

جزوه پیاده شده تدریس:

# مُغْنَى الْأَدِيبِ

(بخش دوم)

استاد محمد عابدی

نوبت دوم، جلسات ۱ تا ۳۶: از ابتدای باب رابع تا اوایل اقسام العطف

تهیه و تنظیم:

احد حیدری

@jadah18

ناشر مجازی:



- تمام حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به جداح می باشد.
- استفاده از این جزوه تنها برای خریدار جایز است و کپی و انتشار آن نیز ممنوع می باشد.
- احتمال افتادگی مطالب یا خطای نوشتاری در برخی بخش های جزوه وجود دارد.



جزوات دروس استادان حوزه



## نوبت دوم: جلسه ۱:

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواح العالمين له الفداء: «ما اكثر العبر و اقل الاعتبار.»

## الباب الرابع:

به فهرست باب رابع نگاه کنید: می بینید که باب رابع خلاصه ای است از سیوطی و هر کتابی که سال اول خواندید. این نشان می دهد که باب رابع باب مشکلی باید باشد. وقتی قرار است یک حجم این طور از لحاظ بحثی و عنوانی خلاصه بشود، به طور خلاصه ارائه شود این سر از مشکل بودن در ارائه در می آورد. ابن هشام با آن فکری که از نوشتن مغنی داشت و اول سال بیان شد، می خواست یک دوره اعراب القرآن بنویسد. دید مشکلی که عموماً با آن مواجه اند این است که مفردات را بلد نیستند. مثلاً اقسام باء را نمی توانند تشخیص دهند. آمد باب اول را نوشت. بعد متناسب با همان فکری که داشت باب های دیگر را تنظیم کرد. یعنی با آن وجهی که بیشتر به درد معرب (کسی که از مرحله مباحث لفظی فارق شده و رسیده به کار عملی؛ نحوی ای که وارد کار عملی اعراب شده است و فقط کارش نظری نیست) بخورد؛ فلذا متناسب با همان فکر باب رابع را شکل داد.

باب رابع کلیات علم نحو است. ولی کلیات خلاصه شده. ولی پر اهمیت از لحاظ مبحث عمل است. فلذا می طلبد که رفقا قبل از کلاس مباحث قبلی را مرور کنند تا بتوانند این مطالب را مسلط بشوند. اگر نخواهند قبلی کتاب های قبل را مطالعه کنند، این مباحث آن چنان که باید رخ نمی نمایند.

فی ذکر احکام یکثر دورها: دور: لسان ۴۳۸/۴: دار یدور دورا: تحرک، به کسی که پر تحرک است می گویند دور یعنی چیزی که پر تحرک است. یعنی هر جا برود یک نقشی را بازی می کند. دورها یعنی نقشها. در ذکر احکامی که به درد معرب بخورد. فلذا من ابن هشام از ذکر مباحث اضافی و مباحثی که با اعتماد بر مباحث قبل است خودداری می کنم. فلذا باب رابع من را سیوطی دوم نپندارید.

«ها» دورها می خورد به احکام. احکامی که زیاد است نقششان؛ پر کاربرند و در جاهای مختلف مبتلا به اند. بعضی از آقایان محشین مثل آقای حجت خراسانی در مهدی الاریب/۷ و مثل جناب دسوقی/۵/۳ گفته اند این



یک مضاف محذوف دارد: یکثر دورها یعنی یکثر دور متعلقها. خود این احکام پر کاربرد نیستند؛ متعلقات آن ها پر کاربردند. فلذا گفته اند این مجاز در حذف است.

[متعلقات] مثل چه؟ مثل همین عناوینی که ملاحظه فرمودید: عنوان مبتدا، عنوان خبر، عنوان فاعل، عنوان مفعول، جملات اسمیه و فعلیه. این ها عناوینی هستند پر کاربرد. هر جا بخواهید قدم بگذارید با این ها روبرو شوید. احکامشان هم مثل همین مباحثی که می خواهیم بخوانیم: کجا واجب است که بگوییم اسم مقدم مبتدا است. این حکم است. حکم به وجوب مبتدئیت اسم مقدم. متعلقات این ها که مبتدا و خبر باشند کثیر اند. این احکام هم به تبع متعلقاتشان کثیر می شوند. ولی حقیقتا این صفت کثرت دور صفتی است که حمل می شود بر آن متعلق. البته تبعا و بالعرض به تبع متعلقاتشان می شوند کثیر الدور. بیان بیان بدی نیست. منتها با این اضافاتی که من اضافه کردم. فلذا چون ثانيا و بالعرض خود این احکام کثیر الدور هستند اشکالی ندارد که خود ابن هشام این متعلق را حذف کند. بنویسد یکثر دور خود این احکام.

و یقبح بالمعرب جهلها. نوشت مرگب؛ ما مرکب نیستیم، بلکه معربیم. مرکب کسی است که کلامی را تشکیل می دهد. آیه مرکب الله است. روایت شریفه بر اساس این که نقل به لفظ شده باشد، مرکبش وجود مقدس معصوم است. ما معربیم. کتاب های ما اعراب القرآن است. فلذا ابن هشام نوشت الباب السابع فی کیفیتة الاعراب. نه ترکیب. ترکیب غلط مشهور است. اعراب درست است. جهل آن احکام قبیح است. جهل بسیط داشته باشد. اصلا این احکام را نداند. یا این که نه یک وقت هایی می داند. ولی به وجه صحیح نمی داند. این دانستش ناقص است. یا این که می داند و آن طور که باید نمی داند. این هم وقت یکار اعراب م میکند سر از خطا در می آورد. یا این که فکر می کند درست می داند. ولی جهل مرکب است. اصلا نمی داند.

و عدم معرفتها علی وجهها، ای علی وجه صحتها. بیان کردم این دو مصداق دارد. یا ناقص می داند؛ یا این که فکر می کند صحیح می داند. من [ابن هشام] در این باب اربع زمینه را فراهم آوردم که این قبح را از خودتان دور کنید. بد است یک طلبه باب رابع بخواند باز هم گیر بکند. این عنوان کلی باب رابع است.



ما يعرف به المبتدأ عن الخبر

«فمن ذلك ...»: من تبعيض (اگر کسی قبول کند).

ما يعرف به المبتدأ عن الخبر: «ما» را «چیز» ترجمه نمی کنیم. ما یعنی حکمی که...؛ کما این که ابن هشام بعدا خودش در همین باب رابع به شما همین را تذکر می دهد. می گوید جای موصولات مشترک مصادیقش را بنشان؛ اگر مصادیقش را نشاندی در خیلی جاها جلوی خلط ها را می گیرد. خیلی از خلط هایی که در فهم های معانی می شود به خاطر این است که جای موصولات مشترک چیز می نشاند.

«يجب الحكم بابتدائية المقدم من الاسمين» در مقابل این صفحه بعد است: «يجب الحكم بابتدائية الموتر رعيًا للمعنى». تا این جا باید هنوز احکام اولی را بخوانیم.

شما مباحث مربوط به مبتدا و خبر را در سه علم پراکنده می خوانید. برای این که مسلط شوید باید این سه را به هم بدوزید. یکی در نحو به معنای اخص؛ نه به معنای اعم (چون یک زمانی به صرف هم نحو گفته می شد. به علوم ادبیات نحو گفته می شد. این نکته اشکالی است که آقای علیدوست در درس های خارجش بیان کرده اند. من از نقل شاگردانشان بیان می کنم). دو: مباحث منطق که آن جا معمولاً تعبیر می شد به موضوع و حکم که همین تعابیر منطقه بین فقه های شما هم رایج است. آن ها هم در فقه و اصول بسیار تعبیر می کنند به موضوع و حکم. و سوم در مباحث بلاغت. آن جا معمولاً تعبیر می کنند به مسند الیه و مسند. این ها را باید کنار هم جمع کنید.

همان طوری که در تمام این کتاب ها ملاحظه فرمودید بالاخص در نحو و بلاغت، جمله یا فعلیه بود یا اسمیه. جمله ی اسمیه را نوع آقایان نحوی و بلاغی فرمودند سه مصداق دارد. شامل اسمی باشد با اسمی. زید قائم. شامل اسمی باشد، و جمله ای. که خود ابن هشام هم در باب ثانی این ها را بحث کرده است. زید يقوم. (البته در مباحث منطق در اقسام الحمل خواندیم که منطقی ها و فلسفی به این حمل نمی گویند. آن چه در منطق خواندید بعدا در بدایه و نهایه ی علامه به آن محتاجید: حمل هو هو و حمل ذو هو. اقسام حمل. آن ها را باید در مشتتان باشد. به خلاف نحوی ها و بلاغی ها که به این حمل می گویند. منطقی ها به این می گویند اسناد.



چون حمل در نظر منطقی ها هوهویت و این همانی است. و زید یقوم نیست.) سوم: اسمی باشد و شبه جمله ای. چرا ابن هشام در این بحث فرمود «يجب الحكم بابتدائه المقدم من الاسمين» بحث سر این بود: ما يعرف به المبتدا من الخبر. اقسام مبتدا و خبر که از دو اسم فقط تشکیل نشده است؛ ابن هشام چرا این دو را مد نظر قرار نداد؟

دو جواب می دهیم: **اول:** ص ۳۷۲ کتاب<sup>۱</sup>: باب ثانی: «الجملة التي لا محل لها من الإعراب؛ و هي سبع، و بدأنا بها» ما اول جملاتی را در مغنی بحث کرده ایم که محل اعرابی ندارد؛ چرا از این شروع کردیم؟ «لأنها لم تحلّ محلّ المفرد» چون این جملی که محل اعرابی ندارند این ها حال محل مفرد نیستند. این ها واقعا جمله اند و باب ثانی باب جملات بود. این ها حقیقتا جمله اند. این ها مفرد جایگزینشان نمی تواند بشود. به خلاف جملاتی که محل اعرابی دارند. این ها جمله حقیقیه نیستند. فلذا بداننا بها. این ها یک عمر مباحث شما را حل می کند. چون بعد از این می خواهیم از آن استفاده کنیم. جملاتی که محل اعرابی دارند حال محل مفرد می شوند؛ چون در حقیقت اعراب ظهور کاملش در مفردات است. جاء زید راکبا. می گیرد. ظهور پیدا می کند. فلذا اصل در اعراب هم اعراب ظاهری است. چون می فهماند و تفهیم و تفاهم را راحت می کند. همانی که حکمت وضع لغت بود و حکمت وضع کلام بود. اعراب ظاهری خیلی راحت به طرف مقابل می فهماند که این راکبا جایگاه معنوی اش چیست. فلذا است که چون اعراب ظهور کاملش در مفردات است، جملی که محل اعرابی دارند این ها حال محل مفرد اند. جاء زید و هو راکب؛ این جمله حالیه در حقیقت حال محل راکبا است. این ها جمله ی حقیقیه نیستند. چون به تاویل مفرد می روند. جواب اول آن است که گرچه ما خبر جمله یا شبه جمله داریم؛ ولی خبر جمله یا شبه جمله محلا مرفوع است. یعنی از جملی است که محل اعرابی دارد. و جمله ای که محل اعرابی دارد حال محل مفرد است. این است که آقایان می گویند اصل در خبر افراد است. پشتوانه اش همین است. چرا اصل در خبر افراد است؟ به خاطر این که خبر جمله هم در حقیقت خبر مفرد است. حقیقت این است که آقایان عقلی این ها را خوب حلّاجی می کردند. به زید یقوم حمل نمی گفتند. می گفتند صرف الاسناد است. چون حقیقتا اگر بخواهد زید موضوع واقع بشود و یک چیزی بر او حمل شود، باید رابطه شان

<sup>۱</sup>. مغنی اللیب/۲/۳۸۳



این همانی باشد. و این همانی در مفردات قابل فرض است. اصل جمله ی خبریه چون محل اعرابی دارد اسمیت است و مفردیت. فلذا ابن هشام فرمود من الاسمین.

**جواب دوم:** در زید يقوم توهمی پیش نمی آید که کدام مبتدا است و کدام خبر. ابن هشام مغنی را نوشت بدهد دست معرب. معرب باید وقتی زید يقوم را می بیند توهم می کند که کدام را مبتدا و کدام را خبر قرار دهم؟ در حالی که مبتدا نمی تواند جمله و شبه جمله باشد؟ این جای توهم نیست. آنی که جای توهم است این است که بگوییم زید القائم. فلذا ابن هشام گفت من الاسمین.

ایشان می فرماید: خود این جایی که «يجب الحكم بابتدائه المقدم من الاسمین» [سه حالت دارد:] ان یكونا معرفتین، ان یكونا نكرتین صالحتین للابتداء منهن. هر دو نكره ی مسوغ دار باشند. هر دو تای این ها مواردی است که جای توهم هست. سوم: ان یكونا مختلفین تعریفاً و تنكیراً؛ که البته به این جا یک تعلیقه ای داریم که سر جایش می گوئیم. و الاول هو المعرفه.

۱. **ان یكونا معرفتین:** ابن هشام می فرماید در این جا سه قول هست: قول مشهور؛ دوم قولی که ابن هشام با قیل می آورد و محشین گفته اند نظر جناب ابن حاجب است. سومی قولی که ابن هشام با قیل می آورد و محشین گفته اند این نظر جناب فخر رازی است. و بعد ابن هشام هیچ کدام این سه قول را نمی پسندد و می فرماید: والتحقیق (این دو خط همانی است که یک زمانی سه جلسه ی درسی مرا گرفت).

**اما قول مشهور:** اگر هر دو تا معرفه باشند، مشهور آقایان فرموده اند يجب الحكم بابتدائه المقدم. ابن هشام تعبیری که اول بحث آورد مطابق با مشهور است. برای این که نظر مشهور درست تبیین بشود باید چند مقدمه از خارج تقدیم شود.

**مقدمه اول:** این مقدمه را گفتیم رفقای که قصد فقاهاست دارند، باید در بحث معرفه و نكره مجتهد بشوند. این اختلاف فتوا ایجاد کرده است. دعوایی بوده است از صدر بین اصولی ها تا امروز که هنوز هم به همان اختلافاتش باقی است. آقای سبحانی در الموجز نسبت به اسم موصول می فرماید: مبهم؛ اگر مبهم است پس چطور معرفه است؟ چون معرفه را درست تبیین نکردیم گیر می کنیم. اسم موصول که عین ابهام است. این ها اختلاف فتوی



ایجاد می کند. می گوید جناب علی اسم صد نفر است؛ چطور معرفه است؟ یکی از کتاب هایی که خوب این بحث را کرده است سلسبیل / استاد علی دوست / ۳۷۵ است.

### نوبت دوم: جلسه ۲:

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواح العالمين له الفداء: ان ابغض الخلائق الى الله رجلان ... دومی: رجل قمش جهلا (کسی که جهل را در خودش فراهم کرده است). قد سمّاہ اشباه الناس عالما و ليس به، لم يَعْضَّ علی العلم بضررٍ قاطع.

مستحضرید در این که عدد معارف چند تا است اختلاف است. این ها را در سیوطی محل بحث قرار دادید. من به این ها کار ندارم. **مقدمه ی اول** من مراتب المعارف است. اگر عده ای از اسامی را به عنوان معرفه قبول کردیم آیا بین این ها رتبه بندی است در معرفه بودن یا نه همه در یک سطح اند؟ خیلی از آقایان گفته اند این ها همه در یک سطح اند. ولی مشهور آقایان من جمله ابن هشام می گویند این ها در یک سطح نیستند. همین آقایانی که بیان مراتب کرده اند این ها خودشان اختلاف کرده اند. مشهور آقایان این جور بیان کرده اند (مشهور از این مشهور): اول ضمیر، خود ضمیر، اول متکلم بعد مخاطب بعد غائب است. ضمیر متکلم اعراف المعارف است به خاطر آن چه که در علم معرفت نفس ملاحظه خواهید فرمود. آن جا فرمودند علم هر شخص به خودش حضوری است. این است که ضمیر متکلم اعراف المعارف است. بعد مخاطب به این خاطر که مشاهد عینی است، مورد خطا است. بعد ضمیر غائب چون نیاز به یک مرجع دارد. بعد از ضمیر می گویند علم است. بعد مبهمات. در همین تعبیر مشهور تعبیر به مبهمات دارند برای معارف که منظورشان اسمای اشاره و موصولات است. بعد معرف به لام یا الف و لام. و بعد معرفه به ندا که خود این در معرفه بودن آن اختلاف بود. مثلا یا رجل. فقط مضاف به معارف ماند. مشهور آقایان از اندلسیون و غیر آن ها (شمی این جا فرموده است اندلسیون؛ [صحیح آن است که] اندلسیون این جا خصوصیت ندارد) من جمله خود ابن هشام از کسانی اند که می فرمایند





المضاف الی احدها فی قوه المضاف الیه. رتبه بندی معرفه ی چنین مضافی در رتبه ی مضاف الیه اش است. البته این یک استثنا دارد که باز این استثنا محل اختلاف است.

**وافی ۱۹۱۱/۱/حاشیه سوم:** «و لكن المعارف تختلف فی درجة التعیین و التعریف؛ فبعضها أقوى من بعض. و آراء النحاء متضاربة فی ترتیبها من حيث القوة. و أشهر الآراء (طبق تحقیقات من ظاهرا این ادعا ادعای تمامی نباشد. ایشان فرموده است اولین اسم در اشهر اقوال لفظ الله تعالى و تبارک است): أن أقواها بعد لفظ الجلالة و ضمیره (چه متکلم، چه مخاطب و چه غائب) - هو: ضمیر المتکلم، ثم ضمیر المخاطب، (ضمیر غائب ذکر نشده است). ثم العلم؛ ... ثم ضمیر الغائب ... ثم اسم الإشارة، و المنادی (النكرة المقصودة) و هما فی درجة واحدة؛ (طبق این بیان اسم اشاره و منادی در یک درجه اند) ... ثم الموصول، و المعروف بأل؛ و هما فی درجة واحدة؛ أما المضاف إلى معرفة فإنه فی درجة المضاف إليه. إلا (این الا محل دقت است که نوع آقایان قبول دارند) إذا كان مضافا للضمیر، فإنه یكون فی درجة العلم - علی الصحيح.

**مقدمه دوم:** چه مطول چه مختصر و چه جواهر همه این نکته را در بحث معانی بیان کرده اند: مختصر/۴۶ و ۴۷، جواهر/۵۲؛ بحث مسند و مسند الیه؛ اصلا این مسند که همان محمول و حکم منطقی است و همان خبر نحوی است، برای چه به کار می رود؟ فائده اش چیست؟ این یک فائده ی نود و نه درصدی دارد که معمولا کسی که جمله ی اسمیه به کار می برد، به خاطر رسیدن به این فائده به کار می برد: مخاطب من، تو به مضمون این جمله جهل داری و من با این جمله ی خبریه که در قالب این مبتدا و خبر بیان می شود تو را آگاه می کنم به مؤدّی و مضمون. اسم این را اصطلاحا فائده الخبر گذاشته اند. فائده الحکم، فائده المسند. اما یک فائده ی یک درصدی هم دارد (البته این درصد را من بیان می کنم. چون بر اساس رایج بین عقلا در کلام هایشان این گونه است): می خواهد بگوید آن چیزی که تو می دانی من هم می دانم. در این جا مخاطب خبر خودش عالم است؛ البته این زیاد بین عقلا کاربرد ندارد؛ ولی دارد. فلذا در بلاغت باید مطرح شود. چون جایش است. اصطلاحا به این گفته اند: لازم الفائده. این خیلی مهم است. این علم بلاغتی که هدفش بیان اغراض استعمالات از خبر است فرمود جملات خبریه برای این کار به کار می روند.



این دو نکته را مدنظر قرار دهید تا برویم سراغ مشهور. گفتند اگر دو اسم دیدید که این ها سازنده ی جمله اسمیه بودند، اگر این دو معرفه بودند اولی را مبتدا بگیرید و دومی را خبر. فرق نمی کند این ها تساوی در رتبه داشته باشند یا نداشته باشند. همین بیان نشان می دهد که مشهور قائل اند به مراتب المعارف.

چرا مشهور این جا گفته اند وجوب حکم به ابتدائیت اسم مقدم؟ **دلیل اول:** از لحاظ صناعتی، مبتدا باید معرفه باشد. این هم یکی از مقدماتی است که امروز بحث خواهد شد ان شاء الله؛ گرچه در مباحث لولا هم گذشت. این ها اصلا یک بحث های بیان آن چه است که بین عقلا رایج است. خبر اولی این شرط را دارد؛ ولی دیگر کسی نگفته است باید اعرف باشد. گفته اند باید معرفه باشد. تا حکم به معرفه معنا دار بشود. تا حکم با فائده بشود. در همین اخبار برای شما که فائده ی خبر رفع جهل است می گوید آن آمریکایی که می شناسید، پیش تو معرفه است، من می خواهم یک حکم بدهم که تو نسبت به آن جاهلی؛ ولی نسبت به موضوعی که تو او را می شناسی. موضوع باید معرفه باشد تا عند العقلا پذیرفته شود. اگر موضوع هم مجهول باشد، ما به این فائده نمی رسیم. موضوع مجهول یعنی بدو دنبال نخود سیاه. این غرض بلاغی بیان آن چیزی بود که بین عرف و عقلا رایج است که وقتی خبر می دهند می خواهند رفع جهل بکنند.

می گویند دومی هم معرفه است چرا گفتید اولی یجب الحکم. می گویند به خاطر اصل؛ رعایه للاصل. همان اصلی که رفقا ص ۲۷۷ در بحث لو خواندند. آن جا فرمود: «فالاولی حینئذ ان یقدّر موخرا علی الاصل» این اصل ترتب است. این اصل اصلی است که می گوید اصل تقدم مبتدا است بر خبر. این هم یک اصل عقلایی است. شما مستحضرید که موضوع یعنی همان مبتدا رتبتا قطعا مقدم است بر حکم. این همانی است که در مسجد اعظم و غیر آن مرتب می شنوید در خارج فقه که می گویند رتبه ی موضوع بر رتبه ی حکم مقدم است. چرا که موضوع محکوم علیه و محکوم علیه اسم مفعول است؛ یعنی یک چیزی باشد و یک چیزی رویش برود. محکوم علیه یعنی ما حکم علیه. پس باید ما وجود داشته باشد. این همانی است که می گوید من سر بی صاحب نمی تراشم. این در عرف عقلا این طوری است. فلذا عرف عقلا طبق طبعشان همین موضوع ثبوتی را که در رتبه موضوع مقدم است بر حکم در عالم اثبات و بیان و دلیل هم همین را اجرا می کنند. تطابق عالم



ثبوت با اثبات. می گوید زید قائم. زید اولاً معرفه است؛ ثانياً اول آن را تصور کردم؛ بعد گفتم قائم. فلذا می گویند اصل تقدم مبتدا است.

این بیان مشهور، یک نکته ای در آن خوابیده بود: برای بحث مبتدا و خبر دو بحث را باید دقت کنی: یکی بحث لفظی صناعتی و یک بحث معنوی. یعنی همین پشتوانه هایی که بیان شد و منجر شد به این که اصل تقدم مبتدا بر خبر عند العقل پذیرفته بشود. چون مشی می کنند بر آن. فلذا خطا است کسی اگر به مبتدا و خبر فقط نگاه لفظی بکند. بعضی پا را ایز این هم بالاتر برده اند و گفته اند بحث مبتدا و خبر کاملاً معنوی است. نحو وافی/۱/۱/۴۰/حاشیه ۷. آن جا عباس حسن می گیود بحث مبتدا خبر بحثی است کاملاً معنوی. تا الان یک خط کتاب را درس دادم.

در مقابل مشهور خیلی است که ابن هشام فرموده است و جناب استاد حجت خراسانی در مهدی الاریب/۸ فرموده اند این نظر جناب ابن حاجب است (البته با آن شخصیتی که از ابن حاجب سراغ دارم، بعید می دانم نظر او باشد. اما چون تحقیق نکرده ام رد نمی کنم). جناب ابن حاجب گفته است شما مخیرید هر کدام را دوست داشتید مبتدا قرا ردهید و هر کدام را دوست داشتید خبر قرار دهید. چرا هایش با آن چه بیان شد مشخص می شود. چرا که هر دو علی الفرض معرفه اند. اگر هر دو معرفه بودند پس هر دو شانیت لفظیه را دارند. این قول اضعف الاقوال است. این است که می گویم به ابن حاجب نسبت دادنش خیلی عجیب است. این به این معنی است که بحث مبتدا و خبر کاملاً لفظی است. اصلاً هیچ عنایتی به این که مقصود متکلم چیست و بین عرف عقلاً چه می گذرد در این قول نشده است.

**نظر بعدی** که محشینی مثل دسوقی/۵/۳ و امیر/۸۳/۲ و المنصف/۱۵۶/۲ نسبت داده اند به فخر رازی. ایشان گفته است که تفصیل. الف) اگر هر دو معرفه جامد باشند؛ ب) اگر یکی مشتق باشد. مشهور یک قولی را گفتند، بقیه دارند ناظر به مشهور صحبت می کنند. این یک اصل در هر کتابی است که می خوانید. وقتی ناظر به مشهور صحبت می کنیم اگر در یک جایی اختلاف خودم را با مشهور بیان کردم و در یک جای دیگر بیان نکردم یعنی در آن قسمت با مشهور موافقم. اگر یکی مشتق بود ایشان فرموده است مشتق را خبر قرار دهید



و ان تَقَدَّمَ. عبادت کتاب فقط همین است. اگر هر دو معرفه جامد باشند، خبر در این جا می گوید من قول مشهور را قبول دارم. فلذا حرفی نزده اند. عقلا همین طور صحبت می کنند. در این قسمت یجب بابتدائیه المقدم؛ دلیل می شود دلیل مشهور.

**اما در قسمت اول؛** اولاً چرا گفته است مشتق را خبر قرار دهید؟ تفصیلش برای شما روشن است با این چیز هایی که من این جا گفتیم. وقتی شما می خواهید بگویید زید الضارب یا الضارب زید مشتق بنابر تحلیل عقلی اگر نگوییم عرفی آن جوری که در صرف خواندیم، بر اساس مبدا مصدری که دارد، شش هفت نوع می شود. مثلاً در مورد الضارب فمروندند مبداءش صدور است. مبدا صدور داریم، مبدا ایجاد داریم و مبادی شش هفت گانه که در اصول تقدیم محضر می شود. مباحث مشتق اجتهاد می خواهد. این الضارب را آن جا برای شما ولو در تحلیل عقلی، این تعبیر تحلیل عقلی برای آن است که نظر آقای نایینی و مرحوم خویی را بیوشانم. چون نظر خاصی دارند. نه در تحلیل عقلی و نه در تحلیل عرفی شما می گفتید من صدر منه الضرب. مشتق این طوری است. مشتق درش یک ذات می خواهد به تحلیل و یک مبدا حدوث. فخر رازی می گوید وقتی تحلیل می کنیم مثلاً به این می رسیم: من صدر منه الضرب. این من «یعین یک کسی باید باشد تا این مبدا ضرب صدر منه. اگر «من» ی موجود نیست، چه صدور؟ فلذا حتماً باید یک منی مقدم رتبتاً بر مشتق باشد. با این تحلیلی که از مشتق ارائه دادیم مشتقات می شوند خبر. فلذا اگر این مشتق مقدم هم شد بشود.

**یک سوال می ماند:** این اصلی که مشهور گفتند، که یک اصل من در آوردی نبود؛ بلکه اصلی بود که اتخاذ شده بود از آن چه که بین عرف رایج است. این چه می شود؟ ایشان می گوید اصل در مواقع شک جاری می شود. جایی که ما یقین داریم و علم جای جریان اصل نیست. با این تحلیلی که من از مشتق ارائه دادم اصلاً این اصل جاری نمی شود.

**[اشکال یکی از حضار:]** در قیل اول، گفته است يجوز: یعنی اگر قصد اسناد الله به ربنا را کردی، ربنا را مبتدا بگیر و اگر بالعکس، بالعکس. فلذا نمی توان گفت اضعف اقوال است. **[پاسخ استاد دام عزه:]** این مباحث خیلی مباحث عمیقی است. اگر (لو) وقت می داشتیم، شاید بیست جلسه همین صفحه اول را پیش نمی رفتیم. این



مايعرف به المبتدا من الخبر بياني است که ابن هشام دارد نسبت به سامع این جمله نقل می کند یا نسبت به متکلم این جمله؟ «ما يعرف به المبتداً من الخبر يجب الحكم بابتدائية المقدم من الاسمين» ارتکاز شما چیست؟ ارتکاز همه این است که این مربوط به سامع است. البته ما آخر یک مباحثی را به عنوان مقدمه بیان می کنیم و اشکال می کنیم که حقیقتاً باید لحاظ مراد و مقصود متکلم را کرد. اگر واقعا می خواهد بگوید آن کسی که زده است که تو می دانی یک ضاربی این وسط هست، ولی نمی دانی اسمش چیست، حق نداری بگویی الضارب زید (خبر را مقدم کنی)؛ ولو مشتق باشد.

در مطالب ابن هشام در این صفحه خلط های بسیاری است. یکی جهت سامع و متکلم. یکی مباحث لحاظ معنا. وجود قرینه و عدم وجود قرینه. یک جاهایی ناظر به وجود قرینه صحبت کرده است؛ یک جاهایی ناظر به عدم وجود قرینه. فلذا باید اگر می خواهید این مطالب را از ابن هشام بگیرید باید دقت های خاص خودش را بکنید.

يجب الحكم بابتدائية المقدم من الاسمين في ثلاث مسائل: إحداها: أن يكونا معرفتين، تساوت رتبتهما نحو «الله ربنا» (الان مشهور الله ربنا مثلاً آورده اند برای جایی که تساوی رتبه دارد. اولی علم است و دومی مضاف به ضمیر است. طبق این مبناست که الله با بقیه ی علم ها متفاوت نیست. مشهور همین نظر را دارند؛ آن چیزی که جناب وافى گفت اشهر، نه اشهر نیست. می توانید در نمونه/۳۸۷/۲ مطالب تفسیری آیه را ملاحظه بفرمایید.) أو اختلفت نحو (ابن هشام دو مثال می زند. کسی که کتاب دقیق می نویسد [مثال هایش هم دقیق است.]) «زید الفاضل، و الفاضل زید» (این در مقابل قول فخر رازی است؛ چه یکی مشتق باشد، چه یکی مشتق نباشد. چه مشتق مقدم باشد و چه نباشد.) هذا هو المشهور (طبق همین مشهور ابن هشام نوشت يجب الحكم بابتدائية الحكم من الاسمين. در درس های خارج هم همین طور است که ابتدا نظر مشهور را بیان می کنند؛ بعد نظر غیر مشهور را. چرا که نظر مشهور یعنی نظر یک عده انسان که دقیق اند. به راحتی نمی توان از آن گذشت.)، و قيل: يجوز تقدير كل منهما مبتدأ و خبراً (تو سامع هر کدام را خواستی مبتدا و خبر قرار بده؛ یعنی کاملاً یک بحث لفظی. بله اگر نسبت به متکلم می گفت، می توانستیم عبارت را وجیه بکنیم؛ تا مقداری؛ ولی همین که مشهور اعراض کرده اند از این قول، به خاطر این بوده است که در مورد سامع بوده است.) مطلقاً



(تساوت رتبتیها او مختلف)، و قیل: المشتق خبر و إن تقدم نحو «القائم زید» (آن مطلقا با توجه به بعد نمی تواند تفسیر شود؟ محشین نوعا فرموده اند این مطلقا یعنی چه تساوت رتبتیها؛ چه یکی مشتق باشد چه نباشد؛ ولی ما مخالفیم. چرا مخالفیم؟ به این دلیل که می گوئیم این در ذهن ابن هشام نبوده است. مطلب ای که محشین می گویند [درست است؛ اما این که] چه می گوید شیء و [این که] درست گفته است یا درست نگفته است شیء آخر. اگر ابن هشام منظورش از مطلقا با توجه به نظر سوم بود، باید برای قول مشهور هم یک مطلقا می آورد. که این مطلقا هم ناظر به نظر سوم تفسیر شود. این است که بعضی از محشین مثل جناب حجت خراسانی در قول اول آمده اند یک مطلقا اضافه کرده اند. خب یعنی خود ابن هشام نمی توانست مطلقا بگذارد؟ یعنی در یک خط یادش رفت و در خط بعدی یادش نرفت؟ گرچه مطلب درست است ولی نسبت دادنش به ابن هشام از این عبارت به نظر ما دور است).

### نوبت دوم: جلسه ۳:

قال امیرالمومنین ارواح العالمین له الفدا: «أما أنه ليس بين الحق و الباطل إلا أربع أصابع. الباطل أن تقول: سمعت، و الحق أن تقول: رأيت.»

نکته: بعضی از آقایان این نظر را دارند که اصل در خبر اشتقاق است. اگر این اصل را قبول کنیم، آن وقت این اصل تعارض پیدا می کند با اصل تقدیم مبتدا بر خبر. آن وقت قبلا از اصول نحو/ الاقتران تقدیم محضر شد: «إذا حضر عندك ضرورتان لابد من ارتكاب احدهما فارتكب باقلمها فحشا. مسلما از نظر جناب بخر رازی موونه این کمتر است که ما دست از تقدیم مبتدا بر خبر برداریم و اشتقاق را به خاطر آن اصل معنوی که دیروز بیان شد مقدم کنیم.

من در یک سری از دوره ها این دو خطی که هست را معطل می شدم. اول نظر جناب استاد صفایی را از شرح نقل و خدشه می کردم. اشکالات عمده ای دارد. دوم نظر سیدنا الاستاد آقاسید حسین هاشمیان دام توفیقاته را نقل و خدشه می کردم. بعد نظر دسوقی و امیر را نقل و خدشه می کردم. آخر نظر شمنی را مطرح می کردم. امتیازات نظر او بر دیگران را مطرح می کردم. از یک دوره ای به بعد نظر شمنی را هم خدشه کردم. ولی



این ها مستلزم دو روز وقت گذاری است. در بعضی از دوره ها دیگر دست برداشتم و فقط نظر خودم را بیان کردم. چون درس پیش نمی رود. الان هم به نظر خودم اکتفا می کنم. ولی نکاتی را بیان می کنم که اگر آن نکات را توجه بکنید متوجه می شوید که اشکالات تمام این شروح و تدریس ها بر چیست و نظر حق بر چیست. البته در بعضی از صوت ها موجود است. در امتحان نظر آقای صفایی را بنویسید.

**نکته اول:** ممکن است بعضی از این مقدماتی که من می گویم شما نفهمید که چرا گفتم؛ ولی اگر قول آقایان را بخوانید با این مقدمات می توانید آن ها را رد کنید. در سیوطی/۱۱ وقتی جناب ابن مالک نوشت: کلامنا لفظ مفید کاستقم، سیوطی این طور نوشت: و استثنی من الکلام فی شرح التسهیل (کتاب است واقعا) نقلا عن سیبویه و غیره مفید ما لا یجهله احد. آن مفیدی که لا یجهله احد کلام نیست. خیلی به این نکته دقت کنید. چون اخبار حقیقتش بر اساس آن چیزی بود که عرف اخبار را به کار می برد؛ یعنی فائده الخبر. چیزی که احدی نسبت به آن جهل ندارد این چه مفید فائده ای است؟ مثل: النار الحاره. بیان کردیم که این عبارت محل دقت است از این جهت لا یجهله احد که عرف در استعمالات خودش آن جایی که اخبار می کند لازم الفائده را زیاد مدنظر ندارد. بلکه فائده الخبر را مدنظر دارد. بار ها بیان شد اگر حکمی دایر مدار علتی شد، چون آن علت علت است و آن حکم دایر مدار و معلول این علت، اگر یک جایی آن علت نباشد معلول هم نیست. اگر یک جایی به خاطر عدم جهل احدی یک چیزی از کلام بودن افتاد، حالا اگر همان یک جایی مفید واقع شد و سبب رفع جهل شد. علت پرید؛ معلول هم می پرد. مثلا بچه ای که یک سال و نیمش است می رود سمت بخاری. شما می گوید النار الحاره. برای او می شود مفید فائده. فلذا این کلام می شود. وقتی کلام شد، در دایره این که مسند و مسند الیه آن چیست وارد می شویم. این قابلیت بحث پیدا می کند. پس صرف این که بعضی از جملات در بعضی از صورشان لا یجهله احد هستند دلیل نمی شود که از دایره ی تشخیص مبتدا و خبر خارج شوند.

**نکته دوم:** عبارتی در کتب مشهور است. شما این عبارت را در کفایه هم محتاجید. آن عبارت: صمدیه/جامع المقدمات/۴۵۷/۲: قاعده المجهول ثبوتیه عند السامع فی اعتقاد المتکلم. «عرف همین کار را می کند: می گوید من در خیال خودم می گویم این طرف مقابل نسبت به این چیز جهل داشته باشد. اصلا ممکن است طرف



مقابل جهل نداشته باشد. ولی در عرف این مهم نیست. بلکه مهم اعتقاد خود شخص است. «یجعل خبراً» قانون داد به شما که خبر حکم محمول این ها همان چیزی هستند که مجهول اند عند السامع. «و یوخر» دیروز بیان کردیم طبق اصل اولی موخر می شود، چون رتبه ی محکوم علیه مقدم است بر رتبه ی حکم ثبوتاً. فلذا در مقام بیان هم موخر قرار داده می شود. و ذلك الشيء المعلوم يجعل مبتدأ و یقدم و لا یعدل عن ذلك فی الغالب.» چون ایشان مکتب بصره را قبول دارد. مکتب بصره همان طوری که دیدیم قائل اند که غالباً این جور است که خبر دوم بیاید ممکن است یک وقتی بر عکس بشود. به خلاف مکتب کوفه. «فیقال لمن عرف زیدا باسمه و شخصه و لم یعرف انه اخوه» عرف به او می گوید این زیدی که می شناسی داداشت است. عرف هیچ وقت نمی گوید «اخوک زید». بالعکس اگر بداند این آقا داداشش است؛ ولی اسمش یادش رفته باشد، این جا عرف می گوید «اخوک زید». معلوم را مبتدا و مجهول را خبر می کند. این عبارت را بسیاری از نحوی ها ذکرش کرده اند. آن هایی هم که ذکر نکرده اند قبول دارند. از این عبارت صاحب صمدیه رضوان الله علیه جند نکته به دست می آید.

**نکته (۱)** اگر نگوییم نزد همه، لاقلاً مشهور قریب به اتفاق معتقدند ملاک در اخبار معلومیت و مجهولیت است. معلوم را مبتدا و مجهول را حکم.

**نکته (۲)** اگر کسی قبول نداشته باشد که مضاف به ضمیر در حکم علم است یا این مثال (اخوک زید) را تغییر بدهیم، می بینیم آقایان وقتی این بحث را تقریر می کنند هیچ نظری به این که کدام اعراف است و کدام نیست ندارند. بلکه می گویند کدام معلوم است و کدام مجهول. این نشان می دهد که ملاک معلومیت مقدم است بر ملاک اعرافیت.

**نکته (۳)** اگر هر دو معلوم باشند عند السامع، عرف چنین استعمالی را ندارد. این از مقوله ی لا یجهله احد بود. این جا لا یجهله سامع است. فائده ای ندارد. اگر هر دو معلوم باشد عند السامع، این یک تفسیری می گوییم. هر دو معلوم عند السامع، نسبت هم معلوم عند السامع. هم زید و هم داداش بودن را می شناسد و هم





می داند او داداشش است. این همانی است که عرف معمولاً به کار نمی برد. چون فائده ای ندارد. ولی اگر یک جایی نسبت مجهول باشد، عرف این را به کار می برد؛ با این که هر دو معلوم اند.

**نکته ۴)** اگر هر دو مجهول بودند، عرف چنین استعمالی ندارد. فائده ای ندارد. مگر این که دنبال چیستان و ... باشد.

**نکته ۵)** بین معرفه بودن و معلوم بودن رابطه ی عموم خصوص من وجه است نه تساوی. رابطه ی تلازمی با هم ندارند. ممکن است معرفه ای معلوم باشد ممکن هم هست مجهول باشد.

**توضیح مثال:** در این جا برای این که برایتان حل شود لحاظ بکنید که یک نفری است که زید را باسمه و شخصه می شناسد. معنای برادر کسی هم بودن را هم می داند. یعنی رابطه ای که بین دو نفری که متولد از یک پدراند یا از یک مادر اند؛ منتها نسبت بین این دو تا مفهوم، که برایش معلوم اند، این نسبت را نمی داند. مثلاً یک جایی است که شما یک لقبی را خوب درک می کنید. یک اسمی را هم خوب می شناسید. منتها نمی دانید این لقب مربوط به این آقا است. مثلاً امیر کبیر همان میرزا تقی خان فراهانی است. این جا را عرف به کار می برد.

**عبارت کتاب: و التحقيق (نظر ابن هشام) أنّ المبتدأ ما (یعنی اسمی که ... ) کان أعرف ک «زید» فی المثال**  
( و ان تاخر؛ همین جا راه ابن هشام با مشهور جدا شد)، **أو کان هو المعلوم عند المخاطب کأن یقول: «من القائم؟»** (کسی که سوال می کند من العالم، القائم را می داند؛ من را نمی داند. استفهام تصویری. ) **فتقول «زید القائم»** (می توانید هم بگویید القائم زید. باید معلوم را مبتدا قرار دهید. مقدم باشد یا موخر. مخصوصاً القائم را موخر کرد که بگوید معلوم مبتدا می شود و ان تاخر. زید مجهول بود، پس خبر مقدم است. دقت کنید با این که زید از القائم اعرف است. با این حساب نظر ابن هشام چه می شود؟ ابن هشام که قبل از این گفت اعرف را مبتدا قرار دهید.) **فإن علمهما (اسمین را) و جهل النسبة فالمقدم المبتدأ (مطابق مشهور).**

نظر ابن هشام چه شد؟ چرا این آخر یک شرط آمد؟ شرط های قبلی چه شد؟ این است که آقایان به جان هم افتادند. جناب استاد صفایی که گفتیم در امتحان این جور بنویسید، این طور نوشته است: ایشان فرموده است:



آنی که ابن هشام فرمود معلوم را مبتدا قرار دهید شرطش این می شود: اگر یکی و معلوم بود و دیگری مجهول معلوم را قرار دهید. اما آن جایی که گفت اعرف را قرار دهید آن جایی است که هر دو مجهول باشند. معلومیتی دیگر نیست که تداخلی بشود. شما می دانید که اولین اشکال به این بیان این است که کجا عرف این را استعمال می کند که ابن هشام این را بگوید. با این مقدمات که بیان کردیم، اگر هر دو مجهول باشد عرف آن را استعمال نمی کند. همین یک اشکال کافی است و باقی اشکالات.

مثل جناب امیر/۸۳/۲ و شمنی: «ما ذكره فيه القصور و كان على المصنف ان يقال ...» می گویند عبارت را باید این طور که ما می گوییم بگوید. شمنی طور دیگری حل کرده است. که به تبع شمنی دکتر عبداللطیف/۳۵۸/۵ حل کرده است. همین عبارت را اشمونی دارد؛ صبان/۲۰۹/۱ وقتی می خواهد این عبارت را حل کند می گوید: «بإيضاح من الشمنی» قول شمنی را پذیرفته است. چون قوت هایی دارد که باقی ندارند. جناب حجت خراسانی/۹ فقط ترجمه کرده اند عبارت را. المنصف/۱۵۶/۲، دسوقی/۵/۳.

**حل التحقيق:** دو صفحه بعد را بیاورید: ما يعرف به الاسم من الخبر. هويت اسم با مبتدا هیچ فرقی نمی کند؛ فقط بر سرش ناسخ آمده است. «اعلم أن لهما ثلاث حالات: احداها: أن يكونا معرفتين، فإن كان المخاطب يعلم أحدهما دون الآخر فالمعلوم الاسم و المجهول الخبر» پس اینی که این جا فرمود معلوم را بگیری شرطش مشخص شد. «فيقال «كان زيد أخا عمرو» لمن علم زيدا و جهل أخوته لعمرو، و «كان أخو عمرو زيدا» لمن يعلم أخا لعمرو و يجهل أن اسمه زيد، و إن كان يعلمهما و يجهل انتساب أحدهما إلى الآخر فإن كان أحدهما أعرف فالمختار (مختار من) جعله الاسم (پس شرط این جا هم مشخص شد. ابن هشام تعرف بعضی از عبارت های کتابش عبارت های دیگرش را)، فتقول «كان زيد القائم» لمن كان قد سمع بزید و سمع برجل قائم، فعرف كلا منهما بقلبه، و لم يعلم أن أحدهما هو الآخر، و يجوز قليلا «كان القائم زيدا». و إن لم يكن أحدهما أعرف فأنت مخير نحو «كان زيد أخا عمرو»

**پس باید این طور حل کرد:** ان كان يعلمهما و يجهل النسبه، این دو حال دارد یا یکی اعرف است که آن را مبتدا قرار می دهیم. یا هر دو تساوی رتبه دارند در این صورت فالمقدم المبتدا مثل مشهور؛ و ان كان يعلم



احدهما دون الآخر در این صورت معلوم را مبتدا قرار دهد. کسی نمی خواهد قبول کند نکند. چگونه دو طرف مجهول باشند؟ چطور این هشام این دو مجهول را در اسم و خبر به کار نبرد؟ مگر فرق هویتی اسم با مبتدا چیست؟ این به خاطر آن است که ابن هشام می داند هر دو مجهول را به کار نمی برند.

★ یک اشکالاتی که به حل شمنی کردیم این است که هردو معلوم باشد را هم در مباحثش آورده است و نسبت هم مشخص باشد آورده است. که گفتیم این را هم عرف بکار نمی برد. حل شمنی سر از این در می آورد که طرفین و نسبت معلوم باشند. با این که حلش از دیگران دقیق تر است.

**فقط می ماند یک اشکال:** همان چیزی است که دیروز تذکرش را دادم و گفتم در عبارت ابن هشام خلط هایی وجود دارد؛ خلط یعنی عدم تنقیح هایی وجود دارد. ابن هشام یک جا قرینه بودن را و یک جا قرینه نبودن را لحاظ کرده است. یک جا لحاظ کرده است که بحث کاملا لفظی است. یک جاهایی لفظی معنوی بحث کرده است. این مشکلاتی است که این عبارت دارد. ما هم داریم ابن هشام درس می دهیم و الحق فی المسئله را واردش نشدیم.

**یک اشکال:** این جا با آن جا فرقی کرد. اگر هردو تساوی رتبه دارند در آن جا فرمود فانت مخیر؛ ولی این جا فرمود المقدم المبتدا. این هم هیچ اشکالی ندارد. ابن هشام این جا قول مشهور را آورد فرمود و التحقيق نسبت به قولی که از مشهور نقل کردم. مشهور گفته بودند تساوت رتبه‌ها او اختلفت، المقدم المبتدا. ابن هشام چون داشت ناظر به مشهور صحبت می کرد گفت من در این جا با قول مشهور مخالفتی ندارم. ولی در آن صفحه شروع از بحث خودش است. خیلی نفرمود. چون آن جا ناظر به مشهور صحبت نکرده است گفته است انت مخیر. گرچه اگر بپرسید کدام درست است بیان می کنیم این جا درست است. انت مخیر کلامی است در غایت بی دقتی. مخیر بودن یعنی چه؟ پس اصل کجا می رود؟ رعایت آن اصل بسیار مهم است. اگر آقایان نحوی ها آن عبارتی را که از شیخ بها گفتم مدنظر دارند که دارند چون تحلیل و بیان آن چیزی است که در عرف در اخبارات شان رایج است، این یک حالت قرارداد پیدا می کند. یعنی به متکلم می گوید تو چطور حرف بزن و به سامعین می گوید شما از حرف متکلم چه بفهمید. به متکلم می گوید در اعتقادات اگر یک چیزی پیش سامع مجهول



است در ناحیه خبر قرارش بده. ما چون این روال را بین عقلا می دانیم. این می شود یک قرارداد و این قرارداد پایه ی آن اصل است: تقدم مبتدا بر مبتدا. چون مبتدا محکوم علیه و موضوع و معلوم است و خبر مجهول است. می شود یک قرارداد. آن وقت سنگ روی سنگ بند می شود. ما می توانیم عبارات دیگران را بفهمیم. وقتی با زید اخوک روبرو می شویم یا این جور تحلیل کنیم که متکلم می خواهد بگوید زید معلوم؛ اخوک مجهول؛ من با انی اخبار می خواهم این را مبتدا و این را خبر قرار دهم. ولی وقتی می گوید اخوک زید این را یک جور دیگری بفهم. وگرنه انت مخیر پایش به هیچ جا بند نیست. حاصل انت مخیر این می شود که انی دو جمله فرقی با هم ندارند. انت مخیر در این جا جایگاهی ندارد. چون این جا یک بحث معنوی است. انت مخیر در حایه معنا دارد که کدام را مبتدا بگیریم و کدام را خبر هیچ تاثیری در معنا نداشته باشد و این کجا پیدا می شود؟ انت مخیر یعنی له کردن قرارداد و عرف.

#### نوبت دوم: جلسه ۴:

قال امیر المومنین : قد جعل الله سبحانه الاستغفار سببا لدرور الرزق و رحمه الخلق فقال سبحانه استغفروا ربکم انه کان غفارا يرسل السماء علیکم مدرارا و یمددکم بأموالٍ و بنینَ و یجعلُ لکم جناتٍ و یجعلُ لکم أنهاراً فَرَحِمَ اللَّهُ امْرَأً اسْتَقْبَلَ تَوْبَتَهُ وَاسْتَقَالَ خَطِيئَتَهُ وَ بَادَرَ مَنِيَّتَهُ ...

آدرس برای کل مطالبی که تا الان شنیدید: اشباه و نظایر/۲/۲۳۱ (فرق زید اخوک و اخوک زید)، جناب رضی/۳/۲۳۴ (بحث معرفه و نکره)، جامع المقدمات هدایه/۲/۱۲۱ بحث مراتب المعارف الانصاف فی مسائل الخلاف/۵۸۱ (کتاب است)، معانی النحو/۱/۱۳۶ به بعد/بحث تقدیم و تاخیر، شرح نمودج/جامع المقدمات/۲/۳۰۵ و حاشیه دو همان صفحه؛ الانصاف فی مسائل الخلاف/۵۶؛ رضی/۳/۲۷۸، همع الهوامع/۱/۳۲۹، وافی/۱/۴۴۸ و ۴۵۶/بحث تاخیر و تقدیم، صبان/۱/۲۰۹ و ۲۱۰، توضیح المقاصد و المسالك/ابن ام قاسم/۱/۱۷۰

**المسالة الثانية:** «أن يكونا نكرتين صالحتين للابتداء بهما» مستحضريد که ما دو نوع نکره داریم: محضه و غیر محضه. به نکره ی محضه نکره ی خالصه هم گفته شده است. به نکره ی غیر محضه غیر خالصه یا نکره ی مسوغ دار یا نکره ی صالحه ی للابتدا گفته شده. این جا ابن هشام تعبیر کرد به نکره ی صالحه ی للابتدا.



منظور همان نکره ی مسوغ دار است. بحث مسوغات را در سیوطی/۸۷ دیدید و ابن هشام هم در ۴۳۷ بحث خواهد کرد. اگر الان می خواهید رجوعی داشته باشید فعلا این آدرس ها را می توانید ببینید: وافی/۴۴۴/۱، شرح التصریح/۲۰۹/۱، اشباه و نظایر سیوطی/۵۳/۲، مکررات/۱۶۹/۱

« نحو «أفضل منك أفضل منی». « افضل نکره است؛ ولی مسوغ دارد. مسوغش عمل در من است.

بحثی که این جا محل دقت است این «من»ی است که بعد از اسم تفضیل می آید که از صرف ساده و قبل ملاحظه فرموده بودید. استعمالات اسم تفضیل سخ نوع بود یکی اش آن جایی بود که اسم تفضیل با من به کار می رود. این من چه نوع من ی است؟ این را ابن هشام در ص ۳۱۰ بحث کرده است: «السادس مرادفه ان»؛ ابن هشام در مغنی اللیب بعد از این مقدار عبارتی که در مغنی اللادیب هست، می فرماید ابن مالک من بعد از افعّل تفضیل را هم مجارزت دانسته است. بعد خودش بحث می کند و می فرماید سبویه قائل است این من من ابتدائیه است. فلذا جای بحثش آن جاست. دسوقی/۲۵۴/۲

نکته بعد: آیا آن اقوالی که در مساله ی اولی وجود داشت، در این مساله نباید قاعدتا مطرح بشود؟ آن جا دوتا معرفه بود. این جا هم دو تا نکره است. که چون هر دو تا مسوغ دارند از لحاظ صنعتی و لفظی هر دو شانیت را دارند. ابن هشام دیگر انی جا بدون این که هیچ گونه نقل قولی را بیاورد فرمود در این جا يجب الحكم بابتدائیه المقدم. شما افضل منك را مبتدا بگیرید. آیا این جز این است که ابن هشام به آن قراردادی که دیروز بیان کردیم دارد تن در می دهد. وگرنه از لحاظ شانیتی و احتمالی باشد، چرا افضل منی مبتدا نباشد؟ بخاطر این که آن اصل یک قرارداد می سازد به متکلم می گوید تو این طور صحبت کن تا سنگ روی سنگ بند شود و بقیه بتوانند مراد تو را فهم کنند. ابن هشام این حا خیلی راحت می گوید افضل منك را شما بگیرید مبتدا. ولی قاعدتا جای آن اقوال بالا این جا هم وجود دارد.

**الثالثه:** «أن یکونا مختلفین تعریفا و تنکیرا و الأول هو المعرفة» خب در این صورت يجب الحكم بابتدائیه المقدم. این می شود مساله ثالثه. «ک «زید قائم». «، یا این که معرفه را مبتدا لحاظ کنید. در مثل این جا اصلا ممکن است این سوال پدید بیاید که قائم نکره ی محضه است؛ از لحاظ لفظی آیا او شانیت دارد؟ این



است که یک عده ای گفته اند که کاش ابن هشام به نکره مسوغ دار مثال می زد که نکره ی مسوغ دار شانیت ابتدا را داشته باشد بعد بگوییم يجب الحكم بابتدائیه المقدم؛ آن جایی که مقدم معرفه باشد. چون جای این توهّم می رود که آن نکره، مسوغ ندارد و اصلا مبتدا واقع نمی شود. بعضی این جور فرموده اند. این بیانی که فرموده اند غلط نیست. ولكن یک نکته ای را ما در مسوغات برای شما بیان می کنیم که یک جاهایی نکره ی خالصه اشکال ندارد مبتدا واقع شود. این که در ذهن طلبه ها می کنند که نکره ی خالصه هیچ گاه مبتدا واقع نمی شود انی حرفی است گزاف. فلذا با آن نکته ای که ما بیان می کنیم هیچ اشکال ندارد که در مورد نکره ی محضه هم این توهّم باشد. حالا با چه بیانی، دیگر اجازه بفرمایید سر بحث مسوغات بیان می کنیم.

**نکته بعد:** ابن هشام این بحث را می خواهد بحث مبسوطی ارائه دهد. فلذا شما می بینید که در ادامه ی بحث نکره ی مسوغ دار را وارد می کند.

**متن کتاب:** «و أما إن كان ( تیترا این بود: يجب الحكم بابتدائیه المقدم من الاسمین؛ گفتیم آن جایی که اولی معرفه دومی نکره باشد. این معرفه را شما بگیریید مبتدا. ولی اگر این اسم اول نکره بود؛ این اسم دوم معرفه بود، ابن هشام می فرماید این نکره که اول واقع شده است، یا نکره ی محضه است یا نکره ی مسوغ دار. اگر نکره ی محضه بود، ایشان ادعا می کند، اتفاق است بر این که شما آن اسم موخر را که معرفه است مبتدا لحاظ کنی. یک وقت به من نگوئید این اتفاق ابن هشام با این حرفی که تو زدی چطور سازگار است؟ می گویم بله، آن جا ( نکره ی محضه مبتدا باشد) صد در صد قرینه می خواهد. ولی این، لولا القرینه است. ) هو النکره فإن لم یکن له ما یسوّغ الابتداء به فهو خبر اتفاقا (ولو این که تقدّم) نحو «خزّ ثوبک» و «ذهبّ خاتمک» و إن کان له مسوّغ (نکره مسوغ دار، از لحاظ ذاتی و صنعتی شانیت دارد بتواند مبتدا باشد؛ ابن هشام می فرماید جمهور آقایان این جا مقابل سیبویه قد علم کرده اند؛ جمهور فرمودند آن اسم معرفه را، مبتدا قرار دهید و نکره ی مسوغ دار را خبر مقدم. ولی جناب سیبویه گفته است همان اسم اول را که نکره ی مسوغ دار است مبتدا قرار دهید و آن معرفه را خبر قرار دهید. نظر ابن هشام: هر دو درست است. هم می شود قول سیبویه را گرفت؛ هم قول جمهور را. چرا که هم دلیل جمهور صحیح است و هم دلیل سیبویه. یعنی به شما دادند می توانید به دو وجه عمل کنید. چرا که سیبویه و جمهور در یک مثال اختلاف دارند.)



**اشکال شمنی، دسوقی و امیر:** می گوید این فرمایش با «و التحقيق» تعارض دارد. علیکم بالتامل که آیا تعارضی دارد یا نه؟

از این جا به بعد بحث دقیق می شود.

**ادامه متن کتاب:** و إن كان له مسوَّغٌ فكذلك عند الجمهور، و أما سيبويه فيجعله المبتدأ نحو «كم مألک» (کم نکره ی مسوغ دار است تو مسوغش لزوم التصدير است. كما صرح به همع/۳۲۷/۱، اشباه و نظایر/۵۴/۲، صبان/۲۰۴/۱؛ مألک از معارف است. همین مثال را جمهور می گوید کم را خبر مقدم قرار دهید.) و «خیر منک زید» (آقایان محشین مثل جناب شمنی/۱۵۶/۲ دسوقی/۷/۳ و امیر/۸۳/۲ گفته اند که نظر سيبويه در جایی است که آن نکره ی مسوغ دار، یا اسم استفهام باشد مثل کم، یا افعّل تفصیل باشد مثل خیر. فلذا این دو مثال را زده است. من این را نسبت دادم چون خودم الکتاب را تحقیق نکرده ام. منتها ابن هشام در مغنی اللیب مثال سومی هم داشته است و انی اساتید انداخته اند: «حسبنا الله» و آن دیگر نه از مقوله اسم استفهام است و نه از مقوله ی خیر. من تصورم این است که این چهار استاد که آن مثال سوم را انداخته اند به خاطر این حرف محشین باشد. ولی از من بپرسید کدام درست است من تحقیق نکرده ام. متنها یک چیز را بیان می کنم: دلیلی که ابن هشام برای سيبويه می آورد دلیل عامی است. یعنی هم اسم استفهام و هم اسم تفضیل و هم بقیه اسامی نکره ی مسوغ دار. بیان شد که از این جا تا آخر بحث خیلی دقیق است.) و وجهه(ضمیر وجهه را به کجا بزنیم؟) أن الأصل عدم التقديم و التأخیر، و أنهما(آن معرفه و آن نکره مسوغ دار) شبیهان بمعرفتین تأخر الأخص(معادل اعرف است. چون هر چه دایره تنگ تر شود مرتبه ی معرفه بودنش بالاتر می رود.) منهما نحو «الفاضل أنت»

**سوال:** آیا ضمیر وجهه می خورد به ما قاله سيبويه؟ یا می خورد به «ما قاله کلّ من سيبويه و الجمهور»؟ یعنی یک آن دلیل قول سيبويه است و یک آن دلیل قول جمهور است؟ ولی دیگر این مقدار برای ما مسلم است که ضمیر امکان ندارد بخورد به ما قاله الجمهور. چرا مسلم است؟ چرا که اولی علتی است که بر مطلب سيبويه جاری است؛ نه مطلب جمهور. اتفاقا به شما بگویم که مثل جناب دمامینی و مثل دسوقی و امیر این نظر دوم



را دارند و مثل شمنی و جناب حجت خراسانی فرموده اند به ما قاله سیبویه بزنییم. به عبارت دیگر آیا آن دوم، تتمه ی دلیل سیبویه است یا دلیل جمهور است؟ هر کدام با چه بیانی؟

**جناب دمامینی:** این طور این عبارت را به نفع جمهور تمام کرده اند: جمهور به جناب سیبویه این طور می گوید: ما این جا یک اسم اول داریم و یک اسم دوم. اسم اول نکره ی مسوغ دار است و اسم دوم معرفه. این نکره ی مسوغ دار و معرفه مثل آن جایی است که اسم اول معرفه باشد و اسم دوم هم معرفه باشد و البته اسم دوم اعراف از اولی باشد. چون معرفه به هر صورت اعراف از نکره ی مسوغ دار است. در آن جا شما چکار می کنید؟ می گوئید این دومی اعراف است؛ این را ما مبتدای موخر و غیر اعراف را خبر مقدم قرار می دهیم. العله تعمّم. ما نحن فیه هم همین طور است. وقتی یک تشبیهی می شود حکم مشبه به را می دهیم به مشبه. فلذا این معرفه را باید مبتدای موخر قرار دهیم و نکره را خبر مقدم. با این بیان، این آقایان رفته اند به سمت این که باید ضمیر را بزنییم به ما قاله کلّ من سیبویه و الجمهور؛ به نحو لفّ و نشر مشوّش. ظاهر بیانشان بیان خوبی است؛ به اضافه ی این که ظاهراً این ها برای خودشان تاییدی هم برای حرفشان داشته اند (ما هر دلیلی را که می خانییم چون از یک شخص ملا صادر شده است باید اول آن را تا جایی که می شود تقویت کرد). ابن هشام در ادامه ی متن می فرماید: «و یتّجه جواز الوجهین إعمالاً للدلیلین» دلیل سیبویه و دلیل جمهور. پس باید دلیل جمهور هم در عبارت آمده باشد.

**دلیل شمنی و جناب حجت خراسانی:** این ها گفته اند اگر مثل جناب دمامینی بیان کنیم با مشکله بر خورد می کنیم. مشکله این است که ابن هشام ص قبل گفت مشهور می گویند آن جایی که دو اسم معرفه داشته باشیم، یجب الحکم بابتدائیة المقدم چه تساوی رتبه داشته باشند و چه اختلاف در رتبه و جمهور بصری ها هم قسمّ من المشهور. آن وقت باید بگوییم کلام جمهور بصری ها [با نظر مشهور] ناسازگار است و ابن هشام غلط فرموده است. فرض آن است که در یک صفحه ابن هشام یادش نرفته است که چه گفته است. پس چکار کنیم؟ دو کار باید بکنیم: یکی این که این دومی را یک طوری حل کنیم که این آن دوم هم قول سیبویه باشد. بگوییم این آن دوم در حقیقت یک دلیل جدلی است از جانب سیبویه در مقابله با جمهور. می گوید ما نحن فیه که یک اسمی داریم اول نکره و یک اسم دومی داریم معرفه مثل آن جایی است که هر دو معرفه و دومی اعراف





باشد. حضرات جمهور، شما در این جا چه کار می کردید؟ می گفتید مقدم را باید مبتدا بگیریم. یک دلیل جدلی است.

فقط یک مطلب می ماند: این که ابن هشام گفت اعمالا للدلیلین را چکار بکنیم؟ جواب: دلیل سیبویه را بالا گفتیم و دلیلی که جمهور دارند. ولی مگر قرار است که انسان دلایل همه ی افراد را در کلام ذکر کند؟ یک وقت هایی دلیل ذکر نمی شود به تعبیر دقیق شمنی: «لوضوحه». دلیلشان این بوده است: معرفه انسب است به مبتدئیت تا نکره ی مسوغ دار. به هر صورت اولی نکره است؛ هر چند مسوغ دارد. ضمن این که بیان جناب شمنی و استاد حجت خراسانی یک مویدی هم دارد: شما می دانید اصل در لفّ و نشر مرتب است نه مشوش. ابن هشام اگر می خواست وجهه را به ما قاله کل من سیبویه و الجمهور بزند اول که قول جمهور را آورد اول هم دلیل جمهور را می آورد. خب یک دلیلی را نقل کرد و نوشت وجهه؛ ما باشیم و ظهور و استظهار، می زنیم به ما قاله سیبویه. نه این که لف و نشر مشوش نداشته باشیم؛ داریم؛ بلکه قرینه ی قطعی می خواهیم. که این جا قرینه نداریم. لذا از نظر حقیر قول جناب حجت خراسانی می چربد بر قول آقایان.

نکته: حقیقت بحث باید روی معلوم و مجهول بودن دو اسم بچرخد. این جا مباحث ابن هشام را تلقی به این که کامل بحث شده است نکنید. حالا ما فعلا کتاب را درس می دهیم.

رفقا این طور کار نکنید: اختلاف بسیاری از فتاوی مراجعتون به خاطر این است که آن می گوید من می زنم به آن، آن یکی می گوید من می زنم به این. همین اختلاف فتوا ایجاد می کند.

ابن هشام باید یک مثال هایی بیاورد که اولی نکره ی مسوغ دار، دومی معرفه؛ یک جاهایی عرب این را جوری ترکیب کرده است که متناسب می شود با قول جمهور. یک جاهایی هم ترکیب کرده است که متناسب می شود با قول سیبویه. قبل بیان شد در لو که یشهد لولا القرنيه به معنای دلالت است. بله مع القرينه، در حد تایید به کار می رود.

برای این که یشهد ابن هشام را درس بدهم، باید مقدماتی را بیان کنم:



**مقدمه ۱:** در مغنی ۱ در حرف الباء ۱۱۰: و الرابع: الخبر، و هو ضربان: غیر موجب فینقاس ... (اگر خبر غیر موجب باشد قیاسی بر سرش باء زائده به کار می رود) و موجب فیتوقف علی السماع (این نظر ابن هشام نیست. من آن جا درس دادم از باب های دیگر که ابن هشام تصریح می کند که من این نظر را قبول ندارم. این سماعی قول جناب اخفش و من تابعه است. مشهور مثل ابن هشام قائل اند که باء زائده بر سر خبر در غیر موجب قیاسی به کار می رود).

**مقدمه ۲:** شما در سیوطی/۱۰۲ خواندید: تقدیم الخبر علی هذه الافعال (افعال ناقصه) الا مایسکر جائز (ما یسکر هم فرمود آن هایی که ابتدایش ما نافیہ دارند. در بقیه مثل کان و صار تقدیم خبر بر این افعال جایز است. وافی/۵۱۷/۱)

**مقدمه ۳:** تقدیم اسم افعال ناقصه علیهم لا یجوز.

**مقدمه ۴:** ما یک سری افعال ناقصه داریم که در سیوطی ملاحظه فرمودید و یک سری ملحقات به افعال ناقصه داریم که این ها حکم افعال ناقصه را دارند یعنی اسم می گیرند و خبر و این احکام را دارند که خبرشان می تواند بر آن ها مقدم شود اگر از موارد غیر جایزی نباشد و اسمشان مقدم نمی شود. وافی/۵۰۵/۱، ابن هشام در باب ثانی/۳۶۹ (می فرماید یکی از ملحقات جاء است. جاء به معنای صار است).

**مقدمه ۵:** ما یک سری اسم داریم متوغل در ابهام. در مغنی یک ابن هشام در غیر می فرماید که غیر متوغل در ابهام است و لا تتعرف بالاضافه. معرفه نمی شود. البته من در غیر گفتم قائل به استثناییم. در مغنی یک سی را می خوانید که ذیل بحث سی که می فرماید متوغل در ابهام است، مثل را هم می گوید. آنی که ما این جا می خوانیم: یکی از یان کتوغل در ابهام ها «حسب» است. در اثر اضافه به معرفه معرفه نمی شود. بله می گویند این در حد نکره ی مسوغ دار است. وافی/۲۴/۳



## نوبت دوم: جلسه ۵:

**مقدمه ۶:** صدارت طلب در ادبیات احکامی دارد. من جمله آن احکام این است که نه مابعدش در ماقبلش عمل می کند و نه ماقبل در مابعد. من جمله مابعدش ماقبلش عمل نمی کند. اما این اسمی که صدارت طلب است خودش معمول چه واقع می شود؟ قاعتا چون صدارت طلب سات عاملش نمی تواند برش مقدم شود. این استثنایی دارد: هیچ صدارت طلبی عاملش برش مقدم نمی شود الا اگر آن عامل جار باشد اعم از مضاف یا حرف جر مثل آن چه که در مغنی ۱/۲۲۰ می خوانید. کم صدارت طلب است. ولی بکم درهم اشتریت، حرف جر عامل است در این کم عامل مقدم شده است. همین جور اگر عامل مضاف باشد. اما به جز این عامل باید از آن موخر بیاید. مثل من اکرمت اکرمت عامل است در این من مقدم.

**ادامه متن:** و يشهد لابتدائية النكرة قوله تعالى (فَإِنْ حَسِبَكَ اللَّهُ) (حسب اسم ان است. اسم ان مبتدا فی الاصل بوده است. و این الله خبر ان بنابر مکتب بصره که در اصل خبر هم بوده است و ناسخ ان بر سرش آمده است. رابطه ای این دو را وقتی می سنجیم با مقدمه ای که بیان کردیم و گفتیم اسم متوغل در ابهام لا تتعرف بالاضافه، پس حسب در اثر اضافه به ضمیر می شود در حکم نکره ی مسوغ دار. الله معرفه، نکره ی مسوغ دار ابتدا اسم اول، معرفه اسم دوم، در این بیان نکره ی مسوغ دار اسم ان قرار داده شده است که مبتدا فی الاصل است. فلذا یان به نفع جناب سیبویه تمام می شود. و قولهم (این یعنی این مثال بافتنی نیست، بلکه از عرب شنیده شده است.) «بحسبک زید» و الباء لا تدخل فی الخبر فی الإیجاب (ولو سماعاً؛ با آن نکته ای که تقدیم محضر شد، ابن هشام و مشهور قبول نکردند که باء زائده در موجب بر سر خبر بیاید. الان این باء زائده وجود دارد؛ با آن مقدمه، باء زائده بر سر خبر نمی توانست بیاید. پس این حسب می شود مبتدا فی المعنی. گرچه مجرور باء است. و این زید می شود خبر. آمدن باء زائده بر سر مبتدا را در همان صفحه ۱۱۰ دیدید که ابن هشام نسبت داد به سیبویه و خودش هم تلقی به قبول کرد. نحو قول النبی: کیف باحداکن؟ کیف خبر مقدم، احدی مبتدای موخر، باء بر سرش آمده است. فلذا این باء زائده بر سر مبتدا به کار رفته زید خبر است. حسب



متوغل در ابهام است، می شود نکره ی مسوغ دار. زید علم معرفه. دوباره در این جا نکره ی مسوغ دار مبتدا است و معرفه خبر؛ به نفع سیبویه. چطور می شود حرف او را قبول نکرد؟)

تامل: چرا ابن هشام در آن صفحه مثال زد بحسبک درهم در این صفحه مثال زد بحسبک زید؟ تامل کنید (من این را در ص ۱۱۰ ورود کردم).

حالا ابن هشام می خواهد شاهد به نفع جمهور بیاورد که نکره مسوغ دار اسم اول و معرفه اسم دوم؛ نکره ی مسوغ دار خبر مقدم باشد و معرفه مبتدا موخر. مطالب خیلی دقیق است. ابن هشام می فرماید ما در عرب حجت یک چنین استعمالی داریم (تصور نفرمایید که این مثال بافتنی است. وافی/۵۰۵/۱ تصریح می کند که این در اسالیب صحیحه ماثور از عرب آمده است): «ما جاءت حاجتك»، دیروز در مقدمات گذشت که جائت در بعضی استعمالات از ملحقات افعال ناقصه است. در همین صفحه جناب وافی تصریح می کند و خود ابن هشام هم ص ۳۶۹ تصریح کرده است، اتفاقا مثال هم همین است ما جاءت حاجتك به معنای ما صارت حاجتك. مستحضرید که افعال ناقصه یک اسم دارند که مبتدا فی الاصل است و یک خبری دارند که خبر فی الاصل است. آن وقت آن فعل ناقصه به عنوان ناسخ وارد می شود در این مبتدا و خبر فی الاصل و مبتدا را اسم خودش قرار می دهد بنابر نظر مکتب بصره و خبر را خبر خودش. این جمله قبل از دود ناسخ چه بوده است؟ «ما حاجتك»؛ وقتی این ناسخ داخل شد، یکی از این دو را اسم خودش باید قرار دهد و یکی را خبر. آن چه که ما الان داریم، نشان می دهد که حاجت که اسم جاءت است مبتدا فی الاصل بوده است. و این ما خبر فی الاصل بوده است. یعنی در این اصل ما حاجتك ما خبر مقدم است و این حاجتك مبتدا موخر است. ثبت المطلوب. اسم اول، نکره ی مسوغ دار، ما استفهامیه در ما خواندیم که به معنای ای شیء بود. همان جا بیان کردیم که جزء اسمی شیء سبب می شود که ما مسوغ دار بشود. به خاطر عام بودن. عمومیت از مسوغات است. هم در آن صفحه خواندیم ص ۲۸۹ و خود ابن هشام در مسوغات ص ۴۳۹ تصریح می کند. پس این نکره ی مسوغ دار است. حاجت به کاف اضافه شده است، معرفه است. نکره ی مسوغ دار خبر، معرفه مبتدا. این به نفع جناب جمهور است. اگر نخواهیم حرف جمهور را قبول کنیم، این مثال عرب حجت را چکار کنیم؟



فقط یک نکته: وقتی ناسخ می آید بر سر این جمله ما مقدم می شود؛ چراکه صدارت طلب است. همین الان اقسام صدارت طلب را گفتیم. گفتیم عامل صدارت طلب نمی تواند قبلش باشد. این است که این ما بر جاءت مقدم می شود و دیروز گفتیم که تقدیم افعال ناقصه بر خود فعل ناقصه.

ابن هشام اگر همین مقدار می گفت تمام بود. ولی نکات دقیق تری را به شما درس می دهد. آن نکته ورود از برهان خلف است. خلاف فرض را اول فرض می کنیم؛ پیش می رویم ببینیم سر از کجا در می آوریم. بگوییم: در «ما حاجتک»، ما مبتدا است و حاجتک خبر. حالا انی بشود اصل ما. جاءت را بیاوریم، سر از این مشکل در می آورد که اگر ما بخواهد مبتدا باشد یا این ما را مقدم می کنید بر جاء یا ما را بعد از جاءت می آورید. اگر اولی را گفتیم (عبارت ابن هشام ناقص است من دارم تکمیلش می کنم) یعنی ما را مقدم می کنیم بر جاء، این سر از این مشکل در می آورد که اسم افعال ناقصه بر آن ها مقدم نمی شود. اگر بگویید نه چون اسم است، بعد از جاءت می آوریم، صدارت طلبی را چکار کنیم؟ جاءت به عنوان عامل لا یدخل علی صدارت طلب. هردو فرض به باطل خورد. از آن جا که فرضی که نتیجه اش باطل بشود آن فرض هم باطل است، این فرض باطل است. فقط حالتی که می ماند این است که اصل را ما حاجتک بگیریم. این هم به نفع حضرات جمهور است نه به نفع جناب سیبویه. فلذا من ابن هشام درست گفتم. این که من بیان کردم که فرمایش ابن هشام گرچه غلط نیست، ولی نیازی به آن نیست، به خاطر این است که ما اصلا نمی توانستیم اصل را بگیریم ما مبتدا حاجتک خبر؛ چون فرضمان این بود که حاجتک بالرفع. اگر خبر بشود، می شود: حاجتک. اگر حاجت مرفوع است چطور آن را خبر قرار دهیم این است که اصلا نیازی به این نیست.

**ادامه متن:** و لخبريتها قولهم «ما جاءت حاجتک» بالرفع، و الأصل «ما حاجتک»، فدخل الناسخ بعد تقدير المعرفة مبتدأ، و لو لا هذا التقدير لم یدخل؛ إذ لا يعمل فی الاستفهام (که صدارت طلب است) ما قبله (شما می گوید نمی شود داخل شود، ما مقدمش می کنیم؛ ما جواب می دهیم: می شود تقدیم اسم فعل ناقص بر فعل ناقص. مشکل دیگری تولید می شود.)



از این جا به بعد دقیق تر است. مستشکلی سر بلند می کند و می گوید آن چه که در ما جاءت حاجتک گفتی قابل قبول است. ولی همان طوری که عباس حسن در همان آدرس و خود ابن هشام ۳۶۹ تصریح دارد این مثال از عرب به نصب حاجت هم رسیده است (ببینید چطور درس می دهیم؛ نروید این حواشی غلط را بخوانید). بنابر نصب مستشکلی سر بلند می کند و می گوید روایت نصب هم رسیده است. این به نفع سیبویه تمام می شود. باید تحقیق کنیم که قرائت نصب مشهور است یا قرائت رفع. اگر نصب مشهور بود، آن گاه قول سیبویه را بر قول جمهور مقدم می کنیم. چطور بنابر قرائت نصب به نفع سیبویه تمام می شود؟ این اصلش بوده است: ما حاجتک: ما نکره مسوغ دار مبتدا و حاجتک خبر. ناسخ بر این داخل می شود. چون این حاجتک منصوب است باید خبر باشد. این جای مطلب خیلی لیز است: وقتی این ناسخ داخل شد، چنانی ما صدرات طلب است و نمی توانیم بنویسیم جاءت ما حاجتک، من مستشکل این حرف ها را بلام، مقدمش می کنم و می گویم جناب جاءت شما در ضمیری عمل کن که بر می گردد به ما (این ها هیچ کدام در کتاب نیست و حاشیه ها همه غلط نوشته اند). فلذا می شود ما جاءت حاجتک. به نفع سیبویه. قرائت نصب نسبت به رفع مشهور است. فلذا ما نظر سیبویه تنها را می گیریم.

ابن هشام می گوید مغالطه کردی: نتیجه ی آن چه که تو گفتی این می شود که اصل جمله ای که ناسخ بر سر آن آمده است، این باشد: «ما هی حاجتک». اگر اصل این باشد چه می شود؟ از بحث خارج می شود. چون «ما»، نکره ی مسوغ دار، می شود مبتدا؛ ولی خبرش دیگر اسم معرفه نیست بلکه جمله ای است که خودش مبتدئی دارد و خبری. اصلا این نه به نفع سیبویه است و نه به نفع جمهور. اصلا از بحث خارج است. پس اصلا ما جاءت حاجتک نه به درد سیبویه می خورد نه به درد جمهور.

**ادامه متن: و أما** (اما جواب سوال مقدر است) **من نصب فالأصل ما هی حاجتک** (ص ۲۸۹ گفتم ما معادل «ای» شیء است و همان جا بیان شد که سیاق می تواند مصداق «شیء» را معین کند). ، **بمعنی آی حاجه هی حاجتک** ثم دخل الناسخ علی الضمیر فاستتر فیه.



چرا ایشان معنا کرد؟ این وسط چه نیازی به معنا کردن بود؟ یک کسی می پرسد چرا فرمودید اصل این ما هی حاجتک است؟ چرا نفرمودید ما هو حاجتک؟ [معنا کرده است تا] بگوید چرا من هی گذاشتم نه هو؛ رعایه للمعنی، لا للفظ. می گوید نه این مدنظرش نبوده است؛ می گویم بوده است؛ ص ۳۶۹ را بیاورید: «منها قولهم ما جاءت حاجتک فانه یروی برفع حاجتک فالجمله فعلیه، و بنصبها فالجمله اسمیه، و ذلک لأن جاء بمعنی صار؛ فعلى الأول «ما» خبرها، و «حاجتک» اسمها، و على الثانى ما مبتداً و اسمها ضمیر ما، و أنث حملا على معنی ما، و حاجتک خبرها.»

آیا می شود حرف دیگری زد و به تکلفاتی که ابن هشام گفت نیندازیم و بگوییم هیچ اشکالی ندارد که این جا هی به کار برود و اصلاً نگوییم چون معنا ای حاجه است؟ بله؛ قانونی است در مغنی یک مورد نیازتان بوده است و من هم با آدرس از کتب بیان کرده ام: «إذا دار الامر بین المرجع و الخبر فمراعاة الخبر اولی.» اگر یک ضمیری دایر مدار این بود که لحاظ مرجعش بشود مثل این جا که لفظ ما را ببینیم، باید هو بیاوریم، به خبرش نگاه کنیم باید هو بیاوریم، این جا مراعات خبر اولی بنابر استقرا است. عدم توجه به این قانون که ما می گوئیم سبب می شود به شرح لمعه که رسید بارها می بینید که شهید ثانی مراعات خبر کرده است، بگوید شهید ثانی ادبیاتش خوب نبوده است.

