَةً وَ صَيَّرَ الْعَالِمَ النَّحْرِيْرَ زَنْدِيْقاً^۱

یعنی: چه بسا فرزانه جنناً فرزانه‌ای که راههای زندگیش به بن بست رسیده.

و چه بسیار نادان واقماً نادانی که او را روزی یافته می یابی.

این است آنچه اندیشه‌ها را به شگفتی نشانده.

و دانشمند توانمند را به کفر کشانده.

۱ - این شعر از احمد بن یحیی بن اسحق مشهور به «ابن راوندی» است. وی از دودمان ایرانی و زادگاهش «فاسان» یا «ساسان» یا «راوند» یا «مرو الروذ» بوده.

به «ابن راوندی» سخنان بسیاری بسته‌اند. برخی چون سید مرتضی به تشیع منسوب کرده‌اند. و بعضی به کفر، و گفته‌اند: با پیمان و پیوند یهودیان کتابی بر ضد قرآن نگاشت به نام «الدماغ للقرآن» یا «البصیره». لیکن قبل از همین اشعار آورده:

سبحان مَنْ وَضَعَ الْاَشْيَاءَ مَوْضِعَهَا وَ فَرَّقَ الْعِزَّ وَالْاِدْلَالَ تَفْرِيقاً

او در سال ۲۴۵ یا ۲۵۰ یا ۲۹۸ بنا به اقوال گوناگون درگذشته. نگاه کنید به: «روضات الجنات»، ج ۱، صفحات ۱۹۵ - ۱۹۳.

شرح واژه‌های شعر

«کم عاقل عاقل» هو وصف عاقل الاوّل، بمعنی کامل العقل متناه فیه.»
 «کم»: خبریه، «عاقل» تمیز کم. و «عاقل» دوّم صفت «عاقل» اول است. و تأکید نیست. این وصف، کمال و اوّجندی عاقل اوّل را می‌زساند. یعنی: او به اوج عقل رسیده و عقلش کامل است.

ضمیر «فیه» به عقل باز می‌گردد.

«متناه فیه»: به اوج رسیده در عقل.

«اعیت) ای اعینته و اعجزته، او اعیت علیه و صعبت.»

«اعیت»، هم متعدی به کار می‌آید و هم لازم. از این رو شارح «اعیت» را دو گونه تفسیر کرد: يك بار به «اعینته و اعجزته» یعنی راه‌های زندگی، ناتوان ساخته آن عاقل را. و يك بار به «اعیت علیه و صعبت» یعنی: راه‌های زیستن بر او دشوار گشته.

جمله «اعیت مذاهبه» خبر «کم» است.

«مذاهبه) ای طرق معاشه.»

«مذاهب». جمع «مذهب» و در اینجا با حذف مضاف (معاش) به معنی راه‌های زندگی اوست.

ضمیر «مذاهبه» و «معاشه» به «عاقل» باز می‌گردد.

«توک» به معنی «صیّر» آمده و از این رو با دو مفعول است.

«(التحریر) ای المتقن من: نَحَرَ الامور علماً اتقنها.»

«نحیر» یعنی: محکم کار، متخصص، کار کشته، کار آزموده.

«نحَرَ الامور علماً» یعنی: استوار ساخت کارها را از جهت علمی. در این تعبیر،

«علماً» تمیز است و «نحیر» در اصل به معنی دریدن و شکافتن است و در اینجا مجازاً به

کار رفته.^۱

«(زندیقاً) کافرأ نالیاً للصابغ العدل الحکیم»: ^۲

۱ - و التّحریر - بکسرهما - : الحاذق الماهر العاقل المجرب المتقن الفطن البصیر بکل شیء لانه ینحیر العلم

نحراً. قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۲۰۸.

۲ - و الزندیق: القائل ببقاء الدهر، فارسی معرب و هو بالفارسیة: زندکرای، بقول بدوام بقاء الدهر. لسان

العرب، ج ۱۰، ص ۱۴۷.

«زندیق» کافر و نفی کننده آفریننده عادل حکیم است.

شاهد شعر:

«فقوله «هذا» اشارة الى حكم سابق غير محسوس، و هو كون العاقل محروماً و الجاهل مرزوقاً، فكان القياس فيه الاضمار، فعدل الى اسم الاشارة لكمال العناية بتمييزه».

«هذا» در شعر، اشاره به حکم غیر محسوس گذشته است؛ که: محروم بودن عاقل و روزی یافتن نادان بود. بر اساس مقتضی ظاهر حال شاعر می‌بایست ضمیر بیاورد و بگوید: «هو»، لیکن اسم اشاره آورد تا اوج توجهش را به مشخص کردن مسندالیه برساند؛ چون حکم شگفتی به این مسندالیه اختصاص یافته.

«لیرى السامعين أن هذا الشئ المتميز المتعين هو الذى له الحكم العجيب و هو جعل الاوهام حائرة و العالم النحرير زنديقاً، فالحكم البديع هو الذى أُثبت للمسند اليه المعبر عنه باسم الاشارة».

تا به شنوندگان بنمایاند که: این چیز مشخص معین همان چیزی است که حکم شگفتی دارد. و آن حکم، به حیرت نشانیدن اندیشه‌ها و به کفر کشاندن دانشمند کاردان است.

بیان

«هذا» مسندالیه است. يك مشارالیه دارد و يك خبر با حکم. مشارالیه آن، محروم ماندن عاقل، و مرزوق بودن جاهل است^۱ و خبر و حکم آن، به حیرت نشانیدن اندیشه‌ها، و به کفر کشاندن عالم نحریر است.

شارح می‌خواهد توجه بدهد که: حکم بديع، محروم ماندن و مرزوق بودن نیست. «فالحكم البديع هو الذى أُثبت للمسند اليه المعبر عنه باسم الاشارة».

حکم شگفت همان است که: به مسندالیهی که اسم اشاره است اسناد داده شده. «هو» به «حکم»، و «عنه» به مسندالیه بر می‌گردد.

به سخن دیگر: «هذا» مسندالیه، و «جَعَلَ العالم...» خبر و حکم شگفت است. «(او التهكم)^۲ عطف على كمال العناية (بالسامع كما اذا كان) السامع (فاقد البصر) او لا يكون ثَمَّةَ مشارالیه اصلاً».

یا به جای ضمیر، اسم ظاهر می‌آوریم تا شنونده را مسخره کنیم؛ مانند: هنگامی که شنونده ما نایبناست. یا در جایی که اصلاً مشارالیه وجود ندارد چه شنونده بینا باشد یا نابینا، برای مسخره، اسم اشاره می‌آوریم. «التهكم» بر «كمال العناية» عطف شده.

«اصلاً»: چه شنونده بینا باشد و چه نابینا. البته مشارالیه، محسوس نباشد.

۱ - در برابر واژه «عاقل»، واژه «سفيه» و «مجنون» است. لیکن شاعر کلمه «عاقل» را با «جاهل» برابر کرده. در کتب روایی ما نیز چه بسیار که عقل و جهل و عاقل و جاهل برابر قرار گرفته. شاید می‌خواسته‌اند: جاهل را کم خرد قلمداد کنند.

۲ - «و التهكم: الاستهزاء». لسان العرب، ج ۱۲، ص ۶۱۷.

«تهكم: استهزاء و افسوس کردن و ...». منتخب اللغات، ص ۱۱۶.

«التهكم: التهدم فى البئر و نحوها و الاستهزاء». قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۵۵۷.

«او النداء علی کمال بلاذته) ای بلاذة السامع بآنه لایدرك غير المحسوس^۱ (او) علی کمال (فطانتته) بآن غیر المحسوس عنده بمنزلة المحسوس»^۲.

گاهی به جای ضمیر، اسم اشاره می آوریم تا کم خرد بودن شنونده را بفهمانیم. بدین گونه که: وی غیر محسوس را درک نمی کند. با اسم اشاره می آوریم تا تیزهوشی اش را برسانیم؛ بدین شیوه که: غیر محسوس نزد او همانند محسوس است. مثلاً: بر کسی که ذهن کندی دارد معنایی را توضیح می دهیم و آنگاه می گوئیم: «هذا کان مقصودی».

و برای شخصی که: تیز هوش است، يك مسأله فلسفی را بیان می کنیم و آنگاه می گوئیم: «هذا عندکم سهل».

ضمیر «فطانتته» و «عنده» به «سامع» بر می گردد.

«او ادعاء کمال ظهوره) ای ظهور المسندالیه (و علیه) ای علی وضع اسم الاشارة موضع المضمير لادعاء کمال الظهور (من غیر هذا الباب) ای باب المسندالیه».

یا به جای ضمیر، اسم اشاره می آوریم تا ادعا کنیم مسندالیه کاملاً آشکار است. و از همین قبیل، یعنی: نهادن اسم اشاره به جای ضمیر است برای ادعای آشکاری کامل، البتّه در غیر مسندالیه این شعر:

تَعَالَتْ كَيْ أَشْجِي وَمَا بِكَ عَلَّةٌ تَرِيدِينَ قَتْلِي قَدْ ظَفَرْتِ بِذَلِكَ^۳

یعنی: بیمار می نمایی تا اندوهناک گردم؛ با این که: بیماری نداری.
تو کشتنم را می خواهی و محققاً به آن دست یافته ای^۴

۱- «بلاذت - بفتح - : کند ذهنی» غیاث اللغات، ص ۱۴۱.

۲- «فطانة و فطانية - مفتوحین - فهو فاطن و فطین و فطون و فطین و فطن - کُنْدُس - و فطن کمدل ج فطن بالضم و هی فطنة». قاموس اللغة چاپ سنگی، ص ۵۸۴.

۳- این شعر از عبدالله بن دینیه، مکی به ابوالسری و از تبار بنی عامر است. وی شاعری مسلمان بوده که با نام مادرش «دینیه» خوانده می شده. و در قرن اول هجری می زیسته. نگاه کنید به: «الاعانی»، ج ۱۵، ص ۱۴۴.

۴- این شعر در فارسی مشابه های فراوان دارد مثل:

گرز آزرده من هست غرض مردن من

مردم، آزار مکش از پی آزرده من

دیوان وحشی بافقی، با مقدمه سعید نفیسی، ص ۲۷۷.

شرح واژه‌های شعر

«تعاللتِ ای أَظْهَرَتِ العلة و المرض.»

خود را به بیماری زده‌ای؛ یعنی: درد و مرض را جلوه داده‌ای.

«تعاللتِ» از باب تفاعل و یکی از معانی آن وانمود کردن چیزی است که حقیقت

ندارد.

«(أشجی) ای احزن، من «شَجِيءٌ» - بالكسر - ای صار حزیناً، لا مِنْ «شَجَا العَظْمُ» بمعنی:

نَشِبَ فِي حَلْقِهِ»^۱.

«أشجی» از «شَجِيءٌ» بکسر جیم و به معنی «غمناک شد» گرفته شده، نه از «شَجَا

العَظْمُ» بفتح جیم و به معنی «فرو رفت استخوان در حلقش».

«و ما بك علة» حال مؤکده است برای فاعل «تعاللتِ»؛ چون واژه «تعاللتِ» بیمار

واقعی نبودن را می‌رساند؛ و «و ما بك علة» درد نداشتن را.

«قد ظفرتِ بذلك ای بقتلی»: محققاً به کشتن من دست یافته‌ای.

«ذلك» - بکسر کاف -، خطاب به مؤنث است. و اشاره به قتل.

«كان مقتضى الظاهر أن يقول: «به»؛ لأنه ليس بمحسوس، فَعَدَلِ إِلَى «ذلك» إشارة

إلى أن قتله قد ظهر ظهور المحسوس.»

مقتضی ظاهر این بود که بگوید: «به»؛ چون: آن کشتن محسوس نیست ولی به

جای «به» به «ذلك» گرایش پیدا کرد، تا کشتن خویش را چون محسوس جلوه دهد. از

این رو می‌گوییم: قتل محسوس نیست؛ زیرا آن يك امر معنوی است، آنچه دیده و حس

می‌شود: قاتل، مقتول، و ابزار است.

ضمیر «لأنه» به قتل باز می‌گردد. و ضمیر «قتله» به شاعر.

«(و إن كان) المظهر الذي وُضع موضع المضمَر (غیره) ای غیر اسم الإشارة (فلزیادة

التمکین) ای: جعل المسند اليه متمكناً عند السامع (نحو: قل هو الله أحد، الله الصمد) ای

الذي يُصمد اليه و يقصد في الحوائج. لم يقل هو الصمد، لزيادة التمكن.»

۱ - «شجی الرجل (شجی) (شجی)، من باب تَعَبَ حَزَنٌ؛ فهو (شج) بالنقص. و ربما قيل: على قلة (شجی)

بالتثمیل كما قيل حزن و حزين. و يتعدى بالحركة فيقال: (شجاه) اللهم (يشجوه) (شجواً) من باب قَتَلَ إِذَا حَزَنَهُ.»

