

تقریر دروس مغنی ۲ استاد عابدی توسط علی مرتضی روحانی.

جلسه ۵۴

(مع)

ابن هشام از معنای مع بحث نمی کند مراجعه به لسان|۱۳|۱۴۴: «کلمه تضم الشی الی الشی پس اسمی است که معنایش الصبحه یعنی همراهی است بخاطر همین کلمه الاصطحاب نیز گویند و اصلش معا است.» و به وافی|۲|۲۷۸: «مع ظرف غیرمتصرف معرب منصوب علی الظرفیه فی رای الشایع.» و ایضا مصباح المنیر ص ۲۰۳ از زمانی نقل می کند که اگر حرف جر بر مع داخل شود اسم است و الا حرف می باشد.

دو دلیل برای اسمیت مع: الف معا چیست که لسان گفت اصلش معا است و به رضی|۳|۲۳۳ و جنی الدانی ص ۳۰۸ نیز راجعه شود. دسوقی|۲|۲۷۲ گفته چون معنای مکان اجتماع یا زمان اجتماع یا عند را می رساند و چون اینها دارای معنای مستقل هستند پس اسم است البته استدلال دسوقی ناقص است چراکه ابن هشام فقط در بخش مضافه این معانی را گفت: و حینذ ثلاثة معان. اما ضرر نمیزند چراکه در صورت مفرد (در مقابل مضاف) که به معنای جمیعا است نیز معنای اسمی است. اشکال به دسوقی: کسی که قایل به حرفیت است این معانی را نمی فهمد پس اگر دسوقی می گفت عند کل العرب چنین است استدلال خوبی می شد و الا آنها معانی حرفیه درنظر می گیرند.

اسم بدلیل التنوین فی قول حسان: (هم به فتح نون بنابر غیرمتصرف بودن و هم به کسر با تنوین.)

مرادش تنوین تمکین است که تنوین اعراب، امکان و صمت نیز گفته می شود و در سیوطی ص ۱۴ خوانده شد که تنوین از علایم اسم است و اینکه چرا از انواع دیگر تنوین نیست جواب موکول به بحث نون می شود که علایم این نوع تنوین خواهد آمد.

۲۷۸ - یا ربّ فاجمعنا معاً و نبیتنا فی جتّة تنبی عیون الحُسد

تنبی ای کور کردن به لسان|۱۴|۲۹ و معا در شعر حال است

و دخول الجار

داخل شدن حرف جر بدون تأویل چراکه ایشان در بحث کیف ص ۲۲۲ انجا گفت که حرف جر بر حروف مصدریه داخل می شود

فی حکایة سیبویه: «ذهب من معه»

حکایت سیبویه در هم|۲|۳۸۱ آمده البته مصباح المنیر ص ۳۰۳ گفته استعمال شاذ است.

و قراءة بعضهم: (هذا ذِکْرٌ مِنْ مَعِي) (الأنبياء/ ۲۴)

تبیان عکبری|۲|۲۰۳: حفص من را به فتح خوانده که از بحث خارج است و قرء الباقون بکسر المیم.

و تسکین عینه لغة غنم (به سکون نون خواند) و ربیعة،

یعنی مع به سکون عین که ابن هشام به مبسوطی سیوطی ص ۲۳۰ لغات مع را نگفته است.

لا ضرورةً خلافاً لسيبويه،

سيبويه اینجا قایل است که مع به سکون همان مع است که بخاطر ضرورت شعری به سکون آمده و لغت نیست. ابن هشام با سيبويه مخالفت کرده چراکه ایشان اجتهاد کرده و حکایت نیست (در مغنی ۱ بحث ان ابن هشام گفت: ان توصل بالماضي که رضی و ابوحیان مخالفت کردن که ابن هشام حکایت سيبويه را دلیل بر بطلان ابوحیان آورد لذا حکایت سيبويه سند است الا معارضی داشته باشد). پس سيبويه فحص بیشتری نکرده و ایضا در لسان|۱۳/۱۴۴ از کسایی نقل می کند که کسایی فحص هایش دقیقتر است.

و اسميتها حينئذ باقية، و قول النحاس: «إنها حينئذ حرف بالإجماع» مردود.

مع به سکون نیز اسم است لان المعنا في الحالين واحد و المعنا الواحد لا يكون مستقلاً و غير مستقل (جمع اضداد) که تصریح و صبان|۲/۲۷۲ مراجعه شود و اما دلیل دسوقی بر باقی بودن اسمیت بخاطر اینکه مضاف واقع می شود صحیح نیست چراکه حرف جر نیز بعدش مجرور است که رضی حرف جر گرفته است رضی|۳/۲۳۲. اجماع با اتفاق فرق می کند که در اصول گفتیم که یک اجماع انشایی (اجماع کتابخانه ای که شیخ انصاری گفته که فقها در بین کتب همه زوایا را بررسی می کردند و فکر میکنند که همه نظرشان همین است.) داریم و اجماع محصل داریم که با اجتهاد به دست می آید که ممکن است نحاس اجماع انشایی کرده که ذره ای ارزش ندارد و اگر اجتهادی باشد و ما برسیم که اجتهادش غلط است قبول نمی کنیم بخاطر همین ابن هشام قول نحاس را مردود کرد (خرق اجماع).

ابن هشام همانند سیوطی ص ۲۳۰ گفته که در لغت غنم و ربيعة، مع مبنی است بر سکون در تصریح|۱/۷۱۵ و شمنی|۲/۲۶۵ و خضری|۲/۵۱۷ و به حواشی دسوقی، امیر نیز مراجعه شود. در دلیل بناء که صرف ساده گذشت که اسامی ثلاثية الوضع هستند و ندرتا ثنایی الوضع. سوال: مع از کدام است که صبان گفته اصلش معا است همچنین در وافی|۳/۱۲۹ و تصریح|۱/۷۱۶.

جلسه ۵۵

و تستعمل مضافة، فتكون ظرفاً، و لها حينئذ ثلاثة معان:

از لسان گفته شد که اصل این اجتماع ها به همان ضم الشی الی الشی می رسد که بخاطر همین کلمه اصطحاب نیز گویند. صبان|۲/۲۶۵ و ابن عقیل|۲/۵۱۶ و جنی الدانيص ۳۰۶.

أحدها: موضع الاجتماع و لهذا يخبر بها عن الذوات،

در مغنی ص ۳۹ ذیل شعر اذ نحن... و در سیوطی ص ۸۷ گذشت که از ذات و عین به وسیله ظرف زمان نمی توان خبر داد چراکه فایده ندارد مثل زید يوم الجمعة. بله در صورت فایده که سیوطی و ازهری در تصریح|۱/۲۰۸ بیان کرد اشکالی ندارد اما به وسیله ظرف مکان از جثه می توان خبر داد. ابن هشام از این قاعده به عنوان قرینه برای اینکه مع به معنای مکانی استعمال می شود استفاده کرده است.

نحو قوله تعالى: (وَاللّٰهُ مَعَكُمْ) (محمّد ۳۵)

جلسه مع زید: جلسه فی مکان الاجتماع بزد(دسوقی) به عبارت دیگر جلسه فی مکان اجتماعت فیه مع زید(حجت خراسانی) و به عبارت دیگر اجتماع جلوسی و جلوس زید فی مکان واحد(عابدی).

نکته: مکان الاجتماع فی کل شی بحسبه همانطور که در بحث فاء معنای دوم آن گفته شد. یعنی اینکه خدا مجرد است و همراهی خدا در هر مکان و اجتماع مکانی با خدا اینجا به معنای همراهی و نصرت است یعنی موضع اجتماع انسان با خدا به حسب خودش است و این معیت خدا با انسان به معنی یاری کردن است همانگونه که لسان|۱۳|۱۴۴ گفته.

و قول النبّی (صلی الله علیه وآله وسلم): «علي مع القرآن والقرآن معه لن یفترقا حتی یردا عَلیّ الحوض» (۴۵۵) .

علاوه بر اینکه مبتدا ذات است قرینه الحوض که مکان است میرساند که معیت مکانی مراد است.

الثانی: زمانه نحو: «جئْتُک مع العصر».

وافی|۳|۱۲۵ حاشیه ۲ تصریح کرده که نمی توان این مثال را زمانی گرفت ولی دسوقی|۲|۲۸۰ ومهدی الاریب|۵|۱۴۳۴ به معنای وقت العصر گرفته اند یعنی اجتماع زمان مجبّی و زمان العصر یا مجبّی و العصر اجتماعاً فی زمان واحد یا دقیقتر اجتماع مجبّی و العصر فی زمان واحد.

الثالث: مرادفة «عند» و علیه القراءة و حکایة سیبویه السابقتان.

خود عند معنای لطیفی دارد که در معنی یک گذشت(وهمچنین حاشا) و در صورتی که من جاره بر سر مع بیاید معنای عند را می دهد. اینکه ابن هشام گاهی تعبیر به موافقه و گاهی به مرادفه می کند آیا تفنن در عبارت است یا مطلبی می باشد که ظاهراً مطلبی در ذهنشان بوده هرچند همه جا عملی نکرده است و آن اینکه مرادفه را زمانی استعمال می کند که اگر اسمی را معنای اسمی بکند یا حرفی را معنای حرفی ولی موافقه آنجا است که حرفی را معنای اسمی بکند که در حرف واو جواب خواهد داد که معنای حرفی قسم معنای اسمی است و حمل ضدین معنوی بر یکدیگر جایز نیست.

و مفردة، فُتُّونُ، و تَکُونُ حالاً، وقد جاءت ظرفاً مخبراً به

البته رضی|۳|۲۳۳ می فرماید: معنای معاً ظرف است و قیل انتصابه علی الحالیه و مصباح المنیر ص ۳۰۳ می گوید که خرجنا معاً ای فی زمان او مکان منه. در مقابل این قول صبان|۲|۲۶۵ و خضری|۲|۵۱۷ است که دائماً حال می گیرند. حقیقت معنای حال و ظرف خیلی نزدیک است و افق معنایی آنها همانگونه که در معنی یک در شعر دو بیتی که بحث ال بود(که زنش را طلاق داده بود) ظرف گرفت اما معنایش را حالی بیان کرد.

فی نحو قوله: ۲۷۹ - أفيقُوا بني حرب و أهواؤنا معاً و أزعامنا موصولاً لم تقصّب

مصباح المنیر ص ۲۵۶: افاق المجنون ای رجع عقله. بنی حرب منادی به حذف حرف ندا است و واو بعد از آن حال است. لسان|۱|۲۰۱ تقصّب ای انقطع. ترجمه شعر: هوشیار شوید ای قوم بنی حرب در حالی که خواسته هایمان باهم است(خواسته ها در مکان واحد اجتماع کرده) و خویشان ما مرتبط بوده ازهم نفرقت نیستند.

اهواؤنا را باید ظرف گرفت تا کلام تامی شود که عنوان ظرفی و خبری قابل جمع است بخلاف حال.

وقیل: هی حال، والخبر محذوف،

کسانی که دائم حال می گیرند این قول را گفته اند که ذوالحال مبتدا نمی تواند باشد به مبنای مشهور بخاطر اینکه عامل در حال همان عامل در ذوالحال خواهد بود که اگر ذوالحال مبتدا واقع شود عامل مبتدا که عامل معنوی است یعنی ابتدائیت آنقدر قدرت ندارد که هم در حال عمل نصبی و هم در ذوالحال عمل رفعی انجام دهد. بخاطر همین ابن هشام حال را پذیرفت و آنها ذوالحال را هی موجوده می گیرند (اهواؤنا موجودة معاً) که آیا مدنظر شاعر این چیزها بوده است!

وهي في الأفراد بمعنى «جميعاً».

در صورت مفرد بودن که در مقابل مضاف است (انواع مفرد در اشباه و نظایر آمده) معنایش را ابن مالک جمیعاً گرفته ولی ثعلب که نحوی و لغوی بوده معا را با جمیعاً لزوماً یکی نمی داند که استاد عابدی نیز ثعلب را پذیرفته و از جمله کسانی که فرق می گذارند صبان و خضری است که معانی النحو|۲|۱۹۰ گفته: جمیعاً ای کلنا يجوز فيه الاجتماع و الافتراق اما معاً تفيد الاجتماع. مراجعه: رضی|۳|۲۳۳ و وافی|۳|۱۲۹ و مصباح المنیر ص ۳۰۳.

و تستعمل للاثنتين والجماعة،

شعری اولی مثال برای اثنین و دومی برای جماعه که هم در ذکور هم در اناث به کار می رود که در اینجا اناث است. وافی|۳|۱۲۷ و تصریح|۱|۷۱۶.

نحو قول مطیع بن إياس: ۲۸۰ - كُنْتُ وَ بَحِيٍّ كَيْدِي وَاجِدٌ نَزَمِي جَمِيعاً وَ نَرَامِي مَعاً

شرح ابیات مغنی|۶|۱۱ و شرح سیوطی|۲|۷۴۶ تُرَامِي درست است نه نَرَامِي. یعنی در موقع تیر خوردن مجتمعاً تیر میخوریم اما عمل تیراندازی می تواند مجتمعاً باشد یا مفترقا.

وقول مُتَمِّم بن نُؤَيْرَةَ اليربوعي: ۲۸۱ - يُذَكِّرُنَا ذَا الْبَيْتِ الْحَزِينَ بِبَيْتِهِ إِذَا حَنَّتِ الْأُولَى سَجَعْنَ لَهَا مَعاً

ترجمه: یاد می آورند آن سه کبوتر صاحب اندوه شدید و غصه را به جهت شدن غمش اگر زمانی ناله کند کبوتر اول به صدا در می آید همه کبوترها برای اولی در حالی که همه باهمند.

معا حال است برای نون در سجعن. جامع الشواهد|۳|۳۵۹ فاعل يذكرن را به طائر ثلاث زده اما برخی به سه شتر می زنند که ظاهراً کبوتر است بخاطر ابیات قبلی. بث یعنی حزن شدید.

جلسه ۵۶

(مَنْ)

در مغنی الادیب مَنْ بر مِنْ جاره مقدم شده بخاطر اینکه فتنحه بر کسره مقدم است.

على أربعة أوجه: الأول: الشرطية،

احکام من شرطیه را نگفته فلذا به به سیوطی ص ۳۴۱ و وافی|۱|۲۱۷ و معانی النحو|۴|۷۵ مراجعه شود که در ذوی العقول به کار می رود چه انائی چه غیرانائی مثل آیه ۱۷۲ سوره نساء در مورد ملائکه و آیه ۹ سوره جن.

نحو قوله تعالى: (مَنْ يَعْمَلْ سَوْءً يُجْزَ بِهِ) (النساء / ۱۲۳) وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «من يُرد الله به خيراً يُفْقِهه في الدين» (۴۵۹).

آیه دوم درسی ندارد.

الثاني: الاستفهامية، نحو قوله تعالى: (فَمَنْ رُكِّمًا يَا مُوسَى) (طه / ۴۹)

بنا به مشهور فقط در ذوی العقول است مراجعه به وافی|۱|۳۱۷ و معانی النحو|۴|۲۲۹. من در آیه استفهام حقیقی در طلب تصور است.

وقول حسان في علي (عليه السلام): ۲۸۲ - من كان في القرآن سمي مؤمناً في تسع آيات ثلین غَزَارَا؟

البته علامه امینی در الغدير گفته کلمه مومن ده بار در قرآن آمده است. ثلین غزارا یعنی خوانده می شود کثیرا.

و إذا قيل: «من يفعل هذا إلا زيد؟» فهي «من» الاستفهامية أشریت معنى النفي،

برخی نسخ گفته اند من علی خمسة اوجه که یکی را من نافیه شمرده اند (وافی|۱|۳۱۸) که ابن هشام مخالف آن است و این من را استفهامیه می داند که معنای نفی در آن اشراب شده بخلاف معنای نهم هل در مثال هل جزاء الاحسان الا الاحسان که ما آن نظر را قبول نکردیم چراکه هل استفهام است که معنای نفی در آن اشراب شده و خبریه نیست همانگونه که در روانشناسی گفته اند که سوال کردن بهتر از امر کردن است مثل: بهتر نیست اینگونه باشد؟ چراکه اوقع فی النفس است و شخصیت قائل شدن برای مخاطب است که خود مخاطب به نتیجه نفی برسد.

دسوقی|۲|۲۶۶ و نمونه و مجمع البیان آنرا استفهام انکاری گرفته اند ولی اصطلاح انکار ابطالی مخصوص همزه است لذا اینجا اشراب نفی گفت نه استفهام انکاری. معانی النحو|۴|۲۲۹ گفته قد تخرج من عن استفهام حقیقی الی اغراض اخرى کالنفي. آیا بیان ابن هشام و سامرائی یکی است یا نه؟ (به نکاتی که در همزه گفته شد دقت شود).

و منه: (وَمَنْ يَعْرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ) (آل عمران / ۱۳۵)

ابن هشام این مثال را می زند چراکه مثال قبلی من يفعل الا زيد بافتنی بود ولی این یافتنی است. نمونه|۳|۳۹۹ و تبیان عکبری|۱|۲۳۳ و مجمع|۱|۸۳۸ و تفسیر منیر دکتر زحیلی|۲|۴۰۶. این استثنا مفرغ نیست بلکه الله بدل از هو است.

و لا يتقيد جواز ذلك بأن يتقدمها الواو خلافاً لابن مالك؛ بدليل: (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ) (البقرة / ۲۵۵).

ابن مالک نیز بخاطر اینکه استثنا مفرغ در قول مشهور باید غیرموجب باشد (البته استاد عابدی قبول ندارد). در تسهیل و و شرح تسهیل نظر ابن هشام را دارد الا اینکه استعمال واو را شرط می داند که این واو چه نوعی است تحقیق شود؟ البته دسوقی|۲|۲۶۶ و امیر|۲|۱۸ و المنصف|۲|۱۹ گفته اند که ابن مالک این قید واو را لزومی ندانسته و اکثراً با واو است بخاطر استعمال و دلیل خاصی ندارد. در ترکیب این آیه اختلاف در اعراب است: تبیان عکبری|۱|۱۶۵ و نمونه|۲|۱۹۶ و مجمع|۱|۲۲۸.

و إذا قيل: «من ذا لقیت؟» ف «من» مبتدأ و «ذا» خبرٌ موصول، والعائد محذوف، و يجوز على قول الكوفيين في زيادة الأسماء، كَوْنُ «ذا» زائدة، و «من» مفعولاً.

در ص ۲۹۰ از ماذا بحث کرد و اینکه چرا همه مباحث ماذا در من ذا نیامده بحث شود؟ بحث من ذا: وافی|۱/۳۲۲ و ۳۲۷ و سیوطی ص ۶۷ و صبان|۱/۱۵۹ و شرح کافی|۱/۱۱۸. ابن هشام زیادت اسماء را قبول نکرد بخلاف ابن مالک و در صورت قبول آیا می توان من را مبتدا و لقیت را خبر گرفت بنابه نظر ابن هشام در فصل عقد لتدرب که مثال زید ضربت را زد؟ و آیا در صورت قبول من ذا کلمه واحده که وافی|۱/۳۲۳ پذیرفته باز نیز می توان من ذا را مبتدا گرفت و لقیت را خبر در نظر ابن هشام.

و ظاهر کلام جماعة أنه يجوز في «من ذا لقیت؟» أن تكون «من» و «ذا» مرکبتین كما في قولك: «ما ذا صنعت؟». و منع ذلك ابوالبراء في مواضع من إعرابه و ثعلب في أماليه و غيرها، و خصوصاً جواز ذلك بـ «ماذا»؛

امالی جمع املا به مجلس هایی گفته می شود که استاد مطالبی می گفته و شاگردان می نوشتند. غیرها یعنی ثعلب در غیر کتاب امالی البته در نسخه دیگر که بهتر است غیرها آمده چراکه در ادامه می گوید خصوصاً نه خصا البته اینرا نیز می توان به تعداد مواضع قائل را متعدد می کنیم که در عرب به کار می رود یعنی خصوصاً به تعداد مواضع .

لأن «ما» أكثر إيهاماً، فحسُن أن تُجعل مع غيرها كشيء واحد؛ ليكون ذلك (این ترکیب) أظهر لمعناها،

سیبویه در الکتاب می گوید: ما مثلٌ من لکن تقع علی کلی شیء. و مبرد در مقتضب نیز همین مطلب را دارد همچنین حجت در مهدی الارب و معانی النحو|۴/۷۳ که ما استفهامیه هم در ذوی العقول هم غیرآن به کار می رود ولی من بنابه مشهور فقط در ذوی العقول است بخاطر همین ما اشد إيهاما است از من چراکه هرچیزی که مصداقش بیشتر شود ابهامش بیشتر می شود پس دایره شمولی ما بخاطر شامل شدن غیر ذوی العقول بیشتر است و حَسُنَ با ذا ترکیب شود تا در اثر ترکیب معنی آن آشکارتر شود ولی من نیاز ندارد. این دلیل مبهم است و اشکال وارد است! چراکه مثلاً غلام زید در اثر اضافه معنا اظهر می شود ولی ما با ماذا چه فرقی دارد؟ در واقع خلطی شده اینجا و آن اینکه هر ترکیبی سبب اظهریت معنا نمی شود. توجیه: لابد ماذا دایره شمولیت به غیر ذوی العقول کاسته می شود ولی این قول یافت نشد و ماذا در هردو استعمال می شود بله معانی النحو|۴/۲۲۶ دو فرق برای ماذا و ما گفته است ولی مرتبط به اینجا نیست. (فرق ماذا تعبدون و ما تعبدون)

جلسه ۵۷

ولأن التركيب خلاف الأصل، و إنما دل عليه (خلاف اصل) الدليل مع «ما» و هو قولهم: «لماذا جئت؟» بإثبات الألف.

در فقه اللغة آمده که اصل در کلمات بساطت است و هرچیزی که نیاز به مؤونه زائده داشته باشد خلاف اصل است که ترکیب چون نیاز به مؤونه زیادت دارد خلاف اصل می باشد. در خلاف اصل باید به قدر متیقن اکتفا کرد و نمیتوان تمام موارد را بر آن حمل کرد و قدر متیقن موردی است که دلیل قطعی بر آن داشته باشیم که از مصادیق خلاف اصل است فلذا در شک داشتن خلاف اصل حساب نمی کنیم بخاطر همین چون دلیل قطعی در ماذا داریم خلاف اصل را در آن می پذیریم ولی در من ذا دلیلی نداریم و در صورت شک از مصادیق خلاف اصل حساب نمی شود. دلیل قطعی در ماذا این است که حرف جر سر ما آمده و الف نیفتاده که در ص ۲۹۰ گذشت. البته هرچند در من ذا از لحاظ قواعدی دلیلی بر کلمه واحده نداریم اما اگر ما فحص کردیم و دیدیم که عرب

هرچند در من ذا چنین شاهد هایی نداریم که از لحاظ قواعدی اثبات کنیم ولی با من ذا لقیّت معامله من لقیّت می کند اگر چنین فهمی را از عرب دیدیم اینجا فهم عرب قرینه است که من ذا ترکیبه نیز داریم ولی نیاز به فحص دارد که عرب آیا چنین فهمی دارد؟

الثالث: الموصولة

در ص ۲۸۷ معرفه ناقصه گفت چرا که نیاز به صله دارد ولی اینجا نام موصول را داد که نکات این من در: وافی|۱|۳۱۲ متن و حاشیه ۳ و|۱|۳۱۶ حاشیه ۱ و همع|۱|۲۹۷ و شرح کافیّه شافیه|۱|۱۱۶ و صبان|۱|۱۵۲ و سیوطی ص ۶۵

في نحو قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ) (الحج ۱۸) و قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «وإنما الناس مع الملوك والدنيا إلا مَنْ عَصَمَ الله (من عصمه الله)» (۴۶۱).

ذیل این آیه سیوطی گفته مختصه للعالم و تكون لغيرالعالم ان نزل منزلة العالم. مطالب تفسیری: نمونه|۱۴|۴۸

الرابع: النكرة الموصوفة،

ابن هشام ص ۲۸۸ نام اینرا نکره ناقصه گفت که به صفت یا جمله نیاز دارد که ذیل دو مثال آن نکاتی گفته شد که اینجا نیز کاربرد دارد. این من مثل ما معادل شی است که به قرائن مصداق پیدا می کند.

نکته: برخی نحوی ها نکره موصوفه را اصلاً نپذیرفته اند و برای تمام امثله وجه دیگری بیان کرده اند که در ذیل شعر فکفی بنا فضلاً مطرح شده و برخی مثل کسائی قائل به تفصیل شده اند اینکه من نکره موصوفه در جایی می آید که مختص نکره باشد: فی موضع یختص بالنکرة کوقوعها بعد رب. در ص ۱۵۰ گفته شد که رب تختص بالنکرات بخاطر همین زمخشری در رب من قبول کرده که من نکره موصوفه است ولی جاهای دیگر که به عنوان نکره موصوفه قبول کرده اند ایشان نپذیرفته. منابع: وافی|۱|۳۱۷ (تلقی به قبول کرده) و شرح کافیّه|۱|۱۱۷ و همع|۱|۲۹۸.

و لهذا دخلت عليها «رُبَّ» في قول سويد بن أبي كاهل التشكيري: ۲۸۳ - رُبَّ مَنْ أَنْضَجْتُ غَيْظًا قَلْبُهُ قَدْ تَمَنَّى لِي مَوْتًا لَمْ يُطْلَعْ

مدخول رب چون رب شبه زائد است دارای مقام اعرابی است که ص ۱۵۱ فرمود و أَنْضَجْتُ غَيْظًا صفت برای من و قد تمنى لی خبر برای من. این شعر اعراب مختلف دارد بخاطر همین معانی مختلفی دارد که یک اختلاف در آن است که غیظاً تمیز است یا منصوب به نزع خافض است و اختلاف دیگر در لم یطلع است که بنابه شرح ابیات مغنی|۵|۳۳۴ استیناف بیانی است (چرا یتمنی موتاً) یا خبر بعد از خبر است یا صفت برای موتا یعنی موتی که مقصود نرسید. ترجمه: چه بسیار فردی (شی) که آتش زدم قلبش را از جهت کینه تمنای مرگ مرا می کرد به مقصود نرسید.

