

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱

نکات: نکته اول - قرآن نحوی داشته باشید که وقتی نظر سیوطی و ابن هشام را در مورد آیه ای میخوانید ذیل آن آیه در قرآن بنویسید. نکته دوم - شرح فارسی و عربی هر دو سم است. نکته سوم - طلبه موفق: ۱. سخت ترین کتاب را بخواند (سیوطی نه ابن عقیل) ۲. بهترین درس را شرکت کند. ۳. خوب گوش کند. ۴. خوب فکر کند (هر کس در حوزه کسی شده بخاطر این مرحله است مثل مرحوم شهید مطهری و شهید صدر) لذا شرح فارسی و عربی قبل از این مرحله سم است. ۵. مباحثه قوی (روزنامه ممنوع بلکه باید تقریر شود، هم مباحث تقوا و اشد احتیاط باشد و حداقل سه نفر باشید. متن را اعراب گذاری کنید و چیزی را به وقف نخوانید). ۶. شرح عربی ۷. کتب دیگر آن مولف. ۸. جمع بندی. نکته چهارم: دفترچه نحوی داشته باشید که قضایای کلیه را در آن بنویسید.

شروع درس: مؤلف و مؤلف:

آشنایی با مؤلف: فرق است بین رجال و تراجم^۱ که ما ترجمه ابن هشام یعنی زندگانی ایشان را بیان میکنیم که این نیاز است چون ابن هشام مثلاً در بحث اذا از مبحث کلامی استفاده میکند^۲ و چون عامی مذهب

^۱ سه علم رجال، درایه و تراجم مشابه هم هستند و باید تفاوت بین آنها مشخص شود که ممکن است فرق اینها در اختلاف موضوعی باشد با این گونه که موضوع علم رجال، محدث است ولی موضوع علم درایه حدیث است؛ ولی علم تراجم به خصوص محدث کاری ندارد بلکه به شخصیت ها کار دارد چه محدث باشند یا نه. درس رجال آیت الله شبیری، جلسه ۱.

^۲ تأثیر مذاهب بر ادبیات عرب: لغت و ادبیات بعد از دعوا و نزاع های مذهبی میان شیعه و سنی نوشته شد. به همین دلیل لغت و صرف و نحو که از قرن دوم شروع می شود تحت تأثیر مذاهب شکل گرفت. کوفه به طور کلی شیعه بود و بصره به طور کلی سنی بود. مثلاً ابن هشام چون اشعری است و قائل به وعد و عید نیست در معنای معاوضه آیه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ...» (التوبة: ۱۱۱) می گوید: بآه برای مقابله نیست؛ معتزله می گویند هست. و یا اینکه معنای بآه را در آیه «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» (المائدة: ۶) به گونه ای معنا کردند که با فتوای خودشان سازگار باشد. در مجموع کوفیون حرفشان واقعی تر است تا بصریون. بصریون دنبال قواعد علیّ و.. بودند. اما نحوی که الان موجود است ۹۵ درصدش بصری است. در مثل اعراب اسماء سته - اب و اخ و.. - رأی کوفیون جاری شده است. بر اثر اختلافات مذهبی که بود شیعه در نحو نتوانست مستقل شود و این کتبی که خوانده می شود نحو بصره است. در ادبیات عرب رسماً به عنوان شیعه کسی نام برده نشده ولی چون در کوفه هستند و محیط کوفه شیعه است حدس می زنیم شیعه باشند. سه نفر به

است ما قبول نداریم. لذا ترجمه ایشان را از کتاب بغية الوعاة في طبقات النحويين سيوطي ص ۵۴۱ نقل میکنیم: عبدالله بن يوسف بن احمد بن عبدالله بن هشام، پس هشام پدرش نبوده بلکه جدّ مولف است. در رجال نیز خواهیم خواند که شخصی را به جد سوم و یا چهارم نسبت میدهند که این بخاطر خصوصیتی که داشته است مثلًا فقیه بزرگی بوده لذا به اسم او مشهور شده است. کنیه اش ابومحمد و ملقب به جمال‌الدین می باشد؛ متولد قاهره، سنة ۷۰۸-۷۶۱ هـ. ق؛ این تاریخ خیلی به درد بخور است^۳ که در اجماعاات و مشهورات نحوی ها کاربرد دارد، ایشان بعد از ابن مالک و قبل از سیوطی بوده است. کتاب مغنی اللیب را در سال ۷۵۶ هـ. ق در مکه نوشته است، یعنی شش سال قبل از فوتش لذا مغنی آخرین و معتبرترین کتاب او به شمار می آید. در رساله های عملیه و فقه اسلامی آخرین کتاب معتبرترین است چون در آخر به نظرات کامل تر رسیده است. در ادامه سیوطی از ایشان به بزرگی یاد کرده است. ص ۳ کتاب مغنی پاراگراف ۵: قال المورخ الشهير ابن خلدون في حقه: عالم بالعربية يقال له: ابن هشام، أنحى من سيبويه. سيبويه خودش خیلی قدر است و ابن هشام نیز خیلی خیلی سیبویه را دوست دارد.

آشنایی با مولّف: اساتید بزرگوار علیدوست، نائینی، سیدقاسم حسینی و صفایی بوشهری کتاب مغنی اللیب را به مغنی اللادیب تغییر داده اند که دلیلش را خواهیم خواند؛ مقدمه را باید بخوانید و الان خطبة ص ۷ خوانده میشود:

بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد حمد الله على إفضاله (احسان)، و الصلاة (زیرا عطف شده است به حمد الله) و السلام على سيدنا محمد وآله،

از اینجا تا پنج خط خطبه خود ابن هشام است که ابن هشام اول شافعی مذهب بوده و در اواخر عمر حنبلی مذهب شده است. منظور از این آل اینهایی که ما میگوییم نیست و عامه چند تفسیر برای این دارند که در یک روایت آل به معنی كلّ تقیّ است.

عنوان اخفش داریم؛ - بیش از سه نفر هستند اما سه نفر آنها معروف ترند- اخفش وسطی که علی الاطلاق مراد است شیعه است. آیت الله احمد مددی.

^۳ یا مثلًا یکی از فواید دیگر: در درس ۶۴ مغنی^۲ استظهار ابو عبیده حجت است چرا که ایشان متوفی ۲۰۹ بوده و نزدیک عرب حجت است و علاوه بر نحوی بودن من ائمة اللغة نیز است که در لسان نقل قول از ایشان زیاد است.

جلسه دوم

فإن أولى ما تَقْتَرِحُهُ القرائحُ، و أعلى ما تَجْنَحُ إلى تحصيله الجوانحُ، ما يتيسرُ به فهمُ كتاب الله المنزَلِ، (مُنزَل) «اولی» اسم إنّ و «ما يتيسر» خبر آن است

و يتضح به معنی حدیث نبیّه المرسلِ والأئمة الاثني عشر، فإنهما (كتاب و حدیث) الوسيلة إلى السعادة الأبدية، والذريعة إلى تحصيل المصالح الدينية و الدنيوية، و أصل ذلك علم الإعراب الهادي إلى صوب الصواب. تقترح یعنی تسأله، قرائح جمع قریحه به معنای الطبیعه السلیمه: سزاوارتر چیزی که طبائع از او پرسش دارند و بالاترین چیزی که میل دارند به تحصیل آن چیز جوانح (جوانح جمع جانحه که استخوان های سینه را جانحه گویند ولی اینجا مجاز مرسل به کار رفته منظور اینجا قلوب است) آن چیزی است که آسان می شود به وسیله آن فهم کتاب خدای تعالی که منزل صفت کتاب است. منزل افصح از منزل است چون اگر کلام مطابق با سجع باشد ارجح است چون سجع از آرایه های بدیع است، منزل با مرسل سجع را دارند. ذریعه به معنای الوسيلة است. مشار الیه ذلک: ما يتيسر فهم كتاب الله... «ائمہ اثني عشر» توسط مصححین کتاب اضافه شده است.

و من أجل ما صُنِّفَ فيه (علم الاعراب) قدرأ (تمیيز اجل) و أحسنه وقعأ و أعمه نفعأ، كتاب (مبتدای موخر) «مغني اللبيب عن كتب الأعراب» الذي تُشَدُّ الرجالُ فيما دونه

از این به بعد مقداری از خطبه ابن هشام و مقداری از مصححین است؛

اجل اسم تفضیل دارد و وزن الفعل دارد و چون اضافه شده به کسر خوانده میشود. رجال جمع رَحَل به معنای سفر است. دون در لغت به شش و هفت معنی آمده: دون به معنی عند آمده یعنی کسی که مغنی بخواند اثاث علم نحو را به عنوان توشه زمان خواندن مغنی می بندد. یا دون به معنای پایین باشد که این ابلغ است چون

پایین تر از کتاب مغنی کسی کتابی خواند توشه نحوی اش را میبندد و باید در ادامه گفت: فکیف به هو یعنی خود مغنی را بخواند کجا می رسد.

و تقف عنده فحول الرجال ولایعدونه،

فحول جمع فحل: به گاو نر قوی فحل میگویند و هرکسی که در علمی صاحب نظر بشود به حدی که از اقران خودش سر بزند فحل آن علم گویند. یعنی وقتی به این کتاب میرسند سر خم میکنند و تجاوز نمیکنند.

لکنه مع ذلك کله لایخلو من تطویل یوجب الملل (خستگی) و تکرار یعقب السأم (ملول) و ایراد أشعار یُنَافِئُهَا الْعِفَافُ، وقد منّ الله تعالی علینا بتلخیصه و تهذیبه و تزینته ببعض الشواهد الروائیة من النبی (صلی الله علیه وآله وسلم) و الأئمة الهداة (علیهم السلام)،

اینجا علت اینکه مغنی اللیب را ادیب کرده اند را میگوید. فرق تلخیص و تهذیب چیست؟ آیا عطف تفسیر است؟^۴

و الأمثلة الشعرية في مدحهم و رثائهم، فسمیناه ب «مغنی الأدیب»

ماده سمی را در المنطق آیت الله مظفر دیدید که به مفعول دومش هم به واسطه هم بی واسطه متعدی میشود. و هو منحصر في ثمانية أبواب:

الباب الأول: في تفسیر المفردات و ذکر أحكامها.

الباب الثاني: في تفسیر الجمل و ذکر أقسامها و أحكامها.

بسیار مهم و پرکاربرد است که در صمدیه حدیقه خامسه شمه ای از این باب را داشت.

الباب الثالث: في ذکر ما یتردّد بين المفردات و الجمل و هو الظرف و الجار و المجرور و ذکر أحكامهما.

امام صادق روایتی دارد که اگر روغن نجس شد: جاز الاستصباح بالدهن المتنجس یا يجوز بیع الدهن للاستصباح اگر برای روشنایی بخواهی استفاده کنی فروشش جائز است؛ این جار و مجرور در فقه غوغا کرده

^۴ ظاهراً خیر، تلخیص به نوعی برداشت نویسی میگویند که فرق هایی با خلاصه دارد مثل تلخیص خطیب قزوین؛ ولی تهذیب، تصحیح اغلاط است مثل تهذیب اللغة ازهری.

بین محقق کرکی و دیگران اینکه متعلق اینرا چه بگیریم فتوا مختلف میشود. کسی که ادبیات نداند اصولی و فقهی نمی شود. ظرف و جار و مجرور متعلقش محذوف است که اگر متعلق به اسم مقدر بگیریم، در این صورت مفرد می شود؛ اگر متعلق به فعل گرفتیم جمله می شود.

الباب الرابع: في ذكر أحكام يكثر دَوْرُها و يَقْبُحُ بالمعرب جهلها.

دور یعنی نقش، معرب یعنی نحوی.

الباب الخامس: في ذكر الأوجه التي يدخل على المعرب الخلل من جهتها.

ص ۱۰۱ جزء دوم: ابن هشام اینجا عنوان را مبسوطتر آورده. اولی خیلی مهم است: الجهة الاولى: أن يراعى ما يقتضيه ظاهر الصناعة و لا يراعى المعنى؛ ممکن است پانزده ترکیب داشته باشد ولی متکلم کدام را اراده کرده باشد مهم است مثلاً کسی جاء على را به نحو خبر مقدم و مبتدا موخر حل کند ولی آیا مقصود متکلم واقعا چنین بوده؟ اینکه این ترکیب را برمی تابد بدین معنا نیست که مراد متکلم باشد.

الباب السادس: في التحذير (هشدار و دور کردن) من أمور اشتهرت بين المعربين و الصواب خلافها.

فرق باب خامس و سادس چیست؟ در ششمی مشهور شده بین معربین. ابن هشام میگوید: کم شهرة لا اصل له یعنی از مشهور نترسیم.

الباب السابع: في كيفية الإعراب.

ابن هشام این کتاب را برای مبتدی نوشته و چون مطالب قشنگی دارد این باب را آورده است.

الباب الثامن: في ذكر أمور كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية.

الباب الأوّل في تفسير المفردات و ذکر احکامها

منظور از تفسیر تبیین معانی حقیقیه و مجازیه است. مفرد را هم با ال آورد هم به صورت جمع تا شمولیت و عام را برساند. احکام مفردات مثل حذف اینها و ... در ادبیات عرب مفرد تقریباً در مقابل ده معنا است مثل مفرد در مقابل مثنی و جمع یا مفرد در مقابل مضاف و شبه مضاف. کسی موفق است که در دفترچه نحوی اینها را جمع بکند.

و المراد بالمفردات،

المراد یعنی مرادی یعنی ابن هشام نمی خواهد در تمامی مفردات بحث کند چرا که کار لغوی و صرفی است.

الحروف و ما تضمن معناها من الأسماء و الظروف.

حروف و معنای حرفی. ما موصول بود و از معارف بود ولی حقیقتش امر مجهولی بود لذا ابن هشام «ما تضمن» را با من بیانیه بیان میکند. در سیوطی در بحث بناء با متضمن معنای حرفی آشنا شدیم که شباهت معنوی میگفتند مثل اسماء اشاره و ضمائر و ما و من استفهامیه. فعل متضمن معنای حرفی نمی شود علی الظاهر و اگر آن شباهت ها را بپذیریم، این مباحث در فعل جاری نمی شود. ظروف مگر اسم نیستند؟ دو توجیه که در مباحثه توجیه بهتر را انتخاب بکنید: عطف خاص بر عام مثال: همه ی مراجع آمدند و آیت الله العظمی صافی نیز؛ در بلاغت این عطف دلیل میخواهد که دلیل عطف ظروف بر اسم اهمیت آن است لذا ابن هشام باب ثالث را برای ظروف جدا کرد. توجیه دوم: در منطق ملاحظه شد که قسمین، متباینین مصداقی اند که در جوهر النضید مدنظر داشتید لذا منظور از الاسماء، اسماء غیر ظروف است و از ظروف نیز خودش؛ اینرا دمامینی که ایشان فحل است و همچنین حجت خراسانی پسندیده اند.

نکته:° تعریف علم نحو در صمدیه، جامع المقدمات/۲/۱۵۰: «النحو علم بقوانين الالفاظ العرب من حيث الاعراب و البناء» ولی باب اول مغنی که بیان المعنا است کار لغوی است؟^۶ جواب در مباحثه تامل شود. سوال دوم: در عبارت الظروف نیز می توان خواند یعنی عطف نکنیم به اسماء؟

و ربّما ذُكرت أسماء غير تلك و أفعال؛ لمسيس الحاجة إلى شرحها.

اسم مثل كل، كلا، كلتا و فعل مثل عسى، حاشا، عدا. ابن هشام هر فعلی را بحث نکرده بلکه طبق قولی چون حرف میدانند و یا حالت حرفی داشته بحث کرده است. و همچنین اسم هایی مثل كل و كلا که در بحث اضافه سیوطی ملاحظه شد که شباهت هایی به قبل و بعد داشتند از لحاظ اینکه اضافه می شدند لذا اینها احکامی دارند ولی اسم های دیگر احکامی ندارد و در هر نقشی نقش میگیرند. مشار الیه تلك: ماتضمن

° استاد عابدی این نکته را در درس بعدی خواهد گفت که بدینجا منتقل شد.

^۶ به شرح استاد صفائی بوشهری ص ۱۱ مراجعه شود.

معناها. مصباح المنیر (فقهاء خیلی به این استناد میکنند در لمعه و مکاسب و درس خارج) در ص ۳۰۱ چنین گفته است: مسّت الحاجةُ الی کذا، ماده مسّ با الی متعدی می شود به معنای کشاندن حاجت.

جلسه ۳

خریدن دمامینی دو جلدی به صلاح نیست چون ناقص است ولی در المنصف (شمنی) حاشیه های دمامینی هست. حاشیه دسوق چاپ دارالهلل استفاده میشود که ایشان بیشتر از دمامینی و شمنی نقل کرده است. حاشیه محمد امیر که متعصب در عامی بودن است، این کتاب رحلی است؛ سیوطی بر مغنی حاشیه دارد^۷ که یک وقت هایی حاشیه امیر این حاشیه سیوطی را نقل میکند. ابن صائغ نیز حاشیه دارد که در بازار نیست ولی شمنی نقل میکند. حاشیه حجت خراسانی که ایشان مجتهد در ادبیات عرب هستند. مغنی اللیب خطی قدیم (مکتبه العلمیه الاسلامیه) که باید به خودمان عادت دهیم چون منابع اصلی آنها است و همچنین حاشیه هایی دارد.

و قد رُتبت علی حروف المعجم؛ لیسهل تناؤلها.

منظور از حروف معجم، حروف هجائیه و حروف المبانی در مقابل حروف المعانی است. تناول استعاره است از اخذ. دسوق و غیره رتبتُ به متکلم فهمیده اند ولی چهار استاد اینرا مجهول کرده اند چون ابن هشام در

^۷ و قد کتبتُ علیه حاشیة و شرحا لشواهد. بغیة الوعاة ص ۵۴۲.

معنی اللیب بعد از حرف اول ترتیب را رعایت نکرده است و اساتید ترتیب داده اند لذا در ص ۵ نکته ۴ بدین اشاره کرده اند.

در لغت عرب چهار نوع ترتیب داریم که این ترتیب ابن هشام براساس ترتیب اهل مشرق است و برای بقیه ترتیب ها مراجعه شود به کتب لغت مثل العین^۸ خلیل فراهیدی که بسیار کتاب معتبری است چون با عرب حجت در ارتباط بوده است از عین شروع میشود لذا اسم کتاب نیز العین شد.

حرف الهمزة

اضافه حرف به همزه بیانیه است: حرفی که عبارت است از همزه بودن. عنوان این باب در معنی اللیب «حرف الالف» است، و در معنی اللادیب «حرف الهمزة» است، کدام درست است؟^۹ ابن هشام در بین واو و یاء از الف بحث کرده است، این بنا بر کدام ترتیب است؟

الهمزة المفردة تأتي على وجهين:

در معنی از همزه مفرده و مرکبه بحث میکنیم که همزه مرکبه یعنی با حروف مبانی دیگر تشکیل شده مثل آیا و آی. همزه مرکبه از ص ۱۵ شروع می شود. بحث کردن از مقام مفرد مقدم است بر مقام مرکب چون اول باید مفرد وجود داشته باشد تا مرکبش به وجود آید. همزه مفرده به دو وجه می آید: حرف ندا و استفهام.

الأول: أن تكون حرفاً يُنادى به القريب،

بنابر نظر عده ای حرف نداء به قریب، متوسط و بعید تقسیم میشود. برای قریب از همزه استفاده می شود که علت آن تحلیل منطقی نیست و در ادبیات عرب جای منطق و فلسفه نیست و اینها تحلیل های ذوقی است البته با پشتوانه بدین صورت که برای کسی که دور است یا صوت را بالا می بریم یا تعداد حروف را؛ مد الصوت مثل «آ» که در ص ۱۵ گفته حرف لنداء البعید. تعداد حروف مثل «آیا». صبان/۳/۱۳۳ و وافی/۴/۱ و دمامینی/۴۱/۱ و دسوقی/۲۶/۱.

كقول هندی بنتِ أُمِّه:

^۸ العین (انتشارات اسوه) ۴۲/۱ و شرح صفائی بوشهری ص ۱۲.

^۹ جواب در دسوقی/۲/۳۵۷ است.

هند بنت اُثاث: در اینجور کلمات اختلاف بود که استاد غیر منصرف میدانند لذا هند می خواند. این خانم از عموزادگان پیامبر بوده است که این شعر در مرثیه پیامبر خطاب به حضرت زهرا علیها السلام است.

۱- أَفَاطُمٌ فَاصْبِرِي فَلَقَدْ أَصَابَتْ رَزِيئَتُكَ التَّهَائِمَ وَالتَّجُودَا

شاهد در «أ» است؛ دلیل با مدعی باید یکی باشد و اگر دلیل اعم از مدعی باشد الا در جاهایی که مواردش خاص است به درد استدلال نمی خورد چون اعمیت دلیل از المدعی پیش می آید. ادعا این بود که «أ» برای نداء قریب است و از این شعر قریب بودن را چگونه می توان فهمید برای اثبات قریب بودن «أ»؟ تمسک به اشعار در ادبیات بحث دارد که هر تمسکی برای استدلال و بیان ادعا نیست و صرف المثل است.

این فاطمٌ منادای مرخم است که تاء افتاده است که در این دو لغت است، لغت «من لاینظر» که قبیح است و لغت «من ینتظر و منویه»: لغت من ینتظر و منویه چون منتظر تاء است پس به حرکت خودش می ماند لذا یا فاطم می خواند، این لغت فصیح و قراء است. ولی یک عده غیر منویه هستند که منتظر نمی مانند لذا مبنی بر ضم میشود چون منادای مفرد است. سیوطی ص ۳۱۲ مکررات/۳/۲۵۶ دسوقی/۱/۲۷.

لام در لقد، جواب قسم مقدر است. الرزیه (الرزیه): مصیبت. التهائم: جمع تهامه، منطقه جنوبی حجاز. التُّجود: جمع نجد، منطقه شمالی حجاز را گویند. (البته این لغت به سرزمین بلند و مرتفع نیز اطلاق می شود). ترجمه: ای فاطمه پس صبر کن، قسم به خدا محققا واقع شده است مصیبت تو بر تمام منطقه تهائم و نجد. ونقل ابن الخباز عن شیخه أنه للمتوسط وأن الذي للقریب «یا» وهذا حرق لإجماعهم.

مشار الیه هذا: نقل ابن خباز از شیخش. در مورد اجماع در اصول خواهید خواند ولی اگر صغریا یکجا اثبات شد که اجماع داریم مثلا همینجا که همه نحویین گفته اند همزه برای ندا قریب است، مخالفت با اجماع خیلی سخت است، هیچ فقیهی از فقهاء شیعه با اجماع مخالفت نمیکند بله با مشهور مخالفت میشود. مرحوم سیدعلیخان از اکابر شیعه حاشیه ای بر صمدیه دارد به نام حدائق الندیه و یک شرحی هم بر صحیفه سجادیه به نام ریاض السالکین. ایشان در حدائق ص ۵۰۷ گفته که ابن خباز اینرا در حاشیه اش بر الفیه ابن معطی آورده است.

نکته: یک عده میگویند اجماع در نحو به معنای اتفاق الكل است و یک عده قائل اند که به اتفاق نحویین بصریون و کوفیون گفته میشود.

بغية الوعاة سيوطي ص ٢٥٧: ابن الخباز متوفى ٦٣٧ هجری قمری.

والثاني أن تكون للاستفهام وحقيقته طلب الفهم

این استفهام که اینجا میگوید معنای حقیقی همزه است. تعریف استفهام در ارتکاز عرفی: سوالی میکند شخصی از کسی که چیزی را به او بفهماند. پس یک مُستفهم (سوال کننده) و یک مستفهم و یک مستفهم عنه و یک ادات استفهام داریم. ابن هشام استفهام را طلب فهم تعریف میکند که طلب مصدر است و فاعل آن مستفهم است یعنی مستفهم طلب میکند فهم (محصول فی المعنا) را. ابن هشام بنا بر ارتکاز عرفی باید می گفت طلب الالفهام. فهمیدن کار مستفهم است لذا به ابن هشام اشکال کرده اند ولی ابن هشام درست گفته است.

جلسه؛

شرح صفائی بوشهری بیش از ۱۰۰ غلط دارد. نحو وافی در حاشیه به تحلیل های امثال رضی میخندد ولی خوبی نحو وافی وسعت مباحثش است مخصوصا در بخش تفصیل و زیاده. اشمونی در نظرات بسیار شبیه ابن هشام است یا میتوانیم بگوییم اقتباس کرده است لذا حاشیه صبان، حاشیه بر مغنی حساب می شود. در حاشیه صبان چاپ دار احیاء کتب العربیه را نخرید چون نواقص و حذفی زیاد دارد.

در سیوطی گذشت که مصدر متعدی کثیرا به مفعول به اضافه می شود البته به فاعل هم یک وقت هایی. طلب الفهم یعنی طلب کردن مستفهم فهمیدن را، فهمیدن من خارج از قدرت مخاطب است. من طلب میکنم و کار مخاطب فهماندن است. لذا باید طلب الالفهام از باب ثلاثی مزید میگفت. علم بلاغت بسیار مهم است که در اصول مظفر در استصحاب یک مشکلی وجود دارد که نائینی یک نظر دارد و اصفهانی یک نظر که مرحوم مظفر از کنایه بلاغت حل میکند. در بلاغت اثرات اضافه را میخوانیم که عرب اضافه شیئی میکند به غایت یعنی من طلب میکنم فهماندن مستفهم را تا بفهمم. شاید مدنظر ابن هشام این باشد. این تعریف ابن هشام اشکالات دیگری دارد که میگذریم.

كقوله تعالى: (فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَمُنَّاءُ لَكَ أَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ) (الشعراء ٤١/١) نمونه/١٠/١٥

این سحره جهل داشتند. بحث تمام شد و الان فقط تمرین می‌دهد:

وقد أجز الوجهان في قراءه الحريميين وحمزه: (أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ) (الزمر/٩) نمونه/٣٩٣/١٩ و

الميزان/٢٤٤/١٧

به کتب لغت مراجعه شود که آیا حَرَمِيَّين خوانده میشود که مثنی حَرَمِي باشد؟^۱ این دو ابن کثیر و نافع مدنی هستند چون مدینه حرم نبی اکرم و مکه حرم الله است.

در قرائت مشهور «أَمَّنْ» به صورت مشدد است که این خارج از بحث است چون همزه نیست بلکه أم است. ولی قرائت نافع مدنی و ابن کثیر مکی و همزه به تخفیف است. برای قرائت کتاب مجمع البیان/٧/٨ و ٧٦٤ دیده شود که دم دست است و کشاف زمخشری کمتر پرداخته. معنای قانت در المیزان چنین آمده: ملازم لخشوع و الطاعة یعنی کسی که پرستش میکند.

فراء این همزه را ندا گرفته است ولی عده ای دیگر مثل صاحب مجمع البیان استفهام گرفته اند. اگر امر دائر بین محتملین بشود، ضعف یکی، جهت قوت دیگری می شود و بالعکس که در المنطق، خاصیت ضدین لا ثالث لهما ملاحظه شد. اگر ندا بگیریم جهت ضعف دارد چرا که در تنزیل (قرآن) همزه ندائیه به کار نرفته است چه جاهایی که ذکر شده چه ذکر نشده مثل «يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا». جهت های قوت: در صورت ندا گرفتن مجازیت نخواهیم داشت به این بیان که خدای تعالی از وجود مقدس پیامبر میبرسد لذا مستفهم در آیه خدا می شود و استفهام یعنی جهل به مطلبی که آیا خدا به مطلبی جهل دارد؟! پس اگر استفهام بگیریم لازمه اش این است که خدا جهل دارد لذا باید بگوییم استفهام مجازی است چون اگر حقیقی باشد دلالت بر جهل خدا دارد. جهت قوت دوم: کثرت حذف: اگر استفهام بگیریم آیه یصح السکوت نیست لذا نیاز به خبر دارد که خیر است و خیر چون در مقام مقایسه به کار می رود لذا باز محذوف می خواهد. ولی در آیه که همزه ندا است کلام یصح السکوت میباشد.

سوال: این خیر و ادامش از کجا پیدا شد؟ در سیوطی ملاحظه شد که حذف ما یُعَلَمُ جائز است (از کلید های نحو است ولی اشکالاتی نیز دارد) لذا قرینه می‌خواهد، اینجا نیز از همین باب است اینجا خیر دو نشانه بر

^۱مصباح المنیر، ص ٧٦: حَرَم مَكَّة و مَدِينَة معروف و النسبة اليه حَرَمِيَّ.

حذف دارد یکی اینکه مقام مقایسه است (قرینه مقامیه) یا از ادامه آیه (قرینه لفظیه) این مقایسه فهمیده میشود که مرحوم علامه طباطبایی و صاحب مجمع البیان به همین عنایت دارند. و این «هذا الکافر» از تمتع بکفرک بدست می آید یعنی نشان میدهد که مخاطب پیامبر کافر است (قرینه لفظیه).

وكون الهمزة فيه للتداء هو قول الفراء.

الامر في التذكير و التانيث سهلة؛ به ضمير گیر دادن کار انسان های بی کار است. اینجا ضمیر فیه، به آیه میخورد لذا باید هاء بود ولی اینجا به کلام میزنیم و مشکلی نداریم. در خود این قاعده، تذكیر و تانيث رعایت نشده بخاطر اینکه سهلة خبر امر مذکر است.

وَيُبَعِّدُهُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي التَّنْزِيلِ نِدَاءٌ بغير «يا»

ضمير «ه» به قول فراء یا کون الهمزة... میخورد.

ويقرّبه سلامته من دعوى المجاز، إذ لا يكون الاستفهام منه تعالى على حقيقته،

ابن هشام در بحث از می گوید که مشهور از تعلیل را قبول ندارند با اینکه خودشان نیز استعمال میکنند ولی ما قبول داریم. در مباحثه تامل شود که این از تعلیل کلام مذکور است یا تعلیل لازم الکلام است؟

ومن دعوى كثره الحذف،

عطف به من دعوى المجاز.

إذ التقدير عند مَنْ جعلها للاستفهام: أَمِنْ هُوَ قَائِلٌ خَيْرٌ أَمْ هَذَا الْكَافِرُ؟ أَيْ: الْمَخَاطَبُ

ای تفسیریه است که مابعد ای تفسیریه بنابر مشهور عطف بیان یا بدل است که این از عجایب کلام است! مگر دو حقیقتی که دو تعریف مجزا داشته باشد میشود هر دو یکجا فاعل شوند؟! ابن هشام میگوید این کافر را از مخاطبی که در آیه قبل بود آوردیم.

بقوله تعالى: (تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا) (الزمر/ ۸)

ابن هشام در مغنی اللیب «قل» موجود در آیه را آورده ولی اساتید بزرگوار که قرار بود تهذیب کنند «قل» را نیاوردند چون اگر قول می آوردند یک انت بود که وجود مقدس پیامبر بود و یک انت در تمتع بود لذا برای اینکه اشتباه نشود این آیه را مخاطب بقل نگیرید لذا اساتید حذف کردند و کار خوبی کردند.

فحذف شیئان : معادل الهمزه والخبر.

دو عنوان حذف شده است و به تعداد حذف کلمات کار نداریم. این معادل الهمزه که ام هذا الکافر است را در بحث ام ص ۴۱ خواهیم خواند.

مطلب اول: اینجا ابن صائغ عالم نحوی اشکال میکند که این چه جهت ضعفی است که چون در قرآن نیامده پس ضعیف است، مگر در قرآن کم چیزی به کار رفته که واحد است این نیز همانند همان؟ گفته بودیم حاشیه های ابن صائغ را در المنصف ببینید. جواب که در دفترچه بنویسید: الحمل علی ما لم یقع له نظیر فی القرآن مع امکان سلامته منه قبیح. ابن صائغ به این قسمت مع امکان سلامته دقت نکرده، آنهایی که در قرآن واحد می باشند آنها را چاره ای نداریم ولی امر دوران بشود به راه حل دیگر که اینجا استفهام است، آن صحیح خواهد بود. مطلب ابن هشام دقیق و کامل است.

مطلب دوم: در حاشیه شرح تلخیص برای بهاء الدین السبکی چنین آمده: طلب الفهم یک وقتی للمستفهم است و یک وقتی لغیر المستفهم است، من میدانم ولی میپرسم کس دیگر بفهمد که در قرآن نمونه دارد که خدا در قیامت از حضرت عیسی میپرسد: «أ أنت قلت للناس اتخذونی و أمی الهین؟» خدا میداند که حضرت عیسی نگفته و میپرسد تا بگوید روح القدس و اینها را از خودتان در آوردید. پس طلب الفهم لغیر المستفهم در قرآن نظیر دارد که اینجا نیز چنین است لذا اگر چنین باشد اشکال دعوی المجاز می پرد. علیکم المباحثه. شمنی/۲۱/۱ و دماینی/۴۴/۱ و ۴۵.

یکی از حاشیه های سیوطی که خالد است همان ازهری است که صاحب شرح تصریح می‌باشد.

بغیه الوعاه ص ۷۵۰: فراء اعلم علمای کوفه که شاگرد کسائی بوده متوفی ۲۰۷، آنقد تفلسف در نحو داشته که الکتاب سیویوه (امام النحویین بصره در مقابل کسائی) را زیر سرش میگذاشت و میخواست.

ابن هشام از اینجا به بعد به عنوان مجتهد تمام استفهام را تقویت می کند: در دعوی کثره الحذف گفتیم دو عنوان محذوف شده (تعداد کلمات منظور نیست)؛ ابن هشام میگوید یک خبر دیگری غیر از خیر در تقدیر میگیریم که سبب نشود محذوف دیگری در تقدیر بگیریم. مثلاً: «أمن هو قانت آناء الیل کمن لیس کذلک» که کمن لیس کذلک خبر است. پس مشکلی که داشتیم حذف دو عنوان بود ولی با این بیان کثرت حذف می پرد و ثانیاً حذف خبر گرچه خلاف اصل است ولی هر خلاف اصلی همیشه مشکل ندارد و بعضاً خلاف اصل ضروری است که در ایجاز بلاغت مطرح است بخاطر غرضی. ابن هشام برای عدم استبعاد، نظیری می آورد که خبر را کمن لیس کذلک گرفتیم. پس حاصل چنین می شود که ندا یک جهت ضعف و استفهام نیز یک جهت ضعف دارند. در بحث کاف نکته ای است بسیار مهم و کاربردی در فقه که البته در کتاب نیست اینکه یک عده قائل اند کاف متعلق ندارد و خودش اسم است.

ولک أن تقول : للاحاجه إلى تقدير معادل فی الآیه ، لصحه تقدير الخبر بنحو : «کمن لیس کذلک» وقد قالوا فی قوله تعالی : (أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ) (الرعد / ۳۳) :

لسان العرب ۱۱/۳۵۸ قائم علی به معنای مواظب و ملازم است. ترجمه: آیا کسی که او مراقب است بر هرنفسی به آنچه که کسب کرده است ... خبر نیاز دارد که مفسرین گفته اند خبرش کمن لیس کذلک گرفته اند. به معنی اللیبب مراجعه شود نظایر دیگری آورده است. البته یک عده مثل زمخشری در کشف خبر را «لم یوحده» گرفته اند، البته زمخشری کمن لیس را نیز گفته است؛ البته طبق بیان اول ایشان به بحث ما مربوط نمی شود و ابن هشام برای تکمیل بحث اینرا آورد. زمخشری ادامه آیه را قرینه قرار داده است برای محذوف (لم یوحده) که عطف تفسیر است. ولی اگر محذوف کمن لیس کذلک باشد که مشهور گرفته اند و او استینافیه است. در مطول و مختصر و جواهر در بحث فصل و وصل موجود است که عطف به او شرط دارد که داشتن جامع است که جامع یا بالموافقه است مثل یقرء و یکتب و یا بالمضاده (جناب صفائی اینجا اشتباه دارد) مثل فلان یمنع و یوتی یا مخنند و میگیرید. ولی اگر جامع نبود عطف به او غلط است مثل بیکی

و یکتب. بله این واو را میتوان حالیه گرفت ولی بحث ما سر عطف به واو است. مانحن نیز اگر جعلوا لله را بخواهیم عطف بگیریم به کمن لیس کذلک جامع ندارند لذا واو را باید مستثفنه گرفت.

نکته: باید دقت شود مولف هر کتابی، در مشی و خط فکری اش چه کسانی را قبول دارد که این خیلی کارساز است. قبلاً گفتیم ابن هشام به سیبویه خیلی عنایت دارد و کذا به زمخشری لذا خیلی از نظریات زمخشری را قبول میکند و برخی جاها که رد میکند همین مقدار که نظرش را قابل اعتنا دانسته از عنایتش به ایشان خبر میدهد.

إِنَّ التَّقْدِيرَ: «كَمَنْ لَيْسَ كَذَلِكَ» أَوْ «لَمْ يُوْحَدُوْهُ» وَيَكُوْنُ (وَجَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ) (الرَّعْدُ/ ۳۳)، مَعطُوْفًا عَلٰى الْخَبْرِ عَلٰى التَّقْدِيرِ الثَّانِي.

این آقایان این گذاشته اند؛ حشر و نشر ما با لغت کم است لذا امسال با لسان کار بکنید. اگر قالو به معنای گفتن باشد بله مقول قول خواهد بود و این صحیح است (البته بحث های دقیقی دارد، مگر میشود ما وقع علیه جمله باشد؟) ولی قال بعضا به معنای رأی و اعتقد است که اینجا اعتقدوا می شود لذا باید آن خواند و این ترجیح دارد چون اصل در مفعول به مفرد بودن است. این نیز صحیح بود.

ترجمه: آیا خدا که مواظب همه ی نفس ها است به آنچه که کسب کرده اند آن نفس ها، این انسان ها او را به وحدانیت نمیگیرند و برای او شریک قرار می دهند؟

نتیجه: به نظر میرسد قول به استفهامیه بنابر قبل و بعد آیه و تفسیر بهتر است ولی از عبارات ابن هشام چیزی بر نمی آید.

آدرس ها: نمونه/۱۰/۲۲۶ المیزان/۳۶۶/۱۳ مجمع البیان/۷،۸/۷۶۴/۲/کشاف/۲۸۲/۲ جواهر ص ۱۶۱ مختصر ص ۲۳۵.

در حاشیه یک کتاب مغنی الدایب به ابن هشام اشکال شده که این اشکال را دمامینی/۱/۴۵، دسوقی/۱/۲۸، امیر/۱۰/۱ شمعی/۱/۲۱ دارد که اینجا حذف ثلاثه اشیاء (این غیر منصرف است که دلیلش در لسان العرب است) چرا که أم معادل همزه است ولی هذا الکافر معادل مدخول همزه است که خود ابن هشام آن صفحه گفته که معادل همزه فقط أم است پس با اینجا مشکل دارد؟ جواب اینرا در ص ۴۲ خواهیم خواند. در کتب علما کرارا فافهم، فتامل، فاغتنم و ... آمده که این دلالت بر تکبر آنها نیست بلکه بخاطر زحماتی که کشیده است.

حاشیه دو کتاب ادیب: قال الزمخشری: تقدیره: أمن هو قانت کغیره، به جای کمن لیس کذلک، کغیره گفته چون کوتاه تر از آن است. و ذهب الزجاج الی مثله. معانی القرآن و اعرابه/۴/۳۴۷ صاحب مجمع البیان نیز همین نظر را دارد و جنی الدانی ص ۳۶ نیز این نظر را دارد.

بحث بعدی: معانی حقیقه همزه تمام شد و چون در ابتدا گفت فی تفسیر المفردات و ذکر احکامها لذا اینجا احکام همزه را می گوید.

والهمزه أصل أدوات الاستفهام ،

در ادبیات وقتی می گویند یک چیزی اصل است در چیزهایی که کلمات متعدد دارند مثلا در افعال ناقصه که کان اصل است و در افعال مقاربه إنّ اصل است و در ادوات استفهام که دو نوع ادوات استفهام داریم: اسمیه (متی، من این) و حرفیه (هل و همزه) همزه اصل است؛ چه میشود که چیزی اصل میشود؟ کثرت استعمال سبب اصلیت می شود و وقتی اصل شد احکام اختصاصی پیدا میکند که آنها ندارند. ابن هشام در ص ۲۸۷ خط سوم در بحث «یا» اینکه کثرت استعمال اصل می سازد را قبول دارد: و هی اکثر احرف النداء استعمالا و لهذا خصوصیتی دارد که بقیه ندارند یعنی ام الباب شده است.

ولهذا خُصَّت بأحكام:

ماده تخصیص در سیوطی در شعر: و الاسم قد خصص بالجبر، ملاحظه شد که سیوطی گفت فی عبارته قلباً. ابتدا خصوصیت دومی را میخوانیم:

الثانی : أنها ترد (استعمال میشود) لطلب التصوّر

همزه برای طلب تصور و تصدیق ولی هل فقط برای طلب تصدیق و ادوات اسمیه فقط برای طلب تصور است. کثرت استعمال همزه سبب شد که هم در تصور هم در تصدیق استفاده کند. تصور و تصدیق و بماذا يتعلق در المنطق ملاحظه شد که در بلاغت نیز تکرار خواهد شد. طلب تصور یعنی طلب ادراک غیرنسبت (مفرد). قضایای حملیه سه رکن دارد: موضوع، محمول و نسبت (رابطه)؛ اینکه نسبت چه بود بحث طولانی دارد که در حواشی حاشیه ملا عبدالله بحث شده است، بعضی از مناطقه قائل اند که ما قضایای ثنائیه نداریم و زید قائم غلط است چون قضایای حملیه نسبت می خواهند و این نسبت ندارد، اقل قضایای حملیه ثلاثیه است مثل زید هو قائم که این نظریه مردود است و کار استاد منطق است. اگر ما بدانیم در خارج نسبتی واقع شده مثل

ایستادنی واقع شده ولی نمیدانم از طرف زید بوده یا عمرو: «أ زید قائم ام عمرو؟» این طلب ادراک غیر نسبت است که مفرد ما اینجا مسند الیه است، پس در اینجا یُجاب بالتعین. اما طلب تصدیق یعنی طلب ادراک نسبت مثلاً «أ زید قائم؟» اینجا نسبت را نمیدانم فیُجاب بلا و نعم. این بیان معروف از طلب تصور و تصدیق و غیر معروف در بلاغت.

نحو قوله تعالی: (وَإِنْ أَدْرَى أَقْرَبَ أَمْ بَعِيدٌ مَا تُوعَدُونَ) (الأنبياء/ ۱۰۹)

ادری از افعال قلوب بود و چون صدارت طلب آمده (همزه) تعلیق میشود. ما مصدریه است که توعدون به تاویل مصدر می‌رود مبتدای موخر میشود، این مثل «أقائم ام جالس زید؟» است. ترکیب دیگر برای این آیه: مبتدای وصفی معتمد بر همزه مثل «أقائم زید؟» ولی در اینجا تنازع هم شده بین قریب و بعید.

جلسه ۶

ولطلب التصديق، نحو قول حسان: ٤- أَيْذْهَبُ مَدْحِي وَالْمَحْبَبِينَ ضَائِعًا؟*** وما المدح في ذات الإله بضائع محبين عطف به ياء مدحى لذا منصوب شده است. آیا مدح من از بین رفته است که سوال برای ادراک نسبت است. ترجمه: آیا مدح من و عاشقان امام علی (ع) آن حضرت را از بین می‌رود (از بین رفتنی است) و هرگز مدح بخاطر خدا از بین نمی‌رود. فی ذات الاله یعنی لذات الاله.

و «هل» مختصه بطلب التصديق ،

ص ۹۱ جزء دوم هل را در حرف الهاء میخوانید.

نحو: (هَلْ أَدْلَكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ) (طه / ۱۲۰). نمونه / ۳۲۱/۱۳

جواب اینجا به نعم و لا است.

وبقیه الأدوات مختصه بطلب التصور، نحو: (متی نصرُ الله) (البقره/ ۲۱۴) (مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا) (یس/ ۵۲).

ادوات اسمی منظور است. فلذا عبارت دقیقی که در کتب بلاغت موجود است: فیُسل بها عن معناها. به وسیله این ادوات اسمیه استفهامی از معنایشان پرسیده می شود. مثلاً در این آیه طلب تصور زمان وقوع فعل میکنیم و در این طلب تصور مکان وقوع. مختصر ص ۲۰۱ و ص ۱۹۵ جواهر البلاغه ص ۷۳ و ص ۷۷. در آیه دومی طلب تصور فاعل وقوع بعث است که یجاب بالتعین.

الأول: جواز حذفها

همزه بخاطر کثرت استعمال حذف میشود، وقتی چیزی کثیر شد یک وقت هایی حذف میکند. مثلاً در فارسی نان را که کثیر الاستعمال است نون میگوییم. یک قیدی به عبارت باید اضافه شود: «جواز حذف همزه وحدها» چرا که بقیه ادوات نیز حذف میشوند ولی با مدخولشان نه به تنهایی مثل همزه.

سواء تقدمت على «أم» كقول امرؤ القيس: ۲- تروح من الحي أم تبتكر*** وماذا عليك بأن تنتظر

جواز حذف یعنی در ظاهر کلام نیامده و در ظاهر محذوف است و سیاق دلالت بر استفهامی بودن بکند تا بگویم ادوات حذف شده همزه است یعنی باید سیاق جلوگیری از خلط بین استفهام و خبریه بودن بشود و باید ادراک کنیم که این خبر نیست. این أتروح بوده است. حی به معنای قبلیه است. ترجمه: آیا شبانگاه از قبیله میروی یا صبحگاه؟ و چه چیز بر تو است به سبب منتظر ماندن؟

أم لم تقدمها كقول الكميت في مدح أهل البيت: ۳- طرِبْتُ وما شوقاً إلى البيض أظرب*** ولا لعباً متي ودُّ الشيب يلعبُ؟

لا اقل هفته ای یک بار روضه بروید و توسل داشته باشید که رمز موفقیت است و بهترین موقعش شب جمعه است. این اساتید شعر را از خودشان آورده اند ولی متاسفانه در این کتاب کرارا اهل البيت آورده اند ولی کنارش چیزی قرار نداده اند لذا (عليهم الصلاة والسلام) اضافه کنید. بیض جمع بیضاء یعنی زن سفید رو. ترجمه: خوشحال بودم در حالیکه نیست خوشحال بودن من به جهت اشتیاق به زنان سفید روی و نه به جهت لعب آیا انسان موی سفید(کنایه از پیر) افعال بیهوده انجام میدهد؟ این شعر از دستشان رفته آورده اند. پس این «أ و ذو الشيب يلعب» بوده است. این همزه را با اینکه مربوط به جمله معطوف است قبل از او گرفتیم، با

توجه به خاصیت چهارم است که همزه تمام التصدیر است که بر او مقدم میشود. برای تحقیق خوب ماده طرب به المعجم المفصل فی الاضداد ص ۲۱۱ مراجعه کند. شوقا مفعول له است که بین ما نافیه و اطرب فاصله افتاده: و نیست خوشحالی من به جهت شوق به زنان.

نکته: در شعر ۲ که اول صفحه است به کمک أم نیز میتوانستیم بگوییم ادات استفهامی حذف شده است و به کمک مقام که طلب تصویری است به همزه بوده آن ادات استفهامی محذوف پی میبریم چون یا به تروح یا به تبتکر جواب میدیم و هل نمیتوان اینجا گرفت. در شعر ۳ آیا میتوان ادات استفهامی محذوف را هل گرفت؟ هل حرف لوس است که هم بر جمله اسمیه هم بر جمله فعلیه می آید ولکن بر هر جمله اسمیه ای داخل نمیشود که در باب اشتغال سیوطی ملاحظه شد، هل زید یقوم نمیشود؛ به تعبیر مرحوم مدرس رضوان الله تعالی تا فعل ببیند عانقه و عاشقه و نمیگذارد بین فعل و خودش جدایی بیاید لذا اینجا هل ذو الشیب یلعب نمیتوان گفت. فلذا در باب اشتغال خواندیم که بعد از هل راجح النصب است چون بر سر فعل می آید.

در مورد حذف حرف همزه قاعده کلیه گفتیم که مع امن لبس باشد یعنی قرینه بر استفهامیه بودن داشته باشیم که اینرا همه قبول دارند ولی در اینکه چطور و چگونه حذف می شود سه قول وجود دارد: یک قول فقط مخصوص ضرورت است یعنی نظم (شعر) ظاهرا قول سیبویه در الکتاب. قول دیگری اینکه در نثر هم حذف میشود ولی به شرط مقارنت با أم که این قول مثل صاحب جنی الدانی (ابن ام قاسم) ص ۳۴ و قول دیگر مثل دمامینی/ ۵۵/۱ در نثر حذف میشود بدون هیچ شرطی. نظر سیوطی و نظر ابن عقیل حتما دیده شود.

والأخفش

ما در ادبیات عرب یازده اخفش داریم همانطور که هشام خلق ای جماعه یعنی به عده ای میگویند که یازده تاش مشهور بود که یکی ابن هشام ما بود. اخفش نیز یازده تا بودند که سه تا مشهور اند: اخفش اکبر، اخفش اوسط و اخفش اصغر که اقوال اخفش اوسط است که در کتب نقل میشود که از سیبویه پیرتر بود ولی شاگردش بوده و اسمش سعید بن مسعدة متوفی ۲۱۰ است. اخفش اصغر شاگرد ثعلب و مبرد و اخفش اکبر در کتب لغت زیاد نامش آورده میشود چون با عرب حجت در تماس بود و در بیابان میگشت. هر یازده تای اخفش نحوی اند. بغیه الوعاة ص ۸۰۲.

یقیس ذلك فی الاختیار عند أمن اللبس ،

مشار الیه ذلک: جواز حذف. اختیار یعنی بدون ضرورت شعری (در یک صفحه مبانی ضرورت شعری را درس خواهیم داد، آیا شاعر هر جا به تنگ آمد آن ضرورت شعری است؟). امن لبس مخصوص این قول نیست بلکه همه اینرا قائل اند که خلطی پیش نیاید. اخفش برای دلیل بر این ادعا به آیات قرآن مثال میزند (در اصول نحو که باید قبل از نحو خواند همانند اصول فقه که برای فقه ضرورت دارد، میخوانیم که به چی میتوان تمسک کرد که یک روز درس خواهیم گفت).

وحمل علیه قوله تعالى: (وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ) (الشعراء/ ۲۲)

«قال ألم نربك وليدا و لبثت فينا من عمرک سنين و تلك نعمة تمنها عليّ ان عبّدت بني اسرائيل» اخفش گفته این «أ و تلك نعمة؟» بوده است که قبل آیه فرعون به حضرت موسی سلام الله تعالى عليه گفت: آیا ما نبودیم که تورا پرورش ندادیم؟ و تلك جواب حضرت موسی سلام الله تعالى عليه است: و تلك (تربیت) نعمتی است که میخواهی منتش را به من بگذاری؟ مقام استفهام است چون حضرت موسی نمیخواهد خبر بدهد.

وقوله تعالى: (هذا ربّي) (الأنعام/ ۷۶ - ۷۸) فی المواضع الثلاثة.

در حاشیه کتاب ادیب آیه به صورت کامل آمده که در مورد حضرت ابراهیم سلام الله تعالى عليه است؛ «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات والارض ولیکون من الموقنین. فلما جنّ علیه اللیل رأى کوکبا قال هذا ربّي فلما أفل قال لا أحبّ الافلین. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربّي فلما أفل قال لئن لم یهدنی ربّي لأکوننّ من القوم الضّالّین. فلما رأى الشمس بازغها قال هذا ربّي هذا أكبر فلما أفلت قال یا قوم إتی بریء ممّا تشرکون» حضرت سه جا این «هذا ربّي» را گفت که اولی در کوکب، دومی قمر و سومی در مورد شمس است. اخفش میگوید اگر این جمله خبریه باشد مستلزم کفر حضرت است فلذا اخفش گفته این «أ هذا ربّي» بوده است. در مورد شمس حضرت گفت: «هذا ربّي» با اینکه شمس مونث مجازی است؟ اذا دار الامر بین المرجع والخبر فمراعاة الخبر اولی، شهیدثانی در شرح لمعه این کارها را کرده لذا این کلید نحوی را داشته باشید. همچنین این قاعده در اشاره نیز جا دارد: اذا دار الامر بین المشار الیه والخبر... همچنین تیتری و قاعدی ای در کتب نیست و برخی قواعد را لا به لای کتابها و از استعمالات میتوان بدست آورد که این قاعده را حجت خراسانی ۶۲/۱ نقل کرده است. علامه خیلی به ادبیات مسلط بوده و دفترچه نحوی داشته که سه صفحه در المیزان/ ۱۸۵ و ۱۸۸ در مورد این صحبت کرده است، پنج و شش قول نقل میکند و همه را رد میکند.

والمحققون علی آئه خبر،

پس اخفش دو مثال آورد برای اینکه همزه نیز در نثر نیز حذف شده ولی ابن هشام قبول نمیکند و این دو را خبر میگیرد. نحوه مواجهه با کتب: به جای اینکه مولفی بیاید بگوید فلان و فلانی چنین گفته اند میگوید قال المحققون، اگر یک نظریه را اسناد داد به تحقیق این نشان میدهد که این ارزش دارد چرا که وصف مشعر به علیت است، یک اشعاری دارد که این نظر تحقیقی است و گرنه در ظاهر معنی نظر ابن هشام را نداریم.

جواب به اخفش: در منطق، جدل ملاحظه شد که موادش از مشهورات و مقبولات بود یعنی چیزی که مخاطب قبول داشت با آن بهش حمله میکرید که این خیلی خوب است. ابن هشام نیز میگوید متکلم ابتدا از جهت مماشات با خصم پیش آمده بعد حمله کرده تا جواب بدهد چون دلیل قطعی داشته است. آیه اول ادامه دارد و یکفر ببعض و یومن ببعض نباشد، ادامه آیه آن عبدت بنی اسرائیل است و تلک نعمه را از باب مماشات گفته یعنی تو منو پرورش دادی قبول و این را به عنوان قضیه خبری می گوید ولی درجا باطل میکند با ان عبدت بنی اسرائیل که نقش نحوی این مفعول لاجله است یعنی لان عبدت؛ یعنی تو فرعون فرزندان پسر را میکشتی و مادر من چاره ای نداشت و تو فرعون مع الاختیار بزرگم نکردی که بخواهی منت بگذاری. این نتیجه کار تو بود که مادرم چنین کرد. در داستان حضرت ابراهیم سلام الله تعالی علیه نیز من باب مماشات قبول کرد ولی بعدش فلما افل حجت و دلیل آورد که حمله کند.

نکته: والمحققون علی آئه خبر: انه به کل منهما میخورد و استاد حجت خراسانی فقط به دومی زده که اشتباه است.

وَأَنَّ مِثْلَ ذَلِكَ يَقُولُهُ مَنْ يُنْصِفُ حَظْمَهُ مَعَ عِلْمِهِ (مَنْ) بِأَنَّهُ (الْخَصْمُ) مَبْطُلٌ ، فَيَحْكِي كَلَامَهُ ثُمَّ يَكْرُرُ عَلَيْهِ (میتازد بر آن کلام و رجوع میکند به آن) بِالْإِبْطَالِ بِالْحُجَّةِ.

مثل این کلام را کسی میگوید که ابتدا خصمش را انصاف میبخشد. يَنْصِفُ و يُنْصِفُ یک معنی دارند در لغت. أبطل یعنی جاء بالباطل. باء بالباطل سببیت است متعلق به يَكْرُرُ: با ابطال کردن به وسیله دلیل حجت. استاد زندگینامه مرحوم سید محمدباقر درچه ای که استاد آیت الله بروجردی، قوچانی و مرحوم مدرس بودند را خواند. مرحوم قوچانی: ایشان فقط پنجشنبه و جمعه منزل میرفت به علت دور بودن خانه و فقط با نان و ماست تا آخر هفته میل میکرد. مرحوم طیب شاگرد دیگر ایشان: در نظم زبان زد بود و در ۱۱ سال شاگردی حتی

یکبار غیبت نکرد. سر درس که خبر دادن برادرش (برادرش نیز مجتهد بود) به رحمت خدا رفته درس را ادامه داد با اینکه وصیت کرده بود و بعد درس نماز میت را خواند. و گفته بود تا اقامه نماز در مسیر سوالات را بپرسید.

جلسه ۷

کتب استاد علیدوست خیلی به درد بخور است که در نحو کتاب سلسبیل را نوشته اند.

نکته ای در مورد برخورد با کتب: اگر مولفی که قصدش نوشتن کتاب علمی برای تدریس آن است و بعد یکجا مثال آورد و در مثال خدشه نکرد، ما به عهده اش میگذاریم؛ لذا گرچه هیچ تصریحی از سیوطی نیست برای اینکه فی الاختیار نیز همزه بتواند حذف شود ولی با مثال آوردن به آیه ۶ سوره بقره به قرائت ابن محیسن (همین آیه را در مغنی نیز نقل میکند) و عدم اشکال به این آیه میفهماند که سیوطی فی الاختیار نیز پذیرفته است. جلسه قبلی نیز گفتیم که المحققون علی انه خبر، نظر تحقیقی ابن هشام در این دو آیه است نه به طور کلی یعنی نظر ابن هشام مثل اخفش است. آدرس ها: اشمونی/۳/۱۰۴ سیوطی ص ۲۸۷ ابن عقیل/۲/۶۲۶ جامع الدروس/۲/۱۴۸ و ۱۴۹. در حذف همزه مثال هایی که زدن معمولا با «أم» است.

نکته: قرائت ها دلیل الحجیت شده است همانند نقل سیوطی آیه ۶ سوره بقره را بنابر قرائت ابن محیثم و همچنین در مغنی نیز داشتیم که گفت فی قرائت الحرمین و حمزة، انشالله یکجا بحث قرائت تدریس خواهد شد.

در مورد آیه تلک نعمه: مجمع البیان/۷/۸ و ۲۹۱/۸ نمونه/۲۰۶/۱۵ المیزان/۱۵/۲۶۴. نکته: چون تکیه گاه ما به کلام معصوم است اگر ذیل آیه اثبات شود (به کمک علم رجال سلسله سند صحیح باشد یا بالقرائن الخارجیه که در رجال است ثابت شود که روایت صحیح است) اگر ادبیات عرب با کلام معصوم ن سازد، کلام معصوم را باید مقدم کرد که باید بگوییم اینچنین قاعده اقتضا میکند؛ در اصول و فقه چنین میکنیم. در ذیل این آیه تفسیر نورالثقلین/۱/۷۳۵ حدیث ۱۴۶ از حضرت در مورد این آیه پرسش شد که امام رضا علیه السلام فرمودند این آیه براساس استخبار است لا علی الاخبار.

الثالث : أنها تدخل على الإثبات كما تقدم ، وعلى النفي

همزه داخل بر نفي و اثبات می شود بخلاف بقیه ادوات که فقط بر اثبات داخل میشوند. ابن هشام مثال نقض خواهد آورد.

نحو قوله تعالى : (أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى) (العلق / ۱۴)

اگر این آیه را که ذکر بعض اهل معنا بوده و در مسیر و در بالای سرشان نصب می کردند، نصب العین قرار بدهیم خیلی از کارها را نمیکنیم.

وقول حسان في مدح أمير المؤمنين (عليه السلام): هـ_ أَلَسْتَ أَخَاهُ فِي الْهُدَى وَوَصِيَّهُ *** وَأَعْلَمَ فَهْرٌ بِالْكِتَابِ
وبالسنن؟

وصي و أعلم عطف به اخاه است. شاهد مثال در اُ لست است که بر سر نفي (لیس) آمده است. علت اینکه اساتید دو مثال زد؟ اگر کسی کتاب دقیق بنویسد برای کثرت مثال باید دنبال علت گشت مثل کتاب صمدیه که دقیق است و اینرا در اصول و فقه و اصلش در روایات باید دنبال کرد. نکته این شعر این است که منظور از نفي فقط حرف نافية نیست. ترجمه: ای امیرالمونین ارواحنا له الفداء آیا شما نیستی برادر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در هدایت و آیا نیستی وصی او و آیا نیستی عالم ترین قبیله قریش (فهر) به کتاب و سنت؟
ذکره بعضهم ،

برخی از نحوین این ثالث را ذکر کرده اند، در مغنی کرارا میگوید که فلان حرف ۱۵ معنا دارد، این بدین معنا نیست که هر پانزده را قبول داشته باشد بلکه ابن هشام بیان احتمالات میکند و لو به نظر دیگران لذا بعد رد می کند. همچنین اینجا که اشکال نقضی میکند، در اول المنطق بود که دو اشکال داشتیم اشکال حلی و نقضی که حلی مشکل را حل میکند ولی نقضی مشکل را بیشتر میکند.

وهو منتقض ب «أم» فإنها(أم) تشاركها(همزه) في ذلك(سومی) ، تقول : «أقام زيد أم لم يقم؟»

این فاء در فانها سببیت است یعنی لانها. در مثال، مدخول أم منفي است: آیا زید ایستاد یا آیا نه ایستاد؟ دلالت التزامی را خواندید(لزوم بین بمعنی الاخص): از این هو منتقض بأم بدست می آید که ابن هشام «أم» را از ادوات استفهام میداند. کار شما برای امروز این است که به جز ابن هشام آیا کسی هست که أم را ادوات

استفهام بدانند؟ در سیوطی أم را خواندید واقعا ترجمه بالا مراد است؟ سوال دوم: به چه ملاک و تحلیلی ادات استفهام است؟ رجوع: مغنی ۲ در بحث هل ص ۲۶۸ و خود بحث أم.

حاشیه کتاب ادیب: الغدیر/۲/۴۳، و فهر قبيله و هی اصل قریش و هو فهر بن غالب بن النضر بن کنانه. این از اجداد پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم بوده است. و قریش کلهم ینسبون الیه. ماده فهر را از لسان/۱۰/۳۴۱ گرفته اند ولی علی الظاهر لسان در ترتیب اشتباه کرده است. مثل حدائق الناضره مرحوم بحرانی، کاشف الغطاء، مستمک مرحوم حکیم، عمده ابن بطریق و کتاب فرازهای از تاریخ اسلام آیت الله سبحانی در ص ۳۷، آنها گفته اند: غالب ابن فهر ابن مالک ابن کنانه. کسی که به کتاب حاشیه میزند چند کتاب را ببیند و لو لسان گفته باشد. اینکه اولش الغدیر نوشته منظور اینکه شعر را گفته است.

الرابع: تمام التصدیر بدلیلین:

همه ی ادوات استفهام صدارت طلب هستند فلذا سبب تعلیق میشدند ولی همزه تمام التصدیر دارد یعنی فی صدارتها کامل یعنی خاصیت هایی دارد که اینها ندارند. در دفترچه نحوی تیتیر صدارت طلب را بنویسید که غوغایی در نحو است. صدارت طلب را فی الجمله چنین تعریف میکنند: «نسبت به اجزاء جمله خودش صدارت دارد که احکامی دارد: ۱. ماقبلش در خودش عمل نمیکند، ۲. ماقبل در مابعدش عمل نمیکند، ۳. مابعدش در ماقبلش عمل نمیکند. و ۴. مابعدش در خودش میتواند عمل بکند. اینکه در تعریف فی الجمله گفتیم بخاطر اینکه استثنا دارد در اینکه ماقبل در خودش عمل نمیکند؛ مثل اضافه که کم صدارت طلب است ولی «یکم درهم» داریم که ماقبل عمل کرده است و یا «غلامکم» که اضافه چه به حرف جر و یا مضاف باشد. اساس کتاب سلسبیل چنین بوده که اینها را جمع کرده است مثلا کار ایشان در انواع زائده که ما چهار نوع زائده داریم. پس همزه در صدارت طلبی اش کاملیت دارد که این کاملیت نسبت به بقیه است که دلیل می خواهد که الان میگوید.

أولهما: أُنْهَا لا تَذْکُر بَعْد «أَم» الَّتِی لِلْإِضْرَابِ

أُمِی که برای اضراب است منظور أم منقطعه است که به معنای «بل» است؛ ص ۴۲ خواهیم خواند.

کَمَا یُذْکَر غَیْرَهَا،

غیر همزه بعد ام منقطعه می آید ولی ما «أم...» نداریم که این مشخص میکند که صدارتش بروز بیشتری دارد.

نحو: (أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ) (الرعد/۱۶).

در سیوطی ملاحظه شده که ام منقطعه به معنای «بل أ» می آید، اینجا دسوقی و دمامینی به ابن هشام اشکال کرده اند که چطور «بل» بر سر همزه می آید (بل أ) و خود ابن هشام نیز در ام منقطعه ص ۴۲ یکی از سه معنای آنرا اضراب می آورد؟ اشکال وارد نیست، ما در ادبیات عرب کرارا داریم کلمات به یک معنا ولی قرار نیست که احکامشان یکی باشد. اگر دو کلمه هم معنا شوند الزاما در تمام احکام یکی نمی شوند. بله اگر مستشکل از عرب حجت می آورد «أم...» داریم قبول می کردیم و الا فلا.

ثانیها: أُنْهَى إِذَا كَانَتْ فِي جُمْلَةٍ مَعْطُوفَةٍ بِالْوَاوِ أَوْ بِالْفَاءِ أَوْ بِ «ثُمَّ» قُدِّمَتْ عَلَى الْعَاطِفِ ،

اینرا قبلا گفتیم در ص ۱۱: «أ و ذو الشیب یلعب» و در ص ۱۰ نیز داشتیم: «أ فمن هو قائم علی کل نفس». همزه بر واو و فاء و ثم مقدم میشود ولی بقیه مقدم نمیشوند لذا خُصت بتمام التصدیری. نقش «ثم» در عبارت و همچنین نقش «أم» در عبارت «لاتذكر بعد أم» مجرور و مضاف الیه است این اسم حرف ثم و أم است و اینکه حرف بر سرش عامل نمی آید خود حرف است نه اسم آن. همزه تقدیم می شود در صورتی که قاعده و قیاس این است که تمام اجزاء معطوف موخر از حرف عاطف باشد و جایی نداریم که اجزاء معطوف مقدم بر عاطف شود ولی در همزه داریم.

نحو: (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (الأعراف/۱۸۵) (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) (یوسف/۱۰۹) (أَنْتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ) (یونس/۵۱)

فاعل وقع، العذاب است به قرینه ماقبل؛ تفسیر شبر ص ۲۷۷ و نمونه/۸/۳۱۰.

وأخواتها تتأخر عن حروف العطف ،

اخوات را خواهران ترجمه نکنید و باید به معنای نظایر ترجمه فرمایید. اخوات جمع مونث است که خبرش باید يتأخرن باشد ولی قاعده داریم که ضمیر و صیغه جمع مونث جائز الوجهین است که هم به صیغه چهار هم صیغه شش میتواند بیاید. يتأخرن افصح است بدلیل اینکه آنچه در قرآن در مورد نظایر آمده به صیغه شش آمده است.

کما هو قیاس جميع أجزاء الجملة المعطوفه ،

قاعده همان است که در بقیه ادوات جاری می شود و در همزه خلاف قاعده صورت گرفته است که این خلاف قاعده دال بر خاصیتی است به نام تمام التصدير، این نکته تحفظ شود استفاده خواهد شد.

نحو قوله تعالى : (وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ) (آل عمران ۱۰۱) (قَائِنَ تَذْهَبُونَ) (التكوير ۲۶) والبيت المنسوب إلى الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): ٦- أتحرقني بالنار يا غايه المني*** قأين رجائي ثم أين محبتي

در مناجات شعبانیه موفق هستید که فان أدخلت النار اعلمت اهلها أني أحبک ثم أين محبتي؟. ترجمه: آیا میسوزانی مرا به آتش ای نهایت آرزوها(مُني جمع مُنيه) پس رجای من کجاست پس محبت من کجاست؟ برای ذات صدارت طلب بودن دلیل نیاورديم ولی تمام التصدير بودن دلیل می خواهد. نکته اول: وافي/۳/۵۷۱: و لا يدخل على غير هذه الثلاثه يعنى همزه نیز فقط بر این سه حرف مقدم می شود نه حروف عطف دیگر. تحقیق بیشتر: شرح الکافیه/۴/۳۹۱. نکته دوم: علت اینکه فقط این سه حرف چنین هستند را در حرف عطف باید حل میکردید که ما اینرا اصل موضوعه میگیریم. این سه تا شدت اتصال دارند و همزه بخاطر تک حرفی و کثرت استعمال بودن میتواند چنین خاصیتی داشته باشد. این اقناع نمیکند ولی کسانی که تحلیل آورند چنین آوردند.

دلیل دوم برای تمام التصدير بودن همزه، نظر سیبویه و جمهور آقایان است ولکن نظر زمخشری چیز دیگری است.

هذا مذهب سيبويه والجمهور ، وخالفهم جماعه - أولهم الزمخشرى -

اگر ما این مخالفت را بپذیریم یعنی این دلیل دوم می پرد و اگر در یک هم بتوان خدشه کرد خاصیت چهارم همزه را رد میکند. علت مخالفت اینکه چون این جمله معطوف عطف شده به معطوف علیه محذوف و اتفاقاً این همزه جزء جمله معطوف علیه است، پس در همزه نیز مطابق قاعده است. بعد مثالی می آورد ولی این هشام تضعیف میکند.

آشنایی با کتب: الاقتراح فی الاصول فی النحو برای سیوطی است که خیلی کتاب خوبی است و همچنین بغیه الوعاة فی طبقات النحویین نیز مال ایشان است، تاریخ الادب العربی برای شوقی ضیف چاپ ذوی القربی (۶ جلدی). المعجم فی الاضداد (کتاب لغت است) چاپ دارالکتب العلمیه. ما یکسری کتب داریم به نام فقه اللغة که یکی اش فقه اللغة ثعالبی است؛ خوبی این کتاب ها این است که مثلا ما در فارسی شتر و خرما استفاده میکنیم ولی عرب برای خرما ده لغت دارد، برای گاو و گوسفند ۱۵ و ۱۶ لغت دارد، اسد، لیث و غضنفر را برای شیر استفاده میکند. درست است که اینها در منطق لغات مشترک هستند ولی تحقیق آن است که لغت مشترک در لغت عرب وجود ندارد چون هر کدام تعریف خاص دارد و در استعمال ها باهم فرق دارند؛ فقه اللغة ثعالبی چنین است. در کتاب زکات که انواع شتر، گاو ها و خرما ها مورد نیاز است این کتب فقه اللغة بسیار خوب است که ریشه ای بحث کرده اند.

جواب سوال دیروز: رضی: أن أم المتصلة ملازمة معنى الاستفهام وضعاً. پس کسانی هستند که قائل باشند ولی به چه تحلیلی؟ وضع یعنی روز اول واضح برای این معنا نامی انتخاب کرده است. به دلالت التزامی کلام ابن هشام این بود که ام از ادات استفهام است این مخصوص ابن هشام نیست البته خیلی ها نمیدانند؛ در سیوطی خواندید ولی در ص ۴۲ و ص ۴۴ مغنی بیشتر معلوم میشود: ص ۴۱: ام علی اربعة اوجه: احدها: ان تكون متصله و هی منحصره فی نوعین و ذلک لانها اما ان تتقدم علیها همزه الاستفهام او تتقدم علیها همزه يطلب بها و ب «ام» التعیین. ص ۴۲: تسمى ایضا معادله لمعادلتها للهمزة فی افاده التسویه فی النوع الاول و الاستفهام فی النوع الثانی همان چیزی که از صبان نقل شد؛ مثال: أ زید قائم ام عمرو؟ در اینجا أم با همزه افاده استفهام تصویری میکند. ص ۴۴: و معنى أم المنقطعه الذی لا یفارقها الاضراب ثم تارة له مجردا (فقط اضراب است) و تارة تتضمن مع ذلک استفهاما انکاریا او استفهاما طلبیا. این استفهام طلبی مدنظر ما است که مثالش ابتدای ص ۴۵ است به معنای «بل أ» است یعنی ام منقطعه بل أ است، ابن هشام و کسانی که ام را از ادات استفهام دانسته اند چون مبنایشان در ام این است که ام منقطعه متضمن بل أ است و شما در منطق دلالت تضمینی را خواندید که ما کلی را میگوییم ولی جزء مدنظر است؛ ام چون متشکل است به نحو تضمن از بل و أ قائل شده

اند که ام از ادوات استفهام است. در متصله نیز چون افاده استفهام تصویری میکند نگفت استفهام را از همزه به تنهایی میفهمیم بلکه با ام بدست می آید؛ چون مبنایشان در أم چنین است فلذا از ادوات استفهام میدانند. ولی آقایانی که ام را از ادوات استفهام نمیدانند: در أم منقطه هر چند معنای «بل أ» فهمیده میشود ولی شما همزه را به نحو تضمن از معنای ام منقطه دانستید ولی ما میگوییم ام منقطه معنایش بل است و استفهام طلبی را سیاق می رساند. و به مرحوم رضی که گفت وضا اشکال میکنند که مگر در کتب لغت حجت چنین چیزی هست که گفته باشند ام در منقطه معادل بل أ است و در متصله نیز؟ پشتوانه حرف اینها این است. شمنی و دمامینی/۵۹/۱ و دسوقی/۳۵/۱ مهدی الاریب/۶۵/۱ میگویند سیاق این استفهام را میرساند لذا به ابن هشام اشکال میکنند که در حاشیه کتاب ادیب آورده اند: قال الشمنی: یمکن ان یقال مراد ذلک البعض ان الهمزه تدخل علی الثابتات و علی النفی دون باقی الالفاظ الموضوعه للاستفهام فلترد علیه «أم» لانها لیست موضوعه للاستفهام (بخلاف رضی) و ان (ان و صلیه: اگرچه) کانت لا تفارقه (أم استفهامیه را) فی الغالب. اگر چیزی غالبا همراه چیزی بود بدین معناست که در موضوع لهش اخذ شده است.

وخالفهم جماعه - أولهم الزمخشری -

این اشتباه است باید میگفت: منهم الزمخشری چون قبل از زمخشری نیز مخالفت شده است. میتوان توجیه کرد چون زمخشری در بین مخالفین بزرگ است ولی این توجیه بما لا یرضی صاحبه است.

فرعموا

زعم یعنی گمان که مخصوص گمان باطل نیست بلکه به صحیح و درست نیز اطلاق میشود منتهی غالبا در باطل استفاده میشود، خود ابن هشام در مغنی زعم را به عنوان گمان صحیح به کار برده است؛ البته اینجا با توجه به اشکال بعد گمان باطل است.

أن الهمزه فی تلك المواضع فی محلّها الأصلي ، وأنّ العطف علی جمله مقدّره بینها (همزه) و بین العاطف ، فیقولون : التقدير فی «أفلم یسیروا ...» : أ مکثوا فلم یسیروا فی الأرض؟

سیبویه از جمهور است ولی ابن هشام گفت هذا مذهب سیبویه و جمهور چون در مغنی؟ ابن هشام وقتی اسم سیبویه را نام میبرد میگوید: الذی شافه العرب یعنی کسی که مستقیما مشافحه زبانی کرده با عرب لذا ابن هشام با سیبویه به راحتی مخالفت نمیکند. لذا سیبویه را علم میکند در مقابل افراد. لذا باید فهمید که

مؤلف به کی علاقه مند است و چرا؛ خود استاد در فقه؛ در شرح لمعه یک روایتی دیده بود که در هیچ کتب روایی نیست و شهید ثانی بر اساسش فتوا داده تا اینکه استاد در مطالعه مختلف الشیعه علامه حلی رضوان الله تعالی علیه آن روایت را پیدا کرد و جالب است شهید ثانی شدیداً به علامه حلی علاقه مند است لذا طبق نقل علامه ایشان هم نقل کرده و فتوا داده است.

جمله محذوفه: آیا مکث میکنند فلم یسیروا چون قیاس آن است که تمام اجزاء معطوف موخر از حرف عاطف باشند. معمولاً تقدیرهایی که آقایان گرفته اند به صورت عطف تفسیر شده است: سیر نمیکنند معادل مکث است؛ معمولاً محذوف به قرینه بعد گرفته شده است لذا عطف تفسیر شده و اشکال ندارد چون قرینه است. نقش «أ مکثوا فلم یسیروا» در عبارت خبر است محلاً مرفوع.

وَيُضَعَّفُ قَوْلَهُمْ (مفعول مقدم) ما (فاعل موخر) فيه من التَّكَلُّفِ ، لِدَعْوَى حَذْفِ الْجُمْلَةِ.

نظر ابن هشام: ضعیف است چون حرف اینها همیشه سر از حذف جمله در می آورد و الاصل عدم الحذف. لذا نظر جمهور درست است. به عبارت اضافه شود: و الاصل عدم الحذف. ابن هشام مبنایش این است که عطف جمله خبر بر انشا نشاید و قبیح است لذا محذوف را متناسب میگیرد.

اشکال: ابن هشام فرمود کلام اینها تکلف دارد بخاطر حذف جمله و آنها هم در مقابل ایشان میگویند اصل و قیاس آن است که تمام اجزاء معطوف موخر از عاطف باشد پس کلام ابن هشام هم خلاف اصل است، بآئک تجر و بآئی لا تجر؟ ابن هشام حواسش بدین مطلب بوده فلذا بعد از این مطلبی دارد ولی اساتید حذف کرده اند؛ ابن هشام دو جواب میگوید برای اینکه اصل خودش را مقدم کند بر اصل آنها: ۱: در این تجوزی که صورت گرفته حرفی مقدم شده ولی آن حذف جمله است و تجوز در حرف اسهل از تجوز در جمله است. ۲: در مقدم کردن همزه افاده تمام التصدیری برای همزه است ولی در محذوف کردن چنین افاده ای نیست. هر دو جواب مخدوش است؛ اتفاقاً تجوز در حرف خیلی کم داریم ولی حذف جمله مع القرینه زیاد داریم، چیز کم نسبت به چیزی که شیوع دارد قبیح است لذا برایش اسهلیت قائل شویم. در منطق چیزی به نام مصادره به مطلوب خواندیم، ابن هشام مغالطه کرد: گفت همزه تمام التصدیر است چون بر واو، فاء و ثم مقدم میشود ولی اینجا قول جمهور را قبول میکند چون تقدیم همزه، افاده تمام التصدیر دارد که این مصادره به مطلوب است.

نظر مختار: حق با ابن هشام است فیه تکلف ولی به اصل نحوی که تا آخر سال استفاده خواهیم کرد از کتاب اقتراح ص ۱۹۳: اذا حذر عندک ضرورتان لابد من ارتکاب احدهما فات باقربهما و اقلهما فحشا. این اصل نحوی است که مشابهنش در اصول فقه ما موجود است. اگر دو اصل مثل اینجا که هر دو خلاف اصل است که باید یکی را پذیرفت آن اصلی را باید آورد که از لحاظ ناسازگاری و ناهنجاری (فحش) کمتر است. فیه تکلف ابن هشام درست است ولی دلیل دعوی حذف جمله خدشه دار شد، دلیل این است: این نمونه در آیات قران و کلام عرب خیلی زیاد است مثلا در شعر حضرت بود و در آیه ص ۱۰ بود که اگر در همه قائل بشویم که عطف است اصطلاحا به آن قاعده التزام می گویند، التزام به چیزی که با طبع سازگار نیست که آن ناسازگاری این است که در همه استعمالات همش یک حذفی دارد. قاعده التزام یعنی ملتزم شدن به اینکه اینهمه کثرت استعمال در سیاقی که عرب در همه جا حذف کرده باشد این تن در دادنی نیست لذا حق با جمهور است.

نکته: این قاعده التزام نباید مبتلا به مانع باشد که اگر باشد نمیگذارد این پیش بیاید، اینجا قاعده التزام مبتلا به مانع نیست. ولی در مبحث اذا خواهیم خواند: اذا الشمس کورت. جمهور آقایان گفته اند اذا داخل بر جمله اسمیه نمیشود لذا باید اذا کورت الشمس کورت خواند. آنجا اخفش میگوید اذا بر جمله اسمیه می آید چون اینهمه در قرآن و ادبیات اذا بر جمله اسمیه آمده و در همه حذف گفتن چه حرفی است؟ استاد علیدوست در سلسبیل نظر اخفش را قبول کرده؛ این هم التزام است، التزام به حذف در این همه کثرت استعمال. ولی ما میگوییم در این بحث اذا، التزام مبتلا به مانع است و تن در نمی دهیم و باید قول جمهور را پذیرفت چون به اغراض بلاغی که خواهیم خواند. اما اینجا اینطور نیست، ما اینجا سیاق استعمال را داریم و اینکه بگوییم در همه اینها حذف است مبتلا به مانع نیست و مشکلات نحوی و بلاغی دیگر برش مترتب نیست لذا تن در می دهیم و میگوییم اتفاقا افاده معنای جدید میکند و از حکمت تفهیم و تفاهم است همانطور که در بلاغت خواندید: تقدیم ما حقه تاخیر یفید الحصر در مثل ایاک نعبد، اینجا نیز برای افاده معنای جدید که تمام التصدیری است مقدم می شود لذا مانعی نیست تا قاعده التزام تطبیق نشود.

اشکال اول ابن هشام حلی بود ولی اشکال دوم اشکال نقضی است اینکه زمخشری در کتب خودش یک وقت هایی تقدیر نگرفته و عطف به جمله قبل کرده است:

وقد جزم الزمخشري في مواضع بما يقوله الجمهور، منها: قوله في (أفأمن أهل القرى) (الأعراف/ ٩٧): إته عطف على (فأخذناهم بعتة) (الأعراف/ ٩٥).

من در «منها» تبعيض است یعنی خیلی مورد است و یکی این آیه است. زمخشری باید میگفت اینجا حذفی دارد که این آیه به آن عطف شده ولی گفته این آیه ٩٧ عطف شده به آیه ٩٥ یعنی هیچ تقدیری نگرفته است. کشاف/ ٧٨/١.

نکته: در قدیم چون کتب در دسترس نبوده لذا بیشتر حکایت های قدمای ما از روی علاقه شاگرد و استاد است که استاد نقل میکرد شاگردان نیز نقل میکردند. بارها در فقه و اصول به کلمات طراز اول مراجعه کردیم و وقتی مصدر را دیدیم آن کلمه از ریشه نبود یا مثلا آنچیزی که محدث بحرانی گفته آن چیزی نیست که شیخ انصاری گفته است؛ اگر به کشاف/ ٢/ ٢٧٧ ذیل آیه ١٠٩ سوره یوسف رجوع شود هیچی نگفته است بلکه ذیل آیه ١٠٠ این مطلب را دارد یعنی همان نظر است ولی ذیل این آیه مورد بحث ما ندارد.

جلسه نهم

کتب لغت: معجم فروق اللغة، قاموس مصباح المنیر (کرارا علما استفاده میکنند)، برای اینکه یک دور لغت داشته باشید لسان بخريد چون ایشان از قدما نقل به عبارت یا به معنا کرده مثل ابو زید و گرنه خود ابن منظور عرب حجت ندیده است، لسان ١٣ جلدی. اساس البلاغه که در اصول خواهید خواند که قول لغوی در نظر مشهور از لحاظ فقه و فقاهت حجت نیست ولی در الموجز آیت الله سبحانی اساس البلاغه را اسم میبرد و مورد اعتماد میدانند چون اولاً زمخشری شخصیت ممتازی است در لغت ثانیاً فرق های بین معنای حقیقی و مجازی را گفته است، کتب دیگر چنین نیست. قاموس المحيط فیروزآبادی مورد عنایت فقها است مثلاً شهیدثانی میگوید قال فی القاموس، این نوع کتاب ها خوب نیست گرچه فقها استناد کرده اند چون کسی اینها را بررسی کند میبیند که فیروزآبادی انسان مقتبسی بود و تا توانسته اقتباس کرده لذا صدر و ذیل عبارتش برخاسته و نقیض است فلذا از نظر استاد محمد عابدی تمسک به این کتب صلاح نیست و فقها شاید از باب تراکم ظنون گفته اند. کما اینکه اقرب الموارد نیز مثل قاموس المحيط است که طلاب یا المنجد یا اقرب الموارد یا الوسیط می خوانند که اینها به درد نمی خورد چرا که اقرب الموارد، مغنی ابن هشام

را منبع قرار داده برای معانی کلمات لذا قابل اعتنا نیست. معجم المقاییس ابن فارس نیز کتاب خوبی است و ابن فارس از قدما است.

فصل: قد تخرُج الهمزة عن الاستفهام الحقيقي فتُستعمل في ثمانية معان:

یعنی در یکی از این هشت معنا استعمال میشود. استفهام حقیقی را طلب الفهم معرفی کرد پس این تخرج یعنی استعمال مجازی همزه می باشد. در ذیل باب اول فی تفسیر المفردات گفتیم که بیان المعنا اعم از حقیقی و مجازی.

مقدمه ۱: معنای حقیقی و مجازی: معنا حقیقت است نه لفظ چون قبل از وضع، معنا (مفهوم، مایفهم) وجود داشت پس وضع یک چیز قراردادی است و ذاتی نیست مثل چراغ راهنما؛ لفظ بیانگر معناست. یک وقتی این وضع تعیینی است یعنی یکی میگوید من اسم اینرا ماژیک گذاشتم و تعیین کردم و یک وقت هایی تعیینی است مثل وضع لفظ امام برای آیت الله خمینی رضوان الله تعالی که کسی برای ایشان لفظ امام را وضع نکرده و واضع مشخصی ندارد بلکه در اثر کثرت استعمال وضع شده. پس به جعل لفظ در مقابل معنا را وضع میگویند. اما در استعمال، مستعمل همان لفظی را که واضع قرار داده در آن معنا به کار می برد (استعمال فیما وُضع له) که به آن استعمال حقیقی گویند فلذا به معنا موضوع له گویند و یک وقت هایی مستعمل، در غیر ماوضع له استعمال میکند که استعمال مجازی گویند بنابر تعریف مشهور و الا آیت الله چراغی به تبعش امام خمینی رضوان الله و فاضل لنکرانی و آیت الله سبحانی تعریف دیگر دارند. اگر برای هر چیزی استعمال مجازی درست کردند تفهیم و تفاهم نمیشود لذا ما یک استعمال غلط داریم که با تفهیم و تفاهم و با حکمت الوضع مخالف است، حکمت الوضع بتوسط واضع برای تفهیم و تفاهم بود فلذا معنای مجازی باید با معنای حقیقی علاقه و مناسبت داشته باشد. اگر این علاقه مشابَهت باشد اصطلاحاً استعاره گویند و اگر غیر مشابَهت باشد که در مطول و مختصر برخی ۲۱ تا شمردند و برخی تا ۳۰ تا شمردند مثلاً در آیات قران: «یجعلون اصابعهم فی اذانهم» اگر منظور از اصابع معنای حقیقی آن باشد محال عقلی است لذا منظور از آن انقله است که کل را گفته ولی جزء را اراده کرده است؛ این مجاز به علاقه کل و جزء است که در جواهر خواهید خواند. پس معنای مجازی یا به علاقه مشابَهت است مثل رجل شجاع و اسد یا غیر مشابَهت مثل کل و جزء. برای تشخیص استعمال حقیقی و مجازی نیاز به قرینه داریم مثل قید فی الحمام در مثال: رایت اسدا فی الحمام یعنی رجل شجاع که به این قرینه معین و صارفه گویند صرف می دهد ما را از معنای حقیقی به مجازی.

مقدمه ۲: در سیوطی من تبعیض و الی انتهاء غایت و من ابتدای غایت را خواندید. من تبعیضیه مثل اخذت من الدراهم یعنی جای من تبعیضیه بعض می نشیند، همچنین ال استغراق جاش کل می نشیند؛ کلمه اسم و فعل و حرف بود که این سه باهم قسیم اند لذا متباین اند یعنی هیچ اشتراک مصداقی ندارند پس الی که حرف است و انتهاء که اسم است مگر میشود قسیم بر قسیم حمل بشود؟ اینها را میگوئیم چون همزه در معنای استبطاء و تقریر به کار میرود، همزه حرف است و اینها اسم اند پس طور برای معنای غیرمستقل، معنای مستقل آورده اند؟ اینها معانی اینها نیستند البته بعضی از نحوی های ما دقت داشتند و خوب عبارت آوردند و اینکه گفته معنای الی انتهای غایت است با دید مسامحه است؛ در همین جواهر میگویند استفهام خارج میشود به ۲۱ معنای مجازی و کذا صیغه امر خارج میشود از طلب الفعل به چند معنا که می شمارد؛ امر از معنای حرفیه است ولی آن معانی که آورده اسمیه است و قسیم همدیگرند. ما دو نوع معنا داریم: معنای اسمیه و معنای حرفیه که معنای حرفیه معنای غیرمستقل و ربطی است این همان بیان مرحوم علامه رضوان الله تعالی علیه است که میگوید وجود ما ربطی است یعنی وجود ما مستقل نیست، معنای حرفیه باید طرف داشته باشد تا معنا دار شود مثل من در اخذت من الدراهم بخلاف ابتدا و انتها و بعض که معنای مستقل هستند و طرف نمیخواهند لذا اگر نحویون چنین تعبیر کرده اند مسامحه است. در جواهر خواهید خواند که صیغه امر معنای حرفی بین آمر و مطلوب به و مطلوب است یعنی طرف میخواهد، بعد گفته اند تهدید یکی از معانی امر است، تهدید معنای اسمی است و نمی شود بر معنای حرفی بار شود؛ اینجا خلط شده بین حمل شایع صناعی با حمل ذاتی اولی؛ این اعمالوا ما شئتم مصداق و حمل شایع صناعی بوده برای مثال تهدید نه اینکه حمل ذاتی اولی امر باشد یعنی معنای صیغه امر باشد. پس هشت تا معنای همزه که گفته اند معنای همزه نیست و اینها همه با مسامحه همراه است. آدرس: سلسبیل استاد علیدوست اصل ۷ و ۹ و ۱۰.

الأول: التسویه ،

معنای تسویه: وافی/ ۳/ ۵۸۵ حاشیه ۲: سمی همزة التسویه لوقوعها بعد لفظ سواء لا ابالی او ما يشبهما فی دلالتہ علی أنّ الجملتين المذكورتين متساويان فی حکم المتکلم ای فی تقدیره لاثرهما لا فرق عند الظروف بین ان يتحقق معنی هذه او معنی تلك اذ لا تفضیل لاحدهما علی الآخر. تسویه را در سیوطی ص ۲۸۶ و صمدیه ملاحظه کردید که به صمدیه مراجعه شود که چه فرقی است بین تعریف شیخ بهاء و ابن هشام.

وَرَبَّمَا تُؤْهِمُ أَنْ الْمَرَادُ بِهَا الْهَمْزَةُ الْوَاقِعَةُ بَعْدَ كَلِمَةِ «سَوَاءٍ» بِخُصُوصِهَا ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ كَمَا تَقَعُ بَعْدَهَا (سَوَاءٍ) تَقَعُ بَعْدَ «مَا أَبَالِي» وَنَحْوِهِ.

ملاک هر کلمه ای است که دلالت کند بر عدم الترجیح بین الطرفين چه سواء باشد چه نباشد. مثال برای نحوه بیاورید.

والضابط : أنها الهمزة الداخلة على جملة يصح حلول المصدر محلها (جملة) ، نحو قوله تعالى : (سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ) (المنافقون / ٦)

همزه در این آیه ، همزه مورد نظر ما است، اگر همزه بر سر همزه وصل بیاید قاعده دارد که همزه می ماند و همزه وصل حذف میشود چون همزه باب استفعال مکسور است و باهم خلطی پیش نمی آید: أَسْتَغْفَرْتَ. قواعد مربوط به حذف را جامع الدروس/٢/١٤٧ خوب بحث کرده است. بعد سواء دو جمله در ظاهر آمده که متکلم میخواهد بگوید هر دو طرف مساوی اند: سواء عليهم استغفارک لهم و عدم استغفارک. ام آوردن غلط است و عرب هیچوقت چنین استعمالی ندارد. دوسوال: در سیوطی حروف مصدریه را خواندید مثل من و ما مصدریه، أن، لو، أن. اینجا چطور تاویل به مصدر رفت؟ به حروف مصدریه حروف سابقه نیز گویند که درص؟ سیوطی مسبوک داشتیم یعنی در قالب ریخته شده. حروف سابقه نیز گویند چون در قالب میریزند. سوال دوم: ام را به واو تبدیل میکنند چرا و طبق چه قانونی؟

نکته: استغفارک جای أَسْتَغْفَرْتَ نشسته لذا بهتر بود میگفت: حلول المصدر محلها مع الهمزة چون جای همزه نیز می نشیند.

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «والله ما يُبالي ابنُ أبي طالب أوقع على الموت أم وقع الموت عليه».

مصباح المنصير ص ٣٩ : لا اباليه و لا ابالي به ای لا اهتم به و لا اكرث له یعنی چیزی که مهم نباشد. این چنین گفتن در لغت یعنی هم مفعول بی واسطه میگیرد هم مفعول بواسطه. وقوعه مفعول مایبالی است. فلذا در مغنی البیب با باء به کار برده و همچنین نحو وافی.

کتاب: آیت الله العظمی سبحانی در الموجز معجم المقاییس اللغه را آورده چون از متقدمین است فلذا کتاب خوبی است. صحاح اللغه جوهری که خیلی مورد عنایت فقها است (مثل شیخ انصاری و شهید ثانی)، جوهری لغوی قوی است گرچه ایشان هم مشکلاتی دارد، ابن هشام نیز به صحاح بی اعتنا نیست. از المنجد در اخذ معنا استفاده نمیکنیم ولی المنجد کاربرد خوبی دارد در شناخت استعمالات فعل با حروف جر متفاوت؛ همین مقدار که ایشان دیده باشد چون معنا اتخاذ نمیکنیم فقط کاربرد ها را لازم داریم، اجتهاد در لغت به درد نمیخورد و المنجد کرارا اجتهاد کرده است. شرح المقاصد برای ابن ام قاسم که شرح الفیه است (سه جلدی)، شرح نظام در صرف تحلیلی است که جلوتر مطلبی از این کتاب لازم خواهد شد که در صرف ساده نیست، صرف ساده خیلی ناقص است.

ما ابالی ونحوه: هر جا نحوه دیدید یک مثال برایش پیدا کنید اولاً تمرین است ثانیاً اساتید شفاهی گیر میدهند. خود ابن هشام نیز در مغنی اللیب مثال زده به ما ادری و ما لیت شعری لکن مورد خدشه است لذا اساتید در ادیب حذف کرده اند. یکسری از آقایان مثل دسوقی و رضی قائل اند که مختص سوا و ما ابالی است و نحوه ندارد ولی برخی اضافه کرده اند: «لا افکر به» که معمولاً کسی در این خدشه نکرده الا اینکه کسانی که مختص دانستند در سوا و ما ابالی. نحو وافی/۵۸۸/۳ حاشیه ۳ وافی/۵۹۶/۳ و دُسوقی/۳۹/۱ دمامینی/۶۴/۱، موسوعه صرف و نحو خوب است ولی منبع نیست برای استناد لذا نگاه نکنید.

سوال دوم این بود که سابق در سواء علیهم أستغفرت چه است؟ بعضی ها قائل اند که همزه تسویه از ادات سابق است ولی این قول اجتهادی است و در کتب درجه یک نداریم و عرب در معانی همزه مصدریه بودن ندارد لذا این به درد نمی خورد؛ اینرا جامع الدروس/۲۶۳/۳ پذیرفته و وافی نیز نقل کرده ولی قول تحقیق این است: یوم ینفع... یوم اضافه شده به فعل که مضاف الیه بودن فعل معنا ندارد لذا این تاویل به مصدر می رود که معنای آن «روز نفع بخشیدن» است؛ اگر در همزه قبول کردید ولی اینها را چه میکنند لذا حق آن است که قبول کنید که ما تاویل به مصدر میبریم بدون سابق چون معنای جمله و عبارت اقتضای مفرد بودن میکند. وافی/۳۷۴/۱/۳۶۸/۲ صبان/۹۹/۳ صبان تصریح دارد که تاویل به مصدر میرود بلا سابق بناءً علی قول الجمهور.

جواب سوال سوم که جای «ام» واو آمد: چون متفرع بر بحث ام است که ص ۴۱ و ص ۴۲ خواهیم خواند که ام اینجا کاربرد ندارد. وافی/۳/۵۸۶.

الثانی : الإنکار الإبطالی ،

انکار یا به معنای ابطال است یا به معنای توییخی که ابن هشام برای اینکه بفهماند منظور از انکار چیست میگوید دو دسته است انکار ابطالی و انکار توییخی که در ابطالی متکلم انکار میکند با ابطال کردن و باطل کردن ولی در توییخی با توییخ کردن وقتی کسی را توییخ میکنیم یعنی کارت را قبول نمیکنیم و منکر کارت هستیم؛ اینها ارتباط معنایی است و حفظ کردنی نیست.

وهذه (این همزه) تقتضى أنّ ما بعدها غير واقع ، وأنّ مدّعیه كاذب ،

یعنی مابعد همزه حقیقی و واقعی نیست بلکه منفی است یعنی نفی شده. ما در منطق خواندیم که یک نسبت کلامیه داریم که اصطلاحاً لفظیه میگویند مثل زید قائم که این نسبت کلامیه و لفظیه است و یکی هم خارجی است که اگر قیام به زید بار شده بود میگفتیم قضیه صادق است و اگر نبود قضیه کاذب بود. حالا اینجا اگر مابعد همزه که واقعیت ندارد اگر متکلمی در نسبت کلامیه بیاورد آن وقت طبق همین چیز میگوییم کسی که چنین ادعائی کند هو الکاذب چون نسبت کلامیه با نسبت خارجی باهم نمیسازد. پس معلوم شد که از کجا مدعیه کاذب است.

نحو : (أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمُ بِالْبَنِينَ) (الإسراء / ۴۰) نمونه / ۱۲ / ۱۲۶

ادامه آیه: «و اتخذ من الملائكة اناثا». بحث سر همزه است که استفهام حقیقی نمیتواند باشد چون از جانب خدا است لذا مجازی است و از نوع انکار ابطالی چون برگزیدن خداوند برای شما بالبنین یعنی پسران مال شما و دختران مال خودش، غیر واقع است در خارج لذا مدعی این کلام کاذب است. این اساتید ادامه آیه را ننوشته اند تا بخواهند بگویند که تا این مقدار بس است برای اینکه آیه را انکار ابطالی بگیریم چون معنای آیه این است که فقط پسران را برای شما برگزیده در صورتی که فقط پسران برای بندگان نیست پس مدعیه کاذب ولی دسوقی و دمامینی میگویند باید ادامه آیه هم باشد که حرفشان صحیح و تمام نیست.

ومنه :

مواجه با کتب اگر نویسندۀ کتابی ملا باشد: قبلی را «نحو» گفت ولی مثال بعدی را با «منه» آورد. منه یعنی این مثال سر راست نیست و قلت و انقلت هایی درش است که ابن هشام دقت دارد بدین چیزها و الان آیا این منه که از اساتید است دقت داشته اند بدین نکته یا نه؟

قول فاطمة الزهراء (عليها السلام) في الاحتجاج على فدك: «أفي كتاب الله أن تَرِثَ أباك ولا أرث أبي؟».

ترجمه: اَبی فُحافه آیا در کتاب خداست که تو از پدرت ارث ببری و من از پدرم ارث نبرم؟ در کتاب خدا چنین چیزی نوشته نشده لذا مابعد همزه غیر واقع و مدعیش کاذب است. چرا با منه آوردند؟ ممکن است کسی بگوید که آن اولی چنین چیزی نگفته ولی او گفته بود: نحن معاشر الانبياء لا نورث و ثانياً لازم نیست که حتماً در خارج کسی را پیدا کنیم که مضمونش را گفته باشد، همین مقدار که اگر کسی فرضاً اینرا گفته باشد چیز واقعی نیست کافی است. جواب: این همزه را میتوان استفهام تقریری گرفته یعنی حضرت ازش اعتراف میگیرد منتهی چرا اینرا در تقریری نوشته اند اگر به بلاغات النساء مراجعه کنید به اصل کتاب قرائنی داریم که همزه به انکار ابطالی میخورد نه تقریری؛ البته وجه های دیگری نیز میتوان تراشید.

گفتیم که مابعد منفی و غیر واقعی است اگر بعد از همزه کلامی باشد که در ظاهر منفی باشد و مضمونش هم منفی است، نفی در نفی اثبات میشود.

ومن جهه إفاده هذه الهمزة نفي ما بعدها لزم ثبوته (مابعد) إن كان منفيًا، لأن نفي النفي يستلزم الإثبات، ومنه : قوله تعالى: (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ) (الزمر/ ۳۶) أي: الله كاف عبده.

باز منه آورد که اگر این آیه را به کتب تفسیری رجوع کنید برخی استفهام تقریری گرفته اند. لذا میگوییم ادبیات خیلی لازم است در تفسیر، لذا علما از تفسیر میترسند چون روایات مربوط به تفسیر خیلی شدید و غلیظ است و لذا استاد عابدی برای ترجمه های این کتاب و تفسیرها به شش و هفت تفسیر نگاه میکند تا به گردن آنها باشد. کسی که بخواهد بگوید خدا کافی نیست کاذب است پس انکار ابطالی میشود یعنی مضمون منفی است و خود مضمون نیز منفی است لذا حاصل می شود: الله كاف عبده. نقش نحوی عبده مفعول کاف است و باء بر سر کاف در این ترجمه اثباتی رفت چون در کلام منفی لیس بود باء وجود داشت ولی وقتی کلام مثبت شد وجهی ندارد. مرحوم آیت الله کشمیری این آیه فوق را ذکر میداد برای اینکه انسان محتاج به خلق نشود.

الثالث : الإنكار التوبيخي ، فيقتضى أنّ ما بعدها واقع ، وأنّ فاعله ملوم ،

استاد جای ابن هشام بود چنین نمی نوشت چرا که ابن هشام بالا نوشت تقتضى ولی اینجا يقتضى نوشت هردو درست است لذا گیر به این چیزها ندید بالا هذه را به همزه زدیم و اینجا به الثالث میزنیم. توییخ زمانی معنا پیدا میکند که کسی کاری بکند و ما بگوییم چرا کردی؟ من متکلم منکر منتهی انکارم را با توییخ کردن نشان میدهم. ملوم: سرزنش شده که ملوم را از لحاظ صرفی چه کلمه ای است بحث کنید؟

نحو قوله تعالى : (أَفِكَأَ آلَهَهُ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ) (الصفات/۸۶) نمونه/۸۶/۱۹

مشرکین که در خارج غیرخدا را به عنوان خدا گرفته بودند پس در خارج واقع شده بود و متکلم میخواهد سرزنش کند. نقش نحوی افکا را در مباحثه دقت شود. ما طبق مفعول لاجله ترجمه میکنیم و آلهه مفعول مقدم تریدون: آیا انتخاب میکنید خدایی را به جز خدا از روی دروغ؟

وقول أبي طالب (عليه السلام): ۷- أ تَبْعُونَ قَتْلًا لِلنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ؟***خَصَصْتُمْ عَلِيَّ شَوْمًا بِطَوْلِ أَثَامِ

کسانی که میگویند ابی طالب علیه الصلاه و السلام مشرک است خودشان اول المشرکین است. أثام مصباح المنیر ص ۹ کلمه مفردی است مثل سلام که هو الائم و جزاء الائم که به هردو عرب استفاده میکند. در خارج یک عده ای بودند که میخواستند حضرت را به قتل برسانند لذا مابعدھا واقع و الان توییخ میکند ترجمه: چرا میل و اراده کرده ای قتل نبی حضرت محمد(عطف بیان)؟ شما اختصاص دارید به بدبختی به سبب کثرت گناه.

الرّابع : التقرير ، ومعناه : حملک المخاطب علی الإقرار والاعتراف(عطف تفسیر) بأمر قد استقرّ عنده ثبوتہ أو نفيه ،

این خیلی دقیق است: وادار کردن شما مخاطب را به امری که چنین صفتی دارد: نزد آن مخاطب نفیا یا اثباتا استقرار پیدا کرده. ابن هشام نگفت عند المتکلم لذا خیلی دقیق نوشته است.

نحو : (أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ إِلَهَيْنِ) (المائدة/۱۱۶).

خداوند به حضرت عیسی علیه الصلاه و السلام میگوید: تو به انصار گفתי من و مادرم را دو خدا بگیرید؟ ظاهر کلام اثباتی است اما مخاطب بخواهد جواب بدهد به اینکه اعتراف کند به نفی جواب میدهد یعنی من چنین

چیزی نگفته ام. یعنی ربطی به نحوه سوال من ندارد که اثباتی یا سلبی باشد و آنچه نزد مخاطب استقرار یافته باید به آن جواب بدهد یعنی اگر نفی باشد باید به نفی جواب بدهد گرچه سوال اثباتی باشد. پس تلازمی بین نفی و اثبات کلام متکلم با آنچه‌ی که مخاطب می‌خواهد اعتراف کند نیست چون قد استقر عند المخاطب. فتاملوا.

درس ۱۱

نکته: استفهام تقریری مثل استفهام حقیقی است در اینکه واجب است مُقَرَّرٌ به (آنچه‌ی که می‌خواهیم بهش اقرار بگیریم) مثل مستفهم عنه در استفهام حقیقی بعد همزه بیاید. دلیل: در بلاغت ملاحظه شد ابتدای حال است چرا که از ابتدای کلام مخاطب متوجه شود به اینکه چه چیزی را پاسخ دهد یا اقرار کند.

ويجب أن يليها(پی در آید یعنی واقع شود بعد همزه) الشئ الذي تُقَرَّره به ،

و ادا به اعتراف میکنیم مخاطب را به آن شیء یعنی مقرر به.

تقول في التقرير بالفعل : أضربت زيداً؟ وبالفاعل : أأنت ضربت زيداً؟ وبالمفعول : أزيداً ضربت؟ كما يجب ذلك في المستفهم عنه .(یعنی استفهام حقیقی)

بقیه متعلقات فعل نیز مثل مفعول است همانند حال و تمیز؛ مختصر المعانی ص ۲۰۵ و ص ۱۹۶، جواهر ص ۷۴.

در مورد وجب به کتب نحوی ها مراجعه شود می‌گویند احسن است نه واجب و هیچ لزومی نیست؛ این وجب بلاغیون است که چون کارشان با ظرافت های کلامی و اقتضاء الحال است لذا واجب می‌گویند ولی از لحاظ نحوی احسن است. حاشیه ادیب: ذهب جماعة الى أن ذلك احسن فيهما.[در مستفهم عنه و مقرر به] ماده ذهب با الی به معنای اعتقاد و نظر داشتن است. المنصف رجوع شود، تحفه الغریب اسم همان شرح دمامینی است، حاشیه الامیر و حاشیه دسوقی/۱۵/۱.

وقوله تعالى : (أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَتْنَا) (الأنبياء / ۶۲)

یک مثال با چند توجیه میتواند مثال برای انواع معانی باشد، البته با چند توجیه و برخورد چون با یک توجیه اینها قسیم اند؛ مثل همزه در آ فی کتاب الله که داشتیم. لذا ابن هشام مثالی میزند که هم استفهام حقیقی باشد هم مجازی (مجازی تقریری). این آیه در مورد این است که وقتی قوم شهر را ترک کردند حضرت ابراهیم سلام الله تعالی علیه بت ها را شکست. این آیه را میتوان استفهام حقیقی گرفت که ملاک حقیقی این بود که متکلم نمی دانست لذا می پرسید تا بداند لذا کفار چون علم نداشتند سوال میکنند که بدانند و اگر میدانستند میپرسند تا از حضرت اقرار بگیرند.

محملاً لإرادة الاستفهام الحقيقي بأن (باء تفسيرية) يكونوا لم يعلموا أنه الفاعل، وإرادة التقرير بأن يكونوا قد علموا.

ضمیر یكونوا به کفار میخورد. ماده احتمال متعدی است لذا محتمل میخوانیم. البته وقتی سراغ مفسرین میرویم استفهام حقیقی را نپذیرفتند چون قرائن داریم که تقریری است مثل علامه طباطبایی. خود آیه با دو توجیه، هر دو احتمال دارد ولی بقرائن که چند آیه قبلش حضرت قسم خورد «فالله اکیدن اصنامکم» و ایضا قرینه حالیه داریم چون همه کفار بودند و قرائن دیگر مثل آیه «سمعنا فتیا یکثرهم» استفهام تقریری است. المیزان/۱۴/۳۰۲ نمونه/۱۳/۴۳۲.

الخامس : التهكم ،

تهکم اسم است نمی تواند معنای حرف باشد؛ گفتیم اینها انگیزه و دواعی اند و مسامحه است. تهکم یعنی استهزاء مثال: طلبه ای از فیوضات سحر غافل است و یک روز میخواهد ساعت ۳ بیدار شود؛ ما میگوییم: آیا ساعت سه میخوای بلد بشوی؟ من نمیخواهم سوال کنم بلکه استهزا است.

نحو : (أَصْلُوْكُمْ تَأْمُرُكُمْ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْْبُدُ آبَاؤُنَا) (هود/۸۷).

حضرت شعیب سلام الله تعالی علیه کثیر الصلوه بود و مشرکین را هم به وحدانیت دعوت میکرد که آنها به مسخره میگفتند: نماز های تو گفته که ما آنچه پدرانمان میپرستیدند ول کنیم؟ آنها میدانستند که صلاة امر نمیکند یعنی جهل نداشتند تا استفهام حقیقی باشد. حجت خراسانی/۱/۸۲ نمونه/۹/۲۰۷ مختصر المعانی ص ۲۰۷ و دسوقی.

السادس : الأمر ،

مثلا پسری کاهل نمازه و میخواهد بیرون رود پدر میگوید آیا نمازت را خواندی؟ یعنی برو نمازت را بخوان بعد برو.

نحو: (قُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ (يهود و نصاری) وَالْأُمِّيِّينَ (مشرکان) أَسْلَمْتُمْ) (آل عمران ۲۰) آی: أسلموا.

آیه خطاب به حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم است. البته رجوع کنید به مفسرین مثل علامه/۱۴۰/۳ استفهام حقیقی گرفته اند لکن اصل بحث این است که در عرب داریم که استفهام به داعی و انگیزه امر به کار رود. جواهر ص ۷۹ و صاحب مجمع البیان قبول کرده اند ذیل آیه ۹۱ سوره مائده است، رجوع شود.

السَّابِعُ: التَّعَجُّبُ، نحو: (أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ) (الفرقان ۴۵).

مثال فارسی: کسی درس نخوان است و میخواهد بیست بگیرد. شما میگوی: آیا درس نخواندن و بیست گرفتن؟

برخی مفسرین گفته اند منظور از مد الظل (سایه) کنایه است از نعمات یعنی خدا میفرماید: خدا نعمت ها را داد با اینهمه نعمت آدم ایمان نیاورد محل تعجب است. ولی آیت الله مکارم دام عزه العالی در نمونه/۱۱۰/۱۵ فرموده منظور از این سایه، سایه ای است که بعد طول فجر و قبل از طلوع آفتاب بر زمین حکم فرماست بعد شروع کردن مزایای این سایه را بیان کردن که خود این سایه چیز عجیبی است. نکته: متکلم این کلام، خدای تعالی و تبارک است و شما گفتید استفهام حقیقی از خدای تعالی و تبارک نداریم و مجازی است؛ در اینجا یعنی خدا تعجب میکند، حالت تعجب عروض حالت است و خود ابن هشام در کتاب گفته خدا انتقال از حالی به حالی نمیشود، لذا اگر رجوع شود این سوال به داعی تعجب است ولی تعجب للغير. رجوع به حاشیه المامیر/۱۷/۱: ثم هو (تعجب) من حضرت الحق تعالی بمعنی تعجب المخاطب. حجت خراسانی نیز فرموده است. نکته: اینکه گفتیم حال برای خدا بی معناست مبنای اینها است که خواهیم رسید مبنای خودمان را خواهیم گفت اینکه ما قبول نداریم خدا عروض حالت ندارد.

نکته: علاوه بر مطالبی که گفتیم اینها دواعی اند نه معانی، از کجا معلوم میشود که مثالی تهکم است یا امر یا... یعنی معانی همزه در لغت، اگر بپذیریم معانی اند واقعا معانی همزه اند یا کل سیاق جمله را در نظر بگیریم خود ابن هشام در او بدین اشاره میکند که کاشتی این تنبیه را اول کتاب میگفت.

الثَّامِنُ: الاستبطاء،

استبطاء از کلمه بطیعی است به معنای کند که استبطا به معنای کندشمردن است. مثال: من هم حجره ای ام را چندبار صدا میکنم آخر میگویم چندبار صدایت کنم؟ من میدانم که چندبار صدایش کردم بلکه سوال میکنم که چرا کند جواب میدی.

نحو: (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ) (الحديد / ۱۶).

ان تخشع فاعل یأن. مصباح المنیر ص ۲۱: أن الشیء من باب رَمَى ای دنا قُرْب و حضر. لذا در ترجمه فارسی میگویند: آیا وقت آن نرسیده است که خاشع شود قلب ها از ذکر خدا؟ یعنی چقد کند است. یأن یعنی گرایش قلب ها.

نکته: این هشت معنا انحصاری نیست فلذا به رصف المعانی مالقانی و جنی الدانی ابن ام قاسم رجوع کنید معانی دیگر دارد همانطور که جواهر نیز آورده. ابن هشام استقرائی این هشت را شمرده است.

نکته: به لحن، لفظ نمی گوئیم و قرینه حالیه حساب میشود. ما بر خا لحن مان را عوض میکنیم یکبار اخباری یکبار استفهامی می فهمند. و اگر تشخیص ندهیم میگوئیم مجمل است و دو احتمال دارد.

جلسه ۱۴

تنبيه

در این تنبيه ابن هشام میخواهد استطرادا از همزه ای که فعل است بحث کند؛ چون همزه تک حرفی بود و برای تکمیل بحث وارد این همزه نیز شد ولی چون قرار بود از این افعال بحث نکند لذا در تنبيه قرار داد. فعل تک حرفی را در علم صرف در بحث لفیف مفروق دیدیم: «ف» به معنای وفا کن و «ق» به معنای نگه دار. ایشان میگوید «ا» نیز لفیف مفروق است که اصلش «وای» بوده است.

قد تقع الهمزة فعلاً وذلك (وقوع همزه فعلاً) أنهم يقولون :

گفتیم در آن و آن قیاسی است که اینجا لام در تقدیر است: لأنَّ العرب يقولون.

«وَأَيُّ» بمعنی «وَعَدَ» و مضارع «يَتَّى» بحذف الواو؛

لَفِيْف مَفْرُوق اسْت که قواعد صرف ساده ص ۱۴۲ و ص ۱۴۸ تطبیق شده است، لَفِيْف مَفْرُوق از قاعده مثال پیروی میکرد که اگر مضارع یَفْعِل بود مثل یُوْعِد، یَعِد میشود، فلذا یَتَّى شد به حذف واو.

لوقوعها(الواو) بین یاءٍ مفتوحهٍ وکسره ،

در کتب صرف تحلیلی مثل شرح تصریف و شرح نظام و شرح کمال و شرح کافیه(شرح کافیه سخت است لذا استاد میخواید) اینها عنوان کرده اند که چرا حذف میشود. ابن هشام نظر بصریون را آورده ولی کوفیون نظر دیگری دارند در علت حذف در مثالی که مضارعش بر وزن یَفْعِل است؛ دلیل بصریون این است که عرب از اینکه بعد یاء واو و بعد آن همزه مکسور واقع شود خوشش نمی آید چون استثقال پیش می آید؛ یَفْعِل مثل یُوئِی. در الانصاف فی مسائل الخلاف ص ۶۴۴ نظر بصریون و کوفیون را آورده و نظر اجتهادی خودش را نیز عرض کرده است.

والأمر منه «إه» بحذف اللام للأمر وبالهاء للسکت فی الوقف.

باب وقف سیوطی را باید بخوانید که آنجا در مورد وقف قاعده ای است: این همزه چون تک حرفی هست نمی توان بر آن وقف کرد یعنی به سکون خواند چون وقف به ابتدا متعذر است لذا در تک حرفی ها در زمان وقف، آمدن هاء سکت واجب است. حرف هاء می آوریم چون وقف متناسب است با حرف الهاء، سکون متناسب راحتی تلفظی با هاء دارد. آمدن هاء سکت جوازی و وجوبی دارد که وجوبی در دو جا است: یکی در فعل تک حرفی، مابقی مراجعه شود. سیوطی ص ۴۰۳، شرح الکافیه/۴/۵۰۰، جامع المقدمات/۲/۴۲۴، مکررات/۳/۲۴۴.

یک مطلب: تامل فرمایید لوقوعها بین یاء مفتوحه و کسره آیا قید احترازی است یا توضیحی؟ در منطق در تعریف در بحث جنس(خاصیت مشترکه بین انواع) و فصل خواندیم که فصل می آمد نوع را از بقیه انواع جدا میکرد؛ اگر در منطق بپذیریم که تعریف تام داریم یعنی تعریف به جنس و فصل که خودش محل بحث است، آن تعریف در حقائق خارجی است و اما در اعتباریات جنس و فصل نداریم. چیزی که قراردادی و به جعل است جنس و فصل ندارد لذا در کتب فقهی در همین شرح لمعه در اعتباریات میگویند کالجنس و

کالفصل؛ این کافِ مشابهت برای این است که این قید یکسری چیز را وارد و خارج میکند لذا کالفصل میگویند، این فصل اصطلاحاً قید احترازی است چون یک عده را خارج میکند.

(آ)

اولین همزه مرکبه آ است که در قواعد تخفیف صرف خواندیم که «آ» الف مع الهمزه بوده است که تخفیف صورت گرفته.

حرف لنداء البعید ،

اول بحث نحو تحلیلی را گفتیم و همین صفحه را باز کردیم؛ برای ندا بعید استفاده میشود چون درش تطویل صوت بود.

وهو مسموع لم یذکره سیبویه ، و ذکره غیره.

مرجع هو را به حرف میزنیم نه به «آ» تا اشکال نشود که چرا هی نیاورد. ابن هشام به سیبویه خیلی ارادت دارد لذا در آخر ص ۲۷۰ گفته است: الثانی: قول سیبویه الذی شافه العرب و فهم مقاصدهم؛ لذا نقل هایی که سیبویه میکند خیلی معتبر است. این همه نحوی ولی ابن هشام اسم سیبویه را میگوید؛ پس ابن هشام که گفت هو مسموع از کجا میگوید اگر سیبویه ذکر نکرده؟ در مغنی اللیب نیز هیچ مثالی نیست؛ برای اثبات حجیت کلمه ای برای معنایی باید اصلش را از عرب حجت داشته باشیم. علی الظاهر اینکه ابن هشام گفت ذکره غیر سیبویه نیز درست نیست چون خیلی از نحوی ها هم ذکر نکرده اند؛ اما ابن مالک آورد در سیوطی ص ۲۹۶، شرح الکافیة/۴/۲۵ و وافی/۴/۱ نقل میکند. معجم القواعد النحویة ص ۶۷ نقل میکند، شرح التصریح علی التوضیح/۲/۲۰۰.

جواب یکی از شاگردها: هو به این نمیخورد که این حرف برای ندا باشد مسموع است بلکه منظور خود این حرف مسموع است. جواب استاد: فرمایش متینی است اینکه هو مسموع اخبار من نیست بلکه یک عده قائل اند ولی ما تابع ظهوراتیم و ظهور عبارت بنابر عبارات جاهای دیگر ابن هشام یعنی نزد ما ثابت شده است.

(أجل)

ابن هشام در چند جای مغنی از حروف جواب بحث میکند؛ آنجاها که میرسیم مراجعه به اجل میدهیم.

حرف جوابِ مثلُ : «نعم»

مثل: لا، جیر، بجل، هی. حرف نعم هنوز خوانده نشده است که در مغنی ۲ ص ۲۶۴ خواهیم خواند و کار این هشام حواله دادن به چیزی است که خوانده نشده است. ولی چون کتاب مبتدی نیست و طلبه ها خوانده اند به نعم مثال زده تا تقریب شود.

فتکون تصدیقاً للمخبر وإعلاماً للمستخبر و وعداً للطلب

اجل چون مثل نعم است و نعم حرف است، متفرع بر این مثلثیت، کاربرد هایی که نعم دارد این هم دارد، این فرعیت از فاء در عبارت فتکون تصدیقاً... بدست آمد. کسی میگوید زید قائم که ما میگوییم اجل یعنی تصدیق میکنم این خبر را. برای اعلام مستخبر (مستفهم) که کسی میپرسد: اُ زید قائم؟ ما میگوییم اجل یعنی بله قائم است. یا برای وعد طالب (طلب کننده و آمر) کسی میگوید اکرم زید، ما میگوییم اجل یعنی وعده میدهیم به کسی که از ما طلب میکند.

نکته: در اینجا مخبر میتواند مخبر به منفی یا اثباتی باشد، مستخبر نیز میخواهد از نفی یا از اثبات باشد، طالب میخواهد آمر باشد یا ناهی. البته اختلاف است.

نکته: اجل در مغنی به سکون اللام و آن اجلٌ مسمی که در قرآن داریم اسم است و با آن کار نداریم.

فتقع بعد نحو: «قام زیدٌ» و «أقام زیدٌ» و «أضرب زیداً».

کاش علامت سوال میگذاشتند: اقام زید؟. ما در شرع به زدن توصیه نشدیم بلکه به اکرام توصیه شده لذا این مثال حذف شود بد نیست. آیات جهادی هم در حالات خاصی است فلذا جهاد ابتدایی نداریم در زمان غیر معصوم.

تحقیق: دسوقی/۱/۴۷ دمامینی/۱/۸۰ جامع الدروس/۳/۲۵۶. متن مغنی البیب اقوال مالقی و زمخشری و ابن مالک و ابن خروف را نقل کرده که برای اینکه تطویل نشود اساتید حذف کردند. در شرح الکافیة/۴/۴۳۱ مرحوم رضی تصدیق دارد که اجل تصدیق للمخبر سواء كان الخبر موجبا او منفيا و لا تجى بعد ما فيه معنى الطلب ولی ابن هشام مخالف است کالاستفهام و الامر. جامع المقدمات/۲/۴۰۸. اجل به سکون جیم اسم است به معنای بخاطر است.

(إِذْ) على أربعة أوجه:

اذ وجه سومى و چهارمى از مشکلات مغنى است مخصوصاً مفاجاه كه با تمام محشين عربى در اينجا مشكل داريم.

الوجه الأوّل: أن تكون اسماً للزمن الماضى ولها أربعة استعمالات:

أحدها: أن تكون ظرفاً وهو الغالب،

اذ غالباً ظرف زمان است؛ فرق ظرف زمان و اسم زمان: اسم زمان مقسم شد و ظرف قسم شد، رابطه قسم و مقسم عام و خاص مطلق است. يوم الجمعة يوم مبارك، اين دو اسم زمان است ولى ظرف نيستند كه يكى مبتدا و ديگرى خبر است ولى اگر يوم الجمعة باشد ظرف است؛ ظرف ها همه اسم زمان هستند ولى هر اسم زمانى ظرف نيست.

نحو: (فَقَدْ نَصَرَهُ) (پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم) (اللّٰهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (التوبه ٤٠). نمونه/٧/٤١٨

الميزان/٩/٢٨٩ مجمع البيان/٥/٦٠٤.

اذ ظرف زمان ماضى است لذا متعلق ميخواهد كه نصر است يعنى فعل نصر در زمان اذ فلذا فعل نصر نيز بايد فعل ماضى باشد چرا كه فعل مضارع با ظرف زمان ماضى تناقض دارند. اين آيه را ص ١٩ كاملتر ميخوانيم فلذا كل آيه را ببينيد.

الثانى: أن تكون مفعولاً به، نحو: (وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُمْ) (الأعراف ٨٦). نمونه/٦/٢٤٨

اسم زمان است ولى ظرف نيست لذا در ترجمه فرق دارند: اولى را كه ظرف بود بايد «در زمان...» ترجمه كنيم ولى دومى را «زمانى را كه...». حضرت شعيب اين آيه را به قومش ميگويد كه در اين آيه قرينه وجود دارد بر اينكه مفعولى است؛ هر جا فعل اذكر بود نگويمم اگر بعدش اذ بود مفعول به است چرا كه داريم ياد كن در اين زمان. نکته: زمان اذكر چون امر است حال است؛ مرحوم شيخ بهاء در صمديه نوشته امر براى حال است ولى ابن هشام در ص ١٦ و صرف ساده گفته اند مستقبل، برخى هم ميگويند امر زمان ندارد، مثل ابن هشام كه در مغنى اللبيب در جاي ديگر ميگويد و التحقيق زمان ندارد؛ تحقيق شود. اينكه برخى ميگويند امر حال و اسقبالى است چون از مضارع گرفته شده اين حرفها نكفتنى است براى كسى كه صرف خوانده. امر چه حال

باشد چه استقبال مهم آن است که ماضی نیست پس با ظرف زمان ماضی تناسب ندارد ولی میتوان گفت: یاد بیاور الان آن زمان قبل را.

والغالب على المذكوره فى أوائل القصص فى التنزيل أن تكون مفعولاً به بتقدير «أذكر» نحو: (وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ) (البقره/۵۰).

چرا الغالب و چرا همیشگی نیست؟ باید دنبال آیه ای بروید که در مورد قصه و اولش از باشد ولی مفعول به نباشد تا غالب ابن هشام شکل بگیرد. ایشان میگوید خیلی از آیات قران در مقام بیان قصه های قرآنی و ما وقع است مثل آیه شریفه ای که مثال زده است: بنی اسرائیل یاد بیاورید زمانی را که دریا را شکافتیم. ابن هشام میگوید این از هایی که معمولاً اوائل قصص ذکر میشوند مفعول به برای فعل محذوف اذکروا هستند. نقش نحوی «أن تكون» در عبارت خبر است. چرا فعل اذکر در تقدیر میگیریم و چرا فعل های غیر این نباشد؟ چون آیات دیگری داریم که اذکر ذکر شده است که به قرینه این آیات، آن اوائل قصص حمل بر اینها میشوند.

در مورد آیه فوق تأمل شود که آیا میتوان احتمال دیگری در آن داد؟ [میتوان عطف گرفت بر نعمتی یعنی مفعول به اذکروا مذکور در آیات قبلی باشد].

ابن هشام گفت اوائل القصص از را مفعول به بگیرید و نمیتوان ظرف یعنی نوع اول گرفت ولی بعض معربین دچار همین اشتباه شده اند که غلط است چون فعل امر برای استقبال است ولی از ظرف زمان ماضی که این دو تناقض دارند: یاد بیاور در زمان آینده در زمان گذشته؛ یک فعل دو زمان تحقق ندارد.

وبعض المعربین يقول فى ذلك: إنه ظرف لـ «أذكر» محذوفاً.

معرب یعنی نحوی که علی الظاهر ابوحیان یا من جملتهم ابوحیان است. مشارالیه ذلك: الغالب على المذكوره....

وهذا وَهَم فاحش ، لاقتضاءه (این کلام) حينئذ (حين اذ جعل اذ ظرفاً لاذكر) الأمر بالذكر فى ذلك الوقت (ذكر كن در آن وقت) ، مع أنّ الأمر للاستقبال وذلك الوقت قد مضى ، وإنما المراد ذكر الوقت نفسه لا الذكر فيه (وقت).

یعنی مفعول فيه مدنظر نیست.

زندگیناهم علامه جعفری: روش ما روش آخوند خراسانی بود ایشان شب زودتر میخوابیدند و نیمه شب برای عبادت بر می خواستند، من در نجف مدت یکسال و نیم شب ها نمی خوابیدم و فقط دوساعت در روز میخوابیدم، بقیه ایام شب ها زود میخوابیدم و قبل از سحر بیدار میشدم الان هم سعی میکنم حدود ساعت ۱۰ بخوابم و از سحر برای کارهایم (علمی و غیرعلمی) استفاده کنم. ما با علاقه عجیبی در درس ها حاضر میشدیم و احترام خاصی برای اساتید قائل بودیم. ای کاش آنها باز میگشتند چه بزرگانی بودند آنها از نظر مال زیاد با ما فرق نداشتند، اساتید ما میگفتند که صاحب خانه مرحوم شیخ محمد اصفهانی رحمه الله علیه (استاد آقای بهجت و علامه طباطبایی) فرش ایشان را بابت اجاره خانه برداشت و برد. در مدرسه ما (مدرسه صدر) ۲۵ حجره داشت اغلب افراد جز یکی دونفر همه مجتهد بودند (معمولا کسی که حجره میماند زن ندارد یعنی در زمان مجردی مجتهد بودند) نیمه شب حالات روحانی داشتند. (از آقای بهجت نیز نقل است چون آیت الله بهجت و علامه جعفری و آقای کشمیری در یک مدرسه علمیه بودند) ۷۰ مجتهد مطلق بود که دعای ابوحمزه را در قنوت نماز وتر میخواندند. لذا قبل از سن ازدواج الهام میشد و به اجتهاد میرسیدند. از کتاب آفاق مرزبانی گفتگوهایی با علامه جعفری رضوان الله تعالی علیه. سر قبر مبارک ایشان بروید در مشهد مقدس است.

درس ۱۳

جواب سوالی که در مورد آ پرسیده شد: کتب صبان و شرح التصریح و معجم النحویه همه متأخر از ابن هشام اند، اگر میخواهید تحقیق کنید در مورد اینکه نقل شده یا نه به متأخرین رجوع نمی شود؛ باید به کتب قدما رجوع شود. برای مسموع بودن آ باید مثالی از کتب قبل ابن هشام یا لغت متقدم می آوردید، اکثر کتب مراجعه شود مثالی پیدا نمیکنید؛ سیوطی متأخر از ابن هشام است که در همع/۲/۲۸ میگوید: آ قد حکاها

الکوفیون (سیبویه ذکر نکرده گویا بصریون چنین چیزی را حکایت نکردند) عن العَرَب (عُرب نیز میتوان خواند که در الکتاب سیبویه عُرب دارد) یثقون بعربیتهم یعنی کوفی ها از عرب حجت نقل کردند؛ ولی سیوطی مثالی پیدا نکرده است.

سوال بعدی در مورد والغالب بود: ذیل آن آیه را باید تحقیق میکردید که ابن هشام در لیبب چند مثال زده بود ولی اساتید حذف کرده اند؛ یک وقتی قبل این اذ واو است که ممکن است عطف باشد به ظرف قبلش، دیگر صورت مسئله پاک است چون اوائل قصص معنا ندارد کما اینکه آیه ای که ابن چهار استاد انتخاب کردند از باب عطف است که دیگر در این اوائل قصص معنا ندارد. لذا باید مثالی بیاورید که اوائل قصص باشد یعنی من باب عطف نباشد و مفعول به برای اذکر مقدم نباشد؟ ابن هشام به زمخشری علاقه دارد که اگر این غالب ها را بخواهید بدست بیاورید باید بروید به سراغ مرادش یعنی زمخشری در کشاف/۱/۶۱ ذیل آیه ی ۳۰ سوره بقره: «و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه قالوا...» زمخشری میگوید این اوائل قصص است که قصه خلقت حضرت آدم است که در این آیه میگوید این اذ متعلق به قالوا است، ظرف هم توسع دارد لذا مقدم شده است. خود ایشان نیز به عنوان احتمال گفته یعنی این دو وجهی است یعنی مفعول برای اذکر نیز میتوان گرفت. همینکه این احتمال زمخشری را میتوانیم بگیریم کافی است برای اینکه به نحو موجهه کلیه صحیح نباشد لذا والغالب به کار برد.

زمان فعل و امر: صمدیه ص ۱۲ و صرف ساده ص ۱۰۶ و ابن هشام در جلسه قبل مستقبل گرفته اند ولی خود ابن هشام در مغنی اللیبب خطی ص ۱۱۸ قبل از لام غیرعاقله گفته: والمحققون اینکه امر زمان ندارد. این زمان ها را به لحاظ گفته اند، آنکه میگوید زمان دارد و حال است، این حال متکلم را دیده است اما نسبت به معمول استقبالی است یعنی نسبت به زمان گفتن من استقبالی است. اما اینهایی که میگویند زمان ندارد بحث طولانی دارد که مقداری باید اصول خواند تا بدین مسلط شد. این خانم های مجلسی سر از ناشزه بودن در می آورند و بی سواد هستند؛ اینکه اینها میگویند خود پسر و دختر صیغه عقد بخوانند! اینها نمی دانند این صیغه به نیت انشاء باید خوانده شود و الا خود آن صیغه، ماضی است و قطعاً باطل است. انشاء یعنی ایجاد یعنی به محض گفتن انکحت ایجاد میشود نه آن اخبار ماضوی. و کذا در بعت و اشتریت در معامله که دخل و تصرف نمیتوان کرد الا بنا بر قولی که قائل باشد به اباحه تصرف ولی ملکیت نمی آورد و هر لحظه میتواند چیز

خریده شده را پس بگیرد. چون اینها در مقوله انشاء است میگویند انشائیات زمان بردار نیستند و مابقی در اصول خواهید خواند و در سلسبیل ص ۳۵۴ نیز دارد.

الثالث : أن تكون بدلاً من المفعول ،

بدل به طور کلی و مثالی که زدند به بدل اشتمال است که این بدل را در سیوطی ص ۴۹۳ خواندید ولی ناقص بود و همه مثال ها را نمی پوشاند، بهترین تعریف بدل اشتمال در خضری/۲ و ۶۳۶ و ۶۳۷ است و شرح التصریح/۲ و ۱۹۳ و ۱۹۴ نیز بد نیست.

نحو: (وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا) (مریم ۱۶) فِي «إِذْ» بَدَلُ اشْتِمَالٍ مِنْ مَرْيَمَ.

ذکر خود زن در کتاب چه خصوصیتی دارد آنهم در شرع مقدس! یعنی چه صورتش را یا گوشت و پوستش را ذکر کن! یادآوری حضرت مریم به عنوانی زنی از زن های عالم لطفی ندارد؛ لذا و اذکر وصف مریم که مفعول به است یعنی یاد کند زمانی را که، خودش را ذکر نکن بلکه چیزی که متعلق به او و وابسته به او است را ذکر کن که آن زمانی است که دوری گزید و جدا شد من اهلها. این بدل اشتمال است که از متعلقات مریم است. نمونه/۳۱/۱۳.

الرابع : أن تكون مضافاً إليها

اذ مضاف الیه باشد که دو نوع است: یا به اسمی اضافه شود که اگر بیندازیم خللی در غرض متکلم ایجاد نمیشود یا به اسمی اضافه میشود که غیر صالح للاستغناء عنه. مثال اولی حینئذ که این تتوین عوض جمله است که اگر حین را بندازیم خللی ایجاد نمیشود چون همان معنایی را که حین میخواهد برساند از میرساند. مثال: جاء زید العالم فاکرته حینئذ (حینئذ جاء زید) که اگر بیندازیم: فاکرته اذ جاء زید. ولی نوع دومی اگر آن اسم را بیندازیم خلل ایجاد میشود؛ مثال اگر این بعد در آیه ذیل نیاید یعنی در همان زمان ولی قصد متکلم بعد یا قبل بوده معنا تغییر میکند. نکته: ما در صالح للاستغناء عنه نگفتیم که اگر بیندازیم هیچ تغییری نمیکند بلکه گفتیم خللی در غرض متکلم ایجاد نمیشود یعنی معنا را میفهمیم ولی آن اسم افاده خودش را دارد که از آن تاکید در همان معنا را میفهمیم.

أن تكون مضافاً إليها اسمُ زمانٍ صالحٍ للاستغناء عنه ، نحو: «يَوْمئذٍ وَحِينئذٍ» أو غير صالح له ، نحو: (رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا) (آل عمران ۸).

نقش «اسم» در عبارت نائب فاعل مضافا است گویا چنین بوده: باشد اسم التي يضاف اليها اسمُ زمان. اگر حذف این اسم خللی ایجاد نمیکند پس چه نوع اضافیه است؟ (اضافه بنا بر مشهور یا بیانیه بود یا ظرفیه یا لامیه) وقتی حذف میکنیم و خللی ایجاد نمی شود معلوم است که بیانیه است که ترجمه حینئذ: آن زمانی که عبارت است آن زمان از... مثل «حرفُ الهمزة»: حرفی که آن حرف عبارت است از همزه بودن.

گفتیم که اذیی که اسم زمان است چهار استعمال دارد: اولی ظرف، دومی مفعول به، سومی بدل از مفعول به، چهارمی مضاف الیه. پس اگر سوال شود که از چه نوع ظرفی است باید گفت از این نظر ظرف متصرف است. (ظرف یا متصرف بود یا غیر متصرف؛ ظرف غیر متصرف چیزی است که اگر فاعل شود با حرف خاص فاعل میشود که سر آن حرف جر غوغایی است.) ابن هشام میگوید ما که چهار قسم کردیم نظر عده ای است ولی جمهور آقایان قبول ندارند و فقط اولی و چهارمی را میگویند یعنی یا ظرف یا مضاف الیه است. اینجا سوالی پیش می آید که مثال های آن دو قسم را چه میکنند؟ مثال ها را یا به اولی یا به چهارمی باید ببرند و چون مضاف الیه نیست به اولی برده اند، مثلاً آیه ای که در مورد حضرت مریم بود: اذکر در زمانیکه این معنا غلط است و همچنین مریم متعلق برای مریم واقع نمیشود لذا برای درست کردن کلامشان تقدیر گرفته اند که در آیه ای که از مفعول به بود گفته اند: و اذکروا نعمت الله (مفعول به محذوف) در زمانی که در آیه حضرت مریم نیز: واذکر قصه یا مطلب یا حدیث مریم (مجمع البیان حدیث را انتخاب کرده است که ما جمود در کلمه ای نداریم) یعنی قصه حضرت مریم را ذکر کن در زمانی که.... پس از متعلق به مفعول به محذوف است.

وزعم الجمهور أن «إذ» لاتقع إلا ظرفاً أو مضافاً إليها، وأنها في نحو: (وَأذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا) (الأعراف/ ٨٦) ظرفٌ لمفعول محذوف، أي: واذكروا نعمه الله عليكم إذ كنتم قليلاً، وفي نحو: «إِذْ أَنْتَبَذْتُ» ظرفٌ لمضافٍ إلى المفعول محذوف، أي: واذكر قصه مریم.

چون خود حضرت مریم ذکر شده بود ولی مضاف محذوف بود لذا «محذوف» در عبارت صفت مضاف است. اشکال: در اینجا قصه مفعول به است نه مریم پس چرا ابن هشام نوشت مضاف الی المفعول (مریم)؟ دو توجیه داریم: اگر مضاف حذف شود مضاف الیه میتواند جایش بنشیند و اعراب آنرا بگیرد که اینرا در سیوطی خواندید. لذا اینکه گفته مضاف الی المفعول منظور بعد از حذف شدن این مریم مفعول است؛ برگشت این به مجاز به اعتبار ما کان است. توجیه دوم اینکه سرجاش درس خواهیم داد در بحث الف و لام موصول که

الف و لام موصولی که بعد از اسم فاعل و اسم مفعول و صفت مشبهه (اختلافی است) می آید اینها را ابتدائاً نمیتوان الف و لام موصول گرفت، الف و لام عهد مقدم از الف و لام موصول و موقعی که عهدیت نباشد موصول است. مثال: جاء ضاربٌ و الضاربُ زیدٌ این الف و لام عهدی است نه موصول. اینجا نیز در عبارت ابن هشام الف و لام در المفعول عهد ذکر است که همان مفعولی که بالا گفتیم پس این از باب عهد ذکر است.

درس ۱۴

آشنایی با کتب: زمخشری ادیب بوده لذا لغت و تفسیر کشاف دارد (چهارجلدی، دارالمعرفه چاپ خوبی ندارد)، مجمع البیان ده جلدی ناصر خسرو، نمونه ۲۷ جلدی چاپ اول، المیزان ۲۲ جلدی انتشارات اعلمی، البرهان و نور الثقلین.

ویؤید هذا القول التصريح بالمفعول في (وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً) (آل عمران ۱۰۳).

ابن هشام اول کلام جمهور زعم گفت و الان موید می آورد؛ اگر کسی دقیق کتاب بنویسد فرق میگذارد بین یوید و یدل که یوید یعنی ۷۰ یا ۸۰ درصد کمک کار است و به حد دلالت نرسیده است که به عنوان دلیل قوی استفاده کنیم یعنی دیگر بحثی درش نباشد. پس یوید یعنی میتوان به وجه و احتمالی خدشه کرد ولی در یدل نمیشود. برای فردا تامل شود که چرا یوید گفت؟

در اصول نحو: اجراء المحال علی سُنَنِ واحدٍ مطلوبٌ او حَسَنٌ. سنن یعنی روش و طریقه. ما اگر محل ها را به یک روش بتوانیم پیش ببریم این حسن است؛ ابن هشام بدون اینکه این قاعده را بگوید از این استفاده میکند. ابن هشام میگوید آقایانی که از ظرف برای مفعول به محذوف گرفتند نسبت به آقایانی که از مفعول به

دانستند موید دارند. موید محل های دیگر است مثل آیه ذیل که از ظرف زمان است برای نعمت الله. تامل شود که این چه مشکلی داشت که یدل نگفت؟ در آخر ابن هشام در وجه اول که اسم زمان للماضی بود نظر جمهور را قبول کرد یا این آقایان که چهارتا میدانستند؟ از یک طرف گفت زعم که گفتیم زعم همیشه گمان باطل نیست و از یک طرف موید هم آورد، ابن هشام به کدام متمایل شد؟

الوجه الثانی : أن تكون اسماً للزمن المستقبل، نحو: (يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا) (الزلزله / ٤).

برای اثبات از استقبالیه آیه (عرب حجت) می آورد: اذا زلزلت الارض زلزالها تا بدین یومئذ برسد. این یومئذ یعنی یوم از زلزلت الارض زلزالها که تنوین عوض از جمله بود که در مغنی ۲ خواهید خواند. الان از اضافه شده به یوم که یوم متعلق به تحدث است، تحدث زمانش قیامت است و قیامت مستقبل است پس این یوم زمانش مستقبل میشود چون زمان ظرف اتخاذ میشود از زمان عاملش. اگر سوال شود که بحث ما از بود نه یوم جواب خواهیم داد که این اضافه بیانیه است یعنی زمان این یوم، زمان از نیز است پس از ظرف زمان مستقبل است. والجمهور لایثبتون هذا القسم ،

دقت شود آن صفحه را زعم الجمهور گفت ولی اینرا الجمهور میگوید. جواب جمهور به این آیه که اینرا چه میکنند: در سیوطی باب نفخ فی الصور را خواندید که در بلاغت نیز خواهید خواند که خیلی از آیاتی که مربوط به قیامت است مثل اذا زلزلت الارض، اذا وقعت الواقعة، اذا انتصرت الكواكب و نفخ فی الصور، همه این آیات در مورد قیامت است ولی ماضی آمده است؟ دلیلش این است که اگر امری محقق الوقوع و قطعی الوقوع باشد کاربرد با فعل ماضی دارد که این کاربرد با فعل ماضی را اصطلاحاً باب نفخ فی الصور میگویند. چرا چنین گفته اند؟ خصوصیت جملات ماضویه و فعل ماضی این است که حتما واقع شده البته اگر کاذب نباشم ولی استقبال و حال ترددی اند، استقبال که اصلاً نیامده تا بخواهیم نظر بدهیم و حال هم ترددی است. سر این آیات قیامت این است که چون امری محقق الوقوع است و شک و شبهه ای درش نیست با ماضی به کار رفته است. لذا جمهور جواب میدهند به اینکه آیه ای را که مثال زدیم به از مستقبل، این از باب نفخ فی الصور است یعنی این هم حکم قطعی الوقوع دارد در نتیجه از ظرف زمان ماضی میشود.

پس جمهور این مثال را ثابت نمی دانند یعنی باید مثالی بیاورید که قابل توجیه نباشد و به ظرف زمان برنگردانیم. حکمت الوضع این است که یک لفظ در مقابل یک معنا باشد چون برای تفهیم و تفاهم صحبت

میکنیم و تا میتوانیم مشترک لفظی استفاده نکنیم چون سبب مغالطه میشود. اگر یک کلمه بیست معنا دارد باید من بیست تا قرینه بیاورم که کدام معنا منظورم است. لذا حکمت الوضع این است که مشترک لفظی درست نکنیم یا اگر هم مشترک لفظی درست کنیم کم باشد. این بحث جلوتر لازم خواهد شد که بصریون نظری دارند مخالف کوفیون که پشتوانه حرفشان حکمه الوضع است.

ويجعلون الآيه من باب (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ) (الكهف/ ٩٩) آى : من تنزيل المستقبل الواجب الوقوع (فاعل واجب) منزلة ما قد وقع.

ابن هشام کلمه زعم به کار نبرد لذا به عهده ابن هشام میگذاریم که اینجا نظر جمهور را قبول دارد.

روی این آیه شریفه ٧١ سوره غافر: «فسوف يعلمون اذ الالغال في اعناقهم». کار کنید. وافی/٢٥٨/٣/٨٦ حاشیه ٣ و جامع الدروس/٦٢/٣ این دو قبول دارند از مستقبل را و به این آیه ٧١ مثال میزنند که اینجا تشدید شده چون ادات استقبالی دارد (سوف). جمهور این آیه را نیز باید جواب دهند؛ جوابی که به آن دادند جواب اینهم هست بدین صورت که ابن هشام گفت از باب نفخ فی الصور است یعنی آیه شریفه حکم آنرا دارد نگفت این مثل نفخ فی الصور است بلکه گفت من باب نفخ است که خودش تفسیر کرد به اینکه مستقبل واجب الوقوع را منزله ما قد وقع میدانیم حالا این مستقبل واجب الوقوع میخواهد به صورت تحدث بیاید میخواهد سوف يعلمون بیاید ما حکمی که بهش بار میکنیم حکم نفخ فی الصور است.

در بلاغت خواهید خواند که چرا تحدث را مضارع به کاربرد که این دلیل بلاغی دارد که در مطول و مختصر است: ما برای اینکه چیزی را (صورت عجیبه ای را) استظهار ذهنی کنیم آنرا آماده فی الحال میکنیم. مسئله قیامت عجیب است و تصویری از آن نداریم و اینکه زمین اخبار بگوید ندیده ایم الا اینکه مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم نخودکی باشد. برای مجسم کردن آن به زمان حال می آورند مثل کتاب هایی که انسان خودش را در متن قضیه و جریان بداند تا یک شب کتاب را بخواند. این تحدث اخبار هم میخواهد بگوید جریان عادی و معمولی است که باید برای خودت همیشه استظهار ذهنی داشته باشی.

نکته: قبلا گفتیم که ابن هشام مبنایش در این کتاب این است که احتمالات را بگوید یعنی قائل دارد و ذکر چیزی به معنای پذیرش نیست. در منطق عالم اثبات میگفتیم یعنی عالم بیان احتمالات ولی اینکه در ثبوت چه میشود باید ببینیم.

الوجه الثالث : أن تكون للتعليل، نحو: (وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ) (الزخرف ۳۹/)

اليوم یعنی روز قیامت. تاویل ابن هشام: أن تاویل به مصدر رفته و فاعل گرفته یعنی لن ینفعکم الیوم اشتراکم فی العذاب یعنی مشترک بودنشان در عذاب چون آقایان گفته اند: لاجل ظلمکم فی الدنيا لذا اذ را تعلیل گرفته اند. مرحوم علامه در المیزان همین نظر را دارد که أنکم فاعل است بدین معنا که انسان اگر در دنیا مصیبتی برسد و عام البلوا باشد یک مقدار تشوی خاطر و تسلی خاطر برایش حاصل میشود ولی آیه میگوید آخرت چنین نیست یعنی کاری به دیگران ندارد

أی : ولن ینفعکم الیوم اشتراکم فی العذاب ، لأجل ظلمکم فی الدنیا.

ابن هشام قبل از اینکه نظر خودش را در مورد این اذ سومی بگوید میگوید اذ تعلیل یا حرف تعلیل است مثل لام و فی و من؛ یا اینکه این همان ظرف زمان ماضی است و علت مستفاد از قوت کلام است؟ ابن هشام مثالی میزند: ضربته اذ اساء که اذ ظرف زمان ماضی و متعلق به ضرب است: بچه ام را زدم زمانی که بی ادبی کرد که عرف از این تعلیل میفهمد پس اذ ظرف زمان بود ولی چون ضرب معلق شد به اذ اساء این تعلیل را میفهماند یعنی از کل جمله که فعلی معلق به زمان فعلی شد از این علت را در آوریم که اتفاقاً یک عده قائل دارد؛ پس عده ای گفته اند حرف تعلیل است و معنای سومی ساخته اند و یک عده گفتند ظرف زمان ماضی است که تعلیل مستفاد از کلام است.

وهل هذه حرف بمنزلة لام العلة أو ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ ، فإنه (لأنه) إذا قيل : «ضربته إذ أساء» وأريد بـ «إذ» الوقت (يعني ظرف زمان باشد) ، اقتضى ظاهر الحال (يعني آن چیزی که کلام دلالت دارد) أن الإساءة سبب الضرب؟ قولان.

نقش نحوی «قولان» خبر برای محذوف یعنی فی هذه المسئلة قولان. دقت شود ابن هشام نمیخواهد این مثال «ضربته اذ...» را رد کند بلکه میگوید این آیه را نمیتوان همانند این مثال گرفت. ابن هشام میگوید قول ثانی ایراد دارد که از مجموع ادله ای که می آورد بدست می آید که آن آیه را نمیتوان مثل این مثال گرفت فلذا در آخر بحث نمیتوان گفت که ابن هشام وجه ثالث را قبول کرده (اشکال نشود که ابن هشام دومی را

ایراد کرد و به اولی اشکال نکرد بدین معنا که از تعلیل را قبول کرده. از آخرِ حرف های ابن هشام بدست می آید که این آیه از این باب نیست.

ابن هشام میگوید این چند مشکل دارد: اگر از ظرف بگیریم (برهان خُلف) چنین میشود: لن ینفعکم الیوم وقت ظلمکم الاشراک فی العذاب؛ ما در مثال بالا گفتیم از اساء متعلق به ضربت است یعنی ضربته معلق شده به از اساء ولی ابن هشام این حرف را اینجا نمیتواند بزند چون لن ینفعکم الیوم که آخرت است ولی از اگر ظرف زمان باشد وقت ظلم در دنیا است لذا این آیه با آن مثال فرق میکند؛ در الفیه ابن مالک خواندیم که «و الزموا اضافه الی الجمل حیث و اذ» یعنی از اضافه میشود به جمله یعنی جمله مضاف الیها است و محلاً مجرور. فرق این مثال با آن این است که این جمله مضاف الیها زمانش ماضی است و میتوان گفت: «معلق کردم ضربِ دیروزم را به سوء ادب که در دیروز بود»؛ پس از که ظرف زمان ماضی است هم با عاملش هم با مضاف الیهاش تطابق دارد چون هر دو ماضی است ولی از در این آیه اگر ظرف زمان ماضی باشد نمیتوان معلق به لم ینفع باشد که زمانش روز قیامت است، نمیشود چون این دو زمان است یعنی دیروز چیزی اتفاق افتاده ولی عاملش فردا میخواهد اتفاق بیفتد مثل این است که بگوییم سوف اعمل امس که این خنده دار است.

ویرِد علی الثّانی : أنه لو قیل (یعنی اگر از ظرف زمان ماضی بگیریم) : لن ینفعکم الیوم وقت ظلمکم الاشراک فی العذاب، لم یکن التعلیل مستفاداً؛ لاختلاف زمنی الفعلین ،

پس چون زمان ظلم دنیا است و زمان ینفع آخرت، از نمیتواند معلق به ینفع باشد؛ این اشکال اول معنوی شد ولی اشکال دوم اینکه اگر از ظرف زمانی بگیریم لابد من المتعلق که در عبارت یا بدل از یوم باشد (نظر ابن هشام در توابع این است که عامل در بدل همان عامل در مبدل منه است که در این بحث سه قول است.) یا از را متعلق به ینفع بگیریم یا متعلق به مشترکون. اگر بدل از یوم باشد از ظرف زمان ماضی و یوم روز قیامت است که نمیشود مگر بدل غلط و آیه در صدد غلط گویی و سهو لسان نیست؛ دو زمان اختلاف دارند لذا بدل نمیشود. متعلق به ینفع نیز نمیشود چون از زمانش دنیا ولی زمان ینفع آخرت است.

وَأَنَّ «إِذ» لَاتَبَدَلُ مِنَ الْيَوْمِ؛ لِاخْتِلَافِ الزَّمَانِينِ وَلَا تَكُونُ ظَرْفًا لِ «يَنْفَع» ؛ لِأَنَّهُ لَا يَعْمَلُ فِي ظَرْفَيْنِ

به عبارت «متضادین» اضافه شود وگرنه یک عامل در دو ظرف میتواند عمل کند. خود ابن هشام ص ۲۵ این قید متضادین را اضافه میکند.

ولال «مشترکون»؛

عطف است: لا تکون ظرفا لمشترکون. چون دو اشکال لفظی و یک اشکال معنوی دارد که مطلب سختی است و به دمامینی تا میتوانیم اشکال میکنیم.

درس ۱۵

جواب در مورد یوید: جواب دو چیز است بعضی جواب ها تاملی است بعضی رجوعی است؛ ابن هشام در مغنی اللیب به آیه ی ۲۰ سوره مائده مثال میزند: اذکروا نعمة الله؛ خود ابن هشام ذیل این آیه میگوید احتمال دارد ظرف از مفعول به (نعمت) باشد و احتمال دارد بدل از مفعول به باشد، اگر احتمال بدل شدن باشد دیگر مویید قول جمهور است نه دلالت. جواب دومی: در قاعده اجرا المحال علی سنن واحد حسن گفت نه واجب، اگر واجب بود تدل میشد و حسن فقط تایید است.

جواب در مورد نظر ابن هشام در وجه اولی: بنای ابن هشام این است که اول از مقام اثبات و احتمالات بحث کند ولی بعدش رد میکند پس نمیتوان تمسک کرد به کلام ابن هشام اینکه چهارتا گفته یعنی هر چهارتا را قبول دارد، از طرف دیگر اینکه در کتب زیاد داریم مثل شیخ انصاری قولی را مطرح میکند و تقریبا بیست صفحه تایید و مویدات برایش می آورد که بعد از آن همه را باطل میکند پس کسی که برای چیزی تایید می آورد دلیل بر این نیست که قبولش داشته باشد و فقط میخواهد بگوید همراه این قول این تاییدات هم هست ولی این تاییدات ممکن است در مقابل قول دیگر چیزی نباشد که سبب بشود این قول را بپذیرد. پس بزرگانی

که گفته اند ابن هشام چون یوید گفت پس قول جمهور را پذیرفته، اشتباه است و حداقل ما نمیفهمیم این بزرگان چه گفته اند؛ تایید کردن، دلالت بر این ندارد که پذیرفته است. مشکل دوم اینکه آن چیزی که ابن هشام به عنوان موید قول جمهور آورد فقط میتوانست در یک قسمت کاربرد داشته باشد و آن سوره اعراف آیه ۸۶ بود ولی سوره مریم آیه ۱۶ این موید آنرا جواب نمیدهد؛ پس این موید نسبت به کل قول جمهور پوشش ندارد لذا از این استفاده میکنیم و همچنین زعم گفت و گفتیم سیاق های مولف کمک کار ما است اینکه این صفحه زعم گفت ولی صفحه بعد در وجه ثانی نسبت به جمهور زعم به کار نبرد، فاصله این دو صفحه زیاد نیست که یکجا زعم را گمان باطل به کار نبرد و یکجا کلا به کار نبرد. لذا نظر ابن هشام این است که چهار وجه اذ را قبول دارد.

بحث این بود که نمیتوان در آیه شریفه اذ ظرف و تعلیل مستفاد باشد که سه اشکال مطرح کردن که بحث در اشکال سومی بود، فرمودند ظرف از مشترکون نیز نمیشود چون دو اشکال لفظی و یک اشکال معنوی دارد؛ اشکال لفظی: مشترکون خبر آن است که اگر بخواهیم اذ را ظرف مشترکون بگیریم چنین میشود که معمول خبر یعنی اذ مقدم بشود بر حرف ناسخ و هذا لایجوز، آقایان میگفتند بر اسم هم مقدم نمی شود چه برسد به خود حرف ناسخ که در سیوطی ملاحظه شد. اشکال دوم: آن از حروف مصدریه (حروف الصله) است معمول الصله بر حرف صله مقدم نمیشود؛ در اشکال اولی از باب ناسخیت وارد شد ولی در دومی نظر به مصدریه بودن آن کرده که اگر اذ ظرف مشترکون باشد یعنی صله آن است و معمول الصله مقدم میشود که هذا لایجوز. اشکال معنوی: اذ ظلمتم فی الدنیا مشترکون فی الاخره چون اذ که ظرف زمان ماضی است نمیتواند ظرف زمان آخرت باشد.

لأن معمول خبر الأحرف الخمسه لایتقدم علیها

إن، أن، كأن، لیت، لکن و لعلّ اینها حروف سته اند چرا خمسه گفته اند؟ سیبویه در الکتاب گفته احرف خمسه چون أن فرع بر إن است و چون ابن هشام به سیبویه علاقه دارد درست تعبیر او را آورد؛ فلذا ابن هشام ص ۶۵ مغنی تصریح میکند که أن فرع بر إن است. لذا اشکال دماینی مطرح نیست.

چرا معمول خبر مقدم نمیشود بر حرف؟ در سیوطی ملاحظه شد که گفت لأن له الصدر چون این حروف صدارت طلب اند و قبلا خواندیم که در صدارت طلب مابعد در ماقبل عمل نمیکند. دماینی اشکال کرده که أن صدارت طلب نیست چون چنین به کار رفته: اعجبنی أن زیدا قائم که این تاویل به مصدر میرود فاعل

میشود یعنی ماقبل در این عمل کرده و کذا در کرهتُ آن زیدا قائم که این مفعول است؛ اینهمه آن را تاویل بردید و معمول گرفتید! آن را هیچکس نگفته صدارت طلب است و همچنین در آیه مورد بحث نیز آن داریم و إنّ و لعل و اینها نیست که بگویند صدارت طلب است و اجماع نحویین این است که آن صدارت طلب نیست، پس چرا در این آیه معمول آن نتواند مقدم شود؟ جواب: ما بایی در نحو داریم که در دفترچه نحوی بنویسید به نام فرعیات که در هیچ کتابی نیامده و باید استیاد شود همانطور که بایی به نام «کال» داریم مثل «کالجزء» و «کالكلمه الواحده» این قواعدی دارد که باید استیاد شود. ما هم قبول داریم که آن صدارت طلب نیست چون مخالف اجماع نمیشود حرف زد فلذا این باب فرعیات میگوید که از راه حملا علی أختها وارد شویم، در عمل وقتی معمول خبر إنّ نتواند مقدم شود، آن که فرع بر إنّ است نیز نمیتواند مقدم شود. عده ای از نحوی ها هم همین جواب را داده اند و قبول دارند. ابن هشام ص ۶۵ تصریح دارد که آن را حرف الصله میدانند که بعدا لازم داریم. آدرس در مورد مطالب قاعده فرعیات: دمامینی/۳۱۶/۱، حدائق الندیة/۱۲۶ شرح التصریح علی التوضیح/۲۹۳/۱ شرح اشمونی و صبان/۲۷۲/۱ وافی/۲۷۲/۱/۵۷۹. امیر/۷۶/۱ شمعی/۱۷۷/۱. ولأنّ معمول الصله لا یتقدّم علی الموصول و لأنّ اشتراکهم فی الآخره لا فی زمن ظلمهم.

ابن جنی میگوید من کرارا سراغ استاد ابوعلی فارسی رفتم (هر دو شیعه هستند) راجع به این آیه که ایشان گفت: اذ بدل از الیوم همان چیزی ابن هشام رد کرد چون ظرفین متضادین اند. ولی استادش گفته میشود به توجیهی که ممکن است نپذیریم ولی باید ببینیم کتاب چی گفته است. خصایص ابن جنی/۳/۱۵۹ همین بحثی است که ابن هشام با دخل و تصرف آورده است. عرف میگوید تا به او گفتم بده داد: أعطنی فأعطینی، درخواست همانا و بخشش او همانا. از لحاظ دقی فلسفی همانا نیست، گفتن و لویک ثانیه قبل از بخشش است ولی عرف مسامحه میکند و میگوید همان لحظه داد. آیه شریفه لم ینفعکم الیوم اذ ظلمتم متکلمش خدای تعالی و تبارک است چون ما موجودات مادی هستیم برای ما زمان مطرح است ولی قائل که خدا است برهه زمانی برایش معنا ندارد فلذا این از گویا همان الیوم است درست مثل همان مسامحه عرفی که یکی میگرفت. برای ما انسان ها است که دنیا چقد طول میکشد بعد آخرت در استقبال بیاید ولی برای خدا یکی است. ابن جنی میگوید استادم گفت (کاشتی ابن هشام اینها را حذف نمیکرد): صار الوقتان علی تباينهما و تناهيهما یعنی من قبول دارم که اذ و یوم از هم بعید اند ولی چون قائل خداست کالوقتین المقترنین الدانین

المتلاصقين میگیریم. ممکن است شما خدشه کنید که این حرفها پذیرفته شده نیست چون این کلام نسبت به عرف مادی است ولی ما کتاب را توضیح دادیم.

والجمهور لایثبتون هذا القسم.

این قسم تعلیلیه را ولی خود ابن هشام و جمهور کرارا در کتبشان به کار میبرند مثلاً ابن هشام در ص ۱۰ چندبار گفت لذا استاد عابدی پذیرفته است.

قال أبو الفتح (ابن جنی): راجعت أبا علي مراراً في قوله تعالى: (وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذ ظَلَمْتُمْ) مستشكلاً إبدال «إذ» من «اليوم»

مستشكلاً حال از ت در راجعت: درحالیکه اشکال می کردم ابدال آمدن از از الیوم را.

فآخر ما تحصّل منه: أنّ الدنيا والآخرة متصلتان، وأنهما في حكم الله تعالى سواءً فكأنّ «اليوم» ماضٍ أو كأنّ «إذ» مستقبليّه. انتهى.

ابن هشام میگوید دو جور دیگر نیز آیه را حل کردند: ثبوت در تقدیر گرفته اند که زمان ثبوت ظلم آخرت است فلذا از استقبالی میشود و میتواند بدل از الیوم بدل بیاید چون هم زمان شدند. جمهور نمیتواند قائل این قول باشند چون از استقبالی را قبول ندارند.

درس ۱۶

وقيل: المعنى: إذ ثبت ظلمكم. وقيل: التقدير: بعد إذ ظلمتم. وعليهما (دو تقدیر) أيضاً (مثل قول ابن جنی) ف «إذ» بدل من «اليوم».

عبارت خوانی: من «الیوم» یا ص ۱۶ عبارت بتقدیر «أذکر» را اگر به وصل بخوانی بخاطر اینکه همزه وصل است اشتباه است؛ این الیوم درست است همزه اش وصل است ولی وقتی اسم علم شد برای کلمه الیوم و آن اذکر اسم علم شد برای فعل اذکر دیگر بنابر نظر مشهور همزه قطع میشود.

جواب بعدی تقدیر دیگر است که بعد از ظلمتم در تقدیر میگیرند لذا ظرفین متساویین میشود. چند اشکال مطرح است در این دو قول: ابن هشام گفت طبق این دو ترکیب از بدل از الیوم میشود که غلط است چون بعد بدل از الیوم میشود اگر تقدیر بعد از ظلمتم باشد؟ الا بگوئیم که در سیوطی خواندیم اگر مضاف الیه جای مضاف بنشیند مضاف در اعراب میشود که طبق این درست میشود. اشکال دیگر: ابن هشام ص ۱۶ گفت کلمه بعد و قبل ظرف غیر صالح للاستغنا عنه هستند لذا قبل و بعد را نمیتوان انداخت چون بدون آن معنا را نمی فهمیم؟ در جواب این اشکال رجوع شود به ادامه متن مغنی اللیب که اینجا اساتید حذف کرده اند. بعد چون اعم از آخرت است لذا بدل بعض از کل است.

ابن هشام در ترکیب آیه لن ینفعکم، «انکم فی العذاب مشترکون» را فاعل گرفت و علامه طباطبایی نیز چنین گرفته است و زمخشری نیز در یک ترکیبش چنین گفته است ولی آقای مکارم ^{دام ظلّه العالی} چنین ترکیب نکرده و ترکیبش بد نیست ایشان فاعل ینفع را هوای میداند که از قبل بود و انکم را ترکیب دیگری کرده. آدرس ها: نمونه/۶۷/۲۱ المیزان/۱۰۴/۱۸ مجمع/۱۰/۹/۷۴.

الوجه الرابع: أن تكون للمفاجأه

آیا میتوان اینرا مفاجأة خواند؟ مقدمات برای ورود این بحث: مقدمه اول از شرح الکافیة/۱۹۶/۳ است در مورد کلمه بینما و بینا: بین ظرف منصوب است که در این سیاق از مفاجاه نیاز به دانستن بینما و بینا داریم لذا باید بدانیم چه است. در این سیاق از مفاجاه که به کار میرود همیشه بعدش جمله است چه فعلیه چه اسمیه در صورتی که میدانیم بین اضافه به مفرد میشود و به جمله اضافه نمیشود؛ در این سیاق ها که عرب حجت بعدش جمله به کار برده و بعد از بین یک «ما» به کار می رود برخی آقایان چنین تحلیل کرده اند مثل رضی و عده ای که این ما کافه از اقتضای بین است یعنی جلوگیری میکند از آنچه چیزی که بین اقتضا داشت که بین اقتضا داشت به مفرد اضافه بشود ولی ما کافه می آید اقتضا را می اندازد و به جمله اضافه میشود مثل انّ زیدا

^{۱۱} آدرس های مربوط به مطالب قاعده فرعیات به درس قبلی منتقل شد.

قائم که آن بر سر جمله اسمیه می آید ولی وقتی اتّما شد بر سر جمله فعلیه نیز می رفت. پس «ما» کافه از اقتضا است و لکن جمله بعد مضاف الیه و در محل مجروریت است چون «ما» کافه از عمل نیست و فقط کافه از اقتضائش است. ولی عده ای دیگر قائل اند «ما» کافه از عمل نیز است یعنی جمله بعد محلی از اعراب ندارد. همین چیزی که در بینما گفتیم در مورد الف در بینما نیز است الا اینکه این الف حاصل از اشباع فتحه است ولی دو مبنا هردو در این نیز جاری است.

نکته دوم: جمله مضاف الیه کلا اضافه است یعنی «بینما العسرُ موجودٌ» این کلا اضافه است که تحلیلش چنین است: همانند یوم ینفع... که روز نفع بخشیدن ترجمه می شود و اینجا نیز زمان وجود سختی ترجمه میشود لذا میگویند کلا اضافه است چون معنایی که افاده میکند معنایی است از مصدر آن جمله فعلیه. پس چون یوم نفع ترجمه میشود و عرب هم در فهم یوم نفع میفهمد اضافه به جمله معنا ندارد؛ بلکه اشکال نشود چرا نگفت یوم نفع و گفت یوم ینفع، فرق دارد که بعدا خواهیم خواند البته در کتاب موجود نیست. پس فهم ما از جمله مضاف الیه فعلیه کانت او اسمیه فهم معنای مفرد است فلذا کلا اضافه است. رجوع شود به حدائق النديه ص ۵۱۹.

نکته سوم: مرحوم رضی میفرماید وقتی میخواهیم بینما العسر موجود یا بینمایی که سر جمله فعلیه آمده را تاویل ببریم چنین میشود: بین اوقات وجود العسر چون بین در حقیقت به وقت اضافه شده و حقیقت اضافه شدن بین، به یک وقتی است؛ ما در عبارات عرب حجت بینما اوقات نداریم بلکه بینما و بینا به جمله اضافه شده اند مرحوم رضی میگوید این بخاطر غالبیت اضافه شدن زمان به جمله است، این غالبیت قرینه بر حذف وقت شده است چون از ظروف فقط حیث مکانیه است که به جمله اضافه میشود آنهم اختلاف است و بقیه مکان ها اضافه به جمله نمیشوند ولی زمان ها اضافه میشوند مثل یوم ینفع، لذا ظرف زمان کثیرا به جمله اضافه میشود فلذا باید بگوییم بین اوقات چون غالبیت اضافه شدن ظرف زمان به جمله قرینه بوده که در کلام نیامده.^{۱۲}

تعریف مفاجاه از وافى/۲/۲۶۰ و/۳/۸۷ حاشیه ۳: ای مفاجات مابعدھا لماقبلھا وقت تحقق المعنى السابق بمعنى هجومه عليه وقتتا(ناگهانی) عند وقوع المعنى المتقدم. یعنی ناگهانی بودن مابعد برای ماقبل وقت

^{۱۲} استاد این نکته را در تدریس مغنی ۲ ص ۲۹۸ چاپ جدید مغنی اللادیب به صورت کامل بیان خواهد کرد با آدرس ها این مطلب مثل رضی/۳/۱۹۶ و حدائق ص ۵۲۰.

تحقق معنای سابق؛ مثال: خرجت فاذا لاسد یعنی خارج شدم و تا خروج تحقق پیدا کرد ناگهان به شیر برخورددم اگر خروجی نبود این ناگهانیت تحقق پیدا نمی‌کرد.

نصّ علی ذلک سیبویه ، وهی الواقعه بعد «بینا» أو «بینما» کقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «وإنّ أهل الدنيا كركبٍ بيناهم حلّوا ، إذ صاح بهم سائقهم فارتحلوا»

ترجمه: اهل دنیا مانند کاروانی هستند که در بین آنکه فرود آمدن (تا لحظه ای استراحت کنند) ناگهان کاروان سالارشان به آنها بانگ زند پس کوچ کنند.

وقول الشاعر : ۷- فاستقدر الله خيرا وارضى به***فبينما العسرُ إذ دارت مياسيرُ

استقدر الله خيرا ای اطلب من الله أن يقدر لك خيرا. ترجمه طبق یک ترکیب: طلب کن از خداوند متعال که برای تو خیر مقدر کند و راضی باش به آن پس در بین اینکه...

ظاهرا ده دقیقه از این درس ناقص ضبط شده است.

درس ۱۷

وهل هی ظرف مکان أو زمان أو حرف بمعنی المفاجأه أو حرف توكيد أی : زائد؟ أقوال.

بحث در اذ مفاجاه بود که یک عده میگویند زائده للتوكيد، دوم حرف مفاجاه، سوم ظرف زمان و چهارم ظرف مکان. ابن هشام گفت علی القول علی الظرفیه آقایان در ترکیبش اختلاف دارند که در همان شعر پیاده میکنیم.

وعلى القول بالظرفیه فقال ابن جنی : عاملها(اذ) الفعل الذى بعدها ، لأنها غير مضافه إليه ، وعامل «بینا أو بینما» محذوف يفسره الفعل المذكور ،

ابن جنی عامل از را به عنوان مثال در شعر دارت میگیرد و اینکه ما میگوییم از اضافه میشود به جمله و جمله مضاف الیها نمی تواند عمل کند در مضاف پس چگونه عاملش دارت میتواند باشد؟ مبنای ایشان مخالفت دارد لذا در نظر ابن جنی از اضافه نمیشود فلذا میتواند عمل بکند. عامل بینما و بینا محذوف است که مع القرینه حذف شده یعنی دارت. ابن جنی گفت الفعل المذكور بعد از یعنی همراه با فاعل خودش فلذا در تقدیر باید چنین بگیریم: دارت المیاسیر بین اوقات وجود العسر از دارت میاسیر. در مباحثه تامل شود که اینجا دو جمله ساخته شده که ارتباطشان باهم چیست؟ سوال دوم: در مورد قول علی الظرفیه حرف میزدیم که ظرفیت هم زمان است هم مکان، آیا هر دو در این قول امکان دارد بدین صورت: دارت میاسیر فی زمان یا فی مکان چون ابن هشام گفت علی الظرفیه و اعم بحث کرد؟

وقال الشَّلوین : «إذ» مضافه إلى الجملة فلا يعمل فیها(اذ) الفعل ولا فی «بینا و بینما» لأن المضاف إليه لا يعمل فی المضاف ولا فی ما قبله،(کد نحوی که در دفترچه نحوی بنویسید) وإنما عاملهما(بینا و بینما) محذوف يدل علیه الکلام،

ابن جنی گفت به قرینه فعل بعد از از عامل بینا و بینما محذوف است ولی ایشان میگوید کلام دلالت دارد، کلام برای چی آمده بود؟ آقایان مورد سومی و چهارمی گفته بودند که از سیاق مفاجات را میفهمیم که چون کلام برای مفاجاه آمده بود فلذا از فعلی استفاده میکنیم که تناسب داشته باشد که مشهور «صادف» میگیرند که منحصر در این مثال نیست. آقایان میگویند فاعل این باید فاعل فعل بعد از دارت باشد یعنی صادفت المیاسیر بینما العسر موجود از دارت میاسیر که صادفت المیاسیر بین اوقات وجود العسر زمان یا مکان دوران الیسر. جناب شلوین عامل صادفت را گفت و عامل از را مستقل نمیداند به عبارت دیگر از بدل است. و «إذ» بدل منهما،

چون ایشان از را بدل از بین گرفت دیگر طبق این قول شلوین بین نمیتواند ظرف مکان باشد چون ظرف زمان از ظرف مکان بدل نمی آید. فلذا شلوین فقط مدنظرش این بوده که از ظرف زمان است.

وقیل : العامل ما یلی «بین» بناء علی أنها(بین) مکفوفه عن الإضافة إليه(مایلی)، كما يعمل تالی اسم الشرط فیه(اسم شرط)،

عامل چیزی است که پی در پی می آید بین را. عامل بین در شعر بالا باید متعلق به موجود باشد، اشکال پیش می آید که بین مگر به جمله مابعد اضافه نشده است و مگر مضاف الیه در مضاف عمل میکند؟ دیروز گفتیم که دو قول است که یک عده میگویند ما کافه از عمل است و اضافه نمیشود، این قیل طبق آن قول است که ما کافه از عمل است. در این قیل عامل از را نگفته یعنی برای از عامل مستقل قائل نشده و از را بدل گرفته است یعنی ظرف زمان. رجوع شود به دسوقی/۱۷۱/۲۱۷ امیر/۱/۷۷ میگویند از حرف و مابعد صفة یعنی مابعد صفت برای اوقات ماقبل است: بین اوقات وجود العسر از دارت المیاسیر. کلام اینها اشتباه است چرا که ابن هشام در مورد علی القول بالظرفیه از بحث میگرد.

قائلین این قیل چون گفتند عامل بین مابعد است برای عدم استبعاد گفته اند: ایا ماتدعوا فله الاسماء الحسنی، ایا منصوب است که عامل نصبش تدعو است و تدعوا جزم داده شده است که عامل جزمش ایا است. اینها باهم تعامل کرده اند که این بحث را در ص ۷۰ و خورده ای خواهیم خواند.

وقیل: «بین» خبر لمحدوف،

بین خبر برای مبتدای محذوف است که صاحب حدائق الندیة تصریح دارد در ص ۵۲۰.

و تقدیر قولک: «بینما أنا قائم إذ جاء زید»: بین اوقات قیامی مجیء زید،

دمامینی در تمام اقوال روی این مثال تطبیق داده چون از جهات مختلف راحت تر از شعر است. یعنی مجی عمرو ناگهان در بین زمان ایستادن من بود. برای مبتدای محذوف قرینه دارند که جاء عمرو است. از در این قول علی الظاهر باز باید بدل باشد ولی دمامینی/۱/۳۲۲ و دسوقی/۱/۲۱۷ گفته اند حرف موکد او مفاجاة. باز از بحث خارج شده اند.

ثم حذف المبتدأ مدلولاً علیه (به این مبتدا) ب «جاء زید»،

گفتیم که ناگهانی از سیاق فهمیده میشود.

وقیل: مبتدأ، و «إذ» خبره، والمعنی: حین أنا قائم حین جاء زید.

بین مبتدا و از خبر آن است. دقت شود هر دو حین به چه شکل خوانده شود مرفوعی یا منصوبی؟ قائل گفته بین مبتدا واقع میشود مگر بین را مبتدا میتوان گرفت؟ ظرف یعنی مفعول فیه هیچ وقت نمیتواند مبتدا واقع شود

ولی ظرف خبر میتواند واقع شود پس قائل این قول معتقد است که بین فقط اسم زمان است نه ظرف زمان. ولی سراج حاشیه دمامینی و دسوقی بروید گفته اند از خبر است و ابن هشام اینکه اول گفت از چهار نوع است باید پنجمی هم اضافه کند به نام اسم زمان چون در ترکیب پنجمی جای از حین نشاند و این اسم زمان است نه ظرف زمان؟ تامل شود که البته جوابش با همین چیزی که گفتیم مشخص شد که ظرف زمان با خبریت میسازد. لذا دسوقی پنجمی اضافه کرده البته دسوقی یکجا گفته اسم مکان که از عجایب است چطور از که حین نوشتیم اسم مکان باشد! ابن هشام وقتی از او توضیح میداد گفت چهار استعمال: اسم زمان ماضی، اسم زمان مستقبل، تعلیل و مفاجاه. در اسم زمان ماضی که چهار نوع بود آیا از ابن هشام ترکیب خبری دیدیم! آقای دمامینی و دسوقی شما به کتابی حاشیه میزنید که خودش در اسم زمان ماضی خبر عنوان نکرد.

مسأله: تلزم «إذ» بالإضافة إلى جملة إمّا اسمیه أو فعلیه فعلها ماضٍ لفظاً ومعنیً أو معنیً فقط.

معنیً فقط را از راه حکایت حال ماضیه درست میکنیم. در حکایت حال ماضیه دومینا داریم: مبنای شلوین (در کتاب رضی کرارا به شلوین، اندلسی می گوید): ان تقدر نفسک کانک موجود فی ذلک الزمان محکیا الان علی ما یلفظ به. و نظر زمخشری که ما اینرا می پسندیم: ان تقدر انّ ذلک الفعل الماضیه واقع فی حال المتکلم كما فی قوله تعالی: فَلِمَ تَقْتُلُونَ انبیاء الله و انما یفعل هذا فی الفعل الماضی المستقرب کانک تحضره للمخاطب. حدائق الندیه ص ۳۷۶ وافی ۸۱/۳ حاشیه ۲ و دسوقی ۲۱۹/۱ دمامینی ۳۲۴/۱. قول اولی میگوید که خودت را بکشانی به عقب یعنی خودت را در قبل فرض کنی و کاربرد فعل متناسب داشته باشی. ولی قول دومی این است که ماضی را به زمان خودت بکشانی که این قول با آیات و روایات بیشتر سازگار است. در آیه ای که مثال زد مشرکان نکشته بودند ولی خدا میگوید لِمَ تَقْتُلُونَ چون آباء و اجدادشان کشته بودند و اینها هم راضی بودند و میگفتند دین ما دین اجداد ما است. زمخشری میگوید ماضی را بکشانیم و حکایت کنیم در زمان حال مخاطب برای اینکه (مثلاً: رایت اسدا بعد بگویم فأخذ سیفی و اقتله این سبب میشود وقتی فعل را از ماضی به حال میکشانیم شما تصور میکنید این در حال واقع شده با اینکه دیروز دیدم ولی میگویم شمشیرم را حالا در آوردم و کشتمش. با این کار میخواهم شما را وارد جریان کنم تا خوب ملموس شود. انما یفعل هذا این کار را کردیم تا تحضره للمخاطب که این از اغراض بلاغت هست که در بلاغت خواهید خواند.

پس یک وقت هایی از به جمله ی فعلیه ای اضافه میشود که ظاهرا ماضی نیست ولی معنایش ماضی میباشد که کی از باب نفخ فی الصور حل میکنیم و دیگری از حکایت حال ماضیه.

وقد اجتمعت الثلاثه فی قوله تعالى : (إِلَّا(ان لا) تنصروه(وجود مقدس نبی اکرم ص) فقد نصره الله إذ أخرجہ الذین کفروا ثانی اثنین إذ هما فی الغار إذ یقول لصاحبه لا تحزن إنَّ الله معنا) (التوبه / ٤٠).

این آیه در ص ١٦ نیز آمد. از اخرجه اضافه شده به جمله فعلی که لفظا و معنا ماضی است. برای معنای ثانی اثنین به سیوطی در بحث عدد مراجعه شود که فاعل عددی اضافه میشد به خودش. لذا سیوطی را ناقص نخوانید همینطور مغنی که همه جای مغنی را در آیات و روایات نیاز داریم. از هما فی الغار از اضافه شده به جمله اسمیه. از یقول که اینجا از اضافه شده به مضارعی که معنایش ماضی است که این حکایت حال ماضیه است. عامه از این آیه خیلی استفاده میکنند که صاحب، همان اولی است. ما در لغت عرب و در قرآن داریم صاحب النار که صاحب هیچ دلیل فضل نیست و کلمه مثبت نیست و در روایات خودشان در علم کلام نیز هست. حضرت به ایشان گفت لا تحزن ولی همان شب ليله المبيت بود و حضرت امیر علیه السلام خوابید و میدانست احتمال کشته شدنش هست. لذا افضل کسی هست بترسد نسبت به کسی که نترسد! فقط بخاطر اینکه صاحبه است؟! این از یقول حکایت حال ماضیه است چون زمان نزول قرآن نسبت به این زمان که اتفاق افتاد آینده بود ولی آنچه در ماضی بود با از یقول گفت تا در متن جریان قرار دهد.

جواب آن حین: هم میتوان حین خواند هم حین ولی حین ارجح است. جامع الدروس/۳/۶۵ معجم النحو ۳۶ و ۳۷: یجوز بناءها و اعرابها لکن اولی آن است که اگر اضافه شود به جمله ای که صدرش مبنی است مثل حین با جمله ماضویه که مبنی است اینجا یرجح بنائها و ان کان مُصدرتا بمعرب او بجمله اسمیه اولی اعراب الظرف مثل علی حین انا قائم... . دیروز حین انا قائم داشتیم چون اضافه شده بود به اسمیه ولی در حین جاء زید مبنی بر فتح است چون اضافه شده به مبنی.

ابن هشام گفت از دائم الاضافه به جمله است و اگر در ظاهر به مفردی اضافه شود باید با تقدیری تبدیل به جمله کرد.

وقد يُحذف أحد شَطْرَي الجملة فيُظن من لا خبره له أنّها أضيفت إلى المفرد،

شطر یعنی جزء. خبّرة: مصباح المنیر ص ۹۰ خاء به کسر است، پس مجلس خیرگان صحیح است. آنها... مفعول یظن است.

كقول الاخطل: ۸- كانت منازلُ أَلْفٍ عَهْدُهُمْ*** إذ نحن إذ ذاك دون الناس إخواناً

اسم کانت ضمیر هی است که به منزل در بیت های قبل میخورد. فعل را به صورت کانت آورد و برای منزل ضمیر هی آوردیم چون بعدش منازل است بنابر قاعده اذا دار الامر بین المرجع و الخبر فمراعاة الخبر اولی. در نظر بدوی این می آید که این دو از هر دو شاهد مثال است ولی من لا خبره له هنوز مبتدی است و در این اولی خیلی زشت است بگوید از اضافه شده به مفرد چون نحن ضمیر مرفوعی است. لذا در کتبی مثل وافی به دومی مانور میدهند چون ذاک مبنی است و از در ظاهر میتواند اضافه شود، پس بیشتر آنچه ظهور دارد بعد از از اسم مبنی باشد یا اگر معرب باشد اعراب تقدیری باشد مثل موسی. ابن هشام بحثش تمام شد ولی تا چند سطر شعر را ترکیب میکند. ترجمه شعر طبق یک ترکیب چرا که خود ابن هشام پنج یا شش ترکیب میگوید: بود آن منزل منازل الفت گیرندگان که عهد بسته بودند برادری با آنان را در حالیکه خالصانه بود نزد مردم در زمانی که ما الفت گیرنده بودیم و زمانی که همسایگی موجود بود. برای ترکیب شعر و وجوه آن: وافی/۳/۸۲ حاشیه ۲ تصریح دارد اخوان مفعول عهدتم است. جامع الشواهد/۲/۳۰۴.

«أَلْف» - بضمّ الهمزة - جمع «أَلِف» بالمدّ مثل: «كافر» و «كفار»،

در صرف ساده ص ۲۴۴ ملاحظه شد که برخا وزن فاعل بر وزن فُعال جمع بسته میشد الا اینکه فاعل معتل اللام بود که دیگر بر این وزن جمع بسته نمیشد مثل قاضی قضاة.

و «نحن» و «ذاک» مبتداً ان حُذِف خبرهما. فالتقدير: عهدتهم إخوانا إذ نحن متألفون، إذ ذاک کائن،

کائن در تقدیر گرفتن طبق قیاس است که در حواشی ملامحسن ملاحظه شد که مدرس ^{رضوان الله علیه} حاشیه ای دارد که ظرف دو نوع داریم: مستقر و لغو و همچنین محذوف نیز دو نوع داریم که اصل آن است که لغو باشد یعنی از افعال عموم باشد فلذا در متعلق ها یکون، کائن، ثبت، حصل و وجد میگیریم که به اینها افعال تام میگوییم چون همه به معنای وجود و حصول اند. پس کائن در تقدیر گرفتن طبق قیاس است ولی متالفون در تقدیر گرفتن بخاطر این است که شعر در مورد الف بود و بحث الفت و اخوان بود لذا به قرینه کل جمله گرفته است. کسی به ابن هشام اشکال نکند به اینکه از دوم را چرا خبر برای نحن نگرفت چون ابن هشام میگوید نمیشود چون در سیوطی ص ۸۷ گفت از اسم جثه (اسم ذات) ظرف زمان خبر نمی آید، معنا ندارد زید یوم الجمعة چون لعدم الفائدة. ولی اسم معنا بود اشکال ندارد مثل القتال یوم الجمعة. البته سیوطی ناقص بیان کرد، چنین نیست که هر اسم معنایی هم بشود ظرف زمان ازش خبر بیاید. البته خود اسم ذات هم استثنائاتی داشت چون در آن خارج شده است از عدم فائده. آدرس: شرح التصریح علی التوضیح ۴۰۸/۱.

ولتكون «إذ» الثانية خبراً عن «نحن»، لأنه زمانٌ و «نحن» اسم عین، بل هی ظرف للخبر المقدر،

ضمیر در «لأنه» به حرف از میخورد چون ضمیر را مذکر آورد با اینکه در همین خط گفت لا تكون اذ، به تذکیر و تانیث گیر ندهید. پس از دومی متعلق است به متالفون که خبر مقدر است. کسی اینجا نمیتواند بگوید عامل این از دومی کائن است چون این از اضافه شده به آن جمله که گفتیم مضاف الیه در مضاف و ماقبل مضاف عمل نمیکند.

و «إذ» الأولى ظرف ل «عهدتهم»، و «دون» إما ظرف له (عهدتم) أو للخبر المقدر (متالفون یا کائن) أو لحال من «إخواناً» محذوفه، أي: متصافین دون الناس،

دون ظرف باشد برای حال از اخوانا یعنی اخوانا ذوالحال باشد. «محذوفه» باید بخوانیم بنابر صفت برای حال و این «محذوفه» در عبارت حال از آن حال نمیتواند باشد چون اولاً حال از مجرور به حرف جر خیلی اختلافی است که آقایان به راحتی قبول نمیکند و شیخ بهاء در صمدیه گفت شرائطی دارد، ثانیاً حال من

اخوانا، ذوالحال باید معرفه باشد که تحلیل دارد ولی اینجا میتوان گفت این اخوان نکره محضه نیست که دیگر اشکال نمیشود لذا برای گیر نکردن بهتر است محذوفه بخوانیم بنابر صفت برای حال. محذوفه آورد چون کلمه حال دو وجهی است که میتوان هم ضمیر مذکر هم مونث برگردانیم و لغت حجت کمک کار است که در صرف ساده نیز کلمه حال را شمرد ولی اگر حالت شد فقط مونث رفتار میشود.

سومین ترکیب این شد که ظرف باشد و متعلق به متصافین؛ یعنی حال داریم از اخوان ولی اخوان نکره محضه است و قیدی ندارد که خواندید حال از نکره محضه نمی آید مثلا رایت رجلا را کبا غلط است ولی سیوطی گفت حال میتوان آورد بدین صورت که حال را مقدم کنیم مثل رایت را کبا رجلا. تحلیلش این است که اگر مقدم شود دیگر نمیتوان صفت گرفت چون صفت بر موصوف مقدم نمیشود. لذا ابن هشام متصافین را قبل از اخوانا در تقدیر گرفت و تصاف را نیز از شعر گرفت چون بحث الالف بود. تصافی القوم ای اخلص الودّ بعضهم لبعضهم: آن دوستی خالصانه. ود یعنی دوستی و مهربانی که مثلثة الفاء است یعنی ود، ود و ود.

درس ۱۹

ولایمنع ذلك (این ترکیب) تنکیر صاحب الحال؛ لتأخره،

پس اینجا با آنچه در سیوطی ص ۲۰۰ خواندید اشکال ندارد. وقتی عبارت مولفی را میخوانیم و به یک عبارتی میرسیم که که صورت ظاهری اش با مطلب قبل آنچنان ارتباط ندارد، حدسمان بر این است که یک چیزی در ذهن مولف میچرخد، در کتاب مغنی و کتب فقها و اصولی نیز زیاد است؛ بعد از دقت در عبارت قبل پی میبریم که از عبارت قبل یک توهّم و سوالی ممکن است به ذهن بیاید فلذا مولف بعد از آن عبارت بدون اینکه سوال را مطرح کند فقط جواب را ذکر کرده، اصطلاح فقهاء در این چنین دفع دخل مقدر است یعنی این مطلبی که آوردم دفع میکند سوال مقدر را. آقایان بیانی ها استنیاف بیانی میگویند و نحوی ها جواب سوال مقدر. این اصطلاح در سخنان آیت الله جوادی زیاد است. پس چون گفت دون متعلق به حال است از اخوانا سوالی پیش می آید که اخوانا نکره است و حال از نکره نمی آید، این عبارت «ولا یمنع» جواب این سوال است که به ذهن می آید.

ممکن است سوال دیگری به نظر برسد اینکه دون ظرف است و گفتیم از اسم جثه، خبر ظرفی نمی آید، همین قانون در حال هم جاری است، دون ظرف است نمیتواند حال بیاید از اخوانا که اسم ذات است؟ آن ظرف زمان است که نمیتواند خبر و حال باشد ولی دون ظرف مکان است.

ولاکونه (صاحب الحال) اسم عین؛ لأن «دون» ظرف مکان لازمان،

عطف است به تنکیر یعنی لا یمنع ذلك كونه. کون (مصدر) به اسمش اضافه میشود ولی خبرش منصوب می ماند: کان زید قائما: کون زید قائما. شرح الکافیہ/۱/۲۴۸ مکررات/۱/۱۶۸: اعلم انّ ظرف الزمان لا یكون خبرا عن اسم عین و لا حالا منه و لا صفتا له لعدم الفائده. اشکال جا ندارد چون ابن هشام گفت حال متصافین است و این دون متعلق به آن است، اصلا توهم اشکال پیش نمی آید مگر قرار بود دون حال از اخوانا باشد تا برای عدم توهم این عبارت «چون دون اسم مکان است نه زمان» آورده شود. این اشکال را محشین کرده اند که در حاشیه ادیب نیز اساتید آورده اند از شمنی و دسوقی: هذا مبني على أن دون حال و الظاهر من قوله كونه متعلقا بمقدر هو حال. ولی میتوان از ابن هشام دفاع کرد بدین صورت که ابن هشام میگوید ظاهر شعر متصافی ندارد فلذا طبق بعضی از اقوال که خود ظرف را خبر میگیرند و بعضی ها که میگویند اگر متعلق ظرف حذف بشود و آن محذوف خبر، صفت یا حال باشد ترکیب نحوی را به آن ظرف میدهیم که به اصطلاح فنی سد مسد حال میشود؛ شاید مدنظر ابن هشام این باشد. آدرس برای کیفیت تقدیر الخبر اذا كان ظرفا: کافیہ/۱/۲۴۴.

ابن هشام متصافی در تقدیر گرفت مگر جایز است فعل خاص در تقدیر بگیریم (فعل عام آن کون های تام اند)؟ به راحتی نمیتوان و آقایان منع میکنند و بعد ها خواهیم گفت که این متصافی بیان معناست نه اعراب نحوی. این نکات دقیقی است که خود ابن هشام هم در ص ۱۴۱ تصریح میکند: هو تفسیر معنی لا تفسیر اعراب. یعنی آقایان نحوی که یک وقت تقدیر چیزی را بیان میکنند نظری به اعراب ندارند و هدفشان از بیان و تقدیر، حاصل المعنا است که ابن هشام به این تفسیر معنا میگوید. پس کائنین در تقدیر میگیریم تا مشکل متعلق از افعال عموم را حل کنیم، خود ابن هشام اول حرف باء خود همچین کاری کرده است.

والمشار اليه بـ «ذاك» التجاور المفهوم من الكلام.

تجاور یعنی همسایگی که کل شعر قرینه شد، منازل و اخوان اینها قرینه شدند.

بحث تمام شد ولی در مغنی اللیب ابن هشام آیه ۴۰ سوره توبه که بالای صفحه خواندیم را ترکیب کرده که ببینید و ای کاش اساتید حذف نمی کردند.

وقد تُحذف الجملة (لفظا لا معنا) کلّها للعلم بها ،

به عبارت اضافه شود که این جمله لفظا حذف میشود و قطعاً معنا هست. به قرینه حذف میشود. حذف ما يُعلم جایز که براساس تفهیم و تفاهم عرفی به دست آمده است.

ويعوّض منها التّنوين ، وتكسر الدّال ، للتقاء الساكنين ، نحو : (يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ) (الروم / ۴) و (۵).

ص ۲۶۰ در باب نون نیز خواهیم خواند که به این تنوین عوض میگویند. این تنوین کسره است چون از به اضافه نون تنوین التّقاء ساکنین پیش می آید که طبق قاعده غالب نه همیشگی حُرک بالکسر. این قاعده اغلبی است لذا در آیات داریم: مِنْ اللَّهِ؛ این در مباحث شتی صرف ساده گذشت، پس بعضاً حُرک بالفتح و بعضاً حُرک بالضم که در شرح نظام آمده است. مطالب تفسیری: نمونه/۱۹/۳۶۳ مجمع البیان/۷/۸ و ۶۰/۸ صاحب مجمع گفته: ای یوم یغلب الروم فارسا که از قرینه بعد آیه بدست آمده است. صاحب مجمع علامه طبرسی رضوان الله تعالی علیه در ادبیات از علامه طباطبایی قویتر است.

وزعم الأخفش أن «إذ» فی ذلك معربه لزوال افتقارها إلى الجملة وأن الكسرة إعراب ، لأن اليوم مضاف إليها.

چون ابن هشام این قول را رد میکند لذا زعم، پندار باطل میشود. اخفش گفته است این از در چنین ترکیب ها یعنی هرجایی که جمله مضاف الیها حذف شده باشد معرب است، نگفت از مطلقاً معرب است بلکه در چنین تراکیب معرب است. پس این تنوین را چه میکند؟ یوم اضافه شده به از که این تنوین حاصل از اضافه است مثل غلام علی. این تنوین تمکین است که ص ۲۵۹ خواهد آمد که تنوین امکانه و صرف و اعراب هم میگویند. اخفش میگوید از معرب است چون از دائم الاضافه به جمله است و در سیوطی خواندیم در شباهت ها که یکی از شباهت های مُدنی، شباهت افتقاری بود، از اگر مبنی شده بود چون جمله اش ذکر شده بود و از نیاز به جمله داشت ولی در یومئذ که جمله افتاده علت می گرد و اگر علت بپرد معلول هم میپرد که اینجا علت شباهت افتقاری است و معلول مبنی بودن و چون اصل در کلمات معرب بودن است پس از معرب است چون علت بناء ندارد.

رد ابن هشام: هر چند شباهت افتقاری بپرد ولی شباهت وضعی موجود است اینکه «اذ» دو حرفی است. جواب دیگر را از راه جدل وارد می شود: سلما شباهت افتقاری سبب بناء باشد ولی اینجا نپریده مگر در موصولات که سبب بنائشان شباهت افتقاری است چون نیاز به جمله صله دارند، مگر مع القرینه جمله صله هایشان حذف شوند این موصولات معرفه میشدند؟! بله در لفظ نیامده ولی طبق قرینه حتما ملحوظ است و همان مقدار برای شباهت افتقاری کافی است. این رد ابن هشام ادعا در مقابل ادعا است لذا هیچکدام همدیگر و راضی نمیکنند چرا که ابن هشام گفت اگر در معنا بیاید ولی در لفظ نیاید سبب بناء است و اخفش میگوید در لفظ نیاید سبب معرب بودن است و اگر ابن هشام به موصولات مثال بزند اخفش جواب میدهد که در آن موصولات هم قائل به معرب بودن است.

اشکال سوم که این عجیب تر است از ابن هشامی که فحل است: این تنوین عوض است یعنی جای جمله محذوف آمده لذا محذوف کالمذکور است چون جانشین دارد. این انصافا جواب است! اخفش گفت من این تنوین را عوض نمیگیرم. این جواب ابن هشام مصادره به مطلوب است که در صناعات خمس میخوانیم.

وَرَدُّ بَأْنِ بِنَاءِهَا لَوْضَعَهَا عَلَى حَرْفَيْنِ وَبَأْنِ الْاِفْتِقَارِ بَاقٍ فِي الْمَعْنَى كَالْمَوْصُولِ الَّذِي تُحْذَفُ صِلَتُهُ لِدَلِيلٍ
گفتیم که اخفش برمیگردد جواب میدهد که همینجا در موصولات نیز معرب میگیرم. الا اینکه ابن هشام بگوید که در اینجا اجماع نحوییون داریم که اگر حذف شود باز مبنی می ماند که دیگر اخفش نمیتواند خلاف اجماع حرف بزند. نکته: ما نمیدانیم اخفش در موصول چه گفته ولی همین مقدار دفاع میکنیم که میتواند چنین حرفی بزند. خیلی از مولفین کتب فقه و اصول به رحمت خدا رفته اند ولی در مباحث و اقوالشان خودمان را جایشان میگذاریم و ازشان دفاع میکنیم گرچه به ذهن خودشان هم نرسیده باشد.

وبأن العوض يُنزل منزلة المَعْوَضِ عنه فكأن المضاف إليه مذکور.

رد اولی ابن هشام کاملا درست است. ص ۱۹ حاشیه ۳ دارد که مطالعه شود.

(إذا) علی وجهین:

إذا مفاجأه و إذا شرطیه که در ص ۲۱ خواهیم خواند.

الوجه الأول: أن تكون للمفاجأه فتختص بالجملة الاسميّة ،

مختص جمله اسمیه است علی الاصح در نظر ابن هشام چون در این سه قول است که کسائی میگوید مطلقاً بر سر جمله فعلیه می آید و ابن عصفور و اخفش میگویند بر سر فعلیه ای می آید که بر سرش قد آمده. چرا فقط سر جمله اسمیه می آید؟ چون اذا شرطیه تختص بالجمل الفعلیه یعنی برای اینکه فرق ظاهری پیش بیاید.

ولا تحتاج لجواب ،

ولی اذا شرطیه جواب میخواید.

ولاتقع فی الابداء ،

در ابتدا واقع نمیشود چون مفاجأه را از نحو وافی تعریف کردیم که وقوع مابعد عند وقوع ماقبل. پس هیچ مفاجاتی اول نمی آید چون ماقبل می خواهد. اجتهاد همین است که یکجا یاد گرفتن و یواش یواش سریان دادن.

درس ۲۰

حاشیه ۳ صفحه ۱۹ کتاب ادیب: قال المحقق الرضی رحمه الله: «تعالی» را نیز اضافه کنید چرا که بیشترین ظلم به ذات مقدس حق می شود: الحق أن «إذ» إذا حذف المضاف إليه منه وأبدل منه التثنية في غير نحو: «يومئذ» جاز فتحه أيضاً، ومنه (جواز فتح) قوله تعالی حاكياً (از حضرت موسی سلام الله تعالی علیه): «فعلتها إذا وأنا من الضالین» (الشعراء / ۲۰) آی: فعلتها إذ ربّیتی، إذ لا معنی للجزاء هنا كما قيل في «إذاً»: إنها للجواب. این حاشیه از شرح الکافیہ/۲/۱۰۶ نباید اینجا عنوان بشود چرا که مرحوم رضی این مطلب را در عنوان اذا گفته که در ص ۲۶ ادیب است و در کتابت ادب بحث است. اصلاً بحثی که اساتید از رضی اینجا آوردن جا ندارد چون مرحوم رضی رضوان الله تعالی علیه وقتی در مورد اذا که حرف جواب و جزاء است بحث میکند آنجا گفته این اذا، از بوده به اضافه آن که حاصلش اذا میشود. این اساتید آن مطلب مربوط به اذا را اینجا آوردند لذا این

حاشیه مسامحه است و حقیقتا جایز اینجا نیست. شرح الکافیہ/۳/۱۷۹ به کتاب استاد و ایضا در شرح الکافیہ/۴/۴۱ و ۴۲ نیز بحث کرده است.

ادامه حاشیه آن صفحه: و نُقِلَ (ناقل ابن جنی است) عن خالد: «إِذَا» لغه هذیل، و غیرهم یقولون: «إِذَا» لسان العرب/۱/۱۰۴: مادّه أذذ. یعنی می‌خواهند بگویند آیه شریفه طبق لغت هذیل آمده است، در حاشیه کتاب صرف در مورد لغت ردیه و غیر ردیه بحث شد که آیا حمل قرآن بر لغت ردیه جایز است؟ هذیل از لحاظ فصاحتی قبیله پایینی بوده اند. باید بحث شود که چرا اساتید اینرا آوردند. این کتاب ادیب گروهی نوشته شده یعنی چهار استاد آورده اند. نمونه/۲۰۴/۱۵ و المیزان/۱۵/۲۶۰ کشف/۳/۱۱.

أن تكون للمفاجأة

ابن هشام چهار خصوصیت برای این نوع ذکر کرده که برای مقابله با نوع دوم هست.

فتختصّ بالجمل الاسمية، و لا تحتاج لجواب، و لا تقع في الابتداء، و معناها الحال باعتبار ما قبلها، نحو: (فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى) (طه / ۲۰)

وافی/۲/۲۶۳ و وافی/۱/۴۶۱ حاشیه ۱: لابد مفاجأة بزمن الحالی لا المستقبل و لا الماضي و المراد بالزمن الحالی أنّ وقوع المعنا بعدها و وقوع المعنا قبلها مقترنان بان يتحقق وقوعهما معا في وقت واحد و لو كان ماضيا نحو خرجت امس فاذا طلعتة بالباب. ابن هشام گفت معنای اذا حال است به اعتبار ماقبلها یعنی همان چیزی که عباس حسن گفت بدین معنا که وقوع معنای بعد اذا و وقوع معنای قبل از اذا مقترنان باشند یعنی ماقبل و مابعد در زمان واحد انجام شوند اگرچه ماضی باشد؛ حقیقت و معنای مفاجاه این زمان حالی را میرساند. چرا عباس حسن فقط گفت و لو ماضیا چرا نگفت و لو ماضیا و مستقبلا؟ چون در استقبال مفاجاه معنا ندارد. البته استاد عابدی در جلسه بعدی نظرش عوض خواهد شد که آن نکته بدینجا منتقل شد: اینکه دیروز گفتیم اذا فجائیه استقبالیه معقول نیست اتفاقا معقول است ولی مثالی ندارد در کتب. آن و لو ماضیا نیز اشکال ندارد که لو وصلیه است که اضعف را می‌خواهد بگوید. ما در مورد عرف صحبت میکنیم و در مورد خدا و معصومین که علم دارند به آینده نمیشود.

چون در اذ فجائیه بحث کرد که چندقول است بالتبع اینجا نیز در اذا بحث میکند که یک عده گفته اند حرف است یک عده گفته اند ظرف زمان است و یک عده گفتند ظرف مکان است.

و هی حرف عند الأخفش،

مرحوم رضی نیز با این موافق است در شرح الکافیة/۳/۱۹۴ و عباس حسن نیز احسن میدانند در وافی/۲/۲۶۳ و وافی/۱/۴۶۱ حاشیه ۱ و وافی/۱/۹۲. ابن هشام برای این قول موید می آورد به اینکه این قول عرب ها: خرجت فإذا إنَّ زیداً بالباب، اگر اذا ظرف باشد متعلق میخواید که یا متعلق به یکون باشد یعنی متعلق به خبر انّ چراکه خود انّ حرف است و خودش نمی تواند متعلق واقع شود ولی به نظر استاد عابدی حرف متعلق واقع میشود ولی با بیاناتی مثل لو و ما. پس همانطور که در ص ۱۷ ابن هشام درس داد که انّ صدرات طلب است و گفت معمول خبرها لایتقدم علیها پس به خبر انّ نمیتواند متعلق شود. به خرجت نیز متعلق نمیشود چون ص ۱۴۰ در بحث فاء سه یا چهار نظر است که به هیچکدام اذا نمیتواند متعلق به خرجت باشد چون فاء اجازه نمیدهد. فلذا اذا را باید حرف گرفت.

و یرجّحه (حرف اخفش را) قولهم: «خرجت فإذا إنَّ زیداً بالباب» بکسر «انّ»؛ لأنّ «إنَّ» لایعمل ما بعدها فیما قبلها،

تامل شود که «بکسر انّ» قید توضیحی است یا قید احترازی؟

و ظرف مکان عند المبرّد، و ظرف زمان عند الزّجاج

اینجا دیگر کسی قائل به زائد بودن نشده است لااقل ابن هشام نیاورد. ابن هشام اینجا میخواید بحث کند کسانی که اذا را ظرف گرفته اند عامل این اذا فجائیة را باید چه بگیرند. ابن هشام می گوید: انما یعنی باید اینجوری بگویند که انما را در بلاغت خواهی خواند که از ادات حصر است یعنی اگر بخواهند حرف بزند باید اینطوری بگویند: یا خبر مذکور است یا محذوف، اگر مذکور بود عامل همان است مثلاً خرجت فاذا زید جالس که اینجا عامل اذا، جالس است که این حرف اینجا مشکل ندارد چون انّ در عبارت نیست به عبارتی: خرجت فزید جالس فی ذلک الزمان او فی ذلک المكان. اما اگر خبر محذوف باشد دو ترکیب میتوان کرد؛ مثلاً در خرجت فاذا لاسد میتوان حاضر، کائن در تقدیر گرفت و ترکیب دیگر اینکه خود اذا ظرف است مثل فی الدار زید پس خود اذا نیز خبر میتواند باشد و لاسد مبتدای موخر باشد که عامل در این اذا همان مستقر و استقر و کائن است. این اذا که ظرف بود اگر خودش را خبر بگیریم باید ظرف مکانی گرفت چون ظرف زمان از جثه و ذات و عین، خبر نمی آید. پس طبق این ترکیب که آدرس دادیم جلسه قبل باید ظرف مکان

گرفت الا اینکه استثنائاتی داشت مثل نحن شهر رجب یعنی ما در شهر رجب هستیم که این چون افاده دارد. البته میتوان برای مبتدا مضافی در تقدیر بگیریم مثل خرجت فاذا حضورُ الاسدِ که حضور اسم معنی است و ظرف زمان میتواند از آن خبر بیاید.

و اختار الأول ابن مالک، و الثانی ابن عصفور، و الثالث الزمخشری، و زعم أن عاملها (إذا) فعل مقدر مشتق من لفظ المفاجأة، قال فی قوله تعالى: (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) (الروم / ۲۵) إن التقدير: إذا دعاكم فاجأتم الخروج فی ذلك الوقت

ابن هشام زعم زمخشری را در مقابل انما آورد پس زعم باطلی است. زمخشری گفته متعلق اذا را باید فعل محذوفی بگیریم از ماده مفاجاه چون سیاق مفاجاه را میرساند. در آیه، اذا اولیه شرطیه است و بحثی درش نیست. دعوه بر وزن فَعَلَةٌ مصدر مره است. روز قیامت کافیه یک ندا بدهند ناگهان همه از قبرها خارج میشوند. تقدیر: اذا دعاكم فاجأتم الخروج فی ذلك الوقت که این فی ذلك الوقت را جای اذا نشانده است. و لا يُعَرَفُ هذا (گرفتن عامل از لفظ مفاجاه) لغیره،

شناخته نشده است این کار زمخشری از غیر زمخشری. ذیل این آیه در کشاف/۳/۲۰۲ همچین چیزی موجود نیست ولی در کشاف/۳/۲۰۰ ذیل آیه ۲۰ یک تقدیری زمخشری دارد که مشابه این است ولی باز این نیست چون میتوان آنرا توجیه کرد. ضمن اینکه اگر اینرا زمخشری گفته باشد باز نمی توان آن چیزیکه ابن هشام به صورت قطعی به زمخشری نسبت داد را گفت اینکه در نظر زمخشری عامل در اذا فعل مقدر از ماده مفاجاه باشد چون ابن هشام از پیش خودش از این تقدیری که زمخشری گرفته جای اذا، فی ذلك نشانده و این اذا را متعلق به فاجأتم گرفته پس ابن هشام از پیش خودش بدین نتیجه رسیده که زمخشری عامل اذا را فعل محذوفی از ماده مفاجاه میدانند. زمخشری خودش تصریح نکرد شاید ایشان اذا را متعلق به خروج گرفته باشد. فلذا اگر اینرا بگویم در نتیجه نظر زمخشری همان میشود که خود ابن هشام گفت که عامل اذا خبر است. پس این فاجأتم را برای چی آورد؟ ص ۲۵ خواهیم خواند که اذا شرطیه هم ظرف است و متعلق میخواهد و مشهور آقایان میگویند این متعلقش در خبر است لذا این فاجأتم را آورد تا بگوید این ناصب اذا شرطیه است و خود اذا فجائیة متعلق به خروج است. پس شاید این مدنظر زمخشری باشد ولی شاید هم نباشد لذا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لذا نسبت قطعی نمیتوان داد. پس ما نمیتوانیم بگویم زعم الزمخشری.

ابن هشام گفت لا يعرف لغیره، میگوییم این هم به درد نمیخورد مگر قرار است همه بگویند. ما در ادبیات تابع قواعدیم اگر برای چیزی قاعده ای و مطلب جدیدی درست کردید که اگر مطابق با ضوابط باشد این بلا اشکال است و لویک نفر قائل داشته باشد. ابن هشام باید صغری را می زد که این طبق قواعد نیست.

وإنما ناصبها(اذا) عندهم(قائلین به ظرفیت) الخبرُ المذكورُ فی نحو: «خرجت فإذا زید جالس». أو المقدرُ فی نحو: «فإذا الأسد» أي: حاضر، وإذا قدرت أنها الخبرُ فعاملها «مستقر» أو «إستقر».

درس ۲۱

جواب بکسر آن قید احترازی است یا توضیحی؟ یعنی بکسر در یرجحه دخالت دارد و اگر آن بخوانیم ترجیح قول نیست؟ اگر آن بخوانیم یکون نمیتواند عمل بکند در اذا، حملا علی اختها هر چند صدرات طلب نیست ولی نمیتواند معمول خبر آن مقدم شود. ولی راه دیگری نیز هست اینکه تاویل به مصدر میرود: خرجت فاذا الاسد این مبتدای موخر و این اذا متعلق به یکون خبر مقدم در نتیجه اذا را میتوان ظرف گرفت و در نتیجه ترجیح قول نمیشود، پس قید احترازی است.

ولم يقع الخبر معها فی التنزیل إلا مصرحاً به، نحو: (فإذا هی شاخصه أبصارُ الذین کفروا)(الأنبیاء / ۹۷)

ابن هشام میگوید همه ی مثال های قرآن خبرها مذکور است فلذا اذا متعلق به خبر مذکور است. کاش قبل آیه را مینوشتند: «حتی اذا(شرطیه) فتحت فاذا هی شاخصه...».

نکته در مورد آیه ۲۵ سوره روم: در سیوطی خواندیم که اگر جواب جمله شرطیه اسمیه باشد لزوم فاء میخواهد. در این آیه ندارد که در همان سیوطی گفت اگر جزاء جمله شرطیه اسمیه باشد لزوم فاء یا جانشینش اذا فجائیه می آید. چون فاء می آمد ارتباط برقرار کند بین ماقبل و مابعد که همان ارتباط را اذا فجائیه نیز میکند که وقوع مابعد لوقوع ماقبل.

نکته دیگر: اذا نائب از فاء است و یک جمله ی معروف در ادبیات است که نائب و منوب باهم جمع نمیشود همانطور که میگویند عَوْض و مُعَوِّض باهم جمع نمیشوند. ولی در آیه شریفه ۹۷ سوره انبیاء: فاذا هی شاخصه، جمع شده اند. تحقیق کنید. معانی النحو/۴/۹۹.

و إذا قيل: «خرجت فإذا الأسد» صح كونها عندالمبرد خبراً، أي: فبالحضره (آستان و مکان) الأسد، و لم يصح عندالزجاج (بدون التقدير)؛ لأن الزمان لا يُخبر به عن الجثة، و لا عندالأخفش، لأن الحرف لا يخبر به و لا عنه،

ترجمه: خارج شدم پس ناگهان در مکان خروج اسدی بود. حرف نه مبتدا واقع نمیشود نه خبر. در المنطق، حمل شایع صناعی و حمل ذاتی اولی را خواندیم که در اینجا اگر مثلاً از اذا خبر میدهیم این به حمل شایع صناعی است نه حمل ذاتی اولی.

فإذا قلت: «فإذا القتال» صحت خبريتها عند غير الأخفش

چون اخفش قائل به حرف است. نکته در مورد این قید حضور برای اسد: اگر در عالم چیزی وجود پیدا کند یعنی هست پس اینکه میگوییم اسد یعنی اسد حاضر و موجود است ولو قید حضور نیاید. این اضافه کردن حضور دخلی در معنا ایجاد نمیکند الا اینکه قصد متکلم چه بود در آن زمان بود یا در آن مکان. ترجمه: خرجت پس ناگهان در زمان خروج حضور اسد بود.

و تقول: «خرجت فإذا زيد جالس أو جالساً»

در جالس اذا متعلق به آن است. جالسا حال است که ذوالحال هو در خبر است چرا که مشهور آقایان قائل اند که مبتدا ذوالحال نمیشود ولی سیبویه قائل است. دلیل مشهور در مقابل سیبویه: چون عامل در حال همان عامل در ذوالحال است این قاعده است که در بحث عوامل میگویند سبب نصب حال، همانی است که عامل در ذوالحال است. اگر ذوالحال مبتدا شود عامل مبتدا عند المشهور عامل معنوی است که عامل معنوی آنقدر قدرت ندارد که در حال هم بتواند عمل بکند. فلذا در مثال جالسا حال از هو در یکون است که عامل لفظی است و قوی است.

فالرفع على الخبرية، و «إذا» نُصِب به،

نصبٌ نیز میتوان خواند که مجاز به علاقه اشتقاق است یعنی منصوب مثل کتاب در مکتوب.

و النصب على الحالية و الخبر «إذا» إن قيل: بأنها مكان، و إلّا (ان لم يقل) فهو محذوف.

عبارت مسامحه دارد چرا که در مکان گرفتن نیز خبر میتواند محذوف باشد.

نعم (نعم استدراکیه به معنای لکن) يجوز أن تقدّر خبراً عن الجثة مع قولنا: إنها زمان إذا قدرت حذف مضاف كأن تُقدّر في نحو: «خرجت فإذا الأسد»: فإذا حضور الأسد.

این عبارت نیز مسامحه دارد اینکه گفت خبرا عن الجثة با اینکه با تقدیر، جثة خبر نخواهد بود بلکه خبر، اسم معنا خواهد بود.

سوال: گفتیم مثال «خرجت فإذا إن زيدا بالباب» برای ترجیح قول به حرفیت و اینرا عرب استفاده کرده لذا کسانی که ظرف زمان و مکان میگیرند باید درست کنند یعنی برای اذا متعلق بگیرند. چاره ای نیست الا اینکه بگوییم خرجت ففاجأت انّ زيدا بالباب که این فاجات را از سیاق در بیاوریم. با این مطلب دو نکته در می آید: انما ابن هشام زیر سوال میروند انما یعنی فقط و فقط چرا که همین مثالی که ابن هشام آورد و با خبر نتوانست درست کند، با تقدیر درست شد. نکته دوم اینکه ابن هشام یرجحه یعنی به ترجیح گفت نه به عنوان بدل؛ پس این مثال دال بر این قول به حرفیت نیست. استادعابدی قول به حرفیت اذا را ترجیح میدهد.

الثانی: أن تكون لغير المفاجأة، و الغالب أن تكون ظرفاً للمستقبل مضمّنة معنى الشرط و تختصّ بالدخول على الجملة الفعلية، عكس الفجائية،

چرا غالب گفت؟. به اول باب سادس لیبیب مراجعه شود که آنجا ابن هشام میگوید آقایان ظرفاً للمستقبل میگویند ولی عبارت خوبی نیست با اینکه خودش همان عبارت را اینجا آورده است.

روی فرق اذا و إن کار شود که هر دو شرط استقبالی اند. اذا قطعاً اسم است و ان قطعاً حرف است پس کسانی که میگویند اذا به معنای ان است در جلسه ۹ گفتیم که این مسامحه است. این دو باهم فرق اساسی دارند: اذا در محقق الوقوع و قطعی الوقوع به کار می رود فلذا در اموری به کار می رود که کثیر الاستعمال باشد مثلاً طلوع خورشید فردا صبح. فلذا ابن هشام میگوید بعد از اذا شرطیه اغلب فعل ماضی به کار می رود ولی ان در محتمل الوقوع به کار می رود فلذا غالباً بعدش مضارع به کار می رود. در آیات این نکته غوغا میکند. اسمیت اذا: وافی/۲/۲۶۰ همع/۲/بحث اذا. سوره اعراف آیه ۱۳۱: فاذا جائتهم الحسنه قالوا لما هذه ان تصبهم

سیئه بموسی و من معه. در این آیه هردو آمده است؛ آمدن حسن از جانب خدا امر کثیری است فلذا با اذا به کار می رود. ولی سیئه مثل بیماری در محتمل الوقوع و نادر الوقوع به کار می رود.

كقول الفرزدق فی مدح الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام):

الامام علی که در این صورت علی عطف بیان است که صاحب صمدیه ابن را صفت میگرفت ولی اکثر آقایان ابن را عطف بیان میگیرند که عطف بیان درست است. ولی در خوانش می گویم الامام علی ابن الحسین بدون تنوین، این اضافه نیست که سبب تخفیف شود؟ تامل شود. نکته: این همزه ابن همزه وصل است که همزه وصل بین دوتا می افتد.

۱۰- إذا رأته قریش قال قائلها إلى مكارم هذا ينتهي الكرم

هشام ابن عبدالملک این انسان پلید در زمان نایب حکومت چون حکومت هشام ۱۰۵ تا ۱۲۵ بوده ولی وجود مقدس ۹۶ به شهادت رسیده است. با اینکه امام را میشناخت برای تحقیر گفت ایشان کیست؟ فرزدق نیز این شعر را گفت.

درس ۲۲

ترجمه شعر: اگر زمانی ببیند قریش ایشان را (امام سجاد علیه السلام) سخنگوی آنها میگوید پایان می پذیرد جود و کرم به مکارم و اخلاق این مرد.

وقد اجتمعنا فی قوله تعالی: (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) (الروم / ۲۵)

این آیه را داشتیم که در این آیه اذا فجائیه و اذا شرطیه جمع شدند.

ویكون الفعل بعدها (اذا شرطیه) ماضياً كثيراً كما تقدم

تحلیل این دیروز بیان شد. آدرس: مختصر المعانی ص ۱۲۵ وافی/۲/۲۶۲ وافی/۴/۴۰۵ شرح الکافیہ/۳/۱۸۶.

وقال أمير المؤمنين (عليه السلام): «إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلْ تَفَقَّهَا وَ لَا تَسْأَلْ تَعَنَّتَا» و مضارعاً دون ذلك،

مضارعا عطف به ماضیا است. در معنای دون ذلک دو احتمال می‌دهیم، ما یک قلت و کثرت ذاتی داریم و یک قلت و کثرت نسبی؛ مثلاً یک نفر از چهل نفر کلاس درس نخوان است این یک نفر نسبت به ۳۹ نفر قلت و کثرت ذاتی است. ولی یک وقت می‌گوییم ۲۵ نفر نسبت به ۱۵ نفر درس نمی‌خوانند الان ۱۵ نفر برای خودش و فی نفسه بزرگ است ولی در مقیاس عدد دیگر کوچک است که به این قلت و کثرت نسبی گویند. در این دون ذلک که به معنای کمتر از ماضی است میتواند قلت و کثرت ذاتی باشد و میتواند قلت و کثرت نسبی که نسبت به ماضی دون است ولی فی نفسه استعمال مضارع هم کم نیست. برای تحقیق قلت و کثرت: وافی/۳/۷۹ و برای احتمالات در اینجا به دسوقی/۱/۴۹ و دمامینی/۱/۳۵۱. نکته: قیاس در نحوه اصطلاح دارد.

كقول العباس بن مرداس في مدح رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): ۱۱- ياخيرَ مَنْ رَكَبَ المَطى و من مَشى فوق التراب إذا تُعَدَّ الأنفُسُ

مَطى جمع مَطِيَّه به معنای اسب نجیب و تندرو. ترجمه شعر: ای بهترین کسی که بر اسب های تندرو سوار میشود و ای بهترین کسی که بر زمین قدم مینهد اگر زمانی شمارش شود نفوس بشر. صور بحث در مورد اینکه چی به عنوان جمله شرط و چی به عنوان جواب شرط می آید را ابن هشام بحث نکرده است مراجعه شود به شرح التصريح/۱/۷۰۱.

وقد اجتماعاً(ماضی و مضارع) في قول أبي ذؤيب: ۱۲- والنفس رَاغِبَةٌ إِذَا رَغَبَتْهَا وَإِذَا تُرِدُّ إِلَى قَلِيلٍ تَقْنَعُ کسی نگوید که جواب این اذا شرطیه مقدم است. بله جواب آن است ولی نمیتواند مقدم شود لذا جواب را محذوف می‌کنند به قرینه ماقبل چون اذا و ان و ... عامل قوی نیستند که جوابش بتواند مقدم بشود. نکته بعدی در مورد غرض بلاغی که گفته بودیم: اذا ترد الى قليل تقنع(شاعر خوب گفته انسان هر جور خودش را بار بیارد تا آخر همانطور پیش می رود). اولی را با ماضی به کار برد چون قطعی الوقوع است که انسان نفسش به آن سمتی که رغبت بده میرود ولی اذا دومی در معنای ان به کار رفته چون اراده قوی خیلی کم است و مردم حریص اند. ترجمه شعر: نفس انسان میل پیدا میکند اگر تو سوق دهی او را به میل پیدا کردن و اگر زمانی برگردانی(عادت دهی) به قلیل قانع میشود.

در سیوطی گذشت که از بحث های جنجالی این است که گفت اذا شرطیه مختص است به جمله فعلیه؛ ما کرارا در کلام عرب و من جمله در آیات کثیر مثل اذا السماء انشقت، اذا الكواكب انتثرت داریم که اذا داخل جمله اسمیه شده است. فلذا جناب اخفش و بعض الکوفیین (سیوطی گفت کوفیون این نظر را دارند که اشتباه کرده چون بعض کوفیون این نظر را دارند) گفته اند اذا شرطیه میتواند بر سر جمله اسمیه بیاید البته بعض دیگر از کوفی ها میگویند اذا بر سر جمله فعلیه می آید ولی این احتمالات را نیز قبول داریم؛ در جواب به این بعض میگوییم نمیشود چون یک بام و دو هوا می شود یا باید مختص جمله فعلیه باشد یا اسمیه، آنها میگویند ما قائلیم به مقدم شدن فاعل که این از عجایب کلام این بعض کوفیون است. ولی بصریون و بعض دیگر کوفیون میگویند که این فعل مذکور مفسر است برای یک فعل محذوف که این اسم، فاعلش است. نظر اخفش را استاد علی دوست شدیداً قبول دارد در سلسیل، میگوید ما اینهمه آیات قرآن را داریم و بنابر التزامی که خوانده بودیم می گوید در کلام عرب استعمال اسمیه بعد اذا زیاد است و برای هر کدام محذوف گرفتن چه کاری است که قبول نکنیم که یک وقت هایی بر سر جمله اسمیه نیز می آید. ایا ابن هشام و بصریون آنقدر استعمال ها را ندیده بود؟! کار شود که قاعده التزام چرا اینجا جاری نمیشود؟^{۱۳} تحقیق: شرح استاد صفائی اینجا اشکالات متعددی دارد، انصاف ص ۵۰۴ سیوطی ص ۲۲۷ شرح التصریح/۱/۷۰۱ حدائق الندیة ص ۵۲۱ و حتما وافی/۲/۲۶۲ و ۱۴۰/۲/ و انصاف را ببینید.

وإنما دخلت الشرطية على الاسم في نحو قوله تعالى: (إِذَا السَّمَاءُ أَنْشَقَّتْ) (الانشقاق / ۱)

مرحوم علامه در المیزان/۲۰/۲۶۹ و نمونه/۲۶/۲۹۶ در حاشیه میگویند که جواب این آیه خصم است: لاقى الانسان ربه فحاسبه و جازاه على ما عمل.

و قول حُزَيْمَةَ بن ثابت: ۱۳- إِذَا نَحْنُ بَايَعْنَا عَلِيًّا (ارواحنا له الفداء) فحسبنا أبو حسن مما تُخَاف من الفتن؛

ترجمه شعر: زمانی که ما بیعت کردیم با امام حضرت علی ارواحنا له الفدا پس بس است برای ما ابوالحسن از آنچه ترسیده میشود از فتنه ها.

^{۱۳} استاد در اواخر درس ۸ در یک نکته جواب اینرا داده بود که مراجعه شود. خلاصه نکته: این قاعده التزام نباید مبتلا به مانع باشد.

لأنه فاعل بفعل محذوف على شريطة (روش) التفسير، لامبتدأ، خلافاً للأخفش .

این «لأنّ» در عبارت علت دخول بر اسم است و «مبتداً» در عبارت عطف به فاعل است. اخفش آن اسم را مبتدا گرفته است. نقش نحوی خلافاً حال است که این سیاق در کتب زیاد است این خلاف به تاویل مخالفا می رود و این مخالفا در خودش «انا» دارد که ابن هشام است چراکه در عبارت فاعل را ابن هشام گرفت. لام در للاخفش لام تقویت است که با مبانی اش درس خواهیم داد که در کتاب مبانی نیست. اگر می‌گفتیم استاد علدیوست این نظر را دارد خلافاً لابن هشام در این صورت در مخالفا هو بود.

عبارت ابن هشام اینکه گفت خلافاً للاخفش خوب نیست چون به معنای این است که ایشان فقط قائل به ابتدائیت است با اینکه اخفش دو نظری است یعنی قائل به جواز یعنی مثل بقیه آقایان علی شریطه التفسیر و میتواند مبتدا و خبر باشد. آدرس:

و لاتعمل «إذا» الجزمَ إلّا في الضرورة، كقول أعشى همدان: ١٤— وإذا تُصَبِّك من الحوادث نَكْبَةٌ
فاصبر، فكل مصيبة ستكشّف

اذا مثل إن جزم نمیدهد. جزم تصبک به حذف یاء است چون اجوف است. نَکبه یعنی مصیبت و نِکبه نداریم. ترجمه: اگر رسید به تواز حوادث مصیبتی پس صبر کن، هر مصیبتی به زودی برطرف خواهد شد. ابن هشام صفحه پیش گفت: و الغالب این اذا برای استقبال و مضمنه معنای شرط باشد که در این تنبیه (در لیب تیتری به عنوان تنبیه ندارد و اساتید این تیتتر تنبیه را اضافه کرده اند که دوره های قبل استاد عابدی اعتراض میکرد ولی چون مهم نیست این دفعه مانور نمیدهد) یک عده میگویند از استقبال می افتد، یک عده میگویند معنای شرط ندارد و یک عده میگویند ظرفیت را ندارد. ابن هشام اینها را قبول ندارد و همه را جواب میدهد لذا زعم ها گمان باطل است.

تنبیه : قيل: قد تخرج عن كلّ من الظرفية (مفعول فيه) و الاستقبال و معنى الشرط. أمّا الأوّل (خروج از ظرفیت)،

این دومی و سومی مشکل است. آیا بین خروج از ظرفیت و خروج از شرطیت تلازم است یا خیر؟ این خیلی اثر دارد.

فرعنه أبو الحسن (اخفش و به تبع اون ابن مالک) فی قوله تعالی: (حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا) (الزمر/٧١)

اخفش گفته در این آیه اذا مفعول فيه یعنی ظرف نیست چون ظرف منصوب است به «فی» مقدر ولی اینجا حتی جاره برسرش آمده، لذا اسم زمان هست ولی ظرف زمان نیست.

حيثُ قال: إنّ «إذا» جُرب «حتى»

ظرف مجرور به حتی نمیشود. حیث را میتوان مکانیه گرفت و اگر کسی تعلیله را قبول کند اینرا نیز میتواند بگیرد.

و زعم أبو الفتح (ابن جنی) فی (إذا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لَوْعَتِهَا كَاذِبَةٌ خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ، إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا) (الواقعة / ۱-۴)

بنابر قرائت خافضة رافعة وگرنه حفص از عاصم مرفوع است. ابن جنی گفته «لیس لوقعتها واقعه» جمله حالیه و خافضه و رافعه حال دوم و سوم هستند. هر دو اذا از ظرفیت خارج شده بلکه فقط اسم زمان هستند لذا مبتدا شده است ولی ظرف مبتدا نمیشود و اذا دوم هم خبر شده است نه ظرف. تامل شود ابن جنی چرا طبق این قرائت گفته اذا از ظرفیت خارج است؟ چه مشکلی داشته که طبق قرائت رفع نگفته است؟

فی من نصب «خافضة رافعة»

مجمع البيان/۹ و ۳۲۲/۱۰: حسن بصری، ثقفی و ابی حویة نصب داده اند.

أَنَّ «إذا» الأولى مبتدأ و الثانية خبر و المنصوبين حالان،

ذوالحال واقعه است ولی دسوقی/۱/۲۴۴ گفته ذوالحال ضمیر در وقعت است که این از عجائب است.

و کذا (حال است) جمله لیس و معمولیها، و المعنی: وقت وقوع الواقعة خافضة لقوم رافعة لآخرین هو وقت رج الأرض.

علامه/۱۹/۱۲۰ می فرماید رجت الارض ای حرکت تحرکا شدیدا. ترجمه رامیگویم چون استاد صفایی اشتباه ترجمه کرده است: وقت واقعه روز قیامت در حالیکه نیست برای وقوع آن کذبی در حالیکه آن واقعه گروهی را ذلیل و گروهی را بالابرنده است وقت تکان خوردن شدید زمین است. اشکال ما به استاد صفائی سر معنای کاذبه است که آیا کاذبه به معنای تکذیب است؟! هیچ لغتی کمک کار نیست که به مجمع البيان/۹ و ۳۲۲/۱۰ شود.

حاشیه ۳ صفحه ۲۲ ادیب: لا يقال: إنها عملت الجزم في قوله تعالى: «والليل إذا يسر» مع خروجها من الشرطية، ففيها أولى لاقتضاء الشرطية الجزم أكثر من غيرها، إذ يقال: إنها ليست في الآيه جازمه، وحذف اللام في «يسر» ليس للجزم بل تحذف عنها بالكسرة. (این مايدل عليه دارد حذف شده است به تعبیر آقایان به تناسب حروف الآيات یعنی نظم آخر آیات که اگر یاء بود به هم میخورد) قال الزمخشري: وياء «يسر» تحذف في الدرج اکتفاء عنها بالكسرة. الکشاف: ۴ / ۷۴۶. تحقیق: به چاپ استاد کشاف/۴/۲۰۸ و مجمع البيان/۹ و ۳۱/۱۰ و اعراب القرآن محی الدین درویش/۸/۳۱۴.

جمهور خروج اذا از ظرفیت را قبول ندارند و ابن هشام هم به جمهور اشکال نمیکنند یعنی لا اقل ابن هشام در این مثال هایی که آقایان زده اند قبول نمیکنند. جواب اخفش: این حتی جاره نیست بلکه این حتی استینافیه است که ص ۱۰۵ و ۱۰۶ مغنی خواهد آمد؛ حتی ابتدائیه نیز گویند البته این بدین معنا نیست که باید سر مبتدا بیاید بلکه سر جمله می آید اعم از فعلیه و اسمیه. جواب ابن جنی: بنابر نصب خافضه و رافعه اذا اول میتواند شرط و منصوب باشد و اذا دوم بدل از آن که بدل از ظرف، ظرف است، جمهور گفته اند جواب اذا محذوف است به قرینه آیه ۷ که فرموده: کنتم ازواجاً ثلاثه، یعنی سه دسته شدید؛ پس جواب اذا این بوده: انقسمت انقساماً و کنتم ازواجاً ثلاثه. ابن هشام میگوید در بلاغت در مباحث تطویل و اطناب و ایجاز خواهید خواند که اگر یکجا کلام طولانی شود حذف حسن میشود. اینجا نیز چون طولانی شده سبب حذف شده که قرینه هم داریم. ابن هشام میگوید تقدیر جواب محذوف را بعد از اذا دوم بگیری که اذا دوم بدل از اذا اول بود چون بین بدل و مبدل منه فاصل نشود؛ چون اگر جواب بین اینها بیاید تصور میشود که کلام تمام شد و بدل نقش اصلی خودش را خوب ظهور و بروز نمیدهد.

و أنكر الجمهور خروجها عن الظرفية و قالوا: إنَّ «حتّى» في الآية الأولى حرفُ ابتداء دخل على الجملة بأسرها

ای بکلهای یعنی بکل جمله وارد شده نه اینکه حتی بر سر اذا آمده باشد که اخفش گفت.

ولا عمل لها

حتی ابتدایه عامل نیست فلذا جمله بعد مستثنه است و محلی از اعراب ندارد.

وَأَمَّا «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ» ف «إِذَا» الثَّانِيَةُ بَدَلُ مِنَ الْأُولَى، وَالْأُولَى ظَرْفٌ وَجَوَابُهَا مَحذُوفٌ، لِفَهْمِ الْمَعْنَى (از آیه ۷: وکنتم ازواجاً ثلاثه)، وَحَسَنَهُ (حذف جواب) طَوْلُ الْكَلَامِ، وَتَقْدِيرُهُ (جواب شرط) بَعْدَ «إِذَا» الثَّانِيَةَ، (لأن لا يفصل بين البدل والمبدل منه) أَيْ: انقسمتم أقساماً وكنتم أزواجاً ثلاثه.

ابن هشام میگوید میتوان چنین ترکیب کرد و منحصر در این ترکیب نیست ولی همینکه جاء الاحتمال بطل الاستدلال. این ترکیب مشکل ندارد چون اذا به ظرفیت خود که اصل آن بود باقی بود پس ترکیب ابن هشام مرجح پیدا میکند. در این آیه ۱۵ ترکیب گفته شده است. نکته: ابن هشام حذف فاء جواب را تن در نمی دهد الا در ضرورت شعری.

و اما الثانی (خروج اذا از استقبال): فعلی وجهین

میگویند در «اللیل اذا یغشی» یا مثلاً «و النجم اذا هوی» در اینها اذا از استقبالیته خارج است چرا که این اذا عامل می خواهد که عاملش یا اقسام میتواند باشد همانند لیل که متعلق به اقسام است یا اینکه متعلق به محذوفی که آن محذوف حال از لیل باشد بدین صورت: «و الیل کائنا اذا یغشی». غیر از این دو ترکیب نمیتواند باشد و مستدل گفته هر دو این با مشکل روبرو است. اما اولی بدین خاطر که کلام خدای و تبارک است و اقسام قسم انشائی است نه خبری از آینده، انشاء را خواندیم که حقیقتش ایجاد است یعنی این اقسام، ایجاد قسم است لذا خبر از آینده نیست که آیه به معنای این باشد که در آینده قسم خواهد خورد. مُنْشِئُ این انشاء خداوند و تبارک و تعالی است و در علم کلام ثابت کردیم که کلام الله تعالی قدیم است پس این نمیتواند خبر از آینده باشد، وقتی می گوئیم اقسام خبری است یعنی میخواهم اقسام را در آینده به وجود بیاورم یعنی محقق کنم آنرا یعنی الان موجود نیست بعدا میخواهم پدید بیاوریم یعنی حادث است، چیزی که نباشد و بعدا بخواهد به وجود آید یعنی حادث است که در فلسفه علامه طباطبایی خواهید دید و با مبنای کلامی ما نمیسازد پس باید انشائی باشد و انشاء للحال است چون اقسام ایجاد است؛ پس اگر اقسام حال شد دیگر اذا را که ظرف استقبال می گرفتید نمیتوان به اقسام متعلق کرد چون عامل حال و ظرف استقبالی خواهد بود لذا

این ترکیب می پرد. اما ترکیب دومی که اذا متعلق به محذوفی باشد که آن محذوف حال از الیل باشد این نیز غلط است چون الحال و الاستقبال لا یتجمعان. پس این گروه دوم ظرفیت اذا را پذیرفته اند ولی در استقبالیّت اذا چون اذا از یک طرف عامل میخواید و از طرف دیگر آن مشکلات را دارد لذا چاره ای نبوده از استقبالیّت اذا دست برداشته اند. پس اذا را ظرف زمان للحال بگیریم که با اقسام انشائی که للحال است درست شود بدین ترکیب که کائنا حال از لیل باشد و اذا ظرف زمان للحال متعلق به کائنا.

أحدهما: أن تجيء للماضی، كقوله تعالى: (وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ) (التوبة / ۹۲)

استاد این قسمت را در درس بعدی تدریس خواهد کرد.

و الثانی: أن تجيء للحال، و ذلك بعد القسم، كقوله تعالى: (والليل إذا يغشى) (اللیل / ۱)

قیل: لأنها (اذا) لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفاً لفعل القسم؛ لأنه إنشاء لا إخبار عن قسم يأتي؛ لأنّ (دلیل نفی اینکه قسم اخبار از یاتی است) قسم الله سبحانه قدیم .

تحلیلش عرض شد که ما در علم کلام قائلیم که کلام خدا قدیم است و اگر این اقسام را خبری بگیرید سر از مشکل در می آورد. البته این مبنای کلامی اینها است و شیعه اینها را قبول ندارد.

ولا لكون محذوف هو حال من «الليل»؛ لأنّ الحال و الاستقبال متنافیان، و إذا بطل هذان الوجهان تعین أنّه ظرف لأحدهما، علی أنّ المراد به (اذا) الحال. انتهى

برای جلسه بعد: حال و استقبال لا یتجمعان یعنی چه پس امثال سیجی زید را کجا چگونه است (چون حال از عاملش زمان میگیرد)؟ سوالی بعدی: شیعه که کلام خدا را قدیم نمیدانند چطور جواب میدهد؟ ابن هشام اول شافعی بعد حنبلی شد که حنبلی ها همچین نظری دارند.

حاشیه ص ۲۳: آیت الله خرازی در بدایة المعارف به سوره انبیاء آیه دوم مثال میزند برای حادث بودن کلام خدا: ما یأتیهم من ذکر من ربهم محدثٌ که تصریح آیه است. الحكم بقدم کلام الله تعالی فی هذه العبارة وما بعدها مخالف لمذهب الإمامیه قال الامام الصادق علیه السلام: «الكلام محدث، كان الله عز وجل وليس بمتكلم ثم أحدث الكلام» بحار الأنوار: ۴ / ۱۵۰. راجع لتحقیق البحث نفس المصدر وكشف المراد: ۲۸۹ و منهاج البراعة: ۱۰ / ۲۶۳. استاد گلپایگانی کتابی به نام ایضاح المراد فی كشف المراد دارد که از ص ۷۰ تا ۷۶

در این مورد بحث کرده است نگاه کنید و شرح باب حادی عشر ص ۴۲ پنج اشکال به قدم بودن وارد کرده است.

ابن هشام نیز عامه است و به قدمت کلام خدا اشکال ندارد منتهی اشکالش اینجاست که قدیم زمان ندارد نه حال نه غیر حال لذا اصلا نمیتواند متعلق به اقسام باشد؛ اما اینکه نمیتواند متعلق به کائنا باشد اتفاقا میتواند بدین بیان که حال را در ص ۶۴ باب رابع خواهید خواند که حال بنابر مشهور سه نوع است: حال مقارنه، حال محکیه و حال مستقبله (مقدّره) که در سیوطی نیز ملاحظه شد، ابن هشام میگوید مشکل اینها این است که حال را فقط مقارنه میگیرند با اینکه حال مستقبله در ادبیات ثابت شد؛ مثل: ادخلوها خالدین فیها که حال مستقبله یعنی عامل زمان حال متاخر باشد از زمان ذوالحال ولو به قدر قلیل، اول وارد بشوند و به محض ورود خالدین میشوند. ابن خالدین مستقبله است چون همزمانی بین خلود و دخول وجود ندارد. یک مثال نرخ شاه عباسی که معمول کتب این مثال را زده اند: مررت برجل معه صقر صاعدا به غدا، صاعدا حال است و ذوالحال رجل است که چون جمله وصفیه برایش صفت آمده، نکره توانسته ذوالحال واقع شود: رجلی که چنین صفتی دارد: همراهش (بازی) شاهین بود، پس نکره مخصصه است. صاعدا به غدا: زمان صاعدا آینده است با اینکه حال نحوی است ولی زمانش استقبالی است در صورتی که زمان ذوالحال با توجه به مررت گذشته بود: دیروز عبور کردم به مردی که همراهش باز شکاری بود در حالیکه قصد شکار داشت با آن باز شکاری فردا. زمان ذوالحال با توجه به عامل ماضی است ولی زمان حال آینده است، این حال مستقبله است که همه قبول دارند.

اینجا نیز اذا که ظرف زمان استقبال است متعلق به کائنا است. با بیان ابن هشام ترکیب یک و سه میپرد چون اقسام زمان ندارد میماند دو و چهار، پس اذا متعلق به کائنا میتواند باشد که در مقام ترجیح دو مقدم است چون در دو اذا به اصل خودش که استقبالی است مانده است ولی در چهار افتاده است. [گروه دوم دو ترکیب داده بودند که در ترکیب اول اذا را متعلق به اقسام گرفتند و در ترکیب دوم متعلق به کائنا بنابر اینکه اذا خارج از استقبالی است و ابن هشام نیز دو ترکیب بیان کرد که یکی متعلق به اقسام که پذیرفت و دیگری اینکه متعلق به کائنا باشد.]

درس ۲۴

والصحيح: أنه لا يصح التعليق ب «أقسم» الإنشائي؛ لأنّ القديم لا زمان له، لا حال ولا غيره، بل هو سابق على الزمان،

دیروز در تعریف قدیم گفتیم: نبوده یک زمانی که نبوده باشد بعد بود شده باشد این تعریف مسامحه ای است وگرنه تعریف دقیق قدیم باید از کتب فلسفی گرفت، در مسبوق بعدم درش مباحث زمانی نیست آنطور که علامه طباطبایی و غیر فلاسفه تعریف کرده اند لذا این تعبیر ابن هشام که سابق علی الزمان میگوید مسامحه ای است.^{۱۴}

(ترکیب دوم:) و أنه لا يمتنع التعليق ب «كائناً» مع بقاء «إذا» على الاستقبال، بدليل صحة مجيء الحال المقدرة باتفاق،

ابن هشام در باب رابع ص ۶۴ آنجا دوباره بحث خواهد کرد که مثال همینجا را میزند.

ك «مررت برجل معه صقراً صائداً به غداً» أی: مقدرأ الصيد به غداً،

صائداً با توجه به قید غدا استقبال می شود ولی زمان ذوالحال با توجه به عاملش ماضی است. برخی چنین تقدیر گرفتند مقدرأ الصيد که مقدرأ یعنی در نیت داشت که آقایان اشکال کرده اند که با این تقدیر حال از مقدره در می آید و حال مقارنه میشود؟ استاد علیدوست در سلبسبیل و یک عده حواشی میگویند چون مقدرأ و ناویا معنایش چنین می شود: عبور کردم به مردی که همراه او صقر بود در همان حال نیت داشت که صید

^{۱۴} چراکه برخی موجودات همانند مجردات سابق علی الزمان اند ولی مسبوق بعدم نیستند.

کند به وسیله صقر فردا، یعنی نیت را در همان زمان عبور داشت لذا حال مقارنه می شود پس این تقدیر اشتباه است؟ جواب: ص ۶۴ مغنی ۲ نگاه کنید ابن هشام همین را دوباره مطرح میکند میگوید مقدر ذلک. جواب آیت الله حجت دام عزه العالی در مهدی الاریب/شرح باب رابع/ص ۷۶ گفته اند این تقدیر معنوی است نه تقدیر اعرابی یعنی حاصل معنا این است نه اینکه تقدیر اعرابی باشد که حال مقارنه شود. قبلا هم گفتیم و در مغنی اللادیب نیز تصریح میکند که آقایان که بر خا ای می گویند منظورشان تقدیر معنوی است نه تفسیر اعرابی.

کذا یقدرون، و أوضح منه (تقدیر آقایان) أن یقال: مریداً به الصید غدأ، كما فسّر «قمتم» فی (إذا قُمتُم إلی الصَّلَاةِ) (المائدة / ۶) ب «أردتم».

بحث تمام شد ولی ابن هشام طردا للباب وارد بحثی می شود، این بحث مطلب خاص نحوی ندارد: ابن هشام میگوید به جای مقدر، مریدا در تقدیر گرفتن بهتر است چون اراده، کثیر الاستعمال است. بعد مثال می زند به آیه: إذا قمتم الی الصلاه فاغسلوا، در زمانی که اقامه داشتید باید قبلش وضو بگیرید نه اینکه در زمان اقامه نماز وضو بگیرد. لذا مفسرین فرموده اند: إذا اردتم القيام الی الصلاه فاغسلوا. ابن هشام میگوید آقایان از کلمه اراده استفاده میکنند پس کلمه اراده، کثیر الاستعمال است. در آیات دیگر نیز چنین تقدیر گرفته اند مثل: إذا قرأت القرآن فاستعذ و در آیه دیگر: إذا قرأت القرآن فانتصوا. اول استعاذ بعد قرائت لذا اینجا اراده در تقدیر میگیرند. در ص ۷ سیوطی روایتی نقل کرد که فاء و ثم زیاد درش به کار رفته بود که آن روایت را نمیتوان ترجمه درست کرد الا اینکه یک جاهایی اش را باید از ماده اراده استفاده کرد.^{۱۰} آدرس در مورد حال مقدره: حدائق الندیة ص ۱۹۱، وافی/۲/۳۶۴، سللیل ص ۳۵۶. در مورد کلمه صقر: مصباح المنیر ص ۱۸۶: ما یصیده من الجوارح کالشاهین و غیره، حیوانی که صید میکند لذا صقر فقط به معنای باز نیست، هر حیوانی که با چنگال هایش صید میکند. مجمع البیان/۳/۴ و ۲۵۳ به اراده تفسیر میکند و همچنین در اذقرات القران نیز.

^{۱۰} شرح استاد حجت خراسانی به این مطلب پرداخته است. استاد عابدی.

پس ابن هشام مثالی را که آقایان برای خروج از استقبالیه به حالیه آوردند نپذیرفت و با حال مقدره حل کرد. اما خروج از استقبالیه به ماضی که تدریس نشد؛ اینها مثال دارند ولی در اینجا ابن هشام به آن خدشه وارد نمیکند. تامل شود در مباحثه که به آن جواب نمیشود...

أحدهما: أن تجيء للماضى، كقوله تعالى: (وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ) (التوبة / ۹۴)

مطالب تفسیری نمونه/۷۹/۸ کشف/۱۸۷/۲ المیزان/۳۷۵/۹. آمدن برای ماضی را وافی/۲/۲۶۱ و/۴/۴۱۴ حاشیه و جامع الدروس/۳/۵۵ قبول دارند البته وافی برای حال آمدن را نیز قبول کرده. اگر اذا با ما کنار هم بیاید یکی را زائده میگیریم معمولا دومی را. آیه شریفه در مورد این است که یک عده محضر وجود مقدس پیامبر صلی الله علیه و اله آمدند و از حضرت برای جنگ وسیله جنگی خواستند تا در جهاد با پیامبر شرکت کنند ولی حضرت وسیله ای نداشت چون مومن بودند برگشتند (تولو) در حالیکه اعینهم تفيض من الدمع. ماده افاضه و فاض چه ثلاثی مجرد چه بابش متعدی بنفسه است لذا اینجا تفيض الدمع میتواندست بگوید ولی من الدمع گفت که این غرض بلاغی دارد بدین معنا که کثرت دمع داشتند یعنی سیل بار اشک میریختند ولی تفيض الدمع فقط به معنای گریه میگردند است.^{۱۶} این اذا برای ماضی آمده چون در زمان نزول آیه شریفه خدای تعالی و تبارک به این واقعه اشاره میکند: «و اینکه حرجی نیست برای کسانی که نزد تو آمدند» این یک واقعه ای که نسبت به نزول آیه و زمان تکلم گذشته است نه آینده لذا اذا را برای ماضی گرفته اند. ابن هشام در مغنی به این اشکال نمیکند که به عهده ابن هشام میگذاریم که اینرا پذیرفته چراکه دومی را رد کرد.

جواب سوال دیروز که حال و استقبال متنافیان یعنی حال نحوی با استقبال باهم جمع نمیشوند؟ ما مثال زدیم به: فیجی زید را کبا که این حال نحوی است که زمانش با توجه به عاملش استقبالی است پس جمع شدند. آقای مستشکل گفت اذا را نمیتوان به کائنا متعلق گرفت چون حال و استقبال لا یجتمعان. منظور مستشکل این نیست که حال نحوی نداریم که اسقبالی باشد و هیچکس این حرف را نمیتواند بزند؛ بلکه منظور این است که اقسام والیل کائنا اذا یغشی (والیل متعلق به اقسام است البته در سیوطی خواندید که اقسام با واو جمع نمیشود و در عرب کاربرد ندارد یا باید بگوییم اقسام الیل یا والیل) دیروز خواندیم که کائنا حال از لیل است و

^{۱۶} برای این معانی نیز باید به کتب لغت مراجعه کرد. استاعابدی.

اقسم انشائی و زمان اقسام حال بود و زمان حال همان زمان ذوالحال است، الان زمان ذوالحال با توجه به اقسام که انشائی است حال بود در نتیجه کائنا زمانش حال است و از طرف دیگر اگر اذا را متعلق به کائنا بگیریم و بگوییم اذا استقبالیه است پس باید کائنا استقبالی باشد که باهم جور در نمی آید.

(خروج اذا از شرطیت:) و أمّا الثالث: فمثاله قوله تعالى: (وَإِذَا مَا غَضِبُواهُمْ يَغْفِرُونَ) (الشوری / ۳۷)

اذا از شرطیت افتاده است چون در سیوطی خواندیم که اگر جواب شرط جمله اسمیه بود لابد من وجود فاء یا اذا فجائیه یا هر دو که در اینجا جواب هم یغفرون است و فاء ندارد لذا باید اذا را از شرطیت بیندازیم.

ف «اذا» فیها ظرف لخبر المبتدأ بعدها

عامل این اذا خبر مبتدا است یعنی یغفرون که بحث عامل اذا را در ص ۲۵ خواهیم خواند.

(دلیل خروج از شرطیت:) ولو كانت شرطية و الجملة الاسمية جواباً، لاقرنت بالفاء

دقت شود با لو امتناعیه آورد. این قیاس خفی و مطوی است یعنی بقیه اش را ادامه نداده: پس چون مقرون به فاء نیست پس اذا شرط نیست. ابن هشام از این نظر میخواید دفاع کند لذا سه اشکال را رد میکند. اشکال اول از جانب زمخشری اینکه یک فاء در تقدیر می گیریم؛ قبلاً گفتیم که ابن هشام به حذف فاء در هیچ جای مغنی تن در نمی دهد و فقط حذف فاء جواب را در ضرورت قائل است؛ همین را در ص ۱۳۸ و ۱۹۱ و در ابواب دیگر مغنی نیز می گوید. اشکال دوم از جانب رضی رضوان الله تعالی علیه که گفته «هم» را تاکید واو در غضبوا یعنی تاکید فاعل میگیریم و یغفرون را جواب شرط میگیریم که دیگر نیاز به فاء نخواهد داشت؟ ابن هشام میگوید ظاهر التعسف، تعسف یعنی بیراه رفتن که ابن هشام به این ترکیب اشتباه نمیگیرد و ترکیب درستی میدانند ولی در درس دوم گفتیم که ابن هشام در ابتدای باب خامس فرموده که یک کلام ممکن است چند ترکیب داشته باشد و ما نباید فقط صناعت را در نظر بگیریم و معنای مراد متکلم را رها کنیم. ظاهر تعسف هم همین است که متلکم این آیه که خدای تعالی و تبارک باشد چنین اراده ای نکرده یعنی اصلاً در صدّد تاکید واو نبوده است بلکه در صدّد بیان یک صفت دائمی و ثبوتی برای چنین اشخاصی بوده است، به تعبیر آیت الله مکارم دام عزه العالی اهل پاداش دارای خصوصیات است که می‌شمارد تا بدینجا که موقعی که غضب می کنند هم یغفرون؛ صفت دائمیه را با جمله اسمیه میرسانند که در بلاغت خواهید خواند. فلذا رضی بیراه رفته و معنای مورد نظر متکلم را اراده نکرده است. سومین نظر از جانب زجاج که هم یغفرون را جواب

نمیگیریم بلکه دال و قرینه بر جواب میگیریم یعنی چنین بوده: «اذا ما غضبوا يغفرون هم يغفرون» که با این ترکیب هم از اشکال اول در می رود که فاء نخواهد، هم اشکال دوم وارد نشود که آیه در صدد بیان صفت دائمی است که باید جمله را اسمیه گرفت. ابن هشام میگوید این تکلف به غیر ضرورت است، هر جا نمیتوان تقدیر گرفت، تقدیر جایی است که ضرورت باشد لذا ابن هشام میگوید اذا را باید از شرطیت بیندازیم. ممکن است کسی اشکال کند که خود این خروج از شرطیت تکلف بدون ضرورت است که خود ابن هشام در قبلی (در استقبالی) چهارمی را پذیرفت چرا که تا آنجا که بتوان اذا را در اصل خودش نگه داشت نمی توان اذا را از اصلش خارج کرد؛ اینجا نیز برای نگه داشتن اذا بر شرطیت بیاییم تقدیر بگیریم، چطور کار خودتان را تکلف بغیر ضرورت حساب نمیکنید ولی اینرا تکلف حساب میکنید؟ به این اشکال تامل شود!^{۱۷}

و قول بعضهم: إنه على إضمار الفاء، مردودٌ بأنّها لاتحذف إلّا ضرورة.

قول در عبارت مبتدا و مردود خبر آن است. انه على اضمار... مقول قول است. عرض کردیم که این را دوباره در ص ۱۳۸ و ص ۱۹۱ و در باب خامس نیز فرموده است.

و قول آخر: إنّ الضمير توكيدٌ لا مبتدأ و إنّ ما بعده (ضمير) الجواب، ظاهر التعسف

این قول رضی است در شرح کافیه/۳/۱۹۱ و صاحب مجمع البیان/۹/۱۰ و ۵۰ نیز گفته این احتمال بدی نیست و به عنوان یک احتمال پذیرفته است.

و قول آخر: إنّ جوابها محذوفٌ مدلولٌ عليه (على این جواب) بالجملة بعدها، تكلفٌ من غير ضرورة.

سوال دیگر اینکه ابن هشام چرا حذف فاء جواب را قبول نمیکند که این را باید در فاء بحث کرد با اینکه خیلی از نحوی ها همانند زمخشری فاء در تقدیر میگیرند یعنی ابن هشام حاضر است اذا را از شرطیت بیندازد ولی فاء را محذوف نمیگیرد. دوره های قبل در فاء جواب دادیم.

اغراض آوردن فعل مجهول همیشه ضعف نبود برخا قائل را نمیشناسیم و برخا میشناسیم ولی شخصیت بزرگی درشت که اینها را در صرف خواندیم.

^{۱۷} چون تقدیر مؤونه اش بیشتر است. استادعابدی.

ابن هشام در مثل و اللیل اذا یغشی نیز میگوید اذا خارج شده از شرطیت چون والیل متعلق به اقسام است و اگر اذا را بخواهیم شرطیه بگیریم جواب شرط میخواید که اینجا جواب شرط محذوف است به قرینه ماقبل چون قبلا گفتیم که نمیشود جواب شرط بر شرط مقدم شود، لذا باید چنین گرفت: اذا یغشی الیل أقسمت؛ ابن هشام میگوید چنین تقدیر گرفتن دو اشکال دارد: ۱. اقسام والیل اذا یغشی اللیل أقسمت، گفتیم این جمله انشائیه است یعنی ایجاد قسم، یا در خارج لفظ اقسام واللیل را میگوییم و قسم ایجاد میشود یا نمیگوییم که در خارج ایجاد نمیشود پس انشاء دائر مدار وجود و عدم وجود است. فرض بحث ما این است که واللیل را گفته پس اینجا بخاطر تکلم به آن (واللیل) انشاء موجود شده است، اگر طبق فرض اذا را شرطیه بگیریم شرط معلق بودن را می رساند و معلق بودن یعنی احتمال وجود و عدم وجود یعنی احتمالی میشود در صورتی که طبق فرض چون واللیل تکلم شده ایجاد و ایقاع شده بود، به عبارت خلاصه حقیقت انشاء با حقیقت تعلیق ناسازگار است.

اشکال دوم: ابن هشام می گوید ان الجواب خبری با اینکه بالا گفت انشائی؛ اینرا میتوان دوجور توجیه و دو بیان کرد: مستشکلی اشکال میکند که شما اقسامت را انشائی گرفتید که سر از اشکال اول در آورد که اقسامت انشائی با تعلیق ناسازگار بود لذا مستشکل می آید جواب را خبری می گیرد. ابن هشام میگوید باز هم اشکال دارد. توجیه دوم اینکه اصلا به مستشکل کاری نداریم و ابن هشام میخواید بگوید حقیقت و شأنیت جواب به طور کلی در هر شرطی خبری بودن است.^{۱۸} استادعابدی این دومی را میپسندد. پس بنابر دومی اشکال این است اقسامت را باید خبری گرفت ولی دال بر این اقسامت اقسام انشائی بود و انشاء نمیتواند قرینه بر اخبار یعنی خبری باشد لتباین حقیقتهما، دو حقیقت متفاوت نمیتواند دال بر هم باشند.

^{۱۸} تحلیل این مطلب در بلاغت در بحث فرق جمله خبریه و انشائیه. استادعابدی.

و من ذلك «إذا» التي بعد القسم، نحو: (والليل إذا يغشى) (الليل / ١) إذ لو كانت شرطية كان ما قبلها جواباً في المعنى (لا في اللفظ يعني دليل الجواب) ،

خود ابن هشام باز از تعليله به کار برد. تقدير چنين می شود: و الليل اذا يغشى الليل اقسمت که ابن هشام تکه اول را ننوشته است.

فيكون التقدير: إذا يغشى الليل أقسمتُ و هذا ممتنع؛ لوجهين:

أحدهما: أن القسم الإنشائي لا يقبل التعليق؛ لأن الإنشاء إيقاع و المعلق يحتمل الوقوع و عدمه إيقاع يعني وقوع یافته در حالیکه معلق احتمالی است.

و الثاني: أن الجواب خبري، فلا يدل عليه (جواب اخباري) الإنشاء لتباين حقيقتهما.

دال نمیتواند بر مدلول غیر از حقیقت خودش دلالت کند. این مطلب خدشه دارد چرا که در روایات داریم که خدمت امام می رسیدند و امام میفرمود: يعود که فعل مضارع و خبری است ولی به معنای لیعد است، یعنی خبر گفته در معنای انشاء که کم له نظیر که در جواهر البلاغه خواهید خواند: استعمال خبر در انشاء و بالعکس که مثال زدن به: امیر لشکر به سپاهیان میگوید: می رویم یعنی برویم؛ لذا بیان ابن هشام درست نیست. پس ابن هشام در واللیل اذا يغشى قائل شد که اذا از استقبالیته خارج نشده و از حال مقدره حل کرد ولی اینجا قائل شد که اذا از شرطیت خارج شده.

اشکال: آیه شریفه درس قبل: اذا قمت الى الصلاه فاغسلوا، این اغسلوا امر است و امر از انشائیات است که اینجا معلق شده است و کم له من نظیر؛ پس چطور ابن هشام میگوید الانشاء لا يقبل التعليق؟ اگر کسی این دو صفحه را تلفیق کند مباحث خوبی به دست می آید.

مسألة

في ناصب «إذا» الشرطية مذهبان:

ابن هشام در ص ۴۰ ناصب اذا فجائیه را بحث کرد بنابر اینکه قائل به ظرفیت شد ولی اذا شرطیه را بحث نکرد که الان بحث میکند که دو قول است: قول مشهور که ناصب آن جواب شرط است ولی قول دومی که

قول محققین است (قبلا گفته شد که محققین یعنی می‌خواهد اینرا تقویت بکند) ناصب اذا فعل شرط است نه جواب. برای تحقیق: رضی/۱۸۹/۳ و سلسبیل/۳۶۷.

أحدهما: أنه (ناصب) شرطها (إذا) و هو قول المحققين ، فتكون بمنزلة «متى و حیثما و آیان»

متی را در ص ۴۳ و حیثما را در ص ۱۰۸ و آیان در مغنی نیست ولی در سیوطی ص ۳۴۱ مدنظر گذرانید که آنجا فرمود متی و آیان وضع للزمان و حیثما وضع للمكان. معنای بمنزله از شرح کافیة رضی/۱۸۸/۳: العامل فی متی و کل ظرف فیہ معنی الشرط شرطه (نه جوابه) علی ما قاله الاكثرون. البته اكثر من حدود ۹۵ و ۹۶ درصد است یعنی چطور در اینها شرط عامل است در اذا نیز شرط عامل است.^{۱۹} اذا اینها نیست بلکه به منزله اینها است.

جناب ابی البقاء این قول را رد کرده چون میگوید اذا اضافه می شود به جمله شرط یعنی مضاف الیه واقع میشود و محلا مجرور و در ص ۱۸ قاعده ای گفتیم که المضاف الیه لا یعمل فی المضاف و لا فی ما قبله. ابن هشام در جواب به ابوالبقا میگوید شما طبق مبنای خودت پیش میروی و این آقایان محققین میگویند اذا به جمله شرط اضافه نمیشود که ابن جنی همین مطلب را در اذ فجائیة زد لذا شرط عامل میتواند باشد. تامل شود که چی شده اینها دست برداشتند از اینکه اذا به جمله مابعد اضافه می شود؟ یک مشکلی دیدند، اینها برای قول مشهور که ناصب را جواب گرفتن یکسری ایراداتی دارند که ابن هشام سه تا را مطرح کرده که در کتب خودشان بیش از این سه تا است و چون مشکلاتی می دیدند و نمیتوانستند حل کنند لذا اذا که ظرف و شرط است برای ناصبش گفته اند فعل بگیرند و وقتی میخواستند فعل شرط را بگیرند میدیدند مشکل المضاف لا یعمل فی المضاف پیش می آمد لذا قائل شدند که اذا شرطیه اضافه نمیشود.

وقولُ أبي البقاء: إنه (اینکه ناصب شرط باشد) مردود بأنَّ (باء متعلق به مردود) المضاف إليه لا یعمل فی المضاف، غیر وارد (خبر قول)؛ لأنَّ «إذا» عند هؤلاء غیر مضافة كما یقوله الجميع إذا جزم.

ابن هشام میگوید اذا شرطیه به جمله شرطیه اضافه نمیشود. جمیع یعنی اعم از محقق و غیر محقق یعنی همانطور که همه نحوی ها گفته اند اگر اذا جزم دهد اضافه نمیشود، اذا اینجا نیز اضافه نمیشود. پس كما

^{۱۹} یعنی ابن هشام اذا را ظرف مبهم میداند همانند متی با اینکه در جلوتر در رد این نظریه خواهیم خواند که این مخالف فهم عرف عرب است. استاد عابدی.

يقول الجميع عدم اضافة اذا به جملة شرط را اذا جزم اذا. جزم اذا را در ص ۲۲ خواندیم که در ضرورت شعری جزم میدهد.

و الثاني: أنه (الناصب) ما في جوابها من فعل أو شبهه، وهو قول الأكثرين

خود ابن هشام در مغنی اللیب در ابتدای باب ثالث وقتی از اذا بحث میکند میگوید منصوب بجوابه ولی اینجا سه اشکال می کند و قول محققین را قبول میکند.

و یرد علیهم أمور:

اشکال اول: اگر بگوییم اذا جاء زيد اگرته این هشام میگوید در هر شرط، یک جمله شرط و یک جمله جواب شرط داریم، ولی طبق قول مشهور اگر اذا متعلق به اگرته باشد چنین میشود: اگرته اذا جاء زيد که معادل این: اگرمت زیدا وقت مجیئه، قبل گفتیم جمله مضاف الیه کلا اضافه است. این یک جمله است ولی در شرط باید دو جمله باشد.

أحدها: أن الشرط و الجزاء عبارة عن جملتين ترتبط بينهما الأداة (مثل فاء و اذا فجائية)، و علی قولهم (اکثرین) تصیر الجملتان واحدة؛ لأن الظرف عندهم من جملة الجواب، و المعمول داخل فی جملة عامله.

وقتی اذا متعلق به اگرمت شد یعنی معمول شد، هر معمولی داخل در جمله عاملش است یعنی آن شرط هم چون مضاف الیه اذا است به تبع اذا داخل در جمله میشود. تامل شود که آیا اشکال ابن هشام درست است یا نه؟

اشکال دوم: مثال نقض داریم: اذا جئتنی الیوم اگرته غدا، اگر زید امروز بیاید فردا اکرام میکنم، مشهور اذا را متعلق به اگرمت میگیرند که این سر از دو اشکال در می آورد عقلا و قصدا (پس در عبارت قصدا عطف به عقلا است). مشکل عقلی که در ص ۱۷ نیز خواندیم اینکه یک فعل به تمامه در دو ظرف متضاد پیش می آید که مُحال عقلی است چرا که معنایش چنین می شود: من اکرام میکنم فردا امروز. اذا با توجه به غدا یعنی فردا محقق می شود، ولی مضاف الیه اذا الیوم دارد یعنی زمان اذا زمانش الیوم است گویا چنین میشود: اگرته غدا الیوم. اما مشکل قصدا: متکلم قصدش این بود که فردا میخواهد اکرام بکند نه امروز ولی در صورتی که اذا را متعلق به اگرمت بگیریم باید بگوییم قصد متکلم عوض شده است.

الثانی: أنه (شان چنین است یا طبق قولشان) یلزمهم فی نحو (یعنی از این مثال زیاد است): «إذا جئتنی الیوم أکرمتک غداً» أن یعمل «أکرمتک» فی ظرفین متضادین، (ص ۱۷ نیز داشتیم) و ذلک باطل عقلاً؛ إذ الحدث الواحد المعین لایقع بتمامه فی زمانین و قصداً، إذ المراد وقوع الإکرام فی الغد لا فی الیوم.

ابن هشام با قول اولی ها یعنی آقایان محققین این مثال را ترکیب میکند بلا اشکال: إذا جئتنی الیوم أکرمتک غدا. این آقایان عامل اذا را جئتنی می گیرند و هیچ مشکلی پیش نمی آید. منتهی ابن هشام میگوید ممکن است اشکال دیگری پیش بیاید اینکه این جئتنی هم عامل در اذا است هم عامل در الیوم که کسی اشکال نکند که جئتنی نیز در دو ظرف عمل کرده چرا که ابن هشام در جواب میگوید اینکه فعلی در دو ظرف نتواند عمل بکند در دو ظرف متضاد است لذا اشکال وارد نیست چرا که رابطه اذا و الیوم رابطه عموم و خصوص مطلق است.

درس ۲۶

جواب سوال دیروز در مورد اینکه انشاء تعلیق بردار نیست و اشکالی مطرح شد که کم مثالی نداریم در عرب که به کار رفته است؟ مبسوط بحث در فقه ۳ و مکاسب در بحث متاجر موجود است که یک بحث کلی در فقه داریم که آیا تنجیز شرط است در عقود یا نه؟ خود تنجیز که چه است باز بحث است آیا همان است که شهید اول در الدروس فرموده که جزم است یا نه؟ این مباحث برای فقه است ولی بدانید که در بحث انشاءات برخی آقایان معتقدند برخی انشاءات تنجیزیه اند در مقابل تعلیق مثل قسم که تنجیزیه است که به هیچ وجه نمیشود تعلیق باشد که ابن هشام نیز در قسم گفت که تعلیق بردار نیست. ولی برخی انشاءات تعلیقی اند. پس اینکه همه انشاءات معلق بردار نیست به نحو موجه کلیه درست نیست.

بحث در اشکال دوم به مشهور بود، دیروز گفتیم که رابطه الیوم و غدا عموم و خصوص مطلق است که اشکال ندارد به یک عامل متعلق باشد. الیوم طبق لغت معادل با نهار است یعنی از طلوع آفتاب تا ابتدای مغرب و

برخی میگویند عرب به بیست و چهار ساعت یوم اطلاق میکند که مرحوم شهید ثانی رضوان الله تعالی علیه در مسالک الافهام میگوید هر دو اطلاق کاربرد داریم و قائل فقهی به هر دو تا داریم، کار لغوی در فقه بیداد میکند مثلاً در حج در مبحث ایام تشریح که کسی اگر در منا نتوانست تا سه روز فرصت دارد، روایت ثلاثه ایام خیلی فرق دارد که این یوم را چه بدانیم لذا اختلاف فتوا پیش می آید.

الیوم طبق هردو اطلاق میتوان به یک عامل متعلق شود. ابن هشام مثال دیگری نیز می آورد: آتیک یوم الجمعة سحر. (جُمُعَه که در آیه آمده طبق لغت حجاز است ولی تمیمی ها به سکون نیز اجازه داده اند لذا استاد عابدی به سکون خواند. روی سحر تحقیق شود که باید چگونه خواند و چند وجهی است؟) ابن هشام میگوید نحوین یوم الجمعة و سحر هردو را به آتیک متعلق میگیرند چون رابطه یوم جمعه و سحر جمعه رابطه عموم و خصوص مطلق است. دمامینی اینجا اشکال کرده است گفته یوم از طلوع آفتاب تا ابتدای مغرب است ولی سحر قبل از این است؟ دمامینی لغت را کامل نگشته است. یک فاضلی به ابن هشام اشکال نکند که این مثال را جور دیگر نیز میتوان ترکیب کرد اینکه سحر را بدل از یوم گرفت چرا که ابن هشام میگوید «لیس بدلا» نه اینکه بدلیت غلط باشد چون از لحاظ نحوی بدل گرفتن کاملاً درست است پس منظور ابن هشام این است که ترکیب منحصر در این مثال ها بدلیت نیست. چون «سیر علیه یوم الجمعة سحر» داریم که در بحث نائب فاعل سیوطی خواندیم که یکی از چیزی هایی که نائب فاعل واقع میتواند شود ظرف است مثل صام زید رمضان که صیم رمضان میشد اینجا نیز همین کار شد، ابن هشام میگوید در این ترکیب بدل میتوان گرفت ولی هردو را ظرف و متعلق برای آن عامل نیز میتوان گرفت چون آقایان در مجهول آن اولی را نائب فاعل گرفته اند یعنی یوم ولی دومی را ظرف یعنی سحر، این مشخص میکند که اگر بدل بود باید سحرٌ میشد بالرفع. پس چون در مجهول امکان دارد که سحر ظرف باشد به طور مستقل، برای فعل در معلوم نیز میتواند باشد. ابن هشام جلوتر پارا فراتر میگذارد لذا ابن هشام مثال دومی را خواهد آورد چون در مثال اول میشد بدل گرفت ولی در مثال دومی یک وقت هایی از ریشه نمیتوان ظرف دوم را بدل از ظرف اول گرفت که نکته مثال دوم این است.

فإن قلت: فما ناسب «اليوم» على القول الأول، وكيف يعمل العامل الواحد (جثنتی) فی ظرفی زمان (اذا و الیوم)؟ قلنا: لم يتضادا كما فی الوجه السابق،

این عبارت «لم يتضادا كما في السابق» دقت شود که این در کلام اساتید و در کتب شیخ پر است، به لم يتضادا نفی میگویند ولی به مدخول اداتِ نفی، منفی میگویند. در کتب هست که گویند تشبیه در نفی یا تشبیه در منفی، تشبیه در نفی یعنی مشبه نسبت به مشبه به در کل نفی شبیه و شکل هم اند ولی تشبیه در منفی یعنی مشبه نسبت به مدخول نفی مثل آن است. در همینجا اگر بگوییم این كما تشبیه در نفی است حاصل این میشود: لم يتضادا كما لم يتضادا في السابق ولی تشبیه در منفی: لم يتضادا كما يتضادا، کلا فرق دارد. در بحث ما دومی مدنظر است پس این تشبیه در منفی است یعنی اینجا اذا و الیوم باهم متضاد نیستند آنطور که مشهور میگفتند اگرمت متعلق اذا است آنجا تضاد داشت.

و عمل العامل في ظرفي زمان يجوز إذا كان أحدهما أعم من الآخر،

منظور همان العامل الواحد است. این قاعده در دفترچه نحوی نوشته شود.

نحو: «آتيك يوم الجمعة سحرًا» و ليس بدلاً؛ لجواز «سير عليه يوم الجمعة سحرًا» برفع الأول و نصب الثاني،
نص عليه سيويه

یعنی سیویه تنصیص کرده بر آمدن دو ظرف مستقل از یک عامل در کتاب/۱/۱۳۷.

و أُنشد الفرزدق: ١٥ — متى تَرِدَن يوماً سَفارٍ تَجِدُ بها أَدِيهَمَ يَرْمِي المُسْتَجِيرَ المُعَوِّرا

گفتیم که این مثال دومی را برای این آورد که در این مشکله ای دارد که بدل نمیتوان گرفت. در مثال اذا جئتنی الیوم، الیوم را بدل از اذا گرفت؟ جواب یکی از شاگردها: اگر الیوم را بدل از اذا گرفت دیگر شرطیت ندارد. استاد عابدی: این مطلب از چیزهایی است که بد به ذهنتان رفته اینکه مبدل منه فی حکم الطرح است یعنی میتوان برداشت؟! خیر نمیشود مگر میتوان لفظی که متکلم مع المعنا قصد کرده هر چند قصد اصلی نباشد ولی قصد کرده لذا کاربرد لفظ در کلام، افاده خاص خودش را ندارد. اشکال ترکیبی: در سیوطی ملاحظه شد که اگر مبدل منه شرط باشد یا استفهام باید سر بدل هم ادات شرط (إن) به کار برود و بر سر بدل استفهامیه همزه. در همین بیت هم مشکله همین است که دومی از اولی نمیتواند بدل بیاید چون مبدل منه شرط است و سر بدل ادات شرط به کار نرفته است. سیوطی ص ۲۹۴ حتماً مراجعه شود که مثالش این بود: کیف اصبحت أ قویاً أم ضعيفاً؟ اگر قویا بخواید حال از کیف بیاید چون این اسم استفهام باید همزه بیاید. مثال شرط در سیوطی: مهما إن خيراً و إن شراً تُجز به. در الیوم نیز اصلاً نمیتواند بدل از اذا بیاید. در این شعر

نیز یوم بدل از متی نمیتواند باشد چون متی اسم شرط است و سر یوما ادات شرط نیامده است. تنها وجه ترکیبی که می ماند هر دو متعلق به تردن.

ترجمه شعر: هر زمانی که وارد شوی در روزی چاه سفار را (پس سفار اسم لبث لبنی مازن) می یابی در آن چاه ادیهم را (مصغر ادهم که اسم شخصی است: ادیهم ابن مرداف) در حالیکه دور میکند طالب آب را که منع از برداشتن آب شده است. مستجیز یعنی طالب الماء. الف معور در بیت الف اطلاق است که اسم مفعول از عورته عن الامر بمعنی صرفته عنه.

ف «یوماً» یمتنع أن یکون بدلاً من «متی»؛ لعدم اقتراعه بحرف الشرط

این را به عبارت اضافه کنید: و لهذا یمتنع فی «الیوم» فی المثال (مثال صفحه قبل) أن یکون بدلاً من «إذا».

اگر کسی بگوید در شعر یوما را نمیتوان بدل گرفت پس متعلق به تجد بگیریم که ابن هشام میگوید این هم نمیشود چون اگر بگیریم سفار که مفعول تردن است آن وقت بین فعل و فاعل اجنبی فاصل میشود و هذا لایجوز لذا فقط میماند اینکه هر دو ظرف متعلق به تردن باشد.

و یمتنع أن یکون ظرفاً ل «تجد»؛ لئلا ینفصل «ترد» من معموله و هو «سفار» بالاجنبی فتعین أنه ظرف ثان ل «ترد».

بالجنبی متعلق به ینفصل است. نکته: سفار خواندیم مبنی بر کسر نه به تنوین که به صرف ساده مراجعه شود.

الثالث:

حاصل اشکال سوم این است که اگر بخواهیم به قول مشهور تن در دهیم به برخی مثال ها برخورد میکنیم که امکان ندارد جواب، عامل در اذا باشد.

أنّ الجواب و رد مقرونأ ب «إذا» الفجائیة، نحو: (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) (الروم / ۲۵)

این آیه سومین بار است که در مغنی آمده است. ابن هشام میگوید این اذا فجائیة مانع است و اجازه نمی دهد که تخرجون در ماقبل عمل بکند. در ص ۲۰ تقدیر زمخشری را خواندیم که در اشکال به ابن هشام گفتیم فاجأت عامل اذا است و گفتیم بعدا می آید که اینجا بحثش است.

و بالحرف الناسخ، نحو: «إِذَا جِئْتَنِي الْيَوْمَ فَإِنِّي أَكْرُمُكَ» و كَلَّ مِنْهُمَا (إذا فجائية و حرف ناسخ) لا يعمل ما بعده فيما قبله،

بالحرف الناسخ عطف به إذا فجائية است. مشهور عامل إذا را اكرمك ميداند با اینکه اینجا آن است که نمیگذارد مابعد در ماقبل عمل بکند ولی با نظر خود ابن هشام مشکلی نیست چون عامل إذا جئتنی است. آیا میتوان کل منهما را به چیز دیگری زد؟ بله میشود چون در مثال اخیری هم فاء هم آن است البته در عبارت قطع داشته باشید که به اذا و آن میخورد چون اصل بحث ابن هشام إذا فجائية بود که گفت: ان الجواب ورد مقرونا باذا الفجائية. اشکال: چرا ابن هشام روی این فاء مانور نداد مگر این مانع نیست؟^{۲۰} این سه اشکال ابن هشام دقیق است ولی ما برای هر کدام جواب داریم.

و ورد (الجواب) أيضاً و (درحالیکه) الصالح فيه (در آن جواب) للعمل صفةً، كقوله تعالى: (فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ) (المدثر / ۸ و ۹) و (درحالیکه) لاتعمل الصفة فيما قبل الموصوف^{۲۱}.

ابن هشام می گوید در این آیه شریفه، مشهور چاره ای ندارند که اذا را به عسیر متعلق بگیرد که این شبه فعل است در صورتی که این عسیر صفت است برای یوم موصوفه درحالیکه صفت در ماقبل موصوف عمل نمیکند.

ظاهر عبارت تفافت دارد که برخی محشین نیز گفته اند چرا که اول گفت صالح در عمل صفت است ولی در آخر گفت صفت فيما قبل الموصوف عمل نمیکند؟ در جواب باید گفت این صلاحیت ذاتی لولا المانع است یعنی آقایان مشهور که گفته اند عامل باید در جواب باشد آن چیزی که ذاتا صلاحیت دارد عسیر است ولی چون صفت است صلاحیت ندارد.

(إدما)

أداة شرط، تجزم فعلين،

^{۲۰} چون در فاء اختلاف است که آیا مانع است یا نه چون شواهدی زیادی داریم بر عدم مانعیت آن که در أما خواهیم خواند. استاعابدی.

^{۲۱} چطور تابع در متبوع عمل نمیکند همچنین در ماقبل آن نیز عمل نمیکند الا اینکه از موسعات باشد. استاعابدی.

ابن هشام دقیق فرمود چرا که نگفت حرف شرط یا اسم شرط.

نحو قوله (۴۹): ۱۶ – وَإِنَّكَ إِذْ مَا تَأْتِ مَا أَنْتَ أَمْرٌ بِه تُلْفِ مَنْ إِيَاه تَأْمُرَ آتِيَا

این دو مجزوم تاتی و تلفی بوده است. ترجمه: همانا اگر انجام دهی آنچه که خودت به آن امر کننده ای می یابی کسی را که امر کرده ای او را انجام دهنده ی آن. آیه مرتبط به این بیت: لم تقولون ما لا تفعلون کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون.

درس ۲۷

جواب سوال در مورد سحر: مراجعه شود به وافی/۵۱۱/۲ و ۵۱۲، وافی/۲۴۷/۲ حاشیه ۳ و معجم النحو ص ۱۹۹. اگر از سحر یوم معین مورد نظر باشد مثل مثال دیروز که سحر یعنی سحر روز جمعه بود در این صورت غیر منصرف است به دو علت: علمیت و عدول. اگر سحر یوم غیر معین مورد نظر باشد منصرف است لذا کرار در قرآن سحراً با تنوین به کار میرود.

جواب سه اشکال ابن هشام: یک اشکال به ابن هشام اشکال در مبنا است: اذا جاء زيد کسی به این یک جمله نمیگوید و به اکرمه هم یک جمله فلذا در منطق خواندیم که کل این یک قضیه شرطیه است و به تنهایی یعنی اذا جاء زيد یصح السکوت علیها نیست و اینکه آقایان گفتند جمله شرط و جمله جواب مسامحه است، بله قبل از اینکه تحت شرط برود هر دو، جمله مستقل بودند. پس این مطلب اشکال به مبنای ابن هشام است ولی

این اشکال وارد نیست بر ایشان چون ایشان در ص ۳ جزء دوم بیانی دارد که به اینها جمله میگوید (بین جمله و کلام اختلافاتی وجود دارد که مقداری در سیوطی ملاحظه شد) فلذا اشکال وارد نیست چون هم او ادعا میکند و مبنایی دارد و ما هم مبنا و ادعایی. پس طبق مبنای ابن هشام باید جواب بدهیم که به ایشان میگوییم مغالطه ای صورت گرفته (وظیفه مدرس این است که از مولف تا آن جایی که امکان دارد دفاع کند ولی خدشه بهش هم داشته باشیم): ما برای اینکه نظر ابن هشام را خوب جلوه دهیم گفتیم اکرمت زیدا یوم الجمعه چطور یک جمله است اکرمت زیدا وقت مجیه این هم یک جمله است. ولی چیزی را غفلت کردیم اینکه جای اذا، وقت نشانندیم و شرطیتش را نابود کردیم، این اذا با لحاظ ظرف و شرط و استقبال با وقت فرق میکند، اذا ظرف شرطی است لذا فرق میکند بگوییم اکرمت زیدا وقت مجیه با اکرمت زیدا اذا جاء چرا که این علاوه بر وقت، مفهوم شرط دارد که اگر لحاظ شرطیت بشود باز دو جمله است. آدرس: وافی/۴/۱۷/حاشیه ۱ مغنی اللادیب/جزء ۲/۳/دسوقی/۱/۲۴۹.

جواب اشکال دوم این هشام اینکه دو زمان متضاد برای یک عامل نمیتواند باشد در چنین مثال: اذا جئنی الیوم اکرمتک غدا: یک جواب آن است که رضی داده و به تبع ایشان حاشیه امیر: در این مثال اذا از شرطیت خودش خارج شده و به معنای متی به کار رفته است. جواب دیگر را استاد در سلسبیل فرموده که اذا در اینجا به معنای إن به کار رفته که دیگر متعلق نمیخواهد، لسان العرب آورده که اذا به معنای إن به کار می رود و استاد از خودش نگفته است. اگر کسی هردوی این جواب ها را نپسندد، در اصول در بحث مفاهیم میخوانیم که آیا جملات شرطیه مفهوم دارند یا نه؟ خیلی کاربرد دارد و خیلی از فتاوی مراجع براساس همین چیزهاست، مگر ما چقد ادله داریم که این همه مسائل مستحدثه را جواب میدهند؟! اگر جملات شرطیه مفهوم دارند با چه شرایطی؟ پس هر جمله به ظاهر شرطیه ای معنای شرطیه حقیقی درش نخواهید است. هر جمله ای که به سیاق ان و اذا و لورفت در آن حتما لزوم تعلیق چیزی بر چیزی نخواهید است از جمله همین مثال را به دست عرف عام عرب بدهیم از این چه میفهمند، از این مثال در فارسی اینرا میفهمیم: هر وقت امروز آمدی فردا اکرامت میکنم. ما همه بلا استثنا می فهمیم که این اذا مربوط به امری است در امروز بلا شک، اصطلاحا این سیاق ها سیاق بیان سببیت است که میخواهد بگوید آمدن امروز شما سبب اکرام من است فردا. هیچکس از نحوین نمیتواند اذا را متعلق به اکرمتک بگیرد نه اینکه همانند ابن هشام بگوییم اشکال عقلا و قصدا دارد. ادعای ما این است که اگر اینرا دست مشهور بدهیم به دلیل اینکه فهم همه از این مثال این است که اذا زمانی است در امروز قطعا میگویند اذا متعلق به جئنی است چون این فقط بیان

سببیت بود در صورتی که آنچه در شرط خوابیده بود تعلیق امری بر امری است البته سببیت هم یک وقت هابی بود. لذا ابن هشام که گفت فی نحو این، دو زمان متضاد برای یک عامل پیش می آید، میگوییم همه اینطور جواب میدهند. شرح الکافیہ/۳/۱۹۱، سلسبیل ص ۳۶۸ و ۳۷۱. دمامینی/۱/۳۶۲ همین بیان ما را دارد: لهم ان يقول (به نفع آقایان مشهور این است که اینطور جواب بدهند) معنی التركيب اذا جئتنی الیوم یكون ذلک سببا لاکرامی لک غذا پس این اکرمت غذا اصلا جواب نیست بلکه رابطه علی و معلولی است نه تعلیق جزاء فلذا اشکال از ریشه می پرد چون حقیقت شرط در این لحاظ نشده است.

جواب اشکال سوم که گفت مثال نقض داریم اینکه اذا فجائیه مانع است از اینکه مابعد در ماقبل عمل بکند و همچنین آن مثال صفت: یک جواب مثل جواب خضری است که گفته بحث ما سر اذا شرطیه ای است که ظرف هم است و در ظرف توسع است و آن معمولی نمیتواند مقدم شود که غیر ظرف باشد. اینکه در ظرف توسع است درست است ولی این مقدار توسع را نحویون تن در نمی دهند فلذا نسبت به آن در ص ۱۷ در آن آیه گفت اذ را نمیتوان به مشترکون متعلق گرفت. جواب دیگری که استاد عابدی اینرا تقویت میکند اینکه آقایان مشهور میگویند عامل اذا شرطیه یا در خود جواب است لولا المانع اگر مانع پیش آمد نمی گویند. این مثال ها مانع وجود دارد لذا تقدیر میگیرند و خود ابن هشام در لیب و قتی به یوم عسیر میرسد میگوید: و الجید ان تخرجوا علی حذف الجواب یعنی خود ابن هشام اینرا قائل است، نباید اساتید اینرا حذف میکردند. به این آیه آخر جواب دیگری نیز میتوان داد اینکه ذلک میتواند متعلق واقع شود چرا که ذلک راجحه فعلی دارد و بالاتر از این در ما و لو و لم حرفیه نیز قائل داریم به متعلق واقع شدن اینها که ابن هشام در باب ثانی میگوید حرف بدیعی زده اند چون لو در معنای امتنع است. پس خود ابن هشام در باب سادس گفته اذا منصوب بجواب، تأمل شود به کلام آنجا در حاشیه دسوقی/۳/۴۴۴.

اذما را در سیوطی ص ۳۴۱ خواندیم. در بیت تلف دو مفعولی است و وافیی/۲/۶ تصریح دارد که از افعال قلوب است لذا در شعر آن من مفعول اول و اتیا مفعول دوم است. یکی از کلیدهایی که در کتاب نیست و بسیار به درد بخور است این است که عده ای گفتند اذما حرف است و عده ای گفتند ظرف است یعنی اسم. ابن هشام اول گفت اذما شرط که توانست از زیر مطلب در برود که هم با حرفیت هم با ظرفیت سازگار است، این کار آدم عالم است مثل کسی که در جواب سوال اینکه جانشین پیامبر بعدش کیست گفته بود: من بنته فی بیته که معلوم نبود ضمیر به ابوبکر میخورد یا وجود مقدس پیامبر. اگر به سیوطی مراجعه شود گفت اذما تشکیل

شده از اذ و ما که اذ ظرف و اسم بود، اگر اذما از اذ و ما تشکیل شده و اذ ظرف و اسم است چطور میشود کسی مثل سیبویه بگوید اذما حرف است؟! این ها تحلیل های دقیقی دارد که برای فردا بیاورید.

وهي حرف عند سيبويه بمنزلة «إن» الشرطية و ظرف عند المبرد و ابن السراج والفارسي، و عملها الجزم قليل لا ضرورة؛ خلافاً لبعضهم.

ابن هشام میگوید اذما جزم میدهد ولی فکر نکنید مخصوص ضرورت شعری است، نه ابن هشام میگوید قلیل است ولی قلیلش فی الاختیار نیز میتواند باشد یعنی در نثر. ولی بعضی نحوی ها گفته اند فقط در ضرورت شعری است.

(إذاً)

فیها مسائل:

ابن هشام میگوید چهار بحث باید شود: ۱. چه نوع کلمه ای است آیا حرف است یا اسم؟ ۲. معنایش چیست؟ آیا حرف جواب است یا حرف جزاء یا هر دو تا باهم است یا باید قائل به تفصیل شویم که یکجا این و یکجا آن. ۳. کتابت اذاً عند الوقف علیه چطور است؟ اینها زحمات ابن هشام هست و کتب دیگر راحت پیدا نمیشود. ۴. عملش چطور است آیا خودش نصب می دهد یا به وسیله آن مقدره و با چه شرایطی؟ اولی و دومی و سومی در سیوطی بود.

المسألة الأولى: فی نوعها، قال الجمهور: هی حرف. وقيل: اسم. والأصل فی «إذاً أكرمك»: إذا جئتني أكرمك، ثم حذفت الجملة، و عوض التنوين منها، وأضمرت «أن»

به اسمیت بعضی از کوفیون و رضی قائل است؛ رضی/۴/۴۴؛ دسوقی/۱/۴۸؛ دمامینی/۱/۸۱. اینهایی که اسم میگیرند میگویند اصل اذاً اکرمک این بوده: اذا جئتني اکرمک. در بحث دومی تنقیح خواهد شد که اذاً خاصیت معنایی اش این است که باید یا ملفوظا یا مقدرًا یک جمله ای ماقبلش باشد. مثلاً یکی گفته اجبیک و در جواب آن اقا گفته: اذا جئتني اکرمک. پس چون این اذاً جواب یک جمله ی خبریه است و برخی قائل اند بالاتر از خبریه، این جئتني از آن بدست آمده است. بعدا این آقایان میگویند این جمله مضاف الیه حذف می شود و به جایش تنوین عوض می آید. بین حرف عله و نون ساکن التقا ساکنین شود حرف عله حذف می شود لذا اذ می شود. اینها میگویند اکرمک به آن مقدره منصوب شده است.

وَأُضْمِرْتُ «أَنْ»

یکی از دلایلی که این اختلاف پیش آمده که خود اذماً ناصب است یا به وسیله آن مقدره که در بحث چهارمی خواهیم خواند همین مسئله اولی بوده که اینها گفتند اصل این اذاً آن بوده و ناصب نداریم لذا گفتند ناصب فعل آن مقدره است.

درس ۲۸

جواب سوال در مورد حرفیت اذما با اینکه تشکل دهنده ی آن ظرف است، البتہ یک عدہ مثل سراج و فارسی ظرف زمان گرفتند که دمامینی/۱/۳۲۲ و ۳۳۲ و شرح التصریح/۲/۳۹۸ و جنی الدانی ص ۱۹۱ تصریح دارد.

جواب: لغت در عرب به سه شکل کاربرد دارد: از ابتدا بسیط بوده که اکثر کلمات چنین است فلذا اصل در کلمات بسیط بودن است چون در ص ۱۰ گفتیم کثرت، اصل می سازد. یکسری از ابتدای وضع مرکب اند که خود اینها دو دسته اند: عدہ ای که در ابتدا مرکب بوده اند ولی صارتا کلمة واحدة ولی یکسری بقین علی ترکیبها یعنی ابتدائاً و استدامتا مرکب اند. ما این سه جور را در لغت داریم که اذما از این دسته دوم است گرچه ابتدائش مرکب است ولی صارا کلمه واحده فلذا با توجه به اینکه کلمه واحد شده مورد ملاک قرار میگیرد، ملاک همین کلمه واحده حال فعلی می شود که اگر حرف بود احکام حرف بار می شود و اگر اسم بود احکام اسم بار می شود؛ ادعای ما این است که اذما نیز چنین است که اذ به اضافه ما است (اکثر بدین قائل اند) و برخی قائل اند اذما به اضافه ما ولی صارا کلمه واحده. پس اذما وقتی ترکیب میشود وقتی استعمالش را میبینیم ترتب چیزی بر چیزی است که همان تعلیق جزاء بر شرط که برخی از کتب نحوی اسم تعلیق جزاء بر شرط را مجازاه گذاشتند که میگویند اذ کلمة مجازاة که منظورشان همین است. وقتی معنا تعلیق چیزی بر چیزی شد یعنی اگر معنایش مجازاه باشد، مجازاه از معانی حرفیه است که در جلسه ۹ گفتیم چرا که مجازاه طرف میخواهد و مستقل نیست لذا معنای حرفی وابسته است فلذا اذما حرف است.

سوال بعدی این بود که ما حرفیت اذما را اثبات کردیم پس چرا مثل إن استقبالی گفتند؟ این بحث را باید در شرط سیوطی میخواندید که اکثر شرط ها شروط استقبالی اند فلذا حمل بر اکثر شده یعنی إن. آدرس: شرح الکافیہ/۴/۸۹ مکررات/۴/۳۷ شرح التصریح/۲/۳۹۸ جامع الدروس/۲/۱۹۱ و ۱۹۲

و علی القول الأوّل فالصحيح: أنّها بسیطه، لا مرکبہ من «إذ» و «أن»

یعنی کسی که حرف گرفته قائل به بساطتش است. همینجا برخی قائل اند به مرکب بودنش از اذا و أن. از اذ به علاوه آن چطور اذاً ساخته شد؟ (با بحث دیروز خلط نشود که اذا جمله مضاف الیه اش حذف شد و تنوین عوض آمد که در اثر التقاء ساکنین همزه افتاد) در مباحث مربوط به همزه در صرف بحث شد (صرف ساده کافی نبود) که در این موارد میگویند که فتحه همزه انتقال پیدا میکند به ماقبل. و خود همزه قلب به الف می شود] که چنین می شود: اذّان که التقاء ساکنین بین الف و نون پدید می آید الف حذف می شود.

و علی البساطه فالصحيح: أنّها الناصبه، لا «أن» مضمرة بعدها.

پس این هشام طبق قول به حرفیت گفت صحیح است که بگوییم بسیط است و اگر کسی قائل به حرفیت شد خودش را ناصب بگیرد نه به آن مقدره. تامل شود که چرا خودش ناصب است نه به آن مقدره؟^{۲۲}

مسئله دوم: برخی میگویند معنایش همیشه جواب و جزاء است ولی قول حق به نظر استادعابدی نظر دوم است که میگویند همیشه جواب و غالباً جزاء است. فرق جواب و جزاء چیست: تعریف جواب: أنّ المراد ان تقع فی کلام یجاب به کلام آخر ملفوظ او مقدرٌ سواءً وقعت فی صدره او حشوه او آخره و لا تقع ابتداءً کلامٍ مستقل غیر مرتبط بشیء قبله. یعنی اذّان در کلامی واقع شود که یجاب به این کلام، کلام دیگری یعنی قبل از اذّان کلامی بوده مثل اجیبک اذّان اکر مک، حالا آن کلام آخر تلفظ شده باشد یا مقدر و فرق نمی کند این اذّان واقع شود در صدر کلام مثل اذّان اکر مک یا در حشو کلام مثل یوم الجمعه اذّان اکر مک یا در آخر مثل اکر مک اذّان، البته این فرقی دارد که در فرق چهارم خواهیم خواند که اگر در حشو و آخر واقع شود دیگر عمل نصبی انجام نمی دهد و شرط عمل این است که در صدر باشد ولی در اینکه معنای جواب بدهد فرقی نمی کند. معنای جزا از وافی/۴/۲۹۱: المراد من انها للجزاء (ایشان نیز داخل پرانتز مینویسد غالباً یعنی ایشان قائل است که جزاء غالبی است) دلالتها علی ان الجملة التي تقتضيها تكون في الغالب مُسببةً عن ماقبلها و تؤدّ اثرا من آثاره و

^{۲۲} چون ناصب بودن اسم سخت است که به الانصاف فی مسائل الخلاف مراجعه شود. استادعابدی.

توجد بوجوده و ترتبط به عادتاً» حتما ادامه اینرا در وافی ببینید که مطالب عمیقی دارد. اگر تعریف جزا را خوب بفهمید می فهمید که چرا غالباً جزاء است که اگر تعریف جزا در مثالی صدق نکند پس للجزاء نیست ولی همیشه للجواب است و قول دوم حق است چون یک مثال هایی در عرب داریم که تعریف برش صادق نیست. یعنی جمله ای که شامل اذاً است باید رابطه سبب و مسببی با ماقبلش داشته باشد تا اذاً برای جزاء باشد یعنی این جمله اثری از آثار جمله ماقبل باشد و در اثر وجود آن به وجود آمده باشد و اینکه قید عادتاً زده یعنی دنبال دق فلسفی نروید و این ادبیات است و علی و معلولی فلسفی و منطقی نیست و سبب و مسبب عرفی مدنظر است. مثال: یکی به طلبه خیلی خوب میگوید: انی احبک، ما در جواب میگوییم: اذاً اظنک صادقاً الان این اذاً به کار رفته سبب از این نیست ولی در جواب بگوییم من هم دوستت دارم این مسبب از آن گفتن دوستت دارم است. لذا در اول که گفت اظنک صادقاً این فقط صرفاً جواب است. استاد اظنک به رفع خواند و به نصب نخواند چون زمانش حال است و اذاً برای اینکه عامل نصب باشد در فعل مضارع بعد، باید استقبالی باشد که در مسئله چهارمی خواهیم خواند.

المسألة الثانية: في معناها، قال سيويه: معناها: الجواب و الجزاء. فقال الشلوبين: في كل موضع. وقال أبو علي الفارسي: في الأكثر وقد تتمحض للجواب

محمض در جواب می شود که در «بدلیل» دلیل تمحض را میگوید.

بدلیل أنه يقال لك: أحبك، فتقول: إذا أظنك صادقاً، إذ لا مجازة هنا ضرورة. انتهى كلامه.

ضرورتاً یعنی بدیهیتاً یعنی شک نکن. انتهى كلامه و رفع مقامه.

والأكثر أن تكون جواباً لـ «إن» أو «لو» ظاهرتهن أو مقدرتهن.

ابن هشام جواب را گفت چون همیشگی هست و جزا را نگفت نه بدین معنا که در این مثال ها جزا نیست.

فالأول: كقول كُثِيرٍ عَزَّة: ١٧- لئن عادَ لي عبدُ العزيزِ بمثلها وأمكنني منها إذلاً لأُقيئها

عزه محبوبه این آقا بوده که آنقد علاقه بهش داشته که محبوبه به اسمش اضافه کردند، این عزه متوفی ١٤٥ است. ابن هشام در اینجا مثال میخواهد بیاورد برای إن و لو ظاهرتهن. ضمیر بمثلها و منها هر دو میخورد به المقاله التي قالها عبدالعزيز لهذا الشاعر. اما ضمیر اقیئها (اقل از ماده اقاله است به معنای رها کردن که اقاله را در فقه در بحث منات خواهید خواند) به المقاله التي قال الشاعر لعبدالعزیز میخورد. این آقا پیش

عبدالعزیز شعر گفته بود و عبدالعزیز خوشش آمده بود و بهش گفته بود از ما صله بخواه که ایشان گفته بود کاتب تو بشم او هم نپذیرفت و ردش کرد و شاعر بعد از بیرون آمدن با خودش گفت اگر یک بار دیگر از من بخواد که چه میخواهی من باز میگویم همان چیز قبلی را. ترجمه شعر: (قسم میخورم هر آینه) اگر تکرار کند از برای من عبدالعزیز به مثل آن سخنی که در اول به من گفت (حاجتی بخواه) و بگرداند مرا قادر بر آن در این هنگام هم رها نمیکنم آن سخن اول را (که در جواب به او گفتم مرا قرار بده به جای ابن رمانه کاتب خودت). شاهد مثال این است که اذاً بعد از لاین آمده است. این حرف غلط است چون در ص ۱۹۱ میخوانیم که ما یک لام به نام موسعه داریم که مؤذنه و موطئه و تمهید نیز می گویند که بر سر ادات شرط می آید و آن جوابی که بعد می آید، جواب این است و جواب شرط محذوف است به قرینه. جناب اظهري در شرح تصریح گفته شعر از این جور است که این جواب لام مؤذنه است و جواب شرط محذوف است پس باید بگویم یک اذاً دیگر مثل این یعنی اذاً لا اقیلها جواب این ان محذوفه است. ما میگویم جناب ازهری اشتباه کردی، چرا که حضرت استاد صفائی خواسته درست کند و به ازهری جواب بدهد فرموده این لام مؤذنه و موطئه نیست چون در بیت قبل حلفت (قسم میخورم) آمده که وقتی حلفت باشد دیگر این لام مؤذنه نمی شود و این لامی است که بر سر جواب قسم آمده و از اینجا به بعد جواب قسم است یعنی اذاً شرطیه جواب این شرطیه است. ما به استاد صفائی میگویم تا این مقدار که گفت چون حلفت است لام مؤذنه نیست درست است ولی مشهور قریب به اتفاق آقایان نحوی میگویند جمله شرطیه جواب قسم واقع نمی شود و شما گفتی از این به بعد را جواب بگیریم. در آخر چون محذور داریم باید این را بگویم که جواب این ان یک اذاً لا اقیلها است که در تقدیر میگیریم مگر اینکه استاد صفائی بر اساس اجتهاد خودش بگوید که جمله شرطیه جواب میتواند باشد. ما نیز در جواب بهش میگویم که اجتهاد ندارد.

تتمه آن شعر: از نظر اینها باید بگوییم که حلفت فعل قسم و اذاً لا اقلیها مذکور در عبارت جواب قسم است و این شرطیه جوابش محذوف به قرینه مذکور. پس این شرطیه که در عبارت آمده یک اذاً لا اقلیها محذوف جوابش است و البته باز مثال می شود برای جایی که قبل از اذاً، این شرطیه به کار رفته ولی مهم آن است که جواب آن چیست، شدت اهمیت این همانند شدت اهمیت این است که گفتیم جواب و النفس راغبه الی ربها چیست. این هشام تصریح کرد در اذ والیل یغشی که باید جواب شرط محذوف باشد به قرینه ماقبل. آدرس ها: شرح التصریح/۲/۳۶۷ و حاشیه الصبان/۳/۲۸۸ و وافی/۲/۶۵۰.

وقوله تعالی: (قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ) (الْإِسْرَاءُ/۱۰۰).

در این مثال لو ظاهر است و این اذاً جواب لو است. و الثانی مثال برای این و لو مقدر اند که معنای شرط را از سیاق می فهمیم. اینجا سوال مهم پدید می آید که کجا این و کجا لو در تقدیر میگیریم چون اینها ملفوظ نیستند؟ این ام الباب ادوات شرط است همانطور که در ص ۱۰ خواندیم که اگر ادوات استفهام محذوف شد باید همزه گرفت چون ام الباب است. پس جایی ادوات شرط حذف شود اصل آن است که شرط محذوف این باشد لولا المانع. از مشکلات مغنی حرف لو است که ابن هشام فرمود مشهور آفایان لو را حرف امتناع لامتناع میگرفتند و کاربرد لو در مقامی است که نمی شود و امتناع دارد؛ پس مانعی که سبب می شود سراغ این نرویم سیاق دلالت بکند بر امتناع که اگر چنین شود آن محذوف لو خواهد بود.

والثانی: کقول الرسول (صلی الله علیه وآله وسلم)،

گرچه این روایت در جوامع روایی شیعی نیامده و از کنز العمال نقل شده ولی روایت عجیبی است.

حین سَمِعَ رجلاً یقول: «اللَّهُمَّ آتِنِي مَا تَوَقَّي عِبَادَكَ الصَّالِحِينَ»: «إِذَا يُعْقَرُ جَوَادُكَ وَتُهْرَاقَ مُهْجَتَكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» موقعی که وجود مقدسش شنیدند که آقایی میگفت: آن چیزی که به عباد صالحین می دهی مرا بده. این اذاً مقول قول است^{۲۳} محلاً منصوب که قول رسول این بود: اذاً یعقر... جواد اسب نجیب را میگویند. این اذاً قبل می خواهد که چنین است: ان قلت کذا و کذا اذاً، پس این اذاً جواب این محذوف است. این کلام در مقام امتناع نیست که هیچ ممتنع نیست کسی که از خدا بهترین چیز را بخواهد چنین باشد. یعقر یعنی زخمی و

^{۲۳} در واقع آن جمله است که مقول قول و محلاً منصوب است نه اذاً ولی چون اذاً در صدر واقع شده چنین گفته می شود.

مجروح شدن و تهراق مهجتک یعنی خونت بریزد یعنی شهید بشوی. (آیت الله شهید دستغیب و شهید مدنی که بروید دعای کمیل آیت الله دستغیب رحمه الله علیه را بشنوید که چطور با سن پیری می خوانند، مرحوم شهید بهشتی رحمه الله علیه می فرمودند که برای شاگردان خمینی اعلی الله تعالی مقامه العالی مُردن در بستر ننگ است که خودش نیز شهید شد.) تهراق حروف اصلی اش چیست؟ رجوع شود به لسان/۵/۲۹۳ و مصباح المنیر ص ۱۳۶^۴ این کلمه را در خیلی از روایات داریم لذا مراجعه شود، البته سعی کنید لسان را ببینید.

وقال الله تبارک وتعالی: (ما اتخذ الله من ولدٍ وما کان معه من إله، إذا لذهب کُل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض) (المؤمنون/۹۱).

در مغنی^۲ خواندید که این من زائده است چون شرائطش را دارد. این رفتن هر اله یعنی بودن و موجود بودن اله قطعاً امتناع دارد فلذا مانع پیش می آید که سراغ این برویم لذا در تقدیر میگیریم. برای اذاً، «لو اتخذ ولدا» را شرط نمیتوان گرفت چون جزاء و شرط باهم ارتباطی ندارد و آن ضمیر هم در بعضهم به کل میخورد نه به ولد. لذا باید بگوییم: لو کان معه من اله إذا لذهب... اتفاقاً صاحب مجمع البیان/۷/۱۸۵ نیز همین را فرموده است. میزان/۶۲/۱۵ و نمونه/۱۴/۱۰۰. برای حذف این بخاطر ام البایب اش به نحو وافی در مباحث شرط رجوع شود.

حاشیه ۱ ادیب: قبلاً در ص ۱۹ به این حاشیه اشاره شد: و الذی یلوح (بدا و ظهر) لی فی اذاً و یغلب فی ظنی أنّ اصله اذ حذفت الجملة المضاف اليها، و عوض منها التنوين لِمَا قُصِدَ جعله صالحاً لجميع اللزمنه الثلاثه. شرح کافیه/۴/۳۹ و ایشان در جلد ۴/۴۳ تصریح میکنند که نُصِبَ مضارعه بان مقدره.

المسأله الثالثه: فی لفظها عند الوقف علیها، و الصحيح: أنّ نونها تُبدل ألفاً، تشبيهاً لها بتنوين المنصوب. لفظها ای تلفظها. در وقف اذا بخوانید بدون نون که دلیلش: مثل دَءِماً و یَعداً که در وقف اینها دئماً و یعداً خوانده می شود.

وقیل: یُوقف بالنون؛ لأنّها کنون «لن وأن» رُوی عن المازنی والمبرد.

^۴ راق الماء و الدم انصب و يتعدى بالهمزة فيقال أراقه و تبدل الهمزة هاءً فيقال هراقه و قد يجمع بين الهاء و الهمزة فيقال اهراقه يهريقه. مصباح المنير.

دلیل اینها این است که نون اذاً مثل نون لن و آن است که این دو حرف اند و حرف، تنوین تمکین نمیگیرد ضمن اینکه نون در لن و آن از حروف زائد نیست و برای خودشان است که قائلین به این قیل گفته اند نون اذاً مثل لن و آن است. مازنی به کسر نه فتح زاء از شاگردان اخفش از نحوین بصره و مبرد شاگرد مازنی است. حاشیه الصبان از سیوطی نقل میکند از حاشیه ای که سیوطی بر مغنی اللیب دارد (گفتیم که صبان و امیر حاشیه های سیوطی بر مغنی را نقل میکنند و خود این حاشیه در بازار نیست) سیوطی چنین ادعا کرده: اینهایی که گفتند یوقف بالالف و یوقف بالنون مبتنی بر این است که اذاً را حرف یا اسم بدانند که اینهایی که حرف میدانند یوقف بالنون و آنهایی که اسم میدانند یوقف بالالف. در مباحثه تامل شود که حرف درستی است یا نه؟^{۴۵} به عبارتی آیا ارتباطی بین مسئله الثالثه و مسئله الاولى است یا نه؟ حاشیه الصبان/۳/۲۹۱.

ویبتنی علی الخلاف فی الوقف علیها خلاف فی کتابتها،

مبتنی بر آن خلاف که بر وقف اذاً بود خلاف است در کتابتش. تلفظ و کتابت چه ربطی دارد به هم؟ ما در المنطق ص ۳۵ و اساس الاختباس خواجه (به تعبیر شیخ استاد اساس الاختباس اساس کار طلبه است چون علامه مظفر و حلی فحل منطقی نبوده. قبر خواجه در کاظمین است که گفته بود روی قبرم بنویسید: و کلبهم باسط ذراعیه بالوصید همانند نخودکی که قبر ایشان وسط است نه کنار دیوار که خانم ها جمع میشوند ولی اگر وسط میگذاشتند راه بسته میشد.) این دو کتاب فرموده اند للاشیاء اربعه وجودات: اولی وجود خارجی و عینی، دومی وجود ذهنی، سومی وجود لفظی و وجود کتبی، ترتب وجود کتبی بر وجود لفظی یک سیر عقلانی دارد فلذا شاید بخاطر همین ابن هشام گفت یبتنی. حاشیه منتظری^{۴۶} اشکال داشت به تعریف وجود ذهنی در المنطق.

فالجمهور یکتبونها بالالف وكذا رُسمت فی المصاحف، والمازنی والمبرد بالنون.

^{۴۵} اگر میگویید در حالت اسمی وقف به الف می شود یعنی با اذاً معامله مثل مسلماً و معلماً کرده اید که در حالت وقف به الف خوانده می شود پس الف آن زائده می شود در نتیجه پس زمانی که حرف هم باشد این الف زائد است چرا به نون باید خواند و بالعکس؟. استاد عابدی.

^{۴۶} حاشیه استاد فیاضی با همکاری استاد منتظری نوشته و چاپ شده است.

در قرآن های ما، هم با الف نوشته شده هم با نون؛ منظور از مصحف هایی که در کتب نحو علمای عامه نوشتند مصحف های عثمانی است نه مصحف هایی که در دست ماست. مازنی و مبردو چون از حروف اصلی کلمه گرفتن با نون نوشتند.

وعن الفراء: إن عملت (النصب) كتبت بالالف، وإلا كتبت بالنون؛ للفرق بينها وبين «إذا» وتبعه ابن خروف. چون اگر اذاً عامل نبود و بخوایم با الف بنویسیم نمی فهمیم این اذاً جواب شرط است یا اذاً شرطیه و اگر عمل کند آن عمل فارق می شود بین اذاً و اذاً شرطیه. اقوال دیگری نیز هست: رضی/۴/۴۵ دمامینی/۱/۸۷.

المسألة الرابعة: في عملها، وهو نصب المضارع،

این مسئله در سیوطی ملاحظه شد که ایشان نیز گفت به سه شرط عمل میکند:

بشرط تصدیرها، واستقباله،

در حشو و در آخر عمل نمی کند. استقبالی باشد چون ادات شرط افاده معنای استقبال می کنند^{۲۷} و اگر زمان جمله ما حالی باشد تناقض صدر و ذیل پیش می آید. اذاً نیز از ادات شرط است.

اینکه دیروز از وافی نوشتیم باید ماقبل اذاً ملفوظاً یا مقدر کلامی باشد با این تصدیر چگونه جمع می شود؟ جواب از وافی/۴/۲۹۲: ان تقع في صدر جملتها فلا يرتبط ما بعدها بما قبلها في الاعراب بالرغم من ارتباطها في المعنا. فلذا مرحوم رضی مترتب بر این در شرح کافیه/۴/۴۷ گفته: ما استقرا کردیم که سه موضع پیدا کردیم که در آنجا اذاً بین ماقبل و مابعد رابطه اعرابی دارد. الف: مابعد خبر لما قبل مثل: انا اذاً اکرُمک بالرفع چون عباس حسن گفت نباید ارتباط اعرابی داشته باشد (عرب این استعمال را دارد). ب: مابعد جزا باشد للشرط ماقبلها: ان تاتنی اذاً اکرُمک. ج: ان یکون جواباً لقسم الذی قبلها که این قسم میتواند مقدر باشد یا ملفوظ مثل والله اذاً لا کُتِبَنَّ. اینجا نیز اذاً واقع شده بین قسم و جواب قسم. فعل مضارعی که نون تاکید میگیرد مبنی می شود که در اینجا نمیتوان گفت محلاً منصوب است. شرح التصريح/۲/۳۶۷ حاشیه الصبان/۳/۲۸۸.

واتصالهما (اذاً با فعل مضارع) أو انفصالهما بالقسم أو بـ «لا» النافية،

^{۲۷} حقیقت تعلیق با استقبال است و فقط در «لو» افاده معنای ماضویت دارد چون لو معنای امتناع دارد. استادعابدی.

تمام نظر این نیست که برای تحقیق مراجعه شود که در فاصل اختلاف است: در مغنی اللیب بعد از اینجا نظر ابن عصفور و نظر ابن باب شاذ و نظر کسائی و هشام ابن معاویه (ذری) آورده است. آدرس: وافی/۴/۲۹۲ رضی/۴/۴۴.

درس ۳۰

یقال: آتیک، فتقول: «إِذَا أُكْرِمُكَ»

چون سه شرط در این مثال است فعل مضارع منصوب می شود و الان سه مثال میزند که در آنها نمیتواند عمل بکند.

ولو قلت: أنا إِذَا قَلْتُ: «أُكْرِمُكَ» بالرفع؛ لفوات التصدير.

اگر در جواب آقایی که گفت آتیک شما بفرمایید انا إِذَا أُكْرِمُكَ، این همان چیزی است که از رضی گفتیم که بین مبتدا و خبر می آید. ترجمه عبارت: اگر در جواب گفتم انا إِذَا باید بگویی اکرْمُک.

ولو قيل لك: أَحَبُّكَ فَقُلْتُ: «إِذَا أَظُنُّكَ صَادِقًا» رفعت؛ لأنه حال.

در منطق خواندید حالات و صفات نفسانی انسان که یک وقت واهم است یک وقت شاک است یک وقت ظان است یک وقتی قاطع است، انسان در برخورد با حوادث یک از این حالات را دارد، اینها صفات فعلی اند یعنی باید فی الحال درش موجود بشود بعد بگوید به این قضیه علم دارد یا شک دارد پس اینها فی الحال اند چون انسان نمی داند نسبت به قضایای آینده چطوری است. دیروز گفتیم تناقض صدر و ذیل پیش می آید چون إِذَا باید استقبالی باشد و این حال است لذا باید اظنُّک بالرفع باشد.

ولو قلت: إِذَا يَا عَبْدَ اللَّهِ قُلْتُ: «أُكْرِمُكَ» بالرفع؛ للفصل بغير ما ذكرنا.

ابن هشام ندا را به عنوان فاصل قبول نکرد لذا به رفع باید خوانده شود البته بعضی از آقایان ندا را به عنوان فاصل پذیرفته اند که این مبنایی است که باید در عرب تفحص شود که آیا جایی ندا بوده و إِذَا عمل کرده.

تنبيه :

اصل تنبيه را در سيوطی ص ۳۳۶ خوانديد ولی این تنبيه مشخص میکند که ابن هشام چقدر دقیقتر و فحل تر بوده نسبت به سيوطی. با عبارات با مسامحه برخورد نکنید تا با آیات و روایات چنین برخورد نشود. آدرس ها: صبان/۳/۲۸۹ شرح تصریح/۲/۳۶۹ شرح الکافیة/۴/۴۴ وافی/۴/۲۹۵ جنی الدانی ص ۳۶۲. این تنبيه در مورد این سخن میگوید که یک وقت اذاً بعد از واو و فاء عاطفه می آید ابن هشام می گوید در این صورت دو وجه برای فعل مضارع بعد تصور دارد که میشود بالرفع و میشود بالنصب خواند.

قال جماعه من النحويين : إذا وقعت «إذاً» بعد الواو أو الفاء (عاطفتين) جاز فيها الوجهان ، نحو : (وإذاً لا يلبثون خلفك إلا قليلاً) (الإسراء / ۷۶) وقرئ شاذاً بالنصب

قبل آیه: «و ان كادوا ليستفزونك من الارض ليخرجوك منها و اذا يلبثون خلفك الا قليلا.» در آیه يلبثون بالرفع است چون نون موجود است و بالنصب قرائت ابی ابن کعب است که در حاشیه ادیب آورده اند که به کتاب استاد کشف/۲/۳۷۱ و شرح التصريح/۲/۳۶۹ است. مباحث تفسیری: نمونه/۱۲/۲۱۶. ترجمه آیه: چیزی نمانده بود که تو را از آن سرزمین برکنند تا خارج کنند تو را از او و در آن صورت آنان پس از تو جز اندکی باقی نمانند. در مباحثه به ترکیب آیه توجه شود مخصوصاً خلفک و قليلا. دليل اینکه هر دو وجه جایز است را از رضی/۴/۴۴ میخوانیم: ذلک انک عطفتَ جملهً مستقلة علی جمله مستقلة فمن حیث کون اذاً فی اول جمله مستقلة هو مُصدرٌ فيجوز انتصاب الفعل بعده. این دلیل نصب و اما دلیل رفع: و من حیث کون مابعد العاطف من تمام ماقبله بسبب ربط حرف العطف بعض الکلام ببعض، هو متوسط و ارتفاع الفعل بعد العاطف اکثر. اینهایی که به رفع خوانند مابعد عاطف که يلبثون باشد من تمام ماقبله است، عاطف می گوید معطوف بعد از عاطف عاطف می شود به یک معطوف علیه که این تمام کننده ماقبل است فلذا اگر اینطور نگاه کنیم که مابعد من تمام ماقبله است در این صورت باید بگوییم اذاً در وسط قرار گرفته و شرط تصدیر را از دست داده ولی آنهایی که نصب خوانند دلیلشان این است که درست است این عاطف است ولی عاطف جمله بر جمله است فلذا این جمله معطوف علیه فی اول الکلام است و این چیزی که قرار است بهش عاطف شود فی حکمه (و المعطوف فی حکمه)، در نتیجه المعطوف فی اول الکلام پس چون اول جمله مستقلة است تصدیر دارد نصب میدهد: اذاً لا يلبثوا، این از مواردی است که لا ناهیه فاصل شده ولی اشکال ندارد که ابن هشام

بالترا گفت. البته بحثی در آینده میکنیم که وجهان گفت طبق قرائت قاری، مگر قرائت قاری چه حجیت دارد؟ این باید قبل از نحو باید بحث شود.

مطالب تا بدینجا در سیوطی بود ولی در این تحقیق دقت ابن هشام معلوم میشود، ایشان می گوید حق ندارید بگویید هر وقت واو و فاء آمد بعد اذاً و جهان باشد، این لحاظ تمام جمله نشده است چون باید لحاظ جمله معطوف علیه نیز بشود که یک وقت هایی سر از جهان در نمی آورد. پس اینرا به نحو موجب کلیه نگوید بعد ابن هشام مثالی میزند که دقت ایشان را میرساند: *إن تزرني أزرک وإذا أحسن إليك* کسی که سیوطی خوانده باشد میگوید جهان جایز است ولی ابن هشام میگوید دقت شود به جمله معطوف علیه که اگر بخواهد عطف شود به جمله جواب، باید به جزم خوانده شود.

والتحقیق

ابن هشام و التحقیق میگوید که این مشخص میکند آنجاهایی که محققون میگوید منظورش این است که قول مختارش این است چون نظر تحقیقی این است.

أنه إذا قيل : «إن تزرني أزرک وإذا أحسن إليك»

این احسن به سه وجه خوانده می شود به جزم و نصب و رفع که هرکدام به بیانی می باشد.

فإن قدرت العطف على الجواب جزمًا وبطل عمل «إذاً»؛ لوقوعها حشواً، أو (ان قدرت العطف) على الجملتين (شرط و جزاء) جميعاً جاز الرفع والنصب؛ لتقدم العاطف.

به همان تحلیل رضی که رفع و نصب جایز بود. یک قبلی در این حالت گفته فقط نصب متعین می شود که دلیلش همان تحلیل رضی است ولی به بیان دیگر: چون مابعد اذاً مستثنفه است ای جمله مستقله چون چیزی که عطف می شود به چیزی که اول است این در حکم آن است پس این هم اول است پس اذاً تصدیر دارد و نصب می دهد.

وقيل : يتعين النصب ، إذ ما بعدها مستأنف؛ لأن المعطوف على الأوّل أوّل.

چرا ابن هشام گفت قبیل: آنچه به ذهن استاد می رسد این است که این قبیل جهت ضعف را بیان میکند و جهت ضعف این است که وقتی ما در آیه شریفه وقتی قرائت رفع را داشتیم این حجت است از نظر آقایان

ادباء عامه فلذا نمیتوان گفت یتعین نصب فلذا این قیل غلط است. این قیل در مغنی اللیبب جور دیگر بود که مراجعه شود ببینید اساتید چرا تغییر داده اند؟

قائل میتواند بگوید من تمام ماقبله درجایی صادق است که عطف مفرد بر مفرد شود نه جمله بر جمله یعنی قائل میتواند در دلیل خدشه کند ولی در اینجا نمیتواند چون قرائتی است که اکثر قراء به رفع خوانده اند.

درس ۳۱

(أل) علی ثلاثه أوجه:

نموداری بحث الف از نظر ابن هشام: ۱. ان تكون اسما موصولا ۲. ان تكون حرف تعریف: عهدیه و جنسیه. عهدی سه قسم است: ذکری، ذهنی و حضوری. جنسیه: استغراق افراد، استغراق خصایص افراد و تعریف الماهیه (تعریف الاصل). ۳. ان تكون زائده: زائده لازمه و زائده غیر لازمه. زائده لازمه: للاسماء الموصوله و كالواقعه فی الاعلام بشرط مقارنتها لنقلها او لارتجالها او لغلبتها. غیر لازمه نیز دو قسم می شود: کثیره و غیر کثیره که کثیره دو قسم می شود: واقعه فی الشعر و واقعه فی شذوذ من النثر.

ال از مواردی است که تمام مباحثش را یاد بگیرید و درش نظر اجتهادی داشته باشید چرا که ال از کلماتی است که در اصول فقه مورد بحث است از الموجز تا آخر مثلا هدایه المسترشدين مرحوم آقاجفی حدود ۳۰ صفحه بحث کرده است. برای شنبه تامل شود که فرق بین اسم نکره و اسم جنس چیست که در اصول نیاز خواهید داشت مثلا رجل کدام است که این اختلاف فتوا و مبنا به وجود آورده بین امام و عده ای. پنبه این را در ادبیات باید بنویسد.

أحدها: أن تكون اسماً موصولاً^{٢٨}

در سیوطی ص ٦٥ و ٦٩ این الف و لام ملاحظه شد. در ال سه مبنا وجود دارد: جمهور و مشهور آقایان اسم موصول می دانند و جناب مازنی حرف موصول و مثل اخفش حرف تعریف میدانند و ال موصول را نمی پذیرد. جناب سیوطی اسم موصول دانست که در دلیلش گفت چون ضمیر به آن برمیگردد، اگر چیزی مرجع ضمیر شد حتما اسم است چون حرف مرجع ضمیر واقع نمی شود؛ مثالی که سیوطی زد: قد افلح المتقی ربّه. این ضمیر «ربه» به ال برمیگردد فلذا این ال باید حتما اسم باشد ولی مازنی میگوید وقتی میگوییم جاء الضارب یعنی یک مرد زنده آمد پس یک مرد در معنا هست یعنی الرجل الضارب، ایشان می گوید در مثال سیوطی نیز همین است یعنی قد افلح الرجل المتقی ربّه که ضمیر به موصوف برمیگردد. کلام مازنی رد شده که برای جواب ها مراجعه شود به آدرس های ذیل. سیوطی یک دلیل آورد ولی شش دلیل برای اسمیت اقامه شده است. آدرس: صبان/١٥٦/١ حتما ببینید خیلی خوب گفته است، حاشیه امیر/٤٧/١ وافی/٣٢٠/١ حاشیه ٢ و ٣٢١ حاشیه ٢ و شرح الکافیہ/١١/٣ و ١٢ تا ١٤.

بمعنی «الذی» و فروعہ

ابن هشام با این معنی، کلام زمخشری را می خواهد رد کند چرا که زمخشری گفته این ال همان منقطعه الذی و الذان و الذین است ولی ابن هشام میگوید از اینها منقطع نشده بلکه به معنای اینهاست. دومین استفاده از این عبارت اینکه این ال به معنای الذی و التی و الذان و الذین و... است یعنی میخواهد بفهماند که ال موصول مشترک است یعنی به نحو مشترک به دلالت بر همه میکند ضمن اینکه در عاقل و غیرعاقل استعمال می شود به تصریح وافی/٣٢٠/١ و صبان/١٥٦/١.

وهی الداخلة علی اسمی الفاعل والمفعول كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لعن الله الأمرين بالمعروف التاركين له، والناهين عن المنكر العاملين به».

اینکه ال موصول بر سر اسم فاعل و اسم مفعول می آید اتفاقی است ولی صفت مُشَبِّهَة (مشبّه) اختلافی و بر سر اسم تفضیل اتفاق است بر نیامدن. گفتیم که جناب اخفش این ال که سر اینها می آید را حرف تعریف می گیرد پس اینکه نوشتیم اتفاقی یعنی چی؟ جناب اخفش اصلاً سالبه به انتفاء موضوع است یعنی در آنهایی که

^{٢٨} هر چند در ال، «تعریف» اصل است ولی بخاطر اسمیت موصول ال موصول مقدم شد. استاد عابدی.

قائلیم ال موصول اسم است در آنها اتفاقی است ولی اخفش اصلاً قائل به حرف تعریف است و اسم موصول نمی‌داند تا بگوید داخل چه می‌شود؛ این نکته در فقه هم کاربرد دارد. نکته: بیان اخفش این است که شما ال را اسم موصول می‌دانید با اینکه اسم محل اعرابی دارد ولی شما می‌گویید جاء الضارب، رایت الضارب و مررت بالضارب این چه جور اسمی است که خودش اعراب نمی‌گیرد و اعراب روی صله می‌رود که محلی از اعراب ندارد؟ لذا اخفش می‌گوید باید حرف تعریف بگیرید. جواب: ما سه نوع اعراب داریم: اعراب محلی، اعراب تقدیری و اعراب نیابتی (اعراب نیابتی یک نوع از ظاهری است)، باید پرونده چهارمی باز کنیم به نام اعراب عاریتی که در بحث الّ نیز مورد نیاز است، ما می‌گوییم جناب اخفش شما غافل شدی از اعراب عاریتی. اینکه چرا روی اینها اعراب نمی‌رود بخاطر این است که حق ظاهر حفظ شود، ظاهر اینها ال است که ال صورت حرفیه دارد و مراعاةً لصورته الظاهریه که ال حرف است اعراب نگرفته هرچند این محل اعرابی دارد ولی اعرابش را داده به مابعدش. به این اعراب عاریتی می‌گویند که این اعراب در صله مربوط به ال موصوله بحث می‌شود. صبان/۱/۱۶۴، دسوقی/۱/۱۲۸، امیر/۱/۴۸ و رضی/ بهتر بحث کرده است.

کسانی که ال را بر سر صفت مشبیه اسم موصول نمی‌گیرند و حرف تعریف می‌گیرند بخاطر این است که در شرح امثله این مطلب آمده که ضاربٌ از یضرب ساخته شده و مضروب از یضرب، در اسم فاعل و اسم مفعول اتفاقی بود بدین خاطر که صله حتماً باید جمله باشد و این تناسب دارد با اسم فاعل و اسم مفعول فلذا اسم فاعل و اسم مفعول کثیرا عامل هستند و اگر ال بر سرشان می‌آمد می‌گفتند حتی فی الماضي نیز عامل است (اینکه آنجا گفتند اسم فاعل و اسم مفعول فقط در حال و استقبال عامل است بخاطر این است که اینها از فعل مضارع گرفته شده اند و فعل مضارع زمان حالی و استقبالی دارد^{۲۹}) لکن صفت مشبیه دلالت بر ثبوت می‌کند (اینکه ثبوت چیست معرکه الّرائی است که باید برای فقه و اصولتان صفت مشبیه را کار کنید، اول بحث مشتقات اصول که ص ۹ و ۱۰ اصول مظفر اینها همه بحث شده؛ این ثبوت اطلاقی است آنطور که مرحوم رضی قائل است و به تبعش مرحوم صاحب کفایه یا وصفی. صاحب کفایه خیلی از نظریاتش نظرات رضی است و ایشان را بسیار قبول دارد) مشکل این است که صفت مشبیه برای ثبوت است ولی فعل برای حدوث است که اسم فاعل و اسم مفعول که از فعل گرفته میشوند دلالت بر حدوث دارند و با فعل تناسب

^{۲۹} درست است عامل بودن اسم فاعل و اسم مفعول تابع استعمال عرب است ولی تحلیل هاست که آن استعمال عرب را بماهو استعمال نشان می‌دهد مثلاً اگر کسی قائل است که اسامی ایرانی‌ها عربی است به این تحلیل که آن اسم‌های دیگر که به ظاهر فارسی هستند نیز اصالتاً از عربی گرفته شده اند.

دارند ولی صفت مشبه چون دلالت بر ثبوت میکند فلا تُؤوَل بالفعل یعنی مؤول به فعل نمی شود چون فعل دلالت بر حدوث میکند، چون صفت مشبه دلالت بر حدوث نمیکند تناسب با صله پیدا نمیکند پس ال موصول بر سرش نمی آید. بله برخی فعل ها مثل مات دلالت بر حدوث نمیکند اما خاصیت فعل که در بلاغت در فرق بین جمله اسمیه و جمله فعلیه میخوانید غالب دلالت بر حدوث میکند. اشکال: ایشان گفت صفت مشبه برای ثبوت و جمله اسمیه هم دلالتش برای ثبوت است و صله باید جمله باشد اعم از اسمیه و فعلیه پس نظر به ثبوتی بودن هم میتواند صله واقع شود؟ با مطالبی که گفتیم جواب معلوم است، این ادعا ثابت نیست. اینهایی که ال موصول بر صفت مشبه را قبول دارند می گویند اسم فاعل و اسم مفعول شبیه به فعل بودند در عمل و ما خواندیم صفت مشبه نیز اسم ظاهر را رفع می دهد یعنی عامل است مثل فعل، همین مقدار کافی است که الف و لام موصوله بر سرش بیاید.

قیل: والصفات المشبهه، وليس (این قول) بشیء؛ لأن الصفه المشبهه للثبوت فلا تُؤوَل بالفعل، ولهذا كانت الداخلة على اسم التفضيل ليست موصولة باتفاق.

مشار الیه هذا: بخاطر عدم توول به فعل. دقت عبارتی: چطور این دلیل در اسم تفضیل اتفاقی است ولی در صفت مشبه اتفاقی نیست؟ فلذا اشکال میکنیم به این هشام که در اسم تفضیل هم چون توول به فعل نمی رود ال موصول نمی گیرند ولی این اتفاقی با این علت در نمی آید بلکه لهذا در اسم تفضیل جزء علت است نه تمام العلة چون آن جزء دیگر (فرق اسم تفضیل و صفت مشبه این است که صفت مشبه اسم ظاهر را رفع میدهد فلذا یک عده قائل شده اند که ال موصول است ولی اسم تفضیل فقط در مسئله الکحل که چندتا داریم فقط و استعمالش خیلی کم است در عرب عمل نمیکند.) پس جزء دیگر عدم عاملیت اسم تفضیل است حتی در اسم ظاهر الی فی مسئله الکحل.

نکته: ال بر اسم فاعل و مفعول همیشه موصوله نیست مثال: جائئی ضاربٌ، الضارب يفعل کذا این ال موصوله نیست چون ال اصلش حرفی بودن است، مادامی که عهد باشد مقدم است بر موصوله بودن لذا این عهد ذکر می شود. پس این موصوله بودن الف و لام لولا العهد است؛ این نکته در صبان است به همان آدرس.

نکته دوم: چون اسم فاعل و اسم مفعول را حدودی دانستیم گفتیم ال را موصول میتوان گرفت و صفت مشبه را نمیتوان چون ثبوتی بود لذا اگر اسم فاعل و اسم مفعولی دلالت بر ثبوت میکردند مثل المومن و صفات باری تعالی که به نحو ثبوتی است قطعاً ال موصوله نیست. و بالعکس اگر صفت مشبه ای پیدا کردیم که دلالت بر حدوث میکرد ال موصوله میتوان گرفت چرا که ما دایره مدار حکمت هستیم؛ حدائق الندیه تصریح دارد به این نکته.

استاد زندگینامه شیخ علی اکبر نهاوندی رضوان الله تعالی علیه را که استاد آیت الله مرعشی و خیلی از بزرگان دیگر است خواند: در مورد تقوا ایشان: ایشان از خوردن میوه باغات بعضی از مناطق نهاوند خودداری میکرد وقتی علت را از ایشان جویا شدند فرمود در آن باغات آب منطقه نوبتی نیست و هرکس زور بیشتری داشته باشد صاحب آب است. در مورد درسی ایشان: وقتی آب طغیان نموده بود و سد کاظمین و بغداد خراب شده بود معلقات فقهی و اصولی ام را روی سرم گذاشتم که فرضاً اگر غرق شدم اول خودم غرق بشم بعد نوبت معلقات.

درس ۳۲

مدارک برای تحقیق: وافی/۱/۳۴۹ و ۳۵۲. ثبوت و حدوث: حدائق الندیه ص ۳۷۳ و ۳۷۹ و رضی/۳/۱۴ و ۴۳۱. و ربّما وُصِلت بظرف، أو بجملة اسمیه، أو فعلیه فعلها مضارع.

ابن هشام میگوید به نحو ضرورت یعنی فقط در شعر آمده است؛ ربّما اینجا افاده تقلیل میکند.

فالأوّل: كقوله ۱۸— من لا يزال شاکراً علی المَعه فهُوَ حَرٌّ بعِیشةٍ ذاتِ سعّه

شاهد مثال در المعه است که ال موصول سر ظرف مع آمده است. من مبتدا است و حرّ حرّی بوده است که طبق قواعد صرف حر شده است. این مع متعلق به کائن است چون ال بر سرش آمده است یعنی الکائن معه. ترجمه: کسی که پیوسته شکرگذار بر چیز است (نعمتی) که با او است پس او شایسته زندگی دارای وسعت است.

والثانی: كقوله: ۱۹— من القوم الرسولُ اللهُ منهم لهم دانت رقابُ بنی معدّ

من القوم خبر برای مبتدای محذوف است: انا من القوم، جامع الشواهد/۳/۴۰. شاهد مثال در الرسول است که الرسول مبتدا و منم خبر آن، اینجا ال موصوله سر کل این جمله اسمیه آمده است، در مبحث «غیر» می‌رسیم که آیا میشود سر غیر «ال» بیاید چون غیر دائم الاضافه است و اضافه اش معنویه است لذا ال نمیگیرد با اینکه در کتبی مثل شیخ انصاری و شیخ بهاء بر سر غیر «ال» آورده اند؛ این توجیهاتی دارد که در کتاب نیست که درس خواهیم داد. یک توجیه اش با توجه به اینجا این است که معمولاً این زمانی به کار رفته که موصوف معرفه داریم که غیر خواسته صفت شود برای آن، نمیگوییم این ال سر غیر آمده تا کسی اشکال کند که غیر اضافه شده به مابعد و ناسازگار است، بلکه میگوییم و جواب آن است که ال بر سر غیر نیامده بلکه ال بر سر غیر با مضاف الیه اش آمده است که چون موصوف معرفه بود بر سر غیر به همراه مضاف الیه «ال» آمده است؛ همانطور اینجا ال موصول سر مبتدا نیامده بلکه سر جمله اسمیه آمده است. لهم متعلق به دانت است. برای قبیله بنی معد رجوع شود به حاشیه صبان/۱/۱۶۵ البته حاشیه صبان که سلسله شان را آورده: هم قریش و هاشم. این شعر در سیوطی ص ۶۹ نیز بود. ترجمه: من از قومی هستم که رسول خدا ارواح العالمین له الفداء از آن قوم است در حالیکه خاضع شده است گردن های قبیله بنی معد برای آن قوم.

والثالث: كقول الفرزدق: ٢٠- ما أنت بالحكم الترضي حكومتُه ولا الأصيل ولا ذی الرأی والجَدَل

این شعر نیز در سیوطی ص ۶۹ ملاحظه شد. شاهد مثال روی ترضی است که فعل مضارع مجهول است. ترجمه: تو نیستی حکم کننده ای که پسندیده شده باشد قضاوت او و نیستی انسان اصیل و نه صاحب نظر و نه صاحب جدل. شرح التصريح/۱/۱۷۰: الجدل در این شعر به معنای شدت الخصومه است.

نکته: اینکه گفت ال موصول روی ظرف می آید با توجه حالت ظاهری اش و الا با توجه به متعلقش که سر از اسم فاعل در می آورد که گفته بود ولی ما نمیتوانیم المعه بنویسیم.

والجميع خاص بالشعر، خلافاً للأخفش وابن مالك في الأخير.

استاد صفائی فی الاخير را قید ابن مالك میدانند که اشتباه است بلکه قید هردو است یعنی هم اخفش هم ابن مالك، شمنی/۱/۱۰۵ تصريح دارد که به هردو می خورد و ایضا استاد حجت خراسانی/۱/۲۲۴. دلیل این است که کلمات اخفش را بررسی کردند که ایشان نیز فقط در فعل مضارع اجازه میدهد. تامل شود به قرینه سیوطی ص ۶۹ که این قرینه محکمی است که از عبارت ایشان استفاده می شود که قید برای هردو تا است. نکته: از

لحاظ نحوی کار مشکلی نیست که بتوان فقط به ابن مالک زد بدین صورت: خلافا للاخفش و خلافا لابن مالک فی الاخیر.

مبانی ضرورت شعری چیست؟ سیوطی در ص ۶۹ همین شعر الترضی را گفت ضرورت شعری نیست و به جای الترضی، الترضی می‌گفت که اسم مفعول میشد و ال موصول هم بر سرش می‌آید. دومبنا در ضرورت شعری داریم که یک مبنا را نسبت می‌دهند به امثال ابن مالک که ضرورت چنین تعریف می‌شود از نظر آنها: «بأنها لا مندوحة للشاعر عنه و قلما يتحقق تركيبٌ معينٌ لا مندوحة لهم عنه» ولی مبنای اکثری این است در ضرورت شعری: «هی ما لم یرد ارتکابه الا فی الشعر و ذلك اعم من ان یكون للشاعر عنه مندوحة او لا». اولی ضرورت شعر را تنگ میدانند (مندوحه یعنی وسعت که در اصول در باب اوامر میخوانید) یعنی شاعر وسعت نداشته باشد و این خیلی کم اتفاق می‌افتد؛ با این می‌خواهد بگوید که همینجا الترضی را ضرورت شعری نمیدانیم چون راحت المرضی میتوانست بگوید. ولی نظر اکثرین این است که هرچه در شعر بیاید و چه شاعر بتواند چایش چیزی بگوید یا نگوید بلکه آنچه در شعر واقع شود این ضرورت شعری است و اینکه ابن هشام گفت الجميع مخصوص بالشعر یعنی این مبنا را دارد. ص ۲۴ نیز داشتیم که فرمود مردود فانها لا تحذف الا ضروره، پس منظور از ضروره همان شعر است و دو تعبیر است.

سوال دقیق: اگر اینها خاص به شعر است ما از کجا بگوییم ال موصول است میگوییم ال تعریف است؟ یعنی ما میتوانیم بگوییم اینها حرف تعریفی هستند که به ضرورت شعری سر اینها آمده اند؟.

نکته: ال در الضارب با اینکه ال موصول است ولی ضارب تنوین نگرفته چون در مقام صله است و ال ها معرفیشان را از صله میگیرند و صله اعراب عاریتی را گرفته.

الثانی: أن تكون حرف تعریف و هی نوعان: عهدیه وجنسیه، وکلّ منهما ثلاثه أقسام:

فالعهدیه: إمّا أن یكون مصحوبها معهوداً ذکریاً،

مصحوب یعنی همراه و مدخول. تعریف عهد ذکری از مختصر المعانی در ص ۷۸: ای حصة من الحقیقه معهوده بین المتکلم والمخاطب. عهد ذکری دو نوع است که جواهر البلاغه در ص ۱۰۹ آورده: عهد صریحیا و عهد کنائیا که این را هشام بحث نکرده است.

نحو: (فیها مصباحٌ، المصباحُ فی زُجاجه، الزُجاجه کأنّها کوكبٌ دُرّی) (النور/ ۳۵)

دو شاهد مثال که یکی المصباح و دومی الزجاجة. از مرحوم آیت الله کشمیری سوال شد که وقتی حرم امام رضا اروحنا له الفداء توفیق حضور پیدا کنیم چه کنیم فرمودند این آیه ۳۵ سوره نور را به تعدادی بخوانید هدیه کنید به روح مقدس آقا؛ دلیلش این است که این آیه از آیات ولایت است که رجوع شود به تفسیر البرهان جلده که ایشان ۸ صفحه ذیلش روایت آورده: المشكاة نور العلم فی صدر محمد صلی الله علیه و آله و الزجاجة صدر علی علیه السلام.

ابن هشام راه تشخیص را توضیح میدهد که در الف ذکر می‌توان همیشه جایش ضمیری گذاشت چون مرجع ضمیر دارد: جای المصباح هو می‌توان گذاشت و جای الزجاجة هی.

وعبرة هذه: أن یسَدَّ الضمیرُ مسدّها مع مصحوبها

استاد دو قید اضافه میکند که دقت شود که بدون این قید خدشه دارد: مع عودة لمعنی السابق وان لزمه محذورٌ لفظی. اگر این اضافه نشود مثال نقض دارد که ضمیر برمیگردد ولی با این حال ال عهدی نیست. دامامینی/۲۰۰/۱ امیر/۴۸/۱ شمعی/۱۰۶/۱ دسوقی/۱۳۰/۱.

أو معهوداً ذهنياً،

تعریف عهد ذهنی: ما يعرفه المتکلم و المخاطب و هو معهود بینهما لکنه لم یتقدم ذکره اصلاً (خروج ذکر) و لم یکن حاضراً عند المتکلم (خروج حضوری)، اصطلاحاً به معهود ذهنی، معهود علمی گفته اند در برخی کتب مثل وافی/۳۸۴/۱.

نحو: (إذ یبایعونک تحَت الشَّجره) (الفتح/۱۸)

شاهد مثال روی الشجرة است. اذ یبایعونک خطاب به وجود مقدس پیامبر ص است که در مورد بیعت رضوان است در سال ششم هجرت. مطالب تفسیری نمونه/۶۵/۲۲ و فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام ص ۳۶۷.

أو معهوداً حضورياً،

تعریف عهد حضوری: بان کان مدخولها يعرفه المتکلم و المخاطب و هو حاضر عند المتکلم.

نحو: (الیوم أكملت لکم دینکم) (المائدة/۳).

شاهد مثال روی الیوم است که روز ۱۸ ذی الحجه است.

والجنسیّه :

این جنسیه را خوب کار کنید که در کتب اصولی شدیداً بهش محتاج هستید. گفتیم که تامل کنید در فرق بین اسم نکره و اسم جنس؟.

إِذَا لَاسْتِغْرَاقَ الْأَفْرَادِ ، وَهِيَ الَّتِي تَخْلُفُهَا «كُلٌّ» حَقِيقَةً ،

در سیوطی نیز خواندید که نشانه اش این است که کل جایش بنشانید. با مطالب جلسه ۹ گفتیم مستحضرید که اینها مسامحه است چون ال حرف است و حمل اسم بر حرف نمی شود.

نحو: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) (العصر / ۲ و ۳)

یعنی کل الانسان. این جنسیه استغراق افراد یک علامت دیگری نیز دارد اینکه صحت استثناء از آن چون استثنا باید از چیزی باشد که شمول و عمومیت داشته باشد، در بلاغت خواهید خواند. باید این مطالب را یادگرفت و شناخت که حتی در زمان حضور امام نیز لازم است چون حضرت با لفظ ارتباط برقرار میکند فلذا در اصول مباحث الالفاظ مطرح میشود که کتاب آقای خوئی رضوان الله ه جلد است که اولش میگوید که کار نحوی است ولی چون در نحو به دقت بررسی نمی شود لذا بحث میکند؛ در کتاب محاضرات که تقریر دروس ایشان است که آقای فیاض تقریر کرده اند.

درس ۳۳

به استغراق افراد یک نکته اضافه شود که در مختصر و در جواهر میخوانید که استغراق افراد یک وقت حقیقی است و یک وقت عرفی، مختصر ص ۸۰، جواهر ص ۱۱۰ و وافی/۱/۳۸۶ حاشیه ۱. حقیقی یعنی شمول و استغراق همه را گرفته است ولی عرفی مثلاً قم آمدم میگویم تمام طلبه ها را جمع کن که این استغراق افراد عرفی است منظور همه طلبه های عالم نیست بلکه طلبه های قم است.

أو لاستغراق خصائص الأفراد، وهي التي تخلفها «كلّ» مجازاً، نحو: «زيد الرجل علماً» أي: الكامل في هذه الصفة،

ترجمه این مثال: زید هر یا همه مردی است از جهت علم. کل مجازاً می نشیند چون زید هر مردی نیست بلکه یک مرد است ولی وقتی به این سیاق ال استغراق صفات افراد می‌رود همه و هر مرد می‌شود در صورتی که قطعاً میدانیم زید حقیقتاً یک مرد است.

علم یک خصیصه است پس چرا خصایص افراد می‌گویند؟ دو توجیه دارد که تامل شود کدام بهتر است: توجیه اول: خصایص اسم جنس است و کلی است به عبارت دیگر که در منطق خواندیم که کل در خارج یوجد بفرد یعنی کلی در خارج به یک فرد محقق می‌شود و کافی است، پس یک خصلت مثل علم باشد کافی است بگوییم خصایص. ما در منطق خواندیم که مفهوم کلی (اگر بپذیریم مفهوم کلی را که محل بحثش در منطق است) قابلیت صدق بر کثیرین دارد و اصلاً در خارج فرد هم نمی‌خواهد مثل شریک الباری که مفهوم کلی و لو در خارج یک مصداق ندارد ولی قابلیت صدق دارد. توجیه دوم: ما اینجا افراد داریم که افراد در مثال ما رجال است که زید هر مردی است؛ ما استغراق خصایص افراد داریم نه استغراق افراد پس خصایص را که بدین صورت آورده بدین خاطر است که نسبت به هر فردی یک خصلت یعنی به اعتبار افراد که هر کدام یک خصلت دارند، خصایص گفته است.

نکته: البته خصایص می‌شود گفت وقتی بگوییم زید الرجل علماً و تقوا و ... ولی اشکال اینجا بود که مثال های مثل بالا را خصایص می‌گویند.

نکته: مجازاً کل می نشیند چون حقیقت آن است که زید یک مرد است ولیکن علم دیگران در مقابل علم زید نازل منزله عدم شده است یعنی علم همه افراد در ایشان جمع شده است. عبارت دقیق از صبان/۱۸۰ برای بیان مجازیت، ایشان قائل است که مجاز در اینجا استعاره است که استعاره را در درس ۲ درس دادیم: بان شبه جميع الخصایص بجميع الرجال بجامع شمول فی کل و استعمال لفظ الموضوع لجميع الرجال و هو (لفظ الموضوع لجميع الرجال) رجل بال الاستغراق فی (متعلق به استعمال) جميع الخصایص. دیگران بیان های دیگری دارند مثل دسوقی/۱۳۲ قائل است به اینکه این مجاز مرسل است به علاقه کل و جزء. عبارت صبان: گفتیم استعاره مجازی است که علاقه درش شباهت است که اینجا تشبیه شده همه خصایص به همه رجال که جامع می‌خواهد که می‌گوید هم خصایص شمول دارد هم رجال پس میتوان تشبیه کرد. چطور بر زید الرجل

علما تطبیق می شود؟ می گوید استعمال شده لفظی که وضع شده برای جمیع رجال یعنی رجلی که با ال استغراق است استعمال شده در جمیع خصایص.

نحو: «زید الرجل علماً» آی: الکامل فی هذه الصفة،

لذا بعضاً به این ال کمالیه نیز اطلاق شده در بعضی از کتب. یعنی علم هر رجل و عالمی در او حاصل است پس او کامل است.

أو لتعريف الماهية،

صاحب هدایه المسترشدين شرح معالم الاصول خیلی کتاب دقیق اصولی است که اگر کسی این کتاب را بفهمد ملا است و لازم به نقد نیست، ایشان هم نحوی قدری بوده هم فقیه اصولی؛ ایشان با مرحوم نجفی قوچانی صاحب کتاب سیاحت شرق و غرب هم حجره ای بوده اند. هدایه المسترشدين از ص ۱۶۰ شروع می شود: فی بیان الجنس و اسم الجنس افرادیا و جمعیا و علم الجنس و المعرف بلام الجنس و غیرها و النکره و الجمع و اسم جمع. حدود ۳۰ صفحه بحث کرده است. کتاب دوم تنقیح الاصول مرحوم اشتهاردی که تقریر درس امام است در جلد دوم: المطلب الخامس الفصل الثاني فی اسم الجنس و علم الجنس. کتاب سوم محاضرات مرحوم خوئی^۲ ۳۰۳/۵ الفرق بین الاعلام الاجناس و اسماء الاجناس، المفرد المعرف باللام، الجمع المعرف باللام و النکره.

ابن هشام در استغراق ماهیت میگوید کل نه حقیقتاً نه مجاز جایش نمی نشیند. وافی/۱/۳۸۷ عبارت دقیق دارد: انما تفيد ان الجنس يراد منه حقيقته القائم في الذهن و مادته التي تكوّن منها العقل بغير نظر الى ما ينطبق عليه من افراد قليلة او كثيرة و من غير اعتبار لعددها و قد يكون بين تلك الافراد ما لا يصدق عليه حكمه. ماهیت در منطق گذشت که مصدر جعلی ماهو است و ماهو در جایی بود که سوال از حقیقت شی بود فلذا ماهیت یعنی حد وجود فلذا جواب هایی که ازش می آمد جنس و نوع اینها بود لذا بهترین تعریف، حدتام بود چون درش این حقائق موجود است. توضیح عبارت وافی: مثلاً اگر شجر بگوییم یک صورت ذهنی در ذهن می آید و لو شجر اینجا نباشد و اصلاً کاری به افرادش نداریم در استغراق ماهیت، حتی بالاتر بین افراد خارجی، یکسری افراد داریم که حکم برش صادق نیست، البته بیان ایشان چنین بود که در مثال روشن می شود. مثالی که معمولاً در کتب نحوی می زنند: الرجل خير من المرأة. اساتید اینرا بخاطر علما جامعه الزهرا

حذف کردند! این الرجل یعنی حقیقت رجل که این ال استغراق ماهیت است. جنس مرد اقوی از جنس زن است به افراد کار نداریم لذا کدام یکی از ما در مقابل ناخن بی بی عالم حضرت زهرا سلام الله تعالی علیها خیریت داریم؟! پس نظر به افراد ندارد بلکه به حقیقت قائم در ذهن داریم.

وهی التي لاتخلفها «کلّ» لا حقیقه ولا مجازاً، نحو قوله تعالی: (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا) (الأنبياء ۳۰/)

اگر نظر به افراد باشد نمیشود چون بعضی از ماء ها که لجن هستند لذا منظور حقیقت ماء زنده کننده است و نظر به افراد ندارد تا بگوییم خدا العیاذ بالله قضیه کاذبه فرموده. ابن هشام گفت کل نمی شنید چون اصلاً نظر به افراد و مصادیق ندارد.

وقول الإمام الحسن المجتبی (علیه السلام): «اللُّؤْمُ، أن لا تشکر النعمه».

پس به دو لحاظ میتوان دید اگر به لحاظ خودش و بدون در نظر گرفتن مصادیق نگاه کردیم استغراق ماهیت ولی اگر با لحاظ تمام افرادش استغراق افراد است.

تقسیم ابن هشام تمام شد ولی برخی مثل ابن مالک در شرح کافی (ابن مالک مقدم بر رضی است، کافی مال ابن حاجب است) تفتازانی و سکاکی نیز دارد که تقسیم بندی در ال چنین است: عهدیه و استغراقیه که عهدیه شامل می شود شخصیه و جنسیه (ال ماهیت) که شخصیه ذکری، ذهنی و حضوری است و استغراقیه افراد و خصایص افراد می شود. یعنی اینها ال ماهیت را قسیم عهدیه قرار داده اند و شامل در عهد کردند لذا در اول گفتیم ال از نظر ابن هشام؛ تقسیمات دیگری نیز در محل موجود است. در ذهن اینها چه بوده که جنسیه را عهدیه دانستند؟ اینها از عهدیه معنای لغوی را گرفتند که عهد به معنای شناختن و شناخته شده است (عهد مصدری به معنای اسم مفعول). اینها میگویند جنسیه ال ماهیت نیز عهد است به معنای شناخته شده چرا که یک ماهیتی داریم به نام رجل، یک ماهیت ماء، یک ماهیت مرء و... اینها ماهیاتی است که به وسیله مشخصات خودشان متمیز اند از خودشان فلذا وقتی ماء میگوییم دیگر رجل به ذهنتان نمی آید. اینها میگویند همانطور که در شخصیه، شخصی از شخصی شناخته شده است اینجا نیز ماهیتی از ماهیتی شناخته شده است.

اگر اصطلاحات را پایبند نشویم مثلاً بیابیم لغوی ببینیم این به جایی می‌رسد که دو عالم همدیگر را نمی‌فهمند و دیگر علم پدید نمی‌آید. ما باید به اصطلاحات تن بدهیم فلذا الله موجود این قضیه غلطی است چون موجود اسم مفعول است و اسم مفعول یعنی ما وقع علیه الفعل یعنی بر خدا وجود عارض شده العیاذ بالله. پس اون روایات که گفتن الله موجود را چه کنیم؟! این گفتار از بی سواد است این موجود اصطلاح شده و کم له من نظیر. اینجا نیز عهد اصطلاح شده است.

وبعضهم يقول فی هذه : إنها لتعريف العهد ، (فاء سببیت یعنی لآن) فَإِنَّ الأجناس أمورٌ معهوده فی الأذهان متمیز بعضها عن بعض ، ويُقسّم (البعض) المعهود إلى شخص و جنس.

فرق بین نکره و اسم جنس: وقتی بچه یک درختی دید می‌پرسد چیست می‌گوییم درخت فردا که درخت پرتقال را دید باز می‌گوییم درخت این یواش یواش می‌فهمد درخت یعنی چه با اینکه درخت نخل و درخت پرتقال دیده بود. ذهن ما تجرید میکند یعنی خصوصیات فردی را میزند و یک مفهوم کلی می‌فهمیم به نام درخت، به این اسم جنس می‌گوییم ولی اگر فرد شائع و خارجی اش را که این برش صادق است در نظر بگیریم و رجل بگوییم نکره است. پس نظر به کس خاصی نباشد و ماهیت رجل باشد اسم جنس است ولی اگر نظر به یک دونه نشناخته این حقیقت بکنیم مثل جاء رجل این نکره است.

درس ۳۴

آدرس ها در مورد اسم جنس و نکره: حاشیه صبان/۱/۱۳۵ و ۱۳۶ شرح التصريح/۱/۱۳۸ سلسبیل ص ۳۷۸ و رضی/۳/۲۴۷ این دو اخیر را حتما ببینید. جامع الدروس/۱/۱۳۳ و ۱۱۴ وافی/۱/۲۳ و ۱۸۶ و ۱۸۷ حاشیه و ص ۲۵۹ تا ۲۶۱ حاشیه.

این یک مقدمه در مورد اسم جنس و نکره و یک مقدمه دیگر لازم است برای ارائه سه خط کتاب. دال های بر شمول (عمومیت، استغراق) دو نوع اند: یا به نحو اطلاق است یا به نحو عموم است که در اصول باید خوب بخوانید. هر دو این دلالت بر شمول است ولی این دومی دلالت لفظیه است مثل اکرم کل عالم ولی یک وقت به نحو اطلاق است که این اطلاق از ادله وضعیه لفظیه نیست گرچه قائل دارد ولی ما در اصول این نظر را رد

میکنیم و قائلیم از دلالات عقلیه است. باید مقدمات سه گانه ای طی شود به نام مقدمات حکمت بعد میگوییم این لفظ مطلق است یعنی اراده عموم دارد. مثال: اگر هم حجره ای بگوید ظهر که میایی نان بخر اگر شما نان بربری خریدید اگر گفت چرا نون بربری خریدی باید سنگگ میخریدی. شما در جواب میگوی که قید نزدی و مطلق گفتم یعنی رها است از هر قیدی. این ظهورات عرفیه است فلذا اگر مولا به نحو مطلق بیاورد ما علیهش احتجاج میکنیم؛ اینکه امام گفت اعتق رقبه، میتوان رقبه سیاه پوست هم آزاد کرد. این رقبه لفظ دال بر شمول نیست مثل کل نیست ولی چون قیدی نیامده این نبود قید را اطلاق می گویند. جناب ابن هشام متناسب بر بحث وارد می شود به فرق بین ال جنس ماهیت با اسم جنس نکره. آیا اینها یک معنا اراده میکنند، برخی در اصول نظر ابن هشام را قبول نمیکنند ولی ابن هشام فرق می گذارد به اینکه اگر ال جنس ماهیت به کار می رود مثل الرجل با رجل اسم جنس نه به نحو نکره ای آن است که الرجل مقید است و رجل مطلق است. الرجل مقید است به حضور فی الذهن ولی این مطلق است از قید حضور فی الذهن به عبارت دیگر که در منطق خواندید این بشرط شیء است و این لا بشرط است یعنی آن طبیعت و آن ماهیت رجلی که در ذهن دارم و طرف مقابل هم میفهمد که الرجل گفتم یعنی ماهیتی که در ذهنم است و تشخیصش میدهم از مرأه. ولی اگر رجل به کار بردم ممکن است حضور داشته باشد ممکن است حضور نداشته باشد لا بشرط است و مطلق از قید حضور است. مثال: وطوأة و حیاة که این حروف چیزی در ذهن شما نیست پس اینها ماهیاتی هستند که در ذهن شما حاضر نیستند فلذا اگر خواستید به کار ببرید حق ندارید با ال به کار ببرید.

والفرق بین المعرف بـ «أل» هذه (سومی که برای ماهیت بود) و بین اسم الجنس النکره هو الفرق بین المقید والمطلق، وذلك (تبیین الفرق) لأنّ ذا الألف واللام يدلّ علی الماهیه بقید حضورها فی الذهن، واسم الجنس النکره يدل علی مطلق الماهیه، لا باعتبار قید.

در فلسفه میخوانید لا بشرط یجتمع مع الف شرط.

الوجه الثالث: أن تكون زائده و هی نوعان: لازمه، و غیر لازمه.

تعریف زائده را دقت کنید والا بعد فکر میکنید دما مینی درست اشکال کرده است؛ زائده در اینجا یعنی تعریف و موصول نباشد. لازمه یعنی در لفظ حین الوضع همراه مدخول می باشد پس چون حین الوضع است همیشگی است و همیشگی عبارت اخری لازمه است. این ال زائده لازمه چندجا کاربرد دارد یکی در اسماء موصول کاربرد دارد که البته این بیان که ال در الذی را زائده لازمه دانست بنابر مبنایی که تعریف موصول را

به صله بدانند و الا طبق مبنای اخفش که میگفت در الذی به ال است و در ایّ به اضافه است و من و ما به نیت ال است زائده لازمه نمیشود و حرف تعریف می شود. کاربرد دوم در اسما علم منقول و سوم در اسما علم مرتجل و چهارم در اسما علم بالغلبه. در سیوطی اینها را در ص ۷۶ و ۷۷ در انواع علم خواندید. علم منقول آنجایی بود که قبلا در معنایی استعمال شده بود بعد علم میشود برای معنای دیگری آنطوری که سیوطی تعریف کرد چون نظرات دیگری در منقول می باشد که آدرس میدهم. منتهی برای معنای دیگری توسط یک واضع است یعنی وضعش تعیینی بود که در جلسه ۹ درس دادیم. اما مرتجل بنابر چیزی که مصباح المنیر ص ۱۲۱ تعریف کرده ارتجلت: اتیت به من غیر رویه و لا فکر. غیر رویه یعنی به نحو دفعه و یکهویی و اتفاقی و بدون پیشینه باشد، ارتجلت الکلام یعنی شعر بالبداهه سرود و مرتجل یعنی سابقه ندارد لذا آقایان اینرا اینطوری تعریف کرده اند: اسما علمی که سابقه استعمال ندارد مثل تمام مخترعات جدید ولی مثل سیوطی جور دیگر تعریف کرد: معنای سابق داشته منتهی معنای سابق فراموش و مهجور شده است. بحث علم بالغلبه دقیق است که این بود که قبلا قطعاً در معنایی استعمال شده منتهی در یک مصداق از آن مستعملات کثرت و غلبه استعمال پیدا میکند بطوریکه به مرور زمان علم می شود برای آن فرد خاص پس وضع این تعیینی است مثل امام خمینی. ال هایی که سر اینها می آید زائده لازمه است البته شرط دارد هر سه بشرط مقارنتها لنقلها لارتجالها لغلبتها. باید حین نقل ال داشته باشد بعد بیاید علم بشود و حین استعمال ال داشته باشد بعد علم شود، در بالغلبه هم همینطور.

فالأولی : کالتی فی الأسماء الموصوله علی القول بأنّ تعریفها بالصله ، وکالواقعه فی الأعلام بشرط مقارنتها(ال) لنقلها

هذا قید احترازی که بعدا خواهیم گفت.

که «اللآت والعزی»

این اصلش لت یلت مثل لوت السویق یعنی مخلوط کرد آرد را حالا با آب یا روغن. این اللات و العزی هر دو علم اند لکنمین که هر دو نقل داده شدند. اللات از اسم فاعل لات است، در بیان اینکه چطور اسم علم شد تفاسیر مختلفی است ولی چیزی که مشهور است آقایی در بازار بوده که آرد را با روغن مخلوط میکرد و به حجاج میداده و کنارش صخره و سنگی بوده که بعد از مردن ایشان چون کار ایشان لاتی بوده(مخلوط کننده) این سنگ کنارش را پرستش کردند و سنگ مورد احترام واقع شد و بت شد و اسمش را اللات گذاشتند فقط

تخفیف کردن تاء را چون کثرت استعمال پیدا کرد البته جناب ابن عباس اینرا به تشدید تاء نیز به کار می برد. پس اسم فاعل ساخته شد بعد ال آورده شد که اللات شد برای آن مرد یعنی لات با ال مقرون شد سپس علم گردید برای آن بت. عَزَاة اسم تفضیل است اعزّو عَزَاة که اول ال پیش آمد بعد از آن علم شد برای صنم. نمونه/۱۷ و ۱۵/۲۲ و ۲۰۷/۲۰۷. شمعی/۱۱۱/۱. وافی/۲۷۱/۱ و ۲۷۴. آخرش این است که خدشه به مثال است که مثال را عوض میکنیم و اصل بحث زیر سوال نمی رود.

أو لارتجالها

عطف به نقلها یعنی كالواقعه فی الاعلام بشرط مقارنتها بارتجالها.

که «السّمَوَال»

گفته اند سَمَوَال علی وزن سفرجل هو علم علی ابن عادیات الیهودی من شعائر العرب؛ وافی/۳۸۹/۱ حاشیه ۵. به این رجوع شود در کتب لغت که این مثال خدشه دارد یا نه.

أو لغلبتها علی بعض من هی له فی الأصل

در اسماء اعلام بالغلبه گفتیم قبلا در معنایی استعمال میشده و مصادیق و افراد متفاوتی داشته که در یکی از آن افراد کثرت استعمال پیدا کرده است. غلبه اعلام بر بعض (مصدق) من (افرادی که اون اعلام برای اون بعض است.) فی الاصل یعنی قبل الوضع. مثال: بیت اسم نکره ای است که هرچه بیت در عالم است مصداق این است و یکی از مصادیقش بیت الله الحرام است بعد در به کار بردن، البیت میگفتند به صورت معرفه تا بیت خاصی را بشناسند بین متکلم و مخاطب. پس این ال عهد است که در مثال ما عهد ذهنی است بعد به مرور زمان این البیت کثرت استعمال پیدا کرد و در یکی از مصادیقش علم شد برای بیت الله الحرام که عرب وقتی البیت میگفت میفهمید که فقط آن است. این ال قبلا برای عهد بود چطور این الان زائده لازمه است؟ چون علم شد برای بیت؛ وقتی خودش علم شد الف و لامی که برسرش بود زائده لازمه میشود چون علم نیاز به تعریف ال ندارد. همچنین مثل الكتاب که وضع شده برای کتاب سیبویه.

لغلبت اعلام علی بعض من هی (اعلام) له (بعض) اینجا مشکل عائد نیز نداریم چون اگر ضمیر برگردد به مضافی که اون موصول مضاف الیه آن است چون مضاف الیه اش است کالكلمه الواحده است عائد ساخته می شود.

که «البيت» للكعبه و «المدینه» لطیبه. وهذه فی الأصل لتعریف العهد.

مصباح المنیر ص ۲۰۴: طیبه اسمٌ لمدینه النبی صلی الله علیه وآله وسلم و طابَةٌ لغَةٌ فیها.

درس ۳۵

والثانیه نوعان : کثیره واقعه فی الفصیح ، وغیرها.

یعنی خود غیر لازمه خودش دو نوع است: کثیره و غیر کثیره.

فالأولی : الداخله علی علم منقولٍ من مجردٍ صالحٍ لها مَلْمُوحٌ أصله ،

شرط اول که از علم منقول باشد، شرط دوم مجرد از ال، شرط سوم بتواند ال بگیرد و شرط چهارم الف لمحیه که در سیوطی ملاحظه شد. لمح در مصباح المنیر ص ۱۹۴ : لَمَحْتُ الی الشیء ای نظرت الیه باختلاف البصر اصطلاحاً در فارسی نگاه دزدگی گویند به گوشه چشم نگاه کردن. در مباحثه تامل شود که چرا شرط منقول را گذاشت مگر مرتجل و علم بالغلبه چه مشکلی دارد؟ با مطالب دیروز باید معلوم شود.

مجرد از ال باشد که این مقابل قید بالا است که دیروز فرمود کالواقعه فی الاعلام بشرط مقارنتها لنقلها که دیروز گفتیم ذیل این بنویسید هذا قید احترازی. اگر مقارنت با علم منقول داشت زائده لازمه میشد ولی اینجا مقارنت باید نداشته باشد پس آن قید احترازی برای خارج کردن الف لمحیه بود. سومین شرط که صالح باشد برای گرفتن ال که این قید خارج میکند فعل مضارع فی الاصل را مثل یشکر چون در اصل صالح نیستند برای گرفتن ال و هیچوقت الف لمحیه سرش نمی آید، شرح التصریح/۱/۱۸۵. لذا اسم کسی که یشکر و یزید است چون مضارع فی الاصل اند ال لمحیه سرش نمی آید. شرط چهارم که مَلْمُوح باشد مثلاً پدری اسم پسرش را العابد میگذارد تا در آینده عابد باشد یا حارث میگذارد تا انشالله زارع شود، یعنی نظری به مسمی دارد. یا عباس نامگذاری میکند عباس در لغت عرب به دو معنا آمده است یکی معادل عبوس به

معنای ترش رو و تند رو و معنای دومی نیز دارد که آدم شل و ول نباشد و تندخود باشد یا اینکه در عرب به آن شیر درنده درشت که با شیرهای دیگر فرق دارد به آنهم عباس میگویند.

که «حارث وعبّاس» فتقول فیهما: «الحارث والعباس»

مقول قول تقول یعنی مفعول به در عبارت چیست؟ تامل شود.

ویتوقف هذا النوع علی السّماع ، ألا تری أنه لا یقال مثل ذلك فی نحو : «محمّد وأحمد»؟.

اشکال نشود در احمد اینکه نمی گویند چون شرط سومی را ندارد یعنی صالح نیست، خیر این احمد را اسم تفضیلی بگیری نه احمد فعلی. اینجا دو سوال خوب جا دارد: سوال اول: ابن هشام گفت ثانیه کثیره اگر آنقدر کثیره است چرا متوقف بر سماع است؟ تامل شود. سوال دوم: اگر بتوقف علی السماع است پس این شروط برای چی بود؟ شروط را جایی میگویند که اگر جایی خواستی استعمال بکنی این شروط را لحاظ کنی. این سماع اصطلاح است به معنای مقابل قیاسی و الا سماع و قیاسی به نحوی سماعی لغوی اند چون از عرب شنیده شده اند. جواب دومی: اینکه گفت بتوقف علی السماع یعنی همان سماعی ها که مورد اجرائش را دیدیم در آن شرایط بیان شده اند که اصطلاحا به این شرایط بیان المورد و شرایط بیان المجری که این دو اصلا تنافی ندارد و لازم نیست فقط در قیاسی شرایط بخواید؛ صبان ۱/۱۸۲ به همین مطلب اشاره دارد.

والثانیه نوعان : واقعه فی الشعر ، و واقعه فی شذوذ من النثر. فالأولی : کالداخله علی قول الرشید بن شهاب الیشکری ۲۰- رأیتک لما أن عرفت وجوهنا صددت وطبت النفس یاقیس عن عمرو

این شعر را در دو جای سیوطی بود. این کاف رایتک به جناب قیس میخورد که مورد خطاب شاعر است، این عمرو هم از دوستان یا از اقوامش بود که اینرا قبیله رشید ابن شهاب کشتند که این آقا میخواست به خونخواهی برخیزد؛ در مقابل هم شاعر گفته: ام عرفت وجوهانا که وجوه در علم رجال خواهید خواند که بعد از اسم راوی می نویسند: وجه یعنی این در حدی از شناسایی و شناخته شدن رسیده بین دیگران مثل شناسایی صورت که اولین جای از بدن که مورد توجه هر عاقلی قرار میگیرد صورت است فلذا بین تمام مردم حکم و وجه را دارد فلذا در کتاب های علامه حلی و کشی و نجاشی بعد راوی ها وجه نوشته است. اینجا نیز عرفت وجوهنا یعنی بزرگان ما را شناختی که بعد از دیدن آنها ترسیدی و نیامدی. ترجمه: دیدم تو را ای قیس

زمانیکه شناختی بزرگان ما را (یا خود ما را) روی گردانیدی (یعنی از انتقام و جنگ دست کشیدی) و پاکیزه شدی (دلخوش و راضی شدی) از جهت نفس از کشته شده عمر (یعنی دیگه بیخیال عمر و شدی).

شاهد مثال در طبت النفس است که آقایان بصری ها قائل بودند که تمییز و جوب نکره دارد فلذا این باید نفسا باشد. در سیوطی ص ۷۷ و ص ۲۰۸ این شعر را خواندید که این دو صفحه باهم نمیخواند که بروید حل کنید چرا که دو نظر داده است.

والثانیة : كالواقعة فی قولهم : «ادخلوا الأوّل فالأوّل»

این واقعه در شدوذ من النثر است. شاهد مثال در الاول است که در سیوطی ص ۹۹ در بحث حال ملاحظه شد. الاول حال، فاء عاطفه و الاول عطف می شود. کل این الاول فالاول ای مترتبین یعنی پشت سر هم وارد شوید. حال بنا بر نظر اکثرین واجب التنکیر است فلذا این ال زائده غیر لازمه می شود.

تنبيه

ابن هشام در این تنبیه یک مسئله فقهی نقل میکند، در این تنبیه کاربرد ال جنس و عهد را می خواهد به ما یاد بدهد که این تنبیه بیانگر این است که نقض در حکم فقهی چه تاثیری دارد. قضیه از این قرار بوده که هارون انسان پلید شبانه نامه ای نوشته به ابو یوسف که ایشان قاضی القضاة و از بهترین شاگردان ابو حنیفه بوده، در نامه دو بیت شعر را نوشته که پرسیده بود این آقای شاعر خانمش را یک طلاقه کرده یا سه طلاقه؟ ابو یوسف نیز فقیه بود ولی چون این مسئله تنها فقهی نیست گفته: مسئله نحویة فقهیة لذا شبانه پیش کسائی رفتم (کسائی با دربار اموی ها رابطه خوبی داشت و قضایایی دارد) کسائی جوابی داد که جواب را پیش هارون بردم که هارون جایزه ای داد که من جایزه را به کسائی فرستادم.

چند مقدمه: مقدمه ۱: در فقه شیعه فقط اگر مرد به زنش بگوید «انت طالق» زن از او جدا میشود چون اجماع و نص داریم اصطلاحاً در باب طلاق میگویند الفاظ صریح می خواهد نه کنایی. ولی انت طلق بگوید به مصدر بگوید به درد نمی خورد گرچه در جواهر و اینها خواندیم که مصدر به معنای اسم فاعل به کار می رود، این فقه است و نص و اجماع فقط انت طالق را میگوید که در فقه ۵ خواهید خواند. ولی آقایان عامه میگویند هر چه بگویند اشکال ندارد.

مقدمه دوم: علمای شیعه و فعلی ها همه قائل اند که در یک مجلس با یک لفظ نمیشود زن را سه طلاقه کرد اینک بگوید انت طالق ثلاثاً؛ چون اثر دارد اگر مرد زنش را طلاق بدهد میتواند در عده رجوع کند و یا بعد عده دوباره عقد جدید بخواند ولی اگر زنش را سه طلاقه کرد دفعه سوم بعد عده دیگر نمیتواند عقد جدید ببندد و باید این زن یک شوهر جدید بکند اصطلاحاً میگویند محلل نیاز است و بعد، از آن شوهر دوم طلاق بگیرد بعد میتواند شوهر اول بگیرد. آقایان عامه اکثرشان قائل اند که در یک مجلس میشود سه طلاقه کرد، فقه شیعه خیلی بهتر است؛ آخه برخا به مرد آنقد شرایط بهش فشار می آورد که اگر سه طلاق بکند و عده بگذرد، کدام شوهری به خودش می قبولاند که شوهر دومی کند بعد طلاق بگیرد بیاید پیشش. حالا اگر مردی آمد گفت انت طالق ثلاثه یک عده از آقایان مثل سید مرتضی در الانتصاف (ما نظرات سید مرتضی، شیخ مفید، شیخ طوسی و شیخ صدوق و سلاج و ابن زهره ... همه را باید بدانیم وگرنه فقیه فقیه نمی شود.) سید مرتضی سلاج و ابن عقیل قائل اند که باطل است و هیچ واقع نمی شود ولی اکثر فقهای شیعه می گویند اگر آنرا بگوید یک بار طلاق محسوب می شود.

مقدمه سوم: ابتدای شعر این است: انتِ طلاقٌ و الطلاق عزیمه ثلاث. در شعر شاعر طلاق گفته ولی یک وقت هایی در عبارات کسائی و ابن هشام این طلاق را به اسم فاعل بردند چه مدنظرشان بوده که یک جاهایی برده اند یک جاهایی نکردند؟ مورد بعدی اینکه ابن یعیش در شرح مفصل گفته این شعر به سه روایت آمده: عزیمه ثلاثٌ، عزیمه ثلاثاً، عزیمه ثلاثٌ. چون ابن هشام وارد عزیمه نشد بحث نخواهیم کرد ولی خوب است بدانید که سه روایت دارد.

قال الكسائی فی قول القائل : ٢٢- فَإِن تَرَفَّقِي يَا هِنْدُ فَالْرِفْقِ أَيَمْنُ وَإِن تَخْرُقِي يَا هِنْدُ فَالْحُرْقِ أَشَأْمُ

فَأَنْتِ طَلَّاقٌ وَالطَّلَاقُ عَزِيمَةٌ ثَلَاثٌ ، وَمَنْ يَخْرُقُ أَعَقُّ وَأَظْلَمُ

ترَفَّقِي یا تَرَفَّقِي هر دو درست است. طبق یک ترکیب ترجمه می شود چون شش یا هفت ترکیب جاری است در این بیت: پس ای هند اگر مدارا کنی پس مدارا کردن با برکت تراست و اگر قطع الفت کنی پس قطع الفت شوم تراست پس من تو را طلاق دادم سه مرتبه و طلاق عزیز است (در فقه ۱ میخوانید که عزیمه در مقابل

رخصت است که به معنای جزمی و حتمی که رخصت جوازی است) و طلاق حتمی و جزمی است و کسی که قطع الفت کند نافرمان بُرتر و ظالم تر است. در مباحثه تامل کنید که دلیل جزم یخرق چیست؟^{۳۰}

کسائی جواب داده که هم میشود یک طلاق کرده باشد هم سه طلاق، یک طلاق بدین صورت که به رفع ثلاث بخوانیم این یک طلاق است چون معنا چنین می شود: به زنش می گوید تو را طلاق دادم بعد بهش یک خبری میدهد که منظور خبر در مقابل انشاء که آن خبر جمله استینافیه است یعنی خانم طلاق دادم ولی بدان آن طلاقی که تمام است (و الطلاق عزیمة) و برگشتی توش نیست سه مرتبه است، طبق این ثلاث خبر دوم برای الطلاق می شود. ولی اگر به نصب خوانده شود ثلاثاً، مفعول مطلق خواهد بود: انتِ طالقٌ ثلاثاً. این وسط هم الطلاق عزیمة جمله معترضه است که در باب ثانی خواهید خواند که این واو اعتراضیه است. پس اینطور باشد زنش را سه طلاق کرده است.

(قال الكسائي في قول القائل) إن رفع «ثلاثاً» طلقت واحدة؛ لأنه قال (شاعر): «أنتِ طلاق» ثم أخبر أنّ الطلاق التام ثلاث. (زیر تام خط بکشید)

به خلاف آنچه چیزی که امروزه جریان دارد تا اینکه خانم با شوهر دعوا میکند از خانه می رود یا محضر طلاق محضری میدن با اینکه نه مرد حق دارد زنش را از خانه بیرون بکند نه زن حق دارد بیرون رود، این دین ما است که این در خانه شوهرش بماند بعد ناراحتی و کدورت رجوع شود. باید تا آخر عده جورش را بکشد.

و إن نصبها طلقت ثلاثاً؛ لأنّ معناه : أنت طالق ثلاثاً، وما بينهما جمله معترضه.

در عبارت قبلی در معنا طلاق گفت ولی اینجا تاویل برد به اسم فاعل. ابن هشام میگوید کلام کسائی تام و تمام نیست. اینکه گفت انت طلاق و الطلاق عزیمة ابن هشام میگوید چرا روی این الف و لام مانور ندادی؟ چرا که این الف تاثیر دارد در چند طلاق بودن. ابن هشام میگوید چه به ثلاثاً بخوانی چه ثلاث، هم میشود یک طلاق باشد هم سه طلاق که بستگی به ال دارد. در وجه رفع در این ال سه احتمال وجود دارد: عهد ذکری که در این صورت این سه طلاقه است چون معنایش این است: خانم تو طالق و اون طلاق که گفتم عزیمة و ثلاث است. ولی اگر ال را مجاز الجنس گرفتیم که این عنوان دیگری است برای استغراق خصایص افراد، طبق آن یک طلاق است چون معنایش این میشود: خانم طلاق دادم ولی بدون اون طلاق کامل تام ثلاث است که این

^{۳۰} به دسوقی و امیر راجعه شود.

جمله خبریه است و محل اعرابی نیز ندارد. ولی اگر ال را استغراق افراد گرفتگی غلط است چون جای استغراق کل می نشانند: کل طلاقِ ثلاثه: مگر تمام طلاق هایی که در دنیا است ثلاث است؟! پس این فرض ندارد. والصواب (یعنی نظر ابن هشام): أنّ کلاً من الرفع والنصب محتیل لوقوع الثلاث ولوقوع الواحد، أمّا الرفع فلأنّ «أل» فی الطلاق إمّا لاستغراق خصائص الأفراد وإمّا للعهد الذکری، أي: وهذا الطلاق المذكور عزیمه ثلاث. ولاتکون لاستغراق الأفراد؛

ذیل این در لیبیب عنوان دیگر استغراق افراد را نام برده به نام: حقیقة الجنس.

لثلاثا یلزم الإخبار عن العام بالخاص، كما یقال: «الحيوان إنسان» وذلك باطل؛ إذ لیس کل حیوان إنساناً ولا کل طلاق عزیمه ولا ثلاثاً.

خبر بدهیم از عام به وسیله خاص که حمل خاص بر عام لا یجوز. این تشبیه در کما را دقت کنید که تشبیه در نفی است یا تشبیه در منفی؟

فعلى العهديه يقع الثلاث، وعلى الجنسيه يقع واحده كما قال الكسائي،

بالا گفتیم که در عبارت کسائی زیر تام خط بکشید البته اگر این عبارت کسائی باشد ایشان نیز بی عنایت نبوده به الف و لام منتهی مثل ابن هشام دقیق نبوده و اینطور نیز میتوان توجیه کرد که در ذهنش اصلاً نبوده که در مباحثه تامل شود.

درس ۳۶

ابن هشام در نصب نیز میگوید هم یک طلاق میتواند باشد سه طلاق. اگر ثلاثا بخوانید بنابر مفعول مطلق همان چیزی می شود که کسائی گفت: انت طلاق و الطلاق عزیمه ثلاثا که این جمله معترضه است، طبق این ترکیب سه طلاق می شود ولی اگر اینرا حال بگیریم باز خود این دو صورت پیدا میکند که ال در الطلاق را ال عهد بگیریم یا ال استغراق خصایص افراد. اگر ال را عهد بگیریم معنا چنین می شود: انت طلاق و الطلاق عزیمه اذا کانت ثلاثا: تو را طلاق دادم و همان طلاق حتمی است در حالیکه سه تا است. پس حال باشد و ال

عهد این سه طلاق می شود. ولی اگر استغراق افراد باشد: انت طلاق و الطلاق عزیزه اذا كانت ثلاثاً: این خبری است که تو را طلاق دادم ولی اون طلاق حتمی است در حالیکه سه تا باشد. آقایان روی این بیشتر تامل شود که آیا چیز دیگری میتوان در آورد؟ اینجا دوباره استاد صفائی غلط دارد.

وأما النصب فلأنه محتمل لأن يكون على المفعول المطلق ، وحينئذ يقتضى وقوع الطلاق الثلاث؛ إذ المعنى فأنت طالق ثلاثاً ، ثم اعترض بينهما بقوله : والطلاق عزیزه ،

در این با کسائی هم نظر است. کاش و اعترض می آورد چرا که اینجا ثم نمی آورند.

ولأن يكون حالاً من الضمير المستتر في «عزیزه»

درست است که عزیزه مصدر است ولی مصدری است به معنای اسم مفعول که اینجا به معنای معزوم است لذا ضمیر میتواند حمل کند.

و حينئذ لا يلزم وقوع الثلاث؛

تعبیر ابن هشام این است که لازم نیست یعنی احتمالی لذا میتواند به وجهی سه تایی و میتواند یکی باشد ولی استاد صفائی گفته اگر حال بگیریم صد درصد یک طلاق واقع می شود.

لأن المعنى : والطلاق عزیزه إذا كان ثلاثاً ،

این لام لان کجا می میخورد؟ گفت مفعول مطلق بگیریم سه طلاق می شود و اگر حال بگیریم لایلزم سه تا که برای اثبات لایلزم سه تا، باید یک طلاق در صورت حالی باشد. سوال به ذهن می آید که این معنایی که گفت در هر دو مشترک است و ما از کجای این برداشت کردیم که دارد این یک طلاق را می گوید؟ این ذوقی است که در اثر تمرین و ممارست کتاب مولف بدست می آید. اگر میخواست عهد ذکری بگوید مثل بالا می گفت: اما للعهد الذکری ای و هذا الطلاق المذكور. در فقه این خیلی اتفاق می افتد که فقیه در اثر کار چهل سال، روایات و آیات را میفهمد که شَمّ فقهی پیدا می کند و همه چیز لفظ نیست. ابن هشام بالا وقتی عهد ذکری را میگفت گفت ای هذا الطلاق المذكور، پس اینجا اگر دوباره میخواست نظر به این بکند میگفت هذا الطلاق المذكور عزیزه ولی نگفته لذا به این یکی زدیم.

سوال برای فردا: اذا كانت را نشاند تا حال را برساند؛ حال چه ربطی به اذا دارد؟

وَأَمَّا يَقَعُ مَا نَوَاهُ.

این دو جمله را به نظر استاد عابدی میتوان دو جور بیان کرد. این اساتید این جمله را در ادامه عبارت آوردند و هذا را در خط بعدی که این یک چیز میتواند در ذهنشان باشد؛ ابن هشام که اینطور عبارت ننوشته لذا میتواند اینطور نیز باشد که انما يقع مانواه و هذا ما يقتضی مربوط به عبارت بعدی باشد. ولی این اساتید معظم ادامه ماقبل آورده اند منتهی شمنی و غیره دومی را مدنظر گرفته اند. بیان اساتید: اگر حال گرفتیم سه طلاق و یک طلاق در آمد ولی اگر از ابن هشام پرسید شود که شاعر چه قصد کرده میگوید انما يقع ما نواه. ولیکن به نظر استاد عابدی صحیح تر آن است که شمنی و اینها گفته اند (گرچه اولی نیز درست است): در آخر بعد التیا و التی هر وجوهی که ساخته می شود در کل بحث آنچه قصد کرده واقع می شود چون العقود تابعة للقصد که قاعده فقهی است گرچه طلاق عقد نیست و ایقاع است ولی این کلمه عقد در اینجا اعم از عقد اصطلاحی و ایقاعات است. پس حاصل این شد یکی اینکه این عبارت ادامه مبحث حال باشد و یک طلاق و سه طلاق را نمی دانیم در صورت حالی. و یا اینکه این عبارت باید سر تیتیر می آمد و اساتید اینجا نمی آوردند و تمام این تراکیب را گفتیم ولی آخر باید ببینم شاعر چه گفته. ابن هشام در آخر می گوید این کارهای ما از لحاظ نحوی بررسی کردیم ولی ما قطع داریم که شاعر سه طلاقه کرده چون قرینه داریم.

هذا (این مطالب) ما يقتضیه معنی هذا اللفظ مع قطع النظر عن شیء آخر،

ای مع قطع النظر عن القرینه. این مطلب خیلی مهمی است که انسان بتواند بیست جور ترکیب کند که قبلا چند جا داشتیم که نگفت ترکیب غلط است بلکه گفت نمی شود مثلا در آیه هم اذا يغضبون تاکید نمیتوان گرفت چون بعید است اینرا اراده کرده باشد.

وَأَمَّا الَّذِي أَرَادَهُ هَذَا الشَّاعِرُ الْمَعِينُ فَهُوَ الثَّلَاثُ؛ لِقَوْلِهِ بَعْدُ:

فَبَيْنِي بِهَا أَنْ كُنْتُ غَيْرَ رَفِيقِهِ وَمَا لِأَمْرِي بَعْدَ الثَّلَاثِ مُقَدَّمٌ

نقش نحوی بعد ظرف است که مبنی بر ضم است بخاطر اینکه گرچه در لفظ حذف شده ولی مضاف الیه در نیت است چون اینجوری بوده: بعده، به مباحث قبل و بعد در سیوطی در بحث ظروف مراجعه کنید. بینی امر صیغه شماره دهم است. بها میخورد به تطلیقات ثلاث. مقدم یعنی مراجعه کردن و روی آوردن. ترجمه: پس باید جدا شوی به واسطه این سه طلاق زیرا تو میبودی غیرمدارا کننده و نیست برای من بعد از سه طلاق روی

آوردن (مراجعه کردن). افاده این تنبیه: ۱- دقت در همه جای عبارت ۲- به کلام به طور کلی نظر شود و از ماقبل و مابعد غافل نشوید.

مسأله

مساله در مورد نایب مناب بودن ال است که اکثر آقایان میگویند «أل» نیابت می کند از ضمیر غایب، زمخشری گفته نایب از اسم ظاهر و جناب ابو شامه گفته نایب از ضمیر متکلم می شود.

أجاز الكوفيون وبعض البصريين وكثير من المتأخرين ، نيابة «أل» عن الضمير المضاف إليه. منظور ضمیر غائب است که جلوتر تصریح میکند.

وخرَجوا على ذلك (وأما مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ) (النازعات ۴۰/ و ۴۱)

خرجوا یعنی حملوا. دلیل متقن می خواهد که ال نایب از ضمیر باشد و الا هر الف را میتوان چنین کرد. این «من» در آیه مبتدا است و خبر و جواب شرط هر دو عائد می خواهد فلذا میگویند ماوئه (من) بوده تا عائد شود پس دلیل نیاز به عائد است. این آقایانی که قبول ندارند در تقدیر میگیرند.

و «مررت برجل حسن الوجه»

دلیل اینجا چیست؟ این رجل موصوف و حسن صفت این است و الوجه فاعل حسن است، خواندیم که صفت مشتق عائد می خواهد به موصوف که می گویند اینجا عائد ال است. از هر چیزی که عائد می خواهد مثل خبر، جمله جواب شرط، جمله صله و جمله وصفیه و حالیه و... نیز میتوان به عنوان دلیل استفاده کرد.

و «ضرب زيد الظهر والبطن»

در این هم میگویند: ضرب زيد ظهره و بطنه چرا که در سیوطی خواندیم که بدل بعض از کل نیاز به عائد دارد. ما اینرا تقریر کردیم ولی عرب وقتی این جمله را استعمال میکند یک معنای عرفی پیدا کرده مثل خیلی از ضرب المثل ها که اگر به تک تک کلماتش گیر بدهیم اصلا آن چیزی که الان عرف از آن برداشت میکند به دست نمی آید. عرب نیز از این عبارت این را نمیفهمد که پشت و شکمش زده شد، پشت و شکم را به عنوان جاهایی که معمولا اول مورد ضرب قرار میگیرد میگویند فلذا منظورش این است که ضرب زيد کله. پس

عرب از این یک معنای عرفی می فهمد بنابر آنچه که در کتب نوشته اند، ما نمیفهمیم مثل خیلی از فهم های عرفی عرب. طبق بدل بعض از کل توجیه کردیم که نیاز به عائد دارد و طبق این معنای عرفی نیز همینطور است چون این تاکید میشود و در سیوطی خواندیم که تاکید نیاز به عائد دارد.

إذا رُفِعَ «الوجه والظهر والبطن».

در این دو مثال رفع باید باشند. این قید احترازی است چون در صورت الوجه در سیوطی خواندیم که تشبیها بالمفعول به است که این خود حسن ضمیر فاعلی دارد(هو) که بر میگردد. در الوجه نیز عائد داریم. اما مثال دومی آقایان نوشته اند یک وقت هایی از عرب شنیده شده: ضُربَ زيد الظهرَ و البطنَ به نصب البته این به جر شنیده نشده است فلذا ابن هشام گفت اذارفع چون به وجه دیگری نیز خوانده شده است. در صورت نصب دیگر بدل نیست بلکه این منصوب به نزع خافض است به تقدیر فی. آدرس: دسوقی/۱/۱۴۱/۱ دامامینی/۱/۲۱۷ مهدی الاریب/۱/۲۴۷.

والمانعون يُقَدِّرونَ هِي المأوى له ، والوجه منه والظهر والبطن منه في الأمثلة وقيد ابن مالك الجوازَ بغير الصلة.

ابن مالک نیز آمدن نائب از ضمیر را قبول دارد منتهی نه به طور کلی و در همه جا بلکه قائل به تفصیل است. اگر عائد از صله بخواهد برگردد به موصول نمی شود ال جای ضمیر غایب بنشیند ولی اگر از غیر صله باشد مثل خبر، صفت، بدل و جواب شرط قبول دارد. دلیلش را در شرح التسهیل گفته بخاطر شدت نیاز موصول به صله نیاز به عائد قوی و محکم و بارز است فلذا ال جای ضمیر غائب نمی آید. یعنی ابن مالک در صله تقدیر میگیرد و آن مع القرینه حذف شده که این اولی از نیابت ال است چون الف ظهور و بروزی ندارد. ما تقریر ابن مالک را کردیم تقریر بحث شیء و اشکال بر بحث شیء آخر؛ کثیرا محشین شیخ انصاری را می بینیم اشکال کردند و چون در ذهنشان این بوده که آنچیزی که شیخ می گوید غلط است در توضیح عبارت شیخ یک چیز دیگر را توضیح داده، تقریر چیزی که شیخ میگوید شیء و اشکال برش شیء آخر. جلوتر لازم خواهد شد که چون نظر ابن هشام را قبول نمیکنند دوستان میگویند ابن هشام اینرا نگفته است.

وأجاز الزمخشري نیابتها عن الظاهر وأبوشامة عن ضمير الحاضر.

والمعروف من كلامهم إنما هو التمثيل بضمير الغائب.

این معروف اشکال ابن هشام است به زمخشری و ابوشامه. کلام آقایان نحوی را که با انما می آورد، یک سوال پیش می آید که مثال های اینها چیست؟ مثال ها در مغنی البیب بوده ولی اساتید حذف کرده اند که این جا نداشت و نباید حذف می کردند. مثالی که زمخشری در کشاف/۱/۶۲ آورده آیه ۳۱ سوره شریفه بقره است: «و علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هولاء» میگوید این ال در اسماء جای اسم ظاهر آمده چون علم آدم اسماء را ثم عرضهم على الملائكة که مرجع این هم چیست؟ اگر اسماء را عرضه داشته دیگر انبئونی باسماء هولاء چیست؟ این خنده دار می شود چون اگر به اسماء بزینم همانند این است که بگویم اسم آقا علی است بعد بپرسم اسم آقا چیه؟ لذا زمخشری میگوید این عرضهم باید مسمیات الاسماء باشد که مسمی را در سیوطی دیدید که من اسمم عابدی است ولی این هیکل را مسمی می گویند یعنی آن چیزی که متصف به اسم است را مسمی گویند. پس خدا اون هیکل ها و وجودات را به ملائکه تعلیم داد بعد میپرسد اسماء اینها را به من بگویید؟ پس این الاسماء اینطور بوده: اسماء المسمیات که ال جای اسم ظاهر نشست است. همین حرف را صاحب مجمع البیان در جمع الجوامع قبول کرده است. مراجعه کنید به تسنیم آیت الله جوادی/۳/۱۶۳ و ۱۶۷ و المیزان/۱/۱۱۸ و ۱۱۹ جواب داده اند. اما قول ابوشامه گرچه در مغنی دلیلش آمده ولی به محکمی این نیست: جناب شاعر گفته: بدئتُ باسم الله في النظم اولاً. این فی النظم یعنی فی نظمی؛ این زیاد محکم نیست.

درس ۳۷

دو آدرس برای قول زمخشری: کشاف/۴/۱۸۳ ذیل آیه ۳۹ سوره مبارکه نازعات و کشاف/۱/۶۲ ذیل آیه ۳۱ سوره بقره رجوع کنید بنبید ابن هشام درست نسبت داده به ایشان یا نه؟.

در مغنی البیب مطلبی آمده که شاید برخورد کنید اینکه بعضا ال به معنای استفهام به کار رفته که مثال را قطرب حکایت کرده است: الفعلت یعنی أ فعلت؟. دقت شود که ال سر فعل همان استفهام است.

(ألاً)

علی خمسه أوجه:

۱: تنبیه ۲. توبیخ و انکار ۳. تمنی ۴. استفهام عن النفی ۵. عرض و تحضیض. البته دیگران چیزهای دیگری نیز گفته اند ولی ابن هشام همین پنج تا را گفته است. قبلاً گفتیم که ابن هشام سعی کرده جمع کند ولی اینجوری نیست که همه را ذکر کند لذا به رصف المبانی مالقی و جنی الدانی مراجعه شود استعمالات دیگری نیز گفته اند مثلاً سیوطی در حاشیه اش بر مغنی اللیب گفته یک وقت حرف جواب نیز به کار رفته به معنای بلی. یا ابن مالک گفته برای تقریر نیز به کار رفته است. وظیفه ما تبیین مغنی است.

أحدها: التنبیه

از بهترین کتاب هایی که تنبیه را خوب تعریف کرده شرح انموذج در جامع المقدمات ۴۰۶/۲ است: سُمی هذه الحروف حروف التنبیه لانّ الغرض من اللاتیان بها اولّ الکلام ترجیحُ المخاطب علی الإصغاء (خوب گوش کردن) الی ما قاله المتکلم لئلاّ یفوت غرضه: آنجا که مطلب مهمی است با این الفاظ شروع می کنیم میگوییم: بدانید آگاه باشید فلذا اول کلام باید بیاید، در بعضی کتب بخاطر اینکه سر اول الکلام می آید به اینها حروف الاستفتاحیه میگویند.

فتدُل علی تحقق ما بعدها،

یعنی مطلب ما بعد مطلب مهم و ثابتی است.

وتدخل علی الجملتين، کقوله تعالی: (أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ) (البقره/۱۳)

در این آیه سر جمله اسمیه آمده است. در سیوطی ملاحظه شد که بعد از أَلَا باید به إِنَّ خواند چون اینها حرف استفتاح اند.

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «أَلَا فَمَا يَصْنَعُ بِالدُّنْيَا مَنْ خُلِقَ لِلْآخِرَةِ؟»

این مثال برای جمله فعلیه است ولی این ما موصول است (ما استفهامیه نیز اسم است)؛ در حاشیه نحو مقدماتی در صفحه ۳ و ۴ نوشته بود که جمله اسمیه بدین معنا نیست که با اسم شروع شده باشد بلکه جمله ای که مبتدا و خبر باشد اسمیه است. اینجا نیز هرچند ما آمده و اسم است ولی مفعول مقدم یصنع است پس سر جمله فعلیه آمده. ترجمه: چه کار میکند این انسان با دنیا کسی که خلق شده برای آخرت؟. اینجا مغنی اللیب مراجعه کنید که ابن هشام به آیه ۸ سوره هود مثال زده که در آن مثال درس هایی است. اساتید باید حذف نمی کردند.

و يقول المعربون فيها: حرف استفتاح فيبينون مكانها ويُهملون معناها.

از یبینون اشکال ابن هشام است: اینها مکان الا را روشن کردند (چون گفتند حرف استفتاح است) ولی معنایش را اهمال کردند. یعنی من ابن هشام خوب نامگذاری کردم که با توجه به معنا بهش حرف تنبیه گفتم. چون آنها فقط مکان الا را بیان کردند و معنا را ضایع کردند. شاید ابن هشام اینرا میخواهد بگوید که خیلی حرف ها است که اول می آید مثل همزه و هل، ادوات تحضیض و عرض که اینها را هم حروف استفتاح بنامید دیگر چیزی از چیزی تشخیص داده نمی شود. لذا ابن هشام میگوید معنا را باید لحاظ کرد و لحاظ معنا اولی است به مکان در نامگذاری ولی رضی و وافی و خیلی کتب را رجوع کنید حرف استفتاح گفته اند البته عباس حسن جمع کرده و گفته: حرف التنبیه و الاستفتاح. بیان ابن هشام جای خدشه است چون در نامگذاری ادنی مناسبت کافی است مثلاً مادری به بچه زشتش اسم زیبا را بگذارد فلذا نامگذاری چیزی نیست که روش جولان بدهد. ص ۶۴ را نگاه کنید خود ابن هشام گفته علی وجهین احدهما أن تكون حرف استفتاح. فلذا العصمه لاهلها باور کنید ۱۴ نفر آدم هستند که خطا در فکر و سهو و نسیان ندارند.

الثانی : التوبیخ والإنکار

در همزه انکار ابطالی و انکار توییخی گفتیم که در لغت معنای انکار هم به ابطال هم به توییخی می آید. لذا اینجا صفت قرار داده تا بشناساند فلذا توییخ و انکار عطف تفسیر است و در الانکار زیاده البیان است.

كقوله: ۲۳- أَلَا ارعوا لمن وَلَّتْ شَبِيبَتُهُ وَأَذْنَتْ بِمَشِيبِ بَعْدَهُ هَرْمٌ

ترجمه: چرا نیست باز ایستادنی از امورات زشت و ناشایست برای کسی که جوانی اش رفته و در حالیکه اعلام کرده است به داخل شدن او در سن پیری که بعد از آن کهن سالی است. اگر جوان اشتباه و خطا کند جایز است ولی ریشت سفید شد زشت است و توییخ می شود. لسان العرب // ۲۵۳/۵// الإرعوا الكف عن الیشد و استعمال کثیرا فی ترک ما یُسْتَهْجَن یقال (العرب): ارعوی عن القبیح. هَرَمٌ به معنای اقصی الکبر لذا کهنسالی ترجمه شد. فاعل اذنت هی است که به شبیبه می خورد.

الثالث : التمنی

كقوله: ۲۴- أَلَا عُمَرَوِّیْ مُسْتَطَاعٌ رَجوعُهُ فیرأب ما أثأت يد العفلات

این شعر را در سیوطی داشتید. ترجمه طبق یک ترکیب: ای کاش عمری که رفته است بازگشتن او مقدور بود پس اصلاح میکرد آن چرا فاسد کرده بود دست غفلت ها. در دعای شریف کمیل وجود مقدسش فرمود امان از دست غفلت ها. امام صادق ع فرموده: اذا كان للانسان الشيطان عدوا فالغفله ماذا.

ولهذا نُصِب «يرأب»؛ لأنه جواب تمنيّ مقرون بالفاء.

نَصَب الشاعر يا نُصِب که به مجهول بهتر است. برای این مطلب به ص ۳۳۸ سیوطی رجوع کنید: و بعد فاء جواب نفی او طلب محضین آن و سترها حتمً نصب. آنجا گفت طلب شامل امر، نهی، دعا، استفهام، عرض، تحضیض و تمنی است که تمنی بحث ما است. باید محض باشد که برای غیر محض به سیوطی مراجعه کنید. آن در حالیکه سترش واجب است نصب میدهد فعل را. اینجا نیز با توجه به این قاعده نصب می دهد. ابن هشام می گوید این یک قرینه لفظیه است که أَلَا تمنی است.

الرابع: الاستفهام عن النفي نحو: «ألا اصطبار؟»

این تکه ای از شعر است که اساتید شعر را حذف کرده اند و فقط تکه مدنظر را آورده اند. اصطبار باب افتعال است که در صرف ملاحظه شده که اگر فاء الفعلی صاد باشد و به باب افتعال برود تاء افتعال تبدیل به طاء می شود. عجیب است ابن هشام همین مثال را در اوضح آورده و گفته این یک کلمه نیست؛ می گوید این همزه ی است که سر لا آمده با اینکه اینجا اسمش را استفهام عن النفي گذاشته است. ما داریم أَلَا را میخوانیم اما این دو کلمه است، فلذا در اوضح درست گفته که این أَلَا نیست اصلاً أَلَائی که یا از اول بسیط باشد مثل اذما یا اگر کلماتان بوده صار کلمه واحده که هیچ کدام نیست. همین عنوان گذاری اش نیز اینرا می رساند لذا ما اینطور ترجمه میکنیم: آیا صبری نیست؟ همین مطلب را دمامینی در شماره دو و سه هم گفته که توبیخ و تمنی نیز همینطور است و باید اینجا بحث نمیکرد بلکه اینها مجموعه ای از همزه و لا است. ولی این مورد رابع بیشتر مورد دقت است. این دومی و سومی و چهارمی عمل لا نفی جنس را انجام می دهند فلذا حاشیه ۳ را دقت کنید نوشته: ذهب جماعه من النحويين إلى أن الثاني والثالث والرابع من أوجه أَلَا مركبه من الهمزه و لا، والخامس أيضاً مركب عند بعض مع أن البحث في البسائط والمفردات، والقول بأنها صارت مفردة بعد التركيب فيه ما لا يخفى (یعنی درش اشکالی است که بر انسان متامل مخفی نیست)، وأما الأَوَّل فقال الأَكثرون: إنه بسیط، وقيل: مركب. در مورد اولی خود ابن هشام در لیبیب گفته که این ابتدائاً مرکب بوده ولی

صار کلمه واحده یعنی بعدا بسیط شده است. راجع لتحقیق البحث أوضح المسالك : ۱ / ۲۹۱ - ۲۹۴ والتصریح علی التوضیح : ۱ / ۲۴۴ - ۲۴۶ وحاشیه الصبان : ۲ / ۱۷ والنحو الوافی : ۱ / ۶۴۲ و ۶۴۴.

درس ۳۸

تمام این مطالب ذیل را در سیوطی ص ۱۳۲ ملاحظه کردید. ایشان میگوید الائی که برای توییخ و تمنی و استفهام عن النفی است مختص به جمله اسمیه است و عملی که انجام می دهد عمل لای نفی جنس است که اسم دیگر لای نفی جنس را سیوطی لای تبرئه یا محوله علی انّ گفت. اگر مفرد بود مبنی بر فتح است و محلا منصوب (بنائش را در سیوطی ملاحظه کردید) و اگر مضاف و شبه مضاف باشد در این صورت منصوب میشود.

وهذه الأقسام الثلاثة مختصه بالدخول علی الجملة الاسمیه ،

چون لای نفی جنس مخصوص جمله اسمیه بود.

وتعمل عمل «لا» التبرئه ،

برای تحقیق در مورد لای تبرئه به وافی/۱/۶۴۲ شرح الکافیہ/۲/۱۷۰ دمامینی/۱/۴۷۰ دسوقی/۱/۱۸۰ مراجعه شود. لام تبرئه می گویند چون برائت می جوید از بودن جنس اسم به طور کلی در کلام لذا ترجمه میکنیم هیچ مردی، نفی میکنیم جنس مرد را به طور کلی. البته این لای سومی با آن دوتا فرق دارد که در سیوطی نیز ملاحظه شد:

ولکن تختصّ التّی للتمنی بأنّها لاخبرٍ لها لفظاً ولا تقدیراً ،

بعد از اسم لای نفی جنس اگر در کلام خبر نبود ما میگفتیم خبرش محذوف است که موجود بود ولی ایشان میگوید بعد اُلا تمنی خبر نمی آید نه در لفظ نه در تقدیر که دلیلش خواهد آمد.

وَأَنَّهَا لَيَجُوزُ مِرَاعَاةُ مَحَلِّهَا مَعَ اسْمِهَا ،

در سیوطی ص ۱۳۱ و ص ۱۳۲ در لای نفی جنس خواندید که اگر بخواهیم تابعی بیاوریم مثلاً صفت بیاوریم میتوانیم بگوییم ظریف فی الدار و ظریفاً فی الدار و ظریفٌ فی الدار که هر سه وجه جایز بود اما دلیل ظریفٌ بالرفع این بود که تابع آمده بود از محل لا به اضافه اسمش چون لا با اسمش در محل مبتدا و رفعی است. ولی الائی که برای تمنی است چنین خاصیتی ندارد یعنی مثلاً نمیتوانیم بگوییم الا عمرٌ مستطاعٌ این غلط است. وَاَنَّهَا لَيَجُوزُ إِغَاوُهَا وَلَوْ تَكَرَّرَتْ ،

ص ۱۲۹ و ص ۱۳۰ سیوطی گفت در لا حول و لا قوه الا بالله تعالی پنج وجه جایز است که یکی از وجوهک لاحولٌ و لا قوهٌ بود که در این وجه الغاء شده و دیگر لا نفی جنس نیست چون لا تکرار شده ولی این خاصیت در الا تمنی موجود نیست یعنی نمیتوان گفت الا عمرٌ و الا معاشٌ. ولو تکرار شود. الان به دلیل ها می رود که اگر عمل لا نفی جنس را انجام میدهد و یا مثل دما مینی قائل بود که این سه تا همزه به اضافه لا نفی جنس است و تن در نداد به ابن هشام. اگر عمل لا نفی جنس را انجام میدهد چرا این سه تا استثنا می شود؛ اولی که خبر ندارد بخاطر این است که الا عمرٌ یک کلام تمام است حاصل از حرف و اسم. میگوید استبعاد نفرماید مثل یا زیدٌ که از حرف و اسم تشکیل شده بود چون گفته بودیم یا جانشین ادعواست لذا محل نصبی داشت گرچه مبنی بر ضم بود چون منادای مفرد بود. اینجا نیز همینطور الا عمرٌ یک کلام تام است که الا جای اتمنی نشسته است که خبر نمی خواهد حتی در تقدیر. اما دلیل دومی و سومی که دلیلشان مشترک است که در سیوطی ص ۱۲۴ خواندید چون این الا برای تمنی است و در معنای لیت به کار رفته است و لیت را در سیوطی ص ۱۲۴ در احکامش خواندید که لا یجوز مراعاة محلها مع اسمها و لا یحوز الغائها ولو تکررت پس چون این الا تمنی در معنای لیت به معنای تمنی به کار رفته و چون لیت این دو خاصیت را ندارد الا نیز ندارد. همانطور که در سیوطی ص ۱۳۲ آخر ابن هشام میگوید این نظر سیبویه، خلیل و ابن مالک در شرح التسهیل و نظر خخود ابن هشام در اضوح المسالک است. ولی دیگران نظر دیگری دارند که در سیوطی خواندید که مازنی و مبرد جور دیگر ترکیب کرده اند.

أما الأول فلأنها بمعنى «أتمنى» و «أتمنى» لا خبر له.

قیاس منوی است که بقیه را باید خودت بروی.

وأما الآخراں فلأنها بمنزله «لیت»

اینها پشتش دلائلی خوابیده که در لیت چرا چنین است که باید در سیوطی می خواندید که در مغنی ۲ نیز خواهید خواند.

وهذا کله قول سیبویه ومن وافقه.

من وافق را گفتیم. الان طبق نظر سیبویه ان شعر فوق را ترکیب می کند: الا حرف لتمنی و عمر اسمش که مبنی بر فتح محلا منصوب. ولی صفت اول، مستطاع خبر مقدم رجوعه مبتدای موخر که جمله اسمیه صفت دوم برای عمر. اینرا میگوید چون مازنی و مبرد که در مقابل سیبویه اند جور دیگر ترکیب می کنند: مستطاع خبر باشد برای الا و رجوعه نائب فاعل چون مستطاع اسم مفعول است. اما سیبویه چنین ترکیب نمیکند چون گفت لا خبر لها. ترکیب بعدی: مستطاع صفت برای عمر و رجوعه نائب فاعل برا مستطاع ولی سیبویه اینطور ترکیب نمیکند چون این مستطاع به رفع است و برای رفع توجیه اش باید بگوییم تابع محل الا و اسمش است در صورتی لا يجوز. شعر را عوض نکنید مستطاع به رفع آمده ظاهرا فقط.

وعلی هذا (قول سیبویه) فیکون قوله فی البيت : «مستطاع رجوعه» مبتداً وخبراً علی التقديم والتأخیر،

ابن هشام عبارت هایش را چنین می نویسد مثل صاحب جواهر. راحت می توانست بگوید مبتدای موخر و خبر مقدم. ما چاره ای نداریم از حواهر خواندن هیچ فقیهی نیست که درس خارج بگوید و نبیند. کلام امام و حضرت اقا را ببینید که اقا اخیرا فرمود اینها فحول بودند. اقا فرمودند به نظر ما که استادعابدی نیز عقیده دارد بعد از شیخ انصاری مثل ایشان نیامد و خاتم المجتهدین بود. عبارات علامه در تذکره و عبارات شیخ خلاف اینها راحت صحبت نکردند.

والجمله صفة ثانية علی اللفظ ،

یعنی صفت دومی است برای لفظ عمر. چرا گفت لفظ عمر چون میخواهد بگوید اینرا محلا منصوب بگیری چون لفظ عمر مبنی بر فتح محلا منصوب بود فلذا نظر بکنید به لفظ عمر. دقت فرمایید اینکه لفظ عمر مبنی است ولی در ترکیب جمله نمیگوییم مبنی، جمله اعراب محلی دارد فلذا دلیل تعبیر به لفظ این است که محلا منصوب جچون این دوتا یک محل بعیدی نیز دارند که در محل مبتدایی اند. چون نصب با فتح تناسب دارد ابن هشام گفت تابعا علی لفظ عمر.

ولايكون «مستطاع» خيراً أو نعتاً على المحل و «رجوعه» مرفوع به عليهما؛ لما بيّنا.

يعنى مرفوع شده به وسيله مستطاع بنا بر تقديرين. لما بينا دليل لا يكون است.

اکثر کتب مثل ابن هشام قبول ندارند الا برای عرض و تحضيض باشد و اکثر تحضيض را فقط قبول دارند نه عرض.

الخامس : العرض والتحضيض ومعناهما طلب الشيء ولكن العرض طلب بلين والتحضيض طلب بِحَثِّ.

از نظر ابن هشام و اکثر نحوی ها عر و تحضيض معنایش طلب الشیء است. عرض طلب به آرامی است مثلاً به مهمان میگی بفرماید و تحضيض طلب باء جاره سر حثّ آمده یعنی به همراه سختی و فشار و تندی. بعضی کتب ها طلب بازعاج گویند که همان شدت و حدت و سختی را گویند.

وتختص «أل» هذه بالفعلية ،

الا اولی بر سر هر دو جمله می امد و سه تای بعدی فقط جمله اسمیه به دلیل لا نفی جنس و اخری فقط بر سر جمله فعلیه چون عرض و تحضيض تناسب دارند با تجدد نا با اثبات و ثبوت که جمله اسمیه می رساند.

نحو : (فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ) (الذاريات / ۲۶ و ۲۷).

نمونه / ۲۲ / ۳۴۳ ، نمونه / ۷ / ۳۰۴ اول مثال برای عرض: وقتی که ملائکه منزل حضرت ابراهیم سلام الله... تعالی علیه میخواستند قوم لوط را بخاطر اون عمل فجیع شنیع عذاب کنند به شکل انسان در آمدند و حضرت یک گوساله بزرگ آوردند برایشان و نزدیکان برد و حضرت فرمود الا تاکلون. یعنی به مهمان به لین می گوید.

(أَلَا نُفَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ) (التوبه / ۱۳).

این تفاتلون است که کلمات مشخص میکند در بلاغت خواندید که کلماتی که انسان به کار می برد اثر میگذارد مثل جرشی. یعنی کسانی که پیمان را می شکنند بلند نمیشید بجنگید که با شدت بگوید بلند میشوند. ترجمه حضرت آیت الله مکارم: آیا شما غذا نمی خورید، چگونه شما با گروهی پیکار نمیکنید که پیمان هایشان را شکستند. ترجمه فولادوند: چرا ابن هشام گفت معناهما طلب الشیء اگر طلب باشد آیا غذا نمی خورید ترجمه درستی است یعنی باید ترجمه شود غذا بخورید با نرمی، جنگ بکنید. چگونه و چرا ترجمه نشود که اکثر مترجمان چنین ترجمه میکنند، پشتوانه این چیست آیا این ترجمه غلط است یا درست

است که رابطه ای باید بین آیا شما چگونه شما چرا شما برقرار بکنیم؟ جلسه بعد. فحول نحو یاز این طلب فهمیده اند و ترجمه کردن به آیا و اینها درست. است؟ یک وقت ادم میگوید این ال را همزه به اضافه لا می داند مثلا ال تقاتلون را همزه توییخی به اضافه لا تقاتلون بگیرند که ترجمه میشود آیا جنگ نمی کنید؟ جلسه قبل حاشیه سه را خواندیم که الخامس مرکب عند بعض. قائل دارد که اینها ترکیب شده اند و صار کلمه وواحد نشده اند. مثلا بگوئیم ایت الله مکارم و فولادوند اینرا قائل اند کما اینکه دمامینی قائل است ولی سوال استاد این است که با تحفظ بر نظر ابن هشام آیا ترجمه ایت الله مکارم و استاد فولادوند را میتوان کرد یا نه یعنی میخواهیم رابطه این بدست بیاید تا جمع کنیم تعریف ابن هشام را با این ترجمه را.

(أَلَا)

حرف تحضیض، مختص بالجمل الفعلیه الخبریه کسائر أدوات التحضیض.

حاشیه ۱ ادیب: ذکر ابن هشام فی المغنی أدوات التحضیض إلی «هَلَّا» ولعلَّ سرّه أن «أَلَا» أصله «هَلَّا» والبحث عن أحدهما یغنی عن الآخر، ویحتمل أنّه اکتفی بذكر مثاله فی مبحث أَلَا. اینرا خود اساتید گفته اند که اصل هلا ال بوده فلذا هلا را بحث نکرده یا اینکه بگوئیم ابن هشام ال را که در لیب بحث کرده مثالی که زده به هلا بوده از رو مثال میفهمیم که ذیل بحث ال آورده پس از ادوات تحضیض است. با لعل آورده چون قطعی نمیتوان گفت که این در ذهنش بوده. صبان/۴/۵۲.

سوال دیروز در مورد اذا کان ثلاثا: جواب از دمامینیو درست است جوابش: ظرف در معنای حال به کار می رود. جاء زید راکبا اکثر کتب گفته اند: جاء زید حال کونه راکبا که نقش نحوی حال ظرف است. این بخاطر ان است که بین حال و ظرف مترادف معنوی وجود دارد فلذا ابن هشام به کار برد. سیدعلی خان در حدائق الندیة و مرحوم مدرس در کلام المفید نقل فرمودند در حاشیه صمریه موجود است.

زندگینامه مرجحوم ایت الله اقا سید حسین قمی رضوان الله تعالی علیه پدر حضرات آیات اقا سید حسن قمی که در مشهر به رحمت خدا رفت و اقا سید محدثی قمی که اول صفائیه است که از خانه بیرون نمی آیند لذا برای ما طلبه ها آشنا نیست. نمازش اقا شرکت کنید صاحب رساله و صاحب کتاب های قوی اند ولی بنائشان بر مشهور بودن نبوده. پدرشان استاد اکثر مراجع فعلی بوده و خیلی شدید انقلابی بوده و پسرشان اقا سید حسن اوائل انقلاب شدید اعلامیه میداده.

برپایی درس و بحث در شب های احیاء که بعد از درس قران و ایینها. شاگردان خصوصی اش را همراه سفر بود تا سفر بحث کنند. مطلب اخلاقی از ایشان به نقل از ایت الله میلانی (نوه ایشان اول صفائیه سیدعلی که کتب کلامی دارند که کتب خیلی متقنی دارد که پندین نفر مبعوض وهابیت اند یکی ایشان است کتاب های ایشان را بخوانید. آقای میلانی گفته: حرم امام حسین مشرف شده بودم آقای قمی بالای سر مطهر نشسته بود که خدمتش رفته اقا اظهار داشتند: مرجع قبلی به رحمت خدا رفته و الان به من سپردند و من میترسم به دینم لطمه بخورد. من دعا میکنم شما امین بگویید: خدایا اگر این ریاست به دین من مضر است جان مرا بگیر انقدر گریه کردن که زمین از اب دیده ایشان ترشد. بعد از مدتی هم دعا مستجاب شد و اقا به رحمت خدا رفتند. ایشان امام جماعت حرم امام حسین بود که در نماز غش کردن که شکستن نماز حرام است که اعتراض کردن فرمود: در هنگام نماز متوجه شدم که کنار فرشیکه روی ان ایستادم نوشته وقف بالا سر حضرت که سریعاً فرش را بردارید.

درس ۳۹

در مورد عرض و تحضیض و احکام آنها: وافی/۴/۴۷ و ۴۷۸/احکام. ۱/۳۴۷ و ۱۴۸.

دیروز تحلیل اینکه الّا چرا سر مله فعلیه می آید گفتیم ولی خبریه را نگفتیم دسوقی/۱/۱۹۳ دسوقی گاهها میگوید
 قاله در دیر یا در دیر که منظورش استادش است اینجا نیز از استادش نقل میکند که باید خبریه باشد لانّ
 ادوات التحضیض تفید الطلب و طلب الطلب محال. ابن هشام گفت که خود ادوات تحضیض طلب است و
 یک طلب هم در اثر انشاء. این جواب نشد و غلط است کجا طلب الطلب محال است؟! ما در روایات و در
 اصول خواهیم خواند الامر بالامر، هل الامر بالامر ام لا؟ مثال معلومی که میزنند امام صادق علیه السلام به
 پدر و مادرها امر کرد که آنها امر کنند به پسرهای بچه های ۵ و شش سال نماز بخوانند این امر بالامر است.
 لذا دلیل این نیست.

حاشیه ۲ ادیب به این خوب دقت شود که اساتید کار خوبی کرده اند که اگر این حاشیه را یاد نگیرید در اصول
 گیر می کنید. در اصول در بحث حجیت خبر واحد که یکی از دلایلی که می آورند دلیل نص ایه قران است

انهم ايه لولانفر من كل فقه طائفه...انجا اقايان اصولی وقتی بحث کردند نفر فعل ماضی است و بعضی از علما نوشتند این لولا تحضیضیه است و برخی تنظیمیه. انهایی که تحضیضیه نوشتند بعضی هاشون در ادبیات درجه یک با این حال لولا تحضیضیه گفتند در صورتی که در مغنی در لولا فرق لولا تحضیضیه و لولا تنظیمیه را خواندید ص ۲۲۴ که انجا فرمود لولا اگر سر فعل مضارع بیاید تحضیض است چون تحضیض طلب الشی است و طلب الشی با این تناسب دارد که انجام ندادی ما میگوییم انجام بده فلذا تحضیض با فعل مضارع تناسب دارد که حث است. ولی بر سر ماضی بیاید تندیمه است ماضی گذشته و نمشود حث کنیم بر انجامش چون زمانش گذشت. ولی اقایانی که با اینکه فعل ادبیات اند لولا که سر نفر آمده اسمش را تحضیضیه گذاشتند. الان این نکته را نکگوییم فک می‌کنند بی سواد بوده اند اینها. اما بیان اینها از سیبویه پیروی کرده اند سیبویه قائل است بعد از تمام ادوات تحضیض: لولا، لوما، آلا و هلا (اگر بپذیریم گفتیم متفق علیه نیست) حتی اگر ماضی به کار رود می شود اطلاق تحضیض بشود. چرا؟ ایشان می گوید تندیم است بر مافات (اینرا ماضی میفهمد) و لکن اتیان است بمثله فی الاستقبال. قبلا انجام ندادی از این جهت تندیم است ولی همان اقا میگوید مثل اینرا بیاور لذا این جهت اشکال ندارد اطلاق تحضیض بهش شود. حاشیه دو همین را میخوهد بگگوید: ذکر جماعه (وافی/۴/۷۷) و ابن حاجب در شرح مفصل) ل «ألا» معنی التویخ والتحضیض (ولی ابن هشام گفت هردو تحضیض است)، والفرق بینهما: أن التویخ هو اللوم علی ترک الفعل فی الماضی والتحضیض هو الحضّ علی الفعل والطلب له فی المستقبل، ولم یذکر ابن هشام فی المغنی لفظ «التویخ» هنا و ذکره فی «لولا» ولعل السرفیه أنه لم یرتضه (در مورد آلا شاید قائل نیست که تندیم را برساند و فقط قائل است تحضیض را) و یحتمل (نظر سیبویه) أنه یعتقد أن «ألا» إذا دخلت علی الماضی کانت تویخاً علی ترک الفعل فی الماضی وتحضیضاً علی فعل مثله فی المستقبل وإذا دخلت علی المستقبل کانت للحضّ علی الفعل وعلیه (با این احتمال) فلا یفارق «ألا» التویخیه التحضیض، فالتعبیر بالتحضیض دون التویخ لا یخلو من وجه. فافهم. ما باید تامل کنیم که وجه ان چه بوده که چنین تعبیر کرده است. تحقیق: صبان/۴/۵۰.

تنبیه

از اینجا به بعد پایان خیلی از مغنی یک تنبیه دارد و این تنبیه ها برای این است که ایشان قرار بود از مفردات و بسائط بحث کند بعد در تنبیه ها میگوید هر الائی دیدی فکر نکنی بسیط است حالا بسیط من الابدتا یا

بسیط فی الاصطلاح باشد ولی بعضی ها روبرو میشویم که فی حال حاضر هم مرکب هستند و از دو کلمه تشکیل شده است و از موارد ذکر شده ی ما نیست.

لیس من أمثله «ألّا» الّتی (اسم موخر لیس) فی (إِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ) (النمل / ۳۰ و ۳۱)

نیست از امثله آلائی که مورد بحث ما بود تا بدینجا الّتی یعنی الّائی که در این ایه است. کل ایه در حاشیه ۳ ادیب: (قالت يا أيّها الملأوا إني ألقى إلیّ کتاب کریم إنه من سلیمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأَتُونِي مسلمین) (النمل / ۲۹ - ۳۱) مشهور است که این خانم بلقیس بوده البته همه اینرا نگفته اند. نمونه/۱۵/۴۵۰ و مجمع البیان/۷/۸/۳۴۳ حتما دیده شود. أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ یعنی برتری نجوید بر من.

بل هذه كلمتان : «أن» الناصبه و «لا» النافیه ، أو «أن» المفسره و «لا» الناهیه.

ابن هشام ص ۵۷ ان مفسره را قبول ندارد که انجا میگوید بصری ها قبول دارند و کوفی ها قبول ندارند و کوفی ها درست است. ولی ما انجا برسیم به ابن هشام همه حرفشو خدشه میکنیم و مباحث برش خلط شد. ولی طبق ترکیب دومی ابن هشام قرار ندارد و ولی به عنوان یک احتمال طبق نظر بصریون می شود.

تامل برای فردا: تفاوت معنوی این دو ترکیب چیست که برای این ایه رو خوب ترکیب بروید که دنبال این بروید نکات بسیار قشنگ ادبی در این جریان دارد. یکی اش این است که اگر لا نافیة است چرا نهی ترجمه می شود؟ جواب این روشن است خبریه در مقام انشاء.

درس ۴۰

(إِلَّا)

علی أربعه أوجه:

استثنا، به معنای غیر، عاطفه و زائده.

أحدها : أن تكون للاستثناء

ابن هشام فقط الاها را استغراق کند و اصل بحث در سیوطی در بحث منصوبات گذشت. یکی از کلماتی که با دقت تمام در ادبیات برخورد کنید چون در اصول شدید گرفتار می شوید در بحث مفاهیم الا است که باید صاحب نظر بشوید. حتی اون الالهائی که در سیوطیخواهید که به گردن فلانی ده درهم قرض دارم الا دو درهم الا یک درهم خوب کار کنید چون در باب اقرار فقه فقها بحث کرده اند.

استاد یک نمودار از الا براساس صمدیه و سیوطی و مغنی چون در کتب اختلافی است: مستثنی در استثنا. خواندیم که ارکان استثنا چهارتا است: مستثنی (کسی که استثنا میکند)، مستثنی، ادات استثنا و مستثنی منه. مستثنی در استثنا یا تام است یا مفرغ، یا موجب تام یا غیرموجب تام (نصب، نعت استفهام انکاری). موجب یا متصل است یا منقطع اگر متصل باشد یا مستثنی مقدم است یا مستثنی منه مقدم است، در منقطع نیز یا مستثنی مقدم یا مستثنی منه مقدم است که در این چهار حالت مستثنی واجب النصب است. در غیرموجب یا مستثنی متصل است یا منقطع اگر متصل باشد یا مستثنی مقدم است یا مستثنی منه مقدم است، اگر مستثنی مقدم باشد بصریون نظرشان این است که نصب راجح استولی کوفیون و بغدادیون نظرشان این است که اتباع راجح است. کوفیون اینجا بدل کل از کل میدانند، اگر مستثنی منه مقدم باشد اتباع راجح است در این صورت بصریون بدل بعض از کل و کوفیون میگویند عطف نسق است یعنی الا را به منزله لا عاطفه میدانند پس اتباع راجح ولی نصبش جناب ابن مالک گفت عربی جید یعنی عرب پسندیده است که خود ابن هشام در اوضح نظر ابن مالک را دارد (شرح التصریح/ ۱/ ۵۴۳) اگر منقطع باشد یا مستثنی مقدم است در این صورت مثل متصل می شود یا مستثنی منه مقدم است خود این دو صورت دارد (نیاز به درس طولانی دارد که در صمدیه و سیوطی و مغنی نبود ولی ادرس میدهم رجوع کنید که محل دقت است، شرح تصریح علی التوضیح/ ۱/ ۵۴۶) اگر مفرغ باشد مثل سیوطی ص ۱۹۲ گفت فقط در غیرموجب است ولی نظر صحیح که به نظر استادعابدی می رسد در غیرموجب غالبا و در موجب غیرغالبی رجوع به مکررات/ ۲/ ۱۵۵) اگر مفرغ باشد مشهور گفته اند بحسب مایقتضیه العوامل ترکیب میکنیم. این یاد اوری بود با یکسری تکمیلات.

نکته: استثنا منقطع حقیقتا استثنا نیست بلکه مجازا استثنا گویند فلذا یک تعبیر داریم در موردش به عنوان: خروج تخصصی یا موضوعی. خروج تخصصی یعنی وقتی متکلم گفت جا القوم به ذهن کسی نرفت که در قوم حمار است تا بیاید بعد استثنا کند. چون صورت ظاهری اش به صورت الا به کار رفته است به این استثنا گفته اند و الا تخصصا حمار در قوم نبود تا با الا خارج شود فلذا خروج موضوعی گویند چون در موضوع قوم

وارد نبود تا خارج شود در مقابل خروج حکمی یا تخصیصی که این استثنا متصل است جائ القوم الا زیدا. اینجا جای توهم داشت که ادم بچرسد زید آمده بود یا نه که با استثنا زید از حکم قوم خارج شد لذا خروج حکمی گویند. خروج موضوعی نیست چون زید من القوم لکن در حکم قوم نیست.

نکته بعد: الا استدارکیه را در کتب استفاده میکنند که همانطور که وافی تصریح دارد در استثنا، این به معنای لکن نیست و همان استثنا منقطع است. در لسان اقایان کلماتی رخ داده که اصلش را باید در کتب نحوی دنبال کنیم و هذا من دقائل المططالب. مثلا در بل که در الموجز ایت الله سبحانی میگوید بل توطئه یا بل تمهیدیه و در لسان فقها بل ترقی گویند یا مثلا الا منقطع را استثنا استدارکیه گویند یا مثل أ لا ضریبه و یا لام نفعیه که این اسامی را در نحو نداریم و ندیدیم. اینها را خواهیم گوییم که اینجا گفتیم که این الا استدارکیه چیزی نیست جز الا را بهمعنای لکن که همان منقطع است.

نحو قوله تعالى: (فَشْرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ) (البقره/۲۴۹)

نمونه/۱۶۴/۲ مباحث تفسیری را ببینید که در مورد قوم حضرت طالوت است که شرط کرد کنار ان رودخانه رسیدید نخورید از ان اب ولی شربو منه الا قليلا. چندتایی نخوردن و بقیه خوردن که در تفاسیر دارد چطور خوردند. این قليلا استثنا شده است از او شربوا. برای فردا تامل شود که این استثنا چه نوعی بود؟ این تام بود موجب بود متصل و واجب النصب ولی طبق برخی قرائت قلیلص به رفع خوانده شده است. این اقایان و اکثر نحوی ها و ابن هشام قائل به حجیت قرائت هستند ولی ما نیستیم، پس این وجه با واجب النصب چور در نمی آید. این قرائت غلط است یا توجیه دارد که تامل شود چون درس های خوبی دارد.

وقول الإمام علی بن الحسین (عليهما السلام): «وتقیهم طوارقَ الليل والنهار إلا طارقاً یطرق بخیر»

همانطور که در حاشیه نوشته از صحیفه کامله سجاده است دعای چهارم فی الصلاه علی اتباع الرسل و مُصدقیم. ترجمه از فیض الاسلام ص ۶۲: و آنها را از پیشامد های شب و روز جز پیشامدی که خیری در آن باشد حفظ نمایی. یک شرحی بر صحیفه است که از توصیه های استاد عابدی است که بخیرید: لوامع اللانواز العرشیه که ظاهرا ۶ جلد است برای حکیم متاله عارف فیلسوف و ادیب سید محمد باقر موسوی حسینی شیرازی. ذیل همین دعا در ۲۳۸/۳ چقد قشنگ برخورد کرده با این و چقد ادبیات دستشان بوده است.

وانتصاب ما بعدها فی المثالین ونحوهما (مما وقع فيه المستثنی منصوبا) بها (به خود الا) علی الصحیح

پس نظر ابن هشام قائل است که این نصب در زید و قلیل عاملش خود الا است، این تحقیق شود که عامل در مستثنی ه است که در این نه قول است که یکی اش این بود که ابن هشام فرمود البته کسانی دیگر هم با ایشان همراه هستند مثل مبرد و جرجانی و ابن مالک. لا اقل یک بار انسان این نه قول را ببیند: مکررات/۲/۱۴۹ شرح التصریح/۱/۵۴۱ شرح الکافیہ/۲/۸۰ تا ۸۲.

نکته: ما در نحو یا از ریشه میگوییم عامل یک اصطلاح من در آوردی است و نحوی ها ساختند مثلا عامل نصب اکرمت زیدا اکرمت است یهوقت عامل میگوییم شبه فعل، فعل، ادات تحضیض. ولی یه وقت هایی در ادبیات به این نتیجه میرسیم که بحث عوامل بیخود است و عرب اینجور استعمال کرده. در مضاف الیه سه قول مطرح است که عامل مضاف است بعضی معنوی و صرف الاضافه است و برخی میگویند به وسیله حرف جر مقدر (لام، من فی) است. عامل معنوی در نحو فقط در مبتدا و فعل مضارع نیست اینها شایع است ولی چهار و پنج جای دیگر نحو عامل معنوی را قائلیم مثل اینجا. مشهور نحویین این عامل را تن در داده اند و ابن هشام نیز گفت انتصاب الا است. این کار اجتهادی است ولی ما بنا بر قولی صحبت میکنیم که عامل را قبول دارند. تعریف عامل که تحقیق شود از شرح کافیہ/۱/۷۲ دمآینی/۱/۲۷۴ حجت خراسانی/۱/۳۲۷ کافیہ/۲/۸۰. تعریف عامل: العامل ما به يتغول المعنى المقتضى للاعراب. اگر زید منصوب بود چیزی سبب شده که نصب شده که ان عامل است که عامل چیزی است که معنا با ان قوام پیدا میکند یعنی ستون معنا بر آن است، معنایی که مقتضی اعراب است یعنی متکلم معنایی را قصد میکند مثلا اکرام زید را که متناسب با ان، در نظر گفتن معنا اینکه یک مصدری است اکرام و یک فاعلی است ت و یک مفعولی است زیدا که جمله را جوری میچیند که مخاطب بفهمد که این چه میگوید که اینکه فعل و فاعل و مفعول چه هستند. پس اینکه ابن هشام اینجا گفته الا عامل است تطبیق میدهیم بر تعریف رضی رضوان الله تعالی علیه: مثلا در جاء القوم الا زیدا خود این الا عامل است چون اینجا معنای اصلی مدنظر اخراج و استثنا است که اینجا استثنا روی الا تمرکز کرده است. یعنی چه اون کسانی که گفتند عامل در مستثنی فقط فعل است؟! فعل ازش استثنائی بلند نمی شود که اینجا جاء است لذا رد می شود. ابن هشام با این نظری که به عالم داشته اون نظر هارا یکی یکی بیرون میگذارد الا یک قول قوی دیگری نیز است که میگویند الا به اضافه فعل ماقبل که با این تعریف نمیشود این قول را خارج کرد چون واقعا صحیح است که فعل با الا ما به يتغول المعنى است چون استثنا هم از یکی چیزی است از مستثنی منه که خود مستثنی منه عاملی میخواهد فلذا عده این قول را گفته اند ولی ابن هشام فقط الا را میگوید.

ونحو: (ما فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ) (النساء/ ۶۶)

مباحث تفسیری نمونه/۳/۴۵۶ ترجمه که ایت الله مکارم کرده: ما تکلیف مشکلی بر دوش انها ننهادیم اگر همانند بعضی از قوم پیشین به انها دستور میدادیم که یدیگر را به قتل برسانند و یا از وطن و خانه خویش بیرون روند این کار را نمی کردند الا قلیل از انها. در ایه بالرفع است که دیگر نمیتوان دلیل را روی استثنا برد چون اگر استثنا بود، استثنی بود همانطور که رضی/۲/۸۰ تصریح کرده بود. الا جای استثنی نشسته و چون اینها قائل اند به اینکه الا جای ان نشسته فلذا میگویند فعل ماقبل هیچی است که استبعاد نکنید همانطور که در یا زید بود. مرحوم رضی نیز مثل ابن هشام گفته که فقط خود الا است چون الا جای استثنی شسته و چون مفعول طلب است. ولی اگر مرفوع باشد دیگر با الا توجیه نمیشود. چس عامل الا نیست لذا سراغ این نظر آمده اند که گفته اند اتباع راجح است که بصریون بدل بعض از کل و کوفیون عطف نسق گرفته اند. و ارتفاع ما بعدها فی هذه الآیه ونحوها (تام غیر موجب متصل مستثنی منه مقدم) علی أنه بدل بعض من کل عند البصرین ،

یعنی قلیل در نظر بصریون بدل است از واو فعلوا و چون اون فاعل است این قلیل بالرفع شده است.

وعلی أنه معطوف علی المستثنی منه و «إلا» حرف عطف عند الکوفیین ، وهی عندهم بمنزله «لا» العاطفه فی أنّ ما بعدها مخالفٌ لما قبلها ، لكن ذاک (مابعد لا عاطفه) منفی بعد ایجاب وهذا (مابعد الا) موجبٌ بعد نفی.

در جواهر خواهید خواند و در سیوطی در باب حروف عطف خواندید که یکی از حروف عطف لا بود که کارش خروج است مثلا جاء القوم لا زیداً که در مختصر و مطول نیز است چون اقایان از این مفهوم میگیرند. این لا زید خروج زید است از مجی قوم که الا نیز همین است، پس لا و الا وقتی تشبیه میکنیم که در تشبیه یک وجه شبه کافی است که لازم نیست در همه چیز شبیه باشد مثلا زید و اسد فقط در شجاعت کافی است و لا و الا نیز از این جهت که هردو خروج مابعد از حکم ماقبل است مثل هم اند ولی تفاوت هایی هم دارند که در لا باید حتما ماقبل مثبت باشد ولی در این نحوها گفتیم الا باید غیرموجب باشد چون بنابر اتباع اگر مستثنی را اعراب میکنیم باید ماقبل غیرموجب باشد.

لكن ذاك (مابعد لا عاطفه) منفي بعد ايجاب وهذا (مابعد الا) موجب بعد نفي.

ان نکته که در مورد نفي و منفي گفتيم اينجا تسري دارد: مدخول لا منفي است چون بدون در نظر گرفتن لا است گفتيم مدخول را منفي گویند که منفي است بعد از ايجاب. و لكن مدخول الا موجب است بعد از نفي چون كلش در نظر گرفته ميشود. سوال: آخرين بحثی که ابن هشام در عبارت داشت لا عاطفه بود لذا جا داشت بگويد لكن هذا منفي بعد ايجاب و ذاك موجب بعد نفي چرا تعبیر به ذاك و هذا کرده؟ اول قرآن سوره مبارکه بقره: ذلک الکتاب لا ريب اگر این کتاب است باید ال عهد حضوری باشد چرا با ذلک آمده؟ اينها نکات بلاغی دارد. در بلاغت میخوانید که یک وقت ها دوری مکانی نیست بلکه دوری عقلی است یعنی دور از حس، یعنی آیه میخواهد بگوید این قرآن را همانند کتاب های دیگر نپندارید و خیلی مطالبش دقیق است لذا به جای هذا اشاره به ذلک کرد. پس همیشه هذا و ذلک نزدیکی و دوری مکانی ندارد بعضا دلالت بر دوری عقلی دارد گرچه نزدیک حسی باشد. دوری فهمی دارد. ابن هشام چنین کرد اولی را ذاک گفت با اینکه به هذا باید اشاره میکرد و بحث مربوط به الا قبل از لا بود و انرا باید ذاک میگفت لكن هذا گفت این هم همین نکته بلاغی است که اینرا ذاک گفت که چون اصل بحث در مورد لا نبود و لا یک استطاردی بود و وارد در بحث و متمرکز بحث ما نبود و بحث اصلی ما الا بود لذا الا را با هذا آورد.

الثانی : أن تكون بمنزلة «غير»

ص ۱۳۴ بحث غير را خواهیم خواند که غير یک کاربرد اصلی دارد که در وصفیت است و یک کاربرد فرعی دارد به عنوان استثنا، درست در مقابل الا که الا کاربرد اصلی اش در استثناییت است و کاربرد فرعی اش در وصفیت است یعنی به معنای غير، این دو در مقابل هم هستند. این وصفیت به معنای لغوی است یعنی در ترکیب موصوف دارد نه وصفیت که در صرف مطرح است ان مشقات هشتگانه.

فیُوصف بها (به وسیله غير) وبتاليها جمعٌ مُنكَّرٌ أو شبهه.

یعنی موصوفی داریم که جمع منکر است یا شبه آن است که بعد الا می آید با مدخولش صفت می شود برای ان موصوف. ابن هشام گفت الا و تالیها صفت می شود ولی نظر عده ای از اقایان این است که خود الا به تنهایی وصف برای ماقبل می شود. فرق این قول که کم نیستند قائلین به این قول این است که الا را اسم میدانند چون حرف صفت نمیشود برای چیزی. یک سوال پیش می آید که اگر این صفت است چرا این مابعد مرفوع شده است و مجرور نشده است؟ قبلا در ال موصوله گفتیم که اعراب عاریتی داریم که اینجا نیز حق ان بود که خود الا اعراب میگیرد ولی چون کاربرد الا به صورت حرفیه است و چون اصل کاربرد الا در استثنا بود و این حرف بود بخاطر مراعات صورت ظاهریه اش اعراب را به مابعد عاریت داد. آدرس: دمامینی/۱/۲۷۶ افی/۲/۳۲۵ و ۳۲۷ شرح الکافیة/۲/۱۲۵ امیر/۱/۶۷ شمعی/۱/۱۵۳ دسوقی/۱/۱۸۴.

فمثال الجمع المنکر: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الأنبياء/۲۲).

وقتی اصل الا برای استثنا بود برای خارج کردن از اصل دلیل میخواهد لذا اثبات الا به معنای غیر دلیل میخواهد که اول باید اثبات بکنیم که الا استثنا نیست لذا ابن هشام در ایه همین کار را می کند که میگوید اگر این الا برای استثنا باشد دو اشکال دارد: اشکال معنوی و اشکال لفظی: معنوی: اگر استثنا بگیریم حاصلش این میشود: لو كان فيهما آلهة ليس فيه الله لفسدتا، گفتیم که معنای الا یعنی اخراج و استثناء که در صورت استثنا بودن چنین میشود: اگر در زمین و آسمان آله هایی بود که نبود در آن الله لفسدتا، ليس فيه الله را جای الا الله نشانديم. برخی کتب جای الا از اخراج استفاده کردند برخی کتب از استثنا اینها همش معنای استثنا را می رساند ولی ابن هشام با لیس آورد که گیر در آن نیست. اینها همش تقدیر معنوی است که اگر تقدیر اعرابی بدانیم غلط می شود چون این اسم لیس است در ترکیب در صورتی که ابن هشام دنبال این بود که این صفت این است. اگر کسی در پی این است که الا الله وصف است می شود خودش بگوید لیس فيه الله؟! این فقط حاصل معنا را میخواهد بگوید لذا این تقدیر معنوی است. مفهوم این تقدیر (لو كان... ليس فيه الله لفسدتا این است: اگر در بین آسمان و زمین خدایانی بودند که در بین آنها خداوند متعال نبود ان دو فاسد می شدند یعنی مفهومش این میشد اگر در بین آسمان و زمین خدایانی بود که خدا جزئش بود یعنی یکی اش خدا بود لم تفسدا. این مفهوم گیری غلط است از لحاظ اصولی که با ان چیزهای دقیق کار نداریم و ما نحو کار داریم. آیه میخواست نفی شرک و اثبات وحدانیت بکند قطعا ولی با استثنا اثبات شرک شد و خلاف مقصود اصلی ایه است. مشکل لفظی: این آله جمع نکره است در سیاق اثبات، نکره در سیاق اثبات افاده

عموم نمیکند وقتی افاده عموم نداشت نمیشود چیزی ازش استثنا کرد، نکه باید مستثنی منه عام باشد تا اخراج معنا پیدا کند فلذا استثنا الله از آلهه درست نیست؛ باید اینطور ترجمه کنیم: لو كان فيهما آله هابي که چنین صفت دارند غیر خدایند. اینکه فرمود نکره در سیاق اثبات افاده عموم ندارد کار تحقیق شماسست که در بلاغت میخوانید که نکره در سیاق نفی افاده عموم دارد در بلاغت مبسوط خواهید خواند و در اصول نیز به درتان میخورد ولی خلاصتا در نفی افاده عموم دارد چون وقتی مولا میگوید لا تشرب الخمر، نمی شود گفت مولا گفت خمر ننوش دفعه اول جلوم گذاشتن نخوردم و امثال امر خدا کردم و این نهی را امثال کردم ولی دفعه دوم میتوانم چون مولا هر بار نگفته بلکه یکبار گفت لا تشرب الخمر. خیر وقتی طبیعتی تحت ادات نفی می رود باید ان طبیعت از ریشه منعدم شود اصطلاحا در فلسفه چنین میگویند: الطبيعة لا تنعدم الا بانعدام جميع افراده، زمانی من ممثل لا تشرب الخمر هستم که هیچ دفعه نخورم. در تقریرات درس آقای بروجردی نهایت الاصول به تقریر آقای منتظری موجود است. البته آقای فاضل اینرا خدشه میکند اما در فلسفه محل اثبات است. ولی نکره در سیاق اثبات افاده عموم ندارد و چیزی نیست انعدام بشود تا بگویم الطبيعة لا تنعدم. اینجا یک سوال جا دارد: اینجا خود آلهه جمع است درست است در سیاق مثبت است ولی خودش جمع مکسر الهه است چرا به این بی توجهی شده است؟ ایا دقت نکرده ابن هشام یا مطالب علمی دارد که فرق است بین آلهه و القوم.

فلا يجوز في «إلّا» هذه (الائی که در ایه به کار رفته) أن تكون للاستثناء من جهة المعنى ، إذ التقدير حينئذ : لو كان فيهما آلهه ليس فيهم الله لفسدنا ، وذلك يقتضى بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهه فيهم الله لم تفسدا ، وليس ذلك المراد ، ولا من جهة اللفظ ؛ لأنّ «آلهه» جمع منكر فى الإثبات فلا عموم له ، فلا يصح الاستثناء منه ، فلو قلت : «قام رجال إلّا زيدا» لم يصح اتفاقاً .

همه نحوی ها گفتن این مثال اخیر اشتباه است چون رجال افاده عموم ندارد.

ولمّا لم يَجُزْ ذلك (استثنا) ، دَلَّ على أنّ الصّواب كون «إلّا» وما بعدها صفه.

این عبارت باید از ماقبل جدا نمیکردند اساتید.

ومثال المعرف الشبيه بالمنكر :

ابن هشام گفت موصوف باید جمع منکر باشد چرا باید جمع و چرا منکر باشد؟ چون غیر متوغل در ابهام است و موصوفش هم باید منکر باشد. سیوطی در الاقتراح تصریح میکند این ادبیات تحلیل دارد و کسانی که میگویند فقط استعمال است ادبیات حالیشان نیست. الان اینجا تحلیل جمع منکر را گفتیم که خیلی قشنگ و درست است. چرا باید جمع باشد؟ حفظاً لصورة الظاهرية چون صورت ظاهریه این است که این الا است و غیر نیست و گفتیم که مستثنی منه باید جمع و عموم داشته باشد لذا شرط جمعیت کردیم. ابن هشام گفت جمع منکر یا شبهه که میگوید این شبهه دو نوع است که یا چنین است که در ظاهر معرفه است ولی در باطن نکره است یعنی معنایش یا اینکه لفظاً در ظاهر مفرد است ولی در باطن جمع است لذا اطلاق شبهه شده است نسبت به این دو قید. با مطالبی که در صرف ساده خواندید ظاهر معرفه ولی باطن نکره انجایی است که الف و لام جنس بیاید بر سرش مثل الرجل که این احکام ظاهریه معرفه بودن برش بار می شود مثلاً مبتدا و ذوالحال واقع می شود ولی این جنس رجل است و در معنا نکره است. پس اینجا مورد بحث ما واقع میشود.

درس ۴۲

در مورد و شربوا منهم الا قليلاً دلیل رفع؟ این نکته مهمی است که قبل ایه فلیس منی است با توجه به ما قبل همیشه جای و شربوا میتوان لیسوا منی گذاشت این قیاس است پس اقای قاری با توجه به معنای شربوا چون قبل ایه صغری دارد وقتی لیسوا منی شد غیرموجب می شود رفع توجیه پیدا میکند. این خیلی کاربرد دارد همین ایه دیروز لو کان الهه فیهما الا الله جناب مبرد گفته لو معنای منفی درش خوابیده لو یعنی امتنع ، کافی است برای غیرموجب معنای نفی مثل فعل های امتنع که در این صورت بدل می شود. البته باید کار شود که لو لفظی نیست که ازش نفییت برخیزد و ما غیرموجبی را غیرموجب میدانیم که لفظش صریح باشد و لو لفظ صریح نیست. خود ابن هشام یک جاهای مغنی؟ به همین چیزها متمسک می شود. البته ما اصالة الظهوری هستیم لذا باید خارج از ظهور لفظ نشویم چون بنای عرف این است که ظاهر کلمات را بگیرد و حکم بار

کند و شرع هم برای حجیت ظهور غیر از بنای عرف ندارد، دلیل حجیت ظواهر بنای عقلا است و شارع هم بنای عقلا را امضا کرده است. خود امامان نیز در نامه نوشتند اخذ به ظواهر کلمات میکرده. اگر توانستیم بچربونیم که شربوا بردنش به معنای لیسوا منی خارج از ظاهر است تن در نمی دهیم وجه قلیلاً غلط خواهد بود ولی اگر به مرحله ظهور رسید اشکال ندارد. در همین بیت ذیل قائل شدن قلیل معنای نفی دارد لذا الا را استثنا گرفته اند.

قول ذی الرّمه: ۲۵- أُنِيخت فَأَلَقْت بِلدّه فَوْق بِلدّه قَلِيلٌ بِهَا الْأَصْوَاتُ إِلَّا بُغَامُهَا

اینجا الا به معنای غیر است. الا بغامها صفت آمده برای الاصوات که دیروز عرض شد که معرف به ال جنس در معنا نکره است گرچه لفظش معرفه باشد که یک ترکیب این است که قلیل خبر مقدم و الاصوات مبتدای موخر که معرفه است چون احکام ظاهریه بار می شود در ال جنس. ترجمه: خوابانیده شدن شتر پس افکند سینه خود را بر زمینی که کم بود در آن صداهایی غیر از صدای اهسته ان شتر.

فإن (لان) تعریف «الأصوات» تعریف الجنس.

اضافه کنید: تعریف الجنس در معنا نکره است؛ خود ایشان در ص ۱۳۴ و در ص ۳۴ جزء دوم تصریح میکنند که ال جنس معنایش قریب به نکره است.

ومثال شبه الجمع: قوله: ۲۶- وَكَلَّ أَخٌ مَفَارِقُهُ أَخُوهُ لَعَمْرُ أَبِيكَ إِلَّا الْفَرَقْدَانِ

کل در ظاهر مفرد است ولی اینجا معنایش جمع است. فرقدان انطور که شرح کافیہ/۲/۱۲۹ حاشیہ ۴ و جامع الشواهد/۳/۱۸۳ و لسان العرب گفته اند: فرقدان نجوان متلازمان منذ وُجدا دوتا ستاره اند که از روزی که خلق شده اند باهم بوده اند به لسان العرب مراجعه کنید که احتمال دیگری نیز داده که روی ان کار کنید که گفته فرقدان علم شده است برای این دو ستاره. بعد خواهیم گفت چرا کار کنید. الا الفرقدان صفت است برای کل اخ. خود ابن هشام سه خط بعد این شعر را ترجمه کرد است: کل اخوین موصوفین بانهما غیرالفرقدین فلذا این فرقدان مرفوع شده است. چرا ابن هشام کل اخ را به کل اخوین ترجمه کرد و این بود که گفتیم معنای جمع دارد؟ کل اخ مفارقه اخوه چون مفارقت و جدایی بین دونفر دونفر است و هر دونفر دونفر باهم جدا می شوند. این موصوفین از الا در آمد که صفت است. ترجمه: هر دو برادری که غیر از این

دو ستاره هستند مفارقت کننده است برادرش را هر آینه قسم به پدرش. از شذوذ این شعر این است که بین مبتدا و خبر اینهمه فاصله فتاده است که یک شاذ دیگری نیز در این شعر است تامل فرمایید.

همینکه مستثنی منه عام نباشد همین دلیل است برای اینکه نتوانیم استثنا بگیریم که اصوات چون در سیاق اثبات است (ابن هشام همانند مبرد به این چیزها تن در نداده که قلیل معنای نفی می بخشد.) افاده عموم نمیکند. جای تامل است که آیا میشود وجوهی ساخت یا نه ولی ابن هشام نظرش این است که این مشکله ها را دارد. همیشه لازم دو اشکال لفظی و معنوی جمع شود بلکه یک اشکال جمع شود کافی است برای خروج از استثنائیت. نکته تامل شود اگر حرف لسان که اگر علم شده باشد آیا باز الا را میتوان از استثنائیت خارج کرد؟ وقتی اسم من مسنون شود وقتی رایت مسلمون باید گفت نه مسلمین را چون علم وضع شده است.

مسألان

اساتید دخل و تصرفی کرده اند در عبارت لیبب.

الأولی : أن الوصف بـ «إلّا» وما بعدها علی قسمین:

یک وصف مخصّص و یک وصف موکّد، مخصّصه یعنی دایره موصوف را تخصیص یعنی ضیق میکند ولی موکده هیچ کاری به دایره شمولیت موصوف ندارد و فقط صرف وصف تأکیدی اس فلذا قابل اسقاط دارد، قابلیت اسقاط به معنای این نیست که بتوانیم برداریم این کلمه ای است در کلام متکلم هر لفظی معنای خودش را افاده میکند قابلیت اسقاط یعنی اگر حذف شود به قصد اصلی متکلم ضرر نمی زند ولی اگر حذف شود به معنا ضرر میزند خیلی فرق میکند کلامی با تأکید باشد یا نباشد.

أحدهما : أن يطابق ما بعد «إلّا» موصوفها فی الأفراد أو غیره ، فالوصف مخصّص ،

اگر در افراد و تثنیه و جمع موصوفش را تطابق کند وصف مخصص گویند.

کالبيت المتقدّم؛ إذالمعنی حينئذ : کل أخوین موصوفین بأنهما غیرالفرقدین.

همانجا هر دو برادر برادری شامل فرقدان نیز میشد ولی با الالفرقدان دایره کل اخوین کوچک شد یعنی اینرا ازش خارج شد. کل اخ که به معنای کل خوین است درست است که ظهورات حجت است ولی نباید غفلت

کرد که برخا ظاهر بدوی است وگرنه وقتی میشکافیم سر از کل اخوین در می آورد چون مفارقت بین دوتا دوتا است.

ثانیها: آن یخالفه،

یعنی ان یخالف مابعد ال موصوفش را.

فالوصف مؤکد، نحو: «له عندی عشره إلاً درهم»؛

اینهارا خوب بخوانید چراکه در باب اقرار فقه کار دارید. مثلاً اگر کسی در دادگاه بگوید به نفع آقای زید به گردن من است عشره الادرهما، قاضی میگه پس نه درهم بده چون اقرار کردی که قاعده ای داریم اقرار العقلاء علی انفسهم جائز. ولی اگر پیش قاضی گفت له عندی عشره الادرهما دیگر استثنا نمیتواند باشد چون وجهی ندارد برای درهم بالرفع شدن اینجا اشکال لفظی است اگر ال را بخواهیم استثنا بگیریم برای چی بالرفع شده چون ماقبل تام موجب بود و واجب النصب بود لذا این الا به معنای غیر است یعنی برای او به گردن من است ده درهم که چنین صفت دارد که ان ده درهم یک درهم نیست. هر ده درهمی یک درهم نیست لذا این وصف موکده است لذا قاضی میگوید ده درهم باید بدهید. پس دو عبارت یکی ده درهم یکی نه درهم شد که اگر ادبیات نخواندید در فقه باب اقرار قاطی می شود. مثال قاضی گفته ده درهم بود یا یازده درهم میگوید علی لزیده عشره دراهم ال احد عشر درهم یعنی ان ده درهمی که یازده درهم نیست این بدی ندارد یعنی دارم تاکید میکنم.

لأن المعنى عشره موصوفه بأنها غیر درهم، وكلّ عشره فهی موصوفه بذلك.

معلوم است که هر ده درهمی یک درهم نیست این از واضحات است.

فالصفه هنا مؤکده صالحه للإسقاط.

یعنی حذف شود به غرض اصلی متکلم ضرر نمی زند نه اینکه معنا طوری نمی شود.

الثانیه: تفارق «إلاً» هذه «غیراً» من وجهین:

چون اصل در وصفیت برای غیر است لذا غیر احکامی دارد که الائی که به معنای غیر است ندارد. با مطالبی که ص ۱۰ گفتیم در مورد همزه که گفت خصت باحکام گفتیم که چیزی اصل شد کثرت استعمال پیدا کرد

قطعا استعمالش باید راحت تر شود لذا گفتیم اگر ادات استفهامی حذف شود همزه در تقدیر می گیرند. لذا اینجا توسعه استعمالی غیر بیشتر از ال می شود. هذا نقش نحوی اش در عبارت صفت است یا تاکید؟ غیر صفت تفارق است. اولی اتفاقی است ولی دومی اختلافی است.

أحدهما : أنه لا يجوز حذف موصوفها ،

حذف موصوف الـ جایز نیست ولی حذف موصوف غیر جایز است چون غیر اصل در وصفیت است.

لا يُقال : «جاءني إلّا زيد» ويقال : «جاءني غيرُ زيد».

ثانيهما : أنه لا يُوصف بها(الـ) إلّا حيث يصح الاستثناء ،

جایی همیشه الـ را وصفیه گرفت که بتوان (توان ذاتی و شایستگی درونی) استثنا واقع شود. ابن هشام باید عبارت را چنین می آورد بها و بتالیها و بها را کسانی میگفتند که قائل به اسمیت بودند، مجاز نیست البته درست میکنیم اما دقیق نیست.

درس ۴۴

فيجوز «عندي درهم إلّا دائق» ؛ لأنه يجوز «إلّا دائقاً»

مصباح المنير ص ۱۱۰ الدائق معرّب و هو ... پس یک درهم شش دائق می شود .

ويمتنع «إلّا جيّداً» ؛ لأنه يمتنع «إلّا جيّداً»

عندی درهم الـ جید و صفیه گرفتن درست نیست چون عندی درهم الـ جیدا غلط است چون نسبت درهم به جید عمومیت ندارد ولی دائق میشد چون درهم شش دائق بود یعنی عمومیت داشت. پس شرط بود در اس. پس شرط بود در استثنا که مستثنی منه عام باشد ولی این جمع منکری نیست که نسبت به جید عمومیت داشته باشد؛ بله درهم در خارج یا جید است یا غیرجید (جید یعنی سالم و غیرجید یعنی پول های شکسته) ولی فرق میکن واقعیّت خارجی با عمومیت لفظ.

ویجوز «درهم غیر جید» قاله جماعات.

چون این شرط در مورد الا بود نه غیر. این شرط دوم را عده ای از نحوی ها گفته اند. ابن هشام با همین که میگوید قاله جماعات نمیخواهد این را تن در بدهد. جمهور نیز چنین شرطی ندارند. چون در ایه اولی اصلاً امکان ندارد استثنا باشد چون مخالف مقصود ایه می شود.

وقد یقال : إنه مخالف لقولهم فی (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الأنبياء/۲۴).

ابن هشام میگوید یا باید از این شرط دست بردارید یا بگویید الاستثنائیه است. این قید لقولهم مهم است چون کسی نگوید اونهایی که شرط گذاشتند غیر کسانی هستند که ایه را وصفیه گرفتند، ابن هشام میگوید نه همین کسان هستند. این دقت های ابن هشام است.

نکته: منظور اینها از استثنا متصل است در ثانی در استثنا منقطع نیز باید مستثنی منه عام باشد. یک سوالی که تامل شود اگر شرط دوم را قبول نکنیم پس این عندی درهم الا جیداً را چطور میتونیم وصفیه نیست؟
امتحان استاد:

سوال یک: عندی درهم الا دانق چگونه الا وصفیه ای است با دلیل بیان کنید؟ چون گفتیم الا وصفیه دو نوع است

سوال دوم: چرا در بیان شرط انه لایوصف به الا حیث یصح الاستثنا تاویل به صلاحیت و توان در صحت استثنا بودن شد؟

سوم: نائب فاعل یوصف، حیث را ترکیب کنید؟

وشرط ابن الحاجب

ابن حاجب درست در مقابل این اقایان گفته جایی الا را میتوان وصفیه گرفت جایی که تعذر استثنا باشد یعنی نشود استثنا گرفت انجا وصفیه میتوان گرفت.

فی وقوع «إلّا» صفهً ، تعذر الاستثناء ،

ابن هشام به این نیز اشکال کرده چون همان شعر دیروز با چیزی که گفتی مشکل دارد ولی اینجا تعذر استثنا نیست بخاطر اینکه کل اخ عام و مستثنی منه شرطش را دارد و فقط کافی بود فرقدین بگوید که استثنا درست بود، خود ابن حاجب حواسش به این مشکل بود لذا گفته این شعر شاذ و غیرقیاسی است. باید تامل شود و فکر شود آیا تعذر استثنائی که ایشان گفت با آن تعذر استثنائی که ما گفتیم یک چیز است یا این مشترک لفظی است؟ اگر فکر نکردید مرتب خلط میکنید و به کنه مطلب نمیتوانید پی ببرید.

وجعل من الشاذّ قوله: ٢٧- وكلّ أخ مفارقه أخوه لعمر أبيك إلّا الفرقدان

شاذ در ادبیات عرب سه کاربرد دارد یکی اش غیرقیاسی است.

الثالث : أن تكون عاطفه

قبلا الا عاطفه را از کوفیون دیدیم به معنای لا گرفته بودند. ولی این به معنای واو است فی اللفظ و المعنی ، فی اللفظ به تعبیر عباس حسن یعنی فی الاعراب یعنی ماقبل و مابعد الا اعرابشان یکی است همانند واو و فی المعنی یعنی تشریک فی الحکم درست به خلاف الا که الا میگفت حکمی که ماقبل دارد مابعد ندارد. بمنزله الواو فی (متعلق به منزله) التشریک فی اللفظ و المعنی ، ذکره الأخفش والفراء وأبو عبيده. وجعلوا منه قوله تعالى : (لا يخاف لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَلْ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ) (النمل / ١٠ و ١١)

اگر این الا استثنا باشد چون اصل استثنا باشد مشکله داشت دست برداشتنند، ایه شریفه در مورد حضرت موسی وقتی امر کرد به ایشان که عصایت را بنداز عصایش را انداخت تبدیل به اژدها شد حضرت ترسید خدا گفت لا تخف لا يخاف پیش من خدای تعالی و تبارک مرسلون نمی ترسند الا من ظلم. این دو اشکال دارد اگر استثنا بگیریم اشکال اول اینکه اگر مرسلون مستثنی منه شود و من مستثنی باید بگوییم پیامبرانی داریم که ظلم کرده اند و این با عقیده ما جور در نیاید. مشکل دوم: وقتی بعد الا را نگاه میکنیم میگویم من ظلم ثم بدل حسن بعد سو یعنی توبه کردند بعد ظلم یعنی آن کسی که ظلم کرده سپس تبدیل کرده که ما اسمش را تواب میگذاریم چرا بترسد ان الله يحب التوابين پس مشکل دوم این است که مستثنی تواب است و ما خواندیم مستثنی از حکم مستثنی منه خارج می شود در استثنا متصل اگر بخواهد خارج شود چنین می شود که توابین باید بترسند که جور در نمی آید. لذا آمدند الا را استثنا نگرفته اند و به معنای واو گرفته اند.

أى : ولا من ظلم ،

این لا بر سر من ظلم بخاطر ان لا سر یخاف بود لذا این لا زائده للتوکید است عند مشهور اقایان ولی ابن هشام خواهیم رسید میگوید خلط شده و دقت نشده که ما در نحو چهار نوع زائده داریم.

وتأوله الجمهور على الاستثناء المنقطع.

اقایانی که قبول ندارند الا به معنای او را ما گفتیم حکمه الوضع اقتضا دارد معنا اضافه نکیم لذا این الا همان استثنا است ولی منقطع از باب جاء القوم الا حمارا. من ظلم از مرسلون نیست تا اشکال پیش بیاید چون در منقطع خروج موضوعی است. اشکال دوم نیز پیش نمی آید چون اشکال دوم را جواب میدهیم بله می پذیریم که توابین نیز باید بترسند مگر کسی تواب شد باید نترسد بعد اینهمه. پس اشکال اول من ظلم من غیر المرسلین است.

حضرت ایت الله مکارم این الا را متصل گرفته و ایه را جواب داده و گفته من ظلم کی گفته گناه کبیره است و ظلم یعنی ترک اولی و به مرسلون ترک اولی میخورد ولی علامه طباطبایی و مرحوم طبرسی استثنا را منقطع میدانند.

درس ۴۴

الرابع : أن تكون زائده قاله الأصمعي وابن جني ،

در مغنی البیب شاهد مثال این دو بزرگوار چیز دیگری بوده که اساتید حذف کرده اند و در ادیب فقط ان چیزی که ابن مالک شاهدش بوده آورده شده است.

وحمل عليه (بر معنای رابع) ابن مالک قول الشاعر:

٢٨- أرى الدهرَ إلّا منجّوناً بأهله وما صاحبُ الحاجاتِ إلّا مُعدّبا

ترجمه: می بینم روزگار را چرخ آبی نسبت به اهل روزگار (در عدم استقامت و گردش و حرکت دائری) و نیست کسی که صاحب حاجت هاست مگر عذاب کرده شده (گرفتار مهنت روزگار می باشد) در این شعر الا عاطفه نیست چون منجنوب عطف به دهر نیست و وصفیه نیز نیست میماند استثنا که مستثنی منه و

مستثنی چه خواهد بود؟ این مفرغ نمیتواند باشد چون مشهور و من جمله ابن هشام گفتن کلام باید غیرموجب باشد ولی این موجب باشد. در اینجا مستثنی منهی نداریمو نمیتوانیک شیئا در نظر گرفت ولی ابن هشام و خود ابن مالک نمی پذیرند لذا گفته اند الا زائده است که الدهر مفعول اول و منجنوب مفعول دومش. ابن هشام میگوید تمام نسخه ها را گشته که اصلا از این شاعر اری الدهر ثبت نشده است و استاد عابدی نیز هفت هشت کتاب گشته که هیچجا اری الدهر نبوده و فقط ابن مالک اینرا چنین نقل کرده.

وإنما المحفوظ (ومثبوت) «وما الدهر»

اگر چنین باشد الا استثنائیه می شود چون غیرموجب می شود. ابن هشام حالا از باب مسالحه وارد می شود و تسامح میکند که شعر همانطور است که ابن مالک گفته ولی باز هم تن در نمی دهیم چون زائده خلاف اصل است ۲. تا بتوانیم بنابر حکمه الوضع اقتضا دارد یک کلمه را سه معنا کرد چهار معنا نکنیم. اگر اینرا با الا استثنائیه می توان درست کرد چهارمی نسازیم مگر اینکه هیچ کاری نتوانیم بکنیم. ابن هشام میگوید و لو این بیتی که شما گفتید با الا استثنائیه درست میکنیم: دقت شود به بیان استاد چون ابن هشام جوری عبارت نوشته که اگر کسی دقیق شود به عبارت ابن هشام اشکال می کند اینکه ادعا و مطلوب یک چیز می شود:: همانطوری اقا فرمودند اگر بخواهیم الا را استثنائیه بگیریم چاره ای نیست جز اینکه استثنا را مفرغ بگیریم چون از استثنا تام حل نمی شود قطعا. مقدمه دوم این اقایان مشهور استثنا مفرغ را در کلام غیرموجب درست می دانند پس باید اینجا یک ادات نفی بگیریم یعنی لا اری الدهر الا منجنوبا اگر چنین گرفتم درست می شود یعنی لا اری الدهر شیئا الا منجنوبا. تا اینجا شعر درست شد ولی مگر میشود ادات نفی بیاوریم؟ ابن هشام میگوید حذف ادات نفی سه شرط دارد: ۱. محذوف لا باشد چون ام الباب است. ۲. بر سر فعل مضارع بیاید ۳. قبل از ان قسم باشد. اینجا فقط شرط سوم را نداریم که میگوید شرط سوم را چنین میگیریم: واللہ لا اری الدهر الا منجنوبا. ابن هشام میگوید استبعاد نکنید در سیوطی خواندید در ایه شریفه تالله تفتتوا برادران حضرت یوسف گفتند به پدرشان: به خدا قسم شما مداوم حضرت یوسف را یاد میکنید تذکر یوسف همانجا خواندید که اینجا تالله قسم و مابعد فعل مضارع که در اینجا لا حذف شده پس ادات حذف می شود.

ثم إن ثبتت (کاش با لو میگت) روایتی فتتخرج (حمل میشود) علی أنّ «أری» جواب لِقسم مقدر، وحذفت «لا» كحذفها فی (تالله تفتتوا) (یوسف / ۸۵) ودلّ علی ذلك (حذف) الاستثناء المفرغ.

این تالله لا تفتتوا بوده که به معنای همیشه است که ما زال و مافتی و مابرح دلالت بر همیشگی میکند. در مورد شرایط حذف: اعراب القرآن محی الدین درویش/۴/۲۹ حاشیه الامیر/۱/۶۹ دمامینی/۱/۲۸۵.

ممکن است از ابن هشام پذیرفته نشود چون ایشان خودش شرایط را موجود کرد تا ادعایش درست شود ولی این فرق دارد با ایه چون در ایه قسم بود و مضارع بود و معنا هم دلالت میکرد که پیوستگی باشد که این لا تفتتوا می رساند ولی اینجا لا و قسم نداشت و کسی قبول نکند ما جواب ابن هشام این است که تا بتوانیم الا را استثنائیه بگیریم دست بر نمی دراریم.

ما در مصراع دوم ما صاحب الحاجات چیست؟ اگر ما نافیه شبیه به لیس است پس چرا معذبا است؟ الف اطلاق جایی می آید حتما ماقبل منصوب باشد. در سیوطی در باب شبیه به لیس باید میگفتند به شما که یه عده از آقایان میگویند که اگر الا هم بیاید ما عمل میکند اتفاقا حجتشان همین شعر است. بیت اول نیز همینطور چون اصلش ما اری الدهر بود. ولی به این شعر جواب داده اند: صبان/۱/۲۴۸ شرح التصریح/۱/۲۶۲ و ۲۶۳.

مطلب بعد در مورد الثالث: در لسان العرب معنای ثالث عاطفه را پذیرفته، لسان معمول است چیزهائی که نقل کرده از لغوی های درجه یک نقل کرده گرچه ابن هشام در ایه تن در نداد ولی به لسان به قسمت الا مراجعه شود پذیرفته و نکته دقیقی است که شواهدی دیگری جز ایه نیز آورده است.

تنبیه

گفتیم ابن هشام اخر خیلی از کلمات تنبیهی می آورد تا بگوید هر الا را الا این چهارتا گفتیم نگیرید و الا استدامه مرکبه است.

لیس من أقسام «إِلَّا» الَّتِي

ص ۳۵ گفت لیس من امثله الّا الّتی ولی اینجا میگوید لیس من اقسام الا؟ دقت شود.

فی نحو: (إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ) (التوبه/۴۵) وإِثْمًا هَذِهِ كَلِمَتَانِ: «إِنْ» الشرطیه و «لَا» النافیه.

این ایه را چندبار دیدیم که یکی ص ۱۹ بود.

(إِلَى)

چند نکته . الی هشت معنا دارد مثلا یکی از معانی الی به عنای لام و فی است. خیلی سوال می شود که الی به معنای لام است یا الی به معنای فی است در آیات و رواایات چرا خدا نگفت لام و خود فی ؟ مبانی را درست نخواندید. این کثرت معانی را کوفیون قبول دارند و بصریون در تمام مواردی که میخوانیم یک معنا و حداکثر سه چهارتا معنا و از این بیشتر نرفتن که دلیلشان حکمه الوضع است. بیست و دوم معنا برای لام که برای هر کدام قرینه معینه بیاید. ابنهشام متمایل به کوفیون است که در یکجای مغنی تصریح میکند (در کل بحث معانی حروف). کوفیون قائل اند به مشترک لفظی که اگر اینرا بدانید دیگران سوال مطرح نمیشود مثل عین که مشترک لفظی بود برای چشم چشمه و طناب و ... مثلا یکی از معانی نقره فضه هم است. مثلا من رفتم بازار عینی خریدم سفید رنگ بود و شرایط دیگر پس منظورش نقره بوده ایا جا دارد کسی اشکال کند چرا فضه نگفت این اشکال لوس و بی معناست چون وقتی وقتی عین به نحو اشتراک لفظی وضع شده برای نقره چه اشکال دارد استعمال شود. درست به همین لوسی در همین الی که به معنای لام و فی است. الی مشترک لفظی است.

درس ۴۵

دومین نکته: باید حتما کنار دستتان چندین کتب لغت باشد تا اینکه این معانی را که می‌شمرند ایا لغت حجت کمک کار است. قبلا گفتیم در این مورد اینکه با این حرف جر خاص به کار برده اشکال ندارد چون ما دنبال معنا نیستیم

سومین نکته: یکی از کلماتی که در اصول بهش محتاجیم الی است و همچنین حتی که باید در نحو باید مجتهد شوید. در همین الموجز ص ۹۳ تا ۹۵ به عنوان کتاب ابتدائی بحث شده است. کتب اصولی پر است.

نکته پنجم: این معانی که ابن هشام نقل فرموده استقرائی است نه انحصاری لذا اگر به جنی الدانی و رصف المبانی و عوامل ملامحسن رجوع معانی گفتهاند که ابن هشام نگفته.

نکته: ممکن ابن هشام برای معنای کلمه ای چیزی فهمیده باشد ولی شما چیز دیگه فهمیده باشید که شاید مال شما درست باشد.

حرف جر له ثمانیه معان: الأوّل: انتهاء الغایه

انتهای غایت زمانی و مکانی و غیرهما. غایت یعنی انتها نیست چرا که انتهای غایت معنایش انتهای نهایت میشود و ابتدای غایت یعنی ابتدای نهایت؟ غایت یعنی مسافت از یکجایی تا یکجایی البته لزوم به مکان هم نیست بلکه فاصله دو چیز. اینکه بهش غایت گفته از باب مجاز مرسل است نامیدن کل به اسم جزء چون یکی از مسافت غایت است به مسافت غایت نیز گفته اند. کافیه/۴/۲۶۳ وافی/۲/۴۲۶ حاشیه ۱ صبان/۲/۲۱۱ سلسبیل ص ۳۴ حاشیه ۲۱.

الزمانیه نحو: (ثُمَّ أْتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (البقره / ۱۸۷).

لیل زمان است که الی انتهای زمانی را نشان میدهد.

والمکانیه، نحو قوله تعالى: (مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى) (الإسراء / ۱).

تفسیر این ایه را ببینید عجیب است. مسجد اقصی مکان است لذا الی انتهای مکان را معین میکند.

وقول عبدالله بن الزبیر الأسدی: ۲۹- إِذَا كُنْتَ لَا تَدْرِي مَا الْمَوْتُ فَانظُرْ إِلَى هَانِي بِالسُّوقِ وَابْنَ عَقِيلٍ

ترجمه: ای نفس اگر زمانی نمیدانی مرگ چیست پس نگاه کن به هانی در بازار و نگاه کن به ابن عقیل. (اینکه این دو را به چه وجهی به شهادت رساندند.) این شعر در لیب نیست و اساتید آورده اند که اینجا این الی به معنای غایت. ما نوشتیم سه غایت داریم غایت زمانی و مکانی و غیرهما که ابن هشام از ابن سومی صحبت نکرده لابد این اساتید که این مثال را آورده اند منظورشان مکانی بوده چون الی هانی بالسوق گفته این بالسوق را قرینه گرفته اند برای اینکه منظور این است که نگاه کن به مکان هانی در بازار. پس توجیه کتاب بنابر اینکه ابن هشام غایت را زمانی و مکانی میدانند این مکانی است ولی به نظر استاد عابدی چون کتاب های دیگر تصریح دارند که غایت غیر زمانی و مکانی داریم لذا به نظر استاد این بیت برای غیرهما است. این بیت چنین است: ای نفس اگر میخواهی حقیقت مرگ را نگاه کنی به حقیقت وجودی هانی و حقیقت وجودی مسلم ابن عقیل نگاه کند این حقیقت هانی مدنظر است نه مکان هانی و ابن عقیل. ادرس: جامع المقدمات/۲/۴۹۷ جنی الدانی ص ۳۸۵ جامع الدروس/۳/۱۷۲ مثال زده به اعطیته من درهم الی الفی که منظور این است که انقد درهم بخشیدم که تا به هزار درهم رسید یعنی آخرین جا که قطع کردم هزار درهم بود. باید قبول کرد چون مثال هایی داریم که نه زمانی است نه مکانی.

به تبع معنای ابن هشام وارد بحثی میشود که در اصول نیاز است. مثال اتمو الصیام الی الیل و اغسلو وجوهکم و ایدیکم الی المرافق. اصطلاحاً به مدخول الی و حتی غایت گویند و به آن چیزی که مجرور الی و حتی برایش غایت آمده مُغیاً گویند که اینجا صیام مغیا است. یک بحثی در اصول میخوانید که آیا غایت داخل در مغیا است یا خیر؟ یعنی این مجرور داخل در حکم مغیا است یعنی این لیل داخل صیام است یا این مرافق داخل در حکم شستن وجوه و ایدی است؟ خیلی فرق میکند اگر فقیه از ادبیات بدین نتیجه رسیده باشد که غایت داخل حکم مغیا نیست اثر این مثلاً در ایه اغسلو که ایدی مغیا است اینجا وارد در حکم شستن نمیشود لذا در رساله می نویسد شستن آرنج واجب نیست. در فقه خواندید مقدمه علمیه یعنی کمی از بالاتر باید اب بریزید تا علم پیدا کنید که مقدماتاً همه اعضا رو شستید فلذا ایت فقیه میگوید به عنوان مقدمه علمیه میتوانید از آرنج شروع کنید ولی فقیهی بدین نتیجه برسد که غایت داخل در حکم مغیا است لذا او باید بگوید آرنج را حتما بشورید و بری مقدمه علمیه از بالا شروع کنید. خیلی فرق دارد همینطور در ایه دومی که با این نظر فقیه باید بگوید ابتدای شب باید هنوز روزه دار باشید ولی اوئی که خارج میدانند از مغیا میگوید اول شب بخورید. لذا این الی و حتی اجتهاد میخواهد. در الموجز که کتاب مقدماتی است بحث کرده که گفته در این چهار نظر است که امام و صاحب کفایه گفتند هیچ وقت داخل نیست خروج مطلقاً و یک عده گفتند دخول مطلقاً و یه عده تفصیل داده اند و یه عده گفته اند هیچ دلالتی ندارد. خود آقای سبحانی به تبع استادشان به خروج مطلقاً معتقد میشوند. الان ابن هشام به عنوان فحل ادبیاتی میخوانیم، امام و و سبحانی و بقیه باید ادبیاتشان را خیلی قوی کرده باشند تا بتوانند نظری بدهند در مقابل فحلی مثل ابن هشام که نظر دیگری دارد. سبحانی یعنی خودش را مجتهد میدانند در نحو که مقابل ابن هشامو اینها ایستاده. نظر ابن هشام: اگر قرینه بر دخول داشته باشیم ما نوکر قرینه هستیم و با قرینه کسی نمیتواند مخالفت کند میگوییم حکم به دخول و اگر قرینه بر خروج داشته باشیم میگوییم خروج و اگر قرینه نداشته باشیم که اکثر جاها اینطوری است ابن هشام میگوید لا یدخل مطلقاً ایشان در الی چنین نظری دارد ولی در مجرور حتی یدخل مطلقاً میدانند یعنی بین الی و حتی تفصیل قائل است. پس ابن هشام در قسم سومی است یعنی تفصیله نه مثل سبحانی و امام و اینها.

وإذا دلّت قرینه علی دخول ما بعدها(فی حکم مغیا) ، نحو: «قرأت القرآن من أوله إلى آخره» أو خروجه ،
نحو: (ثم أتموا الصيام إلى الیل) عمل بها ،

ما از شرع مقدس و روایات تحت این ایه شریف آمده فقهای اینها گفته اند ابتدای لیل کافی است. اینها را دست امام و سبحانی و همه آقایان بدهید همین را میگویند و کسی با قرینه مخالفت نمیکند و ما در فقه اسلامی کلمات امام حسن علیه السلام عکسری را با کلمات امام علی علیه السلام قید میزنیم با اینکه تریبا ۱۵۰ سال بینشان فاصله است. با قرینه هیچکس مخالفت نمیکند چون بنای عرف تابع قرینه است. بحث و اختلاف در عدم وجود قرینه است که گفتیم چهار قول بود. عمل بها یعنی عمل میشود به ان قرینه که عمل در عبارت جواب اذا شرطیه.

والأ (ان لم تدل قرینه) فقیل : یدخل (مابعد) إن کان من الجنس ،

ابن هشام می گوید در این صورت تفصیل داده اند که اگر مجرور از جنس ماقبل بود داخل و اگر نبود خارج که ایت الله سبحانی ص ۹۴ مثال زده: فاغسلو وجوهکم و ایدیکم الی المرافق که مرفق از لحاظ جنسی ید حساب می شود لذا باید داخل شود ولی ایه اتموا الصیام الی الیل که حقیقت لیل زمان است و صیام نیست لذا خارج باید کرد. اینرا عده ای از اصولی ها پذیرفته اند. این جنس عرفی مدنظر است ودقت ریز نشود که صیام نیز به هر صورت یه زمان دار است. عرف لیل را زمان و صیام را زمان نمیدانند.

وقیل : یدخل مطلقاً ،

قبلا گفتیم مطلقاً را یا از قبل یا از بعد میفهمی که اینجا یعنی چه هم جنس چه غیرهم جنس باشد.

وقیل : لا یدخل مطلقاً ، وهو الصحیح ؛

این همان نظر امام و سبحانی و صاحب کفایه است. نظر ابن هشام نیز همین را می پذیرد که مطابق است با این بزرگواران در الی ولی در حتی مخالف اینها است که ابن هشام بین الی و حتی تفصیل قائل است و در حتی به یدل مطلقاً قائل است. دلیلی که ابن هشام آورده به درد خورش میخورد چون عامی مذهب است چون شافعی بعد حنبلی شد که به قاعده کالاعم اغلب تمسک میکنند که در فقه اسلامی نفی میشود چون حجیت ندارد. دلیل ابن هشام میگوید چون بررسی کرده که اکثر مواردی که با قرینه به کار رفته بود لایدخل بود حالا در این مثالی که قرینه نداریم حمل بر اغلب میکنیم که گفتیم از لحاظ ماها به درد نمیخورد و هیچ اصولی از ماها نمی پذیرد. عبارت دقیق است که استاد به این عبارت عنایت دارد:

لأن الأكثر مع القرینه عدم الدخول ، فیجب الحمل علیه عند التردد.

عند التردد یعنی عدم قرینه. نحو شیعی کسی نوشته و کسی نمی نویسد چون توانش نیست. مرحوم آقای خویی و آقای وحید معمول مثال های اعم اغلب را از استصحاب عدم ازلی حل می کنند. این ال در اکثر عهد ذهنی است یعنی ان مقداری که ابن هشام گشته و دیده.

الثانی : المعیّه

الی به معنای مع که قبلاً گفتیم این الی حرف و است و مع حرف. اصطلاحاً بهش الی به معنای مع یا الی به معنای مصاحبت گویند. تعریف معیت از وافی/۲/۴۳۴ حاشیه: انضمام شیء لآخر انضماماً یقتضی تلازمهما فی امر یقع علیهما او یقع لهما معاً علی غیرهما و شرح کافیه/۴/۲۷۱ و صبان/۱/۲۱۳ نیز دارند. معیت انجایی است که مجرور و مدخول الی را منضم کنید به کلمه ای قبلش یا بعدش انضمامی که اقتضا کند تلازم این دو تا را فی امر یقع علیهما که این مثال کتاب است که مثالش این است: مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ اَيْنَ كَلَامِ حَضْرَتِ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِسْتِ، اَيْنَ جَا مَجْرُورٌ كَمَا اللَّهُ بَاشَدُ بَا اِن مِّن (اسم ماقبل) منضم شده اند در یک فعلی که هر دو تا یقع علیهما است و ان هم نصرت است. یعنی خدابه من نصرت میده کی هست که به من نصرت بده در این امر. مثال یقع لهما را در وافی دنبال کنید.

وذلك إذا ضمنت شيئاً إلى آخر، وبه قال الكوفيون وجماعه من البصريين في (مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ) (آل عمران / ۵۲)

وافی قشنگ تر گفت. چنین باید ترجمه شود: چه کسی همراه خداوند مددکار من است؟ مباحث تفسیری نمونه/۲/۴۲۵. وقتی گفتیم ملاک انضمامی شد که یقتضی تلازمهما فی امر یقع علیهما معاً که در الی زید مال چون بین مال و زید چیزی نیست که بخواهیم در ان انضمام کنیم یعنی جامعی ندارند لذا غلط است.

ولایجوز «إلى زید مال» ترید مع زید مال.

نگویید در بودن انضمام دارند اگر چنین باشند تمام مجرور ها با همه ماقبل ها و مابعدها مصاحبت دارند چون همه بوده چون ما در فضای نابود ها صحبت نمیکنیم، نه بودن یک چیز عمومی است. این مثال را خواهیم گفت طبق یک نظر الی اینجا به معنای لام است.

زندگینامه ایت الله سید عبدالله مامقانی پدر ایت الله شیخ محی الدین مامقانی که چند سال پیش به رحمت خدا رفتند. مرحوم مامقانی در رجال کتابی به نام تنقیح المقال دارد که داماد ایت الله سیستانی در موسسه ال

البیت چاپ جدید میکند که حدود ۴۰ و خورده ای می شود. رجال بخوانید میفهمید یعنی داغون شدن شب و روز کتاب دیدن. مغز را داغان میکند علم رجال. یه روز در سال درس را تعطیل میکرد انهم روز عاشورا.

درس ۴۶

الثالث : التبيين

الی بیان میکند به مجرورش فاعل فی المعنی را لا فی اللفظ را چون در لفظ مجرور است. فاعل فی اللفظ مثل ذهب زیدٌ ولی فاعل فی المعنی یعنی در فظ فاعل نیست ولکن در معنا کردن باید به صورت فاعلی معنا کنیم.

وهی المبیّنه لفاعلیّه مجرورها بعد ما یُفید حُبّاً أو بُغْضاً

تعبیر ابن هشام درست ست یعنی هر لفظی که این دو تا معنا را افادع کند یه وقت خود ماده حب و بغض است و یک وقت مثل کلمه وبثّ نه آن کتاب هایی که نوشتن بعد حب و بغض. وافی/۲/۴۳۴؛ صبان/۲/۲۱۳.

من فعل تعجّب أو اسم تفضیل ، نحو قوله تعالى : (رَبِّ السِّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ) (یوسف /۳۳)

چس من تبیین بعد از فعل تعجب و اسم تفضیل می آید. در این مثال اسم تفضیل است که این شرط را دارد و از ماده حب نیز است این شرط دوم را نیز دارد. الان این یاء فاعل فی المعنی است ولی لفظش محلاً مجرور است یعنی کسی که دوست دارد من هستم. زندان دوست داشتنی تر است که این دوست داشتنی تر از حضرت یوسف صادر می شود پس محب این یاء است. به این الی تبیینه گویند. این یاء محلاً مجرور است و بخاطر فاعلیتش محل نمگیرد چون فاعل فی المعنی است. اگر به وافی به همان ادرس رجوع کنید ماقبل الی مفعول فی المعنی است یعنی دوست دارم السجنَ و الاسجن مبتدا است در لفظ.

وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : «يا أباذر ما من شيء أبغض إلى الله من الدنيا.»

کاش اساتید مثال دوم را برای فعل تعجب می زدند ولی در وافی در همان ادرس مثالش است. این مجرور کسی است که بغض دارد: یا اباذر نیست هیچ شیئی مبعوض تر پیش خدا از دنیا پس فاعل این فعل بغض الله تبارک و تعالی است.

در مورد معنای ثانی معیت جنی الدانی ص ۳۸۶ را ببینید که گفته اقایانی که معنای دوم را قبول ندارند از راه تضمین حل کردند.

حاشیه ادیب: أضاف ابن هشام معنی آخر وهو مجيئها بمعنی الفاء العاطفه - مغنی اللیب ، حرف الفاء الأمر الثانی. انجا گفته هذا معنی قریب ل الی لم اری من ذکره که مثال های خیلی نادری دارد.

الرابع : مرادفه اللام

اینکه ابن هشام گفته مرادف لام در معانی لام بیست و خورده ای معنا دارد کدام لام است؟ باید قاعده را بدانید که در هر کتاب نحوی وقتی میگویند حرف جری به معنای حرف جری معمولاً اصلی ترین معناست که در مورد لام اختصاص است. ابن هشام در مغنی نود درصد موارد اصلی ترین معنا را اولی معنا قرار داده است.

نحو: (والأمرُ إلیک) (النمل/ ۳۳)؛

یعنی الامر لک. مباحث تفسیری نمونه/ این ایه در مورد بلقیس است که وقتی گفتند نامه ای آمده از حضرت سلیمان علیه السلام گفت الامر الیک یعنی آخرین تصمیم گیری با شما است یعنی مخصوص شماست. جلسه قبل عرض شد که شش هفت کتاب لغت کنار داشته باشید که ببینید این ماده با این حرف جر به کار رفته یا نه. منتهی لسان و المنجد خوب است چون معنا نمیخواهیم بگیریم و فقط کاربرد های یک فعل را با حروف جر مختلف ببینیم ولی لسان العرب قشنگ تصریح ندارد که این فعل مثلاً با حرف جر لام به کار رفته و لکن همینکه در لام از عرب حجت شعری و مثالی آورده که عرب به کار برده قابل قبول است و استفاده میکنیم.

وقیل : لانتهاء الغایه ، أی : مُنتهٍ إلیک.

برای اینکه بفهماند الی به معنای انتهای غایت است گفته منته الیک که به لغت مراجعه شود انتها با الی متعدی می شود. پس الی به معنای خودش است که برای این فعل و شبه فعلی در نظر گرفته که با الی متعدی شود. ابن هشام با قیل مطرح کرده است.

هدفی داشتیم گفتیم الامر با الیکه در لغت ببینید و الا با توجه به متعلق باید در نظر گرفته شود که اینجا فعل تام محذوف است.

الخامس : موافقه «فی» ذکره جماعه فی قول النابغه الذبیانی:

یعنی به معنای ظرفیت. این ذبیانی اقا بوده نه خانم.

۳۰- فلا تترکتی بالوعید کأنتی إلى الناس مطلقاً به القار أجرب

ترجمه: پس ترک نکن مرا به واسطه تهدید که گویا من در میان مردمان مثل شتری می مانم که بر او قیر مالیده شده و مرض جرب (گری) دارد. شاهد مثال سر این است کانی الی الناس یعنی فی الناس. ابن عصفور گفته اینجا الی به معنای خودش است که از راه تضمین وارد شده یعنی مطلقاً تضمین فعل مبعوض کرده و مبعوض با الی در لغت متعدی می شود فلذا این مطلقاً تضمین مبعوض شده به تبع او با الی متعدی میشود.

وقال ابن عصفور: هو علی تضمین «مطلقاً» معنی «مُبْعُضٌ» ،

اگر به چند کتاب لغت مراجعه کنید بَعْضُ چه ثلاثی مجرد چه مزید با الی متعدی میشود. باید لغت مراجعه کنید که لغت بغض الی دارد یا نه اینکه ابن عصفور درست گفته یا من در آوردی است.

قال: ولو صح مجيء «إلى» بمعنى «فی» لجاز «زید إلى الكوفه».

ابن عصفور گفته اگر الی به معنای فی درست باشد از این مثال باید زید فی الكوفه بفهمد در صورتی که هیچکس چنین نمیفهمد.

صبا اشکالی بر ابن عصفور کرده که این چه حرف است که گفتی این حرف غلطی است. صبا/۲/۲۱۴: فیه نظر اذ الظاهر جواز زید الی الكوفه بله این اقایان کوفیون که میگویند الی به معنای فی همین مثال را نیز بدهید به دستش بدهید این مثال را نیز فی میفهمد. صبا دقت نکرده حرف ابن عصفور خیلی بالاتر است (نمیخواهیم بگوییم حرفش درست است اینکهاشکال صبا وارد است برش یا نه شیء اخر است) ابن عصفور میگوید اصلاً عرب فهم زید فی الكوفه نمیکند ما دائر مدار فهم عرب هستیم و اینکه کوفیون بگویند بگویند مگر هر چیزی که آنها میگویند درست است؟! در مباحثه تامل شود که ایا عرب از زید الی الكوفه فهم فی الكوفه نمیکنند ایا الی هیچ وقت به معنای فی نیست؟!

اینکه تضمین چیست بابتی است در نحو ایا سماعی است یا قیاسی یعنی ایا ما نیز میتوانیم اشراب بکنیم یا نه فقط همان چیزهایی که عرب کرده؟ در فعل فقط جاری است یا در اسم و حرف نیز جاری است؟ مثل ابن عصفور میتوانیم بگوییم در اسم جایز میدانند چون گفت مطلی به معنای مبعوض. مطلی مطلوی بوده که طبق قواعد صرف ساده مطلی شده است. ولی همه در اسم جایز نمی دانند. سوم: رابطه بین ان دو یکی معنای اصل و یکی معنای بعد از اشراب ایا رابطه اینها حقیقت و حقیقت است یعنی هر دو حقیقی اند یا حقیقت و مجاز است یا عموم المجاز است یا.. بحث بسیار گسترده است که در وافی/۲/۵۲۲ تا ۵۵۳ را حتما ببینید و یاد بگیرید. اخرش هم دکترهای اساتید قاهره را در حاشیه نیز آورده. ولی در مغنی در ۹۸ جزء دوم یعنی باب رابع استاد مغنی ۲ باید درس بدهد ولی استاد از نظر ابن هشام را میگوید: ص ۱۸۰ جزء دوم میگوید: القاعده الثالثه: قد یشربون لفظا(ابن هشام گفت لفظ نه فعلی را یا اسمی را لذا ابن هشام از گسانی است که در هر سه تا جاری است) معنی لفظ فیعطونه حکمه یعنی اشراب شده تا در لفظ اشراب شده در ان حکم لفظ دیگر را بار کند. فایده تضمین این است. فیسمی ذلک تضمینا و فائده ان تودی کلمه مودی کلمتین. چند مثال ایه میزند که نیاز داریم به تضمین. و لا تا کلاوا اموالهم الی اموالکم ماده تا کل با الی متعدی نمیشود ولی ماده ضم با الی متعدی میشود لذا تضمین ان شده ای و لاتضموها الیها آکلین. این آکلین حال است که نحو وافی درس داده که در تقادیر معنوی تضمین گاهی فعل اشراب شده و گاهی فعلی که قرار است اشراب شود را به صورت حالی به کار می برند. ابن هشام میگوید: و هو کثیر قال ابوالفتح ابن جنی فی کتاب التمام: أحسبُ لو جُمع ما جاء منه(العرب) لجا منه کتاب یكون مؤین اوراقا. اگر بخواهید تضمین هایی که عرب استفاده کرده را در کتابی جمع کنید بیش از هزاران ورق می شود. ادرس دیگر مکررات/۲/۴۴۲ تا ۴۵۴.

السَّادِسُ : اللابتداء كقول ابن أحمَر الباهلی: ۳۱- تقولو قد عالیة بالكُورِ فوقها أیسقی فلا یروی إلی ابن أحمرا

الی به معنی من ابتدا. الف احمر اطلاق است. فاعل تقولو نافع بیت قبل است. ترجمه: میگفت شتر در حالیکه بالا میبرد بار بر رویش(کور یعنی رحل) آیا سوار میشود بر من پس سیراب و خسته نمیشود از من ابن احمر. از صاحبش به تنگ آمده بود که هم خودش سوار میشه هم تا میتونه پر میکنه. الی به معنای من است چون روی من الماء روی با من متعدی میشود نه با الی. ادرس مصباح المنیر ص ۱۳۴ المنجد ۲۸۹. سقی در به معنای کنایی به کار رفته یسقی یعنی رکوع

السَّابِعُ : موافقه «عند» وحُمل عليه قوله تعالى : (ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) (الحج/ ٣٣).

مثال معنی البیب چیز دیگری است و ظاهراً اساتید این مثال را از اتقان سیوطی آورده اند چون نظر سیوطی در این ایه این است لذا حمل علیه میگوید. یعنی عند البیت العتیق که برای فهم این تفسیر ببینید نمونه/ ١٤/ ١٠٠ سه تفسیر کرده بر این ایه. ایه در مورد حج است که محله یعنی محل ذبح گوسفندها. الی بیت العتیق یعنی عند البیت یعنی کنار خانه خدا.

الثَّامِنُ : التوكید و هی الزائده ،

قبلاً گفتیم اثر زائده بودن به معنای مشهور توكید كل جمله است.

أثبت ذلك الفرّاء ، مستدلاً (درحالیکه استدلال آورده است) بقراءه بعضهم فی (أفئده من النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ) (إبراهیم/ ٣٧) بفتح الواو.

در برخی از قرائت ها مثل حفص از عاصم تَهْوِي است نه تهوی به مجهول. تامل کنید چرا بنابر این قرائت زائده است؟. برای اینکه بدانیم این الی زائده است میبینیم ماده هوی به مفعولش بی واسطه است فلذا الی زائده است. اساس البلاغه زمخشری ص ٧٠٨ و مصباح المنیر ص ٣٣٧.

درس ٤٧

تهوی به قرائت کسر متعدی میشود. لسان العرب/ ١٥/ ١٦٧

یه عده بنابر همین قرائت جواب داده اند چون زائده بودن خلاف اصل اول است و ثانیاً اصل عدم اشتراک لفظی است که حکمه الوضع چنین اقتضا دارد. جواب اول که مورد پسند خیلی هاست از باب تضمین است که تهوی متضمن تمیل است حضرت ابراهیم سلام الله علیه وقتی زن و بچه را گذاشت در زمینی که هیچ اب و غذایی نبود که دعا کرد الله اجعل افئده من الناس قلوب بعضی از مردم را تهوی الیهم یعنی به سمت اینها که تهوی متضمن تمیل شده است که در لغت تمیل با الی متعدی میشود فلذا تهوی با الی متعدی شد. لذا الی به معنای اصلی خودش است و زائده نیست. این جواب مورد پسند وافی/ ٢/ ٤٣٦ و مجمع البیان/ ٥/ ٦٠٥/ ٤٨٨.

لسان و مصباح و اساس هم آمده. یک جواب هم ابن مالک داده که مطلب سختی است: تهوی اصلش تهوی بوده و چون بالكسر با الی متعدی میشود پس این فرع ان است که چون اصلش متعدی میشود اینهم میشود. در صرف ساده خواندیم که قاعده سه در تهوی جاری میشود که تهوی میشود جناب ابن مالک اینجا قاعده ای اجرا کرده گفته این کسره قلبت بالفتح یعنی تهوی میشود بعد قاعده هشت جاری میشود تهوی میشود لذا ابن مالک میگوید اصل تهوی تهوی بوده است. این قاعده که کسره قلبت بالفتح از کجا گفت که در صرف ساده نبود، برای فردا تامل شود.

وخرجت علی تضمین «تهوی» معنی «تمیل» أو أنّ الأصل «تهوی» بالكسر، فقلبت الكسره فتحه والياء ألفاً كما يقال في «رَضَى»: «رَضَا» قاله ابن مالک.

رَضَى رَضَى شده و طبق قاعده هشت شده رضا یعنی نمونه دارد و استعمال دارد.

وفیه نظر؛ لأنّ شرط هذه اللغه تحرك الياء في الأصل.

ابن هشام به تضمین اشکال نکرد پس به نظر می آید تضمین را پذیرفته و فیه یعنی فی مقاله ابن مالک. این قاعده ابن مالک جاری نمیشود چون شرط این لغت این است که یاء فی الاصل محرک باشد و در مانحن فیه محرک نیست و به سکون است تهوی ولی در رضی جاری میشود چون یاء متحرک است. ابن صائغ اشکال کرده که این قبلش محرک بوده و شما از یک مرحله ای در نظر گرفته ای. پس در این فیه نظر ابن هشام فیه نظر. جناب شمنی گفته در آنچه ابن صائغ گفته فیه نظر چون فرق است بین رضی و تهوی که ابن هشام حالیش بوده. تهوی فعل مضارع است و فعل مضارع معرب است و معربات حرکاتشان عارضی است لذا یکبار ان یفعل لم یفعل به سکون می گوئیم اگر مجرد از عوامل نصب و جزم بود مرفوع بود ولیکن رضی مبنی است و در مبنی ها حرکت عارضی نیست. ابن هشام تحرک گفت منظورش تحرک واقعی نه تحرک عارضی لذا شرط این لغت از نظر ابن هشام این است که تحرک واقعی باشد. جناب امیر گفته در آنچه که شمنی گفت فیه نظر چون (فقه و فقهات همین است یعنی اجتهاد همین است این مفتاح الکرامه سید آملی رضوان الله تعالی علیه را از ابتدای شرح لمعه بخوانید، یه وقت در فرع فقهی ۱۱۷ احتمال داده که باید فحل باشد که بین اینهمه یکی را انتخاب کند) در فعل مضارع از ان روز اول که پا به وجود گذاشت رفع بود اگر عامل نصب و جزم می آمد علامت رفع تغییر میکرد یعنی در مانحن فیه نیز چون فعل مضارع مرفوع است از اصل. ادرس: شمنی/۱/۱۶۴/امیر/۷۱/۱. در دوره اول اینهارا دونه دونه استاد وارد شد و رد و قبول کرد ولی گرابی

استاد می دهد. پشتوانه ای این حرفها این است که اعراب و بنا را بفهمیم معمولا اعراب را به اثر یجلبه العامل تعریف میکنند اثری که میکشانند انرا عامل ولی بناء را به کیفیت تعریف میکنند نه اثر. اگر روی اینها تحقیق شود بعد فکر شود میفهمید کدام یک از اینها حرف درست زده.

تنبيه

این تنبيه از مهمات مغنی اللیب است که جایش در لیب جای دیگر است و بعد از باء مفرده آمده است، محشین عربی مثل دمامینی و دسوقی به ابن هشام اشکال کرده اند که این تنبيه جایش یا بعد از اولین کلمه ای که معانی اش را گفتی یعنی الی که اولین کلمه بود یا در آخرین حرف بحث میکردی لذا اساتید به نصیحت دسوقی و دمامینی گوش کردند که بعد از الی آورده اند که کار بسیار مناسبی است.

این تنبيه را فی الجمله در پنجشنبه صبح گفتیم که نظر کوفیون این است که اینهمه تعداد معنا برای حروف گفته اند و بصریون اینهمه را تن در نمیدهند در نهایت سه تا چهارتا قبول کرده اند و انجا که سه تا چهارتا قبول کردند انجاهایی است که یک حرف جر دارای معنایی باشد که حروف جر دیگر ان معنا را ندارد اثبات کرده اند ولی الی به معنای لام و فی و ابتدا را به هیچ وجه نپذیرفتند چون اینها حرف جر برای خودش دارد ولی میرسیم در مبحث باء که یکپاز معانی با مصاحبت و تعدیه بمعنای خاص است که اینهارا تن در میدهند. فلذا این همه مثال ها را بصریون چه میکنند اینها می گویند تا انجا که بتوان تاویلی میکنند که یقبله اللفظ نه اینکه من در آوردی باشد یعنی مقبول فهم عرف باشد. دومی اگر نتوانستند تاول کنند تضمین میکنند و اینهایی که تضمین خواندیم بصریون تن در میدهند. اگر دستمان از این دوتا کوتاه شد بعد از دومرحله قبل به نحو شذوذی انابه یک حرف جر از حرف جر دیگر را قببول میکنیم نه اینکه مثل کوفی ها از اول بپذیریم.

مثال برای تضمین هارا دیدید اما مثال برای تاول: **وَلَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ التَّخْلِ** در ص ۱۴۲ در بحث فی الرابع الاستعلاء یعنی فی به معنای علی که مثالش همین است. کوفیون میگویند فی به معنای علی که حرف جر نیابت کرده از حرف جر دیگر به نحو اشتراک لفظی. اینها وقتی به حضرت موسی ایمان آوردند فرعون گفت همتون را به درت اویزان میکنم. اویزان کردن روی درخت است نه تو درخت فلذا فی را به معنای علی گرفته اند جذذوع یعنی تنه درخت. ولی بصری ها میگویند فی به معنای خودش است تاویلی که یقبله اللفظ اگر روی نظریات بصری ها تامل شود باب جدیدی در تفسیر باز می شود. میگویند فی جذوع النخل که درخت نخل یک خاصیتی دارد که چون برگ ها و شاخه های خیلی پهنی دارد که این خاصیت درخت نخل است که

رابطه تنه با شاخه ها اینطوری است که پوشیده شده تنه نسبت برگ ها فلذا کسی به تنه اویزون کنند از دور کسی ببیند میبیند تو درخت اویزون کردند این تاویلی است که یقبله اللفظ خدای تعالی و تبارک گفت فی جذوع النخل نه جذوع الشجر. باید به تک تک لغات قرآن نظر داشته باشید. ابن هشام میگوید نظرکوفی ها اقل تعسفا است.

مذهب البصریین أنّ أحرف الجر لا ینوب بعضُها عن بعض بقیاس ، كما أنّ أحرف الجزم والنصب كذلك.

یعنی در لم به معنای لما و ان به معنای کی و اینهارا نمیکنیم همینطور در اینجا.

وما أوهم ذلك (نیابة) فهو (ما) عندهم إما مؤوّل تأویلاً یقبله اللفظ ، كما قیل فی (ولأصلبنتکم فی جذوع النخل) (طه / ۷۱) : إنّ «فی» لیست بمعنی «علی» ولكن شُبّه المصلوب (شخص آویزان) لتمکنه من الجذع بالحال فی الشیء ،

بالحال متعلق به شبه. حال اسم فاعل است یعنی حلول کننده، رابطه ظرف و مظروف حال و محل است که ظرف (حال) حلول میکند در مظروف. به قرار گیرنده در چیزی. اگر بلاغت خوانده بودید این ایه را با استعاره تبعیه حل میکریم. این بیان دقیقی دارد. تمکن یه معنای جاگیر شدن است ولی تمکن با من که به کار می رود به معنای آویزان شدن است.

وإما علی تضمین معنی فعل یتعدی بذلک الحرف ، كما ضمّن بعضهم «تهوی» فی الآیه (ال در الایه عهد ذکری یعنی ایه صفحه قبل) معنی «تمیل» وإما علی شذوذ إنابه کلمه عن أخرى ، وهذا (انابه کلمه عن عن اخری نه به شذوذ انابه) الأخير هو محیل الباب کلّه عند الکوفیین وبعض المتأخرین ،

یعنی این انابه محل راهکار باب حروف جر است.

ولایجعلون ذلك شاذاً ،

این قرینه است که هذا به شذوذ نمی خورد.

ومذهبهم أقلّ تعسفاً.

تعسف را ص ۴۴ داشتیم که اقل تعسفا یعنی کمتر بیراه رفته. ابن هشام افعال تفضیل به کار برد و نگفت مذهب کوفی ها بلکه میگوید کوفی ها کمتر به خطا رفته اند پس نظر ابن هشام وسط است بین کوفی و بصری ها.

ابن هشام اول الباب سادس در مغنی البیب گفته: اقایون گفته اند ینوب کلمه عن کلمه اخری ابن هشام میگوید باید بگویند قد ینوب پس مشخص می شود ینوب یعنی کار کوفی ها. پس آنچه در باب سادس گفته با اینجا که گفته اقل تعسفا یکی است. حرف جر خیلی پرکاربرد است در عرب و ارتباط دهنده هایش حروف جر است مگر چندتا میشود تاویل و تضمین کرد خصوصا طبق قولی که تضمین را سماعی میداند. لذا ابن هشام از یک طرف اینها را دیده و از آن طرف کوفی ها را دیده که بی در و پیکر است نه به این تنگ نظری بصری ها و نه به وسعتی که کوفی ها دارند ممکن است علت نظر ابن هشام همین است که نظر استاد عابدی نیز همین است.

أم

نموداری ام: متصله دونوع: ان تتقدم علیها همزه التسویه یا تتقدم علیها همزه یطلب بها و بام التعین. دونم منقطعه که ص ۴۴ خواهیم خواند که دو نوع است مسبوقة بالخبر المحض مسبوقة بهمزه غیر الاستفهام و مسبوقة باستفهام غیر الهمزه. سومین نوع ام زائده ص ۴۵ و چهارمین للتعریف ص ۴۶. همزه تسویه را ص ۱۳ خواندیم که مثال سواء علیهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم به این همزه تسویه گفتیم و این ام را متصله گفتیم. یا همزه ای یطلب بها و بام التعین که اسم اینرا ص ۱۱ استفهام تصویری گفتیم که کلم نسبتش مشخص است که مخاطب باید تعیین کند.

درس ۴۹

علی أربعه أوجه: أحدها: أن تكون متصله وهی منحصره فی نوعین ، وذلك (این انحصار) لأنها إما أن تتقدم علیها همزه التسویه، نحو: (سواء عَلینَا أجزَعْنَا أم صَبَرْنَا) (إبراهیم/۲۱).

ص ۱۳ همزه تسویه را خواندیم. این ایه کلام مستکبرین است که روز قیامت به کسانی که از راه بدرشان کرده اند میگویند کمک کنید آنها خودشان نیز گرفتار اند. خواندیم که تاویل به مصدر می رود بدون سابق و عده کمی بودند همزه را سابق می دانستند. مباحث تفسیری، نمونه/۱۰/۳۲۱.

أو تتقدم علیها همزه یطلب بها وب «أم» التعین،

همزه ای که چینی صفت دارد. تعیین نائب فاعل یطلب. گفته بودیم که این استفهام تصویری است که استفهام تصویری انجائی بود که اسناد محمول حکم بر موضوع روشن و میخواهیم تعیین کند که همانجا گفته بودیم لازم نبود مسند و مسند الیه بیاید. آجاء زید را کبا اما ماشیا. حال را میخواهد تعیین کند یعنی یکی از قیودات و لازم نیست حتما مثل أعندک زید ام عمرو حتما یک طرف اسناد باشد.

نحو البیت المنسوب إلى الإمام علی بن الحسین (علیهما السلام):

۳۴- فزادی قلیل لا أراه مُبلغی ***ألزاد أبکی أم لبعد مسافتی

مبلغ اسم فاعل به معنای رساننده یعنی چیزی و زادم را نمیبینم من را برساند. این دعای شریف کمیل امیرالمومنین علیه السلام می فرماید ابکی لالیم العذاب و الشدته ام لطول البلاء و مدته. ترجمه: برای توشه کم گریه کنم یا برای مسافت طولانی که در پیش دارم. اینجا جواب این است که للزاد ابکی یا لبعد مسافتی البته این به نحو مانعه الخلو است یعنی یکی اش باید باشد ولی میتواند هر دو باشد که گریه کند برای هر دو یعنی مانعه الجمع نیست. اغلب موارد این است که تک تک جواب بدهید ولی هر دو بودن اشکال ندارد با تعیین که مثلاً اشتباه فک کردی هم این میشود هم این.

نکته وافی/۳/۵۹۰ حاشیه ۱ شرح کافیہ/۴/۴۰۴ صبان/۳/۲۰۴ به نحو نادر هل نیز به کار می رود که مرحوم رضی مثال زده به: هل زید عندک ام عمرو؟ ولی به نظر میاید این مثال ساختگی باشد از رضی و مثال درستش را عباس حسن از عرب حجت نقل میکند در حدیث که میگوید: هل تزوجت بکراً ام صیباً؟ با اینکه قبلاً خوانده بودیم هل مختص للتصدیق بود در ص ۱۱ ولی به نحو نادر و غیرقیاسی لذا مثال رضی را خدشه کردیم.

وإنما سمیت فی النوعین متصله، لأنّ ما قبلها(ام) وما بعدها لا یستغنی بأحدهما عن الآخر،

وجه تسمیه متصله بخاطر این است که اگر بگوییم سوا علینا أجزعنا یعنی چی لذا دوطرف مستغنی و بی نیاز از هم نیستند که چون دو طرف ام همدیگر میخوانند یعنی به هم متصل اند. البته این مجاز است که اگر دو

طرف از هم مستغنی نیستند و متصله اند چه ربطی به ام دارد که متصله بهش گفتند این از باب مجاز است به
علاقه مجاورت یعنی چون دو طرف جنین است اسم آنها را به ام دادیم.

وتسمى أيضاً معادله؛ لمعادلتها للهمزة في إفادة التسوية في النوع الأول والاستفهام في النوع الثاني.

در حاشیه صفحه ۱۰ در بل ثلثه اشیاء (معادل الهمزه) مراجعه به اینجا دادیم. برخی در وجه تسمیه معادله چنین
گفته اند که چون دو طرفش عدل هم اند بهش معادله گویند ولی ابن هشام ام معادله گفته اند چون این ام
معادل است با همزه ای که قبلش به کار رفته در رساندن تسویه. یعنی در نظر ابن هشام این برمی آید که ام
هم تسویه را میرساند و به دومی ام معادله گفتیم چون معادل است با این همزه در رساندن استفهام تصوری
پس در نظر ابن هشام اینرا میرساند که ام نیز استفهام را میرساند. قبلاً از این مطلب ابن هشام در ص ۱۲
استفاده کرده بودیم که گفتیم ابن هشام ام را از ادات استفهام میداند.

لام بر سر للهمزة لام تقویت است که بر سر مفعول آمده است و معادل که مصدر است اضافه شده به فاعل که
هاء فاعل فی المعنی و مضاف الیه فی اللفظ.

در مباحثه تامل شود که افاده التسویه اضافه مصدر است به مفعول، ضمیر فاعلی افاده را به ام زدیم که تامل
شود که آیا میتوان به جای دیگر زد؟

اکثر نحویین حتی میتوانیم بگوییم جمهورشان ام را عاطفه میدانند نه ام تسویه و ام استفهام. فلذا بیانشان در
وجه تسمیه معادله هیچ وقت بیان ابن هشام نیست که تعبیرشان این است که بخاطر اینکه ام بر سر جمله ای
آمده است که اون جمله معادل است با جمله ماقبل که این حرف درستی است که وافی و شرح التصریح
صبان و اشمونی چنین تعبیر کرده اند چون اینها ام را به عنوان تسویه و استفهام رساننده نمی دانند. ادرست:
سیوطی ص ۲۸۶ دامامینی/۱/۱۶۸ دسوقی/۱/۱۰۶ امیر/۱/۳۹ صمدیه ص ۷۰. اینکه آقایان تعبیرشان دیگر است
وافی/۳/۵۹۳ صبان//۳/۱۰۳ شرح التصریح/۲/۱۷۱ تعبیر وافی: تعتبر معادلت للهمزة بسبب الدخول علی الجملة
المعادله.

ویفترق النوعان من أربعة أوجه:

در فرق تسویه و ام استفهام اینکه به عنوان مثال سواء علینا أجزعنا ام صبرنا که سوا مبتدا و خبر که درص ۱۳
گفتیم پس اولی خبریه است ولی دومی انشائییه است: أزيد عندك ام عمرو؟ فرق دوم مترتب بر فرق اول است

که کاش ابن هشام فرق نمیگذاشت چرا که نتیجه همان فرق اول ات که خبریه شد متصف به صدق و کذب می شود چون مطابق خارجی دارد ولی انشایه ججون صرف الایجاد است متصف نمی شود. فرق سوم اولی یعنی ام بین دو جمله به کار می رود که ان دو جمله تاویل به مصدر می رود ولی دومی هیچ وقت تاویل نمی رود و دومی غالباً بین دو مفرد و غیرغالبی به نحو قلیل بین دو جمله به کار می رود که ان دو جمله تاویل به مصدر نمیروند. ابن هشام در لیبب و اوضح المسالک تصریح دارد که ان دو جمله میتوانند هر دو اسمیتین باشند یا فعلیتین یا مختلفتین.

أولها وثانيها : أن الواقعة بعد همزة التسوية لا تستحق جواباً؛

ابن هشام نگفت برایش جواب نیست بلکه گفت مستحقش نیست چون قبلاً در اجل خواندیم که برای للتصديق وعد به کار رود مثل یکی می آید میگوید جاء زيد میگوییم اجل که حرف واب بود بعد از خبر به کار می رود در اینجا در ام تسویه نیز فی نفسه جواب نمیخواهد و متکلم منتظر جواب نیست اما میتواند جواب هم بیاید.

لأن المعنى معها ليس على الاستفهام ، وأن الكلام معها قابل للتصديق والتكذيب؛ لأنه خبر ، وليست تلك (امی که برای طلب تعیین بود) كذلك؛ لأن الاستفهام معها على حقيقته.

الثالث والرابع : أن الواقعة بعد همزة التسوية لا تقع إلا بين جملتين ،

در بلاغن خواهید خواند که لا و الا افاده حصر میکند.

ولتكون الجملتان (ال عهدی است بر این) معها إلا فی تأویل المفردین كما تقدم ، و «أم» الأخری تقع بین المفردین ، وذلك هو الغالب فيها ، نحو : (أأنتم أشد خلقاً أم السماء) (النازعات / ۲۷) نمونه / ۲۷ / ۹۸ سوال کننده خدا است که این استفهامش تقریری است تعالی و تبارک و ما میدانیم چون خدای که بعدا بهش نیاز خواهیم داشت.

وبین جملتین لیستا فی تأویل المفردین ، نحو : (أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) (الواقعه / ۵۹).

در مباحثه تامل شود که گفت ام الاخری تقع بین المفردین و بین جملتین چرا مفردین را بال آورد ولی جملتین را نکره؟

حاشیه ۲ ادیب ماند که خیلی بحث دارد و یک بحث تقریری که گفتیم انشالله بعد از ص ۴۵ برگشت خواهیم کرد. المراد بالاستفهام علی حقیقته هنا ما يحتاج إلى جواب سواء كان حقیقاً أم مجازياً؛ لاستفهام بقوله تعالى: «أنتم أشدّ خلقاً أم السماء» (النازعات / ۴۷) وليس الانكار، بمراد لما سیأتی من اختصاص الهمزة التي للإنكار بالمنقطعه. ومن قولنا: «ما يحتاج إلى جواب» يعرف الوجه في التعبير بالاستفهام علی حقیقته.

مسائل

الأولى: أنّ «أم» المتصلة التي تستحق الجواب إنما تجاب بالتعيين؛

ابن هشام میتوانست راحت بگوید ام نوع دومی به جای التي تستحق الجواب.

لأنها سؤال عنه (التعيين)، فإذا قيل: أزيد عندك أم عمرو؟ قيل في الجواب: «زيد» أو قيل: «عمرو» ولا يقال: «لا» ولا «نعم».

چرا که گفتیم جواب به نعم و لا برای تصدیق است. البته این ملاک قطعی نیست که استاد بلاغت باید به اینها باید پردازد که در حواشی مطول اینها آمده است اینکه علامت طلب تصدیق جواب به نعم و لا است و علامت طلب تصور بالتعيين است این ملاک غالبی است نه به نحو کلی.

در عبارت و لا نعم، لا زائده میگیرند ولی ابن هشام خواهد گفت که زائده بمعنی المشهور نیست یعنی مثل لیس زید بقائم نیست، یعنی این لا زائده نوع دیگری است که اگر حذف شود مشکل در معنا پیش می آید که در ص ۱۹۰ و ۱۹۱ خواهیم خواند که ما چهار نوع زائده داریم.

الثانية: أن العطف بعد همزة التسوية بـ «أو» لم يجز قیاساً،

مثل سوا عليهم انذرتهم ام لم تنذهم که جای ام او نمیتوان به کار برد البته به صورت قیاسی چون سماعی از عرب شنیده شده است که وافی تصریح دارد و مثال میزند. جالب است ابن هشام در این عبارت گفت العطف یعنی ام حرف عطف همانطور که مشهور میگویند.

والصواب: العطف بـ «أم»

این عبارت در مغنی اللیب نیست اساتید اضافه کرده اند که مشکلی هم نیست.

وبعد همزه الاستفهام جاز ،

یعنی مثلاً اُزید عندک ام عمرو؟ گفتیم جایز است قیاساً. بعد همزه الاستفهام عطف است به بعد همزه التسویه.

ویکون الجواب بِ «نعم» أو بِ «لا» وذلك أنه إذا قيل : «أزید عندک أو عمرو؟»

اگر با ام به کار رفت به زید یا عمرو جواب میدهیم ولی اگر با او به کار رفت میتوان به صورت لا و نعم جواب داد چرا که در او خواهیم خواند که به معنای احد الشیئین است که مرحوم رضی نیز تصریح دارد لذا حاصل معنای بالا اُأحدهما عندک؟ است یعنی سر از طلب تصدیق در می آورد. ذلک در عبارت دلیل اینکه چرا چنین جواب میتوان داد.

فالمعنى : اُأحدهما عندک؟ وإن أجبت بالتحیین صح؛ لأنه جواب وزیاده ،

یعنی به کسی که میپرسد اُزید عند او عمرو من بگویم عمرو یعنی بله پیشم کسی است البته تعیین نیز هم کردم. پس جواب به نعم و لا هست اما یک زیادتى نیز دارد.

درس ۵۰

جواب سوال دیروز در مورد قلبت الکسره فتحه: شرح نظام ص ۳۰۳ انجا نوشته تُقلب الیاء فی باب رضیا بقیا دُعیا الفأ(محل دقت است مثال هایی که زده که ابن هشام اشکال کرد) فیقولون رضا، بقی و دُعی قیاساً مطرداً البته این لغت طى است لذا ابن هشام گفت لان شرط هذا اللغة وقاعده همگانی نیست. قیاساً مطرداً که با

یکسری شرایط است که همانطور ابن هشام گفت تحرک الیا فی الاصل. جنی دالنی ص ۳۹۰ همین را نقل کرده است.

الثانیة: أن العطف بعد همزة التسویه ب «أو» لم یجُز قیاساً که خود ابن هشام در لیبب دارد که ابن محیثم بقره ایه ۶۰ را خوانده آنذرتهم او لم تنذرهم لذا ابن هشام گفت قیاسا نمی شود

با او جایز نیست چون او دلالت بر احد الشیئین او الاشیا دارد که چنین میشود سواء علیهم احدهما که این تناقض صدر و ذیل است، قبلا خواندیم که سواء دو طرف میخواست که بگوید این طرف با ان طرف سیان. چون سواء با احد تناقض دارد و اصلا معنا درست نیست لذا اقایان اجازه نداده اند

وافی/۳/۵۸۷ و ۵۸۸ و حاشیه فرمود که طبق نظر اقایان قاهره استعمال او را به جای ام اجازه داده اند ولی خود ایشان اخر می گیود زیاد استعمال نکنید و الاکثر فی الفصیح استعمال الهمزه با ام. مرحوم رضی سواء علیهم را با او اجازه داده است در رضی/۴/۱۱ و ۱۲ چون ایشان فهمی کرده که گفته حاصل این شرطیه می شود و عرب از این شرطیه می فهمد لذا چون شرط است این نیز درست است البته این نظر منفردی است که اگر تامل شود بیان ایشان مشکل داری است و تمام نیست.

به تبع مباحث دیروز در جواب دادن به صورت تعیین یا نعم و لا ابن هشام مثالی برای تمرین میزند. گفتیم که اگر گفته شود أ زید عندک ام عمرو جواب این به تعیین است یا زید یا عمرو میگوییم اگر جای این زید یک مجموعه ای از افراد قرار بدهم بعد بپرسم آیا اون مجموعه افراد عندک ام عمرو؟ در جواب یا اون مجموعه را میگوییم یا عمرو چون ام معادله و متصله است هرچند یک طرف و یک عدلش یک مجموعه باشد. حالا اگر سوال شود آلحسن (ألحسن بوده که تخفیف نجام شده) او الحسین افضل ام ابن الحنفیه؟ یک طرف ام یعنی یک عدل این الحسن او الحسین است و عدل دیگر ابن الحنفیه است ما گفتیم او به معنای احدهما است اگر بخواهیم به این جواب بدهیم باید یا الحسن او الحسین جواب بدهیم یا جواب بدهیم ابن الحنفیه. کسی نمیتواند جواب بدهد به الحسن در مقابل ابن الحنفیه، خیر چون عدل ابن الحنفیه حسن او الحسین است نه تک تک اینها. فلذا ابن هشام گفته احدهما عندنا که دسوقی گفته عندنا یعنی عند اهل السنه و کیسانیه ها به ابن حنفیه جواب میدهند. و الله متم نوره اکثر کتب نحوی یا شعری آمده در مدح معصومین جالب است ر نحو وافی کلامی از مولا امیر المونین نقل کرده که گفته این در مذمت عمر است. اینها خواستند خاموش کردند ولی نتوانستند.

وَيَقَالُ: «أَلْحَسَنُ أَوْ الْحُسَيْنُ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ) أَفْضَلُ أَمِ ابْنُ الْحَنْفِيَّةِ؟» فَتَعَطَّفَ الْأَوَّلُ بِ «أَوْ» وَالثَّانِي بِ «أَم»
وَيَجَابُ عِنْدَنَا بِقَوْلِكَ: أَحَدَهُمَا،

چون او به معنای احدهما است چنین گفتی یعنی باید گفته شود الحسن او الحسين.

وعند الكيسانيه: بابت الحنفیه،

در مورد کسبانیه در اشنایی با فرق و مذاهب اسلامی ص ۶۲ و کتاب شیعه در اسلام ص ۸۱.

وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَجِيبَ بِقَوْلِكَ: الْحَسَنُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَوْ بِقَوْلِكَ: الْحُسَيْنُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُسْأَلْ عَنِ
الْأَفْضَلِ مِنَ الْحَسَنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَابْنِ الْحَنْفِيَّةِ وَلَا مِنَ الْحُسَيْنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَابْنِ الْحَنْفِيَّةِ، وَإِنَّمَا جَعَلَ
وَاحِدًا مِنْهُمَا لِأَنَّ بَعْضَهُمَا قَرِينًا لِابْنِ الْحَنْفِيَّةِ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: «أَحَدُهُمَا أَفْضَلُ أَمِ ابْنُ الْحَنْفِيَّةِ؟».

به جعل میتوان خواند ک قائل این قول و به جعل نیز میتوان یعنی یک قائلی. ولی چون قال گفت بهتر جعل
خواند.

یک سوال از عبارت: الافضل من به کار برد یعنی اسم تفضیل الف و لام دار با من کجا کاربرد داشت؟ یا ال
دار بود یا با من به کار می رفت یا مضاف الیه ظاهری میگرفت. تامل شود.

الثالثه:

میخواهد سه موضوع را بفهماند: جواز یا عدم جواز حذف ام و مدخولش ۲. حذف مدخول ام به تنهایی ۳.
حذف معطوف علیه ام.

أَنَّهُ سُمِعَ حَذْفُ «أَم» الْمُتَّصِلَةِ وَمَعْطُوفِهَا، نَحْوُ: (أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ) (الزَّمر/ ۹) تَقْدِيرُهُ: خَيْرٌ أَمِ هَذَا
الْكَافِرِ؟ وَفِيهِ (دَرِ اَيْنِ سَمْعِ) بَحْثٌ كَمَا مَرَّ.

ابن هشام ص ۱۰ اینرا بحث کرد که حذف ام با مدخولش را نپذیرفت و گفت لزومی ندارد چون میتوان جایش
کمن لیس کذلک بگذارد، چون اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. لذا اینجا سمع گفت.

اما در حذف مدخول ام به تنهایی که مثال زده اند به: وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ فِي مُلْكِ مِصْرَ وَ
هَذِهِ النَّهَارِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ ام انا خيرٌ. نمونه ۸۳/۲۱. این تبصرون را هم میتوان بصر با چشم
گرفت هم دیدن با تامل دقیق میتوان کرد. ایا نمی بینید یا من بهترم؟ یه عده گفته اند این انا خبر مدخول ام

نیست بلکه چنین بود افلا تبصرون ام تبصرون یعنی مدخول حذف شده است چون انا خیر با مقام و قصد و معنا جور در نمی آید و انا خیر جمله مستثنه. ابن هشام نمی پذیرد و حذف معطوف بدون عاطف درست نیست و شنیده نشده است لذا همین انا خیر را معطوف می گیرد که عطف شده است به لا تبصرون و برای اینکه بطور معنا میدهد ابن هشام بلاغت دستش است و تنها نحوی نیست. مثلاً اگر فرد مغروری می آید می گوید ما خیلی خوب درس نمیدهیم یا می‌دهیم انتظار دارد که جواب بدهیم خوب درس می‌دهید برای یک ادم مغرور لذا استاد می‌گوید چه ادم خوش فهمی ام. اب هشام می‌گوید اینجا نیز همین که اینجا پشت مطلب چنین است که افلا تبصرون ام تبصرون ولی انا خیر را که جمله اسمیه است قائم مقام این جمله فعلیه کردیم برای اینکه این سبب است برای این مسبب این مجاز است به علاقه سبب و مسبب. اگر بگوییم افلا تبصرون ام تبصرون انتظار داشت اینها جواب بدهند به نبصر. اگر اینها در جواب انت خیر می گفتند ان وقت چنان فرعون میگفت تبصرون. پس سبب آمده جای مسبب نشسته بلکه حقیقت ان بود افلا تبصرون ام تبصرون بود ولی ما مسبب را برداشتیم جایش سبب را نشانندیم لذا خود این معطوف می شود از راه مجاز است به علاقه سبب و مسبب.

وَأَجَازُ بَعْضُهُمْ حَذْفَ مَعْطُوفِهَا بِدُونِهَا ، فَقَالَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : (أَفَلَا تُبْصِرُونَ أُمُّ) (الزخرف / ٥١) : إِنَّ الْوَقْفَ هُنَا ، وَقِفْ أَيْنَمَا بِهِ مَعْنَى ثُمَّ يَبْتَدَأُ بَعْدِي أَسْتَ نَهْ وَقِفْ تَلْفُظِي يَعْنِي أَيْنَمَا بَآئِدَ مَطْلَبَ رَا تَمَامَ كُنِي .

وإن التقدير : أم تبصرون ، ثم يبتدأ «أنا خير». وهذا باطل ؛ إذ لم يسمع حذف معطوف بدون عاطفه، وإنما المعطوف جمله «أنا خير». ووجه المعادله بينها وبين الجملة قبلها أن الأصل : أم تبصرون ، ثم أقيمت الاسميه مُقَامَ الفعليه والسبب مقام المسبب ؛ لأنهم إذا قالوا له : أنت خير ، كانوا عنده بُصْرَاءَ .

مُقَامَ مفعول فيه است در عبارت. چرا مَقَام نخواند.

تامل شود ابن هشام گفت اگر انت خیر بگویند پیش فرعون تبصرون پس این سبب است برای مسبب ولی ما در ایه انا خیر داریم.

جواب سوال در مورد ال دار با من جمع می شود در الافضل من: یک جواب را سیوطی ص ۲۶۷ داده است که در شعر الاكثر من به کار رفته بود که سیوطی گفت این من بیان جنس است نه من ابتدای غایت که به کار نمی رود با ال دار. در کتب به این من تفضیلیه نیز گویند یعنی منی که با افعال تفضیل به کار می رود که ابن هشام سه چهار جواب دارد در جزء دوم ص ۱۱۶. شرح التصریح/۱۰۰/۲.

خواندیم که اجاز بعضهم حذف معطوفها بدونها اگر به ابن مالک در سیوطی ص ۲۹۱ فرمود این مطلب فقط مختص واو و فاء است و خود ابن هشام در اوضح المسالک به شرح التصریح/۱۸۶/۲ میفرماید تختص الواو و الفاء بجواز حذفها مع معطوفها لدلیل.. لکن نظر اشمونی در صبان/۱۱۶/۳ و ازهری/۱۸۶/۲ اینها میگویند تشارکهما ام. ولی بن هشام در اوضح نیز همچین چیزی را نپذیرفته.

وهذا باطل؛ إذ لم یسمع حذف معطوف بدون عاطفه، اگر سیوطی ص ۲۹۱ مراجعه شود اشکالی به ذهن می رسد در ایه شریفه ۹: و الذین تبوا الدار و الایمان که گفت ایمان مفعول است برای فعل محذوف. اینجا چنین بوده الفوا. اینجا معطوف حذف شده با اینکه ابن هشام گفت حذف معطوف بدون عاطف نداریم و همه اینرا پذیرفته اند فلذا چند جواب داده اند برخی گفته اند این قاعده مختص واو است ولی این جواب ابن هشام نخواهد بود الا اینکه بگوییم ابن هشام بگوید حذف معطوف مع متعلقاته دیگر اشکال نمی شود چون اینجا مفعول به که متعلق معطوف بوده هست کما اینکه دامامینی/۱۸۰/۱ دسوقی/۱۱۴/۱ امیر/۴۲/۱ همین جواب را داده و دسوقی جواب دیگر داده که این نسخه بدل دارد: اذ لم یسمع حذف معطوفها یعنی معطوف ام و کاری با جمله کتاب نداریم.

مطلب بعدی در مورد ایه شریفه بود افلا تبصرون ام انا خیر که ابن هشام تن در نداد به حذف معطوف. یک سوال پیش آمد که ما در متن انا خیر داشتیم ولی ما گفتیم اگر به فرعون بگویند انت خیر فرعون به انها میگوید تبصرون؟ با مثال توضیح میدهم آگه استاد بگوید به ما شما طلاب فاضل هستید شما بیرون روید آگه بواهید کلام من را نقل کنید میگویید عابدی گفت نحن فاضلون نمیگویید انتم فاضلون. فلذا اینها به فرعون می گویند انت خیر ولی چون این کلام فرعون بود نقل کلام اینها این است که بگوید انا خیر.

صاحب مجمع البیان/۹ و ۷۸/۱۰ همین کلام ابن هشام را پذیرفته و علامه طباطبایی/۱۱۲/۱۸ نیز همین قول را نقل میکند و اشکالی نمیکند. روی این کار گنید مرحوم علامه فرموده اند انا خیر سبب است برای تبصرون

که مسبب است ایشان گفته بالعکس نیز میشود تصور کرد یعنی انا خیر مسبب و تبصرون سبب.
کشاف/۳/۴۲۳ نیز همین مطلب را دارد.

آخرین مطلب حذف معطوف علیه ام ایشان میگوید در ایه شریفه ذیلما کنتم شهداء ان حضر یعقوب الموت
برای مطلب جا بیفتد شرح نزول ایه را می گوئیم از نمونه ۶۳/۱: اعتقاد جمعی از یهود این بود که یعقوب
سلام الله تعالی علیه به هنگام مرگ فرزندان خویش را به دینی که هم اکنون یهود بدان معتقدند با تمام
تحریفاتش توصیه کرد خداوند متعال در رد به اعتقاد آنها این ایه را نازل کرد. زمخشری گفته تم که ضمیر
مخاطب است در کنتم دو احتمال دارد احتمال اول که خطاب به یهود باشد اگر خطاب به یهود بود چنین می
شود ام کنتم شهدا زمانیکه حضرت یعقوب به رحمت خدا برود. جناب کشاف گفته آگه خطاب به یهود باشد
اینجا یک معطوف علیه محذوف داریم، چون وقتی چنین اعتقاد باطلی داشتند ایه باید بگوید اکتتم شهداء یه
عدل قضیه است و عدل قضیه این است که بگوید اینرا از خودتان می بندید. یعنی حاضر بودید یا می بندید.
زمخشری می گوید عدلش حذف شده: أَدْعُونَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ الْيَهُودِيَّةَ ام کنتم شهداء این ام متصل است و
معطوف حذف شده. اگر خطاب به مومنین باشد ام منقطعه است به معنای بل ا است و این استفهام انکاری
ابطالی است و معنا چنین می شود: ما کنتم شهداء یعنی شما حاضر نبودید زمانیکه مرگ حضرت یعقوب را
درک کرد.

وأجاز الزمخشری

گفت اجاز نه يجب چون یک احتمال دیگری نیز است. البته بدون مراجعه از خود کتاب میشد باید در مقابل
این احتمال دیگری نیز میشود ون يجوز است در کشاف/۱/۹۸ یا ۹۵

حذف ما عَظَفْت عَلَيْهِ «أم» فقال في (أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ) (البقره /۱۳۳): يجوز كون «أم» متصله ، على أن
الخطاب لليهود ، وحذف معادلها ، أي : أَدْعُونَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ الْيَهُودِيَّةَ أم کنتم شهداء؟.

ابن هشام اشکالی نمیکند به گردش میگذاریم که پذیرفته است.

آیا عبارت ماقبل که حذف معادلها بود حذف نیز میتوان خواند.

الوجه الثانی: أن تكون منقطعه وهي ثلاثه أنواع:

معنای ام منقطعه از وافی/۳/۵۹۷ که البته در سیوطی ص ۲۹۲ ملاحظه کردید که ام منفصله نیز گویند: هی التي تقع بين الجملتين مستقلتين في معنهما لكل منهما معنى خاص يخالف معنى اخرى و لا يتوقف اداء احدهما و تمامه على الآخر فليس بين معنيين ما يجعل احدهما جزءاً من الثاني و هذا هو السبب في تسميته بالمنقطعه. این تعریف تا آخر مبحث ام منقطعه در جاهای مختلف به درد میخورد.

مسبوقة بالخبر المحض، نحو: (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتِرَاهُ) (السجده / ۲ و ۳).

خبر محض یعنی هیچ بوئی از انشاء در او نمی رود. ضمیر مرفوع افتراه به وجود مقدس پیغمبر ص میخورد و تنزیل مبتدا و لاریب خبر اول و من رب العالمین خبر دوم که این یک ترکیب است. مطالب تفسیری نمونه/۱۳/۱۰۸ و ۱۰۹.

و مسبوقة بهمزة لغير استفهام، نحو: (أَلْهَمْتُهَا) أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا) (الأعراف / ۱۹۵)؛ یعنی همزه ای که برای استفهام حقیقی به کار نرفته است یعنی طلب الشیء. البته ما میدانیم همزه یطلق بها و بام التعین نیز قبلش به کار نمی رود چون این نشانه ام متصله بود و ما ام منقطعه میخوانیم. همزه تسویه نیز قبلش به کار نمی رود چون نشانه ام متصله بود.

إذالهمزة في ذلك للإنكار، فهي بمنزلة النفي، والمتصلة لاتقع بعده.

انکار ابطالی است که مابعد غیر واقع و مدعیه کاذب. این اذ تعلیل است برای اینکه چرا ام اینجا منقطع شد. زیر مطلب اخری خط کشیده شده که بعدا خواهیم پرداخت.

و مسبوقة باستفهام بغير الهمزة، نحو قوله تعالى: (هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ) (الرعد / ۱۶) نمونه/۱۰/۱۶۰ و قول الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): «وهل يُنجيني منك اعترافي لك بقبيح ما ارتكبت؟ أم أوجبت لي في مقامي هذا سُخْطُكَ؟».

سَخَطَك نیز درست است. خدایا نجات می‌دهد من را اعتراف من به قبیح ما ارتکبت یا اینکه واجب کردی غضبت را بر من. الان هر دو جمله ارتباطی باهم ندارند و هر کدام یصح السکوت علیها است البته بدین معناییست کلاً ارتباط معنوی نباشد بدین معنا که بی ربط باشند. برای مسبوقة باستفهام بغیر الهمزه به رضی/۴/۰۵؛ مطلبی قشنگی دارد رجوع شود.

ومعنی «أم» المُنْقَطِعِ الذی لا یُفَارِقُهَا : الإِضْرَابُ ، ثمَّ تارةً له مُجَرِّداً ، وتارةً تَتَضَمَّنُ مع ذلك (الاضراب) استفهاماً إنکاریاً (شامل ابطالی و توییخی) ، أو استفهاماً طلبیاً.

ترکیب این جمله سخت است: معنی مبتدا. الذی صفت است برای معنی یعنی معنای ام منقطعه ان معنایی که هیچ وقت جدا نمیشود. برخی الذی را صفت ام منقطعه گرفتند که فک نمیکنند تائ تانیث دارد صفت اول و الذی هم صفتش باشد. ضمیر فاعلی یفارق به الذی می خورد و ضمیر مفعولی به ام میخورد یعنی ان معنایی که لا یفارق ام را. اضراب نیز خبر است. پس نظر ابن هشام همیشه اضراب یعنی معنای بل را دارد چون برخی گفته اند غالباً جدا نمی شود. در بعضی مثال ها فقط بل است ولی در برخی بل ا است که همزه استفهام انکاری یا توییخی است و در بعضی مثالها آن همزه استفهام حقیقی است. نقش نحوی تارة مفعول فیه است. مجرداً در عبارت حال است.

فمن الأول : (هَلْ یَسْتَوِی الْأَعْمَى وَالْبَصِیرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِی الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ) (الرعد / ۱۶).

وقتی می گوید ام به معنای بل است باید دلیل بیاورد یعنی سیاق باید دلالت بکند و فهم معنا باید بکنیم. در ایه دو ام منقطعه داریم که ابن هشام میگوید هر دو منقطعه است چون قبلش هل آمده است. ام اولی فقط به معنای بل است چون اگر ام به معنای بل ا باشد چنین می شود هَلْ یَسْتَوِی الْأَعْمَى وَالْبَصِیرُ أَمْ (بل ا) هَلْ تَسْتَوِی الظُّلُمَاتُ یعنی دو تا ادات استفهام پشت سرهم که نمیشود. ممکن است کسی تاکید بگیرد تاکید خلاف اصل است و غرضی در ایه نبوده که دنبال شود. ابن هشام انقد لوس دیده مطرح نکرده و فقط گفته دخول ادات استفهام علی الاستفهام.

اضراب را در بل خواهیم خواند انتقالی و ابطالی ولی خود معنای اضراب یعنی روی گردانی یعنی جمله ماقبل هیچ و رفتیم سراغ جمله مابعد این انکار ابطالی است و یک وقت هایی هم هیچ نیست و فقطظ اون جمله ماقبل ا به غرضی گفتم و جمله دوم را به غرض دوم.

ابن هشام در معنی بارها میگوید حرف الجر لا یدخل علی حرف الجر ولی از عرب حجت داریم آمده که تاکید میگیریم. مثلا در لیلما. ولی اصل اولیه در کلمات تاسیسه است و تاکید خلاف اصل است.

أما الأولى : فلأن الاستفهام لا یدخل علی الاستفهام. وأما الثانية : فلأن المعنی علی الإخبار عنهم (مشرکین) باعتقاد الشركاء (برای خدا).

ام دومی منقطعه است به معنای اضراب تنها چون ایه اخباری است اگر بل ا بگیریم جمله انشائییه می شود وبا قصد و غرض ایه ناسازگار است. این اعتقاد از جعل آمد که در سیوطی در باب افعال قلوب که لغت نیز کمک کار است.

ومن الثانی : (أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبَنُونَ) (الطور/ ۳۹)

مباحث تفسیری نمونه ۴۲/۴۵۷ این اعراب مشرک میگفتند خدا برای پسرخواسته و دخترها را زنده گور میکردند. من الثانی خبرمقدم است در عبارت متعلق به محذوف که مبتدا کل آیه است چون اسم شده است برای این آیه.

تقدیره : بل أله البنات ولكم البنون؟ ، إذ لو قدرت للإضراب المحض لزم المحال.

جای ام بل ا نشانند که اگر بل خالی باشد خبر خواهد بود که اخبار از محال پیش می آید پس قطعا به معنای بل ا است که ایناستفهام ابطالی است نه حقیقی. اذ تعلیل است برای اینکه ام به معنای بل ا است. ابن هشام با این جمله اثبات کرد که ام به معنای بل محض نیست ولی اینکه چرا انکار ابطالی است استاد اضافه کرد چون معنا با انکار ابطالی سازگار بود چون این در خارج واقع نشده و مدعیش کاذب است.

نکته: در همین ایه ام جعلوا لله شركاء برخی مثل دمامینی گفته اند این ام به معنای بل ا است و ما گفتیم که ابن هشام اینرا خبری فهمیده ولی دمامینی بل ا فهمیده که همزه را انکار توییخی یعنی دارد توییخ می کند آیا برای خدا شرکا قرار میدهید. دمامینی ۱۸۴/۱ امیر/ ۴۳/۱ حجت خراسانی/ ۲۰۴/۱. استاد لا اقل شب بیست کتاب می بیند می آید درس.

ومن الثالث قولهم : «إنها لابل أم شاء؟» التقدير : بل أهي شاء؟

اینجا ام به معنای بل ا و همزه استفهام حقیقی است. این ضمیر ها به اشباه بعیده میخورد فرض چنین است که کسی از دور شبه ها می بیند که برایش قابل تشخیص نیست که اول میگوید اون شتریه بعد که نزدیک تر می شود می گوید ام شاء یعنی بعد شک میکنه و اضراب میکند از ان و سوال میکنه که بدانند. اگر بدین شکل این ام تقریر نشود این ام را جور های دیگه تصویر کرد. این بیان وافی/۳/۶۰۰ دارد. این هی از کجا آمد؟ چون گفتیم بین جملتین مستقلتین چون شاء مفرد است لذا خبر برای مبتدا محذوف می گیرند که میخورد به اشباه بعیده. شاء لغت مراجعه کنید که اسم جمع است یا جمع است؟

نظر ابن هشام تمام شد و از اینجا به بعد نظرات مخالف که نظ اول برای ابوعبیده است که در لیب است، تامل شود چرا ابن هشام ابوعبیده را نقل میکند و اسمش را می آورد حالا اساتید چرا قیل کردند حالا چرا؟؟ و قیل : إنها قد تأتي بمعنى الاستفهام المجرد ، نحو : (أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ) (البقره ۱۰۸).

این مخالف نظر ابن هشام است چون گفت یا بل یا بل ا انکاری و استفهائی. ابن هشام تن در نمی دهد. ابوعبیده به ایه مثال میزند که شان نزول لازم است نمونه/۱/۳۹۵ که این اقایان خدمت حضرت وجود پیغمبر ص می آمدند یک دفعه میگفتند خدا را نشان بده یک دفعه میگفتند نامه از سوی خدا بیاور خطاب به ما نوشته شود هر دفعه از این چرت ها میگفتند، قبل آیه: شما مثل بنی اسرائیل هستید که از این خواسته ها داشتند از حضرت موسی ع که یک دفعه این نشانه را میخواستند و ... قبل آیه: آیا میخواهید از پیامبر خود همان تقاضا های نامعقول را بکنید که پیش از این از موسی میکردند. ابوعبیده گفته این ام به معنای همزه تنها است و بلی در کار نیست چون اضراب دنسبت به ماقبل نیست. ولی ابنهام میگوید ایه قبل را نگاه کنید این به معنای بل ا است.

ولتدخل «أم» المنقطعه على مفرد ، ولهذا قدرُوا المبتدأ في «إنها لابل أم شاء».

اخرین مطلب ابن هشام دوباره در مقابل ایشان ابن مالک که از عجایب کلمه های ایشان است که ایشان خرق اجماع کرده. خرق یعنی پاره کردن. در فقه اگر ثابت شود صغرویا یک مسئله ای اجماعی است هیچ فقهی نمیتواند خلاف اجماع فتوا بدهد و اگر کسی خلاف اجماع فتوا میدهد ان اجماع برایش ثابت نشده وگرنه اجماعی برایش ثابت شود مخالفت نمیکند. با مشهور مخالفت می کنند اجماع یعنی دلیلی که ازش کاشفیت از رای معصوم می شود فلذا...

وخرق ابن مالک فی بعض کتبه إجماع النحویین ، فقال : لا حاجة إلى تقدير مبتدأ ، وزعم (پندار باطل) أنها تعطف (ام منقطعه) المفردات ک «بَل»

البته ایشان نیز در برخی کتاب هایش گفته. ایشان میگویند ام منقطعه عطف میکند مفردات را که چون میگوییم ام به معنای بل است در ص ۸۸ خواهیم خواند که بل سر مفردات می آید پس چرا این ام نتواند بیاید. بارها شنیدید اگر دو کلمه هم معنا شدند به این معنا نیست که در تمام احکام نحوی مثل هم باشند.

وقدّرها هنا ب «بل» دون الهمزة ،

تصویر کلام ابن مالک از مثال جور دیگر است بدین صورت که اول اشباهی دید گفت ابل بعد دقت چون فهمید شاء است از حرفش برگشت. پس در مثال دو وجه احتمال دارد که یکی ابن هشام و یکی ابن مالک گفت با تصویر های مختلف.

واستدل بقول بعضهم : «إنّ هناك لبلاً أم شاء» بالنصب.

ابن مالک میگوید از عرب ها شنیده شده که عطف کرده شاء را بر ابلاً. ابن هشام میگوید این از عرب حجت شنیده نشده است و آنچه از عرب شنیده شده است همان مثال بالایی است که به رفع است. بر فرض درست بودن کار ندارد که عاملی میگیریم که مفعول بخواهد. منصوب شدن ثابت نمیکند ادعای شما را. لام در لبلاً لام ابتدا است که خواهیم خواند.

فإن صحت روايته فالأولى أن يُقدّر ل «شاء» ناصب ، أي : أم أرى شاء.

این عبارت یک مشکل ظاهری داشت اینکه گفت اولی یعنی بهتر یعنی آنچه ابن مالک گفت درست است ولی ولی مرجوح است ولی اینکه ما میگوییم راجح است. ولی ابن هشام اصلاً قبول نداشت گفت زعم و خرق اجماع. جواب: ما در کلمات عرب دو اولی داریم یک اولی تفضیلیه که معنایش راجحی در مقابل مرجوحی اینها در مکاسب به درد میخورد. و یک اولی تعینیه یعنی اینکه اینجا ابن هشام اولی میگوید یعنی تعیناً ابن مالک باید چنین بگوید. در کتاب الارث نیز خواهید خواند و یک مثال آیه: أولى الارحام بعضهم اولی من بعض. به فرمایش خیلی از فقها این اولی تعینیه است چون تا طبقه اول باشد در ارث بردن به دومی ها نمیرسد نه اینکه دومی ها هم ارث میبرند کمتر از اولی ها.

سوال: ام منقطعه چه نوع کلمه است؟ ام متصله را خواندیم که مشهور اقایان میگویند حرف عطف که از کلمات ابن هشام نیز بر می آمد منتهی دوتا اراده معنوی نیز ازش میتوان کرد. اما ام منقطعه را ابن هشام بحث نکرد.

پنچشنبه: کتاب فضیلت های فراموش شده که شرح حال مرحوم حاج آخوند ملاعباس تربتی است. استاد از سر قبر ایشان حاجت گرفته است چندین بار. پسرش کتاب ر نوشته حسین علی راشد که قبل از انقلاب از منبری های معروف بوده است.

جلسه ۵۳

در انها لابل ام شاء چرا ابن مالک گفت فقط بل است نه بل ا چون ایشان قائل شد عطف مفرد بر مفرد است و همزه بر سر جمله می آید و بر سر مفرد نمی آید.

نکته دوم در مورد ص ۴۲ الثالث و الرابع ان الواقعه بعد همزه التسويه لاتقع الا بين الجملتين به وافی ۵۸۹/۳ گفته به طور نادری که لایقاس علیه بر سر مفرد هم آمده.

ص ۴۴ فرمود وجه الثانی ان تکون منقطعه و هی ثلاثه انواع بعد در سومی گفت مسبوقه باستفهام بغیر الهمزه به شرح الکافیة/۴۰۵/۴ مطلب قشنگی دارد.

نکته: ام منقطعه چه نوع کلمه ای است؟ ابن مالک عطف میداند که دیروز گفتیم زیرش تعطف خط بکشید چه در جمله چه در مفرد. اما نظر عده ای دیگر اینها هم عطف میدانند منتهی فقط جمله بر جمله. اما مهم ابن هشام است که ابن جنی و نحوی های مغاربه و عده دیگر با ابن هشام هماهنگ هستند. از عبارت های ابن هشام در ام منقطعه چیزی بر نمی آید که نظر ایشان چیست فقط با توجه در کلمات ابن هشام بروز و ظهور داشت که مطلب را تنقیح کردیم و مطلب در غایت مهمی بود، ابن هشام گفت ما بعد و ماقبل حتما باید جمله باشد ایا عطف جمله بر جمله است هیچ عبارت ابن هشام دلالتی بر این نداشت و فقط گفت ام همیشه معنایش با بل است که به قرینه ص ۸۷ در بل انجا می گوید اگر بل بین دو جمله بیاید این حرف ابتدا است و مابعدش جمله مستثنه است محلی از اعراب ندارد پس نظر ابن هشام با توجه به ان صفحه اصلا حرف

عطف نمیداند چه مفرد چه جمله بلکه حرف ابتدا و مابعد جمله مستثنفه. نظر ابن جنی و اهل مغاربه نیز همین است. جنی الدانی ص ۲۰۶ و صبان/۳/۱۰۴. درست است گفتیم اگر دو کلمه هم معنا باشند در تمام احکام یکی نمی باشند ولی چون ابن هشام وقتی اینجا بحثش را ندارد به گردش میگذاریم و ایضا تحقیق کردیم همچنین نظری وجود دارد قعطا.

تنبيه

ایشان در تنبيه میگویند یک وقت هایی در برخی مثال ها ام را هم متصله میتوان گرفت هم منقطعه البته با دو توجیه. با یک توجیه قسیمین امکان ندارد از یک مثال در بیاید چون حقیقت هایش متفاوت بود.

قد ترد «أم» محتمله للاتصال والانقطاع ، فمن ذلك قوله تعالى : (قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (البقره /۸۰).

یهود گفتند لن تمثل النار الا اياما معدود یعنی ما خیلی خوبیم خدا به پیغمبر گفت: بگو یعنی مستفهم النبی ص است. اتخذتم اصلش أ اتخذتم بوده است که قبلا داشتیم در ص ۱۳. بگو خدا عهدی بسته که عهدش را نشکنند یا به خدا تهمت افترا می بندید؟ ابن هشام به تبع زمخشری گفته ام را میتوان متصله گرفت خواندیم اعندک زید ام عمرو که این ام متصله بود منتهی اینجا مستفهم وجود مقدس نب اکرم ص است که میدانست به اینکه قطعاً کدام طرف اینها محقق است یعنی عالم بود که تهمت و افترا است و عهدی در کار نیست بعد سوال میکند که بفهمد پس سوال میکند برای استفهام تقریری تا اقرار ازشان بگیرد که تهمت می زنند. استفهام تقریری با ام متصله جمع شد که این سومین جاست که زیرش خط بکشید. اما ام منقطعه براساس اینکه ام به معنای بل ا باشد.

قال الزمخشری (کشاف/۱/۷۸) : يجوز في «أم» أن تكون معادله بمعنى أيّ الأمرين كائن ، على سبيل التقرير؛ لحصول العلم بكون أحدهما ، ويجوز أن تكون منقطعه.

اسم دیگر ام متصله معادله بود که خواندیم. این ایّ الامرین کائن از شما در سیوطی ملاحظه کردید همزه با ام متصله افاده استفهام تصویری میکند ص ۴۲ خط چهارم: الاستفهام فی النوع الثانی. این اقایانی که میگویند ام همراه همزه افاده استفهام تصویری میکند حاصل این همزه با ام ایّ است یعنی ام مثل همزه در افاده استفهامیه کمک میکند. مکررات/۳/۱۷۲ صبان/۱/۹۹.

بعد سبیل التقرير بنویسید لا الاستفهام الحقیقی چرا تقریر است چون نبی اکرم علم دارد. البتہ در کشف عبارتش چنین نیست: لان العلم واقع بكون احدهما. در مباحثه تامل شود اگر ام را منقطعه گرفتیم این همزه در اتخذتم چه نوع استفهامی است و این بل آنچه نوع استفهامی است؟ چنچشنبه گفتیم.

یک صفحه ۴۲ بود که گفتیم خط بگشاید زیر ا انتم اشد خلقا ام السماء و دومین جا فرمود المتصله لا تقع بعد انکار ابطالی و سومین جا امروز که معادله علی سبیل التقرير. از این سه جا استفاده میکنیم برای ص ۴۲ در فرق اولی و دومی در دو نوع ام متصله: ان الواقعه بعد همزه التسویه لا تستحق جوابا انیکه سوائ علیهم انذرتهم ام لم تنذهم فرمود این مستحق جواب نیست ولی وقتی میگوییم ا عندک زید ام عمرو این مستحق جواب است لان المعنی معها لیس علی الاستفهام چون معنای این معنای خبری محض است و جواب نمی خواهد و این بنابر ذات استفهام نیست یعنی انشائیہ نیست لذا صدق و کذب برش بار می شود ولی دومی اینطوری نیست چون لان الاستفهام معها علی حقیقتہ گفتیم اینجا را با مسامحه گذشتیم لذا با این سه جا اینجا را الان دقیق درس میدهم. اگر استفهام مع این امی که یجاب به التعین لان الاستفهام معها علی حقیقتہ

الوجه الثالث : أن تقع زائده

ذکره أبو زید ، وقال فی قوله تعالى : (أَفَلَا تُبْصِرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ) (الزخرف ۵۱ و ۵۲) : إن التقدير : أفلا تبصرون أنا خير.

والزائدة ظاهرة فی قول ساعده بن جوئیّه:

۳۳- یالیت شعری ولانجی من الهرم*** أم هل علی العیش بعد الشیب من ندم؟ (۱)

الوجه الرابع : أن تكون للتعريف

نقلت عن طیبی وعن حمیر ، كقول بجیر بن غنمه الطائی:

۳۴- ذاک خلیلی وذو یواصلنی*** یرمی ورائی بأمسهم وأمسلمه (۲)

وفی الحدیث النبوی : «لیس من امبر امصیام فی امسفر. (۳)»

(أما)

على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرف استفتاح بمنزله «أل»، كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «أما لو أُذِنَ لَهُمْ فِي الكَلَامِ لِأَخْبِرُكُمْ أَنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى. (٤)»

وتكثر قبل القسم، كقول حاتم الطائي:

٣٥-أما والذي لا يعلم الغيبَ غيرُهُ*** ويُحيي العظامَ البيضوهي رميم (٥)

وقد تبدل همزتها هاءً أو عيناً قبل القسم، وكلاهما مع ثبوت الألف وحذفها أو تحذف الألف مع ترك الإبدال.

وإذا وقعت «ان» بعد «أما» هذه كسرت كما تكسر بعد «أل» الاستفتاحية.

الثاني: أن تكون بمعنى «حقاً أو أحقاً»، على خلاف في ذلك سيأتي.

وهذه تفتح «ان» بعدها كما تفتح بعد «حقاً».

وهي حرف عند ابن خروف، وجعلها مع «ان» ومعموليتها كلاماً تركب من حرف واسم كما قاله الفارسي في «يا زيد».

وقال بعضهم: هي اسم بمعنى «حقاً». وقال آخرون: هي كلمتان: الهمزة للاستفهام، و«ما» اسم بمعنى «شيء»

وذلك الشيء حق، فالمعنى: أحقاً، وهذا هو الصواب. وموضع «ما» النصب على الظرفية كما انتصب «حقاً»

على ذلك في نحو قوله: (١)

٣٦-أحقاً أن جبرتنا استقلوا*** فني-تنا ونى-تهم فريق

وهو قول سيبويه، و«أن» وصلتها مبتدأ، والظرف خبره وقال المبرد: «حقاً» مصدراً «حق» محذوفاً و«أن» وصلتها فاعل.

وزاد الملقى لـ «أما» معنى ثالثاً، وهو أن تكون حرف عرض، نحو: «أما تقوم، أما تقعد».

وقد يدعى في ذلك أن الهمزة للاستفهام التقريرى وأن «ما» نافية.

(أما)

إشاره

أما وقد تبدل ميمها الأولى ياء ، وهو حرف شرط وتفصيل وتوكيد.

أما أنها شرط : فبدليل لزوم الفاء بعدها ، نحو : (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ) (البقره ٢٦) الآية ، ولو كانت الفاء للعطف لم تدخل على الخبر؛ إذ لا يعطف الخبر على مبتدأه ، ولو كانت زائده لصح الاستغناء عنها ، ولما لم يصح ذلك وقد امتنع كونها للعطف ، تعين أنها فاء الجزاء.

وقد تحذف الفاء للضرورة (١) كقول الحارث بن خالد:

٣٧- فأما القتال لاقتال لديكم*** ولكن سيرا في عراض المواكب (٢)

فإن قلت : فقد حذفت في قوله تعالى : (فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ) (آل عمران ١٠٦).

قلنا : الأصل : فيقال لهم أكفرتم ، فحذف القول استغناء عنه بالمقول ، فتبعته الفاء في الحذف ، وربّ شيء يصح تبعا ولا يصح استقلالا.

وأما التفصيل : فهو غالب حالها كما تقدّم في آية البقره ، ومن ذلك قول أمير المؤمنين (عليه السلام) : «ألا وقد أمرني الله بقتال أهل البغي والنكث والفساد في الأرض فأما الناكثون فقد قاتلتُ ، وأما القاسطون فقد جاهدتُ ، وأما المارقة فقد دَوَّخْتُ.» (٣) »

ص : ٤٨

١- اصرح جماعه منهم ابن هشام وابن مالك بحذفها في غير الضروره ندورا. راجع أوضح المسالك والألفيه ، بحث «أما.»

٢- شرح أبيات مغنى اللبيب : ١٣٩/١ وشرح شواهد المغنى : ١٧٧/١.

٣- نهج البلاغه : ط ٨١٠/٢٣٤.

وقد يترك تكرارها استغناءً بذكر أحد القسمين عن الآخر ، أو بكلام يذكر بعدها في موضع ذلك القسم.

فالأول نحو: (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا، فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل) (النساء/ ١٧٤ و ١٧٥) أي: وأما الذين كفروا بالله فلهم كذا وكذا.

والثاني نحو: (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) (آل عمران ٧/٧). أي: وأما غيرهم فيؤمنون به، ويدل على ذلك (يقولون آمنا به كل من عند ربنا) (١) آل عمران ٧/٧).

وقد تأتي لغير تفصيل أصلاً، نحو قول الإمام الحسين بن علي (عليهما السلام): «أما بعد فاتى لا أعلم أصحاباً أوفى ولا خيراً من أصحابي» (٢)»

وأما التوكيد: فقال الزمخشري في توضيحه: فائده «أما» في الكلام أن تعطيه فضل توكيد، تقول: زيد ذاهب، فإذا قصدت توكيد ذلك وأنه لا محاله ذاهب وأنه بصدد (٣) الذهاب وأنه منه عظيمه، قلت: «أما زيد فذاهب» ولذا قال سيبويه في

ص: ٤٩

١- (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الل-ه والرأسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يدكر إلا أولو الألباب) (آل عمران).

٢- الكامل في التاريخ: ٥٧/٤.

٣- قال الصبان: هذا يوهم أن الذهاب لم يحصل بالفعل وهو خلاف ظاهر «ذاهب» حاشية الصبان: ٣٦/٤.

تفسيره: مهما يكن من شيء فزيد ذاهب. انتهى.

ويفصل بين «أما» والفاء بواحد من أمور ستته:

أحدها : المبتدأ كالأيات السابقة.

الثاني : الخبر ، نحو : «أما في الدار فزيد.»

الثالث : جمله الشرط ، نحو : (فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ) (الواقعه / ٨٨ و ٨٩) الآيات.

الرابع : اسم منصوب لفظاً أو محلاً بالجواب ، نحو : (وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ) (الضحى / ١٠ و ١١).

الخامس : اسم كذلك معمول لمحذوف يفسره ما بعد الفاء ، نحو : «أما زيدا فاضربه» ويجب تقدير العامل بعد الفاء وقبل ما دخلت عليه؛ لأن «أما» نائبة عن الفعل ، فكأنها فعل والفعل لا يلي الفعل؛ وأما «ليس خَلَقَ اللهُ مثله» ففي «ليس» ضميرُ شأنٍ فاصلٌ في التقدير.

السادس : ظرف معمول لـ «أما» لما فيها من معنى الفعل الذي نابت عنه أو للفعل المحذوف ، نحو : «أما اليوم فيأني ذاهب» ولا يكون العامل ما بعد الفاء؛ لأن خبر «إن» لا يتقدم عليها فكذلك معموله ، هذا قول الجمهور وخالفهم المبرّد وابن درستويه والفراء ، فجعلوا العامل نفس الخبر.

فإن قلت : «أما اليوم فأنا جالس» احتمال كون العامل «أما» وكونه الخبر؛ لعدم المانع ، وإن قلت : «أما زيدا فيأني ضارب» لم يجز أن يكون العامل واحداً منهما وامتنعت المسألة عند الجمهور؛ لأن «أما» لا تنصب المفعول ومعمول خبر «إن» لا يتقدم عليها ، وأجاز ذلك المبرّد ومن وافقه على تقدير إعمال الخبر.