مصباح المنیز قیومی، ص ۳۰۶.

و اگر اسم ظاهری که به جای ضمیر نهاده می‌شود غیر اسم اشاره باشد برای جایگیر کردن مسندالیه است پیش شنونده.

مانند «قل هو الله احد، الله الصمد». «صمد» کسی است که: در نیازها رو به سوی او می‌شود و او قصد می‌گردد.

در اینجا چون نام مقدس «الله» قبلاً ذکر شده مقتضی ظاهر این بود که: خداوند بفرماید: «هو الصمد» لیکن اسم ظاهر (الله) آمده تا در ذهن شنونده جایگزین گردد.

واژه «الصمد» معرف به ال و مفید حصر است.^۱ اضافه «زیادت» به «تمکین»، اضافه بیانیّه است؛ یعنی: زیادتی که همان جایگیر شدن است. و به همین جهت «لزيادة التمکین» را شارح به «جعل المسندالیه متمکنا» تفسیر کرد.

يُضَمُّ اليه به او توجه می‌شود و قصد می‌گردد.

«(و نظیره) ای نظیر: «قل هو الله احد، الله الصمد» فی وضع المظهر موضع المضمّر لزيادة التمکین (من غیره) ای من غیر باب المسندالیه (بالحق) ای: بالحکمة المقتضية للانزال (انزناه) ای القرآن (و بالحق نزل) حیث لم یقل و به نزل»!

و همانند «قل هو الله احد، الله الصمد» است در این که اسم ظاهر به جای ضمیر آمده تا جایگزین شود در ذهن. از غیر باب مسندالیه، این آیه کریمه: «بالحق انزلناه و بالحق نزل».

یعنی: بر اساس حکمتی که فرود آمدن را می‌طلبید ما قرآن را فرود آوردیم و برحق فرود آمده.

در این آیه شریفه واژه «حق» ذکر شده. و بر اساس مقتضی ظاهر حال می‌بایست «و به نزل» باشد؛ لیکن برای جایگزین کردن در ذهن، واژه «بالحق» به جای «به» آمده.

این نکته شنیدنی است که: این آیه شریفه هنگامی در روند بحث ماست که هر دو واژه «حق» به يك معنی باشد؛ لیکن اگر «حق» نخست به معنی حکمت، و «حق» دوّم به معنی اوامر و نواهی باشد دیگر در راستای بحث ما نخواهد بود.

«به» برای افاده حصر در آیه شریفه مقدم شده.

۱ - والصمد فی اسماء الله - تعالی - الصمد هو السید الذی انتهى الیه السؤدد. و قیل: هو الدائم الباقی. و قیل: هو الذی لا جوف له. و قیل: الذی یضمّد فی الحوائج الیه: ای یُقصد. نه‌ایه ابن اثیر، ج ۳، ص ۵۲.

« (او ادخال الرّوع) عطف علی زیادة التمکین^۱ (فی ضمیر السامع و تریبة المَهابة) عنده، هذا کالتأکید لادخال الرّوع».

و یا به جای ضمیر، اسم ظاهر می آوریم تا ترس و اُبّهت را در روان شنونده بنشانیم و بر شکوه او بیفزاییم.

«ادخال الرّوع» بر «زیادة التمکین» عطف شده.

ضمیر «عنده» به «سامع» بر می گردد.

«هذا» اشاره به «تریبة المَهابة» است. گفت:

«تریبة المَهابة» برای «ادخال الرّوع» مانند تأکید است؛ چون غالباً ترس از بزرگان همراه با حشمت و شکوه آنان در دل می نشیند. و از این رو که این دو مانند هم بوده مصنّف «تریبة المَهابة» را با «واو» بر «ادخال الرّوع» عطف کرده.

«رّوع» - بفتح راء - به معنی ترس، وحشت و هراس است.^۲

«(أو تقوية داعی المأمور، مثالهما) ای مثال التقوية و ادخال الرّوع مع التریبة (قول الخلفا: امیر المؤمنین بأمرك بكذا) مکان آنا آمرک».

و یا به جای ضمیر، اسم ظاهر می نهیم تا انگیزه مأمور و فرمان داده شده را تقویت کنیم. مثال این دو، یعنی: مثال تقویت انگیزه مأمور و مثال آن جایی که می خواستیم هراس و هبیت را - در دل شنونده بیفکنیم؛ سخن خلفا است، که می گویند: «امیر المؤمنین بأمرك بكذا» - جای این که بگویند: «انا آمرک».

«تقوية داعی المأمور» به وسیله «او» عطف شده و می رساند که: گرچه مثال «ادخال

الرّوع» با «تقویت داعی» می تواند یکی باشد لیکن خود آنها با هم تفاوت دارد.

«(و علیه) ای علی وضع المظهر موضع المضمّر لتقوية داعی المأمور (من غیره) ای من

غیر باب! لمسند الیه. (فاذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) لم یقل: «علیّ» لما فی لفظ الله من

تقوية الداعی الی التوکل علیه؛ لدلالته علی ذات موصوفةٍ بالواصف الكاملة من القدرة

الناهرة و غیرها».

۱ - در مختصرهای چاپ جدید و در نسخه های مطوّل چاپ قدیم و جدید واژه «تمکین» از باب تفعیل چندین بار تکرار شده. ولی در نسخه های مختصرهای چاپ قدیم و مختصرهای حاشیه دار واژه «تمکن» از باب تفعیل چندین بار آمده. نگاه کنید به: مطوّل چاپ قدیم، ص ۱۰۱. مطوّل چاپ جدید، ص ۱۲۹. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۵۱. مختصرهای حاشیه دار، ص ۱۰۹. و مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۱۴.

۲. «الرّوع و الرّواع و التروع: الفرّع. و الرّوع: موضع الرّوع و هو القلب». لسان العرب، ج ۸، ص ۱۳۵.

و در همین راستاست، یعنی: نهادن اسم ظاهر به جای ضمیر برای تقویت انگیزهٔ مأمور، در غیر مسندالیه این آیه شریفه: «فَاذِا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ»^۱.

با این که اینجا مقام تکلم بوده، خداوند نفرموده: «فتوکل علی» به جای ضمیر، اسم ظاهر آورده تا انگیزهٔ مأمور را برای توکل به ذات خداوند - متعال - تقویت کند؛ چون اسم ظاهر «اللّه» نشانگر اوصاف کامل خداوند است از قدرت غالب تا صفات دیگرش. «باهو»: روشن و غالب.^۲

ضمیر «غیرها» به «قدرت» باز می‌گردد.

«(او الاستعفاف) ای طلب العطف و الرحمة (كقوله:

الهی عبدك العاصی اناکا مُقراً بالذنوب و قد دعاکا

و یا به جای ضمیر، اسم ظاهر می‌آوریم تا مهر و عطوفت شنونده را جلب کنیم؛

مانند قول شاعر:^۳

خداوند! بنده گنه‌گناه کارت به نزدت آمده. به گناهانش گردن نهاده و تو را می‌خواند.

«لم یقل انا» لما فی لفظ «عبدك العاصی» من التَّخَضُّعِ و استحقاق الرحمة و تَوَقُّبِ

السَّقَّة».

شاعر نگفته: «أنا ایتک» و به جای «انا» واژهٔ «عبدك» را آورده تا هم امکان داشته

باشد برای آن، صفت «عاصی» را بیاورد و هم این لفظ «عبدك العاصی» فروتنی و نیاز

به رحمت و انتظار محبت را جلوه‌گر سازد.

«توقُّب»: انتظار کشیدن.

«شفقت»: مهر ورزیدن.

«اتاک» و «دعاک» در حالت اشباعی «اتاکا» و «دعاکا» خوانده می‌شود.

۱ - آل عمران / ۱۵۹.

۲ - منتخب اللغات، ص ۷۹.

۳ - این شعر را جامع الشواهد به امام زین العابدین - علیه السلام - نسبت داده و در برخی از حاشیه‌ها به شهاب الدین سهروردی منسوب شده. و در حاشیهٔ افندی آمده: ابراهیم بن ادهم شاهزاده، روزی به شکار رفت در پایان روز خسته و کوفته سر بر زین اسب نهاده بود که ناگاه فریادی شنید: «أَلِهَذَا خُلِقَتْ أُمُّ يَهْدَا أُمِرْت؟»

یعنی: آیا تو برای چنین کاری آفریده شده‌ای یا به چنین کاری فرمان یافته‌ای؟

ابراهیم فریاد کشید: نه برای چنین کاری آفریده شده‌ام و نه بر آن فرمان یافته‌ام. و از منش شاهزادگی به روش

زاهدان گریزد و این شعر همی خواند: «الهی عبدك العاصی...» مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۱۰.

لیکن من بر این باورم که: ممکن است این شعر از امام زین العابدین - علیه السلام - باشد و دیگران

می‌خوانده‌اند؛ نه این که سروده باشند.

بگویید :

- ۱ - چرا در مواردی، سخن را برخلاف مقتضی ظاهر حال ارائه می‌کنیم؟
- ۲ - بر اساس چه ترکیبی «نعم و جلاً زید» برخلاف مقتضی ظاهر حال آمده؟
- ۳ - فایده نهادن ضمیر به جای اسم ظاهر در باب ضمیر شأن و قصه چیست؟
- ۴ - انگیزه‌های گماردن اسم ظاهر به جای ضمیر، کدام است؟
- ۵ - مقتضی ظاهر حال در «قل هو الله احد، الله الصمد» و «الهی عبدک العاصی اتاکا» چه بود؟

نمونه‌ها و تمرین‌ها

«و اتقوا الله و يُعَلِّمَكُمُ اللهُ و اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».^۱

«اولئك حزب الله ألا إنَّ حزب الله هم المفلحون».^۲

«و قرآن الفجر إنَّ قرآن الفجر كان مشهوداً».^۳

«و لباس التَّقوى ذلك خيرٌ».^۴

«اولئك حزب الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ».^۵

«أَوْ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ».^۶

«فآمنوا بالله ورسوله النبيَّ الَّذِي الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ».^۷

«و ما أُبْرئُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسُ لَأَمَّارَةٌ».^۸

نهادن اسم ظاهر به جای ضمیر، انگیزه‌های دیگری نیز دارد که مصنف و شارح ذکر

نکرده‌اند؛ مانند: ایجاد جناس، در سوره ناس.

۱ - بقره / ۲۸۲.

۲ - مجادله / ۲۲.

۳ - اسراء / ۷۸.

۴ - اعراف / ۲۶.

۵ - مجادله / ۱۹.

۶ - عنكبوت / ۱۹.

۷ - زمر / ۷۴.

۸ - يوسف / ۵۳.

التفات

- التفاتهای شش گانه.
- تفسیر جمهور از التفات.
- تفسیر سکاکی.
- نمونه های التفات از تکلم به خطاب و به غیبت، و از خطاب به تکلم و غیبت، و از غیبت به تکلم و خطاب.
- بازتاب و پدیده التفات.
- ویژگیهای دیگر.

الالتفات^۱

«قال السكاكي هذا» اعنى نقل الكلام عن الحكاية الى الغيبة (غير مختص بالمسند اليه ولا النقل مطلقا مختص (بهذا القدر) اي: بأن يكون عن الحكاية الى الغيبة».

سكاكي گفته: نقل كلام از حکایت به غیبت ویژه مسندالیه و مختص به همین اندازه، یعنی: نقل از حکایت به غیبت نیز نیست.

شرح:

مقصود از «حکایت»، تکلم است؛ چون متکلم حکایت از خویش می‌کند. و مراد از «غیبت»، گاهی ضمیر غایب و گاه اسم ظاهر است؛ چون اسم ظاهر نیز از قلمرو غایب به حساب می‌آید. در «فتوکل علی الله» و «الهی عبدک» به جای ضمیر متکلم، اسم ظاهر آمده یعنی: در این دو جا نقل از تکلم یا حکایت به غایب (اسم ظاهر) شده. اکنون سکاکی می‌افزاید: نقل، تنها ویژه مسندالیه نیست. و نقل از حکایت به غیبت مختص همین اندازه نیست.

«فلا يخلو العبارة عن التسامح»^۲

و این عبارت خالی از تسامح نیست؛ زیرا عبارت «هذا غير مختص بالمسند اليه و لايهدا القدر» به این معنی است؛ نقل ویژه مسندالیه نیست و نقل کلام از حکایت به غیبت مختص به نقل کلام از حکایت به غیبت نمی‌باشد.

و برای وجود همین تسامح، شارح مجبور شده بگوید: «و لا النقل مطلقا» یعنی: نقل به طور مطلق و کلی مختص به همین اندازه (نقل از حکایت به غیبت) نیست.

۱ - برای کاوش بیشتر در بحث «الالتفات» نگاه کنید به:

۱ - انوار الربيع، نوشته: سيد علي خان، ص ۱۱۸.

۲ - الطراز، تأليف: يحيى بن حمزة بن علي بن ابراهيم علوي، ج ۲، ص ۱۳۱.

۳ - حدائق السحر، نگاشته: رشيد الدين محمد عمري كاتب بلخي معروف به و طواط، ص ۳۸ و ۳۹.

۴ - ترجمان البلاغة، اثر: محمد بن عمر الزادوياني و به اهتمام پرفسور احمد آتش، ص ۷۹.

۵ - صناعات ادبي، به قلم: هماني، ج ۲، ص ۲۹۳.

۶ - مفتاح العلوم سكاكي، ص ۸۶.

۷ - الاتقان، ج ۳، ص ۲۸۹.

۲ - عبارت سكاكي با همين تسامح در ص ۸۶ مفتاح العلوم آمده.

«(بل كل من التكلم و الخطاب و الغيبة مطلقا) ای سواء كان في المسند اليه او غيره، و سواء كان كل منها وارداً في الكلام أو كان مقتضى الظاهر إيرادها (ينقل إلى الآخر)».

بلکه هر يك از تكلم و خطاب و غيبت مطلقاً يعنى: چه در مسنداليه باشد يا در غير مسنداليه، و خواه هر يك از تكلم و خطاب و غيبت در كلام جارى شده باشد و آنگاه سخن به منوال ديگرى نقل يابد، يا سخن به سياق و روند يکى از آن سه، جريان نيافته ليکن مقتضى ظاهر بيان آن سخن مثلاً به شيوه خطاب بوده ولى به شيوه غيبت آمده، همه نقل است. و هر کدام از اين شيوه ها به گونه ديگر نقل مى يابد.

شرح:

گاهی سخن بر روند يکى از شيوه هاى سه گانه غيبت، تکلم و خطاب جريان يافته و ما آن را تغيير مى دهيم؛ و مثلاً از روند خطاب به غيبت مى گراييم. و گاه سخن را بايد مثلاً به شيوه تکلم آغاز کنيم به شکل غايب آغاز مى کنيم؛ و به جاى اين که بگويم: «من فرمان مى دهم»، مى گوييم: «حقير مى گويد».

مثل «ابن مالك» که به جاى «قلت» گفته: «قال محمد هو...»؛ و به جاى آغاز به شيوه تکلم با اسم ظاهر و به گونه غيبت آغاز کرده.

همه اين موارد نزد سکاکی التفات است.

ضمير «غيره» به «مسنداليه»، ضمير «منها» به «تکلم، خطاب و غيبت»، و ضمير «ايراده» به «کلام» باز مى گردد.

«فتصير الاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلاثة فى الاثنين».

اقسام نقل شش تا مى گردد از ضرب سه در دو پديد مى آيد.

به سخن ديگر: در هر يك از تکلم و خطاب و غيبت مى توانيم به دوتای ديگر التفات پيدا کنيم.

خطاب	→	تکلم	←	غيبت
تکلم	→	خطاب	←	غيبت
تکلم	→	غيبت	←	خطاب

«و لفظ مطلقا ليس فى عبارة السكاكى، لکنه مراده بحسب ما علم مذهبہ فى الالتفات

بالنظر إلى الامثلة».

لفظ «مطلقاً» در عبارت سکاکی نیست لیکن بر اساس آنچه از عقیده وی در باب التفات و با توجه به مثلثی که آورده، دانسته می‌شود مقصود وی بوده.
ضمیر «لکنه» به لفظ «مطلقاً»، و ضمیر «مراده» به سکاکی باز می‌گردد.^۱
«(و یُسَمَّى هَذَا النِّقْل) عند علماء المعانی (التفاتاً) مأخوذ من التفات الانسان عن یمینه الی شماله و بالعکس».

این نقل را دانشمندان معانی «التفات» می‌نامند. این نام برگرفته شده از توجه انسان از راست به چپ و از چپ به راست است.

«مأخوذ»: منقول. یعنی: این التفات کلامی منقول از التفات حسی است.

«شمال» - بکسر شین - یعنی: چپ.^۲

«(كقوله) ای قول امرؤ القیس»:

مانند سخن امرؤ القیس:

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْأَثْمُدِ^۳

یعنی: به درازا کشیده شد شب تو در «أَثْمُد».

«(تطاول ليلك) خطاباً لنفسه التفاتاً، و مقتضى الظاهر ليلي».

امرؤ القیس از روی التفات «تطاول ليلك» را به خودش خطاب کرده؛ با این که: مقتضی ظاهر، «تطاول ليلي» بوده.

به درازا کشیده شدن شب، کنایه از غم آلود بودن آن است. «(بالأثمُد) بفتح الهمزة و ضم الميم اسم موضع».

۱ - عبارت سکاکی این است:

«واعلم أن هذا النوع اعنى نقل الكلام عن الحكاية إلى الغيبة لا يختص المسند اليه ولا هذا القدر؛ بل الحكاية و الخطاب و الغيبة ثلاثها ينقل كل واحد منها إلى الآخر». مفتاح العلوم، ص ۸۶.

۲ - در قرآن مجید آمده: «و تَقْلِبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشِّمَالِ». كهف / ۱۸.

۳ - این شعر به باور بسیاری از پژوهشگران از امرؤ القیس بن عانس (یا عابس) کندی است. وی غیر از امرؤ القیس بن حجر، صاحب مُثَلِّفه است.

سیوطی در «المزهر» آورده: امرؤ القیس چندین تنند:

۱ - امرؤ القیس بن حَجْر کندی.

۲ - امرؤ القیس بن مُهلهل بن ربیعة.

۳ - امرؤ القیس بن حُمَام بن عُبيدة.

۴ - امرؤ القیس بن عمرو بن معاوية بن السَّمط.

۵ - امرؤ القیس بن النعمان بن الشقیقة بن عانس (عباس) کندی و ...

«المزهر»، ج ۲، ص ۴۵۶.

«أَمَّدُ» - بفتح همزه و ضم میم - اسم سرزمین است.

«(و المشهور) عند الجمهور (أن الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من) الطرق (الثلاثة): التكلم و الخطاب و الغيبة (بعد التعبير عنه) ای: عن ذلك المعنى. (بآخر منها) ای: بطريق آخر من الطرق الثلاثة بشرط أن يكون التعبير الثاني على خلاف ما يقتضيه الظاهر و يترقبه السامع».

مشهور پیش تودهٔ دانشمندان بلاغت این است که: «التفات»، بیان يك معنى به یکی از شیوه‌های سه گانهٔ تکلم، خطاب و غیبت است بعد از این که: آن معنى به شیوهٔ دیگری از این سه، بیان شده باشد. و به شرط این که: بیان دوم برخلاف مقتضی ظاهر و انتظار شنونده باشد.

«و لابد من هذا القيد ليخرج مثل قولنا: أنا زيدٌ و أنت عمروٌ».

ناگزیر باید قید «على خلاف ما يقتضيه الظاهر و يترقبه السامع» را بیاوریم تا مثل: «أنا زيد» و «أنت عمرو» از باب التفات خارج شود.

توضیح:

در «أنا زيد» و «أنت عمرو» با این که: از ذات به دو شیوه تعبیر شده ابتدا با ضمیر متکلم و خطاب، و سپس با اسم ظاهر، که در حکم غایب است؛ لیکن این تعبیر دوم علی رغم انتظار شنونده یا مقتضی حال نیست چون با گفتن «أنا» یا «أنت» شوق به شنیدن خبر هست هر گونه که باشد.

و همین طور خارج شود از التفات مثل:

و نحن اللذون صَبَّحُوا الصَّبَاحَا يَوْمَ النُّخَيْلِ غَارَةً مَلْحَاحًا^۱

یعنی: ماییم که آمدیم در آن صبحگاه، روز جنگ نخیل، مصرّانه برای غارت.
«نحن»: مبتدا.

«اللذون»: خبر.^۲

«الصباحا»: ظرف برای «صبحوا».

«نخيل»: سرزمینی است در شام.

۱ - این شعر نسبت داده شده به: ۱ - مردی از بنی عقیل. ۲ - رؤبة بن المعجاج ۳ - لیلای اخیله.

۲ - «الذون» بنابر لغت «طی» و «هدیل» و «بنی عقیل» یا به عقیده کسانی که آن را معرب می‌دانند با و او و نون آمده؛ و با دو لام نوشته شده.

«غارَةً»: مفعول له.

«ملحاحاً» صیغهٔ مبالغه است به معنی بسیار اصرار کننده.

شاهد شعر:

در آغاز شعر، ضمیر متکلم آمده و بعد از آن «اللذون» که موصول و در حکم غایب است. ولی تعبیر دوّم (اللذون) مخالف با مقتضی ظاهر حال نیست. و از این رو التفات نامیده نمی‌شود.

«و قوله - تعالی - : «و ایاک نستعین»، و «اهدنا» و «انعمت» فان الالتفات انما هو فی «ایاک نعبد» و الباقی جار علی اسلوبه».

همین گونه با آن قید از التفات خارج می‌شود: «ایاک نستعین» و «اهدنا» و «انعمت»؛ چون التفات تنها در «ایاک نعبد» است و بقیه به شیوهٔ «ایاک نعبد» آمده.

بیان

سورهٔ حمد از آغاز به شیوهٔ غایب است تا «ایاک نعبد»، از «ایاک نعبد» تا گه‌ها سخن، شکل خطاب گرفته. ولی خطابهایی که به دنبال «ایاک نعبد» آمده دیگر از قبیل التفات نیست؛ چون بر روند «ایاک نعبد» جاری شده و برخلاف انتظار شنونده و علی‌رغم مقتضی ظاهر حال نیست.

ضمیر «اسلوبه» به «ایاک نعبد» باز می‌گردد.

«وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ فِي مِثْلِ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» التَّفَاتُ وَالْقِيَاسُ آمَنَتُمْ فَقَدَسَهَا، عَلِيٌّ مَا يَشْهَدُ بِهِ كِتَابُ النَّحْوِ».

و کسی که پنداشته: در مثل «یا ایها الذین آمنوا»^۱ التفات هست؛ و مقتضی ظاهر حال «آمنتّم» بوده. محققاً بر اساس آنچه کتابهای نحوی گواهی می‌دهد، اشتباه کرده.

توضیح:

ممکن است کسی بپندارد: «یا ایها» ندا و منادی از جنس خطاب است. و خطاب با «آمنتّم» مناسبت دارد نه با «آمنوا».

شارح می‌گوید: چنین پنداری غلط است؛ زیرا موصول، اسم ظاهر و در حکم غایب است. و بر اساس قیاس و قانون نحوی باید عائد آن ضمیر غایب باشد. بنابراین،

«یا ایها الذین آمنوا» بر پایه فاعده نحوی است و خلاف مقتضی ظاهر حال و از باب التثفات نیست.^۱

۱ - مولا علی - علیه السلام - در جنگ خیبر فرمودند: **وَأَنَا الَّذِي سَمَّيْتَنِي أُمِّي حَيْدَرَةَ.**

یعنی: منم آن که مادرم نامم را شیر نهاد.

در این تعبیر مولا علی - علیه السلام - «والذی» موصول و «سَمَّيْتَنِي أُمِّي حَيْدَرَةَ» صله است؛ ولی ضمیر غایب ندارد. در مطوّل از قول مرزوقی نقل شده: این قبیح است. (مطوّل چاپ قدیم، ص ۱۰۳. مطوّل چاپ جدید، ص ۱۳۱).

اکنون من به عنایت خداوند - متعال - سخن مرزوقی را به ادله زیرین ردّ می‌کنم:

۱ - سخن علی - علیه السلام - که افصح عرب بعد از نبی - صلی الله علیه و آله و سلم - و از تبار قریش و بنیانگذار نحو است مقیاس و معیار حسن و قبح سخنهاست نه ارزیابی مرزوقی اصفهانی تبار (نگاه کنید به: رامسازی دانشوران، ج ۴، ص ۱۳۶).

۲ - اصلاً هر جا ضمیر مبتدا و موصول خبر قرار گیرد ضمیر صله با مبتدا در بسیاری از جاها هماهنگ می‌شود و این سماعی است و نیاز به قیاس ندارد. و در فصیح ترین سخنان عرب یافت می‌شود.

پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - که **«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ»** (نجم / ۳).

و افصح عرب است فرموده: **«وَأَنَا الْمَاحِي الَّذِي يَمْحُو اللَّهُ بِِي الْكُفْرَ»**. که در صله «والذی» ضمیر غایب نیامده.

و امام حسین - علیه السلام - در نیایش عرفه آورده‌اند:

«وَأَنْتَ الَّذِي فِي الْفَقْرَاءِ أَهْمْتَنِي أَمْ كَيْفَ أَفْتَقِرُ وَأَنْتَ الَّذِي بَجُودِكَ اغْنَيْتَنِي وَأَنْتَ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُكَ».

در این تعبیرها و چندین تعبیر دیگر موصول آمده ولی در صله‌اش ضمیر غایب نیست. و ضمیرها با مبتدا هماهنگ است.

و منتبّی سروده:

أَنَا الَّذِي نَظَرَ الْأَعْمَى إِلَىٰ أَدْبِي وَ أَسَمَّيْتُ كَلِمَاتِي مَنْ بِهِ صَمَمٌ

در این شعر نیز منتبّی «الی ادبیه» نگفته. و ضمیر غایب نیاورده.

۳ - اگر آن را از قلمرو قیاس بگیریم. بزرگان ادب به قیاسی بودنش تصریح دارند. دست کم نگاه کنید به: شرح

کافیہ رضی و معنی ابن هشام. (شرح کافیہ، ج ۲، ص ۴۳. معنی، باب رابع، ص ۲۶۱).

۴ - اگر مولا می‌فرمود: **«وَأَنَا الَّذِي سَمَّيْتُهُ أُمَّهُ حَيْدَرَةَ»** ضمیر غایب تکرار می‌گشت و شعر ناهنجار می‌شد.

۵ - این شعر رَجَز است و رَجَز، تجلّی حماسه، و این دو با ضمیر متکلم سازگار است نه با ضمیر غایب. به این

شعر و تکرار ضمیر متکلم دقت کنید:

وَنَحْنُ الْحَاكِمُونَ إِذَا أُطْعِمْنَا

وَنَحْنُ الْآخِذُونَ لِمَا سَخَطْنَا

(دو سطر از معلقه عمرو بن کلثوم، شرح المعلقات السبع، اثر روزنی، ص ۱۳۰).

۶ - به قول حسن چلبی این شعر می‌تواند از قبیل التثفات باشد؛ بدین گونه که: مولا از غایب (الذی) به تکلم

گرایش پیدا کرده‌اند. (حاشیه چلبی بر مطوّل، ص ۲۸۹).

۷ - می‌توان این شعر را از باب تقلید گرفت. بدین شیوه که: جنبه معنی بر جنبه ظاهر و لفظ غلبه یافته باشد.

مثل: **«إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»** (اعراف / ۱۳۸). که **«تجهلون»** صفت «قوم» است و باید چون «قوم» اسم ظاهر و در

حکم غایب (یجهلون) باشد ولی جنبه معنی غلبه داده شده و به همین شکل است: **«بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»**

(نمل / ۵۵).

۸ - می‌توانیم قول برخی از ادباء را بپذیریم که گفته‌اند: در چنین جاهایی ضمیر غیر غایب هم عاید قرار

می‌گیرد.

« (و هذا) ای الالتفات بتفسیر الجمهور (اخص منه) بتفسیر السکاکی؛ لانّ النقل عنده اعم من أن يكون قد عبّر عنه بطريق من الطرق ثم بطريق آخر، او يكون مقتضى الظاهر أن يعبر عنه بطريق منها فترك و عدل الى طريق آخر فيتحقق الالتفات بتعبير واحد».

التفات به تفسیر جمهور از التفات به تفسیر سکاکی اخص است؛ زیرا نقل و التفات نزد سکاکی اعم است از این که: ابتدا از معنایی به یکی از شیوه‌های سه گانه تعبیر شده باشد و سپس به شیوه دیگری نقل داده شود. یا این که مقتضی ظاهر این بوده که: به یکی از شیوه‌های سه گانه سخن گفته شود؛ لیکن به شیوه دیگری بیان شده.

بنابراین، بر اساس عقیده سکاکی، التفات با يك تعبیر نیز تحقق می‌یابد.^۱
ضمیر «منه» به «التفات»، و ضمیر «عنه» به «معنی»، و ضمیر «منها» به «طرق» باز می‌گردد.

«و عند الجمهور مخصوص بالاول، حتی لا يتحقق الالتفات بتعبير واحد، فكل التفات عندهم التفات عنده من غير عكس، كما في: تطاول ليلك».

التفات، نزد جمهور تنها ویژه تفسیر نخستین است؛ (جایی که: معنی به یکی از شیوه‌های سه گانه بیان شده باشد و بعد به شیوه دیگری بگراییم.) و با يك تعبیر شکل نمی‌گیرد.

بنابراین، هر چه نزد جمهور، التفات باشد پیش سکاکی نیز التفات هست؛ لیکن عکس لغوی آن تحقق ندارد. بدین گونه که: هر چه پیش سکاکی التفات باشد جمهور نیز آن را التفات بدانند.

مانند «تطاول ليلك» که به عقیده سکاکی التفات بود ولی به باور جمهور نه.

«من غير عكس» یعنی: بدون عکس لغوی که موجب کلیه باشد.

به سخن دیگر: «كل التفات عنده التفات عندهم» صادق نیست؛ لیکن عکس منطقی

صادق است. یعنی: برخی از التفات‌های نزد سکاکی پیش جمهور نیز التفات است.

« (مثال الالتفات من التكلم إلى الخطاب: و مالی لاعبد الذی فطرنی و الیه ترجعون) ^۲ و مقتضى الظاهر «أرجع» و التحقيق أن المراد ما لكم لاتعبدون، لكن لما عبّر عنهم بطريق التكلم كان مقتضى ظاهر السّوق اجراء باقى الكلام على ذلك الطريق، فعدل عنه إلى طريق الخطاب، فيكون التفاتاً على المذهبين».

۱ - آنچه به عقیده سکاکی در تعبیر واحد به عنوان التفات شکل می‌گیرد، به عقیده جمهور «تجرید» نامیده

می‌شود.

مثال جایی که التفات از تکلم به خطاب باشد این آیه شریفه است: «و مالی لاعبد الّدی فطرنی و الیه ترجعون».

یعنی: چیست مرا که ستایش نمی‌کنم آن که مرا آفرید؟! و به سویش باز می‌گردید.^۱ مقتضی ظاهر حال «أَرْجِعُ» بود ولیکن «الیه ترجعون» آمده.

سخن محققانه این است که: مراد از «مالی لاعبد» همان مخاطبین هستند. یا به سخن دیگر: مراد، «مالکم لاتعبدون» است. لیکن چون از مخاطبین به شیوه تکلم تعبیر شده بود (مالی لاعبد) مقتضی بود که بقیه سخن نیز در روند تکلم، جریان یابد؛^۲ ولی از آن به خطاب گرایش پیدا شده.

بنابراین، آیه شریفه بنا به عقیده جمهور و سکاکی هر دو التفات است. شارح تعبیر به «و التحقیق»، یعنی: سخن محققانه کرد؛ چون در برابر این سخن، گفتار کسی است که می‌گوید: مراد از «مالی لاعبد» خود حبیب نجار است نه مخاطبین. شارح می‌خواهد بگوید: حبیب، مؤمن بوده و از ابتدا، مقصود مخاطبین بوده‌اند.

ضمیر «عنهم» به مخاطبین باز می‌گردد.

«ذلک الطریق» یعنی: شیوه تکلم.

ضمیر «عنه» به «طریق» برگشت می‌کند.

«علی المذهبین»: سکاکی و جمهور.

«مثال الالتفات من التکلم (الی الغیبة: انا اعطیناک الکوثر، فصل لربک و انحر) و

مقتضی الظاهر لنا».

و مثال جایی که التفات از تکلم به غیبت باشد بسان: «اَنَا اعطیناک الکوثر» که سیاق این آیه، تکلم است؛ لیکن در آیه «فصل لربک و انحر» التفات به غایب، یعنی: اسم ظاهر (لربک) پیدا شده. با این که مقتضی ظاهر، «فصل لنا» بوده.^۳

«(و) مثال الالتفات (من الخطاب الی التکلم) قول الشاعر».

و مثال التفات از خطاب به تکلم سخن شاعر است که گفته:

۱ - زمخشری گفته: «و مالی لاعبد الّدی» سخن حبیب بن اسرائیل نجار است.

سپس افزوده: «و هو ممتن آمن برسول الله - صلی الله علیه و آله - و بینهما ستمائة سنة كما آمن به تبع

الاکبر و ورقة بن نوفل و غیرهما، و لم یؤمن نبیّ آخذ الاّ بعد ظهوره». کشاف، ج ۴، ص ۱۰.

۲ - «و لقد وضح قوله: «و مالی لاعبد الّدی فطرنی»، مکان قوله: «و مالکم لاتعبدون الّدی فطركم». الّا

تری الی قوله: «و الیه ترجعون»، و لولا أنّه قصد ذلك لقال: «الّدی فطرنی و الیه ارجع». کشاف، ج ۴، ص ۱۰.

۳ - نکته این التفات و حمل برخلاف مقتضی ظاهر حال در این آیه شریفه این است: ۱ - واژه «رب» انگیزه

مأمور را برای صلاة تقویت می‌کند چون این نیایش برای خدایی است که ربوبیت هستی به دست اوست. ۲ - اگر

ضمیر متکلم «نا» تکرار می‌شد احتمال اشتراک داشت ولی «رب» دیگر احتمال اشتراک ندارد. «کوثر» صیغه مبالغه

است به معنی بسیار زیاد. و «انحر»: شتر قربانی کن یا دستهایت را در هنگام تکبیر بالا ببر.

طحاك قلب فى الحسان طروبُ بُعيد الشباب عصر حان مشيب
 يُكَلِّفنى لىلى و قدسَطَّ وُلَّيْها و عادتْ عوادٍ بَيْننا و خطوبُ^۱

یعنی: تو را به هر سو کشانده (یا نابود کرده) دلی که در عشوه با خو برویان طربناک است؛ در هنگامی که: جوانی تازه گذشته و پیری از راه می‌رسد.
 لیلی رنجهای دوریش را به من تحمیل می‌کند؛ با این که: پیوند با او دور است. و دشواریها و رویدادهایی به میان آمده؛ (به ستیز برخاسته).

شرح واژه‌های شعر

«طحا» ای ذهب. «طحا» به معنی رفت است. و اگر با «با» متعدی گردد به معنی بُرد می‌شود. این جا با «با» متعدی شده.
 «و معنی طروبُ فى الحسان أن له طرباً فى طلب الحسان و نشاطاً فى مرادتها».
 و معنی «طروبُ فى الحسان» این است: برای آن قلب، شادناکی و چابکی است در جستجوی زنان خو بروی. و برای آن قلب در رفت و آمد عاشقانه با زنان شوقی هست.
 «طروب» به معنی شاد و چابک، صفت «قلب» است. «طروب» در شعر از «فى الحسان» مؤخر است ولی در عبارت شارح مقدم.
 «حسان»: جمع «حسنا»، و «حسنا» به معنی زن زیبا چهره است. قبل از «حسان» مضاف حذف شده که «فى طلب الحسان» بوده.
 «نشاط» - بفتح نون - به معنی شور و شوق است.^۲
 «مراوده»: رفت و آمدهای ویژه.
 ضمیر «له» به «قلب»، و ضمیر «مراودتها» به «حسان» بر می‌گردد.
 «(بعید الشباب) تصغیر «بعد» للقرب، ای حین وُلَّيْ الشباب و کاد ینصرم».
 «بُعید» مصغر «بعد» است. و می‌رساند آن «بعد» نزدیک بوده. یعنی: اندکی بعد از جوانی (و نزدیک به آن) هنگامی که جوانی پشت کرده بود و رو به پایان می‌رفت.

۱ - این شعر از علقمة بن عبده، معروف به «فحل» است. وی از شاعران جاهلی و هم عصر امرؤالقیس بوده.

برخی گفته‌اند: علقمه، زمان اسلام را نیز درک کرده و به سال ۲۰ هجری درگذشته.

و بعضی مرگ وی را در سال ۵۶۱ میلادی دانسته‌اند. نگاه کنید به: البیان و التبیین جاحظ، ج ۳، ص ۱۸۶.

اعلام زرکلی، ج ۵، ص ۴۸. و المزمهر، ج ۲، ص ۳۱.

۲ - «نَشِطًا كَسِمِعَ نَشَاطًا بِالْفَتْحِ فَهُوَ نَاشِطٌ وَ نَشِيطٌ: طابِتْ نَفْسُهُ لِلْعَمَلِ». قاموس اللغة، چاپ سنگی، ص ۳۰۸.

«کاد ینصرم»: نزدیک بود سپری شود.

«(عصر) ظرف زمان مضاف الی الجملة الفعلية، اعنی قوله: (حان) ای قُرب».

واژه «عصر» ظرف زمان و مضاف به جمله فعلیه، یعنی: «حان» است.

«حان»: نزدیک شد.

«مشیب»: پیری.

«(یکلفنی لیلی) فیہ التفات من الخطاب فی «بک» الی التکلم، و مقتضی الظاهر

«یکلفک». و فاعل «یکلفنی» ضمیر القلب. و «لیلی» مفعوله الثانی، و المعنی: یطالبنی

القلب بوصل لیلی».

در «یکلفنی لیلی» از خطاب در «بک» به تکلم التفات شده و مقتضی ظاهر

«یکلفک» بوده.

فاعل «یکلفنی» ضمیری است که به قلب باز می‌گردد. و «لیلی» مفعول دوم آن

است.

معنیش چنین است: «قلب می‌طلبد مرا به وصل لیلی».

قبل از «لیلی» مضاف در تقدیر گرفته شده.

«و روی»: تکلفنی، بالتاء الفوقانیة، علی أنه مسند الی «لیلی» و المفعول محذوف:

ای: شدائد فراقها».

و برخی «یکلفنی» را به «تاء» نقل کرده‌اند نه به «یاء». بنابراین نقل، دو احتمال دارد:

۱ - «تکلف» به لیلی اسناد داده شود؛ یعنی: فاعلش «لیلی» باشد و مفعول دوّمش که

«شدائد فراقها» بوده حذف شده.

در اینجا «تکلیف» به معنی تحمیل است. یعنی: تحمیل می‌کند به من لیلی رنجهای

دوریش را.

در این صورت نیز از خطاب در «طحابک» به تکلم «تکلفنی» التفات شده.

ضمیر «فراقها» به لیلی برگشت می‌کند.

۲ - «او علی أنه خطاب للقلب، فیکون التفاتاً آخر من الغیبة الی الخطاب».

اگر «یکلف» با «تاء» خوانده شود احتمال دیگری دارد و آن این که: «تکلف»

خطاب به قلب باشد؛ و «قلب» فاعل آن قرار گیرد.

آنگاه التفات دیگری از غیبت به خطاب شکل می‌گیرد؛ یعنی: از «قلب» که اسم

ظاهر بوده و در حکم غایب، به خطاب در «تکلف» گرایش پیدا شده.

ضمیر «علی آنه» به «تکلف» باز می‌گردد.

گفته: «فیکون التفاتاً آخر» چون يك التفات از خطاب در «طحابك» به تکلم در «تکلفنی» بود و این التفات دیگر است.

کوتاه سخن این که: در «یکلفنی» سه وجه هست:

۱ - «یکلف» مفرد مذکر غایب، فاعلش ضمیری که به قلب باز می‌گردد. و مفعول اولش یای متکلم، و مفعول با واسطه اش «لیلی».

یعنی: می‌طلبد قلب، مرا به وصل لیلی.

در این وجه يك التفات هست.

۲ - «تکلف» مفرد مؤنث غایب، فاعل آن لیلی، مفعول اولش یای متکلم، و مفعول دومش محذوف.

یعنی: تحمیل می‌کند به من لیلی رنجهای فراقش را.

در این وجه نیز يك التفات هست.

۳ - «تکلف» مفرد مذکر مخاطب، فاعل آن ضمیر مستتر «انت»، که خطاب به قلب است. مفعول اولش یای متکلم، و مفعول دومش «لیلی».

یعنی می‌خواهی تو ای قلب از من لیلی را.

در این وجه، دو التفات هست.

«(و قد شَطَّ) ای بَعْدَ». «شَطَّ» به معنی دور شد؛ و «واو» حالیه است. «(وَلَيْهَا) ای قُرْبَهَا». «وَلَيْ» به معنی نزدیک شدن است. و ضمیر آن به «لیلی» باز می‌گردد. (و عادت عوادِ بیننا و خطوب) دو معنا می‌تواند داشته باشد:

۱ - رخدادها و حوادث، بین ما دشمنی و ستیز می‌کند.

۲ - رخدادها و حوادث، دوباره به موانعت قبلی برگشته.

«قال المرزوقی: عادت يجوز ان يكون فاعلت من المعادة كان الصوارف و الخطوب

صارت تعادیه. و يجوز ان يكون من عاد ای: عادت عواد و عوائق كانت تحول بیننا الی ما كانت علیه قبل».

مرزوقی گفته: «عادت» ممکن است بر وزن «فاعلت» و گرفته شده از «معادة»

مصدر باب مفاعله باشد. یعنی: رخدادها و مشکلات گویا با شاعر دشمنی و ستیز می‌کند.

و ممکن است گرفته شده از مصدر «عاد - یعود» ثلاثی مجرد به معنی «رجع» باشد.

یعنی: مشکلات و موانعی که ما و معشوقه را از هم جدا می‌کرد دوباره به همان شیوه

جدا سازنده و بازدارنده برگشته.

«خطوب»: جمع «خطب» و به معنی کارهای بزرگ است.^۱
 «كَانَ الصَّوَارِفُ وَالْخُطُوبُ صَارَتْ تَعَادِيَه» یعنی: گویا مشکلات و رخدادها با شاعر دشمنی می‌کند.^۲

«صوارف»: مشکلات، موانع، رخدادها.

ضمیر مفعولی «تعادیه» به شاعر برگشت می‌کند.

«عواد» فاعل «عادت» است و موصوف «وكانت تحول بیننا».

«عواد» جمع «عادیه» و به معنی موانع است.

«عوائق» نیز به معنی موانع و حوادث می‌آید.^۳

اما «عاد» اگر ثلاثی مجرد باشد در اصل «عَوَدَ» بوده، و او متحرک ما قبل مفتوح قلب به الف شده.

و اگر از باب مفاعله باشد در اصل «عادوت» بوده، و او متحرک ما قبل مفتوح قلب به الف شده و الف برای التقاء ساکنین افتاده و اکنون بر وزن «فَاعَتَتْ» شده.

«الی ماكانت علیه قبل» ضمیر «علیه» به «ما» ی موصوله بر می‌گردد. یعنی: مشکلات، مثل قبل مانع می‌شود بین ما.

«(و) مثال الالتفات من الخطاب (الی الغيبة) قوله - تعالى - : (حتى اذا كنتم في الفلك وجرین بهم) و القیاس بكم».

و مثال جایی که التفات از خطاب به غیبت باشد، این آیه شریفه است:

«حتى اذا كنتم في الفلك وجرین بهم».^۴

یعنی: هنگامی که شما در کشتی بودید و بادی بر آنان وزید. در این آیه روند کلام به شیوه خطاب بوده لیکن برخلاف مقتضی ظاهر حال در «بهم» التفات به غایب پیدا شده. با این که مقتضی ظاهر حال «بکم» بوده.

«(و) مثال الالتفات (من الغيبة الى التكلم) قوله - تعالى - : (اللّه الذی ارسل الريح فتثیر سحاباً فسقناه) و مقتضی الظاهر فساقه، ای: ساق اللّه ذلك السحاب و اجراه الى بلد میت».

۱ - در قرآن شریف آمده: «قال فما خطبك يا سامري». طه / ۹۵.

۲ - راغب گفته: «والخطب، الامر العظيم الذي يكثر فيه التخاطب». مفردات راغب، ص ۱۵۰.

۳ - «و عوائق الدهر: الشواغل من احدائه». لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۸۰.

«عوائق: موانع و حوادث روزگار». منتخب اللغات، ص ۳۶۳.

۴ - بونس / ۲۲.

و مثال جایی که التفات از غیبت به تکلم باشد قول خداوند - متعال - است: «اللّٰهُ الَّذِي ارسل الرِّياح فتثير سحاباً فسقناه الىٰ بلد مميّت»^۱.

یعنی: خداوندی که فرستاد بادها را، آنگاه بادها بر می‌انگیزد ابر را؛ پس روانه می‌کنیم آن را به سرزمین خشک و مرده.

در این آیه شریفه، ابتدا اسم ظاهر «اللّٰهُ» آمده و به دنبال آن ضمیر غایب، سپس از غایب در «فسقناه» التفات به تکلم پیدا شده؛ با این که: مقتضی ظاهر حال «فساقه» به شیوه غایب بوده.

یعنی: روانه کرد خداوند آن ابرها را؛ و کشاند به سرزمین مرده.

«فساقه»: روانه کرد خداوند ابر را.

«اجراه»: کشاند خداوند ابر را.

«(و) مثال الالتفات من الغيبة (الىٰ الخطاب) قوله - تعالىٰ -: (مالك يوم الدين، اياك

نعبد) و مقتضى الظاهر اياه».

و مثال التفات از غیبت به خطاب، سخن خداوند - متعال - است: «مالك يوم الدين،

اياك نعبد» که مقتضی ظاهر حال «ایاه» بوده.

سوره حمد با شیوه غایب آغاز می‌شود و ادامه می‌یابد تا «مالك يوم الدين» در

اینجا يك دفعه سخن به شکل خطاب در «اياك نعبد» در می‌آید و در روند خطاب به پایان می‌رود.

«(و وجهه) آی وجه حسن الالتفات (أَنَّ الكلام اذا نقل من أسلوب إلىٰ أسلوب كان

ذلك الكلام (احسن نظرية) ای: تجديداً و إحداثاً، مِنْ طَرِيْتِ الثوبِ (لنشاط السامع و) كان

(اكثر إيقاظاً للاصغاء إليه) ای: إلىٰ ذلك الكلام».

انگیزه و حکمت نیکویی التفات، این است که: سخن هنگامی که از شیوه و اسلوبی

به شیوه و اسلوب دیگری نقل داده می‌شود، آن سخن بهتر است از نظر تازه و نو بودن برای شادابی شنونده. و بیدارگری بیشتری برای توجه و گوش فرا دادن پدید می‌آورد.

«احداث» به معنی پدید آوردن.

«تجدید»: نو کردن.

«طريت الثوب»: لباس را تازه کردم.

«إيقاظ»: بیدار کردن، هشدار دادن.

ضمیر «الیه» به کلام باز می‌گردد.

«لأنَّ لكلَّ جدید لذة، و هذا وجه حسن الالتفات علی الاطلاق.»

چون هر تازه‌ای لذتی دارد. آنچه گفتیم انگیزهٔ عمومی حسن التفات بود.

« (و قد تختص مواقعہ بلطائف) غیر هذا الوجه العام (کما فی) سورة (الفتاحه، فانَّ العبد اذا ذکر الحقیق بالحمد عن قلب حاضر یجد) ذلك العبد (من نفسه محرکاً للاقبال علیه) ای: علی ذلك الحقیق بالحمد. (و کلما أجرى علیه صفة من تلك الصفات العظام قوی ذلك المحرک الی أن یؤول الامر الی خاتمتها) ای: خاتمة تلك الصفات.»

و گاه، جایگاه‌های التفات، نکتهٔ لطیف و انگیزهٔ ویژه‌ای پیدا می‌کند غیر از آن انگیزهٔ عمومی. مثل: التفات در سورهٔ فاتحه. ^۱ (حمد)، که حکمت و ویژه‌اش این است: محققاً بنده هنگامی که نام سزاوار ستایش را با قلبی آماده می‌برد از درون خویش، انگیزه‌ای برای رو کردن و توجه به آن شایستهٔ حمد می‌یابد. و هر چه بر آن صفت‌های بزرگ می‌افزاید، انگیزهٔ توجه و رویارویی بیشتر می‌شود تا سخن به پایان صفات می‌رسد.

ضمیر «مواقعہ» به التفات باز می‌گردد.

«غیر هذا الوجه العام» یعنی: غیر از آن نکته و حکمت عمومی که برای التفات گفتیم؛ (أنَّ الکلام اذا نقل من اسلوب...).

ضمیر «علیه» به «حقیق به حمد» باز می‌گردد.

مقصود از: «جاری کردن صفات»، آوردن آنهاست.

«الصفات العظام» مراد صفت‌های زیرین است:

۱ - رَبِّ الْعَالَمِينَ.

۲ - الرَّحْمَنِ.

۳ - الرَّحِيمِ.

۴ - مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ.

این نکته قابل توجه است که: صفت یا صفات در این بحث فراتر از صفت نحوی

است.

«یعنی: مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (المفیده آنه) ای ذلك الحقیق بالحمد (مالک الامر کله فی

۱ - سورة حمد نام‌های چندی دارد: ام الكتاب، فاتحه، سبع المثانی، الكنز، الوافیه، الشفاء، الشافیه.

يوم الجزاء) لأنه اضيف مالك إلى يوم الدين على طريق الاتساع و المعنى على الظرفية،
 ای: مالك في يوم الدين. و المفعول محذوف دلالة على التعميم».

تا سخن به آخرین صفتها یعنی: «مالك يوم الدين» می رسد و از این صفت دانسته
 می شود که: شایسته حمد، مالك همه امور در روز جزاست. چون محققاً اضافه «مالك»
 به «يوم الدين» مجازی است و معنی حقیقی آن ظرفیت است. بدین گونه: «مالك في
 يوم الدين». و مفعول آن برای دلالت بر عمومیت حذف شده.

«على طريق الاتساع» مقصودش مجاز عقلی است بدین شیوه که: «مالك» اسم فاعل
 است و باید به مفعول به اضافه شود.^۱

مانند: «ضارب زيد» لیکن در اینجا به مفعول فيه اضافه شده. اضافه «على طريق
 الاتساع» است. یعنی: به جهت و سعتی که در ظرف هست «يوم»، مضاف اليه «مالك»
 قرار گرفته. و مجاز عقلی در نسبت اضافی پدید آمده. و اضافه «مالك يوم الدين» مثل
 اضافه در «اعجبنی انبات الربيع» گشته. که اضافه «انبات» به «ربيع» مجاز عقلی در
 نسبت اضافی است.

«(فحينئذ يوجب) ذلك المحرك لتناهيه في القوة (الاقبال عليه) ای اقبال العبد على
 ذلك الحقيق بالحمد (و الخطاب بتخصيصه بغاية الخضوع و الاستعانة في المهمات) فالباء
 في «بتخصيصه» متعلق بالخطاب. يقال «خاطبته بالدعاء» إذا دعوت له مواجهة، وغاية
 الخضوع هو معنى العبادة، و عموم المهمات مستفاد من حذف مفعول «نستعين». و
 التخصيص مستفاد من تقديم المفعول».

پس در این هنگام که صفات به پایان آمد انگیزه توجّه و رویارو شدن بنده با آن
 شایسته ستایش به اوج قدرت می رسد و موجب می شود که: بنده به او رو کند و او را
 مخاطب سازد به این که: اوج فروتنی و یاری جستن در همه کارهای مهم مخصوص
 اوست.

«باء» در «بتخصيصه» متعلق به «خطاب» است.

هنگامی گفته می شود «خاطبته بالدعاء» که رویارو و در مقابل، او را دعا کنید.

به تعبیر دیگر: خطاب و مخاطب با «باء» متعدی می شود.

۱ - زمخشری گفته: «فان قلت: ما هذه الاضافة؟ قلت: هي (اضافة مالك) اضافة اسم الفاعل الى الظرف
 على طريق الاتساع جرى مجرى المفعول به كقولهم: يا سارق الليلة اهل الدار، و المعنى على الظرفية و معناه:
 مالك الامر كله في يوم الدين». كشاف، (چاپ افست انتشارات آفتاب تهران) ج ۱، ص ۵۷ و ۵۸.

مصنف «ایاک نعبد و ایاک نستعین» را تفسیر کرده به: خطاب خداوند - متعال -
«بتخصیصه بغایة الخضوع و الاستعانة فی المهمات».

در این تعبیر چندین نکته هست:

۱ - تخصیص.

۲ - غایة الخضوع.

۳ - عمومیت در «فی المهمات»؛ چون «فی المهمات» جمع معرف به لام است و افاده عموم می‌کند. یعنی: ما در همه کارهای مهم تنها از خداوند کمک می‌گیریم. اکنون شارح می‌خواهد بیان کند که: این سه نکته چگونه از «ایاک نعبد و ایاک نستعین» فهمیده شده؟ می‌گوید: تخصیص از تقدیم مفعول «نعبد و نستعین» دانسته می‌شود. این تقدیم می‌رساند که: ما تنها او را پرستش می‌کنیم و تنها از او یاری می‌طلبیم.

و «غایة الخضوع» معنی عبارت (نعبد) است و از آن فهمیده می‌شود.

و عمومیت در مفعول را از حذف مفعول دوّم «نستعین» به دست می‌آوریم. مفعول اوّل «نستعین» مقدم شده و تخصیص را می‌رساند. و مفعول دومش محذوف است و مفید عمومیت. یعنی: در همه کارهای مهمّ تنها از تو یاری می‌خواهیم.
«فألطفة المختص بها موقع هذا الالتفات هي أنّ فيه تنبيهاً على أنّ العبد إذا أخذ في القراءة يجب أن تكون قرائته على وجه يجد من نفسه ذلك المحرّك».

لطیفه‌ای که اختصاص به التفات در سوره حمد یافته، این است که: در این التفات هشداری است به بندگان تا قرائشان به گونه‌ای باشد که هنگام قرائت این انگیزه رویارویی را در خود بیابند.

ضمیر «بها» و «هی» به «لطیفه» باز می‌گردد.

«هذا الالتفات» یعنی: «التفات» در سوره حمد.

«إذا أخذ»: هنگامی که آغاز کند.

ضمیر «قرائته» و «نفسه» به «عبد» برگشت می‌کند.

پرسش‌ها

- ۱- «التفات» چیست؟
- ۲- «التفات» چند قسم دارد؟
- ۳- تفسیر سکاکی و تفسیر جمهور از «التفات» چگونه است؟
- ۴- آیا در «یا ایها الذین آمنوا» التفات هست؟ چرا؟
- ۵- حکمت و فلسفه نیکویی التفات را بیان فرمایید.
- ۶- لطیفه التفات در سوره حمد را تبیین کنید.

تمرین ها

التفات در نمونه های زیرین را بیابید:

- «سبحان الَّذِي اسرَى بعبده لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ».^۱
- «و استغفروا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوَبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ».^۲
- «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ».^۳
- «رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ».^۴
- «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ».^۵
- «و ما آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْغَفُونَ».^۶
- «وَكُفِّرَ الْيَكْمَ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ».^۷
- «و سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً».^۸
- «ادخلوا الجنة انتم و ازواجكم تُحَبَّرُونَ يَطَافُ عَلَيْهِمْ ... و انتم فيها خالدون».^۹

۱- اسراء / ۱

۲- هود / ۹۰

۳- زمر / ۵۳

۴- آل عمران / ۹

۵- فتح / ۱

۶- روم / ۳۹

۷- حجرات / ۷

۸- انسان / ۲۱

۹- زخرف / ۷۰ و ۷۱

الاسلوب الحكيم^۱

«ولمّا انجر الكلام الى ذكر خلاف مقتضى الظاهر اورد عِدَّة اقسام منه و ان لم تكن من مباحث المسند اليه».

و چون سخن به ذکر خلاف مقتضى ظاهر حال کشیده شد، مصنف تعدادی از اقسام خلاف مقتضى حال را برشمرد؛ گر چه اينها از بحث مسنداليه نيست.

«فقال: (و من خلاف المقتضى) اى: مقتضى الظاهر (تلقى المخاطب) من اضافة المصدر الى المفعول اى تلقى المتكلم للمخاطب (بغير ما يترقب) اى المخاطب».

مصنف گفت: يکى از موارد خلاف مقتضى ظاهر حال، برخورد متکلم با مخاطب است به گونه‌اى که مخاطب انتظار ندارد.

(تلقى المخاطب): «تلقى» مصدر است و اضافه به مفعول شده يعنى: برخورد متکلم با مخاطب؛ (فاعل نيامده).

«و الباء فى بغير للتعدية و فى (بحمل كلامه) للسببية. اى: انما تلقاه بغير ما يترقبه بسبب انه حمل كلامه اى كلام الصادر عن المخاطب (على خلاف مراده). اى: مراد المخاطب. و انما حمل كلامه على خلاف مراده (تنبيهاً) للمخاطب (على انه) اى ذلك الغير هو (الاولى بالقصد) و الارادة».

«باء» در «بغير» براى متعدى کردن «تلقى» است. و «باء» در «بحمل» براى سببیت. شارح اين سخن را گفته که کسى اشکال نکند: چرا دو حرف جربا يك لفظ و يك معنى متعلق به يك عامل شده؟ وى اشاره کرده که: اين دو حرف دو معنى دارد.

«انما تلقاه» يعنى: برخورد مى‌کند متکلم مخاطب را با سخن و کلامى که مخاطب انتظار نداشته. بدین شیوه که: حمل مى‌کند سخن مخاطب را برخلاف مرادش.

فاعل «تلقاه» متکلم، و مفعولش مخاطب است.

فاعل «يترقبه» مخاطب، و مفعولش ضميرى است که به «ما» ي موصوله باز مى‌گردد و مقصود از آن کلام است.

«و انما حمل كلامه»: متکلم سخن مخاطب را برخلاف مراد او حمل مى‌کند تا به او بفهماند: آن معنایی را که من بر آن حمل کردم شايسته تر است تا تو قصد کنی.

۱ - در مختصرهای چاپ قدیم به این بحث عنوان داده نشده؛ ولی در مختصرهای چاپ جدید با عنوان

فاعل «حمل» متکلم است.

و ضمیر «کلامه» و «مراده» به مخاطب برگشت می‌کند.

(اقول ابن القبعثی للحجاج و قد قال) مانند سخن «ابن قبعثی»^۱ به حجاج.

بیان

قبعثی یا ابن قبعثی با گروهی از دوستانش گرد بوته انگور سیاه نارسی نشسته بودند، سخن از حجاج به میان آمد، ابن قبعثی گفت: «اللَّهُمَّ سَوِّدْ وَجْهَهُ وَاقْطَعْ عُنُقَهُ وَاسْقِنِي مِنْ دَمِهِ».

یعنی خدایا! چهره‌اش را سیاه، و گردنش را قطع کن. و از خونسش به من بیاشامان.

خبر به حجاج رسید دستور داد او را آوردند. از او پرسید: تو چنین گفتی؟

گفت: آری. انگور نارسیده را گفتم تا چهره‌اش سیاه شود و برسد و از خوشه قطع

گردد. و مرادم از خونسش شرابش بود.

حجاج گفت: «لَا حَمْلَ لَكَ عَلَيَّ الْآدَهَم» یعنی: به زنجیرت می‌کشم.

ابن قبعثی پاسخ داد: «مِثْلُ الْأَمِيرِ يَحْمِلُ عَلَيَّ الْآدَهَمَ وَالْأَشْهَبَ»^۲ یعنی: همانند امیر

بر اسب سیاه و سفید می‌نشانند؛ (می‌بخشد).

واژه «ادهم» در سخن حجاج به معنی زنجیر بود؛ و در کلام ابن قبعثی به معنی

اسبی که سیاهیش غالب باشد.

ابن قبعثی کلمه «اشهب» یعنی: اسبی که سفیدیش غالب است را بر آن افزود تا

معنی اسب بیشتر جلوه کند.

خلاصه: حجاج زنجیر را گفته بود، لیکن ابن قبعثی سخن وی را حمل برخلاف

مرادش، یعنی: «اسب» کرد.

آنگاه حجاج گفت: «أَنَّهُ لِحَدِيدٍ» یعنی: «ادهمی» که گفتم آهن است.

ابن قبعثی پاسخ داد: «إِنْ يَكُنْ حَدِيدًا خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ بَلِيدًا» یعنی: اگر تیزرو باشد

بهرتر از کندرو است.

۱ - در نسخه‌های مختلف مطوّل و در مختصرهای حاشیه‌دار «قبعثی» بر وزن «حَرَمٌ سَواءٌ ضبط شده. لیکن

در مختصرهای چاپ جدید و مختصرهای چاپ قدیم «ابن قبعثی» نوشته شده. نام ابن قبعثی «غضبان» بوده.

محمد بن احمد بن ابی الفتح ایشیعی که در قرن نهم می‌زیسته، بحث‌های حجاج را با «غضبان بن القبعثی» نقل

کرده. المستطرف، ج ۱، ص ۱۱۰.

۲ - تعبیر «مِثْلُ الْأَمِيرِ يَحْمِلُ عَلَيَّ الْآدَهَمَ وَالْأَشْهَبَ» مانند: «مِثْلُكَ لَا يَبْخُلُ» کنایه است و ابلغ از تصریح.

ابن قبعثری واژه «حدید» را حمل بر معنی تیزی و تندی کرده که مقصود حجاج نبود. و واژه «بلید» یعنی: کندرو را به آن افزود.

اکنون عبارت را می‌کاویم

«(قول ابن القبعثری للحجاج و قد قال) الحجاج (له) ای لابن القبعثری حال کون الحجاج (متوعداً) ایاه (لا حملنک علی الادهم) یعنی القید، هذا مقول قول الحجاج». مانند سخن ابن قبعثری به حجاج. حجاج تهدید کنان به او گفته بود: «لا حملنک علی الادهم» به زنجیرت می‌کشم. «ادهم» یعنی قید و بند (زنجیر). این گفته حجاج بود. وی گفت: «(مثل الامیر یحمل علی الادهم و الاشهب) هذا مقول قول ابن القبعثری».

«مثل الامیر یحمل علی الادهم و الاشهب» گفته ابن قبعثری بود.

«فأبرز و عید الحجاج فی معرض الوعد، و تلقاه بغير ما یترقب».

ابن قبعثری تهدید حجاج را به شیوه وعد و احسان و انمود کرد و با حجاج برخورد کرد به گونه‌ای که انتظار نداشت.

فاعل «ابرز» ابن قبعثری است.

فاعل «تلقاه» نیز ابن قبعثری، و مفعول آن حجاج است.

«بأن حمل الأدهم فی کلامه علی الفرس الادهم، ای الذی غلب سواده حتی ذهب

البیاض الذی فیهِ».

بدین شکل که: «ادهم» را در کلام حجاج حمل کرد بر «اسب ادهم» یعنی: اسبی که

سیاهیش بر سفیدی آن چیره شده تا آنجا که دیگر سفیدی نمانده.

«و ضمّ الیه الاشهب، ای الذی غلب بیاضه حتی ذهب سواده».

و کلمه «اشهب» را به «ادهم» پیوست. «اشهب» به معنی اسب سفیدی است که

سیاهی در پیکرش نمانده. «و مراد الحجاج انما هو القید، فنبه علی أنّ الحمل علی الفرس

الادهم هو الأولی بأن یقصد الامیر».

با این که: مقصود حجاج محققاً زنجیر بود. ابن قبعثری هشدار داد که: «ادهم» را به

معنی «اسب ادهم» گرفتن به قصد امیر شایسته‌تر است.

فاعل «نبه»، «قبعثری» است. ضمیر «یقصد» به «فرس ادهم» باز می‌گردد.
 «(ای من کان مثل الامیر فی السلطان) ای الغلبة (و بسطة الید) ای الکرّم و المال و
 النعمة (فجدیر بأن یصفد) ای یعطی، من اصفده (لأن یصفد) ای یقید من صفده».
 یعنی: کسی که چون امیر است در سلطه، گشاده دستی، ثروت و نعمت شایسته است
 که ببخشد نه به زنجیر کشد.

«یُصفد» - بضم اوّل - از باب افعال و گرفته شده از «أصفد» به معنی بخشید است.
 «یَصْفِدُ» - بفتح اول - ثلاثی مجرد و گرفته شده از «صفاد» و «صَفَدَ» - بکسر صاد - به
 معنی در قید کردن است.^۱

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که: «اسلوب حکیم» یکی از لطافت‌های
 ادبی است. و نیازی نیست که همه جا قید «تنبیها علی أنه الاولی بالقصد» رعایت شود؛
 چون گاهی معنایی که متکلم کلام مخاطب را بر آن معنی حمل می‌کند شایسته‌تر از
 سخن مخاطب نیست. لیکن سخن بسیار لطیف است؛ بشنوید:
 مردی به سرایی رفت هنگام بازگشت از او خواستند که: بنشیند تا بستنی بیاورند. آن
 مرد گفت:

ما بسته شمایم محتاج بستنی نیست این رشته محبت هرگز گسستی نیست^۲
 در اینجا شاعر بستنی خوردنی را حمل بر چیزی کرده که بر دست و پا می‌بندند و
 نمی‌خواهد بگوید: حمل بر معنایی که من گفتم شایسته‌تر است.
 «(او السائل) عطف علی المخاطب، ای تلقی السائل (بغیر ما یتطلب بتنزیل سؤاله
 منزلة غیره) ای منزلة غیر ذلك السؤال (تنبیها) للسائل (علی أنه) ای ذلك الغیر (الاولی
 بحاله او المهم له)».

یکی از موارد «بیان سخن برخلاف مقتضی ظاهر حال»، برخورد کردن متکلم است
 با سؤال کننده و پاسخ دادن به غیر آنچه او پرسیده. بدین شکل که: سؤال او را به منزله
 سؤال دیگری بگیرد تا به او هشدار دهد که: سزاوارتر یا مهم این بود که سؤال دیگر را
 مطرح می‌کردی.

«(کقوله - تعالی -: یسألونک عن الأهله قل هی مواقیت للناس و الحج) سألوها عن
 سبب اختلاف القمر فی زیادة النور و نقصانه، فأجیبوا بیان الغرض من هذا الاختلاف، و
 هو ان الاهله بحسب ذلك الاختلاف معالم یوقّت بها الناس امور هم من المزارع و المتاجر
 و محالّ الديون و الصوم و غیر ذلك».

۱ - در قرآن شریف آمده: «مقرّنین فی الاصفاد». ابراهیم / ۴۹.

۲ - این شعر را از کتاب «گوهرهای گران» نوشته آقای سید محمد مهدی مرتضوی لنگرودی آوردم.

مانند سخن خداوند - متعال - : «يسألونك عن الأهلّة»!

یعنی: از تو می‌پرسند راز باریک شدن ماه را در شبهای آغازین و شبهای واپسین هر ماه.
«قل هي مواقيت للناس والحج».

بگو: اینها برای هنگامه شناسی مردم است. و برای یافتن زمان حج. آنان پرسیدند: انگیزه دگرگونی در شکل ماه، و افزایش و کاهش نور آن چیست؟ لیکن به بیان هدف و غرض، از دگرگونی پاسخ داده شدند. و آن هدف این‌که: هلالها بر اساس دگرگونیها، نشانه‌هایی است تا مردم زمان را با آن بسنجند، و وقت آبیاری، درو، کاشت و برداشت میوه‌ها، هنگام دریافت و پرداخت وامها، زمان روزه داشتن و حج گزاردن را با آنها بشناسند.

ضمیر «نقصانه» به «نور» باز می‌گردد.

«هو» یعنی: آن غرض.

«أهلّة»: جمع «هلال» است.^۱

«معالم» جمع «مَعْلَم»، به معنی نشانه است.

«معالم يؤقت بها الناس امورهم» یعنی: نشانه‌هایی که مردم کارهایشان را با آنها

زمان بندی و معین می‌کنند.

از «من المزارع»، بیان امور آغاز می‌شود.

«مزارع» جمع «مزرع» به معنی کشتزار است.

و «متاجر» جمع «متجر» به معنی تجارت‌گاه.

«مَحَالّ» - بفتح اوّل - به معنی جاها و هنگامه‌ها.^۲

مقصود از «مَحَالّ» در اینجا زمان پرداخت و دریافت وامهاست.

۱ - بقره / ۱۸۹.

۲ - برای شناخت اختلاف در شکل ماه این کتابها را بکارید:

۱ - هیئت فارسی ملاً علی فوشجی، ص ۳۲.

۲ - شرح چقمینی، ص ۸۶.

۳ - نجوم به زبان ساده ج ۲، ص ۲۳۰. نوشته: مایردکانی، ترجمه محمد رضا خواجه پور. وی گفته: تغییرات ظاهری سمای ماه، از هلال نازک تا قرص نازک تا قرص تمام و سپس دوباره تا هلال نازک معلول گردش آن به دور زمین است.

۳ - «مَعَالِن» - شح اوّل - جاهای گشادان مستعمل می‌شود به معنی مطلق جای. «غیاث اللغات»، ص ۷۸۷.

«دیون» جمع «دین»، به معنی وام است.

منظور از «غیر ذلك» شناختن ایام اعتکاف، ماه‌های حرام، دانستن عِدّه، زمان بلوغ و مانند اینهاست.

«و معالم للحجّ يعرف بها وقته». ضمیر «بها» به «معالم»، و ضمیر «وقته» به «حج» باز می‌گردد. یعنی: و نشانه‌هایی است که وقت حج با آنها شناخته می‌شود.

«و ذلك للتنبیه علی أنّ الاولی و الاُلیق بحالهم أنّ یسألوا عن ذلك، لأنهم لیسوا ممّن یطلعون بسهولة علی دقائق علم الهیئة، و لا یتعلق لهم به غرض».

و بدین شیوه پاسخ دادن نشانگر این است که: شایسته‌تر به حال آنان پرسش از هدف هلالهاست؛ چون آنان از کسانی نبودند که به آسانی ریزه کاریهای دانش ستاره شناسی را دریابند. و اصلاً ارتباطی به حالشان نداشت.

«أن یسألوا عن ذلك» یعنی: از غرض و فایده.

«و لا یتعلق لهم به غرض» یعنی: با این سؤال نفعی به آنان نمی‌رسد. و پرسش از دقائق علم هیئت به کار آنان نمی‌آید.

«(و کوله - تعالی -: یسئلونک ماذا ینفقون قل ما انفقتم من خیر فللوالدین و الاقربین و الیتامی و المساکین و ابن السبیل».

و مانند سخن خداوند: «یسئلونک ماذا ینفقون».

یعنی: می‌پرسند چه ببخشم؟

«قل ما أنفقتم من خیر فللوالدین و...»^۱.

بگو: هر چه از خیر می‌بخشید برای پدر و مادر، نزدیکان، یتیمان، بی چیزان و در راه ماندگان است.

«سألوا عن بیان ماذا ینفقون، فأجیبوا ببيان المصارف تنبیهاً علی أنّ المهم هو السؤال عنها؛ لأنّ النفقة لا یعتد بها إلاّ أنّ تقع موقعها».

آنان پرسیدند: چه چیز ببخشیم؟ و پاسخ داده شدند به بیان جاهایی که باید انفاق، صرف آن جاها شود. تا هشداری باشد به این که: مهم، پرسش از مصارف است؛ زیرا به نفقه و بخشش توجه نمی‌شود مگر این که در جایگاه شایسته خویش قرار گیرد؛ (به نیازمند واقعی داده شود).

«ماذا ینفقون»: چه چیز را ببخشند؛ گندم؟ جو؟ خرما؟ و...

یا چه اندازه ببخشند؟ يك مَنْ؟ کمتر؟ بیشتر؟ و ...

بی تردید اگر سؤال کننده جنس یا اندازه چیزهایی را که انفاق می کنند پرسیده باشد، این پاسخ، تلقی متکلم با سائل است به گونه ای که انتظار نداشته. لیکن اگر از مصارف، جنس و اندازه سؤال کرده باشد آنگاه به قسمتی از پرسش او کاملاً و به برخی از سؤال او ضمناً پاسخ داده شده.

ضمیر «عنها» به «مصارف»، و ضمیر «لا یعتدبها» و «موقعها» به «نفقه» بر می گردد.

و از همین قلمرو است نمونه های زیر:

۱ - از عبید زاکانی پرسیدند: قیمة را با قاف می نگارند یا باغین؟ گفت: با گوشت.

۲ - از عارفی پرسیدند: سلسله شما به کجا می رسد؟ پاسخ داد: کسی از سلسله به

جایی نرسد.

۳ - یکی از مأموران شاه از مردی پرسیده بود: با کدامین مال، امور می گذرانی؟ آن

مرد در جواب گفت: با فقری که از نیاکانم ارث برده ام.

۴ - ابن بابک شاعر ایرانی تبار، پیش صاحب بن عبّاد آمد، صاحب از وی پرسید: تو

«ابن بابکی»؟

گفت: «انا بن بابک» - بکسر باء - ابن بابک به فتحه «باء» بود لیکن او به کسره «باء»

خواند تا معنی چنین شود: «من خانه زاد تو و فرزند خانه توام».

۵ - از مردی پرسیدند تو از «شهریاری»؟ مقصودشان یکی از شهرهای ایران بود که

نامش «شهریار» است.

آن مرد گفت: آری من از شهریارم؛ (به کسر راء شهر، یعنی: از دیار یار و شهر

خدا).

در این بحث نیز باید از قید «تنبیها علی أنه الأولی بحاله او المهم له» چشم پوشی

کنیم.

التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي

« (و منه) ای من خلاف مقتضی الظاهر (التعبير عن) المعنى (المستقبل بلفظ الماضي تنبيهاً على تحقق وقوعه. نحو: و يوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات و من في الارض) بمعنى يفزع.»

و از موارد خلاف مقتضی ظاهر حال، تعبیر از معنی آینده با واژه ماضی است تا حتمی بودن وقوعش را هشدار دهد. مانند:

«و يَوْمُ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزَعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ.»^۱

یعنی: روزی که در صور دمیده می شود آنان که در آسمانها و زمین اند به زاری می افتند.

در این آیه شریفه به جای «يَفْزَعُ» «فَزَعَ» آمده.

قابل توجه است که: در مختصرهای چاپ قدیم و مختصرهای حاشیه دار این

آیه آمده: «و يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ.»^۲

یعنی: در صور دمیده می شود آنگاه آنان که در آسمانها و زمین اند بی هوش میشوند.

که نفخ» و «صعق» هر دو به معنی مضارع است.

در این آیه دو شاهد هست: یکی «يُنْفَخُ» و دیگری «صَعِقَ».^۳

این نکته هشدار می خواهد که: در مطول، آیه شریفه به غلط ضبط شده آنجا

آمده: «يَوْمُ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ» و چنین آیه ای در قرآن نداریم.^۴

« (و مثله) التعبير عن المستقبل بلفظ اسم الفاعل، كقوله - تعالى -: «وَإِنَّ الدَّيْنَ لَوَاقِعٌ» مكان يقع.»

و مثل تعبیر از معنی مستقبل به لفظ ماضی است، تعبیر از مقصودی که در آینده

شکل می گیرد با واژه اسم فاعل. مثل سخن خداوند: «وَإِنَّ الدَّيْنَ لَوَاقِعٌ».^۵

۱ - ص ۸۷ /

۲ - ص ۶۸ /

مختصرهای چاپ قدیم. ص ۵۵. و مختصرهای حاشیه دار، ص ۱۱۹.

۳ - مطولهای چاپ قدیم، ص ۱۰۹. و مطولهای چاپ جدید، ص ۱۳۷.

۴ - ذاریات / ۶.

یعنی: بی گمان، روز جزا به وقوع پیوسته.

در این آیه شریفه «واقع» به جای «يقع» به کار آمده.

«(ونحوه) التعبير عن المستقبل بلفظ اسم المفعول، كقوله - تعالى - : (ذلك يوم مجموع له الناس) مكان يُجمعُ».

و مانند تعبیر از آینده به لفظ اسم فاعل است، تعبیر به لفظ اسم مفعول.

مثل «ذلك يوم مجموع له الناس»^۱.

یعنی: آن، روزی است که مردم برای آن گرد آمده‌اند.

در این آیه مبارکه واژه «مجموع» به جای «يُجمعُ» به کار رفته.

«وهنا بحث و هو: أن كلاً من اسمي الفاعل و المفعول قد يكون بمعنى الاستقبال وإن لم يكن ذلك بحسب أصل الوضع. فيكون كل منهما ههنا واقعاً في موقعه، و اردأ على حسب مقتضى الظاهر».

در اینجا این بحث هست که: هر يك از اسم فاعل و مفعول، گاهی به معنی

استقبال نیز می‌آید؛ گر چه به معنی آینده آمدن اینها بر اساس وضع نیست.

بنابراین، هر يك از واژه‌های «واقع» و «مجموع» در جایگاه خودش به کار رفته و

بر اساس مقتضی ظاهر حال است.

«ان لم يكن ذلك» یعنی: به معنی آینده آمدن.

«و الجواب أن كلاً منهما حقيقة فيما تحقق فيه وقوع الوصف و قد استعمل ههنا فيما لم

يتحقق مجازاً تنبيهاً على تحقق وقوعه»^۲.

پاسخ این است که: هر يك از اسم فاعل و مفعول، حقیقت است در آنچه تحقق

یافته در آن وقوع وصف. و در اینجا (إنّ الدّین لواقع و یوم مجموع) اسم فاعل و

مفعول در معنایی به کار رفته که تحقق نیافته؛ برای این که حتمی بودن وقوعش را

برساند.

و از موارد «حمل کلام برخلاف مقتضی ظاهر حال»، تعبیر از ماضی به لفظ

مستقبل است. چون:

۱- هود / ۱۰۳.

۲- اصل وضع در اسم فاعل و اسم مفعول این است که: اطلاق شود این دو بر چیزی که حدث در آن تحقق پیدا کرده، چه اکنون چه گذشته. مثلاً «ضارب» حقیقت است اگر بر کسی به کار رود که گذشته زده یا اکنون می‌زند. و اگر به کسی گفته شود که تاکنون زده مجاز خواهد بود.

- «وَاللّٰهُ الَّذِي اَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا»^۱.
- «اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا يَصُدُّوْنَ عَنِ سَبِيْلِ اللّٰهِ»^۲.
- «اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتَصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً»^۳.
- «وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِيْنَ»^۴.
- این موارد را مصنف و شارح نیاورده‌اند.

۱- فاطر / ۹.

۲- حج / ۲۵.

۳- حج / ۶۳.

۴- بقره / ۱۰۲.

القلب

« (القلب) و هو: أن يجعل أحد أجزاء الكلام مكان الآخر و الآخر مكانه (نحو عرضت الناقة على الحوض) مكان «عرضت الحوض على الناقة». ای: اظهارته عليها لتشرب». و یکی از موارد خلاف مقتضی ظاهر حال، «قلب» است.^۱ و آن بدین شیوه است که: یکی از اجزای سخن به جای جزء دیگر، و جزء دیگر به جای آن گماشته شود. مثل «عرضت الناقة على الحوض».

یعنی: «نمایاندم شتر را بر حوض». که به جای «عرضت الحوض على الناقة» آمده. یعنی: «حوض را به ناقة نمایاندم و نشان دادم تا آب بیاشامد».

و از این رو می‌گوییم: در این تعبیر، قلب هست که باید «معروض علیه»، صاحب حسّ و تشخیص باشد. مثلاً شما به نمایشگاه می‌روید، نمایشگاه می‌شود: «معروض» و کتابی که به شما ارائه می‌شود «معروض» و شما «معروض علیه». چون جنس بر شما عرضه شده. در اینجا شما دارای تشخیص هستید و قدرت‌گزینش دارید.

«اظهارته علیها» ضمیر «اظهارته» به «حوض»، و ضمیر «علیها» به «ناقه» باز می‌گردد.^۲

«(و قبله) ای القلب (السکاکی مطلقاً) و قال: انه مما يورث الكلام ملاحظة (ورده غيره) ای غیر السکاکی (مطلقاً)؛ لانه عکس المطلوب و تقيض المقصود». و سکاکی «قلب» را مطلقاً (چه نکته لطیفی داشته باشد و چه نه) پذیرفته و گفته: «قلب»، از چیزهایی است که سخن را نمکین می‌کند.

۱ - قلب در پنج مورد مطرح می‌شود:

۱ - در «فن معانی»، که اکنون بررسی می‌شود.

۲ - در «تشبیه مقلوب» علم بیان.

۳ - در بحث «جناس» علم بدیع در باب قلب مستوی و ...

۴ - در «علم بدیع» در غیر بحث جناس.

۵ - در خانمه علم بدیع در بحث «سرفتهای ادبی».

در «علم نحو» نیز سخن از قلب به میان می‌آید: ابن هشام در باب هشتم معنی و قاعده دهم آورده: والقاعدة

العاشرة من فنون كلامهم القلب. معنی، ص ۳۶۵.

۲ - برخی بر این باورند که: آیه شریفه «و يوم يُعرض الدين كفروا على النار» (احقاق / ۳۴) دارای قلب

و غیر سکاکی به طور مطلق آن را نپذیرفته؛ زیرا آن عکس مطلوب و نقیض مقصود است.

«ملاحه» - بفتح میم - به معنی نیکویی، زیبایی ویژه یا نمکین بودن است. «ورده غیره» در حاشیه مختصرهای حاشیه دار آمده: مقصود از «غیره» ابن مالک است.

«(وَ اِنَّ حَقَّ اَنَّهُ اِنْ تَضَمَّنَ اِعْتِبَارًا لَطِيفًا) غَيْرَ الْمَلَا حَةِ الَّتِي اَوْرَثَهَا نَفْسَ الْقَلْبِ (قَبْلَ)» .
و سخن حق این است که: اگر قلب، اعتبار و نکته لطیفی غیر از نمکین شدن که مولود خود عیب است داشته باشد پذیرفته است.
ضمیر «اورثها» به «ملاحه» بر می‌گردد.
کقوله:

و مَهْمَةٌ مُّغْبِرَةٌ اَرْجَاؤُهُ كَانَتْ لَوْنَ اَرْضِهِ سَمَاؤُهُ^۱
یعنی: و چه بسا کویر غبار آلودی که کرانه‌هایش گویا رنگ زمین آن به رنگ آسمان است.

شرح واژه‌های شعر

«(و مهمّة) ای مفازة». «مهمّة» به معنی کویر است. عرب برای فال نیک زدن آن را «مفازة»، یعنی: جایگاه دستیابی و کامیابی نام نهاده. «واو» برسر «مهمّة» به معنی «ربّ» است.

«(مُغْبِرَةٌ) ای مملوّة بالغبرة». «مُغْبِرَةٌ» یعنی: آکنده از غبار و گرد.

«(اَرْجَاؤُهُ) ای اطرافه و نواحیه، جمع الرجی مقصوراً».

«رجی» به قصر، به معنی کرانه و ناحیه است. و به مدّ، به معنی امید.

«(كَانَ لَوْنَ اَرْضِهِ سَمَاؤُهُ) علی حذف المضاف (ای لونها) یعنی لون السماء».

واژه «لون» قبل از «ارضه» حذف شده؛ «لون» محذوف مضاف، و «ارضه» مضاف الیه است.

۱ - این شعر از رؤیة بن العجاج است و شباهت دارد به این شعر فردوسی:

ز سُم ستوران در آن بهن دشت زمین شد شش و آسمان گشت هشت

یعنی: يك طبقه از هفت طبقه زمین غبار شد و به هفت طبقه آسمان افزوده شد.

ضمیر «لونها» به «سما» باز می‌گردد. «سما» مؤنث است.^۱
 «فالمصراع الاخير من باب القلب و المعنى: كان لون سمانه لغبرتها لون ارضه. و الاعتبار اللطيف هو المبالغة في وصف لون السماء بالغبرة حتى كأنه صار بحيث يشبه به لون الارض في ذلك مع أن الارض اصل فيه».

مصراع دوم از قبیل «قلب» است؛ یعنی: جای اسم و خبر «کان» با هم عوض شده. و معنی غیر مقلوبش چنین است: گویا رنگ آسمانش از تیرگی همانند رنگ زمین آنجاست.

و نکته لطیفی که دارد مبالغه در وصف رنگ آسمان است به تیرگی. گویا آنقدر تیره است که: رنگ زمین به آن تشبیه می‌شود؛ با این که: زمین اصل در تیرگی است.
 «کان لون سمانه لغبرتها»: گویا رنگ آسمانش به جهت تیرگی آن آسمان، ضمیر «غبرتها» به «سما»، و ضمیر «کانه» و «به» به «لون» بر می‌گردد.
 «فی ذلك» یعنی: در آن «غبرة» و تیرگی.

«مع أن الارض اصل فيه»: با این که زمین اصل در تیرگی است.
 «(وإلا) ای و إن لم يتضمن اعتباراً لطيفاً (رد)؛ لأنه عدول عن مقتضى الظاهر من غير نكتة يعتد بها».

و گرنه، یعنی: اگر قلب، نکته لطیفی نداشته باشد پذیرفته نیست؛ چون آن قلب، عدول از مقتضی ظاهر حال است بدون نکته‌ای که بشود به آن توجه کرد.
 (كقوله:

فَلَمَّا أَنْ جَرَى سَمْنٌ عَلَيْهَا كَمَا طَيَّنْتَ بِالْقَدَنِ السِّيَاعَ^۲

یعنی: چون چاقی بر آن شتر جریان پیدا کرد همانگونه که کاخ را به کاهگل بمالی. در این شعر، جای «فدن» و «سیاع» عوض شده. «ما» در «کما طینت» ماء مصدریه است.

«(بالقدن) ای بالقصر (السِّيَاعاً) ای الطين بالتبن و المعنى كما طينت القدن بالسِّياع يقال طينت السطح و البيت».

۱ - و از همین رو در قرآن کریم آمده: «و ما ينزل من السماء و ما يعرج فيها». سبأ / ۲.

۲ - در طبقات الشعراء ابن سلام، دراغانی ابوالفرج، در آغاز دیوان قطامی، در پانوشت مختصرهای چاپ جدید و در جامع الشواهد نام این شاعر «عمیر بن شیبم ثعلبی» ضبط شده. لیکن دسوقی نام این شاعر را عمرو بن سلیم ثعلبی نقل کرده که غلط اندر غلط است.

«فَدْن»^۱: کاخ.

«سیاع»: گل آمیخته با کاه. برخی از کتب لغت، «سیاع» - بکسر سین - را به معنی ماله گرفته‌اند. آنگاه دیگر از بحث ما خارج می‌شود.

«طین»: گل.

«تبن»: کاه.

«و المعنی» یعنی: معنی غیر مقلوبش این گونه است: ساختمان و کاخ را با کاهگل، گل اندود کنی.

«طینت السطح و البیت»: بام و خانه را گل اندود و گل مالی کردم.

«و لقاللِ أَنْ یقول: إِنَّهُ یتضمَّن من المبالغة فی وصف الناقة بالسِّمن مالا یتضمنه قوله:

«كما طینت الفدن بالسیاع» لایهامه أَنَّ السِّیاع قدبلغ مبلغاً من العظم و الكثرة إلی أَنْ صار بمنزلة الاصل و الفدن بالنسبة إلیه كما السیاع بالنسبة إلی الفدن».

اشکال کننده‌ای می‌تواند بگوید: «قلب» در این شعر، فربه بودن شتر را به گونه مبالغه آمیزی می‌فهماند. و اگر گفته می‌شد: «كما طینت الفدن بالسیاع» (همان گونه که کاخ را با کاهگل پیوشانی) بدون قلب، این مبالغه فهمیده نمی‌شد؛ چون این قلب، ایهام دارد به این که: کاهگل، آن قدر انبوه و فراوان است که به منزله اصل است. و کاخ نسبت به آن مانند کاهگل است نسبت به ساختمان.

«و لقالل» قاعدتاً هر جا بیاید، اشکال از خود شارح است.

ضمیر «انّه» به «قلب» باز می‌گردد.

«سِمن» - بکسر سین و فتح میم - به معنی فربهی و چاقی است.^۲

«لایهامه» یعنی ایهام قلب.

«و الفدن بالنسبة إلیه» یعنی: کاخ نسبت به آن کاهگل.

مقصود شاعر این بوده که بگوید: «آن شتر چنان چاق است که به کاخ در کاهگل

نشسته می‌ماند».

الحمد لله رب العالمین

۱ - «فَدْن» - بفتح ن - : رنگی است سرخ و قصر بزرگ و بلند. منتخب اللغات. ص ۴۱۳.

۲ - «سِمن»: تقيض الهزال». لسان العرب، ج ۱۳، ص ۲۱۸.