و وُصِفَتْ بالنکرة في نحو قولهم: «مَرَرْتُ بَمَنْ مَعْجَبٌ لَكَ»

ترجمه: عبور کردم به شخصی که به عجب می داشت تو را. چون معجب نکره است باید من نیز نکره باشد که یک از ادله اثبات نکره موصوفه است. چون مجرور باء از مواضع مختص به نکره نیست کسائی نپذیرفته و همانند زمخشری من زائده را قبول کرده همانند ما زائده در بما رحمة که این من زائده را ابن هشام تلقی به قبول نکرده بخاطر همین در تنبیه ذکر می کند.

وقول حسان: ۲۸۴ - فکفی بنا فضلاً علی من غیرنا حُبُّ التَّبَيِّ محمد إيانا

این شعر در دو جای مغنی آمده (ص ۱۱۰ و ص ۳۰۸) که کفی یک مفعولی است به معنای اجزاء و اغنی و باء زائده است بر سر مفعول آمده و فضلا تمیز است و ایانا مفعول حب است: دوست داشتن محمد ما را. حجت خراسانی | ۵/ ۱۴۱۳ گفته حب آل رسول نیز باید باشد و حب رسول کفایت نمی کند. غیرنا بروایة الکسر که غیر بنابه نظر ابن هشام ص ۱۷۸ در اثر اضافه معرفه نمی شود لشدة ابهامها گرچه استاد عابدی به نحو موجه کلیه اینرا نپذیرفته است چراکه برخا معرفه می شود البته اینجا نمی توان. پس چون غیر نکره است پس من نیز نکره خواهد بود.

و یروی برفع «غیر»

کلمه رُوی یا یُروی که در کتب عامه و شیعه استفاده شده یا بدین معناست که تحقیق نشده یا اینکه مشهور و مقبول نیست البته برخا به معنای مشکل سندی یا دلالتی نیز استعمال می شود.

فَيَحْتَمِلُ أَنْ «مَنْ» عَلَى حَالِهَا،

یعنی باز در نکره موصوفه بودن می ماند بدین صورت که صفتش جمله است.

و يَحْتَمِلُ الْمُوصُولِيَّةُ، و عليهما فالتقدير: على مَنْ هو غَيْرُنَا، والجملة صفة أو صلة.

با توجه به سیوطی ص ۱۷۸ به ابن هشام اشکال گرفته اند که حذف صدر صله مرفوعی بدون تطویل صله ممنوع است در جواب اشکال اینکه این شعر است.

تنبيهان: الأول: تقول: «مَنْ يَكْرُمُنِي أَكْرَمَهُ» فتحتمل «مَنْ» الأوجه الأربعة،

یعنی شرطیه استفهامیه موصوله و نکره موصوفه.

فإن قدرتها شرطية جزمت الفعلين، أو موصولة أو موصوفة رفعتهما،

در صورت موصوله چون صله محل اعرابی ندارد و در صورت موصوفه چون صفت مرفوع است بنابه مرفوع بودن مبتدا.

أو استفهامية رفعت الأول و جزمت الثاني؛ لأنه جواب بغير الفاء،

در سیوطی ص ۳۳۹ آمد که بعد از اقسام طلب جزما اعتماد ان تسقط الفاء و الجزاء قد قُصد. اگر رابطه این دو فعل سبب و مسببی باشد و فاء حذف شود (چون اگر فاء باشد بحث ص ۳۳۸ سیوطی است که می تواند منصوب باشد.) و ماقبل طلب باشد که استفهام طلب است جزما اعتماد.

و «مَنْ» فيهن مبتدأ، و خبر الاستفهامية الجملة الأولى، والموصولة أو الموصوفة الجملة الثانية، والشرطية، الأولى أو الثانية على خلاف في ذلك،

یعنی خبر من استفهامیه یکرمنی است و اکرمه جواب مجزوم در جواب طلب است که در مغنی ص ۲۳۹ مطرح شد که سه قول بود: (۱) خلیل و سیوبیه (چون اجتهاد کرده ابن هشام مخالفت کرده) (۲) سیرافی و فارسی (۳) مشهور و ابن هشام که ان شرط مقدر دارد یعنی من یکرمنی ان یکرمنی اکرمه. و خبر موصول و موصوف اکرمه است. در خبر من شرطیه نیز سه قول است که در باب رابع ص

۴۳۷ مطرح شده که برخی فعل شرط می گیرند و هو الصحيح برخی فعل جواب و برخی مجموعاً. البته اینجا ابن هشام قول مجموع را ذکر نمی کند چون قبول ندارد.

و تقول: «من زارني زرتة» فلا تحسن الاستفهامية، و يحسن ما عداها.

در مثال دوم با تغییر ماده و صیغه یعنی ماضی آوردن هر چهار وجه صحیح است منتهی در حالت استفهامیه هر چند غلط نیست چرا که عرب به کار برده است ولی حسن ندارد لمضی مابعدها یعنی ماضویت مابعد. توضیح: استفهام طلب الفهم و الافهام است که هردو صحیح می باشد هر چند برخی فقط طلب الافهام گویند ولی طلب الفهم نیز درست است. موقعی که مستفهم جاهل دارد و می پرسد که رفع جاهل کند معمولاً جاهل به امور استقبالی تعلق دارد و معمولاً امور ماضویه مورد سوال واقع نمی شود پس بخاطر اینکه عدم العلم به ماضی کثیر و شایع نیست حسن ندارد. مطلوب معمولاً استقبالی است بخاطر همین برخی امر را استقبالی می دانند بخاطر اینکه مطلوب آینده است و کسانی که حال می گیرند بخاطر طالب است. در استفهام باید طالب و مطلوب و مطلوب منه جمع شود تا استفهام تشکیل شود بخاطر همین استفهام از معانی حرفیه است چون ربط می خواهد. دلیل دیگر اینکه جزاء قد قصد اینجا جزا مسبب است از فعل اول و مسبب و سبب در احتمالات معنا دارد که در بحث لو گذاشت. مراجعه: مهدی الاریب|۵/۱۴۱۶ و دسوقی|۲/۲۶۲ و امیر|۲/۱۹.

جلسه ۵۸

نکته: اینکه در درس قبلی در مثال دوم ماده زیارت آورد خصوصیتی ندارد.

الثاني: زيد في أقسام «من» قسماً آخران:

أحدهما: أن تأتي نكرة تامة و ذلك (الأتیان) عند أبي علي

همانند ما در ص ۲۸۸ قائل شده که نکره تامة می آید که در این قول کسی با او موافقت نکرده است. همع|۱/۳۰۰ و در شرح ابیات مغنی|۵/۳۳۸ از ابن مالک نقل کرده که حرف فارسی خلاف اجماع است، از متن ابن هشام نیز بدست می آید که این قول در مقابل قول دیگران است چرا که در ادامه گفته قال غیره و بخاطر همین ابن هشام این قول را قبول نکرده است.

قاله في قوله (٤٦٤): ٢٨٥ - نعم مَرَكاً من ضاقت مذاهبه و نِعَم من هو في سِرٍّ و إعلانٍ فزعَم أن الفاعل مستتر و «من» تمييز،

در حاشیه آمده که این شعر قائل ندارد ولی در جامع الشواهد|۳/۱۹۱ گفته قصیده للفرزدق. مَرَكاً به معنای ملجأ است. ترجمه شعر بنا به یک ترکیب: خوب پناهگاهی برای کسی که راه های زندگی اش بسته شده (بُشر بن مروان). اعراب مختلف نعم را در ص ۲۸۷ رجوع دادیم که ابوعلی این شعر را مثل نعم رجلا گرفته که من در شعر تمییز است و التمییز لا یكون عند البصريين الا نكرة و فاعل نعم هو مستتر است. استدلال تا اینجا تمام شد و بقیه بحث مربوط به شعر است که هو چیست؟

و قوله: «هو» مخصوص بالمدح ف «هو» مبتدأ خبره ما قبله، أو خبر لمبتدأ محذوف.

قوله یعنی قول شاعر. مخصوص گرفته که از عناوین اعراییه نیست بخاطر همین چهار اعراب گفته اند(مثلاً یکی اینکه هو مبتدا برای خبر محذوف) که دوتای مشهور را ابن هشام ذکر کرده. در مورد مبتدا محذوف دو قول است یکی اینکه ضمیر بگیریم یعنی نعم من هو و دیگری اینکه کلمه ممدوح یا مضموم بگیریم یعنی نعم من الممدوح هو. در این قول که من تمیز است همانگونه که در ص ۴۰۷ ذکر شده فی سر متعلق به نعم است یعنی تعلق به فعل جامد که ابن هشام نمی پذیرد.

و قال غیره: «من» موصول فاعل،

استعمال نعم با تمیز رایج نیست و استعمال رایج آن است که به فاعل ظاهر نسبت داده شود که سیبویه نیز قبول کرده. در این صورت من موصول(معرفه ناقصه)، فاعل نعم است که این من موصول مثبت قطعی دارد که در مثال الم تر ان الله يسجد له گذشت پس چرا حمل کنیم بر چیزی که مثبت قطعی ندارد و یک احتمال است.

وقوله: «هو» مبتدا خبره «هو» آخر محذوف،

اینکه ابن هشام مبتدا گرفت برای خبر محذوف نه خبر برای مبتدا محذوف بخاطر اینکه همانگونه که در ص ۱۴۲ گذشت اگر امر دائر شود در اینکه مبتدا یا خبر در تقدیر بگیریم تقدیر گرفتن خبر اولی است. این هو هو صله خواهد بود برای من.

والظرف متعلق بالمحذوف؛ لأن فيه معنى الفعل، أي: و نعم من هو الثابت في حالتي السر والعلانية.

در دفترچه نحوی باید ذکر شود که مگر ظرف به هو متعلق می شود؟ هو که ضمیر از اعلام است چون به بشر بن مروان برگشت پس بشر بشر است میتواند متعلق برای ظرفی واقع شود؟ جواب: باید به معنای هو نگاه شود که العبرة بالمعنا لا اللفظ. در منطق اقسام حمل در حمل شایع خوانده شد که هر حملی یک جهت تغایر و یک جهت اتحاد می خواهد یعنی جهت برای موضوع و محمول یک جهت تغایر باشد تا حمل فائده داشته باشد چون حمل الی علی نفسه لایجوز و یک جهت اتحاد که حمل شیء بر مباین نشود مثل الشجرة انسان. هر حکمی معلّل به علتی شد آن حکم دائر مدار علت می شود پس تامادامی که حمل الشیء علی نفسه معلل شد به فائده تا زمانی که علت باشد آن حکم هست فلذا اگر توانستیم تصویر فائده کنیم که عرف به کار برده آن حمل جائز است مثل هو هو. بدین مطلب علامه طباطبایی در نهایت اشاره می کند البته فائده داشتن این حمل خیلی کم است مثلاً کسی را خیلی وقت است ندیدم میگویم آیا او مثل اول طلبگی با ایمان است در جواب می گویم هو هو یعنی او خودش است ای هو ثابت عل حالها. پس این هو که خبر است در معنای ثابت است که می تواند متعلق واقع شود. چون هو معرفه است به جای آن الثابت نشاند. البته شمنی و امیر|۱۹|۲ و ودسوقی|۲۷۰|۲ چیز دیگر در تقدیر میگیرند مثل حجت|۵|۱۸|۴ که گفته المساوی بهتر است.

قلنا: و يحتاج إلى تقدير «هو» ثالث يكون مخصوصاً بالمدح.

قلنا یعنی اضافه می کنم من ابن هشام به مطالب گفته شده که می توان هو مقدری را مخصوص گرفت با اینکه مخصوص واجب الذکر نیست همانگونه که در برخی آیات قران نیامده بدین صورت: نعم من هو هو هو که این به مخیله عرب عبور نمی کند هرچند از لحاظ صنعتی و لفظ درست است ولی مورد مطلوب نیست چراکه ما از لفظ دنبال تفهیم و تفاهم هستیم نه چیستان.

نکته: اینکه ثالث و مبتدا که نکره است صفت هو واقع شده این بخاطر همان چیزی که در سیوطی در باب اعلام آمد که برخا از اعلام و ضمائر خودشان مدنظر نیستند بلکه مسمی ایشان مدنظر است که زید خودش معرفه است ولی مسمی به زید یعنی هرکسی که اسمش زید است و این هو نیز اینجا مسمی هو است یعنی ضمیری که مصادیق متعدد دارد مثل تنوین در جاء سیبویه و سیبویه آخر.

نکته: ص ۴۹۷ ابن هشام گفته زعم ابن مالک که این زعم فقط بخاطر این است که مخصوص محذوف را در نظر نگرفت نه مطالب اولش. دسوقی | ۲/ ۲۱۷ ترکیب دیگری گفته که هو مبتدا برای استقر باشد نه هو که در این صورت فی سر متعلق به آن باشد. اینکه ابن هشام و ابن مالک اینرا مطرح نکرده اند بحث شود؟ [اگر خود هو در تقدیر گرفته شود معنای کنایی دارد که درش معنای ثابت نیز است مثل دعای انت انت و انا انا]

جلسه ۵۹

نکته از درس قبلی: آیا اسناد هم می تواند خودش متعلق واقع شود که ابن هشام در مغنی بحث نکرده؟ برخی قائل اند با برخی شروط هو هو که بینشان اسناد وجود دارد بدون اینکه هو را به معنای ثابت متعلق واقع شود یعنی این اسناد هو هو در سر و اعلان است. این بحث در بلاغت که حواشی مختصر و مطول بحث می شود و وافی | ۲/ ۲۵۱ حاشیه ۳ و ۳۳۱ حاشیه ۱ دو خط آخر نیز بیان کرده.

ثانیهما: التوکید، و ذلك في ما زعم الكسائي من أنها ترد زائدة ك «ما» و ذلك سهل على قاعدة الكوفيين في أن الأسماء تزداد

در مغنی ص ۲۹۱ و ص ۳۰۶ گفت که اسماء لا تزداد. توکید قسم شرطیه، موصوله و... نیست بخاطر همین باید زائده می گفت و همچنین همه توکید ها زائده نیستند. ما شق استعمال حرفی داشت ولی من تمام استعمال هایش اسم است لذا باید قائل شویم که اسم زائد شده که قول کوفیون است. [نوع زائده معنا توکید است. هاشمیان]

و أنشد عليه: ۲۸۶ - فكفى بنا فضلا على من غيرنا حب النبي محمد إيانا

انشد ای جَعَلَهُ (کسائی) دلیلاً.

في من خفض «غيرنا». و هو خلاف المشهور. ولنا أنها نكرة موصوفة أي: على قوم غيرنا.

این خلاف مشهور یا به زیادت اسم برمی گردد یا به توکید بودن من (قول کسائی) یا به اینکه من در شعر زائده است یعنی مشهور چنین فهمیده اند که بنا به ظاهر مغنی الادیب به توکید بودن من برمی گردد. ولی در واقع هیچ کدام نیست چراکه در لیب ذیل این شعر شعر دیگری می آورد که من بودن در شعر و نیامدن ما خلاف مشهور است در آن شعر که این چهار استاد خیلی اشتباه بزرگی کرده اند.

(مِنْ)

نکاتی در مورد حروف جر:

ص ۶۱ تنبیهی است که در لیب در حرف باء آنرا آورده ولی بخاطر اشکال محشین اینکه چرا اول یا آخر حروف جر بیان نکرده چهار استاد این تنبیه را در آخر حرف جر الی آورده اند. این تنبیه در مورد این است که نیابت حرف جر از حرف جر عند الکوفیین و متأخرین زیاد است ولی بصریون تا آنجا که امکان دارد تأویل می کنند مثل آیه لاصلبن فی جذوع النخل و در غیر این صورت تضمین می گیرند همانند کشاف و ابن هشام و علامه طباطبائی و در غیر این دو صورت به طور شذوذی نیابت را قبول می کنند فلذا سیبویه

در الکتاب حداکثر سه معنا یا چهار معنا ذکر کرده بخلاف دیگران که در باء و لام معانی زیادی ذکر می کنند. ابن هشام هر معنایی را اول قرار داد بصری ها و سیویه آنرا قبول دارد البته در حرف جر لام معنای اول و دوم و سوم چون قریبا یکی حساب می شود. ابن هشام در آن تنبیه گفت نظر کوفین اقل تعسفا است چراکه جار و مجرور استعمالش خیلی زیاد است بخاطر همین باب مستقلی ایجاد کرد و نمی توان همه را تأویل یا تضمین گرفت و نیابت از شنود که بصریون گفته اند بیشتر است. ابن هشام نظر کوفی ها را نپذیرفت بلکه متمایل است و بین کوفه و بصره است چراکه علاوه بر لفظ اقل تعسفا که به کار برد دو شاهد داریم که یکی وجدان است مثلا هر ۱۵ معنایی من را که کوفه گفته اند ابن هشام نپذیرفته و برخی را با تأویل و تضمین حل کرده است و شاهد دوم اینکه در لیب به دسوقی ۴۵۷/۳ بابا سادس الثالث عشر نظر کوفه را رد کرده که می گویند ینوب و گفته قد ینوب البته نه به صورت شنودی که نظر بصریون است.

نیابت حرفی از حرفی را باید به کتب لغت مراجعه کرد البته غیر از المنجد و اقرب الموارد که سم است و مشکلات فراوانی دارد و در حروف جر خیلی اشتباه دارد. باید به العین، اساس البلاغه زمخشری، صحاح جوهری، تهذیب ازهری، لسان جاهایی که نقل از طراز اول دارد مثل ابوعبیده، ابوزید و اصمعی نه خود ابن منظور و تاج العروس نه خود زبیدی بلکه بخاطر نقل هایش و ابن فارس که دو کتاب معجم المقایس و معجم المفصل دارد. در مراجعه باید همه کتب دیده شود چراکه مثلا در حرف الی که معنای ثالث را توکید می گیرد در مثال تهوی الیه بخاطر این است که هوی متعدی بنفسه است در اساس البلاغه به خلاف کتب دیگر که الی را نیز آورده اند که اگر هردو استعمال شده و معنای متفاوت دارد دیگر زائده نمی توان گرفت بله اگر هوی الیه به معنا هواه باشد که در آنجا چنین گرفته می تواند زائده گرفت. البته استفاده از لسان و تاج مثل منجد نیست و باید کل مطلب را خواند تا بتوانید تشخیص بدهید که نیابت صورت گرفته. در نیابت مثلا حرفی معنای فی دارد اصیل ترین معنای فی که ظرفیت است در نظر می گیرند که این قرداد است که در غیر این صورت باید تصریح کرد مثلا ص ۱۷۱ یکی از معانی عن را مرادف الباء می گوید و معنای تاسع را استعانت با اینکه استعانت از معانی باء است. ابن هشام فقط یک جا رعایت نکرده که عمدی نبوده و آن در حرف جر من است.

نکته: اینکه زیاد سوال بی مزه ای می شود که چرا نیابت می کند و چرا خودش نمی آید بخاطر این است که مشترک لفظی است مثل اینکه به فضه عین نیز گفته می شود. کوفی ها که بحث نیابت را مطرح می کنند قائل به مشترک لفظی هستند که به قرینه معینه تعیین می شود یعنی یک حرف جر برای چند معنا که مبنای کوفیون در وافی ۴۲۲/۲ و ۲۴۹۸/۲ و ۵۰۱/۲ آمده البته برخی قائل اند که مبنای کوفیون مشترک لفظی یا حقیقت و مجاز است که در این صورت نیز که معنای اصلی حقیقت و بقیه مجازی است با قرینه صارفه و مانعه به کار می رود که در مشترک لفظی قرینه معینه گویند چون تعیین می کند و در مجاز مانعه و صارفه گویند چون ذهن را صرف می کند از اینکه معنای اصلی باشد.

نکته: ابن هشام كثيرا مغالطه می کند برای اینکه اثبات کند این حرف جر نیابت کرده از آن حرف جری به یک مثال یا یک آیه اسشهاد می کند؛ این مغالطه و مصادره به مطلوب است چراکه شاید در آیه دیگری آن حرف جر از این حرف جر نیابت کرده باشد بله اگر به قدری استعمالات را زیاد ببرد که هرچند برای انسان علم قطعی حاصل نشود ولی حداقل اطمینان که علم عرفی است حاصل شود که این حرف از آن نیابت کرده درست خواهد بود. مثلا هفت و هشت تا استعمال بیاورد که انسان مطمئن شود که این حرف جر از آن حرف جر نیابت کرده نه ان از این.

مِنْ تَأْتِي عَلَى خَمْسَةِ عَشَرَ وَجْهًا: ابْتِدَاءُ الْغَايَةِ،

همع|۲/۳۷۶ راجع به وضع لغوی کلمه من بحث کرده است. حرف الی به معنای انتهاء الغایة است و معنای ثالث عشر من خود الغایة می باشد که باید فرق بین این و ابتدای غایت دانسته شود. در ابتدا باید بدانیم غایت چیست تا ابتدا غایت را بشناسیم. نوع متأخرین قائل شده اند که به معنای نهایت است که اگر غایت در الی و من بدین معنا باشد مضحک می شود یعنی نهایت نهایت لذا نمی تواند معنای نهایت باشد بخاطر همین به معنی مسافت گرفته اند ولی در کتب لغت این معنا برای غایت گفته نشده است. متأخرین می گویند باید در اینجا به معنای مسافت باشد که منظور از مسافت، هرآنچه که محدوده دار است که فی کل شیء بحسبه است. این تسمیه (به نام مسافت بودن) از باب مجاز مرسل است تسمیه الکل باسم الجزء که در بلاغت خواهید خواند چرا که هر مسافتی حد دارد یعنی ابتدا و انتهایی دارد این نهایت همان غایت است و چون هر مسافتی دارای غایت است غایت را به کار برده اند ولی اراده کل کرده اند. پس مسافت معنای مجازی است و در لغت این معنا نیست این مشهور قول متأخرین است. البته استاد علی دوست غایت را به معنای غرض گرفته است در سلسبیل ص ۳۲ حاشیه ۲۱. منابع: صبان|۲/۲۱۱ و وافی|۲/۴۲۶ حاشیه ۱ و وافی|۲/۴۳۳ حاشیه ۲ و رضی|۴/۲۶۳ و جامی|۲/۳۶۴ و معانی النحو|۴/۶۴ و همع که گفته شد. مکتب بصره و کوفه اتفاق دارند در غایت مکانی ولی زمانی را برخی از بصریون و نوع متأخرین قبول کرده اند. ما غیرهما (غیرزمان و غیرمکان بودن) را در مغنی یک اضافه کردیم که مثال هایش متعدد است؛ مثال: اعطیت زیدا من درهم الی قد. تعبیر ابن هشام دقیقتر از مغنی یک الی است. مرحوم رضی از متأخرین گفته باید زمانی را قبول کنیم که دو مثال آورده: نمت من اول الیل الی آخره و صمت من اول الشهر الی آخره. این مثال بافتنی است ولی یافتنی می آید.

و هو الغالب علیها،

یعنی معنای ابتدای غایت غالب است بر من که مثال های فراوان آن در همع|۲/۳۸۲ آمده است.

حتى ادعی جماعة أن سائر معانيها راجعة إليه،

این حتی استثنایه است که دارای معنای غایت است که در مغنی یک از خارج گفتیم.

و تقع لهذا المعنى في غير الزمان،

تقع من لهذا المعنى. اینجا عبارت ابن هشام از مغنی یک در حرف الی دقیقتر است چرا که فی غیر الزمان گفت نه فی المكان تا شامل غیرمکان و غیرزمان نیز شود که رضی|۴/۲۶۳ و جنی الدانی ص ۳۰۸ نیز این عبارت را دارند و اشمونی|۲/۲۱۱ تعبیر به امکان کرده که صبان اشکال میکند. اگر قبول کنیم من لغیرهما داشته باشیم پس حتما الی لغیرهما نیز داریم و اینکه چهار استاد ص ۵۹ در شعر الی هانی بالسوق را مکانی گرفته اند اشتباه است چرا که آن غیر زمانی و غیر مکانی است هرچند شعر را خودشان آورده اند.

نحو قوله تعالى: (مَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) (الإسراء ۱/)

برای تفسیر به نمونه|۱۲/۸ مراجعه شود. ابن هشام در لیب بعد از این آیه، آیه ی ۳۰ سوره نمل را مثال زده که متأسفانه چهار استاد با بی دقتی حذف کرده اند که مثال: انه من سلیمان است که این مثال برای غیر زمان و غیر مکان می باشد.

وقول الفرزدق في الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): ٢٨٧ - مَنْ يَعْرِفُ اللَّهَ، يَعْرِفُ أَوَّلِيَّةَ ذَا فَالْدِينِ مِنْ بَيْتِ هَذَا نَالَهُ الْأَمَم

این شعر را چهار استاد در ادیب پخش کرده اند که این بیت قشنگی است که مشار الیه ذامام سجاد علیه السلام است که ترجمه: کسی که خدا را بشناسد می شناسد تقدم چنین شخصی را که دین از بیت این آقا رسیده است به تمام امت ها. در مورد هشام است که خودش را در نزد کعبه طوری برد که امام را نمی شناسد تا تحقیرش کند.

قال الكوفيون والأخفش والمبرد وابن دُرستويه: وفي الزمان أيضاً: دليل (مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ) (التوبة ١٠٨) .

