

و علی هذا فلا يجوز «مررت بزید و عمراً» خلافاً لابن جنی ؛ لأنه لا يجوز «مررت زیداً»

دمامینی (ایشان فعل است) اشکال کرده به ابن هشام در شمنی ۱۷۱/۲: شرط شما درست نیست چون مثال نقض دارد: رب امرأة صالحة لقیث و رجلاً: این مثال را عرب دارد و به کار می برد، این رجلا به نصب آمده است و ما کلمه منصوبی نداریم که بخواهد عطف علی اللفظ باشد لذا تنها راه این است که عطف بر محل است. شرط شما این بود که امکان جواز ظهور ذلک المحل در فصیح باشد، در اینجا باید چنین باشد: رب امرأة صالحة لقیث در حالیکه این امکان ندارد که داشته باشیم و در فصیح این امکان نیست. پس شرط اول شما نابجا است. ممکن است بگویید که جواب دارد:

ربّ در ص ۱۵۰: تنفرد رب من سائر حروف الجر: (پاراگراف آخر): بأنها زائدة في الاعراب دون المعنا. لذا شبه زائدة می گفتند؛ فمحل مجرورها في نحو: رب رجل صالح عندي رفع علی الابتدائية و في نحو: رب رجل صالح لقیث نصب علی المفعولية و في نحو: رب رجل صالح لقیته رفع أو نصب كما في قولك هذا لقیته و يجوز مراعاة محله كثيرا، خوب خودش قبول کرده است عطف بر محل و إن لم یجز نحو مررت بزید و عمراً إلا قليلاً. اینکه عرض می کردیم ابن هشام قبول دارد همینجا است البته خیلی قبول کرده ولی آن صفحه به طور کلی گفته خلافاً لابن جنی. پس اینکه عرب قلیل به کار می برد مخالف فصاحت نیست و هیچ تلازمی وجود ندارد بین قلیل با عدم فصیح یعنی ردی بودن. نکته ای دیگر اینکه ما داریم بجواز مراعاة محله كثيرا بگویم خود ابن هشام مثالی که دمامینی زد را مدنظر دارد که می شود مراعات محل مجرور کرد یعنی با اون در جواب به دمامینی، ابن هشام می خواهد بگوید این یک تخصیص است برای شرط اول یعنی مساله رب یک مساله تخصیص خورده است لذا مراعات محل شده است با اینکه نمی توانیم بگویم رب امرأة صالحاً. ممکن کسی اینطور جواب بدهد ولی جواب این است که وجه تخصیص چیست یعنی چرا تخصیص خورده؟ بدون وجه تخصیص نمی خورد. چرا در رب شده و در بقیه نشود مثلاً در مررت بزید و عمراً؟ تامل شود آیا تخصیص وجه دارد یا نه که اگر ندارد مطلب ابن هشام سست و متزلزل خواهد شد. دسوقی ۵۰/۳، امیر ۹۵/۲ و مهدی الاریب. این شرط چون شرطیت ندارد چنین اشکالاتی بار است.

البته بعضی این ادعا را کردند که این رجلا را عطف می کنند به محل ربّ و مجرورش، همین بحث را در آن می خوانید و در لا نفی جنس هم داشتید که در سیوطی فرمود که برای لا رجل اگر بخواهید تابع صفتی بیاورید می توانید بگوید ظریف و ظریفاً و ظریف که ظریف بنابر تبعیت از محل لا و اسمش است. همینطور تبعیت از آن با اسمش که این قول وجود دارد؛ اینجا هم اگر کسی اینجوری گفت که رجلا از محل رب امرأة تبعیت کرده که محل آن مفعول مقدم لقیث است که این خارج از بحث است اما اشکال دمامینی بر اساس بیان ابن هشام بود که تلقی به قبول داشت و ابن هشام این شرط را در مباحث رب متذکر نشد. پس همانطور که گفته شد رب در افاده معنوی در کلام متکلم دخیل است لذا نمی توان رب را لحاظ نکرد نسبت به مفعولی که برای لقیث لحاظ می کنید؛ این نمی خواهد بگوید امراه صالحة دیدم بلکه چه کم امراه (کم ابهامی) دیدم لذا جای کار دارد.

و أما قول جریر: ۳۸۲ - تمرّون الدیار و لم تعوجوا کلامکم علی إذن حرام فضرورة،

توضیح مثال: شعر تمرّون الدیار را ابن هشام هم قبول می کند ولی ضرورت می داند و دیگران هم پذیرفته اند که گفتیم که این شعر در لسان نیز آمده که ابن سیده پذیرفته و در شرح ابیات مغنی ۲/۲۸۹ نیز دکتر بغدادی از دیگران نقل می کند که نگفته اند حذف باء به خاطر ضرورت است بلکه پذیرفته اند. البته در همان شرح ابیات باز اختلاف است که باء حذف شده است یا چیز دیگری که

ابوحیان می گوید «عن الدیار» بوده است به قرینه آن تعوجوا که این از مقوله حذف و ایصال است یعنی از مقوله منصوب به نزع خافض می شود و مقوله جای دیگر می رود. تعوجوا به معنای عدم اقامت است. این شعر در سیوطی ص ۱۶۹ بود که سیوطی گفت حرف جر یک وقت هابی حذف می شود اما سماعی نقلاً عن العرب، وافی ۱۵۳/۲. ترجمه شعر: عبور می کنید دیار ما را و اقامت نمی کنید، (چون لم بر سر فعل مضارع به کار رفته یعنی نکردید) سخن گفتن با شما در این صورت بر من حرام است. به کتابت اذن که در مغنی ۱ خواندید دقت شود.

مطلب بعدی: چون هر دو مثالی که ابن هشام زد اینگونه بود که عامل ظاهری که در لفظ بود من زائده (من امرأة) و باء (بقائم) بود لذا می گوید فکر نکنید که در عطف علی المحل ها، آن محل در اثر حرف جر زاید پدید آمده نه این اختصاص ندارد:

و لا تختص مراعاة الموضع بأن يكون العامل في اللفظ (لفظ معطوف عليه) زائداً كما مثلنا،

بدلیل قول لبید: ۳۸۳- فإن لم تجد من دون عدنان والداً و دون مَعَةٍ فَلتَزَعَكِ العواذِلُ

شاهد: دُونَ بالنصب عطف شده به محل من دون چون من دون محل نصبی دارد چون ماده وجد دو مفعولی است که والدا مفعول اول است و من دون عدنان مفعول دوم است که در اصل مبتدا و خبر بوده اند. در حالیکه این من بر سر دون آمده زائده نیست چون من زائده یا تنصيص علی العموم یا توكید العموم بود که هر دو اینجا صادق نیست چون شرایطش را ندارد چون عدنان اسم رئیس قبیله ای است یعنی دون که مجرور من است معرفه است لذا من زائده نیست در حالیکه عطف بر محل صورت گرفته است. دون اینجا به معنای پایین تر است که پایین تر به عدنان اضافه شود یعنی ذریه عدنان. مَعَد اسم رئیس یکی دیگر از قبیله ها است. عواذِل: حوادث روزگار. فَلتَزَعَكِ: وَزَعٍ یعنی کف یکف. ترجمه: پس اگر نیافتی پدری را از ذریه عدنان و معد پس باید باز دارد تو را حوادث روزگار. یعنی بین آنها رفتند و با خود چیزی نبردند تو هم چیزی نمی ببری لذا از حوادث عبرت بگیر. لذا دسوقی در فلتزعک العواذِل گفته این متعلقش من الفخر است یعنی از فخر فروشی، یا جناب شرح ابیات مغنی ۴۱/۷ گفته دندان طمع.

این آقاییون می گویند چون ماده وجد دو استعمال دارد؛ مثلاً وجدت العلم خیر الامور یا وجدت العلم من خیر الامور لذا من زائده نیست چون یک شرایطش را ندارد و دو اینکه در لغت به کار می رود. شما بقیه کتب لغت را ببینید مثلاً لسان/۲۱۹/۱۵ که در لغت این را داشته باشد که وجد با من متعدی بشود.

و الثاني: أن يكون الموضع بحق الأصالة،

موضع به حق الاصله باشد؛ اضافه حق به اصاله اضافه بیانیه است یعنی اون موضعی که قرار است عطف بر محل بر آن موضع صورت گیرد به حق باشد یعنی اصیل باشد یعنی کاربرد اصلی عرب بر اساس آن موضع باشد. سیوطی در همع تعبیر کرده: شرطه اصالة الموضع، اون موضع اصیل باشد.

فلا يجوز «هذا ضاربٌ زیداً و أخیه»؛

اخیه در اثر عطف علی المحل به وجود آمده پس باید موضع جری داشته باشیم، شرط اول را ظاهراً دارد چون هذا ضاربٌ زید در عرب داریم، ولی شرط دوم را ندارد چون برای اینکه اخیه داشته باشیم باید ضارب زید داشته باشیم تا محل مجروری پیدا بکند، محل مجروری باید اصیل باشد یعنی کاربرد اصلی عرب بر اثر آن موضع باشد ولی کاربرد اصلی ضارب زیدا است نه ضارب زید چون فعل و شبه فعل اگر آماده هستند برای عمل یعنی شرایط عمل را داشته باشند اصل اولیه عمل کردن است نه افعال عمل لذا این

هشام در باب خامس در شروط حذف می گوید: شرط هفتم و هشتم آن است که در اثر حذف شما آماده کردن عامل برای عمل سپس حذف پدید نیاد چون عامل را بزرگ نمی کنند برای عمل بعد حذف کنند چون تمام شرایط برای عمل هست عمل می کند. باب خامس ص ۵۱۷ را ببینید.

لأن الوصف المستوفى لشروط العمل، الأصل: إعماله (اعمال وصف) لا إضافته لالتحاقه بالفعل.

اصل مبتدا و اعمال خبر است که کل این جمله اسمیه، خبر برای آن است.

این شرط ثانی را در ص ۴۳۱ خواندیم که ابن هشام گفت بغدادیون این مثال را اجازه می دهند و فهم ابن هشام هم این بود که بنابر عطف علی المحل اجازه می دهند. البته برخی آن مثال را براساس عطف علی الجوار و برخی براساس عطف علی التوهم خواسته بودند جواب دهند. پس اگر بغدادیون آنرا عطف علی المحل می دانند و این نوع عطف را درست می دانند یعنی این شرط در چشم اوها شرطیت ندارد. تأمل کنید که آیا این شرط دوم شرطیت دارد یا نه؟ واقعا این شرط دوم برای عطف علی المحل نیاز است؟

درس ۳۸

نکته: در لیبب باز بحث بغدادیون بوده است اما چون قبلا در ص ۴۳۱ آمده است اینجا را آقایون حذف کرده اند.

و الثالث: وجود المحرز،

ص ۴۳۰ این درس محرز را دادیم و ایضا در عطف علی اللفظ. محرز یا به تعبیر سیوطی در همع ۱۹۶/۳ المجوز که سیوطی قید می زند به علی الاصح یعنی این مخالف دارد که ابن هشام هم ذکر می کند. مکتب کوفه کلا محرز را قبول ندارند و بعض بصری ها هم مخالف اند.

محرز یعنی چی؟ یعنی بالفعل عاملی باشد که طلب کننده اون محلی باشد که قرار است بر اون محل، عطف علی المحل صورت بگیرد. تمام این شروط، شروط مربوط به ذلک محل اند که عدم دقت به این نکته سبب خلط می شود و لذا آن بیان سیوطی در شرط اول: امکان توجه العمل الی المعطوف، می بینیم ایشان در آن بیانش نظر کرده است به معطوف و حال اینکه کسانی که این شرط را گفته اند ناظر به محلی که قرار است عطف به آن بشود مطرح کرده اند. البته امکان است بیان سیوطی در شرط اول پوشاننده بیان ابن هشام نیز باشد با اضافه ای، اما باید تأمل کرد.

أی: الطالب لذلك المحل [بالفعل]،

لذا کسانی که این شرط را کرده اند چندین استعمال می شود ممتنع که در لیبب چهار تا را ابن هشام می شمارد:

و ابتنی علی هذا امتناع مسائل:

سیوطی ص ۱۲۳ ملاحظه فرمودید.

إحداها: «إِنَّ زَيْدًا و عمرو قَائِمَان»

عطف به اسم اِنَّ قبل از استکمال خبر. مثلاً همین مثال آیا این استعمال جایز است یا نه؟ ابن هشام می گوید کسی که محرز را شرط می کند این را نمی پذیرد چون اگر عمرو بالرفع داشته باشی باید عطف کنی بر محل رفعی تا عمرو داشته باشید. طبق شرط سوم محل رفعی که ذلک المحل است باید طالب بالفعل داشته باشد یعنی باید این عمرو وقتی عطف شده به محل رفعی زید، این محل رفعی زید طالب داشته باشد در حالیکه ندارد چون طالب بالفعل برای رفیعت زید ابتدائیت است البته با اختلافاتی که از الانصاف در لیت مطرح کردیم، ابتدائیتی که بصری ها می گفتند یعنی یک عامل معنوی ابتدائیت که عبارت است از مجردیت از هرگونه عامل لفظی که اکثرشان این بیان را داشتند. چون اِنَّ ناسخ است یعنی از بین برنده است، رفع کننده ابتدائیت است و جمع بین ناسخ و ابتدائیت مانند جمع بین کوسه است و ریش پهن چون ناسخ یعنی نسخ کردن و ابتدائیت یعنی عامل لفظی نیاید که بودن این دو یعنی عامل بیاید و نیاید که این تناقض می شود لذا طالب بالفعل نداریم لذا این استعمال می شود عدم جواز.

و ذلک (ممتنع بودن احداها) لأن الطالب لرفع «زید» هو الابتداء و الابتداء هو التجرد، و التجرد قد زال بدخول «إِنَّ».

در این عبارت ابن هشام ابتدا را چنین تعریف کرد هو التجرد. در جلسه ۳۶ ابن هشام در عطف بر لفظ، آخر عبارت گفت: فی العطف علی المحل اعتبار الابتداء: این ابتدائی که اینجا می گوید همان ابتدا است که آنجا فرمود؟ آنجا بحث سر این بود که قاعد را عطف کنیم به قائم، نه اینکه عطف بکنیم به زید لذا این عبارت مشکل را حل نکرد، علاوه بر این مشکل را زیادتیر کرد چون آنجا میخواستیم قاعد را به قائم که خبر بود عطف کنیم ولی اینجا زید در ناحیه اسم اِنَّ بود: اینجا ابتدائیت جا دارد اما آنجا جا نداشت؛ مشکل گنده تر شد. چون مشهور بصری ها دارند که عامل در خبر مبتدا است نه ابتدائیت. لذا باید دید نظر ابن هشام چیست؟ سوال: این استعمال (ان زیدا و عمرو قائمان) آیا در عرب اصلاً وجود دارد یا نه؟ باید فحص شود.

المسألة الثانية: «إِنَّ زَيْدًا قَائِم و عمرو»

عطف به اسم اِنَّ است بعد از استکمال خبر. ابن هشام می گوید کسی که محرز را شرط می داند از باب عطف علی المحل درست نمی داند. به همان دلیلی که گفتیم در قبلی چون عمرو اگر بخواهد عطف شود به محل زید طالب می خواهد که نداریم. بله این استعمال به تعبیر اشمونی ۲۸۴/۱ جایز بالاجماع است اما ابن هشام میگوید این به دلیل دیگری جایز است: عمرو مبتدا است برای خبر محذوف است که تفسیر می کند آن را مذکور: اِنَّ زيدا قائم و عمرو قائم. این جمله به آن جمله عطف شده است لذا جایز است اما نه بنابر عطف بر محل. در ص ۴۳۰ نکته ای مهم گفتیم که کسی نگوید این استعمال را وقتی عرب بکار برده است نشان می دهد محرز شرط نیست، نه عرب استعمال کرده اما به دلیل دیگری.

تأمل: آیا راه حلی که ابن هشام ارائه داد واقعا وقتی عرب این مثال را می گوید یعنی می خواهد بگوید زید تأکید قائم است و عمرو بدون تأکید قائم است؟ آیا واقعا این اراده شده است؟ اگر این اراده نیست و می خواهد بگوید عمرو هم به تأکید قائم است مثل زید آیا محرز شرط است یا نه؟

إذا قدرت «عمرًا» معطوفاً على المحل، لا مبتدأً،

سیوطی ص ۱۲۳: و جائز رفْعُک معطوفاً علی منصوبِ اَنْ بعد اَنْ تستکمل الخبر. این مالک محرز را شرط ندانسته است. سیوطی دارد: و قيل علی محلها مع اسمها: عطف می کند به محل حرف با اسم. اینها را باید جمع کرد که مبنا ساز می شود. و قيل (نظر ابن هشام را با قيل آورد) هو مبتدا محذوف خبره لدلالة خبر اَنْ علیه. بعد سیوطی یک عبارتی داشت: لا يجوز العطف بالرفع قبل استكمال خبر یعنی اَنْ زیدا و عمرو قائلان و اجازه الکسائی مطلقاً چه قبل استكمال خبر چه بعد استكمال خبر یعنی محرز را شرط نکرده. و الفراء (امام دیگر کوفی ها) بشرط خفاء اعراب الاسم یعنی زمانی که اسم مبنی یا تقدیری باشد بلاشکال است ولی اگر ظاهری است اجازه نمی دهد. چون ان زیدا و عمرو تنافر استعمالی دارد و ذوق سلیم عرب نمی پسندد ولی انک و عمرو قائلان این بلاشکال است. خود ابن هشام می گوید بعضی بصریین اجازه داده اند چون محرز را شرط نمی دانند لذا باید روی این کار کرد که محرز شرط هست یا نه ؟

و أجاز هذه (الثانية را) بعض البصريين؛ لأنهم لم يشترطوا المحرز،

همع/۳/۱۹۶، اشمونی و صبان/۱/۲۸۵.

حالا ابن هشام می گوید اگر کسی این را شرط ندانست، مسئله اولی (ان زیدا و عمرو قائلان) را اجازه می دهد؟ می توانید به تحلیل سیوطی که نوشت لا يجوز العطف بالرفع قبل استكمال خبر، پی ببرید. چطور ابن مالک که محرز را شرط نمی دانست بعد استكمال خبر را درست می داند ولی همین ابن مالک که محرز را شرط نمی داند قبل استكمال را جایز نمی داند. چون اینها که محرز را شرط نمی دانند ولی مسئله اولی را اجازه نمی دهند بخاطر مشکل دیگری است که مشکل این است که اکثر قریب به اتفاق نحویون بحث عامل و معمول را قبول دارند (قبلاً گفتیم که کار شود، خیلی کم اند که قبول ندارند و ابن هشام در مغنی نشان داده که قبول دارد و ایضا مراتب معمولات را نیز قبول دارد که در تنبیه أما بحث کرده است). این بحث عامل و معمول ریشه هایش برگرفته شده از قانون عقلی است که حضرات فلاسفه دارند و حضرات نحویون نیز بخاطر اینکه قوه عاقله و دراکه دارند این مطلب را تلقی به قبول کرده اند، آن بحث علت و معمول است. در فلسفه در بدایه و نهایه خواهید خواند و در اسفار نیز موجود است که قاعده ای دارند که پایه خیلی از مباحث فلسفی است به نام قاعده الواحد که دو تقریب دارد: یک تقریبش این است که الواحد لا یصدر الا من الواحد، معلول واحد از علت واحد سر می زند به عبارت دیگر توارد علتین علی معلول واحد لا يجوز. به همین بیان بحث عامل و معمول که بحثی تنزیل یافته نسبت به علت و معلول بود مورد پذیرش واقع شد که گفتن توارد عاملین علی معمول واحد لا يجوز. بدایه ص ۱۱۴ با حاشیه آقای فیاضی این بحث آمده است. این در فلسفه مورد قبول است آیا در نحو چیزی به نام علت و معلول داریم یا ساخته و پرداخته ای است بخاطر مباحث دقیق فلسفی که دور از اذهان عرفیه است ؟

ابن هشام می گوید همین بصری ها که محرز را شرط نمی دانند این مثال اَنْ زیدا و عمرو قائلان را جایز نمی دانند بخاطر اینکه توارد عاملین علی معمول واحد پیش می آید لذا این مثال لا يجوز. معمول واحد خبر است یعنی قائلان است که خبر اَنْ است؛ به قائلان به دو حیث نگاه می کنیم: به حیث زیدا که اسم اَنْ است قائم خبر اَنْ خواهد بود فلذا عامل بنابر نظر مکتب بصره اَنْ خواهد بود و اگر به حیث اینکه قائلان خبر برای عمرو نیز است که عطف است بر محل مرفوعی زیدا که این عامل مرفوعی بنابر عامل ابتدائیت ساخته میشد که همین عامل در خبر است لذا توارد عاملین پیش آمد و چون امکان ندارد فلذا این ممتنع است.

و إنما منعوا الأولى لمانع آخر، و هو توارد عاملین: «إِنْ» و الابتداء، علی معمول واحد و هو الخبر،

در این عبارت دوباره کلمه ابتدا به کار رفت، این ابتدا در این عبارت که علی معمول واحد و هو الخبر یعنی چه؟ این نشان می دهد که گرچه مشهور بصری ها قائل اند، البته بین بصریون در عامل در خبر سه قول مطرح است: عده ای قائلند مبتدا و هو المشهور، عده ای ابتدا و عده ای ابتدا و مبتدا معا. لذا این عبارت ها نشان میدهد که ابن هشام نظر دوم را قبول دارد یعنی قائل به این است عامل در خبر ابتدا است؛ گرچه محشین خواسته اند درست کنند که ابتدائی که ابن هشام گفت به معنای مبتدا است یعنی صاحب ابتدائیت کما اینکه امیر میگوید در نسخه ای مبتدا است، گمان استاد این است که در آن نسخه شاید چنین پدید آمده که متن ابن هشام را خوانده اند و در کنار مغنی حاشیه زده اند مشهور مکتب بصره قائل است که مبتدا عامل است لذا به مرور فکرکردن نسخه ای است. پس جمع بین این صفحه و آن صفحه در عطف علی اللفظ که اعتبار الابتدا گفت این نشان می دهد که اگر ابن هشام با دقت نوشته باشد می خواهد بفرماید عامل در خبر ابتدائیت است. دسوقی/۵۲/۳، امیر/۹۵/۲، شمنی/۱۷۱/۲. برای اقول الانصاف/۳۸ و همع/۳۱۱/۱.

سوال: کسانی و کوفی ها که انّ زیدا و عمرو قائلان را جایز می شمارند آنها قانون توارد عاملین را چه کار می کنند؟ مصداق ندارد؛ آن مکتب بصره بود که می گویند انّ هم عامل در اسم اش است و هم در خبر اما کوفی ها می گویند انّ فقط عامل است در مبتدا و این قائم یعنی خبر مرفوع است به همان عامل قبلی لذا اینجا بحث توارد می پرد.

و أجازهما الكوفيون؛ لأنهم لا يشرطون المحرز، و لأن «انّ» لم تعمل عندهم في الخبر شيئاً، (در ص ۱۴۴ درس دادیم) بل هو مرفوع بما كان مرفوعاً به (عاملی که بود) قبل دخولها (انّ)،

گفتیم که نوعاً قائل اند به ترافع یعنی مبتدا در خبر عمل می کند و خبر در مبتدا.

و لکن

لکن استدراک چون قبلش گفت کوفیون جای سوال است که آیا تمام کوفیون؟

شرط الفراء لصحة الرفع قبل مجيء الخبر خفاء إعراب الاسم؛

زمانی این شرط جایز است که خفا اعراب وجود داشته باشد وگرنه تنافر در استعمال می آورد.

لئلا يتنافر اللفظ و لم يشرطه (خفا اعراب) الكسائي كما أنه (خفا اعراب) ليس بشرط بالاتفاق (حتى فراء هم شرط نکرده) في سائر مواضع العطف على اللفظ.

جایگاه سائر چیست و ثانیاً چه ربطی به عطف علی اللفظ دارد؟ در عطف علی اللفظ تنافر نداریم تا تحلیل فرا بیاید، پس ابن هشام چه می گوید؟ حل این عبارت: محشین گفته اند که این غلط است و باید می گفت عطف علی المحل. سائر یعنی یک چیزی را لحاظ کنیم در کنار بقیه هاش از همان نوع، لذا به جناب فرا میگوییم در عطف بر اسم انّ شرط کردی چرا در سائر شرط نمی کنی لذا این تشبیهی است در مقام تعلیل است (در بلاغت آمده که تشبیه در مقام علت به کار می رود). یعنی چرا فرا در مانند لیس زید بقائم و لا قاعدا نمی گوید با اینکه العلة تعمیم؟ در سائر نمی گویم چون عرب این استعمال را دارد لذا تنافر در این استعمالات دخلی ندارد؛ بنابراین علت فرا را از دستش می گیریم لذا شرطش گرفته می شود.

فرا چرا شرط را برای قبل مجی الخبر کرده و برای چه بعد الخبر نکرده است، تأمل شود؟ [شاید بخاطر اینکه در احدها چون کنارهم هستند تنافر می رسد لذا در ان شرط کرده ولی در الثانيه چون بعد استکمال خبر است تنافر ندارد.]

دلیل کسائی و فرا که محرز را شرط ندانسته اند فلذا استعمال اول را قبول کرده اند:

و حجتها

این دلیل مربوط است به اصل جواز که چرا این دو نحوی از کوفی ها اجازهها مخصوصا مساله اولی را چون این دو مثال درش خفا اعراب وجود دارد اما هیچ ربطی به این ندارد که کسائی درست می گوید که شرط نکرده یا فرا که شرط کرده چون هر دو مثال آن اسم معطوف علیه خفا اعراب دارد. اولین دلیل:

قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالضَّالِّينَ) (المائدة / ۶۹) الآية،

گفته اند این صابئون که از اسماء سته است یعنی رفعش به واو است این عطف شده به الذین که اسم انّ است لذا باید صائبین باشد ولی به رفع آمده و تنها راه این است که عطف به محل آن باشد لذا عطف علی المحل است قبل از استکمال الخبر چون خبرش من آمن بالله و اليوم الآخر. این آیه از عرب حجت است لذا باید دست از محرز بردارید.

دلیل دوم نیز که قولهم: «إنک و زید ذاهبان» باشد هر دو مثال خفا اعراب دارد لذا هیچ ربطی به اصل اختلاف کسائی و فرا ندارد بلکه اصل جواز آنها را در مقابل مکتب بصره بحث می کند. ضمن اینکه حتی آن افراد از مکتب بصره که محرز را شرط نمی دانستند ولی مسئله اولی را اجازه نمی دادن بخاطر دلیل توارد عاملین ولی این آیه به کار رفته آنها نیز باید جواب بدهند.

الایة به تقدیر اذکر الایة. ابن هشام خیلی به آیات تمسک کرده ولی بعد از آن الایه ندارد. لذا با دقت باید برخورد کند که این چه مفهومی دارد و چه معنایی دارد؟ این جور بیان ها دو کاربرد در کلام دارد: گاهی دارند الایة و الحديث: ادامه بده آیه و حدیث را که مثال های دیگری هم برای مطلب پیدا می کنی مانند بحث اما ص ۶۸ که داشت الایة. ولی آلیه اینجا که آورد یعنی ادامه بده که ادامه آیه هم لازم است لذا این اساتید در پاورقی ادامه اش را آوردند. به همین دو غرض الحديث.

و قولهم: «إنک و زید ذاهبان»

این مثال بافتنی نیست رجوع شود هم به عنوان منبع برای این مباحث هم برای این مثال الانصاف از ص ۱۵۱ تا ص ۱۵۸: قول عرب فیما رواه الثقات و قد ذکر سیوییه در الکتاب لذا مثال یافتنی است. لذا کسائی که محرز را شرط دانسته اند و کسائی که شرط ندانسته اند و از راه توارد حل کرده اند باید به این جواب دهند. زید به رفع عطف به محل شده و عرب بکار برده لذا چه جور محرز را شرط می دانید؟ بعض بصریین که رد کردند این مثال را بخاطر توارد عاملین چه جور جواب می دهند؟

ابن هشام می گویند آقایان به این جواب داده اند: مقدمات: ۱. تفسیر نمونه: ذیل آیه شریفه ۲۷/۵ و ۲۸، ایشان می فرماید: این من آمن بالله... می تواند قید باشد برای هر چهار مورد: الذین آمنوا، الذین هادوا، صابئین و نصاری. چرا؟ بر اساس دو شان نزولی که نقل می کند: یهود و نصاری و مانند آنها اگر به کتاب خودشان در زمان خودشان عمل می کردند و به پیامبر ص ایمان می آورند، مسلمان می شدند و نسبت به ماقبل رفع ید می شد. در بیان دیگر: بعضی از مسلمان ها اینگونه تصور می کردند که اگر راه حل تنها اسلام است تکلیف نیکانشان چی می شد؟ آنها که مسلمان نبودند، آیه جواب می دهد که اگر آنها ایمان به خدا داشته اند و به مقتضای ایمان خودشان عمل کرده اند لذا خوفی برای آنها نیز نیست. ایشان ذیل آیه ۶۲ بقره در نمونه ۱۹۱/۱: ان الذین آمنوا و الذین هادوا و الصابئین: این آیه صابئین به کار رفته است لذا کسائی و فرا دست روی این نگذاشته اند، این آیه تقریباً مانند این آیه بالا است. آقای مکارم گفته باید بحث هایی شود: یکی اینکه صابئین کی ها اند و عقایدشون چیست؟ نظر آقای مکارم بعد از اینکه از راغب نقل می کند که اینها پیروان حضرت نوح بوده اند و خود ایشان هم تلقی به قبول می کند، البته در حاشیه ای از آیه ۶۹ مائده نوشته اند ممکن است از اصحاب حضرت ابراهیم یا یحیی باشند. به هر صورت اینها اهل کتاب اند که دارای ایمان درست بودند و اهل حق اند و مشرک و ستاره پرست و مجوس نیستند. اشکال به ایشان شده اینکه قید گرفته اید برای هر چهارتا بی معنا است چون صله الذین آمنو بیانگر این الذین است لذا خود الذین آمنو در دل خودش دارد: من آمن بالله، پس این من آمن بالله قید است برای الذین هادوا و صابئون و نصاری، بله خبر اینها طبق بیان دوم می شود فلاخوف علیهم و لا هم یحزنون. ولی طبق بیان اول که قید است برای هرچهارتا من آمن بالله خبر است که خودش دارای جمله ای است و دارای اعرابی مثلاً من مبتدا و اسم موصول باشد و فاء رابط جواب باشد و لا خوف علیهم خبر که کل این جمله اسمیه خبر برای آن باشد. این جمله اسمیه از مقوله الذی یاتینی فله درهم است (فاء رابط شبه جواب به شبه شرط). جمله من آمن بالله در واقع در خود الذین امنوا هست لذا نمی شود گفت کسانی که ایمان آوردید ایمان بیاورید.

از این اشکال جواب داده اند که من آمن میتواند قید هرچهارتا باشد: زمخشری ۳۵۳/۱ و صاحب مجمع ۳۴۳/۳: به این بیان که الذین آمنو بالسننهم (تعبیر کشف) یا بافواههم (تعبیر مجمع) که من آمن بدین معنا خواهد بود: ای من یتسددیم الایمان و یتسمر علیه یعنی کسانی که اول به زبان ایمان آورده اند، در عمل ایمان بیاورند. مجمع و کشف اینجا دیدنی است. صاحب کشف اول نظر کسانی را می آورد و بعد زجاج و بعد فرا و بعد می گوید سیبویه و خلیل و جمیع بصری ها این آیه را به قرائت صابئون نقل کرده اند که جواب می دهند (جواب دومی که این هشام نقل می کند از خلیل و سیبویه و بصری ها).

کشف می گوید آیه شریفه را در همین آدرس اُوبی صابئین خوانده است که از بحث خارج است و بها قرأ ابن کثیر و قرأ عبدالله صابئون پس بعضی هم صابئین خوانده اند. کشف به خلاف نمونه این صابئین را اهل حق و اهل دین نمی داند: لانهم صبتوا عن الادیان یعنی خرجوا و تحت شریعت خاصی خود را قرار ندادند که به اینها صابئین می گویند. نکته دیگر اینکه صاحب مجمع وقتی قول زجاج را می آورد یک عبارتی دارد: بعضی از آقایان دارند که این هادوا منظور یهود نیست که قرینه هم آورده اند که این هادوا ای الذین تابوا یعنی توبه کردند و این گرفته شده از قول عرب: انا هُدنا الیک یعنی ما به سمت تو خدایا توبه می کنیم لا من الیهودیة، پس الذین هادوا یعنی الذین تابوا. قرینه: چرا برای یهودیت چنین سبک نوشتاری به کار برد: الذین هادوا ولی برای دو تای دیگر نوشت صابئین و نصاری؟ این نشان می دهد این از مقوله دین یهود نیست بلکه به معنای تابوا است؛ البته مشهور این قول را قبول نکرده اند بخاطر وجود نصاری و صابئون و جواب داده اند که به معنای یهود است.

و أُجیب عن الآية بأمرین:

جواب هایی که ابن هشام نقل می کند: جواب اول: خبر آن محذوف است و این من آمن بالله و اليوم الآخر، خبر است برای صابئون که مبتدا است لذا این از مقوله عطف جمله بر جمله است، نه مفرد بر مفرد. پس خبر آن محذوف به قرینه مذکور، این را نوع آقاییون گفته اند که من آمن را خبر بگیریم. ای کاش ابن هشام این کار را می کرد اما ابن هشام می گوید خبر یکی از سه چیز است که مفرد کرد: آمنون، مأجورون یا فرحون. پس بسیاری از آقایان خبر آن را محذوف (کذلک) گرفته اند که کذلک یعنی من آمن بالله که این عطف جمله بر جمله است ولی ابن هشام خبر را مفرد کرد که بارها عرض شد که اگر خبر از افعال خاص باشد قرینه می خواهد و مانند فعل عام نیست که قرینه نخواهد؛ اگر آمنون را خبر محذوف گرفتیم به قرینه لا خوف علیهم است، فرحون به قرینه لا هم یحزنون. مأجورون قرینه اش چه می شود؟ ظاهراً برای ابن هشام بین این آیه و آیه ۶۲ سوره بقره خلط شده چراکه مأجورون به قرینه فلهم اجرهم باشد. لذا دسوقی/۵۳/۳ و امیر/۹۵/۲ اینها گفته اند: اولی حذفه چون بحث سر آیه مانده است. استادعابدی هم می گوید بخاطر شباهت امکان خلط است ولی مأجورون هم قابل توجیه است چون کسی را که خدا در فرح و أمن قرار دهد، به نحوی به او اجر داده لذا اولی حذفه نیست.

جواب دوم به آیه: جواب مذکور جواب خبر آن است و خبر صائبون محذوف است که این جواب خیلی تفاوت با جواب اول ندارد ولی نکته ای در ذهنشان بوده است، جلوتر عرض خواهد شد.

ابن هشام هر دو را تضعیف می کند و نمی پسند: تضعیف جواب اول: تضعیف ابن هشام براساس یک امر رایج عرفی است، خبر آن محذوف و مذکور قرینه بر جواب محذوف؛ در عرف معمولاً یک کلمه ای یا کلامی را اول می آورند و در ادامه با تکیه و اعتماد بر آن حذفی دارند نه اینکه اول حذف کنند و بعد قرینه بر آن بیاورند، این عرفی رایج نیست و آیه باید حمل شود بر امر رایج عرفی؛ البته چون همیشه اینگونه نیست خود ابن هشام می گوید کثیراً، ما مواردی داریم که با توجه به مابعد قرینه قرار گرفته برای ماقبل مثل باب اشتغال؛ البته باب اشتغال نکته و خصوصیتی دارد که آن نکته را در لو در قاعده التزام گفتیم که ابن هشام حواسش به این نکته بوده. لذا الان مشخص شد که چرا جواب دوم را گفتند چون ابن هشام اشکال قبلی را بر اینها نمی تواند بکند چون ماقبل قرینه شده بر مابعد. خبر صائبون که محذوف است وقتی میخواهید تقدیرش را بگویید موضع و مکان مقدر کجاست؟ یا این خبر صائبون را بعد از خبر آن در تقدیر میگیریم یعنی بعد از من آمن؛ ابن هشام در ص ۳۲ قانون و قیاس عطف جمله بر جمله درس داد که در عطف جمله بر جمله تمام اجزا معطوف علیها می آید بعد حرف عطف می آید و بعد تمام اجزا جمله معطوف؛ حالآنکه در اینجا به مشکل می خوریم یعنی یک جزء از جمله معطوف علیها می افتد بعد از اتمام جمله معطوفه و هذا لایجوز. یا اینکه خبر صائبون را قبل از خبر آن در تقدیر میگیریم یعنی قبل از من آمن بالله. در این صورت جواب می دهیم که یک مقدار بهتر شد اما هنوز مشکل باقی است چون از آن به هم ریختگی تمام اجزا جمله معطوفه با تمام اجزا جمله معطوف علیها در آمد ولی هنوز یک جزء از جمله معطوف علیها بعد از معطوفه آمد لذا بازهم قیاس را جواب نداد و مشکل را حل نکرد. ابن هشام اولی را بخاطر خرابی زیاد نقل نمی کند.

أحدهما: أن خبر «إن» محذوف، أي: مأجورون أو آمنون أو فرحون، و «الصائبون» مبتدأ و ما بعده الخبر

یعنی من آمن... خبر است.

و يُضَعِّفُهُ أَنَّهُ حَذَفَ مِنَ الْأَوَّلِ لِدَلَالَةِ الثَّانِي عَلَيْهِ وَ إِنَّمَا الْكَثِيرُ الْعَكْسُ.

و الثاني: أن الخبر المذكور ل «إن» و خبر «الصائبون» محذوف، أي: كذلک

اینجا دیگر مأجورون، آمنون و... نگفت. کذلک یعنی من آمن بالله...

و يضعفه تقديم الجملة المعطوفة على بعض الجملة المعطوف عليها (و هذا خلاف القياس در باب عطف).

سوال: ۱- ابن هشام آخر چه کار کرد چون ابن هشام محرز را قبول داشت در حالیکه جواب ها ضعیف شمرد؟ جواب خواهد آمد.

۲- سیبویه که به ابن هشام جواب داده چه می شود؟ هرچند جواب به صراحت در الکتاب موجود نیست، جواب بدین صورت که خبر صابئون بعد از «و لا هم يحزنون» است. جواب: گفتیم از مجمع البیان که این جواب دوم ابن هشام را سیبویه و خلیل و جمهور بصری ها داده اند که حواسشان بوده. از کسانی که همین قول را دارد زمخشری است در همان آدرس از کشف: صابئون رفع علی الابتدا و خبره محذوف که مشکل را به همان نحوی که سیبویه حل کرده است، جواب داده. یعنی این در اصل و در نیت چنین بوده: و لا هم يحزنون و الصابئون کذلک که جای این در اینجا بوده که قیاس هم حفظ است؛ و النية به التأخير أما فی حيز ان من اسمها و خبرها ولی این آیه چنین نیست و الصابئون مقدم است؟ جواب می دهیم که سیبویه در الکتاب ۱۵۵/۲ شاهد آورده که این در عرب می شود مانند و إن لا فاعلموا أنا و انتم بغاة که اینگونه بوده فاعلموا أنا بغاة و انتم کذلک، این بغاة خبر أنا است و خبر انتم محذوف است که بغاة بعد انتم آمده پس عرب از این کارها می کند. اما سر اینکه الله تعالی اینگونه گفت چه بود یعنی چرا از نیت تاخیر دست برداشت و در کلام صابئون را مقدم کرد؟ جواب: زمخشری گفت که صابئون اهل حق نیستند؛ فانقلت ما التقديم و التأخير الا لفائدة و ما فائدة هذا التقديم؟ قلت التنبيه على ان الصابئين يُتاب عليهم ان صح منهم الايمان والعمل الصالح فما ظن بغيرهم. برای اینکه اینجا که خارج از ادیان اند اگر توبه کنند و اهل ایمان به خدا و عمل صالح شوند ترسی بر آنها نیست، چه برسد به نصاری و آمنون. اما جواب این سوال ماند بر اساس نظر آقای مکارم که ایشان صابئون را اهل کتاب می داند لذا فایده تقدیم چه بوده؟

۳- الذین هادوا چه شد؟ آیا می شود این را عطف کرد به الذین آمنوا؟ اشکال از اینجا پدید می آید که اگر عطف به الذین آمنوا باشد بعدش فرموده فرحون و آمنون که اینان چرا باید فرحون باشند؟ اگر قید من آمن بالله به الذین هادوا بخورد آن وقت فرحون ولی طبق بیان اول که ابن هشام مطرح کرد مأجورون و آمنون خبر شد برای الذین آمنوا فلذا چطور الذین هادوا عطف به الذین آمنوا شود؟ اگر بفرمایید الذین هادوا مربوط به الذین آمنوا نیست پس تکلیف الذین هادوا چه خواهد بود چون صابئون که مبتدا است و این وسط الذین هادوا می ماند؟ خلاصه سوال الذین هادوا را میتوان به الذین آمنوا عطف کرد؟ جواب: برطبق نظر کسانی که هادوا را به معنای تابو گرفتند صحیح است ولی طبق نظری که یهود می گیرند نیز صحیح است که این بیشتر مدنظر ابن هشام بوده چون نوعا الذین هادوا را یهودی می گیرند به این بیان که ابن هشام گفت صابئون مبتدا است منظورش مبتدا در معنا است که بارها عرض شده که معطوف بر شیئی، در معنای آن شیئی است مثلاً جاء زيد و عمرو، عمرو فاعل مجبئی است ولی از لحاظ صنعتی فاعل نمی گوئیم. این صابئون عطف مبتدا است که مبتدا فی المعنا است.

دو جواب به این داده اند: انک و زید ذاهبان: ۱- این عطف علی المحل نیست که بخواهیم بگوییم محرز شرط نیست یا اینکه توارد عاملین بدون اشکال است. این عطف علی التوهم است؛ توهم چی؟ این عطف علی التوهم که از بیانات آقایان بدست می آید این است که توهم می تواند، توهم دخول عامل باشد که این در اذهان طلبه ها است مثل ص ۴۳۱ که داشتیم: بدا لی ائی لسٹ مدرک ما مضی و لا سابقی که سابق توهم دخول بآء زائده بر سر معطوف علیه شده است: لسٹ بمدرک ما مضی. ولی اگر اصطیاد شود یک وقت هایی هم توهم نبود عامل مذکور می باشد. مثال: اینجا اَنْ موجود است و توهم عدمش را کرده است. لذا توهم دخول عاملی که نیست نمی باشد بلکه توهم نبود عاملی است که هست. اگر توهم شود که اَنْ نیست، اسم اَنْ در جایگاه مبتدا قرار می گیرد لذا رفعش توجیه دار می شود. ۲- زید عطف نیست به کاف، چه محل چه توهم بلکه این عطف است به مبتدا محذوف: انک انت و زید ذاهبان. انت مبتدا است و زید عطف به آن است لذا مرفوع است و ذاهبان خبر انت و زید است و کل این جمله اسمیه خبر برای اَنْ است. لذا مثال را از دست کسایی و فرا گرفته اند که این هشام این مثال ها را تضعیفی نمی کند.

أحدهما : أنه عطف علی توهم عدم ذکر «ان»

و الثانی : أنه (زید) تابع لمبتداً محذوف ، أی: انک أنت و زید ذاهبان

آیا می شود همین دو جواب را به آیه شریفه بالا داد؟ می شود این دو جواب را هم داد به این بیان که صائبون مرفوع است بخاطر توهم نبود «اَنْ» لذا این هشام جوابش به آیه شریفه همین دو جوابی است که به این مثال داد و همین را سرایت داده است به آیه شریفه. جواب دوم هم به آیه شریفه می آید: اَنْ الذین آمنوا هم و الصائبون.

بعد این هشام از سیبویه که در الکتاب نیز این مثال هست را می آورد: انهم اجمعون ذاهبون. این هشام می گوید کسایی و فرا شما دو مثال آوردید اما من یک مثال به نفع شما می آورم؛ این اجمعون مرفوع است به واو و حالانکه توکید است برای اسم اَنْ. این باید میشد اجمعین. این نشان می دهد که بحث وجود و عدم محرز فقط در تابع عطف نیست بلکه باید در توابع مثل عطف و توکید مطرح شود که این هم مثال توکید اش است. اگر محرز را شرط بدانیم چطور اجمعین را حل کنیم چون توکید است برای محل «هم»؟ ولی اگر قائل شدیم که محرز شرط نیست می گوییم این توکید محلی است، نه توکید لفظی لذا اجمعون درست می شود لذا این مثالی می شود به نفع فرا و کسایی که ببینید برای تابع به محل نیازی به محرز نداریم. این هشام می گوید جواب می دهیم به همان دو جواب: ۱- توهم نبود اَنْ: اصطیاد می کنیم که بحث توهم در توابع مطرح است نه فقط در عطف. توهم نبود اَنْ که توکید توهمی از دل این بیرون می آید، نه فقط بحث عطف توهمی. ۲- انهم هم اجمعون ذاهبون. این هم مبتدا می شود و اجمعون توکید برای این هم که ذاهبون خبر لذا کل جمله اسمیه خبر برای اَنْ است.

و علیهما خُرج قولهم: «انهم اجمعون ذاهبون».

علی الامرین خرج قول عربها که مثال یافتنی است کما اینکه سیبویه در الکتاب تصریح کرده.

نکته ۱: آیا جواب های دیگری هم به آیه شریفه داده اند: عکبری ۳۳۸/۱ : تا ۷ جواب نقل کرده است البته خودش در برخی اشکال کرده که استادعابدی دو جواب را که در مغنی ۱ دیدید می گوید: ۱- در بحث اَنْ: یک وقت هایی اَنْ به معنای نعم است لذا این اَنْ مشبه بالفعل نیست بلکه به معنای نعم است و صائبون عطف به مبتدا است. ۲- ص ۸۸ در مغنی ذیل هذان لساحران: یکی از جواب ها که متین بود که ابن هشام با قیل آورد که مدارکش را گفتیم: این طبق لغت بلحارث است که در حالت تنهیه همیشه با الف به کار

می برند و در حالت جمع همیشه با واو؛ اینجا هم مانند لغت بلحارث است که همیشه با واو می آورند. رضی/۳/۳۵۵ (نکات عالی)، معانی/۳/۲۳۰، شذور الذهب ص ۸۴، صبان/۱/۲۸۶ و الانصاف ص ۱۵۱ تا ص ۱۵۸.

نکته ۲: اگر این دو جواب را از دست ابن هشام گرفتیم آن وقت چه دلیلی داریم بر شرطیت محرز؟ رد جواب اول: در عطف علی التوهم خواهد آمد که استادعابدی عطف علی التوهم را از ریشه قبول ندارد به جز دو مورد سماعی و شذوذی من العرب. توهم نبود آن یعنی چه؟ کی توهم کرده است؟ این بیان الله تعالی را می شود توهم کرد که آن نباشد؟ آنچه که ما داریم و صحیح است عطف علی المعنا است که هیچ ربطی ندارد به نبود عامل. لذا این حرف ها (توهم نبود عامل) بی ریشه است و الکی است جز دو سه مورد که سماعی است. رد جواب دوم: واقعا وقتی عرب این مثال را می گوید: انک و زید ذاهبان، این به ذهنش می آید که زید را عطف کند بر مبتدای محذوف. چطور اینجا ها تقدیر این قدر راحت می شود، انکار نه انکار که اصل عدم تقدیر اصل عقلائی و عرفیه است که در علم اصول از اصول لفظیه می دانند و دلیل حجیتش هم خود بنا عقلا است مگر قرینه قطعیه بر تقدیر باشد مانند دلالت الاقتضا که قبلا گفتیم. لذا چطور اینجا بگوییم و تلقی به قبول کنیم شرطیت محرز را که این منشأش معلوم نیست. کی گفته که شرط کنید؟ تمام مثال هایی که وجود محرز را شرط کرده اند را ببینید جواب هایی داده اند که شاخ در می آورده اند لذا حتی شاید به این برسد که ریشه اعتقادی داشته باشد و برای مخالفت به شیعه داشته اند یعنی می خواسته اند با این بحث آیه وضو را از دست شیعه بگیرند و به نفع خودشان استفاده کنند لذا شما این را داشته باشید که ریشه این شرط محرز چه است؟ دلیل شرطیت محرز چه بود؟ تحقیق شود.

مساله ثالثه و رابعه را قبلا خواندیم؛ ص ۴۳۰: فرق هفتم بین اسم فاعل و صفت مشبیه: السامع أنه يجوز حذفه وبقاء معموله ولهذا أجازوا أنا زيدا ضاربه وهذا ضارب زید وعمرا بخفض زید ونصب عمرو بإضمار فعل أو وصف منون وأما العطف على محل المخفوض فممتنع عند من شرط وجود المحرز كما سيأتي. ولی کسی که محرز را شرط نداند ممتنع نمی شود همانگونه که در فرق یازدهم فرمود: الحادي عشر أنه يجوز إتيان مجروره على المحل عند من لا يشترط المحرز و يُحتمل أن يكون منه (وجاعل الليل سكنا والشمس). قرائات آن آیه شریفه از تبیان عکبری نقل شد و آنجا گفتیم که ابن هشام تعبیر به یحتمل کرد که تنمه ای آن در اینجا در عطف المحل خواهیم خواند.

المسألة الثالثة: «هذا ضارب زید و عمراً» بالنصب.

این ممتنع است بنابر شرطیت محرز.

المسألة الرابعة: «أعجبنى ضرب زید و عمرو» بالرفع أو «و عمراً» بالنصب،

این بنابر اعمال مصدر است که اگر ضرب با زید معامله فاعل کند آن وقت زید محل مرفوعی پیدا می کند لذا عمرو میگویم و اگر اضافه مصدر به مفعول باشد که دارای محل منصوبی خواهد بود، عمراً عطف می شود بنابر عطف به محل منصوبی. اگر کسی محرز را شرط بداند هیچ کدام را صحیح نمی داند چون ضرب مشبیه للفعل است و مشبیه للفعل زمانی عامل می شد که یا منون باشد یا ال داشته باشد یا مضاف لذا محرز یعنی طالب ذلک المحل نداریم. در مسئله قبلی ابن هشام نمی تواند عمرو بالرفع بنویسد چون اسم فاعل به فاعلش اضافه نمی شود البته برخی شذوذی گفته اند. ولی مصدر که در سیوطی ص ۲۴۰ وافی/۳/۲۱۸ رضی/۳/۴۱۱ جامع الدروس/۳/۲۷۷ گذشت به فاعل اضافه می شود.

منعهما الخناق؛

منع مساله سوم و چهار بنابر عطف علی المحل چون خواندیم که اینها باضمار فعل و وصف منون درست هستند. واقعا ریشه این شرطیت محرز چه بوده تا این همه مسئله را به اضمار و اینها حل کنند. هیچ دلیلی برای شرطیت محرز نیاورد و فقط بخاطر شرط بودن آن این همه مسئله را ممتنع کرد.

لأن الاسم المشبه للفعل لا يعمل في اللفظ حتى يكون ب «أل» أو منوناً أو مضافاً ،

لاّ دليل منع این دو مسئله که در مسئله ثالثه اسم فاعل و در رابعه مصدر بود. حتی به معنای الی است و بهتر است الّا باشد که در ص ۱۳۶ و ص ۱۳۷ مغنی گذشت. در این دو مسئله اضافه صورت گرفته ولی قبلا درس دادیم که منظور از اضافه که تمام محشین مثل شمنی/ ۱۷۲/۲ و دسوقی و امیر و عبداللطیف و حجت خراسانی فرموده اند: ای مضافا الی غیر ذلک المعمول الذی يعمل فيه النصب او الرفع. باید اضافه شوند به معمول دیگری به غیر از آن معمولی که الان عطف به محل آن بکنیم. تامل: اگر مضاف شد به معمولی به غیر از آن معمول، عطف بر محل بر آن چه تصویری دارد؟ تصویر دارد یا ندارد؟ سوال بعدی: در مورد مصدر کسی آیا «حتی یكون بال» را مطرح کرده است یا نه؟ یا فقط در مورد اسم فاعل است؟ مراجعه شود به اعمال مصدر. تامل: اگر منون باشد یعنی ضارب و ضربّ باشد اصلا جایگاهی برای عطف علی المحل پیش می آید یا نه، سالبه به انتفاع موضوع می شود؟ دسوقی/ ۵۵/۳ و امیر و حجت دارند.

و أجازهما قوم

شمنی می گوید ابن مالک و کوفیون و بعض بصری ها که محرز را شرط نمی دانند.

تمسکاً بظاهر قوله تعالى: (وَ جَاعِلِ اللَّيْلِ سَكَنًا وَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرَ حُسْبَانًا) (الأنعام / ۹۶)

این مثال برای اسم فاعل تا مساله ثالثه را جایز کنند و برای مصدر تمسک کرده اند به یک شعری.

قبلا در من زائده ظاهر را مبسوط درس دادیم که ظواهر از حجج اند و باید تمسک کرد؛ پس چرا ابن هشام نوشت تمسکا بظاهر که اگر ظاهر است عقلا اخذ به ظهور می کنند و مهمترین دلیل برای حجیت ظهور بنا عقلا است آنجور که نائینی و اصفهانی و امام و خوئی رضوان اللع تعالی علیهم فرمود. پس اگر حجت است چرا منع الحذاق و جواب داده؟ جواب: این ظهور آن ظهور نیست این مشترک لفظی است که مشترک لفظی در عبارات مغنی کم نیست. یک ظاهر داریم در مقابل نص که اصاله الظهور می گیرد که این حجت است به بنا عقلا که قابل جواب و رد نیست. ولی یک ظاهر داریم منظور ظاهر بدوی که به نگاه اولیست و بدون تامل که ظاهر غیرمستقر می گویند که عقلا اخذ نمی کنند. در واقع یک وهم و شک است. ابن هشام کم استفاده نکرده از این اینجا و در مغنی ۱ در فی ص ۱۹۰. اینها را اصطیاد کنید: علی حمله علی ظاهره و فیه نظر. در مورد آیه صبان/ ۳۰۱/۲ رضی/ ۴۱۸/۳.

و قول الشاعر: ۳۸۴. هَوَيْتَ سَنَاءً مُسْتَطَاباً مُجَدِّداً فلم تخلُ من تمهید مجد و سُودِّداً

تمهید اضافه شده به مفعولش و سُودِّد عطف شده به محل مجد که این دلیل برای جواز مساله رابعه. سُودِّد نیز است ولی به ضم بیشتر کار می رود. سودد عطف شده بر مجد بنابر عطف محلی که مجد مفعول فی المعنا است: تمهیدک مجدّاً یا تمهید مجدّا. کسی که محرز را بی دلیل شرط کند همه این را از تقدیر حل می کند، لجاجت در نظر خود این است. سنا: شکوه و درخشندگی که در

بعض نسخ ثنا هم آمده یعنی ذکر جمیل. مُجَدَّد: نوع به نوع که اگر به شرح اییات مغنی/۴۶/۷ می فرماید: کونه مجددا یدل علی انه مُولع بالکنسب الماهل. دلع در علم و تقوا خوب است. سودد: سیادت و بزرگی. ترجمه شعر: دوست داشتنی شکوهی را که پسندیده و نوع به نوع است (این صفت بعد از صفت است ولی چون در ترجمه مشکل بود با واو آورد) پس خالی نبودی از آماده کردن بزرگی و آقایی را.

و أُحِب

به اینکه از راه تقدیر حلش می کنیم: در آیه با جاعلٌ یا جَعَلَ الشمس حل می شود. در شعر مهدتٌ یا اینکه واو را مفعول معه می گیرند.

بأن ذلك على إضمار عامل يدل عليه المذكور، أي: و جعل الشمس،

کما اینکه زمخشری در کشاف ۲/۲۹ تصریح کرده و قبول کرده. چرا ماضی به کار برد؟ چون الاصل التوافق است چون در بعض قرائات مثل حفص از عاصم جعل است.

و مهدت سوددا، أو یکون «سوددا» مفعولاً معه،

و یشهد للتقدير (یعنی این تقدیر شاهد دارد). فی الآیة أن الوصف فیها بمعنی الماضی، و الماضی المجرد من «أل» لا یعمل النصب

جاعل به معنای ماضی که ص ۴۳۰ درس دادیم که اسم فاعلی که زمانش ماضی است اگر بخواهد عامل باشد باید ال داشته باشد که اینجا اسم فاعل است و ماضی و هم ال ندارد لذا نمی تواند عمل کند. یشهد لو خلی و الطبع به معنای یدل است که اینجا یعنی دلیل است دارد بله برخا به معنا یوید نیز به کار رفته است. ایشان برای اثبات به معنای ماضی بودن می توانست الاصل التوافق را بگوید ولی شاهد دیگری می آورد:

و یوضح (یا یوضح) لك مَضِيَّه قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (القصص/۷۳) نمونه ۱۴۷/۱۶

این آیه قرینه است بر اینکه در این آیه وصف به معنای ماضی است. گفتیم که ابن هشام می توانست دلیل بهتر از این بیاورد. اگر ابن هشام می خواهد از این آیه استفاده بکند باید به دو چیز را اثبات کند: این دو موضوعشان یکسان است و شأن نزول آنها یکسان است. اگر یکسان نباشد نمی توان استفاده کرد.

درس ۴۱

برای وصف بمعنی الماضی مراجعه شود به صبان/۲/۲۳۹ و ۳۰۰ و ۳۰۱، رضی/۳/۴۱۸.

و جوز زمخشری کون «الشمس» معطوفاً علی محل «اللیل»

زمخشری اجازه داده که شمس عطف شود به محل لیل یعنی زمخشری محرز را قبول ندارد یا اینکه به دلیل دیگری اجازه داده است؟ ابن هشام می گوید این به خاطر دلیل دیگری است، ابن هشام چرا تعبیر به جوز می کند؟ چون دیروز گفتیم که کشاف/۲۹/۲ احتمالات دیگری را هم بیان کرده است لذا گفت جوز؛ عبارت کشاف: فان قلت کیف یكون للیل محلّ و الاضافة حقیقیة، اضافه حقیقیه و اضافه لفظیه را در ص ۴۶۴ و ص ۴۶۵ خواهد آمد: اضافه یا معنویه است که محضه و خالصه و حقیقیه نیز می گویند یا لفظیه است که غیرخالصه و غیرمحضه و مجازیه نیز می گویند؛ اضافه لفظیه اضافه عامل است به معمول(در به کار بردن کلمه عامل استاد دقتش داشت یعنی شرایط عمل بوده) مثلاً: هذا ضاربٌ زیداً الان را میتوان چنین به کار برد: هذا ضاربٌ زید الان؛ عاملی که شرایط عمل درش بود اضافه کنیم به معمولش، به این اضافه لفظیه می گویند؛ اضافه لفظیه همانگونه که آقایان مشهور فرموده اند اثرش تنها در لفظ است لذا لفظیه گفته اند که اثرش این است که ضاربٌ را به ضاربٌ تبدیل می کند لذا اثرش تخفیف فی اللفظ است. در مقابل اضافه معنویه است یعنی اضافه عامل به معمولش نیست که این دو صورت دارد: یا چون مضاف وصف نیست مانند غلام زید یا اگر مضاف وصف است، وصف عامل نیست یعنی شرایط عمل را این وصف نداشته است مانند هذا ضاربٌ زید امس، چون هیچگاه نمی شود گفت ضاربٌ زیدا امس. اثر اضافه معنوی کسب تعریف و تخصیص است. آدرس: معانی/۱۰۷/۳، جامع الدروس/۲۰۷/۳ و ۲۰۸. متن زمخشری: فان قلت کیف یكون للیل محلّ در حالیکه الاضافة حقیقیة چون جاعل وصف عامل نیست و مثل هذا ضاربٌ زید امس است. محل زمانی معنا دارد که جاعل عامل باشد که در این محل نصبی پدید می آورد در حالیکه اینگونه نیست و اضافه حقیقیه است. چگونه اضافه حقیقیه است؟ لان اسم الفاعل المضاف الیه فی معنی المضی چون جاعل در معنای مضی است لذا اضافه حقیقی است. گفته نمی شود زید ضاربٌ عمرا امس؟ قلت: ما هو فی معنی المضی؛ جواب می دهیم این جاعل در معنای مضی نیست و انما هو دال علی جعل مستمر فی الازمنة المختلفه یعنی وصف مستمر است و مرتب کار خداوند همین است. پس چون ماضی نیست و شرط عمل را دارد محل نصبی پیدا می کند؛ لذا زمخشری محرز را با این بیان شرط دانست.

ابن هشام به بیان زمخشری جواب نقضی می دهد، نه جواب حلی: جناب زمخشری شما در آیه شریفه الحمد لله رب العالمین ... مالک يوم الدين(معلومه ابن هشام کشاف زمخشری را خورده که به پس و پیش زمخشری مسلط است): در این آیه وقتی به مالک رسیده ای یک بحثی داری که این مالک نقش اعرابی اش چیست؟ این مالک صفت الله است که الله اسم معرفه است و اضافه مالک يوم الدين اضافه لفظیه است که افاده تعریف نمی کند و فقط کسب تخفیف می کند، پس این چگونه صفت الله واقع شده است؟ لذا زمخشری وارد شده که این مسئله را حل کند، کشاف/۹/۱: فان قلت ما هذه الاضافة؟ قلت هي اضافة اسم الفاعل الى الظرف علی طریق الاتساع چون ظرف هم نوعی معمول منصوبی است علی طریق الاتساع اسم فاعل میتواند بهش اضافه شود همانند مفعول: يُجْرى مُجرى المفعول به كقول عربها: يا سارق اللیل. و المعنا علی الظرفیه چنین میشود: مالک الامر کله فی يوم الدين. كقوله لمن الملك اليوم، این هم به همان وزن است. اگر بگوییم این اضافه لفظیه است و سبب تعریف نمی شود پس چطور صفت برای آن شده: قلت(این همان جایی است که ابن هشام دست روش گذاشته) انما تكون غیرحقیقیه اذا ارید باسم فاعل الحال او الاستقبال: اگر از اسم فاعل اراده حال یا استقبال شود، این اضافه حقیقیه است و کان فی تقدیر الانفصال(این تعبیری است که در باب اضافه لفظیه به کار می رود که ابن هشام نیز به کار بخواند می برد گرچه در هدایه نیز بود که می گفتند اضافه لفظیه در تقدیر انفصال است). كقولك مالک الساعة او غذا که این اضافه شود اضافه لفظیه است و اما اذا قصد معنی الماضی كقولك هو مالک عبده امس او قصد معنی المستمر كقولك زید مالک العبيد كانت الاضافة حقیقیة و هذا هو المعنا فی مالک يوم الدين یعنی این آیه شریفه از مقوله

دوم است یعنی مالک اسم فاعل است در زمان مستمر چون الله تعالی مالک بود و هست و خواهد بود لذا در زمان مستمر است لذا اضافه می شود حقیقیه و کسب تعریف می کند و صفت نیز واقع می شود.

اشکال ابن هشام: در جاعل چون وصف مستمر بود گفت که اضافه لفظیه است یعنی جاعل اللیل که محل نصبی پیدا می کند اما در آیه مالک یوم الدین گفت که این اضافه حقیقیه است لذا این می شود یک بام و دو هوا لذا کلام زمخشری مضطرب است و معلوم نیست ملاکش چیست! تأمل: منتهی متن زمخشری یک فرق کوچکی داشت که تأمل کنید؟

و زعم (پندار باطل) مع ذلك أن الجعل مراد منه (جعل) فعل مستمر في الأزمنة لا الزمن الماضي بخصوصيته مع نصه في (مالک یوم الدین) (الفاتحة / ٤) على أنه إذا حمل على الزمن المستمر كان بمنزلة إذا حمل على الماضي (بمنزلة تشبيه است که وجه شبه می خواهد: فی آن إضافته محضه).

ابن هشام در آخر چه کار کرد، فقط مچ گیری بود؟ مشخص است ابن هشام چه کار می کند، ایشان می گوید در این آیه شریفه چند راه حل هست که یکی جعل الشمس است و دیگری عطف علی المحل ولی در آیه مالک یوم الدین راه منحصر است و نمیشود کار دیگری کرد چون مالک صفت برای الله الا اینکه اسم فاعل در زمان مستمر را اضافه حقیقیه بدانید لذا دست از این بیان زمخشری در اینجا نمی توان برداشت چون راه حلی نیست ولی در آیه جاعل اللیل دست بردارید از اینکه زمان مستمر از مقوله اضافه لفظیه است تا الیل دارای محل نصبی بشود.

نکات: نکته ۱: زمخشری که گفت جاعل اللیل محل نصبی دارد روی یک نکته بحث کرد: فقط از جهت زمان بحث کرد، گفت این جاعل چون زمانش مستمر است با این مستمر معامله حال و استقبال می کنیم و می گوئیم اضافه عامل است به معمول که اضافه لفظیه بشود. یک سوال پیش می آید اینکه ابن هشام دیروز یک عبارتی نوشت که وصفی عامل است که یا ال دار باشد یا منون باشد یا اضافه، اما در عبارت زمخشری این شرط کجا است؟ نگویید که اضافه شده چون اضافه معنا داشت، پس این شرط ابن هشام چه شد در کلام زمخشری؟ یا ابن هشام حرف الکی زد یا زمخشری خطا کرد؟ این را شما تأمل کنید.

نکته ۲: بعضی از محشین مانند شمنی و دسوقی و امیر این مچ گیری ابن هشام را خواسته اند حل کنند و گفته اند که کلام زمخشری هیچ اشکالی ندارد و هر دو درست است: بدین صورت که زمخشری در هر دو گفت زمان مستمر سه قسم دارد: ماضی، حال و استقبال. آنجایی که در آیه شریفه گفت من این مستمر را به مقوله ماضی میگرم لذا اضافه می شود حقیقیه چون مستمر یک قسمت اش ماضی است و ناظر به قسمت ماضویت گفت ولی در آیه دیگر که اضافه وصف عامل به معمول است نظر کرده است که زمان مستمر جزئش حال و استقبال است و نسبت به آن گفته است پس هر دو درست است. شما برگردید که این جواب با عبارات زمخشری سازگار است یا نه؟ امیر ۹۶/۲، دسوقی ۵۶/۳، شمنی ۱۷۲/۲ و ۱۷۳.

نکته ۳: ابن هشام گفت آیه جاعل الیل نمی شود عطف بر محل باشد چون جاعل به معنای ماضی است و ماضی هم نمی شود عامل باشد. این سکناً نصبش از کجا آمده است؟ نگویید جاعل چون گفت جاعل عامل نیست. استاد از ریشه معزز را قبول ندارد ولی اینها چگونه حل می کنند. خیلی هایشان گفته اند این سکناً هم با یک محذوف منصوب شده است و این سکناً معمول یک عامل دیگری است. این چه حرفی است که بگوئیم عامل آن هم محذوف است و بین جاعل و سکناً ارتباطی نیست؟ البته جوابی وافی داده است که دیدنی است. وافی ۲۵۵/۳ حاشیه ۳. ببینید آن جواب حرف ابن هشام را رد می کند یا باز می سازد.

نکته ۴: در مورد مالک يوم الدين: ابن هشام در مورد این آیه در ص ۴۶۵ بحث می کند؛ آیا مطالب این صفحه با آن صفحه می سازد یا نه؟ برای این آیه رضی/۲/۲۱۹ و ۲۲۰ و رضی/۲/۲۲۳ و ۲۲۴ و وافی/۳/۲۴۳ و ۲۴۴ را ببیند.

نکته محل دقت: اوصاف الله تعالی اسم فاعل گرفتنشان که حدوثی است یعنی چی؟ این را در مبنا باید کار کرد که در کلام صفات ذات و صفات فعل چیست و آن نکته از متکلمین شیعه که نقل کرده بودیم که صفات خداوند عین ذات است اگر اینگونه است امکان جدایی است یا نه و اصلاً زمان برداشتنش یعنی چی؟ آن وقت بحث مبنایی میشود برای اینها.

نکته: جواب حلی اگر ابن هشام میخواهد بدهد چی می دهد به زمخشری؟

نکته ۶: اجیب علی اضمار عامل ای و جعل والشمس: چرا در تقدیر نوشت ای جاعل الشمس در حالیکه در ص ۴۳۰ نوشت ضاربُ عمرا او یضرب عمرا که هم فعل فرمود هم اسم فاعل؟ آیا به عنوان مثال جعل گفت یا نکته ای داشت؟ بله ایشان گفت وصف بمعنی الماضی و ابن هشام مبنایش دست ما است که از جاهای مختلف یاد گرفتیم چون ابن هشام می گوید مفسر و مفسر باید یک سنخ داشته باشند که جاعل اللیلی که در آیه است وصف به معنای ماضی است و نمی تواند قرینه بشود برای جاعل که وصف به معنی الحال و الاستقبال است تا بتواند در الشمس عمل بکند.

عطف علی التوهم

ابن هشام از کسانی هست که زمین و زمان را به هم می دوزد تا اثبات کند، در تعابیر آقایان عطف علی المعنی نیز گفته اند که ابن هشام نیز به کار می برد که اینها یکسان می دانند این دوتا را، کثیرا عنایت دارند که عطف علی المعنی را در مورد آیات به کار می برند و غلط است کسانی که می گویند عطف علی المعنی در آیات و در غیر آن عطف علی التوهم، ابن هشام و دیگرانی هم در آیات و غیر ان عطف علی التوهم به کار می برند. کثیرا باگر عطف علی التوهم پیش امد متوهم کیست که الله تعالی را نمی توانم متوهم حساب کرد لذا کثیرا عطف علی المعنی به کار می برند ولی مختص به آیات نیست همانطور که همع الهوامع تصریح کرده. تعریف عطف علی التوهم دقت شود:

و الثالث: العطف علی التوهم، نحو: «لیس زید قائماً و لا قاعداً» بالخفض

قبلاً مثال عطف علی التوهم چندجا بود یکی دیروز در شعر لست مدرک ما ماضی و لا سابق و در اجازه بغدادیون که آقایان شعر صغیف شوا را از عطف علی التوهم حل کرده اند.

علی توهم دخول الباء فی الخبر،

قائم محل مجروری ندارد که عطف علی المحل باشد لذا عطف علی التوهم است به توهم دخول عامل بر خبر چون کثیرا بر خبر لیس باء به کار می رود متکلم توهم کرده که لیس زید بقائم بوده. همع/۳/۱۹۶ و ۱۹۷ از ابن هشام گرفته نقل کرده. این عطف علی التوهم یک شرط جواز که به معنای صحت است و یک شرط حسن دارد که در مغنی ۲ دوجا لا یحسن به کار برد که به معنای غلط نبود. جواز را در مقابل حسن قرار می دهد، اگر حسن همان صحت است چرا در مقابلش قرار داد لذا اینها قرینه هستند که آنچه در تنبیه من و در درس چند روز پیش درباره حسن گفتیم درست بوده است.

و شرط جواز صحة دخول ذلك العامل المتوهم،

یعنی درست باشد بگوئیم لیس زید بقائم.

و شرط حسنه کثرة دخول هناک،

شرط حسن که در اسلوب فصیح راحت به کار ببریم کثرت استعمال است. در مغنی ۱ خواندیم که باء زائده كثيرا در خبر لیس به کار می رود، لذا یک مثال صحیح میزند که حسن ندارد. منتهی عبارت ابن هشام تولید سوال می کند اینکه ایشان فرمود شرط جوازه صحة دخول ذلک العامل المتوهم ولی ایشان دیروز در ص ۴۴۴ برای حل مثال «انک و زید ذاهبان» که با عطف علی التوهم حل کرد، دخول عامل متوهم نداشتیم؛ آنجا عدم دخول داشتیم پس این چه شرط صحتی شد؟ ظاهرا ابن هشام اینجا یادش رفت که صفحه پیش چه گفت. لذا گفتیم که باید اصطیاد کرد و ابن هشام این چه نحو نوشتنی است و سیوطی که با بی دقتی و بی فکرانه باز از ایشان نوشته است.

و لهذا حسن قول زهیر: ۳۸۵ - بدا لی ائی لست مدرک مامضی و لاسابق شیئا إذا کان جائیا

این شعر سومین بار است که چون ص ۴۳۱ ترجمه کردیم اکتفا میکنیم. این شعر در مغنی الادیب ص ۲۶۰ در بحث لعل نیز هست که جاش آنجا نبوده و چهار استاد آنجا آورده اند که کار اشتباهی کرده اند چون متن ناهمگون شده. با تحفظ بر مغنی الادیب جوابی که ابن هشام آنجا نسبت به این میدهد آیا عطف علی توهم است یا جواب دیگری داده است؟ باید پس و پیش آنجا را بخوانید.

و لم یحسن قول الآخر: ۳۸۶ و ما کنت ذا نیرب فیهم و لأمینش فیهم مُنمل

منمش عطف به ذا نیرب است که ذا از اسما سته است که اینجا خبر کان است که به توهم دخول باء زائده بر سر خبر کان که این کثرت نداشت لذا در مغنی ۱ در باء زائده این نبود مثل لیس و ما ولی در سیوطی ص ۱۱۱ بود و نفی کان برخا باء زائده بر سر خبرش می آید.

لقلّة دخول الباء علی خبر «کان»

ابن هشام باید این قید را می نوشت: خبر کان منفی چون کسی در مثبت قائل نیست.

بخلاف خبری «لیس و ما»

اینجا کثرت دخول داریم. بحث دخول باء زائده: اشباه و نظایر ۲/۲۳۲ و وافی ۱/۵۰۰ و سیوطی ص ۱۱۱.

و التیرب: النمیمه (سخن چین)، و المنمل: الکثیر النمیمه، و المنمش: المفسد ذات البین.

برای مفسد ذات البین به مهدی الاریب/۱۳۷ که سه تا معنا از سیدعلیخان از ریاض آورده.

تتمه ای از بحث قبل که باید تحقیق شود، آیه ۶ سوره مائده است: «إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم إلى الكعبين ... فامسحوا بوجوهكم و أيديكم منه.»

این آیه از جهات مختلف قابل بررسی است مثلاً اهل سنت می گویند ما درست و صحیح وضو میگیریم:

۱- این الی برای انتهای غایت است و مرفق باید انتهای غسل باشد خلاف شیعیان که از مرفق شروع می کنند چون معنای اصلی الی که مثل سیبویه بیان کرده انتهای غایت است. یک جهت بحث این است.

۲- جهت دیگر آیه، باء است که باء در برؤوسکم چه نوع بایی است؟ به عنوان مثال شیخ طوسی در التبیان می گوید این باء الموجهه لتعويض است چون روایاتی داریم که شیخ نیز در رسائل آورده؛ بعضی رأس را باید مسح کرد نه کل راس را در حالیکه عامه بعضشان کل راس را مسح می کنند که حضرت امام معصوم فرموده لمكان الباء فی الآیه یعنی از باء در آیه این را می فهمیم. اهل سنت در سر این باء نیز با شیعیان مشکل دارند که اولاً باء تعیض چه تعداد نقل شده و محکمیتش تا کجاست؟ آیا باء الصاق نیست که این عامه از باء الصاق خیلی دفاع می کنند و می گویند باء الصاق هم این را می رساند که باید دست را به سرت برسانی و چه مقدارش را دیگر نمی گوید؛ حتی بعضیشان هم می گویند باء زائده است که در معنی ۱ بود که سر تک مفعولی ها می آید. لذا اینها بعضی شان کل سر را مسح می کنند و بعضشان، بعضی از سر را. استاد با این دو بحث کار ندارد.

۳- اما ارجلکم را بحث می کنیم: دو قرائت دارد: به جر: ارجل و به نصب: ارجل؛ در فقه مقارن موجود است که اینها نوعاً و کثیرشان پاهایشان را می شورند و مسح نمی کنند. چه طور؟ بنابر قرائت جر، این ارجل عطف است بر «وجوهکم»: اگر عطف است به آنجا چرا جر شده؟ می گویند جرش به خاطر عطف علی الجوار است یعنی بخاطر کنار رؤوس قرار گرفتن است وگرنه این عطف به آنجا است؛ لذا اغسلوا ارجلکم یعنی باید پاهایتان را بشوید. بنابر قرائت به نصب عطف است بر وجوه لذا وجوب غسل پا لذا شیعه چطور مسح می کند در حالیکه نص قرآن می گوید باید شست.

حرف شیعه: ارجل اگر منصوب است این عطف علی المحل شده: ۱- مثل شیخ طوسی (مثل چون قائلین دیگری نیز هست) در التبیان دارد عطف بر موضع رؤوس یا مثل صاحب مجمع البیان می گوید عطف است بر موضع جار و مجرور (برؤوسکم) که در عطف به محل جار و مجرور دارای محل منصوبی می شود چون در لغت مثل لسان و تاج العروس داریم: مَسَحَهُ لَذا برؤوسکم محل نصبی دارد. شرایط عطف علی المحل هم ظاهراً هست: ۱) امکان ظهور آن محل در فصيح است که داریم: مسحه. ۲) موضع نصبی اصلی هم هست. ۳) محرز هم داریم چون امسحوا داریم. اشکال به شیعه: اگر بخواهید بگویید که سه شرط موجود است و عطف می کنید بر این محل تا ارجل منصوب باشد بنابر عطف بر موضع جار و مجرور (برؤوس) لذا مسح میکنید؛ عامه می گویند این بدرد شما نمی خورد چون شما گفتید که باید بعض پاها را مسح کرد و اینرا از باء می فهمیدید در حالیکه با این عطف بعض پا بدست نمی آید. ۲- مثل شیخ طوسی در التبیان عطف بر موضع رؤوس گرفته اند تا باء هم بر سر ارجل بیاید که بعض درست شود ولی یک جای دیگر خراب می شود و آن هم شروط علی المحل است، وجوب باء به عنوان عامل مدنظر است چون عطف میکنیم به خود رؤوس یعنی امسحوا بارجلكم؛ نبود شرایط: ۱) امکان فی الفصيح موجود نیست چون باء آمده است و محل نصبی نداریم. ۲) موضع بحق الاصاله باشد که با وجود باء محل نصبی بحق الاصاله نیست. ۳) محرز هم نداریم چون باء عامل مباشر است، نه امسحوا. شیعه که باء را تبعیض گرفت البته استادعابدی نظر خودش را نمی گوید چون شاید سه ماه این بحث طول میکشد و اگر باء را زائده نیز بگیرید چون عامل بود مشکلی را حل نمیکند، گرچه نمیگیرید. پس چون شروط عطف علی المحل نیست به کجا عطف می کنید شیعه؟ هیچ جا

مگر اینکه نظر ما اهل سنت را قبول کنید. ضمن اینکه شما میگویید عطف علی اللفظ اصل و غالب است و عطف علی المحل دارای سه شرط است یعنی سه تا مؤونه ولی عطف علی اللفظ یک شرط بیشتر نداشت لذا اگر دار الامر بین عطف علی اللفظ و عطف علی المحل کدام اولی است؟ آنیکه کمتر مؤونه دارد چون خلاف ظاهری اش کمتر است که شما در اصول، اصالت الظهوری هستید. اگر از این اشکالات دست برداریم بعضیشان اثبات کرده اند با اینکه ارجل عطف به رؤوس باشد باز مشکل حل نمی شود چون مسح در آیه شریفه به معنای غسل است فلذا بعضیشان سر هایشان را می شورند و تا بخواهید از عرب حجت هم مثال آورده اند که مسحٌ به معنای غسلٌ است.

بعضیشان گفته اند که هو معطوف علی الرؤوس فی اللفظ مقطوعٌ عنه فی المعنا، اگر عطف بر رؤوسکم هم بگیرید این لفظی است و صنعتی و از جهت معنا نمی شود بر سر آن آورد چون امسحوا که به معنای مسح است با ادامه آیه سازگاری ندارد چون این آیه دارد: اِلَى الْكَعْبَيْنِ، این تحدید است و دارد حد می زند. ادامه آیه در مورد تیمم دارد که مسح کنید به وجوه و ایدی که این مسح به معنای مسح است و مسح هم امکان ندارد غایت دار شود و شاهدش هم ادامه آیه است در مورد تیمم که مسح ید است که بدون غایت است اما آنجا ارجل غایت دارد لذا این نشان می دهد که به آنجا عطف نیست لذا یا عطف به وجوه بگیریم یا اگر بهتان بر می خورد عامل محذوف بفسره المذكور: اغسلوا ارجلكم اِلَى الْكَعْبَيْنِ. یعنی به قرینه اینکه در قسمت تیمم که گفت مسح کنید و هیچ حدی نزد می فهمیم که کلا مسح حد بردار نیست و اِلَى الْكَعْبَيْنِ هم بر می گردد به غسل، نه به مسح. اِلَى الْكَعْبَيْنِ قرینه است که در آیه شریفه تقدیم و تاخیر داریم که در اصل چنین بوده است: اغسلوا وجوهکم و ایدیکم اِلَى الْمِرْفَاقِ و ارجلكم اِلَى الْكَعْبَيْنِ و امسحوا برووسکم؛ اِلَى الْكَعْبَيْنِ موافق است با اِلَى الْمِرْفَاقِ چون مسح تحدید دار نمی تواند بیاید. علت تاخیر هم درس دارد که ترتیب در وضو است (ولاء در وضو) یعنی می خواهد بگوید به ترتیب وجوه و ایدی و سر و پا وضو گرفته شود لذا انداخت عقب ولی جای اصلی اش آنجا بود.

آدرس ها: روح المعانی/ ۶/ ۶۵، التبیان/ ۵/ ۲۴۱ چاپ جامعه مدرسین، بحر المحيط/ ۴/ ۱۹۱، مجمع/ ۳/ ۴ و ۲۸۴ چاپ علمی، تاج العروس/ ۷/ ۱۸ و لسان در بحث حرف المیم.

کسی که جواب های شیعه را آورده است و گفته نمی شود از جهات ادبی جواب داد به خلاف آنها که نوعا نپذیرفته اند مثل روح المعانی و بحر المحيط، فخر رازی است در تفسیر الکبیر/ ۱۱/ ۱۶۱ المسألة الثامنة و الثلاثون: اقوال را می آورد بعد می گوید حجة مَنْ قال بوجوب المسح که بالا گفته هو مذهب الامامیه فی الشیعه مبنی علی القرائتین المشهورتین فی قوله ارجل که ابن کثیر، حمزه، ابوعمر و عاصم به جر خوانده اند و نافع، عاصم و ابن عامر بالنصب فنقول اما القراءة بالجر فهي تقتضی کون ارجل معطوفة علی الرؤوس فان قيل لم لایجوز ان یکون الجر علی الجوار؟ یکی یکی اشکالاتش را می گوید و اما القراءة بالنصب فقالوا (امامیه) انها توجب المسح لان قوله و امسحوا برووسکم خود رؤوس فی محل نصب است و لكنها مجرورة بالباء بخاطر مسحوا، (آیا این نشان میدهد برای اینکه موضع نصبی داشته باشیم این شروط لازم است چون اینها به شیعیان گفته اند اگر بخواهی عطف کنی به رؤوس شرایط عطف علی المحل ندارد ولی فخر رازی می گوید: فاذا عُطِفَتِ الْاَرْجُلُ عَلَى الرَّوْسِ جاز فی الْاَرْجُلِ النَّصْبُ عَطْفًا عَلَى مَحَلِّ الرَّوْسِ یعنی فخر رازی این سه شرط را شرطیت ندانست. و جاز الجر عطفًا علی الظاهر و هذا مذهب مشهور نخاة بعد از مباحث دیگر میفرماید واعلم انه لا یمکن الجواب عن هذا یعنی از لحاظ ادبیاتی نمی توانیم جواب بدهیم چون مطالب امامیه تمام است چون رازی شروط عطف بر محل را قبول نکرد. پس به این مباحث ادبیاتی امامیه اشکال نمی کند الا بوجهین که یکی تمسک می کند به روایات خودشان است که ما آن روایات را نداریم.

این شروط ابن هشام از کجا پدید آمد. فخر رازی هیچ با شیعه خوب نیست در تفسیرش معلوم است و مخالف سرسخت امامیه است گفت ارجل عطف می شود به رووس چون دارای محل نصبی است حالا برگردیم به بیان ابن هشام در مررت بزید و عمرا لذا این هم میشود درست بنابر عطف علی المحل. ابن هشام گفت باید مَرَّة داشته باشیم و چون نداریم جایز نیست ولی با بیان فخر رازی عمرا را عطف میکنیم به خود زید نه به زید؛ مَرَّ بک داریم لذا جایز می شود. پس با بیان رازی این شرط ها را ابن هشام از کجا آورد، اولی و دومی و سومی از کجا شرط شد؟

جواب مختصر به اهل سنت: اینها از عطف علی الجوار میخواستند حل کنند که عطف علی الجوار نداریم مانند ابن هشام که از فحول اهل سنت است قبول نکرد علاوه بر اشکالاتی که بر عطف علی الجوار مطرح است که رازی مطرح کرد و زجاج نیز در اعراب القرآن مطرح می کند؛ آنهایی هم که قبول کرده اند در دو سه مثال است نه در آیه قرآن. دو: اصل توافق را عامه قبول دارند که اگر کسی به جر خوانده باید همان چیزی را بفهمد که به نصب خوانده که اگر جر بود تنها راهتان عطف علی الجوار بود که پدید، تنها راه قرائت جر مجبور هستید که عطف بر رؤوس کنید که اصل توافق صورت نمی گیرد چون در عطف به رؤوس معنای مسح دارد که در حالت نصبی هم طبق این اصل باید مسح بفهمید نه غسل. ضمن اینکه حالت نصبی را هم حل کردیم با عطف بر محل گرفتن که این شروط را زدیم و ریشه ندارد. و دلیل دیگر اینکه روایات ما هم بر مسح دلالت دارد.

و كما وقع هذا العطف في المجزوم، وقع في أخيه (نظير مجزوم) المجزوم،

ابن هشام می گوید فکر نکنید عطف علی التوهم فقط در مجزورات است چون آنچه مطرح کرد قاعد و سابق بود. اخی را برادر نه، نظیر ترجمه می شود چرا مجزوم نظیر مجزور است این براساس سیوطی ص ۲۵ است: و الاسم قد خُصص بالجر كما قد خُصص الفعل بان ينجزما چون این مخصوص فعل و آن مخصوص اسم است نظیر است

و وقع أيضا في المرفوع اسماً، و في المنصوب اسماً و فعلاً، و في المركبات. فأما المجزوم (جزم در فعل خصوصیت دارد) فقال به الخليل و سيويه في قراءة غير أبي عمرو: (لَوْلَا أَخْرَتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصْدَقَ وَ أَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ) (المنافقون / ۱۰)

تبیان عکبری ۴۵۵/۲ حاشیه ۴ ابی عمر، یزیدی، حسن و ابن مُخِصَّن اَكُون خوانده اند که عطف است به اصدق. این آیه در لولا در ص ۲۸۱ بود که لولا را ابن هشام عرضیه گرفت. ابن هشام می فرماید مجزوم است چون این لولا اخرتنی معنایش با ان اخرتنی اصدق یکی است لذا اکن عطف شده است به اصدق عطف علی التوهم.

فإن معنى لولا أخرتني فأصدق و معنى إن أخرتني أصدق واحد،

سوال: این چه نوع عطف علی التوهمی بود؟ این چه استدلالی بود؟ ابن هشام در شرط عطف علی توهم گفت: شرط جوازه یعنی آنجائی عطف علی التوهم است که عامل مُتَوَهَّم داخل شود ولی اینجا اینجا دخول عامل متوهم کجاست؟ اینکه معنایش یکی باشد عطف علی التوهم می شود. حتی صفحه ۴۴۴ گفتیم توهم عدم ورود عامل مذکور در آن که توهم شده بود آن نیست، اینجا قابل تطبیق نیست. حتی دمامینی (شاگرد پسر ابن هشام) می گوید معنایش یکی نیست که لولا معنایش عرض است که از مقوله طلب است، طلب به نرمی ولی این از مقوله شرط است. محشین مثل شمنی، دسوقی، امیر و حجت جواب داده اند که جواب خوبی است: منظور ابن هشام از معنا، معنای عرفی است که در عرف طلب به لین با شرط یکسان است: میای بریم بازار؟ اگر بریم بازار چیزی برات میخرم. طلب به لین با مسامحه عرفی یک نوع شرط است. شمنی ۱۷۳/۲ امیر ۷۲/۲ دسوقی ۵۸/۳ حجت ۱۳۸.

ولی خارج از کتاب آیا می توان از راه توهّم نبود دخول عامل یا توهّم دخول عامل حل کرد؟ چند مقدمه:

- (۱) لولا از نظر ابن هشام عرض بود که در ص ۲۸۱ فرمود.
- (۲) در ص ۳۰۷ گذشت مَن یکرمنی اکرمه، مَن استفهامیه است که ابن هشام فرمود اکرمه مجزوم است لانه جواب بغیرالفاء که براساس نکته ای است که در سیوطی در ص ۳۳۹ آمده: بعد غیرالنفي جزما اعتمد إن تَسْقُطُ الفاء و الجزاء قد قُصِدَ یعنی در اقسام طلب، نفی را کنار بگذار که یکی از طلب ها در ص ۳۳۸ فرمود عرض است؛ مثل عرض جزما اعتمد اگر فاء نباشد و جزاء قصد شده باشد.
- (۳) ص ۳۴۴ سیوطی خواندید: و الفعل بعد الجزاء إن یقترن بالفاء او الواو بتثلیث قَمَن یعنی فعل بعد از جزا بیاید و مقترن به فاء و واو باشد به تثلیث رفع، جزم و نصب قمن که رفع بنابر اینکه فاء استیناف باشد که فاء استیناف را باید پذیرفت و حرف های ابن هشام در مغنی ۱ ناتمام است. جزم بنابر اینکه عطف بکنیم به ماقبل که جزما اعتمد. نصب به آن مقدره.

درس ۴۳

فأما المجزوم را در هع/۱۹۷/۳ نیز میتوان ملاحظه کرد. فقال به الخلیل و سیبویه: الکتاب ۱۰۰/۳ و ۱۰۱: «سألت الخلیل عن قوله عز و جل: فاصدق و اکن من الصالحین، فقال (خلیل جواب داد): هذا کقول زهير: بدا لی أتی لست مدرک ما مضی و لاسابق، فانما جروا هذا (لاسابق) لان الاول قد یدخله الباء فجاءوا بالثانی (این سابق را جر داده اند چون بر اولی باء داخل می شود). فکأنهم قد اثبتوا فی الاول الباء (گویا آورده اند) فکذلک هذا (این آیه) لما کان الفعل الذی قبله قد یکون جزما (چون گاهی فعلی که قبل از اکن است جزم است) و لا فاء فیه (فائی ندارد که دیروز از سیوطی گفتیم که فاء ساقط شود و ماقبل طلب باشد سبب می شود که فعل مجزوم به کار رود). تکلموا بالثانی (اکن بالجزم گفتند) و کأنهم قد جزموا قبله فعلی هذا فتوهموا هذا. آیا عبارت سیبویه چیزهایی بود که ابن هشام گفت یا فقط کلمه توهّموا درش به کار رفته بود و فرق داشت با نکات ابن هشام؟ ابن هشام از راه واحد بودن معنا وارد شد که آیا می توان از راه توهّم نبود دخول عامل یا توهّم دخول عامل حل کرد؟ مقدمه یک این بود که لولا در این آیه عرض دانست که از اقسام طلب است. مقدمه دوم بنابر آنکه ص ۳۰۷ خواندیم و سیوطی ص ۳۳۹ فرمود که در عبارت سیبویه نیز بود: و بعد غیر النفي جزما اعتمد ان تسقط الفاء و الجزاء قد قُصِدَ. مقدمه سوم که سیوطی ص ۳۴۴ فرمود: فعل بعد از جزا اگر مقترن به فاء یا واو باشد به تثلیث قمن. مقدمه بعدی که مراجعه شود به ص ۲۳۹ مغنی: إئتني أکرمک، برای اینکه این در ذهن بماند آیه شریفه تحفظ شود: اذکرونی أذکرکم که مجزوم است که اصطلاحا به این مضارع مجزوم در جواب طلب می گویند و برخی راحتتر کردند ولی سبب غفلت می شود، گفتند مجزوم در جواب امر که دقت شود این طلب است نه فقط امر و ثانی این عبارت سبب اشتباه نشود که این طلب مذکور، خودش عامل جزم است علی جمیع موارد. آنجا ابن هشام مبانی در جزم این فعل مضارع را درس داد که سه قول است: وقد اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال: أحدها للخليل و سیبویه أنه بنفس الطلب لما تضمنه من معنى إن الشرطية كما أن أسماء الشرط إنما جزمت لذلك والثاني للسبيري والفارسي أنه بالطلب لنيابته مناب الجازم الذي هو الشرط المقدر كما أن النصب بضربا في قولك ضربا زيدا لنيابته عن اضرب لا تضمنه معناه والثالث للجمهور (که ابن هشام همین قول را قبول می کند و اینجا مخالفت کردنش با سیبویه

اشکالی ندارد چون بحث اجتهادی است نه حکایی) أنه بشرط مقدر بعد الطلب وهذا أرجح من الأول یعنی اذکرونی ان تذکرونی اذکرکم، طلب از نظر جمهور عامل جزم نیست چه بالتضمن چه بالنیابة بلکه دال است بر شرط مقدر که آن عامل است. این بحث در وافی/ ۳۷۶/ ۴ و صبان/ ۳۰۹/ ۳. مقدمه پنجم: ص ۳۹۵ مغنی: الجملة الخامسة که دارای محل اعرابی است: **الواقعه بعد الفاء** که در مغنی ۱ خوانندید یا **بعد اذا فجائیة** چون معنای اذا فجائیة که مفاجاه است به معنای وقوع ماقبل وقوع مابعد است ارتباط برقرار میکند لذا راحت اذا فجائیة جای فاء می نشنید همان ارتباطی که فاء رابط برقرار می کند. **جوابا لشرط جازم**: اگر شرط جازم داشته باشیم و برسر جواش فاء یا اذا فجائیة بیاید این جمله دارای محل جزمی است که در ص ۳۹۶ مثال می زند به: من یضلل الله فلا هادی له و یدرهم. این یدرهم و یدرهم نیز صحیح است که در مقدمه ۳ گفتیم. کما اینکه خود ابن هشام در باب استینافیه به همین آیه مثال زده. یدرهم را مجزوم میتوان خواند چون جمله ماقبلی دارای محل جزمی است چون قبلش مَن اسم جازم است. با این پنج مقدمه میتوان گفت توهّم عدم فاء یعنی فرض کنیم فائی که بر سر فاصدق آمده نیست که چنین میشود لولا اخرتنی اصدق بالجزم چون جزو اذکرونی اذکرکم میشود. البته ابن هشام اینها را نقرمود و از راه معنای واحد وارد شد ولی میتوان گفت توهّم عدم فاء که جزم اصدق بنابر نظر ابن هشام و جمهور بشرط مقدر است. یک اشکال: آنکه ابن هشام در آن و زید ذاهبان گفت که توهّم نبود آن شود تا زید عطفش درست شود آن عامل بود ولی فاء عامل نیست تا بگوییم توهّم نبود عامل؟ در آخر اینرا نپذیرفتید همانی می شود که بحث توهّم بحث الکی است ولی آخر را نگوییم و بخواهیم جواب بدهیم اگر در نکات دقت شود یکی این بود جزما اعتماد ان تسقط الفاء که خود ابن هشام ص ۳۰۷ نوشت من یکرمنی اکرمه نوشت مجزوم لانه جواب بغيرالفاء یا در مقدمه سوم فعل بعد الجزاء ان یقترن بالفاء؛ این عبارات نشان می دهد که برای فاء مدخلیتی است در اعراب لذا میتوان به آن عامل یا عاملک گفت. پس چون برای فاء جایگاهی است در نقش بازی کردن نسبت به مدخولش فلذا عامل است. اگر کسی خدشه کند دیگر راهی برای اینکه از راه توهّم پیش رود نیست الا اشتباهی که بعضی کرده اند که فرمودند به توهّم دخول إن است و هذا من العجائب چون در آیه لولا اخرتنی إن را کجا بیاوریم؟ مگر کسی که از راه ابن هشام وارد شود که لولا اخرتنی با إن اخرتنی یکی است که این توهّم دخول إن نیست بلکه همسانی معنا فلذا بار شدن حکم.

سیرافی و فارسی گفتند تا بتوانیم از راه عطف علی اللفظ و المحل حل میکنیم و لو عطف علی التوهّم ثابت شود در طول آنهاست نه در عرض آنها. به مقدمات قبلی یک مقدمه ۶ اضافه کنید، سیوطی ص ۳۳۸: و بعد فاء جواب نفی او طلب محضین «أن» در حالیکه سترها حتم نصب. طلب هشتگانه بنابر اختلاف که در آن است البته عرض را نوعا طلب به لین قبول دارند. پس مدخول فاء میشود منصوب که این آیه اتفاقا از این مقوله است. سیرافی و ابوعلی برای اینکه از راه عطف علی محل درست کنند باید محل مجزومی درست کنند لذا چاره ای ندارند که شرط مقدری بگیرند چون شرط مصرح نداریم و لولا شرط نیست پس از راه شرط مذکور مصحح نمیتوان حل کرد لذا شرط مقدر می گیرند که سبب جزم اصدق میشود. اینها شاهی هم از قرآن آوردند که یدرهم مجزوم است چون عطف شده به محل جمله لا هادی له. منتهی در این آیه مَن از ادات شرط مصرح و مذکور است ولی در لولا مقدر می گیرند. ابن هشام اشکال می کند اگر عطف کنیم بر محل مجزومی چاره ای نداریم که محل مجزومی داشته باشیم که محل مجزومی از دو راه بدست می آید یا از راه شرط مذکور مصرح مثل من یضلل... یا اینکه شرط مقدر باشد. در این آیه شرط مذکور نداریم لذا قیاس شما از یک جهت فرق دارد با این آیه. ایا میتوانیم در این آیه شرط مقدر داشته باشیم تا محل مجزومی باشد؟ ابن هشام میفرماید در آیه شریفه یک فاء و یک مضارع منصوب (اصدق) داریم که بخاطر همان مقدمه ۶ از سیوطی آن اصدق بوده که این مفرد است پس این فاء این مفرد را کجا عطف میکند؟ هیچ چاره ای ندارید که عطف علی التوهمی را قبول کنید که در تنبیه صفحه بعد روی این بحث میکند. این مفرد (ان اصدق) به مصدری متوهّم از ماقبل عطف است یعنی تمام مثال های ص ۳۰۸ سیوطی باید از راه عطف علی

التوهم حل شود. آن مصدر: لولا یکن تأخیر منک الی اجل قریب فتصدق یعنی به جای اخرتنی، تأخیر نشانیدیم، پس این مصدر متوهم مرفوع است چون فاعل است لذا تصدق نیز مرفوع خواهد بود. پس اینکه می گوید اصدق محل جزمی دارد بشرط مقدر مگر بین دو مفرد (تأخیر و تصدق) میتواند شرط گرفت! پس محل جزمی نداریم و قیاستان مع الفارق است.

و قال السیرافی و الفارسی: هو (اکن) عطف علی محل (فَأَصْدَقْ) کقول الجميع فی قراءة الأخوين (همزة کوفی متوفی ۱۵۶ و کسائی کوفی متوفی ۱۸۹): (مَنْ يُضِلِلِ اللَّهَ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَ يَذْرُؤُهُمُ) (الأعراف / ۱۸۶) بالجزم،

این آیه در ص ۲۳۹ بود و در ص ۳۴۶ قرائتش بالرفع بود که واو استیناف بود. بالجزم متعلق به قرائت. مطالب تفسیری، نمونه ۳۹/۷.

و يُرَدُّهُ أَنَّهُمَا يُسَلِّمان (قبول دارند سیرافی و فارسی) أن الجزم فی نحو: «أَتَتْنِي أَرْمَكُ» بإضمار الشرط، فليست الفاء هنا (منافقون آیه ۱۰) و مابعدھا (الفاء) فی موضع جزم؛ لأن مابعد الفاء منصوب ب «أن» مُضْمَرَةً، (در حالیکه مضمّر است) و «أن» و الفعل فی تأویل مصدر معطوف علی مصدر متوهم مما تقدم، فكيف تكون الفاء مع ذلك (مابعدھا) فی موضع الجزم و ليس بين المفردین (تأخیر و تصدق) المتعاطفین شرط مقدر.

تأمل: ص ۲۳۹ خواندیم که نظر سیرافی و ابوعلی این نبود و نظر آنها خود طلب بود لنیابته و اضممار شرط نظر جمهور و ابن هشام بود. پس این دو صفحه نمی سازد که آن صفحه درست است و ابن هشام اینجا اشتباه نوشته است. لکن اگر همان مبنا را نقل می کرد که آنها می گویند در ائتنی اکرمک جزم اکرمک به نفس الطلب است لنیابته عن إن جازم، آیا در مطالبی که ابن هشام نقل کرد خللی وارد می شود یا نه خلل وارد نمی شود و فقط نقل نادرست بود ولی اگر همان مبنا را در اینجا بگوییم باز در مطالب ابن هشام خللی وارد نمی شود؟ علیکم بتأمل.

سوال: ابن هشام از این عبارت چه استفاده ای می خواست بکند: یرده انهما یسلمان ان الجزم فی نحو ائتنی اکرمک باضممار الشرط؟ این چه ربطی به این بحث دارد؟ قاعدتا برای کسی که درس را خوب گوش کرده میداند. جواب: شما که میخواستید عطف کنید به محل جزمی باید یا شرط مذکور داشته باشید یا از راه شرط مقدری که در مثل ائتنی اکرمک قبول دارید که بدون فاء هست ولی اینجا فائی وجود دارد کلذا این از آن مقوله نیست؛ پس از راه شرط مقدر محل جزمی نمی توانید درست کنید.

سوال: از سیرافی و فارسی میتوان دفاع کرد؟ به ابن هشام بگویند تو گفتی لیس بین المفردین المتعاطفین یا گفتی ان و الفعل فی تأویل مصدر معطوف، ولی ما اصلا این فاء را عاطفه نمی گیریم و این فاء را فصيحه می گیریم. لولا یکن تأخیر منک ان اخرتنی فتصدق منی و اکن من الاصلین. تصدق محلا مجزوم که این فاء فصيحه است که پررنگ هم است چون لولا عرضیه است که خود ابن هشام گفت لولا عرضیه بعدش عبارتی داریم به ذهن می زند که به سمت شرط برویم. خیلی راحت جواب ابن هشام را می دهند. تأمل فرمایید آیا جواب تمامی بود یا نه؟

آدرس ها: شمعی ۱۷۳/۲ امیر ۹۷/۲ دسوقی ۵۸/۳ مجمع ۹/۱۰ و ۴۴۱/۱۰ مرحوم علامه طبرسی از راه عطف علی موضع حل کرده که ببینید از راه سیرافی و فارسی بوده یا راه دیگری. میزان ۳۴/۱۹ فرموده: جزم اکن لکونه فی معنی جزاء الشرط و التقدير إن أتصدق اکن من الصالحین که ببینید بیان علامه با کدام سازگار است.

دقت شود به عبارت قبلی سیبویه در مجزوم که آیا از آن عطف علی التوهم بیرون می آید یا نه؟ عطف علی التوهم در مرفوع که به قول سیبویه تمسک کرده اند در الکتاب/۲/۱۵۵:

واعلم ان ناسا من العرب

این ناسی که می گوید عرب حجت است و خود سیبویه هم حجت است.

يَعْلَطُونَ

قاعدتا ابن هشام وقتی این عبارت را ذکر می کند می خواهد بگوید که منظور سیبویه یتوهمون است.

فيقولون: «إنهم اجمعون ذاهبون

مثال دو صفحه قبل که اجمعون چون توکید است باید اجمعین میشد لذا اینجا چاره ای جز بحث توهم نداریم البته اینجا عطف علی التوهم نیست بلکه تابع توهمی است به توهم نبود آن.

و انک و زید ذاهبان (این مثال را هم داشتیم که توهم نبود آن شده) و ذاک (این غلط) أن معناه (انهم و انک) معنی الابتداء،

علت غلط آن است که معنای انهم، هم و معنای انک، انت است. سیبویه محور را معنا قرار می دهد ولی ابن هشام از این برای بحث توهم استفاده می کند.

فیری (فائل گمان کرده) أنه قال: «هم» (در مثال اول و انت در مثال دوم) كما قال: ۳۸۷- بدالی أنى لست مدرک مامضى و لا سابق شيئا إذا كان جائيا انتهى. (کلام سیبویه)

نکات کلام سیبویه: یک اینکه سیبویه تحلیلش را روی معنا برد. تشبیهی که به «كما قال و لاسابق» کرد آیا می خواست برای توهم استفاده کند یا برای عطف علی المعنى؟ ابن هشام تا بدینجا در «و لاسابق» میگفت به توهم دخول عامل و حالآنکه در اینجا در قسمت مشبه (قبل از کاف) آنطور که ابن هشام فرمود و در عبارت سیبویه نبود توهم نبود آن است، آیا کسی توهم نبود آن را به توهم بودن عاملی تشبیه می کند؟ میتوان گفت در اصل تشبیه که آنجا و اینجا هردو توهمی است؛ اینجور استفاده نشود چون سیبویه تعلیل معنوی آورد بخاطر اینکه معنای لست مدرک مامضى، لست بمدرک مامضى است این اولی است برای بیان جناب سیبویه لذا این تشبیه رند میشود و دچار اشکال نمی شود. شما تأمل کنید که سیبویه این چیزی که ابن هشام استفاده کرد را می خواهد بگوید یا اینکه سیبویه چیز دیگری را می خواهد بگوید یعنی بحث را روی معنا می برد، نه توهم؟

و مراده بالغلط ما عُبِّرَ^۱ عنه غِزْه بالتوهم،

باید عبر به معلوم باشد.^۱

غلط همان عنوان و اصطلاحی هست که دیگران به توهم تعبیر میکنند فلذا منظور ایشان (سیبویه) توهم بوده.

و ذلک (اینکه مراد سیبویه از غلط توهم بوده باشد) ظاهر من کلامه،

کجای این عبارت ظاهر است؟ یک، از تعلیلی که آورد که کسی تعلیل میکند یعنی درست است و تعلیل میکند و غلط را سیبویه تعلیل نمیکند. پس منظور از غلط، باطل نیست و همان توهم است. ثانیاً تشبیه کرد که کسی باطل و غلط را به صحیح تشبیه نمی کند. ابن هشام ظاهر را در مقابل ابن مالک می آورد که گفته منظور سیبویه این بوده که یغلطون یعنی غلط و اشتباه لذا ابن هشام می گوید که تشبیه را برای یک چیز غلط نمی آورند.

و یوضحه (این مراد را) إنشاده البیث،

بیت را تشبیه قرار داد برای آن، که این بیت هم صحیح است بالاجماع و هم از عرب حجت رسیده، ابن هشام این عبارت ها را گفت چون ابن مالک در شرح کافیه و تسهیلش گفته: سیبویه در الکتاب گفته یغلطون که منظورش بطلان بوده است. ابن هشام اینها را گفت تا بگوید این چیزی که ابن مالک گفته است اشتباه فهمیده است.

و توهم ابن مالک أنه أراد بالغلط الخطأ فإعترض علیه:

ابن مالک دو اشکال می کند به سیبویه: ۱. سیبویه میگوید ناسا من العرب که عرب حجت اند اگر شما باب غلط را در عرب حجت باز کردید این تالی فاسد دارد و کسی دیگر نمی تواند استناد کند (اخذ دلیل) به کلام عرب حجت در حالیکه خود سیبویه سراسر کتابش از کلام عرب استفاده کرده. ۲. ما در نحو قائل به احکام نادر شدیم که غلط نیستند، اگر شما بگویید که یک چیز میزانش کم شد و نادر شد قائل آن خطا گفته است یعنی نادر بودن علتش خطا گفتن قائل است پس باب نادر را هم باید تعطیل کنیم چون بین دور و غلط می شود تلازم در حالیکه خود سیبویه این همه احکام ندوری صادر کرده.

بأنما متى جوزنا ذلك (غلط) عليهم (عرب) زالت الثقة بکلامهم، و امتنع أن تثبت شيئاً نادراً لإمكان أن يقال في كل نادر: إن قائله غلط.

ابن مالک می گوید در اشکال اول ممکن است کسی به من اشکال کند که سیبویه گفت ناسا من العرب چراکه در عده ای از عرب خطا راه دارد اما اگر کل عرب می گفت دیگر عند الکل امکان غلط نیست؛ فلذا ما جاهایی استناد میکنیم که کل عرب میگویند که محل ثقة و استناد و اطمینان است اما ابن مالک میگوید که ملاک، عرب حجت است چه ناسا باشد و چه کل عرب باشد لذا می گوید چراکه ما احکام ندوری داریم که احکام نادر به ذهن انسان میزند که یک عده ای از عرب گفته اند و همه نگفته اند، با این حال ما قائلیم به ثباتش و اینکه قائلیم به اثباتش نشان می دهد که ملاک حجیت است چه ناسا باشد و چه بعضی از عرب باشند. این جایگاه اشکال دوم ابن مالک است. لإمكان أن يقال في كل نادر: إن قائله غلط؛ همینکه امکان بیاید که بگوییم غلط گفته حجیت ندارد؛ قبلاً گفتیم شک در حجیت مساوی است با عدم حجیت است. برای حجیت حتما علم داشته باشیم که اصل اولی عند العقل و الشرع است. بعضی از آقاییون گفته اند این و اعترض علیه یعنی اعتراض شده بر ابن مالک که این غلطی است مسلم و کسانی چنین می گویند که اهل تحقیق نیستند. شرح تسهیل ۴۳۳/۱: آنجا می گوید که جناب سیبویه اشتباه کرده و اشکال می کند و شرح الکافیه الشافیه ۲۲۹/۱.

نکته: دو عبارت از سیبویه خواندیم که آیا بحثی از عطف علی التوهم کرد یا بحث را روی معنا آورد؟ ثانیاً: در این دو مثال ابن هشام در ص ۴۴ یک راه حل دومی هم بیان کرد که اگر بتوان این دو مثال را به بیان دیگری درست کرد باز این هم مثبت نمی شود چون

اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. بله اگر عطف علی التوهم را از جای دیگر اثبات کرد میتواند در اینجا هم سرایت دهد ولی این خودش مثبت نیست.

و أما المنصوب اسماً فقال بعضهم في قوله تعالى: (وَ حِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ) (الصفات / ٧)

این آیه را در ص ۲۱۲ بحث کل خواهید دید و در ص ۳۷۳ دوباره این هشام این آیه را محل بحث قرار داده است. این دو صفحه را شب ببینید. ما یک منصوب اسمی داریم و یک منصوب فعلی که در این آیه منصوب اسمی است: حفظاً چرا منصوب است؟ قبل آیه: انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب، الكواكب نقشش چیست؟ این اضافه نشده است. این حفظاً چه طور منصوب شده؟ ابن هشام می گوید عده ای گفته اند که عطف بر معنا شده چون معنا قبل از حفظاً این است: انا خلقنا الكواكب في السماء الدنيا زينة للسماء یعنی این زينة مفعول لاجله است برای زینا و این حفظاً عطف شده بر زينة.

(مقول قول:) إنه عطفٌ على معنى (إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ) (الصفات / ٦) و هو (آن معنا) إِنَّا خَلَقْنَا الْكَوَاكِبَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا زِينَةً لِلْسَّمَاءِ،

این چیزیکه ابن هشام نقل میکند معناست نه توهم. البته گفتیم که اشتباه است که می گویند در آیات معنی به کار میبرند نه توهم. سوال و اشکال: اگر این آیه از مقوله توهم است از کدام مقوله توهم است، دخول عامل متوهم یا توهم نبود عامل مذکور (نبود باء زائده)؟ کسی این را نگفته است و ابن هشام هم در مغنی ۱ گفت باء زائده بر سر مفعول لاجله نمی آید. لذا نه دخول عامل متوهم است و نه عدم عامل مذکور بلکه فقط شباهت در معنا است. پس این چه توهمی است که ابن هشام گفت! در لولا اخرتنی... سعی کردیم که توهم عدم شده تا بتوانیم درست کنیم با شرط عطف علی التوهم ولی این یکی را چه جور درست کنیم؟ ما آخر می خواهیم به شما بگوییم عطف بر توهم چیز باطلی است و نهایتاً در چند مورد شذوذی می باشد و آن چیزی که صحیح است عطف بر معنا است که سیبویه نیز همین را دارد. اما عطف بر توهم به این معنایی که ابن هشام گفت را غلط می دانیم ضمن اینکه در همین آیه شریفه مثبت نیست چون الان خودش دو احتمال دیگر برایش ذکر می کند لذا این آیه مثبت نمی شود برای عطف علی التوهم. در بقیه کتب این دو عطف را جدا نکرده اند و ما این دو را جدا می کنیم هرچند کسانی نیز این حرف ما را گفته اند که عطف علی التوهم چیز الکی است.

و يُحتمل أن يكون (حفظاً) مفعولاً لأجله (یعنی به طریق اصاله، نه به طریق نتیجه و تبعیت یعنی از راه عطف مفعول لاجله نباشد) أو مفعولاً مطلقاً، و عليهما (بنابرین دو) فالعامل محذوف، أي: و حفظاً من كل شيطان زيناها بالكواكب، أو و حفظناها حفظاً.

اینکه عرف حفظه الله میگویند اشتباه است چراکه لغت ندارد و حفظ درست است. مصباح المنیر ص ۲۱۹ مَرَدَّ او عصی. نمونه/ ۱۵/۱۹ و ۱۶ المیزان/ ۱۲۴/۱۷ مجمع البیان/ ۷/۸۲۸.

و أما المنصوب فعلاً فكقراءة بعضهم: (وَدُّوا لَوْ تَدَّهْنُ فَيَدْهِنُوا) (القلم / ٩)

این آیه قبلاً در ص ۲۷۴ در بحث لو داشتیم که استادعابدی عرض کرد: تا الان پیدا نکرده که قرائت عده ای باشد گرچه شرح فارسی منسوب کرده اند که اشتباه است. کشاف/ ۴/ ۱۲۷ قال سیبویه: و زعم هارون انها في بعض المصاحف ودوا لو تدهن فيدهنوا یعنی هارون قاری این است که نسبت داده اند به ایشان! عجیب است این فهم. التبیان/ ۲/ ۴۶۲: فی بعض المصاحف بغیر نون. مجمع البیان/ ۹ و ۱۰/ ۴۹۸ در بخش اعراب اینرا ندارد که مجمع به قرائات اهمیت می دهد. این یدهنوا چرا نونش حذفش شده که ص ۲۷۴

داشتیم. ابن هشام می گوید این نون که حذف شده یا عامل جزمی داشته یا عامل نصبی، عامل جزمی که نداریم. عامل نصبی گفته اند معنای لو تدهن، آن تدهن است. اینرا باز نمیتوان از راه توهم دخول یا توهم نبود عامل حل کرد.

حملا علی معنی ودوا آن تدهن.

در ص ۲۷۴ اینجا را آدرس داده بودیم، آنجا: يشهد لمثبتين قرائت بعضهم ودوا لو تدهن فیدهنوا بحذف النون فُعُطِفَ یدهنوا بالنصب علی تدهن لما كان المعنا ان تدهن چون هم معناست (آنجا عبارت نکاتی داشت). نکته ابن هشام اینجا هم فرمود حملا علی معنی و آنجا فرمود لان معناه؛ قاعدتا آن معنایی که اینجا به کار برده همان اصطلاح است که فرمود عطف علی معنی است لکن باز محل دقت است اگر ما لو مصدریه را اثبات کردیم که ظاهرا ابن هشام اثبات کرد به معنای ان مصدریه است و فقط لو ناصب نیست لذا لو تدهن؛ آن وقت بحث تشارک فی المعنا سبب لتشارک فی بعض الاحکام خیلی رو به راه میشود یعنی چون معنایش آن است حکم آنرا گرفته لذا فیدهنوا. ضمن اینکه این مثال مثبت نیست که در آن صفحه گفتیم عده ای از محشین گفته اند نیست چون شعر سیوطی در ص ۳۳۸: وبعد فاء جواب نفی او طلب که یکی از طلب ها تمنی بود که اینجا هم ودوا داریم لذا فیدهنوا منصوب است به آن مقدره. برای این هم احتمال آوردیم. پس اولا مثبت نشد ثانیاً کنارش این قانون رایج است ثالثاً اینجا باز معنی شد نه توهم دخول و نبود عامل. اینجا فاء سببیه محضه نیست مثل انا اعطیناک؛ بلکه فاء جزا همان فاء عطف است ولی چون یک خاصیت سوم داشت که سببیت داشت (ماقبل سبب برای مابعد) اطلاق فاء جواب و جزا کرده اند و هیچگونه جدایتی از قبل ندارد. نمونه/۲۴/۳۸۳ شمعی/۱۷۴/۲ مهدی الاریب/۱۴۹.

و أما فی المركبات

مربک در این عبارات قسم برای فعل و اسم قرار داده شد، این نشان می دهد که آنها مفرد بودند و این مرکب یعنی آن چیزی که درش اسناد مطرح است که یکی از معانی مرکب هم همین است. آدرس ها برای مرکب: وافی/۱۳/۱ و رضی/۲۲/۱ و رضی/۱۲۹/۳ جامع الدروس/۱/۱۰: المركب قول مؤلف من کلمتین او اکثر لفائده سواء أكان الفائدة تامّة او ناقصة بعد شروع میکند اقسام مرکب را شمردن (۶ نوع مرکب) که اولی اش مرکب اسنادی است که اسناد فعل یا شبه فعل نسبت به معمولش است کما اینکه در اینجا تطبیق اسناد شبه فعل به فاعلش است.

درس ۴۵

فقد قيل فی قوله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَ لِيَذِيقَكُمْ) (الروم / ۴۶)

مبشرات شبه فعلی است که اسناد داده شده به فاعلش فلذا مرکب است، این در معنای لبشرکم است و مثلاً مصداق عطف علی المعنا است. این آیه شریفه جهاتی دارد برای فهم معنای آیه: یعنی چی باد ها مبشر باشند؟ اینها را بحث کرده اند مثل آقای حجت ص ۱۵۱: ما چهار نوع باد داریم که این درست نیست و بیشتر داریم چراکه در بحث مونث و مذکر صرف ساده بیش از این باد شمرد و این چهارتا مشهورند: باد شمال، جنوب، صبا و دُبور که بعضیشان باد مبشرات اند و بعضی شان هم باد عذاب اند مثل دُبور. حضرت آقای مکارم در نمونه ۴۶۴/۱۶ نوشته اند: مبشرات منظور بشارتگری باد نسبت به نزول باران البته موارد دیگری نیز میتوان شمرد که اثرات بادها را نیز شمرده.

إنه(مبشرات) علی تقدیر لبشرکم و لیدیقکم،

اینجا اصطلاح دیگری شد: تقدیر. اگر مماشات کنیم در معناست باز در اینجا عدم توهّم یا توهّم عاملی نیست. قیل گفت بخاطر اینکه خود ابن هشام احتمال دیگری می دهد و این احتمال را تقویت میکند چون از نظر ابن هشام عطف علی المعنی دانستن آنچنان قوی نیست.

و یحتمل أن التقدير: و لیدیقکم و لیکون کذا و کذا أرسلها، و هو أولى؛

ایشون اینجور فهمیده است که لام لیدیقکم لام علت است برای عامل محذوف که یفسره المذکور که ان یرسل تفسیر میکند ارسالها را تا لیدیقکم. این لیکون کذا و کذا برای ادامه آیه است که ابن هشام انداخته که لتجری الفلک بامره و لتبتغوا من فضله است یعنی چون در آیه دوتا دیگر لام داریم و چون موردش را نوشته لیکون نوشته. این مربوط به آیه قبلی نیست بلکه این عطف جمله بر جمله است. ابن هشام می گوید که این احتمال اولی است. چرا؟ ابن هشام میدانند در این احتمال تقدیر و اضمار داشتیم که بنابر قاعده لفظیه ی عقلائیه به نام اصالت عدم تقدیر، این مؤونه دارد ولی بارها گفتیم که عند التعارض اقل فحشا را باید آورد یعنی آن نظری را باید ذکر کرد که کمترین مؤونه را داشته باشد؛ لذا چون قائل شدن به عطف علی المعنا، آنهم عطف علی المعنا در مرکبات مؤونه ابن هشام می گوید که مؤونه تقدیر و ناسازگاری اضمار کمتر از عطف بر معنا است.

و هو أولى؛ لأن إضمار الفعل لدلالة المعنى عليه

یعنی ما بدل علیه داریم، ضمن اینکه مذکور مقدم است.

أسهل من العطف علی المعنى.

نکته: این عطف علی المعنا که بخواهد در مرکبات تصویر بشود چقدر مقرون به صرفه است؟ مخصوصاً که ابن هشام گفت انه علی تقدیر...؛ معلوم هم نیست که قائل، عطف علی معنی را بیان کرده باشد حالا ابن هشام تطبیق داد که تقدیر او را عطف علی المعنا کرد. جدای از اینها تصویر این عطف در مرکبات چه شکلی است، می شود یا نه؟

آدرس ها: شمنی ۱۷۵ / ۲ / امیر ۹۸/۲ / دسوقی ۶۳/۳ .

نکته ۲: ابن هشام حرف این آقایان که قائل به تقدیر شده اند را کامل نیاورد، اینها قرائن بعد را شاهد برای خودشان گرفته اند و ابن هشام به این بیان بی دقتی کرده؛ شاهد بر بی دقتی هم این است که ابن هشام بقیه آیه را حذف کرد ولی آنها لیدیقکم و لتجری و لتبتغوا را قرینه قرار داده اند بر اینکه از مبشرات، لبشرکم بفهمیم و اصلاً در این استدلال بحث بر عطف علی المعنا نیست بلکه این

قرائن چندگانه است برای فهم معنا. لذا این دخالت دارد در این تعارض و اضمار را اولی دانست حالآنکه اگر تقدیر را تقدیر بگیریم اسهل میشود.

تنبيه

خلاصه تنبيه: بحث عطف على التوهم همه جای نحو را گرفته که چاره ای جز پذیرش ندارید، مقدمات:

۱. ص ۹۳ در معانی «او»: ثامن: ان تكون بمعنى «الا» في الاستثناء: در روایات خیلی به این مبطلا هستیم. و هذه ينتصب المضارع بعدها باضمار أن. این «او» بعدش همیشه مضارع منصوب به آن بکار می رود. مثال معروفی در کتب داشته که این چهاراستاد انداخته اند: لاقتله او یسلم: می کشمش مگر اینکه اسلام بیاورد، یسلم مضارع منصوب است به آن مقدره که مفرد است، این اسلام به کجا عطف است و موضع اش چیست؟ ابن هشام می گوید این از موارد عطف بر توهم است توهم مصدری از ماقبل یعنی لیکون قتل منی او اسلام منه.

۲. تاسع: «أو» به معنای الی که در روایات نیز به این مبتلا هستید، و هی کالتی قبلها فی انتصاب المضارع بعدها بأن مضمرة کتوله: لاستسهلن الصعب او أدرك المنی. ابن هشام ادرك در شعر را از مقوله عطف بر توهم می گیرد توهمی از مصدر ماقبل.

۳. ص ۱۲۵ «ثم» مسألة: اجری الکوفیون «ثم» مجری الفاء و الواو فی جواز نصب المضارع المقرون بها بعد فعل الشرط: ابن هشام ثم یدرکه در آیه شریفه را از راه عطف بر توهم حل می کند. بعد روایتی را نقل کرد: ثم یغتسل که اگر منصوب باشد باید از راه عطف بر توهم حل کرد. اگر یغتسل به رفع می خواندیم ابن هشام گفت: الرفع بتقدیر: ثم هو یغتسل است اولاً این ثم چه ثم ای است؟ اون هایی که استیناف می دانند می گویند استیناف است اما ابن هشام این را قبول نکرد؟ ثانیاً این هو برای چیست؟ آقایان محشین قائل اند که ثم مستأنفه است. ابن هشام جمله استینافیه را در باب ثانی بحث کرده است که می تواند اسمیه باشد یا فعلیه و کسی شرط نکرده اسمیه باشد. اگر به جمله استینافیه، جمله مبتدا می گویند، نه اینکه باید با مبتدا شروع شود بلکه مبتدا در اعراب یعنی در اعراب مستقل از دیگری است. پس چرا هو را در تقدیر می گیرند؟ یغتسل خودش هیچ مشکلی ندارد و میتواند جمله مستأنفه باشد بلکه یک قانون و قرارداد است برای اینکه به طرف مقابل بفهماند که من این یغتسل را که به رفع خواندم این یک جمله مستأنفه است و از جهت اعرابی ربطی به ماقبل ندارد لذا این هو را می آورد به عنوان قرارداد. این از طرف کسانی است که ثم مستأنفه را قبول دارند که نوعاً قبول دارند. اما ابن هشام که این ثم را در مغنی نداشت چرا این هو را بکار می برد چون ایشان نمی تواند بگوید که مستأنفه است؟ جای دیگه از ابن هشام سراغ داریم که این برای عطف فعل بر فعل نشده بلکه عطف جمله بر جمله شده است و ابن هشام این ثم را عاطفه می داند لذا این هو را می آورد که بدانید که عطف جمله بر جمله است.

۳. ص ۱۸۸: قبل از تنبيه، سه خط قبل: ما تایننا فتحدثنا: ابن هشام گفت معنایش فکیف تحدثنا است. این کیف چگونه پدید آمد؟ تنبيه: قبل الفاء تكون للاستیناف منتهی ابن هشام فاء استیناف را قبول نکرده با اینکه در کتب دیگر علاقه نشون داده و هو الحق ای فهو یطلق: این هو برای چی آمد؟ کسانی که فاء استیناف را قبول دارند به همان دلیل این هو را می آورند که نسبت به جمله ماقبل بی ارتباط است و جمله مستأنفه است اما ابن هشام که هو می آورد یعنی معتمد در عطف جمله است نه فعل. و التحقيق ان الفاء فی نحوهما للعطف و ان المعتمد بالعطف الجملة. لذا در ثم نیز هو آورد به این دلیل. و انما یقدر النحویون کلمة هو لیسینوا ان الفعل لیس المعتمد بالعطف بلکه جمله مستأنفه.

۴. ص ۳۴۷: واو داخل بر مضارع منصوب به أن مقدر؛ البته در اینکه به چه منصوب است اختلاف است. این مضارع منصوب به کجا عطف است؟ ابن هشام این را از مقوله عطف بر توهّم می گیرد: و الحق ان هذه واو العطف عطف مصدرها مقدرا على مصدر متوهم.

با اینها ابن هشام می خواهد بگوید که چاره ای ندارید که عطف بر توهّم را قبول کنید. در سیوطی تمام اقسام در این شعر: «بعد جواب فاء نفی او طلب محضین ان و سترها حتم نصب» از مصادیق عطف علی التوهم است.

من العطف على المعنى على قول البصريين نحو: «لألزمك أو تقضيّني حقّي»؛

این آیه شریفه نیست ولی ابن هشام عطف علی المعنى به کار برد. این او به معنای الی است یعنی دنبالت می آیم تا اینکه حقم را بدهی. ابن هشام عطف این تقضیّنی را از مقوله همین عطف میدانند: لیکون لزوم منی و قضاء منک. آدرس برای او: سیوطی ص ۳۳۷ صبان/۲۹۴ و ۲۹۶ کتاب/۴۸/۳ کشاف/۱۴۴/۱ لسان/۲۷۶/۱ صحاح/۱۳۵/۵ خضری/۷۳۰/۲. چرا قید زد به قول بصریین:

إذ النصب عندهم (بصری ها) بإضمار «أن» و «أن» و الفعل في تأويل مصدر معطوف على مصدر متوهم ، أي: لیکون لزوم منی او قضاء منک لحقی،

قضا به معنای قضا فقهی نیست و در لغت به معنی ادا و انجام به کار می رود، اینجا یعنی ادا حق من. در مورد نصب این مضارع اقوالی وجود دارد مراجعه شود به الانصاف فی مسائل الخلاف/۴۵۴ که تیزی که ایشان بحث میکنند: عامل نصب فعل مضارع بعد فاء سببیت که خصوص این فاء سببیت نیست و در بقیه فی الجملة وجود دارد: کوفی ها: عامل نصب خلاف است که در حرف الواو در ص ۳۴۷ توضیح میدهم. معانی النحو/۳/۳۲۰ هم همین نظر را دارد. بعض دیگر کوفی ها و جرّی: خود این ادات مثلاً فاء، او، واو عامل است که این هم خارج می شود. نظر شاذ دیگری نیز وجود دارد مراجعه شود. علاوه بر انصاف و معانی النحو به هم/۲/۳۰۴. سوال: در انظار دیگران تقضیّنی مضارع منصوب است و لو أن مقدر نباشد. این مضارع منصوب از نظر جمیع مبانی مفرد است یا نه؟ اگر هست چرا طبق آن مبانی بحث عطف این پیش نیاید چه با مبنای بصره چه غیر آن؟ این فحوص در مبنا می خواهد.

اینکه می گویند او به معنای الا یا الی است یعنی آیا دیگر عاطفه نیست و حرف عطف نیست یا اینکه عطف عاطفه است بلکه در عبارتی که بکار می رود به معنای احد الشیئین نیست و به معنای الی است؟ این اختلافی است که مغنی ۱ گفته ایم که از عبارت ابن هشام بدست می آید که «أو» را عاطفه می داند. این هم محل دقت است خصوصا در بحث او تنبیهی دارد که ابن هشام آنرا قبول نمی کند اینها به معنای مجازی باشد مخصوصا با آن مبنا میتوان حرفهایی زد.

و منه: (تَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُوا) (الفتح / ۱۶) نمونه/۲۲/۶۰

تقاتلونهم از مواردی است که خبریه است در موضع انشاء یعنی باید قتال کنید تا زمانی که اسلامی بیاورند. او یسلموا منصوب به أن مقدر است این به کجا عطف است؟ می گوید باید بگویید لیکن منکم قتال لهم او اسلام منهم. اسلام عطف می شود به قتال. معمولا مصدر متوهم فاعل است برای فعل یعنی در موضع مرفوعی به کار می رود.

فی قراءة أبي بحذف النون،

تبیان/۴۰۹/۲: فی بعض القرائات او بمعنى الى أن.

و أما قراءة الجمهور بالنون فبالعطف على لفظ (تَقَاتِلُونَهُمْ) أو على القطع بتقدير: أو هم يسلمون.

علت منه آوردن: شاید مرادش این بوده که قرائت مشهور این نبوده بلکه قرائت مشهور عطف بر لفظ بوده است. اگر این را یلسمون بخوانید دو وجه دارد: عطف بر لفظ تقاتلون یا اینکه این علی القطع است. مراد ابن هشام را از قطع قاعدتا می دانیم که همانی است که آنجا نوشت هو یغتسل و هو ینطق و ... لذا منظور از این قطع عطف مفرد بر مفرد و قطع فعل بر فعل نیست بلکه عطف جمله بر جمله است.

و مثله: «ما تأتينا فتحدثنا» بالنصب،

در فاء گذشت که کیف از کجا آمده و اینجا نیز خواهیم خواند، ابن هشام بالرفعش را هم بحث میکند. اگر این به نصب است این مصدر به کجا عطف است؟ می گوید عطف بر توهم است.

أي ما يكون منك إتيانٌ فحديث،

حدیث به اتیان عطف شد. در احدی از اینها توهم عدم دخول یا توهم دخول عامل نبود. حقیقت اینها عطف علی المعنا بود که کاملاً درست است چون معنای ما تأتینا، ما یكون منك اتیان است. همه اینها عطف بر معنا هستند، چیزی که مطابق با ارتکاز و استعمالات است: جایگزین کردن معنایی مشابه به معنایی و بار کردن احکام آن معنا. حقیقتاً ما چیزی به نام توهم دخول یا توهم عدم عامل نداریم لذا ابن هشام هم خودش یکجا می گوید عطف بر توهم و یکجا هم می گوید عطف بر معنا.

درس ۴۶

و مثله: «ما تأتينا فتحدثنا» بالنصب، أي ما يكون منك إتيانٌ فحديث،

در سیوطی ص ۳۳۸ ملاحظه شد؛ به نصب فتحدثنا عند اکثر نحوی ها این میشود: نفی الإتيان فينتفي الحديث أي: ما تأتينا فكيف تحدثنا، از باب انتفاء السبب فينتفي المسبب. همع/۳۱۳/۲: اذا قصدت الاخبار بنفي الحديث لانتفاء الاتيان، رضى: همین معنا قیاسی است. عند اقل نحوی ها: همع/۳۱۳/۲: اذا قصدت أن تنفي اجتماع الحديث والاتيان فقلت: ما تأتينا فتحدثنا صح ان يقال ما تأتينا محدثا و النفي الداخل على الفعل المقيد بالحال لم ينفه مطلقا انما نفاه بقيد حاله فهو نفى الجمع بينهما. رضى/۶۹/۳: ما يكون منك اتيان بعده حديث و ان حصل الاتيان. معانی/۳۲۰/۳: يقع منك اتيان كثير و لا حديث منك.

این فاء که بعدش مضارع منصوب آمده مفرد است که ابن هشام این را آورد تا بگوید که این از مصادیق باب عطف علی التوهم است. به تعبیر خود ابن هشام: ما یكون منك اتیان فحديث. به این فاء جواب و جزا میگویند(بعد فاء جواب نفی او طلب) که حقیقتش

همان فاء عاطفه است که فاء عاطفه سه خاصیت داشت: ترتیب، تعقیب و سببیت (در اغلب موارد بود) چون فاء عاطفه در افاده سوم سببیت را می‌رساند چه در تفسیر و حدیث و ادبیات، به آن فاء سببیت (جزا یا جواب) گفتند که منظورشان فاء عاطفه است. چون زمان این هشام تنها راه تحدیث اتیان بوده یعنی در اثر نفی اتیان تحدیث نفی میشود لذا از باب انتفا سبب فینتنفی المسبب. نفی الاتیان فینتنفی الحدیث برای معنای این عبارت میشود گفت: ماتاتینا فکیف تحدثنا چون تنها عامل برای تحدیث اتیان بوده که این کیف در معنی ۱ نیز گفته شد که از اینجا بدست آمده، پس این کیف حاصل المعنا است و تفسیر معنوی نه اعرابی. پس از ما تینا فتحثنا اکثر نحوی این مدنظرشان است و رضی گفته این قیاسی است که وقتی عرب اینرا میگوید اینرا میفهمد. لکن عبارت هم گفتیم که این معنا مدنظرشان نیست و مدنظر: نفی اجتماع اتیان و حدیث یعنی اون آمدنی که همراهش حدیث باشد واقع نشد. با بالایی چه فرقی می‌کند؟ رضی گفت: مایکون منک اتیان بعده حدیث و ان حصل الاتیان. در اولی اتیانی واقع نشد اما در دومی اتیان واقع شد اما اتیانی که جمع شده باشد با حدیث واقع نشده است فلذا معانی النحو می‌گوید عرب اینرا به کار می‌برد زمانی که اتیان کثیر باشد ولی لا حدیث منک یعنی اتیان همراه با حدیث واقع نشد. پس در دومی به این معنا میشود: ما تاتینا محدثا یعنی به قید حدیث واقع نشد. و معنی هذا نفی الاتیان فینتنفی الحدیث ای: ما تاتینا فکیف تحدثنا، أو نفی الحدیث فقط حتی کأنه قیل: «ما تاتینا محدثاً» ای: بل غیر محدث.

یعنی اتیان واقع شد ولی به حال حدیث واقع نشد. خاصیت این بل در ص ۱۱۲ ملاحظه شد. پس عرب هر دو را اراده می‌کند ولی اکثری بالایی است و اقلی پایین ولی مرحوم رضی فرمود اولی مطابق با قانون و قیاس فاء جزا است چون فاء جزا فاء عاطفه ای بود که سببیت داشت یعنی اولی نیاد، دومی هم واقع نمی‌شود یعنی اتیان نداریم ولی عرب دومی را نیز به کار برده.

به رفع فتحثنا، ابن هشام می‌گوید: عطف شده است بر لفظ تاتینا در این صورت عطف لفظ بر لفظ می‌شود از جهت معنا هم می‌شود: فیکون کل منهما داخلا علیه حرف النفی گویا گفتیم ما تیتنا و فما تحدثنا. به تعبیر هم: کأنّ اداة النفی منطوق بها بعد الفاء. ولی بنابر استثناف مرفوع است که دو نوع استثناف داریم اینجا: علی القطع یا علی السببیه که این جدید است که باید در دفترچه نحوی نوشته و جمع شود. علی القطع ناظر است به قطع عطف لفظ بر لفظ، یعنی عطف جمله بر جمله شده است. اگر بخواهیم بر این مثال تطبیق دهیم قاعدتا باید اینگونه بگوییم: ماتاتینا فانت تحدثنا اما ابن هشام می‌گوید اجازه استثناف علی القطع در این مثال مشکل است اما باید قبول کرد چون مثال هایی دارد. بعد می‌گوید بعضی خواسته اند این مثال را نیز توجیه کنند و وجهی پیدا کنند که از راه استثناف علی القطع حل کنند. اینکه ابن هشام گفت مشکل پیدا می‌کنیم از جهت: اشکال اش می‌شود اینکه یک طرف موجب است یعنی در معنا مشکل داریم. البته مثال های دیگری داریم که این معنا قابل تطبیق است البته برخی خواسته اند در این مثال نیز درست کنند ولی ابن هشام با قد به کار می‌برد یعنی لایتچسک است.

اما استثناف علی السببیه یعنی انتفا الثانی لاتنتفاء الاول یعنی معنای استثناف علی السببیه می‌شود یکی از دو معنای وجه نصب [معنای اول] ولی ابن هشام می‌گوید اگر می‌خواهید این معنا را بکار ببرید بهتر است به نصب بکار ببرید چون این استعمال قلیل است در معنی الالبیب ادامه داده یک جداً اضافه کرده البته نمی‌شود دست از این برداشت چون مثال هایی از عرب داریم که با این استثناف علی السببیه حل می‌شود اما چون قلیل اند بهتر است اینکار را نکرد.

و يجوز رفعه فیکون إما عطفاً علی «تاتینا» فیکون کل منهما (اتیان و حدیث) داخلا علیه [کل منهما] حرف النفی، أو علی القطع

علی القطع عطف است بر علی تأتینا یعنی عطفاً علی القطع. ابن هشام فاء استیناف را قبول نکرد و این فاء میاد که عطف لفظ بر لفظ نشده ولی عطف جمله بر جمله است:

فیکون (المرفوع) موجباً،

این آثار عطف جمله بر جمله است که در بدل گفتیم تحفظ شود: فرق عطف لفظ بر لفظ و عطف جمله بر جمله. ولی استاد که عطف جمله بر جمله را استئناف نوشت اینرا بعداً توضیح میدهد.

و ذلک واضح

جواب سوال مقدر: معنا که در این صادق نیست چون معنا عکس شد. ابن هشام میگوید هرچند در این مثال قبلی تطبیق ندارد ولی اصل بحث را قبول بکنید.

فی نحو: «ما تأتینا فتجهلُ أمرنا» و «لم تقرأ فتنسی»؛

ترجمه: نیامدی و تو جاهلی به امر ما. نخواندی و تو فراموش کردی. معنای موجب درست است.

(چه جوری واضح است:) لأن المراد إثبات جهله (سامع و مخاطب) و نسیانه،

برای مثال دوم دلیل دیگری داریم که عطف جمله بر جمله است و باید یک جاهایی قبول کنیم عطف جمله بر جمله را چون اگر در مثال دوم عطف لفظ بر لفظ بود باید لم سرش می آمد که در ناقص جزمش به حذف حرف عله است لذا ماندن الف تنسی نشان میدهد که عطف جمله بر جمله است:

و لأنه لو عطف لجزم «تنسی»

و أما إجازتهم (نحوی ها) ذلک (معنای عطف علی القطع را) فی المثال السابق فمشکلة؛ لأن الحديث (فی زمان ابن هشام) لایمکن مع عدم الإتيان ، و قد يُوجَّه

این قد اشعار دارد که این دور از اذهان است و نتجسپک است البته اگر این به فکر نیامد قد ابن هشام را قبول کنید :

قولهم بأن يكون معناه (مثال): ما تأتینا فی المستقبل فأت تحدثنا الآن عوضاً عن ذلک.

تو بعداً نخواهی آمد حالاً که آمدی عوض از آمدن آینده الان صحبت کنیم. این درست شد ولی چه درست کردنی! این معلومه که به کسی میگوید که الان آمده. این دوره.

و للاستئناف وجه آخر،

وجه اول استئناف کجا بود که این وجه دومش باشد؟ این قرینه است که قبلی اش اولی اش بود. تا الان در مغنی سه استئناف بود، انواع استئناف: یک استیناف در واو که قبول کرد. دیگری حتی استینافیه که قبول کرد. و دیگری استیناف علی القطع است یعنی قطع عطف لفظ بر لفظ است ولی باز عطف است از نوع عطف جمله بر جمله است. یک استیناف هم علی السببیت است. در

استثناف سومی(عطف جمله بر جمله) از معنای استثناف استفاده کرده یعنی جدید و مستقل چون در جمله استقلال خوایده است.

و هو أن يكون على معنى السببية

اگر عطف جمله بر جمله بود معنای سببیت نداشت. نتیجه اش میشود عطف تفسیر:

و انتفاء الثاني لانتفاء الأول ، و هو(معنای سببیت) أحد وجهي النصب، و هو قليل،

یعنی استثناف علی السببیت قلیل است لذا برای رساندن این معنا به نصب بگو چون مطابق ارتکاز و استعمال است.

ممکن است کسی به ابن هشام اشکال کند: معنای انتفای ثانی لانتفای اول را، فتحدثنا میرساند شما از کجا این معنا را احتمال دادید برای فتحدثنا. اگر شما گفتی عرب اینرا میفهمد میگوییم بخاطر تحدثنا میفهمد، اگر بحث فهم معناست؟ ابن هشام میگوید من مثال مثبت قطعی برای استثناف علی السببیه می آورم و آنرا تطبیق می دهم لذا در تاتینا فتحدثنا به عنوان احتمال قوی مطرح میکنم.

(مثبت قبول کردن استثناف علی السببیه:) و علیه قول مؤيِّلِك المزموم: ۳۸۸ فلقد تركت صبية مرحومة لم تدر ما جزع عليك فتجزع

زمانی که خانمش را از دست داد به خانمش چنین گفت: صبیّه را ترک کردی که نمی فهمد جزع چیست تا جزع کند. فتجزع مرفوع است باید چکارش کنیم؟ معنا سببیت است و عطف لفظ بر لفظ نیست چون در آن صورت باید مجزوم میشد، تنها راهش این است که استثناف علی السببیه را قبول کنیم.

أی: لو عرفت الجزع لجزعت، و لكنها لم تعرفه فلم تجزع.

پس این معنا را باید قبول کرد که ابن هشام در لیبب ادامه داده: ابن خروف اجازه داده است به استفاده از استثناف علی السببیه که اعلم هم تصریح کرده است و بعد در خط قبل از تنبیه میگوید: اقول انما مجى الرفع بهذا المعنا قليل جدا و لا يحسن التنزيل عليه یعنی در آیات حمل بر این نکنی.

تعبیری هم دسوقی دارد که امیر هم به کار برده: در حالت تحدثنا بنابر آن معنا و استعمال اقل: النفي من نصب على القيد دون المقيد یعنی جایگاه نشستن نفی قید است دون المقيد که خود اصل فعل بود. همان عبارت ابن هشام است که اینگونه آورده بود: نفی حدیث است فقط پس اصل فعل را نفی نمی کنیم و قید را نفی میکنیم یا به عبارت دیگر فعل مقید به این قید را نفی میکنیم. دسوقی/۶۵/۳ و ۶۶ امیر/۹۸/۲.

تنبیه

در مورد نکاتی که قبلا آوردیم که در سیوطی ص ۳۳۸ ملاحظه شد: بعد فاء جواب نفی او طلب آن و سترها حتم نصب که سیوطی فرمود و الواو كالفاء ان تفد مفهوم مع. حالا این واو معیت و مفعول معه است یا چیز دیگر کار استاد سیوطی است.

«لا تأكل سمكاً و تشرب لبناً»

در این چاره ای نداریم که عطف کنیم به مصدر متوهم. البته این تشرب بالرفع و بالجزم نیز رسیده است لذا هر سه حالت را در تنبیه بحث می کند ولی اصل بحث منصوبی است.

درس ۴۷

إن جزمت فالعطف على اللفظ و النهی عن کل منهما،

حالت جزمی تشرب: عطف لفظ بر لفظ است یعنی عطف بر تأکل که لا نهی جازم بر سرش می آید؛ معنا: هم اکل و هم شرب مطلقا چه مفترقا و چه مجتمعا نهی شده.

و إن نصبت فالعطف عند البصريين على المعنى،

دقت شود عطف على التوهم نگفت. صفحه پیش گفتیم که بصریون به أن ناصبه نصب می دادند لذا از مصادیق عطف على المعنا است.

و النهی عند الجميع (چه بصره و غیربصره) عن الجمع

سیوطی: الواو کالفاء ان تفد مفهوم مع که ان مع این جمع است یعنی جمع نکن ولی مفترقا اشکال ندارد. ترجمه: معنا نزد همه این است که با هم جمع نکن و نخور اما تک تک می تونی بخوری.

أی: لایکن منک اکل سمک مع شرب لبن،

همع/۳۱۱/۲. اشمونی و صبان/۳۰۵/۳.

و إن رفعت فالمشهور أنه نهی عن الأول و إباحة للثانی،

حالت رفعی تشرب: مشهور می گویند: معنا می شود نهی از اولی یعنی اکل سمک نکن و دومی اباحه دارد یعنی می خواهی بخور و می خواهی هم نخور یعنی جایز است و اختیار داری. این هشام و مشهور واو استیناف را قبول دارند لذا این واو را استینافیه می گیرند. اگر کسی این واو را قبول نکرد او چاره ای ندارد که بگوید عطف جمله بر جمله است منتها شرط دارد که باید از کسانی باشد که عطف جمله خبریه بر انشائیة را قبول داشته باشد وگرنه نمی شود.

و أن المعنى: و لك شرب اللبن، و توجيهه أنه مستأنف، فلم يتوجه إليه حرف النهی.

لام دلالت دارد بر اباحه و اختیار. این تشرب مستأنفه است و واو استینافیه است لذا لم جازم بر سرش نمی آید. اما کوفی ها که آن را در تقدیر نمی گیرند چه کار می کنند؟ بعضی شان گفته اند که نصب اش بنا بر خلاف بوده است که دیروز یا پریروز استاد گفت که کجا در مغنی ۱ درس داده است.

چرا خط قبل در نصب گفت عند الجميع اما اینجا در رفع گفت عند المشهور چون اقوالی در این مساله است:

قول ۱: به دومی هم نهی خورده: به این بیان که لا متوجه تشریب نشده است بلکه از قرینه صدر بر ذیل استفاده می شود یعنی مولا اول گفت سمک را نخور این قرینه می شود بر دومی. لذا این نشان می دهد که اولی هم مبعوض مولا است اما نهی حاصل از لا نیست بلکه نهی حاصل از قرینه بودن صدر بر ذیل.

قول ۲: برخی برعکس گفته اند که دومی یعنی ذیل قرینه میشود بر اولی یعنی صدر. اینکه تشریب بکار برد این نشان می دهد که این نهی هم تنزیهی و کراهتی است، نه نهی تحریمی یعنی نمیخواهد بگوید نخور.

جمع بندی: اگر منظور از عطف علی التوهم، توهم دخول عامل است یا توهم نبود عامل، همانی که ابن هشام گفت شرط جواز و صحت است، این را ما قبول نکردیم و گفتیم همه اینها از مقوله عطف بر معنا است و تطابق دارد با ارتکازات و عرف. جاهای مختلف هم داشتیم که ابن هشام هم تعبیر به عطف بر معنا داشت که چون معنا یکی میشد احکام هم یکی میشد. فقط می ماند جناب سیبویه که دوتا از عبارتش را خواندیم یکی در المجزوم خواندیم و دیگری در اما المرفوع. عبارت سیبویه چیزی به نام عطف بر توهم نداشت، حتی عبارتی که ابن هشام از او نقل کرد بحث روی معنا بود؛ بلکه در عبارت اولی گفت: استادم خلیل ... توهمو ... : این یک توهم لغوی بود در کلام خلیل. آدرس های دیگر الکتاب/۱۶۵، همان/۳۰۶، همان/۲۹۳، همان/۵۱۳. همان/۱۶۰/۴: رجوع کردنی است چون اینجا نیز یکبار دیگر کلمه غلط را بکار می برد همان غلطی که بین ابن هشام و ابن مالک اختلاف شد. ملاحظه کنید این عبارت را که این غلط کمک کار ابن هشام است یا ابن مالک؟ الانصاف ص ۱۵۵: نظرش راجب غلطی که سیبویه بکار می برد. نتیجه اینکه: عبارات سیبویه یک ناهماهنگی دارد، ثانیاً عطف بر توهم ندارد.

این مثال هایی که ابن هشام داد چون خودش راه های دیگری برای حلش ذکر کرد که زیر سوال است ضمن اینکه بحث عطف توهمی شیا و بحث معنا شیئی آخر که خود ابن هشام قبول دارد: ص ۵۶۳: اول باب ثامن: قد يعطى الشى حکم ما اشبهه فى معناه: این یک بحث پذیرفته شده است که در معنی ۱ در بحث عسی و لعل و حرف الهمزه داشتیم که به خاطر شباهت معنوی حکم بار شده و در معنی ۲ هم بارها دیدیم. ابن هشام خودش می داند که معنا، توهم نیست که در مورد دومی داریم منها جواز حذف خبر المبتدا فی نحو انّ زیدا قائم و عمرو که این مثال را در عطف المحل خواندیم، ابن هشام از راه عطف جمله بر جمله حل کرد که جواز حذف خبر بخاطر اکثفا خبر آن بوده چون انّ زیدا قائم فی معنی زید قائم است که اینرا جناب سیبویه هم دارد که گفت در معنای ابتدا هستند. این چه ربطی دارد به عطف علی التوهم لذا این حرفها را به سیبویه بستن اشتباه است. و لهذا لم یجز لیت زیدا قائم و عمرو چون لیت معنای خاص دارد و صرف توکید نیست. سابق را در آن شعر چه کار می کنید؟ این را هم از راه عطف بر معنا حل می کنیم چون معنای لست مدرک ما مضی، لست بمدرک است و چون باء معنا را عوض نمی کند. آخرش هم اگر در یک مثالی نتوانستیم حل کنیم با عطف علی المعنی، این را شذوذی می دانیم نه قیاسی. هم نظران استاد: دماینی می گوید عطف علی التوهم بحث قیاسی عند الجمهور نیست. معانی/۲۴۳: می گوید این قیاسی نیست و هو غیر مقیس عند الجمهور و ایضاً همان/۲۲۹ را هم ببینید. صبان/۲۵۰/۱: این غیر قیاسی است. وافی/۵۵۲ و ۵۵۳: لیس المومن متاخرا و قاعداً: این وسط یک خلطی شده که اینها حرف سیبویه را نفهمیده اند لذا این را گفته اند و همه اینها را باهم قاطی کرده اند. همان/۴۰۳/۲ حاشیه ۳: و من صواب الرأى... . همان/۸/۳ حاشیه، همان/۱۲۴/۳. با اینکه همین وافی وقتی میرسد به مضارع منصوب بعد فاء و واو از همین راه حل می کند لذا نشان می دهد که عطف علی المعنی شیئی و عطف علی التوهم شیئی؛ مباحث خلط شده است، وافی ج ۴ ص ۳۳۸. الکتاب/۲۸/۳: هذا باب الفاء که از راه عطف علی المعنا مشکل را حل میکند، الکتاب/۴۶/۳ هذا باب أو: مضارع منصوب بعد از واو و أو را با عطف بر معنا حل می کنند.

بقیه آدرس ها: رضی/۴ تا ۶۷، اشباه/۲ تا ۱۶۳، در بحث او وافی/۴ تا ۳۰۹ و در بحث فاء ص ۳۳۷ و ص ۶۵۹.

عطف الخبر على الإنشاء، و بالعكس

این بحث جدیدی نیست و مبنای ابن هشام را جاهای مختلف دیدیم من جمله: ص ۱۸۷ در حرف الفاء تصریح کرد ذیل سوره کوثر که نمی شود این فاء را عاطفه گرفت چون گفت عطف انشا بر خبر میشود که جایز نیست. ص ۳۴۶ همین مبنا را تصریح کرده است.

علت عدم جواز چیست؟ یعنی دلیل عدم عطف انشا بر خبر و عکس اش چیست؟ این متن خیلی مشکل است و از دقائق است لذا دقت کنید. بیان سیر تاریخ:

منعه البيانون

یعنی این بحث در حقیقت یک بحث بلاغی است، و استادعابدی از همین در آخر استفاده میکند و این عطف را قبول دارد. منع بلاغی و بیانی یعنی چه؟ همه منع های بلاغی به عنوان منع صحت استعمالی نیست بلکه بلاغیون چون با زیور آلات و زینت آلات کلامی کار دارند چون شکلش خوب در نمی آید لذا منع می کنند، این منع به معنای عدم جواز نیست بلکه به معنای کراهت است. البته همه بیانین هم منع نکرده اند رجوع شود به شمسی/۱۷۵/۲، امیر/۹۹/۲، دسوقی/۷۰/۳: سید در حاشیه مطول گفته باید قائل به تفصیل شد که در جملاتی که محل اعرابی دارد جایز است و اگر محل اعرابی ندارد جایز نیست. خود این تفصیل به سمت علت یابی می رود. بعضی نیز قائل اند به عدم منع.

و ابن مالک فی شرح باب المفعول معه من کتاب التسهیل، و ابن عصفور فی شرح الإيضاح، و نقله (ابن عصفور) عن الأكثرین، و أجازہ (ابن عطف را) الصقار تلمیذ ابن عصفور و جماعة

تحفة الادیب ص ۵۶۳ حاشیه ۱ صفار: قاسم ابن علی الانصاری البطلیوسی. عباس حسن/۳/۶۵۳ حاشیه ۴ هم می گوید نظر بلاغیین است و کثیر من النحاة و خودش هم می گوید الاحسن المنع.

شروع بحث مستدلین و رد مانعین: مقدمات:

۱- مغنی ص ۳۴: همزه قد تخرج عن استفهام الحقیقی و تستعمل فی ثمانية معان: همزه به معنای امر یکی از مباحث بود که این از ریشه باطل بود اما گفت: أأسلمتم به معنای أسلموا: انشا استفهامی استعمال بشود در انشا امری. می گوید این را باید بپذیرید چون داریم. این در جواهر و مختصر و مطول هم هست که کامل ترش اینکه کل ادات استفهام این قابلیت را دارند که در این سه کتاب می باشد مثلاً هل هم همین گونه است مثلاً هل اتم منتهون؟ به معنای انتهوا.

۲- ص ۳۷۹: بحث سر جمله مفسره است: ثم اعلم انه: آیا می شود جمله انشائی مفسره واقع شود؟ مشهور می گویند نمی شود (با تحفظ بر انشائی بودنش نمیشود). ابن هشام می گوید چرا جایی را داریم با تحفظ بر انشایی بودنش یعنی واقعا معامله انشائی با آن بشود نه از مقوله ای که در بلاغت بود که در ظاهر انشاء بود اما در واقع خبر بود. ثم اعلم أنه لا يتمتع كون الجملة الإنشائية مفسرة بنفسها (با تحفظ بر انشائی بودنش) و يقع ذلك في موضعين: أحدهما أن يكون المفسر إنشاءً أيضاً نحو: أحسن إلى زيد أعطه ألف دينار. احسن إلى زيد یعنی چه کارش کنم: اعطنی الف دينار یعنی احسان مالی باشد. اعطنی الف دينار انشائی است و معنایش هم انشا است. والثاني أن يكون (المفسر) مفرداً مؤدياً معنى جملة نحو (وأسروا النجوى الذين ظلموا) الآية. ثاني: ان يكون المفسر مفرداً باشد اما

مفردی که ظاهرش مفرد است اما باطنش افاده یک مضمون جمله می کند لذا اینجا هم می شود جمله مفسر این مفرد، انشایی باشد. ادامه آیه این است هل انتم بشر؟ این هل انشائییه است که مفسر است برای این نجوی چون نجوی مفردی است مودای جمله؛ نجوی یعنی چیزی را کسی در گوش کسی پنهانی گفتن لذا این معناها در قلم و کتاب و ... نیست، لذا این مفرد مودی معنای جمله است. اگر مفرد مودی جمله نبود نمی شد.

۳- در بلاغت بحثی بود به نام وصل و فصل که در مختصر ص ۲۳۳ و جواهر ص ۱۶۱ بود که بسیار مهم است گرچه بعضی اساتید بهش میخندند. در وصل یک شرط داریم: آن هم وجود الجامع بین آن دو چیزی که قرار است متصل شوند که این جامع یا بالموافقه است یا بالمضاده که این موافقه و مضاده در ذوق و فهم عرف است مثلاً عرف می گوید یقرا و یکتب: این دو با هم موافقت دارند یعنی خوند و نوشت، یک حالت تلازم عرفی دارد لذا می شود این دو را عطف کرد و وصل کرد. یا اینکه مضاده باشند یعنی یضحک و یبکی: این جامع مضاده بین این دو باعث می شود که این وصل درست باشد. دیگر در وصل شرط دیگری نداریم بله در حاشیه جواهر نکته داشت که در وصل ما خبر را به خبر وصل می کنیم یا انشا را به خبر وصل می کنیم و به عکس اگر آن انشا در معنای خبر باشد یعنی ظاهر و لفظ انشاء اما معنا خبر. می گوید اشکالی ندارد اینکار را انجام می دهیم لذا وارد بحثی شد که مواضعی که خبر جایگزین انشا می شود و عکسش یعنی مواضعی که انشا جایگزین خبر میشود که این در روایات زیادی غوغا می کند و آثار اصولی دارد. در حاشیه نوشت که سَر وصل انشا به خبر و بالعکس این است که : العبرة بالقيمة بالمعنى لا باللفظ : ما باید روی معنا سرمایه گذاری کنیم ، نه لفظ.

مستدلین بنحو قوله تعالى: (وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) (الصف / ۱۳)

در حالیکه قائلین (صفار و جماعه) مستدلین هستند به این آیه البته در مغنی اللیب مثال های دیگری بوده. اثرات عطف بحث مهمی است که آثار تفسیر و فقهی دارد. ادامه آیه در حاشیه: هل ادلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب الیم، اینجا توقع می رود که خداوند تجارت را توضیح دهد و تفسیر کند: تومنون بالله (جمله خبریه است) و رسوله و تجاهدون (خبریه) فی سبیل الله باموالکم... یغفر (مجزوم) لکم ذنوبکم. چون تومنون و تجاهدون در نتیجه یغفر لکم که تجارت از این بهتر. ... و اخری تحبونها نصر (اگر این واو عاطفه است کجا عطف است صاحب مجمع/ ۹ و ۱۰/ ۲۹۹ و زجاج میگویند این عطف است به تجارت یعنی و تجارة اخری که صاحب مجمع ظاهراً در ص ۴۲۳ نظر زجاج را پذیرفته. آقای مکارم در نمونه ۸۸/ ۲۴ در ص ۹۰ فرموده این اخری شاید نعمت اخری باشد که این کار تفسیری است. آن اخرايي که تحبونها این است: هو نصر من الله و فتح قريب و بشر المومنین. این بشر که انشا است عطف به کجاست؟ صفار و جماعه: عطف است به هی یا هو نصر من الله (چون اذا دار الامر بين المرجع والخبر فمراعاة الخبر اولی). یعنی عطف انشا بر خبر پس چون در قرآن و عرب کثیرا داریم باید این عطف را قبول کنید. اگر قبول نمی کنید خب بگویند چی کارش کنیم؟

جلسه ۴۸

این هشام در رد این می رود سراغ زمخشری.

و قال زمخشری فی جوابهم : إن العطف علی (تُؤْمِنُونَ) (الصف / ۱۱)

زمخشری در کشاف/ ۹۴/۴ گفته بشر عطف است به تومنون. قاعدتا عطف انشا بر خبر می شود که مشکل بدتر شد چون تومنون هم خبری است ضمن اینکه شما اقرب را ول کردی و رفتی سراغ صدر کلام. در مقدمات از بلاغت درس دادیم لذا ابن هشام می گوید ظاهر این تومنون خبری است اما معنایش آمنوا است یعنی انشا است لذا عطف صحیح است.

دلایل زمخشری: دو دلیل آورده است برای اینکه تومنون به معنی آمنوا است که قرینه می خواهد: مقدمه ای داشتیم که اگر این تومنون تفسیر هل ادلکم باشد که ظاهر این را نمیفهمد یعنی این انشایی است و اگر می خواهد تفسیر آن باشد چاره ای نیست که این تومنون بالله انشایی باشد، این حرف بدی نیست اما زمخشری به این عنایتی نکرده است. زمخشری به یغفر استشهاد کرده است که از مقوله اذکرونی اذکرکم است که جزم اش به این خاطر است: تومنون بالله یغفر لکم یعنی بعد غیر نفی جزما اعتماد ان تسقط الفاء و الجزا قد قصد. باید از اقسام طلب باشد لذا این قرینه است که تومنون به معنای آمنوا است. قرینه دوم که استاد عرض میکند این است که هم زمخشری میگوید هم مجمع دارد در آدرس دیروز که ابن مسعود این آیه شریفه را آمنوا قرائت کرده است و الاصل التوافق سبب می شود که تومنوا به معنای آمنوا باشد.

ابن هشام می گوید به جواب زمخشری دو اشکال شده است: نمی شود عطف کرد بشر المومنین را به تومنون به معنای آمنوا چون اختلاف الفاعل فی الطلبین؛ در طلب اول (بشر) نبی اکرم فاعل تبشیر است ولی فاعل آمنوا مومنون است. اشکال دوم تومنون تفسیر است برای تجارت اگر تومنون به معنای آمنوا (انشائی) باشد میرویم سراغ مقدمه که کی می تواند انشائی برای مفردی (تجارت مفرد است) تفسیر بیاید؛ زمانی که تجارت مودای معنای جمله باشد ولی تجارت چنین نیست. تفسیری بودن قطعی است بخاطر فهم همه لذا در این نمیشود خدشه کرد ولی اگر بخواهد انشائی باشد که تفسیر کند تجارت را باید تجارت مودای جمله باشد و حالآنکه ندارد؛ نتیجه اینکه ابن هشام باید دست بردارد از عطف بشر المومنین به تومنون چون تومنون به معنای آمنوا نیست و جمله خبریه است و جمله خبریه میتواند از مفرد تفسیر بیاید یا اینکه بشر المومنین عطف است به تومنون که ثبت مطلوبنا که عطف انشاء بر خبر مطلوب ما بود.

ابن هشام اینها را درهم و برهم میکوبد. قبل از جواب این دو اشکال یک سوالی در اثر این اشکال دوم مستشکل پدید می آید: دلیل جزم یغفر: زمخشری که تومنون را به معنای آمنوا گرفت برای اینکه جزم یغفر را درست کند لذا شما که اشکال می کنی چگونه جزم را درست می کنی؟ ابن هشام می گوید جواب داده اند لذا از این اشکال ها به مستشکل نشود. چنین جواب داده اند: اذکرکم مجزوم میشود زمانیکه حالت جزا برای آن طلب داشته باشد اگر فاء ساقط شود و معنای جزا برای این فعل مضارع لحاظ شده باشد یعنی طلب یک معنای سببی داشته باشد و مضارع مجزوم حالت مسببی و جزائی داشته باشد. می گوید خب سبب که طلب باشد می تواند عامل جزم باشد چون شرط را دارد، این نشان می دهد مضارع مجزوم مسبب و جزا است اما تنها این سبب جزم نیست بلکه سبب السبب درش سببیت است، این هم جایگزین سبب در جزم دادن می شود و ما نحن فیه از این مقوله دوم است یعنی سبب السبب است. کدام سبب سبب؟ هل ادلکم یعنی دلالت سبب است برای تومنون و ایمان، ایمان هم سبب است برای غفران. ما چون تومنون را انشایی نمی گیریم جزم یغفر را نمیتوانیم درست کنیم ولی جزم یغفر را با هل ادلکم که از مقوله طلب است درست می کنیم که استفهام است لذا این سبب برای تومنون است که این هم سبب است برای غفران، پس ما جزم را درست می کنیم از راه هل ادلکم. ابن هشام می گوید این اشکال را به مستشکل نکنید. ولی باید ابن هشام جواب بدهد به دو اشکال که به زمخشری شد: جواب به اولی که گفت نمیتوان عطف کرد بخاطر اختلاف فاعل: ابن هشام می گوید: در مقدمه گفتیم که تنها شرط برای وصل فقط

وجود الجامع است، اتحاد در فاعل شرط نیست. اختلاف فاعل اصلاً شرط نیست لذا جواب این داده شد. جامع بین این دو (بشر و تومنون) از نوع موافقه است که در هر دو تکلیف است اما مُکَلِّفُاش فرق میکند.

لأنه بمعنى «آمنوا»

همانطور که در مجمع البیان/۹ و ۴۲۲/۱۰ گفته قرائت این مسعود آمنوا است.

و لا یقدح (ضرر نمی زند) فی ذلک (بنابر قول زمخشری) أن المخاطب بـ (تُؤْمِنُونَ) المؤمنون و بـ (بَشِّر) النبی (صلی الله علیه و آله و سلم)،

اینجا جواب های اشکال های مقدر است که از جانب زمخشری میدهد.

و لا (لا یقدح) أن یقال فی (تُؤْمِنُونَ): إنه تفسیر للتجارة لا طلب،

باید نکاتی که گفتیم اضافه شود و الا اینکه تلازمی نیست بین اینکه تفسیر تجارت باشد و طلب نباشد.

و إنَّ (یَغْفِرْ لَکُمْ) جواب الاستفهام

عطف به اِته یعنی ادامه قول مستشکل که حواسش به جزم بوده.

مجمع البیان در آن ادرس گفته هذا قول الفراء.

تنزیلاً لسبب السبب و هو الدلالة منزلة السبب و هو الإیمان ،

(دلیل لا یقدح اول:): لأن تخالف الفاعلين لا یقدح، تقول: «قوموا (فاعل تو هستی) و اقعد یا زید (فاعل زید است به فرینه یا زید)»،

جواب به دومی: بعضی گفته اند این تفسیر برای تجارت نیست بلکه تفسیر برای هل ادلکم است. اما این هشام صورت مسئله را حذف نمی کند و این جواب را نمی دهد بلکه این هشام میگوید با تحفظ بر اینکه تفسیر برای تجارت است که آن تجارت، ایمان بالله و جهاد فی سبیل الله است و خود تجارت مفسره است، دو جواب می دهد: جواب اول کی گفته است که این را تفسیر بگیریم؟ اینکه شما بخواهی تومنون را تفسیر برای تجارت بگیریم کی این را گفته است؟ این را یک جمله استینافیه می دانیم نسبت به تجارت. جواب دوم سلمنا که قبول کنیم که تفسیر برای تجارت باشد دو جواب می دهیم: تجارت مفردی است که در یک کلام بکار رفته است. این معنای کلام سابق (برخی محشین روی کلمه برده اند که درست نیست) منتهی با محوریت مفرد (تجارت) که مفسر بود، این مانند اُ اسلتم است یعنی اسلموا؛ پس معنای کلام منتهی با محوریت تجارت چون این تجارت است که معنا می رود به سمت اتجروا، لذا انشایی می شود و تفسیر انشا از انشا جایز است. این یک جواب.

(دلیل برای و لا دوم که تفسیر لتجاره ولا طلب:): و لأن «تؤمنون» لا یتعین للتفسیر، سلمنا ، ولكن یُحتمل (می گوئیم تفسیر است و طلب است) أنه تفسیر مع کونه أمراً (در مقابل آنها که گفتند لا طلب)، و ذلک بأن یكون معنی الکلام السابق : اتجروا تجارة تنجیکم من عذاب أليم كما كان (فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ) (المائدة / ۹۱) فی معنی «انتها»

لذا هم تفسیر شد و هم به امریت باقی ماند.

جواب دوم: این تفسیر، تفسیر معنایی است نه تفسیر صنعتی و اعرابی. خاصیت تفسیر معنوی این است که لحاظ قواعد و ضوابط در آن نیاز نیست چون فقط برای بیان حاصل معنا است. یعنی تومنون که برای تجارت تفسیر است این تفسیر معنا است به این بیان که: احتمالات:

۱- بگویم ابن هشام می خواهد بگوید که در حقیقت مفسر این تجارت یک جمله خبریه بوده است که عبارت است از: هی ان تومنوا بالله... که این جمله خبریه است. معادل معنوی این جمله خبریه این است: تومنون بالله به معنای آمنوا بالله. لذا تفسیر معنوی است و مشکلی پیش نمی آید. این بیان گر معنای اون جمله مفسره حقیقی است که خبری بوده است چون خبری می تواند مفسر باشد برای مفرد .

۲- یا اینکه ابن هشام منظورش این باشد که آقای حجت این را فهمیده: یک وقت هایی طلب امر یعنی آمنوا این بکار می رود به عنوان تفسیر برای آنچه که از جمله مفسره حاصل میشود نه برای خود مفسر. به این معنا که هل ادلکم علی تجارت تنجیکم اگر به دست عرف بدهیم، عرف از این می فهمد که هل ادلکم علی حکم (سبب) نجاتکم. (اینجا تمام جمله مفسر است اما قبلی تکیه روی جمله مفسر بود). معادل معنوی آن این است، وقتی معنا این شد مشکل تماماً حل می شود، سوال می شود بعدش که حکم چیست؟ حکم، مفرد دارای مودای جمله است که حکم، امر و نهی است یعنی احکام تکلیفیه که اوامر و نواهی است یعنی خدا چی انشا کرده است. انشا کرده است که تومنون بالله یعنی آمنوا بالله که امر است. پس در حقیقت تفسیر شد معنوی چون مربوط به خود مفسر نبود بلکه حاصل از معنای آن بود لذا جای اشکال ادبی نیست. حالا شما ببینید که عبارت ابن هشام به کدام بیشتر می خورد و مطابق است؟

أو بأن يكون تفسيراً في المعنى

ص ۵۱۷ نیز ابن هشام دارد که ما دو نوع تفسیر داریم همانطور که در فاء ص ۱۸۸ هم داشتیم. کنار هم جمع کنید.

دون الصناعة ؛ لأن الأمر (مثل آمنوا) قد يُساق (بيان می شود و ریخته می شود) لإفادة المعنى الذى يتحصل من المفسرة،

اگر من المفسره بخوانیم میشود بیان اول و اگر به مفسره بخوانیم میشود بیان دومی

تقول: «هل أدلك على سبب نجاتك؟ آمِن بالله»

آیا شما را راهنمایی کنم بر سبب نجات؟ سبب نجات آمِن بالله به صورت امر میگوید. آمِن بالله تفسیر معنوی است.

كما تقول : «هو أن تؤمن بالله»، (که تفسیر صنعتی و خبری است).

نوع محشین دومی را بیان کرده اند اما در عبارت نکاتی است که ما را به سمت اولی هم می برد. اگر قرار بود دومی تنها باشد چرا ابن هشام گفت كما تقول هو ان تومن بالله؟ جایگاه این عبارت چیست؟ می خواست بگوید یک وقت هایی معنای کلام ماقبل کفایت میکند بر اینکه شما مفسر بیاری، گفت ببینید سبب را. این مثال را به آیه شریفه هیچ فرقی ندارد مگر به اضافه کردن سبب که مثال هل ادلک علی سبب نجاتک که میگفت آمِن بالله. ولی كما تقول هو ان تومن بالله جایگاهش چیست؟ از طرفی اولی را هم نمی توانیم کامل نسبت دهیم چون ابن هشام گفت معنى الذى يتحصل که این با بیان دوم سازگار است لذا این عبارت ذو وجهین است لذا به نظرم هر دو تاش قابلیت تطبیق دارد هرچند بیان اول به نظرم بیشتر مدنظر است و بهتر است.

و حينئذ فيمتنع العطف؛ لعدم دخول التبشير في معنى التفسير.

اگر بشر عطف شد به تومنون آنجوری که زمخشری گفت که تومنون اگر شد تفسیر، شما میدانید عطف علی المفسر مفسر یعنی فی معنی التفسیر و حالانکه مبشر در معنا تفسیر تجارت نیست لذا این مشکل پیش می آید که عطف نیست در حالیکه ما بحثمان سر عطف بود لذا بعضی گفته اند که واو بر سر بشر استینافیه است ولی اگر بگیم عطف نیست بخاطر اینکه عطف علی مفسر مفسر پس زمخشری چه میکرد قرار بود این عطف باشد. خصائص ۱/۲۴۳: ما دو نوع تفسیر داریم. اشباه ۲/۱۶۸ عطف خبر بر انشا: صبان ۳/۱۲۱ هم ببینید. همع ۳/۱۹۲

جمع بندی: ابن هشام بر عدم این عطف چه دلیل آورد؟ یکجا بیاورید که ابن هشام این دلیل را آورد؟ هیچ دلیلی نیآورد. فقط گفت یک عده گفته اند که داریم چون خیلی مثال داریم که در لیب آورده و ابن هشام گفت زمخشری این جوری گفته، اینکه نشد دلیل منع، اگر دلیل زمخشری را هم قبول کنیم، اینکه رد استعمال عرب و منع نیست. اگر مثالی را جواب دادیم یعنی رد کثرت موارد عرب می شود و حتی اگر تمامش را جواب بدهیم. این دلیل منع نمی شود. لذا هیچ دلیلی اینها بر منع ندارند لذا این عطف صحیح است و از آن ور هم در اسالیب عرب اینها را خیلی داریم. از نظر ما این عطف جایز است لکثرت استعماله و نداشتن دلیل بر منعش.

درس ۴۹

تممه بحث: ابن هشام در لیب که در این ادیب افتاده از سکاکي درباره همین آیه شریفه نکاتی را دارد که استفاده کنید.

ابن هشام هیچ دلیلی را بر اینکه عطف خبر بر انشا جایز نیست اقامه نکرده است. فقط گفت یک عده ای قبول کرده اند و بعضی به اینها جواب داده اند. این دلیل بر منع نشد! اگر عطف شود چه مشکلی پیش می آید؟ اینکه از لحاظ نحوی دچار چه مشکلی می شود چیزی نگفتند. آن منع بیانی ها هم به خاطر این است که کار علم بلاغت با ظواهر لفظی و ساختارهای ظاهری هست لذا از لحاظ ساختار ظاهری زیبا نیست چون یکی خبر و دیگری انشا است اما منع نحوی نداریم و از طرفی هم کثرت شواهد داریم لذا تلقی به قبول می کنیم.

و حينئذ(حين اذ که جمله تومنون مفسره باشد برای تجارة) فيمتنع العطف؛ لعدم دخول التبشير في معنى التفسير.

با مبنای ابن هشام که در جواب اول فرمود و اصلا تفسیر نگرفت و مابعد سلمنایی بود یعنی اگر بپذیریم لذا به مبنای ابن هشام. جواب استاد: این اشکال بنابر این بود که سلمنا اگر ما این تفسیریه را قبول کنیم وگرنه ابن هشام که این را اصلا تفسیریه نمیداند بلکه مثلا مستأنفه میداند فلذا این به مبنای ابن هشام هیچ ضرر نمیزند. فقط یک سوال: در فهم عرفی و ارتکازات وقتی با آیه روبرو میشویم تومنون را حالت تفسیری میفهمیم حالا مشکل عطف بشر را چطور حل میکنید چون در بشر، معنای تفسیری نیست؟ قاعدتا اینها کسانی هستند که گفتند ما واو را واو عطف نمی گیریم و واو بر سر بشر را مستأنفه گرفتند که هم تومنون به تفسیری اش باقی بماند هم مشکل ایراد ابن هشام پدید نیاد. جواب: لذا میگویند واو بر سر بشر، استینافیه است که هم تومنون تفسیری باشد و هم این مشکلی که ابن هشام گفت بوجود نیاید یعنی یمتنع العطف. فلذا اگر واو شد استینافیه دیگه کلا این مورد از بحث خارج است چه برای مستل و چه برای مجیب.

اگر این حینند این هشام تمام بشود، آیا میشود این واو بشر را عطف گرفت؟ جواب: بله همان نقلی که از آن جماعت کردیم، آنها واو عطف گرفته اند منتها عطف به هو یا هی کرده اند یعنی نصر من الله و فتح قریب، که خود این مشکل هم اولاً به علاوه فهم معنای تفسیری از تومنون ثانیاً، این می تواند قرینه برای کسانی باشد که قائل به جواز شده اند که مثلاً بگویند اولاً اصل آن است که واو، عاطفه باشد ثانیاً این مشکلی هم که شما مطرح کردید باز هست ثالثاً: تومنون تفسیریه است به فهم عرفی فلذا این عطف است به نصر من الله و فتح قریب آن وقت این میشود به نفع مستدل و مطلب تمام میشود.

عطف الاسمية على الفعلية، و بالعكس فيه ثلاثة أقوال: أحدها: الجواز مطلقاً،

دومی منع مطلقاً و سومی تفصیل است بین اینکه عاطف چه باشد اگر واو باشد چون ام الباب ادات عطف است جایز لهذا خصت باحكام و ضمن اینکه کثرت استعمال هم دارد ولی در غیر واو جایز نیست. توقع از ابن هشام این است که بعد از نظر این عده که قائل به جوازند دلیل بیاورد ولی ببینیم چنین برخورد میکند.

سیوطی ص ۱۶۴ گفت عمراً میتوان خواند و عمرو نیز؛ جایز الوجهین است البته سیوطی گفت بالنصب ارجح است چون قام زید جمله فعلیه است که عمراً بالنصب بخوانی عامل اشتغال اکرمت مقدر می شود لذا ارجح است چون سبب تناسب بین جمله معطوف و معطوف علیه میشود که هر دو جمله فعلیه میشود. نه تنها سیوطی بلکه نوع نحوی ها فرموده اند که هر دو جایز است، از اینکه جایز دانسته اند فهمیده میشود که قبول دارند عطف جمله اسمیه بر فعلیه و در عکسش نیز مانعی نیست.

و هو المفهوم (فهمیده میشود) من قول النحويين (نوع نحویون) في باب الاشتغال في مثل: «قام زید و عمراً اُكرمه»: إن نصب «عمراً» أرجح؛ لأن تناسب (سیوطی تشاکل به کار برد) الجمليتين المتعاطفتين أولى من تخالفهما.

مطالب استاد: ابن هشام سراغ قول ها و کتاب ها نرفت و گفت از باب اشتغال فهمیده می شود. در سیوطی برای حالت رفع قول دیگری نیز وجود دارد که عمرو بالرفع را فاعل برای فعل محذوف می گیرند لذا در همینجا عطف جمله فعلیه بر فعلیه است. این قول در هم ۱۰۸/۳ موجود است.

والثاني: المنع مطلقاً،

چه عاطف واو باشد و چه غیر واو باشد.

حُكي عن (یعنی خودم ندیدم بلکه حکایت شده) ابن جني أنه قال في قوله:

در بعضی نسخ دارد: و انه قال که اگر نسخه «و انه قال» بود نکاتی دارد که در نسخه غیر واو ندارد. برای این بحث رجوع کنید به: شمنی ۱۷۸/۲، دسوقی ۷۶/۳. چون زیاد مهم نیست استاد متذکر نشد. در حاشیه این کتاب ادیب از بغدادی نقل کرده اند که لم اقف على قائله که ما بیان خواهیم کرد که این شعر قائل دارد یا نه؟

۳۸۹- عَاضَهَا اللَّهُ غَلَامًا بَعْدَ مَا شَابَتِ الْأَصْدَاغُ وَالضَّرْسُ تَقَدُّ

توضیحات شعر: هاءِ عاضها به خانم میخورد. غلاماً: مفعول دوم عاض. لسان ۳۰۵/۷: اصداغ جمع صُدغ به معنای موی روی پیشانی. ضرس: دندان. تقد: لسان ۲۵۴/۱۴: ای تکثر. پس لسان این شعر را دو جا آورده که در آدرس بالایی می نویسد قال الشاعر ولی در

آدرس اخير نوشته قال هزلی. ترجمه: خداوند عوض داد آن زن را غلامی بعد از سفید شدن موهایش و ریختن دندانش. ابن هشام میگوید از ابن جنی ذیل این قول این نقل شده است:

إن «الضرس» (بالحکایه) فاعل بمحذوف یفسره المذکور، و لیس بمبتدأ،

المنصف ج ۲ ص ۱۷۸. ابن جنی: اصل شعر: «شابت الاصداع و نقد الضرس نقد» یعنی چنین بوده: نقد الضرس نقد. ابن هشام: لابد دلیل ابن جنی از این قول این است که اگر الضرس را مبتدا بگیریم میشود عطف جمله اسمیه بر فعلیه که این نوع عطف، جایز نیست فلذا الضرس را فاعل برای فعل محذوف میگیریم تا عطف جمله فعلیه بر فعلیه بشود، وگرنه چه مشکلی است که ابن جنی اجازه نداده است که الضرس را مبتدا بگیریم.

ابن هشام ندیده لذا می گوید از ابن جنی نقل شده ولی استاد با مراجعه به خصائص ۴۸/۲ دارد: باب فی الاصلین (یتقاربان فی التركيب بالتقديم و التأخیر) دو چیزیکه متقارب اند در ترکیب و البته تقدیم و تأخیر در آنها اتفاق افتاده که مثال می زند به این شعر، آنجا نوشته: عطف جمله من مبتدأ و خبر علی أخرى من فعل و فاعل، أعنی قوله: (و الضرس نقد) آی و نقد الضرس.

مهدی الاریب ص ۱۷۸: صدر و ذیل این عبارت ابن جنی با هم تناقض دارد: اول کلام میگوید قبول دارم که اینجا عطف جمله اسمیه بر فعلیه است ولی در آخر کلام (اعنی نقد الضرس) عطف جمله فعلیه بر فعلیه میگیرد فلذا تناقض صدر و ذیل پیش میآید. جواب استاد به آقای حجت: خیر تناقض صدر و ذیل ندارد چون ابن جنی در تیتیر بحث گفت که بعضی مواقع تقدیم و تأخیر اتفاق می افتد. یعنی در اصل بوده است: «نقد الضرس» ولی شده «الضرس نقد». عطف جمله ای که تشکیل شده از مبتدا و خبر بر جمله ای که فعل و فاعلی است ولی اصلش باید نقد الضرس باشد لذا تقدیم و تأخیر اتفاق افتاده، شده الضرس نقد شده لذا هیچ تناقض صدر و ذیل نیست.

استاد: آیا از این عبارت ابن جنی این بر می آید که ایشان قائل است به اینکه عطف جمله اسمیه بر فعلیه صحیح نیست و منع دارد یا نه؟ اگر منع را نمی رساند پس چرا گفت اینجا تقدیم و تأخیر اتفاق افتاده است؟ این ظاهرا نشان میدهد که جایز نمیداند ولی به نظر استاد: اگر تنها علت این قول این بود که ایشان قائل به تقدیم و تأخیر هست اینجا چون عطف جمله اسمیه بر فعلیه را جایز نمی داند این خوب بود و میشد استفاده کرد، اما همینکه ابداع احتمال کنیم اینکه ایشان گفته اصل این جمله اسمیه اون بوده چون این ما مصدریه است و قبلا هم گفتیم که مشهور آقا یون در ما مصدریه می گفتند که توصل بالفعل لذا ما شابت الاصلاح. لذا این جمله عطف است به صله ما. لذا صله ما هم باید جمله فعلیه باشد لذا باید کاری کرد که جمله فعلیه باشد. این احتمال را اگر بدهیم لذا نمی شود گفت که ایشان قائل به این عطف نیست. این نکته را تقویت می کنیم به اینکه ابن هشام در حکایتش اینجور نقل می کند که ایشان گفته که این ضرس مبتدا نیست بلکه فاعل است به فعل محذوف. در عبارت ابن جنی حساسیت به این نبود که این جمله چون اسمیه است نمیشود عطف شود گفت در اینجا یک تقدیم و تأخیر داریم که نقد الضرس جابجاشده این عبارت به هیچ وجه نمی تواند اثبات کند منع این عطف را. ما این را خیلی پررنگ می دانیم که مدنظر ابن جنی همین بودن است. البته شاید کسی به ابن جنی جواب دهد که اینجا هم از قاعده یغتفر فی الثوانی ما یغتفر فی الاوائل استفاده می کنیم برای حل مطلب.

این عبارت ابن جنی اثبات کننده این منع نیست؛ دلیل: ما در شعر، ما مصدریه است و ما مصدریه باید به فعل متصل باشد فلذا گفته شده ما شابت، جمله الضرس نقد عطف به صله ما است و چون ما باید به فعل متصل باشد فلذا این جمله باید جمله فعلیه باشد و باید «نقد الضرس» بگویم. شاهد این بحث هم این است که برویم باب اشتغال ابن جنی را ببینیم. اگر آنجا دیدیم که گفته در این مثال

می شود عمرو را به رفع خواند خب چه جور می شود گفت که ایشان قائل نیست. این نشان می دهد که در اینجا همین مدنظر ابن جنی بوده است لذا ابن جنی هم مخالف با این عطف نیست.

نتیجه حرف استاد: مخالفت ابن جنی از جهت عطف جمله اسمیه بر فعلیه نبوده بلکه بخاطر این بوده که این جمله عطف به صله ما است و صله ما هم باید جمله فعلیه باشد فلذا معطوف به صله ما هم باید فعلیه باشد فلذا گفته درش تقدم و تاخیر صورت گرفته، خیلی پررنگ است که ایشان هم مخالف این نوع عطف نیست.

و یلزمه: این تعریض ابن هشام به ابن جنی است که اگر ابن جنی عطف جمله اسمیه بر فعلیه و بر عکس را قبول ندارد و در آن مثال می گوید باید عمرو را حتما به نصب خواند، یا اینکه اگر من عمرو را به رفع می خوانم در حالتی است که این واو را استینافیه می گیرم که ابن هشام می گوید این هم مشکل خودش را دارد. اگر واو استیناف بگیریم یک مشکلی پیش میاد و آن اینکه واو را از معنای اصلی خود خارج کرده ایم یعنی ام الباب حروف عاطفه را از عاطفه بودن بیندازیم فلذا این عبارت یک تعریضی به ابن جنی است. قاعدتا ابن جنی یک چنین حرفایی را نمیزند. ابن جنی سرالصناعه و خصایص را نوشته که دقیق و از لحاظ متنی سنگین است و روال هم ندارد لذا شاید ابن هشام کتابش را نداشته یا نتوانسته در کتابش پیدا کند یا حال نداشته.

(تعریض ابن هشام به ابن جنی:) و یلزمه إيجاب النصب في مسألة الاشتغال السابقة، إلا أن قال: أقدّر الواو للاستئناف.

والثالث: لأبي علي، أنه يجوز في الواو فقط،

چون ام الباب است

نقله عنه (ثالث) أبو الفتح في سر الصناعة،

ابوالفتح ابن جنی که این عبارت نشان می دهد که ابن هشام رفته سرالصناعه را گشته ولی پیدا نکرده. خصایص از سرالصناعه به مراتب بهتر است. این قول تفصیل است، تفصیل بین اینکه آن عاطف چه باشد: اگر عاطف واو باشد چون ام الباب ادات عطف است این جایز است چون ام الباب است لهذا خصت باحکامها. یعنی می تواند اسمیه را به فعلیه و عکس عطف کند ضمن اینکه واو این قدر کثرت استعمال دارد. اما اگر غیر از واو بود این عطف جایز نیست. ابو علی استاد ابن جنی است.

ص ۱۸۷ کتاب: الثانية: الفاء في نحو خرجت فاذا الاسد زائدة لازمه عند فارسي و المازني و جماعة. پس ابو علی، این فاء را زائده لازمه دانست. و عاطفه عند مبرمان و ابی الفتح (ابن جنی). خرجت فاذا الاسد حاضر: جناب ابوعلی فاء را عاطفه دانست چون عطف اسمیه بر فعلیه و بالعکس را فقط در واو قبول دارد ولی در اینجا اگر فاء را عاطفه بگیرد عطف جمله اسمیه بر فعلیه پیش میآید و حال آنکه ایشان این عطف را فقط در واو قبول کرده بود فلذا فاء را فا زائده لازمه میدانند.

و بنی (ابوعلی) عليه منع كون الفاء في «خرجت فإذا الأسد حاضر» عاطفة.

پس این واو را زائده لازمه میداند ولی در همینجا رجوع شود به حجت ص ۱۷۹ دسوقی/ ۷۷/۳ دسوقی: اینها گفته اند که ایشان این فاء را سببیت میدانند اما این حاشیه درست نیست و غلط است بر اساس لیب و ادیب.

و أضعف الثلاثة: القول الثاني.

نظر ابن هشام: قول ثانی اضعف اقوال است چون قائل به عدم جواز مطلقا شده و حال آنکه مفهومی که از کلام آقایان داریم در باب اشتغال و خود ابن هشام هم آن را قبول دارد در باب اشتغال، میرساند که باید قبول کنیم به اینکه عطف جمله اسمیه بر فعلیه و بالعکس جایز است فلذا قول ثانی اضعف الاقوال میشود. قول ثالث چون تفصیلی شد میشود قول وسط و قول ابن هشام میشود قول اول.

ضمن اینکه آگه رجوع شود به وافی ۶۵۴/۳ متن و حاشیه ۲: فی ارجح الآراء فجائز این نوع عطف پذیرفته شده است و مثال قرآنی میآورد. المنصف ص ۱۷۸ شمنی: لمجىء هذا العطف كثيرا در آیات قرآن و غیر آیات قرآن. فلذا چاره ای جزء قبول این نوع عطف نداریم.

نکته: اصلا ابن هشام چه کار کرد؟ این نوع بیان ابن هشام در اینجا نشان دهنده این است که این تیتیر عطف جمله اسمیه علی الفعلیه و بالعکس اصلا در کتاب آقایان مورد بحث نبوده و عنوان مورد بحث نبوده چون جای اشکال و رد نبوده که بخواهند بحث کنند چون قبول این نوع عطف از مسلمات بوده فلذا در باب اشتغال این عطف را قبول میکردند و اشکال نمی کردند. لذا در این بحث هیچ شکی نیست که صحیح است که آن ارجحیت هم که می گوئیم در نصب عمرو یک بحث بلاغی است.

نکته: چرا نصب عمراً ارجح؟ بخاطر تناسب، تناسب یک بحث بلاغی است و شکل هر دو بهتر میشود، این قرینه است بر اینکه مباحث بلاغی شیء و جواز و عدم جواز استعمالی شیء آخر. خوشگل بگویم با درست بگویم فرق میکند ممکن است درستی باشد که تناسب نداشته باشد مثل قام زید و عمرو اکرمته که درست است ولی تناسب ندارد، بحث عطف خبر بر انشاء و بالعکس هم درست مثل این است که هیچ اشکالی ندارد و صحیح است و اگر کسی اشکال وارد کرده اشکال بلاغی کرده مثلاً گفته تناسب ندارد.

نکته: همع/۱۹۲/۳: نسبت به ابن جنی منع را نسبت میدهد ولی ظاهراً دلیل محکمی برای نسبت دادن منع به ابن جنی ندارند که از این عبارت هم نمیشود منع را به ابن جنی نسبت قطعی داد.

نکته: رضی/۳۵۴/۲: قائل به جواز هستیم، ابن جنی هم قائل به تفصیل است یعنی با ابوعلی هم نظر است.

نکته: اگر همین عبارتی که ابن هشام نسبت داد به ابن جنی (ان الضرس فاعل محذوف... و ليس بمبتدا) فرضاً اگر درست بود میشد از همین عبارت اولویت که ضرس را فاعل محذوف بگیریم در آورد یعنی ابن جنی قائل به وجوب نیست بلکه گفته اولویت دارد؟ دما مینی می گوید بله از این اولویت در میاد به خاطر رعایت تناسب کما اینکه دسوقی هم وقتی کلام دما مینی را نقل می کند دارد. اما شمنی/۱۷۸/۲ می گوید اینکه ابن جنی دارد و ليس بمبتدا، این باعث می شود که نشود این را گفت چون تصریح دارد به اینکه مبتدا نیست لذا این اولویت از آن در نمی آید. ولی اگر این نبود میتوانسیم بگوئیم اولویت را و بهتر را برساند. تأمل شود. صبان/۱۲۲/۳.

خود حکایت ابن هشام از ابن جنی نشان میدهد که او قبول دارد عطف جمله اسمیه بر فعلیه را. در ص ۱۸۷ ابن جنی در این مثال خرجت فاذا الاسد حاضر: ابن جنی این فاء را عاطفه گرفته این خودش قرینه است بر اینکه ابن جنی عطف اسمیه بر فعلیه را قبول دارد. تأمل شود که در این اذا سه مبنا وجود دارد: اخفش، زجاج و مبرد که در ص ۴۱ کتاب و به کتاب قدیمی ص ۲۱ بود: هی عطف عند الاخ، فش ظرف مکان عند المبرد و ظرف زمان عند الزجاج. با آن اعراب آیا شقی و اعرابی ساخته می شود که اینرا جمله فعلیه گرفت؟ بعد گفت ابن جنی گفته عاطفه چون فعلیه بر فعلیه است ولی اگر اعرابی پیدا نشد فاء را عطف دانسته که این قرینه است بر اینکه ابن جنی عطف اسمیه بر فعلیه را قبول دارد. استاد: خیلی بعیده که ابن جنی این نوع عطف را قبول نکرده باشد.

العطف علی معمولی عاملین

جناب ابن هشام تیتراً می دهد و می گوید که آقایان برای این بحث تیتراً داده اند خلاف بحث قبلی. بعد ابن هشام می گوید بعضی آقایان تیتراً داده اند که العطف علی عاملین. در بلاغت در ایجاز و اطناب داریم که ایجاز خوب است اما نباید مغل باشد که این ضربه زننده است به کلام متکلم. ابن هشام می گوید این تیتراً خوب نیست و ایجاز مغل است و منظورشان العطف علی معمولی عاملین بوده است. تیتراً و عنوان جایگاهی دارد که تا آخر به شنونده می گوید که درباره چه چیز می خواهی بحث کنی. در لسان آقایان معروف است به مجاز در حذف البته مجاز در حذف در بلاغت نداریم و آنچه داریم ایجاز است در مقابل اطناب.

نکته ۲: ممکن است سوال شود چرا اینطور تیتراً داد، می توانست بگوید عطف علی معمولی عامل واحد یا العطف علی معمولات عامل واحد یا العطف علی معمولات اکثر من عاملین. چرا این ها را در تیتراً قرار نداد؟ پس تکلیف العطف علی معمولی عامل واحد چه می شود یا معمولات. چرا گفت معمولین؟ اگر بیشتر از دو تا باشد چه طور؟ ابن هشام می گوید این ها را نگفتم چون می خواهم بحثی کنم که اختلافی است ولی این دو تا اختلافی نیست. العطف علی معمولی عامل واحد که اولی است اتفاق بر جوازش است. العطف علی معمولات اکثر من عاملین این اتفاق بر منع اش است. لذا چون این دو تا اختلافی نبود لذا در تیتراً نیاوردم و در حد یک گزارش ذکر خواهم کردم.

وقولهم:

بہتر بود میگفت قول بعضہم.

«علی عاملین» فیہ تجوز.

تعریض ابن هشام است: ایجاز است و در تیتراً جای ایجاز نیست چون به خواننده و شنونده دارد گرا میدهد.

(حکم عطف بر معمول های عامل واحد و بیش از ۲ عامل، چرا تیتراً را این دو قرار نداد): أجمعوا: علی جواز العطف علی معمولی عامل واحد، نحو: «إن زیداً ذاہبٌ و عمراً جالسٌ»

توضیح: یک عامل داریم یعنی انّ و دو معمول یعنی زیداً معمول نصبی و ذاہب معمول رفعی اش بنابر نظر مکتب بصره که ابن هشام پیروی کرده. آن وقت با واو عطف می کنیم عمراً را بر زیداً و جالس را بر ذاہب که همه گفته اند درست است مانند زیارت آل یاسین که دارد اُشهدک یا مولای انّ علیا امیر المومنین حجتہ و الحسن حجتہ و

و علی معمولات عامل، نحو: «أعلم زیدٌ عمراً بکراً جالساً و أبوالحسن خالداً سعیداً منطلقاً»

توضیح: یک عامل داریم یعنی اعلم و چهار معمول یعنی زید فاعلش و عمرا و بکرا و جالسا چون از باب اعلم است می شود مفعول های آن یعنی آگاه کرد زید عمر را که بکر جالس است که این عطف هم صحیح است.

و [اجمعوا] علی منع العطف علی معمول (یعنی جنس معمول=معمولات نه اینکه یک معمول) اکثر من عاملین، نحو: «إن زیداً ضاربٌ أبوه لعمر، و أخاك غلامه بکر»

توضیح: سه عامل داریم: آن در زیدا عمل کرده به عنوان اسمش، آن در ضارب عمل کرده به عنوان خبرش، ضارب در ابوه عمل کرده به عنوان فاعل اش، لام در عمرو عمل کرده است. این را عطف کنیم: اخاک عطف به زیدا، غلامه به ابوه و بکر به عمرو. این را همه گفته اند ممنوع است و اتفاق بر منع اش دارند. لذا فقط می ماند حکم عطف بر معمولین عاملین.

حکم عطف بر معمولی عاملین که اختلافی است: یک عده منحلش کرده اند به اولی، یک عده هم منحلش کرده اند به سومی، یک عده هم قائل به تفصیل شده اند.

نکته: چرا آقایان در دو مورد بالا در یکی اتفاق بر منع و در دیگر اتفاق بر جواز دارند؟ در اولی اتفاق بر جواز است بخاطر کثرت شواهدی که از عرب هست. در آخری هم اتفاق بر منع است چون به ما چیزی نرسیده است. اما اگر بخواهیم تحلیلی وارد شویم، چرا عرب استعمال نکرده است؟ چون این واقعا سبب سردرگمی در فهم می شود. این عطف مطابق نیست با فهم. فهم را دور می کند و مخالف است با حکمت تفهیم و تفاهم چون باید طبق این حکمت راحت حرف زد لذا عرب هم استفاده نکرده است. یک تحلیلی هم از عده ای مانند رضی و صبان و خود ابن هشام در ادامه بحث از مغنی اللیب نیز بدست می آید برای جواز اولی و دومی و منع سومی: برای منع: صبان/۱۲۲/۳ رضی/۳۴۴/۲: ذلک لان حرف العطف کما مل و لا یقوی حرف واحد ان یكون کالعاملین و یجوز ان یكون کما مل واحد یعمل عملین او ثلاثة او اکثر. چرا اولی جایز شد و سومی جایز نیست؟ آقایان میگویند حرف عطف مثل یک عامل است. مبانی بحث عمل در معطوف را در باب عطف دنبال کنید. در جاء زید و عمرو دلیل رفع عمرو چیست؟ می بینید بسیاری از نکات می چرخد حول واو حرف عطف که این عاطف خصوصا واو برای اختصار کلام می باشد؛ به جای جاء زید و جاء عمرو یعنی جاء را متکیا به واو انداخته است یعنی گویا واو خودش یک جاء است بخاطر حقیقتش که عطف است. لذا رضی می گوید ذلک لان حرف العطف کما مل. اما حرف عطف این قدر قوی نیست که مانند دو عامل باشد. یک عامل می تواند دو یا سه عمل یا چهار عمل داشته باشد مانند اعلم که دیدیم. می گویند یک دونه واو عطف که جایگزین عامل شده می تواند چند تا عمل کند لذا اولیش را قبول کردند چون عامل واحد است حالا هر چند تا معمول می خواهد باشد. اما در مورد آخری که منع گفته اند به خاطر اینکه این واو عطف هم باید مانند آن عمل کند هم ضارب و هم مانند لام. مثل سه عامل عمل کند اما ضعف دارد برای این و به این مقدار قوت ندارد لذا در این قائل شده اند بر اتفاق بر منع. صبان/۱۲۲/۳ هم دارد.

یادآوری: هدایه/۱۰۳/۲: العطف علی معمولی عاملین مختلفین جائز اذا کان المعطوف علیه مجرورا و مقدما علی المرفوع و المعطوف کذا لک ای مجرور نحو فی الدار زید و الحجره عمرو و فی هنا مذهبان: یکی جواز مطلقا عند الفراء دومی عدم جواز مطلقا عند سیبویه. اینکه به فراء این نسبت را می دهند محل دقت است. صمدیه/۵۲۸/۲: لا یعطف علی معمولی عاملین مختلفین علی المشهور الا فی نحو فی الدار زید و الحجره عمرو.

نموداری بحث ابن هشام: معمولاً عاملین: إن لم یکن احدهما جاراً فی ناحیه المعطوف علیه، مانند: کان آکلاً طعامک عمرو و تمرک بکر. توضیح مثال: کان در آکلا خبر مقدم عمل کرده و در عمرو اسم موخر و این طعامک مفعول آکل است دو عامل مختلف داریم

یکی کان و دیگری آکلا. در عطف تمرک به طعامک و بکر به عمرو. در ناحیه معطوف علیه عامل جار نداریم چون نه کان و نه آکل جار نیستند. در این صورت قال ابن مالک: ممتنع اجماعاً، ابن هشام میگوید: و لیس كذلك. چرا؟ به خاطر نقل جناب فارسی: بل نقل الفارسی که گفته: الجواز مطلقاً (سواء کان أحدهما جاراً او غیر جار سواء کان الجار مقدماً او مؤخراً) عند جماعه. از هدایه هم آوردیم که قول به جواز مطلقاً داریم چطور ابن مالک فرموده اجماع بصریون. این مطلقاً بالا.

إن کان أحدهما جاراً: این خودش دو صورت دارد: إن کان جارٌ مؤخراً فی ناحیه معطوف علیه، چه در ناحیه معطوف، مجرور بعد از حرف عطف بیاید و چه بعد از حرف عطف نیاید، مانند: زیدٌ فی الدار و عمروٌ الحجرهٌ أو الحجرهٌ عمروٌ،

توضیح: اگر یکی از دو عامل جار باشد. اینجا دو عامل داریم: یکی ابتدائیت که عامل رفع زید است، یکی عامل فی که سبب جر در الدار شده و در ناحیه معطوف علیه جار هم مؤخر باشد: زید فی الدار. جناب مهدوی گفته: نقل المهدوی: ممتنع اجماعاً. ابن هشام گفت: و لیس كذلك. چون جناب فارسی گفت الجواز مطلقاً عند جماعه که یکی از تفسیرهای مطلق این بود که سواکان الجار مقدماً او مؤخراً. ابن هشام می گوید آن نقلی که از فارسی شد سبب می شود امتناع اجماع مهدوی کنار برود.

إن کان الجار مقدماً فی ناحیه معطوف علیه، مانند: فی الدار زیدٌ و الحجرهٌ عمروٌ در این صورت المشهور عن سیبویه (قولی از سیبویه که مشهور است بین علما) و مبرد و ابن سراج و هشام = منع مطلقاً (مطلقاً یعنی چه در ناحیه معطوف بگوئیم: الحجره عمروٌ چه عمروٌ الحجره) أخفش و کسابی و فرا و زجاج: جواز مطلقاً.

عده ای منهم آلم قائل به تفصیل شده اند: اگر گفتیم: فی الدار زید و الحجره عمرو: إن ولی المخفوض العاطف جار و آلا امتنع: لذا فی الدار زید و عمرو الحجره جایز نیست. یکی از دو عامل جار باشد و جار هم در ناحیه معطوف الیه مقدم باشد. یعنی فی الدار زید و الحجره عمرو او عمرو الحجره. مجرور بعد از عطف بیاید یعنی و الحجره عمروٌ جائز است ولی عمروٌ الحجره جائز نیست. بیان هدایه همین بیان اعلم است و صمدیه نیز. نوع کتاب ها این مثال را زده اند و این مثال فی الدار زید و الحجره عمرو را جایز می دانند. دلیل اش چیست؟ طبق قائله رضی باید قائل به عدم جواز بشویم چون یک حرف عطف نائب مناب دو عامل شده است. ولی دلیل بر جواز دلیل قوی می خواهد: این دلیل قطعی دارد و از عرب حجت شنیده شده است سماعی است. لذا سماعاً این را قبول می کنیم استثنائاً و غیر قیاسی. یک دلیل ذوقی هم آورده اند که چرا فی الدار زید و عمرو الحجره این جایز نیست؟ به دلیل قانون تناسب و تشاکل. اما اصل دلیل این است که از عرب شنیده نشده است و بکار نرفته است.

و أما معمولاً عاملین، فإن لم یکن أحدهما جاراً فقال ابن مالک: هو ممتنع إجماعاً،

دسوقی/۷۸/۳ چه سیبویه چه غیرسیبویه. اینها به سیبویه حساس اند.

نحو: «کان آکلاً طعامک عمرو و تمرک بکر» و لیس كذلك، بل نقل الفارسی، الجواز مطلقاً عن جماعه،

گفتیم مطلقاً یعنی سواء کان أحدهما جاراً او غیر جار سواء کان الجار مقدماً او مؤخراً. فارسی معتبر است و نقل بیخود نمی کند.

و قیل: إن منهم (جماعه) الأخفش،

از کسانی که جواز را قبول دارند اخفش است. رضی/۳۴۲/۲ و ۳۴۷: میگوید اخفش قائل است به جواز مطلقاً الا یک صورت را استثنا کرده.

و إن كان أحدهما (یکی از آن دو عامل) جاراً فإن كان الجار مؤخرأ (در ناحیه معطوف چه مجرور بعد از حرف عطف بیاید چه نیاید) نحو: «زید فی الدار والحجرة عمرو، أو و عمرو الحجرة» فنقل المهدوي أنه ممتنع إجماعاً،

تحفة الادیب/ ۷۴۷/۲ مهدوی: ابوالعباس احمد ابن عمار فقیها نحویا لغویا.

و لیس كذلك،

اینجوری نیست که ممتنع باشد اجماعاً

بل هو جائز عند من ذکرنا، (همان کسانی که فارسی گفت) و إن كان الجار مقدماً، نحو: «فی الدار زید و الحجرة عمرو» فالمشهور عن سیبویه: المنع،

یعنی خود کتاب سیبویه را ندیده ولی از سیبویه بین علمای نحویون مشهور است که از هدایه خواندیم که که فرمود سیبویه قائل است به منع مطلقاً.

و به (منع) قال المبرد (مبرد) وابن السراج و هشام، و عن الأخفش: الإجازة،

یعنی قول اخفش را نیز ندیده بلکه حکایت و نقل شده.

و به (اجازه) قال الکسائي والفراء والزجاج، و فصل قوم - منهم الأعم - فقالوا: إن ولي المخفوض، العاطف كالمثال (فی الدار زید و الحجرة عمرو) جاز؛ لأنه كذا (بعد از او عاطف مخفوض آمده باشد) سَمِعَ، ولأن فيه تعادل المتعاطفات،

امیر/ ۱۰۱/۲: ای جاء علی ترتیب واحد. المنصف/ ۱۷۹/۲: قیل فی عبارته تسامحٌ که مراجعه شود که آن تسامح جواب دارد یا نه؟

و إلا امتنع، نحو: «فی الدار زید و عمرو الحجرة».

در نهایت نظر سیبویه چه شد با توجه به دو بیان هدایه که منع مطلقاً بود و ابن هشام که فقط در ان کان احدهما جاراً مقدماً از نقلشان از سیبویه که آیا بین این دو نقل تنافی است؟ هدایه گفت امتناع مطلقاً ولی ابن هشام تنها در ان کان الجار مقدماً امتناع را آورد. در اینجا تنافی نیست ظاهراً چون اینجا در آخری چون طرفداران مهمی را داشت که فی الدار زید و الحجرة عمرو این دیگر از عرب شنیده شده است اینجا جای آوردن سیبویه بود که شافه العرب و فهم مقاصدهم یعنی اگر از عرب شنیده شده پس چرا سیبویه قبول نکرده؟ در آنی که نوشت آقایان در علت پذیرش می گویند کذا سمع من العرب اینجا جای سیبویه بود. در قبلی ها ابن مالک گفت ممتنع است اجماعاً که دسوقی گفت چه سیبویه باشد و چه غیر آن. در این جار مؤخر مهدوی گفت ممتنع اجتماعاً یعنی چه سیبویه و چه غیر آن. در اونجا هم که ابن هشام مطرح نکرد چون جای آن نبود که مطرح کند چون استدلال به کذا سمع در اونجا نشده بود. در این آخری که جانش بود آورد لذا تنافی نیست.

واقعاً حل این چه می شود؟ اگر از عرب شنیده شده پس چطور مانند سیبویه این را قبول نکرده اند؟ ابن هشام در لیبب ادامه داده بحث را که می گوید و قد جائت مواضع که یدل ظاهرها علی خلاف قول سیبویه بعد از اینکه موارد را می آورد می گوید جواب داده شده است بثلاثة اوجه که میتواند جواب های سیبویه هم باشد که اولی اش این است که همین آقایان می گویند از عرب رسیده است ما هم می گویم رسیده است (فی الدار زید و الحجرة عمرو) اما انما الکلام این مثال را بدانیم برای اینکه که قبول کنیم که عطف

معمولی عاملین مختلفین جایز. این از کجا آمده است؟ استعمال را قبول میکنیم ولی نقض قانون و قیاس نمیکیم لذا این را توجیه می کنیم به اینکه فی در تقدیر بگیریم، این جواب اول. بعدش تأیید هم برایش می آرد که در بعض مواردیکه از عرب حجت رسیده است فی هم اینجا آمده است: فی الدار زید و فی الحجره عمرو. اگر قرار بود عرب اینرا از عطف معمولین عاملین درست است چرا یکجا فی آورد لذا آوردن فی نشان می دهد که اصل عطف علی معمولی عاملین را قبول نداریم. یویده ان فی حرف عبدالله التصریح بفی و علی هذا الواو نائبة مناب عامل واحد که قانون و قیاس رعایت میشود. لذا صبان/۱۲۲/۳ می گوید: الاصح فی هذا المسئلة ما ذهب سیبویه من المنع مطلقا و این مثال رسیده از عرب را هم توجیه می کنیم: فی دار زید و الحجره عمرو. و ما اوهم ذلك يؤول بتقدير عامل بعد العاطف فيكون اما من عطف جملة بر جملة است او من عطف المفردات لكن لا عطف على معمولی عاملین بل علی معمول واحد یعنی آنکه فی در تقدیر می گیریم (و فی الحجره عمرو) که دیگه عطف علی معمولی عاملین نیست بلکه عطف علی معمولی عامل واحد است که این طبق قانون و قیاس است.

درس ۵۱

المواضع التي يعود الضمير فيها على متأخر لفظاً و رتبة

این بحث جدید نیست منتهی ابن هشام این موارد را اینجا جمع کرده و مفصل تر پرداخته ولی شما در سیوطی ص ۱۵۳ داشتید. اشباه/۳۸/۲، همع/۲۱۸/۱، صبان/۶۰/۲ و معانی/۵۷/۱ نیز دارند.

بعض نحوی ها خواسته اند مواضع را ببرند تحت یک ضابطه کلی که شما تأمل کنید که این ضابطه بر تمام موارد صادق است یا نه؟ در خود این مواضع اختلاف است، بعضی شش تا، بعضی هفت موضع و کوفی ها کمتر از این موارد که مکتب کوفه در اینجا زیاد خوشایندش نیست که مواضع اش را بشمارد به خلاف بصری ها. این برخورد کوفی ها خلاف برخوردشان در جاهای دیگر است که تعداد را زیاد میکنند. قانونی که می گویند: اذا كان الضمير مبهما محتاجا الى التفسير تفسيري که تنها تفسیر برای این ضمیر باشد و آن تفسیر بعد از این ضمیر آمده باشد. این را ضابطه کلی برای همه اینها قرار داده اند و شما تأمل کنید که تمام است یا نقص دارد.

مختصری از بحث ضمیر: هدایه/۱۱۰/۲ جامع المقدمات: هی اسم ما وضع ليدل علی متکلم او مخاطب او غائب تقدم ذکره لفظا او معنی او حکما (برای غائب فقط صفت آورد) در تفسیر این سه تایی آخر (لفظا او معنی او حکما) نحوی ها اختلاف کرده اند: هدایه داشت که لفظا یعنی آنجایی که ضرب زید غلامه که ضمیر غلامه بر می گردد به مرجعی که در لفظ ماقبل آمده یعنی زید. برای معنوی نوعا مثال می زنند به مرجعی که حاصل المعنا است یعنی از معنا بدست می آید و بعضی نحوی ها اضافه کرده اند بالتضمن یعنی حاصل المعنا بالتضمن است که مثال به آیه شریفه میزدند: اعدلوا هو اقرب للتقوى که مرجع عدل است که از اعدلوا گرفته اند. درباره حکمی اختلاف بسیار شدید است: ۱) کم نیست در کتب قدما که حکمی را چنین تعریف کرده اند: ان يدل سياق الكلام على المفسر التزاما لا تضمنا: یعنی سیاق کلام به گونه ای است که التزاما دلالت می کند بر این مرجع. مثال می زنند به آیه: لا بويه لكل واحد منهم السُّدُس: آیه الارث که در فقه ۶ نیز آمده. ابویه مرجع ضمیرش کجاست؟ می گفتند حکمی است یعنی سیاق درباره میت است و

میراث میت را دارد بحث می کند لذا ضمیرش می خورد به میت. گرچه این تفسیر تفسیری نبود که همه پسندد اما کم نبودند از قدما که این را بپذیرند. (۲) اما صرف ساده به ویرایش سال ۹۲ ص ۳۱۲ جور دیگری می گوید در تنبیه: مرجع تقدّم لفظا یا تقدیرا به نحو معنوی و حکمی که عباس حسن هم اینگونه دارد که استاد از عباس حسن گرفته است. رضی/۴۰۲ و ۴۰۳، وافی/۱/۲۳۰: مرجع الضمیر: الضمائر كلها لا تخلو من إبهام و غُمُوض (سلسبیل جناب استاد علیدوست مطالبی که در فائده ها آورده از اینجاها گرفته، ضمیر با اینکه معرفه است مبهم است) - كما عرفنا- سواء أكانت للمتکلم، أم للمخاطب، أم للغائب؛ فلا بد لها من شيء يزيل إبهامها، و يفسر غموضها. فأما ضمير المتكلم و المخاطب فيفسرهما وجود صاحبهما وقت الكلام؛ فهو حاضر يتكلم بنفسه، أو حاضر يكلمه غيره مباشرة. و أما ضمير الغائب فصاحبه غير معروف؛ لأنه غير حاضر و لا مشاهد (مستقيم و مباشرة نیست)؛ فلا بد لهذا الضمير من شيء يفسره، و يوضح المراد منه. (اصل اولی در مرجع: مرجع لفظا و رتبه بر ضمیر مقدم باشد) و الأصل في هذا الشيء المفسر الموضح أن يكون- في غير ضمير الشأن- متقدما على الضمير، و مذكورا قبله (عرف اول مفسر و مبین را می آورد و با اعتماد به این مفسر و مبین بعدش مبهمی را می آورد تا تفهیم و تفاهم به خوبی صورت بگیرد. صاحب کفایه میگوید تقدم ذکره. ابن حاجب که لسان متقدمین است در شرح الکافیة/۴۰۱/۲: او غائب تقدم ذکره) لیبین معناه أولا، و يكشف المقصود منه، ثم يبيّن بعده الضمير مطابقا له؛ - فيما يحتاج للمطابقة؛ كالتأنيث و الإفراد و فروعهما- فيكون خاليا من الإبهام و الغموض. و يسمى ذلك المفسر الموضح: «مرجع الضمير». فالأصل في مرجع الضمير أن يكون سابقا على الضمير وجوبا. چه کنیم که سه جا از این اصل اولی استثنا شده است و رعایت نشده: ۱. لفظا مقدم ولی رتبه موخر ۲. لفظا موخر و رتبه مقدم ۳. لفظا و رتبه موخر.

توضیح لفظا مقدم ولی رتبه موخر از وافی/۲۳۲ حاشیه ۲: التقدم اللفظی یعنی ان يكون المرجع مذكورا نصا قبل الضمير یعنی در نص و بیان قبل ذکر شود این می شود تقدم لفظی مانند: الوالد فضله عميم که والد قبل از ضمیر است. و التقدم في الرتبة ان يكون ترتيب المرجع في تكوين الجملة متقدما على الضمير: باید این مرجع در تکوین جمله مقدم باشد بر ضمیر یعنی رتبه به جایگاهی استعمالی کلمات در ساختار و اسلوب (تکوین) مورد پذیرش یک زبان گویند مثلا در زبان عرب در ساختار جمله اول جایگاه فاعل است و بعد مفعول که اینجا می گویم فاعل رتبه اش مقدم است بر مفعول یا مبتدا مقدم است بر خبر چون جایگاه استعمالی اش در ساختار مقدم است. رتبه مضاف قبل از مضاف الیه است. رتبه موصوف قبل از رتبه صفت است. رتبه ممیز قبل از تمیز است. رتبه ذوالحال قبل از رتبه حال است. مثلا در اکرم زید غلامه: این درست است چون رتبه مفعول موخر از فاعل است و مضاف الیه مفعول نیز موخر از مضاف است لذا رتبه ضمیر از رتبه مرجعش که فاعل است موخر است در لفظ نیز اول زید آمده بعد غلامه این ضمیر لذا در این مثال مشکلی نیست. از این اصل اولی که باید اول مفسر بیاید بعد مبهم با اعتماد به آن مفسر، سه مورد مخالفت داریم: ۱. لفظا مقدم ولی رتبه موخر مانند: اکرم زیدا غلامه: مرجع زید است که در لفظ مقدم است ولی در رتبه موخر است چون ضمیر اضافه شده به فاعل که فاعل و مضاف الیه فاعل مقدم است در رتبه بر مفعول. ۲. لفظا موخر و رتبه مقدم: مانند اکرم غلامه زید مرجع زید که در لفظ موخر است ولی در رتبه مقدم است. ۳. لفظا و رتبه موخر مانند نعم رجلا که هو در نعم فاعل است و رجلا تمیز برای هو است ضمنا مفسر و مبینش هم هست. رجلا در لفظ موخر است و در رتبه تمیز نسبت به رتبه ممیز موخر است. در عرب این دو مورد اول مورد پذیرش شده و درست است اما در سومی اختلاف است چون مرجع لفظا و رتبتا هر دو موخر باشند به تمامه مخالف اصل اولی است لذا تا توانستند قبول نکردند چون حکمت الوضع و تفهیم و تفاهم زیر سوال می رود. سوال آیا در عرب استعمال شده است یا نه؟ بحثی که میخوانیم جواب همین است: مواضع که يعود الضمير فيها على متأخر لفظا و رتبتا. در ادامه وافی میگوید: قد يهمل هذا الاصل لحكمة بلاغية یعنی قطعاً حکمت بلاغی دارد لذا در بلاغت نیز در بحث انشاء مطول و مختصر و جواهر نیز به صورت خلاصه مورد بحث است که رضی خوب بیان کرده است هر چند عباس حسن هم دارد، شمنی هم در بحثش دارد قال رضی اما

دسوقی و امیر گرچه بیان رضی را دارند اما اسم نمی آورند که غرض اوقعیت فی النفوس است. اول بحث گفتیم که در ضمیر خصوصاً ضمیر غایب چون مرجع اش حاضر نیست ابهام دارد، حالا وقتی این ضمیر غایب را بکار می برند تولید ابهام می کند و بشر به تبع درونی اش از ابهام بدش می آید و می خواهد واضح شود لذا دنبال اکتشافات و علم می رود لذا امیرالمومنین میفرماید چهل را عدو برای خودش حساب میکند. وقتی این ابهام تولید شد و بعدش مفسّر آمد دیگر دنبال می کند و تمرکز به خرج می دهد و جستجو می کند و دنبال می کند و این مطلب را دیگر هرز نمی دهد لذا این مفسر که همان مرجع باشد اوقع فی النفس می شود. لذا حکمت بلاغی اش که عرب بکار می برد همین است یعنی در تمام جاهایی که این قابل پذیرش است یعنی مرجع در لفظ و رتبه موخر است همین است، همش از همین مقوله است و جایگاه تولید ابهام ثم اوقعیت در نفسش است. عباس حسن در ص ۲۳۴ دارد لحکمت بلاغیه و میگوید من اسمش را می گذارم مواضع تقدم حکمی که این حکمی با مانند جامی و صاحب هدایه متفاوت است و مثالش لایبویه لکل منهنم سدس نیست. آقای طباطبایی در صرف ساده هم به همین گفت حکمی که در عناوین آن اختلاف است. شمنی ۱۷۹/۲ دسوقی ۸۳/۳ امیر ۱۰۲/۲.

و هی سبعة :

أحدها : أن يكون الضمير مرفوعاً ب «نعم أو بئس»، و لا يفسر إلا بالتمييز

ص ۲۸۷ گفتیم که مباحث نعم و بئس را ببینید و آدرس دادیم. دوباره در ص ۳۰۸ همین را گفتیم در تنبیه ثانی در شعر ابوعلی. در باب رابع نیز لازم بود. اینجا هم یک بار دیگر میرویم سیوطی ص ۲۶۲ : نعم و بئس و ما جرى مجريهما رافعان اسمين فاعلين لهما مقارني ال مثل نعم المولى که این از بحث ما خارج است چون مرفوعاً بنعم و بئس این استعمالات را خارج میکند و یرفعان مضمرًا مستتراً یفسره ممیزا بعده که این را الان می خواهیم بخوانیم مانند بئس للظالمین بدلا که اینجا ضالمین فاعل آمده است و فاعل بحث دارد که در همع بحث شده است. و یذكر المخصوص بالمدح و الضم بعد نحو نعم الرجل زيد بعد وارد اعیارب شد که چهارتا ترکیب وجود دارد که مشهور و سیبویه زید را مبتدا و نعم الرجل را خبر آن گرفته اند. سیوطی فرق دوتا ترکیبش را گفت. و اجعل كبئس ساء یعنی همین احکام بار شود و اجعل فعلاً من ذی ثلاثة البته اگر در مقام مدح و ذم باشد.

ابن هشام گفت مورد اول جایی است که نعم و بئس باشد و دارای ضمیری باشد که مرجع اش تمیزی باشد مابعد مانند نعم رجلاً زید. فاعل نعم هو است و رجلاً هم مفسر است، هم مرجع و هم در لفظ و رتبه موخر است. بعد ابن هشام می گوید:

و لا يفسر إلا بالتمييز

محل دقت است. تنها مفسرش تمیز است این نکته را عباس حسن خوب فرموده وافی ۲۳۴/۱ حاشیه ۳: اگر در اینجا ما قبل از این نعم یک اسم ظاهر داشتیم نمی شود اینرا از اصل اولی خارج کنید: انما يكون هذا حيث لا يوجد مرجع سابق این تحلیل همین عبارت ابن هشام است فلو وجد مرجع وجب ان يكون الفاعل ضمیرا مستترا طبقا لما سبق. اگر گفت الامین نعم رجلاً، اینجا دیگر نمیشود اینرا از مواضع عود متاخر لفظی و رتبی قرار داد. در این مثال گرچه مورد فاعل نعم ضمیر است و مفسر اش هم تمیز است اما از موارد اول حساب نمی شود چون اون لا و الا در حقیقت نیست چون مفسری دارد غیر تمیز که امین است لذا نعم، هو اش بر می گردد به امین. لذا ابن هشام این را گفت.

نحو: «نعم رجلاً زید، و بئس رجلاً عمرو»،

زید مخصوص است البته مخصوص از عناوین نقشی نبود و باید نقشی مثل مبتدا باید میگرفت. همع/۲۷/۲ و ۲۸.

و يلتحق بهما «فَعَلَ» الذي يراد به المدح و الذم،

وزن فعل خیلی در ادبیات عرب پرکاربرد است و آثار زیادی دارد که در مغنی سه جا وزن فعل داریم: (۱) ص ۲۴۶: در لام تعجب غیر جاره: آنجا داریم وزن فَعْل که درس هایی دارد که گفتیم برای آن صفحه به وافی/۱۷۲/۲ و حاشیه ۲ و ۳ و ۴ مراجعه کنند، نقش وزن فعل در بحث ص ۲۴۶ بسیار مهم است. اگر این نقش را بشناسیم ممکن است نظرمات با آن نچیزی هایی که ابن هشام آنجا گفت متفاوت شود. (۲) ص ۴۲۹: در بحث رَحْم در تفاوت بین صفت مشبیه و اسم فاعل که رحمان و رحیم از رَحْم ساخته میشود که در علت ساخته شدن آن گفت این فعل ای است که به وزن فَعْل می‌رود و لازم میشود. (۳) ص ۴۶۸: احدها: کونه علی فَعْل بالضم لانه وقف علی افعال السجایا و ما اشبهها من ما يقوم بفاعله و لا يتجاوزها و لهذا يتحول المتعدى قاصرا اذا حوّل وزنه الی فَعْل؛ لغرض المبالغة: یکی از تاویلات به وزن فعل برای مبالغه است که یکی از مصادیق اش مدح و ذم است. یکی از مصادیق اش تعجب است که بدر بحث مغنی ۱ می خورد که در بالا گفتیم مورد اول.

درس ۵۲

وجه الحاق: الحاق از این جهت است که تنها مفسر آن فاعل فَعْل که ضمیر است تمیزی باشد مابعد؛ این وجه الحاق است که این مدح و ذم بشود وجه شبه بین فعل و نعم و بُس تا حکم نعم و بُس اینجا بار شود در اثر این وجه شبه.

نحو: (سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ) (الأعراف / ۱۷۷)

ساء بنابر نظر همع/۲۹/۳ و آقای حجت ص ۱۹۳ در اصل بوده است سَوَاءَ که رفته به وزن فَعْل که سَوَاءَ شده، سَوَاءَ که از آن اراده ذم شده در بعضی استعمالاتش و بعد قاعده ۸ جاری شده و ساء شده اما طبق نظر دسوقی و امیر در اصل سَوَاءَ بوده است یعنی ماوضع له اش چنین بوده که طبق قاعده ۸ شده ساء. کدام درست می گویند؟ رجوع کنید به لسان/۴۱۶/۶. حال چه به نظر همع و یا دسوقی سَوَاءَ شده یعنی وزن فَعْل. فاعل ساء ضمیر است که مفسرش مثلا است. ترجمه تحت اللفظی: چه بد است او از حیث مثل بودن که ما اینجوری ترجمه نمی کنیم بلکه می گوئیم چه بد مثلی است ولی آقای مکارم در نمونه/۱۷/۷: چه بد مثلی دارند القوم الذین کذبوا آیاتنا.

و (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ) (الكهف / ۵)

سیوطی ص ۲۶۴ همین مثال را زد. آنان میگفتند خدا برای خودش ولد اتخاذ کرده، چه کلمه بزرگی (در مقام ذم) از دهانشان بر می آید! توضیح: تحقیق شود در لغت کِبَر دارد که اگر دارد بینید فرق کَبُر با کَبَر فرق استعمالی اش چیست؟ تنها مرجع هی در کبرت، کلمه است. نمونه/۳۴۱/۱۲.

و: «ظُرِفَ رجلاً زید»،

مثال برای مقام مدح: بعضی انسان ها نکته سنج و ظریف هستند.

این عبارت ابن هشام با عبارتی که از سیوطی خواندیم جای سوال دارد؟ همین یلتحق بهما است که جناب ابن مالک به تبعش شارح(نهجة المرضیه یا بهجة المرضیه) گفت و اجعل کبئس ساء و و اجعل فعل را که در مورد فعل یک اجعل دیگر آورد یعنی ظهور دارد که ساء از مقوله فعل نیست بلکه از ما وضع فعل بوده است اما ابن هشام اینگونه نگفت. کدام درست است؟ آدرس از لسان دادیم.

بحث ابن هشام تمام شد و حالا نظر مکتب کوفه: کوفی ها تا توانسته اند درب استثنا را از اصل اولی بسته اند. اینجا قبول نمی کنند که این بحث عود به متاخر لفظی و رتبی در نظر اینها خیلی کم شأن است و تا می تواند توجیه می کند. فرا و کسائی(دو امام مکتب کوفه) گفتند که این از مقوله آن چیزی که شما می گوید نیست بلکه فاعل مخصوص است و ضمیر نیست یعنی زید فاعل است در نعم رجلا زید: اصلاً زید فاعل است و اصلاً ضمیر نداریم. منتها این دو در نظرشان یک فرقی دارد که همع/۲۲/۳ دارد این فرق را: کسائی این منصوب(رجلا) را حال گرفته است. چرا کسائی دیگر حاضر نشد این رجلا را تمیز بگیرد؟ چون تمیز طبق مبنای مشهور که دارند محول از فاعل می دانند لذا اگر زید فاعل است پس رجلا هم که اگر بخواهد تمیز باشد و تمیز هم که محول از فاعل است، دوفاعل خواهد بود لذا رجلا نمی شود تمیز باشد. رجوع شود به درس تشخیص تمیز از حال که کامل ضبط نشد. ولی فرا گفته این رجلا را تمیز می داند منتهی اینکه الان فاعل نیست، همین اندازه که شما بگویید این محول از فاعل است این خودش کفایت می کند برای صحت چراکه عنوان جدید است که اشکالی ندارد یعنی در اصل بوده است نعم الرجل زید که بعدش گفت نعم رجلا زید. همینجا جای مچ گیری دارد که چه طور فاعلیت از رجل به زید رسید؟ اما ابن هشام این را نمیگوید بلکه دو رد می کند بر این نظر:

کلمه عن وقتی به کار می رود که این کلمه در اصول در بحث اجماع مثلاً در الموجز نیز بسیار به درد بخور است، بعض آقایان را می گویند آقایان عنی که اینها کارشان نقل است، حکایت می کنند که خودشان رجوع مستقیم ندارند: نقل عنه یا حکي عنه یعنی از استادم یا از فلانی شنیدم که نقل و حکي می افتد و فقط کلمه عن به کار می رود. لذا ابن هشام هم دارد عن یعنی خودم کتاب هایشان را ندیدم ولی از فلانی نقل شده. ولی بعضی را آقایان فیه میگویند: اینها محقق اند که در این کتاب و در این باب فلانی اینگونه بود. لذا آقای سبحانی در بحث حجیت اجماع منقول می گوید بستگی دارد به اینکه این ناقل اجماع از کدام دسته از آقایان باشد اگر طرف از عنی بود که هیچ اما اگر از فیه بود حرفش را قبول می کنیم.

و عن الفراء و الکسائی: أن المخصوص هو الفاعل، و لا ضمير في الفعل، و يرده(این نقل را که متعلق عن بود)

اشکالات ابن هشام: ۱) ما در عرب این استعمال را داریم: نعم رجلا کان زید: این چه کان ای است؟ یا تامه است یا ناسخ یا زائد، تامه نیست چون کلام بی معنی می شود یعنی اگر کان به معنی وجود باشد. زائده نیست چون آقایان کوفیون که الان خصم علمی ما هستند خودشان در موارد شمارش کان زائده در سیوطی در آخر بحث کان و ملحقاتش، اینجور استعمال و اسلوب را از موارد کان زائده شمارش نکرده اند. ضمن اینکه کان می تواند زائده باشد! برگردید به خواص کان زائده که استاد سیوطی باید گفته باشند که اگر گفته اند در مغنی ۱ در تنبیه لا (لا نصیه) خواص کان زائده را بحث می کند. تنها می ماند کان ناسخ که هم با معنا هم با اسلوب و اعراب سازگار است. این زید اسم کان که قبلاً گفتیم خبر کان مقدم می شود که نعم رجلا خبر این کان است. وقتی کان ناسخ شد

ناسخ بر سر مبتدا می آید نه فاعل که با این قول فرا و کسائی رد شد چون میگفتند این مخصوص فاعل است. در همع دارد که ظنّ به جای این بکار رفته است که می دانیم ناقصه است.

نکته: اگر آنها فاعل میدانند دیگر مخصوص نمی گویند و ابن هشام که از آن دو نقل کرد که می گویند: ان المخصوص هو الفاعل منظور شما بصری ها که مخصوص می گویند ما فاعل میگوییم ولی معنا ندارد که مخصوص را فاعل بگویند.

۲) رد دوم: آیه شریفه که از سیوطی خواندیم: بئس للظالمين بدلاً: الان مخصوص این آیه شریفه کجاست؟ یک بحثی که در همع و وافیه هست در باب نعم، مخصوص است که گاهی حذف می شود. تالی این حرف شما کوفی که گفتید مخصوص این اسلوب ها فاعل است این می شود که فاعل گاهی حذف می شود در حالیکه فاعل حذف نمیشود. ممکن است شما بگویند این کسائی است که قائل به حذف فاعل است که در سیوطی ملاحظه شد لذا درست است و بصری ها بودند که می گفتند فاعل حذف نمی شود اما کوفی ها حذف فاعل را قبول دارند؟ جواب می دهیم که آن مواردی که کوفی ها قائل به حذف فاعل شده اند این مورد را شامل نمی شود.

«نعم رجلاً كان زيد» و لا يدخل الناسخ على الفاعل،

نقش این عبارت (مثال) فاعل یرده است. دیگر نکاتی که در ناسخ بودن را نگفت ولی در ذهنش بوده.

و أنه (مخصوص) قد يُحذف، نحو: (بئس للظالمين بدلاً) (الکھف / ۵۰)

تتمه این بحث می شود که فاعل حذف می شود و این از موارد حذف فاعل ها که قائل هستید نیست. نمونه/ ۴۶۲/۱۲ حاشیه ۱ فرموده اند که بئس می خورد به شیطان و دار و دستش لذا از نظر ایشان مخصوص به ذم شیطان و ذریه اش است. بعضی مثل جناب حجت در ص ۱۹۴ فرموده اند الوثن. معانی/ ۴/ ۲۵۶ تا ۲۶۰.

الثانی: أن يكون مرفوعاً بأول المتنازعين المَعْمَلِ (عمل داده شده به ثانی متنازعين. بعضی معمل خوانده اند به کسره درست است یا نه؟) ثانیهما

ضمیر مرفوع باشد. سیوطی ص ۱۷۳ باب تنارع: در بحث متنازعين دو عاملی که بر سر یک معمول تنارع می کنند مثل یحسن و یسیء ابناک: هر دو عامل مرفوع طلب اند و فاعل می خواهند که یحسن عامل یک و یسیء عامل دوم، یک معمول هم داریم یعنی ابناک که میشود معمول. اولی میگوید فاعل را به من بدین و در دومی ضمیر باشد متناسب با این فاعل ولی دومی میگوید به من بدید و به اولی ضمیر بدید. چون مکتب بصره و کوفه اختلاف کرده اند لازم است در الانصاف مسئله ۱۳ بحث تنارع را در ص ۷۱ که در همع/ ۳/ ۹۰ ببینید.

بصری ها: اولی و احسن این است که بگوییم عامل را دومی بدانیم یعنی معمول را به عامل دوم بدهیم. سیوطی وقتی این را نقل کرد یک دلیل آورد: لقربه چون یسیء اقرب است چون الاقرب للاقرب و الاقرب يمنع الابدع اما در الانصاف و در همع دلیل دومی هم ذکر شده که گفته اند: لسلامة من الفصل بين العامل والمعمول. اگر شما این معمول را به عامل اول بدهی بین عامل یک و این معمول فصل به اجنبی پیش می آید و یسیء فصل میشود. ضمن اینکه شما قبلاً داشتید که خود ابن هشام گفت قیاس در عطف این است که اول تمام اجزا معطوف الیه بیاید و بعد عاطف و بعد تمام اجزا معطوف در حالی که اگر شما این کار را کنید خلاف قیاس می شود. اگر عامل را دومی دانستیم و معمول شد برای دومی، آن وقت فاعل دیگری یعنی یحسن چه می شود؟ ضمیر مناسب می دهیم

یعنی یحسنان و یسی ابناک: که الف یحسنان می خورد به ابناک لذا در لفظ و رتبه موخر است. هر تابعی (اجزاء تابع نیز) از متبوع موخر است رتبتاً در اسلوب، لذا مکتب بصره گفته است اینجا دیگر هیچ چاره ای نداریم. ضمیری که مرفوع به اول متنازعین است که عمل کرده شده دومی که این طبق مکتب بصره است سر از اضمار قبل از ذکر در می آورد.

مکتب کوفه گفتند اولی و احسن این است که عامل را بدهیم به اولی. سیوطی گفت دلیلشان لسیقه است یعنی السابقون السابقون چون عامل اول ابتدا آن آمده. دلیل دومی که انصاف و همع دارند: تا اضمار قبل از ذکر پیش نیاید. اضمار قبل از ذکر عنوان دیگر مرجع موخر لفظی و رتبی است. یعنی بگوییم یحسن و یسیان ابناک. مرجع یسیان در لفظ موخر است اما در رتبه مقدم است چون فاعل جمله معطوف الیه است و جمله معطوف علیه اجزائش در رتبه مقدم از معطوف است.

آدرس ها: الانصاف، مساله ۱۳ در ص ۷۱، همع/۳/۹۰، همع/۱/۲۲۳ و وافی/۱/۲۳۵.

نحو قوله: ۳۹۰- جَفَوْنِی و لَمْ أَجِفْ الْأَخْلَاءَ، إِنِّی لَغَیْرِ جَمِیلٍ مِّنْ خَلِیلِی مَهْمَلٍ

ای کاش ابن هشام به این شعر مثال نمیزد. چرا؟ خواهد آمد، بهتر بود نزند. دو عامل داریم که عامل اول جفا و لم اجف فاعل دوم است. فاعل اول فاعل طلب است و عامل دو فاعل دارد که انا است ولی دنبال مفعول میگردد. اینجا هردو مفعول طلب نیستند که اشکال ندارد. عامل اول میگوید اخلاء را به من بده و لم اجف میگوید به عنوان مفعول به من بده. مکتب بصره میگوید الاخلاء مفعول لم اجف است و فاعل جفا ضمیری است که برمیگردد به اخلا. این اخلا هم لفظاً و رتبتاً موخر است. لذا بصره میگوید در باب تنازع اضمار قبل از ذکر را قبول می کنیم.

ترجمه شعر: جفا کردند مرا و من جفا نکردم دوستان را همانا (انّ در مقام تعلیل است که سیاق اینگونه است) ترک کننده هستیم امور ناپسند را از دوستانم .

و الکوفیون یمنعون من ذلک (از این اضمار قبل از ذکر در این اسلوب متنازعین)،

سیوطی ص ۱۷۳: و منع جواز مثل هذا الکوفیون فجوز الکسائی بناءً علی مذهبه من جواز حذف الفاعل: کسائی می گوید این مثال را می شود گفت: یحسن و یسی ابناک. خب فاعل یحسن چی شد؟ فاعل حذف شده است که ما مکتب کوفه جایز است. و جوز الفراء بناءً علی مذهبه من توجه العاملین معاً الی الاسم الظاهر فرا می گوید ابناک فاعل برای هر دو است که ایشان آن مشکل توارد العاملین علی معمول واحد را قبول ندارد. یک جور دیگر هم فراء حل کرد که ان یؤتی بضمیر الفاعل موخراً نحو یحسن و یسی ابناک هما. نگوییم یحسنان که اضمار قبل ذکر شود بلکه اگر می خواهیم عامل را دومی بدانیم یعنی فاعل یسی بدانیم. اگر ضمیر می خواهیم به یحسن بدهیم می آیم ضمیری موخر را متناسب به اون می دهیم. الان هما نسبت به ابناک در لفظ موخر است ولی در رتبه مقدم است. و اینها تا بتوانند توجیه می کنند اینها را که همان بیانات را ابن هشام نقل کرده است.

فقال الکسائی: یحذف الفاعل، و قال الفراء: یُضَمَّرُ و یؤخر عن المفسر،

یعنی جفانی و لم اجف الاخلاء هم، اینها را می گویند تا اضمار قبل از ذکر پیش نیاید.

فإن استوی العاملان فی طلب الرفع و کان العطف بالواو نحو: «قام و قعد أخواک» فهو (مرفوع) عنده (فراء) فاعل بهما.

اگر هردو عامل فاعل طلب بودند. نوشتار ابن هشام شرطی است که با عبارت سیوطی فرق دارد. یعنی توارد عاملین پیش می آید که فرا اینرا جایز میدانند. آیا عبارت سیوطی درست بود آیا عبارت سیوطی با عبارت ابن هشام تضاد دارد یا اینکه این دو با هم تنافی ندارند؟ اگر تنافی دارند کدام درست است؟ تحقیق کنید.

کاشتی ابن هشام به این شعر مثال نمیزد چون شاعر این اخلا را منصوب دانسته است اصلاً نمی شود این را مرفوع خواند و عامل برای اولی که ظاهراً به نفع مکتب بصره تمام میشود. اگر عامل را اولی بدانیم این واو را چه کار کنیم؟ ضمن اینکه فرا گفت یضمر و یوخر عن المفسر، استاد نوشت یعنی جفانی و لم اجف الاخلا هم مثل یحسن و یسی ابناک هما که دیگر نمی گوئیم یحسنان و یسی ابناک هما. شعر جفونی دارد پس چطور جفانی و لم اجف الاخلا هم شد که طبق نظر فرا چطور برای این شعر تطبیق شود، آیا این شعر را ندیده اند که اینجور تحلیل کردند چه جور حرف فرا را بر این شعر تطبیق بدانیم؟ خیلی راحت اینها را جواب می دهند و این واو را از مقوله اکلونی البراغیث می دانند، می گویند این واو که ضمیر نیست که در واو و نون خواندیم.

درس ۵۳

درمورد احدها معانی النحو/ ۴/ ص ۲۵۶ تا ۲۶۰ مراجعه شود، در مورد نعم کان زید گفتیم نمی تواند زائده باشد، یکی از دلایلی که یادمان رفت همع/ ۳/ ۲۸ فرموده بعضی استعمالات جای کان، ظن بکار رفته است که به زائده بودن ظن کسی قائل نشده لذا این ظن ناقصه است که سر مبتدا فی الاصل می آید نه فاعل.

الثالث: أن يكون مخبراً عنه

ابن هشام نگفت مبتدا بلکه گفت مخبراً عنه تا هم مبتدا فی الحال و هم مبتدا فی الاصل را شامل شود.

فیفسره خبره

تفسیر کند این ضمیر را خبر این ضمیر. کاش ابن هشام اینجا هم لا و الا می آورد همانگونه که در بالا گفت تنها مفسرش تمیز اش باشد. اگر مرجع اش تنها خبر باشد، در رتبه و در لفظ هم فرض این است که موخر است مصداق اینجا می شود. یکی از فرق های دوم و سوم در این است که مفسر در این حالت ثالث دائماً و همیشه مفرد است.

نحو: (إنْ هِيَ إِلَّا حَيَاثُنَا الدُّنْيَا) (الأنعام / ۲۹)

این ان نافیة است که در ص ۸۲ ملاحظه شد که در بلاغت گفته اند که این سیاق ان و الا معمولاً در مستثنای مفرغ به کار می رود. ظاهراً مکتب کوفه این را دیگر نتوانسته است رد کند.

ابن هشام در لیبب اینجا نکاتی را داشته که جا نداشته بیندازند:

۱. دسوقی/ ۳/ ۱۸۴: قال الزمخشري: هذا ضمير لا يعلم ما يُعنى به الا بما يتلو: تنها مفسرش ما يتلو است که تعبیر

دقیقی است یعنی اولاً در لفظ موخر است و ثانیاً در رتبه موخر است.

۲. اصل این آیه بوده است ان حیاتنا(الحیة) الا حیاتنا الدنیا: این کلام در عرب بلاغت ندارد که در بحث اطناب خواهید خواند لذا یکی اش باید ضمیر بشود. ضمیر در این اسلوب در ناحیه خبر به کار نمی رود یعنی نمی گویند: ان الحیة الا هی. تنها آنی که می شود حیاة است که ضمیر بجاش آمده است. پس در حقیقت این ضمیر حیاتنا است.

آدرس ها: همع/۱/۲۲۴، وافی/۱/۲۳۵

الرابع: ضمیر الشأن و القصة، نحو: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)(الإخلاص / ۱)

مباحث ضمیر شان در مغنی ۱ ص ۸۹ ذیل بحث ان هذان لسا حران که عده ای هذان را مبتدا گرفته اند و لام را توكید و این جمله خبر است برای ضمیر شان که ابن هشام این قول را تضعیف کرد و گفت حقیقت ضمیر شان برای تقویت کلام است (این صفحات باید جمع شود) و چیزی که برای تقویت کلام است حذفش مخالف با غرض است یعنی نقض غرض و دوباره در مغنی ۱ ص ۹۱ ذیل شعر ۵۱ بود و در ص ۲۱۱ ذیل شعر ۱۷۰ و در ص ۲۸۴ ذیل شعر ۲۵۲ و در مغنی ۲ ص ۲۹۴ و ص ۲۹۵ نیز خواندیم: آنجا خواندیم کافه ثلاثه انواع که دومی کافه از عمل نصب و رفع بود که جناب درستویه و بعض الکوفیین گفته اند این «ما» مع هذه الحروف اسم مبهم بمنزلة ضمیر الشأن فی التفعیم و الایهام پس ضمیر شان کارش تفعیم است همان تقویت کلام و از خاصیت های ضمیر شان این است که جمله بعد مفسرش است که آنجا فرمود: فی ان الجملة بعده مفسره له و مخبر بها عنه. بعد ابن هشام قول اینها را رد کرد تا رسید به رد ابن خباز که ایشان در شرح ایضاح گفته اند این زید؟ ابن هشام رد ابن خباز را رد کرد و گفت هذا سهو منه اذ لا یفسر ضمیر شأن بالجمال غیر الخبریه که این نکته نیز اضافه شود که مفسر ضمیر شأن باید خبریه باشد. البته ابن هشام آنجا گفت اللهم الا ولی اینجا با اللهم آورد. گفت آقاییان در بحثی که در مغنی ۱ ص ۷۷ در بحث ان مخففه از ثقیله فائل اند بعد از تخفیف عامل است اکثر نحویین که در صبان و خضری و سیوطی گفته اند اسمش ضمیر شأن است. البته در بعضی موارد تفسیر شده است این ضمیر (فقط در این کاربرد یعنی بعد از ان مخففه) تفسیر شده به جمله انشائیة که ابن هشام دو مثال زد که یکی دعای له بود: اما ان جزاک الله خیرا و دعای شر: الخامسة ان غضب الله علیها. ولی ابن هشام در مغنی ۱ ص ۷۷ فرمود ان مخففه عامل است ولی به خلاف آقاییان مشهور گفت اسمش ضمیر محذوف است که اینها را درس دادیم در ص ۲۹۵. در دلیلش آمدیم اینجا باب رابع که ضمیر شان ضمیری است تک پر که مخالف جریان رودخانه عمل می کند و در ۵ مورد با ضمیر عادی فرق دارد یعنی ۵ مؤونه پس تا بتوانیم از ضمیر عادی استفاده کنیم از ضمیر عادی استفاده نمی کنیم مگر اینکه مجبور شویم لذا آنجا با اللهم الا به کار برد. نکته: آنجا گفتیم که چرا ابن هشام در آن صفحه گفت قد قال سیبویه ولی در باب رابع گفته یوید در بحث آیه؟

برای معلوم شدن ضمیر قصه و فرق آن با ضمیر عادی باید به نکاتی دقت کرد: ۱. ضمیر قصه و شأن یک چیزند یا دو چیز؟ بعضی ضمیر الحدیث یا ضمیر الخبر یا ضمیر مجهول یا ضمیر امر گفته اند. ضمیر مسئله یا ضمیر قضیه یعنی چه؟ چرا اینهمه اسم دارد و آیا بین اسمها تفاوت است؟ تفاوت بین شأن و حدیث و خبر و مجهول و امر با قصه و مسئله و قضیه آیا تفاوت ماهوی است یا اعتباری؟ نکته دوم: از لحاظ تصویری یعنی چه مرجع ضمیر جمله باشد که این از مضحکات است. ما وقتی وضع ضمیر را دنبال میکنیم تا دلالت کند بر مخاطب و غایب و اینها، پس اینها که میگویند تحلیل دارند! و در حقیقت آیا مرجع ضمیر جمله است یا ظاهرا جمله است؟

برای جواب به دو سوال اول وارد میشویم به حقیقت ضمیر شان: عبارت وافی ۲۲۶/۱: (ضمیر مجهول اصطلاح کوفی هاست). العرب الفصحاء -ومن يحاكمهم اليوم- إذا أرادوا أن يذكروا جملة اسمية، أو فعلية، تشتمل على معنى هام (مهم)، أو غرض فحيم؛ يستحق توجيه الأسماع والنفوس إليه -لم يذكروها مباشرة، خالية مما يدل على تلك الأهمية والمكانة؛ وإنما يقدمون لها بضمير يسبقها؛ ليكون الضمير- بما فيه من إبهام وتركيز، (ضمیر شأن تلازم دارد با ایهام چون در ضمیر متکلم و مخاطب حاضر اند و ایهامی ندارند و آنیکه ایهام تولید میکند ضمیر غایب است لذا ۵ موارد که این هشام می شمرده همش به این حقیقت بر می گردد که دیروز از رضی غرض بلاغی را گفتیم که چون بشر دنبال رفع ایهام است لذا دقت میکند لذا غرض متکلم حاصل میشود یعنی در واقع ضمیر شأن توطئه و مقدمه بود). و بخاصه إذا لم يسبقه مرجعه، مُشيراً للشوق (سبب برانگیخته شدن شوق می شود)، والتطلع إلى ما يزيل إبهامه، باعثاً للرغبة فيما ييسر تركيزه؛ فتجيء الجملة بعده؛ (در حالیکه..) والنفس متشوقة لها، مقبلة عليها، في حرص و رغبة. فتقديم الضمير ليس إلا تمهيداً لهذه الجملة الهامة. لكنه يتضمن معناها تماماً (یعنی معنای هو، احدیت الله است)، ومدلوله (ضمیر) هو مدلولها (مدلول جمله است)؛ نتیجه یکی از این حرف مثلاً ص ۴۵۷ است در بحث روابط الجملة بما هی خبر عنه یعنی رابطه های جمله به آن چیزی که جمله خبر است از آن چیز: العاشر: كون الجملة نفس المبتدا في المعنى و من هذا اخبار ضمير الشأن و القصة. فهو بمثابة رمز لها، و لمحة أو إشارة مُوجّهة إليها. با این نکات هیچ فرقی نمی کند که ضمیر شان بگویم یا قضیه یا ضمیر مطلب یا مسئله یا قضیه چون این ضمیر می آمد تا رهنمود کند ما را به الله احد که یک حدیث و قضیه و یک امر است و هیچ فرقی در استعمال قصه و امر نمیکند همانطور که عباس حسن تیتیر داد به این اسامی و با یک تحلیل و غرض همه را بیان کرد البته تنمّه ای دارد که بر خواهیم گشت. درست است گفتیم مدلوله مدلولها ولی قابل تصور نیست که مرجع ضمیر جمله باشد؟ جواب: با نکاتی که گفتیم مشخص شد که در حقیقت اینجا مرجع ضمیر یک مفرد است واقعاً گرچه ظاهراً مرجع جمله است. یکی در همین مدرسه نقد نحوی را انداخته بود و میخندید به اینکه مرجع جمله باشد. بله چون نخوانده که منظور اینها مفرد است یعنی احدیت الله در آن آیه. لذا عباس حسن تصریح میکند در ص ۲۲۹: مرجعه يعود علی مضمونها. از کسانی که باز تصریح کرده هم ۲۲۹/۱: لانه ضمیر یفسره مضمون الجملة و مضمون الجملة شیئی مفرد و هو نسبة الحكم للمحكوم علیه. باید درس خواند. نکته در همین موارد شماره می گوید: انه ملازم للأفراد یعنی ضمیر شأن همیشه مفرد باید به کار می رود یعنی هو و هی چون مرجعش مضمون جمله است و مضمون جمله شیئی مفرد. فلذا سیوطی در ادامه میفرماید و ذلك لا تثنية فيه و لا جمع. یک بیانی نیز رضی دارد که مرجع در حقیقت این جمله نیست و مرجع در حقیقت مفرد است رضی ۴۶۴/۲: و هذا الضمير كانه راجع في الحقيقة الى المسؤول عنه بسؤال مقدر یعنی ضمیر شان جایی به کار می رود مثلاً جای معرکه که آدم ها جمع شدند و ازدحام شده از یکی میپرسی موضوع و قصه چیه؟ ایشان میگوید هو یا هی به مسؤول عنه بر میگردد که در سوال وجود داشت و آن خبر و قضیه و مسئله در کلام نیست و این جمله همان خبر و قضیه و مسئله است فلذا گفته اند گویا مرجعش در ظاهر جمله است ولی در حقیقت همان قضیه و خبر است. پس کسی که تکلم میکند به ضمیر شأن برای خودش آن سوال را در تقدیر گرفته که یک نفر در مورد وحدانیت خدا میپرسد.

با این بیانات ضمیر قصه و قضیه و... گفتن بلا اشکال است منتهی ارجحیت مطرح است. اینکه آقایان میگویند در هو ضمیر شأن و در هی ضمیر قصه حرف نادرست است با همین عرائضی که گفتیم. این قصه و شأن و... در واقع آن جمله است و جمله در تمام موارد ضمیر شأن چه هو چه هی موجود است اما ارجح آن است که اگر عمده در جمله مونث است هی به کار ببریم و به آن ضمیر قصه، مسئله و قضیه بگویم و اگر عمده در جمله مذکر است هو به کار ببریم و به آن ضمیر شان، امر، حدیث و خبر بگویم. شاهدش عبارات همع الهوامع است که تصریح کرده. وافی ۲۲۹/۱ در قسمت رابعها نیز ببینید: ان يكون للمفرد فلا يكون للمثنى و لا للجمع مطلقاً و الكثير فيه ان يكون للمفرد المذكور مراداً به الشأن، حال امر و غيره و يجوز ان يكون بلفظ المفرد الموثته عند ارادة القصة و

المسئلة خاصةً اذا كان في الجملة بعده مونث عمدته باشد بعد در حاشیه ۳ توضیح می دهد: قد اشترط بحق أكثر البصريين هذا الشرط لتأنيته (این نشان میدهد که هو و هی لزومی و وجوبی نیست. تمام بصریون نیست) و العمدته جزء اساسی فی الجملة لا يمكن الاستغناء عنه مثل مبتدا و فاعل و نائب فعل. در آیه ذیل چون مسندالیه مذکر است بهتر است هو به کار برود. مثال دوم ابن هشام که عمدته ابصار است و مونث لذا هی بهتر است که ضمیر قصه میگوییم. عبارت همع/۲۲۵/۱: در این بحث سه قل است: بصری، کوفی و ابن مالک: مذهب البصريين ان تذكره مع المذكر و تأنيته مع المونث احسن یعنی ارجح من خلاف ذلك البته يجوز التذكير مع المونث. حُكي از عرب حجت که گفته انه امه الله ذاهبة که مبتدا امه و مونث است. برعکس اینرا نیز آورده، و التأنيث مع المذكر. برای ضمیر شان معانی/۵۳/۱ را هم می توانید ببینید.

و نحو: (فإذا هي شاخصة أبصار الذين كفروا) (الأنبياء / ۹۷)

ابصار مبتدای موخر و شاخصه خبر مقدم که کل جمله خبر برای هی. این آیه در ص ۴۱ مغنی هم بود که یک بحثی بود که در آنجا گفتیم: در حرف الفاء صفحه دومش خواندید که از باب ثانی استاد درس داد که در جمله شرطیه اگر جواب شرط اگر یکی از آن موارد باشد فاء برسرش می آید و بعضی هم به جای فاء اذا فجائیه می آید. اگر قبل این آیه را ببینید شرط است: حتی اذا فتحت فاذا پس اینجا هم فاء و هم اذا با هم جمع شده اند؟ پس چه می گویند که نائب و منوب لا يجتمعان. ابن هشام این مثال را برای اذا فجائیه آورد پس فاء و اذا هر دو داریم؟ آنجا استاد وارد جواب شده است که در وافی/۴/۴۳۴ و خضری/۲/۷۵۲ را ببینید.

نکته: اگر ابصار را گرفتیم فاعل شاخص و نگفتیم مبتدای موخر این می شود از مقوله مبتدای وصفی. آن وقت این آیه طبق این اعراب می شود مثال برای الرابع باشد یعنی ضمیر شان باشد یا خیر؟ از نظر مکتب کوفه می شود اما از نظر مکتب بصره نمی شود. کوفی ها می شود چون آنها اعتماد را شرط نمی دانستند و قائم زید را جمله می دانستند. بصری ها اعتماد را شرط می دانستند.

و الكوفي يُسيّيه: ضمير المجهول.

رضی/۲/۴۶۶ و وافی/۱/۲۲۸ دارند که چرا می گویند ضمیر مجهول که رضی دقیق تر است؛ وافی: لانه لم يتقدمه مرجع يعود اليه.

درس ۵۴

و هذا الضمير مخالف للقياس من خمسة أوجه

للقياس یعنی قانون و قاعده رایج در ضمائر غیر شأن.

أحدها: عوده على ما بعده لزوماً؛

تمام مخالفت قیاس روی همین لزوما هست. چون ضمیر های عادی هم گاهی عود به مابعد می کردند اما ضمیر شان دائماً اینگونه است. همع/۱/۲۲۵ وافی/۱/۲۲۹

إذ لا يجوز للجملة المفسرة له أن تتقدم هي (جملة) و لا شيء منها عليه

اصلاً امکان ندارد که این زیر سر اون غرض و حکمت است که قبلاً گفتیم یعنی اگر بخواهد مقدم شود خلاف اون غرض می شود که بیاید ابهام ایجاد کند که سبب شوق بشود اون مضمون از بین نرود.

و الثاني: أنَّ مفسِّرَهُ لا يكون إلا جملة،

در ظاهر جمله است که مفسر واقع می شود. در جمع بین این صفحه و ص ۲۹۴ و ۲۹۵ آن جمله هم حتماً باید خبریه باشد.

و لا یشارک فی هذا ضمیر

نکره در سیاق نفی افاده عموم میکند. مشارکت نمی کند ضمیر شان را در این ثانی ضمیر دیگر را.

و أجاز الکوفیون والأخفش تفسیرَه بمفرد له مرفوع نحو: «کان قائماً زید»

تفسیر ضمیر شان به مفرد است که هم ۲۲۵/۱ نیز این بیان را دارد ولی اخفش ندارد.

کان قائماً زید: هو (ضمیرشان) اسم کان است و مرجع اش قائماً است که قائماً مفردی است که له مرفوع یعنی فاعل گرفته است که زید است.

ظننَّه قائماً عمرو»

ه ضمیر شان است که مرجع اش قائماً است که مفردی است که فاعل گرفته است.

ابن هشام این دو را جواب می دهد. ولی یک سوالی برای اهل دقت باید پیش بیاید اینکه ابن هشام گفت مرجع اش همیشه جمله است و اخفش و کوفی ها گفته اند مرجع اش می تواند مفردی باشد که مرفوع می گیرد. چرا ابن هشام در مقابل جمله، مفرد نگفت به تنهایی بلکه گفت کوفی ها هم گفتند مفرد با یک قید یعنی مفردی که له مرفوع. پس مکتب کوفه و اخفش هر نوع مفردی را نمی گویند. با اینکه قاعداً توقع داریم در مقابل جمله مفرد به کار رود نه مفرد مع القید. وقتی به قید دقت میکنیم سراغ این اجازه کوفی ها که این اجازه یک استثنا است یا نه؟ یعنی آیا مکتب بصره می گویند مرجع ضمیرشان همیشه جمله است و مکتب کوفه می گویند همیشه جمله نسیت و می تواند غیر جمله باشد یا اینکه مکتب کوفه هم می گویند ما هم می گویند مرجع ضمیر شان همیشه جمله است اما فرق این دو در این است که کوفی ها قائماً زید را جمله می دانند اما بصری ها جمله نمی دانند لذا ظاهراً علی المبنی که قائماً زید را مبتدای وصفی می دانند و جمله می دانند اینها هم استثناً زده اند و بلکه همان را می گویند لذا فقط در مصادیق این جمله با بصری ها تفاوت دارند. ظاهراً باید بیان همین باشد که رضی ۴۶۵/۲ و ۴۶۶ نیز همین را دارد: و فی ما ذکر نظر علی مذهب البصریین لان الصفة عندهم انما تكون مع فاعلها جملةً چون مکتب کوفه است که این را با فاعل جمله می دانند. بصری ها که قبول نمی کنند چون این را جمله نمی دانند. لذا بحث بر سر مصادیق اند.

ابن هشام که این را قبول نمی کنند چی کارش می کنند؟ گفتیم که ضمیر شان یک ضمیر مؤونه دار است و تا بشود حمل کرد بر ضمیر عادی، حمل بر ضمیر شان نمی کنیم. کان قائماً زید: زید مبتدای موخر و کان قائماً خبر مقدم و هو در کان ضمیر عادی که به زید می خورد یا اینکه در این مثال اولی بگوئیم چون خبر در کان بر اسم مقدم میشود: قائم خبر کان و زید اسم موخر کان. ظننَّه قائماً عمرو: عمرو مبتدای موخر و ظننَّه قائماً خبر مقدم و ضمیرش به عمرو می خورد.

و هذا (این نحو) إن سُمِعَ (اگر مثال یافتنی باشد نه بافتنی) خُرجَ على أن المرفوع مبتدأ و اسم «کان» و ضمیر «ظننته» راجعان إليه؛ لأنه في نية التقديم

پس این از از موارد متاخر لفظی و رتبی نیست.

و يجوز كون المرفوع بعد «کان» اسماً لها.

این جواب فقط برای اولی است چون در ظننته ضمیر ت داریم. مبتدای وصفی که می‌گفتیم مرفوع است ان مبتدائی است مبتدا باشد نه مبتدا فی الحال پس چون حقیقتش همان مبتدا وصفی و مسند الیه است همان مبتدا است.

و الثالث: أنه لا يتبع بتابع؛ فلا يؤكّد، و لا يعطف عليه، و لا يبدل منه.

این با بتابع چه بآی است؟. هیچ تابعی نمی آید چون فاء نمی آید پس برای آن تأکید و عطف و بدل نمی شود آورد برای ضمیر شان.

سوال اول: چرا صفت را نگفت؟ چون خواندیم در ص ۴۲۵ که الضمیر لا یوصف و لا یوصف به و چه برای ضمیر شان چه برای دیگر ضمائر هم نمی آمد.

سوال دوم با نکاتی که در ص ۴۲۵ خواندیم: لا یعطف الیه منظور چیست؟ عطف بیان در جوامد نظیر صفات است در مشتقات که ابن هشام گفت لذا همین جوری که برای ضمیر صفت نمی آید برای عطف بیان هم نمی آید، این عطف نمی آید یعنی چه عطف نسق یا عطف بیان یا هردو نمی آید؟ بعضی مانند شمنی ۱۸۱/۲ و امیر ۱۰۳/۲: این بیان ابن هشام هم شامل این است که عطف بیان نمی آید و هم عطف نسق نمی آید اما بعضی گفته اند که فقط منظور عطف نسق نمی آید چون عطف بیان از بقیه ضمائر هم نمی آید که در ص ۴۲۵ خواندیم. آیا می شود بیان شمنی و امیر را جوری درست کرد و دفاع کرد چون خود اینها هم قائل به اینکه از ضمیر عطف بیان نمی آید هستند؟ داشتیم که آخر نظر ابن هشام این شد که عطف بیانی که از ضمیر نمی آید توضیحی و تبیینی بود. بگوییم که این ها ناظر به اون صحبت کرده اند که این عطف بیان ذمی و ترحمی و مدحی که برای ضمیر عادی می توانست بیاید برای ضمیر شان نمی تواند بیاید لذا این عطف اعم می شود اما این مؤونه دارد چون آنجا مثالی نداشتیم و ابن هشام هم مثالی نیاورد و از جمع دو عبارت به این نتیجه رسید.

سوال سوم: چرا این سه تابع نمی آید؟ بدل نمی آید؟ ابن هشام از سیبویه ثابت کرد که در بدل، تبیین و توضیح وجود دارد در بحث السادس در فرق عطف بیان و بدل گرچه استاد قبل از آن نیز اثبات کرده بود. خب اگر بخواهد بیانی برای اون بکار برود مخالف است با غرضی که گفتیم غرض این بود که این ضمیر به ابهامیتش باقی بماند تا سبب هرز نرفتن ان جمله شود. اگر یک بدلی بیاید این می شود نقض غرض و لذا نمی آید.

چرا تأکید بکار نمی رود؟ چون توکید بکار بردن هم به نحوی نقض غرض است در حالیکه ابهام باید بماند. ضمن اینکه برای توکید اصلاً ضمیر بکار می رفت لذا می گویند که این ضمیر چون در مقام ابهام است و غرضش ابهام است لذا اشد ابهاما است از نکره لذا نسبت به نکرات آقایون قائل به توکید نیستند لذا توکید به کار نمی رود.

چرا عطف نسق بکار نمی رود؟ چرا چیزی را نشود به ضمیر شان عطف کرد؟ دماینی می گوید من علت این را نمی دانم یعنی دلیلش این است که سماع نشده این ولی نمیتواند تحلیل کند. شمنی می گوید من تحلیل اش می کنم. شمنی می گوید: وقتی شما به چیزی را

می خواهید عطف کنید به ضمیر شان شما می دانید که المعطوف فی حکم معطوف علیه است و ضمیر شان هم همشیه در ابتدا بکار می رود با توجه به اون حکمت حالا چه مبتدا و چه مبتدای فی الاصل . حالا چیزی که عطف می شود به این مبتدا یعنی این جمله می شود کالخبر برای اون. خب حالا اون معطوفی که جای این ضمیر شان نشسته است رابط می خواهد با این خبر در حالی که اونجا داشتیم که رابط نداشتیم چون مدلوله هو مدلولها لذا چون رابط نداریم لذا بی ربطی در معنا ایجاد میشود لذا هیچ وقت عطف نسق نداریم.

اما ظاهرا این تحلیل دچار اشکال است و دما مینی بیخود نگفت. به دلایل مختلف: اولاً طبق قاعده یغتر می شود حل کرد: یغتر فی التوانی ما لا یغتر فی الاوائل. ثانيا چیزی که می خواهد عطف شود به ضمیر شان امکان ندارد که بی ارتباط معنوی باشد. ثالثا بارها گفتیم که بحث رابط یک بحث ثانوی است که مثال منوان بدرهم را گفتیم. به نظر ما این تحلیل درست است؟ این چیزی که می خواهد عطف شود به ضمیر شان دو حالت دارد: ۱. یا ضمیر شان دیگری است، در این صورت لغو است یعنی قل هو الله احد و هو. ۲. یا غیر آن است در این صورت این جمله ای که داشتیم مفسر بود برای ضمیر شان و دیگر عطف شود که چه بشود چون گفتیم مدلوله مدلولها. این در حقیقت مضمون اون جمله است لذا این هو مضمونش مضمون همان بود لذا عطف به این امکان ندارد و نمی شود. چون با حقیقت ضمیر شان نمی سازد یعنی ضمیر شان چیزی غیر از مضمون جمله مابعد نبود(عطف بر چیزی که مضمونش مضمون جمله است بی معنی است ولو غیر ضمیر شان) لذا این عطف اصلا معنا پیدا نمی کند.

و الرابع: أنه لا يعمل فيه (ضمیرشان) إلا ابتداء أو أحد نواسخه.

دلیل اش چیست؟ حکمت اش چون باید اولش بیاید.

و الخامس: أنه ملازم للإفراد ، فلا يثنى و لا يجمع

چون مدلوله هو مدلولها که گفتیم و توضیح دادیم که چون مضمون جمله دوتا ده تا نمی شود.

و إن فُتِرَ بحديثين أو أحاديث.

حدیث یعنی همان جمله. گرچه بعدش چند جمله بیاید چرا؟ به خاطر غرضش که این هو این غرض را تامین می کند. در واقع این ضمیر عادی نیست که بخواهد تطابق کند بلکه هدف این ضمیر ابهام است لذا این هو تامین می کند و کفایت می کند.

[متفرع بر این ۵ تا مخالفت: چون ضمیر شان اینگونه است حمل بر ضمیر شان نکن تا آنجا که می توانی مگر اینکه مجبور شدی همانطور که استاد در ص ۲۹۴ و ۲۹۵ و ص ۷۷ کرد که ضمیر شان نگرفت مثل مشهور:]

و إذا تقرر هذا ، علم : أنه لا ينبغي الحمل عليه (ضمیر شأن) إذا أمكن غيره ، و من ثم (از همین جا یعنی همین عدم انباء که اینجا اشاره به نزدیک است چرا ثم به کار برده که بارها جواب دادیم)، ضعف قول كثير من التحويين: إن اسم «أن» المفتوحة المخففة ضمير شأن، و الأولى أن يُعاد على غيره إذا أمكن ، و يؤيده (این اولویت را) قولُ سيبويه في (أَنْ يا إبراهيم قَدْ صدَّقْتُ الرُّؤيا) (الصفات / ۱۰۴ و ۱۰۵) إن تقديره: أنك. (نگفت انه و در ذهنش همین نکته بوده است که تا می شود ضمیر غیرشان بگیریم)

ص ۲۹۵ این هشام گفت قد قال سيبويه اما اینجا می گوید نظر سيبويه مويد نظر ما است. چرا یک جا گفت قال و یک جا گفت مويد؟ ظاهر آنجا این بود که در حد دلالت است اینجا در حد مويد گرفت نکفت يدل؟ قد قال با مويد قابل جمع است چرا که اونجا

که گفت قد قال یعنی این بیان صد درصد در الکتاب آمده است یعنی صدور بیان از سیبویه شده ولی استفاده این بیان سیبویه برای ما در حد یوید و تأیید است، اما چرا در حد یوید است؟ چون ممکن است این هم از اجتهادات سیبویه باشد همانند اجتهاد خود این هشام در اینجا لذا در حد دلالت نمی رسد اما چون سیبویه است در حد یوید می باشد.

درس ۵۵

الخامس: أن يُجر بـ«رب» مفسراً بتميز،

در مغنی ۱ در ص ۱۵۰ این مورد را داشته اید: (تنفرد رب من سائر حروف الجر بوجوب تصديرها و وجوب تنكير مجرورها و نعتها ان كان ظاهراً و افراده و تذکيره و تمیيزه بما يطابق المعنا ان كان ضميراً یعنی تمیيز مجرور مطابق با مقصود متکلم آورده شود، ربه رجلاً: اگر مجرور ضمير بود باید مذکر و مفرد باید باشد و باید تمیيزی آورده شود که مطابق با معنا باشد مثلاً اگر دوتنفر باشد: ربه رجلين، ربه رجلاً، ربه امرأة. الان تنها مفسر ضمير تمیيز است می شود از عود ضمير به متاخر لفظی و رتبی که قبلاً عرض کردیم رتبه تمیيز از رتبه میتر موخر است. سوال در آنجا: این هشام گفت وجوب تنكير مجرور بوجوب تصديرها و وجوب تنكير مجرورها اینجا چطوری سازگار است چون ضمير است.

البته در نعم ضمير فاعل بود ولی اینجا ضمير مجرور است. در نعم از هم ادريس دادیم که ان ضميرش وجوب افراد دارد اینجا نیز بنابر مکتب بصره و ابن هاشم نیز که در ص ۱۵۰ نیز فرموده حتماً مفرد باید به کار برود و مطابقت نمی با تمیيز در تعداد و تانیث بلکه مکتب کوفه با اینکه می گوید ربه رجلين ربه رجال ربه امرأة صحیحی است چون از عرب حجت رسیده علاوه بر این میتوان بین ضمير و تمیيز تطابق ایجاد کرد ربهما رجلين ربهما رجلاً ربهما امرأة. ابن هشام میگوید این شنیده نشده.

الخامس در همع/۱/۲۲۳ وافی/۱/۲۳۵ و معانی النحو/۳/۳۵

و حکمه حکم ضمير «نعم و بئس» فی (وجه شبه) وجوب کون مفسره تمیيزاً و کونه هو مفرداً ،

این تشبیه است که گفتیم در اول باب رابع تشبیه نیاز به ادات تشبیه ندارد و ابلغ است چون دوئیت در ذکر ادات گویا عینیت است.

(مثال برای اثبات): قال: ۳۹۱ - رَّبَّهُ فِتْيَةٌ دَعَوْتُ إِلَى مَا يورث المجدَ دائماً فأجابوا

ربه را مونث نیاورد لذا شاهد می شود برای ما. فتية: مباح المنير/ ۲۴۵ الفتا ای العبد و جمعه فی القلة فتية. دائماً که در قران نیز هست که در لغت دأب فی العمل ای استمرار علیهِ یعنی: استمراراً. ترجمه چه بسیار جوانانی که دعوت کردم آنان را به سوی آنچه در پی دارد بزرگواری را دائماً پس اجابت نمودند. چون ابن هشام فرمود حکمه حکم ضمير نعم ممکن است با این تشبیه یک توهم ایجاد شود که اینها در تمام موارد حکمشان شبیه به هم هست لذا دفع توهم می کند ولکنه:

ولکنه يلزم ايضا التذكير ، فيقال: «رَبَّهُ امرأة» لا رُبَّها، و(درحالیکه) يقال: «نعمت امرأة هند»

التذكير چون لازم هم متعدی هم لازم به کار می رود. پس در تائید در رب تطابق ندارد. در باب غیرمنصرف خواندید که اسم های ثلاثی ساکن الوسط غیر منصرف یا منصرف یا اقوال دیگر وجود دارد.

و أجاز الکوفیون مطابقتها (ضمیر) للتمييز في التائيد و الثنية و الجمع و ليس بمسموع.

لیس بمسموع یعنی اینها از راه قاعده درست کرده اند چطور در ضمیر مطابقت دارد با مرجعش در تذکیر و تائید و در تعداد، طبق قاعده اینجا نیز میتوان لذا این اجتهادی است و بصریون قبول نکرده اند.

سوال اول که وجوب تنکیر مجرور با اینجا لذا رضی گفته اند ضمیر در این جور استعمالات معرفه نیست و عده ای هم این نظر را دارن بخاطر خاصیت معنوی رب که حاصل نمی شود الا به تنکیر مجرورها. نظر مقابل مثل این جنی این از معارف است ولی اول بحث این عود ضمیر عرض کرد استادعابدی تمام این موارد یک حکمت بلاغی دارد اینکه ضمیر تولید ابهام کند پس چون اسلوب هایی است که این ضمیر هیچ وقت مرجعش قبلش نمی اید اشد ابهاما است فلذا رب سرش می اید. عبارت ابن جنی: جاز ذلک لمضارعت (مشابهت) هذا المضمير للنكرة اذ كان اضمارا على غير تقدم ذكرٍ و محتاجا الى تفسير. عبارت وافی/ ۲۳۵/۱: انما دخلت رب على هذا المضمير مع انها لا تدخل الا على النكرة لان ابهامه بسبب عدم تقدم مرجعه مع احتياجه الى ما يفسره و يبينه جعله شبيها بالنكرة. وافی حاشیه ۵ هم استفاده شود.

نکته ۲: معانی النحو/ ۳/ ۳۵: نکات معنویک فرق رب رجل اناسته و ربه رجلا اناسته، بله با نکات بحث فرق این دو مقام فرق دارد چون مقام ضمیر شان تفخیم و اینها بود. لذا معانی می فرماید: ربه رجلا اناسته اذا كان شخص الذي قصده مقاما كبيرة... این ناظر به دو شخص بود یا اینکه در دوتا مقام به کار رود...

السادس: أن يكون مبدلا منه الظاهر (نائب فاعل مبدل) المفسر له، ك «ضربته زيدا»

ضمیر براش بدلی بیاید که اون بدل اسم ظاهری است که مفسر این ضمیر است و تنها مفسرش هم هست. که اون لا و الا دراولی در همه این موارد جاری است. که تنها مفسرش باشد. لذا این از موارد عود ضمیر علی متاخر لفظی و رتبی است چون رتبه بدل موخر از رتبه مبدل منه است. آدرس ها: وافی/ ۲۳۵/۱ جامع المقدمات/ ۲/ ۵۱۵ همع/ ۱/ ۲۲۳ بسیار مفصل است. الضمير الذي يبدل منه الظاهر المفسره له. در ص ۴۲۶ خواندیم اسم ظاهر بالاتفاق بدل برای ضمیر می اید.

قال ابن عصفور: أجازة (این سادس) الأخفش و منعه سيويه،

همع نوشته صححه ابن مالک و ابو حیان انها هم قبول کردند. ولی سیویه مخالفت کرده با سادس، ابن عصفور با این بیانش دارد می گوید که من هم مانند سیویه این مورد را قبول نمی کنم چون سیویه منع کرده ضربته زيدا. عبارت لیز است. ابن هشام ص ۴۲۶ فرمود اسم ظاهر بدل از ضمیر می اید بالاتفاق خب این منع سیویه برای چیست؟ اون اتفاق که ابن هشام گفت چی بود؟

اونی که اونجا داشتیم ابن هشام تصریح کرد که به اتفاق اسم ظاهر می تواند از ضمیر بدل بیاید پس چرا اینجا منعه سیویه؟ اونجا ابن هشام ادعای اتفاق کرد؟ این تهافت ندارد. سیویه هم اجازه می هده که اسم ظاهر بدل از ضمیر بیاید منتها اینکه اسم ظاهر تنها مفسر باشد را اجازه نداده است. اگر داشتیم زید ضربته زيدا: که این استعمال را سیویه اجازه می دهد اما ضربته زيدا را سیویه اجازه نمی دهد البته بنابر بیان ابن عصفور.

و قال ابن کيسان هو جائز باجماع (سیبویه و غیر آن) نقله عنه ابن مالک.

مقابل ابن عصفور ابن کيسان را قرار می دهد هو جائز باجماع یعنی سیبویه و غیر آن. پس این جا به بیان دیگر از سیبویه داریم. یعنی دو نقل از سیبویه در السادس. ابن هشام می گوید نقل این قول را از ابن کيسان ابن مالک که ابن هشام عنایت خاص به ابن مالک دارد و الکی نقله عنه ابن مالک را نمی آورد یعنی ابن مالک این بیان را پذیرفته است لذا ابن هشام هم می گوید من هم این بیان را می پذیرم و این السادس را می پذیرد. ابن هشام نقله ابن مالک را بی جهت نیاورده. علمیت ابن مالک در مقابل ابن عصفور. این دقائق و سبک ابن هشام فهمیده میشود. همع هم دارد که صحح ابن مالک. یعنی ابن مالک هم این را قبول کرده. همع: منع ذلک قوم (تنها اخفش نیست) و قالوا البدل لا یفسر الضیمر المبدل یعنی تفسیر نمی کند ولی بدل می آید که گفتیم. و رده ابو حیان بالورود که گفته از عرب حجت رسیده.

السابع: أن یكون متصلا بفاعل مقدم، و (واو حالیه) مفسره مفعول مؤخر ک «ضرب غلامه زیدا»،

سابع را وافی نقل نکرده و مبسوط را همع/۱/۲۲۰ به بعد کما اینکه بنا به دلیلی در سیوطی ص ۱۵۳ ملاحظه شد که دلیل را خواهیم گفت. شروط سابع: ۱. ضمیر متصل باشد به فاعل مقدم ۲. تنها مفسر اش مفعول موخر باشد مانند ضرب غلامه زیدا: ضمیر متصل به فاعل و مقدم و تنها مفسر مفعول موخر است. قبلا گفتیم فاعل و مضاف به فاعل رتبتا مقدم است بر مفعول.

آیا همه این را قبول دارند: خیر. جمهور بصریون این را قبول ندارند در نثر اما در نظم پذیرفته اند البته با یک اختلافی. در نثر می گویند این از موارد وجوبی تقدیم مفعول است بر فاعل که سیوطی هم برای همین این را آورد. لذا از موارد وجوب تقدیم معول با اینکه فاعل رتبه اش مقدم است این مورد است که به فاعل ضمیری متصل شوی که تنها مسفرش مفعول باشد لذا باید ضرب زیدا علامه گفت نه ضرب علامه زیدا و اصلا عرب بکار نمی برد. لذا جمهور بصری ها قبول نکرده اند و وافی هم ذکر نکرده است. یعنی شما اصلا در نثر نمی تواند بگوید ضرب غلامه زیدا بلکه باید بگوید ضرب زیدا غلامه. لذا این هم که از مصادیق این بحث نیست.

آدرس ها: همع/۱/۲۲۰. سیوطی ص ۱۵۳

أجازہ الأخفش (بصریون) و أبو الفتح (ابن جنی) و أبو عبدالله الطوال (تحف الادیب/۲/۵۶۴: احد از اصحاب کسائی که در لغت هم کار آمد است و از اصمعی نقل میکند متوفی ۲۴۳) من الکوفیین،

و من شواهد (کسانی که اجازه داده اند) قوله: ۳۹۲ - کسا حلمه ذالحلم أثواب سؤددٍ و رقی نداه ذا الندی فی ذرا المجد

در لیب یک مصرع بیشتر نبوده اما این اساتید چون در مصرع دوم هم شاهد مثال داشته ایم ذکر کرده اند.

شاهد مثال: حلمه ذالحلم.. ذالحلم مفعول اول کسا و اثواب مفعول دوم. نداه ذالندی ندا فاعل رق است. ذرا لسان/۵/۴۰ جمع ذرو و ذرو. ذروت کل شیئی ای اعلاه. ترجمه: پوشانید حلم صاحب حلم، صاحب حلم را لباس های بزرگی و بلند مرتبه کرد بخشش صاحب بخشش، صاحب بخشش را در بلندی های کرامت.

و الجمهور (جمهور بصری ها) یوجبون فی ذلک (یعنی در جایی که متصل می شود به فاعلی که مرجع آن مفعول است) فی النثر تقدیم المفعول، نحو: (وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ) (البقرة / ۱۲۴) کلمات در تفسیر های روایی ببینید چه است. نمونه/۱/۴۳۵.

نکته: جمهور بصری ها در نظم پذیرفته اند. حالا این یک اختلافی بین خودشان هست: ۱. دسوقی ۹۱/۳: يجوز للضرورة: بعضی مانند دسوقی می گویند برای این که نظم محل ضرورت است این گونه است. مبانی ضرورت را در مغنی ۱ ص ۵۰ ذیل شعر ۲۰ نیاز بود شعر ۲۰ در سیوطی هم داشتید. لذا برای حل این شعر نیاز داشتید به مبانی ضرورت که ما هم درس دادیم اونجا. اینکه ضرورت کی اطلاق می شود. رجوع کنید به اونجا. ۲. مانند همع ۲۲۲/۱: قَصْرُهُ عَلَى الشَّعْرِ: یعنی اینها گفته اند در نثر قبول نمی کنیم اما در نظم قبول می کنیم یعنی حتی اگر تعدادش زیاد باشد. اطلاق ضرورت تا چه حدی را شامل می شود. اگر به بحثی در ۳۰ تا شعر انجام شد به این می گوئیم ضرورت یا اینکه قابلیت دارد که این را قانون کنیم. اثرش اینجاست که کسانی که السابغ را جایز دانسته اند اگر کل مثال هایشان شعر باشد، اگر گفتند ما این سابغ را قبول می کنیم لوروده فی الشعر کثیرا به خاطر کثیر شعر. این را ما ضرورت نمی گوئیم، ضرورتی که به معنای لا حکم له البته. بلکه از این حکم درست می کنند. اتفاقا دلیلشان هم همین است. مثلاً همع ۲۲۱/۱ وقتی دلیل اینها را می آورد: رجحه این جنی و صححه این مالک لوروده فی النظم کثیرا. این ضرورتی نیست که از اون صدور حکم نشود لذا این ها السابغ را پذیرفته اند.

حالا اگر به جایی این شروط در سابغ نبود در این صورت دیگر این را نمی پذیرند.

و یمتنع بالإجماع نحو: «صاحبها في الدار» لاتصال الضمير بغير الفاعل،

مرجع ضمیر معرور در ناحیه خبر است پس چون به فاعل متصل نشده قبول نکرده اند. لذا در سیوطی ص ۹۳ در بخش مبتدا و خبر یکی از مواردی که در موارد تقدیم خبر بر مبتدا شمرد اونجایی بود که ضمیری به مبتدا متصل باشد که مرجعش به خبر برگردد مانند همین جا که می گویند این واجب است گفته شود: فی الدار صاحبها.

و نحو: «ضرب غلامها عبدٌ هندي»

این هم ممتنع است پرچه ضمیر به فاعل متصل است ولی چون مفسّر مضاف الیه مفعول است، نه مفعول.

لتفسيره بغير المفعول و الواجب فيهما: تقديم الخبر و المفعول.

درس ۵۶

شرح حال الضمير المسمى فصلاً و عماداً

این هشام چون در مورد عود ضمیر و در ان ضمیر شان را بحث کرد یک ضمیر مهمی است لذا بحث میکند که این ضمیر برای کسانی که دنبال فقاقت هستند ضمیر فصل نیاز به اجتهاد دارد که اختلاف فتوا ایجاد میکند. فصلاً مفعول ثان مسمی. عماد را بیشتر

کوفی ها می گویند گرچه مورد پذیرش دیگران نیز قرار گرفت. کوفی ها دعامه نیز گفتند. متاخرین ضمیر الصفه نیز گفته اند. این چهار اسم در همع/۱ و ۲۲۶ و ۲۲۷. مباحث ضمیر فصل وافی/۱ و ۲۱۹ رضی/۲ و ۴۵۵ معانی النحو/۱ و ۴۳

و الکلام فيه في أربع مسائل:

مساله اولی در شروط ضمیر فصل است: که شش شرط دارد که دوتاش فیما قبله است و دوتاش فیما بعده است و دوتاش مربوط به فی نفسه است. ص ۴۵۵ معنی وارد فائده می شود که این نیاز به اجتهاد دارد. در ص ۴۵۶ فی محله و فی مما یحتمل من الواجه.

الأولی: فی شروطه و هی ستة و ذلک (بیان ذلک) أنه (یعنی لانه) یُشترط فیما قبله أمران:

أحدهما: کونه مبتدأ فی الحال (حال تکلم) أو فی الاصل ،

ماقبل مبتدا فی الحال یا مبتدا فی الاصل باشد. مبتدا فی الاصل یعنی ناسخ بر سرش به کار رفته باشد. اگر شرط ماقبل آن است که اینگونه باشد به نظر شما اولین شرط مابعد می شود این که خبر فی الحال باشد یا خبر فی الاصل. پس شرط اول مابعد از شرط اول ماقبل بدست می آید. اخفش مورد دیگر را نیز پذیرفته که ضمیر فصل بین حال و ذوالحال هم به کار می رود.

نحو قوله تعالى: (أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (الأعراف / ۱۵۷) نمونه ۳۹۸/۶ مراد از اولئک کسانی هستند که به نبی اکرم ایمان می آورند.

توضیح آیه: اولئک مبتدا است فی الحال. لذا هم ضمیر فصل است.

و قوله تعالى: (تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ) (المزمل / ۲۰) نمونه ۱۹۷/۲۵

توضیح: بین مفعول اول تجد (ضمیر ه) و دوم تجد بکار رفته است که در اصل مبتدا و خبر بوده اند که ناسخ فعل است.

این هشام در لیب این مثال را نیز داشته که مخصوصا استاد آورده: کھف ایه ۳۹: ان ترن انا اقل منك مالا و ولدا که به این هم دقت کنید.

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «واعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغش» غشی ندارد

توضیح: هذا اسم انّ است که ناسخ اینجا انّ است. شمنی/۲ و ۱۸۳ نته ای دارد که همع/۱ و ۲۲۷ از او نقل کرده.

و أجاز الأخفش وقوعه بين الحال و صاحبها «ك» جاء زيد هو ضاحكاً،

اخفش می گوید ضمیر فصل بین حال و ذوالحال هم بکار می رود. به اخفش گفته اند که این مثال بافتنی است. مثال یافتنی بیاور. چون شما در مقام اثبات هستی. اخفش می گوید من مثال یافتنی هم دارم:

و جعل منه (این وقوع ضمیر): (هؤلاء بناتي هنّ أطهر لكم) (هود / ۷۸)

این آیه شریفه را بنابر یک قرائت: هؤلاء بناتي هنّ أطهر لكم بنابر نصب اطهر. ولی حفص از عاصم. اطهر است. اگر اطهر باشد میتوان ضمیر فصل گرفت؟ هؤلاء مبتدا و اطهر خبر و بناتي عطف بیان. پس میتواند ضمیر فصل باشد البته میتوان ترکیب دیگری نیز گرفت که ضمیر فصل نباشد. این باطهر به رفع مثال برای قبلی است و به درد اخفش نمی خورد لذا با اطهر. لذا تبیان عکبری/۲ و ۳۸ اعراب گفته. اگر به مجمع البیان/۵ و ۲۵۶ حتما ببینید ذیل الحجة ایشان فرموده در شواذ قرائات مثل سعید بن جبیر اطهر بالنصب خوانده.

در مورد حسن اختلاف است بعضی گفته اند به نصب و بعضی گفته اند به رفع خوانده اند. دسوقی ۹۴/۳/ شمنی ۱۸۳/۲ و امیر/۱۰۴/۲ گفته اند بالنصب خوانده عیسی سقفی و محمد بن مروان بالنصب خوانده اند.

فیمین نصب «أطهر»، و لَحَنَ أَبُو عمرو من قرأ بذلك،

هن ضمیر فصل بین حال (اطهر) و ذوالحال (بناتی) هوالا مبتدا و بناتی خبر که ذوالحال هم هست. ابن هشام می فرماید: لحن در صرف ساده گذشت که باب تفعیل خواندیم یه وقتی به معنای نسبت دادن به کار می رود یعنی ابو عمرو نسبت غلط داده به این قرائت. ابن هشام دلیل لحن را نمی گوید. ولی ما میدانیم با نوشتاری که از ابن هشام داریم من جمله در ص ۱۵۸ در بحث ولاسیما گفته قال ابن دهان لا أرى له وجهاً پس این لحن با قرائن مشخص میشود که که نتوانسته وجه اعرابی برای حالت نصبی پیدا کند لذا این قرائت غلط است. شاهدی که به ابو عمرو نسبت میدهیم و ابن هشام هم در ذهنش این بوده ادامه متن است که قد خرج میگوید یعنی او نسبت غلط داد ولی حالت نصبی را درست کرده اند.

اگر مرفوع باشد: اطهر: این هن را می شود ضمیر فصل گرفت که هولا می شود مبتدا. البته ترکیب دیگری هم می شود گرفت که این مثال برای قبلی می شود و بدر اخفش نمی خورد. لذا عکبری ۳۸/۲ خیلی بدر این بحث می خورد و اعرابی گفته است. اگر منصوب باشد: اطهر:

مجمع: ذیل الحجة که این دیدنی است حتما ببینید.

دسوقی و .. شمنی گفته اند که به نصب خوانده است. که دو نفر ظاهراً به نصب خوانده اند.

اگر نصب باشد: هولا می شود مبتدا و بناتی می شود خبر و ذوالحال که اطهر می شود حال که هن بین حال و ذوالحال آمده است. که این ترکیب را نیز یه عده مطرح کرده اند و قبول کرده اند.

ابن هشام میگوید لَحَنَ: یعنی این قرائت نادرستی است یعنی نسبت غلط داده است به نصب. ابن هشام دلیل لَحَن را نمی گوید اما قاعدتا ما می دانیم که چیست. با این نوشتار معلوم است. مانند ص ۱۵۸ که ابن هشام در اینجا در ولاسیما گفت قال ابن دهان انا لا ارى له وجه. این جا هم مانند اوست که نتوانسته است وجه اعرابی پیدا کند. لذا چون اطهر را در حالت نصبی دیده است که هیچ اعراب دیگری برایش نداریم لذا گفته وجهی ندارد ...

شاهد دیگری که به ابو عمرو این را نسبت می دهیم ادامه عبارت است که در ادامه اش می گوید قد خرجت. که این ما را می برد به این سمت که او نسبت غلط داد اما ما حالت نصبی را درست می کنیم یا درست کرده اند. رضی ۴۶۰/۲ را هم ببینید.

دیگران در مقابل ابو عمرو میگویند قرائت نصب غلط نیست بلکه به دو توجیه کرده اند:

هولا بناتی یک جمله است یعنی مبتدا و خبر. این هن:

۱. یا توکید است از ضمیر در بناتی که در این صورت اطهر لکم

می شود حال از ضمیر در بناتی

۲. یا می شود هنّ را مبتدا گرفت لکم را خبر و اطهر را حال از ضمیر در لکم گرفت . چون لکم ظرف مستقر است . دارای ضمیر هنّ است . کل این هم می شود یک جمله اسمیه که اعراب دارد که جمله حالیه برای ما قبل است . اگر کسی حالیه را قبول نکرد می شود مستأنفه . ابن هشام در باب ثانی و ثالث ص ۳۶۸ و ص ۴۱۲ ظرف مستقر بحث کرده که حتما بخوانید. این دو صفحه نکاتی پر ارزش دارد:

چرا اطهر حال از هن نباشد؟ چون اقایون می گویند که حال از مبتدا نمی آید. لذا حل شد و حالت نصبی دو توجیه شد.

ابن هشام می گوید هر دو تخریج دچار اشکال است. اشکالات ابن هشام:

۱. به تخریج اول که اطهر لکم را حال از بناتی : بناتی جامد غیر موول به مشتق است و شما می دانید که جامد غیر موول به مشتق در نظر بصری ها متحمل ضمیر نیست . بناتی یعنی دختران من تاویل نمی رود مانند قلم است ، مانند اسد نیست که تاویل به مشتق برود . لذا حال از ضمیر بناتی غلط است .

۲. به تخریج ثانی : قبلا در ص ۴۳۲ ابن هشام گفت کی می شود حال بر عاملش مقدم شود . این جا اطهر مقدم شده است بر لکم . که این از موارد تقدم حال بر عاملش بود . خیر . چون عامل نه فعل متصرف است و نه . شبه فعل متصرف .. اینجا عامل ظرفی است یعنی لکم . که عامل ظرفی در نظر بعضی عاملی لفظی ولی ضعیف است و از نظر بعضی نیز مانند دسوقی ۹۵/۳ دارد که عامل معنوی است که ضعف اش بیشتر است لذا نمی تواند عمل کند در حال مقدم . لذا این تخریج هم نادرست است .

پس نتیجه ابن هشام تایید کرده ابوعمرو را لذا قرائت نصب غلط و به نحو اخفش نمیتوان استفاده کرد. نتیجه : ابوعمرو گفت این قرائت غلط است چون وجه اعرابی ندارد. بعضی اشکال کردند که ابن هشام این اشکالات را جواب داد لذا ابن هشام نظر ابوعمرو را قبول کرد پس نظر اخفش را رد کرد .

سوال: اگر این دو تخریج روی هواست پس نظر اخفش می شود تک احتمالی لذا باید پذیرفته شود پس چرا این را قبول نمی کنند؟ ابن هشام با رد کردن این دو تخریج گفت حرف ابوعمرو درست است و قرائت غلطی است لذا نمی شود از این اعراب بدست آورد لذا نظر اخفش روی هواست . البته ما به گونه میتوان از این اعراب دفاع کرد که اذا جاء الاحتمال بط الاستدلال که نظر اخفش را رد

می‌کنیم. ما می‌گوییم برای قرائت نصب وجوهی وجود دارد و بعد نظر اخفش را رد می‌کنیم. ولی این هشام خرج را بعد لحن می‌آورد و خرج را جواب میدهد یعنی لحن درست است و قرائت نادرست است و از قرائت نادرست استخراج حکم نمی‌شود کرد لذا اخفش اشتباه است.

و جعل منه (این وقوع ضمیر) : (هُؤْلَاءُ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ) (هود / ۷۸) فیمن نصب «أطهر»، و لَحَنَ أَبُو عمرو من قرأ بذلك، و قد خُرِجَتْ عَلَى أَنْ (هُؤْلَاءُ بَنَاتِي) جملته، و «هن» إما توكيد لضمير مستتر في الخبر أو مبتدأ، و «لکم» الخبر، و عليهما (على) التخریجین، دو تخریج که دراولی حال از ضمیر مستتر در بناتی. در دومی حال از دومی) فـ«أطهر» حال، و فیهما نظر، أما الأول: فلأن «بناتی» جامد غیر مؤول بالمشتق، فلا يتحمل ضميراً عند البصريين،

ا درس برای جامد غیر مؤول به مشتق: وافی/۱/ ۴۱۹ تا ۴۲۲ و جامع المقدمات/۲/ ۴۵۷. سیوطی ص ۸۵ به نحوی.

و أما الثاني فلأن الحال لا تتقدم على عاملها الظرفي (چه لفظی چه معنوی باشد) عند أكثرهم (بصری ها)

کسی که این تخریج اول را کرده است ابن عصفور است هر چند دیگرانی هم تلقی به قبول کرده اند. اما جالب است که خود ابن عصفور می‌گوید این جامد مؤول به مشتق است یعنی تاویل به مولوداتی می‌رود که این هم مشتق است لذا این جامد مؤول به مشتق است لذا متحمل ضمیر می‌شود. لذا محشین امیر و شمنی و.. می‌گویند تعجب است از ابن هشام که قول را گرفته اما تتمه اش را انداخته است. البته شاید ابن هشام این تیکه از بیان ابن عصفور را ندیده باشد. شاید هم دیده اما قبول نداشته باشد چرا. این آیه محل اختلافات است. که در مورد قوم لوط است. این داستان عجیب است که فرشتگان به شکل پسرهای جوان آمده اند حضرت ترسید. کسی که لذت انحراف را بچشد حتی ازدواج کند به همین راحتی از ذهن انسان نمی‌رود حمله بردند به خانه پیامبر که آنها را به ما بده حضرت گفت میخواهید دفع شهوت کنید دخترانم را بگیرید و حتی گفتند خانه را در اختیار ما قرار بگذار. اون وقت بحث است که مگر حضرت چند تا دختر سُلَبی داشت که به اینها گفت هولاً بناتی. لذا یه عده گفته اند این بناتی نمی‌تواند مولوداتی باشد چون در مولوداتی یعنی از سلب خودم و از اونجایی که دختران خود حضرت نمی‌تواند متناسب با آنها باشد لذا این نمی‌شود این تاویل باشد. اما بعضی جواب داده اند که منظور هم دختران خودم است و هم دخترانی که از سلب من نباشند ولی من حالت پدری دارم که بگم بدهند مانند اینکه به پیامبر و حضرت علی می‌گوییم پدران امت. البته برخی گفته اند تعدادشان به اندازه ای نبوده مه جواب ندهد در مباحث تفسیری.

این بحث ظرف مستقر که باز می‌توانید وافی/۱/ ۴۳۱ حاشیه ۲ و جامع/۲/ ۵۸۸ و هع/۱/ ۲۲۹ را ببینید علاوه بر قبلی ها. یک عده گفته اند کی گفته است که عامل ظرفی ضعیف است؟ چون لکم اگر ظرف مستقر می‌شود به اعتبار متعلق است که فاعل در متعلق را بخودش می‌گیرد لذا ظرف مستقر می‌گویند لذا أفي الله شك که شک فاعل خود فی الله است چون ضمیر مستقر میتواند متحمل ضمیر بشود ولی چون جانشین عاملش شده که عامل قوی است که اینجا هن لکم یعنی هن یکن لکم. این یکن تامه است چون اگر ناقص باشد سر از تسلسل در می‌آورد. یه عده این گونه جواب داده اند.

یک عده هم مانند دماینی اینگونه جواب می‌دهند خود ابن هشام گفت عند أكثرهم پس عده ای عامل ظرفی می‌تواند حال بر آن مقدم شود لذا اقل در مقابل اکثر مساوی نیست با بطلان و ضعف. اقل به معنای بطلان نیست.

دمامینی در شمنی ۱۸۳/۲ : فای حرج فی تخریجها علی قول غیر اکثرین و لیست کثرة القائلین بحکم موجبةً لاطراح الاقلین بحیث لا یُفت علیہ. ما بر اقلین حمل می کنیم

دسوقی ۹۵/۳ خواسته از ابن هشام دفاع کند: چون مثال آیه قران است و اکثر نسبت به یک اعرابی حذر دارند بیانگر این است این اعراب ضعیف است ، نه غلط لذا ما حمل بر ضعیف نمی کنیم : تخریج القران علی القول الضعیف لا یصح تبیان عکبری ۳۸/۲ ببینید برای نصب وجه دیگری را ذکر کرده است یا نه ؟

درس ۵۷

سوال در مورد اعراب اخفش: آیا خبر ذوالحال می تواند باشد؟ علاوه بر این ص ۴۳۵ تقدیم شد که در حال موکده (زید ابوک عطوفا) آقایان سیوطی و مشهور عطوفا را حال از خبر نمی دانند بلکه ذوالحال و عامل حال در تقدیر است، آیا آن مطلب اینجا به درد می خورد؟ اگر خبر ذوالحال نمیتواند بیان اخفش رد می شود.

از متفرعات احد می باشد چون اصل مبتدا بخاطر دلایلی که در ابتدای باب رابع گذشت باید معرفه باشد:

و الثانی : کونه (ماقبل) معرفة کما مثلنا،

این شرط در فائده که خواهیم خواند اثر دارد.

و أجاز الفراء و هشام و من تابعهما من الکوفیین کونه نكرة ، نحو: «ما ظننت أحداً هو القائم».

احد که ما قبل هو است نکره به کار رفته.

دو سوال: احدا که قبل از آمدن ظننت مسوغ نکره بودنش چه بود؟ آیا این بوده که مکتب بصره اجازه نمی دهند؟ ثانیاً با آن فائده که خواهیم ذکر کرد آیا این استعمال ما ظننت احدا... امکان دارد؟ رضی ۴۵۹/۲.

و یُشترط فیما بعده أمران : کونه خبر المبتدأ فی الحال أو فی الأصل

سوال: فی الحال او فی الاصل قید برای مبتدا است یا برای خبر؟ از جهت معنوی به هر کدام بگیری بلا اشکال است اما رایج بین اقایان به مبتدا می گویند فی الحال و فی الاصل و اما به خبر این را نمی گویند هر چند اشتباه نیست و خبر فی الاصل و فی الحال نیز هست. وافی ۲۲۲/۱ نیز ببینید که این را قید مبتدا می داند.

و کونه معرفة أو کالمعرفة، فی أنه لا یقبل «أل» کما تقدم فی «خیراً».

در باب رابع و بحث بلاغت خواندیم که خبر اصلش نکره بودن است و اگر معرفه شد دلیل می خواهد که دلیلش فائده ای است که ضمیر فصل به خاطر آن فایده ، وضع شده است. رضی ۴۵۸/۲ وافی ۲۲۳/۱. معرفه مثل المفلحون یا الناس.

کالمعرفه یعنی چه؟ دلیل تعبیر به کالمعرفه؟ خود ابن هشام مصداقش را بیان می کند و ضمن بیان مصداق کالمعرفه، وجه شبه را نیز بیان می کند: کالمعرفه یعنی اون اسمی که مثل معرفه ال نمی گیرد. مصداقش: در صرف ساده داشتیم و در صفحه پیش دو مثال که یکی از مغنی الدیب و دیگری لیب ایه کھف خواندیم، مصداقش افعَل تفضیل است که این سه نوع کاربرد داشت: همراه ال، همراه مضاف الیه و بدون آن دو که این همراه مَن بود، اگر هم همراه مَن نبود مَن مقدر بود مانند الله اکبر که در روایتی از امام رضا اون مَن ظاهر شده است که در بدایه المعارف می باشد. معمولاً می گیرند مَن ان یوصف که این مَن چه ظاهر و چه مقدر با ال هیچ وقت جمع نمی شود. مثالش سوره کھف آیه ۳۹ که مَن آمده است و مثال زمزم آیه ۲۰ خیرا که بدون مَن آمده در اون مثال. خود ابن هشام اینجا تصریح کرده در لیب: کما تقدم فی خیرا و اقل.

دلیل تعبیر به کالمعرفه چیست؟ هدایه جامع المقدمات/۱۱۲/۲. ابن حاجب در شرح کافیہ/۴۵۵/۲. وافی/۲۲۳/۱ اینها تعبیر کرده اند اذا كان الخبر معرفة او افعَل مَن کذا یعنی ننوشتہ اند کالمعرفه. البته وافی نوشته ما یقاربها فی التعریف. چرا ابن هشام اینگونه ننوشت؟ دلیل این تعبیر از ادامه لیب مشخص می شود که در ادامه لیب ابن هشام نظر ابن خباز را می آورد در شرح ایضاح: لا فرق بین کون امتناع ال لعراض کأفعَل مَن و المضاف این از موارد کالمعرفه است ولی چون مشهور قبول ندارند ابن هشام نیاورده در الادیب: کمثلک خواندیم که مثل متوغل در ابهام بود که در اثر اضافه به معارف لا تتعرف لذا کالمعرفه است و ال نمی گیرد. پس دلیل تعبیر ابن هشام به کالمعرفه و عدم تعبیر آقایان که کافعل مَن گفتند به خاطر این بود که تعبیر جامعی بگوید که اقوال و مصادیق دیگران را نیز بپوشاند و جامع بین همه باشد. همع/۱ ص ۲۲۶ تا ص ۲۲۹، شمنی/۱۸۳/۲ و ۱۸۴. سیوطی ص ۲۶۸ که افعَل مَن ال نمی گیرد.

و شرط الذی کالمعرفة: أن یکون اسماً کما مثلنا (مانند خیرا یا اقل منک) ، و خالف فی ذلک الجرجانی فألحق المضارع بالاسم

در ادامه لیب: و تبع جرجانی را ابوالبقاء و ابن خباز.

(دلیل الحاق: لتشابههما،

شباهت فعل مضارع و اسم فاعل در ص ۴۲۹ در فرق سوم بین اسم فاعل و صفت مشبیه تقدیم شد. لذا همانند اسم، اعراب مختلفی می گیرد: منصوبی و مرفوعی البته مجزومی مختص فعل است. رضی/۴۳/۲

و جعل منه: (إِنَّهُ هُوَ یُؤَدِّی وَ یُعِیدُ) (البروج / ۱۳) نمونه/۳۴۶/۲۶

پس مابعد ضمیر فصل می تواند فعل مضارع باشد. اون هایی که قبول ندارند چی کار می کنند؟ این وقتی می تواند بدرد شما بخورد که این هو فقط منحصر در ضمیر فصل بشود گرفت در حالی که اینجا در هو احتمالات دیگری هم در اون هست لذا اذا جا الاحتمال بطل الاستدلال.

و هو عند غیره توکید، أو مبتداً

البته این غیره با ان نکته که گفتیم از ابوالبقاء و ابن خباز، نمی خورد به اینکه در نظر تنهاست.

بعضی گفته اند توکید است این هو. شما تأمل کنید که چه نوع توکیدی است که ددرس گفتیم انه هو. بعضی هم می گویند مبتدا است و یدی خبر است و کل اش می شود خبر برای آن. لذا منحصر در ضمیر فصل نشد که بدرد شما بخورد.

ابن هشام می گوید یک عده از اقلیان که ابوالبقا باشد که در لبیب گفت به نفع جرجانی دلیل آورده اند: وقتی کسی که می خواهد به پشتیبانی نظری دلیل بیاورد که ان نظر مشهور و مقبول نیست اون نظر باید دلیلی بیاورد که دلیل اش از دلیل صاحب نظر یعنی جرجانی قوی تر باشد. دلیل جرجانی را که خواندیم جواب دادند لذا ابوالبقا عکبری ج ۲ ص ۳۲۶ دلیل قویتری آورده:

و قد يُستدل له بقوله تعالى: (وَ يَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَ يَهْدِي) (سبأ / ۶)

الله تعالی در مورد قران الذی به کار برده است که چه نکاتی دارد؟ ابوالبقا گفته این هو قبل از حق قطعاً ضمیر فصل است و تمام شرایط را هم دارد. یری به معنای علمی و قلبی است. الذین فاعل یری. که مفعول اولش الذی است که مبتدا فی الاصل و مفعول دوم اش الحق که خبر فی الاصل و این هو ضمیر فصل است. و ماقبل معرفه و مابعد هم معرفه و اسم است. لذا این هو را نمی شود از ضمیر فصل انداخت. حالا این یهدی عطف به کجاست؟ عطف است به الحق که المعطوف فی حکم المعطوف الیه. نتیجه این دو می شود اینکه هو یعنی ضمیر فصل می تواند بر سر فعل مضارع بکار رود. و دلیل اش را محکم تر از جرجانی دیده است چون در دلیل جرجانی احتمال دیگری که ضمیر فصل نباشد گفته اند.

فُعْطِفَ (یهدی) علی «الحق» الواقع خبراً بعد الفصل

کسی که قبول نمی کند باید جواب دهد: از قاعده یغتر استفاده می کنند و جاری می شود. یهدی اشکال ندارد بعد ضمیر فصل بیاید چون تابع است و متبوع نیست. این جواب عده ای است

یک سوال اینجا جا داشت: قبلاً گفتیم که در فرق ۷ بین صفت مشبه و اسم فاعل: از سیوطی گفتیم که آیا عطف فعل بر مفرد جایز است یا خیر که می گویند خیر مگر اینکه شبه فعل باشد. حالا رابطه حق با یهدی اینگونه است؟ خیر لذا بعضی گفته اند اصلاً واو استینافیه است، نه عطف. عکبری این را در تبیان جواب داده است. آنجا می گوید این آیه شریفه در واقع این بوده است: یروه (الذی) هو حقاً و هادیا یعنی می بینند و و میدانند قران را حقاً و هادیا. پس چون یهدی در معنای حق است لذا عطف اسم بر اسم است که در ترجمه بعضی مانند آقای مکارم ایشون هم هدایت کننده ترجمه کرده است. نمونه ۱۸/۱۹. لذا بعضی گفته اند واو عاطفه است مانند دماینی اما عطف جمله بر جمله است و بوده است: یروه هو الحق و یروه یهدی. که یروه دوم به قرینه محذوف شده است.

جواب دیگری که عده ای داده اند با توجه به بیان خود ابوالبقا: شما در کتابت در فاعل این یهدی دو احتمال دادی: احتمال اول: الذی انزل الیک و علاوه بر این احتمال اینکه ربّ فاعل باشد: و یهدی ربک الی صراط العزیز الحمید که در این صورت: اگر به رب بخورد عطف اش به الحق بی معنا می شود لذا واو می شود حالیه. چهار وجه جواب داده شد.

آدرس ها: شمعی ۱۸۴/۲ امیر ۱۰۵/۲ دسوقی ۹۶/۳

(دو شرط مربوط به خود ضمیر فصل:) و یشرط له فی نفسه أمران: أحدهما: أن یکون بصیغة المرفوع

به صیغه مرفوع باشد؛ چرا نگفت ضمیر مرفوع باشد و گفت صیغه مرفوع؟ عین این تعبیر را ابن حاجب دارد. در شرح رضی ۴۵۵/۲: رضی گفته که چرا ابن حاجب تعبیر کرد به صیغه مرفوع: این تحلیل رضی است تا همین تحلیل در ذهن ابن هشام بوده: قوله صیغه مرفوع لم یقل ضمیر مرفوع لانه اختلف فیه (خواهیم خواند گرچه در هو در حرف الهاء خواندیم چون بعضی اصلاً این را حرف می دانند، نه اسم) و لایمکن الاختلاف فی انه صیغة مرفوع یعنی با تعبیر به صیغه جمع شده بین مبانی و انظار چه اسم باشد چه حرف. اگر به عده حرف می دانند چرا می گویند ضمیر فصل؟ فقط برای رعایت شکل ظاهری می گویند و مسامحه می کنند لذا ابن هشام که

گفت برای این بود که جمع کند همه انظار را . دلیل این که باید به صیغه مرفوع باشد چیست ؟ رضی/۲/۴۶۰ . عرض نمی کنیم چون از مباحث آینده دلیل این روشن می شود.

فیمتنع «زید إياه الفاضل»

آیا این هشام می توانست مثال بهتر از این بزند مثلاً انّ زیدا إياه الفاضل.

برای شرط احد: شمنی/۲/۱۸۴ ، همع/۱/۲۲۸

و الثاني: أن يطابق ما قبله،

مطابق با ماقبل اش باشد در افراد تثنيه و جمع، تانيث و تذكير، غيبه و خطاب و تكلم.

فلا يجوز: «كنت هو الفاضل».

كُنْتُ يا كُنْتُ چون هو با ث و ت مطابق نیست لذا ممتنع است.

المسألة الثانية: في فائدتها و هي ثلاثة أمور:

امر اول: خاصیت لفظی است و دو خاصیت دیگر معنوی است. ابن هشام ضمن اینکه خاصیت لفظی را بیان می کند وارد وجه تسمیه آن هم میشود؟ چرا به این ضمیر فصل گفتند یا عماد نیز می گویند؟ خاصیت فایده اش این است که از اول وهله (این قید استادعابدی است که باید اضافه شود که در کتب اقایان نیز مدنظر است) به محض دیدن این ضمیر، متکلم به مخاطب می فهماند که مابعد هرچه که باشد برای ماقبل خبر است و نه تابع یعنی به این دیگر تمت الکلام. این اثر لفظی است که جدای از اثر معنوی نیست یعنی رابطه لفظ و معنا مانند تصویر و آینه است اما چون در این اثر و فائده نقطه تمرکز روی همین اول وهله دیدن است بدون نگاه به خود معنا لذا گفته اند که اثر لفظی است.

أحدها لفظي وهو الإعلام من أول الأمر بأن ما بعده خبر لا تابع

اول امر اینجا ابن هشام اشاره کرده یعنی به محض دیدن به مابعد کلام تمام میشود.

ولهذا سمي فصلا لأنه فصل (ميّز) بين الخبر والتابع

وجه تسمیه : لذا به خاطر همین تمیز کردن است که به اون گفته اند ضمیر فصل . یعنی این جدا کردن خبر از تابع است که این اسم را گذاشته اند .

وعمادا لأنه يُعتمد عليه معنى الكلام

عماد یعنی ستون و تکیه گاه چون تکیه گاه معنا به این ضمیر فصل است . چون اعتماد و ستون معنا که ما بعد خبر است و نه تابع به این گفته اند عماد .

وأكثر النحويين يقتصر على ذكر هذه الفائدة

یعنی دیگر دو فائده دیگر را نگفته اند.

درس ۵۸

خیلی از نحوی ها که گفته اند ضمیر فصل برای این است که اعلام می کند که مابعد خبر است، نه صفت. که هدایه این را داشت. یا ابن حاجب نیز این را داشت. یا همع/۲۳۱/۱ نیز همین بود. و خیلی از دیگر نحوی ها. اما ابن هشام گفت تابع، که تابع اعم از صفت است. حالا چرا اینگونه گفت؟ چون ما مثال هایی داریم که مابعد نمی تواند صفت باشد برای ماقبل. لذا باید بگوییم مابعد خبر است، نه تابع. یعنی تبعیت از ماقبل ندارد مانند این آیه شریفه: کنت انت الرقیب. این انت ضمیر فصل است. ماقبل اش ت ضمیر معرفه است و رقیب هم معرفه است. اینجا رقیب نمی تواند صفت برای ضمیر باشد چون ضمیر لایوصف و لا یوصف به یعنی از ضمیر صفت نمی آید که قبلا داشتیم. لذا بگوییم تابع به جای صفت.

وذكر التابع أولى من ذكر أكثرهم الصفة لوقوع الفصل في نحو (كنت أنت الرقيب عليهم) و (واو حالیه) الضمائر لا توصف.

به بیان ابن هشام اشکالاتی شده از جانب محشین: گفته اند می رویم سراغ اینکه رقیب صفت نمی تواند باشد ولی آیا می تواند بقیه توابع باشد یا نه؟ عطف بیان که از ضمیر خود ابن هشام گفت که نداریم در فرق اول بین عطف بیان و بدل. عطف نسق هم که نیست چون حرف عطف نداریم، معنا اجازه نمی دهد. بدل هم که نیست چون در فرق ۶ خودت از سیویه گفتی که بدل اسم ظاهر از ضمیر مخاطب جایز نیست چون در بدل تبیین وجود دارد. توکید هم که نیست انهم توکید اسم ظاهر از ضمیر!

لذا چه فایده ای داشت تغییر تعبیر شما در حالی که اثری بر این تغییر حاصل نشد چون هیچ کدام از بقیه توابع نشد. پس بی جهت صفت را کردی تابع. مشهور می دانستند که چی مگویند.

فقط می ماند که این تعبیر ضمیر لا توصف را درست کنند که ضمیر فصل می آید تا نشان دهد که مابعد خبر است نه صفت در حالیکه اصلا نمی شود صفت واقع شود؟ این را با اول وهله درست می کنیم. یعنی مابعد اصلا هرچه باشد اصلا قبل از اینکه الرقیب را ببینیم می گوئیم. یعنی اول وهله. به محض دیدن. شما اول مابعد را دیدی و بعد گفتی الضمائر لا یوصف. در صورتی که باید به اول وهله این فهم شود.

جواب به این اشکال: ابن هشام می گوید من اول ت که ضمیر بود را دیدم لذا گفتم الضمائر لا یوصف و کاری به مابعد که رقیب است کاری ندارم. ضمیر به طور کلی لا توصف. لذا بعضی از آقایان متاخرین نظر ابن هشام را تلقی به قبول کرده اند مانند معانی/۴۳/۱ که اینجا دیدنی است. گفته خبر است، نه تابع. بعد مواردی را می آورد که بقیه توابع غیر صفت می تواند باشد (و اشکال محشین خدشه به مثال است در الرقیب که تابع غیرصفت نمیتواند باشد). و مثل وافی/۲۲۰/۱: دلالت می کند که این خبر است و ليس صفة و لا بدلا و لا غیرهما من التوابع. و المكملات التي ليست اصلية في المعنى الاساسی. ص ۲۲۲ دوباره دارد: و سبب اشتراط

هذا الشرط ان اللفظ يكثر بين الخبر و صفت . قبلنا اين را درس داديم كه صفت با حال و خبر در ته معنا يكسان هستند . گرچه يك اختلاف ريز دارند لذا در بسيارى از احكام مشابه اند . اين كه اقاياي حساسيت دارند كه بگويند خبر بگير و نه صفت براى اين نكته است كه بين صفت و خبر افق معنايى زياد است . اما بين خبر و بقيه توابع افق مشتركى ندارد لذا آقاياون روى صفت مانور داده اند . لتشابهما فى المعنى اذ الخبر صفة فى المعنى بالرغم من اختلاف كل منهما فى وظيفته و اعرابه . فالآيتان بضمير الفصل يزيل لفظ الواقع على الكلمه و يجعلها خبرا و ليست صفة لان الصفة و الموصوف لا يفصله بينهما فاصل الان نادرا چون بين صفت و موصوف فاصل نداريم مگر نادرا به محض ديدن فصل مبهم مابعد صفت نيست . نعم قد يقع اللبس بين الخبر و بعض التوابع الاخرى غير صفة لكنه قليل و اما مع الصفة كثير . البته من هم حرف ابن هشام و معانى را قبول دارم اما مواردش قليل است . ممكن است بقيه مشهور كه گفتند صفت همين نكات در ذهنشان بوده است .

بيان رضى/٢/٤٥٦: در وجه تسميه دارد : قوله: «يستى فصلا»، هذا فى الاصطلاح البصريين، قال المتأخرون: إنما ستي فصلا، لأنه فُصل به بين كون ما بعده نعتا، و كونه خبرا، لأنك إذا قلت: زيد القائم، جاز أن يتوهم السامع كون «القائم» صفة فينتظر الخبر، فجئت بالفصل، ليتعين كونه خبرا، لا صفة؛ حالا متوجه ميشويد كه چرا شرط شد كه مابعد بايد معرفه يا كالمعرفه و ماقبل هم معرفه باشد . چون اگر معرفه نباشد توهم نبي رود . و قال الخليل و سيويه (انظر سيويه ١/٣٩٤): ستي فصلا لفصله الاسم الذي قبله عما بعده، بدلالته على أنه ليس من تمامه، بل هو خبره، [تعبير خليل سيويه دقيق تر از تعبير بقيه آقاياون يعنى جامع تر است و شامل ميشود موارد معانى النحو وافي را:] لذا رضى مى فرمايد: و مال المعنيين إلى شيء واحد، إلا أن تقريرهما أحسن من تقريرهم [متاخرين]؛ و الكوفيون يسمونه عمادا، لكونه حافظا لما بعده حتى لا يسقط عن الخبرية كالعماد للبيت، الحافظ للسقف من السقوط؛

و الثانى معنوى، و هو التوكيد

امر دوم : خاصيت معنوى: توكيد . سوال اول: آيا همه معنای دوم را قبول دارند يا نه ؟ ابن هشام خودش گفت كه اكثر اقاياون يقتصر على فايده اول، چرا ؟ دليل اقتصار حداقل دو چيز است: يا توكيد و حصر را قبول نداشتند لذا ذكر نكرده اند، ابن حاجب و ديگرى معنای توكيد را قبول ندارند لذا ذكر نكرده اند . يا اينكه اگر قبول دارند به خاطر اينكه توكيد و حصر يك بحث بلاغى است لذا اينها هم از حيث نحوى نگاه مى كرده اند لذا بيان نكرده اند با اين كه قبول داشته اند .

دليل ابن حاجب براى قبول نداشتن اين معنا: خوب بگويم اين توكيد ماقبل است . خب الان در مثال اولئك هم المفلحون . اين توكيد ماقبل است . کدام يك از اقسام توكيد است ؟ يا لفظى (بنفسه و مرادفه) بود يا معنوى . كه هر کدام اقسامى داشت . کدام اش هست ؟ هيچ کدام لذا اين را قبول نداريم .

بعضى قبول مى كنند با دو دليل: ضمير فصل توكيد ماقبل است ، اين توكيد صناعتى نيست بلكه توكيد معنوى است . اين توكيدى كه از توابع باشد نيست بلكه معنوى است مانند آن كه توكيد دارد . اين توكيداش از مقوله توكيد معنا است . معنای ماقبل را توكيد مى كند نه اين كه توكيد تابعى باشد .

بعضى مى گویند در مقابل ابن حاجب از اول خراب رفتى اين توكيد ماقبل نيست . اين توكيد نسبت است . نسبت بين ماقبل و مابعد . يعنى اينها از پرهيزگاران هستند و نسبت فلاح اينها را توكيد مى كند .

عباس حسن قائل است که توکید ماقبل می کند در وافی. مانند دمامینی و دسوقیح/۳/۱۰۰ و امیر/۲/۱۰۵ و تفتازانی در حاشیه کشاف ذیل آیه شریفه بقره ۵. دمامینی وقتی نظر تفتازانی را می آورد می گوید این نظر محققین است که قائل اند توکید نسبت است.

اما عبارت های رضی اضطراب دارد که از بعضی جاهاش توکید ماقبل بدست می آید است یا نسبت که در بعض جاهاش به نسبت بیشتری خورد. رضی/۲/۴۵۷ مثلاً از این صفحه توکید ماقبل بدست می آید. شمنی/۲/۱۸۵. وافی/۱/۲۲۱. مهدی الاریب ص ۲۲۷: فیکون الغرض منه مجرد تقویت الاسم السابق. در آدرس بیشتر به این است که توکید ماقبل است ذکره جماعة، و بنوا علیه أنه لا یجامع التوکید، فلا یقال: «زید نفسه هو الفاضل»،

چون ضمیر فصل تاکید را دارد لذا با توکید صنعتی و تابعی جمع نمی شود. برای این تحلیل های متفاوت دارند. بعضی مانند دسوقی ج ۳ ص ۱۰۰: لان لا یجتمع توکیدان فهو تحصیل الحاصل. وقتی تاکید بوسیله هو فهمیده می شود دیگر معنا ندارد که نفسه بیاید و این تحصیل حاصل است. بعضی گفته اند وقتی شما می گوید زید نفسه هو الفاضل خود این هو به منزله زید است و توکید می کند انرا، دیگر جایی برای نفسه نیست. چون دیگر بعد از توکید تابعی امکان آمدن متبوع نیست لذا با هم جمع نمی شوند.

ولی به این دسته جواب داده اند که این بنوا ابن هشام را زیر سوال می برد، ابن هشام فرمود ذکره جماعة و مبتنی بر این ذکر اینرا گفته اند، خیر غلط است همه انیجور نیستند اولاً معنای توکید را گفته اند بعد ثانیاً میتواند با توکید تابعی جمع شود لذا اینکه ابن هشام گفته بنوا این واو بخورد به جماعة اشتباه است بلکه بنی بعضهم. چونکه بعضی گفتند توکید نسبت است نه ماقبل چرا جمع نشود یک نسبت ماقبل و یکی توکید ماقبل. پس چون مورد توکید دو چیز است تحصیل حاصل نیست. حتی از کسانی که گفته اند ضمیر فصل توکید ماقبل است نگفته اند تحصیل حاصل چون جای تحصیل حاصل نیست و از کلماتی است که مورد سو استفاده واقع شده. در بلاغت خواندیم که براساس مقتضای حال به میزان انکار مخاطب تاکید می چینید. همانوط ر که در توکید در اجمع و اکنع و گفته شده که باید کنارهم در بیشتر استعمالات باهم به کنار هم کار می رود. لذا ابن هشام بنوا گفت بیان تمامی نیست.

رضی/۲/۴۵۷ دارد: جناب سیبویه ظننه هو اياه القائم را اجازه نمی دهد. شما اگر اولی را ضمیر فصل و دومی را توکید این اجازه را نمی دهد اما اگر بگوییم ظننه هو القائم اياه: این را سیبویه اجازه می دهد. اگر این را اجازه می دهد چرا نباید جمع شوند! پس با عبارت رضی مشخص می شود که این لایجامع یعنی در کنار هم پس معنای یجامع یه معنای دیگر می شود در کلام ابن هشام یعنی معنای ضیق تر می شود یعنی در لفظ در کنار هم. و اگر در یک کلام باشند اما در کنار هم نباشند اشکال ندارد.

اما چرا سیبویه این دو نظر را دارد: قبل این عبارت رضی دارد که دلیل اش تحصیل حاصل نیست بلکه بیان دیگری است که رجوع کنید. که این بیان در مورد مثال ابن هشام(زید نفسه هو الفاضل) کاربرد ندارد. رضی خواندنی است.

و علی ذلک(افاده توکید و تقویت) سماه بعض الکوفیین: دِعَامَةٌ ؛ لأنه يُدْعَمُ به الکلام، أی: یقوّی و یؤکّد.

دَعَمَهُ ای اعانه و قوّاه دعامه یعنی مقوّی چون این ضمیر سبب تقویت است دعامه گفته اند. وافی/۱/۲۲۱.

امر سوم: خاصیت معنوی: اختصاص.

[برای فقاهاست باید اجتهاد در این مورد داشت که در الجوز و الصول کفایه: آیا ضمیر فصل حصر را می رساند یا نه؟ این خیلی مهم است برای فهم روایات] ابن هشام قبول می کند این معنا را چون مرادش زمخشری قبول کرده است.

اختصاص اسم دیگر حصر و قصر است لذا چه در مختصر و مطول و جواهر یکی از ادات قصر ضمیر فصل شمرده شد . ولی به عده چه در بلاغت و چه در ادبیات و چه در اصول معتقد اند که: مطلقاً دلالت بر حصر نمی کند. ولی عده مثل تفتازانی و معانی النحو قائل به تفصیل اند.

و الثالث معنوی أيضاً ، و هو الاختصاص

همع/۲۳۱/۱ اقوال را آورده. اختصاص به صورت حصر مسند در مسند الیه .لذا دسوقی نوشته ای قصر الحکم علی المذکور(یعنی مسندالیه مذکور) و نفيه عن ماعده یعنی قصر و حصر لذا عباس حسن در ص ۲۲۰ می نویسد: از کسانی هستیم که یفید فی الکلام معنی الحصر و التخصیص ای قصری که معروف است در بلاغت وافی هم قبول می کند.

اثار این در روایت به عنوان مثال از الموجز ص ۹۸ از امام صادق: الکافور هو الحنوط. اگر کسی حصر بفهمد به جور فتوا می دهد یعنی مرده را فقط با کافور می شود شست اما اگر حصر نیست این روایت می گوید کافور هم یکی اش هست. ما از کسانی هستیم که این حصر را قبول کردیم البته با تفصیل ولی مطلقاً هم رد نمی کنیم چون شهادی داریم که در روایت داریم انما الحنوط الکافور که انما هم معتقدیم که حصر را می رساند لذا این دو به یک معنا هستند و هر چند دلایل دیگری هم داریم .

و کثیر من البانیین یقتصر علیه ،

چون متناسب است با فکر بلاغی و بحث بلاغی.

و ذکر الزمخشری الثلاثة فی تفسیر (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)(البقرة / ۵)

ابن هشام رفته سراغ ایشان چون زمخشری عرب فهم است و حصر را فهمیده.

فقال(کشاف/۲۵/۱): فائدته الدلالة على أنَّ الوارد بعده خبر لصفة، و التوكيد ،

الدلالة على التوكيد البته برخی التوكيد عطف کرد اند به الدلالة یعنی فائدته التوكيد.

و إيجابٍ یا إيجابٌ أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره

دون غيره یعنی حصر و قصر. کما اینکه شمنی/۱۸۶/۲ تصریح دارد. دکتر عبداللطیف/۵۷/۵ حاشیه ۲.

از کتبی که در اصول در چشم ما خیلی گنده است کتابی است به نام هدایت المسترشدين که از محمد تقی نجفی اصفهانی که تقریباً در درس آقای وحید مطرح است . ایشان برادر صاحب فصول است که محمد حسین نجفی است . هدایه شرح معالم است. فصول شد کتاب درسی چون به گستردگی و عمق این نبود، این کتاب سه جلد است و مفصل، مباحثی که محمد تقی وارد شده نشان می دهد که یک اصولی و یک ادیب و یک فقیه طراز اول است و غوغا می کند در مباحث. ادیب نگیم به ادبیات مسلط است . در مورد ال که اجتهاد می خواهد ۳۰ صفحه بحث می کند الان سبجانی بحث کند دو صفحه بحث می کند امام و خوئی اصلاً بحث نکرده. می خواهید کار ادبانی ببینید در اصول این کتاب را ببینید . انقدر مورد عنایت واقع شد بعد این کتاب را نوشت معروف شد به صاحب الحاشیه معروف شد با اینهمه حاشیه. در اصول وقتی گفتند صاحب الحاشیه منظور ایشان است . اما متأسفانه در حوزه معالم که رفت کنار این کتاب هم رفت کنار لذا عنایت خاص به این کتاب داشته باشید . کتاب دیگری که خیلی مورد عنایت من

است حاشیه سید علی قزوینی که این هم شرح معالم است که عالی است . هم فیلسوف هم اصولی هو ادبیات مسلط است که هشت جلد است. در الموجز مراجعه زیاد دادیم. هردو ایشان حصر را پذیرفته اند. محمد تقی نجفی/۵۷۷/۲ تعلیقه علی معالم الاصول/۴/۴۲۲.

درس ۵۹

بعضی از آقایان به طور کل قبول نکرده اند همع/۱/۲۳۱ .

معانی/۱/۴۴ و ۴۵ : حتما ببینید عالی است که در اجتهاد شما موثر است. ایشان می گویند قد یأتی لدلالة علی القصر: یعنی گاهی. بین اصولیون محمد تقی می گوید: من الحروف یعنی حرف میداند نه اسم) وقوع صمیر الفصل بین المسند و المسند الیه فانه یدل علی القصر كما نص علی ذلك علماء المعانی و به صرح جماعة من المفسرين ذیل ایه ۱۰۴ توبه و ایه ۱۷ سوره مائده و هود ایه ۸۷ و ذاریات ایه ۵۸ و غیرذلک و یشهد به النقل و الاستعمال و التبادر العرفی(در لو خواندیم که تبادر علامت وضع است). مسیوط بحث کرد. مرحوم سیدعلی قزوینی نیز در شرح معالم ص ۴۲۲ تلقی به قبول کرده.

سبحانی در الموجز و در محصول/۲/۴۳۷ تلقی به قبول کرده اند.(ظاهرا اینها مطلقا قبول کرده اند.) نائینی در فوائد اصول/۱ و ۵۱۰/۲: ثم ان لا اشکال فی افادة کلمه انما الحصر که گفتیم این هم اجتهاد می خواهد. نعم سائر ادات الحصر فافادتها له انما هی بقرائن المقام لا الوضع و لا القرینه العامة. (به وضع اختصاص ندارد اما اختصاص دارد.) آقا ضیاء در نهاية الافکار/۲/۵۰۲: مطلقا قبول نمی کند: و لکن الظاهر هو اختلافه بحسب الموارد من حيث الدلالة علی الحصر فی مورد و عدم دلالتة فی الآخر. حاشیه دکتر عبد اللطیف/۵/۵۷۰ حاشیه ۲. در جواهر و مختصر و مطول نیز آمده.

از کسانی که قائل به تفصیل است تفتازانی است. تفصیل ها متفاوت است که فقط تفتازانی را می گوئیم و مابقی مراجعه شود. او می گوید اگر مابعد معرفه باشد این دلالت بر حصر ندارد چون در بلاغت بحثی بود که اجتهاد می خواست یعنی اصل در مسند این بود که نکره بیاید. اگر معرفه بود دلیل می خواست. اهل بیانین اغراضی را برای این شمردند که یکی اش حصر بود که برای توکید حصر است نه خودش افاده حصر بکند. (پس یکی از اغراضی که بر معرفه اومدن هست حصر هست که ضمیر شان توکید آن می باشد). اما اگر مابعدش کالمعرفه بود برای حصر قبول می کنند.

المسألة الثالثة: فی محله

در بحث هو ص ۳۳۷ اینجا را آورده بودیم و خواننده بودیم: نکاتی گفتیم که: هو اذا اعرّب فصلاً: از این نکته بدست آمد که فصل از عناوین نقشی است. کسی که می گوید حرف است می گوید موضع اعرابی ندارد.

مشکل اینجا است: قیل مع القول بذلک گفته اند فصل است ولی اسم استیجطور میشود که اسم بیاشد و محل اعرابی نداشته باشد. این چه طور می باشد؟ نظیر آورند مانند صه و... که مبانی اسم فعل و... گفت شد که این اسمی است که محل اعرابی ندارد. کما فی الف و لام گرچه اصل بحث در ص ۴۹ تقدیم شده طبق نظر عده ای که اسمی است که محل اعرابی ندارد. گفتیم غلط است که باید قائل بشیم به چهار تا اعرابی: تقدیری ظاهری، محلی و اعراب عاریتی که توضیح اش را دادیم.

در محل ضمیر فصل وافی ۲۲۴/۱ تا چند صفحه مفصل این را دارد.

زعم البصريون: أنه لا محل له،

چه زعمی است با توجه به آن صفحه؟ ظاهراً زعم صحیح است.

ثم قال أكثرهم: إنه حرف، فلا إشكال،

لا اشكال را اگر کسی دقیق کتاب بنویسد جایی به کار می برد که یعنی این مطلب با قواعد ناسازگار نیست بلکه با موازین و قواعد سازگار است.

و قال الخليل: اسم،

مشکل اینجا است که در آن صفحه گفت قیل. رضی ۶۲/۲ و همع ۲۲۸/۱ نیز ببینید: اسم است در حالی که محل اعرابی ندارد،

و نظيره (نه مثل. ضمیر شان) علی هذا القول أسماء الأفعال فیمین پراها غیر معموله لشیء،

در نظر کسی که اسما افعال را غیر معموله لشیء می داند چون انظاری است که یکی را در ص ۲۳۶ ابن هشام در هیئات می گوید که این اسم فعل مبتدا است و محل اعرابی دارد کما اینکه مشهور می گویند اسم فعل مصدر است و مفعول مطلق. لذا اینها مراد نیست. غیر معموله شیء یعنی معمول واقع نمی شود برای هیچ عاملی لذا محل اعرابی ندارد. در سیوطی ملاحظه شد که اسم فعل مبنی است بخاطر شباهت استعمالی که شباهت استعمالی یعنی عامل واقع می شود ولی معمول واقع نمی شود.

و «أل» الموصولة،

در ص ۴۹ خواندیم که طبق یک نظر چون انظار دیری وجود دارد که نظر استاد محل اعرابی دارد اما اعراب عاریتی دارد که در ص ۳۳۷ اشاره کردم و ص ۴۹ مبسوط گفته ایم که باید اعراب عاریتی را قبول کرد که مشکلات نو برای ما حل نخواهد شد.

سوال ۱: چه طور بعضی گفته اند این حرف است. دلیلشان چیست؟ بارها معانی اسمیه و حرفیه را درس دادیم و خصوصیات آن دو. گفتیم حقیقت لفظیه اش این است که فصل بین خبر و تابع یا صفت. پس آمدنش لغیر است یعنی ایجاد معنا برای غیر لذا بعضی اسمش را گذاشتند عماد. پس این ایجاد معنا می کند در غیر. قبلاً هم گفته بوده بودیم که این ایجاد معنا فی الغیر از مقوله حرف است.

سوال: اگر این قدر راحت هست که معنای حرفی هست پس چرا کوفی ها می گویند اسم است در حالی که گفتیم به خاطر همین نیز به ان می گویند عماد در حالی که عماد هم خود کوفی ها به اون می گویند.

رضی/۲/۴۶۱: ثم لما كان الغرض المهم من الاتيان بالفصل ما ذكرنا اى دفع التباس الخبر الذى بعده بالوصف و هذا هو معنى الحرف اعنى افادة المعنى فى غيره لذا صار حرفا و انخلع عنه لباس الاسمية. به خاطر همین است که این همیشه به صیغه مرفوع می آید. لذا معلوم می شود که اون ضمیری که اسم باشد نیست لذا می دانید که چرا باید همیشه به صیغه مرفوع بیاید ؟ چون اصل اولی در حرف عدم تصرف و تغیر در شکل است. به بیان دقیقی هم رضی دارد که این شرطی که اقایون گفتند یشرط له فى نفسه امران که اینکه همیشه به صیغه مرفوع است ؟ چرا ؟ با اون فائده معلوم شد . رضی ج ۲ ص ۴۶۰ می توانید ببینید بیان خوبی دارد . : اما جی بصیغه ضمیر مرفوع لیكون فى صورت مبتدا ثان مابعد خبره و الجملة خبر المبتدا الاول که جایگاه اون شکل مرفوعی است. یعنی گویا مبتدا است اما مبتدا نیست چون فصل خودش از عناوین نقشی است و قسیم مبتدا است. فیتغیر بهذا السبب ذواللام عن النعت. لانّ الضمير لا يوصف ليس بمبتدا حقیقتا اذ لو كان كذلك لم ينتصب مابعد فى نحو كنت انت القائم.

با این بیان به سوال از رضی می ماند ؟ در تحلیل حرفی بودن ؟ شرط دوم این بود که مطابق باشد با ماقبل اش یعنی تصرف دارد به نحو تصرف ماقبل . این که تصرف دار شد ؟ در حالی که حرف تصرف ندارد ؟ در حاشا گفتیم که غلط است که حرف تصرف ندارد . که اول بحث حاشا گفته ایم. جواب رضی: درست است این تطابق هست و این چنین تصرفی دارد که این به خاطر لعدم عراقیه فى الحرفیه : یعنی ریشه اصیل در حرفیت ندارد. اصل وضعی این هو اسم است که خواندیم هو الغالب. مثلا کاف الخطاب حرف بود اما تصریف داشت چون کاف خطاب نیز اصالت در حرفیت ندارد از روز اول . محشین عربی از رضی گرفته اند و فقط برخی میگویند قال محقق رضی .

جلسه قبل گفتیم که حرف است ولی مضیر می گویند بخاطر راعیت شکل ظاهری که وافى/۱/۲۲۴ : در اکثر اراء در حقیقت ضمیر نیست : و من الانسب تسميته حرف الفصل الا مجازا بمراعات شکله و صورت الحالیه و اصله قبل ان یکون لمجرد الفصل .

و قال الکوفیون: له محل،

بعضی گفته اند که مخصوص کوفی ها نیست و رضی هم دارد: رضی/۲/۴۶۲

ثم و فاء برای تفصیل بعد از اجمال در کتب کثیرا به کار می رود که اینجا یعنی در نحوه محلیت اختلاف دارند.

ثم قال الکسائی: محله بحسب ما بعده،

رضی این نظر را نسبت می دهد و می گوید بعض نحات.

و قال الفراء: بحسب ما قبله،

در اولئک هم المفلحوم بین مبتدا و خبر بی تاثیر است. در مانند تجدوه هو عند الله خیرا : اینجا نیز اثر ندارد اما ولی این اختلاف در بعض جاها اثر می گذارد اگر ماقبل اش انّ باشد مانند انّ هذا القران هو الناصح : یکی می شود هو محلا منصوب و دیگر محلا مرفوع است . در کان هذا القران هو الناصح نیز اختلاف پیش می آید.

(فء برای نشان دادن اثر این دو قول است:) فمحلّه بین المبتدأ و الخبر رفع و بین معمولی «ظن» نصب، و بین معمولی «کان» رفع عند الفراء، و نصب عند الکسایی، و بین معمولی «إِنَّ» بالعکس.

اگر کسی گفت که اسم است و دارای محل اعرابی است. خب این عنوانش چیست؟ فقط گفت به اعتبار ماقبل یا مابعد اعراب دهید اما عنوانش چیست؟ فصل است. چون در کنار عبارت اذا اعراب فصلا گفتیم که فصل از عناوین است. منتهی رضی و تتبع دمامینی نکته ای دارند، رضی ۴۶۲/۲ و شمنی ۱۸۶/۲ و دسوقی ۱۰۱/۳ و امیر هم دارد: اگر فراء گفت بحسب ماقبل چون این توکید صنعتی است. توکید صنعتی لذا توکید از توابع است پس اعرایش به حسب ماقبل است بعد دو اشکال می کند: لا یقال جائنی زید هو: ضمیر از اسم ظاهر توکید نمی آید. اشکال دوم متفرع است بر خواندن ص ۲۴۰ در لام توکید که محل های بکار رفتن اون را ببینید: اما اللام غیر العامله فسبع: احدها: لام الابتدا و تدخل باتفاق فی موضعین: احدهما المبتدا و الثاني بعد انّ که این همان است که ص ۲۴۳ در مسئله می گویند نامش لام مُرَحَلَفَه یا مَزَحَلَفَه ای دَخَرَجَه چون می غلتانند از مبتدا بر سر خبر. این بعد از انّ می آید مثل خبر انّ و تدخل فی هذا الباب علی ثلاثه باتفاق: احدها: الاسم الثاني و المضارع الثالث و الظرف. اسم یعنی چه که قسیم شده برای مضارع و ظرف. ایا تمام اسامی مثل خبر ان زیدا لقائم که گفتیم این دیگر توکید نیست. اشکال دوم رضی به همین نکته بالا است که تأکید نمی تواند باشد این اسم. این لام بر سر توکید نمی تواند باشد و این هم توکید نیست اسم. اشکال دوم: انّ لام الداخلة فی خبر انّ لا تدخل فی تأکید الاسم فلا یقال ان زیدا لنفسه کریم فی تأکید اسم. بعد صفحه ۴۶۳ می گوید: بعض النحاة یقول حکمه فی الاعراب حکم مابعد لانه یقع مع مابعد کشیئ الواحد و هذا اضعف من قول الکوفیه. لذا اینرا قول کوفی ها نمی داند یعنی اضعف قول فراء. لا تا لم نری اسما یتبع فی الاعراب مرحوم تبعیت صنعتی فهمیده لذا می گوید ما ندیدیم. اگر نظر عده ای از مکتب کوفه این باشد نظر همه این نیست لذا اینها قائل اند فصل عنوانی است مستقل لذا ابن هشام گفت بحسب مابعد و بحسب ماقبل که این بحسب نشان می دهد توکید نیست ولی چه کنیم رضی و دمامینی اینطور گفته اند بله بیان عده ای از وفی ها هست ولی بیان همه نیست.

المسألة الرابعة: فیما یحتمل من الأوجه

در اصول بارها به این مساله رابعه ضمیر فصل مراجعه دادیم. اوجه دیگر برای این هو که ضمیر فصل و ... بار شود. این بحث خودش داد می زند که فصل عنوان نقشی است قسیم مبتدا اما چقدر بزرگان این را اشتباه می کنند. وافی ج ۱ ص ۲۲۵ حاشیه ۱: از سیبویه نکته ای دارد.

فی حد ذاته

کار نداریم ضمیر فصل است یا نه. این کاربردها چند وجه دارند. ابن هشام می گوید بستگی دارد این اوجه به جایگاه کاربردی این ضمیر لذا مثال می زنند.

یحتمل فی نحو: (كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمُ) (المائدة / ۱۱۷) نمونه ۱۳۵/۵

الفصلیة و التوکید،

پس فصل توکید نیست. چون عطف شیئی علی نفسه می شود.

سوال: تفاوت های معنایی مبتدا و توکید و فصل چه چیزی است؟

توضیح: می‌توند فصل باشد و می‌تواند توکید باشد پس فصل توکید نیست چون قسمی اون هست .

دون الابتداء ؛ لانتصاب ما بعده،

مبتدا نمی‌شود گرفت که این نشان می‌دهد که ابتدا قسمی فصل است . چون اون وقت رقیب را چی کار کنیم که منصوب است .

و فی نحو: (وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ)(الصفات / ۱۶۵) نمونه/۱۸۲/۱۹

لام مزحلفه بعدش ضمیر فصل آمده است اما توکید نمی‌تواند بکار رود که این همان اشکال دوم رضی است به فرا چون توکید فهمید .
لذا ضمیر فصل توکید ماقبل نیست . دسوقی/۱۰۱/۳ مهدی الاریب ص ۲۳۱ . چون لام مزحلفه آمده لذا نمی‌تواند توکید باشد .

الفصلیة و الابتداء، دون التوکید؛ لدخول اللام،

از ص ۲۴۰ گفتیم لام مزحلفه با توکید جمع نمی‌شود.

و يحتمل الثلاثة فی نحو: «أنت أنت الفاضل» و نحو: (إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ)(المائدة / ۱۰۹) نمونه/۱۱۹/۵

در این دو مثال هر سه عنوان جایز است . توکید آمدن انت از کاف چه نوع توکید است؟ توکید توهمی مثل انهم اجمعون ذاهبون.

و من أجاز(از ص ۴۲۶ دانستیم که این مشهور است) إبدال الضمير من الظاهر أجاز فی نحو: «إن زیداً هو الفاضل» البدلیة.

این مثال‌ها علی‌جمیع المبانی بود ولی اینجا به مثال هم می‌زند که علی‌المبنا است که این اختلاف مبنا را داشته‌اید . که اختلاف مبنا را در ص ۴۲۶ نیز خواندیم.

در این مثال : هو می‌تواند فصل باشد ؟ بله می‌تواند . مبتدا می‌تواند باشد ؟ بله می‌تواند . می‌تواند توکید باشد ؟ طبق مبناى ابن هشام ، ضمیر توکید از اسم ظاهر نمی‌آید . که این نظر رضی بود و ابن هشام هم این نظر را دارد که در ص ۴۲۲: نظیره ان تقول زید هو الفاضل و تقدّر هو مبتدا ثانيا لا فصلا و لا تابعا که گفتیم تابع اینجا توکید است . و ۴۱۴ خواندیم: خط آخر ص ۴۱۴ : لان الضمير لا يوكّد الظاهر لان الظاهر اقوى. پس مبناى ابن هشام همین است . در لیبب نیز ذیل همین بحث ابن هشام مثال‌های دیگری هم داشته‌است که به این نکته و مبنایش تصریح کرده‌است . و این مبناى مشهور قریب به اتفاق است .

بدل چطور ؟ می‌شود بدل توهمی گرفت از زید ؟ ابن هشام ص ۴۲۶ داشت که اگر نظر مشهور را دارید که ضمیر از ظاهر بدل می‌آید اینجا هم قبول می‌کنید اما اگر مانند ابن مالک شدید که این را قبول نکرد لذا بدلیت این را نیز قبول نمی‌کنید .

و من أجاز(از ص ۴۲۶ دانستیم که این مشهور است) إبدال الضمير من الظاهر أجاز فی نحو: «إن زیداً هو الفاضل» البدلیة.

بدلیت در کنار فصل و مبتدا. اگر فصل و مبتدا را نگفت بخاطر این نیست که قبول ندارد بلکه چون جایگاه بحث اختلافی را می‌کرد.

در تمام این احتمالات فصل قسمی بود. حالا اگر کسی بگوید ضمیر فصل از حالت اولیه خودش خارج شده است چون گفتیم لعدم عراقیته. مثلا ضمیر عادی باشد لذا در این حالت می‌شود مبتدا و توکید باشد؟ پس چرا ابن هشام فصل را قسمی قرار داد برای توکید و مبتدا و بدل؟ این سوال جا ندارد . چون اگر ضمیر فصل در ادبیات عرب اثبات شد همان را در جاهای دیگر که قابلیت تطبیق دارد ان احتمال فصل را تلقی به قبول می‌کنیم .

روابط الجملة بما (مبتدا فی الحال و فی الاصل) هی (جمله) خبر عنه (ما)

رابط ها از جمله خبریه به مبتدا یا مبتدا فی الاصل . این بحث در مبتدا حقیقی معنا دارد و در مبتدا وصفی این معنا ندارد به انها المبدئات التی لا اخبار لها که اشباه ۴۶/۲ بحث کرده.

آدرس روابط: اشباه/۵۰/۲ ، رضی/۲۳۷/۱ مبسوط و با ورود متفاوت از ابن هشام دارد، سیوطی ص ۸۴ و ۸۵ وافی/۴۲۴/۱ همع/۳۱۶/۱ صبان ۱۹۵/۱

مقدمات: این مقدمه خیلی مهم هست و هم بدرد این بحث می خورد و هم برای بحث بعد.

حقیقت جمله یک حقیقت استقلالیه است . در جمله اصلا استقلال خوابیده است و عجین است با استقلال . اگر شما چیزی که ذاتش این است و خواستید به نحوی مربوط اش کنید به شیئی . بگوئید این مستقل از این شی نیست من جمله از اون اشیا مبتدا فی الحال و اصل است . مربوط کردن جمله به مبتدا یعنی در اول باب رابع داشتیم که مبتدا محکوم علیه و موضوع است . جمله هم خبر یا حکم اتس . محکوم علیه یعنی اون چیزی که حکم مربوط به اوست . این چیزی که حقیقت اش استقلال است برای ربط دادن ، برای اینکه خواننده متوجه بشود که مستقل نیست و مرتبط است در ظاهر جمله می گویند یک عائد بیاورید که این بیان گر این باشد که شما متکلم و مولف این جمله را مستقل نیاورده بلکه حکم برای محکوم علیه حساب کرده اید لذا بحث روابط بوجود می آید . این شد چرایی بحث رابط .

با این نکته بدست می آید که رابط بحث ثانوی است . بحث اولی رابطه محکوم علیه ای بود با حکم در نظر متکلم یا مولف که این را می خواهد انتقال بدهد به مخاطب که من این چنین معنایی را لحاظ کردم . این بحث اولی است اما برای اینکه بحث اولی به ثمر بنشیند و متکلم به مقصودش برسد لذا به تبع این بحث ثانویا نیاز داریم که در ظاهر جمله یک رابط و عائدی درست که مخاطب پی به اون ببرد . لذا اگر یک جایی مخاطب یا شنونده یا خواننده این رابطه را درک کرد یعنی رابطه حکم و محکوم علیه بین خبر و مبتدا و متوجه شد که این استقلال ندارد دیگر نیاز به عائد نداریم چون عائد یک بحث ثانوی بود . اگر عرف مخاطبین به ذعن عرفی این رابطه را درک کردند این عائد لازم نیست . لذا اگر در این مباحث غور کنیم می بینیم که به بحثی پیش می آید به نام حذف عائد ، عائد در نیت ، عائد در تقدیر . که خود این بحث شاهد همین بحث است . پس رابط متفرع بر رابطه محکوم علیه نیست .

مثال : السمن منوان بدرهم :

منوان بدرهم خبر است برای السمن که هیچ عائدی نداریم اما عرف این رابطه را می فهمد . لذا منه در اینجا در تقدیر است که اولاً مسوغ برای این است که منوان نکره است که مبتدا واقع شده است ثانیاً عائد باشد برای ممتدا.

پس مهم این است که اگر عرف التمام و سازگاری بین جمله و مفرد نبیند رابطه محکوم علیه و حکم نیست لذا به جاهایی عائد داریم که بهترین عائد هم هست اما ابن هشام عائد رابطه محکوم علیه و حکم نمی داند چون عائد یک بحث ثانوی است.

رضی/۲۳۸/۱: اما احتاجت الى الضمير لان الجملة في الاصل كلام مستقل فاذا قصدت جعلها جزء الكلام فلا بد من رابطة تربطها بالجزء الآخر. وافی/۴۲۴/۱: هذا الربط ضروري لولاه لكانت جملة الخبر اجنبتا عن المبتدا او صار الكلام مفككا لا معنى له لانقطاع الصلة بين اجزائه.

نکته: جمله یا اسمیه یا فعلیه یا ظرفیه است: که در باب ثانی ابن هشام دارد و دنبال کنید که منظورش چیست؟ خبر یا مفرد است یا جمله. خبر شبه جمله یا ظرف را مشهور می گویند ملحق است به مفرد یا جمله به اعتبار متعلق.

و هي عشرة: أحدها: الضمير، و هو الأصل

كثير الاستعمال چون قوی ترین عائد و کثیر از جهت استعمال است]

و لهذا يُرْطَب به (درحالیکه) مذكوراً كـ «زيد ضربه» و محذوفاً ،

بعضی دارند: سیوطی ص ۸۴ تعبیر به مقدرا و اشمونی/۱۹۵/۱ تعبیر به نیت می کند

نحو: «السمن منوان بدرهم» ای: منه .

این مثال را در ص ۴۳۸ در مسوغات بود که انجا برای صفت تقدیری مثال زده بود. لذا تقدیر و محذوف زیاد فرق ندارد در استعمال این اقایان. وافی/۴۲۴/۱ و حاشیه ۴: به خاطر علم به آن می فهمد آن محذوف را به خاطر همان ذهن عرفی حذف می شود.

ادامه لیبب دارد در دسوقی/۱۰۶/۳: قد يُوجد ضمير في اللفظ و لا يحصل الربط، دسوقی دارد چون عرف نمی فهمد فاسد است .

و الثاني: الإشارة

اسم اشاره که مشارا الیه این اشاره مبتدا است. وافی/۴۲۵/۱ حاشیه ۲: شرطش این است که اسم اشاره مبتدا ثانی باشد. تامل شود شرط درستی است؟

نحو: (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ) (الأعراف / ۳۶) نمونه/۱۶۱/۶

اولئك مبتدا که مشارا الیه اش الذين است . واو بر سر الذين چه واوی است ؟ شاید در این بحث دخیل باشد . مشارالیه اش مبتدا است

وافی/۴۲۵/۱ حاشیه ۲: «و بشرط إعراب اسم الإشارة مبتدأ ثانيا. و يجوز فيه إعرابات أخرى لا يكون فيها الخبر جملة»

شرط اش این است که مبتدا ثان باشد اسم اشاره .

تامل: این شرط تصدیق می شود یا اینکه یک نکته ی خارجی است یا اینکه اگر قرار است اسم اشاره به عنوان رابط باشد باید به عنوان مبتدا ثان باشد ؟

مثال معروفی دارد که سیوطی ص ۸۴ داشت و صبان/۱/۲۱۶: لباس التقوی ذلک: اعراف ۲۶

و الثالث: إعادة المبتدأ بلفظه

اگر ضمیر به عنوان عائد از جمله خبریه به مبتدا فی الاصل می آمد و میشد اصل یعنی اکثر استعمال به خاطر مباحث بلاغی است و ریشه اش این است که به بحث ایجاز و اطناب بر می گردد چون برای ارتباط جمله به مفرد اگر خود مفرد را می آوردیم تکرار لفظ می شد که این محل به فصاحت. لذا اصل اولی این است که ضمیر از مفرد بیاورند اما به وقت هایی این رعایت نشده لذا باعث شده یان مورد سوم پدید بیاید. این که مخالف با غرض بلاغی بالا است؟ می گوئیم این یک غرض بلاغی دیگر پشت اش هست وگرنه عرب همچنین کاری نمی کند چون اطناب محل است پس اینجا اگر لفظ مبتدا را تکرار می کند لذا اغراضی بر آن بار می شود مانند تحقیر. تفخیم. تعظیم. تهویل. تصغیر و... رضی این گونه وارد می شود به بحث که جمع نحو و بلاغت است که با رویکرد ابن هشام فرق دارد.

و أكثر وقوع ذلک فی مقام التهویل [به ترس اندختن] و التفخیم [ستودن و تعظیم کردن]، نحو: (الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ) (الحاقة / ۱ و ۲)

ولی در تحقیر و تصغیر به کار می رود که اکثر وقوع نیست. جمله ما الحاقه: دو ترکیب دارد: ما خبر مقدم و الحاقه می شود مبتدا موخر. یا ما مبتدا که مسوغ اش عمومیت است. غرض تفخیم است لذا آقای مکارم/۲۴/۴۳۵ دارد: این تعبیر در عرب در سیاق هایی به کار می رود که تفخیم میخواهد بکند. سیوطی نیز مثال زد.

(و أَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ) (الواقعة / ۲۷)

آقای مکارم/۲۳/۲۲۰: این سیاق ها برای بلندی مرتبه و تفخیم است.

و قال عدی بن زید: ۳۹۳ - لا أرى الموت يسبق الموت شيئا نَعَصَ الموت ذا الغنى و الفقيرا

این مثال برای مبتدا فی الاصل است. اری قلبی لذا الموت مفعول اول و يسبق الموت شیئ مفعول دوم که رابطه بین الموت یعنی مفعول اول و يسبق الموت شی که مفعول ثان است رابطه جمله با مبتدا هست. رابط اعاده است. این مثال برای مقام تهویل است. شاید الحاقه را ابن هشام برای تهویل مثال زده باشد.

نَعَصَ الموت ای کدر: تلخ می کند. ترجمه: نمی شناسم موت را چیزی بر آن سبقت گیرنده باشد تلخ می کند موت، صاحب ثروت و فقیر را. هع/۱/۳۱۹: اقوال دیگری هم دارد. در مورد الثانی نیز در لیبب نکات خوب دیگری نیز دارد از ابن الحاج و ...

و الرابع: إعادته بمعناه

در حقیقت این نشان می دهد که این تکرار، الفاظشان مختلف است اما مصداقشان یکی است لذا عباس حسن به این نکته تصریح کرده است.

نحو: «زید جاء فی أبو عبدالله» إذا كان «أبو عبدالله» كنية له،

کنیه برای همان زید است. اخفش این مورد را قبول کرده است. دسوقی/۱۰۸/۳ و اقای حجت ص ۲۴۷ گفته اند منعه غیره یعنی اخفش در این نظر تنها است. در حالی که خود مثال اولی نشان می دهد که این هشام هم این را قبول کرده اند. همع/۱۲۰/۱ نیز دارد: وافق ابنُ عصفور الاخفش و تابعه الخضراوی و حسنه ابن جنی. پس حاشیه دسوقی و اقای حجت غلط است .

أجازہ أبو الحسن مستدلاً بنحو قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَمْتَسِكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ) (الأعراف / ۱۷۰)
نمونه/۴۳۵/۶

قبل آیه: و الدار الآخرة خير للذين يتقون أ فلا تعقلون و الذين يمسكون بالكتاب... . اخفش گفته الذين مبتدا است و انا لا نضیع... می شود جمله خبریه که عائد اعاده معنا مبتدا است که مصلح معنایش چیزی جز الذی یمسک بالكتاب و اقام الصلاة نیست. کسی که تمسک به کتاب و اقامه صلاه می کند همان مصلح است. جواب اول به اخفش: الذين اصلا مبتدا نیست بلکه عطف است به الذين قبل یعنی للذين لذا عطف است به مجرور و محلا مجرور است. مانند مثال در الثاني که گفتیم ببینید که اون واو چه واوی است .

و أُجيب بمنع كون «الذين» مبتدأ، بل مجرور بالعطف على (الذين يتقون) و لئن سلم فالرابط العموم؛

لو سلم : هیچ وجهی در آن نیست. ان سلم : یعنی ممکن است به وجهی بشود قبول کرد که الذين مبتدا است . یعنی جا دارد که ما این را قبول کنیم مثلاً کسی بگوید که واو مستأنفه است .

چند جواب داده اند : این از مقوله رابط شماره ۱ است؛ عرب فهم معنای ارتباط می کند و رابطه هست اما عائد محذوف است. مثلاً بوده الذين یمسكون بالكتاب... انا لا نضیع اجر المصلحين منهم.

بعضی گفته اند رابط شماره ۵ آن است که عمومی که يشمل المبتدا . در ناحیه خبر لفظی باشد عام و فراگیر که به فراگیری اش مبتدا یکی از مصادیق اش بشود. تصور این قضیه اگر کسی کند نتیجه میگیرد که حکم برای اون مبتدا هم می شود . البته متأسفانه ابن هشام قبول نمی کند اما ما این مورد را قبول می کنیم . لذا بعضی گفته اند مصلحين عام است که شامل الذين یمسكون بالكتاب و اقام الكتاب م میشود . این قول می خواهد بگوید این شرط که در عائد چهارم گفتیم در این مثال وجود ندارد . رابطه این دو تساوی نیست بلکه عام و خاص است . تأمل کنید که کسی که این جواب را می دهد برای مصلح چه مصادیق دیگری را نیز آورده است ؟

و لئن سلم فالرابط العموم؛ (شماره ۵) لأن «المصلحين» أعم من المذكورين، أو ضمير محذوف (شماره ۱)، أي: منهم،

تأمل شود که من اش چه منی است ؟ دما مینی می گوید من تبعیض است. شمنی و دسوقی گفته اند این غلط است و من بیان است. تأمل کنید که حرف سومی هم می شود گرفت؟ شما تأمل کنید که اگر من تبعیض باشد در این صورت چه مشکلی پیش می آید؟ آیا مورد شماره ۵ نمیشود یا بر عکس؟ لذا شمنی/۱۸۸/۲ دارد و دسوقی/۱۰۹/۳ من بیان است.

و قال الحوفي : الخبر محذوف ، أي مأجورون ، و الجملة دليله.

معرفی الحوفي: بغية الوعاة/۱/۱۷۷ : علی ابن ابراهیم نحوی لغوی قارئ مفسر متوفی ۴۳۰.

حوفی می گوید جمله انا لا نضیع قرینه می شود بر اینکه ماجورون خبر است چون ضایع کنن نیستم یعنی اجرشان را میدهم لذا ماجورون. کوفی چرا سراغ این بیان رفته از لحاظ بلاغی؟ استعمال کلمه انّ در اینجا کاربرد ها در مقام تعلیل به کار می رود که به غلط جمله تعلیل می گویند مثل صافی و درویش در اعراب القرآن. هیچ کتابی جمله تعلیل ندارد این جمله مستأنفه است در مقام

تعلیل که از سیاق و مقام بدست می آید. حوفی چون دیده این جمله مستثفنه که محل اعرابی ندارد ولی جمله خبر محل اعرابی دارد و کاربرد هایش باهم متفاوت است که این جمله تعلیل است برای خبر محذوفک کسانی که یمسکون ماجورون چون من خدایی هستم که ضایع کننده نیستم. لذا حوفی میگوید با بقیه مواردی که در قران است اینجور استعمالات در مقام تعلیل است که خبریه نمی تواند باشد. معانی النحو/ ۱/ ۱۸۳ از عبارت هایش بدست می آید که رابطه مصلحین و الذین عموم است که این غرض بلاغی دارد: و لم یقل اجرهم با اینکه میتوانست بگوید فبالعدل الی العموم افاد فائدتین احدهما أنّ هذا الصنف هم من مصلحین و الاخری ان الاجر لا یختص بهؤلاء الصنف من الناس و انما یشمل کل المصلحین فدخل فیہ هؤلاء و غیرهم من المصلحین.

و الخامس: عموم یشمل المبتدأ

اینکه می گویم در ناحیه خبر لفظی باشد عام که به عمومیتش شامل مبتدا شود باید رابطه مستقیم باشد به نحوی که بگوییم این لفظ عام به نحوی محکوم علیه آن حکم باشد. صرف بودن یک لفظ عام در ناحیه خبر کافی نیست بلکه باید رابطه این است که باید محکوم علیه آن حکم باشد که اینگونه بگوییم.

وافی/ ۱/ ۴۴۵: پذیرفته. ابن هشام در اوضح این را پذیرفته شرح تصریح/ ۱/ ۲۵۴.

نحو: «زید نعم الرجل» کذا قالوا.

هرجا اینطور می گوید من نمیپذیرم.

درس ۶۱

باب نعم و بُس نیز بررسی کنید که قبلاً گفتیم . سیوطی ص ۲۶۲ را ببینید. کاربرد فاعل نعم و بُس : مصدر به ال بکار برود : که این ال جنسیه است که سیوطی گفت . لذا الرجل دارای م یشود که یکی از مصادیق اش می شود زید لذا در خبر عمومی است که شاملش می شود . البته انظار دیگری در ال هست اما نظر مشهور همان است . فلذا صبان وقتی از اشمونی/ ۱/ ۱۹۶ دارد : بنا علی الاصح که أنّ ال للجنس المستغرق لا للعهد باشد که مشهور است . وافی/ ۳/ ۳۶۹ و ۳/ ۳۷۴ . ابن هشام در مانند اوضح بر می آید که جنس می داند . سیوطی در همع/ ۳/ ۱۷ دارد : جمهور قائل به جنسی بودن آن هستند . که خود جمهور بعضی جنسیه حقیقیه و بعضی نیز جنسیه مجازی می دانند و بعضی نیز عهد می دانند که از این شماره ۵ خارج می شود . اگر عهد باشد بعضی شخصیه و بعضی هم ذهنیه می دانند که محل بحث نیست

کذا قالوا (یعنی من ابن هشام قبول ندارم) ، و یلزمهم أن یجیزوا: «زید مات الناس، و عمرو کل الناس یموتون».

ابن هشام می گوید لازمه قبول این مورد ۵ این است که این دو مثال و استعمال صحیح بشود چون زید مبتدا است و مات الناس خبر است . رابط نیز الناس است که عام است و شامل زید می شود یا عمرو مبتدا و کل الناس خبر در حالی که عرب این دو را

صحیح نمی‌داند. چرا؟ چون اینجا بین خبر و مبتدا رابطی نیست. لازمه این حرف این است که پس عمومی که یشمل المبتدا به عنوان عائد در نزد عرب لحاظ نشده است لذا این شماره را ما قبول نمی‌کنیم. پس زید نعم الرجل چه طور اینکه استعمال شده. اینجا رابط چیست؟ می‌گوید اینجا شماره چهار (اعاده المبتدا بمعناه) را اخفش قبول کرد. اگر این ال را عهد بدانیم مصداق این الرجل و مصداق زید می‌شود یکسان لذا عائد می‌شود شماره چهار.

أما المثال (یعنی مثال زید نعم الرجل) فقيل: الرابط إعادة المبتدأ بمعناه على قول أبي الحسن في صحة تلك المسألة، و على القول بأن «أل» في فاعلي «نعم و بئس» للعهد لا للجنس.

دو نکته در این عبارت محل دقت است: نکته ۱: آیا این رد ابن هشام رد حساب می‌شود یا نه؟ با نکات دیروز اشکال به ابن هشام واضح است. اگر این را عرب بکار نمی‌برد تنها به خاطر این نکته ای که او گفت نیست اینکه تنها عائد عموم یشمل المبتدا و چون عرب قبول ندارد استعمال نمی‌کند. بلکه بحث عائد یک بحث ثانوی است لذا نمی‌تواند به خاطر این باشد که عرب بکار نمی‌برد. باید بررسی شود که اصلاً بین این دو رابطه حکم و محکوم الیه هست یا نه؟ حقیقت این است که چون این رابطه نیست عرب استعمال نمی‌کند، لذا از قبول نداشتن عرب رابط عموم یشمل المبتدا به رد شماره ۵ نمی‌رسیم لذا از عدم استعمال دو مثال به این نتیجه نمی‌رسیم. شاهد کلام نیز این است که خود ابن هشام وقتی می‌گوید زید نعم الرجل. وقتی می‌خواهد این را حل کند، چون اینجا رابطه حکم و محکوم الیه فهم می‌شود لذا عرب استعمال کرده، ابن هشام گفت فقيل: این بنابر نظر اخفش است به اضافه اینکه ال عهد باشد، اما شما که این ال را عهد نمی‌دانید لذا جواب شما چیست اگر ال را جنس می‌دانید؟ فقيل که نشد جواب؟ باید علی المبتدا خودت باید جواب دهید؟ شما که ال را جنس می‌دانی؟ تنها راهش این است که شماره ۵ را قبول کنی. این واضح است که اگر در ناحیه خبر عامی داشتیم که حکم بروی آن رفته بود که یکی از مصادیقش مبتدا بود این می‌شود رابط. لذا ابن هشام چیزی را رد کرد که قابلیت رد نداشت. در شرح تصریح/۱/۲۵۴ ابن هشام این ال را جنس می‌داند نه عهد. صبان/۱/۱۹۶ را می‌توانید ببینید. چون اشمونی نیز همین نظر ابن هشام را آورده است و بعد صبان اشکال کرده است. هع/۱/۳۱۹، دسوقی/۳/۱۱۰، مهدی الاریب ص ۲۴۸.

و السادس: ان يُعطف بفاء السببية جملة ذات ضمير على جملة خالية منه (منظور خبر است) أو بالعكس

مبتدا+خبر+فاء+جملة: فا را عاطفه لسببيه می‌گیرند یعنی عطف جمله به خبر و ماقبل سبب برای جمله مابعد است. خود این خبر دارای عائد نیست ولی جمله بر خبر عطف شده دارای عائد است که همین مقدار کفایت می‌کند که خبر حکم آن محکوم علیه است. برعکس همین خبری داریم که دارای عائد است و جمله ی مسببی که دارای عائد نیست که در اینجا نیز عائد خبر کفایت می‌کند جمله مربوط به ماقبل شود. یعنی در یکی ضمیر باشد و در یکی ضمیر نباشد که این مشکلی ندارد.

این عبارت از دو جهت ابهام دارد: در این بیان ابن هشام او بالعکس: مگر جمله مسببه نیاز به عائد ندارد؟ بارها گفتیم که المعطوف فی حکم معطوف الیه. فرض این است که فاء عاطفه است. نکته دوم: این عبارت ابن هشام که نوشت ان يعطف بفاء سببيه یعنی چه؟ بلاخره فاء سببيه است یا عاطفه؟ عرض شده است که فاء سببيه اطلاقاتی دارد در نحو که به فا عاطفه، فا سببيه گفته می‌شود چون ابن هشام در مغنی ۱ داشت فاء عاطفه سه امر در آن است: ترتیب و تعقیب و سببیت که بعدش نوشت که سببیت غالب است در جمله و صفت لذا به اون فا سببیت نیز گفتند.

چرائیت رابط بودن این السادس که در دیگری نیاز به عائد نداریم : ابن ام قاسم در توضیح المقاصد و المسالك ۱/۱۶۵: ابن عصفور گفته است که این مورد متفق علیها است رابط بودنش یعنی همه قبول کرده اند . چرا ؟ این فا سببیه است . یعنی یک طرف اش که جمله خبریه است سبب و یک طرف اش مسبب است لذا اگر چیزی این گونه باشد بین ایندو ارتباط است و امکان ندارد بین سبب و مسبب ارتباطی نباشد . لذا اگر در یکی از اینها ارتباط با مبتدا بر قرار شد در دیگری هم بر قرار است . پس این دو به لحاظ سبب و مسببی ارتباط دارند . لذا اگر یکی عائد به مبتدا داشته باشد ، برای دیگری هم کفایت می کند به خاطر حقیقت سببیت .

وافی/ ۱/ ۴۲۶ و حاشیه ۲ آن قبول کرده . اشمونی/ ۱/ ۱۹۶ ، همع/ ۳/ ۲۸۱ ، سیوطی ص ۲۸۵ که مثالی بود که حلش بوسیله همین مورد است . ص ۱۸۳ بحث فا عاطفه بود که همین مثال را زده بود:

نحو: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً) (الحج / ۶۳)

الله اسم اق . انزل عائد دارد به الله . فا عاطفه سببیه است چون زمین مخضر گشتنش نتیجه انزال ماء است از سماء . اما در فتصبح الارض مخضره ضمیری نداریم به مبتدا برگردد . می گوید همین که در انزل ضمیر هست کافی است .

و قول ذی الرمة: ۳۹۴ - و إنسانٌ عینی يحسُر الماء تارة فيبدو، و تارات يجُمُ فيغرُقُ

انسان مبتدا . يحسُر خبر و فاعلش الماء است لذا رابط به انسان ندارد اما به اون بیدو عطف شده است که مسبب است از این يحسُر که دارای ضمیری است که برمیگردد به انسان عینی . شاهد دوم : یجم فاعل دارد هو که بر می گردد به ماء و رابط به انسان عینی ندارد اما فیغرق ضمیری دارد که به انسان می خود و کفایت می کند . یجم یعنی یكثر . انسان عینی در بعضی عبارات اعظم نسبت به یکدیگر با این شروع می کردند: ای مردمک دیده ام یعنی منزلت تو پیش من مثل مردمک چشم است .

ترجمه : و سیاهی چشم (مردمک دیده) گاهی آب (اشک چشم) کم است پس پدیدار می شود آن سیاهی و مرتبه های زیاد بسیار می شود آب (اشک) پس غرق می شود آن سیاهی در آن آب .

کذا قالوا ، و البیت محتمل ،

سادس را بیان کرده اند و در شعر ابداع احتمال می کند بعد تقویت می کند که متعین می شود:

لأن يكون أصله: يحسُر الماء عنه، أي ينكشف عنه

چون رابط اول اصیل است لذا ترجیح دارد بر سادس . ثانيا بیخود رابط ها را زیاد نکنیم اصل تقلیل است . در مورد ایه شریفه نیز چون دیده با ضمیر میتوان حل کرد لذا یک جواب عامی داده که تمام موارد السادس را بگیرد . ابن هشام در لیبب گفته در این مساله تحقیقی است که قبلا ذکر کرده ام چون قبلا در ادیب افتاده انرا از ثانی گرفته اند اینجا آورده اند در دسوقی/ ۲/ ۴۸۰ اصل جایگاه این کلام ابن هشام را ببینید .

فاء سببیت شد که کارش: چون ماقبل سبب و علت و مابعد مسبب و معلول است ، العله و المعلول کالشیئی الواحد بخاطر قانون علیت هرجا علت تامه باشد معلول است و هرجا معلول باشد صددرصد علت است لذا کالشیئی الواحد فلذا یکی داشته باشد از دیگری کفایت می کند . سوال: این تحلیل ابن هشام همان تحلیل سادس بود فقط کلمه شیئی واحد به کار نبرده اند ، پس فرقی چیست ؟ اینها نمی گویند کالشیئی الواحد لذا می گویند دو جمله داریم که تیتتر بحث: جمله ذات ضمیر علی جمله خالیه عنه . هر دو از

راه سبب و مسببیت استفاده می کنند ولی انها می گویند ما هنوز دو جمله داریم منتهی ارتباط سببیت سبب کفایت می شود ولی ابن هشام می گوید سببیت گویا این را یک جمله قرار می دهد که این جمله یک عائد دارد. فلذا اثر فرق ابن هشام در اینجا ظاهر می شود که انها می گویند مبتدا محلا مرفوع یا مرفوع اگر مبنی نیست و خبر محلا مرفوع و فاء عاطفه و جمله مابعد عطف بر خبر است ولی ابن هشام می گوید کل این سبب و مسبب کلش خبر و محلا مرفوع چون گویا یک جمله و یک خبر است.

و فی المسألة تحقیق، و ذلك (التحقیق) لأن الفاء نزلت الجملتين منزلة الجملة الواحدة و لهذا اکتفی فیهما (این هما به لحاظ ظاهر هست اما در منزله یک جمله اند لذا صبان ۱/۱۹۶ فالرابط حیث الضمیر) بضمیر واحد

یعنی مثال های سادس از مثال های شماره یک است.

و حینئذ (حین اذ الفاء نزلت الجملتين منزلة جملة واحدة) فالخبر مجموعهما،

ابن هشام در لیبب ادامه داده: محل برای آن مجموع است: اما کلا منهما فجاء الخبر فلا محل له فافهمه فانه بدیع یعنی کلام تازه ای دارد که در ادامه تتمه ای دارد که چهار استاد کاشتی نمی ادختند انداختنی نبود: با این نکته فا دیگر عاطفه نیست چون در عاطفه دوئیت خوابیده است. این فا سببیه محضه است که این از قرائنی است ابن هشام فا سببیه محضه را عاطفه نمی داند و برخی به غلط می گویند که فا سببیه محضه در کلام ابن هشام همان فاء یک و دو مثلا است نه هیچکدام نیست و فاء مستقلی است گرچه اول فاء شمارش نکرد و گفت سه فاء داریم. پس چند تفاوت بین ابن هشام و بیان اقلایان سادس بود.

كما فی جملتی الشرط و الجزاء الواقعتین خبراً.

ابن هشام یک نظیر می آورد که ما از ابن ام قاسم می آوریم چون ابن ام قاسم تحقیق ابن هشام را قبول دارد: زید ان جاء عمرو فاکرمه: این مثال به مراتب از مثال دسوقی ذیل این بحث زده بهتر است. نگاه کنید چرا بهتر است؟. زید مبتدا است و خبرش کل ان جا عمرو فاکرمه است در حالیکه در ناحیه شرط عائدی به زید نداریم. در ناحیه جواب و جزا داریم ضمیر اکرمه که به زید می خورد. ولی دسوقی در ناحیه شرط آورده که این دور است از انچیزی که ابن هشام تطبیق میخواهد بدهد. کل شرط اینجا خبر است چون رابطه سبب و مسبب است. این فاء دیگر عاطفه نیست که سببیت محضه هم این کار می کند. ابن هشام باطر اینکه در ایه انا اعطناک الکوثر و فصل لریک و انحر بخاطر اینکه عطف انشا بر خبر پیش نیاید فاء سببیت محضه را ثابت کرده البته ما قبول نکردیم. یک نکته: فاء سببیه محضه تعقیبی که درش مطرح است دائره و مستعش مثل دائره فاء عاطفه نیست چون رابطه سببیت و مسببیت اجازه اون مقدار و سعت که در مغنی خواندیم را نمی دهد. البته ابن هشام همین مثال آیه الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح... را در مغنی ۱ در فاگفت عاطفه است و تعقیب کل شیئی بحسبه ولی اینجا از عاطفه بودن انداخت. این خودش با توجه به اینجا یک بام و دو هوا است .

و السابع: العطف بالواو

همع/۱/۳۱۹. وافی: چه به فا چه به واو و چه به ثم صحیح است. رضی/۱/۱۹۷: قبول کرده است به هر سه مورد و صبان هم از او نقل می کند.

ابن هشام در مورد بالایی فاء را ذکر کرد ، اینجا هم واو را می آورد اما ثم را ذکر نمیکند .

ظاهرا تنها نیست. هشام زری بغیه الوعاه ص ۷۴۶: هشام بن معاویه متوفی ۲۰۹ .

نحو: «زید قامت هند و اَکرمها»

قامت هند عائد به زید ندارد اما عطف شده به آن به وسیله واو اَکرمها که این ضمیرش می خورد به زید . اما تحلیل اش چیست از نظر هشام؟ روی خاصیت واو باید تأمل کرد چون واو برای مطلق الجمع است . که این معنا را حل کردیم که سبب می شود اینها بشوند یکی در حکم دیگری . که این آثار دارد : که اگر یکی مربوط شد به مبتدا ، دیگری هم مربوط می شود به آن. این در ذهن هشام و تمام کسانی که هفت را قبول کردند. اما ابن هشام به هشام نسبت می دهد که اگر واو را قبول کرده است به خاطر این است که واو برای مطلق جمع است و مطلق جمع ماقبل و مابعد را کالشی الواحد قرار میدهد لذا این می شود مانند حرف هایی که در التحقیق بالا در حرف فاء زدیم لذا می شود مانند شماره ۱ . بعد ابن هشام می گوید این تحلیل اینجا غلط است. چون واو بشود کالشی واحد قرار بدهد فقط در مفردات است اما در جمل این بی معنا است. لذا این تحلیل غلط است پس این مطلب غلط است لذا ما این شماره را قبول نمی کنیم .

و نحو: «زید قام و قعدت هند»

بناء علی أن الواو للجمع فالجملتان كالجمله كمسألة الفاء،

استظهار ما این است که این بیان خود هشام نیست بلکه ابن هشام برای او جور کرده است و نسبت می دهد به او و نظر هشام همان است که بالا ما گفتیم . تأمل کنید بر چه اساس استظهار کردیم و این را گفتیم ؟

درس ۶۲

اگر این قول هشام بود ولو در واو این درست نبود که ابن هشام بگوید این بحث بدیع ، فرق ابن هشام با دیگران در فاء همان شد که آنها را مانند یک جمله واحد می گرفت لذا این که ابن هشام گفت ففهم فانه بدیع لذا معلوم می شود اینجا نیز که گفت کالجمله بیان خود ابن هشام است .

تنمه : ابن هشام گفت : انما الواو للجمع فی المفردات لا فی الجمل این به مقدار بستگی دارد به مبنایی که اول بحث واو متذکر شدم در ص ۳۴۱ گفتیم که این مطلق الجمع را بعضی در جمل تطبیق داده اند حتی به فا و ثم نیز برگشتیم که بعضی در انها هم تطبیق داده اند بحث تشریک و .. را متناسب معنای فا و ثم. این به این بر می گردد که این مطلق الجمع را چه بگیریم . ابن هشام فقط در مفردات می داند اما همه اینگونه نظر ندارند که ادرس هایی که انجا دادیم رجوع شود.

نکته دوم: بین این چیز که اینجا و ص ۴۳۹ در الثالث که مسوغ سومی که عطف بود ، بین این دو صفحه متضاد است یا نه ؟ اگر اونجا ثالث را با همان توجیه که قبول کرد با همان مبنا اینجا هم می شود قبول کرد .

آدرس : همع/۱/۳۲۰ : نظر هشام را جمهور رده کرده اند چون لانها تكون للجمع فی المفردات پس بحث بر می گردد که ما واو را چه گونه معنا کنیم . دسوقی/۳/۱۱۱ : لان الواو فی المفردات تصیرهما بمنزلة المثنی فی المعنا یعنی اینکه قائم و قاعد جائز است چون واو مفردان را به منزله مثنی قرار می دهد و ان کان لا یمكن ذلك فی اللفظ لذا صح الاخبار و تصیر الاسما بمنزلة الجمع اما فی الجمل فلا تكون واو لمطلق الجمع. لذا در این بحث باید علی المبنا در واو وارد شد .

پس این هشام این مورد را قبول نمی کند اما در این صورت این مثال ها را چیکار می کنند و عائد را چی می دانند ؟

عرف اینرا کالجمله الواحد نمی گیرد و اینرا خبر و معطوف میگیرد در جمله اینطور نیست.

و الثامن: شرط یشتمل علی ضمیر مدلول[:صفت شرط] علی جوابه(ان شرط) بالخبر ، نحو: «زید یقوم عمرو إن قام»

زید مبتدا .یقوم عمرو خبرش است در حالیکه هیچ عائدی ندارد اما عائد بعضی وقت ها شرطی است که این شرط مشتمل است بر ضمیر و جزا اش هم نیامده است . جزا اش را از کجا می فهمیم . جزا این را از خبر مذکور می فهمیم یعنی بوده است : زید یقوم عمرو ان قام زید یقم عمرو او یقوم عمرو .خواندیم که شرط در ناحیه فعل ماضی باشد و جزا مضارع باشد جایز الوحین است در مجزوم و نشدن. لذا جزا اش نیامده است اما مدلول آن بر جوابش آمده است . در این صورت ارتباط بر قرار می شود و این یقوم عمرو را خبر می گیریم برای زید .

چند سوال : در این مورد آخر رابط چی شد ؟ رابط ضمیر شد . لذا عائد و رابط ضمیر سات . پس در این صورت باید شماره ۱ باشد ؟ خیر اونجا شماره ۱ ضمیر از خبر بر می گشت به مبتدا اما اینجا از شرط بر می گردد به مبتدا

نکته دوم: این عائد چه جوری رابطه ایجاد می کند ؟ چون مبتدا و خبر یک بحث معنوی است و فهم عرفی است ؟ حالا از شرط ضمیر برگشت این چه مصححی است ؟ این ان قام مگر چه می کند ؟

هر کاری می کند همین ان قام می کند . جزا این ان قام شد اون خبر که گفتیم . این عبارت شرط است .بین شرط و جزا ارتباط است .یعنی بین ایستادن عمرو و زید رابطه است به عبارت دیگر بین ایستادن عمرو با زید ارتباط بر قرار است به نحوه ای از ارتباطات . اگر زید بایستد عمرو نیز می ایستد . مشکل پس حل شد و رابطه برقرار شد که بین زید و ایستادن عمرو رابطه است .

همع ح ۱ص ۳۲۰ : اجازه زجاج و جزم به ابن هشام فی المغنی و هو المختار وافی ح ۱ص ۴۲۶ .

و التاسع: «أل» النائبة عن الضمیر،

ص ۵۳ : اگر کسی بحث ال نائب از ضمیر قبول کند می تواند به عنوان رابط بیاید که قبلا داشتیم .

صبا/۱/۱۹۵ و ۱۹۶

و هو قول الکوفیین و طائفة من البصریین

ابن هشام انجا نوشت بعض البصریین و انجا نوشت کثیر من المتأخرین.

و منه: (وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى) (النازعات / ٤٠ و ٤١)

منه نکته دارد یا مثال است فقط؟ همین ایه را اینجا نیز مثال زد. من مبتدا بنابر موصول گرفتن. خاف مقام ربه: صله / نهی النفس عن لا: عطف به صله. خبر من چیست؟ ان الجنة هي الماوی است. این فا چه نوع فائی است؟ فائی که بین مبتدا و خبر می آید؟ فا رابط است. یک احتمال هم این است که به اما مربوط می شود که فا جواب اما باشد.

الأصل: مأواه، و قال المانعون: إن التقدير: هي المأوى له.

عائد این جمله خبریه ان الجنة ... با متبدا که من هست چیست با اینکه همه رابطه بین این مبتدا و خبر را می فهمند؟ اگر ال بر سرالماوی را قبول کنیم مشکل حل است چون بوده مأواه در اصل. همان صفحه گفت کسانی که قبول نمی کنند از راه شماره ۱ حل می کنند که یک له در تقدیر می گیرند.

علت منه گفتن ابن هشام؟ اگر کسی من شرطیه گرفت، در این صورت ص ۴۳۷ داشتیم که خبر شد فعل شرط که ما هم نظر ابن هشام را تقویت کردیم که خاف ضمیر در آن هست لذا از بحث خارج می شود.

نگوید بان هشام در بحث بعدی، شماره ۹ می گوید جواب اسم شرط مرفوع به ابتدا هم نیاز به رابط دارد؟ درست است اما نکته این است که ما داریم روابط جمله را می خوانیم، اشیا التي تحتاج الى الرابط را که نمی خوانیم هر چند از یک حیث دیگر می شود بررسی کرد.

در مغنی ۱: ص ۷۰ در فا رابط یکی از نکات این بود که بین اما و فاء به عنوان فاصل می آید الثالث جمله الشرط که مثال زد به أما ان كان من المقربين فروح و ریحان... در اینجا أما شرط است و ان هم شرط است. این فا جواب کدام شان هست؟ مبسوط گفتیم که اقوالی است. ابن هشام گفت فاء جواب اما است لذا ابن هشام این ایه را منه می آورد. اگر من موصول هم بگیریم باز همین مشکل باز می شود از نظر ابن هشام بعد من موصوله نیز فا می تواند به کار رود. که این فا مربوط است به اما یا من در این آیه؟ لذا این آیه واقعا منه است.

و العاشر: كون الجملة نفس المبتدأ في المعنى

جمله نفس مبتدا باشد. یعنی معنای این جمله معنای همان مبتدا باشد مانند ضمیر شان. که مدلوله هو مدلولها بود که از وافی خواندیم.

تیتیر بحث این است که روابط جمله بما هی خبر عنه. رابط دهم چیست؟ جمله نفس مبتدا در معنا باشد؟ این چه رابطه ای شد؟ این که ابن هشام این را به عنوان رابط گفته است در آن مساحمه است. این مورد اصلا عائد نمی خواهد چون عائد یک بحث ثانوی بود اگر جمله ای در معنا همان مبتدا است همه و عرف می فهمند لذا عائد اصلا ندارد و نمی خواهد اصلا. اما ابن هشام به صورت مصاحمه ای این راز روابط آورده است. خود ابن هشام شاهد ما است ص ۴۶۲: تنبيه: انما لم يحتج الى رابط لانه نفس مبدل منه در معنا است. نفسیت که نیاز به عائد ندارد کما ان الجملة هي نفس المبتدا لا تحتاج الى رابط لانه نفس المبتدا. اوضح/ ۲۰۱/۱: نفس المبتدا في المعنا و لا تحتاج لرابط. همع/ ۳۱۶/۱، وافی ص ۴۲۴ حاشیه ۴ و ۴۲۶ و حاشیه ۴ این صفحه.

نکته: ابن هشام در اوضح وقتی این را می‌گوید اولاً مثال به ضمیر شان می‌زند و بعد می‌نویسد: و منه که همان مثالی است که ابن مالک در شعر دارد: و منه: نطقی الله حسبی اما در اینجا مغنی دارد نحو قولی لا اله الا الله و من هذا اخبار ضمیر شان و القصه. اونجا مشابه این مثال را با منه آورد اما اینجا به نحو می‌آورد. کدام درست است و چرا؟ بگوییم این نحو تفسیر منه است؟ مغنی را متاخر از اوضح نوشته لذا متقن تر است طبق قانونی که داریم. جواب: درست اوضح است و منه به معنای منه است، نه نحو. چون در این مثال‌ها نطقی لله حسبی و قولی لا اله الا الله چند مبنا وجود دارد: یک عده: این نطقی مصدر است به علاقه اشتقاق در اسم مفعول یعنی منطوقی. منطوق من الله حسبی است. الله مبتدا و حسبی خبر است. این جمله خبریه است. اگر این جوری بفهمیم مثال برای اینجا است. اما بعضی اینگونه نمی‌دانند؛ سیوطی ص ۸۴: آقای سید قاسم حسینی در پاورقی داشتند که ان مثل هذا لیس من الاخبار بالجمله یعنی نطقی لفظ الله حسبی اصلاً خبر جمله نیست تا مثال برای اینجا شود. از مقوله این مورد نیست چرا که خبر مفرد است: بل بالمفرد علی اراده اللفظ کما فی عکسه یعنی لفظ الله حسبی نطق من است. وافی ۱/۴۲۸ و ۴۲۹ این دو قول را دارد و در ۱/۴۲۷ حاشیه ۲ نیز دارد. دسوقی ۳/۱۱۱ صبان ۱/۱۹۷ مهدی ص ۲۵۲ معانی ۱/۱۸۳ حاشیه ۱ را هم ببینید. توضیح المقاصد ۱/۱۶۶: الذی يظهر و الله اعلم فی هذا و نحوه لیس من الاخبار بالجمله بل بالمفرد.

نحو: قولی: «لا إله إلا الله» و من هذا أخبار ضمیر الشأن و القصه، نحو: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) (الإخلاص / ۱) و نحو: (فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (الأنبياء / ۹۷)

ص ۴۵۲ اینجا گذاشت و که این ایه اخیری بحث هایی داشت که گذشت.

ص ۴۵۶: المساله الثالثه در مورد ال موصوله معانی ج ۱ ص ۱۱۸ و ۱۱۹ را ببینید.

مسئله رابعه را اشباه ۲/۱۷۴ ببینید: بحثی دارد فرق بین ضمیر فصل و توکید و بدل که دیدنی است. هم ۱/۲۳۰.

اگر کسی التاسع را قبول کرد در مورد شعر ص ۳۹۴ و انسان عینی يحسر الماء میتواند از راه دیگری حل کند: يحسر ماءه کما اینکه شرح ابیات مغنی اللیب ۷/۸۰ تصریح دارد.

الأشیاء (مخصوص جمل نیست) التي تحتاج إلى الرابط

نکته دوم: ص ۵۰۶ را ببینید باب خامس النوع الخامس عشره. تنه این مباحث است.

وهی أحد عشر: أحدها: الجملة المخبر بها (بحث قبلی که خواندیم)

و قد مضت ، و من ثم (از اینجا که جمله مخبرها به رابط نیاز دارد) کان مردوداً قول ابن الطراوة فی «لولا زید لا کرمتک»: إن «لا کرمتک» هو الخبر، بل الخبر محذوف أى: لولا زید موجود.

ص ۲۷۹ در لولا خواندیم که که بنا بر نظری که زید را مبتدا باشد که انظاری در این مثال‌ها بود در خبرش بحث بود. این طراوه گفت خبرش لا کرمتک گرفت و ابن هشام رد کرد و گفت چون هیچ رابطی ندارد به زید. ما گفتیم ای کاش اشکال قشنگ تری می‌آورد که گفتیم در باب رابع خواهیم خواند. وقتی دلیل اقوی داریم سراغ اضعف نمی‌رویم اینجا که رد است یعنی نمی‌شود خبر باشد چون فهم خبریت نمی‌شود. البته اگر مخاطب کاف خود زید باشد درست می‌شود یعنی از مقوله چهار باشد ولی منظور اینها از این مثال این نیست.

درس ۶۳

الثانی: الجملة الموصوف بها

همع/۱۱۹/۳ سیوطی ص ۲۷۳. مباحث لبیب بیشتر بوده که چهار استاد انداخته اند.

و لا یربطها إلا الضمیر، إما مذکوراً (یا بارز است یا مستتر)، نحو قوله تعالى: (حَتَّى تُنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَاباً نَقْرُؤُهُ) (الأسراء / ۹۳) نمونه/۱۲/۲۸۳

نقروه جمله وصفیه است برای کتابا که این مباحث در باب ثالث هم بحث کرده در بحث جمله که نکرات می آید الجمل بعد النکرات صفات؟ ایا به نحو موجه کلیه صحیح است یا نه ابن هشام بحث کرده.

أو مقدراً، نحو قوله تعالى: (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا، وَ لَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً، وَ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ، وَ لَا هُمْ يُنْصَرُونَ) (البقرة / ۴۸) نمونه/۱/۲۲۱

عدل به چه معناست؟ فدیة غرامت بدل

مقدرا، چه مرفوعی و چه منصوبی و چه مجروری که اینها در لبیب مثال دارد. همینجا ان نکات که بحث عائد بحث ثانوی است و مهم فهم رابطه صفت و موصوف است و گفتیم در افق معنویشان نزدیک است به مبتدا و خبر لذا در اکثر احکام یکی هستند.

یوما که مفعول به برای اتقوا است اما لا تجزی نفس عن نفس شیا جمله وصفیه است و بعدی ها نیز عطف به این هست که هیچ کدام از اینها عائد ندارند. چون در بحث السابع در بحث قبلی قبول نکرد عطف بالواو را لذا اینجا می نویسد فانه علی تقدیر فیه اربع مرات یعنی چهارتا فیه باید در تقدیر گرفت. لذا اگر کسی اون نظر هشام رو قبول میکرد یکی اش هم کافی است. فیه از کجا آمد؟ چون یوم از مقوله ظرف است لذا مجروری را در تقدیر می گیریم به تبع جاری است که کلام می فهماند.

فانه علی تقدیر «فیه» اربع مرات

در شماره نهم مشابه این را داریم. اونجا هم دارد التاسع ص ۴۶۳: جواب اسم الشرط المرفوع بالابتدا و لا یربطه الا الضمیر اما مذکوراً او مقدراً او منوباً عنه. این منوب عنه بنابر نظری است که ال میتواند جایگزین ضمیر شود بعد در ایه شریفه که مثال می زند بنابر نظر ابن هشام باید ثلاث مرات می گفت. مستافانه این بخاطر تذبذب دارد که در السابع برخورد نکرد و خوب عمل نکرده است.

ادرس: وافی/۳/۴۷۴ و ۴۷۶ و ۴۷۸ راجب اینکه محذوف چه باشد.

و قرأ الأعمش

معرفی اعمش: کتاب تاریخ قران اقای معرفت ص ۱۴۸: سلیمان ابن مهران اسدی قاری کوفه متوفی ۱۴۸.

در بعض نسخه ها لیب دارد قرائت الاعمش که این بهتر است چون عطف می شود به قوله تعالی در نحو قوله..

(فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَ حِينَ تُصْبِحُونَ)(الروم / ۱۷) نمونه/۳۸۲/۱۶

حینا موصوف است که عرف می فهمد

علی تقدیر «فیه» مرتین

اینجا علی جمیع المبانی تقدیر فیه می گیرند و نمیتوان گفت مرة واحدة. چرا باید گفت فیه مرتین؟ چون عطف به صفت نیست بلکه عطف موصوف و صفت بمر موصوف و صفت است. چون حینا دو بار آمده است

دلیل لا و الا: چرا در جمله خبریه به مبتدا روابط مطالب مختلف می توانست باشد چرا اینجا جمله موصوفه رابط فقط ضمیر است اما در بحث قبلی چند تا بود. صبان/۳/۶۳: الفرق ان المنعوت لا يستلزم نعت صناعتا: از جهات معنوی منعوت به نعت نیاز ندارد فضعف طلبه له فاحتيج لدليل قوي يدل على ارتباط الجملة به و انها نعت له. دلیل قوی هم ضمیر است بخلاف المبتدا فانه يستلزم الخبر فقوى طلبه له فاكتفى باي دليل بعدا ابن هشام جمله ای دارد که ممکن است با این مطلب صبان در تعارض ببینید لذا دقت کنید که اینگونه نیست.

بحث استدرادی: به تبع اینکه ابن هشام در این دو مثال گفت فیه در تقدیر است یا مثلا حذف شده یا مقدر است. حالا این فیه دفعتا حذف شده مجموع جار و مجرور یا اینکه تدریجا حذف شده یعنی اول جار حذف شده و سپس ضمیر منصوب شده است و متصل به فعل و سپس این ضمیر منصوبی حذف شده است. دو قول است: ابن هشام می گوید از سیبویه نقل شده است که گفته دفعتا. اما از اخفش نقل شده که گفته تدریجا. بعد ابن هشام عبارتی از امالی ابن شجری دارد که با نقل دیگران (یعنی غیر ابن شجری) ناسازگاری دارد و جور دیگری در امالی نقل شده است.

و هل حذف الجار و المجرور معاً (دفعتا) أو حذف الجار وحده فانتصب الضمير و اتصل بالفعل ثم حذف منصوباً ؟ ،

فی هذا الحذف قولان: الأول: عن (یعنی حکمی او نقل یعنی خودم ندیده ام) سیبویه و الثانی: عن أبي الحسن و فی (یعنی خودم دیدم) امالی ابن شجری: قال الکسائي: لا يجوز أن يكون المحذوف إلا الهاء (وحدها)،

ظاهرش این است که در فیه مثلا هاء حذف شده ولی فی مانده که حرف عجیبی است! لذا ابن هشام می گوید منظور کسائی این است که معا با حرف جر حذف نشده است بلکه وحدها و به صورت تدریجی حذف شده است.

أى: إن الجار حذف أولاً، ثم حذف الضمير

در این بیان ابن شجری تدریجی را به کسائی نسبت داد.

و قال آخر (نحوی دیگری که ابن شجری نامش را نبرده): لا يكون المحذوف إلا «فیه» (یعنی دفعتا که خود این مفسر کلام کسائی است به قرینه تقابل)

و قال أكثر النحويين منهم سيبويه و الأخفش: يجوز الأمران

یعنی میشود دفعتا و میشود تدریجی حذف شود. و الأقیس عندی الأول (یعنی تدریجی). انتهى

اقیس عند ابن شجری مطابق با قانون و قاعده اول است یعنی تدریجی که کسائی گفت.

چون قاعده و قانون هست این صحیح است اما می شود از لحاظ ضابطه ای دفعتا هم حذف شده به هیچ جا بر نمی خورد لذا این دفعتا را نیز قبول میکنیم ،

و هو (قول ابن شجری که دیدم) مخالف لما نقل غیره.

نقل به کار می برد چون در مورد سیبویه و اخفش خودش ندیده بود. یعنی نوشت مخالف لقول غیره قول زمانی که دیده باشد.

آیا این بحث اثر معنوی دارد ؟ این هشام کلمه ای بکار برد که می شود این جواب را بدهد و اون هم اقیس هست . اقیس یعنی مطابق قاعده و قانون . فلسفه انرا با این گفت. شاید گفته شود فیه که حذف شده است حالا چه فرقی می کند چه دفعتا و چه تدریجا . اما بحث سر این است که قاعده چی اقتضا می کند . این دو صرف یک بحث ظاهری نیست . بلکه دارد می گوید ضابطه چیست . در نگاه اول می گوئیم دفعتا بوده البته دقت شود اینجا دیگر بحث سیبویه نیست چون بحث اجتهاد است نه حکایت. لذا گفته اند در مقابلش که آیا دفعتا قانونی هست یا نه ؟ بین نحوی ها دو بحث تقریبا تلقی به قبول است : ۱. منصوب به نزع خافض (حذف و ایصال) که قدما در کتب شان می گوید «مفعول به علی الاتساع» و تیتیر جداگانه ندارند و در بحث مفعول به بحث می کنند. ۲. حذف ضمیر منصوبی آسان است . این دو مورد قبول اقایان بوده. با توجه به این دو نکته اینها گفته اند ضابطه در چنین مواردی باید قائل به تدریجی بشویم یعنی اول جار یعنی نزع خافض حذف شده و بعد ضمیر منصوب بنزع خافض شده . قبلا گفتیم بائی که در بنزع است باء سببیت حقیقیه نیست فلذا از عوامل نصب نزع خافض نیست بلکه نزع خافض سبب می شود که رفع مانع شود و مقتضی عمل بکند . در حینا تمسون فیه . وقتی جار هست فعل نمی تواند عمل کند در ضمیر اما وقتی جار پرید مانع می پرد لذا مقتضی که فعل یا شبه فعل است عامل میشود لذا با بنزع با سببیه حقیقیه نیست . لذا قدما مفعول به علی اتساع میگفتند. ص ۷۴ : اختلف الذی ذیل آیه «الذی اطعم ان یغفر لی» طمع در لغت با فی متعدی می شود لذا نمی شود ان یغفر را مفعول گرفت برای اطعم. لذا باید از مقوله منصوب به نزع خافض گرفت یعنی فعلی که لازم است و تعدیه اش با حرف جر است و حرف جر آن می افتد لذا اون هم می تواند در آن عمل کند لذا طمع در لغت نداریم که بخواهد عمل کند بلکه به خاطر همین نکته عمل می کند . لذا فی در تقدیر است . ادامه این صفحه را ببینید که مقوله رفع مانع و مقتضی داد می زند: و اختلف فی محل ان و صلتها بعد حذف الجار فذهب الخلیل و الاکثرون الی انه نصب البفعل المذكور و جوز سیبویه خفضه بالجار المحذوف؛ دلیل سیبویه : استناد به بعض اقوال و شواهد عرب که این حکایت مهم و قابل عنایت است . باز در باب رابع ص ۴۷۲ : السابغ اسقاط الجار توسعا می آید. این سه صفحه را به هم آدرس بدهید . پس تدریجی ها میگویند ما منصوب بنزع خافض داریم لذا اول جار حذف می شود و بعد منصوب به فعل متصل می شود که ضمیر منصوبی حذف می شود. ابن هشام خیلی دقیق نوشت ضمیر حذف می شود نوشت: ثم حذف در حالیکه منصوب است. یعنی مدانیم که ضمیر منصوبی راحت حذف می شود. لذا ابن شجری گفت تدریجی چون قیاس و قاعده این است . هرچند سیبویه دفعا گفته باشد اجتهاد است قبول نمیکنیم.

ابن هشام بعد از حذف الجار و حذف الضمیر منصوبا در لیبب دارد کما قال شاعر شهدناه ای شهدنا فیه . این عبارت انداختنی نیست دارد مشی عرب اینجور رفتار می کند را نشان می دهد . ص ۱۲۴ شعر ۱۲۲ نیز این را داشتید که تدریجی در عرب وجود دارد که

بعضی جاها جار را انداخته اند ضمیر را نکه داشته اند و یک وقت هایی پیش رفتند ضمیر را نیز حذف کرده اند و همین مقدار که ضمیر را نه داشته اند نشان دهنده است که تدریجی حذف می شود.

اینکه ابن شجری گفت سیبویه و اخفش قبول دارند قانون و قاعده را ولی از لحاظ ضابطه دفعتاً هم قائل شویم به جایی بر نمی خورد و با قاعده دیگر در تضاد نیست.

آدرس ها : وافی/۴۹۵/۲ سیطوی ص ۱۶۹ صبان/۸۹/۲ شرح التصریح/۴۶۶/۱ ابن عقیل و خضری/۳۶۱/۱.

در بحث علی نیز این بحث بدر بخور هست و اثرات عملی نیز دارد ص ۱۶۷ ذیل شعر ۱۲۸ که : ان الکریم و اییک یعتمل ان لم یجد یوما علی من یتکل گفت ای من یتکل علیه فحذف الشاعر علیه . زاد «علی» قبل الموصول تعویضاً له . از مخالف های سرسخت این عبارت رضی است که می گوید نمی شود علیه یکجا حذف شود و اثری دارد که انجا ظاهر میشد. بیان رضی را ببینید که درس داده ام. رضی/۴/۳۲۲ . که اونجا توضیح داده ایم اثرات عملی را در بیان رضی .

درس ۶۴

به ازدواج چندشکل نگاه کنید: عقیفه بودن شرط کافی نیست برای همسر طلبه بودن. پنج جلسه در مورد ازدواج صحبت کردیم که ضبط نشد ولی نوشته شده است. به چهره زیبا بهترین اهمیت دهید. با دیدن یک زن و پسندیدن باید از تمام دیگری چشم پوشانید. ازدواج مجموعه است پدر و مادر و برادر و و فامیل ها را زیر نظر داشته باشید. دنبال خانواده ساده بروید.

الثالث: الجملة الموصول بها الأسماء،

یعنی جمله ای که الی متصل بها اسماء

و لا یربطها غالباً إلا الضمیر،

این غالب بر اساس مغنی اللیب یک تفسیر دارد اما بر اساس مغنی الادیب تفسیر دیگر دارد چون دست کاری کرده اند اما بر اساس مغنی الادیب در مقابل ضمیر خطاب و اسم ظاهر است یعنی قلیل اش می شود ضمیر خطاب و اسم ظاهر و غالب می شود ضمیر غائب. منظور از ضمیر نیز ضمیر غائب است چون در ادامه مقابل اش را می گوید ضمیر خطاب .

إما مذکوراً، نحو: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ) (البقرة / ۳) نمونه/۷۰/۱

یومنون صله است که عائد او مذکور است.

و إما مقدراً، نحو: (أَيُّهُمْ أَشَدُّ) (مریم / ۶۳) نمونه/۱۱۲/۱۳

ص ۹۷ ابن هشام بحث کرده است . خوب هم بحث کرده است ذیل بحث ای موصوله است که این آیه محل اختلافات زیاد است و معركة الآراء. این براساس مقدمه و نکاتی است که در ص ۹۷ اثبات کرده.

ایهم هو اشد بوده است . ای از جهت معرب یا مبنی بودن چه می داند در ص ۹۷؟ ثانیاً اگر مبنی است ، مبنی مضاف واقع میشود یا نمی شود ؟ اگر نمی شود پس این جا چه شده ؟ اگر می شود پس چرا می گویند مضاف مبنی نمی شود در جاهای دیگر و اضافه درگیر است با بناء که شباهت مدنی را به غیرمدنی تبدیل می کند؟ نظرات علامه طباطبایی را در ذیل این بحث گفته ایم .

دیروز تحلیلی از صبان خواندیم که چرا در جمله موصوفه همیشه رابط ضمیر است که گفتیم با عبارت ابن هشام درگیر نشود که این عبارت: اون عبارت ابن هشام که گفتیم با عبارت صبان که ذیل مورد قبل داشتیم که تضاد پیدا نکند همین عبارت هست .

و الحذف من الصلة أقوى منه من الصفة، و من الصفة أقوى منه من الخبر

مجرور منه حذف است. دلیل این مشخص است. دیروز بین جمله خبریه و موصوفه مقایسه شد ولی جمله صله را از باب خامس خواندیم که نیازمندی صله به موصول بسیار زیاد است و اصلاً موصول بدون صله نشاید حال آنکه وصفیه و خبریه اینگونه نیستند. همین ارتباط قوی بین صله و موصول سبب می شود که جمله به این اسم ارتباط قوی پیدا کند لذا راحت حذف می شود. اصلاً سبب مبنی شدن موصول شباهت افتقاری بود افتقار شدیدی که موصول به صله دارد. حذف در هر سه پذیرفته شده اما در کدام آسان تر است : جمله خبریه، جمله موصوفه و جمله موصوله : صله آسان تر است از صفت و صفت آسان تر است از خبر.

دیروز گفتیم در مقایسه بین جمله خبریه و صفت . اما از باب خامس گفتیم که نیاز مندی صله به موصوله بسیار زیاد است . اصلاً موصول بدون صله نشاید . و حال آنکه جمله وصفیه و خبریه اینگونه نیستند . همین ارتباط قوی لفظی بین موصول و صله این سبب میشود که این جمله ارتباط قوی پیدا کند به این اسم یعنی به این موصول . وقتی این ارتباط پیدا شد عائد راحت حذف می شود . این صله آنقدر ارتباط دارند و نیاز دارند که گفت شباهتی که باعث مبنی شدن موصول می شود شباهت افتقاری است . لذا این راحت حذف می شود . دسوقی/۱۱۶/۳: اقوی ای احسن و ذلك لان الموصول مع صلته كالشي الواحد بدليل انه لا يوجد موصول بلا صلته فاستغنى بربط اللفظي عن الالتزام لذكر الضمير بخلاف الصفة و الموصوف جمله خبریه استقلالش شدید است یعنی ارتباط اش نه به اندازه صله با موصول است و نه به اندازه تابع با متبوع است که ارتباط شدید دارند لذا چون استقلال اش شدید است لذا عائد راحت حذف نمی شود اما استلزامی که مبتدا صناعتاً به خبر دارد به خاطر این استلزام لذا عائدش موارد زیاد می تواند باشد . اما در جمله موصوفه فقط می تواند ضمیر باشد . لذا این صفحه با اون صفحه هیچ تضادی ندارد . شمنی/۱۹۰/۲ همع/۱۱۹/۳ مهدی الاریب ص ۲۱۶ .

و الربط بضمير الخطاب،

چرا این عبارت را در مغنی الادیب تغییر داده اند : در لیب از اینجا تغییر کرده است که همین عبارات غالباً بالا را تغییر می دهد . ظاهراً باید ضمیر الحاضر باشد تا شامل خطاب و تکلم شود. در دعای عرفه کم نداریم انا الذی عصیْتُ که در دعاها داریم چیست ؟ الان «تُ» کدام یک از اینها است ؟ این باید حاضر باشد که از عبارات ابن هشام بدست می آید . ان عبارت ابن هشام در لیب محشین گفته اند: این گونه باشد بهتر است که این اقایان اساتید از اونها گرفته اند که بلایی سرش آوردن که سبب شده مطالب این هشام از بین رفته. پس منظور ضمیر حاضر مراد از این خطاب هست کهی همع/۲۸۱/۱ تصریح میکند.

أَنَا الَّذِي عَصَيْتُ جَبَّارَ السَّمَاءِ أَنَا الَّذِي أُعْطِيتُ عَلَى مَعَاصِي الْجَلِيلِ الرَّشَا

نحو قول علی بن الحسین (علیهما السلام): «أنت الذی وسعت کل شیء رحمة و علماً، و أنت الذی جعلت لکل مخلوق فی نعمک سهماً» ، قلیل ، و لکنه مع هذا مَقیس ،

ولی قیاسی است میتوان تکلم کرد.

و أما الریط باسم الظاهر ، نحو: «أنت الذی قام زید» فقلیل غیر مَقیس .

این استعمال با ذوق سلیم سازگاری ندارد. لذا اشمونی/۶۲/۱ می نویسد شاذّ که بتوانی بسازی بله داریم. همع/۱/۲۸۴

مهدی الاریب ص ۲۶۱ نیز تعبیر به ضمیر حاضر کرده اند که درست است که هم شامل متکلم بشود و هم مخاطب که همین هم نظر ما است . تأمل : قلیل ذاتی است یا نسبی ؟

الرابع: الواقعة حالا

جمله حالیه در سیوطی ص ۲۰۵ مبسوط و سیوطی در همع مبسوط تر گفته ۲۴۹/۲ تا ۲۵۳. ابن هشام به تبع اشایی که احتیاج به رابط دارند میگوید که جمله حالیه نیاز به رابط دارند ولی اینکه کدام مله حالیه با چه شرایط و مقیداتی نیاز به چه رابطی دارد هم بحث کرده. در بلاغت نیز بیشتر بحث کرده است.

و رابطها إما الواو و الضمیر ، نحو: (لا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنتُمْ سُكَارَى) (النساء / ۴۳) نمونه/۳/۲۹۵

حالا کجاها واو و ضمیر هر دو باید باشد مراجعه شود که باید کتب نحوی ذیل باب الحال را دید .. این ایه نکته ای داشت ه در فرق دوم حال و تمیز گفتیم. هم واو حالیه داریم و هم اتم که ضمیر هست و هر دو عائد هستند .

أو الواو فقط ، نحو: (لَئِنْ أَكَلَهُ الذَّنْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ) (یوسف / ۱۴) نمونه/۹/۳۳۱

عائد کدام است ؟

ذوالحال بعضی گفته اند ذنب و بعضی گفته اند از ضمیر اكله که با توجه به بعد و قبل ایه معلوم میشود.

این مثال مانند جا زید و الشمس طالعه که ابن هشام همان مباحث را اینجا دارد که اشکالاتی مطرح شد و بعضی جواب دادند که اینجا هم مانند همان جا است . ببینید ابن هشام چه جور جواب به ابن جنی می دهد در لیب . ولی چون انجا ذکر شد حذف کرده اند اساتید. نکته: جملاتی که از این مقوله هستند یعنی از مقوله اون چیزی که ص ۴۳۵ دیدید که عائد در عرب فقط واو است که از اقایون این بدست می آید .

در اینکه عصبه به چه تعدادی می گویند بین لغویین اختلاف است مثلاً حجت خراسانی در مهدی الاریب ص ۲۶۳ گفته بین ده الی ۴۰ ولی این متفق مورد لغوی ها نیست.

أو الضمير فقط، نحو: (تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ) (الزمر / ۶۰) نمونه/۵۱۷/۱۹

وجوههم مسوده جمله حالیه است برای الذین که مفعول تری است. یا فاعل کذبوا.

عائد اینجا به ذوالحال همین ضمیر هم در وجوههم است.

ابن هشام با مبنایی که دارد می دانیم که اگر همین مقدار که رابطه درک شود کافی است و حتما رابط نمی خواهیم. لذا بعد از فهمیدن می رویم سراغ تقدیر لذا اینجا هم می نویسد: قد یخلو منهما لفظا. اما بعضی ها می گویند همین که شما درک کنید کافی است و نیاز به تقدیر نیز نیست که ظاهرا استاد عابدی از این دسته می باشند البته شاید.

و قد یخلو (حال) منهما لفظاً، فیُقدّر الضمیر، نحو: «مررت بالبرّ فقیز بدرهم»

اینجا نه ضمیر داریم و نه واو لذا ابن هشام می گوید در تقدیر می گیریم. لذا یک منه بعد از قفیز می گیرند که هم عائد بشود و هم مسوغ نکره آمدن مبتدا. اما بعضی می گویند که نیاز به این تقدیر گرفتن نداریم. دسوقی/۱۱۸/۳ را اینجا ببیند هم/۲۵۱/۲

أو (یقدر) الواو كقوله (قول شاعر): یصف غائصاً (فرو رونده) لطلب اللؤلؤ انتصف النهار (روز به نیمه رسیده) و هو غائص و صاحبه لا یدری ما حاله : ۳۹۵ نصف النهار الماء غامرة و رفيقه بالغیب لا یدری

رفیق مبتدا و لا یدری خبر. بالغیب متعلق به لا یدری و غیر این گرفتن معنا خراب می شود.

شاعر گفته نصف اما ابن هشام گفت انتصف چرا؟ آیا این به خاطر این است که در صرف ساده بود که ثلاثی مزید با ثلاثی مجرد به یک معنا هستند. ظاهرا بله حتی شمنی/۱۹۰/۲. صحاح دارد: نصف ای انتصف. اما یک بحث دقیق دارد که آیا امکان دارد ثلاثی مجرد و مزید به یک معنا باشند که جای خود دارد؟ بحث زیاده المبانی چه می شود؟

الماء غامرة جمله حالیه است. ابن هشام می گوید بین نهار و ماء یک واو در تقدیر بیگیرید که عائدی نداریم.

ترجمه: روز به نیمه رسید در حالی که آب فروبرنده غائص است و رفیقش نمی دانست در غیب را.

دمامینی به ابن هشام اشکال کرده است. شمنی/۱۹۱/۲: من نفهمیدم که ابن هشام در اولی گفت ضمیر و در دومی گفت واو؟ چون در دومی می شود ضمیر در تقدیر گرفت بلکه تقدیر ضمیر اولی است لانه الاصل فی الرابط چون خود ابن هشام گفت اصل این است که ضمیر در تقدیر گرفت لذا چرا این گفت؟ این نشان می دهد که دمامینی به دومی اشکال دارد، نه اولی. شمنی خواسته از ابن هشام دفاع کند لذا گفته: در مواردی که جمله اسمیه جمله حالیه است در بسیاری از موارد اش واو بکار می رود که این نیز اصل است و رابط اینها واو است لذا ابن هشام نیز این را گفته است.

آیا دفاع شمنی تمام است؟ اگر کسی استقرا کرد و دید که اینگونه که شمنی می گوید نیست، اون وقت این جواب ناتمام است.

در رد شمنی می‌گوییم پس چرا ابن هشام در مثال «مررت بالبر قفیز بدرهم» ضمیر در تقدیر گرفت ؟ در حالی که مسوخ هم داریم که جمله حالیه نکره است ؟

به نظر ما می‌شود یه جور دیگر از ابن هشام دفاع کرد که نیاز به استقرا نیز ندارد . از عبارات ابن هشام بدست می‌آید که در مقوله جا زید و الشمس طالعه در اینگونه جمله اسمیه هایی که حال واقع می‌شود رابط واو واقع می‌شود لذا این مثال نیز از اون مقوله است پس با واو آورد که گفت اكله الذئب و نحن عصبه واو فقط در تقدیر میگیریم . گرچه با ضمیر نیز می‌شود مشکل را حل کرد اما طبق سیاق و قاعده سنن که جری الکلام علی سنن واحد مطلوب اگر بخواهیم پیش برویم باید رابط را واو گرفت .

در مورد مررت بالبر قفیز بدرهم چرا ابن هشام اینجا گفت ضمیر ؟ شاید یکی از دلایل اش این باشد که منه به عنوان مسوخ نیز بکار می‌رود که این منه دو کار می‌کند هم مسوخ است برای قفیز و هم عائد می‌شود از جمله حالیه به ذوالحال . ضمن اینکه ضمیر نیز اصل است . بین این دو جواب باید دقت کرد که جواب اصل جواب محکم تری است نسبت به این که چون مسوخ دار بشود ضمیر در تقدیر میگیریم . چرا این جواب محکم تر است ؟ چون یکی از مسوغات این بود که نکره در ابتدای جمله حالیه واقع شود لذا دیگر ضمیری نمی‌خواهد . خلافا کسایی که شرط واو کرده بودند .

الخامس: المفسرة لعامل الاسم المشتغل عنه

مرور: بحث اشتغال: ص ۱۶۱ سیوطی : یکی از جملی که نیاز به عائد دارد اون جمله مفسره است در باب اشتغال . این باید باشد وگرنه از باب اشتغال خارج می‌شود . عائدش یکی این ضمیر است . مانند زيدا ضربته . یا اینکه اگر ضمیر نیست یک چیزی مربوط به آن باشد که گفتیم سببی مانند زيدا اكرمه اخاه . فقط همین دو تا می‌شود به عنوان عائد باشد ؟ نه سیوطی ص ۱۶۶ : گفت همین علقه ای که حاصل می‌شود نیز عائد است مانند : أ زيدا ضربت عمرا و اخاه : که ضربت در عمرا عمل کرده که اجنبی است اما چون اخاه تابع عمرا است و ضمیری به زید دارد اشکالی ندارد . که ابن مالک در تسهیل شرط کرده که این تابع حتما باید با واو بیاید نه حروف عطف دیگر . چون در مفردات واو برای مطلق جمع می‌امد که کالشیئ الواحد قرار می‌دهد . در جمل اختلاف بود بین هشام و ابن هشام اما در مفردات اتفاق بود . یا اینکه تابع می‌شود نعت باشد مانند : أ زيدا رایت رجلا یحبّه و زاد فی الارتشاف ان یكون عطف بیان مثال عطف بیان : أ زيدا ضربت عمرا اخاه : اگر اخاه عطف بیان برای عمرا باشد که این عائد و رابط از جمله مفسره به اون هست

توکید و بدل را نگفت ؟ توکید نگفت چون واضح است اما بدل چرا ؟ در فرق ۸ بین بدل و عطف بیان خواندیم که نمی‌شود گفت این اصلا بدل است چون بدل در تقدیر جمله مستقله است به خلاف عطف بیان . اگر این بدل باشد می‌شود أ زيدا ضربت عمرا ، أ زيدا ضربت اخاه . لذا این جمله اول یعنی أ زيدا ضربت عمرا غلط است چون عائد نداریم .

نحو: «زیداً ضربته، أو ضربت أخاه، أو عمراً و أخاه ، أو عمراً أخاه» إذا قدرت الأخ بیاناً،

یعنی عطف بیان بگیر چون بدل غلط می‌شود. البته سیوطی نعت را هم گفته بود

فإن قدرته بدلا لم یصح نصب الاسم علی الاشتغال، (بخاطر ص ۴۲۸) و لا رفعه علی الابتداء،

زیدُ ضربت عمرا و اخاه : اینجا نیز نمی‌شود اخاه بدل باشد چون زید ضربت عمرا جمله خبریه نیز عائد می‌خواهد که در جمله اولش نداریم مانند بالایی.

و کذا لو عطفَ بغير الواو.

مطالب بعدی دقیق است: ابن هشام آیه ای را می آورد که لا اقل طبق یک وجه ترکیبی می شود مثال برای الخامس . دلیل آوردن آیه شریفه این است .

و قوله (به کسر عطف به زیدا ضربه که نحو سرش می اید: نحو قوله تعالی . به ضم بهتر است که جمله مستأنفه باشد) تعالی: (سَلُّ نَبِيْ إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةِ) (البقرة / ۲۱۱)

ده مقدمه لازم است:

مقدمه اول: لسان/۱/۶۷: الايتاء به معنای الاعطاء. آتاه الشئ: أعطاه الشئ: یعنی این ماده دو مفعولی است. مجمع البیان هم نقل کرده.

مقدمه دوم: سَلُّ (از سأل): نحوه ساختن سل در صرف داشته اید اما آیا از افعال قلوب است یا نه؟ بنابر معنای مشهور افعال قلوب خیر. وافی/۲/۵. معانی/۲/۷. همع/۱/۴۷۵ که شمرده نشده است.

۳: تعلیق (سیوطی ص ۱۳۷ خواندید یعنی ابطال عمل که وجوبی بود خلاف الغاء) تعلیق دلائلی داشت که یکی از آنها لمجیی ما له الصدر بعده: صدارت طلب مابعدش بیاید. آیا تعلیق مخصوص افعال قلبی به اصطلاح مشهور است؟ خیر. معانی/۲/۳۲: در حکم تعلیق بعض افعال به افعال قلوب ملحق می شوند مانند سأل. لذا در حکم فعل قلبی است سل.

خیر معانی النحو/۲/۳۲: برخی به افعال قلوب ملحق می شوند در حکم تعلیق. همع/۱/۴۹۶ وافی/۲/۳۵ رضی/۴/۱۶۶ رضی دقیق تر است: می دانید چرا بعض افعال با اینکه از افعال قلوب شمرده نشده اند در آن تعلیق می شود مانند نظر و سأل؟ چون نتیجه نظر و سال علم است و التعلیق یقع بعد کل فعل یطلق به العلم.

مقدمه ۴: آیا تعلیق می تواند فقط نسبت به مفعول دوم جاری شود یعنی مفعول اول منصوب بماند؟ بله. لازم نیست تعلیق همزمان در هر دو مفعول صورت گیرد. وافی/۲/۲۷ و رضی/۴/۱۶۱

مقدمه ۵: مغنی ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹: ابن هشام دارد که کم دو قسم دارد: خبریه (همع/۲/۲۷۸ و وافی/۴/۵۳۴) و استفهامیه (وافی/۴/۵۳۱ و همع/۲/۲۷۵). که در ۵ امر شریک اند: هر دو مبهم اند لذا نیاز به تمیز دارند. هر دو به تصریح ابن هشام صدارت طلب اند.

مقدمه ششم: ص ۲۲۰: بحث اعراب تمیز کم که خیلی بحث مشکلی بود. اون عبارت ابن هشام ناقصی نیاز دارد که مشکل آیه ای و روایتی شما را حل نمی کند. لذا ما کامل تر گفته ایم که مبتلا میشوید. ان تمیز الخبریه واجب الخفض و تمیز الاستفهامیه منصوب که این تنمیه دارد که گفته ایم. حالا این تمیز دو کم می شود حذف شود؟ مع القرینه بله می تواند

مقدمه ۷: کل: ابن هشام بحثی داشت که چه ضمیری به کل بر می گردد. همین بحث را در مورد کم نیز داریم که ابن هشام بحث نکرده است: می شود مفرد مذکر برگردد به لحاظ لفظ اش یا می تواند به اعتبار معنا و مدلولش برگردد ضمائر غیر مفرد مذکر. که معنای کم را از تمیز اش می فهمیم. وافی/۴/۵۲۹ (استفهامیه) و ۵۳۲ (خبریه)

مقدمه ۸: ص ۳۱۲ : شرایط من زائده : تقدم نفی و نهی و استفهام به هل ، تنکیر مجرور (مجرور مبتدا یا فاعل یا مفعول و وائب فاعل باشد و یا مفعول مطلق باشد که در تنبیه قبول کرد)

مقدمه ۹: ص ۳۱۴ : الثالث : اکثر نحوی اهل هذا الشرط الثالث فیلزمهم زیادت من فی الخبر و التمییز ، من زائده بر سر تمییز مانند ما طاب زید من نفس در حالیکه عرف لایجیزون ذلک. پس چرا افعال کردید ؟ . در تمییز اضافه کردیم که در مورد تمییز کم همه قبول دارند که من زائده بر سر تمیز کم بکار می رود . صبان/۲/۲۱۲ . وافی/۲/۴۲۷

مقدمه ۱۰: در همان ص ۳۱۴ ابن هشام نوشت شرط اول را که تقدم نفی و نهی و .. باشد اخفش و کوفی ها قبول نکرده اند گفتند کلام موجب می تواند باشد.

ص ۹۸ : ابن هشام دارد : ویرد اقوالهم ان التعلیق مختص بالافعال القلوب. ان تعلیق مختص به افعال قلوب . ممکن است شما این عبارت را ببینید که با اینجا مقدمه سه متنافی باشد ؟ خیر ابن هشام افعال قلوب را یک تعریف دیگر دارد لذا اینجا گفتیم افعال قلوب اصطلاحی بمعنی المشهور . ص ۳۹۰ ابن هشام تعریف اش از افعال قلوب دارد . در همین صفحه نیز از عبارت ها بر آمد که سل تعلیق دارد .

اصل بحث در مورد آیه شریفه : دو اعراب در این آیه داریم : من زائده . کم یا ۱) مبتدا باشد و خبرش آتیناهم من آیه . هم مفعول اول و من نیز زائده است و ایه نیز مفعول دوم است . عائد جمله خبریه به مبتدا ضمیر هم است . اگر هم به کم بر می گردد . این به اعتبار معنا آمده است که تمیز اش نیز حذف شده است بنابر مقدمه دیگر. در اصل این بوده : کم جماعة آتیناهم . سل نیز معلق از عمل شده نسبت به مفعول ثان فقط . مفعول اولش بنی است که منصوب است . که نسبت به یکی فقط معلق شده . لذا جمله کم آیه ... می شود جمله سد مسد مفعول ثان محلا منصوب.

۲) یا کم محلا منصوب بنابر باب اشتغال که مثال زده برای مصداق شدن الخامس : آتیناهم من آیه که باید بشود جمله مفسره که عائد می خواهد که عائد هم است که در اصل بوده کم جماعة و این باید مذکور و مفسر محذوف باشد که در ظاهر کردن آن عامل باید بعد کم باشد چون کم صدارت طلب است. سل معلق از عمل است اما این جمله اول می شود سد مسد مفعول ثان و محلا منصوب چون جمله آتیناهم من ایه می شود جمله مفسره که اعراب ندارد بنابر نظر مشهور.

إن قدرت «من» زائدة ف «کم» مبتداً أو مفعول ل «آتینا» مقدراً بعده،

تمام مطالب در این دو خط گفته. اگر تقدیر مفعول باشد نه اولی.

من اگر بیان جنس باشد آیا همین دو ترکیب را میشود ارائه داد ؟ ابن هشام می گوید خیر چون در این صورت این کم مبهم است . لذا در اون صورت این کم، آیه را تمیز خودش قرار می دهد لذا در این صورت مفعول ثان آتینا چیست ؟ اگر کم مفعول دوم است دیگر این دو ترکیب گفته شده نیست . اگر کم را بخواهی مبتدا یا منصوب علی الاشتغال بگیری عائد به کم نخواهیم داشت. کسی نگوید هم عائد باشد چون اگر مصداق کم آیه شد دیگر به لحاظ لفظ مفرد مذکر و به لحاظ معنا مفرد مونث است که هم نمی تواند به ان برگردد. لذا این دو ترکیب ناصحیح است لعدم رابط و فقط تنها ترکیب کم مفعول مقدم برای اتینا باشد بخاطر صدارت طلبی اش. و إن قدرتها بیانا ل «کم» لم یجز واحد من الوجهین؛ لعدم الراجع حیثین (حین از قدرتها بیانا لکم) إلى «کم» و إنما هی مفعول ثان مقدم.

ابن هشام می گوید در کشاف ج ۱ ص ۱۲۸ ذیل این آیه دارد : اگر کم استفهامی است یا خبری می گویم هر دو می تواند باشد . (لذا استاد تا اینا نه معنا کرد نه اعراب تمیزش را ظاهر کرد) بنابر استفهام معنا چه می شود : از مقوله تقریر یعنی استفهام تقریری می شود که مفسرین شیعه مانند آقای مکارم و از عبارت مجمع نیز بر می آید که آنها نیز همین را قبول کرده اند . بنابر خبری بودن ابن هشام می گوید مراد زمخشری این را گفته است اما من قبول ندارم که بشود کم را خبری گرفت لذا ابن هشام قائل به این است که کم استفهامی است در این آیه . چرا نمی شود خبری گرفت ؟

جلسه ۶۶

بینیم که آیا ابن هشام از خودش اشکال می کند یا از لسان و جانب نحویون است . ابن هشام می گوید اگر در اعرابی که در دیروز گفتیم مفروع (واضح و مقبول است) بود که سل مُعَلَّق از عمل است نسبت به مفعول ثان . از طرف دیگر نحوی ها (ظاهرا باید بگویم اکثر نحوی ها چون مخالف دارد) که کم خبریه سبب تعلیق نیست . نتیجه این دو مقدمه می شود که پس در آیه شریفه نمی شود کم را خبریه گرفت .

و جوز الزمخشری فی «کم»، الخبریه و الاستفهامیه، و لم يذكر النحویون أن «کم» الخبریه تُعَلِّقُ العاملَ عن العمل،

یعنی ابن هشام از خودش اشکالی نمی کند یعنی مبنای او ظاهرا این نیست و طبق مبنای اکثر نحوی ها می گوید خبریه نمی شود گرفت. پس چرا زمخشری خبریه گرفته است ؟

دو نکته مد نظر است : دیروز گفتیم در یکی از مقدمات از خود ابن هشام در ص ۲۱۹ گفت کم خبریه و استفهامی در صدارت طلبی مشترک اند و در مقدمه ۳ گفتیم تعلیق منشا هایی دارد که یکی اش ما له صدر است. پس چرا کم خبریه نتواند سبب تعلیق شود ؟ چه فرقی بین این دو کم است ؟

آیا ابن هشام خودش دقت به این نکته داشته است ؟ بله . شاهدش ص ۵۰۴ است . دوپاراگراف به آخر صفحه : کم در آیه شریفه ای که بالا گفتند سجده ۲۶ . کم مفعول اهلکنا و این جمله مفعول یهد است و هو مُعَلَّق عنها یعنی تعلیق شده و کم الخبریه تُعَلِّق . سبب تعلیق است خلافا لاكثرهم . پس خود ابن هشام به لوازم عرایضش دقت داشته است . درست مانند کم استفهامی .

لذا این اشکال ابن هشام بر زمخشری از جانب خودش به حساب نمی شود بلکه اشکال بر مبنای اکثر نحوی ها ست .

ضمن اینکه در خود این نیز محل دقت است . یعنی نمی شود اعرابی کرد که سل معلق نباشد ؟ یعنی آیا مفروغیت واقعا مسلم است ؟

ابن هشام بر می گردد به دو اعرابی که گفت : من اگر زائده باشد دو اعراب دارد که گفتیم طبق یکی مثال برای الخامس می شد اونجایی که محلا منصوب است بنابر باب اشتغال .

آیا این من شرایط من زائده را داشت ؟ بر سر آیه آمده که نکره و مفعول است و این دو شرط را دارد ولی شرط اول که تقدم نفی یا نهی یا استفهام به هل دارد یا نه ؟ استفهام به کم را نداشتیم ؟ هیچ کدام از این شرط اول را ندارد ؟ لذا شرط اول را ندارد پس چه

جور این را زائده بگیریم ؟ مگر این که بگوییم ما مثل اخفش و کوفی ها هستیم که شرط اول را اصلا شرط نمی دانیم و می تواند در کلام موجب نیز مطلقا بکار برود . نسبت به تمیز و غیر تمیز .

یا اینکه قائل باشیم با مقدمه ۹ از ص ۳۱۴ بگوییم که بر سر تمیز کم می تواند من زائده در موجب بکار رود . که این مبنایی است که که خیلی از آقایان قبول دارند. در این صورت باید قائل باشیم که بر سر تمیز من زائده بکار می رود چون در مبنای من وقتی بر سر تمیز بکار می رود آقایان گفته اند این من یا تبعیض است یا تبیین است. لذا باید بگوییم می شود بر سر تمیز بکار برود من زائده.

و جوز بعضهم زیادة «من» كما قدمنا،

(اشکال ابن هشام) و إنما تُزاد (من) بعد الاستفهام ب «هل» خاصةً،

چون فعلا کم خبریه را کنار گذاشته طبق مبنای ان نحوی ها استفهام را بحث میکند.

(تصحیح من زائده:) و قد يكون تجويزه (این بعض) ذلک (زیادت من) علی قول من لا يشترط كون الكلام غير موجب مطلقاً (مانند اخفش و کوفی ها)،

أو علی قول من يشترطه (غیر موجب را) فی غیر باب التمييز (کلام غیر موجب است که در باب تمیز استثنا می کنیم) ، و یری (این من) أنها (من) فی «رطل من زيت» زائده لا مبنية للجنس.

من اگر مبین جنس باشد از بحث ما خارج است بعضی ها تبعیضیه هم گفتند صبان/۱۹۹/۲ شرح التصريح/۶۲۵/۱ سیوطی ۲۱۰ شمعی/۱۹۱/۲ .

نکته : رطل من زيت

در مقدمه ۹ داشتیم . در اینجور استعمالات اگر قائل به من بیانیه بشویم یا تبعیض به مبنای آقایان اشکال وارد نیست . خوب بود ابن هشام بگوید که در مورد این مثال ممکن است کسی این را زائده نگیرد اما به صورت کلی اگر می گفت بهتر بود .

نکته مهم : چه شد ؟ این هشام اشکال کرد و بعد دو راه تصحیح ارائه داد : دسوقی به ابن هشام اشکال کرده است : ۱۲۱/۳ :
الاولی حذف هذا القیل (او علی قول من يشترطه) تأمل : بهتر بود نظر دومی را اصلا نمی گفت . چون در دو اعراب هر دو من زائده بر سر مفعول به بود اما اینجا می گوید من زائده بر سر تمیز . این اشکال اولی نیست چون تصحیح اول قائل شد اخفش و کوفیون را قبول کنیم که من زائده مطلقا می آید چه بر سر تمیز چه بر سر مفعول به. ولی بر مبنای دوم من زائده بود بر سر تمیز . اما در اون اعراب ها این بود که بر سر مفعول به بود . لان من آية ليس تمييزا بل مفعول ثانٍ لاتیناهم عند جعل من زائدا كما مر ، تأمل.

تأمل : یعنی دقت کن این چیزی که گفتیم شاید اشکالی پیدا کنی بخلاف فافهم که نکته دقیقی بود. حالا می شود اشکالی گرفت ؟ اشکال ما این است که شاید بشود یک اعراب دیگر ارائه داد. شاید از این عبارت یری انها خواست بگوید که یک اعراب دیگر ارائه بدهید . من زائده . ایه تمیز برای کم . کم مفعول ثان . هم در اتیناهم مفعول اول . یعنی ابن هشام با این یری میخواهد بگوید ما سر من زائده بحث میکنیم نه صرف دو ترکیب.

یکی از اعراب های عکبری : کم مبتدا و من زائده بر سرآیه و آیه تمیز و آتیناهم بشود خبر . عائد اتیناهم به کم چه می شود؟ از مقوله حذف است و بوده کم آتناهموها من آیه البته این هشام معلوم نیست زیاد این را قبول کند چون اولاً آیه شریفه است و ثانياً در فصل عُقْد للتدْرِيب در حرف ما گفت که عائد منصوبی از جمله خبریه به مبتدا حذف شود ضعیف است و گفت این ضعیف است که این جا نیز از همان است و این هشام هم بر ضعیف حمل نمی کند . مفعول دوم آتیناهم

مجمع البيان/۱ و ۵۳۹/۲. عکبری/۱/۱۳۸. نمونه ۵۳/۲/المیزان/۱۱۱/۲ از ترجمه آقای فولادوند ص ۳۳ بر می آید که کم را خبری گرفته اند .

نکته: عبارت اخر بر سر تمیز میتواند من تمیز به کار برود بعد مثال به رطل من زیت آورد. من تبعيض کما قال به بعض یا بیان جنس کما قال به اکثر بازهم به ما نحن فيه ضرری وارد نمی شود چون در مورد تمیز کم این استثنا است. این هشام جا داشت به این تمسک کند که یه عده بر سر تمیز مطلقاً چه کم چه غیرکم باشد و این عبارت ابن هشام این مدنظر است لذا در ادامه گفت یری فی رطل من زیت من زائده باشد. ولی ما میگویم اگر در رطل من زیت نپذیرد که من زائده باشد ولی در مورد تمیز کم عرض کردیم که اقایان من را زائده می دانند و در کلام موجب و این نظر اکثر است.

فافهم : یعنی این نکته ای که گفتم خیلی دقیق است و بگیر .

السادس و السابع: بدلا البعض و الاشتمال

در سیوطی این را داشتید . ص ۲۹۳ و ۲۹۴ صبان/۳/۱۲۴ جامع الدروس/۳/۲۳۶ وافى بالاخص ۳/۶۶۷ : در مورد بدل بعض از کل یا همان جز از کل ، اعم اکثر این است که رابط داشته باشد : این همیشگی نیست و اهم رابط ضمیر است. و من الجائز مع قلته الاستغناء عن هذا الضمير فى احدى حالات الثلاث. ببینید بین عبارت ابن هشام و وافى چند فرق وجود دارد و کدام درست است.

وافى/۳/۶۷۰ : بدل اشتمال : حتما باید دارای رابط باشد

و لا يربطهما إلا الضمير، (ابا وافى اینطور نوشت ؟) ملفوظاً، نحو: (ثُمَّ عَمُوا وَ صَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ) (المائدة / ۷۱)

کثیر بدل از واو است و ضمیر منهم به عنوان عائد و رابط آمده است. نمونه/۵/۳۰ .

(يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ) (البقرة / ۲۱۷)

قتال بدل اشتمال از شهر حرام است. نمونه/۲/۶۶.

أو مقدراً، نحو: (مَنْ اسْتَطَاعَ) (آل عمران / ۹۷) أى: منهم (الناس) ،

در فقه ۲ خواهد آمد که از آیات الاحکام است: شرط الوجوب استطاعت مقدمت الوجوب. تا استطاعت نیاید وجوب و تکلیفی نیست. لله على الناس. یکی از اسلوب هایی که در عرب برای فهم معنا وجوب به کار می رود لام و علی است. و فقط صیغه نیستو این من بدل از الناس است. نمونه/۳/۱۶ و ۱۷.

و نحو: (قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ الثَّانِي) (البروج / ۴ و ۵) أى فيه،

این آیه معرکت الآراء است . صبان/۳/ ۱۲۵ . نمونه/۲۶/ ۳۳۱ . جناب فولادوند ص ۵۹۰ :مرک بر ادم سوزان خندق همان آتش مایه دار . البته این ترجمه دردی را دواپی نمی کند. انسان باید فضای ایه شریفه را بداند. النار بدل اشتغال از اخذود:شکاف گسترده.

و قيل: إن «أل» حَلَفَ عن الضمير، أي: ناره.

که مثل وافی/۳/ ۶۶۸ و ۶۷۰ و حاشیه ۲ آن این قیل را قبول کرده مانند کوفی ها . این خلف به سکون لام را می توان حَلَف نیز خواند. تنبیه إنما لم يحتج بدل الكل إلى رابط؛ لأنه نفس المبدل منه في المعنى،

بقیه بدل ها چه طور عائد می خواهد؟ مثلاً بدل کل از کل ؟ می گوید خیر نیاز به عائد ندارد چون این همانی وجود دارد .

بقیه بدل ها چه طور مثلاً مباین که وافی/۳/ ۶۶۶ دارد و کامل تر ۶۷۰ که سه قسم برای این بدل می گویند بدل غلط نسیان اضراب که این نیز رابط نمیخواهد .

كما أن الجملة التي هي نفس المبتدأ لا تحتاج إلى رابط لذلك.

این عبارت در العاشر ص ۴۵۹ خوانده بودیم که بگوییم ان عاشر مسامحه است.

بعضی مانند دسوقی/۳/ ۱۲۲ بخاطر اینکه اینجا با ان عاشر ناسازگاری پیدا نکند دست در عبارت برده اند و گفته اند: كما ان الجملة التي هي نفس المبتدأ... منظورش رابط زائده یعنی زائد بر خود نفس جمله است. در حالی که گفتیم که این چون این همانی است نیاز به هیچ رابطی ندارد . مهدی الاریب ص ۲۷۳.

الثامن: معمول الصفة المشبهة

ص ۴۲۹ : فرق ۵ اسم فاعل با صفت مشبهه: الخامس : ان معموله(در مورد معمول بحث کردیم) یکون سببیا و اجنبیا نحو زید ضارب غلامه و عمرا . غلامه معمول سببی و عمرا اجنبی است. و لا یکون معمولها الا سببیا تقول زید حسن وجهه او الوجهه که کنار الوجه نوشتیم علی قول که قائل باشد ال نائب می شود وگرنه باید چیزی را در تقدیر بگیریم. عین همان اینجا تکرار می شود . ولا يربطه أيضاً إلا الضمير ،

إما ملفوظاً به ، نحو: «زید حسن وجهه»، أو مقدراً، نحو: «زید حسن وجهاً» أي: منه،

ای کاش بعد از این ابن هشام مثال ص ۴۲۹ را می گفت: زید حسن الوجهه که در این اختلاف است.

و اختلف في نحو: «زید حسن الوجهه» بالرفع

نصبش تشبیهها بالمفعول به است. ولی در وجهها برخی گفتند بسیاری منصوب بحق التشبيهه برخی تمیز گفته اند که در ص ۴۲۹ خواندیم.

الوجه بالرفع می شود فاعل برای حسن، در این دو نظر است : برخی گفته اند الوجهه منه ولی برخی دیگر گفته اند: ال نائب می شود از ضمیر و مثل وجهه است .

فقیل: التقدير: منه، و قيل: «أل» خَلَّفَ عن الضمير.

قيل دومی مثل عباس حسن/۳/۳۱۰ حاشیه ۲.

چرا بهتر بود اون مثال را می زد ؟ مثال ص ۴۲۹ را میزد بهتر بود. این بالرفع قید احترازی است یا توضیحی ؟ قید توضیحی یعنی الوجه بخوان اما می شود به وجوه دیگر نیز خواند . احترازی یعنی اصلاً نمی توانی نصبی و جری بخوانی . لذا اگر توضیحی است اشکال ندارد اما اگر احترازی باشد اشکالاتی بدست می آید اینکه در الوجه نیز این دو قول مطرح است. لکن محشین مثل حجت خراسانی و دسوقی/۳/ این ظاهراً قید احترازی است چون اگر این مرفوع باشد این فاعل حسن است و حسن از ضمیر خالی میشود و وقتی از خالی شد تنها عائدی از این معمول به موصوف می ماند که یا ال است یا الوجه منه. ولی وقتی میگویم الوجه یا الوجه به هر دو صورت حسن دارای ضمیر است که همان ضمیر به عنوان عائد است. لذا الوجه بالرفع قید احترازی است. چون در حالت نصبی و جری خود صفت مشبه دارای ضمیر است و فقط در حالت رفعی ندارد.

این به درد بخور نیست چون ابن هشام مثال زد زيد الحسن الوجه که حسن دارای ضمیر است پس چرا گفت منه تقدير بگیریم ؟ پس چه فرقی است بین الوجه و وجها در اینکه حسن دارای ضمیر است ؟ هر دو دارای ضمیر است. فلذا این مشکل است اگر قید احترازی این باشد ولی اگر توضیحی باشد اشکال ندارد.

ولی استاد عابدی بالاتر بگوید: برای ورود باید استعمالات صفت مشبه کرد، ایا ابن هشام واختلف را استدرادا مطرح کرد یا از تنمیه های بحث الثامن است چون قبلاً در ص ۴۲۹ معمول را تفسیر کردیم که منظور معمول منصوبی بحق التشبيه است و خارج کننده الوجه است و اینکه ابن هشام اینجا مطرح کرد استدرادا بود نه اینکه از مصادیق الثامن باشد.

آدرس ها : وافی/۳/۲۹۵ حاشیه ۴. ص ۳۰۵ و ۲۶۸ و ۲۶۹. رضی/۳/۴۴۱ و ۴۴۴ صبان/۳/۵ شرح التصريح/۲/۵۱۰ و ۵۱۱ اشباه و نظائر/۱/۲۱۶. اگر یک جا را میخواهید ببینید: وافی/۳/۳۱۰ حاشیه ۱ : حتماً ببینید . مهدی الاریب ص ۲۷۴ امیر/۲/۱۱۰.

التاسع : جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء

ص ۴۳۷ در تنبیه خواندیم. اسم شرطی که مبتدا واقع میشد ان قید احترازی بود که به همان صفحه مراجعه شود چون اسم شرط میتوانست مفعول هم واقع شود. بنابر نظر ابن هشام خبر اسم شرط همان شرط است که تقویت کردیم. اگر کسی بگوید خبر جواب است این التاسع پیش نمی آید. پس این تاسع بنابر نظر خودش است که خبر بشود جمله شرط که یک جمله ای داشتند که عود ضمیر پیش می آید .

و لا يربطه أيضاً إلا الضمير، إما مذكوراً، نحو: (فَمَنْ يَكْفُرْ يَكْفُرْ بِمَا كَفَرَ فَمَنْ يَكْفُرْ يَكْفُرْ بِمَا كَفَرَ) (المائدة / ۱۱۵) نمونه/۵/۱۲۹

من مبتدا است که انی اعذبه دارای ضمیر است که به من برمیگردد.

أو مقدراً أو منوياً عنه ، نحو: (فَمَنْ قَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ) (البقرة / ۱۹۷) نمونه/۲/۲۹

أى: منه ، أو الأصل: فى حجه.

این ایه نیز از آیات الاحکام است که در فقه ۲ خواهد آمد. این الحج یا نائب است یا تقدير که منه است.

وقتی ما شماره دو را میخواندیم آوردیم که در الثانی گفت علی تقدیر فی علی اربع مرات. طبق مبنای خودت باید بگی ثلاثه مرات لا رفت منه و ... شما اشکالی که به هشام کردی گفתי واو برای مطلق الجمع در جمل نیست. چون استاد لا ها را نفی جنس میگرفت که هرکدام جمله مستقل بودند ولی میتوان با نظر این هشام یک دونه کفایت می کند که این لای دوم و سوم را لای نصیه بگیریم، طبق این حرف درست است چون عطف مفردات می شود. نکته دقت کرد که تا میشود با وجود لای نفی جنس جای برای لای زائده می ماند.

درس ۶۷

در مورد نهمی در لیبب ادامه دارد ببینید.

العاشر: العاملان فی باب التنازع فلا بد من ارتباطهما

ص ۴۵۲ در ذیل بحث الثانی باب تنازع را آوردیم و رای مکتب کوفه و بصره و ادرس ها را گفتیم . لذا اعتماد می کنیم بر همان نکات .

دلیل لابد: چون تنازع است .

إما بعاطف كما فی: «قما و قعد أخواک» ،

أخواک اسم متنازع فیه.

أو عمل أولهما فی ثانيهما،

دومی معمول باشد برای اولی. در صرف ساده گذشت ماضی استمراری که کان با فعل مضارع که فعل مضارع خبر کان است. کان اسم یکخواهد و ان فعل فاعل میخواهد لذا تنازع دارند که البته در این تنازع همیشه به این کان ضمیر میرسد به عنوان اسم.

نحو: (وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا) (الجن / ۴) نمونه/ ۱۶۶/۲۵

کان در يقول عمل کرده که کان عامل یک و يقول عامل دو و سفیها متنازع فیه. و ضمیر متناسب به سفیه به کان می دهیم یعنی هو و يقول در سفیه عمل می کند . شطط یعنی حرف نابجا که خروج از جاده را شطط می گویند.

دمامینی اشکال کرده به این هشام : بعمل اولهما فی ثانيهما : باول العاملين فی ثانی عاملین، این تطابق ندارد بر مثال شما چرا که کان عمل کرده در جمله يقول نه در فعل يقول و عامل ظهور دارد در خود فعل لذا باید می گفתי بعمل اول در جمله ای که ثانی جز آن است.

دسوقی/ ۱۲۵/۳ گفته: این هشام که نوشته ثانی یعنی فی الجملة الثانی فاندفع الاعتراض. شمنی/ ۱۹۳/۲ امیر/ ۱۱۱/۲

أو کون ثانيهما جواباً للأول، إما جوابية الشرط

یعنی رابطه عامل دوم نسبت به عامل اول مثل رابطه جواب باشد برای عامل شرطی اش.

نحو: (تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ) (المنافقون / ۵) نمونه/ ۱۵۹/۲۴

تعالوا تضمین ایتوا کرده است لذا مفعول می خواهد . یستغفر عامل دوم و رسول الله متنازع فیه. اولی به عنوان مفعول و عامل دومی به عنوان فاعل می خواهد. برای اولی ضمیر دادیم منتهی در سیوطی خواندیم که اگر ان ضمیر منصوبی باشد جایز الحذف است چون رکن نیست.

یعنی چه که یستغفر حالت جوابیه الشرط دارد ؟ این از مقوله اذکرونی اذکرکم است . ابن هشام ص ۲۳۹ این مطلب را گفت و ص ۴۴۵ این مطلب را داشتیم . یعنی عامل جزم اذکرکم همان شرط مقدر است که یدل علیه این طلب: اذکرونی ان تذکرونی اذکرکم. پس این حالت جوابیه الشرط بنابر مبنای خودش است که یک چیزی در تقدیر می گرفتیم.

أو جوابیة السؤال ، نحو: (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ) (النساء / ۱۷۶)

جوابیه السؤال : یعنی جمله دوم (عامل دوم) حالت جوابی داشته باشد برای اولی. یستفتونک (از تو سوال می کنند) که عامل اول حالت پرسیدنی توش است. یفتیکم (پاسخ می دهد به شما) نیز حالت جوابی دارد برای سوال اول . هر دو عامل تنازع کرده اند در فی الکلاله . مثلاً به دومی دادیم و برای اولی چون مرفوعی نبوده حذف کردیم طبق قانون باب تنازع. کلاله را در فقه ۶ در باب ارث خواهید دید. نمونه/ ۲۳۵/۴ و ۲۹۶/۳ . مهدی الاریب ص ۲۸۰ فرهنگ نامه قرانی/ ۱۲۲۹/۳

وافی تعبیر دیگری دارد ج ۲ ص ۱۷۸ و ۱۷۹ : ان یكون العامل المتأخر جواباً معنویاً عن السابق او جواباً نحویاً (صناعتی) او یكون المتأخر معمول لسابق که مثال سفینها را زده.

أو نحو ذلك من أوجه الارتباط ، و لا يجوز «قام قعد زید».

نحو ذلك مانند همین مثال وافی وافی/ ۱۷۹/۲ که زده : ان یكون العاملان خبرین عن اسم: الحاکم مکافئاً مُعاقبُ المستحق. الان مستحق متنازع فیه است در بین این دو عامل مکافی و معاقب که هر دو خبر اند برای حاکم یعنی معمول برای یک عامل. ان یكون العاملان خبرین عن اسم البته بنابر نظر اقانی که قائل اند عامل در خبر مبتدا است.

در مثال دسوقی/ ۱۲۶/۳ و امیر/ ۱۱۱/۲ هم دارد: کان یكون العامل ثانی حالا من العامل الاول. باید به این مثال دقت کرد چون این مطالب در لیبب ادامه داشته و این بیان دسوقی باید با تتمه بیان ابن هشام نیز دیده شود که موضع ابن هشام در این چیست ؟ چون اساتید انداخته اند وارد نمی شویم. آن صفحه مثال دسوقی را ببینید که این مثال را دقت کنید که مثال خوبی است یا خیر ؟ انرا از وافی نقل کردیم.

الحادی عشر: ألفاظ التوكید الأول

أول قيد احترازی است . الفاظ أول چیست : الفاضی که اینها به عنوان توكید اولین بار بکار می روند و قبل از اینها توكید دیگری بکار نرفته و نمی رود . دسوقی/ ۱۲۹/۳ : الفاضی هستند که یوكد بها اولاً بدون تقدم شیئی علیها، (شی یعنی موكد دیگری) مثل نفس، کلا، کل و عین ... سیوطی ۲۷۶ وافی/ ۵۱۰ و ۵۰۸ و ۵۰۴/۳

و إنما يربطها الضمير الملفوظ به، نحو: «جاء زيد نفسه ، و الزيدان كلاهما ، و القوم كلهم».

نفسه ضمیری دارد که به موکد بر می گردد.

و من ثمَّ کان مردوداً قول من قال فی قوله تعالى : (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً) (البقرة / ۲۹) نمونه / ۱۶۲/۱ إن «جمیعاً» توکید لـ «ما» ،

در عبارت لبیب چنین نبوده و انجا محشین گفته اند منظور این عقیل بوده. مردود است چون جمیعا ضمیری ندارد که به ما بر گردد .

در مورد من ثم صحبت کردیم که قاعده اقتضا میکند من ذا بگویم ولی بلاغت اقتضا میکند که برخی جاها من ثم بگویم.

ابن هشام یک اشکال خاص به این شریفه کرد که جمیعا ضمیر ندار ولی اشکال عامی می کند که جمیعا می شود حال بشود یا نه ؟ می گوید فهم معنای توکید در عرب شایع نیست و این حال است .

ولو کان کذا لقلیل: جمیعه ،

(اشکال عام): ثم التوکید ب «جمیع» قلیل، فلا یحمل علیه التنزیل ،

قبلاً گفتیم قَلَّتْ که باعث بطلان نمی شود ؟ من در تنزیل یعنی در قران حمل بر ضعیف نمی کنم . یعنی چیز قلیلی را من بر آن حمل نمیکنم . مشابه این را ص ۴۵۵ داشتیم.

و الصواب: أنه حال

عکبری / ۴۲/۱ تصریح کرده است.

و أحرص بذکر «الأول» عن «أجمع» و أخواته ،

یعنی اون توکید هایی که قبلش توکید به کار می رود نیاز به رابط ندارد. وافی / ۵۱۷/۳ و ۵۱۸ این توکید را ملاحظه کنید.

فإنها إنما تُؤکد بعد «کل»، نحو: (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) (الحجر / ۳۰) نمونه / ۶۹/۱۱

این فاء فاء تعلیل است که در مغنی ۱ نبود. احتراز شده چوون اینها تأکید میشوند بعد کل.

اگر رجوع شود به همع / ۱۳۷/۳ این مباحث شروع می شود و سیوطی ۱۴۰ گفته: جمهور می گویند لایوکد به اجمع در اختیار (اختیار در مقابل شعر، بله در شعر اجمع بدون کل داریم) یعنی همین چیزی که ابن هشام گفت را می خواهد تقویت کند که انما توکد بعد کل. اما سیوطی می گوید: من قائل هستم وفاقاً لابی حیان که اجمع بدون کل به کار می رود لکثرت و روده بعد از قران می آورد. عین این مطالب را دمامینی نقل کرده لذا اشکال کرده به ابن هشام: شمنی / ۱۹۴/۲، دسوقی / ۱۳۰/۲ امیر / ۱۱۲/۲. از آیات مثل اعراف ایه ۱۲۴. ص ۸۲، شعرا ۹۴. دسوقی گفته از دمامینی گفته عبارت ابن هشام سهو ظاهر است ولی شمنی که مسول دفاع از ابن هشام است گفته حرف شما با ابن هشام در تضاد نیست چون ابن هشام در عبارت نوشت: انما توکد بعد کل، در ان جاهایی اجمع بعد کل به کار رفته از الفاظ توکید اول محسوب نمی شود ولی به طور مطلق نگفته که چه بعد کل چه قبل کل چه بدون کل. فلذا اشکال شما وارد نیست. جواب شمنی در اشکال دمامینی درست است یا نه ؟

درس ۶۸

در مورد آیه سل بحث کردیم که یک نکته ماند که آیا تعلیق مخصوص افعال قلوب: ص ۹۸ : ابن هشام دارد : ویرد اقوالهم ان التعليق مختص بالافعال القلوب. ان تعلیق مختص به افعال قلوب . ممکن است شما این عبارت را ببینید که با اینجا مقدمه سه متنافی باشد ؟ خیر ابن هشام افعال قلوب را یک تعریف دیگر دارد لذا اینجا گفتیم افعال قلوب اصطلاحی بمعنی المشهور . ص ۳۹۰ ابن هشام تعریف اش از افعال قلوب دارد . در همین صفحه نیز از عبارت ها بر آمد که سل تعلیق دارد .

الأمر التي يكتسبها الاسم بالإضافة

نوشته مضاف و نوشته اسم . چرا ؟ نکته ای داشت ؟ باید موارد را خواند تا به جواب برسیم .

و هی أحد عشر

این مباحث را در جامع/۲/۴۸۷ . صمدیه ملاحظه فرموده بودید.

تعریف و تخصیص اینها در اضافه معنویه است . نه در لفظیه بی معنا است در نظر مشهور.

أحدها: التعريف نحو: غلام زيد.

البته اگر مضاف الیه از معارف باشد. این مورد استثنائی داشت که در شروع باب رابع ص دوم ان گفتیم که اگر مضاف از اسمائی متوغل در ابهام بود که لاتتعرف بالاضافه مانند مثل و غیر و... . صبان/۲/۲۳۹ ، همع/۲/۴۱۴ ، وافی/۳/۲۳و۲۴

الثاني: التخصيص

صبان و دمامینی ... گفته اند تخصیص یعنی به معنای قلت الاشتراك است که عارض می شود بر اسم نکره . اونجایی که مضاف الیه نکره است .

نحو: «غلام امرأة»

تا قبل از اینکه این اضافه رخ دهد این دایره شمولیت غلام هم غلام رجل را می گرفت و هم غلام امراه . اما وقتی اضافه کردیم به امراه ، که حاصل شد غلام امراه این دایره شمول کم تر شد و به این می گویم تخصیص . که در تخصیص اقایان از یک عنوان اخص استفاده می کنند یعنی کوچک شدن دایره شمولیت . دسوقی/۳/۱۳۱ شمسی/۲/۱۹۵ امیر/۲/۱۱۲

دفع دخل مقدر : چرا اصطلاح جدید ساختید از تعریف و تخصیص . خوب این دو را یکی می کردید چون در هر دو قلت الاشتراك هست . چون توضیح در هر دو یکی است ، ابن هشام اینجا جواب اینها را می خواهد بدهد که این جا داریم اصطلاحی صحبت می کنیم ، نه لغوی . این یک اصطلاح بین نحوی ها است اضافه به نکره و اضافه به معرفه :

و المراد بالتخصیص ، الذی لم یبلغ درجه التعریف ، فإن «غلام رجل» أخص من «غلام» ، و لكنه لم یتمیز بعینه کما یتمیز «غلام زید» . مهدی الاریب ص ۲۹۰ .

الثالث: التخفيف

این در اضافه لفظیه مطرح بود . یاد آوری : ص ۴۳۰ : بحث شرایط عمل اسم فاعل و صفت مشبیه . ص ۴۴۴ و ۴۴۵ : اقسام اضافه را گفتیم که : یا حقیقی است یا خالصه یا معنوی یا محضه:

۱. یا مضاف اصلا وصف نیست . مانند غلام زید

۲. یا اضافه وصف غیر عامل به مضاف الیه

یا مجازیة : این مجاز باب بلاغت البته نیست . یا غیر خالصه یا لفظیه یا غیر محضه. اضافه لفظیه بنابر نظر مشهور اضافه وصف عامل است به معمولش. وصف عامل یعنی وصفی که شروط عمل را دارد . مانند : هذا ضاربٌ زيدا غذا که می شود این را اینگونه نیز گفت : هذا ضاربٌ زید غذا. چرا می گفتند اضافه لفظیه : خوب گفته: وافی ۳/۳ حاشیه ۱ و وافی ۳۴۳/۳ : چون اثرش فقط در لفظ است . معنویه میگفتند چون اثر معنوی داشت غلام شیئی و غلام زید شیئی آخر. لذا در اضافه لفظیه فقط در لفظ اثر دارد که جامی ۴۵۴/۱ و ۴۵۵ خوب بیان کرده است: اثرش فقط در لفظ مضاف جاری می شود به حذف التنوین نوشت حقیقتا او حکما. حقیقتا مانند ضاربٌ زیدا بشود ضاربٌ و حکما در جایی که اسم غیر منصرف باشد چون اسم غیر منصرف امکان ندارد که تنوین بگیرد مانند حواجٌ بیت الله که حواج غیر منصرف است که تنوین اش حذف شده به حکما . یا حذف نون در تثنیه و جمع مانند ضاربوا زید که نون آن حذف می شود لذا تنها افاده ای که افاده لفظیه می کند بکسب تخفیف است در لفظ . که البته این بنابر نظر مشهور است که امروز مگویم که یک اثر دیگر نیز دارد . جامع الدروس ۲۰۹/۳ وافی ۱۳/۳ ، رضی ۲۲۷/۲

ک «ضاربٌ زید ، و ضارباً عمرو ، و ضاربوا بکر»

ضاربٌ نیز میتوان خواند ولی در این سیاق ها حال حکایتی بهتر است و ثانيا عبارت ابن هشام اجازه نمی دهد چون بعدش ضارباً است.

إذا أردت الحال أو الاستقبال

این قید برای این است که وصف عامل بشود که نکاتش ص ۴۳۰ گذشت؛ ابن هشام میتواندست بگوید یا اینکه این مضاف مصدر به ال و لام باشد مطلقا عامل است حتی در زمان ماضی باشد، مثل الضارباً زید که جلوتر خود ابن هشام می گوید؟ چرا بعد از اذا اردت ... نگفت مصدر به ال باشد ؟ سیوطی ص ۲۲۲ : مشکلی که بود که نشد بنویسد برای این بود که در مفرد اختلاف بود . و جواز الفراء اضافه ما فيه ال الى المعارف كلها الضاربٌ زید ولی مشهور اینرا اجازه نمیداد. حالت مثنی و جمع می تواند ال برسرش بیاید که ابن هشام جلوتر هم میگوید. لذا چون این عبارت ناظر به این سه مثال بود و همه نیز الضاربٌ زید را قبول ندارند لذا نگفت مصدر به ال

باشد بعد از ادا اُردت . یعنی گفتن الضارب زید فرا قبول می کند اما بقیه قبول نمی کنند . کسب تخفیف میکند چون که در ص ۴۴۲ دوط مانده به آخر نکته ای بود که همین بود:

فإن الأصل فيهن : أن يعملن النصب ،

ص ۴۴۲ خواندیم که وصفی که شروط عمل دارد اصل درش عمل است لالتقاه بالفعل . وافی ۳۴/۳ همین نکته تصریح دارد.

ولكن الخفض أخف منه (نصب) ؛ إذ لاتنوين معه و لا نون ،

اگر کسی اشکال کند که فتحه اخف حرکات است ، با این بیان بالا تناقض دارد چی ؟ این قیاس مع الفارق است . این جا بحث سر اثر است ، با اون اذ که آورد نشان داد که چرا اخف است چون خفض در اثر باعث حذف نون می شود لذا اخفیت از جهت تاثیر است .

چرا ما در اضافه لفظیه قائل به کسب تعریف نشویم : ابن هشام به تعبیر خودش یدل . به حد دلالت می داند . بعضی نیز اینگونه می گویند اما بعضی شاید به حد تأیید بدانند . یعنی ممکن است بعضی از اینها به حد دلالت نباشد . با توجه به چهار نکته این را می گوید .

دلایل : در عرب داریم الضاربا زید . الضاربو زید . اگر شما بخواهی بگویی که اضافه لفظیه کسب تعریف می کند ، این تالی فاسد دارد . تالی فاسد اجتماع اداتی تعریف است . یکی ال و یکی نیز اضافه لفظیه است و اجتماع ادات تعریف محال است .

(۲) مضاف به اضافه لفظیه صفت برای نکره محضه واقع می شود در حالی که صفت و موصوف باید در نعت حقیقی در چهار چیز تابعیت داشته باشند که یکی اش تعریف و تنکیر است . مضاف به اضافه لفظیه صفت واقع شده برای نکره محضه لذا این تنافی دارد و نمی شود . مانند هدیا بالغ الکعبه که اگر بالغ بخواهد کسب تعریف کند نمی تواند صفت برای هدیا باشد لذا معرفه نمی شود .

(۳) مضاف به اضافه لفظیه حال واقع می شود و ص ۴۳۱ خواندیم که مکتب بصره گفتند الحال لا تكون الا نکره . اگر کسب تعریف کند حال می شود معرفه در حالی که بصری ها می گفتند حال نکره است .

(۴) مضاف به اضافه لفظیه مجرور رب واقع می شود و حال اینکه ص ۱۵۰ گفتیم وجوب تنکیر مجرورها . که مجرور آن همیشه نکره است لذا کسب تعریف را بندها بیرون اینجا .

و یدل علی أن هذه الإضافة لا تفيد التعريف قولك: «الضارب زید و الضاربو زید» و لا يجتمع في الاسم تعريفان،

مفردش را نگفت چون اینها مفردش را با ال آمدن قبول ندارند به خلاف فراء.

دمامینی در شمنی ۱۹۵/۲ اشکال کرده است که محشین: دسوقی ۱۳۲/۳ و مهدی الاریب ص ۲۹۱ و امیر ۱۱۲/۲ مکررات ۲۶۲/۱ : اولاً این مثال نقض دارد : ایتهم اشد علی الرحمن عتیا . ائی موصول است و اضافه شده است به هم . که دو ادات تعریف جمع شده اند . اشکال حلی : ثانیاً اشکال کرده اند که اجتماع ادات تعریف ، تتمه ای داشت که اجتماع اداتی تعریف اگر در شی واحد باشد یعنی در یک اسم باشد و در اسم واحد نمی شود دو ادات تعریف جمع شوند اما این مثال مورد بحث اینگونه نیست . یک تعریف که به موصول است بروی ال است (ال عهد نیست تا مدخولش معرفه شود به تبعش) اما تعریف به اضافه لفظیه روی ضاربا و ضاربو یعنی صله رفته است . پس یکی روی صله و یکی روی موصول رفته است ؟ بعضی خواسته اند دفاع کنند که : چطور

شما می گویی جاء الضارب و مررت بالضارب و رایت الضارب یعنی اولا چطور می گوید ؟ چرا تنوین نمی دهید ؟ که اگر اینگونه است که شما می گوید باید تنوین بگیرد در حالیکه نگرفته است . ثانیاً این ال اگر اسم است خب باید این فاعل باشد یا مفعول و ... لذا چرا شما نصب و جر و رفع را روی صله می برید. نمی توانید جواب دهید الا اینکه ال موصول با صله اش کالشی واحد است . عرب این گونه معامله می کند . همان گونه که اصل در الف و لام، ال عهد است و اون نیز حرفی بود و سبب للتعریف، عرب بخاطر همان اصلیت با ال موصول نیز همین معامله و حکم را کرده است . در حرف هو این نکات را گفتیم که این نوع اعراب اسم اش عاریتی است در ضمیر فصل الثالث محله نیز گفتیم. یعنی بله باید ال بگیرد و نصب بگیرد این ال اما عاریه می دهد به صله اش . که این را باید قبول کرد و دست ما را خیلی جاها باز نگه می دارد . لذا بیان ابن هشام دچار اشکال نیست . رضی ۲/۲۰۹

و قوله تعالى: (هَذَا بَالِغُ الْكُعْبَةِ) (المائدة / ۹۵) و لا توصف النكرة بالمعرفة، نمونه/ ۵/ ۸۴

از آیات الاحکام است که در فقه ۲ ملاحظه می شود. هدیا یعنی قربانی که موصوف است. بالغ الکعبه صفت برای هدیا است .

و قوله تعالى: (ثَانِي عِطْفِهِ) (الحج / ۹) و لا تنصب المعرفة على الحال، نمونه

یعنی در حالی که تکبر دارند . ثانی از ماده ثناء اس یعنی پیچیده و عطف به معنای پهلوی که حاصل معنا اون تکبر بود. ثانی اضافه شده به عطف و این هم اضافه شده به ضمیر در حالی که این ثانی حال است و حال هم طبق مکتب بصره معرفه واقع نمی شود .

و قول جُرَير: ۳۹۶ يَأْزُبُ غَابَطْنَا لَوْ كَانِ يَطْلُبُكُمْ لا قِي مَبَاعَدَةَ مِنْكُمْ وَ جَرْمَانَا وَ لا تَدْخُلُ «رَب» عَلَى الْمَعَارِفِ

یا بر سر ربّ چه است که ابن هشام اقوالی را گفته است: یا ندا به حذف منادی، یا حرف تنبیه و ... ص ۱۵۰ داشتید .

ترجمه: ای قوم چه بسیار غبطه خورنده ی ما که اگر طلب می کرد شما را ملاقات می کرد دوری از شما و محروم ماندن را. غابط از نا اگر کسب تعریف کند چه جور مجرور ربّ واقع شده است.

باشه کسب تعریف را بی خیال شدیم اما چرا کسب تخصیص را قائل نشویم : ابن هشام برای پاسخ به این سوال اول می گوید ابن مالک یک حاشیه ای بر کافیه ابن حاجب دارد که اسم اش تحفه است که به اون می گویند حاجیه : ابن حاجب دارد : لاتفید اضافه لفظیه الا تخفيفاً. ابن مالک ذیل آن گفته بهتر بود بگوید تخفيف و تخصیص . اما ابن هشام می خواهد از ابن حاجب دفاع کند و حرف ابن مالک را رد کند .

وفي «التحفة»: أن ابن مالک رد على ابن الحاجب في قوله: «ولاتفید إلا تخفيفاً» فقال: بل تفید أيضاً التخصیص ،

همعج ۲ ص ۴۱۵ نیز دارد. دلیل بیان ابن مالک : ضارب زید قلت اشتراك دارد چون شمولیت اش کمتر شده است از ضارب یعنی ضارب زید نسبت به ضارب اخص است. ابن هشام می گوید او سهو کرده است و بی دقتی کرده است .

(فاء تعلیل : علیت مابعد برای ماقبل) فَإِنْ «ضاربُ زیدٍ» أخص من «ضاربٍ» و هذا سهو ؛

ابن مالک سهو کرده چون : گفتی ضاربُ رجل مانند غلام رجل است . ابن هشام می گوید قیاس مع الفارق کردی . اصل ضارب رجل ، ضاربُ رجلا بوده است . به خلاف غلام رجل که در اصل بوده غلامٌ . لذا در ضارب رجل تخصیص نخورده است مگر این که در بلاغت داشتید در بحث اطلاق و التقييد: الاطلاق و التقييد وصفان للحکم یعنی هر قیدی که فعل یا شبه فعل می خورد دایره اون را کوچک تر می کند و اخص می شود . به وقت می گویم : اکرمت با اکرمت زيدا با اکرمت زيدا يوم الجمعة با اکرمت زيدا يوم الجمعة اکراما عاليا فرق دارد هر قیدی که می خورد دایره کوچک تر می شود . لذا مگر این که رجلا باعث شده است که ضارب تخصیص بخورد لذا تخصیص برای اضافه نیست بلکه معمول بودن رجلا این را باعث شده است . اگر تخصیص از اضافه نیز بخواهد باشد تحصیل حاصل بوجود می آید که محال است .

فإن «ضارب زيد» أصله «ضاربٌ زيدا» بالنصب، و ليس أصله «ضارباً» فقط ، فالتخصيص حاصل بالمعمول قبل أن تأتي الإضافة .
رضی/۲۲۶/۲ و معانی/۱۱۳/۳ : نکات خوبی دارد .

نکته برای مطلب بعدی: چرا اصل ضارب زيد، ضارب زيدا بوده؟ چون امکان دارد کلام ابن هشام در مقابل ابن مالک ادعا فقط باشد؟ جواب: اقایون می گویند اضافه لفظیه در تقدیر انفصال است مثلاً در هدایه/۹۸/۲ و ۹۹ در جامع المقدمات : اما اللفظیه فهی ان تكون المضاف صفة مضافة الى معمولها و هی فی تقدیر الانفصال فی اللفظ. سیوطیدر همع/۴۱۵/۲ . وافی/۳۴/۳ .
صبانج/۲۳۰/۲ . توضیح المقاصد و المسالك/۳۷۸/۱ و ۳۷۷ شرح التصريح/۱/۶۸۰ و ۶۸۱ اشباه ج ۲ ص ۹۱ : این تقدیر انفصال یعنی چی ؟ مشهور به تبع قدمای اقایون را اینگونه گفته اند : در جامی و در رضی و در نوع کتب همین تحلیل است : ضارب زيد یا ضارب رجل این در تقدیر انفصال است نسبت به ضارب زيدا یا ضارب رجلا . مثل واکنش های تعادلی در شیمی که پی به کیو تبدیل می شد و در همان زمان کیو به پی تبدیل می شود. چرا در تقدیر انفصال است ؟ به خاطر حقیقت اش که اضافه وصف عامل به معمولش می باشد . اصل در این نیز عامل بودن است و نه اضافه شدن . لذا گویا ضارب زيدا است . همین بیان را وافی/۳۴/۳ و مشهور ندارد: شی آخر (در مقابل نکته ای است که می گویم که وافی دارد و قدما ندارند) هو ان يمكن العدول (تقدیر انفصال) عن الاضافة اللفظیه بالرجوع الى الاصل الذی كان قبلها من غير ان يثاثر المعنى فی الاكثر لذا ابن هشام گفت اصل ضارب زيد ضارب رجلا بوده نه ضاربٌ. اینکه اکثر گفته دنبال شود در وافی.

در مقابل این بیان مشهور، وافی بیانی دارد: ۳۳/۳ تا ۳۴ : فان المضاف فيها لابد ان يكون في الاغلب وصف عاملا كما سبق و اكثر الاوصاف العامل يرفع ضميرا مستترا عند الاضافة و هذا الضمير المستتر بالرغم استتاره يفصل بين الوصف المضاف و معموله المضاف اليه. پس ضمير مستتر فاصل دارد ولی غلام رجل فاصل ندارد. و يجعل الاضافة غير خالصة الاتصال لذا اضافة غير خالصة و غير محضة گفته اند. و غير متمكنة من اداء مهمتها یعنی وظیفه ای که اضافه دارد در اضافه لفظیه نیست بخاطر این فاصل.

فإن لم يكن الوصف بمعنى الحال و الاستقبال فإضافته محضة تفيد التعريف و التخصيص؛ لأنها ليست في تقدیر الانفصال.

این عبارت ناظر به قید اردت الحال و الاستقبال است. وافی/۳۷/۳ تا ۴۰ .

و على هذا صح وصف اسم الله تعالى ب (مالِك يَوْمَ الدِّينِ) (الفاتحة / ٤)

ص ۴۴۴ تتمه این مطلب آمد ذیل عبارت زمخشری. این مالک چطور صفت برای الله است ؟ مالک چون اضاف معنویه است لذا می تواند صفت برای الله واقع شود . که این نکته بر می گردد به همین چیزی که ابن هشام گفت .

ادرس ها : امیر/۲/۱۱۹ مهدی ۲۹۴ صبان/۲/۲۳۹ دسوقی/۳/۱۳۳ شمنی/۲/۱۷۲ رضی/۲/۲۱۹ کنز الدقائق/۱/۵۲
التبیان/۲/۳۵ شیخ طوسی مجمع/۱/۹۹/۲ .

الرابع: إزالة القبح أو التجوز

وافی/۳/۳۲ و صبان/۲/۲۴۱ در بحث اضافه لفظیه می گویند در اضافه لفظیه یک اثر دیگر نیز است به نام ازاله القبح و التجوز . مانند مررت بالرجل الحسن الوجه : حسن به عنوان وصف عامل اضافه به معمولش شده است اضافه لفظیه است. این اضافه سبب می شود که قبح از کلام زائل شود . تجوز از کلام زائل شود . یعنی چی ؟ در الثامن بحث قبل (الاشیا التي تحتاج الى الربط) گفتیم که مررت بالرجل الحسن الوجه اگر بگوییم مررت بالرجل الحسن الوجه بالرفع که حسن به عنوان صفت مشبیه عامل عمل کرده باشد در الوجه که گفتیم این قبیح است چون حسن به عنوان صفت مشبیه وقتی رفع می دهد به اسم ظاهر خالی از ضمیر می شود . اینجا بحث می شود که عائد از وصف به موصوف چیست ؟ این الوجه فاعل الحسن است و الحسن نیز ضمیر ندارد لذا به این سبب می شود قبیح اما اگر الوجه بشود یعنی اضافه شود قبح آن می پرد . اگر الوجه به سبب تشبیه به مفعول باشد قبیح نیست چون الحسن دارای ضمیر است اما مشکل دیگر دارد که تجوز است به خاطر فرق ۶ در اسم فاعل و صفت مشبیه که در فرق اول خواندیم که صفت مشبیه از فعل لازم است که نسبت به مفعول قاصر است . در فرق ششم نیز گفتیم که صفت مشبیه مخالفت می کند با فعل اش که فعل منصوبی نمیگردد ولی خود صفت مشبیه معمول منصوبی می گیرد تشبیها بالمفعول که این تجوز است چون حسن از فعلی ساخته شده است که معمول منصوبی ندارد اما خود صفت مشبیه معمول منصوبی دارد . ولی وقتی می شود الوجه ازاله تجوز می شود .

ک «مررت بالرجل الحسن الوجه»؛ فإن «الوجه» إن رُفِعَ قَبِيحُ الكلام، بخلو الصفة (حسن) لفظاً عن ضمير الموصوف ،

ابن هشام چرا لفظا گفت ؟ بخاطر اینکه در الثامن گفتیم که یا ال را نائب می گیریم یا در تقدیر میگیریم.

و إن نُصِبَ حَصَلَ التجوز (۴۳۰ خواندیم) ؛ بإجرائك الوصف القاصر مُجرى المتعدى (فی نصبه المعرفه على المفعوليه صبان قیدی را به این اضافه می کند که خوب است) .

تجوز در عبارات نحوی هاست که بعد وارد اصول و فقه شده است . عبارات ابن هشام بارها به کار برده من جمله ص ۲۲۲ . در عبارات ابن هشام تجوز به یک معنا نیست لذا بعضی می گویند به معنای مخالف للاصل است و به معنای مجازی نیست که در بلاغت است که استعمال فی غیرماوضع له است. اینجا مخالف للاصل است چون اصل در فعل قاصر این است که معمول منصوبی نگیرد همچنین شبه فعلی که از قاصر درست می شود. دسوقی/۳/۱۳۴ همین جوری فهمیده است . ایضا دکتر عبداللطیف/۵/۶۴۳. اما به نظر ما هیچ اشکالی ندارد که تجوز به معنای اتی بالمجاز باشد که در مصباح ص ۶۶ این معنا وجود دارد یعنی همان استعمال فی غیر ما وضع له است که در بلاغت بود که اقای حجت نیز دارد در مهدی الاریب ص ۲۹۷ .

سوال مهم : بحث سر الامور التي يكتسب الاسم بالاضافه بود الان این دو اسمی که اضافه شده حسن است . الان حسن چه چیزی را کسب کرد ؟ خود ابن هشام نوشت اگر رفع دهیم کلام قبیح می شود، بحث سر کلام است نه اون چیزی که تیتز داد . لذا در مجروری نیز قبح کلام می افت لذا این الرابع محل دقت است هر چند می شود درست اش کرد. نکته ای اتکا و تمرکز این بیان روی صفت مشبیه می چرخید که صفت مشبیه ان اسم مضاف است لذا از مصادیق این بحث میتواند باشد.

در عبارات اصولی ها مانند کفایه کرارا این تجاوز را می بینید که اونجا خیلی وقت ها مساحمه است یعنی به معنای چیزی که در آن مساحمه است بکار می رود .

الخامس: تذکیر المؤنث

وافی/ ۶۶/۳ همع/ ۴۲۱/۲ رضی/ ۲۱۵/۲ جامع/ ۲۱۰/۳ معانی/ ۱۱۶/۳ و ۱۱۷

این بسیار بدرد بخور هست چون بسیار به اون می رسید و کاربرد دارد . در ادعیه و عبارات فقها.

یعنی مضاف کسب تذکیر کند:

کقوله: ۳۹۷ إنارة العقل مکسوف بطوع هوی و عقل عاصی الهوی یزداد تنویرا

مکسوفه میشد چون خبر مشتق است اما نشده است . اینجا جناب عناره که مونث است کسب تذکیر می کند از عقل که مذکر است . ترجمه: نورانیت عقل ، پوشیده شده می شود بواسطه تبعیت از هواء و عقل مخالفت کننده با هوای نفس زیاد می شود از حیث نورانیت . آیا این شرط دارد یا نه ؟ بله که ذیل السادس آمده است .

السادس: تأنیث المذکر کقولهم: «قُطِعَتْ بعض أصابعه»،

بعض نائب فاعل قطعت است که باید قطع میشد. بعض از اصابعه کسب تأنیث کرده است .

و قرئ: (تَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ) (یوسف / ۱۰) نمونه/ ۳۲۴/۹

باید می شد يلتقطه اما نشده چون بعض کسب تأنیث از السیاره کرده است . این قرائت مراجعه شود به تبیان عکبری/ ۴۹/۲ حاشیه ۲: نافع، ابوجعفر و حفص از عاصم يلتقطه خوانده اند.

شرط ۵ و ۶: که در اصول محتاج این می شوید. این شرط بد تدریس می شود و بد فهمیده می شود لذا دقت کنید .

کسب تأنیث و تذکیر در آنجایی این دو مورد جاری می شود که با حذف مضاف و جایگزینی مضاف الیه تاثیر اساسی در غرض و مطلوب گوینده رخ ندهد . در این مثال اولی امه زید کجا و خود زید کجا . این اثر اساسی می گذارد . غلام هند کجا و هند کجا . مطلوب گوینده تغییر اساسی می کند . اما اگر تغییر اساسی رخ ندهد مشکلی پیش ندارد یعنی اگر چه مضاف و چه مضاف الیه بخواهیم بگذاریم مشکلی پیش نمی آید . لذا شرط این دو مورد این است .

و شرط هذه المسألة و التي قبلها صلاحية المضاف للاستغناء عنه (مضاف) ، فلا يجوز «أمة زید جاء» و لا «غلام هند ذهب».

غلط است این تعبیری که بعضی می گویند اگر مضاف را بردارید و مضاف الیه را جای آن بگذارید معنا تغییر نکند . این غلط است . گفتیم که حرف جر زائد به معنای مشهورش نیز دخولها کخروجها نیست . معنا یکسان نیست چون تاکید دارد چه برسد به اسم که اسم را برداری که معنا هیچ تغییری نکند . این هیچ جا مصداق ندارد . لذا این غلط است . نه اینکه صلاحیت یعنی برش داریم معنا تغییر نکند .

السابع: الظرفية نحو: (تَوَتَّى أكلها كلَّ حين) (إبراهيم / ۲۵) نمونه/ ۳۲۳/۱۰

در مغنی ص ۲۹۳ و ص ۲۱۴ که کسب ظرفیت می کرد خواندیم. کل از حین کسب ظرفیت کرده است لذا منصوب است.

وافی/۶۳/۳: این شرط دارد که لفظ کل یا بعض باشد که البته این خصوصیت ندارد و الفاظی که این معنا را برساند، و ان یکون المضاف الیه ظرفاً فی اصله یعنی قبل از آمدن این کل این حینا ظرف بوده باشد. تحلیل این را قبلاً در ص ۲۹۳ گفته ام که کل حین در اصل بوده است حینا و حینا و حینا و حینا و.. لذا چون نخواسته این را بنویسد لذا نوشت است کل حین.

درس ۷۰

نکته ای از مباحث قبل که بی ربط با اینجا است و ارجاع بده به صفحه خودش:

ص ۴۶۱: ابن هشام گفت قد یخلو منهما لفظاً فیکدر الضمیر او الواو، چرا جمع بین اینها نکنیم؟ هم بین ضمیر و هم واو که در تقدیر بگیریم؟ بحث تقدیر یک بحث ضرورتی است که اگر بایکی بشود حل کرد سراغ دیگری نمی رویم. مشابه این بحث در اما در بحث فواصل که چرا یک فاصل بود همین نکته بود

الثامن: المصدرية نحو: (وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ) (الشعراء / ۲۲۷) نمونه/ ۳۸۰/۱۵

ص ۴۳۶ اینرا خواندیم که در وافی/۶۱/۳. ای اضافه شده به منقلب و ای از اون کسب مصدریت کرده است لذا مفعول مطلق ترکیب می کنیم. منقلب مصدر میمی است. ص ۳۹۱ نیز ابن هشام این ایه را آورده. ببینید

ف«أى» مفعول مطلق، ناصبه «ينقلبون» و «يعلم» مُعلَّقة عن العمل بالاستفهام.

یکی از چیز هایی که موجب تعلیق میشد بخاطر وجود ما له الصدر بعده است. ص ۴۳۶ برگشیم به ای که صدارت طلب است.

التاسع: وجوب التصدير

آدرس ها: وافی/۶۰/۳ سیوطی ص ۹۲: اثرات این بحث، سیوطی ص ۱۳۹، ص ۴۳۶ مغنی از این استفاده کرده بودیم.

در اثر اضافه واجب التصدير می شود لذا احکام صدارت طلب را میگیرد.

ولهذا وجب تقديم المبتدأ فى نحو: «غلامٌ من عندك؟»،

یکی از موارد وجوبی تقدیم مبتدا این بود که مبتدا اضافه شود به اسم صدارت طلب. غلام نیز چون مضاف شده به من لذا صدارت طلب شده است.

و الخبر فى نحو: «صبيحةٌ أئى يومٍ سفرُك؟»،

همین مثال را ص ۴۳۶ داشتیم. صبیحه اضافه شده به ای که صدارت طلب است لذا کسب صدارت طلبی می کند.

و المفعول فى نحو: «غلامٌ أیهم أكرمت؟»، و «من» و مجرورها فى نحو: «من غلام أیهم أنت أفضل؟»

من جار است و غلام مجرورش است که اضافه شده به ای که می شود واجب التصدير . صدارت طلب احکامی دارد که یکی این است که ماقبل در او اثر نمیکند ولی در تمام این مثال ها مثلا صبیحه و من ایهم ماقبل عمل کرده که گفتیم این استثنا است: عمل نمی کند الا اینکه جار باشد اعم از جر و مضاف.

و وجب الرفع فی نحو: «علمتُ أبو من زید؟».

در سیوطی خواندید در تعلیق که یک چیزی که سبب تعلیق میشد صدارت طلب یا اسمی که به صدارت طلب اضافه شود. علم دو مفعولی است ولی اینجا اب اضافه شده به صدارت طلب سبب تعلیق شده لذا نمیتوان ابا و زیدا گفت.

العاشر: الإعراب

کسب اعراب کند به سبب اضافه . شمنی و امیر و دسوقی و لطیف و اقای خراسانی بدست می آید که این لغت بعض از عرب است و همگانی در عرب نیست ولی بعض عرب هم باشد حجت است و قابلیت استناد حکم دارد.

در عدد های ۱۱ تا ۱۹ به غیر ۱۲ هر دو جزء مبنی بر فتح می باشند: خمس عشر. در تحلیل اینکه چرا هردو مبنی بر فتح اند اختلاف انظار وجود داشت بعضی گفته اند مرکب عددی اند (اقسام مرکبات را در عطف علی التوهم آخری در مرکبات بود) که بعضی به اون می گویند مرکب تضمینی چون وجه بناء را واو می دانند و بعضی نیز می گویند مرکب مزجی. در هر صورت این جز دوم که مبنی بر فتح است یه وقت هایی اضافه می شود به معربی و کسب اعراب می کند مانند این مثال : هذه خمسة عشر زید (کتاب که خمسة گذاشته غلط واضح است) جز دوم یعنی عشر در اثر اضافه به زید معرب می شود و چون خبر است مرفوع می شود . معنایش: این پانزده تایی زید است که معدودش چون داره اشاره میشه مشاهد است و اکتفاء به اشاره معدود افتاده. جز اول امکان ندارد معرب باشد و این غلط مسلم است چون حرف آخر جزء اول مثل یاء زید شده جزء الکلمه شده و امکان ندارد تغییر پیدا کند و دلیل بنائش بخاطر اسن است که وسط الکلمه است و آنچه محل اعراب است آخر الکلمه است. و چون اصل در بنا بعد سکون حرکت است و در حرکات فتنحه، فتنحه گرفته.

نحو: «هذه خمسة عشر زید» فیمن أعربه،

یعنی لغت بعض از عرب است

و الأكثر البناء (اقای حجت ص ۳۱۴ گفته اند : و الاشهر.....). که خمسة عشر زید که محلا مرفوع است.

شمنی/۱۹۲/۲، امیر/۱۱۴/۲، دسوقی/۱۴۱/۳

ترکیب در بحث عدد : جامع الدروس/۱۴/۱ وافی/۷۸/۱ سیوطی ۳۵۶ رضی/۱۳۵/۳ و مغنی ص ۲۴۷ : ابن هشام یه درسی در لا دارد : و قیل لترکیبه مع لا ترکیب خمسة عشر: لا با اسمش همانند ترکیب خمسة عشر است. ص ۴۴۷ : اما فی المركبات بود که اقسام ترکیب را گفتیم .

محشین به ابن هشام اشکال کرده اند : دسوقی/۱۴۱/۳ : در این کلام و فیه اشکال شده است . ابن هشام در خاصیت دهم گفت یکی از چیز هایی که اسم در اضافه کسب می کند اعراب است در حالی که ارباب لغت وقتی به جای زید کاف نیز می نشانند ضمه بکار می برند مثلا هذه خمسة عشرک . لذا نباید الاعراب را مثال برای این تیتتر می داد، ظهور تیتتر این است که الامور التي یکتسب

المضاف من المضاف اليه بالاضافه. در صورتی که کاف که معرب نیست بلکه مبنی است لذا اضافه سبب اعراب است نه اینکه مضاف از مضاف اليه کسب اعراب کند لذا صرف اضافه موجب اضافه است. و وقتی این دو مثال را کنار هم می دارید این اشکال بدست می آید. اما شاید بشود به جوری از این هشام دفاع کرد: چرا این هشام از تعبیر مشهور عدول کرد؟ شاید دلیل اش همین باشد. چرا که مشهور می گفته اند الامور التي يكتسبها المضاف من المضاف اليه بالاضافه اما این هشام گفت الامور التي يكتسبها الاسم بالاضافه.

الحادی عشر: البناء

رضی/۲/۲۱۶ که رضی برای این شرط گذاشته است. وافی این سه باب را مبسوط تر بحث کرده است: وافی/۲/۶۶ و ۲/۲۷۹: کامل تر از قبلی

و ذلك في ثلاثة أبواب:

أحدها: أن يكون المضاف مبهماً

از عبارت این هشام در ثانی و ثالث و به تصریح وافی بدست می آید که منظور مبهم غیر زمانی است

ك «غير و مثل و دون

غير در ص ۱۷۷ و مثل ص ۱۵۷ را قبلاً گفتیم اما دون را این هشام بحث نکرد. ادرس های دون: همع/۲/۱۵۵ مبسوط است معانی/۲/۱۸۲ وافی/۲/۲۵۰ وافی: «دون» تصرفه نادر لا يقاس عليه: اکثراً غير متصرف بکار می رود. البته میتواند استعمال غیرظرفی داشته باشد چون دون معانی متعدد دارد. در یک شعری به لسان مراجعه داده بودیم. همع: هو ممنوع التصرف عند سيويه و الجمهور(ظرف متصرف و غير متصرف در سيوطی ملاحظه شد که ظرف غير متصرف یعنی همیشه مفعول فيه است ولی ظرف متصرف ظرف است اما می تواند نقش غير ظرفی نیز داشته باشد.) و ذهب الاخفش و الكوفيون الى انه يتصرف لكن بقلّة(همانی که وافی گفت) و خرج عليه این آیه شریفه که این هشام آورده. اینجا بهتر بود بین را نیز می آورد چون اولین مثال را بین می زند هر چند با کاف اینها را می آورد.

بین: وافی/۲/۲۵۰ همع/۲/۱۴۸ و معانی/۲/۱۸۰. بحث تصرف و غير تصرف: وافی/۲/۱۱۳ و حاشیه ۲ ان. وافی در مورد بین: متوسط فی تصرفه همع: قال الزنجاني تصرفه متوسط و مثال های متعدد زده.

و قد أُستدل على ذلك بأمور: منها قوله تعالى: (وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ)(سبأ / ۵۴) نمونه/۱۸/۱۵۶

منهای دیگر را در همع ببینید. به وقت هایی اسم در اثر اضافه کسب بنا می کند که اولین جاش اونجایی است که مضاف اسم مبهم باشد: بین فتحه ای که گرفته بنایی است در اثر اضافه به هم.

سوال: این منصوب است بنابر ظرفیت. چه می گوئید شما؟ این فتحه اعرابی است، نصب بنابر ظرفیت، نه بنایی؟ لذا مستدل باید اون را از ظرفیت بیاندازد. بگوئید بین غير متصرف بکار می رود و عناوین دیگر میگیرد و اینجا نائب فاعل است برای حیل لذا باید مرفوع می شد درحالی که فتح گرفته است.

استدلال مستدل : ۱) حیل فعل مجهول است و نائب فاعل می خواهد، ۲) نائب فاعل اش کلمه بین است ۳) نکته ای از وافی/۲۳۱/۲ و ۱۱۳/۲ حاشیه ۲ : اذا صار الظرف نائب فاعل او شیئا آخرًا غیرالنصب علی الظرفیه فانه لا یسمی ظرفا و لا یعرب ظرفا که در فصل عقد للتدریب این نکته را گفتیم: انهم لا یجمعون بین المجازین و همینجا رجوع دادیم. این نکته را باید در دفترچه نحوی بیاورید . ظرف متصرف می توانست نائب فاعل واقع شود . نتیجه : لذا بین وقتی نائب فاعل شد دیگر ظرف نیست و منصوب بنابر ظرفیت نیست لذا فتحه بنایی است . تنها راه توجیه آن این است که این اسم مبهم در اثر اضافه کسب بنا کرده است . در لیب نکاتی داشته که ببینید .

(و مِثْلُ دُونَ ذَلِكَ) (الجن / ۱۱) قاله الأخفش ، نمونه/ ۱۱۵/۲۵

چرا قال اخفش نوشت چون سیویه و مشهور گفتند که دون دائما غیر متصرف است اما اخفش این را می گفت متصرف است.

اشکال به اخفش: این فتحه اگر کسی بگوید اعرابی است که ظرف منصوب است باز همان مباحث مثال قبلی مطرح می شود : استدلال مستدل : ۱) دون مبتدا است و در این جا متصرف ۲) هیچ ظرف یعنی مفعول فیه امکان ندارد مبتدا واقع شود ۳) اگر دون مبتدا است و متصرف باید مرفوع باشد و حال اینکه فتحه گرفته است. نتیجه : لذا تنها راه در اثر اضافه به ذلک کسب بنا کرده است .

جواب های ابن هشام به این دو مثال : یعنی در مورد بین و دون کسب بنا را قبول ندارد. جواب به مثال اولی : کی گفته بین نائب فاعل است . گفتیم ظرف نائب فاعل میتواند واقع شود ولی نگفتیم که هر ظرفی اینگونه است . اگر از ظرفی خارج شود و معنا خراب شود چگونه باید آن را نائب فاعل بدانیم لذا همیشه که نباید اینگونه رفتار کرد . این یک بحث معنوی بود و اینجا بین ظرف است . نائب فاعل حیل هو در آن است . مرجع اش چیست ؟ در فصل عقد للتدریب گفتیم که یه وقت هایی مرجع مصدری است از ماده همان فعل . این از همان است . مرجع اش حول یعنی مصدر حیل است. معنای این هم به معنای وقع الحول است . وقتی فعلی اسناد به مصدر خودش داده می شود به معنای وقع می باشد . ابن هشام در چند جای لیب تذکر داده ولی در ادیب حذف شده که ما ادرس هایش را دادیم.

جواب به دومی : ص ۳۱۴ شما خواندید که این دون مبتدا نیست بلکه ظرف است و منصوب . این ظرف بوده و صفت برای مبتدای محذوف یعنی مِثْلُ قوم دون ذلک. ایا موصوف حذف میشود ص ۳۱۴ رجوع دادیم به ص ۵۳۰ : به این رجوع کنید که نکاتش را گفته ایم: و هذا ضعيف في العربية لان صفة غيرمفردة فلا يحسن التنزيل عليه.

و خُولِفَ ،

خولف نیاز نبود ابن هشام بگوید چون احیب ، خولف را نیز در خود دارد . این تکرار لا طائل تحته است.

و أُجِيبَ عن الأول: بأن نائب الفاعل ضمير المصدر، أي: و حیل هو(این هو را ابن هشام ظاهر کرد که بگوید این هو نائب فاعل است و مرجعش مصدری از ماده فعل)، أي الحول،

و عن الثاني: بأنه على حذف الموصوف، أي: و منا قوم دون ذلک.

یعنی ابن هشام گفت که دون و بین را قبول نکردم که این نکات درباره اون پیاده شود . در مورد مباحث عقد لتدرب ص ۳۰۱ عرض شده. وافی/۱۱۴/۲ حاشیه ۴ را هم ببینید.

و منها قوله تعالى: (إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلٍ مَّا أَتَّكُمْ تَنْطِطُونَ)(الذاریات / ۲۳) فیمن فتح «مِثْلًا»

شمی/۱۹۷/۲ و تبیان عکبری/۴۱۹/۲ حاشیه ۱: ابوبکر کسائی حمزه خلف مثل ما خوانده اند که در این صورت مشکل نیست مثل مرفوع و صفت برای حق است. و قرا الباقون بالنصب. این مثل صفت است برای حق . کسی نگوید این اضافه شده به ما موصول و کسب تعریف کرده باشد نه مثل از اسما متوغل در ابهام است . کسانی که مثل خوانده اند را چی کار کنیم ؟ تنها راه این است که بگویم در اثر اضافه به ما این گونه مبنی شده است . یعنی فتحه بنائی.

عکبری این مثل را معرب گرفته است و فتحه را بنایی نمی داند و آن را حال گرفته اند اما شاید اشکال شود که ذوالحال اگر حق است این حق که نکره است و این جایز نیست ؟ جواب خواهد آمد. می شود مفعول به برای اعنی (ما مرادک من الحق ؟) نیز گرفت یا مفعول مطلق: انه لحق حقا مثل ما.

در مورد مرجع انه کچا برمیگردد نمونه/۳۳۶/۲۲ چهار احتمال داده اند: رزق، ما توعدون، نبی اکرم و قران. خود ایشان رزق را پسندیده.

ابن هشام نسبت به این مثل پاسخ نمی دهد و می گوید ابن مالک گفته که این مثل نمی تواند مانند بقیه مبهمات باشد . این حکم بر مثل بار نمی شود چون مثل در مبهمات تک پر است . چیزی که تک پر باشد یک چیزی دارند که افعال یا اعتقادات شذوذی دارند تک می شوند. مثل هم اینطور است نسبت به بقیه مبهمات خصوصیتی دارد که منحصر به خودش است لذا احکامش مثل مبهمات نیست مثلا غیر که کسب بناء میکند ولی مثل نمیتواند. یه نشونه برای تک پری مثل این است که مثل جمع و مثنی بسته می شود ولی بقیه مثنی و جمع بسته نمی شود. کسی اشکال نکند که غیران و اغیار و... داریم . این ها برای عرب های امروزی است ، نه عرب حجت . البته این حرف اینها است که ادعا می کنند در حالی که این ها در ادعیه ما هست از معصومین مثلا اغیار است یا نه؟

و زعم ابن مالک أن ذلك لا يكون في «مثل»؛ لمخالفتها للمبهمات، فإنها ثثنى و تجمع كقوله تعالى: (إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ)(الأنعام / ۳۸)نمونه/۲۲۲/۵

شمی/۱۹۷/۲ : برای بیان ابن مالک امیر/۱۱۴/۲ مطلب جالبی دارد.

زعم : دسوقی/۱۴۳/۳ : پندار باطل است .

دلائل دیگر نیز بر این داریم . که همان زعم دوم هست که هر دو باید یا غلط یا صحیح باشند و نمی شود متفاوت باشند لذا هر دو با توجه به بیان ابن هشام زعم باطل اند. در زعم دوم نیز مبنای ابن مالک را خیلی کم قبول دارند لذا از بیرون می گویم زعم دومی باطل است لذا زعم اولی نیز به این قرینه باطل می شود .

لمخالفتها : مخالفت یک عنوان بحثی است که با بقیه موارد خودش مباحثی دارد که در کیف گفته ایم .قانون مخالفت.

و قول الشاعر: ۳۹۸ من يفعل الحسنات الله يشكرها و الشر بالشر عند الله مثلان

برای این آمده است که مثل به حالت تثنيه نیز آمده است . این شعر پنجمین بار است که می آید.

من شرطیه است الله يشكرها باید فاء برسرش می آمد به خاطر اینکه جمله اسمیه است. که ابن هشام اصلا قبول نمی کرد که فاء بیفتند یا همانند مرادش زمخشری باشد که در تقدیر بگیرد که این در ضرورت است . که اثرش در اذا هم يغضبون می آید . که ابن هشام گفت حاضر است اذا را از شرطیت بندازد ولی حاضر نیست فاء در تقدیر بگیرد.

ص ۱۵۷ نیز این شعر آمد . ص ۱۸۶ . ص ۲۴۶ ص ۳۹۶.

و زعم (ابن مالک) أن «حقا» اسم فاعل من «حق يَحِقُّ (يَحِقُّ)»

پس ابن مالک شما که گفتی مثل مانند بقیه نیست این قرائت در آیه شریفه که مثل رسید به چیکار می کنی ؟ اگر زعم اول باطل شد این زعم نیز باطل است . چون یک ادم ملا اینگونه نمی نویسد که متفاوت باشد در یک جمله . نمیتوان هردو زعم را صحیح دانست چون این قول ابن مالک را خیلی از اقایان تلقی به قبول نکردن و محشین هم پندار باطل فهمیده اند. ابن هشام حل ابن مالک را قبول نمیکند لذا در مثل قبول میکند که مثل کسب کند. ابن مالک: حق به معنای حاق است که در عرب داریم که در مباحث شتی صرف شتی خواندیم. این برای این است که مشکل مثل را حل کند چون وقتی حق اسم فاعل شد می تواند متحمل ضمیر بشود یعنی مثل حال از ذوالحال معرفه است یعنی هو در حق . در عرب داریم که بَرَّ به معنای بارَّ و.... داریم . ابن هشام حل ابن مالک را قبول نمی کند . باید دید که معنای اسم فاعلی فهمیده می شود؟ خیر. این معنا فهمیده نمی شود لذا ابن هشام اکتساب بنا برای مثل را پذیرفت .

و أصله: حاقٌ فقصُر (به حذف الف) ، كما قيل: بَرٌّ و سَرٌّ و تَمَّ «ففيه ضمير مستتر، و «مثل» حال منه،

در باب اعمال اسم فاعل در سیوطی بحث متحمل ضمیر ر خواندیم. در مورد غیر:

و منها قول أبي قيس بن رفاعه: ۳۹۹ لم يمتع الشرب منها غير أن نطقت حمامة في غصون ذات اوقال

ص ۱۷۹ این شعر آمد که گفت: يجوز بناؤها على الفتح اذا اضيفت الى مبنی. در کلمه يجوز درس دارد که امر جوازی است اکتساب بنا ... ان نطقت مبنی است لذا غیر از اون کسب بنا کرده در حالی که فاعل یمنع است و باید مرفوع می شد . این جور استدلال می کنند. کسی نگویید ان نطقت تاویل به مفرد می رود و معرب است ؟ در ان مغنی ۱ خواندیم که ان فی موضعین، موضع در عبارت ابن هشام یعنی محل به اعتبار اینکه مُصَدِّر است به ان و به لحاظ حالت ظاهری مبنی است و ان تصوموا محلا مرفوع است.

رضی/ ۱۲۷/۲ صبان/ ۱۵۰/۲ جامع الشواهد/ ۳۹۷/۲ . اوقال قاموس المحيط ص ۱۸۰۱ اوقال : جمع وقل که یک نوع درختی است یا میوه ی خشک آن درخت که از تفسیر اقایان در این شعر دومی را مدنظر داشته.

هء در منها به وجنا یعنی شتر قوی میخورد. ترجمه : منع نکرد آشامیدن را از آن شتر قوی غیر صدا کردن کبوتری در شاخه های دارای میوه های درخت مُقل.

این بحث را پذیرفتن یا نپذیرفتن آثاری دارد . من جمله در ص ۱۶۴ این اثر ظاهر می شود :

عل : اسم بمعنی فوق و التزموا فیه امرین:.... و الثانی استعماله غیر مضاف و اینکه در شعر ۱۲۲ عله آمده به صورت اضافه: این ها سکت است چون عل مبنی است . وجهی برای بنائش نیست اگر مضاف لحاظ اش کنیم . چون در مباحث بناء و اعراب اقایان میگفتند اضافه شباهت مدنی را غیر مدنی میکند . پس اضافه با بناء در تعارض است . اگر به ابن هشام بگوییم که خب از راه اکتساب بنا حل می کنیم . چرا این را نگفتی و اینگونه حل نکردی ؟ تأمل شود ؟ یا اینکه ابن هشام گفت لا وجه لبنائه پس این چند روز ایهم پس چیست که ابن هشام می گوید ای مبنی است اما اضافه نیز شده است . تأمل کنید .

ف «غیر» فاعل ل «یمنع» و قد جاء مفتوحاً، ضمن اینکه این وجوبی نیست غیر نیز میتوان خواند.

(اگر کسی بگوید غیر از ان نطقت اکتساب بنا کرده است و غیران و اغیار نداریم که بخواهیم بگوییم این آن است: و لا یأتی فیه بحث ابن مالک؛ لأن قولهم: «غیران و اغیار» لیس بعربی.

حواس ابن مالک بوده که مخالفت فقط در مثل است. نه در غیر.

(در احدها گفت مضاف باید مبهم باشد. اگر نبود اکتساب بنایی نداریم:) و لو (به معنای ان) كان المضاف غیر مبهم لم یُنَّ، چون از انتفی الشرط انتفی المشروط.

اشکال مقدر: جرجانی گفته این غلامی و ماندش مبنی است در حالیکه غلام مبهم نیست. اشکال به اینها نقضی است : که شما در غلامه یا غلامک اونجاهایی که مضاف الیه غیر از متکلم است و البته ضمیر مبنی است ، چه طور در انجا نمیگویی کسب بنا اما اینجا می گویی ؟ این نمی شود

و أما قول الجرجانی و موافقیه: إن «غلامی» و نحوه مبنی فمردود (چون مضاف مبهم نیست)، و یلزمهم بناء «غلامک، و غلامه» و لا قائل بذلک. حتی خودشان.

اگر این اشکال نقضی ابن هشام وارد باشد یعنی خود اونها هم در اینجا (غلامه مثلاً) زده باشند جای سوال گنده ای است که اونها یعنی این مقدار حواسشان نبوده که در غلامی می گویند و در غلامک نمی گویند ؟ اینها می گویند ما در غلامک و غلامه این حرف را نمی زنیم اما ابن هشام این را می گوید . اشکال ابن هشام خیلی الکی است . ابن هشام باید سراغ تحلیل می رفت که چرا در اونجا این حرف را می زنند و در این مثال نمی زنند . در خیلی کتب گشته ایم که این جرجانی اینها چه می گویند . معمولاً همین دو خط و اشکال را دارند اما تصور خود استاد به نحو لعل این است که اینها در ذهنشان این بوده است :

اگر اینها بگویند ما در اسم مضاف به یاء متکلم این حرف را می زنیم این برای این است نحوی ها مبنی را عدم تغییر حرکت آخر کلمه تعریف میکنند. اگر غلامی را در حالت رفعی و منصوبی و جری قرار دهیم عامل متفاوت می شود و جایگاه معمولی متفاوت می شود اما کلمه تغییر نمی کند لذا عدم تغییر کلمه در آخر چی را نشان می دهد در حالی که غلام معرب است ؟ لذا باید بگوییم اگر اسیم به یاء متکلم اضافه شود مبنی می شود در حالی که این در غلامه و غلامک اینگونه نیست و متغیر است آخرش . لذا اشکال ابن هشام الکی و بی خود است . اما این احتمال خودم و حدسم که اینها ظاهراً این حرف را می زنند .

باید ابن هشام چنین اشکال می کرد که عدم تغیر رابطه اش تساوی نیست با بناء یعنی درست است که عدم تغیر داریم اما حتماً که نباید مبنی باشد بلکه می تواند اعراب تقدیری باشد. لذا باید اینگونه اشکال کرد. درست است که حرف آنها غلط است اما نباید الکی اشکال کرد. باید اول حرف را زدنی کرد بعد اشکال کرد. اشکال ابن هشام خیلی ضعیف است.

ادرس برای مضاف به یا متکلم: رضی/۲۶۲ و همع/۲۴۵. ذیل این بحث دسوقیج/۳۱۴ و مهدی الاریب ص ۳۱۹. الباب الثانی: أن يكون المضاف زماناً مبهماً (این قرینه این است که مبهما در تیتز قبلی غیر زمانی بود)، و المضاف إليه «إذ» (مانند ساعت یوم. حین و...)

نحو: (وَمِنْ خِزْيِ يَوْمَيْدٍ) (هود / ۶۶) يُقْرَأُ بِجَرِّ «يَوْمٍ» و فتحه. نمونه/۹/۱۶۲

این آیه دو قرائت دارد: یوم که خارج از بحث ما است چون خزی اضافه شده به یوم. ولی یوم: مثال ما است که در اثر اضافه یوم به اذکسب بنا شده عکبری/۲۳۵ حاشیه ۱ را ببینید: نافع کسائی ابوجعفر شنبودی به فتح خوانده اند و قرا الباقون بالجر. وافی/۳۶۷ و حاشیه ۲ نکاتی بسیار خوبی دارد. جامع الدروس/۳/۴۵

الثالث: أن يكون زماناً مبهماً و المضاف إليه فعل مبني،

ابن هشام در لیب مفصل بحث کرده است اما اینجا خلاصه است. انجا گفته بناء میتواند اصلی یا عارضی باشد.

كقول النابغة الذبياني: ٤٠٠ على حين عاتبت المشيب على الصبا و قلت: ألما أصح و الشيب وازع(مانع)

برخی ذبیانی میخوانند. حین اسم زمانی مبهم است که اضافه شده به فعلی که مبنی است. چرا حین در صورتی که باید میشد حین؟ ص ۴۳ خواندید که مفعول فیه بودن با مجرور به حرف جر قابل جمع نیست؟ جواب می دهند حین در اثر اضافه به عاتبت کسب بناء کرده است. ص ۲۹۸ و ص ۴۰۱ و حاشیه ۱ ان صفحه را قبلاً خواندیم که الجملة المضاف اليها كلا اضافه: قبلاً گفتیم معنای جمله مضاف الیه چگونه است.

ترجمه: در زمانی که سرزنش کردم شخص پیر را بر اعمال کودکانه و گفتم (حدیث نفس کردم) آیا هوشیار نیستم در حالی که پیری بازدارنده است.

رُوى بالفتح، و هو(بناء) أرجح من الإعراب عند ابن مالك، و مرجوح عند ابن عصفور.

این بیان بالا نشان می دهد که اینها همه جوازی است، در مورد باب دوم نیز جوازی بودن را: یقرأ نشان می دهد. چی در ذهن ابن مالک بوده است که این را گفته است؟ ولی ابن عصفور علی حین ارجح است.

مرجوح ابن عصفور: عرب هیچ تصویری ندارد که جمله مضاف الیه واقع شود. این یک جک است. لذا هیچ عربی از این معنای جمله نمی فهمد لذا تاویل به مصدر می رود که آن مصدر معرب است لذا حالت اعرابی را او گفته است که ارجح است

ارجح ابن مالک: تحلیل دیگران که اضافه شده به مبنی و مثل جاهای دیگر میتواند کسب بنا کرد

وافی/۶۶/۳ : برای احدها /۲۷۹/۲ تا ۲۸۱

برای ثالث وافی/۶۸/۳.

فإن كان المضاف إليه فعلاً معرباً أو جملة اسمية، فقال البصريون: يجب الإعراب،

سیوطی ص ۲۲۷ نیز ملاحظه شد.

و الصحيح: جواز البناء، و منه قراءة نافع: (هذا يومٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ) (المائدة / ۱۱۹) نمونه /۵/۱۳۸ هذا به رستاخیز میخورد بفتح «یوم».

ابن هشام : طبق قواعد و اصل اولیه این است که وجوب اعراب دارد که بصری ها هم طبق همین نکته گفته اند اما چه کنیم که مثال از عرب رسیده است . هر چند این جواز کم است . وافی/۶۸/۳ هم همین را می گوید اما می گوید ارجح با اعراب است .

یومٌ :: بسیاری به ضم خونده اند که خبر و مرفوع است و خارج است . خبر هذا است لذا چه جور شده فتنه گرفت ؟ می گوئیم در اثر اضافه مبنی شده است. مثال های دیگری در لیب است دیدنی است.

اشکال: کی گفته است که یوم فتنه اش بنایی است ؟ این فتنه اعرابی است چون ظرف است و ظرف نیز با خبر جمع می شود مثل صبیحه ای یوم سفرک ؟. ظرفیت با صفة و حال و صفت و خبر قابل جمع است که مثال هایی قبلاً گفتیم ؟ جواب : این قیاس اشتباه است . این را اگر بگیریم معنا خراب است . این می خواهد بگوید این روز رستاخیز روزی است که.... نمی خواهد بگوید در روزی، این یوم حمل است برای هذا نه ظرف لذا فتنه اعرابی نیست.

چی در ذهن این اقلیون بوده است ؟چی در ذهن عرب حجت بوده که یوم خوانده است ؟ گفتیم که الجملة المضاف اليها کلاً اضافه چون معنای مصدری از آن می فهمند . در بینما و حیثما گفتیم که آیا تاویل به مصدر رفتن بدون سابق جایز است یا نه ؟ گفتیم بعضی جایز نمی دانند لذا در مغنی ۱ همزه تسویه را معنای مصدری می فهمند و بعد گفتند سابق نداریم و بعد همزه تسویه را سابق دانستند . که ما گفتیم این تمام نیست و ما متفرع فهم عرب هستیم و نیاز به سابق نیستیم که اون روز همین آیه را مثال زدیم که در مناجات امام علی در مسجد کوفه نیز زیاد داریم که اینها تاویل به مصدر رفته اند اما بدون سابق . چون تاویل به مصدر رفتن کار اولیه اش رو حروف مصدریه است و حروف مصدریه کارشان تاویل بردن به مصدر است مثل أن این تشابه سبب می شود انتقال حکم شود یعنی مثل ان نطق می شود گرچه دیگر اینجا ان نیست.

وافی/۶۹/۳ : مورد دیگری نیز شمارش شده است. بعضی از احکام اضافه : جامع الدروس/۳/۲۱۰ تا ۲۱۴

لیب را ادامه دهید مثال های خوبی دارد.

الأمور التي لا يكون الفعل معها إلا قاصراً

این بحث و بحث بعد یک بحث صرفی است. بحث فعل لازم و متعدی جایگاهش صرف است.

سیوطی ص ۱۶۷ و ۱۶۸ صبان ۸۷/۲، وافی ۱۴۴/۲، اشباه ۷۳/۲

نام های دیگر فعل قاصر: لازم. فعل غیرواقع و فعل غیرمجاز در مقابل متعدی که واقع است بخاطر اینکه وقوع پیدا میکند بر مفعول به و مجاوز میگویند چون از فاعل تجاوز میکنند.

وافی ۱۴۵/۲: تعریف قاصر: هو الذی لا ینصب بالنفسه (درس ها خوانیده) مفعولا به او اکثر. بله به مؤونه حرف جر میشود.

نکات در مورد فعل لازم: یک بحثی بود نسبت به تعریف آن که اشکال ۲ بود با جواب به شرح تصریف ۱/۲۴۴ با حاشیه ۷ بر اساس جامع المقدمات دو جلدی، صرف میر در جامع ۹۵/۱، شرح تصریف ۱/۱۴۴

و هی عشرون أحدها: کونه علی «فعل» بالضم

رضی ۱۳۶/۴. اینرا بار ها خواندیم مثلاً ص ۴۲۹ در حاشیه ۱ خواندیم اینجا را. ص ۴۵۱ نیز اینجا را خواندیم که ادرس هایی دادیم. بالضم بطریق الاصله به تعبیر شمنی ۱۹۸/۲، قید احترازی است.

ک «ظرف و شرف»:

چرا این وزن برای لازم بکار می رود؟ چون موادی به این وزن می روند که برای و سجایا (طبایع) و اون چیزی که شبیه به آن است می باشد که طبیعتی مجاوز نیست و فقط متصل است به نفس لذا به خاطر معنای ماده شان لازم اند.

لأنه وُقِفَ علی أفعال السجایا و ما أشبهها مما يقوم بفاعله و لا يتجاوزُه،

سجایا جمع سَجِيَه افعالی مربوط به خلقت و فطرت انسان است.

و لهذا يتحول المتعدی قاصراً إذا حُوِّلَ وزنه إلى «فعل»؛ لغرض المبالغة و التعجب، نحو: «ضَرَبَ الرجل و فُهِمَ»، بمعنى ما أضربه و أفهمه!

ص ۴۵۱ استفاده کردیم. گاهی عرب متعدی را به این وزن می برد. که به غرض مبالغه بکار می رود.

استثنا دو نوع است: متصل: خروج حکمی به اون می گفتند. منفصل: نوع اقاين نحوی گفته اند این استثنا مجاز-عناية-تجاوز-مسامحه]: به این خروج موضوعی می گویند. در حقیقت استثنا نیست بلکه از مقوله استدراک است لذا وافی الا منفصل را تاویل به لکن می برد و استدراک می داند. مثلاً آنچه در منطق است که به استقرا تام به استقرا می گویند ولی از اقسام ان نیست که اثری د اصول و مبانی داشت. علم ها به هم مرتبط است و استفاده می شود. جواهر کتاب کاملی نیست در اجتهادات و تفسیر.

این شمع ابن هشام استثنا متصل است یا منفصل است؟ ابن هشام خلاف بعض دیگران می گوید این استثنا منفصل است یعنی تخصصاً خارج است، نه تخصیصاً (استثنا متصل).

این سمع را در وافی ۱۴۸/۲ حاشیه ۱ ببینید: (استثنا): و سمع: «رَحُبَّتْکُم الطاعة» (وسعت داد. لسان ۱۶۶/۵ این فعل به ضم عین است که متعدی است بعد از صحاح جوهری گفته که فقط همین مورد است که سماعی است و مثال دومی ابن هشام را قبول ندارد. چرا قبول نمی کند. یمن را باید کاری کرد که مفعول نباشد و توجیه کرد

و: «إِنْ بَشَرًا طَلَعَ (رسید) الْيَمَنَ»

لسان/۱۸۳/۸ و ۱۸۴ نکته ای ندارد ذیل این. یمن مفعول به اش است چرا جوهری قبول نکرد؟ وجهی برای نصب این باید پیدا کرد که مفعول به شود تا متعدی اعلام شود. شمنی/۱۹۸/۲ و دسوقی/۱۴۸/۲ این الاثنی قولی از علی ابن ابی طالب است.

اینها تخصصا خارج است چون در اینها تضمین شده است لذا متعدی شده اند. نه اینکه فَعْل باشد که استثنا و تخصیصا از ان خارج باشد. تضمین را در ص ۲۷۵ را درس دادیم که باید کار شود.

و لا ثالث لهما ، (ص ۴۷۲ اینرا دوباره می آورد:) وجهها أُنْهَما ضَمْنَا معنی «وسع و بلغ». که هردو متعدی است

معانی/۴/۲۴۵ تا ۲۴۷ : حتما ببینید. جامع المقدمات/۱/۲۲۷.

الثانی و الثالث: کونه علی «فَعَلَ» بالفتح أو «فَعِلَ» بالكسر و (واو حالیه) وصفهما علی «فَعِلَ» نحو: «ذل و قوی».

فعلیل لیس الا یعنی فقط فعلیل نه فعلیل و فاعل مثل علم که علیم و عالم. به همین نکته شمنی/۱۹۸/۲ دسوقی/۱۴۹/۳ امیر/۱۱۶/۲ تصریح کرده اند که ذلیل و قوی میشود.

الرابع: کونه علی «أَفْعَلَ» بمعنی صار ذا کذا

در صرف ساده گذشت که افعال ای که برای تعدیه بود گاهی معنای لازمی داشت. معانی باب واقعا به درد بخور است. صرف را بر اساس لسان درس دهید که طلبه راه بیفتد. شرح نظام الدین: واجب است خواندنش.

شرح شافیه رضی/۸۸/۱ و شرح کمال ص ۵۰ و شرح نظام ص ۵۳ معمولا ازش صیورورت تعبیر میکنند. صرف ساده ص ۱۶۹ به واجدیت تعبیر کرده بودن که در ویرایش جدید ر ۱۵۸ صیورورت کرده.

نحو: «أَغْدَالْبَعِيرِ،

صار ذا غَدَةٍ

و أَحْصَدَ الزَّرْعَ»

صرف ساده جدید ص ۱۵۸ و چاپ قدیم ۱۱۶۹ این مثال دوم را برای رسیدن وقت آورده، إذا صار ذا ذوی غَدَةٍ و حَصَاد.

الخامس: کونه علی «أَفْعَلَّ»

صرف ساده چاک جدید ص ۱۸۷ و قدیم ص ۱۹۴ این را داشتک رباعی مزید و سیوطی ص ۱۶۸

ک «اقشعر و اشمأز».

دکتر آذرتاش ص ۳۴۱ شَمَزَّ در اشمأز اختلاف است که همه قائل نیستند رباعی مزید فیه باشد. لسان/۹۳/۷ در ماده شَمَزَ می آورد. عده ای قائل اند که ماده اون را شَمَأَ می گیرند به معنی دچار چندش و متنفر شدن است به نقل آذرتاش. اشمَزُ الشَّيْءِ یعنی متعدی به کار می رود.

اقشعر : لسان/ ۱۱/ ۱۷۴. ص ۲۰۵ در کَانَ تحقیقه داشت کَانَ بَطْن مَكَّة مُقَشْعرا . اونجا نوع اساتید به تبع آقای صفایی می گویند لرزان شد در حالی که این ترجمه با بیان و عبارات بعد ابن هشام سازگار نیست و معنای دیگری نیز دارد که آنجا گفته ایم. جامع المقدمات/ ۱/ ۱۶۴

السادس: کونه علی «افوعلّ»

سیوطی ص ۱۶۸ البته در صرف ساده نبود.

ک «اکوهّد الفرخ» إذا ارتعد .

لسان/ ۱۲/ ۱۷۵ به معنای ارتعد. وقتی مادر پرنده ها وقتی برای پرنده ها غذا می آورد اینها خودشان را یک تکانی می دهد به ان تکان اکوهّد گویند.

السابع: کونه علی «افعلنلّ» بأصالة اللامین ک «اخرنجم» بمعنى «اجتمع».

صرف ساده ص ۱۹۳ رباعی مزید سیوطی ص ۱۶۸ شرح تصریف بود.

الثامن: کونه علی «افعلنلّ» بزيادة أحد اللامین

که بحث مبسوطی است که در مباحث شتی صرف ساده آوردند که کدام را باید زائده گرفت. وافی/ ۲/ ۱۴۹ می گوید دومی را باید زائده گرفت . این زیادت ها خودش اغراضی داشت که در صرف ساده در بحث الحاق در مباحث شتی بود . صبان/ ۲/ ۸۸

ک «اقعنسس(چموشی کرد) الجمل» إذا أبى أن ينقاد.

اباء میکند از اینکه مطیع باشد. جامع المقدمات/ ۱/ ۶۴: جناب تصریف اینرا ثلاثی مزید گرفته. شرح تصریف/ ۱/ ۲۴۱ و ۲۴۳ انجا بحث الحاق هم شده.

درس ۷۳

التاسع: کونه علی «افعلنلی»

سیوطی ص ۱۶۸ صبان/ ۲/ ک ۸۸ خضری/ ۱/ ۳۶۰

ک «اخرنبیّ الییک» إذا انتفش

یعنی به ان حالتی که خروس بالهایش را باز می کند هنگام جنگ مهدی الاریب ص ۳۲۸،

(استثنا:) و شد قوله: ۴۰۱ قَدْ جُعِلَ التُّعَاشُ يَغْرِنْدِينِي أَطْرُدُهُ(برخی نسخ: أَدْفَعُهُ) عَتَى و يَشْرِنْدِينِي

اشمونی نیز قبول کرده این استثنا را. یغرندینی و یسرندینی با اینکه در این وزن است مفعول گرفته.اند .

و لا ثالث لهما، و «یغر ندینی» بالغین المعجمة یعلونی و یغلبنی، و بمعناه: «یسر ندینی».

ابن هشام: همین دو تا است. یغریدینی: یعلونی و یغلبنی. به معنای یغریدینی یسرندینی. نغاس یعنی چُرت.

ترجمه شعر: محققا گردید چرت غالب بر من، دور می کنم آن را از خودم در حالی که غلبه می کند بر من

شرح ابیات مغنی اللیب/۱۳۲/۷: احسن در این شعر اون چیزی است که مرحوم رضی گفته و خوب دقت کرده به این شعر. رضی دارد این دو مثال به عنوان استثنا از این تاسع ابن هشام نیست، اینها اصلا مفعول به نیستند بلکه از باب حذف وایصال اند. شرح شافیه/۱۱۳/۱ و ۱۱۴: که اصلش بوده یغریندی علیه و یسرندی علیه.

این بحث رضی و بحث ص ۴۶۰ یعنی حذف دفعی و تدریجی مقایسه کنید و ببینید که نکته ای بدست می آید یا نه؟

العاشر: کونه علی «استفعل» و هو دال علی التحول

صرف ساده ص ۱۸۰: که معنای صیرورت و تحول دارد، وافی/۲/۱۵۰. معنای تحول مناسبت دارد با معنای لازمی.

ک «استحجر الطین».

یعنی تحول الی الحجریه، گل سنگ شد.

الحادی عشر: کونه علی وزن «انفعل»

این وزن همیشه لازم است صرف ساده ص ۱۷۱: نکته ای در مورد ماده ای که به این وزن می رود که خیلی خوب بود. شرح تصریف/۱/۲۰۸.

نحو: «انطلق و انکسر».

الثانی عشر: کونه مطاوعاً لمتعدّ الی واحد

در صرف ساده ص ۱۵۹ حاشیه ۶: مطاوعه را تعریف کرد. اون تعریف ایشان تعریف رایج است ولی بحث مطاوعه از اون تعریف خیلی دقیق تر است. اما این ادرس ها را ببینید: وافی/۲/۹۸ حاشیه ۴ حتما ببینید.

ابن هشام نیز مشابه صرف ساده را دارد، مطاوعه از نظر ابن هشام: از طوع به معنای فرمان بردن است: هی قبول فاعل فعلی اثر فعلی فاعل آخر. مثلاً کسرُثُ الکوزُ فنکسر الکوزُ: ثُ به عنوان فاعل کسر، عملی را انجام می دهد که همین کسر است و اون وقت فاعل فعل دیگری که عبارت باشد از انکسر، فاعلش یعنی کوز قبول می کند اثر این کسر و فعل را نتیجه اش انکسار است لذا به این می گوئیم مطاوعه. آقاییان برای اینکه باب مطاوعه را برساند از حرف فاء استفاده می کنند حتی در معاجم لغت.

به فعلی که فاعلش قبول اثر می کند می گوئیم مطاوع مثلاً انکسار.

به فعلی که فاعلش اثر گذار است مثلاً کسر به این می گوئیم مطاوع.

ابن هشام گفت مطاوع لم تعد الى واحد که این قید متعد لواحد قید احترازی است. پس در ناحیه مطاوع فعل یک مفعولی باشد تا در اثر عمل مطاوعه، تا این مطاوعی که لازم است. چون مطاوعه در دو مفعولی نیز مطرح است که خواهد آمد.

وافی/۲/۱۵۰ سیوطی ص ۱۶۸

نحو: «کسرتة فانکسر و أزعجته فانزعج».

این مثال دوم شرح تصریف/۱/۲۳۸ را داشت که معنایش را گفت ابعده فبعده. مرحوم مدرس در حاشیه ۱۰ گفته که معنای دیگری نیز دارد از جای برکندن. برکندم انرا کنده شد.

نکته: به این ازعجته دقت کنید. یعنی دورش کردم. این ه لزوماً به غیر ذوی العقول نمی خورد بلکه به ذوی العقول نیز می خورد نکته خیلی مهم: در این اموری که ابن هشام می شمارد مجهول را نمی شمارد یعنی اینکه مجهول سبب لازم شدن میشود مثلاً کسرت الکوز فکسر. چرا؟ این نکته اش حل نمی شود تا اینکه فرق بین مجهول و مطاوعه را بدانیم. یعنی فُعِلَ با انفعَلَ؟ باطنا خیلی تفاوت دارند. در مطاوعه نکته اصلی روی فاعل است و محور اون است لذا مطاوعه را از باب مجهول جدا می کند. ادرس برای این بحث: یعنی این فرق معانیج/۲/۷۲ و ۷۳ این بحث را خیلی خوب آورده سات. آموزش پیشرفته دانش صرف کاربردی نیز نکات خوبی دارد.

برای بحث مطاوعه: صبان/۲/۸۲.

(اشکال که چرا علاوه بر شماره ۱۱، شماره ۱۲ نیز آوردی؟ چون انفعال در هر دو هست) فإن قلت: قد مضى عدُّ «انفعَلَ».

از دوجهت فرق دارند: شماره ۱۱ صرفاً یک نگاه لفظی بود یعنی اگر رفت به باب انفعال شما بگو لازم است و کاری به معنا نداریم اما در شماره ۱۲ یک بحث معنوی است. به تبع این که مطاوعه یک بحث معنوی است لذا در قالب های متعدد می تواند برود که این می شود فرق دوم.. شماره ۱۲ چون یک بحث معنوی است اعم است از شماره ۱۱ لذا در قالب های متفاوت می رود. و مثال هایش فقط همین دو تا نیست که شمردیم.

قلنا: نعم، لكن تلك علامة لفظية و هذه معنوية، و أيضاً فالمطاوع

این چه فاء ای است که این فرق دوم منشأ اش فرق اول است لذا اینگونه گفت

لا يلزم وزن «انفعَلَ»، تقول: ضاعفتُ الحسنات فتضاعفت، و علمته فتعلم، و ثلمته فتثلّم،

در صرف ساده باب افعال ص ۱۵۹ و باب افتعال ص ۱۷۰ و باب انفعال ص ۱۷۱ و باب تفعّل ص ۱۷۴ و باب استفعال ص ۱۸۰ و باب تفاعل ص ۱۷۶ یکی از معانی هایش مطاوعه بود.

اینجا نیز تضاعفت فاعلش غیر ذوی العقول است اما علمته ذوی العقول است. ثلّم و ثلّم هردو صحیح است لسان/۲/۱۲۴ که روایت معروف را در اعلامیه علما می نویسند: اذا مات العالم الفقيه ثلّم فی الاسلام. در لسان آمده که این هم تفعّل به کار می رود که ابن هشام آورد، هم انفعَلَ.

و أصله: أن المطاوع ينقص عن المطاوع درجةً ك «ألبسته الثوبَ فلسه»، (این مثال به درد ما نحن فيه نمی خورد و فقط برای توضیحاتش میگوید و اقمته فقام»

(اصله به معنای دلیل است که ضمیر برمیگردد به: چرا شماره ۱۲ شد یکی از آن امور تیترا) با این تعریفی که گفتیم شما دلیلش را متوجه شدید. چون مطاوعه کارش این است که فعل مطاوع ای داریم و فعل مطاوع. همیشه مطاوع نسبت به مطاوع یک درجه پایین تر می آید. مطاوعه یک مفعولی در اثر مطاوعه تبدیل می شود به مطاوعه لازم. لذا قید لمتعد الی واحد را گفت.

ابن هشام می گوید مقابل این نظر من که مطاوع همیشه یک درجه پایین تر از مطاوع است یک نظر دیگر نیز است که این قانون به نحو موجه کلیه تمام نیست. مطاوع نسبت به مطاوع یک درجه نقص پیدا می کند که این قانون صحیح نیست یعنی مطاوع هایی داریم که نسبت به مطاوع مساوی است که ابن هشام می گوید این زعم است. بابتی را به باب دیگر خلط کرده

و زعم ابن بری

وافیه بارها ازش علامه ابن بری تعبیر میکند. بغیه الوعاة ص ۵۱۵: النحوی اللغوی کان قیما بالنحو و اللغة و الشواهد ثقتا متوفی ۵۸۲.

أن الفعل و مطاوعه قد يتفقان في التعدی لاثنيين، نحو: «استخبرته الخبر فأخبرني الخبر» ،

قد تقليله یعنی موجه کلیه نیست حرف شما. فاء به کار رفته نشانه مطاوع بکار رفته است. صرف ساده ص ۱۸۰ نوشته که اصلی ترین معنای باب استفعال طلب است که طلب خبر کردند.

و استفهمته الحديث فأفهمني الحديث، و استعطيته درهماً فأعطاني درهماً،

و فی التعدی لواحد، نحو: «استفتيته فأفتاني، و استنصحتته فنصصني»

ابن هشام می گوید زعم چون به باطل رفت و درست همان اصلی است که گفتیم لذا دو اشکال می کند به او :

اشکال اول: این چیزی که من گفتم قول نحوی ها است. با این می خواهد ابن بری را مقابل نحوی ها قرار دهد یعنی مخالف اجماع است لذا این یک بحث معنوی است و نه استدلالی. در استدلالی میتوان گفت همه اشتباه کردن. ولی در بحث معنوی اگر کسی مخالف دیگران بگوید این باید به نظر خودش شک کند، نه به اجماع. بحث مطاوعه با ان حقیقت معنوی همه نحوی ها ان موجه کلیه را بگویند.

این اشکال دوم یعنی چرا من و نحوی مقابل ابن بری هستیم. می گوید شما یک باب را با باب دیگر خلط کردی. بابتی که شما گفتی باب طلب و اجابت طلب است. ما نگفتیم که فاء تنها جای بکار رفتنش مطاوعه است بلکه گفتیم اینجا هم بکار می رود کما اینکه در طلب و اجابت به کار می رود. اونی که ما گفتیم مطاوعه است که غیر طلب است. لذا ابن هشام مطاوعه را اینجا تعریف می کند که بعضی به او اشکال کرده اند که چرا اول نیابوردی، ابن هشام قصد داشت. یعنی مثال تو باب طلب و اجابت است اما ما در مورد باب مطاوعه داریم صحبت می کنیم لذا مثال های تو هیچ کدام باب تاثیر و موثر نیست و باب طلب و مجیب و اجابت است.

و الصواب: ما تقدم، و هو قول النحويين، و ماذكره ليس من باب المطاوعة بل من باب الطلب و الإجابة،

صبا/ ۸۹/۲ همین نکته را دارد. ابن هشام لذا می آید اینجا تعریف میکند خیلی دقیق نوشته:

و إنما حقيقة المطاوعة أن يدل أحد الفعلين على تأثير، و يدل الآخر على قبول فاعله لذلك التأثير.

بعض اقاویون بیان دیگری نیز آورده اند در اختلاف بین مثال های او و باب مطاوعه: در باب مطاوعه این اثر پذیری قهری است در حالی که در باب طلب و اجابت، طلب ممکن است به اجابت منتهی نشود لذا قهری نیست. آیا اینجواب به نحو موجهه کلیه درست است؟ خیر شاهد نیز عبارت وافی/۹۹/۲ دارد: اصول الاثر و تحققه لیس بواجب و انما هو الغالب الکثیر.

بعضی دیگر گفته اند: در بحث مطاوعه اینگونه است که اون فاعل در قسمت مطاوع غیر ذوی العقول است مثل انکسر الکوز. اما در این مثال های طلب ذوی العقول است مانند: فاحبرنی و مانند همین است بقیه مثال ها. این نکته نیز به نحو موجهه کلیه صحیح نیست؟ چون مثال خلافت داریم: علمته فتعلم. حق همان است که ابن هشام گفت از ممقوله قبول فاعل است تاثیر را.

ادرس ها: امیر/۱۱۶/۲ دسوقی/۱۵۰/۳ شمنی/۱۹۸/۲

تعبیری که بعضی دارند که در مطاوعه فاعل غیر مختار و غیر مرید است اما در طلب و اجابت فاعل مختار و مرید است ببینید آیا به نحو موجهه کلی درست است یا نه؟

نکته دیگر: در باب مطاوعه ماده باید از جهت اشتقاقی یکسان باشد لذا ضریته فتالم از مطاوعه خارج است.

الثالث عشر: أن يكون رباعياً مزيداً فيه نحو: «تدحرج و احرنجم».

در شماره خامس کونه علی افعلل مه اقشعر و اشمأز مثال زد، ابن هشام در لیبب در این ثالث عشر اون مثال های اون جا را نیز داشته چهار استاد چرا انداخته اند اینجا؟ چه نکته ای بوده؟ در خامس و سابع گفتیم رباعی مزید است. با وجود شماره ۵ و ۷ چه نیازی به این شماره بوده است. یعنی اگر این شماره را می گفت کفایت می کرد از شماره ۵ و ۷. البته ما می گوئیم ابن هشام ثالث عشر را می نوشت کفایت از اون دو می کرد چون در ثالث عشر تدحرج است باب تفعّل اما این باب در خامس و سابع نیست لذا این شماره اعم مطلق است از آن دو. شاید بگوئید که ابن هشام دوباره همان جواب بالا را می دهد که در آن دو نگاهش به لفظ بود اما اینجا از راه رباعی مزید فیه است، حالا اینکه این جواب چقدر صحیح است باید فکر کرد. به نظر ما شماره ۱۳ کفایت می کند از دو شماره دیگر.

تأمل: رباعی مزید ها آیا مطاوعه (شماره ۱۲) هستند یا نه؟ صرف ساد ص ۱۸۷: همین مثال تدحرج را زد که گفت معنایش مطاوعه رباعی مجرد است. در انفعلال گفت غالباً مطاوعه است. شاید این نکته غالباً باعث شد که ابن هشام ۱۳ را از شماره ۱۲ جدا کند.

الرابع عشر: أن يضمن معنى فعل قاصر

تضمین را درس دادیم ص ۲۷۵ در لو و نظر ابن هشام را گفتیم از جاهای مختلف. یکی از بهترین جاهایی که ابن هشام خوب بحث کرد ص ۵۷۰ است: قاعده سوم: قد يُشربون لفظاً معنى لفظٍ فيعطون حكمه. مثلاً خود فعل متعدی است ولی اشراب معنای فعل لازم میکنند، این فعل حکم فعل لازم را پیدا میکند. و فائده آن تودی کلمه مُودی کلمتین. این عبارت خیلی دقیق بود که سبب می شود که رابع عشر را از سنخ بقیه موارد ندانیم. در قبلی ها گفتیم که معنا لازم است اما اینجا می گوئیم حکم فعل لازم را می گیرد. چون اونجا فائده. وافی/۱۷۲/۲: وافی تصریح دارد به این نکته. که در حکم لازم است، نه اینکه متعدی را لازم کند.

نحو قوله تعالى: (أذاعوا به) (النساء / ۸۳) نمونه/ ۲۹/۴ به منافقان زده.

لسان/۷۴/۵ : اذعناه : متعدی به نفسه است، اذعُ الامرَ، اذعت السرَّ و اذعت به: معنای همه اش را لسان یکی می گیرد: اذا افشیته و اظهارته که معنا نیز متعدی به نفسه است. همین لسان جلوتر که می رویم اذاع بالشی نیز دارد که معنایش را می نویسد ذهب به. بعد ادامه می دهد آیات قران را می آورد و می گوید قال ابواسحاق: معنی اذاعوا به ای اظهاره. آیا این باء الصاق است یا چیکار باید کرد؟ اگر بخواهیم ببریم روی اذاع بالشی، نمیشود چون معنای ذهب به نداریم در این آیه بلکه به معنای افشا و اظهار است. در این معنا لسان مساوی قرار داد با اذعت الامر لذا باید بگوییم که در اینجا تضمین رخ داده. در کدام تضمین شده؟ در اونی که اصل نیست یعنی اونی که حرف جر دارد چون تعدیه عامش اذعت الامر و اذعناه است. لذا این هشام این را مثال آورده برای جایی که در اذاع تضمین فعل لازم شده لذا با باء به کار رفته است. تضمین چی شده؟ ابن هشام می گوید تحدّثوا چون با باء متعدی میشود اما لزومی ندارد که حتما یک فعل باشد لذا در عبارت لسان از ابواسحاق دارد: نادوا به که اگر البته با باء بیاید.

ادرس بحث تضمین : وافی/۵۲۲/۲ به بعد حدود ۳۰ صفحه

(وَأَصْلَحَ لِي فِي ذُرِّيَّتِي) (الأحقاف / ۱۵) نمونه/۳۲۵/۲۱

لسان/۳۸۴/۷ : قد اصلحه الله متعدی به نفسه ست الاصلاح نقيض الفساد اصلح الشيء اصلح الدابة (احسن اليها) اما خیلی دقت می خواهد که اصلح الشيء را با اصلح الدابة را جدا می کند و برای هر کدام یک معنا دارند. لسان این ماده را با لام نیز بکار می برد. خب این چه لامی است؟ مثلاً لام استحقاق است، نه بحث معنا است، معنایی که لسان برای هذا الشيء يصلح لك ای هو من بابتك می آورد در اینجا صادق نیست لذا تنها می ماند که این اصلح متعدی به نفسه است اما اینجا با لام بکار رفته لذا می گویم تضمین شده است. یعنی ای بارک که بارک با لام متعدی میشود

و قولهم: «سمع الله لمن حمده»

این مثال معرکت الآرا است. لسان/۳۶۳/۶ سمعه در عرب کاربرد زیادی دارد اما اینجا سمع ل داریم لذا می گوید متضمن استجاب شده چون استجاب با لام متعدی می شود. با بیان ابن هشام درست است اما یک نکته را باید دقت کرد :

لسان : قال ابن بري : قد تأتي سمعت بمعنى عجبت و منه قولهم سمع الله لمن حمده : معنای سمع در اینجا را استجاب فهمیده است بلکه معنی عجاب را فهمیده که عجاب خودش متعدی است فلذا ای اجاب حمده فتقبله. اگر سمع تضمین استجاب شد کلام ابن هشام درسته ولی اگر قول ابن بري باشد در این صورت کلام ابن هشام کلام تمامی نیست.

این را اضافه کنید به نکته ای که ابن هشام در لام گفت که آیا لام به معنای من نمی تواند باشد انجا که خود ابن هشام گفت سمعت له یعنی سمعت من.

و قول ذي الرمة: - ٤٠٢ وإن تَعْتَذِرَ بِالْمَحَلِّ مِنْ ذِي ضُرُوعِهَا إِلَى الضَّيْفِ يَجْزَحُ (بالجزم) فِي عَرَاقِيهَا نَصْلِي

شاهد مثال در يجرح فيه است که این در لغت جَرَحَهُ است اما اینجا با فی بکار رفته لذا تضمین يعث یا يُفسد شده که هر دو با فی متعدی می شوند. تعتذر به شتر می خورد. محل یعنی خشکسالی. ضيف مهمان. عراقی جمع عُرْقُوب. نصلي: نصل (نیزه) اضافه شده با ياء متکلم ترجمه : اگر عذر آورد آن شتر به جهت خشک سالی از شیردادنش به مهمان ، فاسد میشود در پینه پشت پایش نیزه من.

فإنها ضُمَّنَتْ معنی: «تحدّثوا، و بارک، و استجاب، و يعث أو يفسد»

چرا این چهارتا مثال از این التاسع شدند؟ بخاطر تضمن آنها در این چهارتا که لف و نشر مرتب است.

يعث چون جواب این است مجزوم است . در مورد این ماده معرفت الآرائی است ذیل این لغت: امیر/۱۱۶/۲ و دسوقی/۱۵۱/۳ و شمنی/۱۹۸/۲ و با مراجعه به لسان ببینید مشکلات این محشیین حل میشود یا نه؟ لسان/۵۱/۹ : عثا فی ای افسد لذا معلوم شد که چرا این هشام نوشت يعث او یفسد. قال ابن سیده (لغوی طراز اول): عثا عثوا ای افسد اشد الافساد. بعد ابن سیده گفته این کلمه را در معتل بالیاء هم آورده. این منظور نقل میکند قال فی موضع الذی ذکره عثی فی الاصل عُثِيَا عُثِيَا عَثِيَانَا عَثِي عَثِي کُل ذَلْک یک معنی یکسان دارد، بعد قال عَثِي يعَثِي مقلوب من عاث يعِث. فرق این است که این اجوف است و ان ناقص و معنایشان هم یکسان است. يعث که ابن هشام آورد اجوف است حتی از ناقص هم بیاوریم باز مطلب درست است. محشیین چه بحث هایی کرده اند در اثر بی توجهی به لغت . فکان یجب علی هذا یعثی الا انه نادرٌ و الوجه عَثِي فی الارض لذا در قران داریم لا تعثوا فی الارض مفسدین... همین ابن منظور در لسان/۴۹۱/۹ در بحث عِث: العِث مصدر عاث یعیث افسد که این نیز با فی متعدی می شود. لذا بین این دو ماده ظاهرا یک قلبی بکار رفته که لسان نیز گفت اما به جهت معنا فرقی ندارند .

وافی/۱۷۲/۲ : عرب این استعمال را دارد : قد قتل الله زیادا عنی. قتل متعدی به نفسه است لذا مباشرة مفعول واحد گرفته و مستغنی بعد ذلک عن التعدیه بحرف الجار الی مفعول ثان . این عنی برای چیست درحالیکه عرب استفاده میکند؟ این بخاطر تضمن فعل صرف است . صَرَف هم متعدی به مفعول به بی واسطه است و هم متعدی به مفعول با واسطه عن هم است لذا در قتل این اتفاق افتاده است که فالمراد: قد صرف الله بالقتل زیادتا . اصل تضمنین طرقی دارد که عباس حسن اخر چجلد ۲ گفته. این نشان می دهد که با اینکه خود قتل یک مفعولی بود اما با تضمنین یک فعلی که متعدی به حرف جر نیز هست ، حکم لازم بهش بدهیم ومتعدی به حرف جر شود . لذا فقط اینگونه نیست که تک مفعولی ، لازم شود. چراکه تک مفعولی هایی که مفعول بهشان را میگیرند منتهی در استعمالی حرف جری نیز بگیرند. این نکته اوسعیت می بخشد به تضمنین.

برای رابع عشر اشمونی و صبان/۸۹/۲

و الستة الباقية: أن تدل علی سَجِيَةٍ، ک «لَوْم و جبن».

وافیج/۱۴۸/۲ : افعالی که دال است بر صفتی که تلازم صاحبها و لاتکاد تفارقه الا لسبب قاهر فهي افعال الدالة علی السجایا و اوصاف الفطریه . لوم و جبن ترسو شد.

أو علی عَرَض

سیوطی ص ۱۶۸ گفت عرض یعنی معنای غیر لازم و صبان/۸۹/۲

، ک «فرح و بطر».

مثل مَرَض و بَرء. این ملازم نیست لذا وافی/۱۴۸/۲ حاشیه ۳ می نویسد این معنای طائر است الذی لیسه دواّم. بطر قبلا در روایت امیر المومنین داشتیم الیوم یومان... .

أو علی نظافة، ک «طَهْر و وضوء».

أو دَنَس، ک «نَجَس و رَجَس».

دَنْس مصدر دلالت بر الودگی کند. مثل دَنْس وِسیخ را یمتوان مثال زد، سیوطی ص ۱۶۸. فرق بین نَجَس و رَجَس چیست و چرا در آیه تطهیر نجس استعمال نشد ؟

أو علی لون، ک «أَدِمَ[گندم گون شد] و اخضرّ».

سبز شد.

أو حلیة، ک «دَعَج و کَجَل».

فرق حلیه با سَجیه چیست ؟ حلیه ظاهری است اما سَجیه باطنی است.

فرق این سه حلیه و سَجیه و عرض: حلیه و سَجیه معمولاً ملازم اند به خلاف العرض.

وافی/۱۴۸/۲ و ۱۴۹ دارد. این نکات را. دسوقی/۱۵۲/۳ امیر/۱۱۶/۲ شمنی/۱۹۸/۲

دَعَج ای سعة العین و سوادها. چشم اهویی و چشم بزرگ و مشکي.

کَجَل برخی خدایی پلک چشم سیاه باشد که صفت ظاهری است که ملازم اند

عباس حسن/۱۵۱/۲ وقتی تمام موارد را شمارش میکند ۱۴۸ نه مورد را شمارش میکند عناوینی که دلالت میکند بر فعل لازم. بعد میگوید این اشهر انواع افعالی است که غالباً لازم است بعد در ص ۱۵۱ به دور خلاصه میکند: الفعل اللازم ثلاثة انواع: لازم اصالی، لازم تنزیلی و لازم تنويعی. دیدنی است این مخصوصاً برای تدریس صرف.

پرونده : تدریس صرف :

قوانینی که دلالت می کند بر فعل لازم . که بعد لازم را دسته بندی می کند اصالی تنزیلی و ... یان برای تدریس صرف هم داشته باشید و بگویید .

درس ۷۴

در مورد شعر ان تعتذر به شرح ابیات/۱۳۳/۷ مراجعه دادن نکاتی دارد. با نکاتی که از لسان گفتیم ایا این یعث را جور دیگر می توان خواند. این استه الباقیه ان تدل علی سَجیه با ان شماره یک که افعال سَجایا است، انجا نگاه به وزن بود و در دلیل موقوف بودن بر افعال سَجایا. با ان تدل علی سَجیه چه فرقی دارد؟ ایا با بودن ان نیاز به این است.

الأُمُور التي يتعدى بها الفعل القاصر

تمام ادرس های قبل اینجا نیز کاربرد دارد. جناب تصریف در جامع المقدمات/۱/۱۶۴ فعل متعدی را چنین تعریف کرد: هو الفعل الذي يتعدى من الفاعل الى المفعول به. وافى/۲/۱۴۴: هو الذي ينصب بنفسه مفعول به او اثنين او ثلاثة چون بیشتر از ثلاثة نقل نشده. ایشان برای این بحث هفتا می‌شمارد بین کامل است یا ناقص. برای بحث جامع المقدمات/۱/۹۵ علوم العربیه ص ۱۰۳.

وهی سبعة: أحدها: همزة «أفعل»

مشهور است به همزه باب افعال. در صرف ساده ص ۱۵۸ گفت مهمترین معنای افعال تعدیه است. چرا اقایان مثل ابن هشام اصرار دارد که سبب تعدیه همزه فعل است؟ مستحضرید که فعل لازم مجرد ف و ع و لام را دارد. و دخول این همزه است که تغییر میکند و سبب تعدیه می شود. لذا شرح تصریف بیان دیگری آورد که این نیز اشتباه نیست: بنقله الی باب افعال. البته تعبیر ابن هشام دقیق است.

نحو: (أَذْهَبْتُ طَيِّبَاتِكُمْ) (الأحقاف / ۲۰) نمونه ۳۴۳/۲۱

همزه باب افعال ثلاثی مجرد را تبدیل به یک مفعولی میکند. یک مفعولی را گاهی به دو مفعولی میکند. دومفعولی را تبدیل به سه مفعولی نمیکند الا دو مورد: اعلمت زیدا بکرا عالما. و دیگری أری به معنای همان علم. در مقابل این نظر قول اخفش است که این دوتا مسموع است و همه قبول دارند ولی قیاس کرده بقیه موارد افعال قلوب را به دو فعل قلبی اعلم و اری. چه فرقی میکند اینها لذا نکته ای ندارد و بقیه افعال قلبی نیز چنین است.

و قد ينقل المتعدى إلى واحد بالهمزة إلى التعدى إلى اثنين، نحو: «ألْبست زيدا ثوبا»،

اصلش بوده: لبس زید ثوبا.

و لم ينقل متعد إلى اثنين بالهمزة إلى ثلاثة إلا في «رأى»، و «علم» و قاله الأخفش في أخواتهما الثلاثة القلبية، نحو: «ظن و حسب و زعم»،

بسیاری از کتب نقل کردند که در مورد رای و علم اینطوری است که متعدی به سه میشوند. مثلا رضی/۴/۱۴۱ دیدنی است، سیوطی ص ۱۴۳، وافی/۲/۵۶ و ۵۵۲/۲ و ۱۵۷/۲ و حاشیه ۳ آن. دلیل قیاس اخفش گفته شد که چون نکته ای در مابقی افعال قلوب ندارد لذا قاسوا. این قلبیه وصف مشعر بعلیت است چون اون دوتا قلبی است و مابقی قلوب نیز چرا چنین نباشد. یک نکته که در این عبارت وجود دارد کلمه نحو است که دسوقی/۳/۱۵۴ گفته: الاولى و هی ظن و حسب و زعم کما هو فی نسخه. چون اخواتهما الثلاثة نوشت دیگر نحو معنا ندارد چون نحو یعنی اینها از باب مثال است و یکسری دیگر نیز است. این بیان تمامی نیست گرچه غالبا اینگونه است ولكن در عرب داریم لذا علما نیز استفاده کردن مثلا در اصول مرحوم مظفر کم نیست که کاف، مثل و نحو استفاده میکنند برای بیان مورد نه از باب ذکر مثال لذا انحصاری است. وقتی به رضی/۴/۱۴۱ رجوع میکنیم قول اخفش را چنین می آورد باقی افعال القلوب ایضا مثل اوجبتک یا اخلتک که در اینها نیست. همع/۱/۵۰۹ نیز به این سه تا اکتفا نمیکند. پس از کتب این بدست می آید که باقی افعال قلوب را دارد که همه را با قیاس حل کرده. اقایان اشکالشان تماما در این است که این مباحث متکی و مستند به سماع است و عمده که قول اخفش را نمی پذیرند بخاطر این است که وافی/۲/۵۶ و ۵۵۲ بحث کرده. عمده اقایان که بحث کردن این است که سماعی است و میشود قیاس کرد. یکی از شواهد این بحث این است که وارد این نکته می شوند که ثلاثی مجرد در اثر همزه باب افعال متعدی میشود ایا این سماعی است یا قیاسی؟ یا اینکه گاهی یک مفعولی دومفعولی میشود سماعی است یا

قیاسی؟ نه تنها در باب افعال بلکه در باب تفعیل و باب مفاعله هم چنین بحث است. لذا این نشان می دهد که اقایان سندشان در این بحث اتکا به سماع است:

و قيل: النقلُ بالهمزة كله سماعی،

بهبش همزه النقل نیز میگویند که کتب قدیمی و وافی/۵۵/۲ نیز اشاره کرده. در مورد رأی وافی/۵۶/۲ حاشیه ۳ نکاتی دارد. کله یعنی چه در مورد قاصر و چه در متعدی بواحد و اثنین.

و قيل: قیاسی فی القاصر و المتعدی إلى واحد، و الحق: أنه قیاسی فی القاصر، سماعی فی غیره، و هو ظاهر مذهب سیبویه.

با این حق قول اخفش را رد کرد. سیبویه نقل نکرده الا در دوماده که گفته شد. ابن هشام این الحق با متن سازگار است؟ یعنی ایا سه قول یا چهار قول مطرح کرد؟ همان سه قول مطرح کرد چون آنچه در متن گفت قد ینقل المتعدی الی واحد ... انجا در صدد سماعی و قیاسی بودن نبود و اینجا توضیح داد.

ص ۱۰۳ مغنی حرف الباء، دومین باء تعدیه بود که تعدیه خاصه است و تسمی باء النقل ایضا و هی المعاقبه للهمزه فی تصحیر الفاعل مفعولا این نکته دقیقی است، این صیورت که انجام میشود نسبت به فاعل است. مثال: ذهب زید باید بشود ذهب عمرو بزید نه ذهب زید بعمره چرا که این تعدیه ذهب زید نیست بلکه این تعدیه ذهب عمرو است. لذا اصل البست زیدا ثوبا چیست؟ لیس زید ثوبا. غیر از این غلط است. رضی/۴/۱۴۰ نیز تصریح کرده: المفعول الذی یزید بسبب الهمزه او التضعیف (باب تفعیل) کان فاعلا للفعل قبل دخولهما. نکته دیگر آن صفحه: هی المعاقبه للهمزه که این نشان می دهد باء تعدیه متفرع بر همزه تعدیه است که ریشه اش بدینخاطر است که همزه باب تعدیه یک حالت قانونی دارد لذا استاد در صرف ساده فرمود که اصل معنای باب افعال همین تعدیه است ولی اصل معنای باء الصاق است به اضافه موارد دیگر. بعد در همان صفحه مغنی نکته ای داشت که در روایات بسیار به درد بخور است: و قول المبرد و السهلی: ان بین التعدیتین فرقا و انک اذا قلت ذهبت بزید کنت مصاحبا فی الذهاب. «یعنی ذهبت بزید را باید چنین بفهمی: زید را بردم یعنی در رفتم همراهی کردم. ولی اذهبت زیدا: زید را روانه کردم. حالا ابن هشام با یک ردی که چقد این رد قابل قبول است مردود بالایا دانست. چون ایه در مورد الله است و خصوصیات الله تعالی و تبارک مختص خودش است. ذهب الله بنوره. این فرق در باء و باب افعال نیست بلکه در باب مفاعله نیز همینطور است که انجا نیز قابل پیاده است. اینکه مبرد و سهلی درست میگویند رد ابن هشام نیست بلکه انس با لغت است. شاید شما قائل به تفصیل شدید: نه انچنان که مبرد و سهلی قانون دادن که هرجا با باء بود مصاحبت و با همزه عدم مصاحبت و نه ان چنان که ابن هشام گفت هیچ فرقی ندارند. بلکه لغت با لغت و ماده با ماده فرق میکند. مواردی را که هم با باء و با همزه متعدی شده اند لغت چه برخوردی کرده است؟

نکته دیگر اینکه در کتب صرفی قدیم مثل شرح تصریف/۱/۲۴۹: لایتعدی کل فعل بالهمزه و التضعیف، هرفعلی را نمیتوان به باب افعال یا تفعیل برد تا تعدیه بسازید. فان النقل من المجرد الی بعض الابواب موکول بالسماع و لاتقول انصرت زیدا عمرا، معنای ندارد، ذهبت خالدا همین ذهب که با افعال میروند به تفعیل نمیروند. ایا مطلبیکه شرح تصریف با مطلب ابن هشام در تضاد است یا نه؟ به مثال های شرح تصریف دقت شود که قابلیت جمع با الحق دارد یا نه؟

نکته دیگر در شرح تصریف/۱/۲۴۸ نوشت: لا یُغَیَّرُ شَیْءٌ مِنْ حُرُوفِ الْجَرِّ مَعْنَى الْفِعْلِ إِلَّا الْبَاءَ. حاشیه سه مدرس نیز است. رضی/۴/۱۳۹ و شرف ساده ص ۹۰ و حاشیه آن. این اضافه شود به انچیزی که در حرف اللام است لام تعدیه حقیقتش چیست؟

ابن هشام هیچ بحثی از لام تعدیه نمی آورد. آیا آن لام را قبول کنیم یا نه؟ اشکال نشود به ابن هشام در این هفت مورد بآ تعدیه را نیز گفته بلکه ظاهراً در عناوین نگفته ولی ذیل الخامس در تضعیف باب تفعیل در لیب آورده ولی اساتید انداخته اند. ولی لام تعدیه حقیقتش چیه؟

ممکن است یک لغوی مبانی صرفی را در فهم لغت تأثیر داده باشد؟ یک لغوی بله ولی هرلغوی خیر؛ ابو زید، اصمعی و زمخشری و خلیل فارس چنین کاری نکردن ولی بعد از مدتی که کتب صرفی تدوین شد لغت های جدید که نوشته شد بعید نیست که انجام بدهند مثلاً قبلاً در برخی کتب صرف اذهبت زیدا را بر دم زیدا را ترجمه شده بود بعد از تصحیح روانه کردم زیدا را. این نشان میدهد نگاه به کتب صرفی بی تأثیر نیست ولی اینها ملاک نیست و انس با لغت می خواهد تا قبول کند یا نه.

الثانی: أَلَفُ الْمَفَاعَلَةِ

صرف ساده ص ۱۶۵ اصلی ترین معنای مشارکت است و معنای بعدی را تعدیه گفت. مشارکت و تعدیه را جدا کرد مثال برای مشارکت: بُعد زید، باعده او را دور کردم. ولی وافی در اسباب تعدیه گفته الف مفاعله ای که دال بر مشارکت است. این نیاز به لغت دارد که رابطه اینها عموم و خصوص من وجه است لذا وافی میگوید اون تعدیه هایی تعدیه حساب میشوند که مشارکت داشته باشد. یا رابطه عموم و خصوص مطلق است. شمنی ۱۹۹/۲.

تقول فی «جلس زید»: جالست زیداً.

لسان/۳۲۷/۲ چه فهمیده از این جالست. ما اجلس نیز داریم که ببینید لسان فرق جالس و اجلس را چه بیان کرده. به عنوان نمونه استاد آذرنوش (لغتنامه ایشان امروز مورد عنایت عده ای از اقایان است) ص ۸۹ جالس: همراه کسی نشستن، اجلس نشانیدن کسی را. آیا باید تمام مفاعله و افعال را چنین فهمید یا به لغت؟ باید ۲۰ یا ۲۵ ماده را در لغت ببینیم که تعدیه هایشان فرق معنایشان چیست. یک یا دو یا سه ماده قانون نمیدهد. قانون کلی بدیم یا باید قائل بشیم هر ماده به خصوص ماده.

الثالث: صوغه علی «فَعَلْتُ» بِالْفَتْحِ «أَفْعُلُ» بِالضَّمِّ، لِإِفَادَةِ الْغَلْبَةِ

وافی و دسوقی گفته خوب بود: الذی مضارعه افعل. فَعَلْتُ ای که مضارعه افعل و معنایش غلبه باشد.

تقول: «کرم زیداً» بِالْفَتْحِ أَى: غلبته فی الکرم.

کرمته اکرم در معنای غلبه به کار می رود. وافی/۱۶۲/۲ و ۱۶۳ و ۱۶۴ خوب بحث کرده. وافی/۱۵۹/۲ حاشیه ۱: ششمین مورد را که برای تعدیه میشمارد: تحویل الفعل الثلاثی الى فعل مفتوح العين الذی مضارعه یفعل بضمها بقصد افاده المبالغة. مثل شَرَفْتُ النبیْلَ اشرفه ای غلبته فی الشرف. این مبالغه در جایی مطرح است که بحث تسابق مطرح است مسابقه بین اثنین او اکثر سر یک امری مثل کرامت. یکی از جاهایی که این معنا را می رساند فَعَلْتُ افعل است.

الرابع: صوغه علی «استفعل» لِلطَّلَبِ

صرف ساده ص ۱۸۰

أو النسبة إلى الشيء

در صرف ساده نسبت نبود و این به اصطلاح قدمای اقلایان صرفی است. شرح شافیه و تصرف نسبت است که در صرف ساده تعبیر کرده: مفعول را دارای صفتی یافتن.

ک «استخرجت المال، و استقبحت الظلم»،

نسبت قبح دادم ظلم را یا جناب استاد در صرف ساده: ظلم را بر صفت قبح یافتیم. هردو معنی درست است ولی معنای نسبت دقیقتر است.

و قد يُنقل ذو المفعول الواحد إلى اثنين، نحو: «استكتبته الكتاب».

گاهی به وسیله باب استفعال دومفعولی میشود. طلب کتابت کردم زید را کتاب را، در ترجمه فارسی از «از» استفاده میکنیم ولی این از نکات رهن است و بخاطر تفاوت این دو ساختار ما به غلط سراع منصوب به نزع خافض میرویم لذا تنها راهش لغت است که گیرترجمه فارسی نیفتیم و الا مفعول های بنفسه را به غلط منصوب بنزع خافض میدانیم. اصل این مثال: کتب زید الکتاب. ابن هشام در لیب مباحث نینداختنی داشته ولی اساتید انداخته اند، ابن هشام در مورد ماده استغفار بحث میکند: استغفرت الله الذنب، طلاب این را من الذنب میگیرند که اشتباه است. ابن هشام میگوید این مثال نیز جایز است ولی از راه تضمین استنبته است و اگر بدون تضمین به کار رود این درست نیست، و هذا قول ابن الطراوه و ابن عصفور و اما قول اکثرهم ان استغفر من باب اختار مردود.

برخی قائل اند بحث عامل و معمول از ریشه غلط است ولی یا باید قبول کرد یا از ریشه باید قبول نکرد و کسانی که به تفصیل قائل می شوند راحت به مباحثان میتوان خدشه کرد. مثلا در رد بگوید که این بحث فلسفی و علت و معلول بوده و به غلط به زبان تسری داده شده و بر زبان و گویش های زبانی تطبیق شده به غلط. خیلی از موارد در پذیرش و رد این بحث دخالت دارد یکی اش بحث تعلق است.

تمام مباحث لغت و وضع برای تفهیم و تفاهم بوده ولی نمی شود اینرا رد کرد که بحث تماما لفظی شود یا اینکه تماما از لفظی خارج شد، از بحث لفظی تماما نمیشود خارج شد چون در بحث لفظی، مباحث معنوی را تحلیل میکنیم البته یک جاهایی اشتباه میکنیم و خودمان را به مباحثی که مورد قبول نیست مبتلا میکنیم. ولی در مجموع تحلیل کردن ما را توانا تر میکند، عدم تحلیلی ها معمولا در خیلی از مباحث تحلیل زبانی گیر میکند ولی قبول میکنیم که بافتنی هم آمده.

الخامس: تضعیف العین

شرح تصریف: ای بنقله الی باب تفعیل لذا اینجا نیز بحث نقل مطرح است

تقول فی «فرح زید»: «فرحته»

در صرف ساده نیز همین بود. دوباره در اینجا مباحثی داشته نینداختنی، یکی از مباحث نظریه ابوعلی است: تضعیف هایی که ثلاثی مجرد پیدا میکند برای تعدیه نیست بلکه برای مبالغه است یعنی تشدید سبب ابلیغیت می شود نه تعدیه. ابن هشام مینویسد فیه نظر. ابن هاشم ذیل این بحث باء تعدیه را داشته که قد اجتمعت تعدیه الباء و التضعیف، ال عمران آیه ۳: نزل علیک الکتاب بالحق. بعدش انزل الفرقان هم هست، زعم الزمخشری ان بین التعدیتین فرقا(اینها انداختنی نبود از مباحث دقیق علوم القرآن است که معرکه الآرائی

است بین اقایان در فرق بین نزل و انزل، در علوم قران و علامه در میزان نیز دارد که دفعتی است یا تدریجی و.. بعد یُشکل علی الزمخشری. ان مباحث را در لیبب ببینید.

جامع المقدمات ۱/۹۵ و ۱/۱۶۵ و سیوطی ص ۱۶۹. وافی ۲/۱۵۸ اینجا در تضعیف عین نوشته بشرط ان لا تكون همزه حاشیه ۲ ای ددارد که لانه غیرمسموع (ادامه نکته ای دارد قابل کارکردن) و التضعیف یقتضی غالباً التکرار و التمهّل بخلاف همزه... . خیلی فرق است بین فقیهی که این فرق ها را قبول کرده و نکرده.

و النقل به سماعی فی القاصر کالمثال،

این خودش یک فرق است با باب افعال که گفت قیاسی است.

و فی المتعدی لواحد، نحو: «علمته الحساب» و لم یسمع فی المتعدی لاثنین، و زعم الحریری

تحفه الادیب ص ۲۰۵: ابومجد قاسم البصری احد الائمة فی الادب صاحب درة الغواص که مورد عنایت فقهائ ما است. که همان صاحب مقامات حریری است.

أنه يجوز فی «علم» التعدية لاثنين أن يُنقل بالتضعیف إلى ثلاثة،

ابن هشام با این لغوی طراز اول مخالفت میکند.

و لا یشهد له سماع و لا قیاس،

این لا قیاس ناظر به قاسم الاخفش است، اخفش گفت شما در رای و علم شنیدید که اینها قبلی اند و مابقی افعال قلبی هم چه بیلی به کمرشان خورده. ابن هشام میگوید اینجا که سماعی نداریم چطور در علم بپذیریم حداقل اخفش قیاس مبتنی بر سماع بود.

و ظاهر قول سیبویه: أنه سماعی مطلقاً، و قیل: قیاسی فی القاصر و المتعدی إلى واحد.

چند قول نقل کرد؟ سه قول است: قول ابن هشام که فرمود در مورد قاصر و متعدی لواحد سماعی است و در مورد متعدی باثنین شنیده نشده. دومی قول حریری شده که علم را قبول دارد. قول سومی که در قاصر و متعدی لواحد قیاسی است. قول سیبویه همان قول ابن هشام است. چون اثرش در تفسیر مطلقاً ظاهر میشود. برخی مطلق را چنین تفسیر کردن چه در قاصر و چه متعدی لواحد و چه در متعدی لاثنین لذا برخی گفته اند چهار قول داریم. به نظر استاد امکان ندارد اینجوری باشد چون در متعدی لاثنین ابن هشام گفت نداریم و یکی هم که حریری گفت ابن هشام گفت شنیده نشده لذا چطور سیبویه گفته باشد در متعدی لاثنین سماعی است یعنی داریم. ابن هشام با حکایات سیبویه رفتار خاصی میگوید و به خلاف سیبویه برود و قبول نکند لذا قول سیبویه همان قول ابن هشام است که باید این مطلقاً را چنین تفسیر شود سماعی در قاصر و متعدی لواحد و سیبویه هم در متعدی لاثنین قائل است لم یسمع، قیل اخر هم شاهد بر مدعی است چون عبارت نشان می دهد مطلب در مورد قاصر و متعدی لواحد است. شمنی ۲/۱۹۹ میگوید دماینی هم همین را فهمیده. دسوقی ۳/۱۵۷ امیر ۲/۱۱۸

السادس: التضمین

در رابع عشر نیز تضمین بود که نکته ای مختص آن بود: از اسباب لزوم نیست بلکه در حکم لازم قرار می‌دهد. تعریف تضمین را ابن هشام در ص ۵۷۰ کتاب گفته لذا وافی/ به این تنکته تصریح میکند که اینکه تضمین از اسباب است یعنی در حکم متعدی قرار می‌دهد نه اینکه تعدیه حقیقی بسازد. ص ۲۷۵ در لو تضمین را درس دادیم. اشباه و نظایر ۱۰۹/۱ و ۱۱۰ معانی النحو/ ۱۰/۳ وافی/ ۵۹۱/۲ حاشیه ۲ البته به غیر این وافی حدود ۱۰ صفحه بحث کرده تضمین را.

فلذلک عَدَى «رُحِبَ و طُلِعَ» إِلَى مَفْعُولٍ لِمَا تَضَمَّنَا مَعْنَى «وَسِعَ و بَلَغَ»

این دو وزن را خواندیم که لازم است. ص ۴۶۸ این دو تا انجا موجود بود که لا ثالث لهما. لما را میتوان لما نیز خواند. تضمین به معنی تضمین است.

درس ۷۵

تضمین با بقیه اموری که سبب تعدیه فعل قاصر هستند فرق دارد و آن این است که تضمین فعل قاصر را دو درجه بالا ببرد در عین واحد. عین این عبارت را در وافی/ ۱۶۰/۲ حاشیه ۲ هست:

و يختص التضمین عن غیره من المعذیات بأنه قد یثقل الفعل إلى أكثر من درجة، و لذلک عدی «ألوث»

لسان/ ۱۹۱/۱ ألا یألو ألوا و ألوا بمعنى قصر و ابطر، صحاح/ ۱۳۴۷/۵: ألا الرجل ای قصر. المنجد/ ۱۶ (چون ادرس دادیم میتوان دید) ألا یألو فی الامر ای قصر و ابطر. معجم الوسیط (چاپ ناصر خسرو/ ۲۵/۱: بمعنی اجتهد، فطر ضَعْف، قصر و ابطر. ابن هشام نیز میگوید ماده ألوث لازمی است که در اثر تضمین دومفعولی می شود.

بقصر الهمزة بمعنی «قَصُرْتُ» إلى مفعولين بعد ما كان قاصراً،

ماده قصر که اینجا به کار رفته قصر ای است با فی متعدی میشود و مفعول بی واسطه نمیگیرد همان در لغت داریم: قصر فی الامر ای توانی فیه. یعنی کوتاهی کرد و سست ضعیف شدن. اینکه بنده خدا این را قَصُر دانسته تا لازم حساب کند لغت کمک کارش نیست.

و ذلک فی قولهم: «لا ألوک نصحاً و لا ألوک جهداً»، لما ضَمَّنَ معنی «لا أَمْنَعُکَ»

از مصباح المنیر برمی آید که جهداً نیز بلاشکال است. در ص ۳۱۱ به شما از مصباح المنیر ادرس دادیم که منع(منعته الامر و منعته من الامر) دو مفعولی به کار می رود. ماده منع دقیقی است که در مغنی ۱ ص ۸۰ تذکر دادیم.

لسان/ ۱۹۲/۱: ما ألوث ذلک، ای ما استطعته اینجا یک مفعولی است و این مدنظر ابن هشام نیست. ما ألوث ان افعله ای ما ترکته این نیز یک مفعولی است. ما ألوث رَدَه، اینجا مدنظر ابن هشام نبوده. قال ابوحاتم و قال اصمعی یقال: ما ألوث جهده ای لم ادع جهده این مدنظر ابن هشام است و ما ألوک جهده و هو خطأ و یقول ایضاً ما ألوته ای لم استطعه و لم أطعه، بعد این ایه بعدی را از ابن

اعرابی آورد: لا یألونکم خبالا ای لا یقْصرون فی فسادکم. بعد قال النبی ص لفاطمه اروحنا لها الفداء فما أُلوثک و نفسی و قد نصبْتُ لک خیر اهلّی ای ما قَصَرْتُ فی امرک و امری حیث اخترْتُ لک علیا زوجا. همین داستان را نه‌ایه ابن اثیر ۱/۶۲ و ۶۳ نقل میکند، صحاح/۵/۱۳۴۷ میگوید: فلان لا یألوک نصحا و لا ألوک همینکه ابن هشام آورد و نمیگوید خطا است. همان ادرس از معجم الوسیط نیز میگوید منه لا ألوک نصحا. فلذا در مورد این استعمال که صحاح دیگران پذیرفته اند گرچه برخی گفته اند این استعمال در لغت نیست مورد قبول است و دو مفعول گرفته چون منع دومفعولی است.

و منه قوله تعالى: (لا یألونکم خبالاً) (آل عمران / ۱۱۸) نمونه/۳/۱۱۸

خود ابن هشام منه می آورد. لسان از ابن اعرابی آورد که ابن اعرابی چنین فهمید: ای لا یقْصرون فی فسادکم(خبال به معنی فساد) با این فهم ابن اعرابی دو مفعولی لحاظ نشده که کم مفعول اولش است و خبال منصوب بنزع خافض است. کما اینکه به تبیان عکبری/۱/۲۲۹ می فرماید: این ماده متعدی می شود به مفعول واحد و اینها قائل اند سه کاربرد از لسان خواندیم که تک مفعولی به کار میرفت و گفتیم که مدنظر ابن هشام نبوده و در همین ایه خود التبیان میگوید خبال منصوب است بنابر تمیز بودن یا بنابر حذف جار یا بنابر اینکه مصدر باشد در موضع حال، اصلا اینرا دومفعولی حساب نکرده است چون ألا یألو است. ولی ابن هشام اینرا که ثلاثی مجرد است دو مفعولی حساب کرده و اشتباه هم نرفته چون در اثر تضمین منع دارای این خاصیت شده. تفسیر الصافی/۳/۴۰۳ حاشیه ۲: اونجا نه کم و نه خبال را هیچکدام را مفعول حساب نکرده و گفته اصلش چنین بوده: لا یألون لکم فی الخبال یعنی هردو منصوب بنزع خافض بوده. البته بعد اقوال دیگر را نیز آورده. دسوقی/۳/۱۵۷ و امیر/۲/۱۱۸.

وَعُدَى «أخبر و خبر و حَدَّث و أنبأ و تَبَّأ» إلى ثلاثة؛ لما ضُمّت معنی «أعلم و أرى» بعدَ مَكانت متعدیةً إلى واحد بنفسها و إلى آخر بالجار،

این پنج فعل خودشان یک مفعول بی واسطه و یک مفعول با واسطه میگیرند ولی در اثر تضمین سه مفعولی میشوند. این نحو که می آورد مثال برای کاربرد های اینها است که بالا گفتیم.

نحو: (أَنْتَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ، فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ) (البقرة / ۳۳) نمونه/۱/۱۷۷

هم مفعول مستقیم و باسما به واسطه باء مفعولش است

(نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ) (الأنعام / ۱۴۳) نمونه/۶/۱۰

اینها تضمین اعلم شده لذا سه مفعولی میشوند. ان چیزی که توقع از ابن هشام بوده این بوده بعد این ۵ فعل مثال از عرب حجت بیاورد برای اینکه در اثر تضمین سه مفعولی شده اند ولی ابن هشام لیبیک نگفته. در سیوطی ص ۱۴۵ این فعل ها را ملاحظه شد که گفت: مثل اری فی التعدیه الی ثلاث تَبَّأ الحقّه به سیبویه و استشهد بقوله: یک شعر مثال آورد ولی اگر دقت شود ان شعر مجهول بود: تَبَّئْتُ بود. بعد گفت: لکن المشهور فیها تعدیْها ال واحد بنفسها و الی غیرها بحرف جر و الحق به السیرافی «اخبار» کقول شاعر: ما علیک اذا أُخبرتِ دَیْفاً این نیز مجهول است و الحق به ایضاً حَدَّث (در سیوطی بحث الحاق بود ولی ابن هشام تضمین را میگفت) فمن حَدَّثْتُمُوهُ این نیز مجهول است یعنی این نیز سه مفعول را نشان نمی دهد و الحق به ابوعلی أنبا که مثالش أَنْبَأْتُ حیث این نیز مجهول است. و کذلک خبر و الحقّه ب اری السیرافی که مثالش خُبِّرْتُ بود. همه مثال ها مجهول بود و یک مثال معلومی که سه مفعول باشد نبود. عباس حسن در وافی/۲/۵۸ آورده: قد نَصَّت کتب اللغه علی افعال دیگری که قلبیه و غیرقلبیه که ينصب کل فعل

منها بذاته ثلاثه من المفاعيل دون وجود همزه التعديه قبلها و اشهر تلك الافعال (يعني افعال دیگری نیز است) خمسة که همین پنج تا را شمرد بعد انجا مثال سه مفعولی زد: تَبَّتْ الطَّيَارُ الْجَوَّ مناسباً لَطَيَّرَان و مثال ها برای ان یکی افعال. بعد خودش این نکته را نوشت چون مثال هایش بافتنی است و الكثير في الاصلی بالمأثور ان يكون فيها تلك الافعال الخمسه مبنيةً للمجهول و ان يقع اول المفاعيل الثلاث نائب فاعل و يبقى الثاني و الثالث مفعولين صريحا. برای این افعال خبر و اخبر در لسان/۴/۱۳ و سیوطی در همع/۱/۵۰۷ تا ۵۰۹ فرا این فرمایش را در مورد خبر و اخبر دارد. حدّث در لسان/۳/۷۶ و ۷۷ کوفیون و زمخشری و ابن مالک در مورد حدث فرموده اند، تَبَا و اَنْبَا در لسان/۴/۲۹ و ۳۰ که انبا را ابن هشام لخمی و تَبَا را سیبویه قائل شده اند که اینها را سیوطی در همع میگوید. رضی/۴/۱۴۲ و ۱۴۳، هدایه در جامع المقدمات/۲/۱۴۲ و ۱۴۳.

السابع: إسقاط الجار توسعاً

یکسری مفعول داریم که مفعول با واسطه میگیرند که واسطه حرف جر است که به اینها تعديه به حرف جر اصطلاحاً میگویند. وقتی این حرف جر نزع و اسقاط می شود در این صورت خود این از اسباب تعديه است. برای توضیح عبارتی از وافی/۲/۱۵۳ حاشیه ۴: عند النزع حرف الجر من مكانه ای حذفه، في هذه الحالة تسمى افعالها متعدية و اما مع وجود حرف الجر فتسمى متعدية بالحرف که در متن این صفحه نیز نکات خوبی دارد. عباس حسن/۲/۱۵۳ و ۱۵۴ و ۱۵۵ و ۱۵۶ با حاشیه هایش ببینید که حاشیه ص ۱۵۴ و ۱۵۵ و ۱۵۶ کارکردنی است. رضی/۴/۱۳۷ جامع المقدمات/۲/۴۷۷ و ۴۷۸

نحو: (وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُمْ سَرًّا) (البقرة / ۲۳۵) أی: علی سر، أی نکاح، نمونه/۲/۱۳۹

در فقه ۵ ملاحظه خواهید خواند که از آیات الاحکام است. در سرا اختلاف است که یعنی چی؟ ابن هشام بعضی از مبانی فقها و مفسرین را گرفته که سر اینجا به معنای نکاح است. خانمی که شوهرش می میرد باید عده نگه دارد و در زمان عده نمیتواند با کسی قول و قرار ازدواج بگذارد و نهی شده، این هنّ به ان خانم هایی که شوهرشان مرده است میخورد. لسان/۱۵/۳۴۲ و ۳۴۳ و المنجد ص ۹۰۷ این ماده به سرا تعديه مستقیم ندارد و به وسیله حرف جر علی است. ولی در ایه افتاده لذا سبب شده فعل مستقیماً متعدی به سر شود. اگر به اعراب القرآن نحاس/۱/۳۱۹ مراجعه شود همین نظر را داده ولی تبیان عکبری/۱/۱۵۲ ایشان میگوید سرا مفعول به است و قیل حالّ. به لغت مراجعه شود که مطلب ابن هشام با لغت کمک کار است یا نه. در اخر اشکال به مثال است و این بحث مثال های قطعی دارد.

(أَعْجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ) (الأعراف / ۱۵۰) أی: عن أمره نمونه/۶/۳۷۶

لسان/۹/۶۳ و المنجد ص ۴۸۹: عجلت با عن متعدی می شود لذا باید عن امر ربکم میشد. به لغت رجوع کنید ببینید عَجَلَه دارد یا نه و معنای لغت با اینجاست سازگار است یا نه؟ به عباس حسن/۳/۱۵۳ و در ۱۵۴ حاشیه ۳ نیز دارد: قد وردت امثلة قليلة مسموعة من العرب حُذِفَ فيها حرف الجر و نُصِبَ مجروره بعد حرف جره منها تَمْزُونِ الدِيَارَ بدلا من تَمْزُونِ بالدیار (در عطف علی المحل در مورد این ماده صحبت کردیم.) و منها تُوْجِهْتُ مَكَّةً او ذَهَبْتُ الشَّامَ بدلا من تُوْجِهْتُ اِلَى مَكَّة و ذَهَبْتُ اِلَى الشَّامِ فهذه كلمات منصوبة علی نزع الخافض كما يقول النحويون. اگر مثال های ابن هشام مورد خدشه بود اصل این مورد پذیرش اقایان است.

وافی/۴/۱۵۴ حاشیه ۳: قد استفاد الخلاف و الجدل في جواز حذف حروف الجاره حذفاً قياساً او عدم جوازه و في حكم المجرور بعد الحذف أ يبقی مجروراً کماکان او ينصب علی نزع الخافض و عند نصبه أ يجوز این يكون مفعولاً به لعامل المذكور ام لا يجوز؟ اگر این

مصدر موول بود(ان و ان) باز اختلاف جدیدی است، و ما حکم المصدر الممول اذا كان مجرورا بالحرف المحذوف أ يكون في محل الجرام في محل النصب او على أنه مفعول به للعامل الجديد بحوث جدلية بعد خودش قائل است به اینکه چهار دسته کنید و نظر خودش را میگوید. ابن هشام وارد بحث قیاسی و سماعی بودن این اسقاط الجار می شود: ابن هشام در مورد ان و ان قائل به قیاسی است که در سیوطی نیز ملاحظه شد البته اینکه حرف جر چه بوده حذف شده باید به لغت مراجعه کرد. نوعا نحویون هم قبول دارند ولی ابن هشام اعتراض میکند چرا کی مصدریه را مطرح نکردند با اینکه در مباحث کی اینها میرویم خودشان تصریح کرده اند مثلا در مثال جئت کی تکرمنی گفته اند این کی مصدریه و از لحاظ اعرابی مجرور است برای لام یعنی لکی بوده است. ولی در مورد بقیه و بسیاری از اقایان سماعی است. بحث کی در مغنی ص ۲۲۱: کی علی ثلاثه اوجه: احدها ان تكون اسم مختصرا من کیف، الثانی بمنزله لام التعلیل الثالث ان تكون بمنزله أن المصدریه معنی و عملا و ذلك فی نحو لکیلا تأسوا. و یوده صحة حلول أن محلها و لانها لو كانت حرف تعلیل لم یدخل علیها حرف تعلیل چون حرف جر لا یدخل علی مثله تأسیسا. و من ذلك جئتک کی تکرمنی اذا قدرت اللام قبلها فان لم تقدر فهی تعليله جاره و یجب حیثئذ اضمار ان بعدها. سیوطی ص ۱۶۹ نیز هست.

و لا یُحذف الجار قیاساً إلا مع «أن و أن»، و أهمل النحویون هنا(الامور التي یتعدی بها الفعل القاصر) ذکر «کی» مع تجویزهم فی نحو: «جئت کی تکرمنی» أن تكون کی مصدریه و اللام مقدرة، و المعنی: لکی تکرمنی، و أجازوا أيضاً كونها تعلیلیة و «أن» مضمرة بعدها،(البته این شاهد و بحث ما نیست)

بله کی و ان یک فرقی دارد ولی سبب اهمال نیست: کی مصدریه جارش که حذف میشود دائما لام است چون کی دائما در مقام تعلیل است که گاهی مذکور و گاهی محذوف است ولی در ان و ان بستگی دارد به فعلی که اینها معمولش هستند با چی تعدیه میشوند؟

و لا یُحذف مع «کی» إلا لام العلة،

وافی ۱۵۶/۲ حاشیه ۲ و ۴۹۳/۲ تصریح کرده.

لأنها لا یدخل علیها جارٌ غیرها، بخلاف أختیها،

چون در جاهایی که ذکر شده با لام است ولی استاد دلیل بهتری آورد و اینکه استعمال کی مصدریه در عرب در مقام تعلیل است.

قال الله تعالى: (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ) (البقرة / ۲۵) آی: بَأَن لَّهُم.

لغت اینرا میگوید، لسان/ ۴۱۴/۱ این ماده با باء متعدی میشود: بَشَّرَ به ابشر به کما اینکه در آیات دیگر داریم: ابشرو بالجنة. ص ۸۱ مغنی مثالی که داشتیم برای لام علت بود ذیل ثالثها: و الصواب انها فی ذلك كله مصدریه و قبلها لام العلة مقدرا. باز ص ۷۴ مغنی در ایه شریفه والذی أطعم ان یغفرلی اصله فی ان یغفرلی. سراغ اختلاف که عباس حسن مطرح کرد که ان و ان بعد از حذف جار محلشان چیست؟ عباس حسن در حاشیه نظر جدیدی مطرح کرد که ابن هشام انرا مطرح نمیکند: او علی انه مفعول به لالعامل الجدید که ابن هشام اینرا مطرح نمیکند. ابن هشام دونظر را مطرح میکند که این دو را در ص ۷۴ خوانده بودید و ص ۴۶۰ درس داده بودیم و گفته بودیم که ص ۴۷۳ این بحث تکرار خواهد شد. گفتیم که مکتب بصره اصلا عاملی به نام نزع خافض نداریم انجا گفتیم که انها قائل اند که عامل نصب خود فعل است نزع از مقوله رفع مانع است. ما در کتب قدما نحوی چیزی به نام منصوب بنزع خافض نداریم و بهش مفعول به علی الاتساع گفته اند لذا سیدعلی خان در باب مفعول به صمدیه می آورد حتی ما فعل لازم داریم که جارش

حذفش شده باز مفعول ب میگویند مثل ذهبت الشام. در ص ۷۴ خواندیم که و اختلف فی محل آن و صلتها بعد حذف الجار فذهب الخلیل و الاکثرون الی انه نصب بالفعل المذكور و جوز سیبویه خفضه بالجار المحذوف؛ در اینجا دلیل و تحلیل هایشان را می خوانیم: خلیل از قاعده ای استفاده کردن که در اصول نحو بسیار مورد اهمیت است که خود ابن هشام نیز در الی «اینکه غایت داخل در حکم مغیا است یا نه از این قاعده استفاده کرد و کذا در حتی»؛ قاده: حمل بر اعم اغلب، عمومیت بخشیدن به چیزی که غالب است البته در فقه و اصول شیعه هیچگونه حجیتی ندارد. تطبیقش بر بحث ما: اگر ما سراغ مفردی بریم که دارای اعراب ظاهری است وقتی حرف جر می افتد چون مفرد قابلیت دارد اعراب ظاهری بگیرد ان اعراب منصوبی است در اکثر موارد. در مورد ان و انّ نیز چون شک داریم عمومیت میبخشیم و به نصب آن حکم میکنیم. البته دلایل دیگری نیز دارند ادرس میدهم.

و محل «أَنْ» و «أَنَّ» و صلتها بعد حذف الجار نصب عند الخلیل و أكثر النحویین؛

اشمونی/۹۲/۲: و هو الاقیس یعنی این نصب طبق قانون است.

حملا علی الغالب فیما ظهر فیہ الإعراب مما حُذف منه،

مثل همین سرا در ایه، یا امر ریکم و ... محی الدین عبدالحمید که بر این عقیل/۱۵۲/۲ حاشیه ۱ ایشان دلیل دیگری نیز می آورد. و جوز سیبویه آن یکنون المحل جرّاً،

یعنی علاوه بر نصب، جر را نیز اجازه داده. چراکه ماثور است.

فقال بعد ما حکى قول الخلیل: ولو قال إنسان إنه جر، لكان قولاً قوياً، وله نظائر، نحو قولهم: «لاهِ أبوک»،

نظایر متعددی دارد. اصل این مثال بالایی چنین بوده: لله درُ ابیک. در ص ۴۳۳ در مورد این ساختار بحث کردیم. در این مثال لام حرف جر افتاده ولی مجرور به حرف جر مانده. در افتاده و مضاف الیه جای مضاف نشسته و طبق قانون سیوطی ص ۲۳۳ وقتی مضاف حذف می شود مضاف الیه اعراب مضاف را اکثراً میگرد. مثال های متعدد در رضی/۱۳۷/۴: کیف اصبحت؟ در جواب میگوید: خیر نه علی خیر. و مثال دیگر که در سیوطی ص ۱۶۹ شعر ۱۴۴ أشار کلیب که این الی کلیب بوده. رضی از کسانی است که نصب را می پسندد و این موارد جری شنودی است و از ان حکم صادر نمی شود. وافی/۱۵۵/۲ در قسمت هاء حاشیه. برای این بحث ادرس ها: صبان/۸۹/۲ تا ۹۲ شرح تصریف/۱/۴۶۶ تا ۴۶۹ توضیح المقاصد و المسالک/۱/۲۶۸ تا ۳۷۴ ابن عقیل چاپ سید الشهداء/۴۹/۲ تا ۱۵۳ خضری/۱/۳۶۱ تا ۳۶۴. به وافی/۱۵۶/۲ حاشیه دال مراجعه شود: نوع یکتر فیہ حذف الجار مع ابقاء مجروره علی حاله من الجر، وافی از کسانی است که معتقد است که در ان و انّ باید جر را پسندیم و در مورد اصل حذف حرف جر وافی/۴۹۱/۲ بحث مبسوطی کرده است مراجعه شود: یطرد حذف جر به صورت قیاسی که اشهرها چهارده جا را میشمارد. و أما نقل جماعة منهم ابن مالک: أن الخلیل یری أن الموضع جرّ، و أن سیبویه یری أنه نصب، فسهو.

اعتراض ابن هشام به ابن مالک: نقل اشتباهی کرده اند. منتهی سیوطی ۱۶۹ باز همین نظر را خواندید: محل ان و ان حینئذ نصبّ عند سیبویه و الفرا و جرّ عند الخلیل و الکسائی. رضی/۴/۳۰۷ نیز اینرا دارد: خلیل یری ان الموضع جر. اشمونی/۹۲/۲ نیز همین را میگوید. منتهی صبان می گوید ظاهراً حق با ابن هشام است. امیر/۱۱۸/۲ شمعی/۲۰۰/۲ مهدی الاریب ۳۵۲ و دسوقی/۱۶۰/۳.

و مما يشهد لمدعی الجر قوله تعالى: (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا)(الجن / ۱۸)

این من تبعیضیه است چون شاهد های دیگری بوده که چهار استاد انداخته اند. ابن هشام میخواهد به نفع سیبویه شاهد بیاورد: این آن با صله اش فقط محل جری دارد و اصلاً نمیتواند محل نصبی داشته باشد. چرا که آن در اول کلام بالفتح آمده است لذا این نشان میدهد که آن با صله اش معمول است، عاملش تدعو است که این تدعو فاعلش را گرفته، لذا آن تصوراً دو محل میتواند بگیرد: محل نصبی و جری. محل نصبی نمیشود چون اقایان نحوی قائل اند لایجوز تقدیم منصوب الفعل علیه اذا كان المنصوب آن و صلتها. ما انک فاضل عرفت بنابر اینکه مفعول عرفت باشد نداریم. لذا تنها محل جری است به این بیان که فهم ایه شریفه: رابطه تدعو با آن رابطه علی و معلولی ادبی است؛ لا تدعو مع الله احدا چرا؟ چون لان المساجد لله. سیوطی چون جر را به خلیل نسبت داد میگوید: بویید قول الخلیل. نمونه ۱۲۴/۲۵ در مساجد که چه است سه نظر است؟ همین مکانه ها، محل سجده یا اعضای هفتگانه. روایتی هم دارد.

أصله: لا تدعوا مع الله أحداً، لأن المساجد لله

این رابطه و اصل از فهم ارتباطی به دست آمد.

و لا یجوز تقدیم منصوب الفعل علیه إذا كان «أن» وصلتها، لا تقول: «أنک فاضل عرفت».

دلیل لایجوز: ص ۵۰۴ مطرح کرده خط دوم: کرهاو الابتدا بان المفتوحه لان لا یلتبس ب«ان» التي بمعنى لعل. این عبارت را جایی قبل در حرف اللام در مسئله الثانیه ص ۲۷۷ خوانده بودیم. چون آن ای که مشبه بالفعل و توكیده است با آن ای که به معنای لعل است (مغنی ص ۶۶) قاطی نشود. به این هشام اشکال شده: اینکه اصل را لا تدعو ... گرفتی پس این فاء چه شد؟ خود ابن هشام قائل بود که فاء صدارت طلب است. نوع اقایان یک نوع فاء را استثنا کرده و آنها فاء جواب اما است مثل أما السائل فلا تنهر. پس این مبنای مشهور که فاء مانع است از اینکه مابعدش در ماقبلش عمل کند الا فاء جواب اما، ناچاریم اینجا آمائی حذف شده که اما حذف می شود که در رضی ۴/۴۷۴ و وافی ۴/۴۷۴ و گفته اند مثل فاما ثیابک فطهر. اینجا میشود اما ان المساجد لله ... معنا زیاتر میشود با ان نکاتی که در اما نیز بود. امیر ۵۶/۲ دسوقی ۱۶۰/۳

درس ۷۶

و هنا مُعَدَّ ثامن ذكره الكوفيون، و هو تحويل حركة العين،

تحويل یعنی تغییر. هؤل حالنا یعنی تغییر بده. تغییر حرکت عین الفعل از کسره به فتح،

یقال: کبی زید، بوزن «فرح» فیکون قاصراً،

ترجمه کبی زید: در دبیرستان در دستور زبان فارسی در تقسیمات فعل یکی براساس ساختمان فعل تقسیم میشد به ساده، پیشوندی، مرکب، پیشوندی مرکب و خانواده ای (گروه فعلی) بعضی از فعل ها مرکب اند مثل زمین خوردن، نشان دادن، ناله کردن در اینها زمین کسی نمیگوید مفعول خوردن است بلکه این جزء الفعل است چون فعل مرکب است که راه تشخیص فعل مرکب از ساده این بود که آن جزء (اصطلاحاً جزء صرفی گویند) نقش و عنوانی ندارد چه در دستور زبان فارسی چه عربی. در مورد لباس پوشیدن نیز از همین قبیل است یعنی جزء الفعل است که به تعبیر دسوقی و حجت خراسانی ترجمه اش چنین میشود: صار ذاکسوة یا کسوة (هر دو در لغت

است) دارای پوشش شد، زید تن پوش (بدن پوش) شد. اینجا لباس پوشیدن مثل لباس را پوشیدن که لباس جزئی جدا باشد که دارای نقش و عنوان باشد نیست. لذا در ترجمه فارسی اینها جای هم اشتباه میشود: لباس پوشیدن با لباس را پوشیدن هردو را متعدی میگردند. ولی در کسوت زیدا الجبة یا الثوب یعنی زید را جبهه را پوشاندم، اینجا است که ثوب و لباس مفعولی میشود.

فإذا فُتحت السین صار بمعنى «ستر و غطی» و تعدی إلى واحد،

ستر و غطی به یک معنی است. دکتر آذرنوش ص ۲۷۷: پوشانید کسی را چیزی را یا پنهان کرد. ص ۴۸۳ غطی را پنهان کردن یا پوشاندن ترجمه کرده است.

كقول امرئ القیس: ٤٠٣ و أركبُ فی الروع خیفانَه كسا وجهها سَعَفٌ مُنتَشِرٌ

کسا وجهها یعنی ستر وجهها. روع یعنی ترس که مغنی ۱ داشتیم که اقرب الموارد نوشته: الروع ای الحرب که این غلط است منتهی چون جنگ از جاهایی است که محل ترس است از روع استفاده حرب استفاده میکنند که در این شعر نیز چنین است. خیفانه یعنی با شکل خاص که بدش با اسود اصفر رنگارنگ شده. به شرح شواهد که ادرس دادن نوشته: شبه فرسه بالجر منظور از خیفانه اسبش است که چه جور ملخ می دود ان جور می دود. هاء وجهها به خیفانه می خورد. سَعَف ای ناصیه یعنی موی پیشانی. ترجمه: سوار میشوم در جنگ ملخی را (منظور اسبش می باشد) که پوشانده صورتش را موی پراکنده اش.

أو بمعنى «أعطى كسوة»

کِسوة و کُسوة از لسان و صحاح هردو درست است. بمعنی لباس و این معنای غالب است.

و هو الغالب، فیتعدی إلى اثنين، نحو: «كسوت زیداً جبة»،

لسان/ ۹۷/۱۲ کسوت فلانا اذا البسته ثوبا (این دو مفعولی است) بعد مینویسد: فاکتسی که این مطاوعه است پس این اکتسی یک مفعولی است چون مطاوعه یک درجه پایین می آید. اکتسی فلائ اذا لبس الكسوة، کبی فلائ ای اکتسی یعنی کبی یک مفعولی است بعد از این جنی همین مطالب بعدی را نقل میکند ولی دومفعولی و یک مفعولی نقل میکند نه یک مفعولی و هیچ مفعولی. المنجد/ ۶۸۶/۵ صحاح/ ۱۴۶۵/۵.

مثال دومی که کوفی ها زده اند شتر است که لازم بود با تحویل به شتر متعدی می شود.

قالوا: وكذلك «شتر عینه»، بكسر التاء قاصراً بمعنى «انقلب جفنها»،

کسی که پلک چشمش برگشته باشد یا تعبیر حجت خراسانی چپه شده باشد. لسان/ ۲۷/۷ از ابن سیده نقل کرده: انقلاب جفن العین من اعلی و اسفل و تشنجه و المنجد ص ۳۷۳: شتر الشیء ای قطعه شتر الرجل ای جرحه شتر العین ای غلب جفنها بعد نوشته شتر ای انقطع به صورت لازمی ترجمه کرده.

و «شتر الله عینه» بفتحها متعد بمعنی «قلبها»، و هذا عندنا من باب المطاوعة، يقال: شتره فشتر، كما يقال: ثرمة فثرم، و ثلمه فثلّم،

ثلّم یعنی سوراخ شدن ثلم سوراخ کردن. ثرم ای دندان شکسته شدن ثرم دندان کسی را شکستن. لسان/ ۹۳/۲: ثرم: انكسار السن من اصلها، ثرمة بالفتح اذا ضربه علی فیه (در دندان کسی زدن) فثرمه (پس شکست، مطاوعة). المنجد ص ۷۰. برای ثلم به لسان/ ۲ و

المنجد ص ۷۴: ثَلَمَ او ثَلَّمَ فثَلَّمَ ای انثلم تثلم (ص ۴۷۰ مغنی داشتیم). پس کسر تبدیل به فتحه شود سبب تعدی میشود. ابن هشام جواب میدهد اینها از باب مطاوعه است، ما در فعل تحویل را خواندیم اینکه اگر بخواهیم متعدی را لازم کنیم حَوَّل بوزن فَعَّل مثل ضَرَب و رَحِم البته یک وقت هایی مثل کَبُر معنای عادی داشت برای افاده تعجب. در تحویل و مطاوعه فرق چیست؟ در تحویل اگر ما سراغ ماده ضرب برویم فقط همین را دارد و ضَرَب نداریم و همچنین رَحِم نداریم. ابن هشام میگوید قاعده باب تحویل این است که هَرَدُو فعل در ماده فعل منتظر باشد ولی ثَلَم و ثَلَّمَ داریم همینطور شَتَرَ و شَتَّرَ. وقتی ما هَرَدُو را داریم این از باب مطاوعه است و قانون باب تحویل اینجا لار نمیشود لذا با بی عنایت تمام در ابتدا گفت هفت تا داریم نه هشت تا، این هشتمی را از بیخ زد.

و منه: کسوته الثوب فکسیه.

این اخری را با من می آورد چون سه تایی قبلی متعدی واحد و لازم بودند ولی این دو مفعولی است که به یک مفعولی تبدیل می شود. عین همین را در سیوطی ص ۱۶۸ به عنوان باب مطاوعه آورد. ابن هشام در لیب می نویسد: و منه البیت یعنی همان بیت بالایی از قبیل باب مطاوعه است و اینکه چرا این چهار استاد حذف کرده اند به محشین دسوقی و امیر مراجعه شود.