بعد جناب ابن هشام برای این که شما استبعاد نکنید می گوید این ها نظیر دارد: عرب می گوید زید هو الفاضل. اگر این هو را ما فصل ندانیم و تابع به نحو به توکید هم ندانیم (علی قول) اگر این را مبتدا بدانیم، خبرش این جمله ی اسمیه، حالا بر سر این بخواهیم ناسخ بیاوریم: زید کان الفاضل. مسئله ی ما جاءت حاجتک درست مثل زید کان الفاضل. نمی شود اصل زید کان الفاضل باشد زید الفاضل؛ غلط است و امکانش نیست. چرا که در این صورت زید مبتدا است و خبرش جمله است. اسم فی الحال مبتدا فی الاصل است.

ادامه متن: **و نظیره** (چرا مثل به کار نبرد؟ من قبلاً در فصل عقد للتدریب ص ۳۰۰ بیان کردم که نظیر با مثل جایگاه استعمالی اش متفاوت است. نظیر از یک جهت شبیه است؛ ولی از همان جهتی که شبیه است یک اختلاف عمده ای هم دارد. این مثال ما، زید است که معرفه است؛ آن مثال ما نکره ی مسوغ دار است؛ فلذا



مثل استفاده نمی کنیم.) «أَنْ تَقُولَ «زید هو الفاضل» و تقدّر هو مبتدأ ثانيا لا فصلا (ص ۳۳۷ خواندیم؛ ۴۵۶ هم خواهد آمد) و لا تابعا (فقط به نحو توکید قابل فرض است.)؛ **فيجوز لك حينئذٍ** (حينئذ تقدیر هی را مبتدا ثانی) **أَنْ تُدْخِلَ عليه کان فتقول «زید کان الفاضل».**

بالا گفتیم بنویسید: «علی قول»: ص ۴۱۴ کتاب: ابن هشام آن جا می نویسد ضمیر لایوکد الظاهر. این که این که این جا گفتیم هو را توکید برای زید ندانیم، این بنابر این است که قائل باشیم ضمیر می تواند از اسم علم توکید بیاید. وگرنه طبق بعضی مبانی مثل مبنای خود ابن هشام، نمی توان توکید به حساب آورد. لأن الضمیر لا يؤكّد الظاهر؛ لأن الظاهر أقوى.

تا الان با تمام اشکالاتی که به عبارت وارد بود و خلط ها و نارسایی ها و ناقصی ها ابن هشام این بحث را به پایان رساند. حالا در مقابل یان می رسمیم به **يجب الحكم بابتدایه الموحّر.**

ادامه متن: **و يجب الحكم بابتدائية المؤخر في قوله بنونا بنو أبنائنا أو بناتنا/بنوهنّ أبناء الرجال الأبعد** رعا للمعنى: چرا که بحث مبتدا و خبر یک بحث معنوی است؛ یک بحث صرفا لفظی نیست. باید ببینیم چه در نظر متکلم مبتدا است، و ان تاخر.

می گوید بنونا را باید بگیرید خبر مقدم؛ بنو را بگیرید مبتدا موخر. با این که هر دو معرفه اند. ولی نمی توانید بنونا را بگیرید مبتدا.

## نوبت دوم: جلسه ۶:

دو مقدمه:

**مقدمه ۱:** من بر اساس مختصر و مطول می گویم؛ در جواهر هم موجود است. مستحضرید که تشبیه انقساماتی دارد. در یک تقسیم بندی، تقسیم می شود به تشبیه به تشبیه مستوی و تشبیه مقلوب (معکوس). مختصر/۳۱۰ و ۳۱۲: مقلوب آنی است که يجعل فيه الناقص مشبها به قصدا بلا ادعاء انه اكمل. تعرف الاشيا باضدادها. مقلوب که مشخص شد مستوی هم مشخص می شود: يجعل فيه ناقص مشبه. مستحضرید که در هر





تشبیه لاقل یک مشبه داریم و یک مشبه به. معمولا آن چه که طبع بر می دارید و به تبع این برداشتن طبع عقلا، این می شود اکثر استعمالا اصل، آن است که مشبه فرع باشد و مشبه به اصل؛ مشبه ناقص باشد و مشبه به کامل: زید کالاسد؛ زید در وجه شبه ناقص است. عقلا ناقص را به کامل تشبیه می کنند. ولی خب یک تشبیهی هم داریم که عکس این است. یعنی در آن مشبه می شود کامل و اصل و مشبه به می شود ناقص و فرع. البته این هم با قصد انجام می شود. قصدا الی ادعاء انه اکمل. چون طبع اولی این است که در ناحیه مشبه به کامل قرار بگیرد تشبیه معکوس هم به همین غرض است مطابق با همان طبع. گرچه مشبه به ناقص است؛ ولی من ادعا می کنم؛ ادعا در مقابل حقیقت است. حقیقتش نقصان است ولی به ادعای این که این اکمل است. فلذا فرموده اند تشبیه مقلوب ابلغ است از مستوی. مبالغه اش بیشتر است. این البته بر اساس ظاهری که بیان کردیم، چون اکثر الاستعمالا نیست، می شود خلاف اصل و قرینه می خواهد. ولی اگر به کار برود، ابلغ است.

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

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

تشبیه نیست.



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

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

**جناب ابن هشام می فرماید:** فرمایش این مستشکل دو اشکال دارد (فعلاً بر اساس ظاهر تعبیر می کنم به دو اشکال تا ببینم بعداً می توانم این ها یک اشکال کنم یا نه): **اول:** تشبیه معکوس نادر الوقوع است و النادر کالمعلوم. به تعبیر صبا: فلا التفات الی احتماله. بیان کردیم مطابق با اصل نیست. **دوم:** مخالف للاصول است. اصل در باب تشبیه این است که ما فرع را به اصل تشبیه کنیم؛ نه اصل را به فرع. فلذا این مخالف للاصول



است. این اشکال با اشکال اول چه فرقی می کند؟ می گوید نادر الوقوع است؛ چون مخالف اصل است. خود ابن هشام در حرف الیاء تصریح می کند که کثرت استعمال اصل ساز است. می خواهد بگوید «یا» اصل احرف نداء است؛ می گوید چون اکثر استعمالا است. فلذا این دو تا در حقیقت توضیح و تبیین همدیگر هستند. این ها یک دلیل اند با دو نگاه. این فهم جناب صفایی دام ظلّه می باشد.

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

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

ادامه متن: و يجب الحكم بابتدائية المؤخر فى نحو «أبو حنيفة أبو يوسف»: بنونا بنو أبائنا أو بناتنا/بنوهنّ أبناء الرجال الأبعداء رعيا للمعنى، و يضعف أن تقدر الأول مبتدأ بناء (چگونگی این که اولی را مبتدا بگیریم) على أنه من التشبيه المعكوس للمبالغة (به این للمبالغه دقت کنید: گویا ابن هشام می خواهد بگوید مستشکلی که در مقابل اعراب ما قد علم کرد، این مبالغه را مدنظر قرار داد.)؛ لأنّ (دلیل یضعف است). ذلك نادر الوقوع، و مخالف للأصول (که سه بیان تقدیم محضر کردیم)، اللهم إلا (قبلا ص ۲۹۵ در بحث «ما» ترکیب (ساختار) اللهم الا تقدیم محضر شد. آن جا از وافی/ج ۴/۳۶ حاشیه ۳ آدرس دادیم. سه استفاده دارد. بیشترین استعمالش برای



این است که بگوید این استثنا لا یتچسبک است. ولی دو بیان دیگر هم داشت که تقدیم محضر شده است. **أن یقتضی المقام المبالغة.**

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

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

**و الله أعلم.** ابن هشام ظاهراً برای خودش ضرس قاطعی نیست؛ لذا در چند جای دیگر هم این کار را کرده است؛ مثلاً در مفرد یاء، آخر باب اول هم می نویسد و الله اعلم. چون به هر صورت علم به مقصود متکلم نداریم. شاید



واقعا تشبیه معکوس را قصد کرده باشد. اصل رعایت وحدت سیاق است؛ [اما نمی توان به ضرس قاطع گفت متکلم این اصل را رعایت کرده است]. ضمن این که شما می دانید که تفریق و مقایسه مانع الجمع نیست با مقام مبالغه در تشبیه معکوس. فلذا ظاهرا برای ابن هشام قطعی نیست.

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

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

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

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



### ما يعرف به الاسم من الخبر

قاعدتاً ممکن است در اذهان این سوال ایجاد شود: ما الداعی الی هذا البحث؟ ما بیان کردیم چه فرقی است بین مبتدا و خبر با اسم و خبر؛ ناسخ هویت را که تغییر نمی دهد. خب کسی بگوید الکلام الکلام. ضمن این که ما در مبتدا و خبر چون هر دو تا (اسمای مبنی و تقدیری را کنار بگذارید) مرفوع بودند جای توهّم وجود داشت؛ ولی اسم و خبر که دیگر در نوعش تفاوت در اعراب دارند. همین می رساند کدام اسم و کدام خبر.

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

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

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



## نوبت دوم: جلسه ۷:

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

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

نکته: شاید بشود علاوه بر آن نکته ای که آن روز بیان کردیم یک بیان دیگری هم برای انت مخیر دست و پا کرد. بیان کردیم که این عبارات غالبش ناظر به متکلم است. آن عبارات غالبش ناظر به سامع بود. انت مخیر یعنی تو که در مقام تکلمی. چون این دو تا هر دو معلوم اند و هر دو متساوی الرتبه هستند تو موقعی که می خواهی کلام بیاوری می توانی هر کدام را اسم قرار دهی. البته کسانی که می خواهند کلام تو را بشنوند آن ها



اصل را که قراردادی است بین عقلا، رعایت کنند؛ بعد از این اختیار تو وقتی دیگران با کلام تو مواجه شدند اصل عند العقلا را رعایت نکنند و آن مقدم را اسم قرار دهند.) نحو «کان زید أخت عمرو»

بیان کردیم: ان کان احدهما اعراف، در این صورت اعراف را اسم قرار می دهیم. این هشام می فرماید این قاعده استثنا دارد: الا کل اسم اشاره ای که مقرون باشد به ادات تنبیه مثل هاء تنبیه مع کل اعراف منه. منه به اسم اشاره می خورد. در این صورت اسم اشاره اسم قرار می گیرد. چون آن قانون گفتا گر کیی اعراف بود، اعراف را شما اسم قرار بده. اگر اسم اشاره، که همراه با ادات تنبیه است، همراه شده با اسمی که از او اعراف است. قبلا بیان کردیم که ضمیر، علم و مضاف به آن دو از اسم اشاره اعراف هستند. اگر اسم اشاره با این ها به کار رفت اسم اشاره را اسم قرار دهید. خود این قانون دوباره استثنا دارد. الا آن اعراف ضمیر باشد. در این صورت ابن هشام استطرادا می گوید اگر در باب مبتدا و خبر بودی (یعنی بحث قبلی) افصح این است که بگویی ها انا ذا» یعنی ضمیر را مبتدا قرار دهی و هاء تنبیه را مقدم کنی بر ضمیر. ولی سمع قلیلا: هذا انا. یعنی اسم اشاره شده مبتدا. اب این که انا اعراف است. در باب اسم و خبر چطور؟ ضمیر را اسم و هاء تنبیه را بر اسم اشاره داخل می کنیم. اگر می خواهید کان را بیاوریم بر سر ها انا ذا که افصح بود، مستحضرید که معنا ندارد که بگوییم کان انا. از لحاظ استعمالی درست نیست و ضمیر منفصل به متصل تبدیل می شود. پس اول منفصل تبدیل به منفصل می شود. قبلا در همین کلاس تقدیم محضر شد در بحث ما که ضمیر متصل استقلال در استعمال ندارد. فلذا این می شود کنت؛ هاء تنبیه چه می شود؟ هاء تنبیه چون کان در مجموع این استعمال داخل شده است، نمی تواند بر کان مقدم شود. به ذا متصل می شود. این ذا در مقام خبر قرار می گیرد. گفتیم مع کل اعراف استثنا دارد. گفتیم اگر آن اعراف ضمیر باشد [این گونه نیست]. مشخص شد برای رفقا که چرا باب اسم و خبر هم مطرح شد. اول بحث بیان کردیم در بعضی جاها مبتدا و خبر با اسم و خبر حکمشان فرق می کند. فلذا این بحث ثانی دوباره مطرح شد.

و یستثنی من مختلفی الرتبة (تأمل کنید: آیا مختلفی الرتبة قید احترازی است یا این بحث می تواند در متساوی الرتبة هم جاری شود؟) نحو «هذا» (نحو هذا یعنی اسم اشاره ای که مقرون است به هاء تنبیه) فإنه (این ضمیر را به ذا می زنیم؛ به نحو نمی زنیم به خلاف محشین؛ به هذا نمی زنیم. چون در ادامه ی عبارت





دچار مشکل می شویم.) **یتعین للاسمیة** (البته می دانیم که حرف تنبیه در جایگاه ابتدائیت بی معناست.)

**لمکان** (مکان مصدر میمی است. یعنی لکون.) **التنبیه** (می گوید یاد است استاد عابدی در مباحث هاء تنبیه

غرض از تنبیه را درس داد؟ طبق همان بیان متوجه می شوی که چرا **یتعین للاسمیة**. صفحه ۳۳۲ این بحث مطرح شد. همان جا یک الثانی هم داشتید. هاء انتم اولاء. کنارش نوشتید آ «جا این بحث مکملی دارد که در باب رابع خواهد آمد. مکملش همین جاست.) **المتصل به** (به خاطر این جا بود که بیان کردم نمی توان ضمیر را به نحو زد. اگر آن جا ضمیری را به نحو یعنی هذا بزنیم ... از لحاظ ادبیاتی هم هیچ اشکالی ندارد.)؛ **فیقال**

«**کان هذا أخاک**» (مضاف به ضمیر در حکم علم بود. لذا از اسم اشاره اعرف است.) ، و **کان هذا زیداً**» (چرا ابن هشام دو مثال زد؟ من قانون دادم؛ ولی ابن هشام قانونی در عبارت مطرح نکرد. نوشتیم هر اسم اشاره مقرون به ادات تبیه مع کل اعرف، این کل اعرف ضمیر علم و مضاف به آن دو و ضمیر استثنا شد. می ماند علم و مضاف به علم و مضاف به ضمیر. ابن هشام دو مثال زد که اعرف را تطبیق دهد.) **إلا مع الضمیر** (این استثنا در عبارت کتاب استثنای مفرغ است. ولی در عبارت من استثنای مفرغ نیست. فلذا باید در آن بالا کنارش بنویسید مع کل اعرف منه. آن بشود مستثنی منه محذوف.) ، **فإن الأفصح فی باب المبتدأ** (استطراداً بحث می کند.) **أن تجعله المبتدأ** (ضمیر را نه اسم اشاره) و **تُدخل التنبیه علیه** (آن صفحه آیه ی شریفه «ها انتم اولاء» داشتید.) ؛ **فتقول «ها أنا ذا»** («علی» ای که خط بعد دارید باید این جا ابن هشام می گفت: «علی انه سمع قليلا فی باب المبتدأ «هذا أنا»»؛ چون از عرب شنیده شده نمی توانیم قبول نکنیم؛ ولی افصح نمی دانیمش؛ عباس حسن در وافی/۳۰۴/۱ به همین تصریح می کند و تعبیر به یجوز دارد.) و **لا یتأتی ذلک** (دخول هاء تنبیه بر ضمیر) **فی باب الناسخ** (فلذا فرقی بین اسم و خبر با مبتدا و خبر حاصل شد.)؛ **لأن الضمیر متصل بالعامل** (من پای تخته کامل تر بیان کردم. گرچه در اصل مبتدا بود، منصفل بود. ولی وقتی ناسخ بر سرش می آید، نمی تواند منفصل استعمال بشود. متصل استقلال در استعمال ندارد. نمی توانم بگویم کان ها ت؛ باید متصل شود. وقتی متصل شد هاء دیگر بین کان و ضمیر نمی توان بیاید. یا باید مقدم بر کان بشود که هذا لا یجوز. یا باید موخر بشود که هذا یجوز.)؛ **فلا یتأتی دخول التنبیه علیه** (تکرار زائد؛ شما که فرموده بودید لا یتاتی ذلک؛ دیگر



این برای چیست؟ ابن هشام باید می فرمود: بل یدخل علی اسم الاشاره الواقع خبراً، علی أنه سمع قليلا فی باب المبتدأ «هذا أنا».

تامل: ابن هشام فرمود لا یتاتی ذلک فی باب الناسخ. آیا در تمام نواسخ؟ یا در بعضی از نواسخ؟

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

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

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

اعلم أنهم حکموا لـ «أن» و «أن» المقدرتين بمصدر (المقدرتين بمصدر خودش قید احترازی است. در مغنی یک ملاحظه فرمودید که اقسام ان و ان داشتیم) معرف (معرف هم قید احتراز است؛ چرا که من اگر فاعل را بکنم رجل؛ این مصدری که ساخته می شود دیگر مصدر معرف نیست. فلذا این ها قید های احترازی اند.) حکموا بحکم الضمير؛ (دلیلی که ابن هشام نقل می کند: آقایان آمده اند قیام رجل را در حکم ضمیر قرار داده اند. می گوید شما در کتاب های قبیل تان مثل هدایه/جامع المقدمات/۱۰۲/۲ این تعبیر را دیدید: الضمير لا یوصف و لا یوصف به. این آقایان گفته اند مصدر معرفی که موول است از ان و ان در حکم ضمیر است؛ چرا که مثل ضمیر لایوصف. این چه جور استدلالی است؟ مستحضرید که این ها در مباحث اصول نحو قیاسی یکی از



خوراک های اولیه شان است. در فقهشان سر تا ته اش قیاس است چه برسد در ادبیات. در هر اصول نحوی هست: الاقتران . پس به قیاس کج نگاه ننید. تحلیل کنید که چه د ر ذهنشان روده است.) **لأنه لا یوصف کما أن الضمیر کذلک** ( اشکال به این تحلیل تا دلتان بخواهد کرده اند. : این ها می گویند ببینید ما قبلا هم در همین کلاس بیان کردیم: فصل عقد للتدریب. بیان کردمی خبر نعت، حال، این ها سهنخ معنوی شان قریب الافق است. زید القائم با زید قائما با زید قائم افق معنوی شان یکسان است. فلذا یسست که در نحو به هر سه می گویند وصف. البته یک تفاوت های ریزی دارند که سبب جدایی آن ها شده است. می گوید مصدر موول لا یوصف. یعنی در تناحیه ی موصوف قرار نمی گیرد. ضمیر هم در ناحیه ی موصوف قرار نم یگیرد. چرا ضمیر در ناحیه ی موصوف قرار نمی گیرد به خاطر این که اعرف المفارف است. چه آن را توضیح دهد؟ درگیر از انا روشن تر؟ این که دیگر علم حضوری است اگر خدشه نکنیم. این جا ندیگر موصوف نمی خواهد. می گوید این هم همین طور است. به خاطر یان که چیزی نبوده است که آ» را توضیح دهد. یعنی بقیه معارف از او پایین تر باشند. فلذا این در حکم ضمیر است. ولکن بیان کردم این تحلیل مورد مناقشه واقع شده است. از دمامینی شروع شد تا محشین دیگر. التبه شمنی می دانید مسئل دفاع از ابن هشام است. دمامینی چهار اشکال به انی کرده است. من دو تا را در این کلاس تقدیم می کنم. شمنی همه را جواب داده است. دسوقی و امیر و دکتر عبداللطیق و حناب حجت خراسانی هم پسندیده اند.

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

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

امیر/۸۴/۲؛ دسوقی/۹/۳، مهدی الاریب/۲۰



صاحب مجمع البیان که ادبیات مثل موم در دس او ست و من بار ها بیان کرده‌ام که در بین مفسرین شیعه تا حالا مثل صاحب مجمع البیان در ادبیات ندیده‌ام. قدر است. مجتهد ادبیاتی است. مجمع البیان/۷ و ۸/۳۵۶ ذیل آیهی ی نمل/۵۶ که ابن هشام نقل کرده است ایشان همه ی این مباحث را مطرح کرده است.

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

### نوبت دوم: جلسه ۸:

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

الحالة الثانية: أن يكونا نكرتين؛ فإن كان لكل منهما مسوّغ للإخبار عنها فأنّت مخير ( دیدیم ابن هشام در مبتدا و خبر این طور حرف نزد. یک حالت اتفاقی بیان کرد. مبنی بر این که اصل عقلایی رعایت شود و مقدم مبتدا شود. پس این تخییر چیست؟ پاسخ: فانت مخیر، نسبت به متکلم. گرچه این توجیه هم خالی از اشکال نیست.



ولی باز به هر صورت یک مقداری دفاع هست. وگرنه تمام بحث سر معرفه بودن یا نکره بودن نبود که بخواهیم این گونه دفاع بکنیم. مخصوصا ادامه ی عبارت هم کمک کار است.) **فیما تجعله منهما الاسم و ما تجعله الخبر** (البته کسی که کلام شما را می شنود اصل را جاری بکند)؛ **فتقول** (تو متکلم) **«کان خیر من زید شراً من عمرو»** او تعکس، و **إن کان المسوغ لإحدهما فقط جعلتها الاسم نحو «کان خیر من زید امرأة»**.

**الحالة الثالثة: أن يكونا مختلفين ، فتجعل المعرفة الاسم و النكرة الخبر** (ابن هشام در حالت ثالثة مبتدا و خبر چه کرد؟ فرمود اگر یکی معرفه بود و یکی نکره ی محضه معرفه را مبتدا و نکره ی محضه را خبر. اگر یکی معرفه بود و دیگری نکره ی مسوغ دار، یا اسم اول معرفه است یا نکره ی مسوغ دار است. اگر اسم اول نکره ی مسوغ دار بود، مثل کم مالک سه نظر هست: نظر سیبویه، نظر جمهور و ابن هشام که فرمود یتجه عندی جواز الوجهین. ولی عبارات این جا این است : **فتجعل المعرفة الاسم و النكرة الخبر**. این عبارت نسبت به نکره اطلاق دارد. ابن هشام در مقام بیان بود. قید نزد. نکره کدام نکره؟ مطلق از محضه و مسوغ دار. اگر این طور باشد با مبنایش در آ «بحث سازگار نیست. با آن جا نمی سازد. ادامه بدهیم بگوییم آیا به ظاهر این عبارت جمود کنیم و بگوییم نکره بودن در انی جا مطلق است فلذا ابن هشام مطلق از محضه و مسوغ غدار ار مدنظر گرفته است؟ یا این که دست از این جمود بر داریم و بگوییم عبارات ابن هشام موضح است که منظور از این نکره نکره ی مسوغ دار است. باید عبارات را بخوانیم تا ببینیم با این عبارت باید چگونه برخورد کنیم.)، **كقول صفيّة بنت عبد المطلب في رثاء النبي ارواحنا له الفداء: «كنت رحيمًا هاديا و معلما** (این جا «ت» معرفه است و اسم قرار داده شده است و رحیم هادیا خبر قرار داده شده است. البته معلما عطف است به خبر.) / **ليبك عليك اليوم** (چون فی رثاء النبی است یعنی یوم فقدان) **من کان باکیا** (شاهد مثال دوم من کان باکیا. اسم کان هو است که به من می خورد و معرفه است. باکیا هم نکره است.) **« و لا يُعكس إلّا في الضرورة كقول حسان** (حسان و حسان هردو صحیح است؛ بنابر این که ماده اش چه باشد؛ حسن باشد یا حُسن): **[كأنّ خبيئته من بيت رأس]** / **يكون مزاجها عسل** (شاهد مثال این جا ست: معرفه خبر قرار داده شده است: مزاجها؛ عسل که نکره است اسم موخر قرار داده شده است.) و ماء.



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

جناب ابن هشام می فرماید با این قاعده ای که ما بیان کردیم: فتجعل المعرفة الاسم و النکره الخبر، سوالی برای کسی پیش می آید. می گوید جناب زجاج (این نحوی تراز اول معرب) در اعراب القرآن ذیل این آیه شریفه بنابر قرائت ابن عامر: اولم تکن لهم آیه ان یعلمه، (چرا بنابر قرائت ابن عامر؟ چون که در التبیان عکبری/۲/۲۷۴ و ۲۷۵ هست که آقایان قراء من جمله حفص از عاصم این را یکون آیه خوانده اند. فلذا طبق



قرائت ابن عامر که خوانده: تَکُنْ آيَهْ «آيَه» را با این که نکره ی محضه است، اسم قرار داده است. این که دیگر شعر نیست. شما فرمودی لا یَعْکُسُ الَا فِی الضَّرُورَةِ. این که دیگر ضرورت نیست. زجاج می داند این آیه کریمه است. ولی با این وجود، این تراز اول معرب، آیه را که نکره ی محضه است، اسم قرار داده است. ان یَعْلَمُهَ را خبر قرار داده است. ابن هشام می گوید اتفاقاً من این را دیده ام. جوابش همان است که داده ایم. اقایان نحوی ها این تجویز زجاج را نپسندیده اند و رد کرده اند. دلیلشان هم همین کلام من بوده است: لا یَعْکُسُ الَا فِی الضَّرُورَةِ.

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

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

حال می خواهیم برگشت کنیم: ابن هشام در مغنی البیاب وقتی این بحث را دارد دیگر در ادامه بحثی ندارد. ابن شهم این اعتذار را نقل می کند و به آن اشکال نمی کند. این بیان است دیگر. این دارد می فهماند اگر ابن



هشام این اعتذار را قبول نداشت می فرمود نکره ی مسوغ دار است که باشد. من گفتم فتجعل المعرفه الاسم و النکره الخبر. این نکره مسوغ دار است باشد؛ مشکلی را حل نمی کند. ولی ابن هشام اشکال نمی کند. نشان می دهد که ابن شہام این اعتذار را قبول دارد. این اعتذار را قبول داشتن یک لازمه ای دارد و آن این است که بگوییم آ « جا که فرمود « فتجعل ... النکره الخبر » آن نکره نکره ی محضه است. و آن لا یعکس الا فی الضروره نکره ی محضه است. یعنی آن جایی که نکره ی محضه بخواهد اسم واقع بشود ما در نثر نداریم و فقط در نظم داریم. اتفاقا با مباحث متبتدا و خبر هم یکسان بشود.

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

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

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





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

### نوبت دوم: جلسه ۹:

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

### ما يعرف به الفاعل من المفعول

جناب ابن هشام مبتدا و خبر و اسم و خبر را بحث کرد. دوباره چون می خواهد مطالبی را بگوید که به درد  
 معرب در کار عملی اش بخورد این بحث را مطرح می کند. ولی دیگر فاعل چیست، مفعول چیست و احکام آن  
 ها چیست را در این کتاب مطرح نمی کند. ممکن است که در وهله ی اول این بحث بیهوده جلوه داده شود.  
 چون فاعل و مفعول از لحاظ اعراب یکسان نیستند. فلذا تشخیص آن ها راحت است. به خلاف مبتدا و خبر که  
 هر دو مرفوع بودند. لکن ما در اسم و خبر تقدیم محضر کردیم که ممکن است یک وقت هایی موانعی برای  
 بعضی از اقتضائات به وجود بیاید. مثلا اعرابش نباشد. یا اینن که موانعی باعث می شود که اعراب ظهور پیدا  
 نکند: مبنی باشد؛ یا معرب باشد و اعراب تقدیری باشد. مخصوصا با مثال هایی که جناب ابن هشام می زند  
 معلم می شود که مقصود ایشان کجاها بوده است. در بیان اول می نویسند: اکثر ما یشتبہ ذلک... ؛ در مقابل  
 این اکثر آن فرعان صفحه قبل است که آن ها به نحو اقلی است در فعل های خاص. در این اکثر ما به فعل کار



نداریم. در آن اقلی ناظر به فعل بحث می کنیم. دو فعل خاص: ماده ممکن و ماده ی زاد. ولی در این جا به ماده ی فعل کار نداریم. به آن دو اسمی که بعد از ماده به کار رفته بیشتر نظر داریم. فلذا می فرماید: **و اکثر ما یشتبه** (یعنی اکثر الاشتباه) **ذلک إذا** (خبر) **کان أحدهما اسما ناقصا و الآخر اسما تاما** (فرض را می برد سر جاهایی که محل اشتباه است. اسم ناقص را ص ۲۸۷ و ۲۸۸ ملاحظه فرمودید: مای ناقصه و مای تامه. در من: من ناقصه و من تامه. گفتیم ناقص آن است که برای بیان معنایش محتاج است یا به صله یا به صفت. فلذا مای موصوله مای ناقصه بود. مای نکره ی موصوفه مای ناقصه بود. ولی تامه آن بود که در افاده ی معنایش احتیاج به غیر ندارد.

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

حالا چطور تشخیص بدهیم؟ جناب ابن هشام این طور ارائه می کند: مثلا فرض کنید در یان مثال: اعجب زید ما کره عمرو. می خواهیم ببینیم زید که اسم تام است فاعل است و ما که اسم ناقص است مفعول؛ یا زید مفعول و ما فاعل. فرض بفرمایید اعرابی هم ظاهر نشده است. البته بنابر نظر اکثر مستحضرید که این جور اسم ها را در حالت منصوبی یک الفی بعدش می آورد. ولی شما فکر کنید این طبق آن لغتی است که الف را نمی گذارند. ابن هشام می فرماید طریق عرفان این است که فرض کنید که اسم تام فاعل است و جایش ضمیر متصل مرفوعی متکلم قرار دهید: «تُ». مرفوعی به خاطر این که فرض کرده ایم فاعل است. متکلم چرا؟ این را بیان خواهیم کرد. بار دیگر، فرض کنید که آن اسم تام مفعول سات؛ جایش ضمیر متصل منصوبی متکلم قرار دهید: «ی». این نسبت به اسم تام. نسبت به اسم ناقص: یا فقط در ذوی العقول به کار می رود. یا فقط در غیر ذوی العقول به کار می رود؛ یا در هر دو به کار می رود. اگر فقط در ذوی العقول به کار می رفت، مصداقی از مصدیقش را که افاده کننده ی معنای آن اسم ناقص است، جایش بنشانید. می دانید که مصداق هر شیئی معنای آن شیء در آن حتما باید باشد. اگر زید مصداق انسان است و انسان حیوان ناطق است، زید هم حتما در معنای خودش حیوان ناطق را دارد. البته چیز های دیگر هم دارد که سبب تشخیص شده است. اگر فقط در غیر ذوی العقول به کار می رفت، الکلام الکلام. اگر در هر دو به کار می رفت، یک بار مصداق از معنای ذوی العقولی یک بار مصداق از معنای غیر ذوی العقولی جایگزین کنیم. مجموع کار هایی که شما کردید یک سری



جعل و ابدال ها بود. بعد از این جعل و ابدال ها معنای کلام جدید به دست آمده را محاسبه کنید. اگر معنای با فائده و صحیحی بود، اعرابی (ترکیب) که این کمعنا را به دست داد صحیح می باشد. و آلا فلا. دیگر می توانید تشخیص دهید که فاعل کدام شد و مفعول کدام. در مثالی که خود ایشان می زند: اعجب زید ما کره عمرو. اول می رویم سراغ آن اسم تام؛ فرض می کنیم زید فاعل است و ما مفعول. جای زید ضمیر متصل مرفوعی می نشانیم: اعجبْتُ؛ ما مای موصوله و ناقصه. نظر جناب ابن هشام در ما این شد: هم در ذوی العقول به کار می رود («انما یخشی الله من عباده العلماء» و «انکحوا ما طاب لکم») و هم در غیر ذوی العقول. فلذا خود این اعجبت نسبت به ما دو شاخه می شود: ما را ذوی العقولی لحاظ بکنیم یا غیر ذوی العقولی. اگر ذوی العقولی لحاظ بکنیم (چون ایشان نشانده است من هم می نشانم؛ وگرنه من استفاده نمی کردم) اعجبت النساء؛ نساء مصداق مای ذوی العقول است. غیر ذوی العقول: اعجبت الثوب. اگر این اسم تام را فرض کنیم مفعول است در این صورت ما می شود فاعل. یعنی اعجبنی؛ دوباره بر اساس این که ما را ذوی العقول فرض کنیم یا غیر ذوی العقول: می شد اعجبنی النساء و اعجبنی الثوب. چهار کلام جدیدی به دست آمد. حالا یکی یکی ببینیم این معانی صحیح است یا نه. هر کدام که صحیح بود اعرابی که پدید آورنده ی آن معناست می شود صحیح.

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

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

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



ادامه متن: و طریق معرفه ذلك أن تجعل في موضع التام إن كان مرفوعاً (من عبارت کتاب را تصحیح کردم: ان كان مرفوعاً را گفتم فرض کنید مرفوع باشد. وگرنه اگر مرفوع باشد که دیگر می فهمیم فاعل است. فلذا دسوقی/۱۱/۳ می نویسد منظور ابن هشام این است: ان اردت ان تختبر الصحه الرفع و عدمها؛ که حاصلش می شود همین فرض که من بیان کردم.) ضمير المتكلم المرفوع، و إن كان منصوباً ضميره المنصوب (ضمير متكلم منصوبی)، و تبدل من الناقص اسماً بمعناه (یعنی یکی از مصادیقش که معنای آن را در خودش دارد.) فی العقل و عدمه، فإن صحت المسألة بعد ذلك فهي صحيحة قبله، و إلا فهي فاسدة، فلا يجوز «أعجب زيدٌ ما كره عمرو» إن أوقعت «ما» على ما لا يعقل، لانه لا يجوز «أعجبت الثوب» و يجوز النصب لأنه يجوز «أعجبنى الثوب» (يجوز النصب یا يجب النصب؟ جناب شمنی در حاشیه/۱۵۸/۲ نوشته است: ينبغي ان يقول يجب النصب. چون وقتی فاعلیت زید بنابر این که ما از غیر ذوی العقول باشد می شود ممتنع یک صورت می ماند که می شود متعین و وجوبی. اگر بنابر فرض زید فاعل ما از غیر ذوی العقول این کلام شد نادرست، یک فرض بیشتر بریا این کلام نمی ماند. پس این باید بشود يجب. جواب آن است که ابن هشام به قرینه مقابله که فرمود لایجوز این جا یجوز آورد و هر عاقلی یجوز را در مقابل لا یجوز بیاورد، خودش يجب را درک می کند. فلذا دسوقی/۱۲/۳ می گوید استاد همین طور عبارت را حل کرد.) فإن أوقعت «ما» على أنواع من يعقل جاز (چی جاز؟ جاز الرفع یا جاز النصب یا جاز کل واحد منهما؟ بنابر این که ما ذوی العقول باشد، چه زید فاعل چه زید مفعول هر دو درست می شوند. ولی این را نمی توانیم بگوییم. چرا؟ چون تعلیلی که ابن هشام در کلام برای جاز آورده است این است:) لأنه يجوز «أعجبت النساء» (فلذا جاز الرفع. گرچه ما می دانیم که نصبش هم درست است. به خاطر این که اعجبنى النساء درست بود. ولی ابن هشام این طرو عبارت نوشت به خاطر این که آن چه که در قبل محل نزاع بود و شد محل نزاع، همان انی جاز. ولی آن که در آن جا جاز، در این جا هم جاز. این را دیگر نگفت. در قبلی لا یجوز رفع زید؛ در این جا آنی که لا یجوز یجوز.) و إن كان الاسم الناقص من أو الذين جاز الوجهان أيضاً. (چه تغییری کرد که ابن هشام خودش را مکلف دید که این را مطرح بکند؟ در مورد من موصوله دو قول است. آنجا از وافی و غیر وافی آدرس دادیم که انی ها گفتند من هم در ذوی العقول به کار می رود و هم غیر ذوی العقول. طبق آن معنا من با ما هیچ فرقی نمی کند. فلذا ذکر ابن هشام می شود لغو. ابن هشام



که خودش را ملزم می کند به این که این را این جا بگوید بنابر نظری است که می گوید من فقط در ذوی العقول کاربرد دارد. البته این فعلا طبق نسخه ی شماس. وگرنه شاید چیز دیگری بتوان به ابن هشام نسبت داد. حالا اگر بگویید من فقط در ذوی العقول است، جای ما کره عمرو بنویسید من کره عمرو؛ آن وقت می شود : اعجبت النساء و اعجبنى النساء؛ هر دو صحیح اند. پس جاز الوجهان. الذین را جایگزین کنیم؛ دوباره هم جاز الوجهان).

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



تصریح دارد که الذی در عاقل و غیر عاقل [کاربرد دارد] و ج ۳۱۰/۱ تصریح دارد که الذین در جمع مذکر عاقل فقط.

حالا این بحث که تمام شد. ولی این طریقی که ابن هشام گفت طریق بود یا نبود؟ من نظرم بر این است که ابن هشام فقط سر کار گذاشت. اولاً با این چیز هایی که به ما گفت نتوانست به ما بگوید کدام فاعل کدام مفعول. گفت این احتمالات هست. خب ما این جایگزینی ها را هم انجام ندهیم این احتمالات را می دهیم. ضمن این که ما وقتی می خواهیم ما کره عمرو را معنا بکنیم اصلاً در تمام ارتکازات ما این است که یک دفعه جایش آن را بنشانیم و یک دفعه جایش این را بنشانیم. یعنی کار هایی که ابن هشام گفت این است که ما علم داشته باشیم به فاعلیت و مفعولیت، بعد دوباره علم پیدا کنیم. فلذا من سرکاری می دانم. اتفاقاً عباس حسن هم معتقد به همین نظر است. عباس حسن با همین اشکال در ج ۲/۹۳ تا ۹۵ در ص ۹۵ می فرماید من الخیر اهمال تلك المسئلة. تحلیلش در ص ۹۴ این است که این سرکاری است. شما بیشتر دقت بکنید. فقط دو نکته را بیان می کنم.

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

### فرعان:

فرعان در مقابل اکثر است. یعنی دومورد اقل را ایشان می خواهد بفرماید که البته آن دو مورد بیشتر نقطه ی تمرکز و حساسیت روی دو فعل است. فعل امکان که وقتی می خواهیم فاعل مفعولش را تشخیص بدهیم کمی سخت است. و یکی هم زاد با استعمالات چندگانه ای که زاد دارد. که بیان خواهیم کرد که هم لازم و هم متعدی دارد و متعدی اش هم یک مفعولی و هم دو مفعولی دارد. فلذا ابن هشام یم خواهد این مطلب را بگوید



که بعضی وقت ها مشکلیت برای عدم تشخیص فاعل از مفعول برمی گردد به ماده ی فعل. به مواد افعال هم دقت کن تا بتوانی فاعل را از مفعول تشخیص دهی.

### نوبت دوم: جلسه ۱۰:

ایها الناس اتقوا الله الذی ان قلتتم سمع و ان اضمرت علم و بادروا الموت الذی ان هربتم منه ادرکم و ان نسیتموه ذکرکم.

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



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

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

**مثال دوم:** زید فی رزق عمرو عشرون دینارا. در این مثال دیگر به خوبی خودش را نشان می دهد که ابن هشام یم خواهد بفرماید به مواد دقت کن. در این مثال نسبت به مثال قبلی ظهور و بروز بیشتری دارد. فرض بفرمایید که اصل این در الت معلومی آ «جور که بعضی از محشین هم فرموده اند این باشد (خصوصیت ندارد و این هم از باب مثال است): زاد السلطان فی رزق عمرو عشرين دینارا. این معلومش باشد. وقی تبدیل می شود به مجهول، عشرين که مفعول به بود در حالت معلومی زاد، می شود نائب فاعل بدیل می شود به عشرون. سوال این است که آیا می توانیم در این استعمال معلومی، وقتی مجهول کردیم باز عشرين را به نصبش نگه داریم؟ این جا اولین کاری که می کنیم باید بشناسیم استعمالات زاد چیست؟ و به چه معنایی است؟ وگرنه این را چگونه تشخیص دهیم. مصباح المنیر/۱۴۲: می فرماید ماده ی زاد يستعمل لازما و متعدیا. متعدی اش هم همان طور که لسان/۱۲۳/۶ تصریح دارد، هم متعدی به یک مفعول و هم متعدی به دو مفعول است. زاد لازم به معنای نما و کثر است. زاد یک مفعولی به معنای انمی (زیاد کردن و رشد دادن) و زاد دو مفعولی همان طور که لسان به کار می برد: زاده الله خیرا، به معنای اعطی است.

حالا می رویم سراغ استعمال خودمان: یک مفعولی به کار رفته است. وقتی یک مفعولی به کار رفت می خواهد مجهول بشود. یک حالتش این است که بگوییم این عشرينی که مفعول به بود بشود نائب فاعل عشرون. ولی سوال این بود که آیا می توانیم عشرين به حالت نصبی هم به کار ببریم یا نه؛ این جا باید بگوییم تا طبق چه





مبنایی سوال شود. این مبنا را بنده در ص ۳۰۱ در فصل عقد للتدریب، فقلیلا ما یومنون، آن جایی که قرار بود ما را طبق بیان دوم مای نافیه بگیریم، تقریبا ورود پیدا کردم. ابن هشام دو اشکال مطرح کرد. اشکال دوم فرمود آقایان عرب بین دو مجاز جمع نمی کنند. برای این که عبارات آن جا حل شود من با آدرس های متعددی راجع به این مباحث صحبت کردم. به نکاتی که آن جا گفتم اعتماد می کنم. بیان کردیم که مبنای بعضی از آقایان این است که اگر ما در حالت معلومی مفعول به داشته باشیم و چیز های دیگری که قابلیت دارند برای نائب فاعل شدن، یعنی ظرف، جار و مجرور و ... آن جا بیان کردیم که دو مبنا وجود دارد. مبنای عده ای آن است که با بودن مفعول به جا بریا بقیه ی موارد نمی ماند. این شعر الفیه را تقدیم محضر کردیم: سیوطی/۱۵۹: و لا ینوب بعض هذی ان وجد فی اللفظ مفعول به؛ البته خود جناب ابن مالک در تسهیل و شرح تسهیل از این مبنا دست برداشته است. ما آ «جا بیان کردیم که مبنای دوم را ما تقویت می کنیم. که ما دنبال فهم مقصد متکلمیم. یک جایی متکلم می خواهد ظرف و جار و مجروری که صلاحیت دارد را نائب فاعل قرار دهد. آ «جا مثال هایی هم از آیات قرآن تقدیم محضر کردیم. مبنای دوم را کوفیون و اخفش از بصری ها و ابن مالک در تسهیل و شرح تسهیل دارد. آن جا عبارات معانی النحو را بیان کردیم و گفتیم خیلی مبسوط و زیبا این را بحث کرده است. حالا می خواهیم این سوال را جواب بدهیم. آیا در این زاد یک مفعولی می شود علاوه بر این که بگوییم مجهولش را، بگوییم زید فی رزق عمرو عشرين دینارا تا فی رزق بشود نائب فاعل؟ جواب: علی المبنی. اگر مبنای ما این شد که با بودن مفعول به نمی شود چیز دیگر نائب فاعل باشد نمی توان گفت عشرين. اگر مبنای ما این شد که ما تابع فهم آن چه هستیم که متکلم قصد کرده است، بودن عشرين به نصب در حالت مجهولی بلا اشکال است. علاوه بر آدرسی که آن جا دادم، وافی ۱۱۷/۲ و ۱۱۸ را هم می توانید مشاهده بفرمایید.

سوال بعدی: اگر ما عمرو را مقدم کنیم: عمرو زید فی رزقه عشرون دینارا. سوال این است که در این استعمال چطور؟ آیا می شود به جای عشرون عشرين به کار رود یا خیر؟ جواب آن است که اگر شما زاد را یک مفعولی لحاظ کنید، الکلام الکلام. بیان همین است که تقدیم محضر شد. ولی اگر زاد را دو مفعولی لحاظ کنید که از



لسان آدرس دادیم، آن وقت طبق این می شود نصب عشرين را داشته باشیم بلا اشکال است. چون آن یکی مفعول به می شود نائب فاعل و این یکی می شود مفعول.

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

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

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



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

و علی الرفع فالفعل خالٍ من الضمیر، فیجب توحیده مع المثنی و المجموع (ممکن است این اثرات سوال امتحان باشند)، و یجب ذکر الجار و المجرور لأجل الضمیر الراجع إلى المبتداً (البته ما در این یجب خدشه ای داریم که ان شاء الله در مباحث بعد سر جای خودش در مباحث عائد بیان می شود)، و علی النصب فالفعل متحمل للضمیر؛ فیبرز فی التثنی، و الجمع، و لا یجب ذکر الجار و المجرور (این را چگونه توضیح دهیم؟ تعرف الاشیا باضدادها. بالا فرمود یجب ذکر الجار و المجرور لأجل الضمیر الراجع الی المبتدا؛ این جا لا یجب به دلیل این که عائد داریم؛ دیگر از جهت عائد به این نیاز نداریم. وگرنه نه این که بود و نبود این یکسان است. ما قبلاً بیان کردیم که زائده به معنای مشهور هم بودش مثل نبودش نیست. دخولها کخروجها حرفی است غلطی است که این آقایان می زنند).



### ما افترق فیه عطف البیان و البدل

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

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

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

### [۱- قول به دوئیت]

#### [یکم) تعریف عطف بیان]

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

«فذو البیان تابع شبه الصفه/ حقیقه القصد به منکشفه»

از این چند استفاده می خواهیم بکنم:

۱. تعریفی که ابن مالک از عطف بیان دارد؛



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

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

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

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

مثال: شما می گوید قال علی. بعد می گوید کدام علی؟ آنی که ابن ابیطالب است (با صاحب صمدیه مخالفت کردیم؛ این ابن را ما صفت نمی دانیم. معنا ندارد. با حقیقت صفت بودن نمی سازد.) در کتب می نویسند «ابن» عطف بیان یا بدل است؛ چطور می شود دو قسم که دو حقیقت دارند هر دو این جا قابلیت تطبیق داشته باشند. مگر این که دو حیث را بتوانیم تطبیق دهیم. در آن مثال مغنی ۱ فرمود در این مثال زمخشری «ام» را هم منقطعه قرار داده است هم متصله. ولی با دو بیان. در آن مثال همزه: «انت فعلت هذا بالهتنا یا ابراهیم»،



می تواند استفهام حقیقی باشد یا مجازی با دو لحاظ. این «ابن» شهر اسمین است. چون عرب آن موقع افراد را به پدرشان می شناخته است. فلذا طبق این بیان عطف بیان می شود.

### [دوم: تعریف بدل]

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

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

### **نوبت دوم: جلسه ۱۱:**

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

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

بیان کردیم که همان طوری که محشین مثل جناب شمنی/۱۵۸/۲، امیر/۸۵/۲، دسوقی/۳/... فرموده اند، کسی می تواند این بحث را بکند که قائل باشد دوئیت بین عطف بیان و بدل وجود دارد. آن وقت یک نکته ای که باید دقت بکنید این است: آقایانی که قائل می شوند این ها یک حقیقت اند نه دو تابع، این افتراقات هشتگانه



ای که ابن هشام مطرح می کند آن ها چکار می کنند. این سوال دقیقی است که این افتراقات هشتگانه دال بر دوئیت نیست؟ یا این که آن ها می گویند ما قائل به عینیت هستیم، ولی این افتراقات را قائلیم.

## ۲- عباراتی که قائل اند به عینیت:

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

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

صاحب معانی النحو/۳/۱۸۵ هم از همین جور اشخاص است: «لا ارى عطف البيان الا البديل و لا داعي لادعاء الفروق بينهما و يمكن الاكتفاء بباب واحد هو البديل او عطف البيان. و كلما قيل في البديل يمكن ان يقال في البيان و بالعكس و اصطلاح البديل اولى و ذلك لتعدد انواعه فان كلمة «بديل» ادل على المعنى من كلمة بيان و



لا سيما في البدل المغاير.» این ها عبارات رضی است. چون مرحوم رضی ص ۳۸۰ می فرماید فکر نکنید که من فقط در بدل کل از کل قائلم که این با عطف بیان یکی است؛ بلکه در تمام بدل ها الا بدل غلط این را می گویم. البته بدل غلط هم یک درس دقیقی دارد. جاء فی شرح الرضی علی الکافیه.

**اما جناب استاد علیدوست:** ایشان در سلسبیل می فرمایند که ما این فرمایش را قبول نداریم. شما برگردید به عرف. ببینید عرف در تکلمش و در بیانش دو غرض را می تواند داشته باشد. یک وقتی غرضش این است که یک تابعی را بیاورد از این جهت که آن مطلوب تمهید و توطئه است. ولی آن تابع حقیقتاً مقصودش است. این یک نوع غرض است. وقتی این یک نوع غرض شد یک نوع تابع می سازد. ولی یک وقت هایی نه، قصدش اسناد حکم است به همان متبوع. نه این که حقیقتاً اسناد حکم باشد به تابع. ولكن می خواهد کلام را روشن بکند. این جا یک تابع توضیحی می آورد. که این می تواند به جهتی صفت و به جهتی عطف بیان باشد. وقتی عرف در تکلماتش دو غرض دارد به تبع غرض برای رساندن آن چه که در ذهن دارد دو اسلوب کلامی می خواهد. دو تابع می خواهد. یعنی ایشان می خواهد بفرماید آن دو تعریفی که آقایان از عطف بیان و بدل اراه دادند فقط صرف دو تعریف نیست که شما بگویید من این دو تعریف را قبول ندارم. می گوید نه، این دو تعریف برگرفته از دو حقیقت موجود است در تکلمات و بیان ها. وقتی دو حقیقت متفاوت داریم که در عرف هست، چطور قائل به عینیت بشویم؟ و هذا التقسیم لم یکن صرف فرض علمی فی المدرسه حتی یقال انه لا قیمه له فی سوق الادب، بل یرتزع دائماً من صدر استعمال العرف العام. آن وقت همان اشکال را به رضی کرده است که شما توجه به عرف عام نداشته اید. لذا در آخر می فرماید خذ و اغتنم. وعلى الباحثین علی لسان العرب مجاراً للاصول اللغویه العامه ان يجعلوا و يضعوا علی حسب اصطلاحاتهم. فلذا این ها دو چیز است.

**چند مثال:** «ذلک الامام احقّ ان یتبع»: شما می گویند اصل در ولایت عدم ولایت کسی است بر کسی. چرا باید تبعیت بکنم؟ می فرماید این احقّ ان یتبع اگر روی ذلک رفته است، ذلک مقصود اصلی نیست. بلکه مقصود اصلی امام است. پس امام را باید بدل بگیری. چون احقّ ان یتبع به خاطر ذلک بودن روی این نرفته است تا بگویند اصل عدم ولایت کسی است بر کسی. ولایت دلیل خاص می خواهد. «فوقاهم الله شرّ ذلک الیوم». الف و لام الیوم عهد است و الیوم یعنی روز قیامت. مقصود اصلی یوم است. «اتضرب زیدا اباک؟» این همه افراد





دیگر را می زنند. ولی به هیچ کدام اعتراض نمی شود. ولی اگر به این آقای مخاطب اعتراض شده است، به خاطر این است که دارد پدرش را می زند. پس اباک مقصود اصلی است. «احسن الی زید اخیک» او برادرت است. اگر برادر هوای برادر را نداشته باشد که داشته باشد. پس اخیک بدل است. ولی مثلا در «قال علی ابن ابیطالب». فرقی نمی کند بگوئیم قال علی یا بگوئیم قال ابن ابیطالب. ولی این مقدار فرق می کند که دومی شهر اسمین است. علی را ظاهر می کند. پس این عطف بیان است. فلذا بعد از آن می فرمایند: لعمری ان الفرق بین البدل و العطف بعد التامل فی ما ذکرنا واضح لا یخفی. کیف و الاول مقصود بالاصاله فی النسبه الکلامیه و الثانی جیء به لانکشاف حقیقه القصد من المتبوع الذی هو المسند الیه حقیقتا و ظاهرا. اگر خواستید مقاله ای در ادبیات بنویسید باید مطالب ایشان را هم بیاورید و جواب دهید. ابن هشام از کسانی است که بین این ها دوئیت می داند.

و ذلک ثمانیه أمور:

فرق اول:

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

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



چرا صفت واقع نمی شود؟ آن چه که بیان می کنم بیان مرحوم بهبهانی است که کتابی دارند به نام اساس النحو/۳۳۵ (آن هایی که می خواهند روی ادبیات کار کنند، این کتاب داشتنی است. البته به راحتی در بازار پیدا نمی شود. ایشان در اهواز بود که چون گوشه گیر بود، او نشناختند.) ایشان آن جا فرموده است برای چه ضمیر صفت واقع نمی شود؛ چون «لیس فی المضمَر معنی وصفیا و هو الدلالة علی قیام معنی بالذات». وصف یعنی دلالت بر قیام یک معنی به یک ذات. همانی که شما در مباحث صرف ساده ملاحظه فرمودید. ضمیر حاکی از یک ذات است. اصلا در ضمیر معنا نداریم (معنایی که این جا به کار می بریم.) این است که نمی تواند نقش وصفی به خودش بگیرد. برای تحقیق: رضی/۳۱۰، جامع المقدمات/۱۰۲/۲، حاشیه ۳، اشباه و نظایر/۹۵/۲ دیدنی است، وافی/۴۶۶/۳ و ۵۵۰، معانی النحو/۱۸۵/۳

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

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

[یادآوری و توضیح]: [ابن هشام] در مغنی ۱/ص ۷۸، در بحث ان تفسیریه [مثالی زد که در این جا آن مثال را تکرار کرده است.] ابن هشام متأسفانه ان تفسیریه را با دلیل واهی ای که به خورد شما داد قبول نکرد. آن جا فرمود: «لها عند مثبتها شروط: ... و الثالث: أن لا يكون في الجملة السابقة احرف القول الا و القول موول بغيره كما ذكر الزمخشري في قوله تعالى: «ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا الله». « که ما این ان را



تفسیریه بگیریم و اعدوا الله را بگیریم تفسیر برای ما قلت لهم. جناب زمخشری این را به تاویل برده است. ما قلت یعنی ما امرت. «انه يجوز (یعنی چیز های دیگری هم جایز دانسته است.) ان تكون مفسره لفعل القول علی تاویله بالامر ای ما امرت.» ابن هشام در مغنی البیب می نویسد «و هو حسن.» این و هو حسن تناقض صدر و ذیل نیست. درست است که او قبول ندارد. ولی این شرط برای کسانی که قبول دارند حسن است.

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

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

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

**چهارمی:** فرموده است ان مصدریه باشد بدل از ما در «ما امرتنی». این ها همه در مغنی البیب است. این را نه ابن هشام قبول می کند و نه زمخشری. ابن هشام در مغنی البیب دلیلش را این نوشته است: «لان العباده لا یعمل فیها فعل القول.» چون فعل قول عمل نمی کند در عبادت. [توضیح]: مستحضرید که این ها یک بیانی دارند می گویند «المبدل منه فی حکم الطرح، فی نیه السقوط». ما در این آیه ی شریفه مفعول است برای ماده یقول. شما نگویید ما مفرد است. قلت مقولش چیست؟ یک چیز بیشتر نیست: ما امرتنی به. مگر آقایان نمی گویند مقول قول باید جمله باشد؟ ما امرتنی به که مفرد است. خود ابن هشام در باب ثانی این بحث را



بحث کرده است. آن جا آقایان فرموده اند که [مقول قول باید] جمله [باشد]؛ یا در ظاهر لفظی یا در حقیقت معنوی. اگر حقیقت معنوی اش جمله باشد کفایت می کند. و ما امرتنی به مضمونش جمله است. این کفایت می کند. آن وقت بحث سر این شد که این ان باشد مصدریه، ان اعبدو الله تاویل به مصدر برود بشود عباد و بشود بدل از ما. ما مفعول به بود. و این ها یک قاعده ای دارند: مبدل منه فی حکم السقوط. پس باید بگوییم این ان با صله اش می تواند مفعول به قلت قرار بگیرد. حال آن که ان اعبدوا الله نه لفظش جمله است و نه مؤدایش (عباده) جمله است. این است که این [از نظر ابن هشام] رد می شود.

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

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



### آیا از ضمیر هیچ گونه عطف بیانی نمی آید؟

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

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

### نوبت دوم: جلسه ۱۲:

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

دلیلی که قرار دادند برای این که از ضمیر عطف بیان نمی آید، فرمودند همان طوری که از ضمیر صفت نمی آید. حقیقت صفت توضیح و تبیین است. نتیجه اش این است که عطف بیان توضیحی و تبیینی نداریم. حالا سوال: آیا هیچ گونه عطف بیانی نمی آید؟ ابن هشام می خواهد نتیجه بگیرد چرا می آید البته توضیحی و تبیینی نیست. چون در این حکم مثل صفت است. صفت کارش توضیح و تبیین بود و نمی توانست اعراف المعارف را تبیین کند. فلذا عطف بیان هم همچنین. ولی برای این پاسخ مثبت مثالی که بخواهد برای شما واضح کند ندارد. می آید دو تا از کلام ها را با هم جمع می کند و می گوید قاعدتا جمع این دو باید این نتیجه را بدهد که عطف بیان می تواند از ضمیر بیاید. منتها عطف بیان ذمی مدحی یا ترحمی. حالا با چه بیانی تقدیم

محضر می شود



## [الف] کلام کسایی]

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

## [ب] کلام زمخشری]

از آن طرف جناب زمخشری در کشاف/۱/۳۶۶، ذیل این آیه ی شریفه: «جعل الله الکعبه البیت الحرام» فرموده است این البیت الحرام نسبتش با کعبه چه نسبتی است. فرموده است عطف بیان. منتها نه عطف بیان توضیحی یا تبیینی. چراکه وقتی که رجوع می کنیم به کتب ذیل ماده ی کعبه، مثلاً مجمع البیان/۳/۴۰۳، مهدی الارباب/۳، می بینید کعبه را جوری تعریف کرده اند که هیچ گونه ابهامی در اذهان موجود نبوده است. این قدر شناخته شده بوده است. اصلاً در یک بیانی وجوه مختلفش را صاحب مجمع البیان نقل کرده است. در یک بیانی گفته اند به کعبه کعبه گفته اند چون ساختمانش نسبت به بقیه ی ساختمان ها بلند تر بود. فلذا در چشم و مورد شناخت همه بود. این است که البیت الحرام عطف توضیحی نیست. چون نسبت به کعبه شهر الاسمین نیست تا عطف توضیحی باشد. خود کعبه از البیت الحرام مشخص تر است. ولی این عطف بیان است علی وجه المدح [است]. می دانید کعبه کجاست؟ خانه ای است که در آن جا یک سری از مسائل به عنوان محرمات شناخته می شود. جنگ و ... در آن حرام است. پس این عطف بیان است علی وجه المدح. منتها معطوف این عطف بیان الکعبه بود که اسم ظاهر بود. خود جناب زمخشری بعد از این که این مطلب را دارد تصریح می کند کما فی الصفه کذلک. کما این که در صفت هم صفت مدحی به تبعش ضد مدح، ذم و به تبع این دو مشابه مدح و ذم، ترحم به کار می رود. ابن هشام می فرماید کلام کسایی را بگذارید کنار کلام زمخشری؛ نتیجه این می شود که از ضمیر می توان عطف بیان مدحی ذمی ترحمی آورد. ولی به من نگویید مثال ارائه بده. من می گویم قاعدتا از مجموع انی دو باید بگوییم هیچ مانعی نباید داشته باشد. که برای ضمیر عطف بیان



مدحی ذمی ترحمی بیاید. پس نعم، از ضمیر عطف بیان می آید؛ ولی نه توضیحی و تبیینی؛ بلکه ذمی، ترحمی و مدحی.

نعم أجاز الکسائی أن ینعت الضمیر بنعت مدح أو ذم أو ترحم، فالأول نحو «الهمک اله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحیم» (بنابر نظری که هم در علم الاسماء قائل دارد هم در مباحث ادبیات، که ضمیری که به الله برگردد (یعنی ضمیر هو) اسم من اسماء الله تعالی. ولی مشهور این را قائل نیستند. این ضمیری است دارای مرجع الله. حالا هر کدام از دو مبنا را که این جا بگیریم بحث سر این است که این الرحمن و الرحیم نسبت به این ضمیر چه نوع نعتی اند. نعت توضیحی و تبیینی نیست. به خاطر این که این ضمیر «هو» آشکار تر است از الرحمن و الرحیم. اول بحث باب رابع از جناب عباس حسن وقتی مراتب ال معارف را خواندیم ایشان ادعای شهریت کرد که اصلا الله تعالی و ضمیری که به آن برمی گردد اعرف المعارف است. فلذا چرا برای آن نعت توضیحی بیاید؟ الرحمن نعت مدحی است. رجوع بفرمایید به نمونه ج ۱/ ۵۵۴) و **الثانی نحو «مررت به الخبیث»** (رابطه ی الخبیث با این ضمیر چطور است؟ مستحضرید که ضمیر اعرف المعارف است که از آن نعت توضیحی نمی آید. این می شود نعت ذمی. بعضی خواسته اند اشکال کنند در این مثال که این اصلا نعت نیست. جواب می دهیم که اولاً این عرفیت ندارد. وقتی به عرف می گوییم «مررت به الخبیث»، این را صفت و نعت لحاظ می کند. منتها نعت ذمی. ثانیاً آخر، اشکال به مثال است. مثال را عوض می کنیم. فلذا [این اشکال] به درد آقایانی که می خواهند اشکال کنند نمی خورد.) و **الثالث نحو قوله: [قد أصبحت بقرقری کوانسا] / فلا تلمه أن ینام البائسا** (شاهد مثال سر بئس است که جناب کسایی این را نعت دانسته است. برای ضمیر مفعولی تلمه، و فرموده است این ترحمی است. چون هاء نیاز به نعت توضیحی و تبیینی ندارد. ما استفاد من معنی الشعر. به معنای شعر دقت کنید متوجه می شوید که شاعر دارد نسبت به این صاحب این ضمیر که عبارت باشد از صیاد، اظهار رحمت می کند. باید انسان دلش برای او بسوزد. البته در این بئس اقوال دیگری هم نقل شده است. عده ای بدل اراده کرده اند. عده ای گفته اند نه، اصلا مفعول است برای فعل محذوف أذم. ولی بیان کردم اگر بپذیریم، این ها تماماً اشکال به مثال است.



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

آیا کسایی در این نظرش تنها است؟ خیر. ببینید: جامع المقدمات/۱۰۲/۲ و حاشیه ۳ همان ص، وافی/۴۳۹/۳ و حاشیه ۲۱ همان ص (مبسوط)، معانی النحو/۱۵۷/۳ و همع/۱۱۷/۳، مهدی الاریب/۲۸

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

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

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

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





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

و أما البدل (داشتیم فرق اول بین بدل و عطف بیان را می خواندیم). **فیکون تابعا للمضمر بالاتفاق** (همه قبول دارند که بدل تابع برای مضمر می آید. مضمر اصطلاح کوفیون است. البته بعدا در لسان بصریون هم جا افتاد.) نحو **(و ما أنسانیة إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أذْكَرَهُ)** (فرموده اند ان اذکره بدل است از ضمیر هاء. این آیه ی شریفه برای این که معنایش فهم بشود نیاز به یک سری مقدمات قبلی و بعدی دارد که ما در این کلاس این کار را انجام نمی دهیم. رجوع کنید به نمونه/۴۸۳/۱۲. به فراموشی نینداخت مرا او. آن وقت او یعنی چی؟ یعنی ذکر خدا. به فراموشی نینداخت مرا ذکر خدا را الا الشیطان. پس این هاء می شود مبدل منه و ان اذکره می شود بدل.) **و إنما** (انما جواب یک سوالی است که دیروز مطلبش گذشت. آن سوال این است که می گویند شما جناب ابن هشام ادعای اتفاق کردی. حال آن که جناب زمخشری د رآیه ی دیروز «ما قلت لهم الا ما امرتنی به ان اعبدوا الله» فرموده بود یکی از اعاریب موجود آن است که ان مصدريه باشد و آن وقت کل آن ان با صله اش بدل باشد برای این ضمیر. زمخشری گفت این ممتنع است. نپذیرفت. پس شما چطور می فرمایید بالاتفاق. شما که خودتان در مغنی یک کلام زمخشری را آورده اید. زمخشری در کشاف/۳۷۳/۱ فرموده این ان اعبدوا الله نمی شود بدل بیاید از ضمیر. ابن هشام می فرماید: انما. همه ی این ها را از انما کشیدم بیرون. وگرنه هیچ کدام در کتاب نبود. اشتباه فهمیدی. مشکل جناب زمخشری این نبود که من قبول ندارم بدل آمدن از ضمیر را اساسا. مشکل کبروی نبود. صغروی بود. تطبیق بحث در ما نحن فیه بود. انما جهت مخالفت او این بود که در این جا نمی شود این کبری را تطبیق داد. دلیلش این بود که این ضمیر عائد صله است به موصول. اگر شما بدل بگیرید، المبدل منه فی حکم السقوط؛ آن وقت این صله به موصول می شود بی عائد. چون این اشکال در ذهنش بود تطبیق این کبری بر این صغری را نپذیرفت. نه این که با کبری مخالف باشد.) **امتنع الزمخشری**



من تجویز (کلمه ی تجویز... ) کون (أَنْ اَعْبُدُوا اللَّهَ) بدلا من الهاء فی (بِه) توهماً (چون ابن هشام می خواهد ردش کند می نویسد توهما). منه أَنْ ذَلِكَ يُخِلُّ بِعَائِدِ الْمَوْصُول (پس اولاً اشکال زمخشری اصلاً به کبری نبوده است. ثانیاً، اشکال او آیا صحیح بوده است یا نه؟ جواب: از توهما مشخص شد که ابن هشام قبول ندارد. می گوید در همین صغری ان اعبدو الله بشود بدل از این هاء. این قانون المبدل منه فی نیه الطرح، فی حکم السقوط، فی فرض العدم، خوب این را نفهمیده اند. جالب است که خود زمخشری در مفصلش عبارتی دارد که با این جور حرف هایش ناسازگار است. فی نیه الطرح یعنی آن را بردار؟ یعنی هدر دادن؟ یعنی طرح لفظی؟ سقوط در لفظ؟ حاشا و کلا. ما گفتیم زائده بمعنی المشهور هم در کلام متکلم به کار می رود به غرض افاده ی توکید است. ثم برسد به این جور مثال ها. چون این ها بدل را این طور تعریف می کردند: «التابع المقصود الاصلی بالحکم». یکی از نتایج این تعریف می شد این: چون بدل تابع مقصود اصلی بالحکم است پس مبدل منه مقصود اصلی بالحکم نیست. پس در فرض نبود است. ولی از حیث معنا. چون مقصود اصلی بالحکم نیست. نه از جهت لفظ که آن را از کلام جدا کنیم. اشکال زمخشری همین شد دیگر. در صورتی که خودش در مفصل تصریح می کند که این که آقایان می گویند فی نیه الطرح به معنای اهدار نیست. به معنای این است که چون مقصود اصلی بالحکم نیست جهت معنوی اش آن چنان جهت پررنگی نیست. فلذا ابن هشام هم با توجه به همین بیان که این بیان را اعظامی به آن تصریح دارند [پاسخ می دهد]. عبارت ابن هشام با این که زمخشری مرادش است، یک تعریض علمی است. می گوید این ضمیر موجود حسا. یعنی چه عائد نداریم. مگر این که ان اعبدوا الله را بدل بگیریم، یعنی این بپرد و بآء بر سر ان اعبدو الله بیاید؟ این حرف ها نیست. بلکه به معنای این است که این ان اعبدو الله آن چیزی است که از جهت معنوی مقصود است. فلذا عائد موجود حسا. فلذا این امتناع زمخشری هم به درد بخور نیست. شمنی/۱۵۹/۲، جناب رضی/۳۹۲/۲، وافی/۶۶۵/۳/حاشیه ۱ (خیلی خوب فرموده اند)، معانی النحو/۱۷۹/۳ و ۱۸۰ و هو مردود (امتناع جناب زمخشری از تجویز مردود است). بان العائد موجود حسا. (ضمن این که شما تامل بفرمایید و بعداً هم در بحث عائد خواهد آمد این آقایان یک فرمایشاتی دارند که با بسیاری از فرمایشات خودشان قابل سازگاری نیست. مگر در مغنی ۱ نبود: فان الجنه هی الماوی. در آن جا عده ای از آقایان گفتند هی الماوی له. مهم فهم معناست. عرب بفهمد. یاد می آید که در



بحث خبر همین نکته را گفتم. الثمن منوان بدرهم. همه می گویند این صحیح است. در صورتی که این جمله خبریه به مبتدا هیچ عائدی ندارد. می گویند یک منه در تقدیر بگیرد. بحث عائد یک بحث ثانوی است نه اولی. می خواهم بگویم [فرض کنیم] فی نیه الطرح به معنای این است که آن را از جمله بردار، مهم آن است که معنا درست باشد. حسا نه یعنی چشما. بلکه یعنی معنا را می فهمی و یک چیزی آن جا در تقدیر می گیری و مشکل عائد را حل می کنی.

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

و أجاز النحويون أن يكون البدل مضمرا تابعا لمضمّر كـ«رأيت إياه» أو لظاهر كـ«رأيت زيدا إياه» و خالفهم ابن مالك فقال: إنّ الثاني لم يسمع (یعنی این مثال بافتنی است نه یافتنی)، و إنّ الصواب في الأول قول الكوفيين إنه توكيد كما في «قمت أنت» (فلذا ابن مالك مخالفت کرده است).

جناب صاحب صمدیه، مرحوم شیخ بها هم وقتی در جامع المقدمات/۵۳۳/۲ و حاشیه دو، این مطلب را نقل کردند، نوشتند: قال بعض المحققين ما مثّل به لذلك مسوق على العرب» این مثال بافتنی است و یافتنی نیست. چرا ابن مالک این نحوی تراز اول تابعیت ایه را از ه به نحو بدل قبول نکرد؟ ممکن است یک وقت هایی مشهور یک چیز بگویند و غیر مشهور یک چیز دیگر و غیر مشهور درست بگویند. جناب ابن مالک می گوید شما بدل را چه تعریف کردید؟ التابع المقصود الاصلی بالحکم. در رایته ایه چه فرقی بین ایه و ه است؟ که ایه شده تابع. این با قانون شما نمی سازد [که ایه را بدل بگیریم]. فلذا می گویند این نحوه قبول کردنی نیست. [اگر تاکید باشد] هم با معنا سازگار است؛ هم با قانون سازگار است؛ هم با تعریف سازگار است. فلذا حرف جناب ابن مالک را همین طور پرتی نگیرید که مقابل مشهور پرانده است.

### نوبت دوم: جلسه ۱۳:

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



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

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

### فرق دوم:

**الثانی** (الثانی را می توانید در همع/۱۳۲/۳ ببینید. وافی/۵۴۳/۳/حاشیه ۹، خود ابن هشام/۴۹۲ و ۴۹۳ مطالبی دارد که بسیار به درد بخور است برای این قسمت الثانی. آن جا مراجعه بکنید رابطه ی بین عطف بیان با متبوعش): **أن البیان لا یخالف متبوعه فی تعریفه و تنکیره، و أما قول الزمخشری** (در این آیه شریفه: فیه آیات بینات مقام ابراهیم و من دخله کان آمنا». جناب زمخشری در کشاف/۲۰۳/۱ فرموده است این مقام عطف بیان است برای آیات بینات. ابن هشام می فرماید این قول او سهو است. کلمه ی سهو در عبارات ابن هشام با غلط فرق می کند. سهو یعنی ملا ست . مطلب دستش است. یک لحظه بی دقت یکرده است که یان مطلب را گفته است. ) : **إن (مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ) عطف علی (آیاتِ بَیِّنَاتٍ) فسهو** (اگر رجوع بفرمایید به همع الهوامع/۱۳۲/۳ آن جا از ابوحنیان نقل کرده است. قال ابوحنیان: هو مخالف لاحماع البصریین و الکوفیین. فلا یلتفت الیه. این مخالف اجماع است. چون آیات درست است که صفت دارد؛ ولی نکره ی مسوغ دار است. ولی معرفه که نیست. و حال آن که مقام در اثر اضافه به ابراهیم علیه اسلام معرفه می شود و قاعده رعایت نشده است. ولی در مورد مقابلش بدل چطور؟) **و لا یختلف فی جواز ذلک** (یعنی تخالف در تعریف و تنکیر) **فی البدل، نحو (إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**



صِرَاطِ اللَّهِ) آقایان فرموده اند که صراط دوم که معرفه است بدل صراط اول است. نمونه/۵۰۵/۲۰ و ۵۰۶ و نحو (كَلَّا لئن لم ينته لنسفعا بالناصیهِ ناصیهٍ كاذبهٍ خاطئه) (دوباره این جا گفته اند ناصیه بدل است از الناصیه، الناصیه معرفه به ال است. حال آن که ناصیه نکره است. دو مثال زد چون در مثال اول بدل معرفه بود. مبدل منه نکره ی مسوغ دار. در مثال دوم بدل نکره ی مسوغ دار بود و مبدل منه معرفه به ال. نمونه/۱۷۰/۲۷).

مطلب تمام شد ولی یک سوال ماند. مخصوصا با کاری که ابن هشام کرد. آن سوال این است: لا یختلف فی جواز ذلک فی البدل، به هر گونه اختلافی؟ یعنی آیا می شود بدل نکره ی محضه بیاید از مبدل منه ی که معرفه است؟ چون مثالی که ابن هشام زد: ناصیه کاذبه نکره ی مسوغ دار بود. ولی آیا می شود که نکره ی محضه بدل بیاید از معرفه؟ فیه اختلاف. این همگانی نیست. این که ابن هشام نوشت لا یختلف، در آن جایی است که بدل لااقل نکره ی مسوغ دار باشد. ولی اگر نکره ی محضه باشد فیه اختلاف. رجوع بفرمایید به همع/۱۵۱/۳: می فرماید اگر بدل معرفه باشد و مبدل منه نکره، این اتفاقی است و همه قبول کرده اند. اگر بدل نکره باشد و مبدل منه نکره آقایان متقدمین بعضی از مکتب بصره، گفته اند نکره اعم از محضه و مسوغ دار بلاشکال است. لکن کوفیون و بغدادیون (و من اضافه می کنم: نوع متاخرین) فرموده اند نه، اگر نکره محضه باشد نمی تواند بدل بیاید. دلیلشان حقیقت بدل سات. این ها می گویند شما بدل را گفتید آن تابعی است که مقصود اصلی بالحکم است. چطور می شود یک معرفه در ناحیه ی مبدل منه قرار بگیرد آن وقت یک نکره ی محضه که حقیقتش حقتقت ابهام است بشود مقصود اصلی بالحکم و آن معرفه مقصود اصلی بالحکم نباشد. کاربرد عرفی متفرع است بر تصور فهمی. باید اول در تصور یک چنین چیزی فهم بشود. بعد برسد به مقام بیان. اگر نکره ی محضه است که عین ابهام است، چطور مقصود اصلی بالحکم می شود؟ این بی فایده است عند العرف. چون بی فایده است فلذا ما کاربرد این چنینی نداریم. ابن هشام مثالی که زد مثالش به نکره ی مسوغ دار بود. ممک است که شما سوال کنید که آن بعض متقدمین از بصری ها آیا مثالی برای قبول این نداشته اسند؟ جواب آن است که چرا داشته اند. شما دیدید بعضی وقت ها اسم یک مولودی را یک چیزی می گذارند که خود پدر و مادر هم می داند که این در عرف ذووجهین است. هم به پسر يطلق هم به دختر يطلق. بعد برای این که به طرف مقابل بفهمانند که مثلاً یان پسر است، بعدش یک رجل می گذاشتند: هذا نصرت



رجل. می گویند در عرب کاربرد دارد که نکره ی محضه بشود بدل برای معرفه. شما می دانید که به فرض قبول این ها از عرب حجت، این مثال ها مثال ها و مواضع خاص است و نمی شود از آن حکم کلی صادر کرد و به تمام تفهیم و تفاهم هایی که در عرف روزمره بین مردم رایج است سرایت داد. جامع المقدمات/ ۱۰۶/۲ و حاشیه ۳، شرح انموذج جامع المقدمات/ ۲۷۴/۲، آن جا تصریح دارد که اگر بدل می خواهد نکره باشد باید مسوغ دار باشد. وافی/ ۶۷۵/۳: المفهوم من کلام آقایان نحوی این است که ان تكون هذه النکره مختصه لا محضه. در مورد سوره علق (این دیگر خارج از بحث است) ناصیه به موی جلوی پیشانی می گویند. ناصیه ی کاذبه ی خاطئه یعنی چه؟ مگر موی پیشانی هم کاذبه می شود؟ یا خاطئه؟ در همان آدرس نمونه ببینید. بعضی فرموده اند این مضاف محذوف دارد: ناصیه ی کسی که کاذب و خاطی است. مجمع البیان/ ۱۰ و ۹/ ۷۸۳.

نسبت به آن آیه ی شریفه ای که جناب رمخشری فرموده است. این چهار استاد عزیز در حاشیه نوشته اند: قال ابن هشام؛ خود ابن هشام این طور گفته است. به کتاب شما: ص ۴۹۴: و قد يكون عبر عن البدل بعطف البيان لتأخيهما. در آن جا چون زمخشری گنده است یک جوری کلامش را توجیه کند. این جا فرمود سهو. ولی در ۴۹۰ می فرماید یک وقت هایی بین آقایان از بدل تعبیر شده است به عطف بیان. شاید رمخشری هم که گفت عطف بیان منظورش بدل است. لتأخيهما: چون بین این ها اخوت وجود دارد. به هم خیلی نزدیک اند. که این مطلب ص ۴۹۴ کتابتان موجود است. اصل این مطلب از محشین گرفته شده است: شمنی/ ۱۵۹/۲، امیر/ ۸۶/۲ و دسوقی/ ۱۶/۳، صبان/ ۱۲۳/۳

اصل این بیان درست است؛ مخصوصا با آن نکاتی که اول این بحث تقدیمی محضر کردم. انما الکلام تطبیقش در مانحن فیه. اگر رفقا به عبارات آقایان رجوع کنند، این که یک وقت هایی از بدل تعبیر شده به عطف بیان یا عطف بیان تعبیر شده است به بدل که شده است و هست در آن جایی است که بدل کل از کل باشد. این ها رابطه ی بدل کل از کل را خیلی نزدیک می بینند با عطف بیان. نه در بدل جزء از کل و تفسیر و غلط. در مانحن فیه اگر رجوع کنید به کشف د ر همان آدرسی که دادم زمخشری مطالب بسیار زیبایی در قالب سوال و جواب نسبت به انی آیه شریفه دارد. یکی از آن سوال ها انی است: کیف صح بیان الجماعه بالواحد؟ مقام واحد



است؛ آیات جمع است. من این را عطف بیان گفتم. اگر سوال کنید که چطور ممکن است که مقام عطف بیان بیاید از آیات که جمع است. شروع می کند به جواب دادن: من به جواب کار ندارم. می خواهم از این سوال او استفاده کنم. خود ایشان می فرماید رابطه ی مقام و آیات، رابطه ی کل و کل نیست. پس این دفاع این جا قابل تطبیق نیست. بنابر این مبنای مشهور که بدل کل از کل و عطف بیان را می گویند با هم تناخی دارند. ولی بدل جزء از کل را دیگر نمی گویند با عطف بیان تناخی دارند. فلذا است که تطبیقش بر کلام زمخشری به نظر می آید دچار اشکال باشد.

متن ص ۴۹۴: «و فی «و فیه آیات بینات مقام ابراهیم» انّ (مَقَامِ اِبْرَاهِیْمَ) عطف بیان علی (آیاتِ بَیِّنَاتٍ) مع اتفاق النحویین علی أنّ البیان و المبین لا یتخالفان تعریفاً و تنکیراً، و قد یكون عبر عن البدل بعطف البیان لتأخیهما.»

ص ۴۹۰ را بیاورید: باب توابع و ... ابن هشام آ «جا می فرماید در مورد رب موسی و هارون. این را می توانید بدل کل از کل بگیرید یا عطف بیان. اولاً خود این عبارت به درد آن نکته ای میخورد که من بیان کردم که این آقایان آن جاهایی این ها را جای هم به کار میبرند که بدل کل از کل باشند. ثانیاً یک نکته ای که مطرح است این آقایانی که قائل اند به دوئیت چطور امکان دارد این طور اعراب کنند؟ بگویند می توانی عطف بیان بگیری و می توانی بدل کل از کل بگیری. این ها دو حقیقت اند. دو چیز که دو حقیقت دارند، آن وقت یک چیز می تواند مصداق برای هر دو شود؟ این را باید دقت کنید که طبق مبنایی که قائل به دوئیت است فکر نکنید که می گوید عطف بیان بگیرید همان معنایی را می دهد که بدل کل از کل بگیرید. می گوید آقا ثبوتاً احتمال دارد که عطف بیان بگیری؛ چون حقیقت عطف بیان در این مثال قابل تطبیق است. بدل کل از کل بگیرید چون حقیقت بدل کل از کل در این جا قابل تطبیق است. ما بدانیم مقصود اصلی بالحکم دومی است، دیگر امکان ندارد عطف بیان بگیریم. اگر می دانیم این شهر الاسمین است جا ندارد که مقصود اصلی بالحکم بگیریم. ولی یک جا نمی دانیم و قرینه ای هم نداریم. هر دو تا را ثبوتاً احتمال می دهیم. ولی یک معنا نمی فهمیم. با دو بیان و دو معنا. مثل همان چیز هایی که قبلاً هم بیان کردیم در مغنی ۱ که فرمود می شود در انت فعلت هذا بالهتنا همزه را هم اتفهام حقیقی بگیرید و هم تقریری با دو معنا و دو توجیه.



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

### فرق سوم:

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

الثالث: أنه لا يكون جملة، بخلاف البدل نحو (ما يُقالُ لكِ إلّا ما قد قيلَ للرّسلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَ ذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ)

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

اما خود ابن هشام در مغنی البیب/۳۹۷ و مغنی الادیب/ [می فرماید: «الثالث: المبدله (بحث سر جملاتی است که تابع آمده اند برای مفرد. خود این هم درش نکته ای بود). كقوله تعالى: (ما يُقالُ لكِ إلّا ما قد قيلَ للرّسلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَ ذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ) فَإِنَّ وَ ما عملت فيه بدل من ما و صلتها، ... هذا كله إن كان المعنى ما يقول الله لك إلّا ما قد قيل، فأما إن كان المعنى (که اتفاقاً آیت الله مكارم هم همین دومی را پسندیده است). ما يقول لك كفار قومك من الكلمات المؤذية إلّا مثل ما قد قال الكفار الماضون لأنبيائهم» یعنی آیه در مقام دل داری به پیامبر اکرم است. طبق این بیان به هیچ وجه ان نمی تواند بدل باشد. معنا خراب





است. علاوه بر این دو احتمال، صاحب مجمع البیان احتمال سومی هم مطرح کرده است: مجمع البیان/۹ و ۲۵/۱۰، نمونه/۳۰۳/۲۰. الثالث را می‌توانید در همع/۱۳۳/۳، وافی/۶۸۳/۳ ببینید.

#### فرق چهارم:

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

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

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

ص ۳۹۸: حکم الجمل بعد المعارف و بعد النکرات (این از مطالب خیلی خوب باب ثانی است.) ابن هشام مبسوط بحث کرده است که آیا «الجمل بعد النکرات صفات، و بعد المعارف احوال» به نحو موجهه ی کلیه صحیح است یا نه؛ حالا من با آن جا کار ندارم. صفحه ی قبلش: آیا بدل می‌تواند جمله باشد؟ این جا خواندیم می‌تواند باشد. ولی آیا مع الشرط یا بدون شرط. این جا ابن هشام می‌گوید مع الشرط: «و الثاني شرطه كون الثانية أوفى من الأولى بتأدية المعنى المراد» شرط این است که جمله ی بدل باید در رساندن معنای مراد و مقصود متکلم نکته ای در آن باشد که بهتر باشد. اوفی بتأدية المعنى المراد نشان می‌دهد که در بدل هم یک جهت



تبیینی وجود دارد. حالا بعدا روی این بیشتر ایست می کنیم. «نحو قوله: اقول له ارحل لا تقيمن عندنا» حالا باید تطبیق دهد: «فإن دلالة الثانية على ما أراده من إظهار الكراهية لإقامته بالمطابقة، بخلاف الأولى.» ارحم کراهیت را بالمطابقه نمی رساند. در اصول هم امامیه هم عامه یک بحثی دارند: اولی اش ارحل بود امر؛ مبدا امر شوق است؛ دومی اش لا تقيمن عندنا بود؛ نهی؛ مبدا نهی کراهت و بغض است. نهی در رساندن کراهت مطابقی است ولی ارحل چون مبداءش شوق است برای افاده ی کراهت مطابقی نیست. حالا آیا التزامی هست یا نه، من در درس هایم بیان کردم در نظر امامیه نه؛ ولی عامه قبول دارند. البته بعضی هایشان. ارحل مبداءش شوق است. ولی چون ماده اش رحل است، کوچ کن، من آنی که شوق دارم به آن کوچ کردن است؛ التزاما می رساند ترک اقامت را. و نسبت به اقامت، می شود، کراهت نفسانی. این است که ابن هشام آن جا فرمود آن به دلالت مطابقی می رساند ولی ارحل نه به دلالت التزامی می رساند. حالا با آن نکته ای که ابن هشام آن صفحه گفت و به آن شعر تطبیق داد، علیکم بالتامل در سوره ی یاسین. آیا در اتباعوا المرسلین اتباعوا ما لا یسئلكم اجرا، فضای آیه را ببینید. آیا آن اوفی بودن وجود دارد یا نه؟

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

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

### فرق پنجم

الخامس: أنه لا يكون فعلا تابعا لفعل، بخلاف البدل (این را ابن هشام در فرق های قبل گفته بود یا نه؟ آیا این مصداقی از مصادیق شماره سه است؟ خیر این طور نیست. و هذا بحث بسیار مهم و پر اثر. هم از جهت نحوی و هم معنوی. گفتم جمله اگر کلام هم نگیریم باز درش اسناد مطرح است. ولی فعل قسیم اسم است و حرف؛ نوع کلمه است. درش اسناد مطرح نیست. هذا شیء، ثالث شیء آخر. این خود فعل، فعلی که قسیم اسم و حرف است. آن جمله بود؛ جمله ای که در آن اسناد مطرح بود.)، نحو قوله تعالى (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا) سزایش



را دریافت خواهد کرد) **يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ** (من شرطیه؛ يفعل شرط؛ يلق جواب شرط؛ چون ناقص است جزم آن به حذف است؛ يضاعف بدل آمده است از یلق. ولی نه بدل جمله از جمله. بدل فعل از فعل. فلذا آثارش هم مشخص شده است؛ آثارش این است که این شده است مجزوم. وگرنه جمله که مجزوم نمی شود. بلکه محلا مجزوم می شود. این فعل است که جزم را به خودمی گیرد. این بسیار پر کاربرد است. من در این کلاس های تجزیه و ترکیب این قدر دیده ام این ها را نمی توانند تشخیص دهند. این بحث هم در شرط و هم در عطف و هم در بقیه توابع آثار دارد. نمونه/۱۵/۱۵۷).

### نوبت دوم: جلسه ۱۴:

قال امير المؤمنين عليه السلام: «لا يترك الناس شيئا من امر ينهم لاستصلاح دنياهم الا فتح الله عليه ما هو اضر منه.»

پنجمین فرق: صبان/۱۳۱/۳، سیوطی/۲۹۵ این بحث چون بحث مهمی بد من می خواهم کمی عبارت بخوانم: بحث فرق بین فعل و جمله. عباس حسن جاهای متعددی متعرض این بحث شده است. مثلا ذیل همین بحث خودمان در وافی/۶۸۵/۳، ایشان آن جا مطرح کرده است. می فرماید: بدل الفعل من الفعل يبدل الفعل من الفعل بنحو بدل الكل من الكل بشرط اتحادهما في الزمان ولو لم يتحدا في النوع و ان يستفيد المتبوع من ذلك زياده بيان (خود ایشان در حاشیه فرموده اند که منظورمان این است که ماده اش یکسان نباشد. اشکال ندارد از دو نوع باشد. تمام این عبارات دارد داد می زند که در بحث بدل هم بیان به یک نحوه ای وارد است. می گوید متبوع یک نوع زیادت بیانی را از بدل استفاده کند. این یعنی در بدل هم یک نوع بیان هست. آن وقت وقتی همین آیه را عباس حسن مثال می زند می فرماید: و جزم الفعل يضاعف دليل على انه البدل وحده دون فاعله و ان البدل بدل مفردات لا جمل (در جمل اسناد مطرح است. ولی این ها از نوع بدل مفرد گرفته می شوند.) باز در بدل جمله از جمله هم یک بحثی را دارند. ولی یک جایی که خیلی مبسوط به این پرداخته است، در بحث عطف است. چون آن جا هم آثارش زیاد است: ج ۳/۶۴۱: عطف الفعل على الفعل و عطف الجملة على الجملة. آن جا می نویسد: کما يجوز عطف الاسم وحده على نظيره في الاسميه بنحو عطف مفردات، يجوز



عطف الفعل على الفعل وحده بنحو عطف مفردات و كل هذا من عطف مفردات. اذ لم يشترك الفاعل هنا مع فعله في العطف فلو اشترك معه، لكان العطف عطف جمله فعلیه علی جمله فعلیه. بعد در حاشیه ۶ می نویسد: و الفرق كبير لفظيا و معنويا بين العطف الفعل وحده على الفعل وحده و عطف الجملة الفعلیه علی الفعلیه ( این ها آثار دارد: آثار لفظی مثل همین جزم. اثر معنوی هم دارد. ص ۶۴۵ در زیاده و توضیح و وارد بحث مبسوط جند صفحه ای می شود) و مما سبق يتبين الفرق اللفظی بین عطف الفعل علی الفعل و بین الجملة الفعلیه علی الفعلیه و هو فرق دقيق خفی علی بعض العلماء. بعد ایشان می آورد که ایشان چه فکری می کردند و باید چه کار بکنیم. بعد شروع می کنند دو صفحه دیگر مباحث معنوی این بحث را بررسی کردن.

### فرق ششم:

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

السادس: أنه لا يكون بلفظ الأول (عطف بیان به لفظ اول نمی آید)، و يجوز ذلك في البدل (یعنی لفظ دوم که بدل است عین لفظ اول که بدل است باشد. البته در بدل شرطی گذاشته اند: به شرط این که همراه این بدل لفظ یا الفاظی باشد که در آن زیاده بیان است. یعنی به نحو بهتری آن مبدل منه را شرح می دهد. چرا در عطف باین قبول نکرده اند؟ استدلال این است: حقیقت عطف بیان چون تابع شبه الصفه بود، حقیقه القصد به منکشفه. انکشاف تبیین بود. نمی شود تابعی عطف بیان باشد از متبوعی؛ لفظ این دو یکسان باشد. چون الشیء لا یبین نفسه. معنا ندارد معرف و معرف یکسان باشند. ولی حقیقت بد لکه انی نبود. حقیقت تابعی بود که مقصود اصلی بالحکم بود. فلذا در بدل قبول می کنیم. البته چون به هر صورت قرار است که تابع مقصود اصلی بالحکم باشد باید یک تفاوتی با متبوع یعنی مبدل منه بکند تا بگوییم به لحاظ آن تفاوت مقصود اصلی بالحکم شده است. وگرنه اگر تمام الفاظ یکسان باشد دوباره اشکال اول می آید. چطور اولی نشده است مقصود اصلی بالحکم. این چه متکلم حکیمی بوده است که دو لفظ را دقیقا یکسان آورده است، بعد می گوید دومی مقصود اصلی بالحکم است. این از حکمت به دور است. فلذا برای تحقق یافتن مقصود اصلی بالحکم آن شرط را می زنیم. پس اولاً دلیل الشیء لا یبین نفسه در بدل نمی آید. ثانیاً برای این که در بدل تابع مقصود اصلی بالحکم



محقق شود تا بشود با فائده باید لفظ دوم با لفظ یا الفاضلی همراه باشد که در آن زیادت بیان باشد تا بشود مقصود اصلی بالحکم. عده ای این را پذیرفته اند: ابن الطراوه، ابن مالک، بدر الدین بن مالک (پس ابن مالک در شرحی که بر الفیه ی پدر زده است) و از متاخرین عباس حسن) بشرط أن يكون مع الثانی زیاده بیان كقراءة یعقوب ( التبیان عکبری/۳۹۹/۲/حاشیه ۱: و قرا البا قون بالرفع: باقی آقایان کلّ امه نخوانده اند؛ خوانده اند کلّ؛ فلذا ابن هشام نوشت كقرائه یعقوب که کل دوم را به نصب خوانده است. در مجمع البیان/۹/۱۰ و ۱۱۹/۱ می توانید باقی قرائات را ببینید) (و تری کلّ أمّة جائیه) (جائیه از جثو به معنای بر زانو نشسته) کلّ أمّة تدعی إلى کتابها (این آیه از جهت مباحث تفسیری احتمالات متعددی دارد. حضرت آیت الله مکارم در ج ۲۱/۲۷۹ چهار وجه را ذکر کرده اند و خودشان فرموده اند اولی مشهور تر و مناسب تر است. در مورد جثو آیا فقط کفار را خدا این گونه می نشاند؟ یا مومنین هم؟ مجمع البیان/۹/۱۰ و ۱۲۰/۱؛ بنصب «کلّ» الثانیة؛ فإنها قد اتصل بها ذکر سبب الجثو (تطبیق می دهد ابن هشام. یعنی شرط را دارد)، و هذا الفرق إنما هو علی ما ذهب إليه ابن الطراوة أن عطف البیان لا يكون من لفظ الأول، و تبعه علی ذلك ابن مالک و ابنه، و حجتهم أن الشيء لا یبین نفسه، ( این هشام یم فرماید این فرق ششم را قبول ندارم. اشمونی/۸۹/۳ هم به تبع ابن هشام نوشته است فیه نظر. صبان دو تا نظر از این سه نظر را نقل کرده است و سومی را دیگر ندارد. بعد از این که سومی را خواندیم شما تامل کنید که آیا صبان با قصد سومی را نگتفه است یا این که نه دو تا را گفته است و دیده است دیگر نیاز نیست سومی را بگوید؟ اما وجه اول که چرا ما قبول نداریم: ابن هاشم می گوید ما کلام این ها را می گذاریم کنار هم: مقدمه اول: عطف بیان از لفظ متبوع نمی شود. ولی بدل از لفظ مبدل منه می شود. مقدمه دوم که دلیل و حجت این ها بود: چرا عطف بیان نمی شود؟ چون الشيء لا یبین نفسه. این دو تا مقدمه را بگذارید کنار که یکی حالت علت دارد برای آن یکی. نتیجه این می شود که اگر در بدل قائلیم به شدن، چون در بدل تبیین وجود ندارد. حاصل کلامشان این می شود دیگر. العله تعمم و تخصص. اگر در این یکی قبول نکردند یعنی معتقدند علت در این جا نمی آید. ابن هشام می فرماید این لازمه ی حرف شماسست. و شما می دانید برای رد یک کلام اگر مقتضای آن را فاسد اعلام بکنیم، خود آن کلام رد می شود. می گوییم کسی که حرفی می زند باید تمام اقتضائات و لوازم کلامش هم صحیح باشد. اگر بعضی از لوازم اشتباه باشد چون این لوازم از



آن کلام به دتس آمده اند، اصل کلام می شود باطل. همان طور که در منطق هم می گفتید: التالی باطل فکذا المقدم. می فرماید این اقتضا باطل است. در بدل هم نوعی از بیان وجود دارد. چیزی که این چند روزه ما در جاهای مختلف گفتیم. می گوید این طور نیست. در بیان هم نوعی تبیین وجود دارد. پس باید در این هم قبول نکنید. پس علتان علت بی خودی است. برای آن که بگوید در بدل هم نوعی تبیین وجود دارد، چند کار می توانست بکند. حالا آن کاری که ابن هشام کرده است: می رود سراغ سیبویه. بهترین کار این است که برود سراغ سیبویه. جناب سیبویه رد الکتاب فرموده است مررتُ بی المسکین؛ گفته است این استعمال غلط است. مررتُ بک المسکین؛ گفته است این غلط است. ولی مررتُ به المسکین؛ فرموده است این صحیح است. از چه جهت؟ چون مسکین بدل است از این ضمیر. ما واشکافی می کنیم. این ها که ظاهرشان از یک سنخ است که فقط ضمیر تغییر کرد. چرا سیبویه که استعمالات عرب را می داند این گونه گفته است؟ این دو را گفته است ناصحیح است چون هیچ وجهی برای المسکین نتوانسته است پیدا کند. مشکل در مررت بی و مررت بک که نبوده است مشکل در مسکین بوده است که در این وسط چه کاره می شود؟ دیده است که هیچ وجهی نمی شود پیدا کرد. ولی این می شود: بدل. شما می گوید چرا در آن ها بدل نشود. می گوید در این ها چون اولی ضمیر متکلم است. دومی ضمیر مخاطب است. و این ها بیان شد که اعراف معارف اند. از ضمیر متکلم و ضمیر مخاطب چون هیچ گونه ابهامی درشان نیست، بدل نمی شود آورد. و لکن درست است که سومی هم ضمیر است؛ ولی غائب است. و قبلا در همین کلاس در همین باب رابع بیان کردیم ضمیر غائب بذاته در آن ابهام است. فلذا است که نیاز به مرجع دارد. فلذا هیچ ضمیر غائبی بدون مرجع نمی شود به کار برد. بله، مرجعش رفع ابهام می کند. ولی ذات خودش مثل ذات یاء و کاف نیست. چون بذاته دارای ابهام است بدل می پذیرد. این بدل چکار می کند؟ بدل رفع ابهام می کند. رفع ابهام یعنی چه؟ یعنی تبیین، بیان. اگر این رد و اثبات جناب سیبویه را از این مثال ها، می فهمیم که نوعی از بیان در بدل وجود دارد و با سیبویه و فهم او نمی توان مخالفت کرد. آن وقت شما قاعدتا باید یک سوال از جناب ابن هشام پیش بیاید: اگر این تبیین است و آن هم تبیین پس فرق این دو چه می شود؟ ابن هشام می گوید فرقی در تبیین نیست. مگر صفت و عطف بیان هر دو تبیین نداشتند؟ یکی شدند؟ در جهت تبیینشان باهم متفاوت بودند. همان جهت اختلافی که سبب شد



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

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

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



و فيه نظر من أوجه، أحدها: أنه (انّ کلام این آقایان؛ که من کلام این آقایان را در دو مقدمه جای دادم. مقدمه دوم دلیل بود برای مقدمه اول) يقتضى أن البدل ليس مبينا للمبدل منه، و ليس كذلك (پس یا باید در هر دو قبول کنند یا باید در هیچ کدام قبول نکنند)، و لهذا لاجل كونه فيه بيان منع سيويه «مررتَ بي المسكين، و بك المسكين» دون «به المسكين» و إنّما يفارق البدلُ عطف البيان في أنه بمنزلة جملته استؤنفت للتبيين، و العطف تبين بالمفرد المحض (این محض در مقابل آن به منزله است. یعنی در این جا دیگر هیچ گویایی نیست. چون خود بدل هم مفرد بود. ولی مفرد محض نبود. مفردی بود که گویا جمله است. فلذا این کلمه ی محض را ابن هشام با دقت تمام نوشته است).

وافی ۵۴۷/۳ و ۶۷۸ تا ۶۸۰: در مورد آن که می گوئیم البدل فی نیه تکرار العامل، در ص ۶۷۸ آمده است: «الغالب ان البدل على نيه التكرار العامل. و ليس على تكراره حقيقه. بيان هذا ان العامل في المبدل منه هو العامل في البدل. لكن هذا العامل المشترك بينهما واجب الاظهار و التلفظ قبل المتبوع وحده. ولا يصح اعادته و تكراره ظاهرا صريحا قبل التابع. و انما يكفى تخيل وجوده قبل ابدل مباشرتا و ملاحظه انه موجود قبله في النيه و التقدير لا في الحقيقه و الواقع. (به خاطر همین است که آقایان از این نکته استفاده می کنند. می گویند یک جاهایی می خواهی بفهمی این بدل است یا عطف بیان است عامل را بر سر بدل به کار ببر. بین کلام کلام صحیحی می شود. به تعبیری عباس حسن استقامت اسلوب هنوز باقی است. سلامت معنا هنوز داریم؟ می گویند اگر دیدید سلامت معنا از بین رفت بدانید این بدل نیست. و ابن هشام صفحه بعد از این نکات استفاده می کند. ( مع استقامه الاسلوب و سلامه المعنى بغير حاجة الى اعادته و تكراره صريحا ظاهرا في الكلام و السبب في منع التكرار الحقيقى لا الخيالى ... (اگر بیاید اصلا تابعیت و متبوعیت معنا ندارد. این ها می شوند دو جمله باید بگوئیم رابطه ی این دو جمله چیست).

### نوبت دوم: جلسه ۱۵:

قال امير المؤمنين عليه السلام: «ان ولى محمد صلى الله عليه و آيه و سلم من اطاع الله و ان بعدت لحمته و ان عدو محمد صلى الله عليه و آله و سلم عصى الله و ان قربت قرابته.»





ابن هشام دیروز فرمودند ما فرق ششم را قبول نمی کنیم. سه نظر داشتند. دیروز که احد را توضیح می دادم گفتم ابن هشام فرموده است لیس کذلک؛ می تواند به وجود مختلفی بفرماید که در بدل هم بیان و تبیین هست. حالا ایشان از آن چه که در ذهن سیبویه بوده است در یک بیانی از سیبویه. لکن اگر به این دقت شود که این ها خودشان این طور فرموده اند که يجوز ذلک فی البدل بشرط ان یکون مع الثانی زیاده بیان؛ این نشان می دهد همین اصلاح زیاده بیان از طرف قائلین که در خود بدل هم نوعی از تبیین وجود دارد.

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

اما اشکال دوم ابن هشام: ابن هشام می فرماید شما گفتید بدل از لفظ اول جایز است با یک شرط. بشرط ان یکون مع الثانی زیاده بیان. و در وجه رد عطف بیان گفتید ان الشی لا یبین نفسه. اگر این شرط موجود باشد که فرض این است که موجود است، با همین شرط عطف بیان هم جایز بشود. من هم به کار بردم به خلاف بعضی از آقایی که این جا را درس داده اند چیز دیگری فرموده اند. فرموده اند که ابن هشام در قدم دوم می خواهد بفرماید بدل نیست و عطف بیان است. دو جای عبارت داد می زند کنار بدل که شما پذیرفتید عطف بیان هم جا دارد. آن شرطی که شما گفتید برای این که بدل بگیرید همان شرط چون موجود است که شما با تمسک به وجودش دومی را بدل گرفتید، با همان شرط می توانیم عطف بیان بگیریم. و دیگر حجت شما جاری نمی شود. این جا شد دوئیت. چون در دومی چیزی است که در اولی نیست. اگر قرار است لفظ اول و دوم ماسوای از بقیه قیود سنجیده بشود شما هم بدلیت را قبول نکردید و شرط گذاشتید. اگر فرض این است که شرط باشد آن شرط می شود مصحح برای این که بتوان عطف بیان هم گرفت. چون دیگر نمی شود الشیء لا یبین نفسه.

و الثانی: أن اللفظ المکرر إذا اتصل به ما لم يتصل بالأول كما قدمنا اتّجه (ابن هشام از کلمه ی تعیین استفاده نکرد؛ بلکه از وجیه شدن استفاده کرد.) کون الثانی بیانا بما فیه من زیاده الفائدة، و علی ذلک أجازوا (به خاطر وجود زیاده حضرات نحویون اجازوا ...؛ این قسمت دوم حرف ماست. ابن هشام تماما دارد راه را برای عطف بیان باز کند. فعلا بنای این که بدل را کنار بگذار ندارد.) الوجهین فی نحو قول عبدالله بن رباحه: «یا زید زید



اليعملات الذَّبل/ [تطاوَل اللیل هدیت فانزل] (شاهد مثال سر زید اليعملات است که آقایان گفته اند می شود این را شما عطف بیان بگیرید می شود بدل بگیرید. الان لفظ تکرار شده است. ولی به خاطر اضافه ی زید دوم به يعملات زیاده البیان پیدا کرده است. آقایان گفته اند عطف بیان جایز است. پس چه فرقی می کند بین این مثال با مثالی که بالا زدید. فلذا مثال بالا را هم می شود عطف بیان گرفت. منتها این نکته را شما مدنظر دارید که به دو لحاظ، به دو حیث و به دو قصد [می تواند عطف بیان و بدل را با هم احتمال داد].

يعملات جمع يعمل است. يعمل به آن شتری می گویند که از آن در کار ها استفاده می کردند. هدیت در بعضی از نسخه مثل نسخه ای که سیدنا الاستاد، آقای سید قاسم در حاشیه ی سیوطی تصحیح کرده بود، آورده بود. در بعضی نسخ آمده است علیک، چیز مهمی نیست. معنای شعر: ای زید زیدی که برای شتران کاری و میان اندام است؛ شب سپری شد هدایت گردیده شوی؛ پس فرود آی.

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

إذا ضمنت المنادی فیهما (یعنی بگویی یا زید)

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



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

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

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



### فرق هفتم:

دوباره با توجه به حقیقت عطف بیان است و حقیقت بدل. حقیقت بدل این شد: تابع مقصود اصلی بالحکم. عطف بیان اشهر الاسمین است. یا فقط تابع شبه الصفه است. برای انکشاف آمده است. با توجه به این تعریف آمده اند استنتاج کرده اند که بدل در نیت، فرض و تقدیر احلاله محل الاول است. می تواند جایگزین بشود. امکان جایگزینی اش به جای مبدل منه هست. به خلاف عطف بیان. چون مقصود اصلی به حکم است، پس ما می توانیم متبوع را گویا نیست لحاظ کنیم و این را جای آن بنشانیم. آن وقت این فرق هفتم یک نشانه شده است برای تشخیص عطف بیان از بدل. گفته اند یکی از راه هایی که می خواهید ببینید عطف بیان است یا بدل تابع را جایگزین متبوع نکنید. اگر استقامت اسلوب داشتیم؛ سلامت معنا داشتیم، این نشان می دهد این بدل است. ولی اگر انی ها را نداشتیم نشان می دهد که این عطف بیان است. چون از حقیقت بر آمد، شده است یک نشانه.

صبان/۸۹/۳، جامع المقدمات/۵۳۵/۲، وافی/۶۷۰و۶۷۹، بهتر از آن: وافی/۵۴۶تا۵۵۴.

السابع: أنه ليس في نية إحلاله محل الأول، بخلاف البدل، و لهذا امتنع البدل و تعین البیان (خیلی سال ها سوال خرداد بوده است.) فی نحو «یا زید الحارث» (این را در سیوطی/۲۸۲ و ۲۸۳ هم دیدید. این جا الحارث را فقط می توان عطف بیان گرفت. نمی توان بدل گرفت. به خاطر این قاعده ی هفت. چون بدل در نیت احلاله محل الاول است، ما آمدیم جای زید الحارث نشانیدیم. یعنی یا را مستقیم آوردیم بر سر الحارث. باید استقامت اسلوب و سلامت معنا داشته باشیم. در سیوطی خواندید و ما هم در ص ۳۳۲ در همنی کلاس تقدیم محضر کردیم که این امکان ندارد از نظر آقایان. آن جا آدرس های زیادی را تقدیم محضر کردیم که یا بر سر اسم الف و لام دار نمی آید. به جز سه جا: لفظ الله، محکی جمل و در ضرورت و این هیچ کدام نیست. فلذا تعین البدل.) و فی نحو «یا سعید کرز» (کرز را رجوع کنید: لسان/۶۶/۱۲. این جا لقبی برای جناب سعید لحاظ شده است. شما می دانید که یاء اگر بر سر اسم مفرد بیاید مبنی بر ضم است. هیچ جهتی برای تنوین گرفتنش نیست. فلذا یا کرز از جهت استقامت اسلوب غلط است. منادای مفرد مبنی بر ضم است و هیچ وقت تنوین ندارد.) بالرفع أو «کرز» بالنصب (سیوطی/۲۹۸ هم داشتیم. اگر کرز را عطف بیان گرفتیم مستحضرید که دلیلش این است که



سعید مبنی بر ضم می شود. فلذا این بالرفع عطف بیان است. کرزاً دلیل نصبش این است که سعید مبنی بر ضم است. ولی یک محل بعیدی دارد که محلاً منصوب است. با تحلیلی هایی که سر جای خودش در ندا خواندید. بعضی می گفتند یا جای ادعو نشسته است؛ بعضی می گفتند نه، جای کاف نشسته است. به هر صورت دارای محل منصوبی بود. ولی بدل بودن چطور؟ شرطش آن است که بشود کرزاً را جای سعید نشاند و استقامت اسلوب داشته باشد. و ندارد. به خاطر این که یا کرزاً بنابر بدل بودن امکان ندارد؛ منادای مفرد مبنی بر ضم است و نه تنوین بگیر. **بخلاف «یا سعید کرز»** (چرا این بدل است و نه عطف بیان؟) (طبق نظر ابن هشام. شما اشکال نکنید بگویید من عطف بیان گرفتنش را صحیح می دانم.) از آن جا که این به صورت مضموم به کار رفته است. و نه به صورت منون. این نشان می دهد که در ذهن متکلم این بوده است که این کرز یصح احلاله محل الاول و این اماره است بر بدل بودن. نه عطف بیان؛ چون در عطف بیان این قانون نبود که بتواند احلاله محل الاول باشد. این از نظر ابن هشام است؛ ولی ممکن است که قابلیت اشکال داشته باشد. **بالضم فإنه بالعکس** (یعنی امتنع بیان، تعین البدل؛ سیوطی در همان صفحه ۲۹۸ بعد از این که این مطالب را برای شما فرمود، در صفحه ۲۸۳ هم بعضی از این ها را خدمت شما داشت، در آ «جا در ۲۸۳ برای شما نوشت ابن هشام در حاشیه ای که بر تسهیل ابن مالک دارد نوشته است که هیچ اشکالی ندارد در آن موارد زید الحارث، شما این ها را بدل هم بگیرید. چرا؟ فرمود قاعده ی یغفر جاری شد. قاعده ی یغفر ی که در لولا ص ۲۸۰ مغنی آمده است. یغفر فی الثوانی ما لا یغفر فی الاول. پس این فرق هفتم در حقیقت فرق درست حسابی نیست. اگر کسی توانست قاعده ی یغفر را این جا پیاده بکند. فلذا این قاعده کار کردن می خواهد.)

### فرق هشتم:

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

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



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

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

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



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

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

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

### ما افترق فیه اسم الفاعل و صفة المشبهة

صفة المُشَبَّهه یا صفة المُشَبَّهه.

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

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



## نوبت دوم: جلسه ۱۶:

قال امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: «لا یقلّ عمل مع التقوی؛ کیف یقل ما یتقبل. ان الله یتقبل من المتقین.»

برای السابع و الثامن: در فرق بین بدل و عطف بیان این آدرس ها را هم بنیند: مقتصب مبرد/۴/۳۹۹ و ۴۰۰، معانی النحو/۳/۱۷۶.

درباره ی آن شعر: بیان کردیم انی شعر را شما قبلا هم ابن هشام آورده بود. ذیل این شعر در آن بحث، دسوقی یک حاشیه ای دارد بسیار پر ارزش برای کار های اعرابی شما. فلذا رفقا رجوع بفرمایند: دسوقی/۲/۴۸۲ و ۴۸۳.

نکته: اگر مشبّه خواندیم کما این که در تیتتر کتاب سیوطی در انی بحث این گونه بود، باید با باء به کار برود: المشبّهه باسم الفاعل. اگر مشبّهه به کار بردیم، نیاز نیست با باء به کار رود. المشبّهه اسم الفاعل. فلذا هر دو صحیح است.

از همین اول مشخص می شود که چرا ابن هشام این را محل بحث قرار داده است. چون این صفت، مشبّهه اسم الفاعل است. شما را در تشخیص گیر می اندازد. چون شباهت دارد. فلذا من [ابن هشام] فروقش را به شما می گویم تا بتوانید در مقام عمل تشخیص دهید. لذا تمام کتاب هایی که دقیق بحث می کنند، قبل از وجوه افتراق اول وجوه اشتراک را می گویند. من هم همین کار را انجام می دهم. منتها قبل از این که وجوه اشتراک را بیان کنم، از باب این که درس نمی شود خالی باشد از تعریف [ابتدا آن دو را تعریف می کنم]. وگرنه دیروز بیان شد ابن هشام بنای بر تعریف در این مباحث ندارد. یکی راجع به تعریف، یکی هم راجع به مسئله ی ثبوت و حدوث که مسئله ای است بسیار مهم در بحث اجتهادی شما. مقداری [بحث می کنم]؛ وگرنه من تیتتر راجع به این مباحث ندارم که بحث کنم. اگر قرار بود بحث کنم، آن جا باید ورود دقیق و کاملی می داشتیم. ولی از باب تذکر که شما بدانید باید روی آن کار کنید چون به آن محتاجید، نکاتی را تقدیم محضر می کنم.





## [تعریف اسم فاعل و صفت مشبیه]

## ۱. بر اساس کتاب سیوطی

جناب سیوطی/۲۴۳، **اسم فاعل** را این جور نقل کرد (من دیگر راجع به دقایق کلمات عبارت ایست ندارم): «هو كما قال فی شرح الکافیہ، ما صیغ من مصدر موازنا للمضارع.» که ما این را در بحث سوم باز می کنیم؛ چون بحثمان است. این موازن چیست؟ وزن تصریفی است؟ وزن عروضی است؟ در شماره سه بیان می کنیم که این وزن عروضی است نه تصریفی. این صوغ برای چه؟ «لیدل علی فاعله غیر صالح للاضافه الیه.» این هم از آن بحث های عجیب و دقیق است که اسم فاعل صلاحیت اضافه به فاعلش را ندارد. چرا؟ ابن هشام این را بحث نمی کند. من بعضی از دوره ها ورود کرده ام. برخی از دوره ها آدرس داده ام؛ ولی از آن مباحث بسیار مهم است. دلالت می کند بر فاعل حدث و لایضاف الی فاعله.

[سیوطی] در ۲۵۴ **صفت مشبیه** را این طور فرمود: «صفه استحسّن جرّ فاعل معنی بها» این خیلی درس داشت: استحسّن چرا؟ جر فاعل دیگر برای چه؟ معنی در این جا چه نقشی داشت؟ این ها را آن جا اگر دقت کنیم آن وقت اگر به ما بگویند این فاعل فاعل فی المعنی است یا فاعل فی اللفظ است جا نمی خوریم. نوشت جر فاعل معنی. چون اگر مجرور است که دیگر فاعل نیست. فاعل مرفوع است. بله فاعل مجرور به من زائده را خواندیم. فقط آن یک استثنا است. وگرنه به عاملی غیر از من زائده فاعل مجرور نمی شود. ولی این جا به وسیله ی این صفت این فاعل مجرور شده است. فلذا به آن فاعل فی المعنی گفته می شود. وگرنه مضاف الیه است. می توانید خُزری، صبان، شرح تصریح، شرح المقاصد و المسالك، شرح ابن عقیل، شرح خزری و مکررات/۶۲/۳ را ببینید. «بعد تقدیر تحویل اسنادها.» که خود تحویل اسناد جزء مباحث دقیق است در ادبیات. بعد نوشت: «و صوغها من لازم لحاضر» ساختن صفت مشبیه از فعل لازم است؛ آن هم لازم لحاضر. لازم را در فرق اول و حاضر را در فرق دوم بررسی خواهیم کرد. فعلا در ذهنمان داشته باشیم که ابن مالک و سیوطی در آن جا فرمودند صوغها من لازم لحاضر.



پس چه می گویند که صفت مشبیه دلالت بر ثبوت دارد؟ این ثبوت با این حاضر چگونه جمع می شود؟ «و فی انها تكون مجاریه للمضارع» که بیان می کنیم این قلیل است. کثیر آن است که مجاری للمضارع نیست. این تعریفی بود که جناب ابن مالک و سیوطی بیان کردند.

## ۲. بر اساس کتاب اساس النحو

کتاب اساس النحو/ مرحوم آیت الله بهبهانی/۳۲۴ (تعریف اسم فاعل): «هو ما اشتق من الفعل المضارع المعلوم» خیلی نکته گفته است در این تعریف؛ در حقیقت دلیل فرق ثالث را در این تعریف گنجانده است. چرا اسم فاعل مجاری للمضارع است؟ چون ساختش از مضارع معلوم است. «بالاشتقاق المعنوی لمنشا الحدث علی وجه الحدوث». این تعریف تعریف بر اساس ماده است. از منشا حدی پدید آمده است که آن منشا حدث باید به وجه حدوثی باشد. بعد یکی یکی قیود را توضیح می دهند.

در ص ۳۲۸ صفت مشبیه را تعریف می کنند: «و هی ما اشتق من فعل علی معنی الثبوت. از فعلی که دلالت می کند بر معنای ثبوت. فخرج بقولنا علی معنی الثبوت اسم الفاعل و اسم المفعول المشتقان من الفعل علی معنی الحدوث. فقد یشق من ماده واحده اسم الفاعل (منتها چون به آن ماده نظر حدوثی کردیم). الناظر الی الحدوث». از همان ماده صفت مشبیه هم می شود ساخت. ولی چون نظر ثبوتی کردیم. با این هم نکته ای را امروز حل می کنیم. هم در فرق سوم: «انه لا یكون الا مجاریا للمضارع فی حرکاته و سکنااته ک «ضارب و یضرب» و «منطلق و ینطلق». منطلق مثال آمده است برای اسم فاعل. یک خط مانده به آخر این فرق: «و هی (صفت مشبیه) تكون مجاریه للمضارع کمنطلق». منطلق را ابن هشام هم مثال آورد برای اسم فاعل هم مثال آورد برای صفت مشبیه. گفت یک ماده را دو جور می شود نگاه کرد. اگر ماده این قابلیت را داشته باشد که بشود هم به آن جهت ثبوتی نگاه کرد و هم حدوثی، ناظر به جهت حدوثی از آن اسم فاعل می سازیم، ناظر به جهت ثبوتی از آن صفت مشبیه می سازیم. بعد ایشان عبارتی دارند که در مرحله بعد ادامه می دهیم.

نکته بعد: به تبع تعریف ایشان بر اساس ماده که وارد شده اند در ثبوت و حدوث شما شنیده اید که آقایان می فرمایند اسم فاعل دلالت بر حدوث دارد و از ماده حدوثی ساخته می شود و صفت مشبیه دلالت بر ثبوت



دارد از ماده ثبوتی ساخته می شود. مراد از این ثبوت و این حدوث چیست؟ مختصراً یکی از کسانی که سعی کرد کمی تخصصی وارد شود **مرحوم سید علی خان** است در شرح صمدیه (حدائق النديه). ایشان به آن چاپ های قدیمی صفحه ۳۷۳ مبسوط وارد این شد. ایشان فرمود حدوث منظور ما در نحو این است: «عدم استمرار الحدث للذات بعد ما حدث لها». خیلی زیباست. اینی که می بینید بعضی ها می گویند حدوث یعنی تجدد همین است. می گویند حدوثی است یعنی تجددی است. متجدد یعنی عدم است؛ حادث می شود ولی دوباره این حدوثش استمرار پیدا نمی کند. این را می گوئیم تجددی در یک اصطلاح. «و بالثبوت ما يقابله». یعنی: استمرار الحدث للذات بعد ما حدث لها. بعد ورود پیدا کرده است که ثبوت و حدوث ما ثبوت و حدوث متکلمین نیست که در علم کلام مطرح است و ثبوت و حدوث فلاسفه نیست که در بدایه و نهاییه می خوانید. یک یک این ها را تعریف و خارج کرد که بر عهده ی شماست ببینید.

### ۳. بر اساس کتاب شرح کافیه

بعد از ایشان مرحوم رضی و عده ای دیگر وارد شدند و نگاه تقریباً جدیدی را به این بحث کردند. این چهار استاد بیان شرح کافیه را آورده اند در حاشیه. قال المحقق الرضی (۴۳۱/۳): «والذی اری ان الصفه المشبهه کما انها لیست موضوعه للحدوث فی زمان...» حدوث زمان می خواهد. یعنی ما چون مادی هستیم، یک بعد ماده قطعاً زمان است. فلذا ما زمانی حساب می شویم. زمان این است و ما منسوب به زمان هستیم. تمام افعال ما زمانی است. این زمان را ظرف و وعاء می نامیم. یک وقتی این زمان از حد ظرف خارج نمی شود؛ یک وقت هایی خارج می شود. علاوه بر این که ظرف است به حد قید می رسد. این همان است که فرمود «للحدوث فی زمان» یعنی شما اگر می خواهید اسم فاعل داشته باشید، صفت م شبهه همان طوری که وضع نشده است برای حدوث لیست ایضاً موضوعه للاستمرار فی جمیع الزمانه (الثبوت).» پس آقایان تا قبل از شما چه می گویند؟ ایشان می فرمایند ببینید دلیلش چیست: «لان الحدوث والاستمرار قیدان فی الصفه». صفت این جا به عنوان عام. نه صفت مشبیه فقط. هر وصفی که دارای زمانی است، چه حدوث چه استمرار، قید است. «و لا دلیل فی الصفه علیهما». در مورد صفت مشبیه ما بر این که بگوئیم دلالت بر حدوث می کند یا استمرار بالوضع هیچ دلیلی نداریم. چطور؟ می گوید من از شما می پرسم کلمه ی حَسَن که صفت مشبیه است چیست؟ شما می



گویید ذی حسن. شما دیگر بیشتر از این را نمی فهمید. چون برای چیز دیگری وضع نشده است. اگر وضع شده بود همان طوری که ذی حسن را فهمیدید آن را هم می فهمیدید. تمام معنایی که وضع وضع کرده است برای انی صفت مشبیه همنی است و همنی است. این نشان می دهد که برای معنای ثبوت و استمرار وضع نشده است. فلیس معنی حسن فی الوضع الا ذا حسن. سواء كان (ذو حسن) فی بعض الزمنه او جمیع الزمنه. همین مقدار که این قابلیت در آن است یعنی وضع نشده است. وگرنه اگر وضع شده بود شما برای استعمالش در بعضی از ازمنه احساس مجازیت می کردید. نیاز به قرینه داشتید. «و لا دلیل فی اللفظ علی احد القیدین. فهو حقیقه فی القدر المشترك بینهما و اتصاف بالحسن.» هما یعنی جمیع ازمنه و بعض ازمنه. برای قدر مشترک این هاست. نه دلالت می کند بر بعض ازمنه نه جمیع ازمنه نه دلالت می کند بر حدوث نه دلالت می کند بر استمرار. لکن، شروع این است که پس چه فرقی است بین اسم فاعل و صفت مشبیه؛ می فرماید هر دالتی. دلالت یعنی ظهور. اگر چیزی به حد ظهور نرسد، لفظی در یک معنایی به حد ظهور نرسد. فرق ظاهر و نص را در من زائده از یک کتاب اصولی دقیق بیان کردم. دلالت دارد باید به مرحله ی ظهور برسد. یعنی احتمال راجحی که عقلا احتمال مخالفش را کان لم یکن بکنند. اعتنا نکنند. دلالت که فقط منشاش وضع نیست. بلکه منشائی مختلفی دارد که یکی اش وضع است. پس من گفتم دلالت صفت مشبیه بر ثبوت بالوضع نیست. ولی نگفتم دلالت ندارد. ولکن می خواهد بگوید دلالتش اطلاقی است. «لکن لما اطلق ذلک» وقتی می بینیم زید حسن. مطلق؛ هیچ قیدی نمی آورند. اطلاق و فرق آن را با عموم هم در لو درس دادم. اطلاق به تعبیر شعید صدر دلالة السکوت بود. دلالة السلب بود. در مقام بیان باشد و چیزی نگویید. فرمود زید حسن. ولی دیگر این جا فیدی نیارود. به این می گوئیم اطلاق. لکن لما اطلق ذلک این اتصاف به حسن، یک، دو: لم یکن بعض الزمنه الی من بعض. ترجیح بلا مرجح. شما بگویید منظور از این زید حسن الان است؛ امس است. غدا است. می گویم برای چه متکلم در کلام خودش قید نزد. در یک زمان انتخاب دون بعض ترجیح بلا مرجح است. فلاسفه می گویند ترجیح بلا مرجح محال است. گرچه بعضی از اصولی ها مثل آقای خویی می فرمایند هیچ گونه محالیت ندارد. و لم یکن بعض الزمنه اولی من بعض. پس یک مطلق آورد. دو، انتخاب زمانی دونزمان دیگری این هم ترجیح بلا مرجح است. سه: و لم یجز نفیه فی جمیع الزمنه. نمی توانم هم بگویم زید حسن



نیست. در هیچ زمانی. اصلا این اتصاف اتصاف بی خودی است. می گوید متکلم گفته است زید حسن. اگر زید را متصف کرده است به حسن، نمی توانم بگویم در هیچ زمانی حسن نیست. چون متکلم این اتصاف را برقرار کرده است. پس نفی جمیع ازمنه هم نمی توانم بکنم. لانک حکمت بثبوت. خودت انی اتصاف را بار کردی. چطور می خواهی بگویی در هیچ زمانی متصف نیست. این سه تا را بگذار کنار هم، فلا بد من وقوعه فی زمان کان الظاهر. کان جواب لما است. حرف وجود لوجود. به تعبیر سیبویه حرف وجوب لوجوب. همانی است که به غلط امروز مشهور شده است به لمای شرطیه. سیبویه لمای شرطیه ندارد بعضی ها فکر کرده اند هر وجود لوجودی مساوی است با شرطیت. این طور نیست. مگر حرف الفاء مغنی یک را نخواندید؟ الذی یعطینی فله درهم. آن جا وجود لوجود بود. ولی شرطیه نبود. کان الظاهر ثبوت فی جمیع الزمنه. پس ثبوت به خاطر اطلاق است نه بالوضع. قبلا بیان کردم در لو مشهور آقایان قائل اند که فرق وضع با اطلاق این است که وضع مربوط است به لفظ؛ لفظی را جعل کردن در مقابل معنا. لکن اطلا از راه مقدمات حکمت به دست می آید مثل در مقام بیان بودن. که به آن مقدمات حکمت می گویند چون عقل درک می کند. فلذا این دلالت را مشهور آقایان می گویند دلالت عقلیه. پس یان به وضع نیست. اطلاق را مشهور آقایان قائل اند که مدلولی است عقلی چون که مقدمات حکمت می خواهد. «الی ان تقوم قرنيه علی تخصصه ببعضها.» اگر جایی قرنيه آمد. همین متکلم فرمود زید حسن الآن. ثبوت به چه معنا نمی توانیم بفهمیم؟ ثبوت به چه معنا؟ این ها از دقائق است. ثبوت به معنای استمرار فی جمیع الزمنه نمی فهمیم. وگرنه دقیق بخواهیم بحث کنیم صفت مشبهه می تواند در یک محدوده ی زمانی بار بشود. حالا دیگر این ها دیگر خیلی دقیق است. بحث های تخصصی خودش را می خواهد.

«کما تقول کان هذا حسنا فقبیح» این نشان می دهد که این بالوضع نیست. چون اگر بالوضع بود باید احساس مجازیت می کردیم. ولی نمی بنیم آقایان بگویند این استعمال استعمال مجازی است. این نشان می دهد بالاطلاق است. ویکی از مقدمات حکمت برای اطلاق گیری آن است که نصب قرینه بر تقييد گیری نشود. وگرنه جای اطلاق گیری نیست. و این جا نصب قرینه بر تقييد شده است. «او سیصیر حسنا او هو الان حسن فقط فظهور فی الاستمرار لیس وضعیا بل بالاطلاق.»



بعد از رضی آقایانی نظر او را پسندیدند. من جمله صبان/۴/۳. من جمله یاسین این نحوی بزرگ، خزری/۵۶۵/۲ می گوید یاسین همین نظر را دارد، تحسین می کند و قبول می کند: «لأنها لم تدل على التجدد و ثبت لها الدوام بمقتضى العقل.» این یعنی بمقتضی الاطلاق. چون بیان کردیم که مشهور اطلاق را مدلول عقلی می داند. قائل مخالف هم دارد که سر جای خودش ان شاء الله. «اذ الاصل فی کل ثابت دوامه»

#### ۴. بر اساس کتاب سلسبیل

از جمله کسانی که تلقی به قبول کرد جناب استاد علیدوست است: سلسبیل/۳۳۰. ایشان هم نظر مرحوم رضی را می آورند و تلقی به قبول می کنند: ص ۳۳۱: ما احکم اعتقاده. همین بیان مرحوم رضی را می آورد بعد می نویسد ما احکم اعتقاده و اجود تبیینه. انه لم يقل ان الصفه للاستمرار. نفرمود صفت مشبیه برای استمرار است. ثم اذا ضيق عليه الامر تا یک نکته ی دیگر را که در کنارش بگذارند يقول ان دلالتها على غير الدوام نادرة که عباس حسن گفته است. این طور تعریف نکرد. طوری تعریف کرد که همه ی نکات را بیوشاند. او يقول انها الدلالة على معنى متصل بالزمان الحاضر. منظور از زمان حاضر حالی. «هم اتصال دوام و ملازمه فیشمل اللازمه الثلاثه. بعد ایشان وارد می شود و می گوید من یم خواهم کلام رضی را توضیح بدهم: ان المتکلم قد يخبر عن احد انه فعل كذا. او يفعل كذا. یک وقتی این طور می گوید: فلان على صفة كذا. فيقول في الاول زيد ضاربٌ عمرو امس. یا زيد ضاربٌ عمرو غدا. و يقول في الثاني زيد طاهر القلب او قسى القلب. فتری ان الضارب يدل على حدث و عمل. زيد ضاربٌ عمرو امس. اصلا این معادل این اخبار است: فعل كذا. زيد ضاربٌ عمرو غدا به جای زيد يفعل كذا. «و الطاهر و القسى يدل كل واحد منهما على ثبوت صفة لموصوفها صفتان المشبهان». این قانون صفت مشبیه است. می خواهی تشخیص دهی ببین می توانی نسبت به آن بگویی این این جورى مربوط به چی نیست. بگویی زيد على صفة كذا. زيد على حسن. حسن می شود صفت مشبیه. ولی چطور به صورت اسم فاعلی بیاورم. این قانون صفت مشبیه است که بشود این طور در آن بیان کرد: زيد على صفة كذا. ان المراد من الثبوت ما يناسب الحدوث. ما ثبوت را باید متناسب با حدوث تعریف کنیم. و كما لم يلاحظ في الحدوث الاستمرار كذا لا يلاحظ ذلك في الثبوت. اصلا صفت مشبیه بی زمانی است. چون می خواهیم بگوییم على صفة كذا. نه قيدیت زمان. هر سه زمان برای صفت مشبیه. نعم لمكان اشتقاق الصفة مما دل على الصفة



یکون دلالتہ علی الاستمرار کثیرہ و هذا غیر القول بوضع الصفہ لہ و لاخذہ فی حدہا. همان عبارت رضی است. بحث از وضع نیست. فلذا در جزء موضوع لہ ہم ورود پیدا نمی کنند.

دو: ان تمام النظر فی ذکر الصفہ انما هو دلالتہا علی ثبوت مفہومہا لموضوعہا و الیہ قصر نظر المتکلمین. فقط می خواهد بگوید فلانی بر صفت کذا است. دیگر بر بستر از این نظری نکرده است. این بیان دیگری است بر آن چه کہ مرحوم بہبہانی فرمود. فرمود یک وقتی شما بہ یک مادہ نگاہ حدوثی دارید یک وقتی نگاہ ثبوتی. نگاہ ثبوتی آ «جایی است کہ می خواهید ہمین مقدار را بگویید. ہمین صفت را او داراست. «ولیس الامر فی اسم الفاعل کذلک. اذ قد يتعلق نظر المتکلم بان لا یکتفی بذكر الفاعل؛ بل یضيف الیہ المفعول الواقع الیہ الحدث. مثل: زید ضارب عمرو غدا. در این نظر است. و این نظر بہ نظر حدوثی نگاہ کردن است. بل یضيف الیہ المفعول الواقع علیہ الحدث و من هذا الامر می توانیم بفہمیم کہ چرا آقایان می گویند صفت مشبہہ از فعل لازم ساخته می شود و اسم فاعل از فعل متعدی. فرق اولتان را ببینید: انه یصاغ من المتعدی و القاصر و ہی لا تصاغ الا من القاصر. چون فعل لازم کفایت می کند برای آ «هدف. چون هیچ نظری در صفت مشبہہ غیر از این کہ بخواہمی بگوییم فلانی علی صفہ کذا است نداریم. نیازی بہ فعل متعدی نیست. چون نگاہ بہ متعدی نداریم. ولی یک وقت هایی در اسم فاعل نظر داریم. این است کہ اسم فاعل ہم از متعدی می آید. ہم از لازم. یعنی این ها ریشہ های تمام این فرق ہاست.

و من هذا الامر تعرف جواب السؤال الثانی و ان مرادهم من اشتقاق الصفہ من مصدر اللزوم لیس ان مصدر المتعدی یشق منه الصفہ بوجه بل مرادهم این بود کہ مرحوم بہبہانی فرمود حتی یک مادہ ی واحدہ را بر اساس این کہ بہ آن نظر بگنی بہ این عنوان کہ بخواہی بگویی فلان موصوف بکذا این می شود جہت ثبوتی. از ہمین مادہ ی واحدہ می توانی صفت مشبہہ بسازی. بل مرادهم من ذلک ان الصفہ کاسم الفاعل المشتق من مصدر اللزوم انما تدل علی ثبوت شی لشیء. سواء کان فعلہ لازما او متعدیا. فلذا می بینیم کہ فعل متعدی یاست. ولی آقایان از آن صفت مشبہہ می سازند. جواب حاشیہ یک است. این ها گیر کردند کہ رحمان و رحیم را صفت مشبہہ می گیرند. حال آن کہ مادہ اش متعدی است. گیر کرده اند این را چطور حل کنند. متعدی اگر نگاہ ما نگاہ فلان علی صفہ کذا باشد. از آن صفت مشبہہ می سازیم. انما تدل علی ثبوت شیء لشیء. این



مهم است در صفت مشبیه. سواء كان فعلها لازما ام متعديا. فكانها مشتقه من مصدر اللازم دائما. به خاطر انی که حیثیت نگاه در آن جایی که از متعدی می سازیم حیثیت نگاه ثبوتی است این است که آقایان می گویند فعل لازم لا و الا می آورند. چون حیثیت نگاه مهم است.

### نوبت دوم: جلسه ۱۷:

قال امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: «قلّ یا رسول الله عن صفینک صبری.»

#### ۱۱ دقیقه اول: بحث فرعی

تمام محشین از جمله جناب مهدی الاریب/۴۵، شمنی/۱۶۱/۲، دسوقی/۲۱/۳، امیر/۸۷/۲، وافی/۳۰۰/۳، اشباه و نظایر/۱۹۹/۲ و دیگرانی اول وجوه اشتراک را می شمارند بعد وجوه افتراق. از وجوه اشتراک به نقل وافی آن است که هر دو مشتق اند. هر دو دلالت بر حدث و صاحب حدث می کنند. هر دو عامل هستند در معمول منصوبی؛ البته با اختلافی که در سیوطی ملاحظه فرمودید. معمولا در اسم فاعل تعبیر می شود به مفعول به و در صفت مشبیه تعبیر می شود به تشبیها بالمفعول به که دیگر شما با نکات جلسه قبل باید بدانید که چرا تعبیر می شود به تشبیها. یا قولی است که سیوطی در همع الهوامع دارد تفصیل داده است فرموده است در بعضی اوقات تشبیها بالمفعول به و در بعضی از اوقات تنمیز هم اطلاق شده است بر او. و هر دو تذکیر و تانیث دارند. مفرد تشبیه و جمع دارند.

و ذلک (این امور افتراقی) أحد عشر أمرا:

#### فرق اول:

أحدها: أنه يصاغ من المتعدّي والقاصر (دلیلش جلسه قبل گذشت). **كضارب و قائم** (یکی برای متعدی یکی برای قاصر. به فعل لازم قاصر می گویند چون دستش از مفعول به کوتاه است. قصر و کفایت می کند به فاعل فلذا به آن قاصر گفته اند. تجاوز به مفعول به ندارد. دو مثال در ثلاثی مجرد بودند). **و مستخرج و مستکبر** (این





دو در غیر ثلاثی مجرد. اولی متعدی و دومی لازم)، و هی لا تصاغ إلا من القاصر (جلسه قبل توضیح این لا و الا گذشت). **کحسن و جمیل.**

(وافی/۳/۳۰۶ و حاشیه ۴ آن صفحه، صبان/۳/۳، سیوطی/۲۴۳ و ۲۵۴، وافی/۳/۲۳۸ به بعد، از ۲۴۰ به بعد طریقه ی ساخت اسم فاعل را بیان کرده است. و وافی/۳/۲۸۲ به بعد. حدائق الندیة/۳۷۹، صبان/۳/۳.

حاشیه: **قال الشمنی فان قیل قد (قد تقلیل) صیغت الصفه المشبهه من المتعدی** (شما لا و الا چیدید که ادات حصر است). **نحو رحمان و رحیم فانهما یصوغان من رحم و هو متعدّ** (یک جواب از جناب استاد علیدووست بود که گذشت؛ یک جواب از آیت الله بهبهانی بود که گذشت. آن ها گفتند به ماده چه نگاهی شود. فلذا از متعدی هم یم شود صفت مشبهه ساخت. یک جواب جناب استاد حجت خراسانی داده اند. فرمده اند ما جواب می دهیم که اصلا این دو صفت مشبهه نیستند. بلکه اسم مبالغه اند. این جواب نیست. بلکه پاک کردن صورت مسئله است. بنابر کسی که این ها را صفت مشبهه نداند. یک جواب اشمونی/۳/۳ داده است: این ها مقصور علی السماع هستند. قانون اول لا و الا است ولی ما من عام و قد خصّ. آن وقت صبان اشکال می کند. مقصور علی السماع یعنی چه؟ ما تا گیر کردیم که نباید بگوییم مقصور علی السماع. سماعی که بی دلیل و بی ریشه نمی شود. بله بعضی چیز ها واقعا دیگر تحلیل بردار نیست. ولی نوع این مطالب تحلیل دارد. عده ای دیگر از انی بیان استفاده کرده اند. فرموده اند ما دو نوع قاصر داریم. قاصر بالاصل و قاصر بالجعل و التنزیل . این جوابی که در حاشیه آمده است از شمنی بنابر همین مبناست. بنابر مبنای قاصر بالجعل و التنزیل است که خود ابن هشام ص ۴۶۸ این را مطرح کرده است ان شاء الله می رسمیم: الامور التي لا يكون الفعل معها الا قاصرا و هو عشرون احدها كونه على فعل بالضم. وزن فعل سبب می شود که فعل قاصر بشود. و لهذا يتحول المتعدی قاصرا. (این را می گوییم قصر تنزیلی و جعلی. تحول یعنی جعل و قرار دادن). يتحول المتعدی قاصرا اذا حول وزنه الى فعل لغرض المبالغة والتعجب. (وقتی عرب می خواهد مبالغه یا تعجب را برساند متعدی نمی تواند چنین کاری را انجام دهد. این فعل لازم است که چنین توانایی را دارد. فلذا برای انی معنا می آید فعل متعدی را جعلاً لازم منزله ی فعل متعدی می کند. آن وقت به آن می گوییم قاصر جعلی. این جا



هم آقایان محشین همین جواب را می دهند. می گویند آن رحم که شما می گوئید متعدی است ما رحمان و رحمی را از آن نمی سازیم اشتباه کردید. ما اول رحم را می بریم به وزن فَعْل برای افاده معنای تعجب یا افاده ی مبالغه می شود رَحْم وزن قاصری است از آ « رحمان و رحیم را می سازیم. این شد پنج تا جواب. این را دسوقی و امیر و دکتر عبداللطیف هم دارد. ) اجیب بان الصفه انما تصاغ من غیر القاصر بعد تنزیه منزله القاصر فصح ان الصفه المشبهه لا تصاغ الا من القاصرين.

در مورد ما نحن فیه هر مبنایی را بگیرید بی اشکال است. به این خاطر که به هر صورت ما رحمان و رحیم را داریم. خود این کاربرد نشان می دهد که علی جمیع المبانی اگر کسی توجیهات دیگر را نپذیرفت توجیه رَحْم را تلقی به قبول کند.

### فرق دوم:

**الثانی** (این الثانی را وقتی عبارت سیوطی را تقدیم کردم جناب ابن مالک/ ۲۵۴ فرمودند: و صوغها من لازم لحاضر؛ لازم را که بحث کردیم. اما حاضر؛ آن جا ابن مالک فرمود صفت مشبهه از حاضر ساخته می شود. آن حاضر یعنی چه و چگونه به ثبوت سازگاری دارد، ان شاء الله مطالبش تقدیم محضر می شود): **أنه يكون للأزمنة** **الثالثه** (این عبارت لیز است. شما می گوئید صفت مشبهه هم برای ازمنه ی ثلاثه است. فلذا می گویند ثبوت. خواندیم. انی للأزمنة الثلاثه به معنای این نیست که در جمیع زمان موجود است. این در صفت مشبهه مطرح است. این یعنی هر یک از زمان ها قابلیت این را دارند که به عنوان قید برای اسم فاعل به کار روند. که البته نیاز به قرینه داریم. نه این که در جمیع زمان ها موجود باشد. ) ، **و هی لا تكون إلا للحاضر** (همان تعبیر ابن مالک هم ابن هشام به کار برد. چون ابن مالک تقدم دارد بر ابن هشام. اگر صفت مشبهه دلالت بر ثبوت دارد پس این عبارت یعنی چه؟) ، (اگر کسی در علمی جعل اصطلاح کرد باید اگر منظورش آنی نیست که رایج است باید منظورش را توضیح دهد. انب مالک نمی توانست در شعر چیزی اضافه کند. ولی ابن هشام که شعر نیست. این حاضر را با ای تفسیریه تفسیر می کند تا چلوی یک اشکال فهمی را بگیرد. می گوید منظوم از حاضر زمان تکلم نیست.) **أی الماضي المتصل بالزمن الحاضر**



(بعد از انی که ابن هشام این طور تفسیر کرد، دوباره بعضی گفتند که مشکل حل نشد از یک حیث. حیثیتی که صفت مشبیه دلالت بر ثبوت دارد و حال آن که انی تفسیر حاضر فقط گفت ماضی متصل به زمان حاضر. جمع کرد زمان ماضی را به زمان تکلم. آن وقت استقبال چه می شود؟ آن ثبوتی که آقایان می گویند یم گویند موجود بودن در جمیع ازمئه. باز ناسازگاری دارد. اما دفاع از ابن هشام. همع الهوامع/۶۳/۳: اقوال در باره ی صفت مشبیه را می آورد. می گوید جناب ابن طاهر فرموده است صفت مشبیه تکنون للازمنه الثلاثه. و این ازمئه الثلاثه تفسیرش یعنی در تمام زمان ها بودن. نه این ازمئه ی ثلاثه ای که ابن هشام به کار برد. جناب سیرافی فرموده انها ابداء بمعنی الماضی. صفت مشبیه ابداء به معنای ماضی است. و هو ظاهر کلام الاخفش. این ها چه می یگویند؟ انی ها که دیگر فرمودند ابداء بمعنی الماضی. از آن طرف ابن سراج در الاصول و جناب فارسی در کتبش فرموده اند انها لا تکنون بمعنی الماضی و هو اختیار الشلوبین. چه شد؟ بلبشویی شد. آقایان فرموده اند کما این که سیوطی آن جا دارد محشین این جا هم در همان آدرس هایی که دام دارند ابن هشام بین این اقوال با بیانش جمع کرد. فرمود این حاضری که ابن مالک گفته است آن ماضی که آقایان گفته اند و آن نبودن ماضی که آن یکی آقایان گفته اند همه اش به خاطر این است که صفت مشبیه برای ماضی متصل به زمان حاضر است. با انی بیان جمع کرد بین تمام این اقوال. فلذا سیوطی می نویسد: قد جمع بعض اصحابنا (مثل ابن مالک و ابن هشام) بین قول السیرافی و بین قول ابن السراج (وگرنه ابن طاهر که گفته بود للازمنه الثلاثه؛ آن مطابق رایج است) لا یرید سیرافی فی قوله انها للماضی ان الصفه انقطعت. آن ها که گفته اند للماضی است به این معنا نیست که صفت مشبیه تمام شد و رفت.) و انما یرید انها ثبتت قبل الاخبار عنها. یعنی وقتی من می گویم زید حسن قبل از اخبار و تکلم و حاضر هم این حسن در او موجود بوده است. منظورش انی بوده است. و دامت الی وقت الاخبار. فلذا بان هشام نوشت ماضی متصل به زمان حاضر.) و لا یرید ابن السراج انها انما وجدت وقت الاخبار. (او هم که فرمود برای ماضی نیست، منظورش این نیست که فقط برای حاضر است. یعنی فقط برای ماضی نیست. از ماضی هست الان هم هست تا بعد هم خواهد بود. مگر این که یک جا منقطع بشود. فلا فرق بین القولین. حالا ابن هشام فرمود حاضر و آن را تفسیر کرد. شما می دانید که بالخاص طبق مبنای مرحوم رضی اگر زید حسن قید نخورد این عدم القید به ماضویت یا به حالیت کشیده می شود. فلذا کلام جناب ابن



هشام هیچ مشکلی با ثبوت و دوام و استمراری که در تعابیر بین آقایان موجود است ندارد. چون قید نخورده است. ماضی متصل به زمان حال را گفتم. از این جا به بعدش هیچ قیدی نداریم. پس همین طور ثبوت دارد. چون معمولا انسان حکم را تا زمان اخبار بیان می کند. وجود حکم بعد از زمان اخبار لولا المانع است. فلذا ابن هشام تا زمان تکلم را فرمود و بقیه اش را گذاشت به این که شما می دایند که موجود است تا زمان اخبار پس اگر مانعی نبود ادامه دار می شود.

عبارت وافی ۳۰۷/۳: «دلالتها علی معنی دائم الملازمه لصاحبه او کالدائم. انی کالدائم درس دارد که با نکات جلسه ۱۶ این کالدائم برای شما خیلی خوب روشن می شود. ( فلا يقتصر علی ماض وحده او حال وحده او مستقبل کذلک وحده او علی اثنین دون ثالث فلا بد ان يشمل معناها ازمنه الثلاثه مجتمعه» این قید ها را وافی بی خود نیاورده است. مجتمعه یعنی همان نکته ای که من بیان کردم. زمان وعاء است. زمان قید نیست. به خلاف اسم فاعل که در این زمانی است. فلذا للازمنه ی ثلاثه است. ولی در مورد صفت مشبیه در تمام زمانی است. در زمان مجتمعا است. که زمان دیگر برای او می شود وعاء نمی شود قید. فلذا می نویسند مجتمعه مع دوامه او ما یشبه الدوام. این ما یشبه الدوام خیلی نکته دارد. و هذا ما یعبر عنه بعض النحات بانه دلالتها علی معنی فی الزمن الماضي المتصل بالحاضر. این ها که این طور تعبیر کرده اند منظروشان همانی است که من می گویم. یعنی برای حال وحده ماضی وحده مستقبل وحده و علی اثنین دون ثالث نیست. بلکه معنای صفت مشبیه ازمنه ی ثلاثه است مجتمعه.

برای ثانی: صبان ۴۰۳/۳، جامع الدروس/۱۸۹ و ۱۹۷، سلسیل/۳۳۲، حدائق الندیة/۳۷۹، ابن عقیل و خزری/۵۶۵/۲

### فرق سوم:

الثالث: أنه لا يكون إلا مجاريا للمضارع (این را هم عبارتش را در سیوطی داشتید. یعنی چه مجاری؟ جری و حمل یعنی چه؟ می فرمایند ما دو نوع وزن داریم. یک وزن تصریفی که در صرف ساده ملاحظه فرمودید که در وزن تصریفی ما دو نکته داشتیم. نکته اول یکسانی قالب بود. می فرمودید مثلا یذهب یفعل. یکسانی قالب.



دوم آن که اعیان، اشخاص حرکات حفظ شوند در وزن تصریفی. **يَذْهَبُ، يَفْعَلُ**. اشخاص و اعیان حرکات به عینه تحفظ بشود. این وزن تصریفی است که کاربرد ها و قوانین خاص خودش را داشت. ولی ما یک وزنی هم داریم وزن عروضی. عروض در تنوین ششم : زاده الـاـخـفـش و العـرـوـضـیـون، تقدیم محضر شد. در عروض تناسب مطرح بود. نه یکسانی قالب. برای آهنگین شدن و برای تناسب در کاربرد پیدا کردن یک وزنی ساخته اند وزن عروضی که وزن عروضی امرش بیشتر مسامحه در آن هست. اولاً یکسانی قالب نمی خواهد. لزوم در آن نیست. البته امکان دارد باشد. ولی لزومی نیست. و اعیان و اشخاص حرکات لازم نیست حفظ شود. بلکه انواع یا به تعبیر بعضی آقایان در کتاب هایشان اجناس حرکات حفظ شود. یعنی اگر در اصل ما متحرک داریم در فرع هم متحرک داشته باشیم. ولو به شخص حرکت دیگری. این است که می گویند حفظ اعیان و اشخاص نیاز نیست. نمی خواهد اگر در اصل مفتوح بود فرع هم مفتوح بشود. نه اگر آن مفتوح است انی متحرک باشد. ساکن نباشد. ولو این که به حرکت دیگری متحرک باشد. می گویند ذاهب با یدهب وزن عروضی شان یکسان است . د رصورتی که شما می بینید انی ها یکسانی قالب ندارند. ذاهب فاعل است و یدهب یفعل. ثانیاً ذاهب اولی مفتوح یدهب اولی مفتوح؛ الف ساکن ذال ساکن. هاء مکسور، آن جا هاء مفتوح. همین مقدار می گوییم تحفظ تحرک در اجناس. وافی ۳۰۸/۳ مبسوط بیان کرده است.) **فی حرکاته و سکناته ک«ضارب» و «یضرب» و «منطلق»** (این جا در مقابل مقید است. به معنای رها شونده) و **«ینطلق»**، و **منه یقوم و قائم** (چرا این را با منه می آورد؟ قبلی ها را با کاف آورد. منه کاربرد های چند گانه ای داشت. یکی این بود که مطلبی که می خواهم بگویم یک مقدار دقیق تر از بقیه ی مثال ها ست. تامل می خواهد. انی مثل ضارب و یضرب نیست. مثل منطلق با ینطلق نیست. یقوم قائم. یک نفر می گوید وزن عروضی این ها ظاهراً یکسان نیست. اولی متحرک. قاف در یقوم متحرک، الف در قائم ساکن. قرار بود انواع و اجناس یکسان باشند. پاسخ: این را باید لحاظ اصلش را بکنیم. ما به وزن یقوم به ظاهر لفظی اش که وزن نداریم. یقوم اصلش بوده است یقوم. چون یفعل بوده است. به لحاظ اصل وزن عروضی صحیح است.) ، **لأن** (دلیل این است که چرا این را با منه آوردیم.) **الأصل یقوم، بسکون القاف و ضم الواو، ثم نقلوا، و أما توافق أعیان الحركات فغير معتبر** (این اما را برای این می آورد که فرمود مجاریا فی



حرکاته. ممکن است به ذهن این ها بزند که بزند که مجاریا فی حرکاته یعنی شخص الحركه حفظ بشود. فلذا با اما به شما جواب می دهد.) ، بدلیل ذاهب و یذهب و قاتل و یقتل

### نوبت دوم: جلسه ۱۸:

قال امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: « اما حزنی فسرمد و اما لیلی فمسحر »

قبل از ادامه ی بحث، نسبت به کلام مرحوم رضی مثل شمنی/۱۶۲/۲ از دمامینی نقل می کند که دمامینی فرموده است در کلام رضی نظر است. محشین دیگر به تبع شمنی نقل کرده اند. مثلاً امیر ۸۷/۲ هم دارد. دمامینی می گوید در این کلام محقق رضی نظر است «اذ هذه العله تفید الدوام فی جمیع الصفات. و لا قائل به احد» حتی خود رضی. تامل کنید که آیا این اشکال وارد است یا نه.

برای همین بحث: وافی/۲۳۸/۳ حاشیه ۱، ص ۲۳۹، ص ۲۶۴، ص ۲۹۲/حاشیه ۲، ص ۲۹۳

و لهذا قال ابن الخشاب (بغیه الوعاه/۵۱۱)، عبد الله بن احمد البغدادی، علامه زمانه فی النحو؛ متوفای ۵۶۷؛ ایشان فرموده است منظور از این مجاریا للمضارع وزن عروضی است. : و هو وزن عروضی لا تصریفی، (صفت مشبیه چطور؟ قليلا مجاری بر مضارع هست. ولی غالبا مجاری نیست. ابن عقيل و خزري/۵۶۵/۲، صبان/۲۹۲/۲، جامع الدورس/۱۹۷/۱) و هی تكون مجاریه له كمنطلق اللسان (آن چه که در دو جلسه پیش بیان شد این را حل کرد که اشکال ندارد از یک ماده اسم فاعل و صفت مشبیه بسازیم.) و مطمئن النفس و طاهر العرض (یعنی کسی که آبرو دار است و آبروی خودش را حفظ می کند. قانع است.) و غیر مجاریه و هو الغالب نحو ظریف (از یظرف) و جمیل (از یجمل)

### فرق چهارم:

الرابع (این را در سیوطی/۲۵۶ هم ملاحظه فرمودید): أن منصوبه يجوز أن يتقدم عليه ( [فرموده است ] يجوز، چون اصل هر معمولی تاخیر از عاملش است. اصلاً این سیاق و اسلوب عبارت نویسی است. ولی اشکال ندارد



که برای اسم فاعل مفعولش مقدم شود.) نحو «زید عمرا ضارب» و لا يجوز «زید وجهه حسن» (این وجهه را بگیریم تشبیها بالمفعول به برای حسن، جایز نیست).

دو نکته در این عبارت محل دقت است: این که فرمودند نحو زید عمرا ضارب، آن مثال منصوبی را مثال زد به مفعول به. آیا این مثال است یا انحصار است؟ اصل در مثال مثال بودن است نه انحصار بودن. ولی این جا چطور؟ آیا آن منصوب که ایشان مثال زد به مفعول به عمرا، یعنی به عنوان مثال مفعول به برای آن معمول منصوبی یا نه منحصر است در مفعول به؟ جواب: منحصر است در مفعول به. و این مثال انحصاری است. نه از باب مجرد مثال. تمام محشین در همین جا همین نکته را تذکر داده اند که آن منصوبی که ما از آن بحث می کنیم منصوب مفعول به است یا تشبیها بالمفعول به.

نکته دوم: لا يجوز زید وجهه حسن. این وجهه آقایان می گویند تشبیها بالمفعول به در سیوطی ملاحظه فرمودید. دلیل تشبیه برای شما مشخص شد از مطالبی که ما خواندیم. شماره یک فرمودند هی لا تصاغ الا من القاصر. قاصر که مفعول به نمی گیرد تا به این بگوییم مفعول به. منتها معمولی است منصوبی. به خاطر همین به آن گفتند تشبیها بالمفعول به. آیا همیشه معمول منصوبی صفت مشبیه را بگوییم تشبیها بالمفعول به؟ عده ای قائل اند بله. ولی عده ای قائل اند خیر، باید قائل به تفصیلی بشویم. مثل همع الهوامع/۶۴/۳: مشبیها بالمفعول به فی المعرفة ولی اگر نکره بود دیگر آن معمول منصوبی را باید تمیز بگوییم. ولی بدانید فیه اختلاف. این طور نیست که اگر یک جایی نکره بود بهمه قائل باشند از حیث تمیز. نه می گویند بستگی به مراد دارد. یک جاهایی می تواند نکره باشد و تشبیها بالمفعول به باشد و افاده ی معنای تمیز نکند. از جمله ی کسانی که این نظر را دارد عباس حسن است در وافی/۲۶۵/۳، آدرس ها ی دیگر: رضی/۴۴۲/۳، صبان /۴/۳، وافی/۳۱۴/۳ وافی/۳۰۹/۳: «امتناع تقدیم معمول الصفه المشبیه ان کان شبیها بالمفعول به. اما غیره فیصح. کشفه الجملة و المنصوبات الاخری التي ينصبها الفعل القاصر و المتعدی و التي يجوز تقديمها كالمفعول لاجله و الحال فلا یصح «الغزال العینَ جمیل» بنصب العین علی التشبیه بالمفعول به. اما اسم الفاعل فیجوز تقدیم معموله علیه فی حالات کثیره اذا کان غیر مقرون بال. که این مباحثی دارد که در اعمال اسم فاعل ملاحظه فرمودید. پس



آنی که نقطه ی اختلاف است مفعول به است در مقابل تشبیهها بالمفعول به. وگرنه در بقیه ی منصوبات اشکالی ندارد تقدیم در هر دو.

اگر واقعا کسی قائل به تمییز باشد بلا اشکال است. ولی اگر کسی تمییز نگیرد. نکره ای باشد که تشبیهها بالمفعول به باشد، باز هم می شود عدم جواز.

دلیل شماره ۴ چیست؟ دلیل همان طوری که بسیاری از نحوین تصریح کرده اند، لضعفها بالفرعیه است. ما می گفتیم صفت مشبیه باسم الفاعل اسم فاعلی که خودش جاری مجرای فعل مضارع بود. به خاطر این که صفت مشبیه فرع بر اسم فاعل است فرعیت سبب للتضعیف. کما این که بسیاری آقایان تصریح دارند. در سیوطی هم فرمود لفرعیتها.

#### فرق پنجم:

**الخامس** (قبلا این فرق را به وجهی در ص ۳۴۳ در حرف الواو دیده بودید. معمول اسم فاعل می تواند هم سببی باشد و هم اجنبی. آن جا سببی و اجنبی را مفصل خدمتان تقدیم کردیم. بیان کردیم تعبیر عباس حسن: ص ۳۱۰: المراد بالسببی الاسم الظاهر المتصل بضمیر يعود علی صاحبها. به این می گفتیم سببی عند احتیاج الی الرابط. معمولی که دارای ضمیری است که این را متصل می کند به ماقبل. مثل ذوالحال، مثل موصوف و اقسام این ها که نیاز به عائد دارند. به انی معمول می گویند معمول سببی. معمولی که خالی از عائد باشد به طور کل چه ضمیر چه بقیه ی روابط. چون روابط فقط منحصر به ضمیر نیستند. شما در مغنی یک صفحه ۵۳ یک بحثی را در ال ملاحظه فرمودید: اجاز الکوفیون و بعض البصریین و کثیر من المتأخرین نیابه ال عن الضمیر المضاف الیه. کسانی که انی مبنا را قبول می کنند ال را به عنوان عائد حساب می کنند و معمولی که دارای ال باشد چنین ال ی که نیابت کرده است از ضمیر، چنین معمولی را سببی می دانند نه اجنبی. بعد مثال زد: « و خرجوا علی ذلک و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی فان الجنه هلی الماوی. » فان الجنه هی الماوی باید نسبت به قبل عائد داشته باشد. آن هایی که قائل اند می گویند ال عائد است. آن هایی که قبول نکردند فرمودند نه ما این را می گیریم الماوی له. ما ارتباط را می فهمیم. همین که عرب ارتباط را می فهمد،





عائد بحث ثانوی. عائد اگر می آید برای انی که ارتباط ایجاد بکند. عرب فهم بکند. که این دو مستقل نیستند. این جمله را دست هر کسی بدهی می فهمد که فان الجنه هی الماوی مربوط به ماقبل است. ولی اگر کسی ال را قبول کرد معمولی که دارای ال نائب از ضمیر بود این معمول هم معمول سببی می داند و نه اجنبی. علی اختلاف المبانی. : **أن معموله یكون سببیا و أجنبیا** (وافی را ببینید: ج ۳/ ۲۶۴/ حاشیه ۲) **نحو «زید ضارب غلامه و عمرا»** (دلیل این توانایی اسم فاعل **قوت در عمل** است.) و **لا یكون معمولها إلا سببیا** (دوباره این مثال ها مثال هایی است که مفعول به است و تشبیها بالمفعول به. این است که دوباره شمنی، دسوقی، امیر، همه این جا تذکر داده اند. مثلا شمنی/ ۱۶۲/ ۲: المراد بالمعمول ما یعملها فیه بحق التشبیه. منظور این است.) **تقول «زید حسن وجهه» أو «الوجه»** (ابن هشام این جا باید می نوشت علی قول. قول کسانی که ص ۵۳ نیابت ال از ضمیر را قبول کردند. آن وقت طبق آن می شود سببی. در مورد الوجه: اشباه و نظایر/ ۲۱۷/ ۱، معانی النحو/ ۱۵۴/ ۳، وافی/ ۳/ ۲۶۴/ حاشیه ۲) و **یمتنع «زید حسن عمرا»** (کما این که اشمونی و صبان ۵/ ۳ و جامع الدروس در همان آدرس دارند).

#### فرق ششم:

**السادس: أنه لا یخالف فعله فی العمل** (اسم فاعل این طور است که از فعل لازم ساخته می شود و از فعل متعدی هم ساخته می شود. متعدی لواحد و لاثنین. اگر از فعل لازم ساخته شود مثل خود فعل لازم مفعول به معمول منصوبی بنابر مفعول به نمی گیرد. اگر از متعدی لواحد ساخته بشود شایستگی و قابلیت معمول منصوبی بنابر مفعول به آن هم به نحو واحد را دارد. لاثنین شایستگی قابلیت معمول منصوبی بنابر مفعول به به نحو اثنین را دراد. لکن صفت مشبیه یخالفه. با این که از فعل لازم ساخته می شود ولی معمول منصوبی به نام شبیه به مفعول به می گیرد. وافی/ ۳/ ۳۱۴ و ۲۴۶، وافی/ ۳/ ۲۹۴/ حاشیه ۴، رضی/ ۳/ ۴۳۴، و **هی تخالفه، فإنها تنصب مع قصور فعلها، تقول «زید حسن وجهه» و یمتنع «زید حسن وجهه» بالنصب** (بالنصب قید احترازی است یا توضیحی ؟ با توجه به اقسام استعمالاتی که در سیوطی و شیخ بها خواندید متوجهید که این قید احترازی است.)، **خلافا لبعضهم** (که این ها گفته اند فعل لازم هم بنابر تشبیها بالمفعول به می تواند نصب دهد. فلذا ممتنع بودن زید حسن وجهه را قبول ندارند. ولی خب نظرشان رایج نیست. )



## فرق هفتم:

السابع: أنه يجوز حذفه و بقاء معموله (اسم فاعل جایز است حذف شود و معمولش باقی بماند. دلیل: قوت؛ مثل خود فعل. قبل از این که انی را درس بدهم باید اول پنج مقدمه را درس دهم).

[مقدمات]

**مقدمه اول:** شما در سیوطی/۲۵۴ به بعد که مباحث مربوط به صفت مشبیه را خواندید و ۲۴۳ به بعد که مباحث مربوط به اسم فاعل را خواندید یک بحثی را خواندید با عنوان شرایط عمل اسم فاعل و صفت مشبیه. این را تکرار کنید. چون در باب اربع به این ها کرارا محتاجیم. از آن بهتر و کامل تر وافی/۲۴۶/۳ به بعد است. صبان ۲۹۳/۲ به بعد. معانی النحو/۱۴۷/۳. من آن بخشی را که به درد ما می خورد را بیان می کنم. عمل اسم فاعل در معمول منصوبی بنابر مفعول به. فرمود اسم فاعل یا ال دارد یا این که ال ندارد. اگر ال دار باشد مطلقا عامل است. چرا؟ من ذیل ال د رمغنی یک آن جا که ابن هشام برای بحث الف و لام بر سر صفت مشبیه بحث می کند این ها را ورود پیدا کردم و دلایلش را بیان کردم که این ال چکار می کند که مطلقا می شود عامل. ولی اگر ال دار نبود. سیوطی نوشت به دو شرط: که «دو شرط هم دو شرط مشهوری است. ولی عده ای شروط را بالاتر کردند. زمانش حال یا استقبال باشد. دلیلش چیست؟ این است که خواندم از آیت الله العظمی بهبهانی که فرمود این از فعل مضارع ساخته می شود و زمان مضارع حال یا استقبال است. اگر بخواهد عامل بشود باید زمانش حال یا استقبال باشد. حالا باید ببینیم ال که می آید چکار می کند که باعث می شود اسم فاعل در ماضی هم علم بکند. دوم: نیاز به معتمد دارد. باید اعتماد به یکی از آن موارد شش گانه ی معروف مثل مبتدا و ذوالحال بکند. عباس حسن موارد دیگری را شمرده است و فرموده است بین اسم فاعل و معمولش فاصل نیاید. آن وقت وارد بیان این فاصل شده است که این فاصل چه است و نکاتی دارد که ببینید. ولكن عمل صفت مشبیه در معمول منصوبی بنابر تشبیه به مفعول به باید اعتماد به یکی از امور شش گانه داشته باشد.

**مقدمه دوم:** شما در سیوطی تعریف باب اشتغال را خواندید. سیوطی/۱۶۱: «هو ان يتقدم اسم و يتاخر فعل او شبهه (این آنی است که می خواهیم این جا از آن استفاده کنیم). قد عمل فی ضميره او سببيه (این سببیه



هم بی ربط به آن چه که امروز گفتمی نبود.» قانون و شرط باب اشتغال را در ادامه این طور فرمود: «لولا ذلک لعمل فیه او فی موضعه» وقتی شما می گوئید زیدا رایته، یا مثلاً زیدا تضربه این جا می گفتند انی از باب اشتغال است. اسمی مقدم شده است به این اسم می گفتند مشتغل عنه. به این فعل یا شبه فعل می گفتند مشتغل و به این ضمیر یا سببی می گفتند مشتغل به یا مشغول به. شبه فعل: زیدا ضاربه. سببیه: چیزی که با او مربوط است: زیدا اضرب اخاه. آن وقت این قانون و ملاک باب اشتغال بود به طوری که اگر نبود آن ضمیر یا سببی، فعل یا شبه فعل عمل می کردند در خود اسم مقدم یا محل اسم مقدم. این بود که به تبع این آقایان یک قانونی را در باب تفسیر در اشتغال ساختند. ما باب تفسیر در نحو زیاد داریم. یکی اش باب اشتغال است. در باب تفسیر در باب اشتغال گفتند ما لا يعمل لا یفسر. این قانون از لولال ذلک لعمل فیه او فی موضعه به دست آمد. عاملی که اگر آن ضمیر یا سببی را برداریم نتواند رد اسم مقدم عمل کند، هیچ وقت هم مفسر برای مفسری که عامل آن اسم مقدم است واقع نمی شود. اگر نتواند عمل کند به هر دلیلی مشکل صناعتی دارد، مشکل معنوی دارد، لا یفسر. این از باب اشتغال بیرون می آید. آن وقت این شبه فعل را خود سیوطی ص ۱۶۶ برای شما بحث کرد: «و سو فی ذا الباب وصفا ذا عمل بالفعل ان لم یک مانع حصل»

**مقدمه سوم:** در مورد فعل گفتیم در مورد شبه فعل هم پذیرفتیم. البته با قیودی که ص ۱۶۶ ملاحظه فرمودید.

**مقدمه چهارم:** آیا عطف فعل بر مفرد جایز است یا خیر؟ اصل اولی عدم جواز عطف است. منتها این استثنا دارد که سیوطی/۲۹۲ آن را به شما درس داد: «و اعطف علی اسم شبه فعل فعلا/و عکسا استعمال تجده سهلا» برای شما انعام/۹۵ را مثال زد: «یخرج الحی من المیت و مخرج المیت من الحی.» چرا عطف شده است؟ چون شبه فعل است. (البته یک نکات ریزی داشت.)

**مقدمه پنجم:** ص ۴۴۲ مغنی؛ آن جا ان شاء الله اقسام عطف را می خوانیم. الاول العطف علی اللفظ، الثانی العطف علی المحل؛ له عند المحققین ثلثه شروط. شرط اول و دوم را کار نداریم. شرط سوم: وجود المحرز. محرز یعنی چه؟ خودش تفسیر می کند: ای الطالب لذلك المحل؛ اضافه بفرمایید بالفعل. ان زیدا و عمرو قائمان. می خواهیم ببینیم این استعمال برای این که صحیح باشد از جهت عطف عمرو بر محل زید شرط



وجود محرز را دارد یا ندارد؟ به عبارت راحت تر آیا این استعمال بنابر عطف بر محل صحیح است یا صحیح نیست. آن جا ابن هشام می فرماید محققین سه شط کرده اند. حالا برسیم ببینیم قبول می کنیم یا نه. شرط سوم وجود محرز است. عمرو بالرفع را می خواهی عطف کنی بر زید بنابر عطف بر محل (بگویی محل بعید اسم آن مبتدئیت و مرفوعیت بوده است). آن جا این آقایان می گویند این عطف علی المحل صحیح نیست. چون باید محرز داشته باشیم. یعنی طالب آن محلی که قرار است به آن عطف بکنی با فعل موجود باشد. می خواهی عمرو داشته باشی باید عطف بکنی به محل مرفوعی تا عمرو بالرفع داشته باشی. باید بالفعل یک طالب و عاملی باشد تا محل مرفوعی را در معطوف علیه پدید بیاورد. حال آن که بالفعل چنین عاملی موجود نیست. چرا؟ لدخول آن؛ آن ناسخ بود. نسخ می کرد. از بین برنده ی ابتدائیت بود. ما الان عامل ابتدائیت را بنابر نظر مکتب بصره نداریم که عامل در مبتدا را عامل معنوی مجرد از عامل می دانستند. از نواسخ دور بودن. این آن دخولش می رساند بالفعل الان عاملی و طالبی که بخواهد محل مرفوعی بسازد نداریم. فلذا عطف علی المحل جایز نیست. البته عده ای وجود محرز را شرط می دانند. و گرنه سر جای خودش بیان می کنیم که مثل ابن مالک در بعضی از کتبش قبول نکرده است وجود محرز را. از متاخرین عباس حسن د رچند جا وجود محرز را تلقی به قبول نکرده است. ولی عده ای من جمله ابن هشام وجود محرز را شرط دانسته اند. حال برویم سراغ فرق هفتم:

### اذی المقدمات]

و لهذا أجازوا (حضرات نحویین) «أنا زيدا ضاربه» (این از باب اشتغال است). و «هذا ضاربٌ زید و عمرا» بخفض زید و نصب عمرو (بگوییم «هذا ضاربٌ زید و ضاربٌ عمرا»؛ عامل حذف شده است و معمولش که عمر باشد باقی مانده است. این درست است. این عمرا توجیهش بر این است که شما بگویید عاملش که ضارب است حذف شده است. ابن هشام طردا للباب برای تکمیل بحث می گوید البته عمرو را می توانید مفعول برای فعل محذوف هم بگیرید. ولی این دیگر به بحث ما ربطی ندارد. آیا این چنین عطفی درست است؟ بله صحیح است. مقدمه چهارم را درس دادم یضرب با ضارب. این مثل یخرج و مخرج است. البته بعضی گفته اند که یضرب اولی است. چرا که فعل در عمل از فعل اولی است. بعضی گفته اند شبه فعل اولی است. چون به هر صورت می شود



عطف مفرد بر مفرد. ولی نوعاً هر دو را تلقی به قبول کرده اند. صبان/۵/۳، معانی النحو/۱۵۱/۳، اشباه و نظایر/۲۲۴/۳) **بإضمار فعل** (طردا للباب) **أو وصف منون**، (یک کسی انی طور بگویند: در انی مثال من این طور حل می کنم: هذا ضاربٌ زید و عمرا از راه عطف علی المحل. عطف شده است به محل زید. چون این ضارب زید گویا ضاربٌ زیدا است. مقعول به ضارب، منون. عطف می کنم به محل زید. وگرنه از لحاظ لفظ که مجرور است. محل منصوبی اش. عالم این جوری جواب می دهد بستگی دارد محرز را شرط بدانیم. کسی که محرز را شرط نمی داند می گویند صحیح است. این همه یک راه حل سوم برای این مثلاً. اما کسی که محرز را شرط می داند می گویند این عطف ب محل صحیح نیست. چون محرز نداریم. محرز طالب ذلک المحل بالفعل بود. محلی که می خواهیم عطف کنیم منصوبی است. باید یک عالمی داشته باشیم که بالفعل بتواند زیدا را به وجود بیاورد. آ» چه ما داریم ضارب است. زیدا را زمان می شود پدید بیاوریم منصوبی اش را اسم فاعل مقدمه ۱؛ زمانی عمل می کند که یا ال دار باشد یا منون. شرط اول اسم فاعل را ندارد. اضافه می کنم این جا یک مطلبی را که بعد ابن هشام می فرماید: اگر اضافه شده است به معمولی غیر از معمول منصوبی مورد نظر اضافه شده باشد. نه به خود معمول مورد نظر. انی هم انب هشام بعد ها اضافه می کند. اگر هم اضافه شده است به معمول دیگری اضافه شده باشد. فرضاً باشد ضاربٌ زید عمروا تا بتواند عمل نصبی در عمروا بکند. یک چنین اسم فاعلی هم یم تواند عمل بکند. اضافه بشود به یک معمول دیگر آن وت عمل نصبی بکند در یک معمول دیگری. ولی این جا هیچ کدام از این سه تا نیست. لذا محرز نداریم و از نظر کسانی که محرز را شرط می دانند. عطف بر محل جایز نیست.

ص ۴۴۴ کتاب: «مسئله الرابعة منعهما الحذاق لان الاسم المشبهه للفعل یا مشبهه للفعل لا يعمل فی اللفظ حتی یكون بال او منونا او مضافا. مضاف یعنی توضیحی که این جا دادم. مضاف به معمولی غیر از معمولی که قرار است در آن عمل نصبی انجام بشود. فلذا آن جا انی را اضافه می کنید. و این جا هیچ کدامش نیست.

و أما العطف علی محل المخفوض فممتنع عند من شرط وجود المحرز كما سیأتی،



## نوبت دوم: جلسه ۱۹:

قال سيد المظلومين امير المومنين ارواح العالمين له الفداء: «اما حزني فسرمد و اما ليلي فمسحر.»

نکته مهم: اگر کسی سوال کرد یعنی چه ما محرز را شرط بدانیم یا ندانیم این چه مبنایی است؟ ما یا هذا ضارب زید و عمرو را داریم یا نداریم. یا عرب استعمال کرده است یا نکرده است. اگر عرب استعمال کرده است که کرده است انی نشان می دهد که محرز شرط نیست. انی چه فرمایشی است که کسانی مثل ابن هشام و دیگران محرز را در عطف محل شرط کرده اند. جواب: بسیار روشن است. همه می گویند این استعمال به کاررفته است. انما الکلام که حالا که گفته است که این بنابر عطف علی المحل به کار رفته است. مگر آن آقایانی که عطف علی المحل را به خاطر نبودن محرز قبول نکرده اند در حل آن گیر کرده اند؟ اضمار فعل گرفته اند. اضمار وصف منون گرفته اند. انی استعمال به کار رفته است ولی صرف به کار رفتن استعمال که دلیل بر انی نمی شود دکه انی عند العرب حتما از باب عطف علی المحل بوده است که محرز شرط نباشد. به کار می برده است بنابر این که آن عمرو بشود مفعول یک ضارب یا یضرب.

مطلب دیگر: دیروز فرمودند باضمار فعل. ما آن فعل را بیان کردیم یضرب؛ فعل مضارع. شما در مباحثه تامل کنید که آیا می شود ضرب در تقدیر گرفت یا خیر؟ آن هم فعل است دیگر؛ ابن هشام هم نوشت فعل. بعد از آن که تامل کردید، آن وقت معانی النحو ۱۵۱/۳ را ملاحظه بفرمایید.

و لا يجوز «مررت برجل حسن الوجه و الفعل» (سوال امتحان خرداد) بخفض الوجه و نصب الفعل (در این جا این را مقایسه کنید با مثال هذا ضارب زید و عمرواً» این جا نمی توانیم این را این گونه حل کنیم: «مررت برجل حسن الوجه و حسن الفعل» نمی توانمی بگوییم. به خاطر این که لا يجوز حذف صفه المشبهه و بقاء معموله. خدایی نکرده کسی نگوید می گیریم یحسن. بالا ابن هشام که فرمود باضمار فعل و او وصف. جواب می دهم مگر شماره شش را نخواندی؟ آن جا خواندیم یمتنع زید حسن وجهه. فرمود فعل لازم بنابر تشبیها بالمفعول به از نظر ما نصب نمی دهد. چرا از نظر آن خلافا لبعضهم آ» بعض چرا. ولی ابن هشام مبنای مشهور را دارد. فلذا این جا اصلا بحث فعل پیش کشیده نمی شود در مورد «الفعل» و لا (لای نسیئه) «مررت برجل



وجهه حسنه» بنصب الوجه و خفض الصفه (این از چه مقوله ای باشد؟ این هم بخواهیم از مقوله ی انا زیدا ضاربه بگیریم؛ از مقوله ی اشتغال. مررت برجل حسن وجهه حسنه» صفت مشبیه ی مذکور بشود مفسر برای عامل وجهه. نمی شود. چرا که لا يجوز حذف صفة مشبیه و بقاء معموله لفرعيتها و لضعفها. این دومی یک مشکل دیگر هم دارد. آن مشکل آن است که باب اشتغال را دیروز درس دادیم. یک شرطی داشت باب اشتغال که لولا ذلک لعمل فیه او فی موضعه. گفتیم آقایان از انی یک قانونی به دست آوردند: «ما لا يعمل لا یفسر» عاملی که نمیتواند عمل کند، در باب اشتغال مفسر هم واقع نمی شود. اگر قرار باشد این جا یک حسن در تقدیر بگیریم باید بگوییم این از باب اشتغال است. شرط باب اشتغال این بود که اگر این ضمیر نبود عامل که عبارت است از شبه قعل بتواند در آن اسم مقدم علم کند. اگر این بود: وجهه حسن؛ حسن بتواند در وجهه عمل کند. حال آ» که نمی تواند عمل کند. چرا؟ فرق شماره چهار: معمولش بر خودش مقدم نمی شود. پس نمی تواند عمل کند. چیزی که نمی تواند عمل کند در باب اشتغال مفسر هم واقع نمی شود. نمی توانید این را از این راه حل کنید. البته این اشکال در مثال قبل مطرح نبود. چون آن از باب اشتغال نبود. تامل کنید که آیا لازم بود ایشان حتما بفرماید خفض الصفه یا خفض صفة فهمیده می شد. علیکم بالتامل. بعد می توانید امیر ۸۸/۲ را ملاحظه بفرمایید. **لأنهما** (دلیل هر دو مثال است). **لا تعمل محذوفه، و لأن** (دلیل اختصاصی عدم جواز در مثال دوم) **معمولها لا يتقدمها** (به خاطر فرق شماره چهار)، **و ما لا يعمل لا یفسر عاملا** (این آن چیزی است که باید در دفترچه ی نحوی نوشته شود. این قانون کلی و اجتهادی است).

#### فرق هشتم:

الثامن: أنه لا یقبح حذف موصوف اسم الفاعل و إضافته إلى مضاف إلى ضميره) الی ضمیر آن موصوف. قبیح نیست این که موصوف اسم فاعل حذف بشود و آن اسم فاعل اضافه بشود به مضافی که آن مضاف اضافه شده به ضمیر موصوف). **نحو «مررت بقاتل أبيه»** (قاتل اسم فاعل اضافه شده است به یک مضاف که این مضاف، اضافه الیه قاتل است ولی خودش مضاف است نسبت به یک مضاف الیهی و آن این ضمیر است که بار ها بیان شده که ضمیر غائب لابد من المرجع. وگرنه عرب به کار نمی برد. مررت برجل قاتل ابیه. این ضمیر بر می گردد به موصوف. موصوفی که این اسم فاعل صفتش است. می گوید این قبیح نیست. خود این ضمیر اماره و



نشانه است بر آن موصوف محذوف. چرا که اگر عرب این را به کار ببرد که می برد، امکان ندارد که ضمیر غائبی رابه کار ببرد بدون مرجع. این نشان می دهد که این قابلیت در اسم فاعل وجود دارد که موصوفش حذف بشود. ولی همین کار در مورد صفت مشبیه قبیح است.) و یقبح (شمامی دانید عرب استعمال قبیح را به این راحتی به کار نمی برد مگر این که قرینه داشته باشد.) «مررت بحسن وجهه» (این جا صفت مشبیه اضافه شده به یک اسم ظاهر که آن اسم ظاهر اضافه شده است به یک ضمیر. این استعمال در عرب قبیح است. بگوییم این اصلش این طور بوده است: مررت برجل حسن وجهه. اشباه و نظایر ۲/۱۰۲، صبان ۳/۵، مکررات ۳/۶۸، سید علی خان ۳۸۳/۳، وافی ۳/۳۱۴)

نکته اول: اگر رجوع بکنید به همع ۳/۶۶ ایشان بعد از این که می فرماید یقبح، اقوال راجع به این استعمال را می آورد. می فرماید سیبویه اصلا این را رد کرده است و خصها بالضرورة و منعها المبرد مطلقا. پس این یقبح نظر مشهور است. ولی مخالف مشهور هم داریم.

نکته دوم: اگر انی جا به شمنی ۲/۱۶۲ رجوع بکنید، شمنی از دمامینی نقل می کند که ابن هشام خودش را سر کار گذاشت (این تعبیر من است) چرا که شما در سیوطی ۲۵۶ در بحث صفت مشبیه (علاوه بر صمدیه، اگر خواننده باشید)، استعالات سی و شش گانه صفت مشبیه با معمولش ار مدنظر قرار دادید. آن جا سیوطی فرمود بعضی از این استعمالات صحیح اند. بعضی ها باطل و ممتنع اند. بعضی قبیح اند. بعضی ضعیف. حالا دیگر کدام ها چگونه اند دیگر کار من نیست. یکی از آن مثال هایی که سیوطی و دیگران آورده اند بر انی که این استعمال استعمالی است ضعیف همین مثال است. مررت بحسن وجهه. آن جایی که صفت مشبیه اضافه بشود به معمولش و معمول اضافه بشود به ضمیر. فرمود این ضعیف است. جناب دمامینی دست گذاشته است روی همین. گفته است: حناب ابن هشام! این مثالی که شما زدی، در کل عند العرب ضعیف است. چه موصوف ذکر بشود و چه نشود. ربطی به موصوف ندارد. اصلا استعمال صفت مشبیه که اضافه بشود به معمولش که معمول دارای ضمیر باشد منثل این جا کلا ضعیف است. ربطی به بیان موصوف و عدم بیان موصوف ندارد. همین اشکال را باقی محشین اعم از مهدی الاریب ۵۰/۵، دسوقی ۳/۲۴ و ۲۵ و امیر ۲/۸۸ به تبع دمامینی همه مطرح کرده اند.





ولکن فيه تامل واضح. ما قبول نمی کنیم این اشکال را. جواب می دهیم: بار ها بیان کردیم که حیثیات نگاه سبب احکام مختلف می شود. همین چند روز پیش اول همین بحث دیدید: تا به یک ماده چگونه نگاه کنیم. به حیث ثبوتی نگاه کنیم یا به حیث حدوثی. حیث نگاه احکام را تغییر می دهد. فرمایش شما متین. ولی ابن هشام این جا دارد بر اساس ذکر موصوف و عدم ذکر موصوف قبح بار می کند. این قبح شیء آن قبیح و ضعیفی که مربوط است به استعمالات صفت مشبیه و ناظر به کاربرد های معمولش شیء آخر. این یک حیث نگاهی است. چه ربطی دارد که اگر آن را گفتیم ضعیف دیگر چرا این را گفتید یقبح. نه به حیثی که آن جا مطرح است این استعمال ضعیف. ولی به حیث حذف شدن موصوف این استعمال قبیح. شاهدش هم این است و اثرش هم این جا ست که اگر موصوف ذکر بشود ضعیف هست، قبیح نیست. ولی اگر موصوف ذکر نشود هم ضعیف است و هم قبیح است. و هذا امر متفاوت از آن چه که آقایان فرموده اند. علیکم بالتامل.

#### فرق نهم:

التاسع: أنه يفصل (يفصلُ یا يُفصلُ؛ بنا بر این که این متعدی باشد یا لازم باشد. اگر فَصَلَه را لحاظ بکنیم، به معنای جدا کرد؛ می خوانیم يُفصلُ؛ اگر فَصَلَ را به معنای جدا شدن بگیریم این را می گیریم يفصلُ) مرفوعه و منصوبه (چرا؟ لقوته)، ک «زید ضارب فی الدّار أبوه عمرا» (ضارب تمام شرایط عمل را دارد و فی الدار آمده است فاصل شده است بین ضارب و معمول مرفوعی و منصوبی اش.) و یمتنع عند الجمهور (جمهور بصری ها؛ این را می فرماید تا بگوید کوفی ها تلقی به قبول کرده اند. فلذا این فرق نهم ناظر است به بیان حضرات بصریون و اکثر متأخرین.) «زید حسن فی الحرب وجهه» رفعت أو نصبت (چرا؟ لضعفها لفرعيتها).

وافی/۳/۲۵۰، ج ۳/۳۱۴، صبان/۵/۳

نکته: دیروز در درس وقتی شرایط عمل اسم فاعل را گفتم، گفتمی شرط دیگر عمل کردن اسم فاعل که وافی گفته است و سیوطی نگفته است، آن است که فاصل نیاید. چطور انی جا فرمود فاصل می آید؟ جواب آن است که همان موقع که گفتم فاصل نمی آید بعد یک نکته ای را بیان کردم. گفتم البته ایشان راجع به فاصل و



کدام فاصل صحبت کرده است. آن فاصل ظرف نیست. لتوسعه. و این جا مثالی که ابن هشام زد فی الدار بود. فی الدار ظرف است و لذا این را عباس حسن هم اشکال نمی کند.

نکته بعد: ص ۳۰۱ وقتی داشتیم می خواندیم: فصل عقد للتدریب، آن جا یک بحثی داشتید: توسع فی الظروف، بیان کردم این از عناوینی است که نیاز به کار دارد. چون حدود و ثغورش هنوز مشخص نشده است. الان این مثال را به آن صفحه اضافه کنید. فی الحرب ظرف است. اگر ظرف این قدر توسع دارد، چرا جمهور بصری ها گفته اند این ممتنع است. در صورتی که اگر همین بشود زید حسن وجهه فی الحرب، همه می گویند درست است. مگر ظرف تتوسع ندارد؟ بر اساس توسعش این جا آمده باشد. ولی توسع حدود و ثغور دارد. همان جا مثال هایی را بیان کردم؛ انی هم یک شاهد است بر آن نکاتی که آن جا تقدیم محضر شد.

#### فرق دهم:

العاشر: أنه يجوز إتياع معموله بجميع التوابع (برای معمول اسم فاعل می توانیم تابع بیاوریم به جمیع توابع پنج گانه)، و لا يتبع معمولها بصفة (ولی برای معمول صفت مشبیه نمی شود تابع صفتی آورد). ، قاله الزجاج و متأخرو المغاربة (مکتب نحوی مغاربه؛ همع/۶۷/۳، وافی/۳۱۴/۳)

چند مطلب:

**مطلب اول:** ما المراد من هذا المعمول، فی هذه العبارة. آیا منظور از این معمول هم معمول مرفوعی و هم معمول منصوبی است؟ یا نه فقط معمول منصوبی بحق التشبيه؟ از باب مفعول به در اسم فاعل و از باب تشبیهها بمفعول به در صفت مشبیه؟ ابن هشام به جز شماره نه که تصریح فمرود اسم فاعل فاصل می شود بین خودش و مرفوع و منصوبش، بقیه جاها وقتی معمول به کار برد، معمول منصوبی بحق التشبيه یا بنابر مفعول به ی بود. این استظهار گیری است. ابن هشام که شماره نه را گفت، چرا در بقیه گفت معمول. این را هم این جا گفت معمول. چطور در نه فرمود؛ در ده نفرماید. ظاهرا آن طور که از کلمات آقایان بر می آید باید منصوبی باشد. این را داشته باشید. تا برسیم به آخر عبارت.



مطلب دوم: لا يتبع معمولها بصفه. چرا؟ چرا فقط صفت؟ آن چهارتای دیگر چه؟ بین حضرات محشین، اولاً تعبیر بسیاری شان این است: مستندهم عدم السماع. دلیلشان این است که از عرب شنیده نشده است که صفت بیاید برای معمول صفت مشبهه. بعد وارد شده اند در تحلیل که آیا فقط گیر به سماع بدهیم یا تحلیل هم بکنیم؟ مثل جناب شمنی و امیر فمروده اند حکمت این عدم کاربرد و عدم سماع این است: انّ معمول لها اشترط سببیته. فرق پنجم گفتند معمول صفت مشبهه باید سببی باشد. نمی شود اجنبی باشد. سببی را چه تعریف کردیم: متصل به ضمیری که بر گردد به موصوف. همین هم باز این فهم آقایان محشین و این تحلیل... چون فرق پنجم در مورد معمول منصوبی بود، این نشان می دهد که در ارتکازات آقایان محشین هم همین است که این طور تحلیل کرده اند. انی ها گفته اند حکمتش انی است که معمول صفت مشبهه شرط شده است که سببی باشد. سببی بشاد یعنی متصل به ضمیر باشد. چون باید سببی باشد و سببی متصل به ضمیر، این معمول را که باید صبیی باشد، آقایان معامله ی ضمیر با آن کرده اند. در حکم ضمیر قرار داده اند. و قبلاً خواندیم در همین کلاس: الضمیر لا یوصف و لا یوصف به. فلذا عرب برای معمول صفت مشبهه صفت به کار نمی برد. امیر و شمنی تعبیر کرده اند حکمته. جناب دسوقی و جناب حجت خراسانی تعبیر کرده اند دلیله. کدام تعبیر بهتر است؟ فرق حکمت و دلیل را می دانید؟ هم در فقه به درد شما می خورد و هم در اصول. الدلیل تعمیم و تخصص. اگر یک حکمی دائر مدار دلیل شد، هر مصداق دیگری که این دلیل بر آن بار بشود، آن حکم بر آن بار می شود. و هر مصداقی که این علت بر او بار نشود، این حکم بر آن بار نمی شود. من حیثی تعمیم و من حیثی تخصص. ولی حکمت این طور نیست. چچون دائر مداری نیست. حکمت آن انگیزه و داعی مشهوری است که قابل تطبیق است. فلذا هیچ تعمیم و تخصصی ندارد. فلذا فقها می گویند آن روایت شریفه ای که از حضرت پرسیدند و در علل الشرایع موجود است گفتند چرا زنی که شوهرش مرده است یا زنی که طلاق می گیرد باید عده قرار گیرد، حضرت فرمودند برای این که اخلاف در میاه نشود. ممکن است این از شوهر قبلی بچه در رحم داشته باشد. در جا شوهر کند معلوم نمی شود که از شوهر اول است یا از شوهر دوم. همه ی فقها فرموده اند این حکمت است و علت نیست. چون اگر این طور باشد دختری که هیچ گونه مسی نداشته باشد با شوهرش و امکان بارداری ندارد، نباید عده نگه دارد؛ چون این علت برای او نمی آید. و لا قائل



به احد. این ها تعبیر کرده اند حکمت است و آن ها تعبیری کرده اند دلیل. تعبیر حکمت درست است و دلیل غلط. چون اگر این دلیل باشد دلیل تعمیم و تخصص. ما یک قانون دیگری هم خواندیم العطف البیان فی الجوامد کالصفات فی المشتقات. باید بگوییم تابع عطفی بیانی هم نباید بیاید. اگر دلیل است باید در مورد عطف بیان هم جاری بشود. ولی اگر حکمت باشد دیگر در مورد عطف بیان جاری نمی شود.

و یشکل علیهم الحدیث فی صفة الدجال (اسم دیگر دجال مسیح است. مسیح به خاطر این که یک چشمش مشکل دارد، مسح شده است، به هم مالیده شده است چشمش به خاطر همین به او مسیح هم گفته شده است.) «أَعَوَّرَ عَيْنَهُ الْيَمْنَى» (یمنی صفت عین که معمول اعور است که صفت مشبیه است. البته بعضی به یسری هم نقل کرده اند: مکررات؛ بعضی گفته اند به عینه هم نقل شده است.)

مطلب: این مثالی که آقایان آورده اند مرفوعی است. اگر این مرفوعی است، پس آن بالا را چکار کنیم؟ اتفاقاً این یکی از جواب های به مسئله است. گفته اند شما چون قبلاً بار ها در این کلاس بیان شد تعبیر یشکل در عبارات ابن هشام با تعبیر یرد و رد فرق می کند. یشکل را جاهایی به کار می برد مثلاً در لو که فرمود یشکل علی المبتیین فلان و جوابه فلان. یا در فصل عقد للتدریب، آن جا ملاحظه فرمودید: ص ۳۰۲ که یشکل به کار برد و جواب داشت. یک وقت هایی جوابش را ذکر می کرد یک وقت هایی ذکر نمی کرد. مثل ص ۳۰۲ که جوابش را ذکر نکرد. لوضوحه. دیگر شما باید یاد گرفته باشید. ابن هشام وقتی که انی تعبیر را به کار می برد یعنی جواب دارد. یک جواب این است که این اصلاً خارج از بحث است. چون آن چه که آن ها گفته اند راجع به معمول منصوبی است. شما معمول مرفوعی آوردید. اما جواب های دیگر:

یک) گفته اند این الیمنی خبر است برای مبتدا محذوف. اعور عینه. سوال: کدام عینش. هی الیمنی. استیناف بیانی. دوم) بعضی دیگر جواب داده اند انی مفعول است برای محذوف: اعنی الیمنی. و این جمله جمله استینافیه است. چون استینافیه می تواند اسمیه باشد و می تواند فعلیه باشد. شما تامل کنید که از راه صفت مقطوع با بیان جدیدی می شود این را جواب داد یا نه. این جواب هایی که دادم در تمام محشین موجود است و آدرس های آن ها تقدیم محضر شده است.



## فرق یازدهم:

دقیق است. دیروز در مثال هایی که در السابغ خواندیم فرمود اما العطف علی محل المخفوض فممتنع عند من شرط وجود المحرز کما سیاتی. که آدرسش را دادیم.

الحادی عشر: أنه يجوز إتباع مجروره (مجرور اسم فاعل یعنی آن معمول اسم فاعلی که اسم فاعل به آن اضافه شده است. فلذا شده است مجرور). علی المحل (اتباع علی المحل؛ بنابر اتباع محلی). عند من لا یشرط المحرز (مثلا آن مثال دیروز: هذا ضارب زید و عمرا. گفتند انی صحیح است. بنابر کسی که محرز را شرط نمی داند. ولی همین ها د رمورد صفت مشبیه گفته اند نه ولو ما محرز را شرط ندانیم نمی شود برای معمول مجروری صفت مشبیه شما تابع بیاورید به نحو تابع محلی). ، و یحتمل أن یکون منه (ابن هشام تعبیر به یحتمل می کند. حالا باید ببینیم چرا) (و جَاعِلَ اللَّیْلِ سَكْنًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ) (شما می دانید که از معنوی این شمس کاملا مربوط به لیل است. مربوط به سکن نیست که بگوییم عطف علی اللفظ شده است. خب پس این باید به لیل عطف بشود. لیل مجرور است جاعل به آن اضافه شده است. این را چطور حل کنیم؟ می گوید آن هایی که گفته اند محرز شرط نیست، گفته اند این الشمس عطف شده است بر محل لیل. چون این در تقدیر انفصال است. جاعلُ اللَّیْلِ سَكْنًا وَالشَّمْسَ؛ جاعل اللَّیْلِ د ر تقدیر انفصال است. فلذا این عطف شده است به محل این. چون محل نصبی از لیل دارد. ولی کسانی که محرز را شرط می دانند چطور حل می کنند؟ فعلی یا اسم فاعلی در تقدیر می گیرند. عطف علی الجوار را ابن هشام و مشهور آقایان قبول ندارند. ولی اگر کسی قبول کرد می تواند از آن راه هم حل بکند. چرا ابن هشام این را فرمود یحتمل؟ بخاطر این که ممکن است قاری ای که انی را این طور قرائت کرده اتفاقا همان ضارب و فعل مدنظرش باشد. نه بنابر عطف علی المحل. انی دلیل اول. دلیل دوم و تتمه ای که دارد، فردا...)

## نوبت دوم: جلسه ۲۰:

قال امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: «اما حزنی فسرمد و اما لیلی فمُسَهَّدٌ»



رجوع: التبیان عکبری/۱/۳۹۰/حاشیه ۳؛ این آیه شریفه چند قرائت دارد. یک قرائتش قرائت حفص از عاصم است و حمزه و کسایی و خلف و اعمش خوانده جَعَلَ الیل. این قرائت هم بعضی ها خوانده اند: جاعل اللیل سکنا و الشمس. قرائت سوم: جاعل اللیل سکنا و الشمس. این هم محل بحث نیست. چون الشمس عطف شده است بر لفظ اللیل. آنی که بحث بود و الشمس بود. رجوع: نمونه/۵/۳۵۹.

جهت دیگری که ابن هشام به واسطه ی آن شاید این جا تعبیر به احتمال کرده است این است که شما این آیه شریفه را دوباره ص ۴۴۴ خواهید خواند. آن جا بحث عطف علی المحل است: المساله الرابعه: منعهما الحزاق. این دو مثال را حزاق از نحوی رد کرده اند؛ لان الاسم المشبه للفعل لا يعمل فی اللفظ حتی یكون بال او منونا او مضافا. در حالی که این جا این جوری نیست. این اسم شبه فعلی که ما داریم این گونه نیست. مصدر به ال نیست. منون یا مضاف به معمولی غیر از معمولی که قرار است عمل نصبی در آن صورت بگیرد نیست. و اجازه ما قوم تمسکا بظاهر قوله. و جاعل اللیل سکنا و الشمس و القمر حسبانا. گفته اند این جا عطف به محل هست در صورتی که جاعل نه ال دارد و نه منون است و نه مضاف به چیزی غیر از آن چیزی که می خواهیم برای آن محل نصبی درست کنیم. آن وقت آن جا ابن هشام دوباره وارد بحث می شود که آیا اصلا انی جا می تواند جاعل شرط عمل را داشته باشد؟ می فرماید عده ای از آقایان گفته اند جاعل اصلا نمی تواند عامل باشد. چون بیان کردم قرائت مشهور این جعل است. آن قرائت موید این قرائت می شود. اصله التطابق که قبلا درس داده بودم. اصالت توافق. آن فهم قرنیه می شود بر این فهم که جاعل ماضی است. و شما م بدانید اگر اسم فاعل ماضی باشد و مصدر به ال نباشد لا يعمل. فلذا از جای دیگر هم این مشکل دارد. این است که آن جا اجیب بان ذلک علی اضمار عامل یدل علیه المذکور ای و جعل الشمس. فعلی هم که در تقدیر می گیرند جعل است. چرا فعل مضارع نه؟ چون مفسرش جاعلی است که اسم فاعل ماضی است. متناسب با او که ماضی است، این هم اگر می خواهیم حل بکنیم باید از راه اضمار عامل حل بکنیم. و یشهد للتقدیر فی الآیه أن الوصف فیها بمعنی الماضی، و الماضی المجرد من أل لا يعمل النصب (مگر این که مصدر به الف و لام باشد. آن مباحثی که آن جا مدنظر هست، شاید ابن هشام این جا مدنظر قرار داده است و گفته است یحتمل. البته آن جا ابن هشام بعدا جواب می دهد. آیا می شود جاعل را یک جوری کرد که از ماضی صرف بودن در بیاید. ولی با توجه



به نکایت که در مورد آیه شریفه و جاعل مسطرح است خیلی خوب است که انسان بگوید یحتمل تا جمیع مبانی را محل دقت قرار داده باشد).

و لا یجوز «هو حسن الوجه و البدن» (گرچه ما قائل باشیم محرز شرط نیتس. ولی انی جایز نیست. بنابر این که بفرمایید البدن عطف است بر محل الوجه. دوباره بعضی ها این جا بحث فرعیت و ضعف را پیش کشیده اند. آخر بحث بیان می کنیم که عده ای دیگر در این عدم جواز تحلیل دیگری دارند.) بجر الوجه و نصب البدن، خلافا للفراء (خلافا، قبلا قرار بود روی نقش اعرابی اش تامل بفرمایید.) أجاز «هو قوی الرجل و الید» (خلافا را به کجا بزنیم؟ با توجه به ادامه عبارت مشخص می شود که می خورد به لایجوز. یعنی در صفت مشبیه هم عطف بر محل را جناب فراء اجازه داده است. الان این جا مجرور ما الرجل است که مربوط است به قوی و از آن اتباع علی المحل کردیم. بنابر این که انی رجل فاعل فی المعنی قوی باشد که صفت مشبیه است. دارای محل رفعی. فلذا الید را عطف بکنیم به محل الرجل. قبلا در همین کلاس خواندیم اسم فاعل را سیوطی و دیگران فرمودند مشهور قریب به اتفاق که به فاعلش اضافه نمی شود. مگر بعضی ها به صورت شذوذی استثنائاتی کرده اند.)

رفع المعطوف

یک فرقی این مثال جناب فراء با ماقبل دارد. ماقبل فرمود لا یجوز هو حسن الوجه و البدن؛ به نصب بدن. این جا عطفی که صورت رفتن عطف به محل منصوبی و بود. در انی مثال جناب فراء عطف بود به محل مرفوعی. ولی قاعدتا شما به این هشام بگویید می گوید این ضرری نمی زند. چون تیتز بحث این بود: یجوز اتباع مجروره علی المحل. دیر ننوشتیم علی محل نصبی یا رفعی. در هر دو متبوع ما مجروری است؛ هر دو هم بنابر عطف علی المحل است. فلذا مرفوعی یا منصوبی اش را کار نداریم: عده ای از آقایان مثل دسوقی ۲۶/۳ بعد از این که ابن هشام می نویسد برفع المعطوف م ینویسد او بنصبه. یعنی از نظر جناب فراء فرق نم یکنند او عطف علی المحل را بر صفت مشبیه جایز می داند. حالا این مثال و الید است. فرقی نمی کند. او کل اتباع علی المحل را جایز می داند. لذا او نصب المعطوف را اضافه کرده است. ولکن اگر اکثر کتب از صبان ۵/۳ از همع الهوامع ۶۷/۳ این ها وقتی نقل کرده اند کلام جناب ایشان را می بینید این ها همه دارند برفع المعطوف. کسی بنصبه ندارد. الا این که این شعر ۳۷۴ که می بینید شارح ابیات مغنی البیب وقتی این شعر را شرح کرده است، آن جا دوباره



نظر فراء را آورده است. این شعر در مورد صفت مشبیه است. آن وقت آن جا می فرماید جناب فراء هم در این جا چنین نظری را دارد و آن مثال مثال عطف علی محل منصوبی است. شرح ابیات مغنی البیب/۱۴/۱۵ و

**و أجاز البغدادیون إتباع المنسوب** (این عبارات عبارات دقیقی است. من هم می خواهم از پس و پیش عبارت اضافه کنم؛ دل بدهید.) **بمجرور** (اتباع متبوع منصوبی را به تابع مجروری. از کجا می فهمیم منظور از این منصوب متبوع است از این مجرور تابع است؟ از آن باء؛ اتباع منصوب به مجرور. پس منصوب می شود متبوع و مجرور می شود تابع. **فی البابین** (هم در باب اسم فاعل و هم در باب صفت مشبیه) **كقول امرئ القیس** (این مثال مثال است برای صفت مشبیه. شما می فرمایید مثال اسم فاعلش چیست. می گویم بگذارید این ها را بخوانم؛ آن وقت راجع به مثال اسم فاعلش بحث کنم.): **«فَظَلَّ طَهَاءُ اللَّحْمِ مَا بَيْنَ مَنْضَجٍ / صَفِيفٍ شَوَاءٍ أَوْ قَدِيرٍ مُعْجَلٍ»** (شاهد مثال سر قدیر است که تابعی است مجروری برای متبوع منصوبی. حضرات بغدادیون گفته اند این درست است. این اصلاً غیر از تیتراست. تیترا: اتباع مجرور. ولی این جا متبوع ما منصوب است. ابن هشام دیده است جای خوبی است که این را مطرح بکند. وگرنه این ربطی به حادی عشر ندارد. منتها اجازه داده اند اتباع منصوب به مجرور. مثل قدیر که عطف شده است بر محل صغیف. چطور؟ بنابر این که صفت مشبیه اضافه بشود به آن صغیف. ابن هشام می خواهد این بحث استطرادی را انجام دهد.

طهاه، مثل قضات، جمع طاهی به معنای طباح. منضج به معنای همان پزنده است. صغیف، به معنای اسم مفعولی است: مصفوف: چیده شده. شواء: گوشت بریان. این اضافه ی صغیف به شواء اضافه ی صفت است به موصوف. در حقیقت بوده: کباب بریان شده ی چیده شده. این اضافه ی صفت است به موصوف. قدیر خود ابنهشام بیان کرده است المطبوخ فی القدر: غذایی که در دیگ پخته می شود. معجل هم صفت است. معنای شعر: پس گردیدند پزندگان گوشت، مابین گروهی که طبخ کننده بود کباب بریان شده را و گروهی که طبخ کننده اند گوشت را در دیگ سریع الطبخ.

**التقدير: المطبوخ فی القدر، و هو عندهم** (عند حضرات بغدادی) **عطف** (عطف علی المحل) **علی صغیف، و خرج** (سه جوابی است که ابن هشام می گوید به بغدادیون داده اند. جواب اول: اشتباه کردید این اصلاً از مقوله عطف





علی المحل نیست. این در حقیقت این گونه بوده است: «منضج صغیف شواء و طابخ قدیر» خواندید در سیوطی/۲۳۴: ربما جرّوا الذی ابقوا. فرمود یک وقت هایی مضاف حذف می شود و مضاف الیه به جرّش باقی می ماند. این مضاف الیه بوده است. و در حقیقت این تابع عطف بوده است به این منضج. مضاف حذف شده است مضاف الیه باقی مانده به جرّش. این جواب اول. جواب دومی که داده اند گفته اند این بنابر عطف علی الجوار است. نه عطف علی المحل. چون قدیر در جوار شواء آمده است و شواء مجرور است، این هم مجرور است. این از مقوله ی عطف علی الجوار است. به جواریت قدیر با شواء. جواب سومی که داده اند گفته اند انی اصلا عطف علی المحل نیست. این عطف علی التوهم است. یا عطف علی المعنی است. به توهم این که این منضج صغیف شواء، بوده است. )

این استفاده نادرست است. ولی اصل عطف علی المحل اگر محرز را شرط ندانیم قابلیت استفاده را دارد. یعنی فراء در این جا کلامش مطابق است با بغدادیون. چون بیان بغدادیون به فهم ابن هشام یک نوع عطف علی المحل بود. منتها دیگر نه اتباع مجروره علی المحل. این جا دیگر بیان کردیم که متبوع ما منصوب است.

ولی یک سوال دیگر جا دارد: این که چه بیلی به کمر عطف علی المحل بغدادیون خورده است که این قدر جواب در مقابلش علم شده است. واقعا این سوال جا دارد. حاضر شده اند عطف علی الجوار را بگویند؛ عطف علی التوهم را بگویند. عطف علی اللفظ را بگویند. ولی عطف علی المحل را نگویند. نکته اش چه بوده است؟

**خرّج** (حمل؛ خرج از باب تطبیق مثال. نه این که فکر کنید در این مثال آقایان جواب داده اندو اصل کلام بغدادیون را پذیرفته اند. نه این طور نیست. ) **علی أن الأصل «أو طابخ قدیر» ثم حذف المضاف و أبقى جر المضاف إلیه** (بنابر آن چه که در سیوطی/۲۳۴ خواندید. همین مثال را سیوطی هم زد: ) **كقراءة بعضهم (وَاللّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ)** (مضاف محذوف مفعول به بوده است. آن جا سیوطی فرمود ابن ابی الربیع گفته است که مثلا بقاء بگیرد. والله يريد بقاء الآخرة. یک عده گفتند ثواب بگیرد. این دیگر زیاد محل بحث نیست.) **بالخفض، أو أنه عطف علی صغیف و لكن خفض علی الجوار** (بنابر عطف علی الجوار است.)، **أو علی توهم أن الصغیف مجرور بالإضافة** (ابن هشام می گوید عطف علی التوهم را قبول کنید:) **كما قال الزهیر** (بعدا می گوییم همین شعر را



سیبویه در الکتاب آورده است. عطف علی التوهم از چیز هایی بوده است که من وارد شده ام و نظر خودم را بیان کرده ام. چون این ها چیزهایی است که شما یک بار می بینید. من چیزی به نام عطف علی التوهم را قبول ندارم. و ابن هاشم خودش را می کشد و زمین و زمان را به هم می دوزد که عطف علی التوهم را شما قبول کنید. (این شعر ص ۲۶۰ آمد و ص ۴۴۶ دوباره در عطف علی التوهم خواهد آمد. این را سیبویه نقل کرده است) **بدا لی انی لست مدرک ما مضی / و لا سابق شیئا إذا کان جائیا** (سابق به کجا عطف شده است؟ از لحاظ معنایی هیچ جایی نمی ماند جز این که عطف بکنیم به مدرک. لست مدرک ما مضی و لست سابقا. خب اگر می خواست عطف علی اللفظ بشود باید می شد سابقا؛ چرا شده سابق. آن جا به شما می گویند این عطف علی التوهم است. شما در مغنی یک در باء زائده خواندید که بر سر خبر لیس قیاسا باء زائده به کار می رود. توهم این که لست مدرک ما مضی، توهم شده این لست بمدرک ما مضی بوده است. فلذا و لا سابق.)

وقتی این جا عطف علی التوهم را پذیرفتید آن وقت در شعر هم تطبیق می دهیم. می گوئیم قدیر عطف شده است به توهم اضافه ی صفت مشبیه به معمولش. چون اضافه می شود. صفت مشبیه به معمولش اضافه می شود. این در عرب استعمال دارد.

بدا یعنی ظهر. معنای شعر: ظاهر شد برای من که نیستند درک کننده ی آن چه که گذشته و نیستم سبقت گیرنده چیزی را که زمانی بیاید.

کتاب تمام شد؛ از این جا به بعد خارج کتاب. در چند مرحله:

یک) مثال اسم فاعل چه شد؟ فرمود فی البابین. هم در باب اسم فاعل و هم صفت مشبیه. این ها مثال اسم فاعل را این گفته اند: زید ضارب عمرا و اخیه. در این جا متبوع ما منصوبی است. تابع ما مجروری است. بنابر عطف علی المحل. به خاطر این که ضارب عمرا در تقدیر ضارب عمر. اضافه به مفعولش. اسم فاعل اضافه به مفعولش. فلذا اخیه، این اسم از اسمای سته جرش بر یاء بنابر عطف به محل عمرو.

دوم) چرا آقایان این قدر با بغدادی ها مخالفت کردند در این که نپذیرند. شما عطف علی المحل را بیاورید: ص ۴۴۲: بیان کردیم که آقایان ابن هشام می فرماید برای عطف علی المحل عند المحققین ثلاثه شروط: امکان



ظهوره فی الفصیح. با آن کار نداریم. ثالث را قبلا با آن کار داشتیم. ثانی را امروز کرداریم. دومین شرط صحت عطف علی المحل این است: آن یکنون الموضع بحد الاصاله. آن موضعی که قرار است بر آن موضع عطف محلی صورت بگیرد، موضع استعمال اصلی آن کلام باشد. آن یکنون الموضع بحق الاصاله. فلا يجوز هذا ضارب زیدا و اخیه. این مثالی بود که برای اسم فاعل آورده اند. لا يجوز؛ چرا؟ این ها می گویند شرط دوم عطف علی المحل آن است که آن محلی که قرار است بر آن عطف علی المحل صورت بگیرد که در مثال ما «عمرو» است، در آن استعمال این اصیل باشد. فرع نباشد. حال آن که شما می دانید ضارب عمرا اصیل است و ضارب عمرو غیر اصیل. چون به این می گویند اسم مشبه للفعل. به خاطر این که اگر شروط عمل باشد می گویم من هم مثل فعلم عمل می کنم. حق اولیه در مشبه للفعل ها عمل کردن است نه اضافه شدن. فلذا ضارب عمرا می شود استعمال اصیل و موضع نصبی می شود موضع اصیل. نه موضع جری که شما می خواهید بر آن عطف علی المحل کنید. این است که این به درد نمی خورد. کذا الکلام در این شعر. در این شعر هم اگر می خواهید قدیر را عطف بکنید به محل صغیف، بنابر این می شود که منضج که صفت مشبیه ای است که شرایط عمل را دارد اضافه بشود به صغیف. و شرط ثانی عطف علی المحل این بود: آن موضعی که قرار است عطف علی المحل در آن صورت بگیرد اصیل باشد. و حال آن که انی جا موضع مجروری اصیل نیست. فلذا یان عطف علی المحل عند المحققین (یعنی خودش می خواهد قبول کند) قبول نشده است. عطف علی التوهم و علی الجوار را گفته اند که بغدادیون را کنار بزنند.

نکته ی بعد این است که شما در سیوطی/۲۳۴ این را که گفتمی خواندید. فرمود حذف مضاف؛ باقی ماندن مضاف الیه بر جرش. ولی ص ۲۳۳ یک چیز دیگر خوانده بودید: و ما یلی المضاف یاتی خلفا عنه فی الاعراب اذا ما حذف. فرمود اگر مضاف حذف شد، مضاف الیه جای آن نشیند و اعراب آن یعنی مضاف را بگیرد. دمامینی در حاشیه به این حمل اول که حمل اول از طرف اعلم است، خرج علی ان الاصل این از اعلم است (قبلا زندگی نامه ی اعلم را تقدیم محضر کرده بودم؛ شرح شواهد/۲/۸۵۷ که این آقایان آدرس آوردند، می فرماید این بیان بیان اعلم است) دمامینی به اعلم خدشه کرده است. می گوید شما از قانون ۲۳۴ استفاده کردی. حال آن که بهتر بود از ۲۳۳ استفاده کنی. شما فرمودی حذف المضاف و ابقی جر المضاف الیه. بهتر بود می گفتی مضاف



حذف شده و مضاف الیه جای آن نشسته است و اعراب مضاف در این جا مجرور است. چون عطف شده است طایخ به منضج. من از شما می پرسیم حالا چه این را بگوییم چه آن را؛ در این مثال هیچ تغییری نمی کند. بله اگر یک جایی مضاف ما منصوب یا مرفوع باشد کدام را بگیریم اثر دارد. ولی در این جا که مضاف ما خودش مجرور است، در عمل چه ۲۳۳ را بگیریم چه ۲۳۴ را، در عمل تاثیری ندارد. چون مضاف خودش مجرور است. ولی چه بوده است که دمامینی این را گفته است. دمامینی فعل است. بی خود نمی گوید این را می گفتم این را نمی گفتم. به خاطر این که شما در سیوطی خواندید که قانون ۲۳۴ ربمایی است و ۲۳۳ کثیری است و تا ما می توانیم از قانون کثیر استفاده کنیم تطبیق نمی کنیم بر قانون قلیل. به خاطر همین جناب دمامینی می گوید از این استفاده می کردیم. نه از ۲۳۴. ولی تامل کنید و تحقیق کنید و سیوطی را دوباره ببینید. ببینید چیزی در ذهن اعلم نبوده است که از قانون ۲۳۴ استفاده کرده است.

شمی/۱۶۲/۲، دسوقی/۲۶/۳، امیر/۸۸/۲

**نکته بعد:** ص ۳۴۵ را بیاورید: الخامس عشر: پانزدهمین اختصاص واو که بقیه ی حروف عطف این استعمال را ندارند. چون اصلا بحث سر این بود. تنفرد الواو عن سایر الاحرف العطف بخمسه عشر حکما. پانزدهمین عطف مخفوض علی الجوار است. اولاً ابن هشام این را از مختصات او آورد. در صورتی که در یان شعر او است. پس همین جا اضافه می کنیم که این نشان میدهد که در بحث عطف علی الجوار این را از مختصات واو نمی دانند. ثانیاً آن جا بیان می کنیم که ابن هشام خودش از کسانی است که عطف علی الجوار را قبول ندارد حتی در واو (ام الباب حروف عطف). می فرماید و الذی علیه المحققون ان خفض الجوار یكون فی النعت قليلا فی التوكید نادرا و لا تكون فی النسق. چه به واو و چه به غیر واو. لان العاطف يمنع من التجاوز. چون حرف عطف این وسط فاصل است. اجازه نمی دهد که جوار محقق بشود. در باب ثامن ابن هشام مبسوط تر بحث کرده است.

اما جواب آخر: عطف علی التوهم. این را ابن هشام خیلی دوست دارد و زمین و زمان را به مهم می دوزد تا به شما بگوید باید عطف علی التوهم را قبول کنید. این مورد قبول ابن شهام است. بعید نیست که ابن هشام این جواب را بپسندد. لکن ابن هشام عبارت بغدادیون را این آورد: اجاز البغدادیون اتباع المنصوب بمجرور فی



البابین. عبارت این بود و دیگر بیشتر از این هم نبود شما رجوع کنید به صبان/۲۱/۳۰: او هم عبارت بغدادیون را آورده است. این عبارت تحفظ بر ظهورش بشود از کجایش عطف علی المحل در می آید؟ ممکن است آن ها بگویند اتباعی که ما می گوئیم همین عطف علی التوهم است. ابن هشام وقتی حادی عشر را فرمود: انه يجوز اتباع متبوعه علی المحل. ولی این جا علی المحل را دیگر نیاورد. انسان نمی تواند بگوید که در سه چهار خط بعد یادش رفته است بیاورد. چون این عبارت بغدادیون را من در کتب خیلی دنبالش گشتم که بتوانم اصلش را پیدا کنم. پیدا نکردم. اگر این مقداری است که ابن هشام و صبان ... می کنند، این در هیچ جایش خوابیده که عطف علی المحل می گوئیم. آن ها ممکن است این ها را بگویند عطف علی التوهم. اتباع بنابر عطف علی التوهم. این نکته باید دقت بشود. مگر یک جایی تصریح پیدا کنیم که آن ها گفته اند عطف علی المحل. آن وقت اگر عطف علی المحل را پیدا کردیم. می ماند آن شرط ثانی که ابن هشام در عطف علی المحل آورد. می پراند آن شرط را. نشان م یدهد بغدادیون می گویند آن شرط شرطی است بافتنی و من در آوردی. لااقل بغدادیون می گویند. تا برسیم سر جایش ببینیم من هم می گویم یا نمی گویم. تأمل بفرمایید .

یک فرق دوازدهم هم اشباه و نظایر/۲۱/۲۰ از شلو بین دارد. بسیار کار آمد. «زید حسنٌ وجهه» معنی کنید. همانی که در صمدیه و سیوطی و مغنی خواندید. چون مهم است من درس می دهم. عبارت: «ان المنصوب بها (صفت مشبیه) فاعل فی المعنی» این را هیچ نمی توانی معنای مفعولی بکنی. «و ذلک انک اذا قلت زید ضارب عمرا فقد اخبرت بوصول الضرب من زید الی عمرو و اما زید حسن وجهه فلا یخبر ان الاول فعل بالوجه شیئا.» شما هیچ خبری نمی دهی که اول یعنی زید کاری را روی وجه کرده است. شما چنین اخباری نمی دهی. «بل الوجه هو القاعل فی الحقیقه اذ الاصل زید حسنٌ وجهه.» این یک طریقه ی استعمالی است؛ فقط به خاطر کثرت و زیادی در استعمالات. با توجه به این نکته برگردید به آن لا يجوز هو حسن الوجه و البدن. خود همین اشباه و نظایر/۲/۱۹۹ همین مثال را می آورد و می گوید ابن قواف گفته است این مثال لا يجوز. به خاطر این نکته ای که بیان کردم. می گوید شما اگر می خواهید البدن را داشته باشید باید محل منصوبی را داشته باشید. و حال آن که محل منصوبی پدید نمی آید. به خاطر این که آن مضاف الیه که الوجه باشد این فاعل فی



المعنى است. چون فاعل فى المعنى است محل منصوبى پیش نمى آید تا شما بخواهید البدن بسازید و نصبى عطف کنید به آن.

نکته ی آخر: از آن هایی که باید روی آن کار کنید و بسیار به درد شما می خورد. یک بحثی عباس حسن دارد بسیار به درد بخور. وافى/۳/۳۱۱ و ۳۱۵ و ۳۱۶: چرا اسم فاعل به فاعلش اضافه نمى شود؟ ولی صفت مشبیه مى تواند اضافه بشود. وقت بود درس مى دادم؛ ولی ظاهرا وقت نیست. مى توانید علاوه بر آن اشباه و نظایر/۲/۲۰۰ راجع به همین بحث ببینید. این از آن هایی است که باید بخوانید و با آن زیاد کار دارید.

### نوبت دوم: جلسه ۲۱:

قال سيد المظلومين ارواح العالمين له الفداء: « اما حزنى فسرمد و اما لیلی و فمسهد.»

در مورد حاشیه ای که ایشان بر اسم فاعل و صفت مشبیه زدند حاشیه ای که از مرحوم رضی نقل کردند یک تعبیر دیگری هم هست در بعضی از کتب به کار می رود آن هم تعبیر استمرار تجددی است. این تعبیر هم ممکن است به گوش شما بخورد. معمولا آقایان استمرار تجددی را در مورد اسم فاعل به کار می برند: وافى/۳/۲۴۷ و حاشیه ۴

نکته ی بعد: درس دیروز: آیه ی شریفه «جاعل الليل سكنا و الشمس و القمر حسابا.» رجوع: اشمونی/۲/۳۰۱ یک نکته ای را آن جا دارد. مى فرماید «ان كان الوصف غير عامل...» که دیروز بیان کردیم که بعضی ها می گویند جاعل عامل نیست. یکی از دلایلشان این بود که این وصف فى الماضی است. و فصل فى الماضی نمى تواند عامل باشد، ایشان فرموده است اگر انى قول را قبول کردیم (اگرى است، ممکن است قول ابن هشام یا دیگران را آن جا قبول کنیم). یعنی اگر گفتیم وصف غير عامل است، يتعين اضمار فعل. ببینید چرا ایشان اضمار وصف را دیگر مطرح نکرد. چه مشکلی برای اضمار وصف می دیده است؟



### ما افترق فيه الحال و التمييز، و ما اجتماعا فيه

دوباره جناب ابن هشام خودش را معطل این نمی کند که حال چه بود و تمییز چه بودند. احکام خاصه ی این ها چه بودند. می گوید این ها را شما خوانده اید. من در باب رابع بنابر وظیفه ای که دارم به شما نکاتی را یاد می دهم که در مقام عمل بتواندی حال را از تمییز تشخیص دهید. ولی دوباره ما رجوع می کنیم به سیوطی/۱۹۷؛ آن جا برای شما کار را این طور تعریف کرد. به تبع عبارات ابن مالک: «وصف» (این وصف بمنزله الجنس) فضله» لابد این کلمات را مدنظر قرار داده اید. فضله دو اطلاق در نحو دارد. یک وقتی می گوییم فضله است یعنی عمده و رکن نیست. مستحضرید که جملات، یا کلام ها یا فعلیه اند یا اسمیه اند. رکن جمله ی اسمیه دو اسم است. مبتدا و خبر. تمام می شود یصح السکوت علیها و رکن جمله ی فعلیه فعل و فاعل است یا فعل و نائب فاعل. یم شود یصح السکوت علیها. فلذا با این بیان حال رکن نیست. عمده نیست. برای صحت سکوت در یک جمله ما نیازی به حال نداریم. البته اگر بیاید یک جهاتی از ابهامات کلام را برطرف یم کند؛ ولی رکن نیست. معنای دومی که برای فضله بیان کرده اند: گفته بودند به معنای زائد عنه، این هم فضله به کار می رود. این تعبیر هم در نحو داریم. البته این تعبیر در مودر این جا در مورد حال صادق نیست. زائد مستغنی عنه نیست جناب حال. رجوع: صبان /۱۶۹/۲: تعبیری دارد به آن تعبیر دقت کنید تعبیری که اشمونی دارد. با این نکاتی که من گفتم در تضاد و تنافی نیست. خودم مصدر دادم که اگر آن جا را دیدید، نگوئید این کلام استاد عابدی با انی کلام اشمونی ناسازگار است. باید به تمام کلماتی که بیان کردم دقت کنید تا مشکله ای با آن اشمونی نبینید.

«منتصب» منصوب به کار می رود. شما در مغنی یک، در بحث باء زائده، ص ۱۱۱: الخامس؛ یکی از جاهایی که باء زائده به کار می رود، فلذا مدخولش می شود مجرور، فرمود الحال المنفیّ عاملها. آن جا مثال زد: فما رجعت بخائبه. این که منصوب نیست. جواب این سوال چیست؟ مطالب آن صفحه و نکاتی که ابن هشام باین کرد را دقت کنید تا جواب این اشکال برای شما روشن شود.

«مفهم فی حال» مفهم است یعنی موضح و مبین است. فلذا حال د ر آن جهت تبیین وجود دارد. آن هم مفهم فی حال است. یعنی مبین هیات ذوالحال است. دوباره در همان سیوطی/۴۳۳ خواندید در همین مغنی خواهد



آمد: السابع ان الحال تكون موكده. ما يك حال مبنة داريم كه هيات ذوالحال را تبیین می کند. يك حال موكده داريم. سوال: آیا در حال موكده هم تبیین مطرح هست یا نه؟ اگر مطرح هست پس چرا آقایان موكده را قسیم مبینة قرار می دهند؟ اگر در آن تبیین نیست، پس چرا می گویند حال برای تبیین ذوالحال است؟

نكات دیگری دارد كه صرف نظر می كنیم. همین سیوطی/۲۰۸ تمییز را تعریف كرد: «اسم بمعنی «من»». شما من را خوانده اید و مسلط هستید. اسمی است به معنای من. کدام من؟ من بیان جنس، من تبیین. چون در من تبیین قانون و قاعده این بود: اسم مبهمی به كار می رفت و این من می آمد تا به وسیله ی مجرورش تبیین كند آن اسم مبهم را. آن وقت به خاطر همین مبین مجرور من بود. من كه خودش حرف است؛ معنی ندارد كه خودش تبیین كند يك اسمی را. اینها آن جا تقدیم محضر شده است. آن وقت به لحاظ مجرورش كه مبین است، این را می گویند من بیان جنس. این كه می گویند تمییز اسم بمعنی من، یعنی همین. چطور مجرور من مبین بود، برای اسم مبهم ماقبل، این تمییز هم همین طور است. مبینی است برای اسم مبهمی یا برای ذات مبهمی. فلذا در جا فرمود مبین. این است كه كوفی ها اسامی دیگری هم به تمییز دادند. مبین مفسر تبیین تفسیر. ما قبلش يك ابهامی باید وجود داشته باشد تا این رفع ابهام بكند.

برای شما فرمودند كه تبیین در تمییز مشهور می گویند به دو نحو است. یا مبین مفرد است یا مبین نسبت است. كه بعضی ها تعبیر کرده اند از نسبت به جمله كه تعبیر خوبی هم نبود البته. حالا كار من نیست كه این ها را بحث بكنم. مشهور قائل بودند تمییز ممیز است. مفسر است یا بریا مفرد یا برای نسبت. فرمود عندی رطل. این جا كه نسبت مشخص است. رطل ذاتش مبهم است. گفت مثلا رطل عسلا. یا تمره. یا ذیتا. انی جا مبین يك مفردی بود. ذات مفردی دارای ابهام بود رفع ابهام كرد. فرمود يك وقت هایی بریا نسبت است. مقال معروفی داشتند: تاب زید. زید كه ابهامی در آن نیست. يك اسم علم معرفه ی غیر مبهم است. انی نسبت طیب به زید این نسبت دارای ابهام است. تا می گویند طاب زید می گوید از چه حیث. یعنی نسبت معلوم نیست. گفت مثلا از جهت نفسا. به این گفتند تمییز نسبت. مشهور. در مقابل این مشهو اعاضمی بودند كه مخالفت كردند. من جمله ابن حاجب. فرمود تمییز يك نوع بیشتر نیست. آن هم تمییز از ذات، مفرد. ما تمییز از نسبت نداریم. و تحلیل دقیقی هم سر جای خودش داشت. فرمود تمییز از ذات دائما ما داریم و تمییز از





نسبت نه خیر. نداریم. چرا؟ چون نسبت اگر بخواهد مبهم بشود، قابلیت فهم ندارد. حال آن که تمییز همه ی شما می دانید که از حیث منصوب بودنش و مرفوع نبودنش از فضلات حساب می شود نه ارکان. منصوبات همه فضله هستند. فرمود نسبت هیچ وقت مبهم نمی شود. وگرنه یصح السکوت علیه نمی شود. آنی که مبهم واقع می شود یک ذات است. منتها این ذات یک وقت هایی مذکوره است. مثل همان ممثال عندی رطل. یک وقت هایی مقدره است. این آقایان مشهور ابن حاجب فرمود به آن جایی که ذات مقدر است گفتند تمییز نسبت. عنایتا بالظاهر. چون نبود گفتند پس بچسبانیمش به نسبت. حال آنکه نسبت هیچ گاه مبهم نمی شود. طاب زید یصح السکوت علیه است. اگر این نسبت مبهم باشد پس چرا عرف فهم می کند و سروصدایش در نمی آید؟ بلکه در این جا در حقیقت این جانی جور بوده است به فهم دقیق عرب که ابن حاجب می گوید من این فهم دقیق عرب ا تحلیل می کنم. این بوده است طاب شیء زید. یا بعضی کتب: شیء من زید. یعنی شیء یتعلق بزید. آن وقت شیء اسم مبهم است. شیء ذات مبهم است. می گوید آن چی از زید است که طاب به ان خورده است؟ می گوید نفسا. یک عده ای هم که خواستند تبیین بودن من را خوب بیان کنند با تطبیق بر عبارت ابن مالک ای نفسا هم برای شما نشاندند من نفس. این جا هم در حقیقت یک ذات مبهمی است. منتها ذاتی که مقدره است. آن وقت شما هما این را دقت نکردید و اسمش را گذاشتید تمییز نسب. بعد از ابن حاجب اعظم دیگری حرف او را پسندیدند.

این است که پشتوانه ی این حرف های جناب ابن حاجب حرف هایی است که در علل النحو آمده است. در بحث علل النحو دیدید یک عده از تمییز تعبیر کردند به اسم محول از فاعل. و گفتند به خاطر انی که عرب وقتی شما می گوئید طاب زید نفسا می فهمد طاب نفس زید. این در حقیقت معنایش این است. و فرمایشات جناب ابن حاجب کاملا تطبیق دارد با همین بحث. طاب شیئی از زید که آن شیء نفس است. فلذا طاب نفس زید. با حقایقی که در بحث نحو تحلیلی از آن استعمالات عرب آمده است کلام ابن حاجب کلامی است بسیار متین و دقیق. من یک آدرس می دهم: صبان/۲/۱۹۴

آن وقت فرمودند که دوباره تمییز منصوب است. این هم اسم منتصب است. دوباره شما ص ۲۲۰ کتابتان را بیاورید. الخامس: ان تمییز کم خبریه واجب الخفض. تمییز استفهامیه منصوب و لا يجوز جره. و تلخص ان فی



جر تمییزها اقوالا جواز، منع، تفصیل. فان جرت هی بحرف جرّ. این ها نشان می دهد که تمییز به صورت مجروری به کار می رود. در همین مغنی کاین را ببینید: ص ۲۰۷: آن جا هم می بینید همین بحث مطرح شده است. می فرماید تمییز کاین مجرور به من به کار می رود. عده ای فرموده اند ما در علم نحو دو تمییز داریم. یک تمییز اصطلاحی داریم که در مقابل حال به کار می رود. انی همیشه منصوب است. این تمییز ها یی که شما در انی جا به ک ار می برید انی تمییز لغوی است. نه اصطلاحی. عده ای گفته اند نه این ها هم تمییز اصطلاحی است. آن تمییزی که منصوب است از حیث قالب است. اگر می بینید آقایان می گویند تمییز ممنصوب است از حیث قالب است.

اشباه و نظایر ۱۸۸/۲

اعلم أنهما قد اجتماعاً فی خمسة، و افتراقاً فی سبعة. فأوجه الاتفاق أنهما اسمان

ما المراد من این که هر دو اسم اند؟ این قید می خواهد چه را خارج بکند؟ جناب استاد حجت خراسانی در مهدی الاریب/ ۵۷ نوشته اند اسم است یعنی فعل و حرف نیست. ولكن ظاهراً در این فهم ایشان تامل وجود دارد. چرا؟ شما اوجه افتراقتان را ببینید: اولین وجه افتراق: ان الحال تكون جملة و ظرفاً و ججاراً و مجروراً و التمییز لایکون الا اسما. می بینیم ایشان در فرق اول کلمهی اسم را به کار می برد و مقابلات آن را جمله و ظرف و جار و مجرور به کار می برد. این تعبیر ابن هشام است. ما کتاب کسی را می خواهیم حاشیه بزنیم باید با تسلط به مبانی خود او و با کلماتی که او به کار می برد حاشیه بزنیم. نه با چیزی که خودمان می خواهیم. می بینیم ایشان اسم را در مقابل جمله ظرف و جار و مجرور به کار برده است. اگر بخواهیم همین تعبیر ابن هشام را به کار ببریم، بگوییم هر دو اسم هستند یعنی ظرف به معنی الاعم و جمله نیستند. آن وقت چه پیش می آید؟ مشکل پیش می آید. چرا؟ بفرمایید که فرق اول را چه کار کنیم؟ فرق اول همین بود. فرق اول گفت حال و ظرف و جمله هست. اگر بخواهیم مقابل اسم را بگیریم یعنی ظرف و جمله نیستند، که از ظاهر عبارت ابن هشام همین بر می آید آن وقت فرق اول را چکار کنیم. شاید همین در ذهن سید استاد بوده است. که ایشان فرموده است این جا اسم هست یعنی فعل و حرف نیست. حال آن که هیچ نیازی به این کار نبود. هم



عبارت را درست می کنیم. هم تحفظ می کنیم به مقابلی که ابن هشام باین کرده است. ما داریم مشترکات می خوانیم. و شما می دانید که در مشترکات این قانون است که وقتی می گویند دو چیز با هم مشترکند کافی است که فی الجمله مشترک باشند. نه بالجمله. هر دو اسم به کار می روند. درست است. البته حال علاوه بر اسم ظرف و جمله هم به کار می رود. این عبارت مفهوم ندارد که هر دو اسم اند یعنی ظرف و جار و محرور و جمله به کار نمی روند. این از جمله هایی نیست که مفهوم داشته باشد. فلذا هم تحفظ می کنیم به عبارت ابن هشام و هم این که عبارت را درست می کنیم.

**جواب دوم:** من قبلا اول باب رابع آوردم و گفتم. باب ثانی را درس دادم: ابن هشام فرمود من اول از آن هفت جمله ای بحث می کنم که محل اعرابی ندارند. چرا؟ لانهما لم تحل محل المفرد. ولی جملاتی که محل اعرابی دارند، محل محل المفرد. این ها را درس دادیم. بگوییم جمله ی حالیه هم از آن جملی است که دارای محل اعرابی است. آن جا بیان کردیم چرا جملی که محل اعرابی دارند محل محل المفرد. چون که آقایان می گویند محل اعراب مفردات هستند. چون محل اظهار اعراب مفردات هستند اصلا اعراب را مثل رضی این طور تعریف کرد. آن علامتی که با توجه به آن علامت فهم معنا می شود. شما وقتی زید را رفعش را می بینید دیگر هیچ وقت معنای نصبی در ذهنتان نمی آید. و این جایگاه اصلش در مفردات است. فلذا جملی که دارای محل اعرابی هستند محل محل المفرد. و دوباره از این جهت هم حل می شود. بگوییم حتی آن جایی که جمله است یا ظرف است چون ظرف هم لا بد من المتعلق، کل این عبارت می شود محل مفرد. فلذا تعبیر اشکال ندارد که بگوییم هر دو اسم اند و مفرد. در این جواب دوم پا را از جواب اول فراتر گذاشتیم.

**نکرتان** (در سیوطی در همین آدرس هایی که در بخش تمییز و حال دادم ملاحظه فرمودید. البته در نکره بودن دائما نکره بودن یک اختلافی وجود دارد. هم در تمییز و هم در حال. عده ای قائل اند به غالبا نکره بودن. نه دائما. ولی عده ای قال اند به دائما. انی جا یک سوالی پیش یم آید. آن هایی که قائل به دائما هستند، مثال های قائلان به غالبا را چکار می کنند. این ها را همه را جواب می دهند. یا تاویل می برند. سیوطی فرمود همین وحده که در تشهد نماز به کار می بریم، حال است دیگر. این را تاویل می بریم به منفردا. ولی یک جاهایی قابلیت تاویل ندارد. مثل همان هایی که در مغنی یک خواندید. در بحث ال. ادخلوا الاول فالاول. و الثانی نوعان



واقعه فی الشعر واقعه فی شذوذ من النثر فالاولی کالداخله علی قول الرشید: صددت و طبت النفس. این تمیزی است که معرفه است. این ها جواب داده اند این ال ال ... نیست . بلکه ال زائده است. یا در ادخلوا الاول فالاول یک عده ای گفته اند ای مترتبین. گفتند ال را چکار م یکنید؟ گفتند ال زائده است. به هر صورت بدانید این ها سبک های متفاوتی برای جواب دادن دارند. ، **فضلتان** (توضیح دادم: یعنی هر دو عمده نیستند). **منصوبتان** (راجع به آن صحبت کردم). **رافعتان للابهام** (هر دو رافع ابهام اند. ولی البته نوع رفعشان با هم فرق می کند. در اصل رافعه للابهام مشترک؛ ولی از چه رفع ابهام بکنند، متفاوت. ما در اشتراکات دنبال فی الجملة هاییم نه بالجملة ها. خود ایشان فرق سومی که نقل می کند: ان الحال مبینه للهیئات و التمییز مبین للذوات. هر دو تبیین بودند؛ ولی نوع تبیین شان فرق می کند).

رجوع: رضی/ ۱۵/۲ (حال)، ج ۷۲/۲ (تمییز) ، معانی النحو/ ۲۷۰/۲، صبان/ ۱۷۲/۲، علل النحو/ ۳۷۱، آن جا ایشان تحلیلی وارد شده است. انما تجب ان تكون الحال نكرة لامرین. چرا باید نکره باشد؟ شما البته قاعدتا با آن چیز هایی که من در خبر درس دادم باید بتوانید تحلیل کنید. گفتیم حال در معنا در افق معنایی قریب است به خبر. فلذا همه شان وصف اند. زیدُ القائم، با زیدُ قائما، با زیدُ قائمٌ، در افق معنایشان با هم فرق نمی کنند. فلذا اگر اصل در مسند، نکره بودن بود، اصل در حال هم می شود نکره. همع الهوامع/ ۲۲۳/۲، معانی النحو/ ۲۸۲ و ۲۸۳، این ادرس ها به درد کل انی مباحث شما می خورد.

**ایفترق الحال و التمییز فی سبعة أمور، و یتفقان فی خمسة أمور**

**و أما أوجه الافتراق:**

**فرق اول:**

(اولی اش را بیان کردیم: حال جمله به کار می رود. ظرف بمعنی الاعم به کار می رود. ولی تمییز نه، به کار نمی رود). **فأحدها: أن الحال تكون جملة كقول امیر المومنین** (یکی از جملی که محل اعرابی دارد حال است؛ مغنی/ ۳۷۶ نکات خیلی خوبی دارد. آن جا یم فرماید که خیلی وقت ها حال را آقایان نمی توانند با جمله ی معترضه تشخیص دهند. آن وقت نه قرآن می فهمند و نه روایت. و ص ۳۹۱. آن جا بحث می کند که آیا



جملات انشاییه می توانند حال واقع شوند. یا نه ون سنخ حال سنخ خبر است نمی شود؟) : «بعثه و الناس ضلّال فی حیره» و ظرفا (این ظرف چون بعدش جار و مجرور آمده است می شود ظرف بمعنی الاخص یعنی مفعول فیه). نحو «رأیت الهلال بین السحاب» (خود ابن هشام این را در باب ثانی مورد بحث قرار داده است. ص ۴۱۱ یا ۴۱۳: حکمها بعد المعارف و النکرات: رایت الهلال بین السحاب. همین یک جمله چند جور افاده ی معنوی می تواند بکند. این ها را ابن هشام در باب ثالث به شما درس می دهد. الان فی السماء را ممکن است کسی ظرف لغو بگیرد. این فی السماء را بگیرد متعلق به محذوف. حال از رایت؛ این فی السما را متعلق به محذوف بگیرد. حال از هلال مفعول به. می تواند متعلق به محذوف بگیرد. حال از فاعل و مفعول به خواندید در سیوطی جائز. این یک معنای دیگری می دهد. بعضی هایش معنایش این طور می شود خودم در حالی که در آسمان بودم هلال را دیدم. ولی بعضی هایش سکوت است نسبت به این که جایگاه من کجاست. بعضی هایش سکوت است نسبت به این که جایگاه من کجاست. هلال را رد حالی که هلال در سما بود دیدم. این است که ابن هشام همه را یکی یکی به شما درس می دهد. آن جا ابن هشام صص ۴۱۳، ۴۱۱ و ۴۱۵ بحث می کند.) و جارا و مجرورا نحو (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ) (انی را در مغنی یک دارید. در حرف فی؛ ص ۱۸۹. کوفیون گفته ند انی فی به معنای مع است. فی مصاحبت است. وانیدید در باء مصاحبت. نام دیگر آ» را می گفتند باء الحال. فلذا به باء مصاحبت باء الحال هم اطلاق می کردند. همین جا فی زینته می شود حال. چون فی فی مصاحبت است. تمام حروف جر مصاحبتی را عرب فهم معنای حال می کند. فلذا فی الحال هم به آن گفته اند. این حال است از هو در خرج. یا اگر کسی قبول کرد که از مضاف الیه هم می شود حال بیاید؛ که البته هر دو در خارج مصداقش یک نفر است. می خورد به قارون. این را ابن هشام ص ۴۱۳ هم بحث کرده است. این آیه ی شریفه مباحث خیلی دقیقی دارد. از جهت فهم آیه ای و تفسیری. مجمع البیان/۷ و ۸/۴۱۷، نمونه/۱۶/۱۶۴) و التمییز لا یکون إلا اسما(لا و الا افاده ی حصر می کند).

### فرق دوم:

و الثانی: أن الحال قد يتوقف معنى الكلام علیها (به خلاف تمییز. بالا ایشان فرمود که فضله است. این ه فضله ای است که معنای کلام متوقف بر آن است. بعضی ها این عبارت را غلط توضیح داده اند. گفته اند یعنی اگر



این نیاید کلام یصح السکوت علیه نمی شود. در حالی که ایشان در بالا فرمود این فضله است. این منظورش اولاً قد آورده است. یعنی یک وقت هایی. معنا در انی جا یعنی مراد و مقصود متکلم. آن چیزی که می خواهد بفهماند با این که حال فضله است، ولی مراد و مقصودش وابسته به همین فضله است. که اگر نیاید مراد و مقصودش غلط انتقال داده می شود. شما یک دلالتی ان شاء الله در اصول می خوانید هم در الموجز هم در اصول الفقه به نام دلالت اقتضا. دلالت اقتضا بر آن مدلول علیه ی می گوئیم بنابر یک تعبیر که صدق یا صحت کلام شرعاً یا عقلاً یا عرفاً متوقف بر آن است. مثلاً می گفتید جاء ربک. از لحاظ عقیدتی مشکل دارد. الله تعالی ماده نیست که مجیء در باره ی آن صادق باشد. از طرفی انی از حکیم جاد صادر شده است. این کلام نمی شود کاذب. دلالت اقتضا، می گوید ما انی جا یک چیزی را باید رد تقدیر بگیریم که مدنظر بوده است. فلذا از حجج است. چون از ظهورات است. می گوئیم جاء امر ربک. یعنی الله تعالی با توجه به همین ظهور عرفی اش انداخته است. در آیه شریفه : لا تقربوا الصلاه و انتم سکاری. حال اگر نیاید جمله می شود باطل. چون الله تعالی می فرماید صلاه مبغوض من است؛ به آن نهی زدم. این جا برای آن که مراد و مقصود متکلم غلط نشود؛ حال نیاید کلام یصح السکوت است. ولی آن معنی و مقصود متکلم وابسته به این است. یا می شود ناصحیح؛ صحیح در مقابل باطل. یا می شود کذب در مقابل صدق. برای انی که این سر از بطلان در نیاورد، این باید بیاید. **کقوله تعالی: (وَ لَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا)** (اگر مرحاً نیاید جمله یصح السکوت است. از جهت ارکان تمام است. از جهت عمده ها تمام است. ولی خب اگر الله بخواهد نهی بزند به مشی فی الارض می گوئیم پس چرا پا دادی. برای فهم معنای مراد متکلم این جا یک مرحاً می خواهد. و ایشان ادعایش این است که در مورد تمییز این طور نیست. البته بدانید در حال هم قد است. یتوقف هم ما را می رساند به همین چیزی که بیان کردیم. نمونه/۱۲/۱۲۱: مرح آن خوشحالی ای را می گویند که ریشه ندارد. معمولاً آدم مغرور این جور است. از خودش خوش حالی هایی دارد که ریشه ندارد. **بخلاف التمییز** (این مورد اشکال واقع شده است)



## نوبت دوم: جلسه ۲۲:

قال امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: « اما حزنی فسرمد و اما لیلی فمسهد »

کلمه ی «قد»، «یتوقف» و «معنی» ما را به این سمت می برد که از این بفهمیم که اگر یک جایی مراد متکلم بخواهد همانی بشود که قصد کرده است و سر از کذب یا بطلان در نیاورد، گرچه اگر حال نیاید کلام بما هو کلام یصح اسکوت علیها است چون ارکانش تمام است، ولكن معنی آن جوری که متکلم قصد کرده منتقل نمی شود. فلذا در جاء زید راکبا هم اگر راکبا نیاید یک جزء از معنی فهمیده نمی شود: هیات مجیء زید. آمدن و نیامدنش علی السویه نیست. هر اسمی و هر حرفی که در کلام به کار رود مفید معنای خودش است. ولی اگر این راکب نیاید، مراد و مقصود متکلم سر از کذب یا بطلان در نمی آورد. فلذا این مثال ها مدنظر نیست. فلذا است که حال را که می گویند وصف است به معنای زائد مستغنی عنه نیست. چطور امکان دارد که اسم به معنای زائد مستغنی عنه باشد و بود و نبودش علی السویه باشد. بیان گر هیات است. یک نوع تبیین در آن است. یک نوع توکید در آن است. بلکه به این معناست که رکن و عمده نیست. صحت سکوت کلام متوقف بر آن نیست. ولی یک وقت هایی برای آن که کلام کذب نشود نیاز است به حال که مثال هایش تقدیم محضر شد.

در مورد بخلاف تمییز عده ای از محشین اسکال کرده اند. شمنی/۱۸۳/۲، جناب دسوقی/۲۷/۳، جناب امیر/۸۹/۲، گفته اند نه در تمییز هم قد یتوقف معنی الکلام علیها. مثال زده اند به ما طاب الا نفسا. می گویند اگر این تمییز را بیندازید این سر از کذب در می آورد. در مقصود و مراد متکلم. ما طاب زید؟ این کلام می شود کاذب. فلذا در آن جا هم قد یتوقف معنی الکلام بر تمییز. و انی اشکال بین محشین پخش شده است. منتها شاید بشود جواب داد: ظاهرا ابن هشام کار به اسلوب ما و الا نداشته. وگرنه در اسلوب ما و الا آن جا همیشه توقف هست. به مدخول الا تا بخواهد معنای حصر فهمیده بشود. ابن هشام خارج از این جور قرائن و سیاق ها دارد صحبت می کند. وگرنه رد قسمت حال هم ابن هشام می توانست هم چنین مثالی بزند. نمی خواست بگوید که اسلوب، قرینه ی ما و الا دخالت دارد در توقف معنا. وگرنه خیلی راحت بود مثال می زد: ما



جاء زید الا راکبا. می خواهد بفرماید خارج از این قراین و توقف از جهت حصریت ما مدنظر داریم توقف را. فلذا اگر می توانید در غیر از این اسلوب مثال بیاورید. فلذا اشکال نمی شود. شما تامل کنید که آیا می شود به این اشکال جواب داد یا نه؟ [یکی از حضار:] ما طاب زید اباً. استاد: درست است. پس این مثال به هر صورت مثال خوبی نبود. ممکن است مثال هایی غیر از اسلوب پیدا کنیم و بگوییم در تمییز هم قد یتوقف معنی الکلام علیها و ظاهرا در تمام معمول ها این گونه است. مثلاً همان و اسئل القریه که معمول مفعولی بود. یا مثلاً جاء ربک در مورد فاعل.

### فرق سوم:

و الثالث: أن الحال مبینه ( هر دو تا جهت تبیینی دارند. ولی چه را تبیین می کنند با هم فرق می کنند).  
للهیئات، و التمییز مبین للذوات.

ابن هشام هم تعبیر می کند به هیات ذو الحال و در مورد تمییز می گوید مبین للذوات. چرا نسب را نمی آورد؟ آیا نظر ابن حاجب را پذیرفته است؟ فلذا منحصر می شود با بیانی که دیروز بیان کردیم برای ذوات. یا نه این به لحاظ قالب است که ابن هشام آورده است؟ وگرنه تمییز از نسبت را قبول دارد. به هر صورت از این عبارت نیم توان به ضرس قاطع گفت که نظر ابن هشام چیست.

به این تعبیر از دمامینی در بیان قول ابن حاجب گوش کنید: ان النسبه فی الحقیقه لا ابهام فیها اذ تعلق الطیب بزید امر معلوم. انما الابهام فی المتعلق الذی نسب الیه الطیب فی الحقیقه. اذ یحتمل ان یکون دارا او علما او غیرهما فالتمییز فی الحقیقه انما هو لامر مقدر یتعلق بزید. که دیروز فارسی اش را توضیح داده بودم.

نکته بعد: بعضی از محشین این جا اشکالاتی دارند: شمنی/۱۶۳/۲، امیر/۸۹/۲ و دسوقی/۲۷/۳. شما بعضی از مثال ها دارید مثل این مثال: جاء زید و الشمس طالعه. این در عرب قطعا به کار رفته است. آن وقت بعضی از محشین گفته اند شما فرمودید که حال مبین هیات است. الان در این مثال مبین هیات چیست؟ گفته اند پس بیان شما و بیان نحوی ها تمام نیست. جواب این را ابن هشام حواسش بوده است. ان شاء الله می رسم: ص





۴۲۵: و مما یشکل قولهم فی نحو جائ زید و الشمس طالعه. ابن هشام جواب های متعددی به این مثال خواهد داد. منتظر باشید تا حلش بکنیم.

صبا/۲۰۳/۲

### فرق چهارم:

شما در مباحث ادبیات خواندید که دو تعبیر در یک تقسیم بندی از حال می شود: حال متعدد؛ حال متداخل. حال متعدد را بعضی از نحوی ها قبول دارند. فلذا کسانی که حال متعدد را قبول ندارند عموماً می روند سراغ توجیهات دیگری. یا می رودند از راه حال متداخل حل می کنند یا از راه های دیگری که الان در مثالی بیان می کنیم. حال متعدد یعنی چه؟ حال متعدد یعنی از یک ذوالحال، چند حال بیاید. عده ای این را تلقی به قبول کرده اند. گفته اند حال همان طوری که بار ها بیان کردیم افق معنوی اش افق معنوی خبر است. فلذا حال وصف و از آن جایی که گفتیم حال مبین هیئات ذوالحال است، هیچ موردی ندارد که یک ذوالحال چند هیات داشته باشد. کما این که یک مبتدا چند خبر. یک ذوالحالی چند حقیقت داشته باشد. فلذا حال متعدد بلا اشکال است. ولی یک عده از آقایان حال متعدد را نپذیرفته اند. گفته اند حال متعدد در عرب نداریم. این ها مواردی را که آها گفته اند حال متعدد از چند راه حل کرده اند. یکی اش حال متداخل است. حال متداخل چیست؟ آن حایی است که ذوالحال ها معمولاً غالباً متفاوت از حیث لفظ، ولی مصداقشان واحد. مثلاً وقیت شما می گویند که جاء زید راکباً باکیا، آن هایی که حال متعدد را قبول دارند می گویند راکباً حال اول و باکیا حال دوم از همین زید. به این می گوییم حال متعدد. آن هایی که قبول نکرده اند یا از راه حال متداخل قبول کرده اند: گفته اند راکباً حال از زید. ولی باکیا حال از هو در راکباً. دو ذوالحال. البته می دانید که هو که یک ذوالحال است و زید که ذوالحال دیگر یان ها مصداقشان در خارج یکی است. قید معمولاً و غالباً را نیندازید. اثرش کجاست؟ اثرش در چند جاست: یکی بحث عامل است: از نظر کسی که حال متعدد را قبول می کند عامل در باکیا جاء است. ولی از نظر کسی که حال متداخل را قبول می کند عامل در باکیا راکباً است، نه جاء. یک عده ای هم که باز قبول ندارند حال متعدد را وقتی به این جور مثال ها می رسند دوباره این خودش علی المبنای است. بر مبنای کسانی که قبول دارند آمدن صفت را از مشتق، چون فیه خلاف. یک عده می گویند



صفات فقط از ذوات و جثه ها و اعیان می آیند. ما نمی توانیم برای چیزی که خودش در واقع صفت است صفت بیاوریم. ولی یک عده ای این مبنا را قبول کرده اند. این ها می گویند باکیا صفت است برای راکبا. و اصلا دیگر حال نیست. این ها مبانی است که مدنظر هست. ابن هشام در جاهای مختلف به این مبنا اشاره کرده است. من جمله ص ۳۴۶: «اذا سبقت بجمله حالیه احتملت عند من یجیز تعدد الحال» آن جا می فرماید بحث سر این است که اگر واو حالیه آمد انی واو را اگر قبلش یک حالی به کار رفته است، این را حال دوم بدانیم یا این واو را عطف بگیریم. می گوید آن هایی که اجازه ی تعدد حال می دهند می گویند یم توانید این واو را عاطفه بگیرید و حالیه هم می توانید بگیرید.

ص ۴۸۸: من الحال ما یحتمل التعدد (این جا ضمیر مذکر به کار می رود. مستحضرید که از کلمه ی حال هم معامله ی مونث می شود و هم معامله ی مذکر. من الحال ما یحتمل التعدد و التداخل نحو جاء زید راکبا ضاحکا. فالتعدد علی ان یکون عاملهما جاء. و التداخل علی ان الاولی حال من زید عمله جاء و الثانی حال باشد از ضمیر در راکب و خود این راکب عامل باشد. و ذلک واجبٌ عند من منع تعدد الحال. انی مبانی را ابن هشام درس می دهد. بعد هم یک نکته ی زیبا دارد: اما لقیته مصعدا منحدرًا، این را باید دیگر تعدد بگیرید. به عبارت دیگر ابن هشام می خواهد بگوید چاره جز قبول تعدد نداریم. ما مثال هایی داریم که به ما اجازه ی تداخل نمی دهد. آن جا ها که دو حال متضاد هم اند. و امکان ندارد که یک نفر در آن واحد دو هیات متضاد داشته باشد: خندان و گریان. این جا هم می بینید این طور به کار رفته است. این نشان می دهد که باید تعدد حال را قبول کنیم. چون اگر بخواهیم تداخل را قبول کنیم، این جابخواهید حال دوم را از ضمیری بگیرید که در حال اول است نتیجه اش این می وشد که یک نفر دو حال متضاد داشته باشد. نمی شود. فمن المتعدد اما لقیته مصعدا منحدرًا فمن التعدد لکن مع اختلاف صاحب. غالبی که نوشتیم به خاطر همین بود. نوشتیم از یک ذوالحال چند تا؛ ولی یک وقت هایی متعدد هایی داریم که ذوالحال متعدد. لکن مع اختلاف صاحبها و یستحیل التداخل و یجب کون الاولی من المفعول و الثانی من الفاعل. دومی از فاعل باشد. تقلیلًا للفصل. یکی از این حال ها مربوط است به ت و یکی مربوط به مفعول. حالا کدام برای اولی کدام برای دومی؟ اگر یک جایی قرینه داشتیم، هرچه قرینه گفت که ظهور ساز است. ولی اگر قرینه نداشتیم باید از ظهورات عرفی استفاده



کنیم. ظهورات عرفی این است که وقتی بعد از ه مصعد به کار رفته است بگوییم حال آن است. ولی اگر بخواهیم بگوییم مصعد حال است از ت و مننحدر حال است از ه، فصل زیاد می شود. بین حال با ت، ه فاصل می شود و بین مننحدر با ه، مصعد فاصل می شود. تقلیلا للفصل. عرف این جور حرف می زند. این ها ظهورات است. ابن هشام می گوید این طور بفهمید؛ چون متکلم از عقلاست تتو مطابق قوانین عقلا سخن می گوید. و لا يحمل علی العکس إلا بدلیل.

ص ۴۸۷: ما یحتمل الحالیه و التمییز. بعضی از مثال ها اسامی ای هستند که احتمال تمییز و حال دارند. چطور؟ این ها که دو حقیقت اند؟ می گوید با دو توجیه و نگاه و حیث. بایک حیث نمی توان هم بر حیث تمییزی تطبیق داد و هم حیث حالی. مثل این: «کرم زید ضیفاً» خواندنش این جا خالی از نکته نیست. یک نکته اش این بود که پس بعضی از مثال ها را داریم که هر دو احتمال را دارد و باید دقت کنیم بر سبک تطبیق که آیا تطبیق بر حالت حالیت می کند یا حالت تمیزیت. نکات زیبای دیگری هم دارد که به درد بخور هستند. این قدرت آن الضیف غیر زید؛ اگر این طور لحاظ کردی که این ضیف خود زید نیست. اگر فرض کردید که این ضیف خود زید نیست: فهو تمییز محول عن الفاعل؛ این تعبیری بود که دیروز درس دادم که گفتم بعضی به تمییز اسم داده اند: محول از فاعل: طاب زید نفسا یعنی طاب نفس زید. ابن هشام این جا تصریح می کند. این قانون تمییز است. این در حقیقت «کرم ضیف زید» بوده است. این جا نشان می دهد که ضیف خود زید نیست. ولی اگر ضیف خود زید باشد. ضیف می شود بیان گر هیات زید. حال می شود. یمتنع أن تدخل علیه من؛ حال بر سرش من بیان جنس نمی آید، و این قدر نفسه؛ اگر بگوییم زید همان ضیف است، احتمال الحال و التمییز، و عند قصد التمییز فالأحسن إدخال من؛ بهتر است متکلمی که در این موارد قصد تمیزیت می کند من بیان جنس را بیاورد تا بفهماند که منظور من تمییز است. ولی آیا در همین جا هم قابلیت از هم جدا کردن نیست؟ ما معتقدیم که همین جا هم اگر انسان دقت بکند می تواند تمییز را از حال تشخیص بدهد.

و الرابع: أن الحال تتعدد كقول أمير المؤمنين عليه السلام (می توانید در صبان/۱۸۳/۲، سیوطی/۲۰۳، همع/۲۶۹/۲، صبان/۲۰۳/۲ ملاحظه فرمایید): «واستهدیه غریبا هادیا» (ببینید امیرالمومنین چطور چیده است). و استعینه قاهرا قادرا و اتوکل علیه کافیا ناصرا» بخلاف التمییز (من اگر از شما پرسم تحلیل در ذهن این ها



چیست، شما چه می گوئید؟ این ها چند تحلیل دارند. یک تحلیلشان این که آن مبین ذوات بود. حال مبین هیئات ذوالحال بود. یک ذوالحال یم تواند چند حقیقت داشته باشد. ولی یک ذات می تواند چند ذات داشته باشد؟ این است که می گ ویند برنمی دارد. یک عده ی دیگر ممکن است شما بگوئید این در تمییز از ذات مطرح است. در تمییز از نسبت چطور؟ جواب می دهم آن جا یک عده پذیرفته اند که نسبت می تواند از حیث های مختلف مبهم باشد. فلذا التمییز یتعدد. ولكن باز یک عده آن جا هم نپذیرفته اند. گفته اند تمییز به طور کل متعدد نمی شود. ظاهر کلام ابن هشام هم این است که دارد کلی می فرماید. این ها چه در ذهنشان است؟ که از جمله ی آن ها سیبویه است. این ها همان طوری که الان خواندیم تمییز محول از فاعل است و شما می دانید در یک کلام برای یک فعل دو فاعل نمی آید. و در یک کلام از نسبت به یک فعل ما چند فاعل نداریم. فلذا این هم چون در حقیقت همان است نمی شود چند تا بیاید. از کسانی که این قول را دارد: علل النحو/۳۹۲، از سیبویه نقل می کند که تمییز کان فاعلا فی المعنی. آن جا برای شما نقل کرده است.

فقط ممکن است شما یک سوالی بکنید: اگر این فاعل فی المعنی است، با وجود فاعل، چه نیازی به این استعمال بود. اگر طاب نفس زید کا را حل می کرد، عرب برای چه آمد اسلوب جدیدی به نام تمییز را در عناوینش وارد کرد؟ این را علل النحو برای شما جواب داده است. این را هم علل النحو پاسخ می دهد. معانی النحو/۲۷۴ هم جواب داده است.

### فرق پنجم:

**الخامس** (که این خامس را می توانید رد همع ۲۳۵ ببینید. در رضی ۷۰/۲، سیوطی/۶۷ و ۶۸ به جهتی محشین بیان کرده اند. وگرنه اصل بحثش در سیوطی/۲۱۰ و ۲۰۲ بود. صبان ۱۸۰/۲): **أَنَّ الْحَالَ تَتَقَدَّمُ عَلَى عَامِلِهَا إِذَا كَانَ (آن عامل) فعلا متصرفا، أو وصفا يشبهه** (یعنی از فعل متصرف ساخته شده باشد). **نحو (خشعا أبصارهم یخرجون)**



نکته اول: خشعا حال است؛ ذوالحال واو یخرجون است؛ عامل فعل متصرف و موخر. می گویند اشکال ندارد. نمونه ۲۳/۲۳. البته به کلمه ابصارهم دقت کنید که این حال چه نوع حالی است؟ حال حقیقی است یا حال سببی؟

نکته دوم: قبل آیه شریفه را ملاحظه بفرمایید. ببینید آیا احتمال دیگری برای خشعا وجود دارد یا نه. بعد شمنی ۱۶۴/۲/ را ملاحظه بفرمایید. به هر صورت این ها از باب مثال است. ما اگر توانستیم جهت دیگری هم بیابیم ضربه زننده نیست.

و قول یزید بن زیاد: [عدس ما لعباد علیک إماره] و هذا تحملین طلیق (تحملین حال است از عاملی که آن عامل شبه فعلی است که آن شبه فعل از فعل متصرفی است و موخر. طلیق. هذا طلیق، در حالی که تحملین.

این شعر همان طوری که آقایان نوشته اند، این شعر را این آقا در باره ی عباد برادر عبیدالله بن زیاد گفت. شرح ابیات مغنی ۲۱/۷ وقتی این را می نویسد می نویسد این همان آقای است که در قتل سیدنا الحسین رضی الله عنه شرکت داشت.

عدس در لغت نوشته اند اسم صوت یزجر به البقل. قاطر را با چه می رانند؟ یا اسمٌ لخود بقل. به خود قاطر هم عدس گفته اند. این منادی هست به حذف ندا. معنای شعر: ای قاطر، نیست برای عباد، بر تو سلطه ای؛ نجات یافتی در حالی که این عباد آزاد است. در حالی که تو حمل می کنی او را (در حالی که عباد بر تو سوار شده است). بیان کردیم تحملین حال است. ذوالحال آن هو در طلیق است که می خورد به عباد؟ قرار بود حال بیان گر هیات ذوالحال باشد. تحملین فعل معلوم است و فاعلش می خورد به عدس. در صورتی که طلیق خبر هذا است و می خورد به عباد. این است که ابن هشام برای تناسب بین این حال با ذوالحال که هیچ اشکالی هم ندارد، چه بگوییم در حالی که تو او را سوار کرده ای و چه بگوییم او بر تو سوار شده است. منتها اگر آن که در داخل پرانتز گفتیم را نوشتید این سبب می شود که این حال با آن هو در طلیق سازگار بشود. ببینید ابن هشام چه معنی می کند: **أی و هذا طلیق محمولا لک** (تحملین که فعل معلوم است از آن اسم مفعول می سازد. در



صورتی که قانون این نیست. اسم مفعول باید از فعل مجهول ساخته بشود. ولی آن طرف سکه را دیده است. این که اگر تو به او سواری یم دهی پس او سواره ی بر تو است. فلذا با توجه به هو در طلیق که ذوالحال است کرده است در حالی که محمولا لک.، و لا يجوز ذلك فی التمييز علی الصحيح (هر جا نوشتند علی الصحيح یعنی مخالف دارد. یک عده گفته اند در تمییز هم جایز است. کی ها گفته اند؟ خود ابن هشام نظرش بر این است که مقدم نمی شود. ولكن تمام مکتب کوفه قائل اند که مقدم می شود. علاوه بر مکت کوفه بزرگانی مثل مازنی، مبرد، ابن مالک و جرمی از مکتب بصره قائل اند که مقدم می شود. دوباره این را کجا می توانید ببینید: علل النحو/۳۹۲؛ چون این یک اختلافی است بین مکتب کوفه و بصره الانصاف وارد شده است. بسیار دقیق این را بحث کرده است. از مکتب کوفه برای شما می گوید این ها می گویند ما هم دلیل قیاسی داریم و هم دلیل سماعی. قیاسی این است که چه فرقی می کند بین معمول حال با معمول تمییز. که این بتواند مقدم شود و تمییز نشود قیاسا به بقیه ی معمول ها تمییز هم می تواند مقدم شود. و سماعی برای شما چند مثال ردیف کرده است که ببینید تمییز مقد می شود بر عامل. که ابن هشام در این جا دو تا را آورده است. در مغنی البیب یکی دیگر هم بوده است که آقایان حذف کرده اند. الانصاف/۶۸۲ تا ۶۸۵، صبان/۲/۲۰۰، معانی النحو/۲۷۴/۲. مکتب بصره در مورد حال پذیرفته اند لکثره شواهد. در مورد تمییز نپذیرفته اند چون آن مواردی که کوفی ها آورده اند جواب داده اند. بعد تحلیل کرده اند. گفته اند شما می گوییم چه بیلی به کمرش خورده است؛ بیل به کمرش خورده است. می گویند عقلا ظاهرا این طور صحبت می کنند. این قرار بود مبین ابهام یک ذاتی باشد. اول باید مبهم بیاید، یعنی ذات یا نسبت بیاید بعد تمییز بیاید. به این ها اشکال شده است. حال هم مبین است. پس چرا حال مقدم می شود؟ این است که مکتب بصره یک دلیل دیگری هم آورده اند. دلیل دیگری که آورده اند دست گذاشته اند روی همان محو لمن الفاعل. گفته اند تمییز محول از فاعل است. فاعل هم لا يجوز تقدیمه علی العامل فكذا ما اشبهه. نه تنها شبیهش است که اصلا گفتیم تحویل از اوست. به همین تحلیل هایی که بیان کردم در علل النحو و الانصاف اشاره شده است. مثلا جناب سیبویه فرموده است: فلما كان التمييز فاعلا في المعنى و كان الفاعل في الاصل لا يجوز تقدیمه.، فأما استدلال ابن مالک علی الجواز



بقوله: «إذا المرء عينا قرّ بالعيش مثریا/ و لم یعن بالإحسان کان مذمّما» شرح ابیات مغنی البیب/ ۲۵/۷. شاهد مثال سر عینا است که مقدم شده است بر عاملش که قرّ باشد. )

### نوبت دوم: جلسه ۲۳:

بحث در فرق خامس بین حال و تمییز بود. در مقابل عده ای مثل ابن مالک ادعا کرده اند که در تمییز هم هست. این ها استدلالاتی داشته اند که جناب ابن هشام چند تا را در مغنی البیب آورده است که در مغنی الادیب دو تا ذکر شده است.

گفته است در شعر عین تمییز است تو مقدم شده است بر غرّ. جناب ابن هشام می فرماید جناب ابن مالک سهو کرده است. ابن مالک مطلب بلد است و توانمند است. این جا یک لحظه فراموش کرده است. چطور؟ می گوید اگر یادتان باشد در مغنی ۱ ص ۴۲ بیان شد و ص ۴۹۸ هم می آید، که در اذا الشمس کورت و در امثال این استعمال، اذای شرطیه بر سر جمله اسمیه نیامده است. این ها از کسانی نبودند که قبول داشته باشند. چرا، اخفش آن هم به نحو جوازی گفت می تواند بر سر جمله اسمیه بیاید. عده ای دیگر هم قبول کرده اند که سر جای خودش در مغنی یک تقدیم محضر شده است. ابن هشام یم گوید این هم از همان مقوله است. اذا المرء غرّ، بوده است: اذا غرّ المرء غرّ. و این عین عاملش آن غرّ است که غرّ مذکور آن را تفسیر می کند. فلذا این به درد شما نخورد. این جا تمییز موخر از عاملش آمده است.

معنای شعر: اگر زمانی روشن شود شخصی از جهت چشم، به زندگانی در حالی که ثروتمند باشد و قصد احسان به او کرده نشود چنین شخصی مورد مذمت است.

فسهو؛ لأن «المرء» مرفوع بمحذوف یفسره المذكور، و الناصب للتمییز هو المحذوف مقدم علی التمییز

جناب دمامینی در این جا به ابن هشام اشکال کرده است و فرموده است کلمه ی سهو از شما درست نیست. چرا که ابن مالک رد کتاب تسهیلش قبول کرده است که اذای شرطیه می تواند بر سر جمله ی اسمیه بیاید.



پس چرا شما تعبیر به سهو کردید؟ برای ابن مالک تعبیر به سهو درست نیست. بلکه شما باید از استدلال اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال استفاده کنید. بگویید در مقابل احتمالی که شما دادید، یک احتمال هم ما دادیم؛ پس مطلب ما نشد به طور قطع و یقین مثبت مطلب مورد نظرتان. باید یک مثالی بیاورید که تک احتمالی باشد. فلذا جای سهو این جا نیست. و انی کلام او را محشین نقل کرده اسند: شمنی/۱۶۴/۲، دسوقی/۲۹/۳ و ۳۰، صبان/۲۰۳/۲ و امیر/۹۰/۲

شاید بشود از ابن هشام دفاع کرد. بگوییم خود ابن مالک در بعضی از کتب دیگرش مثلاً الفیه (سیوطی/۲۲۷) این طور دارد: الزموا اضافه الی جمل الافعال. آن جا می فرماید آقایان التزام دارند که اذای شرطیه به جمله ی فعلیه اضافه می شود. و نمی گوید من این نظر را قبول ندارم. اگر شما بگویید آن شعر بوده است و نمی توانست بگوید قبول ندارم. این را نمی پذیریم. ولی ببینید شرح الکافیه شافیه /۴۲۱/۱، آن جا دیگر تصریح دارد: لا تضاف اذا الا الی جمله فعلیه. بعید نیست ابن هشام این کتاب های جناب ابن مالک را دیده باشد و با توجه به این ها کلمه ی سهو سر جای خودش صحیح است.

اما قول الشاعر: «أ نفسا تطیب (تطیب عامل است؛ نفسا تمییز و مقدم بر عامل فعلی) بنیل المُنَى (ج منیه)/ و داعی المَنون (به معنای موت) ینادی چهارا» (آیا راضی می شوی از جهت نفس به سبب رسیدن به آرزو ها در حالی که ندادهنده ی مرگ، ندا می دهد، ندایی بلند). **فضروره.**

(دوباره جنابدمامینی در این جا اشکال کرده است به جناب ابن هشام. فرموده است شما از مباحث در باب خامس به دست می آید و در مباحث علوم هم یک چیز رایجی است که ما تا می توانیم به علت اقوی تمسک کنیم به علت ضعیفه تمسک نکنیم. مهم ترین و قوی ترین دلیل را ذکر کنیم و شما می توانستید در این جا دلیلی بهتر از ضرورت بیاورید. ضرورت در مراتب بعد است. آن دلیل چیست؟ این تطیب مذکور عامل نفسا نیست. بلکه این مفسر عامل نفسا است. فلذا این را هم این جور جواب می دادید. در همان آدرسی که از شمنی دادم هست. دسوقی و امیر هم دارند. علل النحو/۳۹۳: منصوبه باضممار فعل علی طریق تبیین.





یک نکته ای بیان کردیم که باب تفسیر فقط مخصوص باب اشتغال نیست. تفسیر در علم نحو یک باب گسترده ای است و دارای مصادیق متعدد. یکی اش باب اشتغال. در همان شعر ۳۷۷ (اذ المرء) آن جا هم از باب تفسیر بود. ولی از باب اشتغال نبود.

شما در مغنی یک ص ۱۸۶ حرف الفاء را ببینید: ان تكون زائده و هذا لا يثبتہ سیبویه. تا آن مثال: نحو هذا فليذوقوه. ببینید آن جا چنان ابن هشام چه می گوید: و تاول المانعون الآية على ان الخبر «حميم» و ما بينهما مقتضى او «هذا» منصوب بمحذوف يفسره فليذوقوه. اين اين طور بوده است: ليذوقوا هذا فليذوقوه. حال آن که اين از باب اشتغال نیست. ابن هشام در همان بحث در مغنی البيب مثال ديگري هم دارد: ايای فارهبون. آن جا هم جناب ابن هشام تصريح می کند که اين ايای مفعول است برای ارهبوا که يفسره المذكور. ارهبوا ايای فارهبون. در همان صفحه یک مسائلی داریم. الفاء في نحو: بل الله فاعبد. آن جا در درس بيان کردیم که بسیاری از بزرگان علم نحو علت نصب الله را گفته اند فعل محذوف که يفسره المذكور. حال آن که اين ها هيچ کدام باب اشتغال نیست. باب تفسیر بابی است گسترده در علم نحو. فلذا دمامینی گفت اين جا هم از همان راه حل کنید.

فقط اين مقدار را قبول داریم که تفسیر در باب اشتغال منحصر نیست. ولی آیا هر جا انسان با مشکل روبرو شد باب تفسیر قابل جریان است؟ آیا اين مثال های هذا فليذوقوه، ايای فارهبون الله فاعبد، آیا اين ها قانون خاصی ندارند. آیا آن فاء در اين مثال ها یک اماره و نشانه نیست بر اين حذف؟ که آن وقت آن نشانه و اماره در مثل انفسا تطيب نیست، اين است که ابن هشام در مثل اين مثال آن دليل را نياورده است و ضرورت بوده را مطرح کرده است. يا اين که نه؛ بودن و نبودن فاء هيچ گونه تأثیری ندارد و باب تفسیر باب گسترده ای است و مثل انفسا تطيب هم می گیرد؟

### فرق ششم:

قبل از اين که آن را بخوانم یک یادآوری کنم از سیوطی/۱۹۹، بحث حال: بودن حال مشتق يغلب. ولی جامد هم می آید قليلا. آن وقت اين جامد ها خودشان دو دسته اند. اکثر اين جامد ها یک جوری هستند که به تاويل



مشتق می روند. گرچه جامدند ولی این قابلیت را دارند که به تاویل مشتق بروند. شروع کرد مواردش را برای شمردن. مثل مثلا: کرّ زید اسدا. فرمود اسدا به تاویل شجاعا می رود. یا مثل مثال دیروز: وحده به تاویل منفردا می رود. ولی خود ایشان فرمود که همین موارد قلیل اکثری دارد و اقلی دارد. که ص ۱۹۹ فرمود: و یقل اذا کان غیر ماول بالمشتق. یک موارد اقلی هم داریم که به تاویل مشتق نمی روند. ولی با این حا فهم معنای حالی شده است. حال می گیریم. شروع کرد به شمارش کردن. بان کان موصوفا او دالا علی عدد او تفضیل او کان نوعا لصاحبه او فرعا لصاحبه.

این السادس بسیار مشکل است. باید برگردیم به سیوطی. بحث سر اشتقاق و عدم اشتقاق حال و تمیز است. در مورد حال آقایان فرمودند؛ دودسته؛ یک عده فرمودند باید مشتق باشد دائما. فلذا این آقایان چون متاسفانه این مبنا را داشتند، با مثال های کثیری که روبرو شدند در عرب حجت، که مشتق نبودند سراغ تاویل رفتند. البته بعضی از تاویل هایشان تاوولی هایی بود که یقبله اللفظ به تعبیر خود ابن هشام؛ ولی بعضی ها تاویل هایی بود که تکلف داشت. فلذا اکثر آقایان نحوی گفتند نه نگویید دائما. بگویید غالب، اصل، حق؛ حق با توجه به معنایی که افاده می کند آن است که مشتق باشد. ولكن در مقابل این غالب قلیل به صورت جامد هم به کار می رود. البته این جامدها بعضی هایشان تاویل پذیر هستند مثل همان مثال دیروز: ادخلوا الاول فالاول. این را کردند: مترتبین. معنا هم همین است. تاویل هم می پذیرد. ولی بعضی ها را دیگر تاویل پذیر نیست. دیگر این ها را باید بپذیریم که جامد به کار رفته است و کاری اش هم نمی شود کرد. همه ی این ها را در سیوطی/۱۹۸ و ۱۹۹ دیدید. صبان/۱۷۰/۲.

یکی از آن مثال هایی که برای شما زد برای این که جامدی است که تاویل به مشتق نمی رود، فرمود آن جایی که حال نوع باشد برای صاحب حال. مثل «هذا مالک ذهباً» ذهب جامد است. ولی حال می گیریمش. چرا که بیان گر نوع صاحب حال است. او فرعا له. مثال: هذا حدیدک خاتما. الان خاتم حال است. با این که جامد است ولی حال می گیریم. چرا که رابطه ی بین این حال و ذوالحال فرع و اصلی است. حدید اصل است و از آن خاتم ساخته می شود. او اصلا نحو هذا خاتمک حدیدا. دوستان رجوع: همع الهوامع/۲۲۴؛ ایشان به دوازده مورد می رساند. در سیوطی به این تعداد نرساند. بعد ایشان وارد تمیز که شد فرمود در آن جا هم دوباره همین



بحث هست. آقایان می فرمایند حق، اصل و غالب در تمییز جمودیت است؛ ولیکن یک وقت هایی قلیلا هم مشتق به کار رفته است. البته در این جا نحوی ها بیشتر می روند به سمت این که دائما جامد باشد. تعداد نحوی هایی که این جا می گویند دائما جامد باشد، قوی تر است. به خاطر این که آن مثال هایی که مشتق به کار رفته است این ها حال می گیرند؛ نه تمییز. بعد ایشان آن صفحه یک مثالی زد: هذا خاتمٌ حديد. مثال برای تمییز. و فرمود این جا حديد اصل است؛ خاتم فرع آن است. حديد جامد است و تمییز. لابد فهمیدید من چه می خواهم بگویم. لاید آن جا استاد وارد این بحث شد. جناب سیوطی وقتی در بحث حال بود مثال زد به هذا خاتمک حديد؛ گفت حديد با این که جامد است حال است. وقتی رسید به بحث تمییز، مثال زد: هذا خاتم حديد و حديد جامد است. چه فرقی کرد؟ یعنی سیوطی تهافت گفت؟ مثال اشتباه زد؟ یا نه سیوطی آگاه است؟ هم این درست است و هم آن؟ قاعدتا هر دو درست اند. پس سوال: چطور می شود یک مثال هم مصداق باشد برای حال و هم مصداق باشد برای تمییز؟ آیا این امکان دارد؟ بله امکان دارد؛ مخصوص سیوطی هم نیست. همین ابن هشام ص ۱۱۰ در باب خامس، می گوید ما یحتمل الحالیه و التمییزیه. مثال هایی که هم احتمال دارد حال باشد و هم تمییز. در ذیل همین السادس در مغنی البیب مثالی دارد که همان مثال صفحه ۱۱۰ است می آورد می گوید هم احتمال دارد حال باشد و هم تمییز. خب اگر این ها که دو حقیقت اند، فلذا وارد افتراقاتشان شدیم، چطور یک مثال می تواند مثال برای هر دو باشد. عین این را استاد عابدی بار ها برای شما بیان کرده است. یک مثال با دو توجیه. لحاظ معنای حالیت بشود، معنای حالیت تطبیق بشود یم گوییم حال. معنای تمییزیت تطبیق بشود می گوییم تمییز. پس یک مثال اشکال ندارد حال و تمییز باشد. این هم یک مقدمه ای بود. ولی هنوز این را توضیح نداده ایم.

**السادس** (جناب اشمونی (صبان ۲۰۳/۲) دارد): أن حق الحال الاشتقاق (حق آن، یعنی وقتی معنایش را لحاظ می کنیم. گفتمی معنایش معنای صفتیت است. وقتی می خواهد بیان هیات ذوالحال باشد، متناسب با معنای صفتیت است. معنای صفتیت اشتقاقی است. پس حال اشتقاقی است. به همین تحلیل رضی ۳۲/۲ هم اشاره دارد: لانها فی معنی الصفه و الصفه مشتق. یا جناب اشمونی ۱۷۰/۲: لیدل علی المتصف. اگر می خواهد دلالت بکند بر متصف به این، پس متصفی داریم. این هم می خواهد متصف آن متصف باشد؛ پس باید یک ذاتی باشد



به اضافه ی یک وصفی. این یعنی مشتق دیگر)، و حق التمييز الجمود، و قد (قد تقلیل) يتعاکسان (فاء تفسیر این يتعاکسان است) فتقع الحال جامده نحو «هذا مآلک ذهبا»، (و تَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا) (نمونه ۲۳۶/۶؛ رجوع: شمنی/۱۶۵/۲: راجع به این آیه مطالبی دارد). و يقع التمييز مشتقا نحو «لله درّه فارسا» (فارسا با این که مشتق است، ولی آقایان تمییز می گیرند. برای این که این را بفهمید اول این سیاق را بفهمید. این ساق لله دره یعنی چه؟ مبتدا موخر و خبر مقدم؛ این را در مغنی یک/۱۷۹ خواهید دید؛ وقتی دارید مباحث لام را می خوانید ابن هشام یم گوید یک لامی هست که افاده ی تعجب می کند. حالا ان را سر جای خودش بپذیریم یا نه کار استاد مغنی یک است. رجوع: لسان العرب/۳۲۴/۴ و ۳۲۵: ایشان انظار مختلفی را که سبب پدید آمدن این استعمال لله دره شده است فرموده است. فقط درّ به معنای «اللبن» است. وجوهی را می گوید که این چطور ساخته شد. آن وجوه را شما ببینید. ما یکی را که الان بین ننحویین متداول است بیان می کنیم که همین هم در لسان آمده است. آن هم این است: وافی/۲/۲۱/۲/حاشیه ۲: «الدرّ اللبن» این استعمال جایی به کار می رود: یقصد به المدح و التعجب. این سیاق لله دره است. خب این همه سیاق؟ چرا لله دره؟ این آن جایی است که این طور ادعا می شود: هو ما يدعيه القائل من ان اللبن الذي ارتزعه في صغره م نشا عليه لم يكن لبنا عاديا. مثلا وقتی می گوییم لله در زید فارسا این جایی بکار می رود که این سوار یکه تازی است. می گوید چرا این تنها شده است؟ به خاطر این است که آن شیری که مادر به او داده است عادی نبوده است. اگر عادی بود که او هم مثل دیگران می شد. آن شیر سبب شده است که او از بقیه جدا شود. لم يكن لبنا عاديا كالمالوف لنا؛ و انما هو لبن خاص. چرا نسبتش می دهید به الله؟ به خاطر این که الله منشی العجایب و مبدئ الخلائق است. این را جز خدای تعالی که می تواند آماده کند؟ فلذا می گوییم لله. خاصّ أعدّه الله تعالی لهذه لينشاً نشاه ممتازه. فنسبه اللبن لله ليكون من وراء اذلك اضهار الممدوح في صفات که در آن صفات بر دیگران توفیق یافته است. و كانه ليس منهم للعناية الالهيه التي خصته برعايتها. پس به خاطر همین است که به خدای تبارک نسبت می دهیم. حالا باید برویم سراغ این که چرا فارسا با این که مشتق است تمییز است. همین را جناب رضی تصریح می فرماید که بعضی از آقایان حال گرفته اند. آن هایی که می گویند تمییز همواره باید جامد باشد، می گویند حال است. ولی نحوی های قدر و کثیری هستند که می گویند این با این که مشتق است ولی تمییز سات.



چاره اش این است که برویم سراغ معنا. تا الان دو فرق اساسی بین حال و تمییز بیان کردیم: یکی این که حال مبین هیات است. ولكن تمییز بیان گر ذات یا نسبت است. دوم این که معنای تمییز، معنایی همراه من بیانیه است. به خلاف حال. ولكن این ها به این مقدار مشکل این جور عبارات سخت را حل نمی کند. گرچه بعضی ها مثل همع الهوامع/۳۳/۳ به همین دومی تمسک کرده اند و این جا تمییزیت را بیان کرده اند. گفته است: لله دره، از چه جهت می خواهیم لبن را نسبت بدهیم به خدای متعال، بیان می خواهد: من فارس. فلذا این تمییز است. جناب رضی، می گوید این را تمییز می گیرم. به خاطر این که من دیدم که در استعمالات با من هم به کار رفته است. رضی از تایید استعمال استفاده می کند. می گوید ما لله دره فارسا داریم؛ لله دره من فارس هم داریم. این که من فارس داریم به معنای این است که با آن معامله ی تمییز می کنند نه حال. ولی ما می خواهیم این طور حل نکنیم. آن طوری حل کنیم که این حاجب حل کرده است. فرق این سه استعمال چیست؟ «نعم زید رجلا راکبا»، «نعم زید رجلا»، «نعم زید راکبا» معنای اولی: خوب است زید از حیث رجولیت در حالی که راکب است. دومی: خوب است زید از حیث رجولیت. سومی: خوب است زید در حالی که راکب است. در اولی در یک حالی از یک حیثی خوب می شود. دومی نسبت به حال ساکت است. اگر شما گفتید متکلم در مقام بیان بوده است و قیدی نزد؛ یعنی قیدی در حالتی؛ می گوییم تمسک به اطلاق می کنیم و می گوییم فی جمیع الاحوال. سومی از چه حیثی خوب است؟ ساکت است. اگر دوباره گفتیم در مقام بیان است، می شود از همه ی حیث ها. فلذا جناب ایشان می فرماید این جا باید بگیریم تمییز نه حال. به خاطر این که در این جا لله دره فارسا، عرب وقتی این را به کار می برد نمی خواهد بگوید فی حال الفروسیه انشاء مدح می کنم. بلکه می خواهد بگوید فی مطلق الاحوال. چون می خواهد بگوید فی مطلق الاحوال پس فارسا تمییز است. نعم زید رجلا. اگر در مقام بیان بود و قید نزد می شود فی جمیع الاحیان. عرب نه فقط می خواهد در حال فروسیت انشای مدح کند. بلکه می خواهد انشاء مدح کند ولو در حال غیر فروسیت. یعنی در مطلق احوال. د رمطلق احوال نباید حال باشد. در مطلق احوال سازگاری دارد یا فارس تمییز باشد. پس ا « که گفتیم جناب سیوطی یک جا گرفت تمییز یک جا گرفت حال، توضیحش با همین بیانی است که تقدیم محضر کردم. جناب



رضی وقتی این را از ابن حاجب نقل می کند، می گوید نه، از ایشان قبول نمی کنم. من رضی لا اری فرقا بین حال و تمییز از این جهت. بعد می گوید من این را تمییز می گیرم. به دلیل تایید استعمال.

صاحب معانی النحو از دست رضی خوش به جوش می آید. می گوید چه گفته است رضی لا اری فرقا. اگر فرقی ندارند پس چرا یک چیزی بنام حال شد و حقیقتی به نام تمییز شد؟ می گوید حق آن است که ابن حاجب فرمود. معانی النحو/۲/۲۷۱: «و نحن لا نوافق الرضى فى ما ذهب اليه فانّ ثمة فرقا فى المعنى بينهما اذا جعلت حالا او جعلت تمییزا. می گوید ما وقتی می گوییم ما احسن زیدا فارسا، فقد تقصد بذلک انک تمدحه فى حال فروسیته. در این صورت حال می گیریم. کما تقول ما اکرم زیدا فارسا و ما ابخله راجلا. ای هو کریم عندما یرکب الفرس بخیل عندما یترجل. ای هو کریم فى هذه الحال بخیل فى هذه الحال و هذا حال لا غیر و ان قصدت ما احسن زیدا فارسا، آن وقت این طور اراده کنی: انه حسن فى حال الفروسیه. ای هو فارس حسنّ لانه حسنّ فى حال الفروسیه. شما می خواهید حالش را بیان کنید. که از جهت فارسیت حسن است. چه در حال فروسیته چه در غیر حال فروسیته. فى مطلق الاحوال. پس این می شود تمییز. کان تمییزا بمعنی هو من احسن الفرسان. فهناک فرق بین المعنیین. بعد می گوید ابن هشام هم در مغنی البیب / باب خامس/ ۱۱۰، گفته است یک مثال هایی داریم که می شود حال گرفت و می شود تمییز گرفت اشاره به همین مطلبی دارد که من صاحب معانی النحو گفتم دارد. رضی/۲/۶۴ و ۶۹، شمنی/۲/۱۶۵، دسوقی/۲/۳۰. مطلب دسوقی را دنبال کنید: ایشان می خواهد از رضی دفاع کند. برای الله دره فارسا: جامع الدروس/۳/۱۲۰، معانی النحو/۴/۲۵۲، صبان/۲/۱۶۹، وافی/۲/۲۱ حاشیه ۲ و ج ۱/۴۵۸ حاشیه ۳ و ج ۲/۳۹۴ حاشیه ۴

### نوبت دوم: جلسه ۲۴:

جناب ابن هشام در فرق ششم بین حال و تمییز فرمود: حق حال اشتقاق است و حق تمییز جمود است. دسوقی/۳/۳۰، امیر/۲/۹۰، شمنی/۲/۱۶۵.

و اختلف فى المنصوب بعد «حبذا» (شما در سسیوطی/۲۶۵ در باب نعم و بئس حبذا را خواندید. در حبذا سه نظر عمده وجود دارد. مشهور آقایان قائل اند حبذا تشکیل شده است از حبّ که فعل ماضی است به اضافه ذا



که فاعل ان است . همان جا سیوطی فرمود صحیح همین قول است. و الصحیح ان حبّ فعل ماض و فاعله ذا. ولی در مقابل این قول دو قول دیگر هم وجود دارد که گفته اند حبذا کلا فعل است. و یک عده ای که گفته اند حبذا کلا اسم است. این نظر هم وجود دارد. هر دو نظر را جناب سیوطی فرمود: قیل جمله اسم مبتدا خبره ما بعده و قیل المجموع فعل ماض فاعله ما بعده. در این جا بر اساس نظر مشهور جناب ابن هشام مطلبی را نقل می کند. حبذا مثل نعم و بئس. فلذا این هم از افعالی است که در معنای انشای مدح به می رود. جناب ابن هشام می خواهد همین نکاتی که ما بیان کردیم تطبیق بدهد در اقوال در مورد اسمی بعد از حبذا اسم منصوب است. که یک عده فرموده دائما حال است. عده ای گفته اند دائما تمیز است. عده ای قائل به تفصیل شده است؛ این اقوال را ابن هشام آورده است. فقال الأخفش و الفارسی و الربعی (بغیه الوعاه/۶۳۱: علی بن عیسی دقیق الفهم جیده النظر متوفای ۴۲۰): حال مطلقا، و أبو عمرو بن العلاء (بغیه الوعاه/۶۷۱: احد القراء السبعه کان امام اهل البصره فی القرائه و النحو و اللغه. متوفای ۱۵۴): تمیز مطلقا، و قیل: الجامد تمیز و المشتق حال (پس آن مطلقا ها مشخص می شود: چه جامد و چه مشتق. این قول نظر کرده است به آن اصل و حق. انی قول نشان می دهد که از کسانی است که قائل است به دائمیت)، و قیل (نظری است بسیار خوب؛ گرچه یک جایش را اشکال داریم. عده ای فرموده اند این نظر جناب حیان است). الجامد تمیز (کاش در جامد هم ایشان تفصیل می داد. می دانید چرا جامد را به طور کلی گفته است تمیز؟ چون گفتیم آن قلبی که در جامد قائل می شوند به حال خیلی کم است. این است که کان لم یکن کرده است. اگر مشتق بود باید بروید سراغ اراده ی متکلم. اگر اراده ی مدح کرده است، در جمیع احوال، ولو مشتق است باید تمیز گرفت. ولی اگر اراده کرده است تقیید مدح را به یک حالت خاص باید حال بگیریم. ما بیان می کنیم که در تمیز هم باید این تفصیل را بدهیم. ولی ایشان که نداده است بیان کردیم که نظر کرده است به این که تمیز هایی که مشتق می شوند خیلی کم اند.) و المشتق إن أريد تقیید المدح به (ابوحیان از این شعر توانسته بفهمد که شاعر در این جا می خواهد مدحش را قید بزند به یک حالت خاص. فضای شعر فضایی است که ما می توانیم اراده ی متکلم را کشف کنیم.) کقول الشاعر: « يا حبذا المال مبذولا بلا سرف / (این مبذولا را باید حال گرفت. چون از شعر مشخص است که شاعر می خواهد حبذا را مقید بکند به این مبذول. این مال کی مالی است که مورد



مدح است: موقعی که انفاق بشود بلا سرف. فلذا چون قرینه داریم مبذولا مشتق است؛ حال می گیریم. دسوقی/۳۱/۳ می گوید در این جا می فهمیم تعقید مدح المال بگونه مبذولا من غیر السرف. **فی اوجه البرّ اسراراً و اعلانی»** ( یا بر سر حبذا آمده است، این یا چه نوع یایی است؟ قبلاً هم بیان کردم و بیان کردم که اقوالی در میان زمینه مطرح است. عده ای قائل اند این یاء حرف ندا است به حذف منادی. ولی مبسوطش را ان شاء الله ابن هشام ص ۳۶۴ در حرف الیاء بحث کرده است. من ترجمه ای را انتخاب کردم که یا را ندا می گیرد. معنای شعر: ای قوم چه خوب است مال در حالی که انفاق شود بدون اسراف. فی متعلق به مبذولا است. در وجوه خیر پنهانی و آشکارا. یک عده اسراراً و اعلانی را مفعول مطلق و یک عده مفعول فیه گرفته اند.) **فحال و إلا** (اگر اراده نکرده باشد متکلم تقیید مدح را به مشتق، با این که مشتق است تمییز می گیریم. چون اراده شده است بر جمیع اقوال.) **فتمییز نحو «حبّذا راکبا زید»** (در این جا شما می خواهید زید را مدح بکنید ولی در جمیع احوال. ولی از حیث رکوبیتش. پس تمییز است).

نکته: این جا که می گوئیم حبذا راکبا، زید راکبا را می گیریم تمییز با فرض این است که بدانیم که متکلم اراده نکرده است مدح را در حال رکوبیت. اراده کرده است مدح را در جمیع احوال از حیث رکوبیت. وگرنه اگر این جا قرینه نداشته باشیم، جواب دادیم دو احتمالی است.

### فرق هفتم:

**السابع: أن الحال تكون** ( بیان کردیم که فعل مضارع برای فهماندن معنای گاهی دائماً نیاز به قد ندارد. این جا هم از همان موارد است که خود تکون به معنای این است که گاهی این طور می آید.) **مؤكدۀ لعاملها** (الرابع از اقسام حال: انقسامها بحسب تبیین و توکید. حال یا حال مبینة است یا حال موكدة است. انی همان سوالی است که ما از شما کرده بودیم تا روی آن تامل بفرمایید: چرا آقایان د تعریف حال می گویند تبیین؟ آیا حال موكدة هم در آن تبیین هست که آن وقت آن بین درست بشود. بیانی که در تعریف حال دارند. سوال این است که اگر در توکید تبیین است تا تعریف اول درست شود، پس چرا آقایان توکید را قسیم تبیین قرار داده اند؟ فلذا این جا جای بررسی دارد. مبینة و هو غالب. فلذا ممکن است این دو قسیم اند و تعریف بر اساس غالب است. و این رایج است. آقایان می گویند ما در تعریف می خواهیم از مجهول بودن صرف در بیاوریم. در تعریف





ما آن چنان عنایتی نداریم که تمام قیود را لحاظ بکنیم و معمولاً هم تعاریف همین گونه اند. و تسمی موسسه ایضا. چون معنای جدیدی به کلام می افزاید. و موکده هی التی یستفاد معناها بدونها. اگر در کلام نیاید هم این معنا فهمیده می شود و هی ثلاثه موکده لعاملها نحو وئی مدبرا. وئی به معنای ادبر است. فلذا مدبرا هم نیاید ادبریت فهمیده می شود. موکده لصاحبها نحو جاء القوم طراً. جاء القوم یعنی کل قوم. طراً هم یعنی کل. فلذا اگر نیاید معنای آن از ذوالحال فهمیده می شود. و موکده لمضمون الجملة نحو زید ابوک عطوفا. شما فهم کنید ابوت زید را برای عمرو تصدیق می کنید به عطوفا. حال بر گردیم به درس خودمان: ان الحال تكون موکده لعاملها. آن دوتای دیگر را نیاورد. چرا؟ آیا نیاورد به خاطر این که در تمییز هم تمییز موکده ی مضمون و تمییز موکده ی از ذات هم داریم؟ فلذا آن می شود جهت اشتراک نه افتراق. پس چرا ابن هشام در اشتراکات نیاورد این را؟ ادامه ی مغنی البیب وقتی در این بحث نگاه می کنیم می بینیم موکده ی عامل در چشمش خصوصیت داشته است. (فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا) (نمونه ۴۳۳/۱۵؛ البته شما که الحمد لله مباحث را بودید در بحث واو بیان کردم در ص ۳۴۵ که این بر اساس مبنایی است که مترادف را قبول می کند. مبنایی که مترادف را قبول نمی کند، تبسم را یک چیز می فهمد و ضحک را چیز دیگری، آن ها چیزی به نام موکده ی لعاملها را تن در نمی دهند که مباحثش گذشت. بیان کردیم که مشهور و ابن هشام این مبنا را قبول دارند و مترادف تقریباً پذیرفته شده است. به خاطر این که ما به آن خصوصیات ریز کاری نداریم. و لا يقع التمییز كذلك.

(ابن هشام بحثش در مغنی البیب ادامه داشته است. حالا من اول یک نکته ای را بیان می کنم بعد یکی از آن ادامه ها را بیان می کنم. مثل جامع الدروس/دکتر غلایینی/۱۲۱/۳، همع الهوامع/۲۶۹/۲ هم از ابن مالک نقل می کند. این ها می گویند این فرق هفتم درست نیست. ما تمییز هم داریم که تمییز موکده هست. مثل این آیه شریفه: ان عده الشهور عند الله اثنی عشر شهرا فی کتاب الله. می گویند شهرا تمییز اثنی عشر است موکده است. چون قانون بر این صدق می کند. هی التی یستفاد معناها بدونها. تعریف موکده این بود. در این آیه ی شریفه، شهر اگر نمی آمد از ماقبل (عده الشهور) فهمیده می شود. این هم موکده است. فلذا ضابطه ی توکید برش صدق می کند. این را ابن هشام در مغنی البیب آورده است. چند جواب می دهد. می گوید آقایان به ما اشکالاتی کرده اند. یکی اش همین اشکال به آیه ی شریفه ان عده الشهور است. ابن هشام می گوید این اشکال



به ما نشد. اما بالنسبه الی عامله فمبین. من نوشتم ان الحال تکتون موکده لعاملها و شما می دانید که نظر مشهور در تمییز ذات این است که خود ذات عامل است. این جا اثنی عشر عامل است برای شهرها و این موکده عامل نیست. اگر شهرها نیاید اثنی عشر بر هر تمییزی قابلیت صدق دو تطابق دارد. پس این موکده ی لعامل نشد. بله فهمیده می شود. ولی ما که نگفتیم که هر چه که فهمیده می شود موکده ی عامل است. این عبارات ابن هشام نشان می دهد که برای موکده ی لعامل خصوصیت قائل است.

اصل فرق السابع : اشمونی و صبان/۱۹۴/۲، بحث موکده بودن: اشمونی و صبان/۱۸۵/۲،

آدرس: فرق بین حال و صفت: هر دو مبین اند پس چرا دو عنوان شدند ؟ رضی/۸۷/۲، صبان/۱۸۴/۲، معانی النحو/۲۴۰/۲

رجوع: معانی النحو/ ۲/۲۷۱ و ۲۷۲: نکات بسیار خوبی دارد در مورد فرق معنوی بین حال و تمییز.

### أقسام الحال

شما در منطق خواندید تقسیم به ملاک نیاز دارد. هر تقسیمی بر اساس یک ملاکی است. وگرنه تقسیم شکل نمی گیرد. منتها این ملاک می تواند حقیقی باشد، می تواند جعلی و اعتباری باشد. این دو تا ملاک با هم دیگری یک تفاوت هایی دارند. یکی آن است که من می خواهم از آن در این بحث استفاده کنم. حقیقی اگر ملاک یک تقسیمی شد اثرش این می شود که آن اقسام دیگر نمی توانند اقسام برای مقسم دیگری باشند. اگر ملاک حقیقی باشد. ولی اگر ملاک جعلی و اعتباری باشد، اقسام می توانند در جعل و اعتبار دیگری، اقسام برای مقسم دیگری واقع شوند. همین اقسام می توانند در یک ملاک دیگری برای یک مقسم دیگری وارد شوند. این اقسامی که برای حال بیان می کنیم بر اساس ملاک جعلی و اعتباری است. یعنی اقسام یک مقسمی می توانند اقسام واقع شوند برای یک مقسم دیگری. چون ملاک اعتباری است. فلذا ابن هشام این گونه می گوید: «تنقسم باعتبارات:» یعنی بدانید ملاک تقسیم اعتباری است. همین نکاتی که بیان کردم جناب شمنی/۱۶۵/۲

و دسوقی/۳۲/۳ تصریح دارد.



چهار تقسیم را ابن هشام ذکر می کند. اولی که در سیوطی هم ملاحظه فرمودید: به اعتبار انتقال معنی و لزوم معنی. دومی به اعتبار قصد حال لذاتها و قصد شدنش به حیثیت توطئه بودن. سومی به حسب زمان. چهارمی هم به حسب توکید و تبیین.

### تقسیم اول:

الأول: انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومه (لزوم معناها) إلى قسمین:

(اصل این بحث را در سیوطی/۱۹۸ ملاحظه فرمودید. کونه منتقلا یغلب. آن وقت سیوطی منتقلا را این طور برای شما تفسیر کرد وصف غیر ثابت. منتقل یعنی وصف (وصف لغوی) غیر ثابت. حال منتقل یعنی چه؟ اسمش رویش است. یعنی حال موقتی. یعنی ذوالحال با این هیات ملازم نیست. بلکه از این هیات به هیات دیگری منتقل می شود. فلذا به آن منتقله گفتند. چون دائمی نیست. ملازمی نیست با ذوالحال. بلکه ذوالحال از این هیات به هیات دیگری منتقل می شود. در مقابل حال ملازمه و دائمی. حالی که با ذوالحال ملازم است. من یک قیدی را اضافه می کنم به این تعریف: در دایره ی سنجش با عاملها. این که می گوئیم ملازم است، یعنی در دایره ی سنجش با عامل ملازم است. یعنی در محدوده ی گود عامل این ذوالحال ملازم است با این حال. و این قید بسیار قید خوبی است. خیلی از اشکالات را دفع می کند. قبل از این که ادامه دهم به عبارات وافی/۲/۳۴۰ دقت کنید: منتقلا: هی التي تبین هیاه شیء (یعنی ذوالحال) مدتا معقدتا. (هم «مَوْقه» صحیح است، هم «معقه». تاج العروس) ثم تفارقه بعدها. فلیست دائمه اللازمه. ثابتا را این گونه تعریف می کند: هی التي تبین هیاه شیء تلازمه غالبا و لا تکاد تفارقه و تحقق الملازمه فی احدى صور ثلاث که حالا به آن می رسیم.

حال منتقله غالبی است؛ حال ملازمه قلیلی است. چرا؟ قطعاً جواب با نکات قبل برای شما روشن است. یک: گفتمی حال بیان گر هیات ذوالحال است. دو: گفتمی اصل و حق در حال اشتقاق است. اشتقاق گفتمی ذات به اضافه ی حدث. و شما می دانید که خاصیت حدث انتقال است. تغیر است. حدث اگر به آن حدث می گویند یعنی بود بعد از نبود. فلذا یک زمان ضاحک است یک زمان باکی. یک زمان راجل است یک زمان راکب. یک



زمان جالس است یک زمان قائم. فلذا این دو نکته را کنار هم بگذاریم حال منتقله می شود غالبی. **منتقله و هو الغالب، و ملازمه، و ذلك واجب في ثلاث مسائل:**

( در همین عبارت می فرماید ذلك واجب في ثلاث مسائل احداها الثانيه الثالثه؛ ادامه ی الثالثه: و تقع ملازمه في غير ذلك بالسمع. این نشان می دهد این سه مورد قیاسی است. و البته کتب دیگر تصریح کرده اند به قیاسی بودنش.

### نوبت دوم: جلسه ۲۵:

قال امير المؤمنين ارواح العالمين له الفدا: اوصيكم عبادالله بتقوى و احذرکم اهل النفاق فانهم الضالون المضلون الزالون المزلون قولهم دويّه قولهم شفاء فعلهم الداء العياء.

**إحداها: الجامده غير المؤولة بالمشتق** ( فرمودند اگر جامدی غیر موول به مشتق، حال واقع شد، این حال حال ملازم است قیاسا. مشخص هم هست آن جامدی که تاویل به مشتق نمی رود، یعنی در جمودیتش اصیل است، این دیگر انتقال از حالی به حال دیگر ندارد. چون در آن حدث نیست. در آن تغییر و تغیر نیست. فلذا منتقله نمی شود. )، **نحو «هذا مألک ذهباً»** (دیروز همین مثال را داشتیم. ذهبا تاویل به مشتق که نمی رود. آن کسانی که می خواستند تاویل به مشتق ببرند تاویلاتی را مطرح کردند که نگفتی و خارج از استظهارات عرفی است. چطور این را حال گرفتیم و تمییز نگرفتیم: با توجه به این که هذا اسم اشاره است و می دانید که عرف زمانی اشاره ی به محسوس را به کار می برد که بخواهد بگوید این مشار الیه از جهتی که دارد برای من مبهم نیست. فلذاست که این را تمییز نمی گیریم. این را حال می گیریم. این است که دسوقی/۳۲/۳ می نویسد: فان الذهبیه لا تنفک عن المال. فلذا ملازم می شود. دلیل عدم انفکاک را بیان کردم. عن المال المعین. این قید معین ناظر اتس به آن هذا. اگر معین شد، از حیثیت طلا بودنش مبهم نیست. این است که این را آقایان معامله ی حال با آن کرده اند.) **بخلاف نحو «بعته یدا بید»** (ید جامد است. ولی موول به مشتق است. در مورد این تعبیر بین آقایان اختلاف است از حیثیت های مختلف. یکی از جهات محل اختلاف این است که در این جا اصلا حال



چیست؟ عده ای قائل اند حال یدا است. البته جامد موول به مشتق است. خود این هایی که قائل اند به این که یدا حال است در این که بید چیست اختلاف دارند. عده ای فرموده اند متعلق به کون محذوف، صفت برای یدا. عده ای فرموده نه، این توکید است برای یدا؛ قال به زجاج. این قول هم هست. عده ای هم حتی این قول را انتخاب کرده اند: متعلق به کون محذوف حال بعد از حال. علی قول تعدد الحال. ولكن عده ای مثل صاحب معانی النحو، مثل صبان، گفته اند یدا بید کلا این ترکیب روی هم حال است. و صاحب معانی النحو خیلی مصر است بر این که این مبنا را شما قبول کنید. می فرماید یکی از شواهد این که یدا بید مجموعا حال است این است که شما اگر بید را بردارید چه معنایی از این می فهمید. فهم معنای حالیت نمی کنید. زمانی فهم معنای حالیت می کنید که بید باشد. این نشان می دهد که کل این مجموعه می شود حال. نه یدا فقط. به اختلاف در بید به آن مواردی که بیان کردیم. بعد برای آن که شما استبعاد نکنید، می گوید ما موارد دیگری در عرب داریم که یک وقت هایی مجموع روی هم یک عنوان گرفته است. مثل آن جایی که شما می خواهید بگویید مزه ی فلان چیز ملس است: الحلم الحامض. می گوید مجموع روی هم هم یک معنا افاده می کند و هم یک جهت ترکیبی دارد. تامل کنید که آیا فرمایشی که آقایان مشهور داشتند در مقابل این آقایان قابل دفاع نیست. آیا اگر ما معنا را خواستیم بقهیمیم این مترتب بر این است که ما مجموع را یک عنوان بگیریم؟ یا این که می شود معنا را فهم کرد بدون این که مجموع را حال بگیریم حتی با آن اقوال. صبان/۱۷۱/۲، معانی النحو/۲۴۶/۲، دسوقی /۳۳/۳، شمنی/۱۶۵/۲، مهدی الاریب/۷۱/۱، ابن جنی قائل است که صفت است بریا اول. جناب فارسی گفته است متعلق است به یدا اول. اصلا عاملش محذوف نیست.

همه ی این آقایان قائل اند که در فهم عرفی این تاویل می رود به متقابضین. مستحضرید که در هر بیعی دو طرف وجود دارد. یک بایع و یک مشتری. چون دست آلت و وسیله ی رایج بیع است، گفته است بعته یدا بید. ولی هیچ در این کلام دست متکلم معنای لغوی و وضعی ید نبوده است. شاهدش این جاست که اصلا در خیلی از بیع هایی که امروز انجام می شود یدا بیدی نیست. این گفتن ید از باب ذکر مورد غالب است. وگرنه می خواهد بگوید من بیع کردم فلان مبیع را در حالی که من دادم مشتری گرفت. بحث تقابض در بیع مطرح است. چه این تقابض به وسیله ی ید انجام شود و چه به وسیله ی غیر ید. این ها مباحثی در مکاسب دارد که ان



شاء الله می بینید. پس منظور متقابضین است. اصلاً قانون جامد غیر موول به مشتق در مقابل موول به مشتق این است: آن جایی که عرف معنای لغوی وضعی کلمه را می فهمد، این حتماً جامد غیر موول است. آن جایی که استظهار عرف از یک اسم در یک کلام معنای موضوع له لغوی اش نیست (البته لازم نیست برای موضوع له بودن همیشه لغوی باشد؛ مخصوصاً بر مبنای کسانی که وضع تعینی را قبول دارند. من بر اساس غالب بیان کردیم) یعنی عرف معنای دیگری می فهمد، مثل یدا بید که متقابضین می فهمد، در این ها دیگر لازم نیست. این حال دیگر حال ملازمه نیست. چون همین مقدار که توانایی این را دارد که تاویل به مشتق برود بحث حدث و تغیر پیش می آید. از حال ملازمه بیرون می آید و می شود حال منتقله.

**فإنه بمعنى متقابضين** (همانی که آقایان تصریح دارند: امیر ۹۰/۲: اشاره بید منضمه للحال معنی. وافی ۳۴۳/۲ و ص ۳۴۲/حاشیه ۱)، **و هو وصف منتقل، و إنما لم يؤول في الأول**، (دارد قانون به شما می دهد. چرا آن جا ذهبا به تاویل نرفت؟ می گوید چون عرف معنای لغوی اش را می فهمد. فلذا بی تاویل است. و انما لم يؤول في الاول) **لأنها مستعملة في معناها الوضعي** (همان معنای طلا. این نشان می دهد که در استظهارات عرفی این همان جامد است. وگرنه اگر بنابر تاویل بود اولین کسی که این کار را می کرد عرف بود). **بخلافها في الثاني**، **و كثير يتوهم أن الحال الجامدة لا تكون إلا مؤولة بالمشتق**، (که دیروز گفتیم این حرفی است بی اساس و بی مبنا). **و ليس كذلك**.

**الثانية: المؤكدة** (دیروز حال موکده را درس دادیم: هی التی یستفاد معناها بدونها. و فرمود سه قسم است. حال موکده در مقابل حال موسسه و مبینة بود. چرا حال موکده منتقله نیست؟ چون معنایش بدون خودش وجود دارد و وقتی آن می آید چیز جدیدی به کلام اضافه نمی شود. فقط تاکید آن چه که هست را می کند. چون معنایش هست این می شود ملازم. نمی شود منتقله). **نحو (وَلَّى مُدْبِرًا)** (البته مثالی که ابن هشام آورده است برای حال موکده لعاملها هست). **لان التولية لا تكون الا على وجه الادبار**. (نمونه ۴۰۸/۱۵؛ آیا ابن هشام مثال آورد ولی مدبر؛ ابن هشام در مقام بیان بود و قید نزد الموکده لعاملها. ولی مثالی که آورد مثال برای موکده لعامل بود. آیا این صرف مثال است؟ یا نه انحصار است. یعنی در موکده مضمون جمله و موکده لصاحب حال دیگر منتقله اند و ملازمه نیستند. ما بیان می کنیم که اخذ به اطلاق کلام ابن هشام یم کنیم. در مقام بیان



بوده است و نگفته است و این اطلاق حجت است. تحلیلی که تقدیم محضر شد در هر سه نوع حال موکده بیان جاری و ساری است. العله تعمم. فلذا در همه ی آن ها یم آید و در همه می شود ملازمه. ابن هشام چطور در فرق سابع نوشت موکده لعاملها و بیان کردیم که چه در ذهنش بوده است. چطور این جا نوشت موکده. این نشان می دهد که صرف مثال است و نه انحصار. ضمن این که کتب دیگر هم تصریح دارند: صبان/۲/۱۷۰، معانی النحو/۲/۲۴۳، وافی/۲/...؛ تصریح هم نمی کردند ما تصریح می کردیم).

نکته: تامل کنید در مورد این موکده به طور کلی چرا آقایان جاء زید راکبا را موسسه می دانند و مثلا مثل ولی مدبرا را موکده؟ ممکن است شما بفرمایی که دلیلش معناست. گفتیم موسسه آن است که به کلام معنایی می بخشد که اگر این نباشد از کلام فهمیده نمی شود. فلذا راکبا موسسه است. می گویم اشکال ندارد. ولی سوال بعدی این است که چرا در جاء زید راکبا این ملازم نباشد؛ ولی در ولی مدبرا ملازم باشد؟ آیا در این جا که می گوییم جاء زید راکبا منظور این نیست که با توجه به آن نکاتی که در مختصر و مطول در مورد حال می خوانید و قاعدتا باید اساتید در سیوطی گفته باشند (چون آن ها مبحث الحال دارند و حال از مباحث مشکل است که حال، قید چیست که انی آثار اصولی هم دارد؛ آیا حال مثل صفت است که وصف موصوف است؟ حال آیا قید ذوالحال است؟ یا قید عامل است یا قید نسبت است؟ این ها بحث شده است سر جای خودش). بعضی تصریح دارند در کتاب هایشان. ظاهرا مختصر و مطول دارند که این قید، قید عامل است نه قید ذوالحال. چرا؟ در محدوده ی مجیء زید آیا این راکبا تحقق نداشته است که آن وقت این بشود ملازم. کما این که این جا در ناحیه ی ولی ادبر مدبرا تحقق داشته است. فلذا این شد ملازم. چرا همین بیانرا در جاء زید راکبا. زید در این مجیش به صورت رکوبی بوده است. نه به صورت ماشی یا راجل. در این محدوده ی این عامل مخصوصا با تعریفی که آقایان دقیق از حال دارند آیا نمی شود این را بگوییم ملازمه و این منتقل نیست. لطفا تامل بفرمایید.

الثالثة: التي دلّ عاملها على تجدد صاحبها (در بیان این عبارت بین آقایان اختلاف است: یکی صاحب معانی النحو/۲/۲۴۲ دارد: «ان يكون عاملها مشعرا بالحدوث. پس این تجددی که ابن هشام در عبارت آورد به معنای حدوث است. بود بعد از نبود. بود بعد از نبود را هم به آن حدوث می گوییم هم تجدد. و معنی ذلک ان يكون عاملها (عامل حال) و هو الفعل او غير فعل يدل على ان صاحبها جاء من الوجود لاول مره. وقتی می گوییم خلق



الانسان ضعيفا این عامل دلالت می کند که این ذوالحال، الانسان، اولین بار که خلق شد، به صورت ضعیف خلق شده است. فلذا ضعف با او عجین است. انسان خلقتش و بودش بعد از نبودش همان و ضعفش هم همان. این م ی شود ملازم. هیچ وقت انسان از این وصفش جدایی پذیر نیست. و حدث بعد ان لم یکن. و ضعیفا حال لازمه از لا ینفک الضعف عن الانسان. این تحلیلی است مشهور از آقایان که وقتی می گویند دل عاملها علی تجدد صاحبها یعنی این عامل دلالت می کند وقتی این ذوالحال به وجود آمد در اول مره با انی وصف به وجود آمد. ولی یک بیانی هم عده ای دیگر دارند. این ها می گویند علی تجدد صاحبها یعنی نوو به نو که صاحب حال به وجود می آید بر اساس عامل همراه با انی حا لاست. انی دیگر یک بیان دیگری شد. بیان دوم این تجدد صاحب را می زند به نوبه نو پدید آمدن ذوالحال. در بیان دوم این طور می شود: هر انسانی که خلق بشود همراه با ضعف خلق می شود. فلذا ضعف می شود حال لازمی. وافی ۳۴۲/۲، صبان ۱۷۰/۲

معانی النحو نسبت به این الثالثه یک نکته ای را برای شما ذکر کرده است. این معنای سوم این حالت سوم: التی دل عاملها علی تجدد صاحبها این همیشه این طور نیست که حال ملازمی بسازد. با بیانی که خودش داشته است ایشان فرموده اند: «ولیس معنی ذلک ان کل عامل یدل علی الحدوث تکنون حاله لازمه. برای شما مثال هایی را می آورد که با فهمی که خودش ارائه داد از تجدد عامل حال آن جا دیگر لازمی نیست.

نحو (وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا) (نمونه ۳۵۳/۳) و تقع الملازمة فی غیر ذلک بالسمع (دیروز از همین کلمه استفاده کردیم. گفتیم ابن هشام در مودر آن سه تعبیر به قیاسی نیاورد؛ گرچه برخی مثل صبان آورده اند. ولی از قرینه ی مقابله استفاده کردیم گفتیم منظور ابن هشام این است که آن سه تا قیاسی است. سماعی دیگر قانون و ضابطه ی کلی نداریم.) ، و منه (کلمه ی منه به کار برد. باید توجه کنیم که چرا این را آورده است. قبل آیه ی شریفه: شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولوا العلم) «قَائِمًا بِالْقِسْطِ» (قائما حال است از آن هو. که مرجع آن هو الله است. فاعل شهد. فلذا بعضی گفته اند مستقیما حال بگیرید از الله. چطور این حال ملازمه است؟ این بر اساس مبنایی است که در کلام موجود است. ما بار ها بیان کردیم: تاثیرات مبانی کلامی و فلسفی در ادبیات. امکان ندارد علوم از هم جدا شوند. قبلا در مغنی یک بارها دیدید. ابن هشام در اذا از مبنای کلامی خودشان استفاده کرد. حالا بر اساس مبنایی که شیعه در کلام دارد و عامه هم بعضی شان دارد و ظاهرا ابن





هشام هم آن مبنا را قبول داشته است که انی جا آورده است آن هم این است که صفات الهی عین ذات است. چون عین ذات است لذا لا ینفک منه. می شود ملازمه. فلذا این قائما بالقسط می شود حال و طبق این مبنای کلامی می شود حال ملازمه.)

**إذا أعرب حالا** (اگر قائما را شما حال بگیرید. اعاریب دیگر: کشاف/۱/۱۷۹. می دانیم مرید ابن هشام در مباحث تفسیری جناب زمخشری است. چون یاد گرفتیم در جا رجوع می کنیم. کشاف در این جا واقعا مطالب دقیقی دارد. آن جا می فرماید عده ای قائل اند که قائما منصوب علی المدح. امدح قائما. یعنی مفعول به است برای امدح که البته در ادبیات عده ای قائل هستند. این ها را در سیوطی دیده اید اعنی قائما و سیاق دلالت بر مدح می کند. عده ای قائل بودند نه خود ماده ی امدح دلالت بر مدح می کند. دیگر چه افکاری پشت سر این ها بود هاست، کار استاد سیوطی است. طبق این دیگر حال نمی شود قائم. دومی می فرماید قائل بشویم به صفتیه للمنفی. یعنی صفت است برای الی. منفی به مدخول نفی می گویند. شهد الله انه لا اله و اسم لای نفی جنس نکره است و محل نصبی دارد. فلذا قائما بالقسط. البته این بنابر مبنایی است که فاصل بین صفت و موصوف را اشکال دار نمی داند. و جایز می داند. این است که ابن هشام می نویسد اذا اعرب حالا. چون این تراکیب هم برای آن گفته شده است. بعد عده ای از آقایان که خود زمخشری هم جزء آن هاست، جناب ابو البقاء در التبیان/۱/۲۰۱، این ها گفته اند می توانید این را حال موکده بگیرید. اگر حال موکده گرفتید وارد موارد قیاسی می شود. چطور حال موکده بگیرید؟ بر اساس مبنایی که شما در کلام و غیر کلام خواندید که انی ها قائل بودند که هو که می خورد به الله تعالی لفظ الله مستجمع جمیع صفات کمال و جمال است من جمله قائمیت بالقسط. فلذا هی التی یستفاد معناها بدونها. به کار رفتن کلمه ی الله در آیه ی شریفه خودش همه را دارد من جمله قائما بالقسط را. ابن هشام اشکال می کند. می گوید نه این ضابطه ی حال موکده را ندارد. چون ضابطه ی حال موکده: هی التی یستفاد معناها بدونها. حال آن که یستفاد معناه بدونها در انی جا تطبیق ندارد. دمامینی اشکال کرده است. می گوید چرا! آقایان درست گفته اند. الله مستجمع است و چون مستجمع است حال موکده معنا دارد. شمنی/۲/۱۶۶ از ابن هشام دفاع کرده است. می گوید این که آقایان در موکده می گویند یستفاد معناها بدونها منظور بالوضع و الصراحه است. مثل ولی مدبرا. تبسم ضاحکا. زید ابوک عطوفا. همین نسبت را



شما می بینید عطف از آن در می آید. ابوت را لحاظ کنید عطف در آن خوابیده است. حال آن که در مورد الله تعالی یک لغت الله را این طور تعریف نکرده است که الله یعنی قائما بالقسط مثلا. احدی انی طور تعریف نکرده است. این بر اساس یک مبنایی است که آقایان مثلا در علم کلام به دست آورده اند. یا بر اساس روایاتی که مثلا رسیده است. حق با ابن هشام است. (، و قول جماعة إنها مؤكدة وهم؛ لأن معناها غير مستفاد مما قبلها (نمونه ۳۴۷/۱۸).

دسوقی ۳۴/۳، امیر ۹۰/۲، مهدی الاریب ۷۵/

### تقسیم دوم:

انقسام به حسب قصد متکلم. آیا متکلم قصد کرده است موضوعیت داشتن این حال را در این صورت می گوئیم قصد کرده است خود حال را. این می شود لذاتها. ولی یک وقتی هابی متکم (ببینید همه اش سراغ مراد متکلم می رویم. اگر به این کلمه دقت نکنید بعد اشتباه می کنید.) متکلمی که این حال را آورده است یک وقتی حال در کلامش موضوعیت داشته است. می گوئیم قصد کرده است حال را به خاطر خودش. ولی یک وقتی هابی از این حال اراده ی طریقت شده است. راه است. مقدمه است برای چیز دیگر. فلذا به آن می گویند حال تمهیدیه و مقدمیه و توطئه. می آید چون در اراده ی متکلم یک چیز دیگر بوده است که برای رساندن آن چیز چاره ای نداشته جز این که حال ار مقدمه قارر دهد. اغلب حال ها از قسم اول اند. خیلی کم اند مواردی که حال طریقت داشته باشد. ابن هشام منحصرش کرده است در یکی. می گوید آن جایی که حال حامد موصوفه باشد.

الثانی: انقسامها - بحسب قصدها لذاتها و للتوطئة بها - إلى قسمين: مقصودة و هو الغالب، و موطئة و هي الجامدة الموصوفة نحو فتمثل لها بشراً سوياً (در این جا بشرا حال است. حال از هو در تمثل. ولی ان حال حالی است که اولاً جامد و موصوف است؛ بعد هم طریقت دارد. چون متکلم اراده کرده بود آوردن صفت را در کلامش. متکلم اراده کرده آوردن صفت را در کلامش. در این جا بشرا موضوعیت ندارد. به این دلیل که تمثل در یک فهم به معنای تشخص است. و در تشخص بشریت خوابیده است. اگر بشرا هم نمی آمد، از جهت بشر مشکلی



نداشتیم. فلذا فقط طریق است برای صفت سويا. چرا که می خواست سويا را صفت بیاورد برای هو. اگر بشر را مقدمه قرار نمی داد، می گفت تمثل لها سويا با مشکل بر خورد می کرد. مشکل این که الضمير لا یوصف و لا یوصف به. فلذا فقط برای این که درست بکند و برسد به این قصدش، دیده است بهترین راه این است که از یک بشر استفاده بکند. این جامد بودن این جا نقش خودش را بازی می کند. چون اگر جامد نبود و می خواست یک چیز مشتق باشد ما را به این قصد نمی توانست برساند. این جا بشر چون معادل آن شخصیت در تمثل و تشخص بود موضوعیت پیدا نکرد. در حالی که اگر این مشتق بود امکان نداشت موضوعیت پیدا نکند. حتما موضوعیت پیدا می کرد. فلذا باید جامده باشد. حالا ایشان این یک دانه را آورد. شما دنبال کنید ببینید موارد دیگری دارد یا ندارد.) **فإنما ذکر بشرًا توطئةً لذكر سويا، و تقول «جاءني زيد رجلا محسنا»** (رجولیت از زید فهمیده می شد. این است که در این حال هیچ معنای جدیدی نخواستیده است که بخواهد موضوعیت پیدا کند. معلوم می شود طریق است برای این که این محسنا می خواسته است صفت واقع شود. و شما می دانید که صفت و موصوف باید در چهار چیز از هم پیروی کنند. یکی در اعراب. است. اگر این رجلا نمی خواست بیاید محسنا چطور می خواست صفت برای زید باشد؟ این فقط آمد راه را آماده کند برای این صفت. این است که توطئه است. شما می بینید این ها خیلی میزانشان اندک است. چرا؟ چون خیلی راحت همین متکلم می توانست جای این بگوید جائني زيد المحسن. هم به قصدش می رسید: صفت آوردن. هم نیاز نبود حالی به عنوان توطئه بیاید. این است که مواردش زیاد نیست. کما این که در آیه ی شریفه تمثل لها بشرًا سويا به تفاسیر نگاه بکنید. شاید مفاهیم عمیق تری انسان درک بکند که در آن هم خدشه ی مثالی بشود).

خزلی/۴۳۲/۱، همع/۲۴۵/۲، صبان/۱۷۱/۲، التبیان عکبری/۱۶۶/۲

### نوبت دوم: جلسه ۲۶:

قال امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: « تخففوا تلحقوا »

قبل از این که الثالث را بیان کنم: آقایان آن طور که من تحقیق کرده ام، برای حال موکده ی عامل گفته اند یک وقت هایی می تواند لفظ و معنایش یکسان باشد. و مثال زده اند به آیه ی شریفه ی سوره مبارکه نساء



آیه ۷۹: «ارسلناک للناس رسولا». گفته اند رسولا حال موکده ی عامل است هم از لحاظ لفظ و هم از لحاظ ماده با ارسلنا یکسان است. این هم قابل دقت است. ولی خب آقایان این را دارند. آدرس هایش ان شاء الله ذیل الرابع بیان می شود.

### تقسیم سوم:

الثالث خیلی دقیق است. درس امروز و فردا و روز هایی که در پیش است مطالب دقیق و مبنا ساز و سر جای خودش می طلبد که رفقا بیشتر دل بدهند.

الثالث: انقسامها- بحسب الزمان- إلى ثلاثة: مقارنة (که مثل ابن ام قاسم به آن مستصحبه هم گفته است)، و هو الغالب، نحو (هذا بعلی شیخاً) و مقدرة (یا منویه یا مستقبله)، و هی المستقبلة کمررت برجل معه صقر صائدا به غدا، أى مقدرا ذلک، و منه فادخلوها خالدين لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمین محققین رؤسکم و مقصّرين و محکیه، و هی الماضیه نحو «جاء زید أمس راکبا» (شما قاعدتا بی اطلاع نیستید. حالا چه در سیوطی و چه امسال در مغنی یک. در مغنی یک در ص ۴۴ همین حال مقدره را خواندید. در تنبیه: قد تخرج اذا من الظرفیه و استقبالیه و الشرطیه. در بخش استقبالیه مثالی را زدند آقایان. ابن هشام از طریق حال استقبالیه حلش کرد و فرمود این اذا در معنای استقبالی خودش به کار رفته است. همان جا این مثال را دیدید: مررت برجل معه صقر، صائدا به غدا).

در الصحيح فرمود: به دلیل صحه مجیء حال المقدره باتفاق. این کلمه ی باتفاق درش درس بود. چون حال مقارنه و حال مستقبله را تقریبا همه قبول کرده اند. ولی حال محکیه فیه خلاف. عده ای چیزی به نام حال محکیه را قبول نکرده اند. این است که ابن هشام این جا کلمه ی اتفاق را آورد تا بگوید این دیگر مورد قبول همه است و شما دیگر نمی توانید در مقابل اجماع قد علم بکنید. صقر: حیوان شکاری مصباح المنیر/ ۱۸۶ نوشت کالشاهین و العقاب. صائدا حال است از رجل. رجل نکره ی محضه نیست که از آن حال نیاید. چون معه صقر جمله ی وصفیه است. بنابراین این نکره نکره ی مسوغ دار است می تواند ذوالحال واقع بشود. در حالی که این رجل صائدا به وسیله ی آن صقر غدا. این غدا قید صائدا بود. الان ذوالحال ما که این رجل باشد با



توجه به این که مررت فعل ماضی است، مررت برجل، زمان عامل می شود ماضی. و حال آن که صائدا چون غذا قید صائدا است می شود استقبالی. فرمود این حال حال مقدره است. ای مقدرا الصید به غذا. و اوضح منه ان يقال مریدا به الصید غذا. فرمود به جای مقدرا بگوییم مریدا که دلیلش را در مغنی یک خواندیم. ولی ببینید در این صفحه ای که درس خودمان است مشی به مشهور می کند و نمی نویسد ای مریدا. منظور این است که مطالب برای شما باید روشن باشد.

فرمود به حسب زمان حال تقسیم می شود به سه قسم: مقارنه، مستقبله و محکیه. آن صفحه **مقارنه** را چطور تفسیر کردیم؟ آن چه که متاخرین تعریف کرده اند در کتبشان: زمان حال با زمان عامل یکسان باشد. مثال می زنند به جاء زید راکبا. ابن هشام به این مثال نزد با زیرکی تمام. مثال زد به هذا بعلی شیخا. عامل چیست؟ این هاء هاء تنبیه است. هاء تنبیه عامل است. چون جای آنّه است. جای اشیر است. در همان زمان اشاره حضرت شیخوخت داشته است. این می شود مقارنه. ولی ابن هشام آن مثال معروف را نزد تا بعدا ببینیم چرا. **مستقبله**: زمان حال موخر باشد از زمان عامل. یعنی به عبارت دیگر زمان حال (حال نحوی و اصطلاحی) نسبت به زمان عامل استقبالی باشد. **محکیه**: زمان حال مقدم باشد نسبت به زمان عامل. به عبارت دیگر زمان حال نسبت به زمان عامل گذشته باشد. لذا اسمش را گذاشتند ماضیه. برای این ابن هشام این مثال را می زند: جاء زید امس راکبا. چرا به آن محکیه می گویند: به خاطر این که متکلم که دارد تکلم می کند «جاء زید امس راکبا» دارد حکایت می کند هیات ذوالحال را که همان حال باشد البته حالی که گذشته است. به خاطر همین به آن محکیه می گویند. باید در این جا بگوییم زمان حال نسبت به زمان عامل گذشته است. شما می گوئید ابن هشام غلط مثال زدی. این حرف خیلی از محشین است. فلذا گفتم ابن هشام این جا «جاء زید راکبا مثال نزد. چون می خواست این جا این مثال را بزند. بعضی از محشین تقریبا همه شان به ابن هشام گفته اند این چه مثالی است زده ای؟ این که حال مقارن است. زید آمد دیروز در حالی که در همان زمان راکب بود. فلذا یک عده از آقایان قائل اند که حال محکیه نداریم. چون مثال نداریم. شما امکان ندارد بتوانید برای آن مثال پیدا کنید. این است که ابن هشام حال مستقبله را نوشت اتفاقی. عده ای چیزی به نام حال محکیه را قبول ندارند. یم گویند اصلا امکان ندارد که زمان حال مقدم باشد از زمان عامل. حالا ببینیم مثال ابن هشام را طوری



درست کرد؟ بگوییم شاید ابن هشام منظورش این است که این امس قید مقدم راکبا است. این جاء درست است فعل ماضی است. ولی لزوما که دیروز نیست. اگر دو ساعت پیش هم آمده باشد جاء زید صادق است. این جاء زید زمانش سه ساعت پیش؛ ولی این راکبا زمانش امس. زمان حال نسبت به زمان عامل گذشته شد. اگر ابن هشام برداشت امس را در این مثال مقدم کرد با توجه به این که توقع این بود که ابن هشام بگوید جاء زید راکبا امس، این که برداشت امس را مقدم کرد برای همین نکته بود. می خواست بگوید یک وقت امس را قید جاء نگیرید آن وقت این بشود حال مقارنه. امس را مقدم کرد تا بشود قید راکبا بعد فعل ماضی که حتما قیدش امس نیست. گذشته است ولو سه ساعت پیش. به خاطر همین ابن هشام مقدم کرد. اگر واقعا این در نظر ابن هشام بوده است، این از استظهارات دور است. واقعا وقتی به کسی می گویند جائ زید امس راکبا، آن چیزی که می فهمد به استظهار اولیه این است که دیروز آمد و همان دیروز هم راکب بود. اگر این در ذهن ابن هشام بوده است این از عرفیات دور است. آن وقت اگر این طوری گفتیم این می شود حال مقارنه.

پس چه بوده است؟ وقتی به کتب رجوع می شود می بینیم این مثال مثال نرخ شاه عباسی است! نوعا به همین مثال زده اند. حالا ابن هشام اشتباه کرد. دیگران هم اشتباه کرده اند؟ اول بیان می کنم: اگر به این مثال خدشه کردیم و گفتیم این مقارنه است، آیا اگر کسی حال محکیه را این جور تعریف کرد: زمان حال نسبت به زمان عامل گذشته باشد، می شود برای آن مثالی پیدا کرد؟ جواب: بله. معانی النحو مثال می زند: هذا موز صغیرا و کبیرا. به یک نفری اشاره می کنی. انبه زمانش حال است. حال آن که صغیرا قطعاً زمانش گذشته است. این می شود مثال برای حال محکیه بنابر این که بگوییم زمان حال نسبت به زمان عامل گذشته است. پس این مثال دارد. اگر مثال ابن هشام را نپذیرفتیم. ولكن بیان کردم که مشکل این جاست که جز ابن هشام مشهور هم به این مثال زده اند. باید یک چیزی در ذهنشان بوده باشد. آن چیزی که در ذهنشان بوده است این است: شما وقتی به قدمای آقایان نحوی رجوع می کنید، آن ها این طور تعریف نکرده اند؛ این تعریف متاخرین است. و کم از مواردی که دیگرانی با دیگرانی در تفسیر اختلاف داشته اند مثال های یک دسته آمده در مثال های دسته ی دیگر و همین طور مانده است. یک زمان هایی نقطه عطف هایی است برای این که یک سری از بحث ها یک طور دیگری بیان شود؛ ولی اگر به آن نقطه عطف های زمانی دقت نشود یعنی متوجه نشویم که یک



زمانی یک جور دیگری برخورد می کردند و از یک زمانی به بعد یک جور دیگر، این مثال ها دچار اشکال می شود. بر اساس برخورد ها. آقایان متقدمین نوعا این طور تعریف می کردند، می گفتند مقارنه آن است که زمان حال زمان تکلم باشد. نه زمان عامل. آن نسبت سنجش زمان حال یک عده گفته اند زمان عامل است که گفتیم. یک عده می گویند نه نسبت سنجش زمان تکلم است. زمان نطق. فلذا است که وقتی شما می گویند جاء زید راکبا زمان نطق اگر با زمان حال یکسان باشد این مقارنه است. به تبع مستقبلا را این طور تعریف می کنند. زمان حال نسبت به زمان تکلم استقبالی باشد. و محکیه را این جور تعریف می کنند: زمان حال نسبت به زمان تکلم ماضی باشد. این هاه که این طور تعریف می کردند وقتی می رسیدند به مثال جاء زید امس راکبا می گفتند این محکیه است. چون زمان تکلم به آن حالا است. ولی این امس نشان می دهد که زمان حال ماضی است. از یک زمان به بعد تعریف تغییر پیدا کرد؛ ولی این مثال ماند. بعدی ها که انی طور تعریف می کردند و نسبت سنجش را زمان عامل می گرفتند گیر کردند که این مثال را چطور حل کنند. عده ای که نتوانستند حلش بکنند، گفتند پس حال محکیه با این تعریف مصداق ندارد و ما چیزی به نام حال محکیه نداریم. ما باید در علوم خیلی دقت بکنیم که نقطه عطف هایی که تعریف ها تغییر می کند به آن ها مسلط شویم.

همع/۲/۲۴۶، وافی/۲/۳۶۴/حاشیه ۳، معانی النحو/۲/۲۴۲، امیر/۲/۹۱، دسوقی/۳/۳۴، شمنی/۲/۱۶۷، حدائق الندیه / ۱۹۱

**اشکال به تفسیر مثال حال مستقبله:** بعضی از آقایان این جا به مشهور و ابن هشام اشکال کرده اند. مررت برجل معه صقر صائدا به غدا. آقایان تفسیر کرده اند: مررت برجل معه صقر مریدا او مقدرا به این که به آن صقر الصيد غدا. گفته اند شما که این طور تفسیر کرده اید تفسیرتان اشتباه است. چون غدا قید صید است. این است متعلق شناسی. غدا دیگر قید مقدرا نیست. مقدرا زمانش می شود مررت. مررت به رجلی که همان زمان مرور در ماضی این نیت را داشت که فردا صید کند. این جا غدا قید صائدا بود. این مثال برای مستقبلا بود. ولی این غدا قید صید است و این مقدرا زمانش می شود زمان مررت. در همان زمان مرور این نیت را داشت. پس



این حال مقارنه است. از جمله کسانی که این اشکال را کرده است جناب استاد علیدوست است در سلسبیل/۳۵۶ تا ۳۵۸. فرموده است این تفسیر تفسیر نادرستی است.

جواب آن است که این اشکال وارد نیست. بارها بیان شده است که آقایان دو نوع تفسیر دارند. تفسیر معنا؛ تفسیر اعراب. این تفسیر تفسیر معنوی است. در تفسیر معنوی جای این جور اشکال ها نیست. این می خواهد بگوید حاصل المعنی این است. نمی خواهد تفسیر اعرابی کند. فلذا این اشکال وارد نیست. خود ابن هشام بارها تفسیر معنوی کرده است. من هم قبلا در همین کلاس بارها آدرس هایش را داده ام.

**حاشیه کتاب مغنی الادیب:** کذا فی المغنی البیب و قیل (قیل ندارد. شما که در آخر از المنصف آدرس می دهید، چرا قیل می گوید دیگر؟ قیل دمامینی است. دیگر). فی الشرح ایّ داء الی ارتکاب کون الحال فیه محکیه؟ توضیح: در مثال جاء زید امس راکبا گفتیم ممکن است یک نفر به نفع ابن هشام این طور بگوید که امس قید راکبا است. جاء زمانش سه ساعت پیش؛ راکبا می شود امس. زمان حال نسبت به زمان عامل گذشته؛ حال می شود محکیه. جواب دادیم این خلاف استظهار است. یک جواب دومی هم می دهیم. می گوییم اشکال ندارد این که شما می گوید احتمال دارد. این را رد نمیکنیم. ولی آنی هم که ما می گوییم هم احتمال دارد. که بگوییم زدی آمد در حالی که دیروز راکب بود که حال مقارنه باشد. این هم احتمال دارد. خب اگر دو احتمالی شد بارها بیان کردیم که اگر قرینه بر ترجیح موجود بود اخذ می کنیم. اگر نبود آن مثال مثال مثبت نمی شود. و این جا ما ترجیح داریم. و ترجیح آن است که حال مقارنه هو الغالب. همین غالبیتش مرجح است برای آن که حمل کنیم بر آن. وقتی عرف با این برخورد می کند این را حمل کند بر حال مقارنه. فلذاست که دمامینی نوشته است ایّ داع الی ارتکاب ... . چه داعیه ای دارید که محکیه بگیرید؟ این بیان دمامینی سازگار است با این بیانی که عرض کردم. گرچه احتمال است؛ ولی چه داعیه ای دارید که آن را بگیرید. همین امکانش هم که پیش بیاید این مثال از دست شما گرفته می شود. یا از راه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال؛ یا از آن جا که اصلا این مرجح دارد و وقتی مرجح دارد عرف به آن اخذ می کند. مع امکان جعله مقارنه بان یکون راکبا ارید بزمه المضیّ المقارن لزمان عامله. این بنابر این که مبدا سنجش زمان عامل باشد. و اجیب (اجیب ندارد. شمنی می گوید اقول) بان ظاهر کلام ابن هشام ان الحال المقارن هی التی معناها مقارنا للتکلم. همانی که





مبنای قدما بوده است. و المقدره معناها مستقبل عن التكلم و المحكى معناها ماض عن التكلم و على هذا فلا اشكال في كون راكبا حالا محكيا. مهدی الاریب/۷۷

این بحث دقیق تمام شد.

#### تقسیم چهارم:

الرابع: انقسامها- بحسب التبيين و التوكيد- إلى قسمين (حال یا مبین است یا موکد است. به مبین موسس هم می گویند به این دلیل که ایجاد و تاسیس معنای جدید می کند در کلام. غالب همین است. به خاطر این که اصل در معانی تاسیسیه بودن است. معمولا کسی لفظی را به کار می برد هدفش آن است که از به کار بردن این لفظ یک معنای جدیدی را برساند. فلذا چون معنای تاسیسی اصل است، حال موسس می شود غالب. ولی می تواند تاکید باشد. تاکید متعلق می خواهد. وگرنه موکد معنا ندارد. تا بگویی موکد می گوید موکد چه؟ یعنی متعلق می خواهد. تاکید معنای موجود. یعنی معنا هست. همین معنا (با مسامحه) بدون این لفظ موجود است. این لفظ به کار رفته است تا معنای موجود را توکید کند. و می فرماید این سه قسم می شود.

#### نوبت دوم: جلسه ۲۷:

قال امير المؤمنين ارواح العالمين له الفداء: «ان افضل الناس عند الله من كان العمل بالحق احب اليه و ان نقصه و كرثه من الباطل و ان جرّ اليه فائده و زاده»

این نکته در اصول و فقه خیلی به درد شما می خورد: اصل در معانی تاسیسیه بودن است. بعضی از مبانی اصولی را این نکته این ور و آن ور می کند.

مبيّنة، و هو الغالب، و تسمى مؤسّسة أيضا، و مؤكّدة، و هي التي يستفاد معناها بدونها، (بر اساس این که معنای حال از چه فهمیده می شود، این معنای حالی که آمده است اگر نمی آمد از چه به دست می آمد، سه قسم می شود: اگر این معنا از عامل به دست بیاید، این حال می شود موکده ی عامل. اگر این معنا از ذوالحال به دست بیاید، این حال می شود موکده ی ذوالحال. اگر این معنا از نسبت به دست بیاید، این حال می شود



موکده ی نسبت. پس این تقسیم بندی بر اساس آن است که این معنا بدون حال از چه قرار است به دست بیاید. و هی ثلثه: مؤکده لعاملها نحو «وَلّی مُدْبِرًا» (دیروز بیان کردیم: ارساناک للناس رسولاً. فلذا فرمودند لفظ یک وقت هایی با لفظ عامل یکی است. مثلاً مثال زدند به ارسلناک للناس رسولاً. اگر کسی قبول کند. آقایان قبول کرده اند. آدرس هایش را تقدیم محضر می کنم. گرچه در سیوطی/۲۰۴ ملاحظه فرموده بودید. ولی اکثراً لفظ با لفظ عامل یکی نیست. مثل ابث حیاً. ) و مؤکده لصاحبها نحو «جاء القوم طراً» (الف و لام القوم آمده است بر اسم جمع و استغراق است. فلذا طراً از این ال فهمیده می شد. این است که این جا می شود موکده برای القوم.) و مؤکده لمضمون الجملة (یعنی همان نسبت؛ رابطه ی بین مسند و مسند الیه. این بیانی که من اول ساعت بیان کردم با بیانی که صبان/۱۸۵/۲ دارد مقایسه کنید ببینید آن بیان بیان قابل قبولی است یا نه.) نحو «زید أبوک عطوفا» (لازمه ی ابوت عطوفت است. نمی شود ابوت بر کسی بار بشود، ولی از حاصل این اتصاف عطوفا به دست نیاید.)

### یادآوری: عامل و ذوالحال حال موکده ی مضمون جمله]

شما در سیوطی/۲۰۴ این بحث را ملاحظه فرمودید: آن جا سیوطی مباحث زیادی را مطرح کرد. من از باب تذکر بیان می کنم: فرمودند اگر حال موکده ی مضمون جمله بشود اولاً شروطی دارد. سیوطی فرمود باید آن جمله تشکیل شده باشد از دو اسم. هر دو معرفه و هر دو جامد. وافی می نویسد آن جامد ها هم باید محضه باشند. و یک سری شروط دیگری که ایشان نفرموده است. من از وافی و همع آدرس می دهم.

بعد فرمود به اغراضی به کار می رود. به غرض بیان یقین، فخر، تعظیم او نحو ذلک که نحو ذلک را عباس حسن تعدادش را زیاد کرده است. بعد در این که این را که حال عاملش چیست، سیوطی به شما درس داد. فرمود هم از نظر ابن مالک و هم من سیوطی مضمرةً عاملها. زید ابوک، شما عاملی برایش نمی توانید پیدا کنید. این بر اساس مبنایی است که نسبت را عامل نمی داند و هو مبنا المشهور. ما در درس هایمان بیان کردیم در همین کلاس در بحث «من» بیان کردم که ما هم نسبت را متعلق می دانیم و هم نسبت را عامل می دانیم. این ها دیگر جایش این جا نیست. ولی این آقایان که [نسبت را عامل] نمی دانند می گویند عاملش مضمّر است. فلذا خود سیوطی فرمود: ای احقّه. این نسبت نسبتی است که برای همه مورد علم است. می داند که زید پدر فلانی



است. این «ه» می خورد به زید. احقه عطوفا. فرمود یکی عامل این عطوفا مضمر است. دوم ذوالحالش هم مضمر است. ذوالحالش آن ضمیر منصوبی احقه است. و به این نکته مثل دسوقی/۳۵/۳، امیر/۹۱/۲ و شمنی تصریح کرده اند. هم عامل مضمر و هم ذوالحال مضمر. این مبنایی بود که ابن مالک و سیوطی هم داشتند. (احق را می گیرند به خاطر این که این نسبتی است معلوم و مشخص).

ولی بعد دو تا قیل داشت که آن دو قیل گرچه سیوطی به صورت قیل آورده است، کار کردنی هستند. فرمود بعضی ها گفته اند عاملش همین مبتدا است. زید عامل است. چرا این را قبول نکردند؟ (مادامی که ما قیل بخوانیم و دنبال تحلیل نرویم همیشه ناراحتیم. حالا ما بحثی راجع به این ها نداریم که ورود کنیم). قیل عاملها المبتدا. باز این با توجه به مبنای مشهور است که شما مستحضرید بالاخص مکتب بصره و آن هم مشهور بصره (در الانصاف فی مسائل الخلاف آمده است) عامل مبتدا را عامل معنوی می دانند؛ مجرد از عوامل لفظی نصب و جزم. این ها می گویند عامل معنوی ضعیف است. این مقدار قدرت ندارد که بخواهد در یک معمول منصوبی عمل کند.

و قیل الخبر الواقع فی الجملة. خود این خبری که واقع شده است در جمله این بشود عامل. پشتوانه ی این چیست؟

من می خواهم اضافه کنم این که ذوالحال چرا همین ابوک نباشد. چرا ذوالحال محذوف باشد؟ شما بگویید چرا در مورد مبتدا نگفتی؟ بیان می کنم چون مبنای مشهور این است که عامل در ذوالحال عامل در حال است. و می گویند اگر ذوالحال بخواهد مبتدا باشد عامل در ذوالحال که مبتدا است معنوی است و عامل معنوی نمی تواند در حال عمل کند. ولی در مورد خبر که چنین مشکلی وجود ندارد. چرا ابوک را نمی گویند. چرا حساس اند که بگویند ذوالحال در این صورت محذوف است؟ این ها مطالبی است دقیق.

در این آدرس ها بیشتر می توانید تحقیق کنید: همع/۲۴۵/۲، وافی/۳۶۵/۲ به بعد، رضی/۴۹/۲ به بعد (بسیار عالی)، معانی النحو/۲۶۶/۲ به بعد (عالی)، جامع الدروس/۸۱/۳، خزری/۴۴۵/۱



**مطلب بعد:** قبلا وعده داده بودیم به این مطلب. آن جایی وعده دادیم که فرمودند آن الحال مبینة للهیئات و التمییز مبین للذوات؛ در فرق سوم. آن جا فرموده بودند ما یک سری مثال هایی داریم مثل «جاء زید و الشمس طالعه». شما فرموده بودید که حال مبین هیات ذوالحال است. این واو واو حالیه است. این جمله جمله حال است و هیچ ربطی به زید ندارد. فلذا می بینید هیچ عائدی هم به زید نداریم. چون بی ربطی تمام است. شما که گفتید حال بیانگر هیات ذوالحال است. بیان کردیم منتظر جوابش باشید ابن هشام به آن خواهد رسید. حالا بحث را یک جور دیگر تقریر می کنم تا کامل تر باشد.

شما ببینید این بحث را ابن هشام بعد از این چهارمی آورد. همان طوری که جمل باید با هم ارتباط داشته باشند، باید کلام ها هم با جملات قبل بی ربط نباشند. چرا ابن هشام این مما یشکل را آورد بعد از این انقسام آخر؟

مستشکل می گوید شما گفتید حال یا موسسه است یا موکده. می رویم سراغ این استعمالی که در عرب یافتنی است؛ نه بافتنی. ببینیم این جا موسسه است یا موکده. اگر مبینة باشد، باید تبیین کند هیات ذوالحال را. تبیین نمی کند. شاهدش هم این است که هیچ گونه ضمیری از این جمله حالیه بر نمی گردد به ذوالحال. حال آن که جمله حالیه از جملاتی بود که نیاز به عائد داشت. در سیوطی ملاحظه فرمودید و در بلاغت هم می خوانید. موکده چه؟ والشمس طالعه نیاید معنایش از جاء زید فهمیده نمی شود. حال آن که عرب حال می فهمد و مثال یافتنی است.

ضمن این که یک اشکال دیگر هم اضافه می شود. آن اشکال بارها تقدیم محضر شد. ص ۳۷۲ ابن هشام فرمود جملی که دارای محل اعرابی هستند محلّ المفرد. بارها از این استفاده کردیم. حال آن که این جمله ی الشمس طالعه هیچ گونه تاویل مفردی ندارد. شما نگوئید از کجا می فهمیم دارد یا ندارد. مستشکل می گوید اگر تاویل به مفرد می رفت باید ربطی احساس بکند انسان. حال آن که اگر این را بکنید جاء زید طلوعا للشمس، این چه ربطی دارد به ماقبل. بی ربطی است. از این بی ربطی می فهمیم که این حالّ محلّ مفرد نیست. می فهمیم که پس این تاویل به مفرد نمی رود. چرا که اگر حال محلّ مفرد بود باید مثل جاء زید و هو یرکب، که



می شود جاء زيد را کبا می بود. این که می گوییم نمی رود به این خاطر است که درک می کنیم که این بی ربط است نسبت به زيد در ماقبل. پس این چه طور حالی است. از یک طرف حال هست. از یک طرف دیگر این مشکلات را دارد. ابن هشام در این کتاب چهار جواب به این اشکال نقل می کند.

و مما يشكل قولهم (قول نحوی ها است در این جمله که آن نحوی ها به عنوان مستشکل بلند شده اند.) فی نحو (این یک مثال هم تنها نیست.) «جاء زيد و الشمس طالعة»: (مقول قول: إِنَّ الجملَةَ الاسميَّةَ حال، مع أنها لا تنحل إلى مفرد، و لا تبين هيئة فاعل و لا مفعول، و لا هي حال مؤكدة، (جواب اول: ) فقال ابن جني ( این تراز اول نحوی): (فرموده است که این حال مبین است. چطور؟ این جاء زيد و الشمس طالعه شما گفتید لا تنحل محلّ المفرد چرا اتفاقا حال محلّ مفرد هم هست. جاء زيد طالعه الشمس عند مجيئه. می گوید این عند مجيئه را از کجا آوردی؟ می گوید از ارتکازات. وقتی عرب می گوید جاء زيد و الشمس طالعه، یعنی طالعه الشمس عند مجيء زيد. اولاً مبین شد و ثانياً ارتباط پیدا کرد.)

منتها یک چیزی باید دقت نمود: شما اقسام الحال داشتید کما این که اقسام النعت داشتید. شما نعت حقیقی داشتید و نعت سببی. همان طور حال حقیقی داشتید و حال سببی. بله این مبین هست. ولی از قسم سببی نه از قسم حقیقی. از قسم سببی است. سببی چیست؟ این ها را قبلاً ملاحظه فرموده اید ولی من دوباره از وافی/۳۷۳/۲ تقدیم محضر می کنم:

**حال حقیقیه:** هی التی تبين هياه صاحبها مباشرة. قانونش این بود که این حال باید صاحب حال را در تذکیر، تانیث، افراد، تثنیه و جمع تبعیت بکند.

**حال سببی:** هی التی تبين هياه شيء له اتصال و علاقه بصاحبها الحقیقی. این تبیین می کند یک چیزی را که آن چیز مرتبط است به ذوالحال حقیقی. ایّ علاقه دون ان تبين هياه صاحبها الحقیقی مباشرة. فلذا دوباره تکرار می کند: انما تبين شيئاً له صلة و علاقه بصاحبها الحقیقی. قانونش هم این بود که در تذکیر و تانیث تبعیت می کند. ولی در تثنیه و جمع لازم نیست تبعیت بکند. به صورت مفرد به کار می رود.



این جا هم همین طور است. جاء زید در حالی طالعه الشمس عند مجیئه. مجیء مربوط است به این ذوالحال. چیزی که ارتباط دارد با ذوالحال حقیقی. بله مباشره نیست. ولی بیان می کند هیات چیزی را که مربوط است به ذوالحال. این جواب جوابی است تمام و ابن هشام هم هیچ اشکالی به آن نمی کند.

تأویلها (تاویلی که یقبلها اللفظ به ارتکاز و فهم عرفی) جاء زید طالعه الشمس عند مجیئه، یعنی (ابن جنی قصد می کند) فهي كالحال و النعت السببیین (البته بحث ما سر نعت سببی نیست. می خواستیم بگوییم در نحو نمونه دارد. حال سببی: وافی/۳۷۳ و ۳۷۸، نعت سببی: وافی/۴۵۲ و ۳، سیوطی/۲۷۱، همع/۲/۲۴۶) «کمررت بالدار قائما سگانها» (حال مفرد آمده است)، و (مثال اول برای حال سببی و مثال دوم برای نعت سببی است). برجل قائم غلما نه (جمع غلام)»

در این عبارت دو جایش محل دقت بود:

یک: چرا فرمود کالحال؟ به خاطر این که آن چیزی که داشتیم در جمله ای که داشتیم بحث می کردیم و الشمس طالعه بود. این که مثل مررت بالدار قائما سگانها نبود که بگوییم حال سببی است. خودمان با توجه به تاویلی که یقبله اللفظ اتکاء بفهم العرف کردیم «طالعه الشمس عند مجیئه» فلذا كالحال است.

دو: یعنی فهي ... ؛ این چه نوع فاء است؟ شما در مغنی ۱ یک فاء سببیت می خوانید و یک فاء دیگر که ابن هشام تیتتر نمی دهد. ولی ذیل مسائل<sup>۲</sup>، مسئله ی ثانیه می آورد. و للسببیه المحضه. این دیگر چیست؟ تیتتر هم ندارد. متاسفانه برخی آقایان می گویند که ابن هشام کلمه ی محضه را به کار برده است تا بفرماید فقط و فقط سببیه در این هست. در سببیت محض شده است. صرف سببیت است. پس این علیت است. و هذا غلط فاحش. ابن هشام آن جا مثال می زند: انا اعطیناک الکوثر. این علیت است؟ چون به شما اعطای کوثر کردیم فصل. در حالی که در علیت مابعد فاء علت است برای ماقبل. سببیت محضه یک چیز است و علیت چیز دیگر. البته ابن هشام علیت هم ندارد. ولی من درس دادم. سببیت محضه آن جایی است که ماقبل صرف سبب است برای ماقبل. چرا می گوییم صرف سبب است؟ به خاطر این که در فاء عاطفه هم سببیت هست. ولی این دیگر

<sup>۲</sup> استاد عابدی؛ جلسه آینده: مسائل نه در مغنی البیب مطرح است و نه در دوره ی کتاب های ما. این مسائل را جناب رنجیر اضافه کرده است.



عاطفه نیست. طبق مبنایی است که ابن هشام دارد؛ بر خلاف ما. این ها می گویند عطف انشا بر خبر جایز نیست. پس این سببیت درون عاطفه نیست. و در علیت: اخراج فائک رجیم. آن جایی که مابعد علت است برای ماقبل.

حالا این فاء را چه نوع فاء بدانیم؟ یک فاء داریم: فاء فصیحه. این فاء فصیحه چیست؟ به آن مبینة هم می گویند. صاحب صمدیه این را به کار برد. این فاء فصیحه دو اطلاق دارد: یک **اطلاق اکثری** دارد؛ یعنی وقتی اکثرا می گویند فاء فصیحه منظورشان این است و یک اطلاق اقلی دارد. ولی این اطلاق هم شده است و ما باید یادمان بماند. اطلاق اکثری همان فاء رابط جواب است که ابن هشام می گوید. ربط دهنده ی جواب به شرط. منتها یک قید دارد. می گویند پس چرا اسم جدید گذاشتند؟ می گویند به خاطر این که شرطش مقدر است. چون خودش در یک سیاق هایی به کار می رود که داد می زند یک شرطی قبل از من در تقدیر است. این نشان می دهد رابطه ی بین این دو عموم خصوص مطلق است. فاء فصیحه همان رابط جواب است منتها رابط جوابی است که شرطش نیامده است.

یک **اطلاق اقلی** هم دارد. همان فاء عاطفه است. پس چرا گفتند فصیحه؟ به خاطر این که معطوف الیهش مقدر و محذوف است و چون دارد داد می زند در استعمال برای این که این جا یک چیزی حذف شده است آن را فصیحه گفته اند.

این فاء، فاء فصیحه است: یعنی [إذا كان التاویل كذلك] فهی كالحال السببیه. شرطش این بوده است. ابن هشام چون دیده است در کلام قبل آمده است انداخته است.

### [جواب دوم:]

(شما چرا مبنایتان این است که این قدر جمود به لفظ می کنید؟ الفاظ به کار رفته اند برای تفهیم و تفاهم. ما باید دنبال معنی المراد باشیم. جمود به لفظ نشاید. این که فرمود جاء زید و الشمس طالعه. این الشمس طالعه ظاهرش این است؛ ولی حقیقتش مبکرا است. همین را می خواهد افاده بکند. فلذا به جای مبکرا که



حالی است بیانگر هیات تبیینی این به کار رفته است. این هم یک نوع تبیینی است که جای مبکرا و نحو آن به کار رفته است. بعید است ابن هشام این جواب را بپسندد.

و قال ابن عمرو: هی مؤولۀ بقولک «مبکرا»، و نحوه (نحو مبکرا). استظهار همه ظاهرا همین باشد. فلذا جناب استاد حجت خراسانی در مهدی الاریب/ ۸۰ نوشته اند مثل غادیا یا مغتدیا. ولی عجب است از دسوقی/ ۳۶/۲ که این را زده است به این مثال. هی مووله بقولک مبکرا و نحو این مثال. مثال جاء زید و الشمس طالعه. این از آن استظهاراتی است که انسان باید سرش را بکوبد به دیوار.

ابن عمرو: بغیه الوعاه/ ۲۰۲: محمد بن محمد ابو عبدالله الحلبي النحوی شاگرد ابن یعیش متوفای ۶۴۹.

و قال صدر الأفاضل (بغیه الوعاه/) تلمیذ الزمخشری: (ایشان اصلا صورت مسئله را پاک کرده است. که گفته است حال بگیری؟ اصلا این واو واو حالیه نیست. این واو واو مفعول معه است. ابن هشام این را دیگر طاقت نمی آورد. این قدر این برایش عجیب است که می گوید این طبق آن مبنایی است (که البته دسوقی فرموده است لا یقول به احد) که [می گوید] واو مفعول معه بر سر جمله می آید و احدی به این توفیق نکرده است. واو مفعول معه مختص است به اسم مفرد). إنما الجملة (ال و لام جمله عهد ذکری است. یعنی جمله ی «جاء زید و الشمس طالعه») مفعول معه، و أثبت مجيء المفعول معه جملة (ص ۳۴۷ باب مفعول معه را می خوانیم. ابن هشام آن جا بحث کرده است. لا قائل به احد که بگوید واو مفعول معه بر سر جمله می آید. لذا دسوقی نوشته است لم یقول به احد من النحات؛ یا سیوطی در همع الهوامع/ ۱۷۹/۲ دارد: زعم.)، و قال الزمخشری (جواب چهارم که بعید نیست که ابن هشام این را بپسندد با آن ارادتی که به زمخشری دارد. من حاصل جواب را بیان می کنم: قبلا بارها بیان شد که حال افق معنوی اش نزدیک است به ظرف. و شما چند جای مغنی دیدید. مثل مغنی یک در بحث ال. این از یک طرف. از طرف دیگر شما می دانید که ظرف در ظاهر لفظی اش نیاز به عائد به ماقبل ندارد. پس اشکال عائد به ما نکنید در مورد حال. این که عائدی ندارد. لم تحل محل المفرد. انی چه جور تبیینی است؟ خیلی هم خوب تبیین است. منتها اگر نداریم، ببه خاطر این است که حال افق معنایی اش ظرف است و ظرف هم در ظاهر لفظی اش نیاز به عائد ندارد. فلذا این حال نیاز به عائد ندارد).





من اول عبارت جناب زمخشری را برای شما می خوانم. ابن هشام برای یان جاء زید و الشمس طالعه جواب مستقیمی از زمخشری پیدا نکرده است. فلذا می گوید زمخشری ذیل یک آیه ی شریفه ای این فرمایش را داشته است، دو مثال دیگر هم آورده است. این سه روی هم ما را به انی سمت می برد که بگوییم در مثل جاء زید و الشمس طالعه قاعدتا همین حرف را خواهد زد. وگرنه مستقیما در مورد جاء زید و الشمس طالعه بیانی ندارد. کجا جناب زمخشری این جواب را داده است؟ ذیل سوره مبارکه ی لقمان/۲۷ که قبلا چند بار در لو این آیه ی شریفه را ملاحظه فرمودید. مثل ص ۲۶۹. لو أن ما فی الارض من شجرة اقلام و البحر (بالرفع) یمده من بعده سبعة ابحر. زمخشری در کشاف/۳/۲۱۵ می فرماید این بحر به نصب و رفع خوانده شده است. اگر به نصب خوانده بشود عطف است بر اسم ان. یعنی عطف است به ما. فلذا منصوب شده است. شاید اگر کسی از راه عطف هم حل نکند بتواند از راه اشتغال هم نصب را درست بکند. اگر به رفع خوانده بشود، دو احتمال دارد. یکی این که عطفش کنیم به محل ان و اسمش که در محل رفعی است. یا واو را حالیه بگیریم و این البحر بشود مبتدا. یمده خبر. جمله، جمله ی حالیه. تا این را می گوید، می گوید فان قلت زعمت ان قوله... ( این زعمت زعم باطل نیست. چون ایشان دارد با علم این حرف را می زند) زعمت شمای زمخشری ان قوله تعالی و تبارک و البحر یمده حال فی احد وجهی الرفع لیس فیه ضمیر راجع الی ذی الحال. ذوالحال چی هست؟ یک عده مثل جناب زمخشری و جناب استاد حجت خراسانی فرموده اند: الارض. یک عده فرمودند ذالحال ما است. هر کدام که باشد والبحر یمده جمله ی حالیه چه عائدی دارد به ماقبل؟ این چه جور جمله ی حالیه ای است. به عبارت دیگر همین اشکال مستشکلین به همین جا وارد می شود. از یک طرف موکده نیست. چون لا یتستفاد معناها بدونها. از یک مبین نیست. مبین چه ذوالحالی است؟ هیچ ذوالحالی برای این نداریم. هیچ ضمیری برنمی گردد. اشکال به همین آیه ی شریفه بنابر نظر جناب زمخشری وارد است. می گوید جواب می دهم: قلت هو کقوله قد اقتدی و الطیر فی وُکُناتِها... این مثل این شعر است. و مثل این مثال عرب است که می گویند: جئت و الجیش مصطف؛ و ما شبه ذلک. ابن هشام ما شبه ذلک را کرده است نحوهما. من الاحوال التي حکمها حکم الظروف. و يجوز ان یکون... دیگر با این تکه اش کار نداریم.



فی تفسیر قوله تعالى وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ فِي قِرَاءَةٍ مِنْ رَفْعِ الْبَحْرِ: هو كقول امرئ القيس: «و قد أغتدى و الطير في وكناتها» (یا فی وكناتها: جمع وكنه یا وكنه به معنای لانه) / [بمنجرد قید الأوابد هیکل] (منجرد صفت اول برای فرس؛ به معنای قصیر الشعر یا به معنای سریع السیر که هر دو تا هم این جا قابلیت تطبیق دارد. الاوابد، جمع ثابده به معنای وحوش. هیکل یعنی متناسب الاندام. این را عرب برای اسب خیلی عنایت قائل بوده است. معنای شععر: صبح کردم در حالی که پرندگان در آشیانه های خود هستند. همراه اسبی که سریع السیر بود. یا کوتاه مو بود. و به قید آورنده ی حیوانات و متناسب الاندام» و «جئت و الجیش مصطفّ» (در حالی که گردان به صف کشیده شده بود.) و نحوه ما من الأحوال التي حکمها الظرف، فلذلك (چون حکمها حکم الظروف...) عريت عن ضمير ذي الحال، و يجوز أن يقدر «و بحرهما» أي و بحر الأرض.

### نوبت دوم: جلسه ۲۸:

قال امير المومنين ارواح العالمين له الفداء: «تعبدوا للدنيا ای تعبد آثروها ای ايثار ثم ظعنوا عنها بغير زاد مبلّغ و لا ظهر قاطع.»

بحث در مورد مما یشکل قولهم فی نحو جاء زيد و الشمس طالعه بود. اقوال ابن جنی و ابن عمرو و صدر الافاضل تقدیم محضر شد. اما قبل از این که کلام زمخشری را ادامه بدهم راجع به فرق ششم بین حال و تمییز: لله دره فارسا، علاوه بر ادرس هایی که دادم برای این معانی النحو/۴/۲۵۲ هم می توانید ببینید.

در مورد شعر یا حبذا المال مبذولا بلا صرف و بعد از آن مطلبی که جناب ابن هشام از این قیل نقل کرد: و الا فتمییز نحو حبذا راکبا زید. در مورد این الا همع /۳/۳۳ هم ملاحظه بفرمایید. من بیانم مطابق با همع نبود. ولكن اگر به بیان بنده دقت بکنید متوجه می شوید که بیان بیان تمامی است.

در مورد قسم دوم از حال فتمثل لها بشرا سويا: مجمع البیان/۵/۶۷۸۳ و نمونه/۱۳/۳۳

در الثالث: هذا بعلی شیخا: نمونه /۹/۱۷۲



ادامه ی بحث: جناب زمخشری فرمود جاء زید و الشمس طالعه در مورد حل این ابن هشام فرمود قاعدتا با حل هایی که از جناب زمخشری در مشابه این سراغ داریم به این نتیجه می رسیم که ایشان می خواهد بفرماید این احوال احوالی هستند که حکمشان حکم ظروف است. ظروف در ظاهر لفظی نیاز به عائد و رابط ندارند. فلذا این جا دنبال عائد و رابط نگردید.

در مورد شعر ۳۸۰: قد اغتدی: رجوع بکنید به شرح ابیات مغنی البیب ۳/۳۷۵؛ ایشان آن جا اغتدی را این جور ترجمه کرده است: اخرج غدوه. این هم درست است؛ که محققا صبح خارج می شوم. این هم بیان درستی است. اشکالی هم برش ممترب نیست. علاوه بر این رضی ۸/۲/حاشیه ۳ نکاتی دارد.

«جئت و الجیش مصطف» یعنی جئت وقت اصطفاف الجیش. یا قد اغتدی وقت کون طیر فی وکناتها. این هم همین طور است: جاء زید وقت طلوع الشمس. شما از وقت طلوع الشمس دنبال ضمیر هستید که به ماقبل برگردد؟ فلذا در مورد الشمس طالعه دنبال ضمیری که بر گردد نباشید. و نحوهما من الأحوال (نحو ابهام دارد. قانون کلی؛ ایشان فرمود این من بیان جنس قانون کلی می دهد.) التي حکمها حکم الظرف (این التي که صفت احوال است صفت توضیحی است. نه احترازی. از نظر این آقایان احوال حکمشان حکم ظروف است. چون افق معنایی شان یکی سات. فلذا این قید احترازی نیست. بیان گر حقیقت احوال است.)، (حالا که حکمشان حکم ظروف است، فاء؛ این را دیگر ابن هشام اضافه کرد.) فلذلک عریت (الحال) عن ضمیر ذی الحال

شما در اشباه و نظایر ۸۳/۲ و ۸۴ می توانید این بحث را دنبال کنید. تیترا دارد: الحال شبیه بالظرف. می توانید در همع الهوامع ۲/۲۵۹ دنبال کنید. اجراء الحال مجری الظرف. آن جا موجود است. (مستحضرید: بعضی فرمودند مجری. نه خیر این مجری. چون فعلش اجراء است. اگر می گفتید جری الحال، آن را می خواندیم مجری. اقام مقام؛ نه اقام مقام.)

ص ۵۲ کتاب دیدید: در آن دوبیتی که فرمود زنش را چند طلاقه کرده است، آن جا جناب ابن هشام برای شما نوشت: ثلاثا را حال بگیریم لان المعنی و الطلاق عظیمه اذا کان ثلاثا. اگر حال گرفت، پس چرا در تحلیلش



نوشت اذا كان ثلاثا؟ این ثلاثا حال است؟ چرا با اذا؟ به خاطر همین نکته است. این به خاطر همین قریب الالف بودن است. یک جای دیگر ابن هشام دارد؛ منتها آن را بعدا بیان می کنم چون می خواهم از آن استفاده کنم. جناب زمخشری در کشاف بعد از این که این عبارت را نوشت، این طور دارد: و يجوز ان يكون المعنى، و بحرهما و الضمير للارض. ابن هشام این عبارت کشاف را این طور تغییر داده است برای شما: و يجوز ان يقدر و بحرهما ای بحر الارض. از این عبارت چه می فهمید؟ این بر اساس همان مبنایی است که می گوید الف و لام می تواند جانشین ضمیر شود. می گوید درست است. يجوز یعنی اصلا عائد داریم. لو ان ما فی الارض من شجرة اقلام و البحر یمده. می گوید عائد داریم. اصلا لازم نیست از توجیه ظرف بودن وارد شویم. عائد ال است. چون این ال جایگزین ضمیر است. بوده: و بحرهما. ها به الارض بر می گردد. البته این جواب جواب این آیه ی شریفه است. دیگر در مورد جاء زيد و الشمس طالعه دیگر چنین جوابی نمی توان داد. بگوییم و شمس. این دیگر مضحک است. ولی در مورد این آیه ی شریفه جناب زمخشری می فرماید یک جواب دیگر هم داریم. بر اساس مبنایی که ص ۵۳ خواندید.

این بر اساس نظری که الارض ذوالحال می دانست بلااشکال است. [یعنی ربط بین حال و ذوالحال ایجاد می گردد.] ولی بر اساس نظری که ما را ذوالحال می دانست، بعضی ها مثل شمعی ۱۶۷/۲ این طور گفته اند: یرید به (زمخشری این طور اراده کرده است از این گفته اش) ان عود الضمير الى الارض بمثابة عوده الى ذی الحال فی الآیه و هو ما. این که فرموده این ضمیر بحرهما بر می گردد به الارض این به مثابه ی این است که بگوید به ما فی الارض بر می گردد. به این خاطر که فی الارض صله است برای ما. و شما خواندید ما هم قبلا آوردیم، آن اتصال بسیار شدیدی که بین صله با موصولش وجود دارد اگر بگوییم به یک کلمه ای در صله ضمیری برگشت یم کند این به مثابه ی این است که ارتباط به موصول هم برقرار شد. ارگ یک ضمیری برگردد به یک کله ای در صله مثل الارض در مانحن فیه یعنی ارتباط برقرار شده است با صله. صله هم که جدایی ندارد با موصول. این ها با هم شدید الاتصال اند. فلذا است که یکی از جهاتی که در مبنی شدن اسما مططح کرده اند فرموده اند شباهت افتقاری. چون افتقار شدید دارد به جمله ی صله. این به مثابه ی عوده الی ما است. چون اگر بر گردانید به صله و گفتیم ارتباط دارد با ماقبل، در حقیقت گفته ایم ارتباط دارد با موصول.



اگر این بیان من را که خیلی بیان شمنی را شکافتم انسان به ظاهر کلام شمنی رجوع کند می گوید چه حرف مزخرفی. کما این که امیر ۹۱/۲ این را گفته است: فی ما قاله الشمنی نظر؛ ولی با این بیانی که من شکافتم کلام شمنی را. ارتباط بین صله و موصول. و اگر ما به صله برگردانیم در حقیقت ارتباط برقرار کرده ایم بین این جمله ی حالیّه با ماقبل، پس ارتباط برقرار شد. شما می گفتید باید ارتباط داشته باشد این جمله حالیّه نسبت به ماقبل. ارتباط برقرار شد. گویا برگردانیم به ما. اگر پسندیدید این جواب را از او دفاع کنید. اگر نه اشکال امیر مدنظر واقع می شود.

**یک نکته:** از جناب شمنی جای یک سوال هست که اگر زمخشری این ها مدنظرش بود چرا گفت بحرهای بحر الارض؟ از اول می گفت بحرهای بحر الماء. چه بیلی به کمرش خورده بود این ارض مثلاً چه مزیتی نسبت به ما داشت؟ نه در حقیقت این بر اساس آن است که زمخشری و عده ای الارض را ذوالحال می دانند. اگر زمخشری ما را ذوالحال یم دانست قطعاً این جا می فرمود بحر. ممکن است کسی به جناب شمنی این بیان را بگوید.

آیا این اشکال به شمنی وارد است؟ نمی شود کسی به شمنی این طور بگوید. به ه خاطر این که شمنی در جواب می گوید مشکل معنا پیدا می کند. لو ان ما فی الارض من شجره؛ من بیان جنس است. دارد ما را بیان می کند. یعنی مصداق ما شجره است. آن وقت بحر شجره یعنی چه؟ این بحرهای که جناب زمخشری زده است به خاطر این که معنا متفرع بر همین بوده است. بحر ارض معنا دارد. ولی بحر شجره معنا ندارد. فلذا باید دقت کرد که اگر هم کسی می خواهد از راه ال وارد شود همین نیست که فقط انسان بگوید جانشینی ال به جای ضمیر؛ باید ببینیم معنا هم سازگار است یا نه. نمی تواند به ما برگرداند. اگر به ما برگرداند معنا دچار اشکال می شود. چون من بیان جنس بیان کرده است ما را. معنای ما شجره است. معنا ندارد شجره.

[در جواب یکی از حضار:] کسی که این مبنا را قبول می کند می گوید آقا بحث عائد اصلاً یک بحث ثانوی است. شما معنای ارتباطی بفهم، بهتر است برای این که بفهمد این جمله مستقله نیست و بی ربط نیست نسبت به ماقبل در ظاهر هم یک چیزی بیاورد. ولی در مثل این بحث، ما همنی را قبول می کنیم. چه فرقی



است بین مثلا جاء زيد و الشمس طالعه که انی حکمش حکم ظروف است؛ ولی می رسد به جاء زيد و هو راكب، این حکمش حکم ظروف نیست. چرا؟ به چه دلیل؟ این است که شما می بینید وقتی م یخواهند بگویند جاء زيد راكبا با رها تصریح می کنند جاء زيد فی حال ركوبه. فی حال می آورند. با فی ظرفیه بیان می کنند. سر این چیست؟ چرا این تقدیر را در حال استفاده می کنند؟ به این خاطر است که می خواهند بگویند معنا حال قریب الالف است. مگر این ها چه خصوصیتی دارند که این قید قید احترازی باشد. قبول می کنیم. می گوئیم در تمام احوال ما حرف می زنیم، بله البته به عنوان یک ارشادی می گوئیم برای این که دیگران هم این ارتباط شما را فهم بکنند بهتر است از عائد استفاده نکنید. نبود هم نبود.

جناب معانی النحو این ها را از یک راه دیگری حل کرده است که راه او بسیار شبیه زمخشری است. و اگر کسی از ما پرسد که آخر نظر ابن هشام در این چهارتا چه شد بیان می کنیم که ظاهرا نظر زمخشری نظر ابن هاشم باشد با این ارادتی که ما می دانیم ابن هشام به زمخشری دارد. قول صدر الافاضل را که پراندیم. قول ابن عمرون که گفتیم آن چنان دل چسب نبود. ابن جنی هم نظرش بد نبود. یا بگوئیم هر دو را ابن هشام پذیرفته است؛ یا این که شماره چهار در چشم او بزرگ است.

جناب معانی النحو هم یک بیانی دارد تقریبا نزدیک به بیان زمخشری. منتها در کلام جناب معانی النحو اگر دقت بکنیم، می بینیم آن وقت مدیگر می شود انسان فهم بکند که چرا در این جور مثال ها ایشان این جور جواب داده است. ایشان یک بحثی دارد سر واو حالیه و اغراض این واو. یک بحثی کرده است راجع به این. این دعو صاحب معانی النحو است. ج ۲/۲۶۴. یکی از اغراضی که آن جا شمارش می کند آن است که واو حالیه در معنای ظرف به کار می رود. از همنی نکته استفاده می کند برای حل همین ها. جاء زيد و الشمس طالعه. واو ظرفی است. یا جئت و الجیش مصطف. یعنی ایشان هم تناسب دارد با جواب جناب زمخشری؛ الا این که ایشان از راه واو حالیه این را حل کرده است. نه از راه اصل الحال. معانی النحو/۲/۲۶۰

کلام جناب معانی النحو موبدی دارد به کلام خود ابن هشام. ص ۳۴۶: این صفحه از آن عبارت های یک و کلید هاست. که ببینید ابن هشام چطور اصول دستش است. یک ادیب اصولی است. الثانیه: واو الحال. می فرماید و



تسمی واو الابتدا. و یقدرها سیبویه و الاقدمون بإذ. از اسم است. خواندید مغنی یک. مثل سیبویه واو حالیه را گفته است در تقدیرش از است. چرا؟ به خاطر همین نکته که گفتیم جمله ی حالیه در حکم ظرف است. بعد ابن هشام آ « جا یک نکته ای را می گوید که نشان می دهد چقدر اصول دستش است: یک وقت فکر نکنید این ها می گویند معنای واو از است، واو مرادف از است. می گوید این طوری مدنظرشان نبوده است. چرا؟ چون از اسم است. واو حرف است. آن هایی که اول حرف جر من بیان کردم. مگر امکان دارد حمل قسم بر قسم؟ این کلا معنایش معنایش ربطی است. از معنایش معنای مستقل است. می گویند اگر متعلق معنوی اش را به صورت یک اسم بیان کنیم آن متعلق معنوی اش از است. این ها از آن هایی است که انسان باید یک جایی بنویسد. و لا یریدون انها بمعناها. چرا؟ از لا یرادف الحرف الاسم.

### إعراب أسماء الشرط و الاستفهام و نحوها

این بحث بحث آسانی است ولی یک مقدار دقت عبارتی دارد. از فردا تا چند روز مباحثی بسیار دقیق و مبنایی از ابن هشام ان شاء الله خواهید دید.

شمنی/۱۶۷/۲ می نویسد «نحو اسماء الشرط» مثل کم خبریه. ابن هشام جسته و گریخته در مغنی وقتی به بعض از اسمای شرط یا به بعض از اسمای استفهام می رسید بحث می کرد از اعرابشان. مثلاً در مغنی یک در کیف بحث کرده است. ص ۲۲۳. و مباحثی دارد که از این جا کامل تر است. پس یک این که این چیزی که ابن هشام این جا به عنوان اعراب می گوید شما یک بحثی که تمام مواردش استقرای تام شده است نگیرید. شاهدش هم بحث کیف خود ابن هشام است که راجع به کیف استفهامیه و شرطیه اعراب هایی را بیان می کند که شما هیچ اثری این جا از آن نمی بینید. یا راجع به مَن. دیدید ابن هشام معنا را وارد شد ترکیب کرد. ص ۳۰۷.

یا در مهمما، ص ۳۱۶. یا در مورد ای؛ مغنی یک ص ۹۷؛ آنها باید کنار این ها جمع بشود. حالا ابن هشام خواسته یک جا یک مقداری این ها به صورت مجموعی به شما درس دهد.



اگر بخواهیم این بحث را درست درس دهیم باید این کار را بکنیم (که ما قرار نیست درست درس دهیم؛ نه قبلی ها را درست درس دادیم و نه بنا داریم بر درست درس دادن). این است که بیاییم اول اسمای شرط را معرفی کنیم. کاری که سیوطی کرد. اسمای استفهام و نحوها را معرفی کنیم؛ معانی شان را بیان کنیم سپساعراب هایشان را بررسی کنیم. ولی هیچ وقت ما نمی توانیم چنین کاری بکنیم. چون وقت نداریم. مثل معانی النحو که سعی کرده است هم چنین کاری بکند، پانزده صفحه بحث کرده است: ج ۴/ص ۶۱ تا ۷۶

قبل از این که من این جا را بخوانم یک دور بر گردید ای: ص ۹۷: ابن هشام فرمود: اسم یاتی علی خمسة اوجه. ۱: شرطیه: ایّا ما تدعو. الان تدعو در ایا عمل کرده است و ایا در تدعو. این از مقوله ی تعامل است. ایّا اسم شرط جزم تدعو؛ تدعو ایا مفعول مقدمش. ما را هم که در مغنی دو خواندیم که زائده است. الثانی ان تكون للاستفهام نحو ایکم زادته هذه ایمانا الثالث ان تكون موصوله. که یکی از جاهایی که ابن هشام اجتهاداتش را بیرون ریخته است در ایّ موصوله است. غوغا کرده است. آن جا فرمود ص ۹۸ لانهم یرون ان ایّا الموصوله معربه دائما. بعضی ها فکر کرده اند ای موصوله دائما معرب است. مثل شرطی و استفهامیه. این عبارت از آن به دست آمد که ای شرطیه و ای استفهامیه دائما معرب اند و امکان ندارد به صورت مبنی به کار بروند. ولی خود ابن هشام آن جا می خواست نظر سیبویه را اثبات کند که ای موصوله در یک حالت مبنی است. شماره چهار: ان تكون داله علی معنی الکمال. این جا وارد ترکیبش شد: فتقع صفة لنکره. صفت برای نکره. نحو زید رجل ای رجل. ای صفت است برای رجل. ای کامل فی صفات الرجال. و حالا للمعرفه کمررت بعبدالله ای رجل. این جا حال است برای عبدالله.

یک نکته ای که دقت بکنید این ای کمالیه حقیقتش چیست؟ استفهام است؟ شرط است؟ هیچ کدام نیست؟ اگر هیچ کدام نیست در آن نحوهما ی ابن هشام وارد می شود. ولكن مثل رضی (از او تلقی به قبول کرده است صاحب معانی النحو) گفته اند ای کمالیه منتقلٌ من ای استفهامیه. شما یک مقدار به آن فکر کنید، می توانید بین این دو جامع درست کنید کما این که رضی جامع درست کرده است. آن وقت اگر حقیقت ای کمالیه ای استفهامیه بود یا این از آن مواردی است که انتقال کامل است، کما فی بعض اللغات (در فقه اللغة تقدیم محضر کردم وقتی داشتم لولا را درس می دادم). در این صورت باز هم می توانیم ای کمالیه را در نحوهما وارد کنیم.





ولی اگر کسی گفت نه این انتقالش انتقال در بعضی استعمال است. نه از حقیقت استفهامیه اش. آن وقت دیگر ای کمالیه وارد اسمای استفهام می شود و دیگر در نحوهما وارد نمی شود. همه ی مباحث علی المبناپی پیش می رود.

الخامس ان تكون وصله الی نداء ما فیه ال. که این را در هاء تنبیه آورده بودم برایتان درس داده بودم. معروف به ای وَصلیه ( به غلط می گویند وَصلیه. ما چیزی به نام وَصلیه نداریم. در لغت بگردید. وَصله داریم؛ ولی وَصلیه نداریم)

بعد یک ای آورد برایتان ای حکاییه. این دیگر چه بود؟ پس چرا ابن هشام نگفت شش تا؟ فرمود پنج تا؟ چون ای حکاییه حقیقتش ای استفهامیه است. به دلیلی که در سیوطی خواندید. ببینید این یکی از شواهد این مطلبی است که تقدیم محضر کردم. با این که خود ابن هشام اسمش را می گذارد ای حکاییه ولی شماره شش نمی دهد. چار؟ می خواهد بگوید این در استفهامیه بودنش منتقله نیست. بلکه در بعضی از احکامش احکام خاص پیدا کرده اسم خاص به آن داده اند. طابق النعل بالنعل در مورد ای کمالیه علی المبانی که تقدیم محضر کردم.

به آن مطالب اضافه کنید این نکات را. ای شرطیه و استفهامیه را آقایان همه معقدند که صدارت طلب اند، معرب اند، دائم الاضافه ی معنوی اند. گرچه ممکن است در ظاهر لفظی مضاف الیه نیاید. مثل ایا ما تدعو. معنایشان (انی خیلی مهم است.) بر اساس مضاف الیه تعیین می شود. اگر آ «مضاف الیه از مقوله ی مکان باشد به این ای شرطیه و استفهامیه می گوئیم مکانیه اگر از مقوله ی زمان باشد به انی دو می گوئیم زمانیه. اگر از مقوله ی حدث باشد، به انی ها می گوئیم مصدریه. مصدریه ی نحوی یعنی در جایگاه مفعول مطلق بنشین.

سیوطی/۲۲۸، جامع الدروس ۲۱۷/۳، جنی الدانی/۵۳۹، صبان/۱۱/۴ و ۱۲، مکررات ۳۴/۴، شرح المقاصد و

السالک/۳۳۷/۲، معانی النحو/۲۵۲/۴، رضی/۲۳۴/۱ و ۲۳۵



اعراب اسماء الشرط والاستفهام و نحوها. اگر این بحث را می خواهید ببینید یکی را آدرس دادم: معانی النحو/ ۱/۴ تا ۷۶، علوم العربیه/ ۱ تا ۸۰ حدود ۹ صفحه. جامع الدروس/ ۲/ ۲۰۸ و ۲۰۹، صبان/ ۴/ ۱۱، خزری/ ۲/ ۷۴۷ نموداری بحث از نظر ابن هشام با تمام نواقصی که دارد:

اگر بر سر آن ها جار یا مضاف بیاید معرب باشند مجرور اند؛ مبنی باشند در موضع جر اند. وگرنه (یعنی بر سرشان جار یا مضاف نیاید) خودش دو صورت است: اگر بعد از غیر از اسمای شرط اسم نکره بیاید، این ها می شوند مبتدا. اگر اسم معرفه بیاید، بنابر خلاف مشهور اول باب رابع، بین سیبویه و جمهور، خود ابن هشام: نتیجه عندی جواز الوجهین؛ وگرنه یعنی اگر بعد از غیر اسمای شرط (یعنی اگر اسم استفهام بود یا نحوهما) فعل بیاید، در این صورت این ها را مبتدا می گیریم. و اگر بعد از آن ها فعل متعدی بیاید، این خودش دو صورت دارد: اگر فعل بر آن ها واقع شود این ها می شوند مفعول به. اگر فعل بر ضمیر آن ها یا متعلق آن ها واقع شود یا مبتدا می گیریم یا منصوب علی الاشتغال. حالا عربی این ها را می خواهیم بخوانیم.

اعلم أنها إن دخل عليها جار أو مضاف فمحلها الجر نحو عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ (در ما خواندید: اگر عن حرف جر بر سر ما استفهامیه می آمد الفش حذف می شد. نمونه/ ۶/ ۲۶. این جا مثال برای جار بود.) و نحو «صبيحة» (ظرف) أي «يوم سفر» (صبيحة خبر مقدم، سفرک مبتدا موخر. شاهد مثال ای استفهامیه است. چون معرب است شد ای. به خاطر این که صبيحة به آن اضافه شده است. در انی عبارتی که خواندم یک جایش جای سوال گنده داشت: من نوشتم مجرور اند اگر معرب باشند. در موضع جرند اگر مبنی باشند. ابن هشام نوشت فمحلها الجر. ای که مبنی نیست. خود شما تصریح فرمودید در مغنی یک. به خاطر همین است که محشین به حیس بیس افتاده اند که این محل ابن هشام را چکار کنند. این محل یعنی عنوان نقشی مبنی؟ اگر انی طور باشد مثال صبيحة ای يوم را چکار بکنیم؟ معربات را چکار بکنیم؟ یا نه محل در این جا در معنای لغوی به کار رفته است. این محل به معنای جایگاه است. فلذا می ساز با مبنیات و معربات. جایگاه این اسماء مجروریت است. نه محلا مرفوع و مجرور که می گفتیم. بعضی این طور حل کرده اند.)



بعضی مثل امیر فرموده اند ابن هشام اراد حکم الجر ولو لفظا. می خواهد بگوید فمحلها الجر یعنی این جا حکم جر بار می شود. لفظی هم که باشد حکم جر بار می شود. ولكن حل از طریق عبارت جایگاه، حل خوبی است. ولی من می خواهم بیان کنم وری این کار نکنید. من این جور از جاهای مختلف از ابن هشام یادم هست که ابن هشام جاهایی که یم خواسته است از عنوان نقشی مبنی استفاده کند از کلمه ی موضع استفاده کرده است. در ان مغنی یک ببینید. در مغنی دو در بحث لو در مسائل ابن هشام فرمود و موضع ان و صلتها ... از کلمه ی محل این جور من ذهنم زیاد به آن نیست که ابن هشام از کلمه ی محل استفاده کند. ولی عن ضرس قاطع نمی گویم. چون تماما در ذهنم نیست.

و إِنْ فَاِنْ وَقَعْتَ عَلَيَّ (وقع علی یعنی به خودشان این معنا را قبول کنند). زمان نحو آيَان يَبْعَثُونَ (نمونه/۱۱/۹۱) و مکان نحو فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ (نمونه/۲۶/۲۰۰) و حدث نحو قول امیر المومنین عليه السلام: تعبدوا للدنيا ای تعبد و آثروها ای ايثار ثم ظعنوا عنها بغیر زاد مبلّغ» (جواب ان وقعت ... : ) فهی منصوبه مفعولا فیه (اگر بر مکان یا زمان واقع شود). و مفعولا مطلقا (اگر بر حدث وارد شود).

اما برویم سراغ مثالی که چهار استاد عزیز به مغنی البیب اضافه کرده اند. مثالی که ابن هشام برای حدث آورده بوده است، آیه ی آخر سوره شعراء است: ای منقلب ینقلبون. الان ایّ اضافه شده است به مصدر میمی؛ این ها را درس دادم، گفتم معنایش به حسب ما تضاف الیه است؛ فلذا می گوئیم واقع شده است بر حدث؛ می شود مفعول مطلق. این مثال مغنی البیب.

ولی مثال آقایان: ای تعبد نقشش مفعول مطلق است، این ای چه نوع «ای»ی است؟ شرطیه نیست؛ شرطیه بر سر اسم نمی آید. می ماند استفهامیه؛ آن هم نیست. چون ای استفهامیه صدارت طلب است. حال آن که در این جا تعبدوا و آثروها در آن عمل کرده است. کمالیه است؟ اگر کمالیه است ابن هشام نفرمود کمالیه یا حال است یا صفت؟ این جا که می گوید مفعول مطلق است.



این طور بوده است: تعبدوا للدنیا تعبداً ایّ تعبد. آن وقت ایّ بشود کمالیه؛ صفت هم هست. منتها شما خواندید در مفعول مطلق سیوطی که یک وقت هایی موصوف می افتد و صفت جای آن می نشیند و به خود این صفت می گویند مفعول مطلق. یعنی این در حقیقت صفت بوده است برای این مفعول مطلق.

### نوبت دوم: جلسه ۲۹:

قال امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: «الهرب من الاجل مفاوته انا بالامس صاحبکم و انا الیوم عبره لکم و غدا مفارقکم غفر الله لی و لکم.»

و **إلا** (اگر واقع نشده باشند این اسما بر زمان یا مکان یا حدث) **فإن وقع بعدها اسم نكرة نحو «من أبّ لك»** **فهی مبتدأه** (این طبق آن مباحثی است که ایشان قبلاً برای شما فرمود. اولاً «من» نکره ی مخصص دار است. قبلاً بیان شد در ما و من استفهامیه. چون این ها یک جزئی دارند به نام شیء. ابن هشام نوشت مای استفهامیه معادل ای شیء است. آن شیء جزء اسمی ما و من استفهامیه است که همان سبب می شود این ها معنای عام پیدا کنند. عمومیت هم از مسوغات است. (کما این که خود ابن هشام ص ۴۳۹ تصریح می کند که اسمای استفهام و اسمای شرط جهت مسوغیتشان عام بودنشان است که تحلیلش برای شما قبلاً گذشت.))

**ابّ لك**: تأمل کنید که رابطه ی لك با **ابّ** چیست. آیا این نکره ی مسوغه است یا نه، محضه است؟ به هر صورت ابن هشام این جا می فرماید همان اسم که عبارت است از من را مبتدا بگیرید. این بر اساس مبنایی است که ایشان ص ۴۲۱ انتخاب کرد و مشی به مشهور کرد در این نظر.

**أو اسم معرفة** (او عطف می کند اسم معرفه را به اسم نکره). **نحو «من زيد»** (من نکره ی مسوغ دار در لفظ اول آمده است، زيد معرفه اسم علم د رلفظ دوم آمده است. می فرماید اختلافی که ص ۴۲۲ بین جمهور و سیبویه و نظر خودمان گفتیم در این جا حاکم است). **فهی خبر أو مبتدأ علی الخلاف السابق، و لا يقع هذان النوعان فی أسماء الشرط** (چرا؟ چون اسمای شرط را شما خواندید که طبق مبنای مشهور (که ابن هشام هم همین مبنا را دارد) بر سر افعال می آیند. بله ممکن است فعلش در ظاهر کلام نیاید؛ اذ الشمس کورت. ولی



این ها قائل شدند حتما در تقدیر هست. فلذا نمی شود بعد از اسم شرط اسم نکره ای بیاید تمام یا اسم معرفه ای بیاید تمام. لذا لا یقع هذان النوعان فی اسماء الشرط چون لانه لا یقع بعد اسماء الشرط الا الافعال).

و اَلّا (اگر بعد از این ها اسم نکره یا اسم معرفه واقع نشود) **فَإِنْ وَقَعَ بَعْدَهَا** (این ها دیگر به اسمای استفهام و شرط می خورد). **فعل قاصر فیهی مبتدأه نحو «من قام»** (الان بعدش فعل لازم آمده است پس من را می گیریم مبتدا و قام را می گیریم خبر). و **قول امیر المومنین علیه السلام** (مثال اول مثال برای اسم استفهام است و مثال دوم برای شرطیه): **«من تلن (چه نوع فعلی است؟) حاشيته یستدم من قومه الموده»** (کسی که با اطرافیان نرمی گزیند پیوسته از کسانش مودت را بیند. شاهد مثال من است که این جا مبتدا است چون بعدش فعل لازم آمده است. این می شود مبتدا. خبرش هم اختلافی است. قبلا خواندید. ولی آن جا که می خواندید می گفتیم ان شاء الله خواهد آمد: ص ۳۰۷. ابن هشام دیگر چون نزدیک شده است به بحث، این جا نظر خودش را اعلام می کند. ) و **الأصحّ أن الخبر فعل الشرط لا فعل الجواب** (اصح به چه معناست؟ آیا به معنای افعّل تفضیل است یا به معنای صحیح است؟ از عبارات ابن هشام در تنبیه مشخص می شود این اصح به معنای صحیح است. نه این که آن ها هم درست است، این درست تر است [یعنی معنای تفضیلی]. ابن هشام خودش دو خط مانده به آخر تنبیه تعبیر به صحیح دارد. یعنی اقوال دیگر ناصحیح اند. و این بسیار در کتب به کار می رود. اشهر هایی که مرحوم شهید ثانی نوشته است و بسیارش به معنای مشهور است. خود ابن هشام در مغنی یک در عند همین طور کلمات را به کار می برد.

و **الأصحّ أن الخبر فعل الشرط** (البته مستحضرید که دمامینی و غیر دمامینی این جا اشکالی کرده اند. این اشکال را بعدا در تنبیه هم کرده اند. گفته اند چرا شما می نویسید فعل شرط؟ باید بنویسید جمله ی شرطیه، جمله ی جواب. فعل در مقابل اسم و حرف است. جمله در مقابل مفرد است. شما باید بگویید خبر جمله است. جمله می گویند. می گویند خبر یا مفرد است یا جمله. کسی نمی گوید خبر یا مفرد است یا فعل. ولی جواب مشخص است. این اشکال آن چنان اشکال گنده ای نیست که شمنی، دمامینی/۱۶۷/۲، امیر/۹۱/۲، و دسوقی/۳۷/۳ و ۳۸ نقل کرده اند. مشخص است که ابن هشام منظورش از فعل شرط جمله ی شرط است. به خاطر این که احدی ... نکرده است به این که فعل در مقابل اسم و حرف خبر می شود).



و الأصَحَّ أَنْ الْخَبَرِ فَعَلَ الشَّرْطَ لَا فَعَلَ الْجَوَابَ (و نه مجموع. چون اگر ما گفتیم لا فعل الجواب، مجموع هم می پرد. فلذا نظر سومی که خودش در تنبیه مطرح می کند این است که مجموع جمله ی شرط و جواب شرط خبر است. ابن هشام آن را هم رد می کند. حالا ببینیم دلیلش چیست. )

دیروز آدرس دادم: کیف ص ۲۲۳. کیف جاء زید. کیف اسم استفهام. بعد از آن فعل لازم آمده است: جاء. قاعدتا با این چیزی که ابن هشام این جا گفت کیف را باید مبتدا بگیریم. حال آن که آن جا ابن هشام می فرماید کیف حال است. اول بحث بیان کردم این ها استقراضش تمام نیست. حتی آن جا قولی را برای شما نقل می کند که قائل است به مفعول مطلق بودن. آن ها دیگر این جا نیامده است باید به مباحث اضافه بفرمایید.

و إن وقع بعدها فعل متعدّد فإن كان واقعا عليها (اگر آن فعل واقع شده باشد (به معنای دقیق وقوع) ) فیهی مفعوله به نحو فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ (چون ایّ صدارت طلب است مقدم شده است بر عامل. می شود مفعول مقدم تنكرون. ای استفهامیه. نمونه/۲۰/۱۹۰) و نحو: أَيُّ مَا تَدْعُوا (همین مثال را ص ۹۷ دیدید. ابن هشام مثال آورد برای ایّ شرطیه. ایّ در تدعو عمل جزمی و تدعو در ایّا عمل نصبی کرده است. تعامل. تامل کنید که اگر ما تعامل را در عرب داریم، پس چرا آقایان این قدر حساسیت دارند که بگویند مضاف در مضاف الیه عمل می کند ولكن مضاف لا يعمل فی المضاف بتصريح ابن هشام در چند جا. چرا آن جا تعامل را نمی پذیرند. خب مضاف الیه هم در مضاف عمل بکند. چرا تعامل را نمی پذیرند؟ در اذا تصریح داشت، در اذ تصریح داشت و ... . نمونه/۱۲/۳۲۴) و نحو «مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ» (من، من شرطیه است. یضلل متعدی است. فلذا من می شود مفعول به. این آیه هم ص ۳۴۶ آمده است و هم دوباره ۴۴۵ خواهد آمد. نمونه ۳۹/۷) و (شق ثانی: ) إن كان واقعا على ضميرها (بر خودش نه؛ بر ضمیر آن) نحو «من رأيتَه» (دو راه است: یا من را مبتدا بگیریم و محلا مرفوع یا از باب اشتغال [وارد شویم]. اگر خواستیم از باب اشتغال بگیریم و عامل را ظاهر کنیم، محل تقدیر عامل بعد از من است. چون من صدارت طلب است. فلذا ابن هشام یک بحثی دارد در باب ثالث (قبلا هم آورده ام و آدرس داده ام): محل تقدیر گیری. این طور نیست که انسان در تقدیر هر طور که دلش خواست ظاهر کند. ) أو متعلقها (یا متعلق این اسماء. متعلق همان سببی است. یادتان است چند روز پیش از سیوطی/۱۶۱ خواندیم: هو ان يتقدم اسم و يتاخر فعل او شبهه قد عمل فی ضميره او سببيه. این قانون باب



اشتغال بود. متعلق یعنی همان سببی. یا متعلق آن اسما. متعلق آن است که متصل است به ضمیری که بر می گردد به ان اسم.) نحو «من رأیت أخاه» (اخواه ضمیر نیست. ولی متصل است به ضمیری که بر می گردد به من. می شود متعلق و سببی او.) فهی مبتدأه أو منصوبه بمحذوف مقدر بعدها (چون این ها صدارت طلب اند.)

یفسره المذكور.

دوباره تامل کنید ابن هشام فرمود اگر بعد از آن فعل متعدی بیاید یا واقعا علیها است فهی مفعوله به؛ چرا مفعوله؟ مفعول به اصطلاح است. وقتی اصطلاح شد لا تتغیر. جواب: بله این جا ظاهرا ابن هشام رعایت آن اصطلاح رایج را نکرده است. وگرنه اصطلاح رایج مفعول به است. ابن هشام این جا به خاطر رعایت هی مفعوله به کرده است.

روی این تامل کنید: مثلا من اکرم زیدا. در نوشته جات ابن هشام این کجا جا می گیرد؟ [مباحث ابن هشام این جمله را در بر نمی گیرد. این است که [این مباحث] ناقص اند.

#### تنبيه

این تنبيه یکی از جاهایی است که ابن هشام اجتهاداتش را بیرون ریخته و برخورد اجتهادی می کند. به تبع همین بحث بالا که این بود: اگر من شرطیه بعدش فعل لازم آمد، این من می شود مبتدا و بحث سر این است که خبر این اسم شرط چیست. «من» از باب مثال. ابن هاشم می فرماید سه قول است. بلکه بیش از سه قول است. ایشان مثلا قول رضی را اصلا مد نظر قرار نداده است. رضی معتقد است که این ها مبتداهایی هستند که نیاز به خبر ندارند.

یک: بگوییم جمله شرط خبر است. دو: بگوییم جمله جواب خبر است. سه: بگوییم مجموع جمله ی جواب و جمله ی شرط خبر است.



دلیل دسته ی اول:

خود ابن هشام نظرش اولی است. و این دو تا را رد می کند. بحث خیلی دقیق است. ببینیم ما با آن چه برخوردی کنیم. ابن هشام می گوید شما این مثال را لحاظ بفرمایید: من یقم اقم معه. یقم فعل لازم است و من می شود مبتدا. خبرش چیست؟ ایشان می فرماید جمله شرط خبر است.

اگر دقت کنیم به عبارات ابن هشام به دست می آید ابن هشام می خواهد بفرماید: چون مقتضی موجود است و مانع مفقود. مقتضی چرا موجود است؟ از کجا می گوئید؟ می فرماید به خاطر این که اسم شرط اسم تام است. نه ناقص. قبلا در همین کلاس لااقل دو بار تام و ناقص تعریف شد. یکی در بحث ما. فرمود مای موصوله ناقص است. چون برای تکمیل معنایش نیاز به صله دارد. اسمش را گذاشت مای ناقصه. در مقابل مای تامه. دوباره صفحه بعد فرمود مای موصوفه به آن می گوئیم مای ناقصه؛ چون برای تکمیل معنایش نیاز به صفت دارد. ثانیاً در همین باب رابع خواندیم: ما یعرف به الفاعل من المفعول. تام آن بود که برای تکمیل معنایش نیاز به چیزی ندارد. ناقص آن بود که برای افاده و تکمیل معنایش نیاز به صله دارد. ص ۴۲۴ خواندیم. قبلا هم در ص ۲۸۷ و ۲۸۸ خواندیم. این اسم تام است نه ناقص. به اضافه ی این که شما قبلا خواندید (ابن هشام هم بعداً می گوید) جمله ی خبریه نیاز به عائد دارد. و اصلی ترین عائد ضمیر است. هر دو تای این ها خواهد آمد. جمله خبریه نیاز به عائد دارد: ص ۴۵۹؛ و ضمیر اصلی ترین است: ص ۴۵۷. می فرماید فعل شرط دارای ضمیر است به این اسم شرط. مقتضی موجود است. هم اسم تام است. هم دارای ضمیر است. اگر کلام ابن هشام را به آن خوب تامل کنیم، جانش را، از یک فاء ظاهری در عبارتش گذشت بکنیم، می فهمیم به این ابن هشام می گوید دلیل لفظی کلام من و یک دلیل معنوی دارد که در حقیقت آن دلیل معنوی می خواهد بگوید: مانع مفقود. آن جا می گوید شما بیابید شرطیت را از اسم شرط منسلخ کنید. قبلا در ما و من شرطیه گفتم، همین امروز بالای صفحه تکرار کردم. گفتیم من شرطیه و مای شرطیه این ها را بهشان می گویند اسامی مبنی. اسم اند ولی به تعبیر مشهور که این حرف ها را قبول دارند مدنی به حرف اند. نزدیک اند به حرف. فلذا بحث از شباهت ها می کردند. شباهتی که اسم را نزدیک به حرف می کند و می شود مبنی. می گفتند مای شرطیه و من شرطیه چون دارای مثلاً شباهت معنوی هستند [مبنی می شوند]. (اگر کسی قبول کرد که مثلاً شباهت وضعی





دارای شرط مدبودن حرف دوم نیست، در من این حرف را [یعنی داشتن شباهت وضعی به حروف] هم می زند. ما با این کار نداریم. مدنظر داریم؛ ولی کاری نداریم که مطرح بکنیم.)

[مقدمه:] شرط یک جزء اسمی دارد. و به خاطر همین است که عام می شود. می شد مسوغ دار. اسامی شرط و اسامی استفهام آدرس دادیم خود ابن هشام در ص ۴۳۹ تصریح می کند دارای معنای «شیء» اند. قبلا هم در مورد ما استفهام تصریح کرد: ای شیء. و یک جزء حرفی دارند: إن. من معادل «إن شیء» است. البته در این جا که مبتدا است. جزء شرطی دارد و جزء اسمی. به لحاظ جزء اسمی می شود مبتدا. به لحاظ جزء شرطی نیاز به جمله ی شرط و جواب دارد. این نکته ای که گفتم را لطفا تحفظ بفرمایید. از حیثی من شرطیه نیاز به خبر دارد که از آن حیث عنوان مبتدا به خودش گرفته است. از کدام حیث به خودش عنوان مبتدا گرفته است؟ از حیث جزء اسمی اش. وگرنه چطور نمی گویند إن مبتدئی است که خبر می خواهد؟ چون حرف است. به خاطر این جزء اسمی است که نیاز به خبر دارد.

ابن هشام می فرماید شرطیتش را از آن منسلخ کنید. من یقم اقم معه، چون من مثلا اسم ذوی العقول است، جای آن می گذاریم الناس؛ کل من الناس. این همان شیء است. مصداقش را گذاشتیم. کل من الناس یقوم اقوم معه. اگر شرطیتش را منسلخ کنیم این می شود. حالا در این جا یقوم خبر است. اقوم به کل من الناس چه ربطی دارد. یعنی کل من الناس اقوم؟ فلذا از جهت معنوی هم هیچ مانعی نیست. از جهت لفظی مقتضی تمام از جهت معنوی مانع مفقود، علیت تمام می شود. مشهور اصولی ها می گویند علت تامه به وجود مقتضی و فقدان مانع است. البته فلاسفه چیزهای دیگری هم اضافه می کنند. حتی فلاسفه هم یک وقت هایی با مسامحه این را می گویند. این نظر ابن هشام است.

### دلیل دسته ی دوم:

اما دلیل کسانی که می گویند جمله ی جواب. این ها ظاهرا دو دلیل لفظی دارند. دلیل لفظی اولشان این است که می گویند الخبر الجزء جزء المتمم الفائدة. فائده ی این کلام شرطی به جزاء تمام می شود. وگرنه بگویند من یقم. چی؟ این چی یعنی فائده به من یقم تمام نمی شود. این را اضافه کنید به آن چیزی که در اشعار الفیه به



عنوان نمونه سیوطی/۸۳، الخبر الجزء المتمم الفائدة. خبر آن جزئی است که به وسیله ی آن فائده تمام می شود. این دلیل اولشان که ظاهراً دلیل خوبی است.

**دلیل دوم:** التزام نحویون به عود ضمیر از جواب به اسم شرط. عبارت عربی ابن هشام: لل التزامهم عود ضمیر من الجواب الی اسم الشرط. در این عبارت ابن هشام باید به دو نکته دقت کرد: یک: کلمه ی التزام. دو: ضمیر «هم». لل التزامهم. دومی ها در مقابل اولی ها می گویند آنی که التزام دارند، آن هم همه ی نحوی، (این را می خواهند علم بکنند. وگرنه قول اول هم هم چنین حرفی زد. فرمود فعل شرط مشتمل بر ضمیر است. این ها می گویند ما گنده تر را علم می کنیم. آنی که التزام به آن دارند و نحوی ها همه شان، اگر هم کسی ضمیر را بزند به عرب، که دیگر خیلی خوب می شود) التزام دارند که در جمله ی جزاء باید عائد باشد. خب این نشان می دهد پس با این معامله ی خبر کرده اند. از این جا به بعد دیگر با بیانات بالا می آید. جمله ی خبر نیاز به عائد دارد و اصلی ترین عائد ضمیر است. در نتیجه ی این که آقایان التزام دارند حاکی از یک نکته ای است. این التزامشان دلیل می خواهد. معلول است. این نشان می دهد که می خواهند بگویند در چشم ما خبر جزاء است. چون جمله ی خبریه نیاز به عائد دارد و اصلی ترین عائد ضمیر است. این هم دلیل دوم.

**دلیل سوم:** اگر به جان عبارت ابن هشام دقت بکنیم این دلیل می شود یک دلیل معنوی که یک قیاس است. ص ۱۸۶ یک تنبیه داریم. بعد از دومین فاء که فاء رابط جمله ی جواب شرط به شرط است. آن تنبیه این است: الذی یاتینی فله درهم. بحث سر این است که این فاء چه نوع فاء است؟ آن جا آدرس دادیم: مثل جنی الدانی و عده ای دیگر می گویند این فاء فاء زائده است بین مبتدأ و خبر. ابن هشام می گوید نه این زائده نیست. بلکه فاء رابط است. فلذا بعد از ثانی آورده است. ان جاء زید فاکرمه. این «الذی یاتینی فله درهم» فاء رابط است. شما می پرسید ادات شرطش کو؟ می گوید نه این جا اداتی نیست. این جا له درهم شبه جواب است؛ چون ادات نداریم. و الذی یاتینی شبه شرط است. فاء رابطه جواب را ارتباط می دهد به شرط و شبه جواب را هم ارتباط می دهد به شبه شرط. حالا چرا آن جا به الذی یاتینی که مبتدا است گفته اند شبه شرط و به له درهم که خبر است گفته اند شبه جواب در درس بیان کردیم. این ارتباطی که بین مبتدا و خبر وجود دارد یک نوع تعلیق است. یک نوع وابستگی است. همین وابستگی گویا وابستگی بین جزاء و شرط است. این



ها گفته اند مانحن فيه مثل این است: الذی یاتینی فله درهم. چطور؟ می گویند ببینید این جا الذی شد مبتدا شبه جواب شد خبر. خب همین را بیاید تطبیق بدهید در من یقم اقم معه. آن جا شبه جواب خبر بود. معادل شبه جواب در جایی که ادات شرط می آید جواب و جزاء است. پس این جا اقم می شود خبر. ببینید این جا هیچ کس یاتینی را خبر نمی گیرد. آن چیزی که شد خبر شبه جواب بود. پس این جا جواب خبر است. این نشان می دهد که عرب با چیزهایی که شبه جوابی و جوابی است معامله ی خبر می کند. این را که همه قبول دارند. البته آن جا گفتیم: الفاء فی نحو الذی یاتینی فله درهم ... ؛ ولی آن قانون کلی دارد. دیگر از رضی و وافی و ... آدرس های کلی اش را داده ام و شما چاره ای ندارید جز این که این را یاد بگیرید. چون خیلی در فقه و اصول به درد بخور است. این هم دلیل سوم دسته ی دوم.

### دلیل دسته ی سوم:

دلیل سومی ها که می گویند مجموع: بعضی فرموده اند این ها یک تلفیقی کرده اند بین ادله ی دسته ی یک و ادله ی دسته ی دو. مثلاً در یک خواندیم از جمله ی شرط عود ضمیر داریم پس این خبر است. در دلیل دسته ی دوم خواندیم از جمله ی جزاء عود ضمیر داریم. این نشان می دهد که مجموع خبر است. یک تلفیقی از ادله ی یک و دو. البته از همه اش نه. از بعض آن. چون اگر از همه اش بود که دیگر نمی شد دلیل یک و دلیل دو. به اضافه ی یک دلیل معنوی.

این ها به ابن هشام می گویند (گرچه ابن هشام که نمی گوید این ها به من می گویند؛ ولی داد می زند که به قائل دسته ی اول می گویند): چه چرت و پرتی گفته ای شرطیت را از اسم شرط منسلخ کنیم. مگر دست ماست؟ من را بردارید آن را بگذارید کنار مگر دست شماست؟ این ها می گویند اگر شما می خواهید معادل بگذارید باید بگویید مثلاً کل من الناس ان یقم اقم معه. این معنای من یقم اقم معه. این جا کل می شود مبتدا. از شما بپرسند می گویند خبرش ان یقم اقم معه. مثلاً فرض بفرمایید این ها می گویند همه هم این را می گویند. این نشان می دهد که در من یقم اقم معه که این من جمع شده ی خلاصه شده ی کل من الناس ان ... است (ان که در خبریت دخلی ندارد. ان حرف است.) این باز بود؛ حالا جمعش می کنیم. یقم اقم معه می شود خبر. این هم نظریه ی مجموع.



إذا وقع اسم الشرط مبتدأ (این قید، قید احترازی است. چون بالا خواندیم که اسم شرط همیشه مبتدا واقع نمی شود. چیزهای دیگر هم واقع می شود.) **فهل خبره فعل الشرط وحده** (دوباره این جا دمامینی گفته است چرا می گوید فعل شرط. باید بگویند جمله شرط. الكلام الکلام.) **لأنه اسم تام** (لا ناقص)، **و فعل الشرط مشتمل علی ضمیره، فقولک** (ابن هشام فاء آورده است. یعنی می خواهد بگوید پشت بند این دو تا این هم می آید. ولی من گفتم جان عبارت را نگاه کنیم می توانیم به این حتی یک نگاه استقلالی داشته باشیم. گرچه حواسمان به فاء ابن هشام در عبارت هست.) **«من یقم»** (اگر من یقم می آورد به این خاطر است که می خواهد بگوید حقیقت این جمله بر پایه ی من یقم می چرخد. یک جمله ی تمام است. شامل مبتدا و خبرش.) **لو لم یکن فیه معنی الشرط** (اضافه ی معنی به شرط اضافه ی بیانیه است. یعنی شرطیتش را بگیریم. معنایی که عبارت است از شرط بودن.) **لکان بمنزلة قولک «کل من الناس یقوم»**

**أو فعل الجواب** (عطف است به فعل شرط؛ چرا این جا «وحده» را نیاوردید؛ ولی بالا آوردید؟) **لأنّ الفائدة به تمت، و للالتزامهم عود ضمیر منه إلیه علی الأصح** (علی الاصح همیشه مقابل می خواهد. می خواهد بگوید درست است یک وقت هایی از شرط ضمیر بر می گردد. ولی آن قولی که قائل است التزام دارند نحوی ها به این که همیشه دارای ضمیری باشد آن جمله ی جزاء است. نه شرط. در مورد شرط التزامی نیست. البته بعضی وقت ها هست. ولی آنی که التزام هم جمله ی جزا است. [این توضیحات در صورتی است که] علی الاصح را قید التزام بگیریم. البته بعضی علی الاصح را قید جای دیگر هم گرفته اند.)، **و لأنّ نظیره** (ابن هشام در این بیان لان نظیره دارد. این جا دیگر فاء نمی آورد. این است که به جان عبارت دقت کنیم آن من یقم که ابن هشام می گوید منسلخ کنیم، می شود با آن معامله ی یک دلیل مستقل کرد. حرف هایم بی جهت نیست. همین قرائن عبارتی را داریم.) **هو الخبر** (نظیر جزاء هو الخبر است. هو ضمیر فصل است. فقط خبر است.) **فی قولک «الذی یأتینی فله درهم»**

**أو مجموعهما لأنّ قولک «من یقم أقم معه»** (این جا ابن هشام باز لأنّ می آورد. این ها همه قرائنی است بر این که من گفتم به آن فاء گیر ندهیم. آن هم در واقع لأنّ است.) **بمنزلة قولک «کل من الناس إن یقم أقم معه»؟**  
و الصحيح الأول.



## نوبت دوم: جلسه ۳۰:

قال امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: «اضائه الفرصه غصه.»

الذی یاتینی فله درهم یک قانون کلی د ارد: وافی/۴۸۸/۱، رضی/۲۶۷/۱ بقیه آدرس ها در مغنی یک تقدیم محضر شده است.

ابن هشام فرمود از نظر من نظر صحیح نظر اول است. کسی که می خواهد یک نظر را رد کند باید ادله ی او را پاسخ بگوید. ولی ابن هشام ظاهر قضیه این است که از بین این دلیل ها اولاً می رود سراغ رد جمله ی جواب. چون اگر این را رد بکند قول سوم هم خود به خود رد می شود. از غیر ادله ی قائل به جمله ی جواب خبر بودن، می رود سراغ اولین دلیل که ظاهراً مهم ترین دلیل است و خیلی خوب می چسبد به انسان که این ها راست می گویند. این که عرف بعد از من یقم می گوید خب چه؟ یعنی بایدیک چیزی بیاوری که به آن تمت الفائده که آن خبر است. ابن هشام این را جواب می دهد.

ابن هشام می فرماید یان ها مغالطه کردند. در «تمت به الفائده» به به کجا می خورد؟ آیا درست گفتند که می خورد به فعل شرط؟ یا نه ممکن است به جایی دیگر بخورد این ها ضمیر را بد برگردانند؟ ابن هشام می فرماید این الفائده به تمت را دو جور می شود نگاه کرد. آن دو جور متفرع بر این است که دو حیث نگاه داشته باشیم. جمله ی جواب تمت به الفائده. این درست است. ولی از چه حیث؟ از حیث تعلیل. از حیث شرط بودن اسم شرط. بله، هر اسم شرطی این طور است. چون اصلاً در لو بیان کردیم که شرط یعنی تعلیق. یعنی یک معلق و یک معلق علیه. خب به این معلق نیاز دارد. یعنی به این جواب شرط نیاز دارد. «آ» خب چه که عرف می گوید راست است. می بینید شما ادات شرط به کار بردی و ادات شرط به جمله ی شرط و معلق علیه تمام نمی شود. آن خب چه به خاطر حقیقت تعلیق و شرطیت است. فلذا از این جهت که اسمای شرط حیثیت شرطیت و تعلیق دارند بله، تمت الفائده بفعل الشرط؛ چرا که فعل شرط معلق حساب می شود. ولکن یک چیز دیگر را باید دقت کنیم: الفائده به تمت، این به ما می زنیم به فعل شرط. از حیث خبریت. مغالطه کردید.



آن چیزی که تمت به الفائده از حیث شرطیت، گذاشتید جای آن چیزی که الفائده به تمت از حیث خبریت. و ما دنبال حیث خبریت بودیم. نه حیث جواب بودن.

از حیث خبریت به فعل شرط تمام است. به چه دلیل؟ به این دلیل که ما گفتیم یک سوالی که بعضی ها این جا مطرح کرده اند و ابن هشام را مورد تمسخر قرار داده اند همین است که ابن هشام فرمود ما اسم شرط را از شرطیت منسلخ می کنیم. قول سوم گفت مگر دست شماست که منسلخ بکنیم. ابن هشام با دقت تمام کار را پیش برد. این که فرمود از شرطیت منسلخ می کنیم نه این که ابن هشام قائل باشد که من یعنی کل من الناس. احدی به این قائل نیست. مخصوصا ابن هشام به این علمیت. گفت فرض کن این من که شما می گوئید شباهت معنوی دارد به حرف یک جزء اسمی دارد و یک جزء حرفی، فرض کن جزء حرفی را نداشت. جزء حرفی آن جزء شرطی بود. ببینند به یقوم تمت الفائده. دیروز بیان کردیم من از جهت شیء است که به خبر نیاز دارد یا از جهت آن؟ چطور وقتی می گوئید ان یقم اقم معه دنبال مبتدا و خبر نمی گردید؛ چون یم گوئید ان حرف است و مبتدا واقع نمی شود. پس من به حیث اسمی اش خبر می خواهد. اگر از حیث شرطی اش خبر می خواست که این یقم اقم معه هم باید خبر می داشت. آن حیثی که این من را می کند مبتدا حیث کل من الناس است. برای این که خلط نکنید حیث اسمی را با حیث حرفی و برای این که خلط نکنید مقتضای این دو حیث چیست، من گفتم بیایید منسلخ کنید تا دچار مغالطه نشوید. وگرنه من نمی گویم من یعنی کل من الناس. که گفته که من دومی اش باشم. برای این که جلوی مغالطه ی ذهنی تان را بگیرم گفتم حیث شرطیتش را بگذار کنار بین خبر چیست تا نیاز این من با نیاز این من به جزء به عنوان شرط خلط نشود. گوش نکردید و دچار خلط شدید. بله ما به جمله ی جواب نیاز داریم، ولی از جهت این که من جزء شرطی دارد. بله تمت به الفائده.

اما دلیل سومشان: این هم از آن فرمایشات عجیب است. از آن مغالطاتی است که یک کسی دقت نکند می گوید عجب استدلال خوبی دادند. الذی اسم ناقص است. حال آن که ما گفتیم من اسم تام است. این قیاس مع الفارق است. الذی به یاتینی محتاج است. چون صله اش است و شباهت افتقاری دارد. اصلا له درهم نمی شود خبر نباشد. یاتینی نمی شود خبر باشد. چون یاتینی صله است و محل اعرابی ندارد. خبر محل اعرابی دارد.



خیلی قیاس نادرستی کردید. و اما با نکاتی که بیان کردیم قول آخر هم دیگر معلوم الحال است. اولاً دسوقی/۳۸/۳ را ببینید: می گوید ظاهر کلام این ها این است که: انّ کون ان یقم اقم معه خبراً هذا محل اتفاق. مع انهم قالوا ایضا هل الخلاف المجموع او الشرط او الجواب؟ حتی آن جا هم این مباحث مطرح است. حالا من این اشکال دسوقی را نمی کنم. چون به آن نظراتی دارم. ولی می خواستم بگویم این که می گویند اتفاقی است، اتفاقی نیست.

این جمله ی جواب بخواهد خبر باشد اضعف الاقوال است. یک نکته ی دیگری هم بیان کنم: این هم بسیار به درد بخود است برای این که این مطلب این هشام کاملاً بچسبد. اگر شما از من بپرسید این آقا کیست؟ من می گویم هو الذی؛ او کسی است که... . او کسی است که جمله هست یا نه؟ این جمله است. چون ارکان را دارد: هو مبتدا و الذی خبر. ولی عرف بعد از این می گوید خبر چه؟ خبر چه نشان گر خبر بودن نیست. که بگویید ببینید آن چه که در جواب خبر چه می آید خبر است. چون خواندیم جمله با کلام متفاوت است. بله برای کلام بودن به این صله نیاز داریم. ولی برای جمله بودن نیاز نداریم. اگر من گفتم هو الذی یک کسی گفت خبر چه؟ من هم گفتم ابوه عالم؛ یعنی ابوه عالم خبر است؟ این شاهد اول

شاهد دومی بیان کنم: همه این جا یم گویند الذی خبر است و آن صله سات. با این که با الذی هنوز خبر چه مطرح است.

مثال دوم: اگر بگویم شما طلبه هستید. این ها را اول باب رابع درس دادم. این اخبار من چه فائده در عرف دارد؟ فرمود کلامنا لفظ مفید کاستقم. فرمود النار حاره ما کلام حساب نمی کنیم. چون لا یجهله احد. من بگویم شما طلبه هستید. خبر این چه اخباری است؟ ولی این جمله هست یا نه؟ مبتدا و خبر هست یا نه؟ ول یبرای شما کار تمام نشده است. ولی اگر بگویم شما طلبه هایی زحمتکش هستید. به این زحمتکش و فاضل تمت الفائدة. پس این خبر است. نه این طور نیست. ملاک خبر چه ملاک برای خبریت نیست.

در آیه دارد: انتم قوم. کسی نگفته است قوم خبر نیست. می گوید انتم قوم تجهلون. پس چون به تجهلون تمت الفائدة پس این جمله ی خبریه است. این یک مغالطه ای بود که این جا در دلیل اول این ها بیان شد.



وافی/۱/۴۰۱ و ۴۰۲/حاشیه. جامع الدروس/۲/۲۰۹ نظر ابن هشام را دارد، صبان/۴/۱۱ نظر ابن هشام را دارد.

یک نکته: شما می دانید سیوطی همع الهوامع را نوشت تا اقوال را جمع کند. این سیوطی که بعد از ابن هشام آمده وقتی اقوال را نقل می کند اصلا قول جمله ی جواب را نقل نکرده است. این نشان می دهد که این در چشم آقایان پرت بوده است. که سیوطی در همع نقل نکرده است. رضی این قول را نقل نمی کند. گفتیم رضی نظر این را دارد که اسما شرط مبتدئی است که لاخبر لها. رضی/۱/۲۳۴ و همع/۲/۴۶۸.

(و الصحيح الأول، و إنما توقفت الفائدة على الجواب من حيث التعلق فقط، لا من حيث الخبرية.) [این قسمت از متن قرائت نشد.]

### نوبت دوم: جلسه ۳۱:

#### مسوغات الابتداء بالنكرة

اول باب رابع نکات خیلی خوبی مطرح شد. ممکن است بپرسید چرا ابن هاشم این بحث را این جا آورد. قاعدتا توقع این بود که ابن هشام این بحث را ببرد بعد از بحث مبتدا و خبر در اول باب رابع. این فاصله چرا؟ در ضمن مطالبی که ابن هشام می فرماید روشن می شود که انی نکاتی که این بین از بحث عمل و از بحث افتراقات خواندیم در این بحث تاثیر داشته است. فلذا ابن هشام گذاشت آن ها را درس داد تا با استفاده از چیز هایی که درس می دهد این عنوان را خوب تحلیل کند.

قبلابیان شد با آدرس هایش مبسوط اول باب رابع که عقلا کارشان این است که به آن دلیلی که در بلاغت خواندید از یک خبر دنبال این هستند که افاده ی رفع جهل بکند از مخاطب. این فائده ی اصلی اخبار بود. بله یک فائده ی بسیار قلیلی هم داشت که اسمش را گذاشتند لازم مالفائده. ولی این بسیار نادر بود. اخبارهای ما برای رفع جهل مخاطب است. لذا المعلوم عند المخاطب يجعل مبتدئا. عبارت شیخ بها که تقدیم محضر شد. به خاطر همین بود که معرفه يجعل مبتدئا. چون مسند اصل در آن نکره بودن است. مسند الیه چون محکوم





علیه است، وقتی می خواهد حکم بر آن بار شود باید بگویی آنی که می شناسی. آنی که پیش تو معلوم است. من یک اخباری می دهم تا رفع جهل از تو شود. فلذا این اصل بود که مبتدا معلوم باشد و معروف باشد به تعبیر سیوطی/۸۷. تا این اخبار آن هدف اصلی را که عقلا به خاطر آن هدف اصلی جمله ی خبریه را وضع کردند بتواند آن هدف را برساند. چرا؟ به خاطر این که این اخبار فائده داشته باشد. بیان کردیم اگر هم مبتدا را می داند و هم خبر را فرمود ما به این کلام نمی گوییم. چون لا یجهله احد. النار الحاره. آن اخباری فائده دارد که واقعا رفع جهل بکند از مخاطب. به خاطر همین معلوم پیش او را مبتدا قرار می دهیم و حکم را بر آن بار می کنیم تا او هم عالم بشود. پس ملاک اخبار فائده داشتن است. فلذا آن جا که فائده ندارد عقلا به کار نمی برند. یا می گوید لایجهله احد است. یا یان که می گ وید هم مبتدا و هم خبر هر دو مجهول اند که فائده ای بر این نوع اخبار مترتب نیست. گفتیم یک موضع خاص دارد که کسی بخواهد دنبال نخود سیاه بفرستد. ملاک اخبار فائده داشتن است و این فائده داشتن معمولا بر اساس این پدید می آید که مبتدا یا مسند الیه به تعبیر بعضی از آقایان یا محکوم علیه به تعبیر بعضی دیگر آقایان یا موضوع به تعبیر آقایان منطقی، معرفه باشد. معلوم باشد. انی ملاک است. هر جا این ملاک بود عرف خبر می دهد. هر جا یان ملاک نبود عرف اخباری نمی کند. مگر این که اغراض خاص. نه به قصد تفهیم و تفاهم در استعمالات روزمره. ملاک فائده داشتن است.

چون ملاک فائده داشتن شد، با همین نکاتی که تقدیم محضر کردیم (البته خلاصه؛ چون مبسوطش اول باب رابع تقدیم محضر شده بود). لذا اگر یک جایی مبتدا ما موضوع ما معروف بود معلوم بود، معرفه بود نکره ی مسوغ دار بود ولی در آن اخبار فائده ای نبود، این را به کار نمی بریم. عرف که فقط دائر مدار صنعت لفظیه نیست. عرف دائر مدار معنا است. اصلا بحث مبتدا و خبر یک بحث معنو یاست. بر اساس معناست. و از طرفی اگر همین مبتدا نکره ی محضه بود. ولکن فائده دار. عرف به کارش می برد. اخبار می هد. چون ملاک فائده داشتن است. مثل این که مدیر مدرسه می پرسد که همه مدرسه را تخلیه کردند؟ می گوید طلبه فی حجره. این فائده ندارد؟ این چه مسوغی دارد؟ ملاک فائده داشتن است. فلذا نکره ی محضه هم اگر یک جا فائده داشت جایزه این استعمال چون بحث بحثی است معنوی و عقلا به کار می برند. ولکن معمولا و غالبا این فائده داشتن در جایی تصویر می شود که موضوع مبتدا معرفه باشد معلوم باشد یا نزدیک به معرفه که اسمش را



می گذاشتند نکره ی مسوغ دار. یعنی مجوز دار. ساغ یعنی جاز. مسوغ دار یعنی مجوز دار. این مجوز این را دارد که محکوم علیه واقع بشود. ولی ملاک فائده داشتن است. این است که چون معمولاً «آ» است که معرفه باشد یا معلوم باشد اگر یک جا نکره بود. گفتند به خاطر همین قالب و معمول شما برای آن یک مجوز و مسوغ قرار دهید. ولی همه ی این مسوغات می روند تحت قانون فائده دار شدن. قانون کلی مسوغ آن است که محکوم علیه را به «آ» اجازه می دهد تا در عرف بشود محکوم علیه. فائده دار بشود. این محکوم علیه بشود محکوم علیه که در عرف واقعا محکوم علیه واقع می شود حکم برش بار می شود. این قانون کلی است. ولکن آقایان دیدند برای کسانی که ابتدای بحث هستند سخت است که این ملاک کلی و اصلی را در استعمالات خودشان در بیاورند و تطبیق بدهند. این است که «آ» دند برای سهولت کار برای مبتدی، شمارش کردند: مسوغات. بعضی ها به تعبیر ابن هشام مقل مقل بودند. چون هدف آن بود که امر بر مبتدی سهل شود. اگر هدف این است، دو تا و سه تا، گفتنش با نگفتنش چه فرقی می کند؟ ولی از طرفی یک عده هم مکرر شدند. که وافی می فرماید بعضی به چهل تا رساندند. ابن هشام می فرماید این ها خودشان دو دسته هستند. بعضی ها مکرر موردی هستند که این تداخلی است. مثلاً آمده اند گفته اند یکی از مسوغات اسم شرط بودن است. یکی از مسوغات عام بودن است. این تداخل است. اسم شرط نسبت به اسم عام، اخص مطلق است. این ها دیگر مکرر اند. ولی مکرر مورد تداخلی. این نادرست است. بعضی مکرر مواردی هستند که از نظر من ابن هشام غلط است. صحیح نیست که آخر بحث خودش چند نمونه را برای شما می شمرد. این را بحث می کند که آقایان بعضی ها این مورد و... را هم شمارش کرده اند که آن ها به عنوان مسوغ نیستند. من ابن هشام برای این که نه مقل مقل باشم، نه مکرر تداخلی نه مکرر غلط، ده مورد را برای شما شمارش می کنم. من قبل از این که کتاب را بخوانم یک عبارتی بخوانم از رضی/۲۳۱/۱: قال ابن الدّهان؛ رضی از ابن الدّهان نقل می کند. کلام ابن الدّهان را می پذیرد؛ تمام محشین این جا مغنی البیب از دمامینی از شمنی و دسوقی و امیر و جناب حجت خراسانی و دکتر عبداللطیف این کلام رضی را آورده اند. قال و ما احسن ما قال. اذا حصلت الفائدة، فأخبر عن ایّ نکره شئت. ما می خواهیم جمله ی خبریه بسازیم تا عندالعرف استعمال بشود. کی استعمال می کند؟ وقتی فائده داشته باشد. لان الغرض من الکلام افاده المخاطب. فاذا حصلت الافاده جازالحکم سواء تخصص المحکوم علیه بشیء او



لا. مسوغات بحثی است ثانوی نه اولی. بحث اولی فائده دار بودن است. فلذا ما مثال زدیم. فضابط تجویز الاخبار عن المبتدا و عن الفاعل سواء كانا معرفتین او نکرترین مختصا بوجه او نکرترین غیر مختصه شیء واحد و هو عدم علم المخاطب بحصول ذلك الحكم للمحكوم عليه. فلو علم المخاطب حصول حکم برای محکوم علیه را كما لو علم قيام زيد فقلت زيد قائم عُدّ لغوا با این که زید معرفه است. باید به یک هدفی به کار برود. و لو لم يكن يعلم المخاطب كون رجل ما من الرجال قائما في الدار جاز لك ان تقول رجل قائم في الدار. او هم سر تکان می دهد. و ان لم تتخص عن نكره بوجه ولو این که برای این نکره شما هیچ وجهی به عنوان مخصص و مسوغ نیاورید. عرف به کار می برد ملاک این است. فلذا همه ی محشین از رضی پسندیدند. بعد از رضی دیگر همه نظر او را تلقی به قبول کردند که البته ریشه اش رد کلمات ابن الدهان است.

عبارت دیگر از اشباه و نظایر/۴۷/۲: اصل المبتدا ان يكون معرفه و اصل الخبر ان يكون نكره و ذلك لان الغرض من الاخبار افاده المخاطب ما ليس عنده. و الاخبار عن النكره لا فائده فيه فان افاد جاز.

شمعی /۱۶۷/۲، مهدی الاریب/۸۷، وافی/۴۴۰/۱، همع/۳۲۶/۱ (۲۵ مورد شمرده است)، سیوطی /۸۷/ (تصریح کرد: فان افاد جاز؛ فلذا وقتی جناب ابن مالک موارد را شمارش کرد، آخر نوشت: وليقص ما لم يُقَل؛ قیاس می شود آن چیز هایی که گفته نشده است. سیوطی این طور تفسیر کرد: بان يجوز كل ما يجوز فيه الالفاده. قانون این است. (با باء تفسیر کرده است که در مغنی این معنا از باء نیامده است. من اضافه کردم. چنین بائی وجود دارد و ما هم باید آن را بپذیریم.)

لم يعول المتقدمون (اعتماد نکرده اند متقدمین نحوی ها مثل سیبویه در الکتاب) فی ضابط ذلك (ابتدای به نکره) إلا على حصول الفائدة، و رأى المتأخرون (معتقد شده اند متأخرون) أنه ليس كل أحد يهتدى (مخصوصا برای کسی که اول بحث است) إلى مواطن الفائدة (یهتدی را جناب حجت خراسانی در مهدی الاریب/۸۸ چطور تفسیر فرموده اند)، فتتبعوها (استقراا؛ کاملا بحث استقرائی است. اصلا حصری نیست. امکان ندار حصری باشد)، فمن مقل مخل (این عبارت حذف و قلب دارد: این طور بوده است: فمنهم مقل و مخل. این من من تبعیض است. من از این جا بلند شد و سر مقل رفت. شد هم من مقل و مخل؛ بعد «هم» حذف شد.)، و من



مکثر مورد ما لا یصلح (صلاحیت ندارد؛ شایسته نیست. اصلا غلط است. که من ابن هشام قبل از این که برسیم به اقسام العطف دارم: و مما ذکرنا من المسوغات این که نکره محصوره باشد. یا برای تفصیل باشد یا مورد دیگر و فیهن نظر). أو معدّد لأُمور متداخلة، و الذی یظهر أنها منحصرة (خیلی حرف بدی است منحصره). فی عشرة أمور (ما نباید در این مباحث از این کلمات استفاده کنیم. چیز هایی که حقیقتش تتبعی است و استقرایی است انسان سعی کند این کلمه را به کار نبرد. من این ها را در الموجز هم بیان کردم. حضرت آیت الله العظمی می نویسد منحصره بعد از چند سال می رسند به این که نباید می نوشتند):

### مسوغ یکم

سیوطی هم برای شما بیان فرمود. اولی اش آن است که نکره برایش صفت بیاید. این صفت می تواند مفرد باشد یا جمله. این صفت ابن هشام می فرماید به سه نحو به کار می رود. صفت مذکور در لفظ؛ یا صفت در تقدیر که اسمش را مقدره یا منویه می گذارند و صفت در معنا که اسمش را معنویه می گذارند. ما الفرق بین مقدره و منویه؟ عبارت وافی/۴۴۲/۱/حاشیه ۲: «و النعت قد یکون ملفوظا به نحو زائر کریم امامنا و قد یکون مقدرا لقرینه معنویه تدل علیه. در تقدیر است یعنی شما وقتی فضای کلام را لحاظ می کنید به گردن متکلم می گذارید که این صفت را در نیت و در فرض و در تقدیر لحاظ داشته است. فضای کلام. فلذا وافی از آن تعبیر می کند به قرینه ی معنویه که تدل علیه. و قد یکون معنویا بان لا یقدر فی الکلام. معنویه این نیست که در کلام شما چیزی را در تقدیر بگیرد. و انما یستفاد من نفس النکره. نه فضای کلام. به عبارت دیگر اگر به آن معنویه گفتند چون معنای لفظ نکره این صفت را در خودش دارد. و البته قرینه می خواهد که آن قرینه یا قرینه ی لفظیه است مثل آنی که در صرف ساده جناب استاد فرمود: اسم مصغر. رجیل اسمی است که در خودش قرینه وجود دارد: ای رجل صغیر یا ای رجل حقیر. به رجیل می گوئیم صفت معنویه دارد. معنایش جوری است که هر عربی صفت آن را می فهمد. مثل مردک در فارسی. بالایی تقدیر فضای کلام است که دلالت می کند. ولی در این جا نفس نکره است که دلالت می کند. صبان/۲۰۵/۱ و خزری/۱۸۵/۱ اضافه می کنند: یا قرینه ی حالیه داریم. حال تکلم نحوه ی تکلم این ها قرینه است که از خود این لفظ یک صفتی تراوش می کند. مثل مای افعل تعجب که خواندیم. ما احسن زیدا. بنابر نظری که ما را مبتدا می گرفت این ما مسوغش



چیست؟ درس دادم. فرمود شیء عظیم. این عظیم از کجا آمد؟ این ها گفتند از خود لفظ ما در می آید. وقتی در موقع سیاق تعجب قرار می گیرد، تعجب حالت نفسانی ای است که از ابهام به دست می آید. انسان وقتی علل امور را نمی داند تعجب می کند. فلذا اگر دفعه ی دوم به همان امر برخورد کرد چون علتش را می داند دیگر تعجب نم یکنند. این ها در علم النفس مطرح است. این حال خودش قرینه است که ما یعنی شیء عظیم. حال ابهام ثم التعجب. این را می گوئیم صفت معنویه دارد. ابن هشام همه اش را برای شما فرموده است.

أحدها: أن تكون موصوفة لفظاً أو تقديراً أو معنى؛ فالأول (لفظی) نحو وَ أَجَلَ مُسَمًّى عِنْدَهُ (مسمی صفت لفظی است. در مباحث تفسیر و در مباحث کلام در محاضرات آیت الله سبحانی فرق اجل و اجل مسمی معمولاً در مباحث مربوط به قضا و قدر می آید. نمونه/۵/۴۷ و ۱۴۸) و من ذلک (این دومی شد من ذلک. و شما می دانید کاربرد من بعد از نحو، مثل و کاف). قولهم «ضعیف عاذ بقرملة» (این یک ضرب المثلی است در عرب و همانی است که در فارسی م امی گوئیم کوری عصاکش کور دگر شود. و امیر المومنین ارواحنا له الفدا در بیانی فرمود دنبال این و آن نیفت. او خودش کور است. این اصلش یک تکه از یک شعر است و اصلش هم ذلیل است نه ضعیف. قرمله شجر ضعیف لا شوک له. عاذ ای لجأ. ابن هشام در این جا یم گوید ضعیف مبتدا و عاذ خبر. می گوید این جا صفتش صفت لفظی است. برایتان سوال ایجاد شد: چطور؟ همین سبب من ذلک است. همع الهوامع/۱/۳۲۶، همان آدرس هایی که از محشین دادم، امیر/۲/۹۹ البته ابن هشام دعوش بر این نیست که همه جا وقتی می گیود من دلیل من اش را بیان کند. ولی بعضی جاها دیدیم بیان فرمود. این اذالاصل دلیل این است که چرا من ذلک. می فرماید به خاطر این که این این طور است: رجل ضعیف عاذ بقرمله. در حقیقت آن چیزی که مبتدا است ضعیف نیست. این صفت مذکوره ی مبتدا محذوف فاست. فلذا یان می شود از مقوله ی اول. این می شود نکره ای که صفتش در لفظ آمده است. منتها این صفتی که در لفظ آمده بود جایگزین موصوف شد و رجل افتاد. پس در حقیقت آن چیزی که مبتدا است موصوف محذوف است. شما وقتی ضعیف می شنوید به تحلیل عقلی می گوئید ای رجل ضعیف. چرا این را گفتم؟ می فرماید بخلاف آقایان دیگر. البته با ابن هشام موافق هم داریم. یک عده از آقایان فرموده اند: یبتدا بالنکره اذا کان موصوفه او خلفا عن موصوف. خلفا ای نائباً. ابتدا می شود به نکره اگر نکره موصوفه باشد یا خلف از یک موصوفی باشد. مثل ضعیف عاذ



بقرمله. این عبارت این ها یان را می رساند که این آقایان می خواهند خود انی نائب را مبتدا یم گیریم. ولی من گفتم نه. گفتم این از مقوله ی صفت مذکوره است. مبتدا حقیقی محذوف است. که البته این حرف ها را مثل مرحوم نایینی و آقای خویی به هیچ وجه زیر بار نمی روند که ضعیف یعنی رجل ضعیف. آثارش هم در مفهوم وصف و لقب ظاهر می شود. به خلاف امام رضوان الله تعالی علیه. این ها را عرفی می داند. **إذ الأصل** (این که می گویم دلیل است، نه این که این از را تعلیلیه می دانم من چیزی به نام از تعلیلیه را قبول ندارم. این ظرفیه ای است که تعلیل یستفاد من قوه الکلام): **رجل ضعیف، فالمبتدأ فی الحقیقه هو المحذوف، و هو موصوف، و النحویون یقولون** (البته بیان کردیم: این بعض النحویین اند؛ نه همه): **یبتدأ بالنکره إذا کانت موصوفه أو خلفا من موصوف، و الصواب ما ذکرنا** (دلیل صواب را از ابن هشام پرسید قاعدتا مثل امام رضوان الله تعالی علیه احاله یم دهد به عرف. می گوید عرف بگوید ضعیف همه از آن رجل ضعیف می فهمند. به خاطر آن نکاتی که در مشتقات ملاحظه فرمودید که مشتق ذاتی است که یکی از مبادی را به یکی از انحاء چند گانه دارد. به نحو انتزاع به نحو صدور به نحو ایجاد که در صرف ملاحظه فرمودید).

(ابن هشام یم گوید فکر نکنید برای هر نکره ای توانستید صفت جور بکنید این را می شود مبتدا قرار داد. قانون قائده داشتن است. فذا از لحاظ لفظی نکره مسوغ دار است، که رضی بالاتر از این را فرمود و گفت اصلا معرفه است، ولی فائده ندارد عرف به کار نمی برد.

**و لیست کل صفه تحصل الفائدة؛ فلو قلت «رجل من الناس (من الناس صفت است برای رجل) جاءنی» لم یجز** (یعنی لم یصح عند العرف. بود و نبود من الناس چه اثری در این ایجاد کرد؟ پس این طور نیست که هر جا نکره مسوغ دار شد دیگر می شود با فائده. این عبارت دارد داد می زند که بحث مسوغات بحثی است ثانوی.)، **و الثانی** (آن جایی که موصوف باشد تقدیرا). **نحو قولهم: «السمن منوان بدرهم» (السمن مبتدا. منوان مبتدا ثان. بدرهم خبر برای مبتدا ثان، کل این جمله خبر برای السمن. عائد خبر کجاست؟ عرف این را می فهمد. پس تقدیر می گیریم. بحث عائد هم یک بحث ثانوی است. مهم فهم عرب است ارتباط بین این حکم را با متبدا. اصلا معنای تقدیر همین است. تقدیر آن است که بگوییم این هایی که ما می فهمیم متکلم مدنظرش بوده است. این ها نشان یم دهد بحث عائد هم بحثی است ثانوی. این جا از کجا این منه را فهمیدیم؟ یان**



صفت را؟ از فضای کلام می فهمیم. در منوان که منه خوابیده است.) **أی منوان منه** (این مثال ص ۴۵۷ هم یم آید. آن جایی که بان هشام می خواهد بفهمد یک جاهایی عائد در تقدیر است.)، **و قولهم** (که در سیوطی/ ۸۸ این را ملاحظه فرمودید): **«شرّ أهرّ ذا ناب»** (علی احد التقديرین. کاش ابن هشام این را می آورد. سیوطی آورد. ذاناب صاحب دندان نیاب، این برای کلب به کار می رود. کلب دو نوع صدا دارد: یکی صدای وق وق عادی است. یکی آن جایی که حالت زوزه ای دارد. آن یکی جنبه ی حقیقه اش را می نمایند. به صدا در آورد ذاناب را. شرّ یعنی شرّ ای شرّ ای کمالیه. این صفت را از کجا فهمیدیم؟ از فضای کلام. اهرّ ذاناب. در مغنی یک بیان شد که ای کمالیه به معنای کمال فاریس نیست که معنای مثبتی در کمال خوابیده است. در مقابل نقص. آن ای کمالیه یعنی ای بلوغیه. چه بلوغ از حیث بد و چه از حیث خوب. الان این جا ای کمالیه است ولی از حیث بد. چرا گفتیم بنویسید علی احد التقديرین؟ رجوع کنید به مکررات/ ۱۷۱/۱. لابد استاد سیوطی هم عبارت را حل کرده است. بعضی ها یان را طوری تصویر می کنند که سر از مسوغ انحصار در می آورد: ما و الا. همع/ ۳۲۶/۱، وافی/ ۴۴۵/۱، رضی/ ۲۳۲/۱، ابن عقیل/ ۱۸۷/۱).

**و الثالث** (آن جا که صفت معنوی است) **نحو «رجیل جاءنی»** **لأنه فی معنی رجل صغیر و قولهم «ما أحسن زیدا»** (این دو با هم فرق می کردند. یکی قرینه اش لفظیه بود و یکی قرینه حالیه. کنارش بنویسید علی احد الاعراب. چون خواندید ص ۲۸۸. بنابر همه ی اقوال نبود. آ» جا تمام اقوال تقدیم محضر شد.) **لأنه فی معنی شیء عظیم حسن زیدا، و لیس فی هذین النوعین صفة مقدرة فیکونان من القسم الثانی.**

### نوبت دوم: جلسه ۳۲:

قال امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: «ایها الناس انهم انتم فی هذه الدنيا غرض تنتزل فيه المنایا مع کل جرعه شَرَقَّ و فی کل اكله قصصٌ لا تنالون منها نعمة الا بفراق اخری»  
در مورد عبارت دیروز: و من مكثرٍ موردٍ این را مورد بخوانیم. درست است.

نکته: جناب ابن هشام گفت بعضی اوقات صفت معنوی است و مثال زد به رجیل جاءنی و ما احسن زیدا. حال آن که اگر شما به بعض از کتب رجوع کنید مثل جناب رضی/ ۲۳۲/۱ یا مثل سیوطی/ ۸۹ در ان جا ابن مالک



یکی از مواردی که شمرد این بود که دارای صفت باشد. آن تکنون موصوفه بوصف اما مذکور او مقدر بعد سیوطی نوشت و کذا آن کان فیها معنی الوصف همین که ابن هشام فرمود، مثال زد به رجیل عندنا. ولی همین سیوطی مثال ما احسن زیدا را این جا مثال نزد. آخرش که ابن مالک فرمود ولیقص ما لم یقل سیوطی فرمود هر آن نکره ای که در آن افاده ای باشد. مثل ما احسن زیدا، چون یان افاده ی تعجب دارد در عرب. اگر این سیاق نباشد تعجب افاده نمی شود. فلذا از همین افاده داشتن تعجب این می شود مسوغ. چون ملاک فایده دار بودن بود. ولی ابن هشام انی را آورد در معنوی. آنی که شما باید روی آ «کار کنید این است که ابن هشام از کجا این را در معنوی. رجیل قابل پسند نفس است. ولی ما احسن زیدا موونه دارد که این جا بگوییم صفت معنوی است. ابن هشام با تمسک به چه این را از صفت معنویه دانست. ولی سیوطی و رضی و خیلی های دیگر نمی دانند؟ ملاک معنوی واقعا چیست؟ که سر مصادیقش این گونه اختلاف است. چون روی پیشانی ما که ننوشته است من شیء عظیم هستم. ابن هشام قطعا تحلیل دارد. با نکاتی که در بحث ما بیان کردیم، تحلیل ابن هشام به ذهن مبارک خواهد آمد.

نکته دوم: باز این بحث از جهات دیگر محل دقت است. مثلا آقایان این جا می گویند شما اگر بگویید حیوان ناطق جاء عده ای فرموده اند این صفت مذکور دارد و مسوغ دارد. فلذا این استعمال جایز است. ولی همین حیوان ناطق را وقتی شما معادلش را می گذارید (آن چیزهایی که منطقی ها می گفتند که حرف های درستی هم نبود سر جای خودش) انسان جایش می گذارید دیگر این جایز نیست. چون این مسوغی ندارد. آیا واقعا بحث مبتدا و خبر که یک بحث معنوی است روی چنین حرف هایی می چرخد؟ این بحث معنوی پرفایده که سبب تفهیم و تفاهم و یکی از راه های انتقال مفاهیم است متفرع بر این است که حیوان ناطق بشود انسان لا یجوز؟ بحث عمیق تر از این هاست. این ها یک بحث های ثانوی است. اصلا استعمال حول این ها نمی چرخد. بلکه حول فایده می چرخد. صبان ۲۰۵/۱.

### مسوغ دوم

نکره عامله باشد. در مباحث بلاغت ملاحظه فرمودید بحث متعلقات الفعل. هر چیزی که فعل یا شبه فعل به او تعلق می گیرد فرمود این سبب وضوح در آن فعل می شود. تمام چیزهایی که متعلقات قعل حساب می شوند





و فعل متعلقشان حساب می شود یعنی تمام معمولات (منظور از این متعلق فقط جار و مجرور و ظرف نیست. در جواهر یا مختصر یا مطول خوانده باشید می دانید که متعلقاتی که رد بلاغت به کار می رفت صرف این دو نیست. این هارا اسم دیگری آقایان به آن داده اند: مقیدات.) هر کدام از این ها که در کلام به کار می روند سبب می شوند یک روشن گری جدیدی به متعلق داده شود. این ها آن ارسال و اطلاق و رهایی که متعلق داشت را از او می گیرند. عامل بود، ریشه ی مسووغ بودنش همین نکته ای است که تقدیم محضر کردم. چون وقتی عامل می شود و معمول می گیرد معمول می شود مقید او. ارسال او را تا حدی از او می گیرد و د ر عرف فایده دار می شود.

الثانی: **أن تكون عاملة** (که در سیوطی ۸۹/ ملاحظه فرمودید. در وافی ۴۴۴/۲): **إما رفعا نحو «قائم الزیدان» عند من أجازة** (این قید عند من اجازه یعنی چه؟ شما این استعمال را خوندید. این استعمال اسمتعمال مبتدا وصفی است. نه حقیقی. الزیدان فاعل قائمان است. چرا عند من اجازه؟ چون در سیوطی ۸۱/ ملاحظه فرمودید که فرمود مکتب بصره به جز اخفش گفته اند این مبتدا وصفی برای این که عامل باشد نیاز به اعتماد دارد. باید اعتماد کند به استفهام یا به نفی. بله اخفش و کوفیون گفته اند چنین اعتمادی نیاز نیست. لذا عند من اجازه. الان قائم عمل رفعی انجام داده است در الزیدان. جناب دمامینی اشکال کرده است به این مثال ابن هشام. فرموده است مثال نادرستی زدی. اشکال این است که چرا به مبتدا وصفی مثال زدی؟ بحث سر مبتدا وصفی نبود. بحث سر مبتدای حقیقی بود. شمنی ۱۶۸/۲ جواب داده است. گفته است چرا از خودت می گویی. ابن هشام نوشت مسوغات ابتدا به نکره. هر مبتدئی اعم از حقیقی و وصفی. فرق نمی کند. ولی جواب آن است که ظاهرا حق با دمامینی است. ادامه ی عبارت ابن هشام این طور نوشت: لم یوول المتقدمون فی ضابط ذلک الا علی حصول الفایده. و این را توضیح دادیم. چون قرار بود آن اسم محکوم علیه واقع بشود، حکم بر محکوم علیه زمانی فایده دار است که او معلوم و معروف باشد. یان تحلیل در مبتدا حقیقی می آید. نه مبتدا وصفی. مبتدا وصفی اصلا محکوم علیه نیست. حکم است. فلذا حق با جناب دمامینی است. این مثال این جا جایی ندارد. دسوقی ۴۰/۳، امیر ۹۳/۲.



نکته دوم: از این اشکال دمامینی بگذریم. چرا ابن هشام مثل بچه آدم ننوشت: «قائم زیدان» یا «ما قائم زیدان»؟ آن را می نوشت که اولاً ننویسد عند من اجازه. ثانیاً همه قبولش دارند؟ آیا چیزی در فکرش بود؟ ابن هشام یم خواست این جا فقط تمرکزش را بگذارد روی مسوغ عاملیت. شما در سیوطی/۸۸ ملاحظه فرمودید که یکی از مسوغات تقدم استفهام است: هل فتی فیکم. یکی از مسوغات تقدم نفی است: ان لم تکن خلیلنا فما خلّ لنا. نه تنها سیوطی بلکه دیگران و دیگرانی هم همین طور. مثل وافی/۴۴۱/۱، خزری/۱۸۵/۱، همع/۳۲۷/۱، البته بعداً می بینیم ابن هشام یک نظر دیگری دارد. ولی همنی مقدار که مشهور تقدم نفی و استفهام را به عنوان مسوغ می دانند ابن هشام یم خواست این جا تمرکزش را بگذارد روی عاملیت. البته کنارش یادداشت کنید که در مسوغ هفتم ابن هشام مباحثی را راجع به ما قائم الزیدان و قائم الزیدان دارد که وقتی خواندیم به این جا اضافه می کنید. ان شاء الله.

، **أو نصباً نحو «أمرٌ بمعروف صدقة»** ( امر عمل کرده است در بمعروف. این ها مفعول با واسطه هستند. فلذا عمل می شود عمل نصبی.) **إذ الظرف منصوب المحل بالمصدر** (ظرف (بمعروف، ظرف بمعنی الاعم) منصوب المحل است محلاً منصوب است بالمصدر)، **أو جراً نحو «غلام امرأة جاءني»** غلام عمل جری انجام داده است در امراه. ابن هشام یم فرماید البته این یک شرط دارد. من قبل از آن نکته ای را به شما بیان کنم. این نکته بسیار به درد بخور است. در خیلی از مباحث در نحو و غیر نحو ممکن است یک جا وقتی سر مبنا دارد بحث می شود دقت بشود و حساسیت بشود به مبنا مبنایش را انسان از دیگران جدا کند. ولی وقتی بحث پیش می رود و می خواهد مطلبی را بگوید دیگر آن چنان عنایتی به آن مبنای خاص نداشته باشد. این نکته در چند جای نحو ظهور و بروز دارد. یکی اش این جاست. نوشت او جراً. مثال زد به غلام امراه. شما می دانید در عامل جر مضاف الیه مبانی متعدد یاست. عده ای قائل اند عامل اصلاً معنوی است. صرف الاضافه است. عده ای قائل اند مضاف عده ای قائل اند حرف جر مقدر. و اقوال دیگری. ولی تمام این ها در بعضی از مباحث نحو که می رسد همه می گویند مضاف عمل کرد هاست در مضاف الیه. این زیاد اتفاق می افتد. مثلاً از جاهای دیگر خبر است. وقتی به شما می گویند زید فی الدار، در این که خبر درانی جا چیست اقوالی است. رضی شمرده است. عده ای قائل اند خود جار و مجرور خبر است. عده ای قائل اند متعلق خبر است. عده ای معتقدند مجموع متعلق به اضافه



ی متعلق خبر است. ولی همین آقایان وقتی می رسند به بحثی مثل بحث اما که شما خواندید در مغنی یک، می گویند اما فی الدار فزید. می گویند فواصل بین اما و فاء یکی اش خبر است. مثل ابن هشام. و مثال می زنند به فی الدار. با این که بر اساس بعضی از مبانی جار و مجرور خبر نیست. اتفاقا مبنای مشهور هم همین است. و این کم اتفاق نمی افتد در مباحث این ها را دقت بکنید. این جا نوشت او جرا. ان تکون آن اسم نکره عامل باشد. وقتی می نویسد جرا یعنی غلام عامل است در امراه. این فقط مبنایی می تواند این را درست بداند که قائل باشد مضاف عامل است در مضاف الیه. کسی که قائل است عامل مضاف الیه اضافه است، این جا می تواند یک هم چنین مثالی را بگوید. یا کسی که می گوید آن حرف جر مقدر که معمولا در اذهان شما این است. ولی همین آقایان وقتی به این مباحث می رسند می نویسند ان تکون اسم نکره عامل و به همین مثال می زنند. و تمام مبانی شان را می گذارند کنار. خدا می داند دقت به این نکاتی که بیان می کنم چه مشکلاتی را از سر پای شما بر می دارد.

ابن هشام می گوید شرط این سومی، این است که آن اسم مضاف اضافه به معرفه نشود چون اگر به معرفه اضافه بشود، این دیگر معرفه می شود و بحث ما سر مسوغات ابتدا به نکره بود. این خروج از بحث می شود. یا این که اگر مضاف الیه معرفه است، مضاف متوغل در ابهام باشد. این ها را اول باب رابع درس داده بودم.

و شرط هذہ: أن یكون المضاف إلیہ نکرہ کما مثلنا (فلذا ص ۴۶۴ دوباره در مباحث اضافه این نکات خواهد آمد)، أو معرفۃ و المضاف مما لا یتعرف بالاضافۃ (ابن هشام ننوشت متوغل در ابهام. لطفا در مباحثه تامل کنید چرا؟ قطعاً اگر کسی نگوید رابطه تساوی است، قطعاً یکی از مصادیق گنده ی ما لا یتعرف بالاضافه متوغل در ابهام است. ص ۴۲۲ بیان شد. ص ۱۷۸ در غیر در مغنی یک خواندید: غیر لا یتعرف بالاضافه.) نحو «مثلک لا یبخل» و «غیرک لا یجود» و أما ما عدا ذلک (جایی که مضاف الیه معرفه نباشد یا اگر معرفه است، مضاف از اسامی لا یتعرف بالاضافه باشد.) فإن المضاف إلیہ (الی المضاف الیه) فیه (فی ما عدا ذلک) معرفۃ لا نکرہ.

دوباره این جا جناب دمامینی به ابن هشام اشکال کرده است. شمنی ۱۶۸/۲. فرموده لا حاجه الی هذا الشرط. فان المسئله مفروضه فی ما اذا کان المبتدا نکره. می گوید کلمه ی شرط جایگاه استعمالی دارد. شرط با جزء



فلاسفه فرمودند فقها و اصولیون استفاده کردند، شرط خارج از حقیقت است و جزء داخل در حقیقت است. در هر دو تقیید ذات است. ولی در آ «جا خروجیت است در این جا دخولیت است. شما داری بیان می کنی محل احراز موضوع را. کجا اصلا می شود آن مبتدا ما نکره. این که شرط نیست. شما این جا باید می نوشتی جایی که و موضع هذا. یعنی محل احراز این موضوع. که مبتدا نکره باشد، و در اثر عمل جری مسوغ دار شده باشد. این جا جای کلمه ی شرط نیست. قال و نعم ما قال. اشکالش وارد است. فلذا امیر/۹۳/۲ می فرماید ابن هشام باید این جور می نوشت: هذا تنبیه علی ما یحرزه الموضوع. محل احراز موضوع. برای این که اگر آن دو تا باشد دیگر از ما نحن فیه خارج است. دیگر اصلا موضع نزاع نیست.

### مسوغ سوم

ابن هشام می فرماید برای این سومی من شرط می گذارم. هر عطفی مسوغ نیست. و آخر بحث می فرماید کار من از کار بقیه ی نحوی ها از جمله ابن مالک بهتر است. آن ها این شرط را اهمال کردند.

و الثالث: العطف بشرط **کون المعطوف أو المعطوف علیه مما یُسَوِّغُ (یا یُسَوِّغُ) الابتداء به** (قبلا در ام الباب حرف عاطف، در واو تقدیم محضر شدو برای واو فرمودند برای مطلق الجمع است. آن جا این را توضیح دادیم: یعنی تشریک معطوف و معطوف علیه در معنای متعلق و مشترک. این ها با دقائقش گذشت. به خاطر همین تشریکی که معطوف و معطوف علیه دارند آقایان قائل اند معطوف علیه اگر مبتدا شد، نکره بود، این نیاز به مسوغ دارد. یکی از مسوغاتش عطف است به معطوف مسوغ دار. می شود مسوغ برای این معطوف علیهی که مبتدا واقع شده است و ظاهرا مسوغی ندارد. این که محل نقاش نیست. دلیلش هم مشخص است. وقتی ما به وسیله ی حرف عطف بالاخص ام الباب یک چیزی را عطف می کنیم تشریک حاصل می کنیم. تشریک در معنای متعلق سبب فایده داشتن یم شود. چون سبب وضوح یم شود.

انما الکلام و تمام الکلام در این که این طور گفته اند: اگر معطوف به مبتدا داشتیم، این هم مسوغ می خواهد. بعضی ها فرموده اند این کوسه ی ریش پهن است. اگر معطوف به مبتدا است یعنی مبتدا نیست. پس چه مسوغی؟ مسوغ می خواهد یعنی مبتدا است. این فرمایش بی دقتی است. به خاطر این که این آقایان می گویند



واو عطف بالاختصاص کارش جمع است. در حکم واحد قرار دادن. معطوف به مبتدا، کالمبتدا است. مبتدا نیاز به مسوغ دارد، نتیجه معطوف به مبتدا نیاز به مسوغ دارد. هیچ گونه تناقض صدر و ذیلی هم نیست.

به این عبارت صبان ۲۰۵/۱ دقت بکنید: انما كان العطف بهذا الشرط مسوغا، چون همین شرط را اشمونی هم از جناب ابن هشام گرفته و نقل کرده است، لان حرف العطف مشرک فهو يصير المتعاطفين كالشيء الواحد. پس گویا معطوف به مبتدا هم مبتدا. همین بیان را جناب وافی ۴۴۵/۱/حاشیه ۲ دارد. الثالث را در همع ۳۲۷/۱ و خزری ۱۸۸/۱ می توانید ببینید. **نحو طاعة و قول معروف** طاعه مبتدا است. مسوغش عطف قول که خود قول مسوغ دارد. صفت مذکوره. همین سبب می شود که این بافایده بشود. **أى أمثل من غيرهما** (این ای که ابن هاشم می نویسد تفسیر طاعه و قول معروف نیست. تفسیر خبر محذوف این هاست. خبر آن ها را بگیرید امثل به معنای الیق، افضل.)، **و نحو قول معروف و مغفرة خير** (الان مغفرة عطف است به قول معروف. آن آقایان می گفتند مغفرة که دیگر مبتدانیست. با این بیانات بیان کردیم که چه در ذهن آقایان بوده است. می گویند مغفرة عطف است به مبتدا. کالمبتدا است. حکم مبتدا را می گیرد. این مسوغ می خواهد. آن هم مسوغ می خواهد. مسوغش همین مقدار که معطوف علیه اش دارای صفت ظاهره است.) **مِنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَدَى** (نمونه ۲۳۸/۲) **و كثير منهم** (من النحويين) **أطلق العطف و** (عطف تفسیر) **أهمل الشرط** (تمام این عبارات داد می زند که ما باید عطف تفسیر را قبول کنیم. حالا بخواهیم بگوییم این جمله با آن جمله با هم فرق می کند. بله با هم فرق می کند؛ ولی عرف چه می فهمد.) **منهم ابن مالک** (چرا دست روی ابن مالک می گذارد. بیشترین اسمی که ابن هشام در مغنی به او تمرکز کرده است ابن مالک است. چرا؟ چون ابن مالک رئیس النحويين حساب می شود. ابن مالک خیلی قدر است. بی خود نبود که ابن هشام به الفهی حاشیه زد. این قدر الفیه حاشیه دارد. کسی که کتابش مورد عنایت است وزنه ی علمی حساب می شود به او اقبال می شود. فلذا ابن مالک هم تراز اول در نحو است، ابن هشام هم به او دست گذاشته است. ولی اکثرا مخالفت است. ولی مخالفت دلیل بر بی اعتنایی نیست و دلیل بر اعتنای کامل است. یعنی من وزنه حسابش می کنم. در شرح

تسهیل ۲۸۱/۱ و ۲۸۲



حاشیه ای آقایان زده اند: قال الصَّبَّان. اولین روزی که آمدم این را بیان کردم: یکی از حاشیه های بر مغنی را نوشتم صبان. صبان حاشه بر اشمونی است. اشمونی حاشیه بر الفیه است. ولی بیان کردیم که این حاشیه بر مغنی حساب می شود. بیان کردیم که جناب اشمونی در بسیاری از عباراتش طابق النعل بالنعل بدون واو پس و پیش از مغنی استفاده کرده است. فلذا صبان گویا بر مغنی حاشیه زده است. عین همین عبارات را اشمونی دراد. وقتی اشمونی می نویسد طاعه و قول معروف ای امثل من غیرهما جناب صبان اشکال کرده است. یعنی در حقیقت به ابن هشام اشکال کرده است. مثال من غیر القرآن. این مثال درست است؛ بر ما نحن فیه تطبیق می کند. ولی آیه ی قرآن نیست. برای چه پشتش نوشته ای: محمد/۲۱؟ برای این که اگر منظورت آیه ی شریفه است در آن آیه قبلش این است: اولی له و آن اولی خبر مقدم است. یا این طاعت خبر است برای آن اولی که التبه طبق این اعراب از بحث ما خارج می شود. اگر منظورت آیه است چرا پشتش نوشته ای امثل من غیرهما. خبر محذوف است؟ فلذا ننویس این آیه آیه ی قرآن است. حاشیه الصبان/۲۰۵/۱

چهار استاد پشتش برای شما نوشته اند فتامل. یعنی فکر کن؛ این دچار اشکال است. ابن هشام این آیه شریفه را در باب خامس در مغنی الیبیب آورده است. ذکر اماکن حذف ما یحتمل النوعین. آن جا همین آیه شریفه را می آورد که به دسوقی/۴۰۲/۳؛ آن جا جناب ابن هشام همین آیه را می آورد و همین امثل را می آورد. این نشان می دهد که ابن هشام یم خواهد بگوید لزومی نمی بینم که حتماً اولی لهم را خبر مقدم بگیریم. با تصریحاتی که در آن جا می کند. فلذا از نظر ابن هشام اولی لهم یک جمله ی مستقله است. امثل من غیرهما: نمونه/۴۶۳/۲۱/حاشیه ۲، همع الهوامع/۳۲۳/۱

### مسوغ چهارم

سیوطی/۸۸، یکی از مسوغات را برای شما این طور نوشت: ان یتقدم الخبر و هو ظرف او مجرور مختص کـ«ان زید نمره و فی الدار رجل». فرمود یکی از مسوغات این است که یتقدم الخبر. خبر ظرف و جار و مجرور است. آن هم ظرف و مجرور مختص. در این عبارت سیوطی سه شرط برای مسوغ گفت. یک: تقدم، دو: خبری که ظرف باشد یا جار و مجرور باشد. سه: مختص باشد. به هوای این سه شرط وقتی رسید به ص ۹۲ در بحث موارد وجوبی تقدم خبر بر مبتدا فرمود یکی از جاهایش مثل این است: عندی درهم. الان فرمود این خبر این جا



واجب است مقدم بشود بر درهم. سیوطی نوشت می دانید دلیلش چیست؟ لانه المسوغ للابتداء بالنکره. چون اگر شما می خواهید عندی درهم را یک جمله ی اسمیه ای بدانید شامل مبتدا و خبر، درهم را می خواهید مبتدا بگیرید این مسوغ ندارد. آقایان گفته اند واجب است این خبر مقدم شود تا مسوغ برای این ساخته شود. به تبع همان شروطی که ص ۸۸ گفت این جا هم این طور حاشیه زد. آن جا فرمود تقدم خبر البته خبری که ظرف و جار و مجرور باشد و مختص باشد. این جا فرمود عندی درهم عندی واجب التقديم است باید مسوغ داشته باشد برای این مبتدا نکره. ابن هشام می فرماید یکی از مسوغات، آن است که خبر ظرف باشد. جار و مجرور باشد. و این دو تا مختص باشند. یکی را ابن هشام نگفت. کدام بود: تقدم. آخر می خواهد بفرماید این هایی که تقدم یم گویند اشتباه کرده اند. تقدم، شرط مسوغیت شماره چهار نیست. فلذا با زدن این شرط که تقدم شرط نیست به سیوطی می خواهد اشکال بکند. بگوید این جا گفתי واجب است تقديم بشود؟ غلط است. اصلا حاشیه ات هم غلط است. البته ابن هشام قبل از سیوطی بوده است. ولی این مطالب مخصوص سیوطی نیست.

و الرابع: أن یکون خبرها ظرفاً أو مجروراً (این هم اصطلاح چندمی شد: خبر مجرور باشد. دیگر جار و مجرور هم نه. مجرور. این ها به کار می رود.)، قال ابن مالک: أو جمله (سیوطی این را نداشت. در کتاب شرح تسهیل ۲۸۲/۱؛ همع الهوامع ۳۲۹/۱ می نویسد قال ابوحيان لا اعلم احدا وافقه. خود سیوطی می گوید چرا من می شناسم. معاصر ابن مالک بهاء الدین بن نحاس حلبی متوفای ۶۹۸ او هم انی نظر را دارد. از متاخرین واف ی ۴۴۲/۱ هم نقل کرده است.)، نحو و لَدَيْنَا مَزِيدٌ (این جا ظرفی است که مختص است. یعنی مضاف الیه در ظرف، مجرور در جار و مجرور و مسند الیه در جمله خودشان از اسامی ای هستند که قابلیت و شانیت ابتدا دارند. یعنی یا معرفه هستند هو الغالب در استعمالات یا خودشان نکره ی مسوغ دار هستند. به این می گوییم مختص. لدی اضافه شده است به نا که معرفه است [که این نا خودش شانیت مبتدا واقع شدن را دارد]. به این لدینا می گوییم ظرف مختص. نمونه ۲۸۱/۲۲) لَکُلِّ أَجَلٍ کِتَابٌ (کل اضافه شده به لام آمده بر سر کل؛ کلی که خودش اضافه شده است به اجل. این می شود مجرور مختص. نمونه ۲۴۰/۱۰ فرموده این کتاب معانی



متعدد دارد. این جا به معنای حکم و قانون مقرر شده است.) و «قصدک غلامه رجل» (این براساس مثال ابن مالک است. سیوطی/۹۲؛ غلامه مسند الیه قصد که خودش معرفه است.) و شرط الخبر فیهن الاختصاص

### نوبت دوم: جلسه ۳۳:

(در تمام مثال هایی که ابن هشام زد، ظرف مجرور و جمله، مقدم است بر آن اسم نکره ای که مبتدا است. ولی با این حال فرمود نه ما به عنوان شرط مسوغیت تقدم را شرط نمی کنیم. گرچه در تمام مثال های ما موجود است این تقدم. ولی حیث دیگر است. حیث مسوغیت نیست. گرچه رد تمامشان موجود است. لدینا مزید. بعد فرمود شرط الخبر فیهن الاختصاص. که توضیح دادیم اختصاص را. بیانی که بیان کردیم می توانید در شمنی/۱۶۹/۲، وافی/۴۴۱/۱/حاشیه ۴ و دسوقی/۴۳/۳ ببینید. دیگران هم دارند: صبان خزری.

دلیل این شرط چیست؟ قاعدتا چون ملاک فایده بود این جا هم باید دلیل این اختصاص فایده باشد. چون اگر نخواهد انی اختصاص باشد دوباره می شود بی فایدگی. وقتی این خبر مقدم مختص می شود حالا اعم از ظرف یا مجرور یا از مسند الیه، این ها می گویند فایده ای که در این خبر مختص وجود دارد مبتدای نکره را مشکلش را حل می کند. لدینا مزید. پیش من خدا. من هر کسی نیستم. وقتی لدی در اثر اضافه به نامی شود مختص دیگر مزید اخبار از آن با فایده می شود. پیش من خدا این مزیدی است. این پیش من سبب با فایده شدن می شود. حال آن که اگر مبهم می بود بی فایده می شد. ولو این که مقدم می شد. پس ملاک در مقدم شدن تنها نیست. ملاک در اختصاص است. لکل اجل کتاب. این جا اخبار از کتاب با فایده می شود. این تحلیلی است که امثال ابن هشام قبول دارند. آن آقایانی که مثل سیوطی شرط سومی را کردند که تعدادشان هم زیاد است، آن ها تحلیل دیگری هم دارند. به این بیان صبان گوش کینند: می فرماید ان المبتدا یتخصص بتقدیم الخبر. رو یتقدمی مانور می دهند. گرچه ابن هشام هم می فرماید در تمام مثال های مسوغ چهار خبر مقدم است. منتها تقدیم در تسويع شرطیتی ندارد. ان المبتدا یتخصص بتقدیم الخبر. آن بحثی که در بلاغت داشتید که اجتهاد





می خواست. در اصول و فقه نیاز به اجتهاد دارد: تقدیم ما حقه التأخیر یغید الحصر و التخصیص. ان المبتدا یتخصص بتقدیم الخبر. سبب حصر می شود. اجتهاد نیاز دارد: قبلو کنیم یا نکنیم؛ یا قائل به تفصیل بشویم؟ که باید از همین پایه ی بلاغت پنبه اش را بزیند. ان المبتدا یتخصص بتقدیمی الخبر لانه اذا قیل فی الدار علم ان ما یذكر بعده و هو رجل مثلاً، موصوف بالاستقرار فی الدار. این مثل این است که شما بگویید رجل فی الدار. منتها این جا نخواستید از اسلوب صفت و موصوف استفاده کنید. خواستید از اسلوب مبتدا و خبر استفاده کنید. وقتی شما این خبر را مقدم می کنید، آن هم خبری که مختص است، گویا برای این یک صفت آورده اید. چطور صفت از مسوغات اتس این هم می شود مسوغ دار. موصوف بالاستقرار فی الدار فهو فی قوه التخصیص بالصفه. مثل این است که بگویید رجل فی الدار.

و شرط الخبر فیهن الاختصاص فلو قیل «فی دار رجل» لم یجز (به خاطر این که دار نکره است. خودش شانیت و قابلیت مبتدا ندارد. مختص نیست. چرا بی فایده است؟ چون لا یجهله احد است. در دار مایی رجل مایی هستند.)؛ لأن الوقت لا یخلو عن أن یكون فیه رجل ما فی دار ما؛ فلا فائدة فی الإخبار بذلك، قالوا (آقایان نحوی ها. البته عده ای با ابن هشام هم گام اند. ولی نوع آقایان مثل سیوطی و وافی/۴۴۱/۱ و ابن عقیل/۱۹۷/۱، شرح تسهیل/۲۸۲/۱ فرموده اند): و التقديم (عطف است به آن اختصاص)، فلا یجوز «رجل فی الدار» (شرط اختصاص هست؛ ولی تقدیم نیست. البته من بیان کردم رجل فی الدار را تا که کجا به کار ببرد.) و الصواب (ما تقدیم را شرط برای تسویم نمی دانیم. گرچه در تمام این استعمالات تقدیم هست. می گوید حیث تقدیم جلوگیری از توهیم است. یک وقت شما یان را صفت نگیرید. الجمل بعد النکرات صفات. به این دلیل است. حیث تقدیم این است. نه تسویم. فلذا در همه جا تقدیم هست. فلذا سیوطی /۹۲ آن جا که ابن مالک نوشت یکی از موارد وجوب تقدیم خبر عندی درهم است، گفت این جا مقدم می شود تا مسوغ ابتدا به نکره بشود. ابن هشام یم گوید این جا مقدم یم شود تا توهیم صفت بودن نشود. لذا وجوب تقدیم دارد.) إنما وجب التقديم هنا (در این مواضع لدفع توهیم الصفه، و اشتراطه (کلمه ی اشتراط کلمه ی خوبی نیست. کاش می گفت اتیانه) هنا یوهیم أن له مدخلا فی التخصیص (کاش می فرمود مدخلا فی التسویم. چون تخصیص اخص مطلق است از تسویم. بحث ما



سر مسوغات است)، و قد ذکرُوا (جای این مساله ی تقدیم در بحث موارد وجوبی تقدیم بر خبر است. ولی این جا نباید اصلا تقدیم را مطرح بکنند.) المسأله (وجوب تقدیم را) فیما یجب فیه تقدیم الخبر، و ذاک موضعها.

(با این هشام عده ای موافق اند. مثل اظهري در شرح التصريح/۲۰۹/۱ می گوید التحقيق همان است که ابن هشام فرموده است. اشمونی در صبان/۲۰۴۱ با قیل می آورد. رفقا می توانید شمنی/۱۶۹/۲ هم ببینید. امیر/۹۳/۲. مثلا این عبارت سیوطی را ببینید: همع الهوامع/۳۳۲/۱ نوشته است: ان یكون تقدیمه مصححا للابتدا بالنکره. ابن هشام فرمود از این حرف ها نزنید. این مصحح ابتدا به نکره نیست. این مصحح آن است که این جمله را یک وقت شما صفت نگیرید. این جای کار دارد.

این توهّم منظور توهّم اول وهله است.

### مسوغ پنجم

ابن هشام می فرماید ان تكون عامه که من تا الان بار ها این را خواندم. من جمله در بحث تنبيه. یعنی معنای عمومیت داشته باشد. یک بحثی در اصول سال دیگر می خوانید. اولاً در تعریف عام معرکه الارایی. مثل صاحب کفایه می فرماید برای چه دنبال تعریف عام هستید؟ عام که از کلمات واضح و بدیهیه است. عند تمام عرف فهمیده می شود. بعد وارد اقسام عام می شوند. مشهور آقایان قبول دارند که عام سه قسم است. عام استغراقی: شمولی هم گفته اند. عام مجموعی و عام بدلی. نوعا این سه تا را قبول دارند. ولی در اولی تقریبا مورد اتفاق همه است. آن جایی که می فرماید اکرم کل عالم. می گویند کل افاده ی عام استغراقی می کند. در مجموعی و بدلی اختلاف است. بعضی ها گفته اند مجموعی عام نیست. چون مجموع بما هو مجموع یکی است. این یک مثال رندی دارد: عامل بالائمه. می گویند الائمه عام مجموعی است. عام مجموعی یعنی مجموع بما هو مجموع. اگر به دوازده تایشان یک جا ایمان آوردی شما می شوی مطیع. یک ثواب به تو می دهند. ولی د راولی به ازای هر عالمی که اکرام کنی یک ثواب به تو می دهند. عده ای هم با بدلی مخالف اند. می گویند عام بدلی هم واحد است. البته واحد غیر معین. یا به تعبیر بعضی غیر متعین. آن جایی که شما به یک نفر می گویی: جئنی برجل ای رجل. علی البدل لا علی التعیین یکی برای من بیاور. عده ای فرموده اند همین لا علی التعیینش افاده



ی شمولیت می کند. چون مصداقش هر کسی می تواند باشد. مشهور همین تحلیل را دارد. ولی عده ای اگر اشتباه نکنم مثل نایینی قائل اند که بدلی عام نیست. چون یک است. واحد است. این ها باین کردم برای این که این جا مورد استفاده است. در همین ادبیات هم سر بدلی اختلاف است. ریشه های این مباحث را اصولی ها از ادبا گرفته اند. چون جایگاه این مباحث ادبیات بوده است. در ادبیات هم همین مباحث موجود است. بعضی فرموده اند بدلی از الفاظ عموم هست. بعضی فرمودند نیست. مثال الموجز: اکرم ای فقیر شئت مثلاً عام بدلی.

**الخامس: أن تكون عامّة** (وافی/۴۴۱/۱، سیوطی/۸۸/۸۹) مثال زد به کلّ یموت. چون در آن فایده است. وقتی حکمی بر عام بار بشود نافع می شود. می گوید هیچ استثنایی ندارد. (همع الهوامع/۳۲۷/۱): **إما بذاتها** (یعنی چه بذاتها. وافی/۴۴۱/۱ حاشیه ۲ تعبیر زیبایی دارد: یعنی بنفسه مباشرة لا بکلمه اخرى سبقته. عمومیتش را از کلمه ی دیگری نگرفته است.) **كأسماء الشرط و أسماء الاستفهام** (اسماء استفهام ص ۲۸۹ خواندیم ما معنایش ای شیء است. همان شیء را می گفتیم دلیل مسوغیت ابتدا به نکره است. در همین بحث تنبیه: جای من نشانیدیم کل من الناس ... این نشانه ی عام بودنش بود.) **أو بغيرها** (تعرف الاشيا باضدادها: این یعنی لا بنفسه؛ غیر مباشری؛ بلکه به واسطه ی کلمه ی دیگر که می شود غیر.) **نحو «ما رجل فی الدار»** (ظهور در عموم داشت. من نصیه که زائده می آمد می شد نص در عمومیت. ما رجل فی الدار. چرا؟ چون ظهور این ما در این بود که این رجل جنس است. نه وحده. البته احتمال وحده هم داشتیم ولی احتمال ظهوری نبود. آنی که ظهوری بود جنسی اش بود. خب جنس از موارد عام است. همین جا است که یک عد هاز آقایان فرموده اند نه. ما رجل فی الدار نمی تواند افاده ی عموم بکند. جواب آن است که در این خدشه اشکال دار هست. خدشه در این نمی شود. کرد. با همان نکاتی که ان جا ب تحلیل هایش تقدیم محضر کردم. اگر اشتباه نکنم ص ۳۱۲.) **و «هل رجل فی الدار؟»** (د رهمان ۳۱۲ وقتی شما داشتید شرایط من زایده را می گفتید اولین شرط این بود که ماقبل نفی یا نهی یا استفهام به هل باشد. بعد هم وقتی رسیدیم به بحث هل التاسع ان یراد بالاستفهام بها عن ... می گوییم این با توجه به همان است. مثل هل جزاء الاحسان الا الاحسان. فلذا این سبب می شود که این بشود ظاهر در عموم. جواب بدی نیست. لکن یک نکته محل دقت است. آن نکته این است که آیا ابن هشام این جا این مدنظرش بوده است؟ این یک احتمال است. ولی اگر طرف می خواهد بگوید هل رجل فی الدار. و



قصد نکرده است ما رجل فی الدار. آیا این جمله در عرب به کار می رود یا نه؟ ممکن است شما بگویید اگر منظورش از هل رجل فی الدار ما رجل فی الدار نیست عرب به کار نمی برد. چون مسوغ ندارد. جواب آ «است که این طور نیست. برای این که سیوطی و غیر سیوطی یکی از مسوغات را استفهام شمرده اند. و مثال زده اند هل رجل فی الدار. نه عمومیت استفهام. انب هشام این ها را تداخلی کرد. زد در هم. چون اول بحث فرمود آن ها که رابطه شان عموم و خصوص مطلق است عام مطلق را می گویم. این نشان م یدهد که می خواهند بگویند استفهام حقیقتش استفهام و واقعا استفهام نه استفهام به تضمین نفی. فضلا برسد به کسانی که می گفتند این نفی است. پس نشان می دهد که می خواهند بگویند که عرب این را استعمال می کند. این تحلیلش چیست؟ تقدیم هل استفهام می گویند در عرفیت نشانگر و اماره ی عموم بدلی است. این ها را برای ای ندرس دادم. یم خواهد بگوید علی البدل از جنس رجل در اتاق هست. پس این عام است. چون این رجلی که بعد از هل بکار می رود جنس است. و ابن هشام از کسانی است که عام بدلی را عام یم داند. و تمام آقایانی برای آن جایی که مسوغ استفهام را می گویند و این مثال را می زنند می خواهند بگویند ما عام بدلی را از اقسام عام می دانیم. و ابن هشام این مدنظرش بوده است. نه نفی. گرچه نادرست نیست. ولی ابن هشام می خواست آقایانی که تکثیر مسوغات رکردند را بگوید چرا کردید؟ چه فرقی بین کل یموت با من شرطیه است؟ همین تقدیم استفهامی که این آقایان فرمودند ابن هشام یم فمارید این مصداق عموم بدلی است. فلذا پنج تا را من در یکی کردم. ولی آقایانی مثل دمامینی که عام بدلی را عام نمی دانند این جا خدشه کردند. شمنی سعی کرده است جواب بدهد. به همین بیانی که من بیان کردم شمنی ۱۶۹/۲: جواب شمنی: لما لم یختص الاستفهام بواحد جاء الشیوع. امیر ۹۳/۲)

**وَأِلَهٌ مَعَ اللَّهِ** (دوباره الکلام الکلام. اگر کسی این را استفهام انکار ابطال دانست که در همزه خواندید دوباره ابن هشام رد ۳۳۴ در هل فرمود یعنی ما اله مع الله این می شود. ولی آیا مدنظر ابن هشام این بوده است؟ ظاهرا نه. ظاهرا می خواسته است بگوید چرا آمدید یکی از مسوغات را تقدیم استفهام مطرح کردید؟ این اله عمومش عموم علی البدل است. اله جنسیه است. یعنی علی البدل می توانید الهی برای خدا بیاورید؟ فلذا اشکال دمامینی دوباره این جا هست. نمونه/۵۱۴/۱۵، خزری/۱۸۶/۱ می فرماید: المراد بالعموم هنا الشمولی و



اما البدلی فلیس مسوغا لوجوده فی کل نکره. خزری عام بدلی را قبول نکرده است. این علی المبنا است. ریشه هایش را باید دنبال کنید و پنبه اش را بزنید تا بتوانید فقاقت کنید.)

### مسوغ ششم

از نکره اراده ی حقیقتش شود. این حقیقت یعنی چه؟ این حقیقت همان جنسی است که در مغنی یک ملاحظه فرمودید. الف و لام جنس را تقسیم کرد عهد در مقابل جنس؛ جنس: استغراق افراد، خصایص افراد و حقیقت که به آن ماهیت و طبیعت و جنس هم گفته می شود. از آن جا که هر طبیعتی ... بعد از آن عبارت، ابن هاشم یک عبارتی در جای خود بسیار دقیق داشت که عبارت ابن مالک بود. فرمود اصلا این آخری الف و لامش عهد است. آن جا داشتید و بعضهم یقول فی هذه انها لتعريف العهد. چرا گفت لتعريف العهد؟ خیلی حرف دقیقی است. فان الاجناس امور معهوده. تحلیل مسوغیتش همین است. چون امور معهوده هستند اخبارشان با فایده است.

و السادس: أن تكون مرادا بها (بالنكره) الحقيقة من حيث هي (در حقیقت ما اصلا کار به مصادیق نداریم که اگر کار به مصادیق داشته باشیم یک وقت هایی جمله می شود کاذب. به افراد کار نداریم. به طبیعت کار داریم. آن جا در مغنی یک وقتی ابن هشام الف و لام حقیقت را می گوید مثال می زند به الرجل خیر من المراه. طبیعت مرد از خانم بهتر است. آن جا هیچ نظر به مصادیق ندارد. آن جا این آقایان مثال را انداختند و جعلنا من الماء كل شيء حي را آوردند. ولی خب این جا مثل این که ننداخته اند. همع/۳۲۷/۱، وافی/۴۴۷/۱، صبان/۲۰۶/۱ (نکات دقیقی دارد.))، نحو «رجل خیر من امرأة».

### مسوغ هفتم:

نکره معنای فعل داشته باشد. شماره دو، نکره مثل فعل عامل باشد. شما هر هفت بحث حیث عمل نیست. حیث معناست.

السابع: أن تكون فی معنى الفعل (این عبارت بریا این که خوب حل شود به انی بیان دقیق معانی النحو گوش کنید. المبتدا النائب مناب الفعل. مبتدئی که نائب مناب فعل می شود. قد يعدل من الجملة الفعلية الى الاسمیه.



عرب همین است. به جای این که جمله ی فہلیہ بگوید اسمیہ می گوید. لقصد الدلالہ علی الثبوت. چون جملہ فعلیہ دلالت بر حدوث می کند. و یکون در این صورت مبتدا نائب مناب الفعل. و لا نعی انه ینوب عنہ فی عملہ. مبتدا نائب از فعل می شود در عملش. مسوغ ہفتم را با دوم یکی نگیر. آن یک حیث ننگاہ بود این یکی دیگر است. وانما ینوب عنہ فی معنایہ. نائب مناب او می شود در معنایش. او یشبہہ فی معنایہ. فقط یک تفاوتی با ہم دارند. الا فی الدلالہ علی الحدوث. فانہ یدل علی الثبوت و الفعل یدل علی الحدوث. تقول احمدالله؛ ہمین را می توانید بگویید الحمد لله. الحمد در این جا نائب احمد شدہ است. آ «وقت سیر تغییری اش این طور بودہ است. وقتی م یگویید احمد الله بعد این را تبدیل می کنید بہ حمدا لله. مفعول مطلق نیابی. مفعول مطلق چہار تا ست نہ سہ تا. عددی، نوعی، تاکیدی، نیابی. نیابی مفعول مطلق است. در مغنی یک در اما داشتید: احقا. جای یحق نشستہ است. حمدا جای احمد می نشیند. اصلا معنای حمدا یعنی احمد. ولی یک سیاقی است کہ دیگر سیاق فعلی نیست. اسمی است. بعد این تبدیل می شود بہ الحمد لله. غفر الله لك؛ مغفرہ لك. وقتی نائب مناب فعل شدہ یعنی همان افادہ ی آن جملہ را می کند. چطور می گوید احمدالله فایدہ دارد؛ خب الحمد لله ہم افادہ دارد. بعضی ہا می گویند مفعول مطلق نیابی کجاست؟ این عبارت معانی النحو را ببینید: قد يعطى بالمصدر منصوبا نائبا مناب الفعل. انی تاکیدی نیست. غلط است کسانی کہ این را تاکیدی می گیرند. اصلا این نادرست است. اگر تاکیدی است پس چرا موکد حذف شدہ است. این کہ خلاف غرض است. این نیابی است. تقول احمدالله ثم تحذف الفعل و تاتی بمصدره.، و هذا شامل (دوبارہ ابن ہشام یم خواہد بتازاند. شامل تعریض است. می گوید آقایان گفتہ اند یکی از مسوغات آن است کہ نکرہ افادہ ی تعجب بکند. یکی آن است کہ نکرہ افادہ ی دعا بکند. می گوید ہمہ ی این ہا یعنی افادہ ی معنای فعل. عالم مطلق اخص مطلق را در خودش دارد.) لنحو «عجبٌ لزيد» (جای اتعجب نشستہ است.) و ضبطوه (تعریض است) بأن يراد بها التعجب، و لنحو سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ (سلام یعنی اسلّم؛ مستحضرید کہ در این آیہ شریفہ در بحث قرائاتش کہ این إِبْرَاهِيمَ است یا آل یاسین و منظور کیست، محل دقت است. نمونہ/۱۴۴/۱۹ و ۱۴۵؛ مہدی الاریب/۱۰۳؛ خب این دعای لہ است.) و وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ (ویل بہ معنای فعلی است: ہلک) و ضبطوه بأن يراد بها الدعاء (دعای لہ یا علیہ)، و لنحو «قائم الزّيدان» عند من جوزها (عند من جوزها در شمارہ دو بیاناتش گذشت. یک وقت



کسی به ابن هشام نگوید شما خلاف آن چه که وعده داده بودی عمل کردی. الان قائم الزیدان را هم در شماره هفت آوردی و هم در شماره دو. این شد مصداقی که برای دو مورد از موارد شما مصداق است. این که شد متداخله. شما قرار بود عناوین را یک جوری در هم ببرید که یک مصداق دو عنوان را شامل نشود. جواب آن است که ابن هشام گفت آن جایی که عام مطلق و اخص مطلق قاست ابن هشام گفت من عام مطلق را می آورم اخص مطلق را نمی آورم. ولی آن جایی که عموم و خصوص من وجه است باید هر دو را بیاورم. گرچه در ناحیه مشترک مصادیق مشترک دارند. ولی شما نگاه کن که شماره دو یک سری مصادیق داشت که شماره هفت آن ها را نمی گیرد. شماره هفت هم یک سری مصادیق داشت که شماره دو آن ها را نمی گیرد.)

### نوبت دوم: جلسه ۳۴:

قال امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: «بالعقول تُعتقد معرفة الله.»

و علی هذا ففی نحو «ما قائم الزیدان» مسوَّغان (در مثل ما قائم الزیدان دیگر نمی نویسد عند من جوزها. دو تا مسوغ هست. یکی مسوغ شماره هفت و یکی شماره دو. دوباره دمامینی همان اشکالش را کرده است. که گفته این جا اصلا جایی برای مثال زدن به مبتدا وصفی نیست. محشین مثل جناب شمنی/۱۷۰/۲ مثل امیر/۹۷/۲ و دیگرانی به جناب ابن هشام نوشته اند چرا شما نوشتید مسوغان؛ بل ثلاثه مسوغ. یکی از مسوغات هم عامه بودن است. شماره پنج. ما قائم الزیدان مسوغ پنج را هم دارد. حالا شما در مباحثه تامل بفرمایید آیا ابن هشام بی دقتی کرده است؟ یا نه با دقت نوشته است؟ از این جا به بعد عبارت یک بحثی است استطرادی و دیگر هیچ ربطی به اصل بحث مسوغات ابتدا به نکره ندارد. ابن هشام دنگش گرفت چون فرمود قائم الزیدان عند من جوزها این مسط میلش کشید به این که جمهور بصری ها که با این موافق نیستند دلیلشان چه بوده است. چرا قائم الزیدان را این ها اجازه نداده اند. یک بحثی است کاملا استطرادی ولکن دقیق.) و أما منع الجمهور (این اما گویا جواب یک سوالی است. به ابن هشام می گویند شما در شماره دو این مثال را اورید نوشتی عند من جوزها در شماره هفت هم همین طور. همین عبارات ابن هشام در این جا نشان می دهد که ابن هشام جمهور را برای جمهور به کار برده است. باید این ها را اول کتابتان یادداشت کنید. وقتی خواستید تدریس کنید جمهور



را به جمهور کوفه و بصره ننزید. ابن هشام در این کتاب جمهور را یک استفاده ای از آ «کرده است. مشهور را یک استفاده ای کرده؛ جمهوری که بان هشام می گوید منظور جمهور بصریون است. چون خودش متمایل است به این مکتب. ( **لنحو «قائم الزیدان»** ) این را آقایان بصریون قبول نکرده اند فکر می کنید به این خاطر است که گفته اند این مسوغ ندارد. این مسوغ دوم را دارد؛ مسوغ هفتم را هم دارد. پس بحث رد این به خاطر عدم مسوغ نیست. بلکه به چه خاطر است؟ این عدم جواز دلیلش این نیست که این مسوغ ندارد. این که دو مسوغ دارد. بلکه دلیلش می تواند یکی از این دو مورد باشد: فعلا ثبوتا. تا ببینیم اثباتا چطور است. یک: به حیث شرط عمل کردن مبتدا وصفی به قائم نگاه کنیم. حیث شرط عمل کردن. مگر شرط عمل کردن چیست؟ چون شرط عمل اسم فاعل که قائم اسم فاعل است، اعتماد است. و این شرط در این مثال موجود نیست. لذا جمهور بصریون آن را رد کرده اند. به این حیث به آن نگاه کرده باشند. خب انی قائم اسم فاعل است. قبلا ص ۴۳۰ خواندیم شرط عمل اسم فاعل. اسم فاعل برای این که عمل بکند نیاز به اعتماد دارد. اعتماد به یکی از شش مورد مشهوره. مشهور چون بعضی زیاد کرده اند. آن شش مورد را این طور فرموده اند: مبتدا، موصوف، ذوالحال، ندا، استفهام، نفی. این هیچ کدام را ندارد. شاید به این خاطر است که این را منع کرده اند. دوم: به حیث شرط اکتفای به فاعل. به عبارت دیگر به حیث مبتدا وصفی واقع شدن که دیگر نیاز به خبر نداشتن و به فاعل اکتفاکردن. شرط اکتفای به فاعل. به قائم نگاه کنیم. به این حیث به آن نگاه کنیم. نه به حیث شرط عمل. به حیث این که این می خواهد مبتدا وصفی واقع شود. و مبتدا وصفی یعنی مبتدئی که به فاعل کفایت می کند و نیاز به خبر ندارد. چون شرط آن تقدم نفی یا استفهام است، این شرط موجود نیست؛ لذا جمهور بصریون آن را رد کرده اند. ابن هشام می فرماید ثبوتا یکی از این دو تاست. یا به این حیث به آن نگاه کنیم. یا به حیث مبتدا وصفی واقع شدن. به جناب ابنهشام عرض یم کنیم حالا شما کدام را اثباتا قبول می کنید؟

**فلیس لأنه لا مسوغ فيه للابتداء، بل إما لفوات شرط العمل و هو الاعتماد، أو لفوات شرط الاكتفاء بالفاعل عن الخبر و هو تقدم النفي أو الاستفهام ( می گوید من دومی را قبول می کنم)، و هذا أظهر لوجهین؛**

(وجه اول: انه متى وجد مطلق الاعتماد يكفى للابتدائه. می فرماید اگر ما بخواهیم اولی را بگیریم، دو تا تالی فاسد دارد. و شما می دانید اگر مطلبی تالی فاسد داشته باشد تالی اش که باطل بشود خود آن مطلب هم به





منزله ی مقدم می شود خودش هم می شود باطل. یکی از چیز هایی که از این اولی به دست می آید این است که متی وجد مطلق الاعتماد یکفی برای ابتدا واقع شدن. اگر مطلق اعتماد بود این صریح می شود مبتدا واقع شدن. این لازمه ی دلیل اول است. اگر کسی اولی را به عنوان دلیل بگیرد. این باطل است. این لازمه باطل است. چرا باطل است؟ به خاطر این که لا یکفی مطلق الاعتماد. مطلق اعتماد کافی نیست برای مبتدا وصفی واقع شدن. به این شاهد: آقایان می گویند اگر شما یک چنین استعمالی داشته باشید: زید قائم ابوه. الان قائم اعتماد کرده است به مبتدا ولكن احدی به قائم مبتدا وصفی نمی گوید. پس مشکل زیر سر مطلق اعتماد نیست. سوال: جناب ابن هشام این کلمه ی مطلق ار از کجا آوردی؟ شما که وقتی دلیل این را داشتید بررسی می کردید گفتید این ها یم گویند هو الاعتماد. جواب: ابن هشام می گوید این ها گفتند شرط عمل هو الاعتماد و قید هم نزدند. عدم القید. در جایی که متکلم در مقام باین است افاده می کند اطلاق را. فلذا من کلمه ی مطلق را از این جا به این ها بستم. لازمه ی دوم کلامشان این است: ان شروط عمل اسم الفاعل که عبارت باشد از اعتماد به اضافه ی حال یا استقبالی بودن، شرط فی مطلق العمل. منظور از مطلق عمل یعنی چه رفعی چه نصبی. حال آن که این هم باطل است. چطرو؟ به خاطر این که اعتماد به اضافه ی شرطیت حال یا استقبالی فقط در عمل منصوبی شرط است. نه عمل مرفوعی. حال آن که مثال ما قائم الزیدان است. یعنی بحث سر عمل مرفوعی است. ابن هشام برای این که بگوید این لازمه ی دوم باطل است، می گوید برایتان دو دلیل می آورم. دلیل اول: به خاطر این که آقایان دارند زید قائم ابوه امس و همه می گویند این استعمال صحیح است. با این که شرط حال یا استقبالیّت موجود نیست. امس داریم. در عمل کردن اسم فاعل در مرفوع می بینید با این که زمان ماضی است آقایان می گویند این استعمال صحیح است. این نشان می دهد شرط حال یا استقبال بودن در عمل کردن در معمول مرفوعی شرط نیست. حال آن که از بیان آقایان در می آمد شروط عمل اسم فاعل شرط است رد مطلق عمل. دلیل دوم: اقائم الزیدان. همه این را صحیح می دانند و هیچ کس شرط نکرده است که باید زمان حال یا استقبال باشد. همه اقائم الزیدان را صحیح می دانند. این نشان می دهد هر دو تای این ها که شرطیت حال یا استقبال برای عمل مرفوعی نیاز نیست. بلکه اعتماد کافی است. فلذا این دو تا تالی فاسد های قول اول بودند. اگر می خواستیم این بیان اول را ببینیدیم. در رد جمهور قائم الزیدان. وقت یاین دو



تا تالی فاسد را دارند خودش می شود فاسد. پس این دو تا نمی شود دلیلشان باشد. پس اظهر این است که اگر این ها رد کردند قائم الزیدان را به حیث این است که شرط اکتفای به فاعل که عبارت است از مبتدای وصفی واقع شدن که آن شرط این است که نفی یا استفهام باید داشته باشیم نداریم؛ گفته اند این را ما قبول نمی کنیم.

أحدهما: أنه لا يكفي مطلق الاعتماد (در چه لا یکفی؟ در این که بخواهمی قائم را مبتدا اعلام کنیم.)؛ فلا يجوز في نحو «زيد قائم أبوه» كون قائم مبتدأ و إن وجد الاعتماد على المخبر عنه (گرچه اعتماد وجود دارد. ولی کسی حق ندارد قائم را مبتدا وصفی اعلام کند.)، و الثاني: أن اشتراط الاعتماد و كون الوصف (تامل کنید کون هم می توانیم بخوانیم و عطفش کنیم به اعتماد؟) بمعنى الحال أو الاستقبال إنما هو للعمل في المنصوب (فقط)، لا لمطلق العمل بدليلين (دلیل نفی است): أحدهما أنه يصح «زيد قائم أبوه أمس» و الثاني: أنهم (حضرات جمهور) لم يشترطوا لصحة نحو «قائم الزيدان» كون الوصف بمعنى الحال أو الاستقبال (این نشان می دهد که حال و استقبال شرط نیست).

ابن هشام چه کرد؟ سوال اول از ابن هشام این است: این دومین وجهی که فرمودید این را از کجای عبارت این آقایان در آوردید؟ شما که عبارتش را در کتاب نوشتید. وجه اولی که در کتاب نوشت این بود: لفوات شرط العمل و هو الاعتماد. اصلا این را از کجا در آوردی؟ از کجای این در می آید؟ شما نوشتید شروط. از کجا آوردی؟ خودت نوشتی که این ها می گویند شرط. این نکته اول؛ از این نکته دست برداریم؛ که دست بر نمی داریم. سوال دوم: یعنی اشکال دوم. نه این که ابن هشام بتواند این ها را جواب بدهد. اشکال دوم این است که ببینید ابن هشام چه کرد. پیچاند. در این دومی گفت حالا از این عبارت این ها به دست می آید این تالی شروط عمل اسم فاعل که عبارت است از اعتماد و حال یا استقبال. حال یا استقبال را نگفته بودند. خودشان گفتند اعتماد. بگذریم. این شروط شرط است در مطلق عمل. از عبارتشان این به دست می آید. چه رفعی چه نصبی. بعد وقتی خواست این را باطل کند، یک دلیل اخص از مدعی آورد. این دلیلین که ابن هشام آورد، چه را اثبات کرد؟ این را اثبات کرد که هر دو دلیلی که ایشان آورده است این را اثبات کرد که حال یا استقبال بودن شرط نیست. حال یا استقبال بودن شرط نیست. ولی اعتماد را اصلا بحث نکرد. این دلیل اخص از مدعاست. البته در مباحث



دقیق اصول هم بیان کردم که یک جا هست که دلیل اخص از مدعا اشکال ندارد. ولی این جا در این موارد آ» به درد بخور نیست. مدعا یان بود: ان شروط عمل اسم الفاعل اعتماد به اضافه ی حال یا استقبال بودن شرط فی مطلق العمل. این دو دلیل فقط این را باطل کرد که حال یا استقبال بودن شرطیت ندارد در عمل رفعی. این دلیل اخص از مدعا است. اشکال سوم: دست از این دلیل اخص از مدعا هم بر می داریم که نمی داریم. چکار کردی اصلاً؟ مگر مشکل سر حال یا استقبالی بودن بود. با این دومی کجا را زدی؟ آن ها گفته بودند اگر قائم الزیدان عمل نمی کند به خاطر این که اعتماد نداریم. و شما تنها چیزی که با این دلالت زدی گفتی آقا حال یا استقبال بودن شرط نیست. شما اصلاً دلالت هیچ به اعتماد نظری نداشت. حال آن که آن چیزی که نقطه تمرکز بود اعتماد بود. شما که قبول کردی این را. حال یا استقبال بودن را زدن چه ربطی دارد به شرطیت اعتماد؟ که در دلیل اول آمده بود؟ چون ابن هشام می داند این را نمی تواند بزند. چون این را همه قبول کرده اند. فلذا در هر دو مثالی که خودش زد زید قائم ابوه امس در اولی اعتماد به مبتدا بود و دردومی اعتماد به استفهام. این را دیگر نمی تواند بزند دیگر.

اما وجه اول: یک نگاه دوباره ای به انی دو بیان بکنید به حیث شرط عمل کردن مبتدا وصفی به قائم نگاه کنید. چون شرط عمل اسم فاعل اعتماد است. و یان جا مثلاً شرط عمل که اعتماد باشد نیست پس این مثال جایز نیست. در بیان دوم به حیث شرط اکتفای به فاعل یعنی به حیث مبتدا وصفی بودن به آن نگاه کنیم، اگر بخواهیم به این حیث به آن نگاه کنیم نیاز دارد به تقدم نفی یا استفهام. این جا هم تقدم نفی یا استفهام نیست. در این بیان دوم گفتیم به حیث شرط اکتفا به فاعل به آن نگاه کنیم که آن شرط تقدم نفی یا استفهام است. تقدم نفی یا استفهام اگر به جایش بگذارم تقدم اعتماد به نفی یا استفهام، چه می شود حاصل این دو بیان؟ این می شود که این ها یکی اند. این آقایان که باین اول را داشتند و گفتند هو الاعتماد منظورشان این بود که این اعتماد می خواهد و آن اعتماد عبارت است از نفی و استفهام. منتها ابن هشام در باین اول کلمه ی اعتماد را آورد مصادیقش را انداخت. در باین دوم دو تا از مصادیق اعتماد را آورد و کلمه ی اعتماد را انداخت. اصلاً این ها دو چیز نیستند. این آقایانی که گفته اند به حیث شرط عمل کردن مبتدا وصفی به آن نگاه کنیم، به این دقت داشتند این حیث مبتدا وصفی بودنش را دقت داشته اند. به حیث شرط عمل کردن مبتدا وصفی من می



دانم که این مبتدا وصفی است. به حیث شرط عمل کردن مبتدا وصفی به آن نگاه کنم، گفتم نیاز به اعتماد دارد یعنی نیاز دارد به استفهام یا نفی. کی و دو اصلاً جداگانه نیستند. با این بیان این مطلق ابن هشام هم در این وجه اولش پر است. خودش مطلق فهمید الکی از خودش در آورد. این جا قرینه ی بر تقييد وجود دارد. ویکی از مقدمات حکمت این است که قرینه بر تقييد متکلم نیاورد. قرینه حیثیت مبتدا وصف یاست که به آن دقت داشتند. این مطلقى که در عبارتش گنجانده خورد ما داد که این جا محل اطلاق گیرى است. حال آن که محل اطلاق گیرى نیست. چون قرینه بر تقييد وجود دارد و قرینه بر تقييد هم حیثیت مبتدا وصفی بودن است. که این نشان می دهد که اعتمادی که ما می گوئیم دو تا از آن شش تاست. نسبت به جاهای دیگری که اسم فاعل مبتدا وصفی نیست. جایی که اسم فاعل مبتدا وصفی نیست یکی از آن شش تا کافی است. مثل زید قائم ابوه. این اسم فاعل هست؛ ولی مبتدا وصفی نیست. ولی همین مثال اگر بشود زید اقائم ابوه یا بشود ما قائم ابوه دیگر می گویند صحیح است. این اسم فاعلی است که به حیث مبتدا وصفی لحاظ می شود. فلذا یان که فرمودند شرط عمل کردن اسم فاعل می دانستند این اسم فاعلی که دارند می گویند مبتدا وصفی است. لذا منظورشان این نیست تمام اعتمادهای شش گانه ی اسم فاعل د راین جایی که مبتدا وصفی نیست را ما این جا می گوئیم. فلذا وجه اول هم بی خود است. کما این که وجه دوم هم یک حرف الکی بود و هیچ را ابن هشام اثبات نکرد. نتیجه آن که انی دو به یک جا برگشت می کند. علیکم بالتأمل.

فلذا مثل مثلاً اشمونی/۲۰۶/۱ وقتی می گوید منع جمهور به خاطر فوات شرط عمل است و هو الاعتماد خودش می داند که می گوید اعتماد یعنی اعتماد به استفهام و نفی. شرح التصريح/۱۹۲/۱

### مسوغ هشتم

ثبوت خبر برای نکره از خوارق عادت باشد. مستحضرید انسان از خارق العاده بخواهد خبر بدهد چون آن جریان عادت علی و معلولی (لااقل علی و معلولی در اذهان انسان ها؛ چون سر این که آیا معجزه قانون علت را زیر سوال می برد؟ بحث است.) را زیر سوال می برد، این در آن اخبار است و فایده دارد. در سیوطی/۸۹ هم دیدید.



و الثامن: أن يكون ثبوت ذلك الخبر للنكرة من خوارق العادة نحو «شجرة سجدت» و «بقرة تكلمت» إذ وقوع ذلك من أفراد هذا الجنس غير معتاد؛ ففي الإخبار به عنها فائدة، بخلاف نحو «رجل مات» و نحوه.

### مسوغ نهم

بعد از اذای فجاییه واقع شود.

و التاسع: أن تقع بعد إذا الفجائية (اذای فجایی را در مغنی یک/ ۴۰ ملاحظه فرمودید. نفس مفاجئه یعنی چه. یعنی وقوع ما بعدها عند وقوع ماقبل. خود مفاجاه اتفاقی ناگهانی. این در اخبارش فایده دارد. چون برای عرف جذاب است و می پسندد. تمام استدلال ابن هشام روی همان فجاییه اش می چرخد. که چرا نکره ای که بعد از اذای فجاییه یم آید فایده دارد اخبارش. سوال: چرا از فجاییه را نگفت؟ ص ۳۸ خواندید. تامل بفرمایید. همع/ ۱/ ۳۲۸، سیوطی/ ۸۹) نحو «خرجت فإذا أسد» أو «رجل» (ابن هشام مثال را دو تا کرد. می گوید لازم نیست به حد اسد برسد. به حد مرد هم که باشد کافی است. که چیزی که است که آن چنان هم غیر متوقع نباشد. ولی همین مقدار که عادتاً این طور نیست که در باز شود و مردی پشت در باشد کافی است.)

بالباب» (مغنی یک/ ۴۰ انظار در اذای فجاییه را ملاحظه فرمودید و اعاریب این طور جمل را ملاحظه فرمودید. یک مقداری اش هم در آن قسمت مسئله فاء دیدید. آیا طبق جمیع مبانی در اذای فجاییه این بحث مطرح است؟ قول اخفش، مبرد، زجاج؟ یا فقط طبق قول اخفش مطرح است؟ اگر اذای فجاییه را حرف بگیرید. وگرنه اگر ظرف زمان یا مکان گرفتید، باید یک جور دیگر برخورد کنید. شما در مباحثه تامل بفرمایید. اشمونی/ ۱/ ۲۰۷، به حرف اشمونی تامل کنید.)، إذ (تعلیل ابن هاشم است که چرا شماره نه می شود از مسوغات. عبارت را یک بار می خوانم. چون عبارت آسان است. ولی کی مقدار ابن هشام پیچانده است. من می خوانم بعد دو کلمه را می اندامزم و ترجمه می کنم.) لا توجب العادة أن لا يخلو الحال من أن يفاجئك عند خروجك أسد أو رجل (دوتا لا در عبارت بود. این دو را در هم ضرب می کنیم تا بشود مثبت؛ می اندازیمشان. ترجمه: به خاطر این که ملازمت است عادت خالی بودن وضعیت را از امر اتفاقی. از این که انسان در را باز کند با شیر یا مرد روبرو بشود.)



## مسوغ دهم

و العاشر: أن تقع في أول جملة حالیه

## نوبت دوم: جلسه ۳۵:

قال امير المؤمنين ارواح العالمين له الفداء: « قلّ يا رسول الله عن صفيتك صبري »

دهمین مسوغ این که اول جمله ی حالیه قرار گیرد. چه این جمله مصدر به واو حالیه باشد چه نباشد. فلذا ابن هاشم مخالفت می کند می گوید بعضی از آقایان که کم هم نیستند گفته اند نکهر ای مسوغ دارد در بحث جمله ی حالیه که قبلش واو بیاید. ابن هشام یم گوید انی اشتراط اشتراط درستی نیست. علت این که ان تقع فی اول جمله حالیه به عنوان مسوغ قرار می گیرد متفاوت بیان شده است. مثل جناب صبان/۲۰۶/۱ می نویسید لحصول الفائدة بجعل نسبة هذه الجملة قيدا لما قبلها. قبلًا تقدیم محضر شد که قیودات تماما سبب می شوند که دایره ی ابهام کم شود. فلذاست که حصول فایده می شود. ابن هشام یم فرماید علت همان علتی است که در مورد تاسع گفتیم. گفتمی عادت این طور نیست که وضعیت افراد همراه باشد با یک مطلب ناگهانی. حالا اگر یک مطلب مفاجاه اتفاق افتاد در اخبار از آن فایده خوابیده است. این جا هم همین طور استدلال می کنیم. شما می دانید که افراد دارای احوال متفاوت اند. این طور نیست که یک حالت برای یک فرد ثابت باشد. بیان کردیم که حال لازمه مواردش قلیل است. نوع حال ها حال منتقله بودند. چون اشخاص همیشه به یک حالت ثابت نیستند. فلذا اگر در یک حالتی قرار بگیرند این مجوز می شود برای ابتدا به نکره.

مثال انب هشام در مغنی البیب چیز دیگری بوده است. یان مثال را آقایان از عباس حسن در وافی/۴۴۲/۱ گرفته اند:

نحو: «قطعت الصحراء و دليل يهديني» (همراه با واو حالیه) و علة الجواز ما ذكرناه في المسألة قبلها (فقط آن جا این طور می گفتیم: اذ لا توجب العادة الا يخلو الحال من ان يفاجئك. این جا به جایش می گوئیم اذ لا توجب العادة الا يخلو الحال من ان يقارن معنى العامل لمعنى الجملة الحالية. این طور نیست که همیشه می گوئیم جاء زيد همراه باشد با وضعیت بیان مجيء زيد. حالا اگر یک جا بیان کردیم در این اخبار فایده خوابیده است.)،



و من ذلک قوله (تعبیر به من ذلک می کند. اشمونی تعبیر به کقوله می کند. این نشان می دهد که این من ذلک از آن هایی است که به معنای «نحو» است. مگر این که بتوانیم یک نکته ای برایش جفت و جور بکنیم): الذَّبْ یطرقها فی الدَّهرِ واحدةً / و کلّ یوم ترانی مَدِیَّةٌ بیدی (شاهد مثال مدیه است که مدیه مبتدا است و بیدی خبر. کل این جمله حال است از یاء در ترانی. این جا دیگر واو ندارد. شاید ابن هشام این جا گفت من ذلک نحو نگفت، علتش این باشد که یم خواهد مخالفتش را همان طور که در ادامه می فرماید، با آن نحویینی اعلام بکند که یم گویند ما قبول نمی کنیم که جمله ی حالیه که مصدر به واو نباشد نکره ای که به عنوان مبتدا قرار گرفته است مسوغ دار به حساب بیاید. شاید دلیل دیگری برای این که با من ذلک بیان کرده است این باشد که باز همان طور که در ادامه خودش می فرماید، این شعر به مدیه هم رسیده است. که اگر مدیه باشد دیگر خارج از بحث می شود.

ذئب: گرگ؛ یطرق: مصباح المنیر/۱۹۹: کل ما اتی لیلاً و قد طرق و هو طارق. مدیه: مصباح المنیر/۲۹۸ نوشته است بالضم او بالكسر. من نمی دانم چه در ذهن این چهار استاد بوده اکه مدیه را ضم گذاشته اند بالای میم. در صورتی که لغت می گوید بالكسر هم جایز است. شاید می خواهند بگویند این طور رسیده که شاعر به ضم خوانده است. گرگ شب وارد می شود بر گوسفندان در کل روزگار یک مرتبه و در هر روزی می بینند مرا (گوسفندان) در حالی که خنجر ذبح در دست من است. می خواهد بگوید من برای این گوسفندان از گرگ وحشتناک ترم.

و بهذا (با این من ذلک و این شعر) یُعَلِّمُ أَنْ اشترط النحویین (مثل جناب ابن عقیل/۲۲۱، سیوطی/۸۹، همع/۳۲۸/۱، رضی/۲۳۲/۱ و بسیاری از نحوی ها) وقوع النکرة بعد واو الحال لیس بلالزم (جناب وافی/۴۴۲/۱ هم از ابن هشام تبعیت کرده است).

### بحث استطرادی روی کلمه ی «مدیه»

و من روی «مدیه» بالنصب (می فرماید این دیگر از بحث خارج است. این مدیه را فقط برایتان اعراب می کنم. می گویم یا این را مفعول بگیرید برای حال محذوف. ترانی در حالی که حاملاً مدیه بیدی. می بینند مرا در



حالی من حمل کننده ی خنجرى هستم به دستم. یا ممسکا مدیه بیدی. که نوعا این را پذیرفته اند. یا این که بدل بگیریم از یاء ترانی. ابن هشام یم فرماید این غلط نیست. ولی حسن هم ندارد. قبلا هم دیده بودیدم. در تنبیه بحث من آ» جا هم ابن هشام یک هم چنین عبارتی داشت. فرمود غلط نیست. ولی حسن هم نیست. ( فمفعول لحال محذوفه، اى حاملا أو ممسكا، و لا يحسن أن يكون بدلا من الياء ) آن طور که ابن جنی فرموده است. چرا حسن ندارد؟ چند علت آورده اند. من یکی یکی بیان می کنم. علت اول: خود ابن هشام بعدا در بحث اشیایی که محتاج اند به رابط می آورد که یکی از اشیایی که محتاج به رابط اند بدل اشمال است. اگر مدیه را بدل گرفتیم ضمیری نداریم به عنوان رابط. فلذا عده ای گفته اند که حسن ندارد به خاطر این که بدل اشمال نیاز به رابط دارد و یان رابط ندارد. جواب این بیان: اولاً اگر ندارد در لفظ ندارد. خود ابن هشام در همان بحث می گوید. بحث عائد یک بحث ثانوی است. ما بفهمیم؛ در تقدیر می گیرم. ص ۴۶۲: السادس و السابع : بدلا البعض و الاشتمال و لا يربطهما الا الضمير ملفوظا او مقدرا. مثال می زند: قتل اصحاب الاخدود النار... این برای اشمال است. عائدش کو؟ ابن هشام به خاطر این نیم تواند گفته باشد که حسن ندارد. ضمن این که اگر بگوییم نه این ابن هشام گفته حسن ندارد چون در تقدیر هم نیم شود گرفت، بیان یم کنیم که در آن صورت می شود غلط؛ نه عدم حسن. فلذا ما این را قبول نمی کنیم. ضمن این که ابن هشام آ» جا ندارد. ما این جا بیان می کنیم شما اضافه کنید. همه اتفاق دارند بر این که اگر بدل بعض یا اشمال دارای صفتی باشد. که از این صفت به مبدل منه عائد داریم یکفی. چون این تابع این موصوف است. وقتی تابع است. به او ربط دارد. وقتی ضمیری دارد که به مبدل منه بر می گردد کفایت می کند به عنوان رابط. متوجه می شویم این بدل اشمال آن مبدل منه است. و این جا از این قبیل است. بیدی صفت است برای مدیه و این یاء همین یاء است. این عائد است. فلذا این نیم تواندی این جا مدظر باشد.

نظر دومی که عده ای مثل جناب شمنی، دسوقی و دکتر عبداللطیف داده اند این سات که تعریف بدل اشمال این بود: مرحوم شیخ بهاء در جامع المقدمات/۵۳۲/۲: بدلی است که بحیث یتشوق السامع الی ذکره. وقتی متلکم کلامش را می گوید سامع شوق دارد به این که این لفظ را از متلکم بشنود. مثلاً می گوید سُرُق زید. در ذهن سامع است: یعنی خودش واقعا دزدیده شد یا یک چیزی؟ می گوید خودش نه، ثوبه. اعجبنی زید. در





ذهن سامع شوق است. خود زید؟ یا نه، ورعه؟ این ها را سامع شوق دارد بشنود ولی در این جا کل یوم ترانی. می بینند مرا. که شوق دارد به مدیه؟ فلذا این آقایان فرموده این جا انتظاری در سامع نیست. فلذا قانون و ضابطه و تعریف بدل اشتغال صادق نیست. لذا این بدل نمی تواند اشتغال باشد. اولاً باز به خطا رفتید. چون شما اگر لحاظ خود یاء را بکنید با مدیه. درست است. ولی هر کسی که آن بیان را دارد، دارد رو کلام صحبت می کند. سرق زیدک خودش یا یک چیزی اش؟ این جا که نباید یاء را با مدیه بسنجید به تنهایی. کل عبارت را که دقت می کنیم: الذئب یطرقها فی الدهر واحده و کل یوم ترانی. وقتی کل یوم ترانی را می گوید نسبت به مصرع قبل می گوید این چه چیزی اش را دارد با گرگ مقایسه می کند؟ آن حالتی ترسناک است که مدیه بیدی باشد. فلذا خیلی هم قشنگ جناب سامع د راین جا شوق دارد. ثانیاً اگر این مدنظر ابن هشام بوده باشد که شما تعریف بدل اشتغال را از بیخ زدید. این دیگر می شود غلط. نه عدم حسن.

بیان دیگری را آورده اند: فرموده اند قبلاً ما بیان کردیم در ص ۴۲۶، وافی/۳/۶۷۰ و حاشیه ۳ هم دارد؛ بدل الاشتغال لابد للصحة من صحة الاستغناء بالمبدل منه و عدم فساد المعنى بحذفه. آن بیانی که آقایان داشته اند. فرمودد باید با حذف مبدل منه از لحاظ لفظی اسلوب استقامت داشته باشد. هم مشکل معنوی پیش نیاید هم مشکل لفظی. شما اگر این جا مبدل منه را حذف بکنید مشک لمعنوی پیش می آید. چرا که بین مدیه و یاء هیچ ربطی از جهت معنوی برقرار نیست. جواب آن است که اگر این مدنظر است این هم غلط است. به این خاطر که گفتیم اولاً کل بیان شعر را نگاه می کنیم مخصوصاً با آن صتفی که مدیه بیدی خیلی قشنگ ربط پیدا می کند مدیه به یاء. فلذا صحت استغنائی عنه دارد. استقامت معنا هم موجود است. این بیان هم به درد بخور نیست. انی استکه جناب دمامینی و صبان فرموده اند این طور نیست که حسن نداشته باشد و مثل ابن جنی تلقی به قبول کرده اند. لابد دیده اند همه ی ادله برای عدم حسن جواب دارند. گرچه من این جواب ها را از خودم بیان کردم

ولکن من بیان می کنم شاید عدم حسن به خاطر قانونی باشد که چند وقت پیش تقدیم محضر کردم: قانون سنن : جری الکلام علی سننٍ واحدٍ مطلوبٌ. وقتی که انی مدیه بود، ما این را معنای حال فهمیدیم. این جمله شد جمله ی حالیه. حالا که مدیه شد، اگر باز کلام متناسب با معنای حالی باشد می شود جری الکلام علی



سنن واحد. قانون سنن که یک قانون عقلایی عرفی و مطلوب است. ظاهراً به این دیگر کسی به این راحتی ها نمی تواند اشکال بکند. دسوقی/۴۷/۳، امیر/۹۴/۲، شمنی/۱۷۰/۲، صبان/۲۰۶/۱، همع الهوامع/۱۴/۳، وافی/۶۶۹/۳، ۶۷۰ و ۶۷۷

### آن چه به اشتباه مسوغ پنداشته اند

تمام شد. ده مسوغ می خواست بشمرد؛ شمرد. حالا می خواهد به وعده اش عمل کند. فرمود یک سری از آقایان مواردی را شمرده اند که این ها غلط است. می خواهد بگوید از جمله ی آن ها سه مورد است. یک : آرقایان فرموده اند اگر نکره محصوره باشد این از مسوغات است. دو: اگر نکره در مقام تفصیل به کار برود فصل فصل کردن قسم قسم کردن، در این هم فایده است. و فرموده اند اگر نکره بعد از فاء جزاء بیاید، چون بعد از فاء جزاء به کار رفته، این آمدن فاء جزاء نشان می دهد که این از متممات ماقبل است. ابن هشام می گوید من هیچ کدام از این سه تا را قبول ندارم. ببینیم چرا.

و مما ذکروا من المسوغات: أن تكون النکره محصورة نحو «إنما فی الدار رجل» (همع الهوامع/۳۲۷/۱، وافی/۴۴۵/۱) أو للتفصیل (وافی/۴۴۱/۱ اسم آن را تنويع و تقسيم گذاشته است). نحو قول امیر المومنین علیه السلام: «و الدهر یومان یوم لک و یوم علیک فاذا کان لک فلا تبتر و اذا کان علیک فاصبر» أو بعد فاء الجزاء (همع/۳۲۸/۱، وافی/۴۴۲/۱) نحو «إن مضي عیر» (یا عیر؛ مصباح المنیر/۲۳۴: العیر بالكسر الابل یا به معنای قافله که این جا به معنای قافله نیست. العیر الحمار الاهلی او الوحشی) فعیر فی الرباط (در جایگاه اصطبل) و فیهن نظر؛

(انما فی الدار رجل، قبل از این که انما بیاید جمله اسمیه بوده است. این مسوغ داشت یا نداشت؟ مسوغ چهار. انما آمد چه کار می کند؟ چرا مسوغ اضافه می کنید؟ در مغنی یک خواندید که مشهور از ادات حصر یم دانند. اختلافی است. اجتهاد می خواهد. ص ۸۶ خواندید؛ ص ۲۹۴ هم من بیان کردم.



اما دومی: یوم لک: اصلا مبتدا نیست. این اصلا بدل است از یومان. اصلا صورت مسئله پاک می شود. آن جایی که برای تفصیل به کار می رود بدل تفصیل است. مبتدا نیست. یوم دوم هم عطف است به یوم اول. این بدل هم اسمش را می گذاریم بدل تفصیل.

سومی: یادتان است مسوغ اول. یک جاهایی گفتم اسلوب و فضای کلام ما را به این سمت می برد که صتفی در تقدیر بگیریم. اما الثالث فلان المعنی فعیر آخر. چون فرمود اذا مضی عیر یکی مرد غصه نخور، یکی دیگر داری. دیگر را فضای کلام می رساند.

أما الأولى فلأن الابتداء فيها بالنكرة صحيح قبل مجيء إنما، و أما الثانية فلاحتمال (این دعوا ابن هشام است. ابداع احتمال می کند. بریا آن احتمال مرجح می چیند و آن را در حد تعین می کند. بارها این را از ابن هشام دیده ایم. همین که من بگویم این بدل تفصیل است. چرا شما بگیرید مبتدا که بعد دنبال مسوغ بگردید؟ فلذا این را بدل می گیریم تا آن موونه ی زائده نباشد. این می شود مرجح) «یوم» الأول للبدلیة و الثانی عطف (البتة عطف علیه هم صحیح است. علاقه ی اشتقاق مجاز مرسل عطف ای معطوف) علیه، و یسمى بدل التفصیل، أما الثالث فلأن المعنی فعیر آخر، ثم حذفت الصفة

در این عبارت ابن هشام چند جایش را باید محل دقت قرار دهیم. اولاً فرمودند که ما حصر را نمی پذیریم. به انب هشام می گوییم اگر مثال را عوض کردیم چه؟ شما داری خدشه به مثال می کنی یا به مسوغ؟ ظاهراً این است که دارید می گوئید مما ذکروا من المسوغات. حالا اگر مثال را کردیم مثالی که وافی آورده است: انما رجل مسافر. یا مثلاً دسوقی: انما قائم رجل. پس این فرمایش تمام نیست. بله در این مثال شما باید اگر عام و خاص مطلق بود خاص را حذف می کردی. حال آن که رابطه ی بین انی ها عموم و خصوص من وجه است.

اما در مورد دومی. اولاً مراد از بدل تفصیل چیست؟ یک بدلی داریم بدل تفصیل که خیلی ها به غلط تصور می کنند بدل جزء است. این یک بدل پنجمی است. وافی ۶۶۷/۳ می گوید ضابطه ی بدل بعض این است: ان یکون البدل جزءاً حقیقیّاً. فلذا در حاشیه ۳ می نویسد جزء الشیء هو الذی یدخل فی تکوین هذا الشیء دخولا اساسیا لا عرضیا. مثل رابطه ی راس با من. این جزء از کل است. فلذا خود جناب وافی دوباره ج ۱/۶۶۵ و جای دیگری



می نوسد بدل تفصیل نوع من بدل الكل من الكل. یومان چون دو یوم را باهم جمع کنی همان یومان است. یک نوع بدل کل از کل است که البته پخش شده است که لایحتاج الی الرابط .

اما اشکال به ابن هشام: باز هم به خطا رفتی: انی جا ما قبلش یومان داشتیم. ولكن بعضی از استعمالات هست که از ابتدا از نکره شروع می شود. احتمالت می رود زیر سوال. مثال وافی: شعری آورده از عرب حجت که مقابل ندارد. حقیقت این است که تفصیل فایده آور است.

سومی: در این جور اسلوب هایی که ابن هشام آورد حق با ابن شهام است. ولكن باید فحص کنیم این را که آیا در تمام مواردی که نکره بعد از فاء به کار رفته است از این مقوله است. اگر نباشد می شود عموم خصوص من وجه. نمی توان حذفش کرد.

لذا ابن هشام هم که ده تا گفت مقل مخل بود. گرچه می خواست این کار را نکند.

### نوبت دوم: جلسه ۳۶:

قال امیر المومنین ارواح العالمین له الفداء: «قلّ یا رسول الله عن صفیتک صبری اما حزنی فسرمد اما حزنی فمسهر»

در مسوغات ابتدا به نکره در مورد چهارمی: قال ابن مالک او جمله؛ لطفا همع الهوامع ۳۳۰/۱۱ را ببینید در مورد تقدم جمله نکاتی را دارد قابل استفاده. در مورد مسوغ دهم؛ و لا یحسن ان یكون بدلا من الیاء. ص ۴۲۷ را اگر ببینید جناب ابن هشام آن جا مثالی را آورد که سیبویه بدل آمدن اسم ظاهر از ضمیر متکلم و مخاطب را اجازه نمی دهد. بی المسکین؛ بک المسکین. آیا این مسئله مدیه که قرار شد بدل بشود از آن یاء ربطی به آن مسئله پیدا نمی کند؟ اگر ارتباط پیدا می کند باید غلط باشد. چون ابن هشام کلام سیبویه را تلقی به قبول کرد. اگر ربط پیدا نیم کند چرا ربط پیدانی کند؟ فرقی چیست؟ در مورد بدل تفصیل: وافی ۶۸۴/۳؛ همان شعر الذئب یطرق... : شرح ابیات مغنی البیب ۳۴/۷ نکات خوبی دارد بسیار قابل استفاده.



## أقسام العطف

اشباه و نظایر ۹۷/۲ و ۹۸. ابن هشام می فرماید: **و هی ثلاثة:** عطف علی اللفظ، عطف علی المحل یا موضع و عطف علی التوهم یا علی ال...

شما می دانید یک چهارمی هم عده ای گفته اند. خواندیم در ص ۴۳۱ در همین باب رابع محل اصلی اش ۳۴۵ در مغنی دو حرف الواو است: عطف علی الجوار. این هم مطرح است. ولی چون ابن هشام خودش قبول ندارد. هم در باب اول رد می کند و هم در باب ثامن، این است که دیگر متذکر این نمی شود.

## یکم: عطف بر لفظ

**أحدها: العطف علی اللفظ، و هو الأصل** (اصل در عطف ها عطف بر لفظ است. دلیل: شما می دانید اصل در تابعیت تابعیت در اعراب است. اصلا تابع که به توابع گفته اند به این خاطر بود که از اعراب معطوف علیه تبعیت یم شود. لذا چون در عطف علی اللفظ تابعیت داریم از لفظ ماقبل، این شده اصل و کثیر الاستعمال. اصل در اعراب اعراب لفظی است. فلذا عطف علی اللفظ شده اصل) **نحو «لیس زید بقائمٍ و لا قاعدٍ»** (این لا را خواندیم. لای نصیه به آن گفتیم. در حرف الواو. قاعد عطف بر لفظ قائم شده است. مجرور). **بالخفض**، (شرط عطف علی اللفظ چیست؟ ابن هشام می فرماید امکان توجه عامل الی المعطوف. امکان یعنی قابلیت، شانیت. و امکان این جا به معنای جواز است. یعنی اگر در یک استعمال مستقل؛ چون الان که عامل بر سر معطوف علیه آمده است. این است که کلمه ی شانیت و قابلیت به کار می بریم) عامل بر معطوف داخل شود، استقامت لفظ و معنا داشته باشیم. لفظ و معنا به هم نریزد. اگر این طور بود می گویند می شود عطف علی اللفظ کرد. اگر می خواهیم بگوییم جاء زید و عمرو بتوانیم بگوییم جاء عمرو. جاء عمرو از لحاظ لفظ و معنا دارای استقامت باشد. **و شرطه** **إمكان توجه العامل إلى المعطوف** (وافی ۶۵۵/۳ و ۶۵۶، شما در ص ۳۴۴ انفراد نهم واو تقدیم محضر شد. ان شاء الله این شرطی که این جا ابن هشام فرمود با آن نکاتی که من در ص ۳۴۴ گفتم یک مقایسه ای بکنید. ببینید این مطالبش با آن جا قابل جمع هست یا نه. همع الهوامع/۱۹۵/۳، اشمونی/۱۲۰/۳ این شرط را این طور بیان کرده است: یشرط لصحة العطف صلاحیه المعطوف او ما هو بمعناه لمباشرة العامل. مثل قام زید و انا فانه لا یصلح قام انا و لكن یصلح قمت. می فرماید او ما هو بمعنا تا مثل این مثال را هم شامل شود. تامل کنید آیا یان



مثالی که جناب اشمونی زد بر این نکت ای که فرمود جا دارد یا جا ندارد، «فلا يجوز فی نحو» (چون این شرط را کردیم، می فرماید این مثال را شما توجه کنید: ) «ما جاءنی من امرأة و لا زید» (آیا در این مثال می توانیم زید نخوانیم. یعنی عطف علی المحل نکنیم. بلکه عطف علی اللفظ بکنیم. بگوییم ما جاءنی من امراه و لا زید؟ ابن هشام می گوید شرطی که گفتم نیست. شرط صحت عطف علی اللفظ امکان توجه عالم به معطوف بود. عامل در معطوف علیه من است. این من من زائده است. این از مقوله ی تنصيص علی العموم است. آیا می شود این من بر سر زید بیاید. یعنی در یک استعمال مستقلى بتوانیم بگوییم ما جاءنی من زید. نمی توانیم بگوییم. چون شما شاریط من زائده را خواندید. دومین شرط تنکیر مجرور بود. البته یک عده ای بودند مثل اخفش که مخالف بودند. ولی نوع آقایان من جمله ابن هشام تنکیر مجرور را شرط کردند. فلذا عطف علی اللفظ جایز نیست. ولی می توانید بگویید زید بنابر عطف علی المحل. چون عطف علی المحل سه تا شرط دارد که ان شاء الله تعالی امروز می رسیم که هر سه شرط بر این تطبیق می کند.) «إلا الرفع عطفاً علی الموضع» (تعبیر به موضع؛ یک جاهایی موضع به کار می برد یک جاهایی محل به کار می برد.) ، «لأن من الزائدة لا تعمل فی المعارف» (الا قول اخفش و بعضی از آقایانی که ابن هشام از عباراتشان چنین اصططیاد کرد مثل عبارت زمخشری که از بعضی از عباراتشان به دست آمد اشکال ندارد بر سرس معارف هم بیاید. در همام صفحه یعنی ص ۳۱۲ و ۳۱۳ که این نکات بود، آن جا من نکاتی را مطرح کردم ذیل همان جوز الزمخشری راجع به قاعده ی یغتفر. ببینید آن ها این جا قابلیت تطبیق دارد یا ندارد. قاعده ای که در سیوطی/۱۶۵ و ما ص ۳۱۴ بیان کردیم. ابن هشام ص ۵۷۴ در باب ثامن بحث کرده است. حالا ابن هشام یم خواهد یک مثالی بیاورد که در آن نه عطف علی اللفظ درست است نه عطف علی المحل. منتها قبل از این که این را بخوانیم دو جا را باید برگردیم ببینیم. یکی ص ۱۱۲ بعد ص ۲۶۱)

ص ۱۱۲: بل: ابن هشام فرمود حرف اضراب: یا بعد از آن جمله می آید. فان تلاها جمله ... . این نکته را ابن هشام به درس داد که گول ظاهر را نخورید. یک وقتی ممکن است در ظاهر بر سر آن مفرد آمده باشد ولی حقیقتش جمله باشد. فان تلاها جمله کان معنی الاضراب. مثال: اتخذ الرحمن ولدا بل عباد. ظاهر این سات که بر سر مفرد آمده است. ولی ابن هشام گفت دقت کنید. این هست: بل هم عباد. و اما انتقال من غرض به غرض



دیگر. بعد فرمود از نظر ما (چون مخالف داشت): وهی فی ذلک (آن جاهایی که بل جمله یم آید) حرف ابتداء لا عاطفه علی الصحیح. آن جا آدرس هایش بیان شد. و ان تلاها مفرد فهی عاطفه. خب این خودش دو صورت استعمال می شود یا ثم ان تقدمها امر او ایجاب فهی تجعل ما قبلها کالمسکوت عنه فلا یحکم علیه بشیء و ثبت الحکم لما بعدها و ان تقدمها نفی او نهی. فرمود اگر ماقبلش نفی یا نهی بیاوریم در این صورت بند ... ماقبلها است علی ... و جعل ضده لما بعدها. از همین یم خواهیم استفاده کنیم. ما قام زید بل عمرو. الان یان جا ما قبل نفی آمده است. فرمود بعدش مفرد به کار رفته است بل عاطفه است. این عطف علی اللفظ. در این صورت معنایش این طور می شود: ضد را می دهد به مابعد. یعنی ما بعد بل می شود قام عمرو. نتیجه آن که در این گونه استعمالات مابعد بل همیشه کلامی است موجب. استثنا هم ندارد. البته آن جا مخالفینی داشت. ولی نظر مشهور و ابن هشام این سات.

ص ۲۶۱: لکن: فرمود و ان ولیها مفرد فهی عاطفه بشرطین: ان یتقدمها نفی او نهی. دوباره همین جا را کار داریم: ماقام زید لکن عمرو. این معنایش استدراک است. ماقبلش نفی آمده؛ لکن چون استدراک است می گوید قام عمرو. چون این شرط را لکن دارد در این صورت د راین استعمالات مابعد لکن همیشه کلامی است موجب. شرط دوم مه که آن جا برای شما فرمودند که آن را زیاد با آن کار نداریم: ان لا تقترن بالواو.

برویم سراغ مثالی که اگر به آن دقت شود چهار مثال است: لا زید قائما بل قاعدا قاعد؛ ما زید قائما لکن قاعدا قاعد. آیا در این مثال ها قاعدا صحیح است بنابر عطف علی اللفظ. آیا قاعد صحیح است بنابر عطف علی المحل. این ما مای حجازیه بود. مای شبیه به لیس که عمل می کرد. رفع به اسم نصب به خبر. اگر قرار باشد عطف علی اللفظ بکنیم شرطش امکان توجه عامل بود الی المعطوف. ما آن ها توضیح دادیم یعنی در یک استعمال مستقل بتوانیم این عامل را بر سر این معطوف بیاوریم. یعنی بتوانیم بگوییم ما زید قاعدا. حال آن که نمی توانیم بگوییم. مابعد بل جایی که ماقبلش نفی است همیشه کلامی است موجب. اگر بخواهیم این عامل را متوجه قاعدا بکنیم بعد از بل که ماقبلش نفی است می شود غیر موجب. امکان ندارد. اگر بخواهیم این ما را متوجه قاعدا بکنیم بعد از لکن که ماقبلش نفی است می شود کلام غیر موجب. حال آن که خواندیم مابعد بل و لکن همیشه در این استعمالات که ماقبلشان نفی است کلامی است موجب. لذا شرط عطف علی اللفظ را



نداریم. عطف علی المحل چطور؟ جناب ابن هشام یم فرماید عطف علی المحل هم نداریم. قبلا خواندیم امروز هم می خوانمی ان شاء الله که شرط سویم که ابن هشام برای عطف علی المحل می گوید وجود المحرز است. محرز را گفتیم طالب ذلک المحل بالفعل. آن محلی که قرار است بر آن محل عطف صورت بگیرد، بالفعل طالب داشته باشد. عامل داشته باشد. در این صورت می شود عطف علی المحل. ما می خواهیم قاعد بسازیم. یعنی می خواهیم عطف بکنیم بر محل رفعی تا قاعدٌ بالرفع برای ما حاصل بشود. پس باید طالب محل رفعی داشته باشیم. برویم ببینیم طالب محل رفعی بالفعل داریم یا نداریم. وقتی ماقبل را نگاه می کنیم می بینیم طالب محل رفعی بالفعل نداریم. چون این ما می ناسخ است. اسمش رویش است: ناسخه است یعنی نسخ کننده است محل ابتدائیت را. و بنابر نظر مکتب بصره که ابن هشام هم از این مکتب است این ها قائل بودند که نواسخ وقتی می آیند هم روی مبتدا تاثیر می گذارند هم روی خبر. هم ناسخ مبتداند هم خبر. خب چطور بگوییم این قائم که قرار است قاعد به آن عطف شود دارای محل رفعی است. حال آن که محل رفعی قائم به وسیله ی ما زایل شده است. فلذا عطف علی المحل هم جایز نیست. چون محرز یعنی طالب محل رفعی بالفعل نداریم.

**و قد یمتنع العطف علی اللفظ** (چرا قد؟ چون در مثال قبل دیدید که عطف علی اللفظ جایز نبود ولی عطف علی المحل جایز بود.) **و علی المحل جمیعاً، نحو «ما زید قائماً لکن - أو بل - قاعد»** (لفّ و نشر مرتب.) **لأن فی العطف علی اللفظ إعمال «ما» فی الموجب، و فی العطف علی المحل اعتبار الابتداء مع زواله بدخول الناسخ** (این عبارت یک جایش محل سوال دقیق است: چرا ایشان فرمود اعتبار ابتداء؟ مگر ما می خواستیم عطف بکنیم به محل مبتدا؟ به تبع این سوال همین سوال پیش می آید که عامل در خبر در نگاه ابن هشام چیست؟ حالا فعلاً سوالش را مطرح کردیم تا برویم جلوتر دوباره به این برگردیم.) (ابن هشام یم گوید استعمالش درست است. ولی با توجیهی دیگر: بگوییم ما زید قائماً بل هو قاعد. لکن هو قاعدٌ. این مرفوعیتش بر اساس خبر برای مبتدا محذوف است که یدل علیه المذکور.) **و الصواب الرفع علی إضمار مبتداً.**

با نکاتی که از ابن هشام در آن صفحه خواندیم دیگر این جا بل حرف عطف نمی شود. چون بعد از آن جمله می آید. بلکه در لکن هم ما بیان کردیم که بعید نیست نظر ابن هشام همین باشد که این حرف ابتدا یا مستانفه باشد.





## دوم: عطف بر محل

رجوع: معانی النحو ۲۳۹/۱ به بعد. یک کار خوبی که کرده است فرموده است فرق معنوی بین ما محمد بکاتب و لا شاعر و ما محمد بکاتب و لا شاعرا چیست؟ دوم این که اگر رفقا رجوع بکنند به معانی النحو ۲۲۹/۳ آن جا تیترش این است: العطف علی اللفظ و المعنی. آن جا این طور نوشته است: الاصل ان يعطف علی اللفظ و قد يعطف علی المعنی قد در مقابل آن اصل. و یدخل تحت هذا ما یسمیه النحات العطف علی المحل و العطف علی التوهم. پس ایشان فرمود ما دو نوع عطف داریم. عطف علی المعنی خودش دو شاخه دارد که نحوی ها گذاشته اند عطف علی المحل و عطف علی التوهم. لطفا رجوع کنید ببیندی چرا آقای معانی النحو تقسیم آقایان را تغییر داد. نکات خوبی دارد.

و الثاني: العطف علی المحل (یا عطف علی الموضع که جناب ابن هشام به کار برده است و محشین هم مثل جناب دسوقی ۵۰/۳ تصریح کرده اند)، «نحو لیس زید بقائم و لا قاعدا» (عطف بر محل منصوبی خبر لیس). بالنصب، و له عند المحققین (اینوصف مشعر به علیت است. یعنی این قول عن تحقیق است و هیچ عاقلی قول عن تحقیق را ول نمی کند قول عن غیر تحقیق را بگیرد. (ثلاثة شروط:

البتة ما باید یک دقت خاصی بکنیم: به این که این سه تا شرطی که جناب ابن هشام نقل می کند یک: از کجا این شروط را آورده است؟ چطور به ذهن رسیده است؟ آیا این شروطی که ابن هشام نقل می کند ارتباطشان با هم چطور است؟ سه: حالا ابن هشام فرمود عند المحققین؛ ولی آیا این ها شرط اند یا نه؟ اشباه و نظایر ۱۷۲/۲: هم راجع به بحث محلی نکات دقیقی دارد و هم فرق بین اعراب تقدیری و اعراب محلی را بیان کرده است.

این سه شرط سه شرط مربوط به ذلک الموضع هستند. یعنی آن موضعی که قرار است بر آن عطف علی المحل صورت بگیرد. و این دقت به این نکته سبب می شود که انسان خیلی وقت ها خلط نکند.

أحدها: إمكان ظهوره فی الفصیح (با این نکته ای که باین کردم مشخص می شود مرجع این ضمیر به کجا می خورد. آن محلی که قرار است عطف علی المحل برش صورت بگیرد باید در استعمال فصیح عرب مجاز باشد. بعضی از آقایان محشین: امیر ۹۵/۲ می نویسند کما هو فی نسخه: امکان ظهور ذلک الموضع (این ها را با دقت



و تأمل بیان می‌کنم). بقیه ی محشین هم از دسوقی، شمنی، استاد حجت خراسانی/۱۱۹ همه‌ه این جا فرموده اند مرجع این ضمیر می‌خورد به محل.

سیوطی در همع الهوامع/۱۹۵/۳ وقتی این سه شرط را نقل کرده‌ها ست شرط اول را این طور نقل کرده است: «امکان توجه العامل الى المعطوف». من همین الان بپرسم شرط ابن هشام با شرط سیوطی در ظاهر با هم فرق دارند یا نه؟ فرق دارند. او فرمود امکان ظهور ذلک المحل که محل معطوف علیه است. ولی سیوطی نوشت امکان امکان توجه عامل به معطوف. چرا این طور است؟ سیوطی این به مغنی ابن هشام دقت دارد. چرا یان را تغییر داد؟ آیا این شرط اول شرط متزلزلی نیست که امثال سیوطی آن را تغییر داده اند؟ یا این که نه ابن هشام درست می‌گوید؟ آیا واقعا ابن هشام نوشت عند المحققين واقعا این ها شروط عن تحقیق است یا نه؟، **ألا ترى** (اصلا الا ترى که ابن هشام نوشت بالاترین قرینه است که مرجع ضمیر ذلک المحل است. می‌گوید این دو مثالی که ما قبول کردیم ببینید. این که می‌گوییم جواز ظهور ذلک المحل در فصیح باشد تطبیقش این است که در مثال اول ما بتوانیم من عامل را بیندازیم و داشته باشیم ما جاعنی امراه. چون وقتی می‌گوییم زید می‌خواهیم عطف بکنیم بر محل رفعی. محل رفعی باید در این جمله در فصیح بکار برود. بتوانیم بگوییم ما جاعنی امراه. می‌توانیم بگوییم. به خاطر این که یان قدر در نزد اذهان مسئله ی مرفوعیت فاعل پذیرفته شده بود که قانون کلیه چیدند. حتی بی دقتی کردند به آن جناهایی که فاعل می‌تواند مجرور به من باشد و گفتند کل فاعل مرفوع. محل رفعی برای معطوف علیه در فصیح از عرب ظهور و بروز دارد. بیان ابن هشام نشان می‌دهد که آن ضمیر می‌خورد به ذلک المحل. مثال دوم: شما می‌خواهید قائدا به نصب داشته باشید. پس باید عطف بکنید به محل نصبی. پس باید محل نصبی در این کلام در فصیح عرب ظهور داشته باشد. یعنی بتوانیم بگوییم لیس زید قائما. قطعا می‌توانیم بگوییم. به خاطر این که صل اولی در کان و اخواتش این بود: رفع به اسم و نصب به خبر. مجروریت خبر به باء زائده جایی است که ماقبل لیس یا ما باشد. وگرنه هیچ وقت خبر کان مجرور به باء زائده نمی‌شد. الا موارد شماعی که معلوم نیست که مثل ابن هشام تلقی به قبول کرده باشند. **أنه يجوز في «ليس زيد بقائم» و «ما جاعنی من امرأة» أن تسقط الباء فت نصب؛ و من فترفع (ان تسقط** من و رفع بدهی امراه. قشنگ مشخص است که ضمیر می‌خورد به ذلک المحل)، **فعلى هذا فلا يجوز «مررت**



بزید و عمراً» (این شرط اول را ندارد. شما عمرو را وقتی می خواهید داشته باشید یعنی باید عطف کرده باشید بر محل منصوبی. محل منصوبی باید رد کلام در فصیح عرب ظهور داشته باشد. اگر قرار است ظهور داشته باشد یعنی باید بگوییم مررت زیدا. حال آن که شما می دانید ماده ی مرّ باء تعریه به مفعولش می شود نه مستقیم. پس نمی توانید داشته باشید: عمراً).

حالا اگر ما بتوانیم این مثال را از دست ابن هشام بگیریم؛ آن وقت دیگر بان هشام این شرط اول را برای چه کرده است؟

خلافا لابن جنی (که جناب ابن جنی کم شخصیتی نیست. خیلی قوی است. فقط یک کتاب خصائص کافی است که کسی بخواهد بخواند ببینید چه کرده است ابن جنی.)، «لأنه لا يجوز «مررت زیدا» (دلیل لا يجوز قبلی) رجوع به لسان/۷۱/۱۳: می گوید مرّ علیه و مرّ به ای اجتاز. بعد همین لسان ص ۷۲ می گوید قال ابن سیده (همانی است که ابن هشام بار ها اسمش را می برد؛ صاحب المحکم. بسیار این کتاب لغت معتبر است. خود ابن هشام بارها در مغنی از او اسم برده است. من هم اگر اشتباه نکنم زندگینامه اش را در متی بیان کردم.) مرّ به و مرّه و هذا مما یکون ان یتعدی بحرف و غیر حرف و يجوز ان یکون مما حذف فیہ الحرف. فاوصل الفعل. این همان است که شما در لسان بعضی از نحوی ها یم ببینید به آن یم گویند حذف و ایصال. مثلا در شرح ابیات مغنی البیب/۱۸۹/۲ می گوید قال ابوحیان این شعر از مقوله ی حذف و ایصال است. و يجوز ان یکون مما حذف فیہ الحرف فاوصل الفعل. بعد ایشان می گوید باید این را قبول کنیم. چون در عرب حجت داریم. مثل همین شعری که ابن هشام نقل می کند: تمرّون الدیار. حالا ابن هشام چون می خواهد مطلب خودش را به کرسی بنشانند می گویند این ضرورت است. ولی ابن سیده و ابن جنی و اکابری می گورند ضرورت نیست. این فقط در شعر نیست. این به کار می رود در فصیح از عرب. فلذا اگر این را قبول کردیم که ان شاء الله بیان یم کنیم که خود ابن هشام هم قبول کرده است. این شرط اول پایش لرزان می شود.

و أما قوله: «تمرّون الدیار و لم تعوجوا / [کلامکم علیّ إذن حرام]



مناقشه در مثال است؟ شما بروید ببینید تمام کتاب هایی که این شرط اول را گفته اند فقط مشکلشان با همین مررت بزید و عمرا بوده است. یادتان است سوالی که اول بحث مطرح کردم: گفتم این شروط منشا پدید آمدنشان از کجاست؟ مثل مررت بزید و عمرا را دیده اند، بعد گفته اند پس بگذارید این شرط را بگذاریم.



- ۱.....
- نوبت دوم: جلسه ۱: ..... ۲.....
- الباب الرابع: ..... ۳.....
- ما يعرف به المبتدأ عن الخبر ..... ۵.....
- نوبت دوم: جلسه ۲: ..... ۸.....
- نوبت دوم: جلسه ۳: ..... ۱۴.....
- نوبت دوم: جلسه ۴: ..... ۲۰.....
- نوبت دوم: جلسه ۵: ..... ۲۷.....
- نوبت دوم: جلسه ۶: ..... ۳۲.....
- ما يعرف به الاسم من الخبر ..... ۳۸.....
- نوبت دوم: جلسه ۷: ..... ۳۹.....
- نوبت دوم: جلسه ۸: ..... ۴۴.....
- نوبت دوم: جلسه ۹: ..... ۴۹.....
- ما يعرف به الفاعل من المفعول ..... ۴۹.....
- نوبت دوم: جلسه ۱۰: ..... ۵۵.....
- ما افترق فيه عطف البيان و البدل ..... ۶۰.....
- نوبت دوم: جلسه ۱۱: ..... ۶۲.....
- نوبت دوم: جلسه ۱۲: ..... ۶۹.....



نوبت دوم: جلسه ۱۳: ..... ۷۵

نوبت دوم: جلسه ۱۴: ..... ۸۳

نوبت دوم: جلسه ۱۵: ..... ۸۸

ما افترق فيه اسم الفاعل و صفه المشبهه ..... ۹۵

نوبت دوم: جلسه ۱۶: ..... ۹۶

نوبت دوم: جلسه ۱۷: ..... ۱۰۴

نوبت دوم: جلسه ۱۸: ..... ۱۱۰

نوبت دوم: جلسه ۱۹: ..... ۱۱۸

نوبت دوم: جلسه ۲۰: ..... ۱۲۵

نوبت دوم: جلسه ۲۱: ..... ۱۳۴

ما افترق فيه الحال و التمييز، و ما اجتماعا فيه ..... ۱۳۵

نوبت دوم: جلسه ۲۲: ..... ۱۴۳

نوبت دوم: جلسه ۲۳: ..... ۱۵۱

نوبت دوم: جلسه ۲۴: ..... ۱۵۸

أقسام الحال ..... ۱۶۲

نوبت دوم: جلسه ۲۵: ..... ۱۶۴

نوبت دوم: جلسه ۲۶: ..... ۱۷۱

نوبت دوم: جلسه ۲۷: ..... ۱۷۷



نوبت دوم: جلسه ۲۸: ..... ۱۸۶

إعراب أسماء الشرط و الاستفهام و نحوها ..... ۱۹۱

نوبت دوم: جلسه ۲۹: ..... ۱۹۶

نوبت دوم: جلسه ۳۰: ..... ۲۰۵

نوبت دوم: جلسه ۳۱: ..... ۲۰۸

مسوغات الابتداء بالنكرة ..... ۲۰۸

نوبت دوم: جلسه ۳۲: ..... ۲۱۵

نوبت دوم: جلسه ۳۳: ..... ۲۲۴

نوبت دوم: جلسه ۳۴: ..... ۲۳۱

نوبت دوم: جلسه ۳۵: ..... ۲۳۸

نوبت دوم: جلسه ۳۶: ..... ۲۴۴

أقسام العطف ..... ۲۴۵