متاخرين مثل رضی، وافی، جنی الدانی، سیوطی، ابن مالک و صبان نیز قبول کرده اند که ابن مالک گفته بخاطر کثرت شواهد؛ شرح الکافیة الشافیه|١/٣٥٨ و سیوطی ص ٢١٣ گفته لصحة سماع بذالک که چون از عرب حجت مثال رسیده چگونه قبول نکنیم. آیه در مورد مسجد ضرار است که مجمع البیان|٥ و ١١٠|٦ و نمونه|٨/١٣٣ مراجعه شود که آقای مکارم مسجد قبا را گرفته اند که از اول یوم براساس تقوا پایه گذاری شد. بعضی گفته اند این اضافه صفت به موصوف است: من یوم الاول مثل ترجمه فولادوند و مکارم(از روز نخست) نه از اول روز.

و قيل: التقدير: من تأسيس أول يوم،

کسانی که زمانی را قبول ندارند مانند بصری های متقدمین تأویل می برند که به قرینه فعل أُسِسَ قرینه مجرور من را اول نمی گیرند بلکه تأسیس در نظر میگیرند یعنی من تأسیس اول یوم به عبارت دیگر از بناء روز نخست. چون تأسیس از مقوله زمان نیست پس این آیه مثبت برای اینکه من در زمانی به کار رفته است نمی باشد. جنی الدانی ص ٣٠٩: ای تأول البصريون یا صبان|٢/٢١١ گفته که بصريون متقدم اند. عباس حسن در وافی|٢/٤٢٦ می گوید ظاهر آن است که باید نظر کوفه رو قبول کرد.

و رَدَّ السهيلي بأنه لو قيل هكذا لاحتيج إلى تقدير الزمان.

دو جور می شود اشکال کرد: خود معنا بدون آمدن تأسیس تمام و کامل است پس من به صورت زمانی به کار می رود و تقدیر تأسیس نیاز نیست و معنا بدون آن سازگار است چه اول روز چه روز نخست. اما اشکال سهیلی این نیست بخاطر همین برخی نفهمیده اند. اشکال این است که اگر باز تأسیس گرفته شود بنابه فهم و ارتکاز قوم نسبت به آیه شریفه، فهم و ارتکاز زمانی است و چاره ای نداریم که یک زمان در تقدیر بگیریم. من اول تأسیس یا من زمان یا من وقت تأسیس اول یوم پس تقدیر گرفتن تأسیس فائده ندارد و حیثند رجع الامر الی أنّها لابتداء الغايه فی الزمان و نیازی به تقدیر نیست.

نکات: اینجا محشین عربی نکاتی را از مرحوم رضی گرفته اند و نگفته اند که این مطالب از رضی است بغیر سیوطی. لذا خیلی دزدی مطلب می شود و این بسیار کار زشتی هست. نکته ١: من اگر برای ابتدا غایت است و منظور از آن مسافت است و مسافت یعنی اشیاء محدوده بردار این نشان می دهد که جایی من ابتدای غایت صحیح است که متعلق آن از اشیائی است که امتداد بردار است یعنی ممتد و محدوده بردار است و اگر مسافت بردار نباشد چگونه ابتدای غایت آنرا لحاظ کنیم؛ مثل ذهب من الکوفه که ذهاب محدوده بردار است لذا استعمال من و در مقابل آن حرف الی درست است. و لکن برخی موارد خودشان محدوده بردار نیستند مثل خرجت من الدار که خروج محدوده بردار نیست و شما اگر یک قدم داخل اتاق بگذارید داخل هستید و اگر یک قدم بیرون بگذارید خروج صادق است پس خروج یتحقق بخطوة است و مسافت بردار نیست که رضی|٤/٢٦٤ حل کرده به اینکه برخا متعلق خودش ممتد است و برخا اصل است برای چیزی که ممتد است: کذا خرجت من الدار ... چون خروج اصل و مقدمه است برای ذهاب که

ذهاب ممتد است. در غیر این دو صورت نمیتوان ابتدای غایت را به کار برد. و اینکه اگر مثلاً خارج از خانه برود و با رفیق صحبت کند و ذهاب نداشته باشد دیگر من ابتدا غایت نیست و آنجا به معنای عن تجاوز است که رضی گفته: اذا قصدت بمن مجرد كون المجرور بها موضعاً افضل عنه الشيء و خرج منه لا كونه مبتدأ لشيء ممتد جاز ان يقع موقعه عن لانها لمجرد التجاوز. نکته ۲: جایی من ابتدا غایت صحیح است که این قابلیت باشد که در مقابلش الی انتهاء غایت لحاظ شود گرچه در کلام نیامده باشد ولی قابلیت موجود باشد بخاطر اینکه مسافت است و ابتدا و انتهای دارد. به تبع این اشکالاتی پیش آمده مثل أعوذ من الشيطان الرجيم که غیرمکانی و غیرزمانی است و من ابتدا غایت است و در مقابلش نمی توان الی لحاظ کرد. رضی|۴|۲۶۵ جواب داده که باید لحاظ شود چراکه منظور ما از الی که صحیح است در مقابل من در نظر بگیریم خود الی او مایفید فائدة الی است که اینجا ما یفید فائدة الی موجود است چراکه أعوذ بالله به معنی ألتجئ الی الله که باء به معنی مفید فائده الی است.

جلسه ۶۱

در مورد وجه اول خضری|۱|۴۶۵ نیز دیده شود. نکته: برخی از من تعبیر به من نشویه یا نشئیه می کنند که این حقیقتی ندارد جز همین من ابتدا منتهی بدین جهت که متعلقش را معمولاً نشئ یا ناشئة یا خلق و مخلوق می گیرند مثل ان زیدا مما ان یکتب به این من نشویه گفته اند.

الثاني: التبعية،

عده ای من تبعیض را قبول ندارند و برخی از آقایان که قبول دارند می گویند امکان دارد که تمام موارد من تبعیض را با من ابتدای غایت حل کنیم و دسته سوم قائل اند که من تبعیضیه داریم و این من حرف است و دسته چهارم که قائل است آن اسم است که در کتب دقیق اعراب القرآن برایش عنوان قائل شده اند. مثال: اخذت من الدراهم من مفعول به و منصوب است محلاً. دلیل اینکه اسم می گیرند بخاطر علامتی که دارد که صحیح است به جای من، بعض به کار رود و معنا صحیح باشد مثل اخذت بعض الدراهم البته ابن هشام تعبیر به علامت می کند ولی آنها می گویند که من تبعیض، منی است که مرادف است با کلمه بعض و چون مرادف آن است و ایضاً بخاطر اینکه بعض معنای استقلالی (از معانی اسمیه است) دارد من نیز معنای اسمی دارد و اسم است. ولی ابن هشام و مشهور قبول ندارند مرادف بودن و صحت حلول را (جایگزینی) بلکه صحت جایگزینی علامت است بر ذوالعلامه ایی که علامت شیء و ذوالعلامه شیء آخر. این علامتی است که از ذوالعلامه ایی، یک متعلق معنوی بفهمی تا بگویی من تبعیضیه است. من حرف است و این صحت فقط علامت است و نه به معنای مرادف بودن چراکه امکان ندارد چیزی که حقیقتش حقیقت ربطیه است و یک اخذت بی می خواهد تا معنا پیدا کند نمی تواند مرادف بعض باشد که هیچ طرفی نمی خواهد تا معنایش مشخص شود. بخاطر همین ادباء دقیق گفته اند که متعلق المعنا تبعیض است نه اینکه من معنایش تبعیض باشد چراکه تبعیض از معنای اسمیه است و نمی توان یک معنای ربطی که با توجه به اطرافش افاده می کند را با یک معنای اسمی معرفی کنیم. فوائد الاصول نائینی این نکات را از ادباء گفته و علیدوست در سلسبیل در بحث آخرش آورده است. پس این افاده ای که من می کند با توجه به اخذت و درهم است منتهی معنای ربطی قابلیت اینرا ندارد که انتقال بدهیم چون معنای ربطی همیشه طرف میخواید برای تفهیم لذا در قالب اسمی معنا می کنیم تا سر از تسلسل در نیابرد به اینکه معنای حرفی را به حرفی معنا کنیم و همان را به معنای حرفی دیگر. منابع|صبا|۲|۲۱۰ و شمنی|۲|۸۹. بخاطر همین این هشام تعبیر به علامت می کند که علامت برد و دامنه ای دارد بدین معنا که شما اگر علامت را

داشته باشید ذوالعلامه خواهد آمد ولی بدین معنا نیست که هرجا ذوالعلامه باشد حتما علامت هم باشد. ابن هشام تعبیر علامت را به دقت به کار می برد چراکه برخا عبرة می گوید مثل ص ۵۰ که می فرماید عبرة هذه. اینکه حقیقت ال با حقیقت ضمیر فرق می کند چراکه ضمیر اسم است و ال حرف بخاطر همین نمیتواند این دو را به جای هم به کار برد بخاطر همین عبرة گفت. و ایضا ص ۶۰ الی را به معنای معیت گرفت در مثال الی زید مال، لایجوز ترید مع زید مال که خیلی عبارت دقیق و مشکل است؛ از الی زید نمی توان مع زید مال قصد کرد. این ها برد علامت است. در همان صفحه از ابن عصفور که اگر صح مجی الی بمعنی فی لجاز زید الی الکوفة را گفت. وجه دوم در سیوطی ص ۲۱۳ و همع/۲|۳۶۷ و معانی النحو/۳|۶۸ و ابن یعیش/۸|۱۳ و رضی/۴|۲۶۶ آمده است.

نکته ی رضی/۴|۲۶۵ و عباس حسن/۲|۴۲۵ برای تشخیص معنای تبعیض: علامتها ان یکون ماقبلها فی الغالب جزء من المجرور بها ولی برخا مابعد است. در اخذت من الداهم رضی گفته ماقبل یا مابعد، یا ظاهر یا به فهم عرفی در تقدیر است اخذت شیء من الدراهم که اینجا فهم عرفی سبب شده نیازی به ذکر نباشد ولی لحاظ است.

نحو: (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهَ) (البقرة / ۲۵۳) نمونه/۲|۱۸۴

این آیه از موارد قلیل است که مابعدش جزئی است از مجرور که حضرت موسی است.

و علامتها: إِمکان سد «بعض» مسدّھا كقراءة ابن مسعود: (حَتَّى تُثَفِّقُوا بَعْضَ مَا تُحِبُّونَ) (آل عمران / ۹۲) . نمونه/۳|۴.

ابن هشام اینرا با اصل التوافق حل کرده است. اگر علامت آمد ذوالعلامه حتما می آید اما اینجور نیست که اگر علامت نیامد یا نشد که بیاید ذوالعلامه هم نباشد. مثل ذهب من الکوفه که نمی توان جایش ابتدا گذاشت و اینکه گفتیم من معنایش ابتدای غایت است بدین معنا نیست که وضع من مثل وضع ابتدای غایت است چون امکان ندارد و محال است بخاطر محال بودن حمل ضد بر ضد و اینکه قسیم معنایی اند. پس محال است من به آن معنا باشد چراکه من به ذهب و کوفه نیاز دارد بخاطر همین اگر سوال شود من چه معنا دارد باید گفت در کجا یعنی من معنا ندارد و طرف می خواهد. یا مثلا معنای فی ظرفیت نیست بخاطر اینکه معنایی که فی در استعمال میکند را برسانیم که از یک طرف دار است و از طرف دیگر وجود زید چون زید یکون (کان تامه) فی الدار است به صورت ظرفیت مطرح می کنند که یک داری به عنوان ظرف است که زید مظروف آن است نه اینکه فی معادل معنای ظرفیت است چراکه شاهد ما عدم معنای زید الظرفیة الدار است. پس بخاطر اینکه فی ربطی و ظرفیه غیر ربطی است نمی توان جای ربطی غیر ربطی نشاند. در واقع ما مکان را عنوان برای فی قرار میدهم. پس برد علامت بدین معناست که اگر باشد این علامت یک راهی است که می تواند جای آن معنا باشد نه سنخیت تمام که هرجا آن معنا را بگیریم لزوما این علامت قابلیت تطبیق داشته باشد چراکه لزوما از یک سنخ نیستند. مثلا در آیه و اخذت الدراهم بعض نشاندهیم خوش در آمد ولی نباید اینها گول بزند.

بحثی در تفاوت مفهوم و مصداق با عنوان و مُعَنون در المنطق: الفعل و الحرف لایخبر عنه که اینجا از فعل و حرف خبر دادیم پس چطور لایخبر در جواب اینکه منظور از این فعل به حمل شایع صناعی است یعنی ضرب مبتدا واقع نمی شود و الا به حمل ذاتی اولی الان خبر میدهم چون شما مفهوم را عنوان قرار دادید برای اینکه افراد درش ضرب ببینند. ما از مفاهیم به عُنوان عنوان برای رسیدن به معنونات استفاده کنیم تا در آینه عناوین معنونات را ببینیم. مثلا یک وقتی میگویم ابتدای غایت منظورمون ابتدای اسمی است به حمل ذاتی اولی ولی یک موقع ابتدای غایت را عنوان قرار میدن برای اینکه افراد در این آینه من را ببینند منی که در ذهب من الکوفه است. این کاملا درست اگر جهات درست شود.

الثالث: بیان الجنس،

در سیوطی ص ۲۱۳ و در المعانی النحو| ۴/ ۶۸ آمده است. بیان به معنای تبیین است و جنس در اینجا به معنای جنس منطقی نیست بلکه جنس عرفی فلذا ابن هشام ص ۳۱۵ تعبیر می کند لتبیین لان الکافرین نوعان که با جنس منطقی و ایضا با نوع و صنف هم قابل جمع است. من خودش از مقوله حرف است و باید اطرافش بیاید تا معنادار شود پس چگونه تبیین می کند؟ جواب: در واقع مجرور و مدخول من کار تبیین را بعهد می گیرد منتهی چون مجرورش تبیین می کند به خود من اسم بیان جنس دادیم از مقوله مجاز به علاقه مجاورت پس در حقیقت مبتن مجرور است و از لحاظ عرف (طبیعیه قضیه) در جایی به کار می رود که مبهمی موجود باشد تا مدخول توضیح کند فلذا در تمام موارد کاربرد من باید یک اسم مبهمی باشد. این اسم مبهم نوعاً مقدم و گاهی موخر است. اگر مدخول، مبین اسم مبهم باشد طبق قوانین در المنطق تبیین یک نوع تعریف است پس معرف بر معرف قابلیت حمل دارد چون رابطه ایشان این همانی است و الا معرف آن نمی شد. مثال: وقتی معرف انسان حیوان ناطق است قابلیت حمل دارد یعنی انسان حیوان ناطق. پس علامت من بیان جنس آن است که مجرورش رابطه این همانی با یک اسم مبهم دارد مثل الرجس اوئان. در بلاغت خواهد آمد که خبر ها را می توان به صورت صله و موصول به کار برد بخاطر همین جای من، موصول میتوان گذاشت پس مجرور را صله قرار می دهیم برای اسم مبهم. مثال: فاجتنبوا الرجس که عبارت است از الذی هو اوئان. رجوع: جنی الدانی ص ۳۱۰ : علامتها ان یحسن جعل الذی مکانها. اشمونی| ۲/ ۲۱۱ و صبان: لو قال اشمونی ان یصح الاخبار بما بعدها عما قبلها افضل و وافی| ۲/ ۴۲۵ حاشیه ۴ و رضی| ۴/ ۲۶۶.

و کثیراً ما

ما در اینجا به معنی خیلی کثیر است البته کثیر نسبی است.

تقع بعد «ما»

در ما موصول زیاد داریم که در رأس است یا ما شرطیه که در ص ۲۹۱ داشتیم مثل ماتفعل من خیر.

و «مهما» و هما بها أولى لإفراط إيهامهما، نحو: (ما يَفْتَحُ اللهُ لِلتَّائِسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا تُمْسِكُ لَهَا) (فاطر/ ۲) (مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ) (الأعراف/ ۱۳۲)

ص ۳۱۶ خواهد گفت که همین آیه مهمایش چه نوع است. نمونه| ۶/ ۳۲۰ هرزمان آیتی برای ما بیاوری ترجمه کرده است.

و هي و مخفوضها في ذلك في موضع نصب على الحال.

مشار الیه ذلک چیست؟ در دو مثال یا به طور کلی که هر کدام باشد به مشکل بر می خوریم.

و من وقوعها بعد غير هما قول الكميت: ۲۸۸ - وأوجب يوماً بالغدير ولاية علي كل برّ من فصيح و أعجم

اوجب نبی اکرم صلی الله علیه و آله. کل بر یعنی چه از فصیح چه از اعجم که فصیح به معنی زبان دان است. حقیقت آن است که مدخول کل مبهم است به جای اینکه بگوید بر و بر و بر و بر کل و بعض گفت. مثال دیگر این قسم همان رجس است که اوئان می باشد.

اگر مشار الیه ذلک من بیان جنس باشد مشکل دارد چراکه آقایان من جمله ابن هشام فرموده اند که اگر معرفه داشته باشیم برای او حال می آید و اگر نکره مسوغ دار یعنی نکره غیرمحضه امکان آمدن حال و ایضا صفت برای او است ولی اگر نکره محضه داشته باشیم برای آن فقط صفت می آید. اشکال این است که در برخی مواضع اسم مبهم مقدم، نکره محضه می باشد پس باید صفت برای آن آورده شود نه حال. فلذا صبان|۲|۲۱۱ و جامع الدروس|۳|۱۷۰ تفصیل داده اند که در محل نصب است علی الحالیه ان کان ماقبلها معرفه و نعت تابع لماقبلها فی اعرابه ان کان نکره. اما اگر این ذلک را به بعد ما و مهما که کثیر است بزنیم که ما و مهما یا معرفه است یا نکره مسوغ دار که در این صورت حال آمدن از آن و همچنین عبارت درست می شود و لکن ابن هشام ناقص بیان کرده چراکه در مواردی که اینها نیست چگونه خواهد بود؟ پس در هر دو صورت عبارت مشکل دارد. البته به نظر می رسد با توجه به متن لیب که بعد ما و مهما، همین این جمله را آورده با توجه به شیوه عبارت نویسی احتمال دومی راجح و مدنظر است و می توان توجیه کرد چون کثیر در این دو صورت است ابن هشام این دو را گفته است و بقیه را نگفته.

نکته ی در مورد آیة ی ۲۳ سوره نساء با توجه به من ابتدا غایت و بیان جنس: شرح لمعه براساس زیدة الفقهیه|۶|۲۵۶ و ۲۵۷ و حدائق الناضره علامه بحرانی|۲۳|۳۹۷ و شرح عروه آیت الله خوئی|۳۲|۲۶۴ مراجعه شود در مورد حرمت علیکم امهات نساءکم و ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نساءکم اللاتی دخلتم بهن که برخی من را بیان جنس گرفته اند و مربوط به امهات نساء یعنی آن مادر زن هایی حرام است که از زنی که دخلتم بهن باشد یعنی شرط بر اینکه مادر زن بر انسان حرام شود دخول به دختر او است. در این قول من بیان جنس است بدین صورت: امهات نساء که کدام نساء؟ نسائی که دخول کرده باشید؛ ابن ابی العقیل بخاطر همین فتوا می دهد که مطلقا مادر زن حرام نیست بلکه بشرط دخول به همسر ولی بسیاری از فقها من را نشویه گرفته اند و مربوط به ربائب یعنی حرام است دختران زنانی که در دامن شما هستند دخترانی که نشأت گرفتن از نسائی که دخلتم بهن یعنی ربیبه ای و دختر زنی حرام است که به مادر او دخول شود و اگر دخولی نشود ربیبه حرام نیست. کسانی که قائل شده اند استعمال لفظ در اکثر من معنا یجوز یعنی لفظ می تواند در دو معنا استعمال شود در اینجا گفته اند هم مادر زنی حرام است که به دختر او دخول شده باشد هم دختری که به مادر او دخول شده باشد. فتوای مشهور فقهاء این است که مادر زن مطلقا بدون دخول به دخترش و دختر زن بشرط دخول به مادر حرام است. در اینجا مباحثی همانند الاقرب یمنع الابد و الاقرب فالاقرب نیز کاربرد دارد.

وقال الله تعالى: (يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ وَاسْتَبْرَقٍ) (الکھف ۳۱)

اساوری که جنسشان طلا است که من در اینجا بیان است و چون اساور نکره محضه است بخاطر همین من ذهب صفت است ولی چون ثیاب خضر نکره غیرمحض است می توان حال و صفت گرفت. در معنای سندس علامه شبر ص ۳۶۹ گفته ما رق من الدیاج یعنی لباس های حریری که نازک و غلظتی ندارد و استبرق ماغلظ من الدیاج یعنی لباس حریری که مقداری غلیظ است؛ مهدی الاریب|۵|۱۳۸۱ و نمونه|۱۲|۴۱۰ نیز همین معنا را گفته اند. هم|۲|۳۷۷ گفته: من سندس و استبرق هر دو من بیان جنس از ثیاب است ولی من اولی در من اساور من ابتدای غایت است چراکه عرف قبول کرده که تحلیه و آرایش کردن مسافتی دارد که می تواند ابتدا و غایت عرفی در آن لحاظ شود بدین صورت: آرایش کردنی که از بستن دستبند ها شروع می شود. دسوقی|۲|۲۵۰ گفته: المعنا یحلون تحلیه ناشئة من اساور یعنی خواسته من نشویه را با تقدیر ناشئه ظاهر کند البته این که چرا ماده خلق و و مخلوق که خود ابن هشام ص ۲۸۹ گرفت در ممما ان یکتب. ما حق نداریم در تقدیر، ظرف را از استقرار در آوریم و لغو کنیم چون اگر متعلق ظرف فعل خاص شود ظرف لغو خواهد بود و کون تمام فقط ظرف مستقر ساز است بخاطر همین متعلق خاص گرفتن نیاز به

قرائن قطعی در کلام دارد که هر عرفی می فهمد پس چگونه ناشئه و خلق می گیرند. جواب آن است که این تقدیر اعرابی نیست بلکه تقدیر معنوی است برای بیان معنا. در تقدیر بیان معنا دأب آقایان نحوی این است آن لفظی را که ظهور و بروز تمام دارد در ارتکازات عرف برای رساندن آن معنا از آن حرف جر آنرا در تقدیر می گیرند چراکه همه میفهمند که ماده نشأ که با من به کار رود بدین معناست که من ابتدا غایت است چون نشأ ظاهرترین کلمه است برای افاده اینکه من ابتدای غایت است؛ بخاطر همین از خلق و نشأ استفاده می کنند فلذا در مغنی ص ۶۰ در مثال الامر الیک که کوفیون الامر لک می گیرند و در مقابل قبلی را مطرح کرد که ما آنرا تقویت کردیم که الی به معنای خودش یعنی انتهاء غایت است یعنی الامر یكون الیک که ابن هشام در تقدیر منتی الیک گرفت با اینکه باید یكون بود ولی منتی گرفت بخاطر اینکه ماده انتهاء ظاهر و بروز تمام دارد در ارتکازات عرف به اینکه حرف جری که بعد از آن به کار رفته الی غایت است. یا ابن هشام ص ۱۷۰ در تقدیر معنوی عن از صدر عن که عین عبارت صادرین عن است استفاده کرد چراکه صدر در ارتکازات عرف ظاهرترین کلمه است برای اینکه کلمه ای که بعدش به کار رفته عن مجاوزت است.

الشاهد في غير الأولى فإن تلك للابتداء،

شاهد در غیر اولی است چراکه اولی برای ابتدا است و اینکه چرا تلک گفت که قاعدتا باید هذ به کار میبرد در بحث لو گذشت.

وقيل: زائدة،

برای اینکه بفهمیم زائده است باید به لغت نگاه کرد که فعل یحلون به مفعولش متعدی بنفسه است یا با من به کار رفته که اگر با من به کار رفته باشد دیگر نمی تواند زائده باشد. تمام اینها از لغت است که بتوانیم بفهمیم که عرب برای این معنا می گیرد یا نه. اگر یحلون نسبت به مفعولش متعدی به نفس به کار برده شود این نشان می دهد که من زائده است. و اگر دیدیم هم متعدی بنفسه دارد و هم با من در این صورت: لسان|۳/۳۱۱ می نویسد حالا ای البسها حلیا او اتخذه لها و لسان کاربرد دومی هم می نویسد تحلی بالحلی ای تزین به بها. در اینجا حالا متعدی بنفسه آورده ولی در واقع بنفسه نیست بخاطر همین یک عده سبب شده به خطا روند: حالا متعدی بنفسه است ولی به ها. یک کاری که در لغت می شود مفعول شناسی است که خود ابن هشام جاهای متعدد از این نکته لغت شناسی استفاده کرده. وقتی ابن منظور حالا را تعدیه مستقیم کرد به ها که به زن می گردد یعنی حالا آن خانم را یعنی البسها حلیا یعنی آن خانم را زینت پوشاند. از این معنا که مقابل حالا نوشته می توان پی برد که ها مفعول حلیا نیست دستبند نیست. و این کاربرد دوم را بخاطر همین گفته تحلی بالحلی که این ماده به وسیله زینت بوسیله باء متعدی می شود. لذا قول دیگری وجود دارد که من به معنای باء است یحلون باساور. پس به وسیله زینت متعدی بنفسه نیست پس نمی توان بتمسک حالا بگویم من زائده است چراکه این من سر اساور به کار رفته است و اساور وسیلة الزينة است و ماده حالا به وسیله زینت با باء تعدیه می شود؛ البته می شود توجیه کرد من زائده را بوسیله تضمین: لسان حالا را معنا کرد به دو مفعولی که به مفعول دومش که وسیله زینت باشد متعدی بنفسه است ای البسها حلیا یعنی در حالا تضمین البس کنیم که البس نسبت به وسیله زینت متعدی بنفسه است. پس این قول وجه دار می شود که قائل اخفش است. باید در کتب لغت دقت شود مثلا در لسان می گوید: اکت الدابة و یکسره هو را مفعول نمی گیرد بخاطر اینکه مفعولش خاص است نه متعدی به هر چیزی و یا اینکه مفعول را هو یا ها(هو و ها یعنی ذوی العقول باید باشد و تذکیر و تانیث رعایت شده) یا شیئی(یعنی هر چیزی می تواند باشد) می نویسد. ابن هشام زائده نگرفت بخاطر اینکه دو صفحه بعد در معنای ۱۵ شرط زائده بودن را تقدم نفی و نهی و استفهام آورده که اینجا هیچ کدام نیست. قول اخفش است بخاطر اینکه در ص ۳۱۴ پاراگراف سوم که لم یشرط واحدا من الشرطین الاولین را به اخفش نسبت داده و همانجا ابن هشام همین آیه را آورده است. چرا ابن هشام من را ابتدا غایت پذیرفت و باء را قبول نکرد؟ لسان|۳/۳۱۱ گفته الی مفعولین لانه فی معنا یلبسون که این از همین باب تضمین یلبسون

است. اینکه از دسوقی گفتیم یحلون تحلیه ناشئه تحلیه را خود فعل دارد و فقط بخاطر اینکه برسانیم من، ابتدای غایت است تحلیه با نشائیه آورده شده است پس نمی توان تحلیه مقدر گرفت به عنوان مفعول و ایضا یحلون فعل مجهول است دقت شود.

و أنکر مجيء «من» لیبان الجنس قوم،

یک عده ای من برای بیان جنس را قبول ندارند که همع|۲/۳۳۷ و جنی الدانی ص ۳۱۰ گفته اند نظر اکثر مقاربه است و رضی|۴/۲۶۶. این عبارت مقداری مبهم است که یا بدین معناست که مطلق من بیان جنس را قبول نکرده اند که از همین آدرس ها همین بدست می آید ولی بعض محشین مانند دسوقی|۲/۲۵۰ یا آقای حجت|۵/۱۳۸۲ گفته اند که این انکار جایی است که غیر ما و مهما باشد و اگر ما و مهما باشند من بیان جنس را قبول کرده اند. شاید هم قول ثالثی باشد اینکه یک عده مطلقا و یک عده در ما و مهما پذیرفته اند ولی نسبت به بقیه پذیرفته اند.

و قالوا: هي في «مِنْ ذَهَبٍ» و «مِنْ سُئُدُسٍ» للتبعيض. و هذا تكلف

معنا کردن با تبعیض سخت است و مطابق با ارتکاز نیست لذا ابن هشام می گوید که تکلف دارد چرا که عرف می داند که فهم دستبندی یا لباسی که جنسش طلا است با بعض و جزئی بودن آن سخت است عرفا و از لحاظ منطقی اصلا اساور جزئی از ذهب نیست و بعضی هم نیست بلکه دستبند از طلا ساخته می شود اما جزئی یا بعضی از آن نیست. پس اساور مصداق طلا نیست یعنی طلا معنای عامی ندارد که مصداقش اساور باشد بلکه اساور خودش یک مشترک معنوی است برای مصداقش و کذا الکلام فی ثياب که جزئی از سندس نیست عرفا فضلا به منطق که مصداق سندس ثياب نیست و یک نوع پارچه است. پس این بیشتر از تکلف است و غلط است برای کسی که دقیق فکر کند غلط است.

الرابع: التعليل،

ص ۲۹۷ گذشت که ابن هشام از کسانی است که تعلیل و سببیت را یکی می داند همانند مشهور و عباس حسن بخلاف عده ای. من تعلیلیه، منی است که مجرورش غالبا علت و سبب ست برای ماقبل البته برخا علت است برای مابعد. وافی|۲/۴۲۹ و اشمونی و صبان|۲/۲۱۲.

نحو قوله تعالى: (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا) (نوح ۲۵/)

در این آیه علت است برای مابعد لخطيئاتهم. نمونه|۲۵/۸۶.

و قول الفرزدق في الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): ٢٨٩ - يُغْضِي حَيَاءً وَ يُغْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ فَلَا يَكَلِّمُ إِلَّا حِينَ يَتَسَمَّ

این شعر را چهار استاد پخش کرده اند که یکی صفحه قبلی بود و یکی در ص ۴۱ آمده. البته حجت|۵/۱۳۸۴ فرموده که فرزدق ابتدا این شعر را در مورد سید الشهداء فرموده و وقتی دید هشام علی بن الحسین علیه السلام را تحقیر می کند آن شعری که در مورد پدر بود برای پسر خواند. من تعلیل: یغضی لمهابة یعنی هم حضرت چشم می پوشاند چون اهل حیا بود هم چشمان پوشیده میشد بخاطر مهابتش. حیاء که مفعول له است خود قرینه بر تعلیل بودن من است و اینکه برخی حیا را علت است برای لام مقدر میگیرند اشتباه است.

جنی الدانی ص ۳۱۰ برای من معانی دیگر را گفته. رضی|۴/۲۶۷ و ۲۷۰ من تعلیل را ظاهرا قبول ندارد و بر می گرداند.

ص ۱۰۴ مغنی دو خط آخر ابن هشام گفته: منه (یعنی من السببية) لقيت بزید الاسد یعنی در تمام این ساختارها باء سببیت است که یک بحث بلاغی است که در بدیع، صنعت تجرید گفته می شود بدین صورت که اگر میخواستی اسد را ببینی زید را ببین اسد را دیدی که خیلی بلیغ است. صنعت تجرید دو حرف جر مورد قبول دارد یکی باء و دیگری من کهکه در ص ۱۱۱ (علی حد قول عربها که علی حد یعنی علی حد صنعت تجرید مثل رأیت من زید الاسد) گفته است. ابن هشام گفته بائی که بر سر منتزع منه می آید سببیت است یعنی از زید اسد را انتزاع میکنیم. ما اشکال می کنیم که شما در باء گفتید که باء تجرید را سببیه می دانم لذا جا داشت اینجا نیز در بحث من اضافه می کردید

جلسه ۶۳

در مورد برد علامت به معانی النحو|۳|۸ مراجعه شود و در مورد باء و من تجرید: رضی|۴|۲۶۷ و ۲۷۰ و آخر متخصر و جواهر می باشد.

الخامس: البدل،

بدل معنای اسمی است و مستقل، چه گونه من به معنای آن می باشد؟

جنی الدانی ص ۳۱۰ و وافی|۲|۴۲۸ و همع|۲|۳۷۸ این من را مطرح کرده اند.

نحو: (أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ) (التوبة ۳۸/)

توضیح آیه: ای بدل الاخره. آنجایی که معمولاً من بین ضدین به کار می رود با فعلی به ماده خاص از قبیل رضایت و انتخاب و کفایت و اجزاء، ذهن بدین سمت می رود که من به معنای بدل است. در این آیه دنیا ضد آخرت و ماده هم ارضیتیم است لهذا جناب استاد فولادوند ص ۱۹۳ آیه را به معنای به جای کرده است و همچنین نمونه|۷|۴۱۵ .

(لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً) (آل عمران ۱۰/)

استعمالات اغناء از لسان در فصل عقد لتدرب گفته شد. در این آیه آقای مکارم نمونه|۲|۳۳۱ معنای به جای نگرفته است.

ابن هشام گفته که بدل بودن اموال و اولاد از الله معنا ندارد با این ماده لن تغنی یعنی کفایت نمی کند از الذین كفرو اموالهم و اولادهم از خدا که معنا ندارد چراکه اموال و اولاد از خدا نیست. لذا باید مجاز حذفی در نظر گرفت یعنی ای بدل طاعت یا رحمت الله.

و أنكر قوم مجيء «من» للبدل: فقالوا: التقدير في (أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ) (التوبة ۳۸/): أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا بدلاً منها;

ترجمه فولادوند بدین معنا نیست که ایشان من را به معنای بدل قبول کرده باشد مگه امکان دارد من به معنای البدل باشد که از مضحکات است طبق مبانی که داریم چراکه کسانی که اینرا قبول ندارد نیز بدل میفهمند ولكن با یک دقتی که بدل حاصل من السياق و

به عنوان متعلق من نه اینکه جای من بدل بنشانیم بلکه این متعلق من معنای بدلی دارد بدین صورت که یک «بدل» را در تقدیر می گیرند که من متعلق به آن است و خود این من ابتدای غایت است. وگرنه این حرف که به معنای بدل است غلط فاحش است.

فالمفيد للبدلية متعلقها المحذوف، و أما هي فللابتداء، و كذا الباقي.

سیاق به این محذوف دلالت میکند و گفته شد که اما و فاء در جواب سوال مقدر به کار می رود. در این صورت معنا چنین خواهد بود: بدلی که ناشی می شود از آخرت.

نظر ابن هشام: ص ۱۰۵ مغنی در بحث باء باید آنجا نیز منکرین را مطرح می کرد چون فرقی بین باء و من نیست در اینکه کسی قبول نکند معنای حرفی می تواند معنای اسمی بدل را بگیرد. پس به قرینه آن صفحه که انکار را مطرح کرد و دوم اینکه سبک نوشتاری ابن هشام چون نوشت انکر قوم این سبک نوشتاری (یا ذکر بعضهم به نحو فعل غائب) معمولاً جاهایی که نمی خواهد قبول کند می نویسد. پس ابن هشام بدل را قبول کرده گرچه ازهری در التصريح|۱/۶۴۰ نوشته: نقله فی المغنی و اقتره. شاید اینکه ازهری گفته ابن هشام نقل کرده و پذیرفته مطلبی باشد که ابن هشام در شماره تاسع می فرماید. قد مضی القول بانها فی ذلک للبدل. یعنی گذشت قول به اینکه برای بدل است اما من ابن هشام قبول نکردم و از منکرین شدم. جواب آن است که این استفاده غیرتام است چون ابن هشام نوشت قول که شاید قولی که خودم انتخاب کنم یا قولی که قائل داشتم باشد. و اتفاقاً قد مضی القول الف و لام قول به این می خورد که قد مضی قولنا. [ظاهراً ابن هشام این معنای بدل بودن را تلقی به قبول می کند و ظاهراً توجیحش به همون که قبلاً گفتیم که این معنای حرفی در قالب اسمی بیان می شود].

در مورد این انکر قوم مرحوم آیت الله آقای تهرانی در علوم عربیه|۲/۳۷۴ عبارتی دارد که محل دقت است: لو إن فتح هذا الباب لم يبق لحرف الجر موضع. اگر این باب باز شود که این من به معنای بدل نیست و متعلق است به بدلی. همع|۲/۳۷۸.

السادس: مرادفة «عن».

در ص ۱۶۹ مباحث عن گذشت که ده معنا دارد که معنای ولی آن مراد است این قانون و قرداد بود که اصلی ترین معنا که سیویه در الکتاب قبول کرده ابن هشام آنرا شماره یک قرار داده که اینجا مجاوزت است. ابن هشام اینجا و در مغنی ص ۱۰۶ نیز (در معنای باء مرادفه عن گفته) تعبیر به مرادفه کرده. معنای مجاوزت: وافی|۲/۴۲۹ حاشیه ۱ و رضی|۴/۳۱۹ و صبان|۲/۲۲۳. عبارت صبان: هی بُعد (یا إبعاد) شیء مذکور او غیرمذکور عما بعدها بسبب حدث قبلها یعنی دور شدن یا دور کردن از مابعد حرفی که مفید مجاوزت است (عن، من، باء و یا هر حرف دیگر) مثال: رمیت السهم عن القوس ای جاوز که یک فاعل می خواهد که شیء مذکور است (السهم) و یک مفعول می خواهد که مفعولش همیشه مجرور حرف جر است ولی چون جاوز مفعول بی واسطه می گیرد آن مجرور برایش مفعول بی واسطه می شود: جاوز السهمُ القوسَ بسبب حدث قبل ای رمی. یعنی دور کرد سهم قوس را به سبب رمی. مثال دوم برای غیرمذکور: رضی الله عنک: جاوزتک المواخذة عن بسبب رضا الله تعالی که مواخذة غیرمذکور است یعنی تجاوز کرد تو را مواخذة. هر دو مثال برای مجاوزت حقیقی بود یعنی آنکه چیزی از چیزی دور شود. مجاوزت مجازی: اخذت العلم عن الاستاذ: کانه لما علمت ما يعلمه الاستاذُ جاوزه العلم بسبب الاخذ. چون کات مجاوزت مجازی است چراکه علم حقیقتاً چیزی نیست که از استاد دور شود و به

سمت شما بیاید ولی چون شما آنرا یاد میگیرید گویا از استاد دور شده و روی شما نشسته. مثال صرف ساده: سالت زیدا عن کذا هر سوالی یک سائل دارد و یک مسئول که زید است و یک مسئول عنه که کذا است یعنی کانه لما عرفک مسئول بالمسئول عنه جاوزه المسئول عنه بسبب سوال. معنای مجاوزت در جنی الدانی ص ۳۱۱ و صبان ۲/۲۱۳ و جامع الدروس ۳/۱۷۱ و رضی ۴/۲۶۷ و وافی ۲/۴۲۹ و همع ۲/۳۷۸ .

نحو: (قَوْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ) (الزمر/ ۲۲)

مطالب تفسیری نمونه ۱۹/۴۲۵ . ماده قسی با عن متعدی می شود لذا این من به معنای عن است یعنی مجاوزت. تطبیق: جاوزت القلوب ذکر الله بسبب القساوة: قلب از ذکر خدا فاصله می گیرد به سبب قساوت.

وقیل: هی للابتداء،

بعضی گفته اند که این من ابتدای غایت است یعنی آن قساوتی که شروع می شود از ذکر الله. دسوقی ۲/۲۵۴ تطبیقی دارد که اشکال داریم بر آن: المعنا ویل للذین قست قلوبهم ویلی که ناشی ذلک الویل من ذکر الله. این بیان دسوقی معلوم می شود که من ابتدای غایت را به ویل زده ولی ظاهراً همان جوری که مفسرین فهمیده اند این من ذکر الله مربوط است به قضاوت یعنی این قساوتی که شروع می شود از ذکر الله یا ناشی می شود از ذکر خدا. سوال: معنای اینکه قساوت شروع می شود از ذکر خدا چیست؟ کشف ۳/۳۴۴ : ای اذا ذکر الله عندهم او آیاته اشمأزوا و ازدادت قلوبهم قساوه. بیان آقای حجت ۵/ می فرماید: ذکر خدا برای قلوب مثل باران برای زمین است که به درد هر زمینی نمی خورد. بعضی از قلب ها اینجوری است که بواسطه ذکر خدا قساوت می گیرند اما بعضی هم باعث رشدشان می شود مثل باران برای زمین که برای بعضی باعث رشدشان می شود و برای بعضی که زمین اش خراب است... . مجمع ۷/ و ۸/ ۷۷۱ ایشان نیز دو احتمال داده است یکی اینکه تقدیری بگیریم و بگوییم: من ترک ذکر الله. ولی ظاهراً تام نباشد این بیان چراکه نیازی به این نداریم چون شواهدی داریم که خلاف این است و احتمال توانمند نیست. المیزان ۱۸/ ۲۵۶ هم دیده شود. من ذکر الله یعنی ذکر الناس الله را که اضافه مصدر به مفعول. علامه شبر ص ۵۳۴ به معنای تعلیل دانسته است.

أو للتعلیل، أي: من أجل ذکر الله؛ لأنه إذا ذکر قست قلوبهم.

زمخشری این معنا را مطرح می کند که در ادامه گفته: قُرء عن ذکر الله فانقلت ما الفرق بین من و عن در این آیه؟ قلت... مراجعه شود.

رضی در آن آدرس که گفته شد من تعلیل ها را به من ابتدا غایت می برد یعنی وقتی شما میگویید مجرور علت است یعنی مجرور مبدء شروع است پس چرا باید یک معنای تعلیل درست کنیم؟ بله در فارسی که میگوییم این مطلب نشأت میگیرد از این مطلب به این معنا است که این مطلب علت است ولی این بیان (قیل للابتداء او للتعلیل) ابن هشام خیلی خوب است که بفهماند این ها یک شی نیستند یعنی در فارسی این دو شاید یکی باشد چراکه استعمال کلمه نشأت در علت هم است اما در عرب بین این دو فرق می باشد

یعنی در یکی نگاه به مبدا شروع است که ممکن است در اون تعلیلی نباشد اما در تعلیل نگاه به علت است که بجایش من اجله می نشانند که بخاطر همین ابن هشام گفت من اجل ذکر الله.

جلسه ۶۴

السابع: مرادفة الباء،

اولین معنائی که برای باء ص ۱۰۳ مطرح کرده که اصلی ترین معناست الصاق است گرچه آنجا گفتیم که دومین معنا که تعدیه خاصه است سیبویه نیز تلقی به قبول کرده است. اگر ابن هشام نخواهد تخطی کند از آن قانون باید منظورش باء الصاق باشد همانگونه که در ص ۱۷۱ درباره عن مرادفه باء گفت که منظورش الصاق بود و در استعانت دیگر باء نگفت تا قرداد حفظ شود. ولی با مراجعه به جنی الدانی ص ۳۱۴: یونس در این آیه شریفه قائل شده است که باء استعانت است و صبان ۲/۲۱۳ و وافی ۲/۴۲۹ و دمامینی در شمنی ۲/۸۹ و دسوقی ۲/۲۵۵ و امیر نیز همین را گفته اند. استاد عابدی: بعید می دانم که ابن هشام تخطی از قرار داد کند. یا باید گفت که ابن هشام قائل شده که این آیه قابلیت دارد که الصاق باشد هرچند می شود استعانت هم باشد لذا گفته است مرادفه الباء و اگر نتوانیم این را تطبیق دهیم پس ایشان سهو قلم کرده است و منظورش از باء استعانت بوده است که انتساب می دهد این را به یونس. اگر منظورش الصاق بوده است و این را منسوب می کند به یونس باید حل کرد که آیا ابن هشام جایی دیده که یونس همین را گفته؟

نحو: (يُنْظَرُونَ مِنْ طَرَفِ خَفَى) (الشوری / ۴۵)

توضیح آیه: در مورد ماده ی نظر اساس البلاغه ص ۶۴۰ و لسان ۱۴/۱۹۱ و قاموس المحيط ص ۵۰۸ گفته اند که ماده نظر با باء به کار می رود: نظرت بالنظاره در این استعمال باء سر آله الفعل آمده و طبق تعریف ابن هشام ص ۱۰۴ بائی که سر آله الفعل بیاید باء استعانت است. پس اینکه یونس باء استعانت گرفته است از لغت کمک کار دارد. آیا باء می تواند الصاق باشد؟ آن نظری که آن نظر ملصق است به طرف خفی یعنی ابن هشام از طرف خفی به عنوان چیزی که نظر به آن الصاق می شود نگاه می کند نه آلت نظر. استاد عابدی نظر ابن هشام را غلط نمی بیند گرچه استعانت بهتر است یعنی با الصاق بی ربط تمام نیست. معنای طرف لسان ۷/۱۴۵ الطرف ای اطباق الجفن علی الجفن یعنی پلک را بر پلک گذاشتن یعنی وقتی نظر ملصق شود به اطباق (قراردادن) به معنای دزدانه نگاه کردن است. بخاطر همین در عرب به خود جفن و به چشم که شامل جفن است طرف گفته شده است بخاطر همین جناب فولادوند ص ۴۸۸ زیرچشمی نگاه کردن ترجمه کرده است و ایضا نمونه ۲۰/۴۷۴.

قاله یونس و الظاهر أنها للابتداء.

ابن هشام به تبع زمخشری ۳/۴۰۸ این من را ابتدا می داند یعنی الظاهر عندی یعنی نگاه شروع می شود از زیر چشمی و کم کم نگاه کردن تا به نگاه های عمیق برسد. یونس (استاد سیبویه) در فهم معنا از ابن هشام کمتر نیست مگر اینکه اشتباه اجتهادی کند فلذا ما اگر به این آیه به صورت احتمالی و ثبوتی نگاه کنیم یعنی خود این آیه نه نسبت به پس و پیشش هر دو تطبیق دارد هم استعانت و هم شروع نظر. اما با وجود قرینه می شود به مقام دلالت دلیل و اثبات برسیم که یکی ارجح شود فلذا یونس غلط نگفته است همانند اینجا در مغنی ص ۱۷۱ در مثال رمیت عن القوس، ابن مالک عن را استعانت گرفت که ایشان لسان المتقدمین است و بیشترین اسم را ابن هشام در این کتاب از او آورده که آنجا گفتیم هر دو صحیح است یعنی عن را مجاوزت و استعانت گرفتن ولی مهم غرض متکلم است که اگر به قوس اراده آلت کرده باشد استعانت است. ابن مالک این توانایی را دارد که بفروماید عرب حجت این استعمال

را برای آلت الفعل هم به کار برده اند. اینجا نیز هر دو صحیح است ولی با نگاه به اول و آخر آیه می توان رسید که کدام راجح است. ابن هشام نسبت به این آیه بیان ظهور کرد اما چون یونس مثال دیگر نزده ابن هشام من مرادفه الباء را نپذیرفته.

الثامن: مرادفة «فی».

نکته: در لغت به دنبال حروف جر عام نگردید که حروف جر عام فی و لام است چراکه کار لغوی است و هر فعلی از آن جهت که فعل و حادث است معلول و نیازمند به علت حدوث دارد علتی که پدید آورنده اش باشد لذا هر فعلی می تواند لام داشته باشد و نیاز به مراجعه به لغت نیست بلکه جایی لغت لام را مطرح کرده است که آن لام ها، معانی خاص دارد مثلاً در بحث الی در علی نظر اللام. همین طور فی چراکه هر فعلی از جهتی که فعل است یک ظرف زمانی و مکانی دارد لذا برای فهم معنای ظرفیت آدرس به لغت نمی دهیم. اینجا باید مجرور نسبت به متعلق معنای ظرفیت را برساند که همین کافی است که بگوییم معنای ظرفیت دارد.

نحو: (أرونی ماذا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ) (فاطر / ۴۰) نمونه/ ۱۸| ۲۸۴ و ۲۸۵.

در آیه اول ابن هشام معنای ظرفیت را تلقی به قبول نمی کند. قبل این آیه آریتم شرکاء کم ... است که ابن هشام در بحث کاف، کاف اُریتم را کاف خطاب گرفته و خود اُریتم را به معنای خبری البته همه این نظر را ندارند. این اُرونی نیز می تواند به معنای خبری باشد یا می تواند به معنای رؤیت بصری باشد یعنی نشان دهید. اگر من به معنای ظرف باشد زمین را ظرف برای خلق میگیرد. بیان تطبیقی این آیه: خدا اینهمه چیز خلق کرده آنها چه چیزی در زمین خلق کرده اند و خدای بی اثر چه جور خدایی است. طبق این بیان این استفهام طلب تصور است.

(إِذَا نودى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ) (الجمعة / ۹) نمونه/ ۲۴| ۱۲۵.

آیه دوم: جُمعه به سکون میم نیز صحیح است فقط لغت دیگر عرب است اما به ضم لغت حجاز است. این ندا ظرفش یوم جمعه است فلذا من به معنای فی است و احتیاجی به مراجعه به لغت نیست که نودی با فی استعمال شده یا نه. ابن هشام در این آیه تلقی به قبول می کند البته هم/ ۲| ۳۷۸ و جنی الدانی گفته اند که کوفیون در این آیه فی گرفته اند که ابن هشام نیز پذیرفته. به نظر استاد عابدی می توان این آیه را تأویل کرد و من را به معنای خودش گرفت اگر بحث احتمالات باشد.

و الظاهر أنها فی الأولى لبيان الجنس مثلها فی (ما نُنشِخُ مِنْ آية) (البقرة / ۱۰۶)

مثلها یا مثلها هر دو صحیح است مطالب تفسیری آیه ما ننسخ نمونه/ ۱| ۳۸۸. صبان/ ۲| ۲۱۲ گفته نظر ابن هشام نیست بلکه نظر بصریون است. پس این من اولی بیان جنس است از ماذا و اسم مبهم ماذا است یعنی هل خلقوا الارض چون رابطه یشان حملی است. این استفهام طلب تصدیقی است که جوابش با نعم و لا است. البته در مغنی یک گفته شد که این اماره است نه دلیل بر تصدیقی بودن طلب. استظهار بصریون از آیه این است نه اینکه بخواهد بگوید زمین جایی است برای خلق که آیا شما چیزی خلق کردید در این زمین؟ بلکه مراد هل خلقوا الارض است. آقای حجت/ ۵| ۱۳۹۲ می گوید که اظهر پیش من همان نظر که من به معنای فی است می باشد؛ دقت شود بخاطر پس و پیش آیه. نمونه گفته شد و مجمع/ ۷| ۶۴۲ نیز دیده شود.

منابع برای وجه الثامن: وافی/ ۲| ۴۲۸ حاشیه ۳ و جنی الدانی ص ۳۱۴ که موافق است با ابن هشام و امیر/ ۲| ۱۶ نکته ای دارد برای دفترچه نحوی که اصل عدم اشتراک لفظی است که بخاطر همین من به معنای فی نیست.

ترجمه فولادوند: به من نشان دهید که چه چیزی از زمین را آفریده اند. عده ای در نحو قائل اند که یک من بیان جنس داریم که مشوب است به تبعیض و ظاهراً این ترجمه متناسب است با این قول یعنی هم بیان جنس است هم تبعیض یعنی برای زمین اجزاء

لحاظ شده. منابع برای بیان جنس مشروب به تبعیض: صبان در معرب و مبنی: قوله من الاسماء بیان لما مشوب بتبعیض و صبان در باب اضافه: وانو معنی من ای البیانیه و یوخذ من کلام الشارح أن بیانها مشوب بتبعیض و هو صحیح. دروس البلاغه (شرح مختصر المعانی) ۵۸/۱ ذیل بحث المراد من الاستعارة بالکنایة ثم کلمة من فی قوله من مفتاح العلوم لتبیین مشوب بتبعیض و لیست لتبیین المحض.

التاسع: موافقة «عند»، نحو: (لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا) (آل عمران / ۱۰)

این قول در همع/۲/۳۷۸ آمده است. اینجا موافقه گفت چون معنای اسمی کرده است. البته یک جاهایی این را رعایت نکرده مثل ص ۶۰ کتاب که الخامس موافقه فی در حالی که فی حرف است و در ص ۱۷۰ الخامس مرادفه بعد در حالی که باید موافقه بعد میگفت. دسوقی در آدرس اولی می نویسد که تفنن در عبارت است.

برای کار کردن معنای عند: صحاح/۱/۳۱۴ و وافی/۲/۲۷۱ و همع/۲/۱۲۱ و صبان/۲/۲۵۱.

قاله أبو عبیده و قد مضى القول بأنها فى ذلك للبدل.

ابوعبیده چنین استظهار کرده که معنای آن عند الله است. معرفی ابوعبیده: ص ۷۶ و ص ۸۸ نیز آورده چراکه ایشان متوفی ۲۰۹ نزدیک عرب حجت است و من ائمة اللغة نیز است علاوه بر نحوی بودن که در لسان نقل قول از ایشان زیاد است: بغية الوعاة.

العاشر: مرادفة «ربما»

جنی الدانی ص ۳۱۵ از سیرافی همین را نقل می کند و وافی/۲/۴۳۱ و آقای حجت/۵/۱۳۹۳ می گوید ربما تکثیری است.

و ذلك إذا اتصلت ب «ما» كقول أبي حنيفة النيميري: ۲۹۰ و إنا لما نضرب الكبش ضربةً على رأسه تلقى اللسان من الفم

توضیح شعر ص ۲۹۷ آمد.

قاله السيرافى و ابن خروف و ابن طاهر و الأعم،

بغية الوعاة: ابن طاهر عالم باللغة

و الظاهر أن «مِنْ» فيها ابتدائية

همع/۲/۳۷۸ گفته نظر اکثرون است.

و «ما» مصدرية، و أنهم جعلوا كأنهم خلقوا من الضرب، مثل: (خُلِقَ الإنسانُ مِنْ عَجَلٍ) (الأنبياء / ۳۷)

معنا مانند مما ان یکتب است که به معنای مبالغه است.

الحادى عشر: مرادفه «على»، نحو: (وَنَصْرَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا) (الأنبياء / ۷۷) نمونه/۱۳/۴۶۳

على به معنای استعلاء. صحاح/۴/۵۱۴ و لسان/۱۴/۱۶۰ گفته اند که نصر با على متعدی می شود.

نکته: این تأویلی که یقبله اللفظ را در تنبیه گفتیم زمانی مورد دارد که لغت آن ماده را با آن حرف جر به کار برده باشد وگرنه اگر در لغت نبود سراغ تأویل رفتن خطاست. همینجا بصریون که قبول ندارند من به معنای على را نمی توانند از راه تأویل بروند بخاطر همین از راه تضمین می روند.

و قيل: على التضمن، أى: منعناه منهم بالتصر.

جنی الدانی ص ۳۱۳ آمده که بصری ها پذیرفته اند. مکارم|۱۳|۴۶۳ حاشیه ۲ دارد که نصرناه به معنی یاری کردن توأم با نجات است چراکه ماده نجات است که با من متعدی می شود یعنی در نصرنا ماده نجیناه تضمین شده است لذا در معنا باید اینجوری معنا کرد نصرت همراه با نجات. ولی جنی الدانی با ماده منع تضمین می کند که باید رجوع کرد به مصباح المنیر ص ۳۰۵: دو مفعولی است که هم متعدی به نفسه بکار می رود منعه الامر: این استعمال بدر نمی خورد لذا منعه من الامر بدر ما می خورد که تضمین کنیم در نصرناه و من ابتدای غایت است: منعناه من القوم الذین کذبوا بالنصر که بالنصر فایده قاعده تضمین است که در باب ثامن گفتیم که در تقادیر تضمین یکی اینکه حال آورد و دیگری همین: باز داشتیم نوح را از کسانی که کذبوا بنصرنا. اگر خدا کسی را بازدارد از دشمنانش یعنی از او محافظت و یاری کرده است. لذا ما حرف این قیل را می پذیریم و معنا تمام و زیبا است. البته بیان آقای مکارم هم خوب است و مهم با تضمین حل کردن است.

جلسه ۶۵

بقیه الوعاة ص ۷۷۰: معرفی اعلم.

مرادفه علی را برخی قائل شدن وافی|۲|۴۳۰ و اشمونی|۲|۲۱۳ البته خود صبان بیان آقای مکارم را دارد و از راه تضمین ماده نجات مشکل را حل می کند. اینجا المنجد ص ۸۱۲ دیده شود: نصره من و علی عدوه: نجاه منه او اعانه علیه. ایشان همه را در کنار هم قرار داده؛ واقعا اینها با لغت چه کار کرده اند؟

الثانی عشر: الفصل،

اینها یک سری از استعمالات را دیده اند که در آنها نحوه ی ماقبل و مابعد کلمات به کار رفته لحاظ شده و گفته اند که من داخل است بر ثانی متضادین با ماده خاصی که در این صورت هیچ کدام از آن معانی را ندارد و بهترین معنایی که می شود به آن داد فصل است که البته این از مزحکات است.

و هی الداخلة علی ثانی المتضادین،

آن ماده ای که در بدل بود با اینجا متفاوت است. همینجا جنی الدانی ص ۳۱۳ دارد: قد تدخل علی ثانی المتباينين من غير تضاد نحو...

نحو: (وَاللّٰهُ يَغْلُمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمَصْلِحِ) (البقرة / ۲۲۰) نمونه|۲|۸۵

در این آیه من آمده تا جدا کند بین مفسد و مصلح را و ماده اش که علم است با فصل سازگار است .

(حَتَّى يَمِيزَ الْخَيْثَ مِنَ الطَّيِّبِ) (آل عمران / ۱۷۹) نمونه|۳|۱۸۷

طیب با خبیث متضادین هستند و ماده نیز ماز است که با فصل سازگار است یعنی جدا کردن طیب از خبیث.

قاله ابن مالک ، و فيه نظر؛ لأن الفصل مستفاد من العامل، فإن «مازَ» و «مَيَّزَ» بمعنى «فصلَ» و العلمُ صفة توجب التمييز،

ابن هشام این را قبول نمی‌کند چراکه فصل در هر دو آیه قرینه دارد که از چه بدست می‌آید که در آیه اولی علم به کار رفته که علم در لغت به حالت نفسانی که سبب می‌شود انسان یک شیئی را به ماهیتهی بشناسد و آنرا با شیئی به ماهیت دیگر خلط نکند. مثلاً این علم جدا می‌کند ماهیت کتاب را از مائیک. پس علم صفتی است که سبب فصل می‌شود پس این معنای فصل زیر سر علم است نه من. و در آیه دوم ماز در لغت به معنای فصل است حتی یمیز یعنی حتی یفصل نه من که این از مزحکات است که من معنای فصل را برساند.

و الظاهر أن «من» فی الآيتين للابتداء، أو بمعنى «عن».

همع|۲/۳۷۸ نظر ابن هشام را تلقی به قبول کرده و صبان|۲/۲۱۳ گفته: من التی للمجاوزة علی اظهر اوجه یکی از بهترین جاهایی که میرساند من به معنای مجاوزت است جایی است که من داخل می‌شود علی ثانی المتضادین. خضری|۱/۴۰۸ نیز قبول کرده. اگر ابتدا باشد: علمی که مصلح مبتدء به آن علم است یعنی علمی که ناشی می‌شود از مصلح بدین صورت که اگر انسان علم به مصلح پیدا کند بنا به مقدمه تعرف الاشياء باضدادها که اینجا فرض است که می‌داند بین ماقبل و مابعد متضادین است چون نکته و اماره دادن پس اگر یکی از متضادین را شناختی دومی را خواهی شناخت. در آیه دوم نیز موقعی که میز شروعش از طیب است نتیجتاً خبیث باید شناخته شود. معنای عن: جاوز المفسد المصلح بسبب العلم. خیلی معنا قشنگ است. جاوز الخبیث الطیب بسبب المیز.

الثالث عشر: الغایة،

این متن از مشکلات است: ابن هشام معنای اولی که برای من گفت ابتدای غایت بود و اینجا معنا الغایه است پس این نشان می‌دهد که این دو یکی نیستند. اونجا گفته شد که کلمه غایت نزد مشهور در معنای مجازی مسافت به کار رفته است ولی اینجا غایت به معنی مسافت نیست بلکه همان معنایی است که در لغت آمده یعنی النهایه.

قال سیبویه: و تقول رأیته من ذلك الموضع فجعلته غایة لرؤیتک، أي: محلاً للابتداء و الانتهاء،

این قول را سیبویه نیز گفته است با مثال: دیدم او را از این موضع. یعنی قرار می‌دهی این موضع را غایت و انتهای رویت ولی با تفسیر ابن هشام که محل برای ابتداء و انتهاء می‌داند مشکل دارد. برای حل این چند نکته لازم است:

نکته اول: در کتب نحوی مثل جنی الدانی در شماره هشت: الثامن الغایه ذکره متأخرین و حمل علیه کلام سیبویه آنجا نیز ایشان می‌نویسد ابتداء و انتهاء معا ولی در کتاب شرح التصریح|۱/۶۴۱ ازهری گفته از معانی من انتهاء است که این مشکل را مضاعف می‌کند و همچنین در شرح تسهیل|۳/۸ عنوان انتهاء می‌دهد ولی در لابلائی بحث غایت را مطرح می‌کند. نظر ابن هشام برای ما روشن است بنابه ص ۱۰۷ که گفت: الثالث عشر الغایه نحو قد احسن بی ای الی. پس از جمع این دو صفحه نظر ابن هشام روشن است که منظورش از غایه انتهاء الغایه است اما با این تعبیر اینجا مشکل دارد: محلاً للابتداء و انتهاء.

مقدمه دوم: در برخی کتب نحوی برای غایت معنای روشنی بیان کرده اند که دچار هیچ اشکالی نیست مثل معانی النحو|۳/۶۷ می‌نویسد رایت محمداً من داره فقد جعلته غایتاً لرؤیتک فانت لم تکن فی داره و انما هو کان فی داره فجعلته غایه لرؤیتک. یعنی اون دار را غایت رویت قرار دادی با اینکه خودت در دار نبودی ولی محمد در دار بود.

نکته سوم: برخی آقاییون مثل ابن هشام غایت را این چنین تفسیر کرده اند مثل سیوطی در همع|۲/۳۷۸ که گفته محلاً للابتداء و الانتهاء. البته حدس استاد عابدی این است که سیوطی از ابن هشام رجز زده و دقتی در بحث نکرده اما محشین مثل

دسوقی|۲/۲۵۷ و امیر|۲/۱۶ و به تبع این آقایان دکتر عبدلطیف|۴/۸۷ حاشیه ۴ در ابتدا فرموده اند که ابن هشام اشتباه کرده و نباید می نوشت محلا للابتداء ای محلا للانتهاء چراکه هذا لا یناسب کونها للغایه این مناسب نیست با معنای غایت. منتهی دسوقی و امیر راه حلی نیز ارائه داده اند براساس همان چیزی که حکما در فیزیک گفته اند اینکه چشم اگر جسمی را می خواهد ببیند آن شیئی مرئی اگر می خواهد مرئی شود باید نوری از چشم شما به آن شیئی بتابد و از آن شیئی به چشم شما برگردد تا شما بتوانید بگویند آن شیئی مرئی است، محشین میگویند شاید منظور ابن هشام این بوده بخاطر اینکه نوری از چشم شما به شیئی برسد به این لحاظ انتهاء غایت و محلا للانتهاء است و از آن جهت که پرتویی از آن شیئی به چشم شما میرسد تا صدق علیه المرئی و شما رائی شوید ابتدای غایت است؛ پس هم ابتدا و هم انتها شد. علاوه بر اینکه این در حکمت درست است یا نه این عرفی نیست و خود امیر در آخر می نویسد لکنه لا ینی علیه معان العرب. البته امیر مطلبی دارد که در جلوتر به دردمان خواهد خورد: قد یقال الابتدا باعتبار الثبوت. و ایضا مضحکه بودن این توجیه در مثال دوم اخذته من زید نمایان تر می شود چراکه لابد باید گفته شود موقعی که دستم را به زید دراز می کنم زید انتهاء غایت می شود و زمان که گرفتم و بر می گردانم ابتدا غایت است. حل حجت خراسانی|۵/۱۳۹۴ گرچه عبارت مضطربی است: یعنی او را محل ابتدای رویت و انتهای رویت قرار دهید به این معنا که ابتدای رویت از تو است و انتهای رویت از اوست یعنی شروعش از رائی و ختمش به مرئی بعد صفحه بعد گفته محل ابتدا تو و محل انتها تو هستی. سوال از استاد حجت خراسانی: لازمه حرف شما این است که رایت من ذالک الموضع این «ت» فاعل محل ابتدا شود و این ذلک الموضع محل انتها شود و حال آنکه ابن هشام سر من بحث می کرد و من را گفت الغایه و اینکه غایه را به محل للابتدا و انتها تفسیر کرد؛ این فرمایش را نیز قبول نمی کنیم.

ابن هشام قول را نسبت داد به سیبویه که در ۵ جلدی های الکتاب|۲/۳۰۸ و در دوجلدی ها|۱/۳۸۸ می باشد: تقول رایته من ذلک الموضع فجعلته غایه لرویتک كما جعلته غایه حیث اردت الابتداء و المنتهاء. ظاهرا ابن هشام از حیث اردت الابتدا و المنتهاء آن ای محلا... را فهمیده. شکافتن کلام سیبویه توسط ابن سراج نحوی طراز اول که فهم او مورد عنایت خیلی از نحویون قرار داده شده در اصول|۱/۲۴۸: و حقیقه هذه المسأله انک اذا قلت رایت الهلال من موضعی فمن لک و اذا قلت رایت الهلال من خلال السحاب فمن لهلال و الهلال غایه لرؤیتک. فلذلک جعل سیبویه من غایه فی قولک رایت من ذلک الموضع و هی عنده ابتداء غایه اذا کانت الی معها مذکوره او منویه فاذا استغنی الکلام عن الی و لم تکن نقیضتها جعلتها غایه. و بعد مثال اخذته را می زند که لم ترده ابتدا له منتها. ای استغنی الکلام دون ذکر المنتها هذا المعنا اراد و الله اعلم. در مثال رایت الهلال من موضعی این من نشان می دهد که از جایی که هستیم هلال را دیدم ولی اگر بگویند رایت الهلال من خلل السحاب چون مجرور من خلل است این موضع خلل است و هلال غایت رویت شما است پس عبارت سیبویه که غایت گرفت نباید رایت الهلال من موضعی باشد چون مجرور من مربوط به شما می شود و مثالی برای سیبویه باید تطبیق داد که اینجوری باشد: رایت الهلال من خلال السحاب من برای هلال است و هلال غایت رویت است و لذا سیبویه من را برای غایت قرار داد پس من نزد سیبویه ابتدای غایت است موقعی که بتوان در مقابلش الی لحاظ کرد. ولی اگر یه جا استغنی الکلام از الی و نقیض من موجود نباشد یعنی الی موجود نباشد در این صورت من به معنای غایت و انتهاء است و این محلا للابتدا و الانتهاء که ابن هشام فهمید غلط است بلکه این حیث اردت الابتدا و الانتهاء تشبیهی است که سیبویه به کار برده و ربطی به این رایت من ذلک الموضع ندارد. یعنی سیبویه تشبیه می کند بدین صورت که در برخی استعمالات من غایت است مثل جایی که شما اراده کردی ابتداء و انتهای را مثل ذهبت من کوفه الی بصره.

لکن با عبارت ابن هشام دو برخورد میتوان کرد: یکی اینکه ابن هشام فهمیده چه نوشته و منظور ابن هشام از محلاً للابتدا و انتهاء جمع ابتدا و انتها در مجرور من نیست بلکه این واو به معنای او است که خودش در مباحث مغنی اللیبب داشته یعنی محلاً للابتدا و الانتها که اگر رایت الهلال من موضعی گفتم در این صورت من محلی است برای ابتدا و اگر رایت الهلال من خلل السحاب باشد این من انتهاء غایت است ولی برخورد دوم اینکه ابن هشام غلط فهمیده که در این صورت نیز می شود درست کرد که منظور ابن هشام این است که شیئی محل اول و آخر دیدن باشد که عرف به کار می برد یعنی مبدء کون الهلال مرئیا ذلک الموضع و منتها کون الهلال مرئیا ذلک الموضع مثل منجمین که در استهلال در دیدن چیزی از سماویات می گویند که این اولین و آخرین جا که میتوان دید همین است.

جلسه ۶۶

رضی|۴|۲۶۵ مثالی میزند که دو من در آن بکار رفته است که بعضی اینجا خلط کرده اند.

قال: و کذا «أخذته من زید»

اینجا نیز به همان شکل است یعنی زید غایت اخذ است.

و زعم ابن مالک أنها في هذه للمجاوزة،

جناب ابن مالک در مثال اخذته من زید من را مجاوزت گرفته یعنی اخذته اخذا مجاوزا لزید یعنی اخذته عن زید. ولی در نظر ابن هشام نه مجاوزت است نه غایت بلکه من ابتدای غایت است فلذا معنای ثالث عشر الغایه فقط در رایته من ذلک الموضع میباشد که اگر منظور از ذلک الموضع موضع مرئی باشد.

والظاهر أنها للابتداء؛ لأن الأخذ أبثداً من عنده وانتهی إلیک.

هر ظهوری دلیل می خواهد که اینجا دلیل، معنای خاصی است که ابن هشام از اخذ فهمیده که برای صحت این فهم باید به لغت مراجعه شود. ابن هشام از اخذ اینرا فهمیده که اخذ دستش را به سمت مأخوذ منه برد لذا مأخوذ منه که زید است ابتدای اخذ می شود پس از مأخوذ منه شروع و ختم به آخر می شود. عنده یعنی فاعل اخذته و انتهی الیک که منظور زید است لذا زید ابتدای غایت اخذ است.

الرابع عشر: التنصيص على العموم،

این دو معنای باقی مانده زائده اند ولی بخاطر تفاوت معنایی ابن هشام این دو را جدا کرده است. یعنی من زائده به تنصيص على العموم و توکید العموم تقسیم شده است.

دو نکته: دلالات لفظیه از جهت مدلول شان سه مرتبه دارند در نظر مشهور ولی اشخاصی مثل آقای سبحانی مخالف اند: ۱- نص: از بهترین تعاریف: آن یکون مدلولها متعینا و واضحا (قید واضح اجمال را خارج می کند) بنحو يحصل الجزم بارادته و لا یکون ثمة باحتمال و ارادة خلافه ولو بمستوى الوهم هذا هو المعبر عنه بالنص. نص مدلولی از کلام را گویند که تنها مدلول باشد و احتمال مخالف در مقابلش صفر باشد که این مدلول نصی می شود. ۲- ظهور: آن لدلالة لفظية أكثر من معنأ محتمل و یکون احد المعانی المحتمل هو المتعین من تلك المعانی الا أن تعینته لا یصل لمستوى القطع بل یضل احتمال الخلاف واردا و هذا هو المعبر عنه بالظهور. یعنی یک

احتمال راجح است و مدلول تک احتمالی نیست و چند احتمال دارد اما یکی اش راجح است. لذا بناء عقلا این است که این احتمال راجح را می گیرند که به آن ظاهر می گویند. لذا یکی اش می شود متعین اما این تعین به صورت جزئی نیست که اگر جزئی بود نص می شد. بهترین دلیل حجیت ظهور بناء عقلا است در نزد محقق خوئی، اصفهانی، نائینی و مرحوم امام. ۳- اجمال: مدلول واضح و معین نباشد که اینجا کاری با آن نداریم.

نکته دوم: قبلا در سیوطی و غیره گذشت که اسم نکره در مقابل اسم معرفه است که این دو اجتهاد می خواهد برای فقاقت و همچنین اسم جنس و علم جنس. استاد عابدی ذیل بحث ال وارد تفاوت های اسم نکره و معرفه شده است. اسم نکره در یک تقسیم بندی به دو نوع تقسیم می شود: ۱- هم در موجب بکار می روند به نحو شایع و کثیر هم در غیر موجب مانند رجل. ۲- یا در موجب اصلا بکار نمی رود مثل غریب و مُعَرَّب به معنای احد به تصریح لسان|۹|۱۱۷ که در غیر موجب بکار می رود یا اگر بکار رود در موجب بسیار قلیل و اندک است نه شایع و رایج یا اینکه تأویل می برند. عده ای مثل عباس حسن می گویند که احد از این مقوله است مثل قل هو الله احد ولی کثیرا در غیر موجب به کار می رود. عده ای معتقد اند که احد و دِیَار هم که همشون یک معنا دارد همینگونه است. چهار تا غریب، معرب، احد و دِیَار اینگونه اند. وافی|۲|۴۲۶ و ۴۲۷ و اشمونی|۲|۲۱۲ و جنی الدانی ص ۳۱۶ که می فرماید نکره های مختص به نفی. همین اختلاف در نکره باعث شده است که ابن هشام بین این دو زائده فرق بگذارد.

تفاوت این دو نکره: دسته اول: اگر دسته اول یعنی در موجب و غیر موجب مثل رجل بکار می روند در سیاق نفی و غیر موجب واقع شوند این نکرات دو احتمال دارد معنایشان: یکی ظهور در عموم (نفی جنس) که احتمال ظهوری یعنی احتمال راجح یعنی هیچ مردی پیش من نیامد در مانند ما جائی رجل. و در مقابل احتمال نفی وحده نیز می تواند باشد: یک مرد پیش من نیامد. این احتمال نیز موجود است چراکه از استعمالات عرب می فهمیم استعمالاتی که گاه ظهور را برعکس می کند همانند: ماجائی رجل بل رجلان یا رجال. این بل رجلان و رجال قرینه است بر اینکه رجل ظهور پیدا کرده در نفی وحده چون قرینه ظهور ساز است. پس این استعمال نشان می دهد که ماجائی رجل در نفی وحده نیز به کار می رود به عنوان یک احتمال ولی ممکن است این احتمال قرینه داشته باشد و به حد ظهور برسد.

چرایی ظهور در عموم یعنی ماجائی رجل چرا ظهور در عموم دارد و نسبت به وحده یک احتمال است؟ این اجتهاد می خواهد که در بحث نکره در سیاق نفی و نهی یعنی غیر موجب بحث می شود. اقوال دلیل ظهور: برخی قدماء اصولیون همانند هدایه المسترشدين|۳|۲۳۲ تا ۲۵۰ می فرمودند که دلیل ظهور وضع است برای افاده عموم یا آنچنانکه صاحب کفایه|۲|۱۴۳ و امام رضوان الله در تنقیح الاصول|۲|۳۳۵ می فرمایند که دلیل ظهور مقدمات حکمت و اطلاق است یا آنچنانکه مرحوم بروجردی در نهایه الاصول ص ۳۲۰ می فرماید بنابه قاعده عقلی: الطبیعه لا تنعدم الا بانعدام جميع افرادها یعنی طبیعت زمانی منعدم می شود که جمیع افرادش منعدم شود یعنی اگر مولا گفت لاتشرب خمر این جعل برای یک بار کفایت نمی کند بخاطر همین آقای بروجردی می فرماید بخاطر این قاعده یعنی طبیعتی مثل خمر اگر منعدم می خواهد شود منعدم یعنی غیرموجب بهش بخورد که اینجا لاتشرب است زمانی منعدم می شود که همه افرادش را کنار بگذاریم. اگر قرار است طبیعت رجل منعدم و بهش نفی بخورد باید جمیع افرادش منعدم شود و جمیع افراد یعنی ظهور در عموم. برخی به غلط تصور کرده اند که این قاعده فلسفی است بلکه به عکس در فلسفه این رد شده است. و اینکه آقای بروجردی عقل فرموده منظور عقل عرفی است همانطور که شاگردش آیت الله سبحانی در مبسوط مصحح|۲|۳۲۱ و ۳۲۲ فرموده. پس اینجا نفی وحده و عموم را دارد ولی نسبت به عموم ظهور دارد که اگر منی داخل شود بر اسم نکره یعنی ما جائی من رجل شود: (وقتی من بیاید قبل از رجل) این من زائد است ولی دخولها کخروجها نیست یعنی نکره بمعنی الشهور نیست بلکه اگر این زائد را برداریم جزء معنا نابود میشود پس لمجرد توکید و بمعنی المشهور نیست بلکه این مثل ما جائی زید و لا عمرو است که آنجا نیز لام زائده است. این من وقتی داخل می شود این ظهور را به حد نص می برد. پس بخاطر این تنصیص نمی توان بل رجلان به کار برد چون تناقض صدر و ذیل می شود.

و هی الزائدة فی نحو «ما جاءنی من رجل»

ابن هشام دسته اول را با نحو گفت ولی ما قاعده گفتیم نکره ای که هم در موجب و غیرموجب به کار رود.

فإنه قبل دخولها [من] یحتمل نفی الجنس و نفی الوحدة و لهذا یصح أن یقال: «بل رجلاً» و یمتنع ذلك بعد دخول «من».

به این من تعبیر «داخل است بر محتمل العموم» می کنند مثل دسوقی که چنین تعبیر دارد. ص ۲۵۲ اقسام زائده بیان شد و ص ۲۴۷ : تخالف لا هذه إن: أنَّ اسمها اذا لم یکن عاملاً فانه یبنی، قیل لتضمنه معنی من الاستغراقية. من استغراقیه که در این صفحه ذیل الثانی بکار میرود منظور همین من است که برای تنصیص علی العموم است. لذا نام دیگر این من، من استغراقیه است. به این من بقیه مانند رضی ۲۷۹/۳ | ۲۶۹/۴ و وافی ۴۲۶/۲ و شرح التصریح ۳۴۳/۱ و صبان و اشمونی ۲۱۱/۲ به این تصریح کرده اند.

الخامس عشر: توكید العموم، و هی الزائدة

اگر نکره از قسم دوم باشد یعنی در موجب به کار نمی روند یا قلیل به کار می روند به این نکره ها صیغه العموم می گویند به تعبیر ابن هشام و وضعت للعموم نیز به تعبیر دسوقی ۲۵۷/۲ : هی داخله علی الموضوع علی العموم. پس عریب، واحد، دیار و معرب اینها تصریح در عموم اند یا وضع در عموم که این من فقط توكید می کنند عموم موجود را. این من زائده به معنای مشهور است که صرف توكید است لذا این کلمات وقتی من هم نباشد این عموم را می رسانند. مثل ماجائی من معرب او من احد او من دیار. همع ۳۷۹/۲ و جنی الدانی ص ۳۱۶ .

فی نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «فَوَ الَّذِي وَسَّعَ سَمْعُهُ الْأَصْوَاتَ مَا مِنْ أَحَدٍ أَوْدَعَ (وارد کند قلبی را سرور) قَلْباً سروراً إِلَّا وَ خَلَقَ اللَّهُ لَهُ مِنْ ذَلِكَ السَّرُورَ لَطْفاً» و قولك: «ما جاءنی من أحد أو من دیار» فإن «أحداً و دیاراً» صیغتا عموم.

جلسه ۶۷

بحث باقی مانده از بیان جنس: هی و مخفوضها فی موضع نصب که در آن آیه شریفه اگر مهما را مبتدا قرار دهیم مشهور آقایان آمدن حال از مبتدا را قبول نمی کنند بخاطر همین جواب هایی داده اند: یکی اینکه ص ۳۱۵ آمده که این آیه دو ترکیب دارد که ترکیب دوم بنابر اشتغال مبتدا خواهد بود پس کسانی که آمدن حال از مبتدا را قبول ندارند ترکیب دوم را می گیرند. جواب دوم: این من آیه برای تبیین مهما است ولی لازم نیست حال از مهما باشد بلکه ذوالحال می تواند ضمیر در به باشد که این ضمیر به مهما برمیگردد البته اینکه ذوالحال ضمیر مجرور یا مضاف الیه باشد نکاتی دارد که متذکر نمی شویم. اما کسانی که حال آمدن را قبول دارند از مبتدا مثل سیبویه، ابن مالک و سیوطی در همع ۲۳۲/۲ ترکیب اول را دارند. دسته دیگر نیز این را استثنا کرده اند یعنی حال آمدن از مبتدا را قبول نکرده اند به غیر از مهما که برای جهت این استثنا مراجعه شود: شمنی ۸۸/۲ و دسوقی ۲۵۰/۲ و امیر ۴/۲ .

سیوطی ص ۱۲۹ اسم من تنصیص علی العموم را من جنسیه گذاشت ولی منظور سیوطی از جنسیه نه من تبیین جنس است بلکه من استغراقیه است. اشکال ندارد مجرور ما طبیعت باشد و طبیعت افاده معنای جنسی کند.

و شرط زیادتها فی النوعین ثلاثة أمور:

در سیوطی ص ۲۱۳ گذشت. این سه شرط لازمه زائده بودن من هستند اما ظاهراً کفایت نمی کنند برای زائده بودن اما اگر نبودند قطعاً زائده نیستند.

أحدها: تقدم نفي أو نهي أو استفهام بـ«هل»،

منظور از استفهام بهل و چرا ادوات دیگر استفهام نیست؟ جواب متعدد: جنی الدانی ص ۳۱۷ گفته لایفرض ذلک فی جمیع ادوات الاستفهام انما یفرض فی هل. چیزی که از عرب حجت رسیده فقط هل است. همین بیان در همع | ۲/ ۳۸۰ نیز است که نقل می کند از ابوحیان در ارتشاف که ایشان در الحاق همزه بهل در دخول من زائده تردید دارد و نقل میکند شاطبی قبول کرده همزه مثل هل قبل از من زائده به کار می رود اما نظر خود سیوطی فقط در هل است بخاطر لا احفظه من کلام العرب. یعنی در عرب پیدا نکرده. صبان | ۲/ ۲۱۲ لعدم السماع گفته همین را خضری | ۱/ ۴۶۷ دارد ولی این دو از کسانی هستند که مثل شاطبی قبول کرده اند که همزه هم میشود به کار رود نه همه ادوات استفهام البته همزه ای که برای طلب تصدیق است چون در مغنی یک گذشت که همزه مشترک است ولی هل در طلب تصدیق است (البته نقض آوردیم) و بقیه ادوات مختصه بطلب التصور که با تحلیل، آنجا بیان شد که چرا مختص به تصور است چون سوالی که از اونها مطرح می شود سوال از معنا است اگر سوال از معنای ادوات استفهام شود طلب تصور است نه از نسبت. پس همزه ای که برای طلب تصدیق است نیز می تواند به کار رود چون ادوات طلب تصور سوال از معناست نه نسبت ولی سیاق های من زائده که یا برای افاده تنصیص یا توکید العموم اند تناسبی است که من زائده با مباحث تصدیقی دارد مثال های بالا: ماجائی من احد و ... اینها همش مربوط به تصدیق است فلذا بخاطر این تناسب همزه ای که برای تصدیق باشد نیز می تواند به کار رود. انما الکلام و تمام الکلام اینکه آیا از عرب حجت سماع شده یا نه. پس از لحاظ دلیلی مشکلی نیست ولی بحث سر این است که از عرب به کار رفته یا نه. ابن هشام فقط هل را آورد ولی از این استفهام بهل چه اراده کرده؟ ص ۳۳۴ مغنی التاسع که می گوید انه یراد بالاسفهام بهل النفی که اگر جمود کنیم در این عبارت و عمق نرویم شاید ابن هشام که استفهام بهل فرمود بخاطر اینکه هل در نفی به کار می رود باشد یعنی نوع من النفی. ولی آیا منظور از این عبارت استفهام بهل چیست تکمله این بحث آنجا خواهد آمد.

نحو: (ما تری فی خلقی الرحمن من تفاوت) (الملك / ۳)

در نمونه | ۲۴/ ۳۱۴ آقای مکارم تفاوت معنای تضاد و عیب را گفته. در همین آیه شرط دوم و سوم نیز وجود دارد یعنی تنکیر مجرور و مفعول بودن برای تری.

(فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ) (الملك / ۳)

همان آدرس نمونه آقای مکارم فطور را به معنای خلل و نقص گرفته است. البته ما از راه تضمین معنای هل نفی را بیان میکنیم که در من یفعل هذا الا زید مطرح شد.

و تقول: «لایقُم من أحد» و زاد الفارسی الشرط

چرا ابن هشام این زیادت فارسی را اینجا مطرح کرد یعنی ذیل شرط اول، چه ارتباطی بین نفی و نهی و استفهام با شرط است؟ این بیان و این شعر تکرار خواهد شد در مهما ص ۳۱۶ که دسوقی | ۲/ ۲۷۲ آنجا گفته: وصف کون الشرط غیرموجب ان معنی الشرط التعلیق و هو یعنی تعلیق لا یدل علی الثبوت لان المعلق علیه غیرمحقق الثبوت در لو گفتیم که تعلیق احتمال عند احتمال است یعنی بودن معلق علی احتمالی است و ثبوتی ندارد پس بخاطر اینکه فارسی شرط را یک نوع غیرموجب می داند ابن هشام اینجا این شرط را ذکر کرد. حالا این دلیل را دسوقی از خود اقامه کرده یا از فارسی فیه تأمل چون خلط شده بین غیر محقق الثبوتی که معلق علیه دارد و بین غیرموجب چراکه غیرموجب یعنی کلام غیرمثبت نه کلام غیرمحقق الثبوت. اگر با این دلیل باشد چه دسوقی چه فارسی خطاست فلذا مشهور قبول نکرده اند چنین زیادتی را.

كقول زهير بن أبي سلمى: ٢٩١ و مهما تكُن عند امرئ من خليقة و إن خالها تخفى على الناس تعلم

توضیح مثال: این شعر ص ٣١٦ می آید که در آن صفحه خواهد آمد که آن کسانی که قول فارسی را قبول نکرده اند با این شعر چه مواجهه ای و نظری کرده اند. مهما خبر مقدم برای تکن و من خلیقه اسم است که این من سر مبتدا فی الاصل آمده است عند فارسی. تخفی به لسان|٤| ١٦٠ می فرماید: خفی الشیئی ای ظهر و خفی الشیئی ای اظهره فلذا در برخی نسخ این تخفی آمده که این نیز درست است چون این ماده هم لازم هم متعدی به کار می رود. ترجمه: اگر چیزی خلق و خوی باشد در نزد کسی و اگر (اگرچه بنابر بودن وصلیه) گمان کند که آنرا بر مردم پنهان کرده است (تخفی و به صورت تخفی: بر مردم پنهان است) دانسته می شود. ترجمه سلیس: کسی خلق و خوی داشته باشد. در مورد خلیقه به لسان|٤| ١٩٣ ای الطبیعه خلق و خوی.

و الثاني: تنكير مجرورها و الثالث: كونه فاعلاً (نائب فاعل نیز می شود)، أو مفعولاً به، أو مبتدأ

مبتدا و لو بالاصل که شاهدش شعر فارسی بود. یعنی مبتدای فی الاصل هم می شود فلذا مفعول اول باب ظن اگر نکره باشد میتواند من زائده برسرش بیاید و همچنین مفعول ثانی علم نیز اگر نکره باشد. صبان|٢| ٢١٢ تصریح کرده و از خود ابن هشام صفحه بعد نیز بدست می آید. منظور از مفعول به یعنی مفعول به حقیقی اصیل است اگر یک جا مفعول به حقیقی اصیل بود میشود من سر این بکار برود که این به در مفعول به قید احترازی است نه توضیحی که در تنبیه الثانی صفحه بعد می آید.

تنبيهات

تنبیه اول از کتاب حذف شده که من زائده بر سر مرفوع بالاصل و منصوب بالاصل نیز میتواند بیاید. که مثال آن آیه در صفحه ٤٨ ادیب نیز آمده.

نکته دوم اینکه در شرط دوم گذشت که باید مجرور فاعل باشد همانگونه که در سیوطی گذشت پس قضیه کل فاعل مرفوع باطل است چرا که فاعل مجرور نیز می تواند باشد و مهم معنا است. در شرط سوم گذشت که مجرور یا مفعول به باشد که ابن مالک در شرح تسهیل قید به را آورد که ابن هشام نیز از ایشان تبعیت کرده یعنی مفعول را قید زده به به. بحثی در ادبیات و اصول است در بحث مفهوم وصف که بحث سر اصل در قیود است قیود انواعی دارد. نوع اقایان قبول کرده اند که اصل در قیود احترازی است یعنی آمده تا مخرج باشد. پس ما در اینجا طبق این اصل قید به آمده تا مفعول مع را خارج کند و له و فی و مطلق را از مفاعیل خمسّه. تحلیل اینکه چرا سر این چهارتا من زائده نمی تواند واقع شود؟ عبارت ابن هشام نشان می دهد که در تحلیلش قاطع نیست و احتمال میدهد که تحلیل این است بخاطر همین از کان استفاده کرده است. در سرت و الطريق طریق مفعول مع است مفعول مع در معنا نه صناعه معنای مع دارد یعنی مع الطريق و در له و فی نیز اینگونه است. ولی در مفعول مطلق مثل اگر مته اگرما این معادل معنایی ندارد. آمدن من زائده بر مفعول مع و له و فی توجیه دارد چرا که سرت و الطريق که به معنای سرت مع الطريق است من با مع جمع نمی شوند فلذا من سر مفعول مع به کار نمی رود و بنابه حرف جر لا یدخل علی مثله البته مثل بدون تاویل) فلذا من سر مفعول فیه و له به کار نمی روند ولی در مفعول مطلق هیچ تحلیل برای این قسم وجود ندارد و اتفاقاً قائل نیز دارد که ابوالبقا و از متاخرین عباس حسن است. ابن هشام نیز کلام ابوالقا را نقل کرده و خدشه ای نمی کند پس ابن هشام نیز قبول کرده. پس قید به برای مفعول به نسبت به مطلق احترازی نیست.

أحدها: تنقييد المفعول بقولنا: «به» هي عبارة ابن مالك، فمخرج بقية المفاعيل، و كأن وجه منع زيادتها في المفعول معه و المفعول لأجله و المفعول فيه آنهن في المعنى

هر چند در معنا نیز تفاوت های ریزی دارند که خاص خودشان است مثلاً تادیا با للتادیب با هم تفاوت معنایی دارند اگر دقت شود

بمنزلة المجرور ب «مع» و باللام و ب «فی» و لا تجامعهن «من» ولكن لا يظهر للمنع في المفعول المطلق وجه، و قد خرج عليه [زیادت من] ابوالبقاء (ما قرئنا في الكتاب من شيء) (الأنعام / ۳۸)

در ص ۳۰۴ داشتیم که من با مع جمع می شود در حکایت سیبویه و هذا ذکر من معی؟ آن مع در آنجا به معنای مصاحبت نبود و معنای عند داشت اما این مع به معنای مصاحبت است.

در علت اینکه ابوالبقا اینجا شی را مفعول مطلق گرفته تامل کنید که فولادوند ص ۱۳۲ مفعول به گرفته است و من را زائده: ما هیچ چیز را در کتاب فروگذار نکردیم و ایضا آقای مکارم ۵/۲۲۲.

جلسه ۶۸

عکبری در تبیان|۱/۳۶۷: من زائده در این آیه برسر نائب از مفعول مطلق آمده یعنی در اصل ما فرطنا تفریطا شیئا بوده که در بحث مفعول مطلق گفته شد که به صفتی که جای مفعول مطلق بنشینند اطلاق مفعول مطلق کرده اند. دو ترجمه ای ذکر شد شیئا را مفعول به و من را زائده گرفته بودند که گفته شد برای زائده بودن قاعدتا باید به لغت مراجعه کرد که با مراجعه می بینیم که عرب حجت ما فرطه ندارد یعنی تعدیه بنفسه نسبت به فرط ندارد پس چگونه شیئی را می توان مفعول به گرفت و من را زائده؟ به عنوان مثال مصباح المنیر ص ۲۴۹ می فرماید فرط فی الامر ای قصر فیه و ضیعه پس فرطه نداریم یا مثلا اول صحاح|۳/۷۰۸ فرط فی الامر ای قصر فیه و ضیعه حتی مات و كذلك التفریط یعنی فرط نیز مثل ثلاثی مجرد است پس چگونه میتوان مفعول به گرفت؟ ابوالبقا نیز فرط را همینگونه گرفته با اینکه بیانی از ایشان در این مورد در این کتاب نیست ولی علامه آلوسی به ایشان نسبت می دهد در روح المعانی|۱/۳۶۷ که ابوالبقا قائل است که فرط متعدی بنفسه نیست. پس مفعول به نشد و با سه مفعول سازگاری ندارد پس از لحاظ صناعتی و معنوی با مفعول مطلق فقط سازگار است اما تمام الکلام اینکه همین صحاح|۳/۷۱۰ در ادامه می فرماید فرطه ای ترکته و لسان|۱۰/۲۳۶ فرط فی الشئ و فرطه ای ضیعه و قد دم فی. اینها به آیات نیز تمسک کرده اند که با فی متعدی می شود من جمله زمر آیه ۵۳ الا ما فرط فی جنب الله. در بحث ما نیز با فی الکتاب متعدی شده و از این کتب بالاطر العین|۳/۱۳۸۷ این آیه را می آورد و بعد می فرماید فرط الله عن مایکره ما مفعول یکره است ای نجاه که شاید فولادوند فرطه را دیده باشد و لکن با دقت در بحث اینکه چرا لسان فرط فی الشئ و فرطه به یک معنا است مگر امکان دارد یک ماده با فی یعنی متعدی بحرف جر با متعدی بنفسه به یک معنا باشد مگر اینکه فی زائد باشد تا به یک معنا باشد. جواب آن است که برخی از آقایان مثل عکبری قائل اند که متعدی بنفسه به کار نمی رود و فرط با فی متعدی می شود ولی العین که دو مترجم از ایشان گرفته اند خود خلیل می نویسد یستعمل فی الشعر که صحاح نیز دارد که فرط با فی متعدی می شود. جایی که متعدی بنفسه کار رفته در شعر است و در نثر نداریم و از همین کار لسان توجیه دار می شود یعنی لسان و دیگران بخاطر اینکه در یکی از آن دو تضمین صورت گرفته این دو را به یک معنا می گیرند. پس بعد تضمین معادل معنوی اند. پس یکی اصلی و دیگری تضمینی است که تضمین در فرطه است چراکه فرط با فی متعدی می شود بنابر کتب لغت که مطرح شد. که آلوسی تصریح می کند به تضمین بودن فرطه و ابوحیان در البحر المحیط و از کشاف نیز بدست می آید که ما فرطناه ای ما اغفلناه و ما ترکناه فرط متضمن غفل و ترک میشه و این دو متعدی بنفسه است. و اینکه صحاح گفت فرطه نیز درست است و از عرب رسیده ولی بنابر تضمین. پس فرط متعدی بنفسه نیست و اگر باشد از باب تضمین است و فرط با فی متعدی می شود. کسی که در این آیه سوره ی انعام تضمین نمیگیرد مثل ابوالبقا و ابن هشام و وافی|۲/۴۲۸ قائل اند من زائده بر سر مفعول مطلق و آنهایی که من زائده بر سر مفعول به می گیرند همه آنها از راه تضمین رفته اند مگر اینکه کسی بگوید فرط هم با فی و هم متعدی بنفسه است که البته به لسان نمی تواند متمسک شود چون ایشان هر دو فی و بنفسه را یکی گرفت و العین و صحاح نیز در شعر دانست. پس کسی که مفعول به ترجمه کرد گرفت بدین معنا نیست که فرط متعدی بنفسه است بلکه از راه تضمین

است. منابع: بحر المحيط|۴/ ۱۲۰، المیزان، مجمع البیان|۳، ۴/ ۶۰، گشاف|۲/ ۱۲، روح المعنی|۷/ ۱۲۴ و التبیان علامه طوسی چاپ جامع مدرسین|۶/ ۶۶.

فقال: «من» زائدة، و «شیء» فی موضع المصدر،

در موضع مصدر نه خود مصدر یعنی بعد از نیابت جای مفعول مطلق نشسته است.

أی: تفریطاً، مثل (لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً) (آل عمران / ۱۲۰)

برای این آیه مراجعه به نمونه|۳/ ۶۵ شود که هم را به اهل کتاب زده است. مثال برای آن است که می توان شیئی مفعول مطلق باشد البته باید کلمه نظیر بکار می برد چراکه یکی من برسرش آمده و دیگری به کار نرفته است.

و المعنی: تفریطاً و ضراً،

تفریطا در آیه اول که تکرار بیخود است و ضراً و ضراً هر دو درست است که جناب عکبری نیز در آن آدرس به دو وجه ضَر و ضُر اشاره کرده است.

قال: و لایکون مفعولاً به؛ لأنَّ «فَرَطَ» إِنما يتعدى إليه ب «فی» و قد عُذِيَ بها (به سبب فی) إلى «الكتاب»

ابوالبقا در تبیان اینگونه فرموده و آنچه روح المعانی نیز نسبت داده اینگونه نیست. استاد عابدی: ابن هشام دخل و تصرف کرده اگر کتاب دیگری نباشد. مرجع ضمیر الیه ؟ ظاهراً به مفعول به میخورد البته به مجرور مفعول به نمی گوید مگر اینکه منظور مفعول به با واسطه باشد که به مجرور فی مفعول به بواسطه میگویم البته خود این اختلافی است. پس یا بنابر اینکه به کل مجرور های به حرف جر غیر زائد مفعول به با واسطه بگویم که ضمیر به آن بر می گردد یا اینکه قائل به استخدام شویم که در علم بدیع است که استخدام یعنی مرجع ضمیر را بتوان دو جور لحاظ کرد البته انحاء دیگری نیز دارد یعنی اینکه گفته لایکون مفعول به علاوه بر مفعول به بودن، مفعول به به عنوان معمول نیز باشد یعنی وقتی ضمیر الیه به مفعول به برمیگردانیم بلحاظ معنای معمولی برمی گردانیم که از آن جهت که مفعول به معمول منصوبی است لان فرط انما يتعدى الى المعمول.

البته گفته شد اینکه این مطلب عین مطلب ابوالبقا باشد تحقیق شود؟ ابو البقا بعد از این نکته ای گفته که اهل ظاهری از عامه معتقد در قران ذکر کل شیئی شده است به تعبیر آلوسی و ابوحیان احکام تکلیفی همه چیز بیان شده است که به آیاتی تمسک کرده اند که من جمله این آیه شریفه است ما فطرنا فی الكتاب من شیئی که این ظاهریه شیئی را مفعول به گرفته اند (ما فطرنا شیئاً) که نکره در سیاق نفی افاده عموم می کند و من نیز آمده که تنصیص علی العموم شده ابوالبقا با ترکیبی که کرده دلیل آنها را باطل کرده. این آیه طبق حرف عکبری اینجوری معنا می شود: افراط نکردیم در کتاب تفریطی که یعنی تفریط بزرگی نکردیم اما تفریط کم کردیم که البته ابن هشام این قسمت حرف ابوالبقا را قبول ندارد و می گوید حتی مفعول به گرفتن نیز بدر اهل ظاهریه نمی خورد چون زمخشری|۲/ ۱۲ منظور از کتاب را قران ندانسته بلکه آن لوح محفوظ است.

قال: و علی هذا فلا حجة فی الآية لمن ظن أن «الكتاب» یحتوی علی ذکر کل شیء صریحاً،

صریحاً مربوط به کجاست ؟ ایا مربوط به ذکر کل شیئی است یعنی ذکر صریح یا مربوط به حجیت تصریحیه این ایه بر این استفاده. این که کل شیئی صریحاً باشد مفتضح است چون مثلاً عمر من و شما که ذکر نشده بخاطر همین حجت در مهدی الارباب|۵/ ۱۳۹۹ فرموده که قید برای ذکر نیست بلکه مربوط به ان است که این ایه به صراحت دلالت به ذکر کل شیئی میکند چه صریحاً چه غیر صریح. ولی مقداری این از ظاهر عبارت ابن هشام دور است فتامل.

قلت: و کذا لا حجة فيها(فی الایه) لو کان «شیء» مفعولاً به ؛ لأن المراد ب «الكتاب» اللوح المحفوظ ؛ كما فی قوله تعالى: (وَلَا رَظَبَ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)(الأنعام / ۵۹) نمونه|۵| ۲۷۱ و هو رأى الزمخشري و السياق يقتضيه.(یعنی این رای را)

سیاق چون آیه قبل و ما من دابة فی الارض و لا طائر يطیر بجناحیه که بحث رزق و روزی دابه و عمر آجار و اعضا است که از چیزهایی است که در لوح محفوظ نوشته شده است و در قران نوشته نشده است. نمونه|۵| ۲۲۲ فرموده ممکن است منظور از کتاب قران باشد یا کتاب هستی و عالم آفرینش و مرحوم صاحب مجمع البیان|۳، ۴| ۴۶۱ گفته: فاختلف فی معنی الكتاب که یکی قران دومی لوح محفوظ سومی عجل و جناب شیخ طوسی در تبیان|۶| ۶۰۶ میفرماید ممکن است لوح محفوظ باشد و ممکن است قران باشد. خیلی از آقایان و عامه نیز قران را پذیرفته اند. من جمله آلوسی که از عامه است.

نکته دوم: آیا ذکر کل شیئی در قران شده یا نه مثل این آیات که اگر کتاب بمعنی قران باشد یا مثل آیه ی سوره نحل تبیاناً لكل شیئی؟ بین مفسرین دو نظر است برخی مثل استاد(سید) آقای عابدی در تهران میگفتند اینکه کوه میری و میگی همه چیز را برداشتم این همه مقام دارد و دائره صدق همه در همه جا یکسان نیست. بلکه همه ای که متناسب با آن است و منظور اینجا متناسب با قران که هدایت است یعنی هرچیز که مربوط به هدایت است در قران آمده است که نمونه|۵| ۲۲۲ نیز همین را گفت: قران همه اموری که مربوط به تربیت و هدایت و تکامل انسان است بیان کرده است گاهی به صورت کلی گاهی جزئی. علامه طباطبائی ذیل آیه ۸۹ سوره نحل در المیزان|۱۲| ۳۲۴ این قول را نقل میکند ولی ایشان قبول نکرده و گفته در قران همه چیز آمده است گاهی به تصریح گاهی به اشارات و الهامات. بخاطر همین ایتاد حجت|۵| ۱۴۰۰ نیز همین نظر را نوشته که البته شخص می خواهد که بفهمد. مرحوم آیت الله حکیم|۱| ۹۵ در حاشیه اش بر کفایه در بحث استعمال لفظ در اکثر از معنا آنجائی که مرحوم آخوند آن روایاتی که میفرمایند قران ۷۰ بطن دارد را نقل می کند که آیا این استعمال لفظ در اکثر از معنا را اثبات می کند یا نه ایشان فائده می گوید: حدث بعض الاعاظم دام تأیداته(سید الاستاد عابدی این را قول نائینی می دانست) انه حضر یوما منزل الآخوند(مرحوم ملا فتحعلی سلطان آبادی) و معه جماعة من الأعیان (من جمله سید اسماعیل صدر جد شهید صدر رضوان الله تعالی علیه و مرحوم حاجی نوری صاحب مستدرک و سید حسن صدر صاحب تأسیس الشیعه) برای آیه شریفه حب الیکم الايمان ایشان شروع به تفسیر کرد که تا هر روز تفسیر جدید ارائه می کرد الی ما یقرب ثلاثین همان آیه را تفسیر جدید کرد که نمیشد هیچکدام را رد کرد.

جلسه ۶۹

در درس پیش در شرط سوم گفته شد که مفعول به باید حقیقی باشد.

الثانی: القیاس أنها لا تزداد فی ثانی مفعولی «ظن» و لا ثالث مفعولات «أعلم»؛ لأنهما فی الأصل خبر،

مفعول اول ظن و اول و دوم اعلم را نگفت چرا که در تنبیه اول گفته بود که آنها مبتدا فی الاصل هستند و سر مبتدا فی الاصل من زائده می تواند به کار رود البته به شرط تنکیر.

و شدّت قراءه بعضهم:

جنی الدانی ص ۳۲۰ فرموده زید بن ثابت و اب الدرداء هستند و تبیان عکبری|۲| ۲۵۹ حاشیه ۲ جعفر و حسن را گفته

(ما کان یبغی لنا أن نتخذ من ذویک من أولیاء)(الفرقان / ۱۸) ببناء «نتخذ» للمفعول. نمونه|۱۵| ۴۳

در حفص از عاصم تَنَخَّذ است و بناء للفاعل است یعنی معلوم است. اگر این آیه به بناء مجهول خوانده شود نشان می دهد که این از افعال قلوب و تصییر بوده که مفعول اولش نائب فاعل شده و مفعول دوم که اولیاء باشد برسرش من زائده به کار رفته البته ابن هشام شاذ دانسته چون مخالف قیاس بالایی است که در تنبیهات و مسائل لو گفتیم که یکی از معانی شاذ خلاف قیاس است یا شاذ را به قرائت بزنیم یعنی اینکه این قرائت را شاذ بدانیم نه در مقام خلاف قیاس یعنی در بین قراء شذوذ قرائتی است. ولی اگر مبنی للفاعل گفته بود یعنی معلوم بود و نتخذ یک مفعولی خواهد بود که من سرش آمده و هیچ مشکلی نیست بخاطر همین قید ببناء للمفعول که ابن هشام می گوید قید احترازی است.

سوال آیا ابن هشام غفلت کرد از اینکه این آیه یعنی عامل من اولیاء که ان نتخذ است موجب است یا نه؟ از آن جهت که ان نتخذ عامل من اولیاء است و خودش تاویل به مصدر می رود و فاعل برای ینبغی می شود یعنی ان نتخذ جمله مستقل نیست و تتمه الکلام است پس این درست است که سر اولیاء من زائده آمده باشد.

ادامه بحث در لیبب ابن مالک گفته من زائده بر سر حال نیز می تواند بیاید و همین آیه را مثال آورده است با اینکه از موارد شرط ثالث نیست. تأمل کنید که اشکال ابن هشام به ایشان چیست؟

الثالث: أَكْثَرُهُمْ أَهْمَلُ هَذَا الشَّرْطَ الثَّلَاثَ ؛

خیلی ها در این شرط ثالث اهمال کرده اند ولی هر نگفتنی به این معنا نیست که قبول ندارند بلکه یک وقت هایی نگفتن یعنی قبول نداشتن البته به قرائتی مثلاً آنجایی که در مقام بیان باشد و نگوید که این یعنی قبول ندارد. مثلاً اگر در مقام بیان شروط است باید همه اش را بگویند و اگر نگویند یعنی قبول ندارد. نتیجه این اهمال این است که من زائده بر سر حال و تمیز و... نیز می تواند بکار برود در حالیکه خود آقاییون (مشهور) این اجازه را نداده اند البته غیر ابن مالک و اشکال می شود به آنها که چرا ذکر نکرده اند. نکته: چون اصل بحث در مورد شروط بود ذلک نگفت بلکه هذا گفت با اینکه فاصله زیادی است.

فیلزمهم زیادتها فی الخبر، فی نحو: «ما زید قائماً» و التمییز فی نحو: «ما طاب زید نفساً» و الحال فی نحو: «ما جاء أحد راکباً» وهم لا یجیزون ذلک

یعنی در این مثال های بالا چنین می شود: ما زید من قائم و ما طاب زید من نفس و ما جاء احد من راکب.

استثنائات شرط ثالث: ۱) ص ۲۲۰ مغنی بحث تمیز کم است که آنجا عبارت خیلی دقیقی دارد آنجا گفته شد که کم نیستند کسانی که من زائده بر سر تمیز را قبول کرده اند البته در حالت خاص که به آیه کم ترکوا من جنات مثال می زنند که جنات تمیز کم است که گفته اند اگر فعل متعدی فاصل شود بین کم و تمیزش اشکال ندارد که بر سر تمیز من زائده به کار رود که خود ابن هشام نیز قبول دارد. لذا این استثنائی است بر بحث که در وافی/۲/۴۲۷ و صبان/۲/۲۱۲ آمده است. البته دقت شود که در این کم ترکوا من جنات کلام غیرموجب نیست لذا آقاییان نوشته اند لا تزداد من فی الاثبات و یستثنی منه تمیز کم. ۲) در مورد کاین ص ۲۰۷ نیز خود ابن هشام وارد بحث تمیز کاین می شود مثل آیه و کلین من آیه. در این من بحث است که چه نوع منی است که برخی قبول کرده اند من زائده است که در همع/۲/۲۷۸ گفته ابوحنیفان و سیبویه قبول کرده اند هرچند کلام موجب باشد که این نیز از استثنائات است. تنبیه ثالث در همع/۲/۳۸۰ و جنی الدانی ص ۳۲۰. نکته: من زائده را بیشتر از دو تا که ذکر شد قائل نشدند ولی چون مجرور در این مثال ها احد و دیار نیست توکید العموم نیست و در تطبیق معنای تنصیص علی العموم بر تمیز یک عده پذیرفته اند که البته در تطبیق تنصیص علی العموم با معنای تمیز که آیا تمیز قابلیت جمع با عمومیت دارد جای بحث است که ابن هشام بحثی نکرده.

ابن هشام وارد بحث کسانی میشود که این سه شرط را نپذیرفته اند:

و لم يشترط الأخفش واحداً من الشرطين الأولين و استدلل بنحو: (و لقد جاءك مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ) (الأنعام / ٣٤)

یک مثال رایج را این اساتید انداخته اند که سوره احقاف آیه ۳۱ است: یغفر لکم من ذنوبکم که کلام مثبت و مجرور معرفه است و این چهار استاد بخاطر اینکه سیبویه قبول نکرده و این من را تبعیض گرفته این مثال را انداخته اند و بعضی اشکال کرده اند به سیبویه که این چه من تبعیضی است با اینکه در آیه دیگر الله یغفر الذنوب جمیعا است. این آیه خیلی بحث دارد رجوع: رضی|۴| ۲۶۶ ، صبان|۲| ۲۱۲ و دسوقی|۲| ۲۶۱ .

آیه دوم که کلام مثبت و مجرور معرفه است به صورت اضافه نبأ به المرسلین و آیه سوم که اخفش استناد کرده که در لیب است و در ادیب در معنای ثالث من (بیان جنس) ذیل آیه یحلون فیها من اساور است که گفت قبل زائده.

و لم يشترط الكوفيون الأول،

ظاهراً بعض کوفیین است بدین جهت که جنی الدانی ص ۳۱۸ و صبان|۲| ۲۱۲ و همع گفته اند کسائی و هشام مانند اخفش هستند که نه شرط اول را قبول دارند نه دوم را. برخی کوفیون گفته شد چون شرط دوم را نیز قبول ندارند.

و استدللوا بقولهم (عرب): «قد كان من مطر»

در این مثال مجرور تنکیر دارد ولی کلام موجب است و مطر فاعل است که من زائده بر سرش بکار رفته است و کان تامه است. این مثال در سیوطی ص ۲۱۳ و رضی|۴| ۲۶۸ آمده که می گوید بغدادیون از عرب حجت نقل کرده اند و مثال بافتنی نیست.

کسی که شرط اول را قرار ندارد و می گوید در مثبت هم بکار می رود به هیچ وجه سر از تنصیص در نمی آید. چون بیان های چندگانه که در ظهور مطرح شد هرچند اختلاف در بیان داشتند ولی همه در سیاق غیر موجب ظهور در عموم را پذیرفته اند که ابن هشام در مغنی ص ۵۷ در الا به معنای غیر در ذیل آیه لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا گفت: فلا يجوز فی الا ان تكون للاستثناء من جهة المعنى لان آلهة جمع منکر فی الاثبات فلامعوم له. منکر در اثبات عمومیتی ندارد. پس در موجب نمیشود همیشه گفت عمومیت دارد البته در آن آیه گفتیم آلهة جمع مکسر است که چه در مثبت چه نفی عمومیت را می رساند ولی از حیث سیاقی عمومیت بدست نمی آید.

البتة از زمخشری و ابوعلی ذیل دو آیه شریفه فهمیده می شود که معترض شروط اند:

و جوز الزمخشري في (وَمَا أَتَيْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ و مَا كُنَّا مُنْزِلِينَ) (یس / ۲۸) نمونه|۱۸| ۳۵۷

وقتی از کلمه جوز استفاده می شود بدین معناست که لااقل یک احتمال دیگر نیز وجود دارد در مقابل این احتمال. من جند تمام شرایط را دارد یعنی کلام غیر موجب و مجرور نکره و ... است. من بعده یعنی من بعد موته. من در من السماء ابتدای غایت است.

كُونَ المعنى: و من الذى كنا منزلين، فجوز زيادتها مع المعرفة

زمخشری ما در ما کنا منزلین را موصوله گرفته و این ما را عطف کرده است به جند که بنابه قاعده المعطوف فی حکم تکرار العامل حقیقت آن من زائده که بر سر جند آمده برای ما (الذی) نسز آمده که از این بیان برداشت می شود که زمخشری ظاهراً شرط دوم را قبول ندارد یا اینجا رعایت کرده. البته در کشف|۳| ۲۸۵ چنین تجویزی نیست بلکه او این ما را نافیہ گرفته و ابن هشام بلحاظ ما نافیہ نوشته است جوز. در چند جای دیگر مغنی نیز ابن هشام نسبت هایی را به زمخشری می دهد که در کشف نیست لذا ظاهراً کتاب دیگری از او در دست داشته است که آنجا او این حرف ها را زده است مثلاً در افلم یسیرو فی الارض که گفت زمخشری گفته امکنو و سیرو فی الارض که ندارد و ایضا در ایه شریفه اذا مفاجاه نسبتي داده که شاید در مفصل باشد.

و قال الفارسی فی (و یَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ) (النور / ۴۳) یجوز کون «من» و «من» الأخيرتین زائدتین؛ فجوز الزیادة فی الإیجاب

در این آیه خیلی اختلاف است. من اولی ابتدای غایت است و دو من آخر را ابوعلی زائده گرفته و حال اینکه این کلام ایجابی است یعنی شرط اول موجود نیست. جبال مفعول است و فیها من برد صفت برای جبال که فیها خبر و من برد مبتدا است. برد یعنی تگرگ. معنای من جبال: منظور همان تعبیر فارسی است یعنی کوهی از تقوا یا علم لذا اینجا نیز یک حجمی و یک توده ای را که در آن حجم تگرگ است. ابن هشام این دو را جواب نمی دهد ولی به آیه من نبیا و کان من مطر جواب می دهد.

جواب زمخشری: یکی اینکه در کشف نبود و دیگری اینکه جوز یعنی درمقابل احتمال دیگر است که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و مشهور آقایان نیز ما را نافی فهمیده اند فلذا مثبت برای آمدن من زائده بر سر معرفه نیست و قاعده المعروف فی حکم تکرار العامل را برخی راقبول نکرده اند که سیوطی ص ۲۹۰ فرمود رب رجل و اخیه که با تطبیق این قاعده نمی شود بخاطر همین برخی گفته اند قاعده تمامی نیست و یک عده گفته اند در تمام عطف ها درست نیست و در نوع خاصی از عطف ها جایز است که در باب رابع انواع عطف را خواهیم گفت که به اینجا برگردید. و بنا به قاعده یغتنر فی الثوانی مالا یغتنر فی الاوائل که این من سر الذی آمده و ثانی و تابع است و شروط در اوائل است. گفته شد که قاعده یغتنر در ص ۲۸۰ در فاذا عطف علیه اسم ظاهر تحقیق شود و منابع دادیم. زمخشری تصریح نکرده که ای من در من الذی کنا منزلین زائده باشد؟ بله بنا به قاعده المعطوف فی حکم تکرار العامل این من زائده برسر معطوف علیه آمده پس بر سر این نیز من می آید و جر می دهد از جهت عملی و دلیل بر زائده بودنش نیست. ما از کسانی هستیم که در مباحث ادبی و بلاغی و اصولی قائل هستیم که لازم نیست حتما تماما قرینه با ذوالقرینه یکسان باشد یعنی اگر من مذکور قرینه شده برای من محذوف اینرا به عنوان عامل قبول کردیم ولی اینکه آن زائده است و این نیز زائده باشد قبول و درست نیست که این یکسان بودن آثاری دارد مثلا در ص ۴۵ الثانی ان الجواب خبری فلا یدل علیه الانشاء که ما قبول نکردیم هرچند بین خبر و انشاء تباین باشد چراکه قرینه خیلی دستش باز است هم خبر قرینه میتواند باشد برای انشاء و هم انشاء برای خبر و مهم ظهورات عرفیه است اگر عرف بفهمد ولو تباین حقیقت باشد فلذا در روایات خبر به جای انشاء و انشاء به جای خبر به کار رفته و وقتی به جای هم به کار رفتند به طریق اولی یکی از دیگری می تواند قرینه باشد.

جواب جناب فارسی: با مراجعه به مجمع البیان|۷و۸|۲۳۲ ایشان ترکیبات و اعرایی را ارائه داده که لازم نیست آن دو من زائده باشد من جمله من اول ابتدای غایت من دوم تبعیض و من سوم بیان جنس و اعرایی که خودش قبول میکند من جبال بدل از من السماء و فیها متعلق بمحذوف صفت برای جبال و من برد متعلق به محذوف دیگری که صفت بعد از صفت است یعنی من جبال سماویت بردیه که مفعول ینزل محذوف ای بردا. تبیان عکبری|۲|۲۵۳ نیز اعرایی گفته و در نمونه|۱۴|۵۰۴ تفسیر آیه است و حاشیه ۳ ص ۵۰۵ خود ایشان ترکیبی ارائه می دهد که هیچکدام من زائده نیست. صاحب مجمع البیان فعل است در ادبیات.

جلسه ۷۰

ص ۸۷ هم در ان من اشد الناس عذابا... اونجا هم یک بحثی درباره من زائده است و تخریج کسانی که اینجا چهار استاد انداخته اند.

وقال المخالفون التقدير: قد کان هو أی: کائن من جنس المطر،

کسانی که این شروط را قبول دارند: این من زائده بر سر فاعل نیست بلکه فاعل کان، ضمیر هو است. ابن هشام این ضمیر را می آورد که بگوید ضمیر در آن است که به اسم فاعلی از همین مصدر می خورد که در فصل عقد لتدرب مراجعه شد به باب رابع؛ قد

کان کائن: چیزی هست که اون چیز چیست؟ مجرور این من بیان جنس، رفع ابهام از کائن می کند. رضی|۴/۲۶۸ جوابی بهتری داده است از جهتی: قبول کرده این من زائده است و مطر فاعل ولی این مطر از باب حکایت است یعنی سوال پرسیده شده: هل کان من مطر؟ در این سوال تمام شرایط زائده بودن فراهم است که مجیب می توانست بگوید قد کان مطر اما یک اسلوب حکایی به کار برده و گفته: قد کان من مطر که این من مطر حکایی است از سوال و در مورد منی که زائده است و حکایت شده وجود شرایط معنا ندارد بلکه شرایط در من اصیل معتبر است.

جواب لقد جاء من نبأ المرسلین که نبأ را فاعل می گرفت که ابن هشام دو جواب می دهد:

و «لقد جاءك هو» أی: جاء من الخبر كائناً من نبأ المرسلین،

در اینجا اخفش گفت نبأ فاعل است برای جاء و من زائده بر سر آن بکار رفته است. جواب اول: نبأ فاعل جاك نیست بلکه فاعل اش ضمیری است که به فاعلی از مصدر فعل مذکور می خورد یعنی لقد جاء هو [جاء] که سیاق آیه شریفه نشان می دهد که این جاء از مقوله خبر و نبأ است و من نبأ المرسلین متعلق به یک کان می شود که حال از آن خبر و نبأ است و من ابتدای غایت می شود. البته این نظر ما است و یک نظر دیگر هم است که این من می تواند من بیان جنس باشد چون ابن هشام این را گفت که من بیان جنس نقشش حال است که این بیان هرچند از لحاظ صنعت اشکالی ندارد اما از جهت معنا اشکال دارد چرا که وقتی جاء به الخبر بیان و رفع ابهام شد دیگر در خبر ابهامی وجود ندارد که نیاز به من بیان جنس داشته باشد. پس تناسب اش به اندازه من ابتدای غایت نیست از لحاظ معنوی. ابن هشام ظاهراً این جواب را قبول می کند.

نکته: حروف جر وقتی متعلق می شوند به افعال عموم معنای اصلی یشان را افاده می کنند مگر در من بیان جنس مانند زید فی الدار که این فی متعلق به یک کائن است (این کان و کائن تامه است و تامه صرف الوجود است و مفاد هل بسیطه یعنی سوال از وجود است فلذا یکون و کائن معادل وجود زید است.) فقط من بیان جنس است که استثنا است که متعلق می شود به افعال عموم اما هنوز بیان جنس باقی می ماند که این استثنا قابل توجیه است چرا که این مجرور در حقیقت بیانگر اسم مبهم است و این همانی هست بین اینها لذا می تواند کون تام با من بیان جنس به کار رود. اما بقیه حروف جر اینگونه نیستند یعنی لولا قرینه مذکوره حمل میشود حرف جر بر معنای اصلیش یعنی معنای اولی.

اشکال: اگر این نحوه درست کردن راهش باز شود خیلی از مثال هایی که شروط نیز در آن رعایت شده می توان با این راه من بیان جنس گرفت و از زائده بودن انداخت که این بیان درست است ولی اگر عرف بفهمد که هیچ عرفی چنین چیزی را نمیفهمد که ما جائی یک هوایی دارد که این هو عبارت است از جاء که اون جاء مثلاً رجل است. جاء خودش افاده رجل میکند و عرف سراغ چنین فحوایی نمی رود و مفید فائده نیست و ایضاً ابهامی نیست یعنی ارتکازات عرفی بدین سمت نمی رود که من بیان جنسی باشد. پس این حل اول ابن هشام بدر بخور نیست. اما بیان ابن هشام این است که ارتکازات عرف اینگونه است.

رضی|۴/۲۶۹: در قد کان من مطر بعضی گفته اند من تبعیض و برخی گفته اند تبیین است که رجوع کنید که رد کرده.

أو و لقد جاءك نبأ من نبأ المرسلین ثم حذف الموصوف

این جواب دومی از عجایب است: فاعل این یک نبأ محذوف است که این خیلی مشکل دارد ولی اگر میگفت لقد جاءك جاء که این جاء نبا است یعنی نبأ من نبأ المرسلین که این من را بگیریم ابتدای غایت و متعلق به یکون محذوف که کل این صفت بشود برای نبأ اما این حرف را زده و فاعل را هو محذوف نگرفته بلکه نبأ محذوف گرفته که صفتش من نبأ المرسلین نائب از آن شده. حذف فاعل علاوه بر اشکال ابن هشام خیلی مؤونه دارد.

اشکال ابن هشام : صفت ما مفرد نبود بلکه شبه جمله بود . من نبا المرسلین . و ما حمل نمکنیم قران را بر ضعیف .

و هذا ضعيف في العربية ؛ لأن الصفة غير مفردة ، فلا يحسن تخريج التنزيل عليه.

اگر صفت جمله باشد یا شبه جمله نمیتوان موصوف آن را حذف کرد که عبارت ابن هشام اینجا ابهام دارد برای رفع ابهام ص ۵۳۰ : بعضی گفته اند این اشکال ندارد و... اختلف في المقدر مع الجملة (که شبه جمله نیز همین حکم را دارد) فی نحو منا ظعن یعنی منا قوم او فریق ظعن و منا قوم اقام برخی بلا اشکال است و کوفیون موصول را مقدر می گیرند ولی ابن هشام اولی را اقیس می داند لان اتصال الموصول بصلته اشد من اتصال الموصوف بصفته لتلازمهما که وقتی شدت اتصال قوی شود حذف سخت می شود پس ابن هشام حذف قبول کرد پس چرا اینجا ضعیف دانسته؟ جمع این دو صفحه: بله پذیرفت ولی بخاطر خصوصیت مثال آن صفحه که که قاعده کلی است: اگر سه شرط موجود باشد می شود صفت جمله یا شبه جمله حذف شود که در مثال آن صفحه هر سه شرط بوده لذا حذف شده است که ابن هشام و آقایان قبول کرده اند. ۱- موصوف مرفوع باشد که قوم است. ۲- موصوف بعض یا جزئی از اسم ماقبل باشد که منا اسم مقدم و برخی از موصوف است. ۳- آن اسم مقدم مجرور به من یا فی باشد که اینجا مجرور به من است. پس چون شروط در اینجا نیست نمی پذیریم ولی آنجا پذیرفتیم؛ منابع: وافی|۳|۴۹۳ و صفحات: ۴۹۵ و ۴۹۶ و ۴۷۳ صبان|۳|۷۰ خضری|۲|۶۰۹ شرح التصريح|۲|۱۲۷ شمنی|۱|۴۸|۱ دسوقی|۱|۵۵|۱ امیر|۱|۲۱|۱ این نکات به درد ص ۸۲ هم می خورد که یک عبارت مشکلی دارد اون جا: ما احد من اهل الكتاب الا لیومنن به فحذف المبتدا و بقیة صفت.

لأن الصفة غير مفردة درستة غير مفرد است ولی بخاطر عدم وجود شروط یا بعضی شروط ضعیف است.

اینکه بحث من در من بعد را در بحث زوائد (تنبيهات) آورده بخاطر اینکه ابن مالک این من را زائده دانسته و ابن مالک در چشم ابن هشام خیلی بزرگ است ولی خود ابن هشام تلقی به قبول نمی کند البته به تصریح هم|۲|۳۸۲ تنها ابن مالک نیست و عده ی دیگری نیز هستند.

و اختلف في من الداخلة على قبل و بعد

باید قبل و بعد خوانده شود که دقت شود چرا؟

كقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلى عليه السلام: انت أخي و وصيي و خليفتي من بعدی.

این مثال برای بعد است که ظاهراً از این من بعد زمانی فهمیده می شود.

و قول أمير المؤمنين عليه السلام: عباد الله زنوا أنفسكم من قبل أن تورثوا»

از این قبل نیز زمانی فهمیده می شود.

فقال الجمهور: لا ابتداء الغاية،

منظور جمهور بصری ها است که گفته اند ابتدای غایت است. اشکال: این مثال ها زمانی است اما بصری ها در ص ۳۰۸ می گفتند که من ابتدای غایت فقط بر سر مکانی می آید نه زمانی؟

و ردّ بأنها لا تدخل عندهم على الزمان كما مر ، و أجيب بأنهما غير متأصلين في الظرفية

ابن هشام می گوید که همین اشکال شده اما آنها دفعاً کرده اند از خودشان: اونی که ما گفتیم زمانی نمی شود و مکانی است آن زمان اصیل است یعنی برای افاده زمان وضع شده باشد و در افاده زمان اصالت داشته باشد اما بعد و قبل در افاده زمان اصیل نیستند و

تابع قرائن اند چراکه بعد و قبل هم در زمان و مکان به کار رفته اند لذا قبل و بعد وضع و اصیل برای زمان نشده اند. مانند: بیت زید قبل بیتی که این قبل مکانی است و تابع قرائن.

عبارت ابن هشام غیر متأصلین فی الظرفیه است که اگر زمانیه گفته بود بهتر بود چون ظرفیه مکانیه را نیز شامل می شود ایشان ظرفیه به کار برده می خواهد بگوید قبل و بعد با قرائن فهمیده می شود.

و إنما هما فی الأصل صفتان للزمان : إذ معنی «جئت قبلک» جئت زماناً قبل زمن مجيئک؛ فلهذا سهل ذلک(دخول من) فیهما،

نیاز نیست این زمان را در تقدیر بگیریم چون در ارتکاز است و ثانیاً اینجا همین بالا درس دادیم که حذفش بحث دارد

و زعم ابن مالک أنها زائدة ، و ذلک مبني علی قول الأخفش فی عدم الاشتراط لزیادتها.

چون اولاً کلام موجه است و من مجرور اش که دو شرط را ندارد صبان|۲|۲۱۱ . اشکال: اینجا ابن هشام اشتراط مطلق آورده در حالی که اخفش فقط شرط سوم را قبول داشت لذا چرا اینگونه آورد؟ آقای حجت|۵|۱۴۰۶ می گوید: منظورش همین است اما توجیه است و تلقی به قبول نمی شود. بلکه جواب آن است که اخفش از آن دسته کسانی است که اهملت یعنی اهمال کرده در این شرط سوم.

مسائلتان الأولى: (ما يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ) (البقرة/۱۰۵)

لا در لا المشركين لا نصيه است. نمونه|۱/۳۸۶

فيها «من» ثلاث مرات: الأولى للتبيين؛ لأن الكافرين نوعان: كتابيون و مشركون،

اهل كتاب يهود و نصاری است که در مجوس در فقه اختلاف است. گفته شد که من تبیین جنس این جنس به معنای لغوی است نه منطقی.

والثانية زائدة، والثالثة لابتداء الغاية.

من زائده بر سر نایب فاعل آمده که تمام شرایط در این آیه است چراکه ان ينزل كلام مستقل نیست و خودش مفعول كلام غير موجب است. خیری که شروعش از رب است.

الثانية: (لَا يَكُلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ) (الواقعة/۵۲) (وَ يَوْمَ نَخْشِرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ) (النمل/۸۳) الأولى منهما للابتداء، والثانية للتبيين.

در هر دو آیه من اولی ابتدا است. شجر نوعش زقوم و فوج که اسم مبهم است به مضمّن یکذب بیان شده. وجوه دیگری نیز بیان شده مثلاً ابوحیان در آیه لا کلون من را تبعیضیه می گیرد. واقعه، نمل|۲۳/۲۳۶ و نمل، نمونه|۱۵/۵۴۸ که گفته منظور از یوم رجعت است چون قیامت همه محشور می شوند نه فوج.

(مهما)

در معنی اللیب بحث شده که مهما بسیط است یا مرکب که خود ابن هشام به بساطت قائل است و کسانی که به مرکب قائل اند دو دسته اند: ۱: اصل ما ما بوده که ابدال صورت گرفته و مهما شده که ما اولی ظرفیه و ما دومی زائده فلذا متناسب با ما شرطیه است. البته برخی می گویند ظاهراً خلیل و بعضی دیگر که صار کلمه واحده و معنا و احکام خاصی دارد. ۲: کوفیون و بغدادیون و اخفش از بصریون قائل اند که تشکیل شده از مه (اسم فعل) و ما شرطیه که جنی الدانی شاهد نیز برای این ادعا آورده که عرب مهماً نیز استفاده کرده است. منابع: صبان|۴/۱۲ جنی الدانی ص ۶۱۲ شرح کافیه شافیه|۲/۱۶۹ رضی|۴/۸۷ معانی النحو|۴/۷۵ تصریح|۲/۳۹۸ همع|۲/۴۵۱ و محشین شمنی و دسوقی.

اسم: لعود الضمير إليها في قوله تعالى: (مهما تأتينا به من آية لتسخرنا بها) (الأعراف/۱۳۲)

به تبع مشهور ابن هشام اسم گرفته که در اوضح گفته علی الاصح یعنی در مقابل قولی است که نپذیرفته. و عباس حسن نیز علی الارجح دارد. دلیل اسمیت مستفاد از مرادش یعنی زمخشری است که در کشاف گفته: بخاطر عود ضمير چراکه المرجع لا يكون الا

اسما. در مقابل که به فهم ما آنها همه جا حرف نمی داند بلکه اسم می داند و قد تكون حرفا مثل سهیلی و ابن یسعون. این آیه در سیوطی ص ۳۴۰ نیز آمده بود که خطاب به حضرت موسی است. به در آیه به مهما بر میگردد که آیه مصداق مهما است.

وقال الزمخشري و غيره: عاد عليها ضمير «به» و ضمير «بها» حملاً على اللفظ و على المعنى، انتهى.

زمخشری ضمیر بها را نیز به مهما بر میگرداند به اعتبار آیه چون مهما به معنای آیه است که گفته شد بین مجرور من تبیین و اسم مبهم این همانی است. عاد به علیها حملاً على اللفظ و عاد بها حملاً على المعنى. کشف|۲|۸۵.

والأولى أن يعود ضمير «بها» إلى «آية»

ابن هشام بنا به الاقرب للاقرب و الاقرب يمنع الابدع به خود آیه زده چراکه ارتکاز اول از لحاظ لفظی این است که به آیه برگردد هرچند از لحاظ معنا مهما و آیه یکی باشند. صبان|۴|۹ و حجت|۵|۱۴۲۱ نیز موافق ابن هشام اند.

و مثله قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «إِنَّ للخير والشر أهلاً فهما تركنموه منهما كفا كموه أهله»

اگر ترک کنید آن چیز را از خیر و شر یک عده دیگر انجام می دهند. کفی در ص ۱۰۸ حرف الباء چند کفی است که این کفی دو مفعولی است به معنای وقی.

فيعود ضمير «تركنموه» و «كفا كموه» و «أهله» إليها.

در مباحث ضمیر است که عرب کفاکمه نمیگوید بلکه واو مصحح برای ضمیر می آورد.

و زعم السهيلي أنها تأتي حرفاً؛

برای اینکه فعل مضارع معنای گاهی برساند نیاز به قد ندارد و اینجا به معنای قد تاتی است. اگر سهیلی مخالف اسمیت بالکلیه بود باید می گفت زعم سهیلی انها حرفا اسنکه ابن هشام سیاق را تغییر می دهد یک اسلوب فهم است.

بدلیل قول زهير: ۲۹۲ - و مهما تكن عند امرئ من خليقة ولو خالها تخفى على الناس تعلم قال: فهي هنا حرف بمنزلة «إن»؛ بدلیل أنها لامحل لها.

ص ۳۱۳ این شعر آمد. تکن ناقصه که بر سر اسم کان من زائده آمده که در اینجا پیروی کرده از ابوعلی که تقدم شرط کافی است برای غیرموجب کردن. در این ترکیب برای مهما جایگاهی نیست که الاسم لابد له من محل. اگر مهما مبتدا و خبر تکن باشد جواب می

دهد به اینکه لا صلة یعنی ربطی بینهما نیست بخاطر همین عائدی نداریم. سهیلی در این شعر حرف می داند لکن در آیه شریفه اسم میگردد.

قرینه دیگر بر اینکه سهیلی برخی جاها قائل به حرفیت است همین متن ابن هشام است: فهی هنا یعنی اینجا. حجت|۵|۱۴۲۱ و صبان|۴|۱۰. مجل طبق قیاس و محل نیز صحیح است.

والجواب: أنها إما خبر «تکن» و «خلیقة» اسمها، و «من» زائدة؛ لأن الشرط غیر موجب عند أبي علي،

یعنی مهما خبر تکن و من خلیقه اسم کان و عند امرئ اگر مبنایتان این باشد که ناقصه می تواند متعلق واقع شود به تکن معلق خواهد بود و اگر قبول نداشتید متعلق بودن ناقصه را بخاطر نبود حدث در آن به کون تام متعلق می شود و حال مقدم از خلیقه. چون مشهور بوعلی در زائده بودن من در کلامی که شرط وجود دارد قبول نکرده اند این ترکیب را نپذیرفته اند. همع|۲|۴۵۱.

و إما مبتدأ، واسم «تکن» ضمیر راجع إليها، والظرف خبر، و أنث ضمیرها؛ لأنها الخلیقة فی المعنی، و «من خلیقة» تفسیر للضمیر.

در این ترکیب من تفسیر از از مهما است. جنی الدانی ص ۴۱۱. این شعر به یکن نیز نقل شده ولی به نقل تکن که مهما مذكر است و ضمیر مونث به آن برگشته بخاطر معنای خلیقه در ان مهما است. انث ضمیرها بنا به ظاهر به ضمیر تکن برمیخورد چون فعل دارای ضمیر است ولی به نظر استاد به مهما باید بخورد چون در ادامه گفته لانها الخلیقه فی المعنا که تکن خلیقه نیست فلذا انث ضمیر مهما هرچند نوشته تفسیر للضمیر که بهتر بود تفسیر لمهما می نوشت البته هی نیز به مهما می خورد و غلط نیست.

ولها ثلاثة معان: أحدها: مالا يعقل غیر الزمان مع تضمن معنی الشرط،

بلحاظ ثبوت و احتمالات سه معنا گفته چراکه معنای دومی و سومی را رد کرده است. آقای مکارم زمانی ترجمه کرده. ابن هشام در اذا نیز تضمن شر نوشته بخلاف جاهای دیگر که شرط نوشته چراکه همانگونه که از رضی نقل شد اذا اصیل در شرطیت نیست و در

اثر مرور استعمالی معنای شرطیت گرفته. مهما نیز قسمت ما لایعقل و غیر زمانی اش اصل است و تضمن شرط بهش داده شده است.

و منه الآية و لهذا فسرت بقوله تعالى: (من آية) (الأعراف ۱۳۲/)

الف و لام در آیه عهد ذکری است. شاهد ما لایعقل غیر زمانی همان آیه است که همین شاهد نشانگر این است که مهما اصیل در شرطیت نیست لذا با من بیان جنس تبدیل به آیه می شود البته در استعمالات متضمن شده است.

و هي فيها إما مبتدأ أو منصوبة على الاشتغال، فيقدر لها عامل متعد كما في «زیداً مررت به» متأخراً عنها؛ لأن لها الصدر، أي: مهما تحضرنا تأتينا به.

من آیه حال است و کسانی که حال از مبتدا را قبول ندارند مهما را منصوب علی الاشتغال می دانند که در سیوطی ص ۱۶۶ گذشت که علی قول مشهور که فیه تامل عامل مقدر می گیرند مثل زیدا اگر منته: اکرمت زیدا اگر منته است ولی برخا به مشکل زیدا مررت به برمیخوریم که نمی توان مررت در تقدیر گرفت چون زید منصوب است بخاطر همین عامل را معنای آن فعل می گیرند یعنی جاوزت زیدا مررت به. این آیه نیز از این مقوله است یعنی مهما تأتينا به که ضمیر مجرور دارد و مهما منصوب لذا بنابه لغت لسان|۲۱۴| احضره اياه که دومفعولی است مساوی است با اتی به که در آیه نیز دو مفعول داریم یکی نا و دیگری به است: مهما تحضرنا تأتينا به البته مهما چون صدارت طلب است بر عامل مقدم می شود.

الثاني: الزمان والشرط، فتكون ظرفاً لفعل الشرط، ذكره ابن مالك،

ابن مالک در شرح تسهیل و شرح الکافیہ الشافیہ|۲/۱۷۱| چنین عبارتی دارد: مهما را زمان و شرط می دانیم اگرچه جمیع نحوی گفته مهما مجرد از ظرفیت دارد و من این را قبول ندارم ان استعماله به عنوان ظرف ثابت فی اشعار فصحاء من العرب که هفت شعر ردیف می کند که در این ادیب هفتمین شعری است که در لیب آمده است.

راجع شعر مهما تكن من خلیقة به وافی|۴|۴۰۳ حاشیه ۳ و صبان|۴|۱۲

الثاني: الزمان والشرط،

زمان قسمت اسمی و شرط قسمت حرفی مهما است. رضی|۴|۸۹ این معنا را پذیرفته و عباس حسن|۴|۴۰۳ حاشیه هرچند در عنایتی به قبول کردن ندارد ولی برخا چاره ای نیست. جنی الدانی ص ۶۰۹ و ص ۶۱۰ و اشمونی و صبان|۴|۱۲.

فتكون ظرفاً لفعل الشرط، ذكره ابن مالك، و زعم أن التحوين أهملوه،

پسر ابن مالک نپذیرفته: لا اری فی هذه الابیات حجة لانه یصح تقدیرها بالمصدر. برخی گفته اند: من لا ید له فی علم العربیة این قول را پذیرفته.

و أنشد لحاتم:

ای جعله دلیلا. انشد الشاعر بیتا منسوباً لحاتم. حاتم طائی همان جواد مشهور.

۲۹۳ - وَاتَّكَ مَهْمَانُ تُعْطِ بَطْنُكَ سُؤْلَهُ وَفَرَجَكَ نَالَا مُنْتَهَى الدَّمِ أَجْمَعَا

سؤل: مایسته الانسان که مفعول دوم تعط است. اجمع تأکید. ترجمه شعر: و همانا اگر زمانی عطا کنی شکم و فرجت را آنچه می طلبت می رساند این دو به منتهای ذم موکدا.

و أیباتاً آخر،

عطف بر بیتا که مفعول مقدر انشد است.

ولا دلیل في ذلك؛

فی اثبات معنی الثانی.

لجواز كونها للمصدر بمعنى أي إعطاء كثيراً أو قليلاً.

می توان معنای اگر چیزی را باز گرفت که در این شعر ای شی که ای شرطیه دلالت بر شرط مهما می کند و شی دلالت بر مالا یعقل غیرزمان می کند که این شی با توجه به شعر یعنی فعل مهما تفسیر می شود و مصداق پیدا می کند: ای اعطاء. ص ۴۳۵ ای شرطیه و اسماء شرط نقش پذیرند که یکی از نقش هایی که میگیرد مفعول مطلق است. همانگونه که در لو گذشت ادات شرط افاده

عموم می کنند که در اینجا ای اعطا چه قلیل چه کثیر که در این شعر به معنی بی بند و باری شکم است. همین راه حل پسر ابن مالک در مابقی ابیات نیز چنین جواب داده.

سبک نوشتاری ابن هشام: اول ابداء احتمال و جواز می کند بعد بنا به اصل عدم اشتراک لفظی و اصل تقلیل اشتراک لفظی و اینکه معنای جدید مثبت قطعی می خواهد مرجح می آورد.

الثالث: الاستفهام، ذکره جماعة منهم ابن مالك

رضی|۴/۸۸ این معنا را نیز پذیرفته بخاطر نقل از ابوزید انصاری که در ام زائده ابن هشام اسمش را آورد که عرب حجت و لغوی طراز اول است لذا در لسان کرارا نقل قول شده از ایشان. این معنا را نوع آقایان قبول نکرده اند اشمونی|۴/۱۲ ولی حجت|۵/۱۴۲۸ تلقی به قبول کرده. ابن مالک در تسهیل این معنا را گفته. جنی الدانی ص ۶۱۱.

واستدلوا عليه بقول عمرو بن مَلَقَط: ٢٩٤ - مهما لي الليلة مهما ليته أودى بنعلي و سرباليته

ص ۱۰۹ مغنی بعد شعر ۷۶ این شعر در لیب آمده که باء زائده ضرورتاً به کار می رود که در این شعر باء برسر نعلی زائده است و نعل فاعل اودی.

فرعموا أن «مهما» مبتدأ، و «لي» الخبر، و أعيدت الجملة توكيداً، و «أودى» بمعنى «هلك» و «نعلي» فاعل، والباء زائدة،

مهما مبتدا و لی خبر و ليله ظرف. هاء در لیه و سربالیه هاء سکت است. ترجمه شعر بنابه نظر رضی: چیست برای من در امشب چیست برای من از بین رفت کشم و شلوارم. شرح ابیات مغنی|۶/۱۳. چرا گفته مبتدا ولی خبر را الخبر.

ولا دليل في البيت لاحتمال أن التقدير: «مه» اسم فعل بمعنى «أكف» ثم استأنف استفهاماً بـ «ما» وحدها.

در لیس معانی دیگر احتمال جواز گذشت. استأنف الشاعر. بغدادی در شرح ابیات نقل می کند که ابن حاجب لسان المتقدمین در امالی نیز این جواب را داده است. تنها ایرادی که دارد مسئله الکتابه و الرسم است که در انما گذشت که اگر مه به اضافه ما است چرا متصل رسیده انهم دوبار در شعر. دسوقی|۲/۲۷۶ و حجت|۵/۱۴۲۸ یکون وصلها فی الخط لاجل الالفاظ یعنی معما و چيسان که این چيستان را در ميتوان چنین بیان کرد از شرح ابیات مغنی: مخاطب به شاعر اعتراض می کند که چه اتفاق افتاده که جزع و فزع می کنی و ظاهراً مخاطب درجه ای نسبت به شاعر دارد که باید احترام او یعنی مخاطب را حفظ کند که اگر شاعر بگوید مه یعنی ساکت شو تو که نمیدانی چه اتفاقی افتاده اینرا نمی توان به عالی گفت بخاطر همین الغاظ به کار برده که کتابت نیز به تبع لفظی متصل نوشته شده. اینکه مخاطب از این مهما چیزی نمیفهمد و سرکار گذاشتن است الغاز است.

حرف النون

اضافه بیانیه حرفی که عبارت است از نون.

النون المفردة: تأتي على أربعة أوجه: أحدها: نون التأكيد

توكيد و تأکید هر دو در لغت آمده: وكد و اُكد. ص ۳۲۰ سیوطی به گستردگی بحث کرده ولی ابن هشام فقط خواسته در حروف المعانی حرف نون را ذکر کند که یک از بحث های نون تأکید راجع به لفظش است که در صرف است و ابن هشام پرداخته. ص ۲۴۲ مغنی عبارتی در مورد نون داشت که محل دقت بود و ص ۵۶۷ خط دوم نیز نکاتی داشت که به اینجا اضافه شود.

وهي خفيفة،

مخففه راجع نیست و بحثی در لیبیب است که این دو نون خفیفه و ثقیله اصیلان و مستقلان است که آثاری دارد که ابن هشام به تبع بصره قائل به اصلان است فلذا خفیفه گفته نه به صورت اسم مفعولی (مخففه) ولی مکتب کوفه ثقیله را اصل می داند. نون ثقیله دو نون است چرا در نون مفردة بحث شده؟ دما مینی گفته بخاطر اینکه منظور از مفرد در خط و رسم است که نون ثقیله در خط مفرد است. و شمنی ۹۵/۲ جواب دیگر داده که منظور از مفردة من غیرها من باقی الحروف است یعنی از باقی حروف کنارش نباید و گرنه از جنس خودش بیاید مفرد است. که امیر ۲۲/۲ نیز اینرا پسندیده و دسوقی ۲۸۶/۲ هردو را نقل کرده. تأمل شود به این

جواب ها که چرا در آ که دو همزه است برخورد مفرد کرد یا مرکب. بخاطر همین برخی جواب دیگر داده اند که استدرادا لتمیم البحث که چون احکامشان مشابه است و فصل، سبب پراکنده شدنش می شود اینجا آورد.

كقول أبي طالب (عليه السلام): ٢٩٥ - اصْبِرْ يا بني فالصبر أحجى كل حي مصيره لشعوب

شعر به حضرت علی علیه السلام خطاب است. احجی یعنی شایسته تر. تمام زندگان عاقبتش مرگ است که در پاورقی صرف ساده در بحث علم جنس ص ۲۵۸ این معنا را آورده بود به معنی منیه.

و ثقيلة كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «والذي بَعَثَهُ بالحق لثُبُلُثُ بَلْبَلَةٍ وَلِثُغْرُ ثُلُثٍ غَزْبَةٍ وَلِتُسَاطُنُ سَوْطِ الْقِدْرِ»

خطبه ۶ فیما رده علی المسلمین من العثمان که در پیام امام ۱۱/۵۴۰ آمده بلبله یعنی در آمیختن و غریله یعنی جدا کردن. ترجمه از مکارم که نواقصی دارد: به خدایی که پیامبر را به حق فرستاد سوگند که شما همگی مخلوط و غریبال خواهید شد و شما همچون محتوای دیگر به هنگام جوشش زیر و رو خواهید شد.

وقد اجتمعنا في قوله تعالى: (لَيُسَجَّنَّ و لَيَكُونَا)(يوسف ٣٢/)

نمونه ۹/۳۹۶. این الف در ص ۳۲۴ سیوطی گذشت. اینکه برای زندانی کردن نون ثقیله و برای کوچک کردن نون خفیفه آورد مراجعه شود به معانی النحو ۴/۳۹۶. انسان وقتی کسی را دوست دارد نمی خواهد تحقیر شود که آبرویش تا آخر عمر برود. وافی ۴/۱۶۱ و ۱۶۲.

و معناهما التوكيد، قال الخليل: والتوكيد بالثقبلة أبلغ.

الكتاب: اذا جئت بالثقبلة فأنت اشد توكيدا. معانی النحو: ذكر الخليل الثقيلة أكد من الخفيفة. وافی: المشدد اقوى من المخففة. جنى الدانى ص ۱۴۱. دسوقی و امیر جهت ابلغ: زیادة المبانی تدل علی زیادة المعانی. این حرف به نحو موجه کلیه غلط است از نظر ابن هشام در بحث حرف سوف ص ۱۵۵.

و يختصان بالفعل،

ال در الفعل جنس است منظور ماهیت و حقیقت نه استغراق افراد. به تمام افعال نون توكيد ملحق نمی شود و لا یؤكد بهما الماضی مطلقا. سیوطی در ص ۳۲۰ گفته أقائلن ضرورت است پس الفعل در مقابل اسم و حرف است.

و يؤكد بهما صيغ الأمر مطلقاً، ولو كان دعائياً

صیغه الامر را با عنوان مشیر افعال یاد می کنیم. این مطلقا یا تفسیر ابن هشام است یعنی چه دعائی و چه غیردعائی. و ممکن است نسبت به مضارع مطلق است چرا که به مضارع با شروط ملحق می شود. بحثی در ادبیات و اصول است که صیغه الامر علی المشهور النسبة الطلبية است. این طلبی که صیغه الامر آنرا افاده می کند یعنی صدق معنای امر می کند (یعنی بهش امر میگویند) که به تبع آن

احکام امر بار می شود مثل وجوب امتثال بر مأمور به چه زمانی است؟ ابن هشام در مغنی یک اینرا بحث کرده که برای اینکه معنای امر از این طلب فهم بشود آیا باید آمر علو داشته باشد؛ علو برتری حقیقی را می گویند البته این برتری حقیقی می تواند بالاعتبار باشد که برای خدای تبارک واقعی است و برای نبی اکرم و ائمه معصومین اعتباری واقعی است و ایضا آنهایی که عرف اعتبار می کند مثل مدیر نسبت به مرئوس. و همچنین برای افاده معنای امر باید آمر استعلاء داشته باشد؛ استعلاء در نظر متأخرین (سبحانی و مظفر) اظهار العلو است و به بیان و اضافه استاد عابدی: بیان صیغه الامر من جهة العلو یعنی علوش را استظهار کند. آیا این دو شرط علو و استعلاء شرط است که امام و سبحانی هر دو را شرط می داند و بروجردی هیچ کدام شرط نیست و صاحب کفایه و مظفر فقط علو شرط است. اجداد سید علی نقی حیدری فقط استعلاء شرط است. در اینجا پنج قول است که یک قول این است که یکی علی البدل باشد. در بلاغت نیز خواهید خواند که اگر عالی از دانی بخواهد امر و اگر دانی از عالی بخواهد دعاء است پس و لو کان دعائیا یعنی دانی از عالی بصیغه الامر بخواهد. به مساوی از مساوی اندماج گویند.

درس ۷۳

کفوله: ۲۹۶ - وَأَنْزَلْنٰ سَكِينَةً عَلَيْنَا

ابن هشام گفت صورت ظاهریه صیغه امر کافی است و لو از عالی به دانی نباشد. ص ۲۳۷ ابن هشام در مورد این بحث کرده: لا فرق فی اقتضاء اللام الطلبیه للجزم بین کون الطلب امرا او دعاء او التماسا اذا لم ترد الاستعلاء علیه. توضیح شعر: این شعر تتمه شعر ۸۵ ص ۱۱۹ و شعر ۲۷۴ ص ۳۰۱ است. این انزلن دعا است ولی چون صورت ظاهریه صیغه امر را دارد کفایت می کند که ملحق شود نون توکید.

إلا «أفعل» فی التعجب؛ لأن معناه كمعنى الفعل الماضى و لا يؤكّد بهما الماضى مطلقاً.

چون ابن هشام گفت مطلقا یعنی هرچیزی که صورت ظاهری امر را داشته باشد کفایت می کند ولی استثنا دارد که در ص ۱۰۷ مغنی با تعلیل گفته. در سیوطی گذشت که تعجب به اسلوب های مختلفی قابل بیان است یکی استفاده از دو صیغه تعجب که یکی ما افعل است و دیگری افعل به است. این افعل صورت ظاهریه اش صورت امر است آیا نون توکید به این نیز ملحق می شود که می گوید این استثنا است. علت اینکه چرا ملحق نمی شود؟ الرابع عشر (من معانی الباء): توکید و هی زائده و زیادتها فی سته مواضع: احدها: الفاعل و زیادتها فيه واجبة و غالبه و ضرورة. فالواجبة فی نحو احسن بزید فی قول الجمهور: انّ الاصل احسن زید بمعنى صار ذا حسن ثم غیرت صیغه الخبر الى الطلب. احسن زید که باب افعال است همانگونه که در صرف ساده گذشت یکی از معانی اش صیرورت بود یعنی صار ذا حسن. عباس حسن واجدیت می گوید ولی نظام الدین و شرح کمال و اصطلاح قدما صیرورت است. و چون این جمله خبریه است و فقط از لحاظ صیغه انشائی می باشد نون توکید نمی تواند ملحق شود چون حقیقت معنویه اش خبریه است و این یکی از مواردی است که خبر نقل داده شده به انشا البته علی قول که در کتب بلاغت بحث شده که یکی از کتب بلاغت جدید دو جلدی که در مکه نوشته شده البلاغه العربیه است. ابن هشام در آن صفحه می گوید و اما اذا قیل بانه امر لفظا و معنی؛ البته در بحث ما نظر خودش را آورده که گفته لان معناه كمعنى الفعل الماضى است. تحقیق شود: اون قول دومى آیا این استثنا را ندارد؟ آنها نیز استثنا کرده اند با اینکه آنها افعل را درمعنا انشا دانسته اند. تعلیل آنها چیست در مباحثه تأمل شود. و تحقیق دوم بر اساس هر دو قول این الا چه نوع الاثی است استثنا متصل (تخصیص) یا منقطع (تخصص). منابع برای آن صفحه: شرح التصريح|۲| و ۶۱ صبان|۳| و ۱۹ و ۱۸ و ۱۶ و ۱۵ و ۱۴ و ