

نوبت دوم: جلسه ۶:

دو مقدمه:

مقدمه ۱: من بر اساس مختصر و مطول می گویم؛ در جواهر هم موجود است. مستحضرید که تشبیه انقساماتی دارد. در یک تقسیم بندی، تقسیم می شود به تشبیه به تشبیه مستوی و تشبیه مقلوب (معکوس). مختصر/۳۱۰ و ۳۱۲: مقلوب آنی است که يجعل فيه الناقص مشبها به قصدا بلا ادعاء انه اكمل. تعرف الاشيا باضدادها. مقلوب که مشخص شد مستوی هم مشخص می شود: يجعل فيه ناقص مشبه. مستحضرید که در هر تشبیه لا اقل یک مشبه داریم و یک مشبه به. معمولا آن چه که طبع بر می دارید و به تبع این برداشتن طبع عقلا، این می شود اکثر استعمالا اصل، آن است که مشبه فرع باشد و مشبه به اصل؛ مشبه ناقص باشد و مشبه به کامل: زید کالاسد؛ زید در وجه شبه ناقص است. عقلا ناقص را به کامل تشبیه می کنند. ولی خب یک تشبیهی هم داریم که عکس این است. یعنی در آن مشبه می شود کامل و اصل و مشبه به می شود ناقص و فرع. البته این هم با قصد انجام می شود. قصدا الی ادعاء انه اكمل. چون طبع اولی این است که در ناحیه مشبه به کامل قرار بگیرد تشبیه معکوس هم به همین غرض است مطابق با همان طبع. گرچه مشبه به ناقص است؛ ولی من ادعا می کنم؛ ادعا در مقابل حقیقت است. حقیقتش نقصان است ولی به ادعای این که این اکمل است. فلذا فرموده اند تشبیه مقلوب ابلغ است از مستوی. مبالغه اش بیشتر است. این البته بر اساس ظاهری که بیان کردیم، چون اکثر استعمالا نیست، می شود خلاف اصل و قرینه می خواهد. ولی اگر به کار برود، ابلغ است.

مقدمه دوم: این هم در مختصر/۳۲۸ و مطول و جواهر موجود است. براساس مختصر: باز تشبیه در یک تقسیم بندی تقسیم می شود به موکد و مرسل (بعضی به آن مطلق هم گفته اند)؛ آزاد از قید؛ کدام قید؟ به قرینه ی مقابل مشخص می شود: آزاد از قید تاکید. این تقسیم بنا بر ادات تشبیه است. ما در نوع تشبیه هایمان ادات تشبیه داریم. اگر ادات ذکر شود، می شود تشبیه مرسل؛ ولی اگر ادات تشبیه انداخته شود، یعنی در حقیقت یک حمل به کار برود (مستحضرید که در فلسفه و منطق در اقسام حمل یک نوع حمل داریم به نام هوویت (این همانی) که اصل حمل است). این ججا وقتی می گویم زید اسد و ادات را می اندازیم، یعنی می خواهیم بگویم کار به این جا رسیده است که اصلا این ها بینشان دوئیت نیست. وقتی ادات به کار می رود یعنی این ها دو حقیقتند. به این گفته اند، تشبیه موکد. این ابلغ است. ادات تشبیه اگر بیفتند چون دوئیت ادعا تا تبدیل به عینیت می شود، تشبیه ابلغ می شود.

خوب گوش کنید: جناب ابن هشام این مثال را در اوضح (شرح الفیه) هم آورده است: «بنونا بنو ابناثنا»؛ آن جا نوشته است که این شعر یعنی: بنو ابناثنا مثل بنینا. این را برای چه بیان کردم؟ چرا که ادات تشبیه در این تشبیه افتاده است و این از مقوله ی تشبیه موکد است. لذا ابن هشام می گوید یک وقت فکر نکنید این از باب تشبیه نیست.

چیز دیگری هم می فهماند: بنو ابناثنا مشبه است و بنینا مشبه به. چیز دیگری را هم می فهماند: بنو در بنو ابناثنا مبتدا موخر و بنونا خبر مقدم؛ رعیاً للمعنی؛ چون علم داریم که شاعر قصد کرده است تشبیه کردن فرزندان پسری را به فرزندان خود. لذا است که آقایی مثل عینی در شرح شواهد (صبا/۱/۲۰۹) این طور می نویسد: لانه من المعلوم (لطفاً به کلمه ی معلوم دقت بکنید). ان المراد تشبیه بنی الابنا بالابنا لا تشبیه الابنا بابناء الابنا؛ تا بنونا بشود مبتدا و بنو ابناثنا بشود خبر. در یک فرمایش مشابهی سیوطی در شرح شواهد مغنی/۲/۸۴۸ می نویسد: «اصله: «بنو ابناثنا مثل ابناثنا.» فترک کلمه المثل للعلم باصل التشبیه.» ما علم داریم که این جا شاعر می خواهد فرزندان پسر را تشبیه کند به فرزندان. به خاطر همین عبارات، این بنونا به جهت معنای می شود خبر مقدم و بنو ابناثنا می شود مبتدا موخر. چون آن چه که به عنوان محکوم علیه لحاظ می شود، بنو ابناثنا است و آن چه که به عنوان حکم لحاظ می شود بنونا است و ما قبلا بیان کردیم که حکم خبر است و ان تقدم.

مستشکلی به ابن هشام این جور می گوید: این جا رعایت همان اصل را می کنیم. اصل عدم تقدیم و تاخیر است؛ بنونا می شود مبتدا و بنو ابناثنا می شود خبر. این جا تشبیه هم هست. ما با این کارمان تشبیه را دگرگون نکردیم؛ که ابلغ هم می کنیم. مستشکل می گوید این تشبیه، تشبیه مستوی نیست. بلکه مقلوب است. شاعر می خواهد بگوید بچه های خودمان گویا بچه هایمان نیستند. آنی که بچه هایمان اند بچه های پسری مان است. می پرسید بچه های ما کی هستند؟ نه این هایی که از نطفه ام به وجود آمده اند؛ بلکه آن هایی که از نطفه ی پسرمان به وجود آمده اند. هم تشبیه را درست کردیم و هم ابلغیتش را بیشتر کرده ایم؛ هم اصل را رعایت کرده ایم.

جناب ابن هشام می فرماید: فرمایش این مستشکل دو اشکال دارد (فعلا بر اساس ظاهر تعبیر می کنم به دو اشکال تا بینم بعدا می توانم این ها یک اشکال کنم یا نه): اول: تشبیه معکوس نادر الوقوع است و النادر کالمعلوم. به تعبیر صبان: فلا التفات الی احتماله. بیان کردیم مطابق با اصل نیست. دوم: مخالف للاصول است. اصل در باب تشبیه این است که ما فرع را به اصل تشبیه کنیم؛ نه اصل را به فرع. فلذا این مخالف للاصول است. این اشکال با اشکال اول چه فرقی می کند؟ می گوید نادر الوقوع است؛ چون مخالف اصل است. خود ابن هشام در حرف الیاء تصریح می کند که کثرت استعمال اصل ساز است. می خواهد بگوید «یا» اصل احرف نداء است؛ می گوید چون اکثر استعمالا است. فلذا این دو تا در حقیقت توضیح و تبیین همدیگر هستند. این ها یک دلیل اند با دو نگاه. این فهم جناب صفای دام ظلّه می باشد.

فهم دیگر: بگویم مخالف للاصل، یعنی اصل وحدت سیاق. شما ادامه را ببینید: بناتنا، خودشان نه، بچه هایشان، ابناء الرجال ال؛ بقیه ی شعر دارد داد می زند که بحث سر بنو بنات است. وحدت سیاق، اصل است؛ این اصل نباید زیر پا برود. ما اگر تشبیه معکوس کنیم، این قسمت شعر با آن قسمت شعر می شود دو نوع فهم. یک جا تشبیه فرزندان صلبی به فرزندان پسری و یک جا تشبیه فرزندان دختری به این که این ها فرزندان بیگانگان هستند. مخالف اصل وحدت سیاق است. این را دیگر هیچ محثی ای ندارد.

فهم دیگر: جناب دسوقی ۸/۳ و امیر و جناب حجت خراسانی، گفته اند: مخالف لاصول النحو؛ عبارت دسوقی: «أی اصول النحو؛ لأنّ اصول النحو أنّما یُنظر فیها لما یفید صحه معنی المراد و لا یُنظر فیها للمبالغه و الذی یُنظر لها انما هو اصول علم المعانی.» ما داریم یک بحث نحوی می کنیم. نحو هم کارش بیان نقش و اعراب است؛ تا معانی مراد متکم را به ما برساند. دیگر نحو با مبالغه داشتن و نداشتن کاری ندارد. شما تبیه را معکوس کردید تا بگویید این ابلغ است. این ها را علم بلاغت کار دارد. فلذا این مخالف اصول نحو است. چون تشبیه معکوس در آن مبالغه مطرح است و مبالغه برای علم بلاغت است. ما فعلا نقل قول کردیم.

ادامه متن: و یجب الحكم بابتدائیة المؤخر فی نحو «أبو حنیفة أبو یوسف»: بنونا بنو ابناثنا [و بناتنا/بنوهنّ أبناء الرجال الأبعاد] رعیا للمعنی، و یضعف أن تقدّر الأول مبتداً بناءً (چگونگی این که اولی را مبتدا بگیریم) علی أنه من التشبیه المعکوس للمبالغة (به این للمبالغه دقت کنید: گویا ابن هشام می خواهد بگوید مستشکلی که در مقابل اعراب ما قد علم کرد، این مبالغه را مدنظر قرار داد).؛ لأن (دلیل یضعف است). ذلك نادر الوقوع، و مخالف للأصول (که سه بیان تقدیم محضر کردیم). اللهم إلا (قبلا ص ۲۹۵ در بحث «ما» ترکیب (ساختار) اللهم الا تقدیم محضر شد. آن جا از وافی ج ۴/۳۶/۳ حاشیه ۳ آدرس دادیم. سه استفاده دارد. بیشترین استعمالش برای این است که بگوید این استثنا لا یتجسبک است. ولی دو بیان دیگر هم داشت که تقدیم محضر شده است). أن یقتضی المقام المبالغة.

بله اگر مقام مبالغه بطلبد ما تشبیه معکوس یعنی مبالغه را تن در می دهیم. ولی این جا تن در نمی دهیم. فلذا با اللهم الا آوردیم. به نظر شما دلیل این که ابن هشام این استثنا را لا یتجسبک دانست چیست؟ بگویم ابن هام می گوید وحدت سیاق جلوی شما را می گیرد. مقام مقام تفریق و مقایسه است. نه مقام مبالغه. فلذا این لا یتجسبک است. بله اگر می توانستی مبالغه را درست بکنیم و مقام را مقام مبالغه بدانیم، آن وقت به تشبیه معکوس هم تن در می دادیم.

[نقد سه نظر]: من می خواهم بیان کنم با این «اللهم الا» ابن هشام احتمال دومی اقوی است. گرچه دو تای دیگر هم به جا هستند و نمی توان به طور کامل آن ها را رد کرد. ولی مشکل فرمایش جناب استاد صفایی این است که اصل در عطف به واو غیر عطف تفسیر است. سومی: بله مبالغه یک بحث بلاغی است. ولی بعید است ابن هشام این مدنظرش بوده باشد. ما داریم مباحث ادبیات می خوانیم؛ مگر می شود این دو را از هم جدا کرد؟ مگر دست ماست که بحث بکنیم یا نکنیم؟ برای این که انی ها یک جایی داشته باشد که بیشتر روی آن بحث بشود این علم ها از هم جدا شده اند. وگرنه بحث معنای شعر است و مبالغه هم معنا است. این است که به نظر بنده، هم با مویدی که بیان کردم (اللهم الا)، هم با این اشکالات، نظر دوم بهتر است. ضمن این که این آقایان دسوقی و امیر و حجت خراسانی شاید به این نگاه کرده اند که ابن هشام فرمود: «بناءً علی انه من التشبيه المعكوس للمبالغه؛ گفت مستشکلی که این را تشبیه معکوس دانست، گفت چون من از این مبالغه می فهمم؛ فلذا تشبیه معکوس. چون آن مبالغه در تشبیه مستوی نیست. من عرض می کنم: کی گفته است که این لام، لام علت است؟ این لام، لام مآل است. یعنی اگر تشبیه معکوس بگیری به این جا می انجامد که مبالغه دارد. نه این که مبالغه دارد پس تشبیه معکوس می گیریم.

و الله أعلم. ابن هشام ظاهراً برای خودش ضرس قاطعی نیست؛ لذا در چند جای دیگر هم این کار را کرده است؛ مثلاً در مفرد یاء، آخر باب اول هم می نویسد و الله اعلم. چون به هر صورت علم به مقصود متکلم نداریم. شاید واقعا تشبیه معکوس را قصد کرده باشد. اصل رعایت وحدت سیاق است؛ [اما نمی توان به ضرس قاطع گفت متکلم این اصل را رعایت کرده است]. ضمن این که شما می دانید که تفریق و مقایسه مانع الجمع نیست با مقام مبالغه در تشبیه معکوس. فلذا ظاهراً برای ابن هشام قطعی نیست.

تعبیر «و الله اعلم» غلط نیست؛ ولی آن چه که به ما در روایات اصول کافی ارشاد شده این است که بنویسید واللہ عالم؛ نه اعلم. گرچه این ها توجیه دارد. اعلم را در حیث دیدید: «الله اعلم حیث...» در صرف ساده هم خواندید. بعضی از افعال تفضیل ها در معنای اسم فاعل است. با این حال امام در بعضی روایات فرمود شما بگوئید واللہ عالم. چرا که ما سرتاسر وجودمان جهل است. بعد هم تازه بنویسید عالم و یک ال هم بر سرش بیاورید که مفید حصر باشد.

چند آدرس: همع/۱/۳۲۹: آن جا تعبیری دارد: فان كان قرينه جاز؛ اگر می خواهید اصل را رعایت نکنید، نیاز به یک قرینه دارد که در این شعر قرینه ی تفریق موجود بود. صبان/۱/۲۰۹ و ۲۱۰، شرح التصريح/۱/۲۱۴، وافی/۱/۴۴۸ و ۴۵۶، توضیح المقاصد و المسالك/۱/۱۷۰. به هر صورت این شعر در کتب نحات شعری است مشهور.

نکته: راجع به درس جلسه پیش: ابن هشام فرمود یشهد لابتهادئیه النکره؛ من بیان کردم که از این یشهد، بدل می فهمم. ولی بعضی ها از این یشهد، یوید فهمیدند. شما در مباحثه تامل کنید که وجه یوید چه می تواند باشد. آیا این وجهی که بعضی ذکر کرده اند و گفته انی مثال «انّ حسبک» در مبتدا و خبر نیست، بلکه در نواسخ است، ممکن است ما در نواسخ یک حرف را بزینیم و در مبتدا و خبر یک حرف دیگر، یا «ما جاءت حاجتک» در نواسخ است، فلذا این ها می شود در حد موید، ببینید آیا این حرفی است تمام؟ یا حرفی است بسیار الکی و ناپخته؟

بخشی از «جلسه ۷»: معانی النحو/۱/۱۳۶ یک بحث غرضی کرده است که برای اهل بلاغت و کسانی که قصدشان بر این است که در تفسیر قرآن ورود پیدا کنند دیدنی است.

ما يعرف به الاسم من الخبر

قاعدتاً ممکن است در اذهان این سوال ایجاد شود: ما الداعی الی هذا البحث؟ ما بیان کردیم چه فرقی است بین مبتدا و خبر با اسم و خبر؛ ناسخ هویت را که تغییر نمی دهد. خب کسی بگوید الکلام الکلام. ضمن این که ما در مبتدا و خبر چون هر دو تا (اسمای مبنی و

تقدیری را کنار بگذارید) مرفوع بودند جای توهم وجود داشت؛ ولی اسم و خبر که دیگر در نوعش تفاوت در اعراب دارند. همین می رساند کدام اسم و کدام خبر.

جواب آن است که اولاً ممکن است این طور بگوییم که ما با بسیاری از عبارات روبرو می شویم که به اعراب های این ها نرسیده است؛ ما می خواهیم تشخیص دهیم؛ چکار کنیم؟ آن جا مطرح می شود. ثانیاً این که بحث قبلی در عبارات ابن هشام گرچه یک خلطی بود از این نظر که یک وقت هایی ناظر به این بود که متکلم! تو چطور حرف بزنی تا سامعینت بفهمند؛ ولی شروع بحث ابن هشام: يجب الحكم بابتدائه المقدم من الاسمین؛ گفتیم ارتکاز خود رفقا هم این بود که این ناظر است به سامع. ولی این بحث بیشتر ناظر است به این که به متکلم یم گوید چطور حرف بزنی. آن بحث بیشتر ناظر بود به سامع؛ این بحث ناظر است به متکلم؛ گرچه ما از اساس این حرف ها را رد کردیم در بیاناتی که از شیخ بها نقل کردیم.

ضمن این که در مطالب بعدی که از ابن هاشم می بینیم، یک جا بین مبتدا و خبر و بین اسم و خبر تفاوت قائل می شود. شاید این تفاوت داعی برای این بحث، ناظر باشد به آن تفاوتی که در بعضی از جاها بین اسم و خبر با مبتدا و خبر وجود دارد.

جناب ابن هشام می فرماید اگر هر دو معرفه باشند؛ ان كان المخاطبُ يعلم احدهما دون الآخر، با همان قاعده ای که قرار دادیم معلوم اسم می شود. ان علمهما المخاطبُ و يجهل النسبة (این ها دیگر برای شما مشخص است) در این صورت ان كان احدهما اعرافاً، اعراف را اسم می گیریم؛ «الا» را امروز نمی رسم بگویم؛ و اگر هر دو متساوی الرتبة بودند، فالمختار انت مخیر. اگر هر دو نکره یا هر دو مسوغ دارند فانت مخیر؛ به این تفاوت ها تحفظ کنید با مبتدا و خبر. اگر یکی مسوغ دار دون دیگری، مسوغ دار اسم است. اگر یکی معرفه و یکی نکره، تجعل المعرفه الاسم و النکره الخبر و لا يعكس الا في الضروره.

نوبت دوم: جلسه ۷:

امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: «ابغض الخلاق الى الله صنفان ... الصنف الثاني رجل قمش جهلا، لا يحسب العلم من شيء مما انكره و لا يرى ان من وراء ما بلغ مذهبا لغيره.»

اعلم أن لهما ثلاث حالات: احدها: أن يكونا معرفتين (این جا ابن هشام دیگر شروع نمی کند نظر دیگران را بگوید؛ بلکه نظر خود را بیان می کند. نه به خاطر این که این جا متفق علیه است؛ بلکه به خاطر این که همان مباحث این جا مطرح است و ابن هاشم ضرورتی نمی بیند مطرح کند). فإن كان المخاطب يعلم أحدهما دون الآخر فالمعلوم الاسم و المجهول الخبر (این عبارت ناظر است به جناب متکلم. این می ود یک قرارداد تا هر کسی که متن تو را ببینید بفهمد که طبق این قرارداد مسند کدام و مسند الیه کدام است. فلذا تفهیم و تفاهم شکل می گیرد). فيقال «كان زيد أخوا عمرو» لمن علم زيدا و جهل أخته لعمرو، و «كان أخو عمرو زيدا» لمن يعلم أخوا عمرو و يجهل أن اسمه زيد (تا این جا شق اول بود). و إن كان يعلمهما و يجهل انتساب أحدهما إلى الآخر فإن كان أحدهما اعرافاً فالمختار جعله الاسم، فتقول «كان زيد القائم» لمن كان قد سمع بزید و سمع برجل قائم، فعرف كلا منهما بقلبه، و لم يعلم أن أحدهما هو الآخر، و يجوز قليلا «كان القائم زيدا» (قبلا انی طور «يجوز قليلا» ی را در آن التحقیق مطرح نکرده بود. تامل کنید که این جواز بر اساس چه تحلیلی می تواند باشد؟). و إن لم يكن أحدهما اعرافاً (از همین جا بود که التحقیق را حل کردیم. چرا که عبارات یک مولف تفسر بعضها بعضا). فانت مخیر (البته همان جا بیان کردیم که آن جا با این جا در همین جواب شرط اختلاف داشت. آن جا فرمود فالمقدم المبتدا رعایه للاصل؛ و هو حسن؛ این جا چون ناظر به مشهور نیست لذا می فرماید فانت مخیر.

نکته: شاید بشود علاوه بر آن نکته ای که آن روز بیان کردیم یک بیان دیگری هم برای انت مخیر دست و پا کرد. بیان کردیم که این عبارات غالبش ناظر به متکلم است. آن عبارات غالبش ناظر به سامع بود. انت مخیر یعنی تو که در مقام تکلیفی. چون این دو تا هر دو

معلوم اند و هر دو متساوی‌الرتبه هستند تو موقعی که می‌خواهی کلام بیاوری می‌توانی هر کدام را اسم قرار دهی. البته کسانی که می‌خواهند کلام تو را بشنوند آن‌ها اصل را که قراردادی است بین عقلا، رعایت کنند؛ بعد از این اختیار تو وقتی دیگران با کلام تو مواجه شدند اصل عندالعقلا را رعایت نکنند و آن مقدم را اسم قرار دهند.) **نحو «کان زید أخوا عمرو»**

بیان کردیم: ان کان احدهما اعرف، در این صورت اعرف را اسم قرار می‌دهیم. این هشام می‌فرماید این قاعده استثنا دارد: الا کل اسم اشاره ای که مقرون باشد به ادات تنبیه مثل هاء تنبیه مع کلّ اعرف منه. منته به اسم اشاره می‌خورد. در این صورت اسم اشاره اسم قرار می‌گیرد. چون آن قانون گفتاگر کبی اعرف بود، اعرف را شما اسم قرار بده. اگر اسم اشاره، که همراه با ادات تنبیه است، همراه شده با اسمی که از او اعرف است. قبلا بیان کردیم که ضمیر، علم و مضاف به آن دو از اسم اشاره اعرف هستند. اگر اسم اشاره با این‌ها به کار رفت اسم اشاره را اسم قرار دهید. خود این قانون دوباره استثنا دارد. الا آن اعرف ضمیر باشد. در این صورت این هشام استطرادا می‌گوید اگر در باب مبتدا و خبر بودی (یعنی بحث قبلی) افصح این است که بگویی ها انا ذا» یعنی ضمیر را مبتدا قرار دهی و هاء تنبیه را مقدم کنی بر ضمیر. ولی سمع قلیلا: هذا انا. یعنی اسم اشاره شده مبتدا. اب این که انا اعرف است. در باب اسم و خبر چطور؟ ضمیر را اسم و هاء تنبیه را بر اسم اشاره داخل می‌کنیم. اگر می‌خواهید کان را بیاوریم بر سرها انا ذا که افصح بود، مستحضرید که معنا ندارد که بگوییم کان انا. از لحاظ استعمالی درست نیست و ضمیر منفصل به متصل تبدیل می‌شود. پس اول منفصل تبدیل به منفصل می‌شود. قبلا در همین کلاس تقدیم محضر شد در بحث ما که ضمیر متصل استقلال در استعمال ندارد. فلذا این می‌شود کنت؛ هاء تنبیه چه می‌شود؟ هاء تنبیه چون کان در مجموع این استعمال داخل شده است، نمی‌تواند بر کان مقدم شود. به ذا متصل می‌شود. این ذا در مقام خبر قرار می‌گیرد. گفتیم مع کل اعرف استثنا دارد. گفتیم اگر آن اعرف ضمیر باشد [این گونه نیست]. مشخص شد برای رفقا که چرا باب اسم و خبر هم مطرح شد. اول بحث بیان کردیم در بعضی جاها مبتدا و خبر با اسم و خبر حکمشان فرق می‌کند. فلذا این بحث ثانی دوباره مطرح شد.

و یستثنی من مختلفی الرتبة (تامل کنید: آیا مختلفی‌الرتبه قید احترازی است یا این بحث می‌تواند در متساوی‌الرتبه هم جاری شود؟) **نحو «هذا»** (نحو هذا یعنی اسم اشاره ای که مقرون است به هاء تنبیه) **فإنه** (این ضمیر را به ذا می‌زنیم؛ به نحو نهی زنییم به خلاف محشین؛ به هذا نهی زنییم. چون در ادامه ی عبارت دچار مشکل می‌شویم.) **یتعین للاسمیة** (البته می‌دانیم که حرف تنبیه در جایگاه ابتدائیت بی‌معناست.) **لمکان** (مکان مصدر میمی است. یعنی لکون.) **التنبیه** (می‌گوید یاد است استاد عابدی در مباحث هاء تنبیه غرض از تنبیه را درس داد؟ طبق همان بیان متوجه می‌شوی که چرا **یتعین للاسمیة**. صفحه ۳۳۲ این بحث مطرح شد. همان جا یک الثانی هم داشتید. هاء انتم اولاء. کنارش نوشتید آ» جا این بحث مکملی دارد که در باب رابع خواهد آمد. مکملش همین جاست.) **المتصل به** (به خاطر این جا بود که بیان کردم نمی‌توان ضمیر را به نحو زد. اگر آن جا ضمیری را به نحو یعنی هذا بزنییم ... از لحاظ ادبیاتی هم هیچ اشکالی ندارد.) **فیقال «کان هذا أخاك** (مضاف به ضمیر در حکم علم بود. لذا از اسم اشاره اعرف است.) ، **و کان هذا زیداً»** (چرا این هشام دو مثال زد؟ من قانون دادم؛ ولی ابن هشام قانونی در عبارت مطرح نکرد. نوشتیم هر اسم اشاره مقرون به ادات تنبیه مع کل اعرف، این کل اعرف ضمیر علم و مضاف به آن دو و ضمیر استثنا شد. می‌ماند علم و مضاف به علم و مضاف به ضمیر. این هشام دو مثال زد که اعرف را تطبیق دهد.) **إلا مع الضمیر** (این استثنا در عبارت کتاب استثنای مفرغ است. ولی در عبارت من استثنای مفرغ نیست. فلذا باید در آن بالا کنارش بنویسید مع کل اعرف منه. آن بشود مستثنی منه محذوف.) ، **فإن الأفصح فی باب المبتدأ** (استطرادا بحث می‌کند.) **أن تجعله المبتدأ** (ضمیر را نه اسم اشاره) **و تُدخل التنبیه علیه** (آن صفحه آیه ی شریفه «ها انتم اولاء» داشتید.) **فتقول «ها أنا ذا»** («علی» ای که خط بعد دارید باید این جا ابن هشام می‌گفت: «علی انه سمع قلیلا فی باب المبتدأ «هذا أنا»؛ چون از عرب شنیده شده نمی‌توانیم قبول نکنیم؛ ولی افصح نهی دانیمش؛ عباس حسن در وافی/۱/۴۰۳ به همین تصریح می‌کند و تعبیر به یجوز دارد.) **ولا یتأتی ذلك** (دخول هاء تنبیه بر ضمیر) **فی باب الناسخ** (فلذا فرقی بین اسم و خبر با مبتدا و خبر حاصل

شد): **لأنّ الضمير متصل بالعامل** (من پای تخته کامل تر بیان کردم. گرچه در اصل مبتدا بود، منصف بود. ولی وقتی ناسخ بر سرش می آید، نمی تواند منفصل استعمال بشود. متصل استقلال در استعمال ندارد. نمی توانم بگویم کان ها ت؛ باید متصل شود. وقتی متصل شد هاء دیگر بین کان و ضمیر نمی توان بیاید. یا باید مقدم بر کان بشود که هذا لا يجوز. یا باید موخر بشود که هذا يجوز). **فلا يتأتى دخول التنبيه عليه** (تکرار زائد؛ شما که فرموده بودید لا يتأتى ذلك؛ دیگر این برای چیست؟ ابن هشام باید می فرمود: بل یدخل علی اسم الاشارة الواقع خبرًا)، **علی أنه سمع قليلا في باب المبتدأ «هذا أنا».**

تامل: ابن هشام فرمود لا يتأتى ذلك في باب الناسخ. آیا در تمام نواسخ؟ یا در بعضی از نواسخ؟

نکته بعدی: اگر کسی خواست از ضمیر منفصل استفاده کند، آیا می شود جور دیگری بیان کرد؛ یا نه امکانش نیست. مثلا آیا می شود گفت: «کان هذا اياه»؟

آدرس ها: وافی ۱/۴۵۳ (قبلا یادم می آید در ص ۳۳۲ یک بحثی را جع به رسم الخط مطرح کردیم و وافی ۱/۲۹۵ را آدرس دادیم)، صبان ۱/۲۰۹، معانی النحو/۱ تا ۸۷ تا ۹۲ (دیدنی است).

ابن هشام می فرماید ما که در بین نحوی ها قائل بودیم به مراتب المعارف. حالا سوال این است که شما در مغنی ۱ ص ۷۴ «أن» را ملاحظه فرمودید. «ان» را هم ص ۸۵؛ مباحث تاویل به مصدر رفتن این ها را هم ابن هشام در آن بیان کرد. مثلا «اعجبني ان يقوم زيد» و «اعجبني أنّ زيدا قائم» هر دو تای این ها چون از حروف مصدریه هستند در این استعمالاتشان موول به مصدر اند: اعجبني قيام زيد. سوال این است که این مصدری که در اثر اضافه ی به فاعل در ان يقوم زيد و و این مصدری که در اثر اضافه به زيد که اسم بود پدید آمد در هر دو معرفه است، در مراتب معرفه جایش کجاست؟ انب هشام این را که بحثی است استطرادی بیان می کند. می فرماید این را در مرتبه ی ضمیر قرار دهید.

اعلم أنهم حكموا ل«أن» و «أنّ» المقدرتين بمصدر (المقدرتين بمصدر خودش قید احترازی است. در مغنی یک ملاحظه فرمودید که اقسام ان و أنّ داشتیم) **معرف** (معرف هم قید احتراز است؛ چرا که من اگر فاعل را بکنم رجل؛ این مصدری که ساخته می شود دیگر مصدر معرف نیست. فلذا این ها قید های احترازی اند). **حكموا بحكم الضمير**: (دلیلی که ابن هشام نقل می کند: آقایان آمده اند قیام رجل را در حکم ضمیر قرار دادها ند. می گوید شما در کتاب های قبیل تان مثل هدایه/جامع المقدمات/۲/۱۰ این تعبیر را دیدید: الضمير لا يوصف و لا يوصف به. این آقایان گفته اند مصدر معرفی که موول است از ان و ان در حکم ضمیر است؛ چرا که مثل ضمیر لا يوصف. این چه جور استدلالی است؟ مستحضرید که این ها در مباحث اصول نحو قیاسی یکی از خوراک های اولیه شان است. در فقهشان سر تا ته اش قیاس است چه برسد در ادبیات. در هر اصول نحوی هست: الاقتران . پس به قیاس کج نگاه ننید. تحلیل کنید که چه د رذهنشان روده است.) **لأنه لا يوصف كما أن الضمير كذلك** (اشکال به این تحلیل تا دلتان بخواهد کرده اند. : این ها می گویند ببینید ما قبلا هم در همین کلاس بیان کردیم: فصل عقد للتدريب. بیان کردمی خبر نعت، حال، این ها سهنخ معنوی شان قریب الافق است. زيد القائم با زيد قائما با زيد قائم افق معنوی شان یکسان است. فلذا یسست که در نحو به هر سه می گویند و صفت. البته یک تفاوت های ریزی دارند که سبب جدایی آن ها شده است. می گوید مصدر موول لا يوصف. یعنی در تناحیه ی موصوف قرار نمی گیرد. ضمیر هم در ناحیه ی موصوف قرار نم یگیرد. چرا ضمیر در ناحیه ی موصوف قرار نمی گیرد به خاطر این که اعرف المفارف است. چه آن را توضیح دهد؟ درگیر از انا روشن تر؟ این که دیگر علم حضوری است اگر خدشه نکنیم. این جا ندیگر موصوف نمی خواهد. می گوید این هم همین طور است. به خاطر یان که چیزی نبوده است که آ» را توضیح دهد. یعنی بقیه معارف از او پایین تر باشند. فلذا این در حکم ضمیر است. ولکن بیان کردم این تحلیل مورد مناقشه واقع شده است. از دمامینی شروع شد تا

محتشین دیگر. التبه شمنی می دانید مسئول دفاع از ابن هشام است. دمامینی چهار اشکال به انی کرده است. من دو تارا در این کلاس تقدیم می کنم. شمنی همه را جواب داده است. دسوقی و امیر و دکتر عبداللطیق و حناب حجت خراسانی هم پسندیده اند.

اشکال ۱: اشکال نقضی: (شمنی/۲/۱۵۷) لان کونه لا یوصف لا یقتضی تنزیله منزله الضمیر. مکم من الاسمای که لا یوصف. مصل اسم استفهام. من استفهام و .. پس چرا این ها را در حکم ضمیر قرار نمی دهید؟ شما تامل کنید که انی اشکال نقضی وارد است یا نه.

اشکال ۳: اشکال دوم را انداختم. می فرماید شما فرمودید ان و انّ؛ بقیه ی حروف مصدریه چه شد. تخصیص ان و ان مصدریتین بهذا القول دون بقیه الاحرف المصدریه لیس بظاهر. تامل کنید که این جواب دارد یا نه.

امیر/۲/۸۴؛ دسوقی/۳/۹، مهدی الاریب/۲۰

صاحب مجمع البیان که ادبیات مثل موم در دس او ست و من بار ها بیان کرده ام که در بین مفسرین شیعه تا حالا مثل صاحب مجمع البیان در ادبیات ندیده ام. قدر است. مجتهد ادبیاتی است. مجمع البیان/۷/۸۵۶ ذیل آیهی ی نمل/۵۶ که ابن هشام نقل کرده است ایشان همه ی این مباحث را مطرح کرده است.

ادامه متن: **فلهذا قرأت السبعة (ما كان حجتهم إلا أن قالوا)** (یعنی حجت را گرفته اند خبر مقدم ان قالوا را گرفته اند اسم. حجت مضاف به ضمیر است. مضاف به ضمیر علم است. یعنی مرتبه ی بعد از ضمیر. انی نشان می دهد ان قالو باید در درجه از علم بالاتر باشد. چیست که در درجه از علم بالاتر باشد؟ ضمیر. پس مشخص می شود که ان قالو را قراء سبعة معامله ی ضمیر با او کرده اند. هرچه باید بگویم در تحلیل این بیانات بیان کردم. مطالب تفسیری: نمونه/۲۱/۲۷۴؛ حضرت آیت الله در حاشیه ۱ فرموده اند ان قالو اسم است. (**فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا**) (آدرس مجمع البیان برای همین آیه بود. من تمام انی ها را گفتم ولی هر چه می گویم به معنای این نیست که قبول کردم. شما تامل کنید. مطالب تفسیری: نمونه/۱۵/۵۰۶) و **الرفع ضعيف** (غیر قراء سبعة رفعی خوانده اند. اتفاقا صاحب مجمع البیان در همان آدرس می فرماید فما كان جواب قومہ حسن فی شواذ قرائه؛ این ضعیف آیا به معنای باطل است؟ استظهار از عبارت این است که خیر؛ ضعیف را قبلا هم دیدیم در فصل عقد للتدریب که در مقابل آن چیزی که رایج است و افصح است به کار می برند. نه به معنای بطلان.) **كضعف الإخبار بالضمير عما دونه في التعريف.**

نوبت دوم: جلسه ۸:

الناس في الدنيا عاملان عامل عمل في الدنيا للدنيا؛ قد شغلته دنياه عن آخرته فيفنى عمره في منفعة غيره و عامل عمل في الدنيا لما بعدها؛ فجاءه الذي له من الدنيا بغير عمل. فاحرز الحظيّن معه و ملك الدارين جميعا و اصبح وجيها عند الله.

الحالة الثانية: أن يكونا نكرتين: **فإن كان لكل منهما مسوغ للإخبار عنها فأنت مخير** (دیدیم ابن هشام در مبتدا و خبر این طور حرف نزد. یک حالت اتفاقی بیان کرد. مبنی بر این که اصل عقلایی رعایت شود و مقدم مبتدا شود. پس این تخییر چیست؟ پاسخ: فانت مخیر، نسبت به متکلم. گرچه این توجیه هم خالی از اشکال نیست. ولی باز به هر صورت یک مقداری دفاع هست. وگرنه تمام بحث سر معرفه بودن یا نکره بودن نبود که بخواهیم این گونه دفاع بکنیم. مخصوصا ادامه ی عبارت هم کمک کار است.) **فيما تجعله منهما الاسم و ما تجعله الخبر**(البته کسی که کلام شما را می شنود اصل را جاری بکند.)؛ **فتقول (تو متکلم) «كان خير من زيد شرا من عمرو» أو تعكس، و إن كان المسوغ لإحدهما فقط جعلتها الاسم نحو «كان خير من زيد امرأة».**

الحالة الثالثة: أن يكونا مختلفين، فتجعل المعرفة الاسم و النكرة الخبر(ابن هشام در حالت ثالثة مبتدا و خبر چه کرد؟ فرمود اگر یکی معرفه بود و یکی نکره ی محضه معرفه را مبتدا و نکره ی محضه را خبر. اگر یکی معرفه بود و دیگری نکره ی مسوغ دار، یا اسم

اول معرفه است یا نکره ی مسوغ دار است. اگر اسم اول نکره ی مسوغ دار بود، مثل کم مالک سه نظر هست: نظر سیبویه، نظر جمهور و ابن هشام که فرمود یتجه عندی جواز الوجهین. ولی عبارات این جا این است: فتجعل المعرفه الاسم و النکره الخبر. این عبارت نسبت به نکره اطلاق دارد. ابن هشام در مقام بیان بود. قید نزد نکره کدام نکره؟ مطلق از محضه و مسوغ دار. اگر این طور باشد با مبنایش در آ «بحث سازگار نیست. با آن جا نی سازد. ادامه بدهیم بگوییم آیا به ظاهر این عبارت جمود کنیم و بگوییم نکره بودن در انی جا مطلق است فلذا ابن هشام مطلق از محضه و مسوغ غدار ار مدنظر گرفته است؟ یا این که دست از این جمود بر داریم و بگوییم عبارات ابن هشام موضح است که منظور از این نکره نکره ی مسوغ دار است. باید عبارات را بخوانیم تا ببینیم با این عبارت باید چگونه برخورد کنیم.)، **كقول صفیة بنت عبد المطلب فی رثاء النبی ارواحنا له الفداء: «كنت رحیما هادیا و معلما (این جا «ت» معرفه است و اسم قرار داده شده است و رحیما هادیا خبر قرار داده شده است. البته معلما عطف است به خبر.) / لیبک علیک الیوم (چون فی رثاء النبی است یعنی یوم فقدان) من کان باکیا (شاهد مثال دوم من کان باکیا. اسم کان هو است که به من می خورد و معرفه است. باکیا هم نکره است.) «و لا یُعکس إلا فی الضرورة کقول حسان (حسان و حسان هردو صحیح است؛ بنابراین این که ماده اش چه باشد؛ حسن باشد یا حُسن): [کأنّ خبیئَةً من بیت رأس] / یكون مزاجها عسل (شاهد مثال این جا ست: معرفه خبر قرار داده شده است: مزاجها؛ عسل که نکره است اسم موخر قرار داده شده است.) و ماء.**

اول مصرع بیت بعد دارد «علی انیابها» که خبر این کان است. اسم آن خبیئته، من بیت راس صفت اول و یكون ... صفت دوم است. جامع الشواهد/۲/۳۱۱ و ۳۱۲ وقتی این شعر را نقل می کند می فرماید: یصف فیها محبوبته. پس مشخص است این «ها» به کی می خورد. خبیئته در نسخهی جامع الشواهد، در نسخه ی شرح ابیات مغنی البیب/۶/۳۴۹، در نسخ محشین عربی، سبیئته بوده است. سبیئته در لغت به آن خمر ناب می گویند. این چهار استاد عزیز اگر خبیئته آورده اند چون همان طوری که آدرس دادم از شرح شواهد مغنی آورده اند که سیوطی آن را خبیئته نقل کرده است. خبیئته در لغت به معنای پنهان کرده شده است. چیزی که پنهانش بکنند. شاید ما که نمی دانیم انی ها می گویند برای این که خمر عمل بیاید باید درش را ببندند. شاید به این جهت مثلا به خمر هم خبیئته گفته اند. وگرنه من در لغت به این میزانی که فحص کردم خبیئته را به معنای خمر ندیدم. من بیت راس قریه بالشام که معروف بوده است به خمر ناب درست کردن. کان آب دهان محبوبه را که روی دندان هایش جاری است به خمر نابی که در بیت الراس درست می شود. مزاج و حقیقتش هم عسل و ماء است. در این شعر حیسن بیسن زیاد است. در همین شرح ابیات معنی البیب نظر زمخشری، ابن جنی و دیگرانی ذیل این نقل شده است. یک عده از آقایان خواسته این را مطابق قاعده کنند. یعنی بگویند این هیچ اشکالی ندارد. و این مخصوص شعر نیست. چطور؟ ان شاء الله مباحث مسوغات ابتدا به نکره خواهد آمد. در آن جا آقایان در مواردش اختلافاتی دارند. آیا این جا موخر شدن خودش از مسوغات نیست؟ این اسم شد اسم موخر: عسل. آیا عطف چیزی به نکره ی محضه از مسوغات نیست؟ آن جا تقدیم محضر می کنیم که بعضی از آقایان معتقدن چرا؛ عطف چیزی بر چیزی دایره ی مصادیق او را ضیق یم کند و سبب تخصیص می شود. نه هر عسلی با هر چیزی؛ عسل با آب. عطف ماء بر عسل سبب می شود که عسل از نکره محضه بودن در بیاید. البته اختلافی است. نظر ابن هشام چیست؟ باید کمی دیگر جلو برویم.

جناب ابن هشام می فرماید با این قاعده ای که ما بیان کردیم: فتجعل المعرفه الاسم و النکره الخبر، سوالی برای کسی پیش می آید. می گوید جناب زجاج (این نحوی تراز اول معرب) در اعراب القرآن ذیل این آیه شریفه بنابر قرائت ابن عامر: اولم تکن لهم آیه ان یعلمه، (چرا بنابر قرائت ابن عامر؟ چون که در التبیان عکبری/۲/۲۷۴ و ۲۷۵ هست که آقایان قراء من جمله فحص از عاصم این را یكون آیه خوانده اند. فلذا طبق قرائت ابن عامر که خوانده: تکن آیه) «آیه» را با این که نکره ی محضه است، اسم قرار داده است. این که دیگر شعر نیست. شما فرمودی لا یعکس الا فی الضروره. این که دیگر ضرورت نیست. زجاج می داند این آیه کریمه است. ولی با این وجود، این تراز اول معرب، آیه را که نکره ی محضه است، اسم قرار داده است. ان یعلمه را خبر قرار داده است. ابن هشام می

گوید اتفاقاً من این را دیده ام. جوابش همان است که داده ایم. آقایان نحوی ها این تجویز زجاج را نپسندیده اند و رد کرده اند. دلیلشان هم همین کلام من بوده است: لا يعكس الا في الضروره.

ادامه متن: و أما (بارها بیان شده است که اما بعد از این جور عبارات جواب سوال مقدر است. اگر می خواهید برای آن چه که من از اول سال بیان کردم، یک مدرکی غیر از خودم پیدا کنید، همین جا مراجعه کنید به دسوقی/۳/۱۱؛ می فرماید هذا جواب عن سوال وارد؛ دفع دخل مقدر. استیناف بیانی.) تجویز الزجاج في قراءة ابن عامر (أو لم تكن لهم آية أن يعلمه) (نمونه/۱۵/۳۴۸) بتأنيث تكن (باء متعلق به قرائت) و رفع «آية» (تجویز الزجاج، اضافه مصدر است به فاعل في المعنى؛ یعنی جوّز الزجاج چی را؟ این کون می شود مفعول تجویز. کون آیه اسمها و ان يعلمه خبرها، فردوه (فاء جواب اما)، لما ذكرنا

بعد جناب ابن هشام می گوید یک عده خواسته اند از این تجویز جناب زجاج دفاع کنند: گفته اند در این جا لهم قید است برای آیه. اگر قید باشد برای آیه یعنی آیه در آن عمل کرده است. (این را من اضافه می کنم:) یا این لهم را ما معمول مقدم آیه بگیرم بنا بر نظری که قائل می شود آیه می تواند عامل باشد؛ یا این که حال مقدم برای آیه بگیریم. باز هم وقتی آیه دارای حال شد، ضیق می شود و می شود نکره ی مسوغ دار. فلذا جناب زجاج اشتباه اعراب نکرده است. چرا که آیه نکره ی مسوغ دار است.) و اعتذر له (التبیان/۲ همین نظر را تلقی به قبول می کند با همین بیان) بان النكرة قد تخصصت بلهم. (حالا این تخصصت یا به نحو عامل است یا به عنوان حال مقدم.)

حال می خواهیم برگشت کنیم: ابن هشام در مغنی البیب وقتی این بحث را د ارد دیگر در ادامه بحثی ندارد. ابن شهام این اعتذار را نقل می کند و به آن اشکال نمی کند. این بیان است دیگر. این دارد می فهماند اگر ابن هشام این اعتذار را قبول نداشت می فرمود نکره ی مسوغ دار است که باشد. من گفتم فتجعل المعرفه الاسم و النكرة الخبر. این نکره مسوغ دار است باشد؛ مشکلی را حل نمی کند. ولی ابن هشام اشکال نمی کند. نشان می دهد که ابن شهام این اعتذار را قبول دارد. این اعتذار را قبول داشتن یک لازمه ای دارد و آن این است که بگوییم آ «جا که فرمود «فتجعل ... النكرة الخبر» آن نکره نکره ی محضه است. و آن لا يعكس الا في الضروره نکره ی محضه است. یعنی آن جایی که نکره ی محضه بخواهد اسم واقع بشود ما در نثر نداریم و فقط در نظم داریم. اتفاقاً با مباحث متبتدا و خبر هم یکسان بشود.

سوالی آخر شعر مطرح کردیم که آیا ابن هشام این مسوغاتی که بیان کردیم قبول داشته سات؟ به تبع بحث بالا، ظاهراً نباید قبول داشته باشد. چن اگر قبول داشته باشد یم شود یک بام و دو هوا. بادی ابن هشام این را نکره ی محضه بشود تا این مثال بشود برای لا يعكس الا في الضروره. پس در نتیجه بان هشام آن مسوغاتی که بیان کردیم در مورد عسل یا تلقی به قبول ندارد یا غفلت کرده است تا این عسل بشود نکره ی محضه

ما سبک نوشتاری ابن هشام را می دانیم. ابن هشام وقتی نسبت می ده به مفرد مذکر یا به جمع مذکر غائب می گوید ذکره بعضهم. ولی این جا می گوید ردوه. یک جاهایی می نویسد ما رد می کنیم. ولی انی جا نسبت داد به آقایان. همین نشان می دهد که من این اعتذار را مدنظر دارم و من این رد را قبول نمی کنم. این تجویز را میپذیرم. آقایان رد کرده اند. از لما ذكرنا استفاده نکنیم. منتها لایعکس اگر نکره نکره ی محضه باشد. منتها آقایان بی دقتی کرده اند. به این تخصیص دقت نکرده اند. فکر کرده اند که این هم از آن مواردی است که در غیر ضرورت عکس شده است.

سوالی که می ماند این است: حضرات آقایانی که رده، این ها در مورد آیه خودشان چکار کرده اند؟ این ها در مغنی البیب بوده است و حضرات آقایان حذف کرده اند. این جای حذف ندارد. سه نظر هست. البته این انظار بعضی اش مدنظر خود زجاج هم بوده است. جوّز یعنی این را جوّز چیز دیگری هم جوّز. بله خود جناب زجاج در اعراب القرآن موارد دیگر را آورده اند.

سه نظر: ۱. تکن تامه باشد؛ آیه فاعل باشد و ان یعلمه بدل یا خبر برای مبتدا محذوف. لهم هم متعلق به تکن. ۲. تکن ناقصه باشد. اسمش ضمیر قصه باشد. آیه خبر مقدم. ان یعلمه مبتدا موخر و کل این جمله خبر تکن ۳. تکن ناقصه؛ اسمش آیه، خبرش لهم و ان یعلمه بدل از آیه باشد. نتیجه آن که: در این آخری استظهار من این است که انب هشام نکره را مطلق نیاورده است و نکره ی محضه مدنظرش بوده است. در کل این مباحث مباحث ابن هشام دچار خلط ها نارسایی ها و ناقصی هایی بود. خیلی جهات را ابن شهام در هم تخلیط کرد. آن جهات یک جایی ناظر به سامع یک جایی ناظر به متکلم، یک جایی بدون قرینه یک جایی با قرینه، یک جایی لحاظ کردن اصل یک جایی لحاظ نکردن اصل. یک جایی لحاظ معلوم و مجهول یک جایی اصلا عنایت نکردن به معلوم و مجهول بودن.

نوبت دوم: جلسه ۹:

قال امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: «ما اسف من دار اولها اناء و آخرها فناء فی حلالها حساب فی حرامها عقاب. من ابصر بها بصرتة من ابصر الیها (زرق و برقش را نگاه کند) اعتمه.»

ما يعرف به الفاعل من المفعول

جناب ابن هشام مبتدا و خبر و اسم و خبر را بحث کرد. دوباره چون می خواهد مطالبی را بگوید که به درد معرب در کار عملی اش بخورد این بحث را مطرح می کند. ولی دیگر فاعل چیست، مفعول چیست و احکام آن ها چیست را در این کتاب مطرح نمی کند. ممکن است که در وهله ی اول این بحث بیهوره جلوه داده شود. چون فاعل و مفعول از لحاظ اعراب یکسان نیستند. فلذا تشخیص آن ها راحت است. به خلاف مبتدا و خبر که هر دو مرفوع بودند. لکن ما در اسم و خبر تقدیم محضر کردیم که ممکن است یک وقت هایی موانعی برای بعضی از اقتضائات به وجود بیاید. مثلا اعرابش نباشد. یا این که موانعی باعث می شود که اعراب ظهور پیدا نکند: مبئی باشد؛ یا معرب باشد و اعراب تقدیری باشد. مخصوصا با مثال هایی که جناب ابن هشام می زند معلم می شود که مقصود ایشان کجاها بوده است. در بیان اول می نویسند: اکثر ما یشتبیه ذلک...؛ در مقابل این اکثر آن فرعان صفحه قبل است که آن ها به نحو اقلی است در فعل های خاص. در این اکثر ما به فعل کار نداریم. در آن اقلی ناظر به فعل بحث می کنیم. دو فعل خاص: ماده امکن و ماده ی زاد. ولی در این جا به ماده ی فعل کار نداریم. به آن دو اسمی که بعد از ماده به کار رفته بیشتر نظر داریم. فلذا می فرماید: و اکثر ما یشتبیه (یعنی اکثر الاشتباه) ذلك إذا (خبر) كان أحدهما اسما ناقصا و الآخر اسما تاما (فرض را می برد سر جاهایی که محل اشتباه است. اسم ناقص را ص ۲۸۷ و ۲۸۸ ملاحظه فرمودید: مای ناقصه و مای تامه. در من: من ناقصه و من تامه. گفتیم ناقص آن است که برای بیان معنایش محتاج است یا به صله یا به صفت. فلذا مای موصوله مای ناقصه بود. مای نکره ی موصوفه مای ناقصه بود. ولی تامه آن بود که در افاده ی معنایش احتیاج به غیر ندارد.

واو «و اکثر» چه نوع واوی است؟ استینافیه است.

حالا چطور تشخیص بدیم؟ جناب ابن هشام این طور ارائه می کند: مثلا فرض کنید در یان مثال: اعجب زید ما کره عمرو. می خواهی ببینیم زید که اسم تام است فاعل است و ما که اسم ناقص است مفعول؛ یا زید مفعول و ما فاعل. فرض بفرمایید اعرابی هم ظاهر نشده است. البته بنابر نظر اکثر مستحضرید که این جور اسم ها را در حالت منصوبی یک الفی بعدش می آورد. ولی شما فکر کنید این طبق آن لغتی است که الف را نمی گذارند. ابن هشام می فرماید طریق عرفان این است که فرض کنید که اسم تام فاعل

است و جایش ضمیر متصل مرفوعی متکلم قرار دهید: «تُ». مرفوعی به خاطر این که فرض کرده ایم فاعل است. متکلم چرا؟ این را بیان خواهیم کرد. بار دیگر، فرض کنید که آن اسم تام مفعول سات؛ جایش ضمیر متصل منصوبی متکلم قرار دهید: «ی». این نسبت به اسم تام. نسبت به اسم ناقص: یا فقط در ذوی العقول به کار می رود. یا فقط در غیر ذوی العقول به کار می رود؛ یا در هر دو به کار می رود. اگر فقط در ذوی العقول به کار می رفت، مصداق از مصادیقش را که افاده کننده ی معنای آن اسم ناقص است، جایش بنشانید. می دانید که مصداق هر شیئی معنای آن شیء در آن حتما باید باشد. اگر زید مصداق انسان است و انسان حیوان ناطق است، زید هم حتما در معنای خودش حیوان ناطق را دارد. البته چیزهای دیگر هم دارد که سبب تشخیص شده است. اگر فقط در غیر ذوی العقول به کار می رفت، الکلام الکلام. اگر در هر دو به کار می رفت، یک بار مصداق از معنای ذوی العقول یک بار مصداق از معنای غیر ذوی العقول جایگزین کنیم. مجموع کارهایی که شما کردید یک سری جعل و ابدال ها بود. بعد از این جعل و ابدال ها معنای کلام جدید به دست آمده را محاسبه کنید. اگر معنای با فائده و صحیحی بود، اعرابی (ترکیب) که این کمعنا را به دست داد صحیح می باشد. و الا فلا. دیگر می توانید تشخیص دهید که فاعل کدام شد و مفعول کدام. در مثالی که خود ایشان می زند: اعجب زید ما کره عمرو. اول می رویم سراغ آن اسم تام؛ فرض می کنیم زید فاعل است و ما مفعول. جای زید ضمیر متصل مرفوعی می نشانیم: اعجبت؛ ما مای موصوله و ناقصه. نظر جناب ابن هشام در ما این شد: هم در ذوی العقول به کار می رود («انما یخشی الله من عباده العلماء» و «انکحوا ما طاب لکم») و هم در غیر ذوی العقول. فلذا خود این اعجبت نسبت به ما دو شاخه می شود: ما را ذوی العقول لحاظ بکنیم یا غیر ذوی العقول. اگر ذوی العقول لحاظ بکنیم (چون ایشان نشانده است من هم می نشانم؛ وگرنه من استفاده نمی کردم) اعجبت النساء؛ نساء مصداق مای ذوی العقول است. غیر ذوی العقول: اعجبت الثوب. اگر این اسم تام را فرض کنیم مفعول است در این صورت ما می شود فاعل. یعنی اعجبتی؛ دوباره بر اساس این که ما را ذوی العقول فرض کنیم یا غیر ذوی العقول: می شد اعجبتی النساء و اعجبتی الثوب. چهار کلام جدیدی به دست آمد. حالا یکی یکی ببینیم این معانی صحیح است یا نه. هر کدام که صحیح بود اعرابی که پدید آورنده ی آن معناست می شود صحیح.

اعجبت النساء. خانم ها را به تعجب وا داشتم. این معنای درستی است. لذا زید فاعل ما مفعول بنابراین که ما مصداقش ذوی العقول باشد. اعجبت الثوب؛ این معنا غلط است. تعجب از صفات نفس است. تعجب حاصل از ابهام است و ابهام در کسی است که عقل داشته باشد. فلذا نمی شود فرض زید فاعل و ما مفعول اگر ما غیر ذوی العقول باشد کرد. پس این ترکیب در یک حالتش صحیح است.

اما ترکیب دیگر: اعجبتی النساء؛ معنای صحیحی است. پس این نشان می دهد که اگر ما زید را بگیریم مفعول و ما را فاعل و ما ذوی العقول باشد اعراب صحیحی است. اعجبتی الثوب هم صحیح است. فلذا به شما شناسانیدیم چطور فاعل را از مفعول تشخیص دهید.

عین مطالب ابن هشام را سیوطی در اشباه و نظایر/۲/۷۱ نقل کرده است و خودش هم می نویسد این ها تلخیصی است از مغنی.

ادامه متن: و طریق معرفة ذلك أن تجعل في موضع التام إن كان مرفوعا (من عبارت کتاب را تصحیح کردم: ان كان مرفوعا را گفتم فرض کنید مرفوع باشد. وگرنه اگر مرفوع باشد که دیگر می فهمیم فاعل است. فلذا دسوقی/۳/۱۱ می نویسد منظور ابن هشام این است: ان اردت ان تختبر الصحة الرفع و عدمها؛ که حاصلش می شود همین فرض که من بیان کردم.) ضمیر المتکلم المرفوع، و إن كان منصوبًا ضميره المنصوب (ضمیر متکلم منصوبی)، و تبدل من الناقص اسما بمعناه (یعنی یکی از مصادیقش که معنای آن را در خودش دارد.) فی العقل و عدمه، فإن صحّت المسألة بعد ذلك فهی صحیحة قبله، و إلا فهی فاسدة، فلا يجوز «أعجب زید ما کره عمرو» إن أوقعت «ما» علی ما لا یعقل، لانه لا يجوز «أعجبت الثوب» و يجوز النصب لأنه يجوز «أعجبتی الثوب» (يجوز النصب یا يجب النصب؟ جناب شمنی در حاشیه/۲/۱۵۸ نوشته است: ینبغی ان یقول یجب النصب. چون وقتی فاعلیت زید بنابر این که ما از غیر ذوی

العقول باشد می شود ممتنع یک صورت می ماند که می شود متعین و وجوبی. اگر بنا بر فرض زید فاعل ما از غیر ذوی العقول این کلام شد نادرست، یک فرض بیشتر بریا این کلام نمی ماند. پس این باید بشود يجب. جواب آن است که ابن هشام به قرینه مقابله که فرمود لایجوز این جا یجوز آورد و هر عاقلی یجوز را در مقابل لا یجوز بیاورد، خودش يجب را درک می کند. فلذا دسوقی/۱۲/۳ می گوید استاد همین طور عبارت را حل کرد. (فإن أوقعت «ما» علی أنواع من یعقل جاز) جی جاز؟ جاز الرفع یا جاز کل واحد منهما؟ بنا بر این که ما ذوی العقول باشد، چه زید فاعل چه زید مفعول هر دو درست می شوند. ولی این را نمی توانیم بگوییم. چرا؟ چون تعلیلی که ابن هشام در کلام برای جاز آورده است این است: «لأنه یجوز «أعجبت النساء» (فلذا جار الرفع. گرچه ما می دانیم که نصبش هم درست است. به خاطر این که اعجبتی النساء درست بود. ولی ابن هشام این طرو عبارت نوشت به خاطر این که آن چه که در قبل محل نزاع بود و شد محل نزاع، همان انی جاز. ولی آن که در آن جا جاز، در این جا هم جاز. این را دیگر نگفت. در قبلی لا یجوز رفع زید؛ در این جا آنی که لا یجوز یجوز.) و إن کان الاسم الناقص من أو الذین جاز الوجهان أيضا. (چه تغییری کرد که ابن هشام خودش را مکلف دید که این را مطرح بکند؟ در مورد من موصوله دو قول است. آنجا از وافی و غیر وافی آدرس دادیم که انی ها گفتند من هم در ذوی العقول به کار می رود و هم غیر ذوی العقول. طبق آن معنا من با ما هیچ فرقی نمی کند. فلذا ذکر ابن هشام می شود لغو. ابن هشام که خودش را ملزم می کند به این که این را این جا بگوید بنا بر نظری است که می گوید من فقط در ذوی العقول کاربرد دارد. البته این فعلا طبق نسخه ی شماس است. وگرنه شاید چیز دیگری بتوان به ابن هشام نسبت داد. حالا اگر بگویید من فقط در ذوی العقول است، جای ما کره عمرو بنویسید من کره عمرو؛ آن وقت می شود: اعجبت النساء و اعجبتی النساء؛ هر دو صحیح اند. پس جاز الوجهان. الذین را جایگزین کنیم؛ دوباره هم جاز الوجهان.)

در نسخه ی مغنی البیب، در تمام نسخه ها، این الذین نیست؛ بلکه الذی است. محشین به ابن هشام اشکال کرده اند و فرموده اند چرا الذی آورده ای؟ الذی هم در ذوی العقول به کار می رود و هم در غیر ذوی العقول. با این عبارتت درس جدیدی ندادی. می گفتی الذین تا بحث معنادار بشود. این چهار استاد عزیز قاعدتا آن حواشی را دیده اند و الذی را به الذین تبدیل کرده اند. ولیکن اگر نسخه ی ابن هشام را لحاظ کنیم، باز هم می شود عبارت ابن هشام را درست کرد؟ اگر نسخه ی الذی را بگیریم عبارت هیچ اشکالی ندارد. این ها ذهنشان به آن جاز الوجهان ایضا به این که اگر ما ذوی العقول باشد در این صورت رفع و نصب هر دو می شود صحیح؛ یک جا. اگر ما غیر ذوی العقول باشد، در این صورت نصب فقط صحیح است. من تصورم این است که این ها ذهنشان به این سمت رفته است که کجاست که یک جا هر دو صحیح است آنی که ما ذوی العقول استو ابن هشام که نوشته است جاز الوجهان ایضا منظور وجهان یک جایی است. پس باید من و الذین باشد. چون در این دوست که یکجایی هر دو صحیح است. حال آن که که گفته که این طور است. بلکه جاز الوجهان در مجموع؛ نه یک جایی. فلذا نسخه ی من و الذی کاملا صحیح است و نیاز به این کارها نیست. فقط می گوید چرا ابن هشام گفت؟ از جهت تکثیر مصداق است. چون اول گفت اسم ناقص، حالا می خواهد بگوید چه ما باشد چه من چه الذی، جاز الوجهان در مجموع. فلذا من آن چنان وجهی برای این کار آقایان نمی دانم و بعید نیست که ابن هشام همین مدنظرش باشد. آن هم من علی قول که خود من ابن هشام هم از آن ها نیستم. در کتاب های دیگرش تصریح دارد که من هم در ذوی العقول و هم در غیر ذوی العقول کاربرد دارد. بعد هم الذین هم حواشش نباشد الذی نوشته باشد. این خیلی بعید است که در ارتکاز ابن هشام بوده باشد. رجوع: وافی/۱/۳۰۸ تصریح دارد که الذی در عاقل و غیر عاقل [کاربرد دارد] و ج/۱/۳۱۰ تصریح دارد که الذین در جمع مذکر عاقل فقط.

حالا این بحث که تمام شد. ولی این طریقی که ابن هشام گفت طریقی بود یا نبود؟ من نظرم بر این است که ابن هشام فقط سر کار گذاشت. اول با این چیزهایی که به ما گفت نتوانست به ما بگوید کدام فاعل کدام مفعول. گفت این احتمالات هست. خب ما این جایگزینی ها را هم انجام ندهیم این احتمالات را می دهیم. ضمن این که ما وقتی می خواهیم ما کره عمرو را معنا بکنیم اصلا در تمام

ارتکازات ما این است که یک دفعه جایش آن را بنشانیم و یک دفعه جایش این را بنشانیم. یعنی کارهایی که ابن هشام گفت این است که ما علم داشته باشیم به فاعلیت و مفعولیت، بعد دوباره علم پیدا کنیم. فلذا من سرکاری می دانم. اتفاقاً عباس حسن هم معتقد به همین نظر است. عباس حسن با همین اشکال در ج ۲/ از ۹۳ تا ۹۵ در ص ۹۵ می فرماید من الخیر اجمال تلک المسئله. تحلیلش در ص ۹۴ این است که این سرکاری است. شما بیشتر دقت بکنید. فقط دو نکته را بیان می کنم.

هدف ابن هشام از این جعل و ابدالها چه بود؟ چرا این جا گفت بروید سراغ مصداق؟ برای این که عبارت جمع و جور بشود. عبارت جمع و جور بحث و بررسی نسبت به آن راحت است. پس این که فرمود جای عبارت مصداق بنشانید برای این بود که عبارت کوتاه شده و تجزیه و ترکیب نسبت به آن آسان بشود. چرا گفت ضمیر متصل متکلم؟ این هم به همان دلیل به علاوه این که ما نسبت به امور نفسانی راحت قضاوت می کنیم. چون در خودمان است و وجدان می کنیم. فلذا فرمود متکلم.

فرعان:

فرعان در مقابل اکثر است. یعنی دومورد اقل را ایشان می خواهد بفرماید که البته آن دو مورد بیشتر نقطه ی تمرکز و حساسیت روی دو فعل است. فعل امکان که وقتی می خواهیم فاعل مفعولش را تشخیص بدهیم کمی سخت است. و یکی هم زاد با استعمالات چندگانه ای که زاد دارد. که بیان خواهیم کرد که هم لازم و هم متعدی دارد و متعدی اش هم یک مفعولی و هم دو مفعولی دارد. فلذا ابن هشام می خواهد این مطلب را بگوید که بعضی وقت ها مشکلات برای عدم تشخیص فاعل از مفعول برمی گردد به ماده ی فعل. به مواد افعال هم دقت کن تا بتوانی فاعل را از مفعول تشخیص دهی.

نوبت دوم: جلسه ۱۰:

ایها الناس اتقوا الله الذی ان قلمتم سمع و ان اضمرتم علم و بادروا الموت الذی ان هریتم منه ادرککم و ان نسیتموه ذکرکم.

دو مثال می زنند: یکی امکان المسافر السفر: می خواهیم ببینیم این جا مسافر فاعل است و سفر مفعول است یا مسافر مفعول است و سفر فاعل یا این که هر دو امکان دارد. ایشان می فرماید شما اگر بروید سراغ لغت، مثل مصباح المنیر/ ۳۰۴: امکنتی الامر، اصلا به این استعمالی که مصباح المنیر از آقایان عرب نقل می کند: امکنتی الامر به معنای سَهْل و تیسر فعله و غدر علیه. چون مصباح المنیر را آدرس دادم می توانید المنجد/ ۷۷۱ را هم ببینید. حالا این جا ببینیم که مسافر را که به تعبیر بعضی از محشین مثل دسوقی ذات عاقله است (به کسی می گویند که عاقل باشد) سفر اسم معنا است (به تعبیری که مثلاً جناب دسوقی کرده است) فاعل است یا مفعول. فرض کنیم مسافر مفعول است. قرار شد در این صورت جایش ضمیر متکلم منصوبی بنشانیم و سفر را هم خودش را نگه داریم. چون دیگر اسم ناقص نیست که بخواهیم جای آن مصداق بگذاریم. فلذا اگر این کار را انجام بدهیم می شود: امکنتی السفر؛ آیا این معنا صحیح است؟ دفعه ی دوم، بیاییم سفر را مفعول بگیریم و مسافر را فاعل. آن وقت جای مسافر ضمیر متصل مرفوعی متکلم بنشانیم. می شود امکنت السفر. این دو معنا را بسنجیم. کدام صحیح است؟ امکنتی السفر یعنی تیسر فعل السفر. ولی امکنت السفر یعنی چه؟ یعنی میسر شدم سفر را. امکنتی السفر یعنی میسر شد سفر مرا. معنای امکنتی السفر صحیح است؛ ولی اگر این ماده را خوب شناسید توان تشخیص ندارید. این جا فهم معنای ماده دخیل است. وگرنه هزار بار امکنتی السفر و امکنت السفر را نگاه کنید باز توان تشخیص ندارید. فلذا این جا ماده دخیل است در این بحث. فلذا چون امکنتی السفر صحیح است، امکان المسافر السفر می شود صحیح و مثال دوم می شود ناصحیح. پس فقط به نصب مسافر صحیح است. ولیکن این جا دخالت داشت که ماده را از لغت خوب بشناسیم.

[مطلبی که بعدا بیان می شود]: فرق امکان با اعجب چه بود که این را از آن جدا کرد؟ در ماده ی اعجب یکی از اسم هایی که داشتیم اسم ناقص بود. ولی این جا سفر که اسم ناقص نبود. اسم تام بود. فلذا آن جا بود اکثر ما یشتبیه ذلک اذا کان احدهما اسما ناقصا و الآخر اسما تاما. در امکان المسافر السفر هیچ کدام ناقص نبود. لذا آمد در این قسمت. از یک جهت دیگر هم فرق داشت: ماده ی اعجب معنایش روشن است؛ ولی امکان ترجمه اش کمی سخت است.

همان استعمالی هم که مصباح المنیر به کار برد: امکانی الامر، نشان می دهد که این استعمال امکانی السفر استعمال تمامی است و آن یکی استعمال تمامی نیست.

مثال دوم: زید فی رزق عمرو عشرون دینارا. در این مثال دیگر به خوبی خودش را نشان می دهد که ابن هشام یم خواهد بفرماید به مواد دقت کن. در این مثال نسبت به مثال قبلی ظهور و بروز بیشتری دارد. فرض بفرمایید که اصل این در الت معلومی «آ جور که بعضی از محشین هم فرموده اند این باشد (خصوصیت ندارد و این هم از باب مثال است): زاد السلطان فی رزق عمرو عشرون دینارا. این معلومش باشد. وقتی تبدیل می شود به مجهول، عشرين که مفعول به بود در حالت معلومی زاد، می شود نائب فاعل تبدیل می شود به عشرون. سوال این است که آیا می توانیم در این استعمال معلومی، وقتی مجهول کردیم باز عشرين را به نصبش نگه داریم؟ این جا اولین کاری که می کنیم باید بشناسیم استعمالات زاد چیست؟ و به چه معنایی است؟ وگرنه این را چگونه تشخیص دهیم. مصباح المنیر/۱۴۲: می فرماید ماده ی زاد يستعمل لازما متعدیا. متعدی اش هم همان طور که لسان/۶/۲۳ تصریح دارد، هم متعدی به یک مفعول و هم متعدی به دو مفعول است. زاد لازم به معنای نما و کثر است. زاد یک مفعولی به معنای انعی (زیاد کردن و رشد دادن) و زاد دو مفعولی همان طور که لسان به کار می برد: زاده الله خیرا، به معنای اعطی است.

حالا می رویم سراغ استعمال خودمان: یک مفعولی به کار رفته است. وقتی یک مفعولی به کار رفت می خواهد مجهول بشود. یک حالتش این است که بگوییم این عشرينی که مفعول به بود بشود نائب فاعل عشرون. ولی سوال این بود که آیا می توانیم عشرين به حالت نصبی هم به کار ببریم یا نه؛ این جا باید بگوییم تا طبق چه مبنایی سوال شود. این مبنا را بنده در ص ۳۰۱ در فصل عقد للتدریب، فقلیلا ما یومنون، آن جایی که قرار بود ما را طبق بیان دوم مای نافیه بگیریم، تقریبا ورود پیدا کردم. ابن هشام دو اشکال مطرح کرد. اشکال دوم فرمود آقایان عرب بین دو مجاز جمع نمی کنند. برای این که عبارات آن جا حل شود من با آدرس های متعددی راجع به این مباحث صحبت کردم. به نکاتی که آن جا گفتم اعتماد می کنم. بیان کردیم که مبنای بعضی از آقایان این است که اگر ما در حالت معلومی مفعول به داشته باشیم و چیز های دیگری که قابلیت دارند برای نائب فاعل شدن، یعنی ظرف، جار و مجرور و ... آن جا بیان کردیم که دو مبنا وجود دارد. مبنای عده ای آن است که با بودن مفعول به جا بریا بقیه ی موارد نمی ماند. این شعر الفیه را تقدیم محضر کردیم: سیوطی/۱۵۹: و لا ینوب بعض هدی ان وجد فی اللفظ مفعول به؛ البته خود جناب ابن مالک در تسهیل و شرح تسهیل از این مبنا دست برداشته است. ما «آ جا بیان کردیم که مبنای دوم را ما تقویت می کنیم. که ما دنبال فهم مقصد متکلمیم. یک جایی متکلم می خواهد ظرف و جار و مجروری که صلاحیت دارد را نائب فاعل قرار دهد. «آ جا مثال هایی هم از آیات قرآن تقدیم محضر کردیم. مبنای دوم را کوفیون و اخفش از بصری ها و ابن مالک در تسهیل و شرح تسهیل دارد. آن جا عبارات معانی النحو را بیان کردیم و گفتیم خیلی مبسوط و زیبا این را بحث کرده است. حالا می خواهیم این سوال را جواب بدهیم. آیا در این زاد یک مفعولی می شود علاوه بر این که بگوییم مجهولش را، بگوییم زید فی رزق عمرو عشرون دینارا تا فی رزق بشود نائب فاعل؟ جواب: علی المینا. اگر مبنای ما این شد که با بودن مفعول به نمی شود چیز دیگر نائب فاعل باشد نمی توان گفت عشرين. اگر مبنای ما این شد که ما تابع فهم آن چه هستیم که متکلم قصد کرده است، بودن عشرين به نصب در حالت مجهولی بلا اشکال است. علاوه بر آدرسی که آن جا دادم، وافق

سوال بعدی: اگر ما عمرو را مقدم کنیم: عمرو زید فی رزقه عشرون دینارا. سوال این است که در این استعمال چطور؟ آیا می شود به جای عشورن عشرین به کار رود یا خیر؟ جواب آن است که اگر شما زاد را یک مفعولی لحاظ کنید، الکلام الکلام. بیان همین است که تقدیم محضر شد. ولی اگر زاد را دو مفعولی لحاظ کنید که از لسان آدرس دادیم، آن وقت طبق این می شود نصب عشرین را داشته باشیم بلا اشکال است. چون آن یکی مفعول به می شود نائب فاعل و این یکی می شود مفعول.

می گوید چه فرقی بین این دو مثال ها بود که در اولی چنین حرفی را نزدیک. در دومی امکان این که این را دو مفعولی بیان کنیم هست. من اصل این را بنویسم: عمرو زاده الله فی رزقه عشرین دینارا. این جا چون یک اسمی به عنوان مرجع برای ضمیر موجود است، زاده الله خیرا، می توانیم بگوییم عمرو زاده الله فی رزقه عشرین دینارا؛ در صورتی که در اولی نم یوانستیم؛ چون اسمی نداشتیم؛ چون اگر می گفتیم زاده الله می گفتند مرجع این ضمیر کجاست؟ ولی وقتی عمرو را مقدم کردیم توانستیم این را حالت دو مفعولی لحاظ بکنیم. فلذا گفتیم رد این جا این مفعول اول را که ضمیری بود که بر می گشت به این مبتدا این را نائب فاعل می کنیم: عمرو زید. و عشرین را به نصبش نگه می داریم. حتی طبق مبنایی که می گفت مفعول به فقط می تواند نائب فاعل واقع شود.

[ظاهرا این قسمت توسط استاد قرائت نشده است:] و تقول «أمكن المسافر السفر» بنصب المسافر، لأنك تقول «أمكنني السفر» و لا تقول «أمكنك السفر» و تقول «ما دعا زيدا إلى الخروج» و «ما كره زيدا من الخروج» بنصب زيدا في الأولى مفعولا و الفاعل ضمير «ما» مستترا، و برفعه في الثانية فاعلا و المفعول ضمير ما محذوفا، لأنك تقول «ما دعاني إلى الخروج» و «ما كرهت منه» و يمتنع العكس، لأنه لا يجوز «دعوت الثوب إلى الخروج» و «كره من الخروج»

و تقول «زيد في رزق عمرو عشرون دینارا» برفع العشرين لا غير (ابن هشام در ص ۱۷۷ نوشت لا غير لحن)، فإن قَدِمْتَ عمراً (در این قسمت هیچ جایی برای نصب عشرین باز نشد. چون بیش از یک مفعولی نمی تواند باشد. چون اگر دو مفعولی لحاظ بشود سوال م ی شود که مرجع آن ضمیر کجاست؟ یک مفعولی می شود؛ آن وقت طبق یک مفعولی می شود علی المبتدا. انی که انب هشام می فرماید برفع عشرین لا غير یعنی من در این جا مبنای الفیه را قبول کردم. با بودن مفعول به نمی شود نوبت برسد به بقیه ی موارد.) فقلت «عمرو زید فی رزقه عشرون» جاز رفع العشرين و نصبه (نصب بنا بر این که زاد را دو مفعولی لحاظ کنیم).

جناب ابن هشام می فرماید می خواهیم وارد اثر این بحث شویم. شما مشابه این بحث را در صمدیه ملاحظه فرمودید و در مغنی ۱ در حرف العین در عصی ملاحظه می فرمایید؛ آن هم این بحث است: اگر گفتیم عمرو زید فی رزقه عشرون دینارا یعنی آمدیم زاد را یک مفعولی گرفتیم و عشرون را نائب فاعل با حالتی که آمدیم گفتیم عمرو زید فی رزقه عشرین دینارا آمدیم زاد را دو مفعولی گرفتیم مفعول اول را که ضمیری راجع به عمرو بود، نائب فاعل و عشرین مفعول. این دو تا از لحاظ اثر با هم چه فرقی دارند؟ می فرماید آگ را ولی را بگیریم، در این صورت زید می شود خالی از ضمیر. چرا که شما می دانید در آن واحد، یک فعل نمی شود هم اسناد داده شود به اسم ظاهر و هم اسناد داده شود به ضمیر. عمرو شد مبتدا و زید فی رزقه عشرون دینارا خبر. بنا بر آن مبنایی که آقایان دارند، جمله ی خبریه عائد می خواهد به مبتدا. عائد این جمله ی خبریه ضمیر رزقه می شود. زید دارای ضمیر است و هو بر می گردد به عمرو. یعنی خود این نائب فاعل عائد جمله ی خبریه به مبتدا نیز هست. فلذا این جا عبارت کتاب لیز است فی رزقه به عنوان عائد محتاج نیستیم. چون همانی که نائب فاعل واقع شد، همان عائد جمله ی خبریه به مبتدا را ساخت. آثارش کجا روشن می شود؟ شما عمرو را مثنی و جمع بکنید: العمران العمران: العمران زید فی رزقهما عشرون دینارا؛ العمران زید فی رزقههم عشرون دینارا. ولی اگر در دومی تبدیل کردیم: العمران زیدا فی رزقهما عشرین دینارا، العمران زیدوا فی رزقههم عشرین دینارا. [از لحاظ مفعولی هم که تفاوت واضح است:] یک مفعولی شیء دو مفعولی شیء آخر.

و على الرفع فالفعل خالٍ من الضمير، فيجب توحيدہ مع المثنى و المجموع (ممکن است این اثرات سوال امتحان باشند)، و يجب ذكر الجار و المجرور لأجل الضمير الراجع إلى المبتدأ (البته ما در این يجب خدشه ای داریم که ان شاء الله در مباحث بعد سر جای خودش در مباحث عائد بیان می شود)، و على النصب فالفعل متحمل للضمير؛ فيبرز في التثنية، و الجمع، و لا يجب ذكر الجار و المجرور (این را چگونه توضیح دهیم؟ تعرف الاشيا باضدادها. بالا فرمود يجب ذكر الجار و المجرور لأجل الضمير الراجع إلى المبتدأ؛ این جا لا يجب به دلیل این که عائد داریم؛ دیگر از جهت عائد به این نیاز نداریم. وگرنه نه این که بود و نبود این یکسان است. ما قبلا بیان کردیم که زائده به معنای مشهور هم خودش مثل نبوده نیست. دخولها كخروجها حرفی است غلطی است که این آقایان می زنند).

ما افترق فيه عطف البيان و البدل

ابن هشام از این جا به بعد وارد یک سری عناوین می شوند: ما افترق فيه عطف البيان و البدل، ما افترق فيه اسم الفاعل الصفة المشبهة، ما افترق فيه الحال و التمييز و ...؛ چرا که باب رابع را نوشت تا در باب عمل خوب بتوانید تشخیص دهید. فلذا ورودی ندارد که بگوید بدل و حال و تمییز چه بودند و احکامشان چه بود. من فقط به شما یاد می دهم بتوانی این را از این تشخیص دهی.

کسی می تواند بگوید افتراق عطف بیان و بدل چیست، که در مرحله ی قبل یک چیزی را قبول کرده باشد؛ چون می دانید که افتراق فرع بر دوئیت است. وگرنه بیان جهت افتراق چیزی از خودش معنا ندارد. باید در مرحله ی قبل قبول کرده باشیم که عطف بیان شیء و بدل شیء آخر. به عبارت دیگر ما از کسانی باشیم که توابع خمسة: صفت، بدل، عطف بیان، عطف نسق و توكید. ولی اگر از کسانی شدیم که گفتیم توابع اربعة، یعنی گفتیم عطف بیان همان بدل است؛ دیگر این بحث لغو است. آقایانی که مبنای دوم را دارند، این ها یک چنین تیزی را هیچ وقت بحث نمی کنند. چون افتراق فرع بر دوئیت است.

کمی وارد می شوم که بگویم این نظر چرا پدید آمده است و بعضی از اعاضی که نظر دوم [یعنی عدم دوئیت] را دارند تقدیم محضر بکنم:

[۱- قول به دوئیت]

[یکم] تعریف عطف بیان

الف) شما در سیوطی/ ۲۸۱، این جور ملاحظه فرمودید: ابن مالک فرمود:

«فذو البيان تابع شبه الصفة/ حقیقه القصد به منكشفه»^۱

از این چند استفاده می خواهم بکنم:

۱. تعریفی که ابن مالک از عطف بیان دارد؛

۲. فرمود عطف بیان تابعی است مثل صفت؛ خود این شبیه بودن، احکامی را به دنبال دارد. قبل از این که یکی اش را بیان کنم که این جا مورد احتیاجمان است، علت شبیه شدن را بیان می کنم. عطف بیان آن تابعی است که حقیقت قصد متکلم به وسیله ی این تابع منكشف است. این وجه شبه است. هر دو تا حقیقتشان انکشاف است. انکشاف یعنی توضیح و تبیین. هم صفت تبیین را بر عهده

^۱ استاد در این جا چرا وارد شباهت عطف بیان و صفت شدند؟ پاسخ: برای این که تعریف عطف بیان را از نظر ابن مالک بیان کنند.

دارد فلذا از او تعبیر کرده اند به مبین؛ هم عطف بیان؛ فلذا بعضی از نحوی ها از او تعبیر کرده اند به مبین. این است که شبیه هم دیگر هستند.

شبیه بودن احکامی را به دنبال دارد. من جمله از آن احکام که آقایان مرتب این تعبیر را دارند که در کتب معروف است و ابن هشام مرتب از آن استفاده می کند: «عطف بیان فی الجوامد نظیر النعت فی المشتقات»^۱. دلیل این نظیر بر می گردد به آن جهت انکشافیه.

نکته ی بعدی: اگر هر دو حقیقتشان انکشاف است پس چرا دو تابع شدند؟^۲ جواب می دهم این را دیگر از من نخواهید. از اساتید سیوطی و پایین تر از سیوطی پرسید؛ آن جا بیان می کنیم که جهت کشفشان با هم فرق می کند. وافی/۳/۵۳۸ و «۵۴۱/حاشیه ۵» و ۵۴۲ و «۵۴۴/حاشیه ۲»

ب) این تعریفی بود که ابن مالک آورد برای عطف بیان. ولی یک تعریف دیگری را مثل ابن حاجب و صاحب هدایه و صاحب شرح انموذج برای شما آورده اند: هدایه جامع المقدمات/۲/۱۰۷، شرح انموذج جامع المقدمات/۲/۲۷۴: «هو اشهر اسمی شیء». فرمودند عطف بیان آن است که ما دو اسمی داشته باشیم که دومی عند العرف اشهر باشد. اشهر دو اسم یک چیز؛ آن وقت آقایان می آیند اشهر عند العرف را به جهت انکشافش تابع قرار می دهند نسبت به دیگری.

مثال: شما می گوئید قال علی. بعد می گوئید کدام علی؟ آنی که ابن ابیطالب است (با صاحب صمدیه مخالفت کردیم؛ این ابن را ما صفت نعنی دانیم. معنا ندارد. با حقیقت صفت بودن نعنی سازد). در کتب می نویسند «ابن» عطف بیان یا بدل است؛ چطور می شود دو قسم که دو حقیقت دارند هر دو این جا قابلیت تطبیق داشته باشند. مگر این که دو حیث را بتوانیم تطبیق دهیم. در آن مثال مغنی ۱ فرمود در این مثال زمخشری «ام» را هم منقطعه قرار داده است هم متصله. ولی با دو بیان. در آن مثال همزه: «انت فعلت هذا بالهتنا یا ابراهیم»، می تواند استفهام حقیقی باشد یا مجازی با دو لحاظ. این «ابن» اشهر اسمین است. چون عرب آن موقع افراد را به پدرشان می شناخته است. فلذا طبق این بیان عطف بیان می شود.

[دوم: تعریف بدل]

اما بدل چه؟ سیوطی/۲۹۳ از ابن مالک بدل را این طور تعریف کرد: «بدل تابع مقصود بالحکم». یعنی مطلوب در قصد اصلي (کلمه اصلی را هم با عنایت و دقت می نویسم؛ ننوشتیم در قصد) متکلم، [مبدل منه] جهت تمهیدیه دارد. جهت مقدمیت دارد. جهت توطئه دارد. هر سه یکی است. از همین جا است که آقایان می گفتند «المبدل منه فی حکم الطرح والسقوط». این از جیب در نیامده بود.

آدرس ها: جامی/۲/۹، صبان/۳/۱۲۳، جامع المقدمات صمدیه/۲/۵۳۲ و ۲۳۴ این ها مشهور هستند که قائل می شدند ما پنج تابع داریم. ولی در مقابل این مشهور بزرگانی هستند مثل رضی، وافی، دکتر سامرای در معانی النحو که قائل اند حقیقت عطف بیان چیزی جز بدل نیست. ما چهار تابع داریم. با چه بیانی و چرا؟

نوبت دوم: جلسه ۱۱:

قال امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق.

^۱ این که همان وجه شبه شد؛ حال آن که قرار بود یکی از احکامی که به واسطه ی شباهت می آید بیان شود.

^۲ این سوال استطرادا مطرح می شود. چرا که ابتدا تعریف ابن مالک از عطف بیان مطرح شد و ذیل آن کمی به این تعریف پرداخته شد و سپس این سوال پیش آمد.

در مورد «ما يعرف به الفاعل من المفعول»: مستحضرید که در اسلوب چینش کلمات عرب در یک کلام آقایان یک عنوانی را دارند به این که اصل تقدیم الفاعل و تاخیر المفعول است. چرا ابن هشام هیچ گونه اشاره ای در این بحث به این اصل ندارد؟ آیا این اصل را قبول ندارد؟ می شود کسی قبول نداشته باشد؟ این هم از غفلت های ابن هشام بوده است؟ از جاهایی که می توانید این اصل را ببینید اشباه و نظایر/۲/۶۷ است.

بیان کردیم که همان طوری که محشین مثل جناب شمنی/۲/۱۵۸، امیر/۲/۸۵، دسوقی/۳/... فرموده اند، کسی می تواند این بحث را بکند که قائل باشد دوئیت بین عطف بیان و بدل وجود دارد. آن وقت یک نکته ای که باید دقت بکنید این است: آقایانی که قائل می شوند این ها یک حقیقت اند نه دو تابع، این افتراقات هشتگانه ای که ابن هشام مطرح می کند آن ها چکار می کنند. این سوال دقیقی است که این افتراقات هشتگانه دال بر دوئیت نیست؟ یا این که آن ها می گویند ما قائل به عینیت هستیم، ولی این افتراقات را قائلیم.

۲- عباراتی که قائل اند به عینیت:

۱. جناب رضی/۲/۳۷۹: «اقول و انا الى الآن لم يظهر لي فرق جلي بين البديل الكل من الكل و بين العطف البيان. بل لا اري عطف البيان ...» در سلسبیل جناب استاد علیدوست بعد از این که نظر خودشان را می آورند که ایشان قائل اند و قسم می خورند به جان خودشان که کسی که دقت بکند قائل می شود این ها دوئیت دارند نه عینیت، می فرماید «اعتقادنا ان مثل المحقق الرضى كان في انكاره تغاير العطف و البديل على حق من جهة و لم يكن عليه من جهة اخرى.» این که مرحوم رضی به آن چه که بین عرف است و قصدی که عرف دارد دقت نکرده است. خیلی این اشکال عجیب است. کدام رضی دقت نکرده است. انسان رضی را بشناسد می داند که جناب رضی چه عنایتی به عرف و مقاصد عرف دارد. یعنی این دقت سه چهار خطی شما را جناب رضی در این چهار جلدی که بزرگان علم نحو عامه وقتی می خواهند اسم او را بیاورند تعبیر می کنند به «محقق رضی، نجم الانمه»، آن وقت این مقدار را متوجه نبوده است؟ «بل لا اري عطف البيان الا البديل.» بعد ایشان ادعا می کند «كما هو ظاهر كلام سيويه.» معتقد است که جناب سیویه هم همین نظر را دارد. «فانه لا يذكر عطف البيان بل قال ...»

۲. عباس حسن در وافی/۳/۵۴۶: «... التفرقة بينهما قائمة على غير اساس سليم. فمن الخير توحيدهما. لما في هذا من التيسير و مجاراة الاصول اللغوية العامة.» [این اشکالات یعنی اشکال جناب استاد علیدوست] اشکالات تمامی نیست. آن چه که بین عرف رایج است این را می طلبد که بگوییم این ها عینیت دارند.

صاحب معانی النحو/۳/۱۸۵ هم از همین جور اشخاص است: «لا اري عطف البيان الا البديل و لا داعي لادعاء الفروق بينهما و يمكن الاكتفاء بباب واحد هو البديل او عطف البيان. و كلما قيل في البديل يمكن ان يقال في البيان و بالعكس و اصطلاح البديل اولی و ذلك لتعدد انواعه فان كلمة «بدل» ادل على المعنى من كلمة بيان و لا سيما في البديل المغاير.» این ها عبارات رضی است. چون مرحوم رضی ص ۳۸۰ می فرماید فکر نکنید که من فقط در بدل کل از کل قائلم که این با عطف بیان یکی است؛ بلکه در تمام بدل ها الا بدل غلط این را می گویم. البته بدل غلط هم یک درس دقیقی دارد. جاء في شرح الرضى على الكافية.

اما جناب استاد علیدوست: ایشان در سلسبیل می فرمایند که ما این فرمایش را قبول نداریم. شما برگردید به عرف. ببینید عرف در تکلمش و در بیانش دو غرض را می تواند داشته باشد. یک وقتی غرضش این است که یک تابعی را بیاورد از این جهت که آن مطلوب تمهید و توطئه است. ولی آن تابع حقیقتا مقصودش است. این یک نوع غرض است. وقتی این یک نوع غرض شد یک نوع تابع می سازد. ولی یک وقت هایی نه، قصدش اسناد حکم است به همان متبوع. نه این که حقیقتا اسناد حکم باشد به تابع. ولكن می خواهد کلام را

روشن بکند. این جا یک تابع توضیحی می آورد. که این می تواند به جهتی صفت و به جهتی عطف بیان باشد. وقتی عرف در تکلماتش دو غرض دارد به تبع غرض برای رساندن آن چه که در ذهن دارد دو اسلوب کلامی می خواهد. دو تابع می خواهد. یعنی ایشان می خواهد بفرماید آن دو تعریفی که آقایان از عطف بیان و بدل اراه دادند فقط صرف دو تعریف نیست که شما بگوی من این دو تعریف را قبول ندارم. می گوید نه، این دو تعریف برگرفته از دو حقیقت موجود است در تکلمات و بیان ها. وقتی دو حقیقت متفاوت داریم که در عرف هست، چطور قائل به عینیت بشویم؟ و هذا التقسیم لم یکن صرف فرض علمی فی المدرسه حتی یقال انه لا قیمة له فی سوق الادب، بل یرتزع دائما من صدر استعمال العرف العام. آن وقت همان اشکال را به رضی کرده است که شما توجه به عرف عام نداشته اید. لذا در آخر می فرماید خذ و اغتنم. وعلى الباحثین علی لسان العرب مجاراةً للاصول اللغویة العامه ان يجعلوا و يضعوا علی حسب اصطلاحاتهم. فلذا این ها دو چیز است.

چند مثال: «ذلک الإمام احقّ ان یتبع»: شما می گوید اصل در ولایت عدم ولایت کسی است بر کسی. چرا باید تبعیت بکنم؟ می فرماید این احق ان یتبع اگر روی ذلک رفته است، ذلک مقصود اصلی نیست. بلکه مقصود اصلی امام است. پس امام را باید بدل بگیری. چون احق ان یتبع به خاطر ذلک بودن روی این نرفته است تا بگویند اصل عدم ولایت کسی است بر کسی. ولایت دلیل خاص می خواهد. «فوقاهم الله شرّ ذلک الیوم». الف و لام الیوم عهد است و الیوم یعنی روز قیامت. مقصود اصلی یوم است. «اتضرب زیدا ایاک؟» این همه افراد افراد دیگر را می زنند. ولی به هیچ کدام اعتراض نمی شود. ولی اگر به این آقای مخاطب اعتراض شده است، به خاطر این است که دارد پدرش را می زند. پس ایاک مقصود اصلی است. «احسن الی زید اخیک» او برادرت است. اگر برادر هوای برادر را نداشته باشد که داشته باشد. پس اخیک بدل است. ولی مثلا در «قال علی ابن ابیطالب». فرقی نمی کند بگوئیم قال علی یا بگوئیم قال ابن ابیطالب. ولی این مقدار فرق می کند که دومی شهر اسمین است. علی را ظاهر می کند. پس این عطف بیان است. فلذا بعد از آن می فرمایند: لعمری ان الفرق بین البدل و العطف بعد التامل فی ما ذکرنا واضح لا یخفی. کیف و الاول مقصود بالاصاله فی النسبه الکلامیه و الثانی جء به لانکشاف حقیقه القصد من المتبوع الذی هو المسند الیه حقیقتا و ظاهرا. اگر خواستید مقاله ای در ادبیات بنویسید باید مطالب ایشان را هم بیاورید و جواب دهید. ابن هشام از کسانی است که بین این ها دوئیت می داند.

و ذلک ثمانیة أمور:

فرق اول:

این است که الضمیر لا یعطف عطف بیان و لا یعطف علیه غیره بیانا له. ضمیر نه متبوع واقع می شود برای عطف بیان و نه خودش به عنوان عطف بیان به کار می رود. در مقابلش صفحه بعد است. منتها تا ما برسیم به صفحه بعد یعنی مقابل این، طول می کشد: «و اما البدل فیکون تابعا بالمضممر بالاتفاق». ما می توانیم ضمیر را به عنوان مبدل منه بیاوریم. «و اجاز النحویون ان یکون البدل مضمرا تابعا لمضممر». از آن طرف اجازه دادند که ضمیر به عنوان بدل از یک ضمیر یا از اسم ظاهر بیاید. البته مخالفینی دارد که سر جایش بیان می شود.

چرا الضمیر لا یعطف عطف بیان و لا یعطف علیه غیره بیانا له. [دو مقدمه باید بیان کنیم: اول:] آقایان می فرمایند الضمیر لا یوصف و لا یوصف به. ادله ی زیادی آورده اند که من به یکی اکتفا می کنم. [چرا موصوف واقع نمی شود؟] چون ضمیر اعرف معارف است. حقیقت صفت توضیح و تبیین او انکشاف است. اسم دیگری چگونه تبیین کند اعرف معارف را؟ فلذا هیچ وقت موصوف واقع نمی شود.

چرا صفت واقع نمی شود؟ آن چه که بیان می کنم بیان مرحوم بهبهانی است که کتابی دارند به نام اساس النحو/ ۳۳۵ (آن هابی که می خواهند روی ادبیات کار کنند، این کتاب داشتنی است. البته به راحتی در بازار پیدا نمی شود. ایشان در اهواز بود که چون گوشه گیر

بود، او نشناختند.) ایشان آن جا فرموده است برای چه ضمیر صفت واقع نمی شود؛ چون «لیس فی المضمیر معنی وصفیا و هو الدلاله علی قیام معنی بالذات». وصف یعنی دلالت بر قیام یک معنی به یک ذات. همانی که شما در مباحث صرف ساده ملاحظه فرمودید. ضمیر حاکی از یک ذات است. اصلا در ضمیر معنا نداریم (معنایی که این جا به کار می بریم.) این است که نمی تواند نقش وصفی به خودش بگیرد. برای تحقیق: رضی/۲/۳۱۰، جامع المقدمات/۲/۱۰۲/حاشیه ۳، اشباه و نظایر/۲/۹۵ دیدنی است، وافی/۳/۴۶۶ و ۵۵۰، معانی النحو/۳/۱۸۵

دوم: جلسه قبل عبارتی را اثبات کردیم: «عطف البیان فی الجوامد نظیر النعت فی المشتقات». این دو تا را کنار هم بگذارید؛ نتیجه همین می شود که دنبالش بودیم. بیان کردیم که عطف بیان تابعی شبه الصغه است. چون حقیقت هر دو انکشاف است. به همین دلیل که از ضمیر صفت نمی آید و صفت واقع نمی شود چون حقیقت صفت و حقیقت عطف بیان یکسان است عطف بیان هم نمی تواند ضمیر واقع شود و برای آن عطف بیان هم نمی آید.

متن کتاب: **أحدها: أن العطف لا يكون مضمرا و لا تابعا لمضمرا؛ لأنه في الجوامد نظير (نمی گوید مثل؛ چون این ها یک تابع نیستند.** هر دو جهت انکشافی دارند. ولی حیث انکشافی شان با هم فرق می کند.) **النعت في المشتق** (ایشان این عبارت را چند جای دیگر هم دارد: ص ۴۹۲، ص ۴۹۳، در مغنی ۱ و مغنی البیب هم چند جا دارد.)

[یادآوری و توضیح]: [ابن هشام] در مغنی ۱/ص ۷۸، در بحث ان تفسیریه [مثالی زد که در این جا آن مثال را تکرار کرده است.] ابن هشام متأسفانه ان تفسیریه را با دلیل واهی ای که به خورد شما داد قبول نکرد. آن جا فرمود: «لها عند مثبتها شروط: ... و الثالث: أن لا يكون في الجملة السابقة احرف القول الا و القول موول بغیره كما ذكر الزمخشري في قوله تعالى: «ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله.» که ما این ان را تفسیریه بگیریم و اعبدوا الله را بگیریم تفسیر برای ما قلت لهم. جناب زمخشری این را به تاویل برده است. ما قلت یعنی ما امرت. «انه يجوز (یعنی چیز های دیگری هم جایز دانسته است.) ان تكون مفسره لفعل القول علی تاویل بالامر ای ما امرت.» ابن هشام در مغنی البیب می نویسد «و هو حسن.» این و هو حسن تناقض صدر و ذیل نیست. درست است که او قبول ندارد. ولی این شرط برای کسانی که قبول دارند حسن است.

بعد در مغنی البیب ادامه می دهد: چهار مورد دیگر نقل می کند که این چهار استاد عزیز انداخته اند. من آن ها را نقل می کنم که این جا دو تایش را نیاز دارم و تکمیلا للبحث چهارتایش را بیان می کنم.

دومی: ان را تفسیریه بگیریم و «اعبدو الله» را بگیریم تفسیر برای امرت. این را زمخشری رد می کند ابن هاشم هم رد می کند. «ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله.» مشکلش ادامه ی آیه است: ان اعبدوا الله ربی و ربکم. اگر بخواهد اعبدوا الله ربی و ربکم بشود تفسیر برای امرت، خدا هم دارای رب می شود. ربی من خدا و ربکم. مشکل در این ربی است. با ربی ناسازگار است. این را نه ابن هشام قبول می کند نه زمخشری؛

سومی: ان مصدریه باشد. آن وقت ان مصدریه با صله اش عطف بیان برای ضمیر «هاء» در به می شود. این را زمخشری قبول دارد. ابن هشام قبول ندارد. ابن هشام فرمود عطف بیان از ضمیر نمی آید. فلذا در مغنی البیب نوشته است «وهم الزمخشري فاجاز ذلك ذهولا عن هذه النکته». ذهنش رفته است که ما نمی توانیم برای ضمیر عطف بیان بیاوریم. «و ممن نص علیها من المتأخرين ابو محمد ابن السید و ابن مالک و القیاس معهما فی ذلك.»

چهارمی: فرموده است ان مصدریه باشد بدل از ما در «ما امرتني». این ها همه در مغنی البیب است. این را نه ابن هشام قبول می کند و نه زمخشری. ابن هشام در مغنی البیب دلیلش را این نوشته است: «لان العباده لا يعمل فیها فعل القول.» چون فعل قول عمل نمی

کند در عبادت. [توضیح]: مستحضرید که این ها یک بیانی دارند می گویند «المبدل منه فی حکم الطرح، فی نیه السقوط». ما در این آیه ی شریفه مفعول است برای ماده یقول. شما نگویید ما مفرد است. قلت مقولش چیست؟ یک چیز بیشتر نیست: ما امرتی به. مگر آقایان نمی گویند مقول قول باید جمله باشد؟ ما امرتی به که مفرد است. خود ابن هشام در باب ثانی این بحث را بحث کرده است. آن جا آقایان فرموده اند که [مقول قول باید] جمله [باشد]؛ یا در ظاهر لفظی یا در حقیقت معنوی. اگر حقیقت معنوی اش جمله باشد کفایت می کند. و ما امرتی به مضمونش جمله است. این کفایت می کند. آن وقت بحث سر این شد که این ان باشد مصدریه، ان اعبدو الله تاویل به مصدر برود بشود عباده و بشود بدل از ما. ما مفعول به بود. و این ها یک قاعده ای دارند: مبدل منه فی حکم السقوط. پس باید بگوییم این ان با صله اش می تواند مفعول به قلت قرار بگیرد. حال آن که ان اعبدوا الله نه لفظش جمله است و نه مؤدایش (عباده) جمله است. این است که این [از نظر ابن هشام] رد می شود.

[پنجی]: ان مصدریه باشد و بدل از ضمیر هاء در به. این نشان می دهد که در چشم جناب زمخشری عطف بیان و بدل مساوی نیستند؛ این کسی که در ادبیات این قدر مسلط است. چون یک بار [در مورد سوم] مطرح کرده بود که ان مصدریه باشد و عطف بیان برای ضمیر هاء که ابن هشام ردش کرده بود. گفته عطف بیان نه، بدل. این را زمخشری رد می کند. ابن هشام صفحه بعد اثبات می کند. می پذیرد. زمخشری چرا رد کرده است؟ به خاطر این که همین قاعده را ببینید: «المبدل منه فی حکم الطرح فی نیه السقوط». زمخشری فرموده است اگر ان اعبدو الله بخواهد بدل از هاء بشود المبدل منه فی حکم طرح است؛ می شود حذف عائد. عائد جمله صله به موصول می پرد. صفحه بعد این را ابن هشام جواب می دهد. کشاف/۱/۳۷۳، نمونه/۵/۱۳۵، مغنی البیب/دسوقی/۱/۸۲ (آن جا ابن هاشم یک بار دیگر این عبارت را بیان می کند: عطف بیان در جوامد نظیر نعت است در مشتق).

و لهذا (که ضمیر نمی شود از آن عطف بیان بیاید) لا تصح اجازه (آن صفحه یجوز بود^۱ این جا اجازه. دیگر شما باید بعد از این کلاس با کلمات این طور که من برخورد کردم برخورد کنید.) الزمخشری فی ان اعبدو الله ان یکون بیانا لله فی قوله تعالی «الا ما امرتی به».

[آیا از ضمیر هیچ گونه عطف بیانی نمی آید؟]

نعم (این نعم استدراکی نیست. ما چیزی به نام نعم استدراکی نداریم. این همان اعلام مستخبری است که استفهامش در تقدیر است.) یک نفر به ابن هشام می گوید: یعنی از ضمیر هیچ گونه عطف بیانی نمی آید؟ ابن هشام می گوید چرا می آید.

ابن هشام اگر مثال درست حسابی از عرب حجت داشت رو می کرد. می گفت در این مثال عرب عطف بیان آورده است برای ضمیر. [مثال درست حسابی] ندارد. ولی می خواهد این را بپذیرد که می شود گاهی از ضمیر عطف بیان بیاید. ولی برای شما مثال ندارد. وگرنه می آورد. می آید یک تکه از کلام کسای امام الکوفیین را می گیرد. یک تکه از کلام زمخشری هم می گیرد نتیجه می گیرد که پس باید بتوان گفت که عطف بیان از ضمیر می آید. منتها عطف بیان توضیحی نه. یعنی در آنی که داشتیم می خواندیم جواب «نه» است. بلکه عطف بیان مدحی، ذمی و ترحمی می آید.

نوبت دوم: جلسه ۱۲:

قال امیر المومنین: «من قصر فی العمل ابتلی بالهم».

دلیلی که قرار دادند برای این که از ضمیر عطف بیان نمی آید، فرمودند همان طوری که از ضمیر صفت نمی آید. حقیقت صفت توضیح و تبیین است. نتیجه اش این است که عطف بیان توضیحی و تبیینی نداریم. حالا سوال: آیا هیچ گونه عطف بیانی نمی آید؟ ابن

^۱. کدام صفحه مدنظر استاد است؟

هشام می خواهد نتیجه بگیرد چرا می آید البته توضیحی و تبیینی نیست. چون در این حکم مثل صفت است. صفت کارش توضیح و تبیین بود و نمی تواند اعراف المعارف را تبیین کند. فلذا عطف بیان هم همچنین. ولی برای این پاسخ مثبت مثالی که بخواهد برای شما واضح کند ندارد. می آید دو تا از کلام ها را با هم جمع می کند و می گوید قاعدتا جمع این دو باید این نتیجه را بدهد که عطف بیان می تواند از ضمیر بیاید. منتها عطف بیان ذمی مدحی یا ترحمی. حالا با چه بیانی تقدیم محضر می شود

[الف) کلام کسای]

ایشان می فرماید جناب کسای در بحث صفت فرموده است می شود نعت بیاید. ولی کدام نعت؟ نعت مدحی؛ ضد مدح، ذم و مشابه مدح و ذم، ترحم (اظهار الرحمه). این سه گونه نعت برای ضمیر می آید. برای هر کدام یک مثال می زند

[ب) کلام زمخشری]

از آن طرف جناب زمخشری در کشاف/۱/۳۶۶، ذیل این آیه ی شریفه: «جعل الله الكعبة البيت الحرام» فرموده است این البيت الحرام نسبتش با کعبه چه نسبتی است. فرموده است عطف بیان. منتها نه عطف بیان توضیحی یا تبیینی. چراکه وقتی که رجوع می کنیم به کتب ذیل ماده ی کعبه، مثلا مجمع البیان/۳/۴۸۱، مهدی الاریب/۳، می بینید کعبه را جوری تعریف کرده اند که هیچ گونه ابهامی در اذهان موجود نبوده است. این قدر شناخته شده بوده است. اصلا در یک بیانی وجوه مختلفش را صاحب مجمع البیان نقل کرده است. در یک بیانی گفته اند به کعبه کعبه گفته اند چون ساختمانش نسبت به بقیه ی ساختمان ها بلند تر بود. فلذا در چشم و مورد شناخت همه بود. این است که البيت الحرام عطف توضیحی نیست. چون نسبت به کعبه اشهر الاسمین نیست تا عطف توضیحی باشد. خود کعبه از البيت الحرام مشخص تر است. ولی این عطف بیان است علی وجه المدح [است]. می دانید کعبه کجاست؟ خانه ای است که در آن جا یک سری از مسائل به عنوان محرمات شناخته می شود. جنگ و ... در آن حرام است. پس این عطف بیان است علی وجه المدح. منتها معطوف این عطف بیان الكعبه بود که اسم ظاهر بود. خود جناب زمخشری بعد از این که این مطلب را دارد تصریح می کند كما فی الصفه كذلك. کما این که در صفت هم صفت مدحی به تبعش ضد مدح، ذم و به تبع این دو مشابه مدح و ذم، ترحم به کار می رود. ابن هشام می فرماید کلام کسای را بگذارید کنار کلام زمخشری؛ نتیجه این می شود که از ضمیر می توان عطف بیان مدحی ذمی ترحمی آورد. ولی به من نگویید مثال ارائه بده. من می گویم قاعدتا از مجموع انی دو باید بگوییم هیچ مانعی نباید داشته باشد. که برای ضمیر عطف بیان مدحی ذمی ترحمی بیاید. پس نعم، از ضمیر عطف بیان می آید؛ ولی نه توضیحی و تبیینی؛ بلکه ذمی، ترحمی و مدحی.

نعم أجاز الکسائی أن ینعت الضمیر بنعت مدح أو ذم أو ترحم، فالأول نحو «الهکم اله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحیم» (بنابر نظری که هم در علم الاسماء قائل دارد هم در مباحث ادبیات، که ضمیری که به الله برگردد (یعنی ضمیر هو) اسم من اسماء الله تعالی. ولی مشهور این را قائل نیستند. این ضمیری است دارای مرجع الله. حالا هر کدام از دو مبنا را که این جا بگیریم بحث سر این است که این الرحمن و الرحیم نسبت به این ضمیر چه نوع نعتی اند. نعت توضیحی و تبیینی نیست. به خاطر این که این ضمیر «هو» آشکار تر است از الرحمن و الرحیم. اول بحث باب رابع از جناب عباس حسن وقتی مراتب ال معارف را خواندیم ایشان ادعای شهریت کرد که اصلا الله تعالی و ضمیری که به آن برمی گردد اعراف المعارف است. فلذا چرا برای آن نعت توضیحی بیاید؟ الرحمن نعت مدحی است. رجوع بفرمایید به نمونه ج ۱/ ۵۵۴) و الثانی نحو «مررت به الخبیث» (رابطه ی الخبیث با این ضمیر چطور است؟ مستحضرید که ضمیر اعراف المعارف است که از آن نعت توضیحی نمی آید. این می شود نعت ذمی. بعضی خواسته اند اشکال کنند در این مثال که این اصلا نعت نیست. جواب می دهیم که اولاً این عرفیت ندارد. وقتی به عرف می گویم «مررت به الخبیث»، این را صفت و نعت

لحاظ می‌کند. منتها نعت ذمی. ثانیاً آخر، اشکال به مثال است. مثال را عوض می‌کنیم. فلذا [این اشکال] به درد آقایانی که می‌خواهند اشکال کنند نمی‌خورد. و الثالث نحو قوله: [قد أصبحت بقرقری کوانسا] / فلا تلمه أن ینام البائسا (شاهد مثال سر بئس است که جناب کسای این را نعت دانسته است. برای ضمیر مفعولی تلمه، و فرموده است این ترحمی است. چون هاء نیاز به نعت توضیحی و تبیینی ندارد. ما استفاد من معنی الشعر. به معنای شعر دقت کنید متوجه می‌شوید که شاعر دارد نسبت به این صاحب این ضمیر که عبارت باشد از صیاد، اظهار رحمت می‌کند. باید انسان دلش برای او بسوزد. البته در این بئس اقوال دیگری هم نقل شده است. عده ای بدل اراده کرده اند. عده ای گفته اند نه، اصلاً مفعول است برای فعل محذوف اذمّ. ولی بیان کردم اگر بپذیریم، این‌ها تماماً اشکال به مثال است.

قرقر اسم مکان. کوانس جمع کانس و هو الذبی یدخل فی موضعه. حال است از اسم اصبح. هاء تلمه می‌خورد به صیاد. ان ینام همان طور که در مغنی ۱ در ان ملاحظه فرمودید به معنای لان ینام است و بئس هم یعنی شدید الحاجه. لسان/۱/۳۰۲. در مغنی ۱ هم بئس را داشتیم. معنای شعر: به تحقیق صبح کردند آهوان در قرقر در حالی که وارد لانه های خود بودند. پس ملامت مکن صیاد را به خاطر این که خوابیده است. کدام صیاد را؟ صیادی که شدید الحاجه است. مشخص است به چه؟ به خواب. این از یک طرف قول جناب کسای.

آیا کسای در این نظرش تنها است؟ خیر. ببینید: جامع المقدمات/۲/۱۰۲ و حاشیه ۳ همان ص، وافی/۳/۴۳۹ و حاشیه ۱ و ۲ همان ص (مبسوط)، معانی النحو/۳/۱۵۷ و همع/۳/۱۱۷، مهدی الاریب/۲۸

و قال زمخشری فی (جَعَلَ اللَّهُ الْكَغْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ): إِنْ (الْبَيْتَ الْحَرَامَ) عطف بیان علی جهة المدح (ابن هشام تقریباً عبارت زمخشری را درست آورده است. ولی یک مقداری یک جاهایی انداخته است.) كما فی الصفة (جناب زمخشری دارد: كذلك. یعنی ما صفت علی جهة المدح هم داریم. به طور کلی چه برای ضمیر چه برای اسم ظاهر.) لا علی جهة التوضیح؛ فعلى هذا (این فاء جمع این هشام است بین کلام زمخشری و تطبیقش بر کلام کسای. یعنی جمع بین این دو بیان. ببینید این ضمائر و اسمای اشاره را به کجا می‌زنم. همه [ی کتب] را دیده ام. ولی این که بیان می‌کنم از همه بهتر است.) لا یمتنع مثل ذلك (مدح، ذم و ترحم) فی عطف البیان علی قول الکسائی (که او فرمود در صفت هم صفت ذمی و مدحی و ترحمی داریم از ضمیر).

شمی/۲/۱۵۹، امیر/۲/۸۶، دسوقی/۳/۱۵، نمونه/۵/۸۵

آیا زمخشری در این نظرش تنهاست؟ خیر: وافی/۳/۵۴۱/حاشیه ۶، جامع المقدمات/۲/۵۳۴/حاشیه ۲ و ج/۲/۲۷۵/حاشیه ۳، صبان/۳/۸۶، مختصر المعانی/۸۹، جواهر/۱۳۳.

البته در این آیه بیان کردیم که نظر مخالف وجود دارد: التبیان عکبری/۱/۳۴۴ می‌فرماید عده ای این را عطف بیان نگرفته اند و مثلاً بدل گرفته اند. ولی اصل بیان مورد قبول است. انما الکلام که آیا این را در این جا تطبیق بدهیم یا ندهیم. ولی بیان کردیم که عده ای با زمخشری موافق اند حتی در همین مثال.

نکته ی دیگری که محل دقت است: ابن هشام کلام زمخشری را دید و آن را نقل کرد. حتی این تکه اش را: *کما فی الصفه كذلك*. با این تصریح زمخشری به این که *کما فی الصفه* كذلك ابن هشام برای نتیجه گیری اش چه نیازی به کلام کسایی داشت؟ آیا داشت یا نداشت؟ مثلا آوردنش حسن بود؟ یا این که نه باید می آورد؟ علیکم بالتامل^۱.

و أما البديل (داشتیم فرق اول بین بدل و عطف بیان را می خواندیم). *فیکون تابعا للمضمير بالاتفاق* (همه قبول دارند که بدل تابع برای مضمیر می آید. مضمیر اصطلاح کوفیون است. البته بعدا در لسان بصریون هم جا افتاد.) *نحو (و ما أنسانیه إلا الشیطان أن أذکره)* (فرموده اند ان اذکره بدل است از ضمیر هاء. این آیه ی شریفه برای این که معنایش فهم بشود نیاز به یک سری مقدمات قبلی و بعدی دارد که ما در این کلاس این کار را انجام نمی دهیم. رجوع کنید به نمونه ۴۸۳/۱۲. به فراموشی نینداخت مرا او. آن وقت او یعنی چی؟ یعنی ذکر خدا. به فراموشی نینداخت مرا ذکر خدا را الا الشیطان. پس این هاء می شود مبدل منه و ان اذکره می شود بدل.) و *إنما* (انما جواب یک سوالی است که دیروز مطلبش گذشت. آن سوال این است که می گویند شما جناب ابن هشام ادعای اتفاق کردی. حال آن که جناب زمخشری در آیه ی دیروز «ما قلت لهم الا ما امرتی به ان اعبدوا الله» فرموده بود یکی از اعیان موجود آن است که ان مصدریه باشد و آن وقت کل آن ان با صله اش بدل باشد برای این ضمیر. زمخشری گفت این ممتنع است. نپذیرفت. پس شما چطور می فرمایید بالاتفاق. شما که خودتان در مغنی یک کلام زمخشری را آورده اید. زمخشری در کشاف ۳۷۳/۱ فرموده این ان اعبدوا الله نمی شود بدل بیاید از ضمیر. ابن هشام می فرماید: انما. همه ی این ها را از انما کشیدم بیرون. وگرنه هیچ کدام در کتاب نبود. اشتباه فهمیدی. مشکل جناب زمخشری این نبود که من قبول ندارم بدل آمدن از ضمیر را اساسا. مشکل کبروی نبود. صغروی بود. تطبیق بحث در ما نحن فیه بود. انما جهت مخالفت او این بود که در این جا نمی شود این کبری را تطبیق داد. دلیلش این بود که این ضمیر عائد صله است به موصول. اگر شما بدل بگیرید، المبدل منه فی حکم السقوط: آن وقت این صله به موصول می شود بی عائد. چون این اشکال در ذهنش بود تطبیق این کبری بر این صغری را نپذیرفت. نه این که با کبری مخالف باشد.) *امتنع الزمخشری من تجویز* (کلمه ی تجویز...) *کون (أَن اَعْبُدُوا اللَّهَ) بدلا من الهاء فی (بِه) توهما* (چون ابن هشام می خواهد ردش کند می نویسد توهما). *منه أن ذلك یُخلُّ بعائد الموصول* (پس اول اشکال زمخشری اصلا به کبری نبوده است. ثانيا، اشکال او آیا صحیح بوده است یا نه؟ جواب: از توهما مشخص شد که ابن هشام قبول ندارد. می گوید در همین صغری ان اعبدوا الله بشود بدل از این هاء. این قانون المبدل منه فی نیه الطرح، فی حکم السقوط، فی فرض العدم، خوب این را نفهمیده اند. جالب است که خود زمخشری در مفصلش عبارتی دارد که با این جور حرف هایش ناسازگار است. فی نیه الطرح یعنی آن را بردار؟ یعنی هدر دادن؟ یعنی طرح لفظی؟ سقوط در لفظ؟ حاشا و کلا. ما گفتیم زائده بمعنی المشهور هم در کلام متکلم به کار می رود به غرض افاده ی توکید است. ثم برسد به این جور مثال ها. چون این ها بدل را این طور تعریف می کردند: «التابع المقصود الاصلی بالحکم». یکی از نتایج این تعریف می شد این: چون بدل تابع مقصود اصلی بالحکم است پس مبدل منه مقصود اصلی بالحکم نیست. پس در فرض نبود است. ولی از حیث معنا. چون مقصود اصلی بالحکم نیست. نه از جهت لفظ که آن را از کلام جدا کنیم. اشکال زمخشری همین شد دیگر. در صورتی که خودش در مفصل تصریح می کند که این که آقایان می گویند فی نیه الطرح به معنای اهدار نیست. به معنای این است که چون مقصود اصلی بالحکم نیست جهت معنوی اش آن چنان جهت پرنگی نیست. فلذا ابن هشام هم با توجه به همین بیان که این بیان را اعاضی به آن تصریح دارند [پاسخ می دهد]. عبارت ابن هشام با این که زمخشری مرادش است، یک تعریض علمی است. می گوید این ضمیر موجود حسا. یعنی چه عائد نداریم. مگر این که ان اعبدوا الله را بدل بگیریم، یعنی این پرد و باء بر سر ان اعبدوا الله بیاید؟ این حرف ها نیست. بلکه به معنای

^۱ . ظاهرا جواب این است که کلام زمخشری تنها کبرای قیاس ابن هشام را تامین کرد: عطف بیان نظیر صفت است. حال آن که برای صغری نیاز مند به کلام کسایی بود: عرب صفت مدحی و ذمی و ترحمی از ضمیر می آورد. توضیح آن که زمخشری اسمی از این که متبوع ضمیر بشاد نمی آورد. ولی کسایی آورده است.

این است که این ان اعبدو الله آن چیزی است که از جهت معنوی مقصود است. فلذا عائد موجود حسا. فلذا این امتناع زمخشری هم به درد بخور نیست. شمنی/۲/۱۵۹، جناب رضی/۲/۳۹۲، وافی/۳/۶۶۵/حاشیه ۱ (خیلی خوب فرموده اند)، معانی النحو/۳/۱۷۹ و ۱۸۰) و هو مردود (امتناع جناب زمخشری از تجویز مردود است.) بان العائد موجود حسا. (ضمن این که شما تامل بفرمایید و بعدا هم در بحث عائد خواهد آمد این آقایان یک فرمایشاتی دارند که با بسیاری از فرمایشات خودشان قابل سازگاری نیست. مگر در مغنی ۱ نبود: فان الجنة هی الماوی. در آن جا عده ای از آقایان گفتند هی الماوی له. مهم فهم معناست. عرب بفهمد. یادم می آید که در بحث خبر همین نکته را گفتم. الثمن منوان بدرهم. همه می گویند این صحیح است. در صورتی که این جمله خبریه به مبتدا هیچ عائدی ندارد. می گویند یک منه در تقدیر بگیری. بحث عائد یک بحث ثانوی است نه اولی. می خواهم بگویم [فرض کنیم] فی نیه الطرح به معنای این است که آن را از جمله بردار، مهم آن است که معنا درست باشد. حسا نه یعنی چشما. بلکه یعنی معنا را می فهی و یک چیزی آن جا در تقدیر می گیری و مشکل عائد را حل می کنی.

آیا خود مضممر بدل واقع می شود؟ دیگر این جا نمی گوید اتفاقا.

و أجاز النحویون أن یکون البديل مضمرا تابعا لمضممر كـ«رأیته اياه» أو لظاهر كـ«رأیت زيدا اياه» و خالفهم ابن مالك فقال: إنَّ الثاني لم یسمع (یعنی این مثال بافتنی است نه یافتنی)، و إن الصواب فی الأول قول الكوفیین إنه توكید كما فی «قمت أنت» (فلذا ابن مالك مخالفت کرده است).

جناب صاحب صمدیه، مرحوم شیخ بها هم وقتی در جامع المقدمات/۲/۵۳۳ و حاشیه دو، این مطلب را نقل کردند، نوشتند: قال بعض المحققین ما مثل به لذلك مسوق علی العرب» این مثال بافتنی است و یافتنی نیست.

چرا ابن مالک این نحوی تراز اول تابعیت ایاه را از ه به نحو بدل قبول نکرد؟ ممکن است یک وقت هایی مشهور یک چیز بگویند و غیر مشهور یک چیز دیگر و غیر مشهور درست بگویند. جناب ابن مالک می گوید شما بدل را چه تعریف کردید؟ التابع المقصود الاصلی بالحکم. در رایته ایاه چه فرقی بین ایاه و ه است؟ که ایاه شده تابع. این با قانون شما نمی سازد [که ایاه را بدل بگیریم]. فلذا می گویند این نحوه قبول کردنی نیست. [اگر تاکید باشد] هم با معنا سازگار است؛ هم با قانون سازگار است؛ هم با تعریف سازگار است. فلذا حرف جناب ابن مالک را همین طور پرتی نگیرید که مقابل مشهور پرانده است.

نوبت دوم: جلسه ۱۳:

قال سيد المظلومين عليه آلاف التحية و الثنا: « الدنيا دار ممر لا دار مقرّ؛ و الناس فيها رجلان رجل باع فيها نفسه فابوقها و رجل ابتاع نفسه فاعتبها.»

رجوع: معانی النحو/۳/۱۷۹: آن جا یک بحث قابل استفاده و قابل پیگیری دارند. خیلی بحث مهمی است. قد یفید البديل التوكید. در آن مخالفتی که جناب ابن مالک کرد. فرمود بدلی که شما می گویند از آ «معنای توكید در نمی آید. آن بیان معانی النحو را ببینید. برای همین بحث: صبان//۳/۱۲۸، سیوطی/۲۹۴، وافی/۳/۶۸۲، همع/۳/۱۵۲

ما گفتیم عطف بیان تابع شبه الصفة، چون شبیه صفت است، همان روز اول گفتیم شباهت سبب می شود که بعضی از احکام مشترک شود. چون عطف باین تابعی است شبیه صفت در صفت بین نعت و منوعت باید در تعریف و تنکیر پیروی شود. کذا فی عطف البیان. دلیل: چون تابع شبه الصفة. ولی در بدل این گونه نیست. چگونه است؟ تقدیم محضر می کنی. ابن هشام بیان کاملی نیست.

فرق دوم:

الثانی (الثانی را می توانید در همع/۱۳۲/۳ ببینید. وافی/۵۴۳/۳/حاشیه ۹، خود ابن هشام/۴۹۲ و ۴۹۳ مطالبی دارد که بسیار به درد بخور است برای این قسمت الثانی. آن جا مراجعه بکنید رابطه ی بین عطف بیان با متبوعش): **أَنَّ الْبَيَانَ لَا يَخَالَفُ مَتْبُوعَهُ فِي تَعْرِيفِهِ وَتَنْكِيرِهِ، وَ أَمَّا قَوْلُ الزَّمْخَشَرِيِّ** (در این آیه شریفه: فیه آیات بینات مقام ابراهیم و من دخله کان آمناً». جناب زمخشری در کشف/۲۰۳/۱ فرموده است این مقام عطف بیان است برای آیات بینات. ابن هشام می فرماید این قول او سهو است. کلمه ی سهو در عبارات ابن هشام با غلط فرق می کند. سهو یعنی ملاست. مطلب دستش است. یک لحظه بی دقت یکرده است که یان مطلب را گفته است.): **إِنَّ (مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ) عَطْفٌ عَلَى (آيَاتِ بَيِّنَاتٍ) فَسَهْوٌ** (اگر رجوع بفرمایید به همع الهوامع/۱۳۲/۳ آن جا از ابوحنیان نقل کرده است. قال ابوحنیان: هو مخالف لاحماع البصريين و الكوفيين. فلا يلتفت اليه. این مخالف اجماع است. چون آیات درست است که صفت دارد؛ ولی نکره ی مسوغ دار است. ولی معرفه که نیست. و حال آن که مقام در اثر اضافه به ابراهیم علیه اسلام معرفه می شود و قاعده رعایت نشده است. ولی در مورد مقابلش بدل چطور؟) **و لا يختلف في جواز ذلك** (یعنی تخالف در تعریف و تنکیر) **في البديل، نحو (إلى صراطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ)** (آقایان فرموده اند که صراط دوم که معرفه است بدل صراط اول است. نمونه/۲۰/۵۰۵ و ۵۰۶) **و نحو (كلا لئن لم ينته لنسفعا بالناصية ناصية كاذبة خاطئة)** (دوباره این جا گفته اند ناصیه بدل است از الناصیه، الناصیه معرفه به ال است. حال آن که ناصیه نکره است. دو مثال زد چون در مثال اول بدل معرفه بود. مبدل منه نکره ی مسوغ دار. در مثال دوم بدل نکره ی مسوغ دار بود و مبدل منه معرفه به ال. نمونه/۲۷/۱۷۰).

مطلب تمام شد ولی یک سوال ماند. مخصوصا با کاری که ابن هشام کرد. آن سوال این است: لا يختلف في جواز ذلك في البديل، به هر گونه اختلافی؟ یعنی آیا می شود بدل نکره ی محضه بیاید از مبدل منه ی که معرفه است؟ چون مثالی که ابن هشام زد: ناصیه کاذبه نکره ی مسوغ دار بود. ولی آیا می شود که نکره ی محضه بدل بیاید از معرفه؟ فیه اختلاف. این همگانی نیست. این که ابن هشام نوشت لا يختلف، در آن جایی است که بدل لا اقل نکره ی مسوغ دار باشد. ولی اگر نکره ی محضه باشد فیه اختلاف. رجوع بفرمایید به همع/۱۵۱/۳: می فرماید اگر بدل معرفه باشد و مبدل منه نکره، این اتفاقی است و همه قبول کرده اند. اگر بدل نکره باشد و مبدل منه نکره آقایان متقدمین بعضی از مکتب بصره، گفته اند نکره اعم از محضه و مسوغ دار بلاشکال است. لکن کوفیون و بغدادیون (و من اضافه می کنم: نوع متاخرین) فرموده اند نه، اگر نکره محضه باشد نمی تواند بدل بیاید. دلیلشان حقیقت بدل سات. این ها می گویند شما بدل را گفتید آن تابعی است که مقصود اصلی بالحکم است. چطور می شود یک معرفه در ناحیه ی مبدل منه قرار بگیرد آن وقت یک نکره ی محضه که حقیقتش حقتقت ابهام است بشود مقصود اصلی بالحکم و آن معرفه مقصود اصلی بالحکم نباشد. کاربرد عرفی متفرع است بر تصور فہمی. باید اول در تصور یک چنین چیزی فهم بشود. بعد برسد به مقام بیان. اگر نکره ی محضه است که عین ابهام است، چطور مقصود اصلی بالحکم می شود؟ این بی فایده است عند العرف. چون بی فایده است فلذا ما کاربرد این چنینی نداریم. ابن هشام مثالی که زد مثالش به نکره ی مسوغ دار بود. ممک است که شما سوال کنید که آن بعض متقدمین از بصری ها آیا مثالی برای قبول این نداشته اسند؟ جواب آن است که چرا داشته اند. شما دیدید بعضی وقت ها اسم یک مولودی را یک چیزی می گذارند که خود پدر و مادر هم می داند که این در عرف ذووجهین است. هم به پسر یطلق هم به دختر یطلق. بعد برای این که به طرف مقابل بفهمانند که مثلا یان پسر است، بعدش یک رجل می گذاشتند: هذا نصرتُ رجلٌ. می گویند در عرب کاربرد دارد که نکره ی محضه بشود بدل برای معرفه. شما می دانید که به فرض قبول این ها از عرب حجت، این مثال ها مثال ها و مواضع خاص است و نمی شود از آن حکم کلی صادر کرد و به تمام تفهیم و تفاهم هایی که در عرف روزمره بین مردم رایج است سرایت داد. جامع المقدمات/۲/۱۰۶ و حاشیه ۳، شرح انموذج جامع المقدمات/۲/۲۷۴، آن جا تصریح دارد که اگر بدل می خواهد نکره باشد باید مسوغ دار باشد. وافی/۳/۶۷۵: المفهوم من كلام آقایان نحوی این است که ان تكون هذه النکره مختصه لا محضه.

ص ۳۸۱: آن جا هم همین طور است. می گوید این را عطف بیان می توانید بگیری یا کل از کل. همین نکته را صبان هم تصریح دارد: ج ۱۲۳/۳: اجیب بان جواز الامرین باعتبار القصدین. ان الحیثیه ملحوظه فی تعریف کل منهما. حیثیاتشان هم در تعریفشان و هم در تصدیق و تطبیقشان لحاظ می شود.

فرق سوم:

عطف بیان جمله واقع نمی شود. به خلاف بدل. بدل جمله واقع می شود. مستحضرید که جمله خود ابن هشام اول باب ثانی بحث کرده است: اصلا یک فرق است بنابر نظر عده ای که عباس حسن هم مبسوط بحص کرده است آیا جمله با کلام فرق دارد؟ عده ای می گویند فرق دارد و عده ای می گویند فرق ندارد. ولی به هر صورت جمله در آ « اسناد هست. البته بنابر نظر آن هابی که می گویند جمله با کلام فرق دارد آن اسناد ناقص است نه تام. ولی به هر صورت در جمله اسناد مطرح است.

الثالث: أنه لا يكون جملة، بخلاف البدل نحو (ما يُقالُ لكِ إِلَّا ما قَدَّ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَ ذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ)

یک نظر تفسیری در آیه شریفه این است که ما يقول الله لك. فاعل این فعل مجهول آن موقعی که معلوم بوده است الله تعالی بوده است. الا خدا به شما چیزی را نمی فرماید الا آن چه که به قبلی های شما فرموده است. آن چیز چه است؟ آن چیز عبارت است از این که ان ربك لذو مغفره و ذو عقاب الیم، این جمله ی بدل است از آن ما. پس جمله بد لواقع شد. که البته این جا جمله مساوی است با همان کلام.

اما خود ابن هشام در مغنی البیب/۳۹۷ و مغنی الادیب/ [می فرماید:] «الثالث: المبدله (بحث سر جملاتی است که تابع آمده اند برای مفرد. خود این هم درش نکته ای بود.) كقوله تعالى: (ما يُقالُ لكِ إِلَّا ما قَدَّ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَ ذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ) فَإِنَّ وَ ما عملت فيه بدل من ما و صلتها، ... هذا كله إن كان المعنى ما يقول الله لك إلا ما قد قيل، فأما إن كان المعنى (که اتفاقاً آیت الله مکارم هم همین دومی را پسندیده است.) ما يقول لك كفار قومك من الكلمات المؤذية إلا مثل ما قد قال الكفار الماضون لأنبيائهم» یعنی آیه در مقام دل داری به پیامبر اکرم است. طبق این بیان به هیچ وجه ان نمی تواند بدل باشد. معنا خراب است. علاوه بر این دو احتمال، صاحب مجمع البیان احتمال سومی هم مطرح کرده است: مجمع البیان/۹ و ۲۵/۱، نمونه/۲۰ و ۳۰۳. الثالث را می توانید در همع/۱۳۳/۳، وافی/۶۸۳/۳ ببینید.

فرق چهارم:

الرابع: أنه لا يكون تابعا لجملة، بخلاف البدل، نحو (اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْتَلْكُمْ أَجْرًا) (جمله دوم بدل است از جمله ی اول؛ مبدل منه جمله واقع شد. ضمن این که بدل هم خودش جمله است.) و قوله: «أقول له ارجل لا تقيمن عندنا / و الا فكن في السر و الجهر مسلماً» (لا تقيمن عندنا بدل است از ارجل. البته عده ای مثل وافی و ... گفته اند بدل اشتمال است: وافی/۶۸۶/۳، امیر/۸۶/۲، شمنی/۱۶۰/۲)

ص ۳۸۱ را بیاورید. آن جا جناب ابن هشام می فرماید ما گفتیم جمله ی مفسره محل اعرابی ندارد. خالف فيه الشلوبين. شلوبين قائل است به تحصیل. آن جا م فرماید که: كان الجملة المفسره عنده عطف بيان او بدلا. نکته ی اول این است که این را ابن هشام دارد می گوید. خب جناب ابن هشام شما مگر نفرمودید عطف بیان جمله واقع نمی شود. پس چطور فرمودید جمله مفسره عنده عطف بیان؟ نکته ی دوم عطف بیان او بدل. خود این هم این نکته ای که بیان کردم نیاز دارد. که اگر بدل گرفتیم فرق می کند جهت نگاه ما با آن جایی که عطف بیان گرفتیم.

برای این جا می خواهیم چه استفاده ای بکنیم؟ ادامه اش: و لم یثبت الجمهور وقوع البیان و البدل جمله. پس این شماره چهار فرقی نیست که همه قبول داشته باشند.

ص ۳۹۸: حکم الجمل بعد المعارف و بعد النکرات (این از مطالب خیلی خوب باب ثانی است). ابن هشام مبسوط بحث کرده است که آیا «الجمل بعد النکرات صفات، و بعد المعارف احوال» به نحو موجب ی کلیه صحیح است یا نه؛ حالا من با آن جا کار ندارم. صفحه ی قبلیش: آیا بدل می تواند جمله باشد؟ این جا خواندیم می تواند باشد. ولی آیا مع الشرط یا بدون شرط. این جا ابن هشام می گوید مع الشرط: «و الثانی شرطه کون الثانیة أوفی من الأولى بتأدیة المعنی المراد» شرط این است که جمله ی بدل باید در رساندن معنای مراد و مقصود متکلم نکته ای در آن باشد که بهتر باشد. اوفی بتأدیة المعنی المراد نشان می دهد که در بدل هم یک جهت تبیینی وجود دارد. حالا بعداً روی این بیشتر ایست می کنیم. «نحو قوله: اقول له ارحل لا تقیمن عندنا» حالا باید تطبیق دهد: «فإن دلالة الثانیة علی ما أراده من إظهار الکراهیة لإقامته بالمطابقة، بخلاف الأولى.» ارحم کراهیت را بالمطابقه نمی رساند. در اصول هم امامیه هم عامه یک بحثی دارند: اولی اش ارحل بود امر؛ مبدا امر شوق است؛ دومی اش لا تقیمن عندنا بود؛ نهی؛ مبدا نهی کراهت و بغض است. نهی در رساندن کراهت مطابقی است ولی ارحل چون مبداش شوق است برای افاده ی کراهت مطابقی نیست. حالا آیا التزامی هست یا نه، من در درس هایم بیان کردم در نظر امامیه نه؛ ولی عامه قبول دارند. البته بعضی هایشان. ارحل مبداش شوق است. ولی چون ماده اش رحل است، کوچ کن، من آنی که شوق دارم به آن کوچ کردن است؛ التزاما می رساند ترک اقامت را. و نسبت به اقامت، می شود، کراهت نفسانی. این است که ابن هشام آن جا فرمود آن به دلالت مطابقی می رساند ولی ارحل نه به دلالت التزامی می رساند. حالا با آن نکته ای که ابن هشام آن صفحه گفت و به آن شعر تطبیق داد، علیکم بالتامل در سوره ی یاسین. آیا در اتباعوا المرسلین اتباعوا ما لا یستلکم اجرا، فضای آیه را ببینید. آیا آن اوفی بودن وجود دارد یا نه؟

سیوطی/۲۹۵، صبیان/۱۳۲/۳، شمنی/۱۶۰، رضی/۳۹۴/۲

یک بحث دیگری که باز خوب بود به آ «دقت می شد در این مباحث آیا جمله می تواند از مفرد بدل بیاید؟ آیا مفرد می تواند از جمله بدل بیاید. این ها محل دقت است. در این کتاب آن چنان منقح روی آن بحث نشده است؛ در وافی/۶۸۷/۳ بحث را دنبال کنید.

فرق پنجم

الخامس: أنه لا یكون فعلاً تابعاً لفعال، بخلاف البدل (این را ابن هشام در فرق های قبل گفته بود یا نه؟ آیا این مصداقی از مصداقی شماره سه است؟ خیر این طور نیست. و هذا بحث بسیار مهم و پر اثر. هم از جهت نحوی و هم معنوی. گفتم جمله اگر کلام هم نگیریم باز درش اسناد مطرح است. ولی فعل قسیم اسم است و حرف؛ نوع کلمه است. درش اسناد مطرح نیست. هذا شیء، ثالث شیء آخر. این خود فعل، فعلی که قسیم اسم و حرف است. آن جمله بود؛ جمله ای که در آن اسناد مطرح بود). **نحو قوله تعالی (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا سزایش را دریافت خواهد کرد) يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ (من شرطیه؛ یفعل شرط؛ یلق جواب شرط؛ چون ناقص است جزم آن به حذف است؛ یضاعف بدل آمده است از یلق. ولی نه بدل جمله از جمله. بدل فعل از فعل. فلذا آثارش هم مشخص شده است؛ آثارش این است که این شده است مجزوم. وگرنه جمله که مجزوم نمی شود. بلکه محلاً مجزوم می شود. این فعل است که جزم را به خود می گیرد. این بسیار پر کاربرد است. من در این کلاس های تجزیه و ترکیب این قدر دیده ام این ها را نمی توانند تشخیص دهند. ابن بحث هم در شرط و هم در عطف و هم در بقیه توابع آثار دارد. نمونه/۱۵/۱۵۷).**

نوبت دوم: جلسه ۱۴:

قال امیر المومنین علیه السلام: «لا یترک الناس شیئاً من امر ینهم لاستصلاح دنیاهم الا فتح الله علیه ما هو اضر منه.»

پنجمین فرق: صبان/۳/۱۳۱، سیوطی/۲۹۵/این بحث چون بحث مهی بد من می خواهم که عبارت بخوانم: بحث فرق بین فعل و جمله. عباس حسن جاهای متعددی متعرض این بحث شده است. مثلا ذیل همین بحث خودمان در وافی/۳/۶۸۵، ایشان آن جا مطرح کرده است. می فرماید: بدل الفعل من الفعل یبدل الفعل من الفعل بنحو بدل الكل من الكل بشرط اتحادهما فی الزمان ولو لم یتحدا فی النوع و ان یتفید المتبوع من ذلك زیاده بیان (خود ایشان در حاشیه فرموده اند که منظورمان این است که ماده اش یکسان نباشد. اشکال ندارد از دو نوع باشد. تمام این عبارات دارد داد می زند که در بحث بدل هم بیان به یک نحوه ای وارد است. می گوید متبوع یک نوع زیادت بیانی را از بدل استفاده کند. این یعنی در بدل هم یک نوع بیان هست. آن وقت وقتی همین آیه را عباس حسن مثال می زند می فرماید: و جزم الفعل یضعف دلیل علی انه البديل وحده دون فاعله و انّ البديل بدل مفرداتٍ لا جملي (در جمل اسناد مطرح است. ولی این ها از نوع بدل مفرد گرفته می شوند.) باز در بدل جمله از جمله هم یک بحثی را دارند. ولی یک جایی که خیلی مبسوط به این پرداخته است، در بحث عطف است. چون آن جا هم آثارش زیاد است: ج۳/۶۴۱: عطف الفعل علی الفعل و عطف الجملة علی الجملة. آن جا می نویسد: كما يجوز عطف الاسم وحده علی نظيره فی الاسمية بنحو عطف مفردات، يجوز عطف الفعل علی الفعل وحده بنحو عطف مفردات و کل هذا من عطف مفردات. از لم یشارك الفاعل هنا مع فعله فی العطف فلو اشترك معه، لكان العطف عطف جملة فعلیه علی جملة فعلیه. بعد در حاشیه ۶ می نویسد: و الفرق کبیر لفظیا و معنویا بین العطف الفعل وحده علی الفعل وحده و عطف الجملة الفعلیه علی الفعلیه (این ها آثار دارد: آثار لفظی مثل همین جزم. اثر معنوی هم دارد. ص ۶۴۵ در زیاده و توضیح و وارد بحث مبسوط چند صفحه ای می شود) و مما سبق یتبین الفرق اللفظی بین عطف الفعل علی الفعل و بین الجملة الفعلیه علی الفعلیه و هو فرق دقیق خفی علی بعض العلماء. بعد ایشان می آورد که ایشان چه فکری می کردند و باید چه کار بکنیم. بعد شروع می کنند دو صفحه دیگر مباحث معنوی این بحث را بررسی کردن.

فرق ششم:

آن را وافی چند جا فرموده است و خودش هم از کسانی است که این را قبول دارد: وافی/۳/۶۶۵ و ۶۷۶ (دومی کامل تر است).

السادس: أنه لا يكون بلفظ الأول (عطف بیان به لفظ اول نهی آید.)، **و يجوز ذلك في البديل** (یعنی لفظ دوم که بدل است عین لفظ اول که بدل است باشد. البته در بدل شرطی گذاشته اند: به شرط این که همراه این بدل لفظ یا الفاضلی باشد که در آن زیاده بیان است. یعنی به نحو بهتری آن مبدل منه را شرح می دهد. چرا در عطف باین قبول نکرده اند؟ استدلال این است: حقیقت عطف بیان چون تابع شبه الصفة بود، حقیقه القصد به منکشفه. انکشاف تبیین بود. نهی شود تابعی عطف بیان باشد از متبوعی؛ لفظ این دو یکسان باشد. چون الشیء لا یبیین نفسه. معنا ندارد معرف و معرف یکسان باشند. ولی حقیقت بد لکه انی نبود. حقیقت تابعی بود که مقصود اصلی بالحکم بود. فلذا در بدل قبول می کنیم. البته چون به هر صورت قرار است که تابع مقصود اصلی بالحکم باشد باید یک تفاوتی با متبوع یعنی مبدل منه بکند تا بگوئیم به لحاظ آن تفاوت مقصود اصلی بالحکم شده است. وگرنه اگر تمام الفاظ یکسان باشد دوباره اشکال اول می آید. چطور اولی نشده است مقصود اصلی بالحکم. این چه متکلم حکیمی بوده است که دو لفظ را دقیقا یکسان آورده است، بعد می گوید دومی مقصود اصلی بالحکم است. این از حکمت به دور است. فلذا برای تحقق یافتن مقصود اصلی بالحکم آن شرط را می زنیم. پس اولاً دلیل الشیء لا یبیین نفسه در بدل نهی آید. ثانیاً برای این که در بدل تابع مقصود اصلی بالحکم محقق شود تا بشود با فائده باید لفظ دوم با لفظ یا الفاضلی همراه باشد که در آن زیادت بیان باشد تا بشود مقصود اصلی بالحکم. عده ای این را پذیرفته اند: ابن الطراوه، ابن مالک، بدر الدین بن مالک (پس ابن مالک در شرحی که بر الفیه ی پدر زده است) و از متاخرین عباس حسن) بشرط أن يكون مع الثانی زیاده بیان^۱ **قراءة یعقوب** (التبیین عکبری/۲/۳۹۹/حاشیه ۱: و قرا الباقون بالرفع: باقی آقایان کلّ

۱. خب اگر دلیل این که عطف بیان با لفظ اول نمی آید این است که الشیء لا یبیین نفسه، می توان برای این که عطف بیان و معطوفش یک چیز نباشند شرطی هم چون بدل برای آن ها گذاشت. این گونه دیگر می تواند با لفظ اول بیاید و مشکل الشیء لا یبیین نفسه هم پیش نمی آید.

امه نخوانده اند؛ خوانده اند کُلُّ؛ فلذا ابن هشام نوشت کقرائه یعقوب که کل دوم را به نصب خوانده است. در مجمع البیان/۹ و ۱۰/۱۱۹ می توانید باقی قرائات را ببینید) (وَ تَرَى كَلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً (جائیه از جثو به معنای بر زانو نشسته) كَلَّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا) (این آیه از جهت مباحث تفسیری احتمالات متعددی دارد. حضرت آیت الله مکارم در ج ۲۱/۲۷۹ چهار وجه را ذکر کرده اند و خودشان فرموده اند اولی مشهور تر و مناسب تر است. در مورد جثو آیا فقط کفار را خدا این گونه می نشاند؟ یا مومنین هم؟ مجمع البیان/۹ و ۱۰/۱۲۰؛ بنصب «كَلَّ» الثانية؛ فإنها قد اتصل بها ذكر سبب الجثو (تطبیق می دهد ابن هشام. یعنی شرط را دارد.)، و هذا الفرق إنما هو على ما ذهب إليه ابن الطراوة من أن عطف البيان لا يكون من لفظ الأول، و تبعه على ذلك ابن مالك و ابنه، و حجتهم أن الشيء لا يبين نفسه، (این هشام یم فرماید این فرق ششم را قبول ندارم. اشمونی/۳/۸۹ هم به تبع ابن هشام نوشته است فيه نظر. صبان دو تا نظر از این سه نظر را نقل کرده است و سومی را دیگر ندارد. بعد از این که سومی را خواندیم شما تامل کنید که آیا صبان با قصد سومی را نگفته است یا این که نه دو تا را گفته است و دیده است دیگر نیاز نیست سومی را بگوید؟ اما وجه اول که چرا ما قبول نداریم: ابن هاشم می گوید ما کلام این ها را می گذاریم کنار هم: مقدمه اول: عطف بیان از لفظ متبوع نمی شود. ولی بدل از لفظ مبدل منه می شود. مقدمه دوم که دلیل و حجت این ها بود: چرا عطف بیان نمی شود؟ چون الشيء لا یبین نفسه. این دو تا مقدمه را بگذارید کنار که یکی حالت علت دارد برای آن یکی. نتیجه این می شود که اگر در بدل قائلیم به شدن، چون در بدل تبیین وجود ندارد. حاصل کلامشان این می شود دیگر. العله تعمم و تخصص. اگر در این یکی قبول نکردند یعنی معتقدند علت در این جا نمی آید. ابن هشام می فرماید این لازمه ی حرف شماست. و شما می دانید برای رد یک کلام اگر مقتضای آن را فاسد اعلام بکنیم، خود آن کلام رد می شود. می گوئیم کسی که حرفی می زند باید تمام اقتضائات و لوازم کلامش هم صحیح باشد. اگر بعضی از لوازم اشتباه باشد چون این لوازم از آن کلام به دتس آمده اند، اصل کلام می شود باطل. همان طور که در منطق هم می گفتید: التالی باطل فكذا المقدم. می فرماید این اقتضا باطل است. در بدل هم نوعی از بیان وجود دارد. چیزی که این چند روزه ما در جاهای مختلف گفتیم. می گوید این طور نیست. در بیان هم نوعی تبیین وجود دارد. پس باید در این هم قبول نکنید. پس علتتان علت بی خودی است. برای آن که بگوید در بدل هم نوعی تبیین وجود دارد، چند کار می توانست بکند. حالا آن کاری که ابن هشام کرده است: می رود سراغ سیبویه. بهترین کار این است که برود سراغ سیبویه. جناب سیبویه رد الکتاب فرموده است مرتباً بی المسکین؛ گفته است این استعمال غلط است. مرتباً بک المسکین؛ گفته است این غلط است. ولی مرتباً به المسکین؛ فرموده است این صحیح است. از چه جهت؟ چون مسکین بدل است از این ضمیر. ما واشکافی می کنیم. این ها که ظاهرشان از یک سنخ است که؟ فقط ضمیر تغییر کرد. چرا سیبویه که استعمالات عرب را می داند این گونه گفته است؟ این دو را گفته است ناصحیح است چون هیچ وجهی برای المسکین نتوانسته است پیدا کند. مشکل در مرتباً بی و مرتباً بک که نبوده است مشکل در مسکین بوده است که در این وسط چه کاره می شود؟ دیده است که هیچ وجهی نمی شود پیدا کرد. ولی این می شود: بدل. شما می گوئید چرا در آن ها بدل نشود. می گوید در این ها چون اولی ضمیر متکلم است. دومی ضمیر مخاطب است. و این ها بیان شد که اعرف معارف اند. از ضمیر متکلم و ضمیر مخاطب چون هیچ گونه ابهامی درشان نیست، بدل نمی شود آورد. ولکن درست است که سومی هم ضمیر است؛ ولی غائب است. و قبلا در همین کلاس در همین باب رابع بیان کردیم ضمیر غائب بذاته در آن ابهام است. فلذا است که نیاز به مرجع دارد. فلذا هیچ ضمیر غائبی بدون مرجع نمی شود به کار برد. بله، مرجعش رفع ابهام می کند. ولی ذات خودش مثل ذات یاء و کاف نیست. چون بذاته دارای ابهام است بدل می پذیرد. این بدل چکار می کند؟ بدل رفع ابهام می کند. رفع ابهام یعنی چه؟ یعنی تبیین، بیان. اگر این رد و اثبات جناب سیبویه را از این مثال ها، می فهمیم که نوعی از بیان در بدل وجود دارد و با سیبویه و فهم او نمی توان مخالفت کرد. آن وقت شما قاعدتا باید یک سوال از جناب ابن هشام پیش بیاید: اگر این تبیین است و آن هم تبیین پس فرق این دو چه می شود؟ ابن هشام می گوید فرقی در تبیین نیست. مگر صفت و عطف بیان هر دو تبیین نداشتند؟ یکی شدند؟ در جهت تبیینشان باهم متفاوت بودند. همان جهت اختلافی که سبب شد عطف بیان و صفت دو تا بشوند، به نحو دیگر سبب می شود که همان جهت تبیین نوعش فرق کند

و عطف بیان و بدل دو تا بشوند. حالا ببینید این که ابن هشام می فرماید تمام است یا تمام نیست. ایشان می فرماید هر دو تبیین دارند ولی نوع تبیینشان فرق می کند. در بدل گویا تبیین جمله نسبت به جمله است. یا اگر پذیرفتیم، بدل جمله از مفرد را، گویا تبیین جمله از مفرد. به هر صورت تبیین یک جمله است. لکن در عطف بیان مِیْن مفرد است. یعنی تبیین، تبیین مفرد است از مفرد مثلا. وگرنه در اصل تبیین با هم فرقی نمی کنند.

من یک نکته ای را برای رفقای اهل دقت بیان کنم: در بدل مفرد از مفرد تابع مقصود اصلی به حکم، خیلی خوب قابلیت تطبیق دارد. رایت زیدا راسه. ولی این آقایان ظاهرا در بدل جمله از جمله تعریف بدل را تغییر نداده اند. در آن جا چگونه تعریف کرده اند؟ حکم کدام است در آن جایی که تابع جمله است.

شما می گوید: چطور؟ مثلا در همین مررت به المسکین، که سیبویه پذیرفت مسکین بدل باشد این که بدل مفرد از مفرد است که چطور شما می گوید این جا مبین جمله است؟ می گویم اولاً ما نگفتیم مبین جمله است. بلکه یک گویا اضافه کردیم. این گویا خیلی مهم است. در هشتمین موردی که صفحه بعد می خوانیم ان شاء الله این است که یکی از فرق های عطف بیان و بدل این است که البدل فی نیه التکرار العامل؛ فی فرض تکرار العامل؛ فی تقدیر تکرار العامل. بدل در نیت تکرار عامل است؛ براساس حقیقتش. چون مقصود اصلی بالحکم دومی بود گویا حکم که همان عامل باشد بر سر آن آمده است. وقتی می گوید رایت زیدا راسه؛ آن چه که متکلم تلفظ کرده است مفرد از مفرد است؛ ولی چون بدل تابع مقصود اصلی به حکم است، گویا متکلم گفته است: رایت زیدا رایت راسه. به خاطر همین است که بدل همیشه در نیت جمله است. این است که تبیینش هم به نحو تبیین یک جمله است یک مبدل منه ی را. ولی در عطف بیان این گویایی وجود ندارد. انی است که همیشه جهت تبیینش تبیین یک مفرد است متبوعش را. فلذا ابن هشام می گوید در حقیقت فرق تبیینی این دو برگشتش به همان اختلاف هشتم است که آن اختلاف هم از اصل و حقیقت بدل نسبت به عطف بیان پدید می آید.

و فیه نظر من أوجه، أحدها: أنه (انّ کلام این آقایان؛ که من کلام این آقایان را در دو مقدمه جای دادم. مقدمه دوم دلیل بود برای مقدمه اول) یقتضی أنّ البدل لیس مبینا للمبدل منه، و لیس كذلك (پس یا باید در هر دو قبول کنند یا باید در هیچ کدام قبول نکنند)، و لهذا لاجل کونه فیه بیان منع سیبویه «مررت بی المسکین، و بک المسکین» دون «به المسکین» و إنّما یفارق البدل عطف البیان فی أنه بمنزلة جمله استؤنفت للتبیین، و العطف تبیین بالمفرد المحض (این محض در مقابل آن به منزله است. یعنی در این جا دیگر هیچ گویایی نیست. چون خود بدل هم مفرد بود. ولی مفرد محض نبود. مفردی بود که گویا جمله است. فلذا این کلمه ی محض را ابن هشام با دقت تمام نوشته است).

وافی ۳/۵۴۷ و ۶۷۸ تا ۶۸۰: در مورد آن که می گویم البدل فی نیه التکرار العامل، در ص ۶۷۸ آمده است: «الإغلب ان البدل علی نیه التکرار العامل. و لیس علی تکراره حقیقه. بیان هذا ان العامل فی المبدل منه هو العامل فی البدل. لکن هذا العامل المشترك بینهما واجب الاظهار و التلفظ قبل المتبوع وحده. ولا یصح اعادته و تکراره ظاهرا صریحا قبل التابع. و انما یکفی تخیل وجوده قبل ابدل مباشرتا و ملاحظه انه موجود قبله فی النیه و التقدير لا فی الحقیقه و الواقع. (به خاطر همین است که آقایان از این نکته استفاده می کنند. می گویند یک جاهایی می خواهی بفهمی این بدل است یا عطف بیان است عامل را بر سر بدل به کار ببر. بین کلام صحیحی می شود. به تعبیری عباس حسن استقامت اسلوب هنوز باقی است. سلامت معنا هنوز داریم؟ می گویند اگر دیدید سلامت معنا از بین رفت بدانید این بدل نیست. و ابن هشام صفحه بعد از این نکات استفاده می کند.) مع استقامه الاسلوب و سلامه المعنی بغیر حاجه الی اعادته و تکراره صریحا ظاهرا فی الکلام و السبب فی منع التکرار الحقیقی لا الخیالی ... (اگر بیاید اصلا تابعیت و متبوعیت معنا ندارد. این ها می شوند دو جمله باید بگویم رابطه ی این دو جمله چیست).

نوبت دوم: جلسه ۱۵:

قال امیر المومنین علیه السلام: «ان ولی محمد صلی الله علیه و آیه و سلم من اطاع الله و ان بعدت لِحمته و ان عدو محمد صلی الله علیه و آله و سلم عصى الله و ان قربت قرابته.»

ابن هشام دیروز فرمودند ما فرق ششم را قبول نمی‌کنیم. سه نظر داشتند. دیروز که احد را توضیح می‌دادم گفتم ابن هشام فرموده است لیس كذلك: می‌تواند به وجود مختلفی بفرماید که در بدل هم بیان و تبیین هست. حالا ایشان از آن چه که در ذهن سیبویه بوده است در یک بیانی از سیبویه. لکن اگر به این دقت شود که این‌ها خودشان این‌طور فرموده‌اند که يجوز ذلك في البدل بشرط ان يكون مع الثاني زیاده بیان: این نشان می‌دهد همین اصلاح زیاده بیان از طرف قائلین که در خود بدل هم نوعی از تبیین وجود دارد.

این که بیان کردیم در ضمیر غائب ابهام وجود دارد: سلسبیل/۳۷۵

اما اشکال دوم ابن هشام: ابن هشام می‌فرماید شما گفتید بدل از لفظ اول جایز است با یک شرط. بشرط ان يكون مع الثاني زیاده بیان. و در وجه رد عطف بیان گفتید ان الشی لا یبین نفسه. اگر این شرط موجود باشد که فرض این است که موجود است، با همین شرط عطف بیان هم جایز بشود. من هم به کار بردم به خلاف بعضی از آقایانی که این‌جا را درس داده‌اند چیز دیگری فرموده‌اند. فرموده‌اند که ابن هشام در قدم دوم می‌خواهد بفرماید بدل نیست و عطف بیان است. دو جای عبارت داد می‌زند کنار بدل که شما پذیرفتید عطف بیان هم جا دارد. آن شرطی که شما گفتید برای این که بدل بگیری همان شرط چون موجود است که شما با تمسک به وجودش دومی را بدل گرفتید، با همان شرط می‌توانیم عطف بیان بگیریم. و دیگر حجت شما جاری نمی‌شود. این‌جا شد دوئیت. چون در دومی چیزی است که در اولی نیست. اگر قرار است لفظ اول و دوم ماسوای از بقیه قیود سنجیده بشود شما هم بدلیت را قبول نکردید و شرط گذاشتید. اگر فرض این است که شرط باشد آن شرط می‌شود مصحح برای این که بتوان عطف بیان هم گرفت. چون دیگر نمی‌شود الشیء لا یبین نفسه.

و الثاني: أن اللفظ المكرر إذا اتصل به ما لم يتصل بالأول كما قدمنا آنچه (ابن هشام از کلمه‌ی تعیین استفاده نکرد؛ بلکه از وجیه شدن استفاده کرد.) کون الثاني بیانا بما فيه من زیادة الفائدة، و علی ذلك أجازوا (به خاطر وجود زیاده حضرات نحویون اجازوا...؛ این قسمت دوم حرف ماست. ابن هشام تماما دارد راه را برای عطف بیان باز کند. فعلا بنای این که بدل را کنار بگذار ندارد.) الوجهین فی نحو قول عبد الله بن رباحه: «یا زید زید الیعملات الذبّل/ [تطاول اللیل هدیت فانزل] (شاهد مثال سر زید الیعملات است که آقایان گفته‌اند می‌شود این را شما عطف بیان بگیرید می‌شود بدل بگیرید. الان لفظ تکرار شده است. ولی به خاطر اضافه‌ی زید دوم به یعملات زیاده البیان پیدا کرده است. آقایان گفته‌اند عطف بیان جایز است. پس چه فرقی می‌کند بین این مثال با مثالی که بالا زدید. فلذا مثال بالا را هم می‌شود عطف بیان گرفت. منتها این نکته را شما مدنظر دارید که به دو لحاظ، به دو حیث و به دو قصد [می‌تواند عطف بیان و بدل را با هم احتمال داد].

یعملات جمع یعمل است. یعمل به آن شتری می‌گویند که از آن در کارها استفاده می‌کردند. هدیت در بعضی از نسخه‌ها مثل نسخه‌ای که سیدنا الاستاد، آقای سید قاسم در حاشیه‌ی سیوطی تصحیح کرده بود، آورده بود. در بعضی نسخ آمده است علیک، چیز مهمی نیست. معنای شعر: ای زید زیدی که برای شتران کاری و میان اندام است؛ شب سپری شد هدایت گردیده شوی؛ پس فرود آی.

ابن هشام می‌فرماید اجازوا الوجهین اذا...؛ شرط دارد. اذا مربوط است به اجازوا الوجهین صفحه پیش.

إذا ضمنت المنادی فیهما (یعنی بگویی یا زید)

چرا این هشام این را می فرماید؟ در این شعر سه قول دیگر وجود دارد. که همان سه قول در سیوطی/۳۰۲ ذیل همین شعر آمده است. ۱- قول جناب سیویه؛ فرمود این زید اول منادای مضاف است الی ما بعد الثانی: یعنی اضافه شده است به یعملات. زید دومی هم توکید است که بین مضاف و مضاف الیه آمده است. [بنابراین نظر منادا مضموم نیست.] ۲- نظر جناب مبرد طبق نقل جناب سیوطی: فرمود اولی یا زید باید بخوانی. زید یعملات. چرا که زید اول هم اضافه شده است به یعملاتی که یفسره المذکور. مضاف الیه آن حذف شده است. طبق این از بحث ما خارج می شود. سومین نظر که سیوطی نسبت داد به فراء. این که می گوید سیوطی، چون بعضی از آقایان اختلاف دارند که نظر فراء و مبرد کدام یکی از این ها بود هاست. فراء گفت دو زید با هم ترکیب شده اند به نحو ترکیب خمسہ عشر: و اضیفا للیعملات کلاهما الی ما بعد الثانی (این تعبیر سیوطی بود). طبق این سه اعراب از بحث ما خارج می شود. در ترکیب خمسہ عشر اختلاف است که آیا مزجی است یا غیر مزجی که هر دو قائل دارد. شمنی/۲/۱۶۰، دسوقی/۳/۱۹، ذبیل: مصباح المنیر/۱۱۴ به معنای مهذول.

ابن هشام نسبت به ثانی پایش را یک قدم می گذارد بالاتر. می گوید ما یک وقت هایی عطف بیان می گیریم ببینید چطور توجیه می کند اشکال محشین مثل جناب حجت خراسانی و دسوقی وارد نشود. ابن هشام می گوید یک وقت هایی عطف بین می گیریم بدون این که زیاده ی بیان لفظی در قبلی فرمود شما گفتید زیادت بیان در لفظ باشد، بدل. خب همان می شود مصحح برای عطف بیان. حالا ناظر به آن دارد بحث می کند. می گوید آن زیاده ی بیان در لفظ هم اگر نباشد یک وقت هایی عطف بیان گرفته ایم. پس دست بردارید از این تحلیل الثیء لا یبین نفسہ. مهم این است که مقام بطلب توضیح و تبیین را. همین که در اذهان عرفیه مقامی باشد که بطلب توضیح و تبیین را می شود مصحح برای گرفتن عطف بیان. ولو این که زیاده ی بیان لفظی نداشته باشیم. البته این مقدار را می دانیم. که انی ها قرینه می خواهد. می گویم مقام بطلب یعنی قرینه ای داشته باشیم بر این طلبیدن مقام. قرینه ی مقامیه، قرینه ی حالیه؛ به هر صورت یک قرینه ای در این جا می خواهیم. ولی مشکل این بود که ان الثیء لا یبین نفسہ، عطف بیان را به طور کلی گذاشتند کنار. ابن هشام می گوید عطف بیان را با این دلیل به طور کلی کنار نگذارید.

و الثالث: أن البیان یتصور مع کون المکرر مجردا (مجرد از چه؟ مجرد از همانی که در شماره دو گفتیم. این ها مشخص است. از زیاده ی بیان در لفظ.)، و ذلك فی مثل قولک «یا زید زید» (می گوید فرض بفرمایید دو نفر جلوی شما ایستاده اند و هر دو هم اسمشان زید است. شمارو می کنید به یکی و می گوید «یا زید زید». همین رو کردن شما به سمت او می شود قرینه مقامیه. همین مقدار تبیین است. دومی را عطف بیان می گیریم.) إذا قلتہ و بحضرتک اثنان (در مقابله دو نفر باشند.) اسم کل منهما زید، فإنک حین تذکر الأول یتوهم کل منهما أنه المقصود، فإذا کررتہ تکرُر (فاذا کررتہ را به نحو دیگری هم می شود خواند: لطفا دربارہ ی نحو دیگر تامل بفرمایید.) خطابک لأحدهما و إقبالک علیہ فظہر المراد.

اشکال محشین: گفته اند خود این اقبالک علیه یک زیاده است. درست است زیاده است؛ ولی این زیاده که لفظ نیست. ابن هشام مداشت ناظر به شماره دو شماره سه را می گفت. گفت یک وقت هایی مع کون المکرر مجردا؛ مجرد در لفظ. نه هر گونه تجردی. پس این اشکال را قبول نمی کنیم.

فرق هفتم:

دوباره با توجه به حقیقت عطف بیان است و حقیقت بدل. حقیقت بدل این شد: تابع مقصود اصلی بالحکم. عطف بیان اشهر الاسمین است. یا فقط تابع شبه الصفه است. برای انکشاف آمده است. با توجه به این تعریف آمده اند استنتاج کرده اند که بدل در نیت، فرض و تقدیر احلاله محل الاول است. می تواند جایگزین بشود. امکان جایگزینی اش به جای مبدل منه هست. به خلاف عطف بیان. چون مقصود اصلی به حکم است، پس ما می توانیم متبوع را گویا نیست لحاظ کنیم و این را جای آن بنشانیم. آن وقت این فرق

هفتم یک نشانه شده است برای تشخیص عطف بیان از بدل. گفته اند یکی از راه هایی که می خواهید ببینید عطف بیان است یا بدل تابع را جایگزین متبوع بکنید. اگر استقامت اسلوب داشتیم؛ سلامت معنا داشتیم، این نشان می دهد این بدل است. ولی اگر انی ها را نداشتیم نشان می دهد که این عطف بیان است. چون از حقیقت بر آمد، شده است یک نشانه.

صبان/۳/۸۹، جامع المقدمات/۲/۵۳۵، وافی/۳/۶۷۰ و ۶۷۹، بهتر از آن: وافی/۳/۵۴۶ تا ۵۵۴.

السابع: أنه ليس في نية إحلاله محل الأول، بخلاف البدل، ولهذا امتنع البدل و تعين البيان (خیلی سال ها سوال خرداد بوده است.) فی نحو «یا زید الحارث» (این را در سیوطی/۲۸۲ و ۲۸۳ هم دیدید. این جا الحارث را فقط می توان عطف بیان گرفت. نمی توان بدل گرفت. به خاطر این قاعده ی هفت. چون بدل در نیت احلاله محل الاول است، ما آمدیم جای زید الحارث نشانیدیم. یعنی یا را مستقیم آوردیم بر سر الحارث. باید استقامت اسلوب و سلامت معنا داشته باشیم. در سیوطی خواندید و ما هم در ص ۳۳۲ در همنی کلاس تقدیم محضر کردیم که این امکان ندارد از نظر آقایان. آن جا آدرس های زیادی را تقدیم محضر کردیم که یا بر سر اسم الف و لام دار نمی آید. به جز سه جا: لفظ الله، محکی جمل و در ضرورت و این هیچ کدام نیست. فلذا تعین البدل.) و فی نحو «یا سعید کرز» (کرز را رجوع کنید: لسان/۱۲/۶۶. این جا لقبی برای جناب سعید لحاظ شده است. شما می دانید که یاء اگر بر سر اسم مفرد بیاید مبنی بر ضم است. هیچ جهتی برای تنوین گرفتنش نیست. فلذا یا کرز از جهت استقامت اسلوب غلط است. منادای مفرد مبنی بر ضم است و هیچ وقت تنوین ندارد.) بالرفع أو «کرزا» بالنصب (سیوطی/۲۹۸ هم داشتیم. اگر کرز را عطف بیان گرفتیم مستحضرید که دلیلش این است که سعید مبنی بر ضم می شود. فلذا این بالرفع عطف بیان است. کرزاً دلیل نصبش این است که سعید مبنی بر ضم است. ولی یک محل بعیدی دارد که محلاً منصوب است. با تحلیلی هایی که سر جای خودش در ندا خواندید. بعضی می گفتند یا جای ادعو نشسته است؛ بعضی می گفتند نه، جای کاف نشسته است. به هر صورت دارای محل منصوبی بود. ولی بدل بودن چطور؟ شرطش آن است که بشود کرزاً را جای سعید نشانید و استقامت اسلوب داشته باشد. و ندارد. به خاطر این که یا کرزاً بنا بر بدل بودن امکان ندارد؛ منادای مفرد مبنی بر ضم است و نه تنوین بگیر.)، بخلاف «یا سعید کرز» (چرا این بدل است و نه عطف بیان؟ (طبق نظر ابن هشام. شما اشکال نکنید بگویید من عطف بیان گرفتنش را صحیح می دانم.) از آن جا که این به صورت مضموم به کار رفته است. و نه به صورت منون. این نشان می دهد که در ذهن متکلم این بوده است که این کرز یصح احلاله محل الاول و این اماره است بر بدل بودن. نه عطف بیان؛ چون در عطف بیان این قانون نبود که بتواند احلاله محل الاول باشد. این از نظر ابن هشام است؛ ولی ممکن است که قابلیت اشکال داشته باشد.) بالضم فإنه بالعکس (یعنی امتنع بیان، تعین البدل؛ سیوطی در همان صفحه ۲۹۸ بعد از این که این مطالب را برای شما فرمود، در صفحه ۲۸۳ هم بعضی از این ها را خدمت شما داشت، در «آ جا در ۲۸۳ برای شما نوشت ابن هشام در حاشیه ای که بر تسهیل ابن مالک دارد نوشته است که هیچ اشکالی ندارد در آن موارد زید الحارث، شما این ها را بدل هم بگیرید. چرا؟ فرمود قاعده ی یغترف جاری شد. قاعده ی یغترفی که در لولا ص ۲۸۰ مغنی آمده است. یغترف فی الثوانی ما لا یغترف فی الاوائل. پس این فرق هفتم در حقیقت فرق درست حسابی نیست. اگر کسی توانست قاعده ی یغترف را این جا پیاده بکند. فلذا این قاعده کار کردن می خواهد.)

فرق هشتم:

دوباره با توجه به اینکه حقیقت بدل یان بود که تابع مقصود اصلی بالحکم یک فرق دیگری دارند. حالا ابن هشام هشتم شده است. شما تامل کنید ببینید این فرق جدیدی است یا نه.

همانی که گفتیم در قسمت ششم، اشکال اول: بدل در نیت و فرض و تقدیر کلام و جمله ای مستقل است. به خلا فعطف بیان. این برگشتش به همان تابع مقصود اصلی به حکم است. وقتی شما مثلاً «یا سعید کرز» می توانید بگویید یا سعید یا کرز در نیت کلام

مستقل است. چون مقصود اصلی به حکم است. گگویا عامل بر سر او هم آمده است. دوباره خود انی هم می شود یک اماره برای تشخیص عطف بیان از بدل. در قبلی می گفتیم جایگزین کنید بدل را جای مبدل منه. در این جا نمی گوئیم جایگزین کنید. می ویم متبوع را با عامل حفظ کنید. عامل را که محکم باشد یک بار دیگر بر سر این حکم بیاورید. اگر استقامت اسلوب و سلامت معنا داشتیم معلوم می شود که این تابع بدل است. اگر نداشتیم نشان می دهد که این تابع عطف بیان است. پس فرق هفتم و هشتم روشن شد. هفتمی همانی است که می گفتی المبدل منه فی نیه الطرح. ولی این جا می گوئیم شما حفظ بکنید متبوع را با عامل یک بار دیگر عامل را بر سر این عامل تکرار بکنید. اگر استقامت کلام و سلامت معنا حفظ شد تابع بدل است.

الثامن: أنه ليس في التقدير من جملة أخرى. بخلاف البدل، و لهذا امتنع أيضا البدل و تعین البیان فی نحو قولك صبان/۳/۸۷ و ۸۸ این را قانون داده است. ابن هشام می گوید فی نحو قولك: صبان می گوید: من کل ترکیب اورثت فیهِ البدلیه الاختلال) «هند قام عمرو أخوها» (هند مبتدا است؛ قام عمرو اخوها جمله خبریه. مستحضرید که آقایان می گویند جمله خبریه باید عائد داشته باشد. هاء عائد است. می خواهیم ببینیم اخوه نسبت به عمرو عطف بیان است یا بدل. می گوید یک بار بگو هند قام عمرو، یک بار بگو قام اخوها؛ قام عمرو را تحفظ کن. در فرق هشتم این است. در قبلی می گفتیم عمرو را کان لم یکن کن. حالا رابطه را بسنج. اگر این قام اخوها در نیت جمله ی مستقله باشد، قام عمرو نسبتش با هند چه می شود؟ اجنبی می شود. حال آن که فرض متکلم این بود که این جمله خبریه است. در کلام متکلم اجنبی نبود. سببی بود. این می شود بدون عائد. فلذا چون این نشانه را ندارد صحیح نیست در تقدیر جمله ی دیگری گرفتن این تابع را تعین عطف بیان. مثال دیگری که می زند: و نحو «مررت برجل قام عمرو أخوه» (این مثال برای جمله ی وصفیه است. می خواهی ببینیم رابطه ی اخوه با عمرو چیست. مررت برجل قام عمرو قام اخوه. قرار بود قام عمرو جمله وصفیه باشد. در حالی که الان می شود اجنبی. فلذا نمی توانید این را بدل بگیرید.) و نحوه «زید ضربت عمرا أخاه».

حالا شما تامل کنید که قاعده ی یغترف این جا می آید یا نه؟ چه فرق است بین سابع و ثامن؟

بعد از این تامل: بر می گردید به دو صفحه قبل: بند دوم: فانما امتنع الزمخشري من تجویز کون ان اعبدو الله بدلا من الهاء فی به توها من ان ذلک یخل بعائد الموصول. ابن هشام گفت هو مردود بان العائد موجود حسا. این ها را چطور با هم جمع کنیم؟ اشکالش به زمخشری از یک طرف و مطالبی که این جا فرمود از طرف دیگر. علیکم بالتامل.

فقط یک نکته را دقت کنید: آن جا این بود: ماقلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله. این را می خواست بدل از هاء بگیرد. زمخشری فرمود نمی توانید بدل بگیرید. چون اگر بدل بگیرید مبدل منه در حکم سقوط است. صله می شود بدون عائد. نکته این است که در آن جا قرار شد بدل جای مبدل منه ی بشیند که ضمیر است. آیا در مثال های ما نحن فیهِ این گونه است؟ قام عمرو اخوها. این جا در متبوع ضمیری نبود. آن ضمیر که بود در تابع بود. آیا این می تواند کمک بکند در اختلاف این جا با آن جا؟ یا نه اشکال به ابن هشام وارد است؟

آدرس: در بحث دو صفحه پیش برای اجاز النحویون: معانی النحو/۳/۱۷۹ و ۱۸۰، صبان/۳/۱۳۰

ما افترق فیهِ اسم الفاعل و صفة المشبهه

صفة المُشَبَّهه یا صفة المُشَبِّهه.

ابن هشام قرار بود در باب رابع به شما یاد بدهد که در مقام عمل وقت یبرخورد کردید چطور تشخیص دهید. فلذا دیگر برای شما بحث نمی کند اسم فاعل چه بود. معنای آن چه بود. من به شما می گویم این دو در مقام عمل چه فرقی دارند.

مشتق اجتهاد می خواهد اگر بنای فقاہت دارید. مباحث مشتق اختلاف فتوا ایجاد کرده است. سال دیگر در الموجز خواهید خواند؛
بعدا در اصول فقه و کفایه و درس خارج خواهید خواند.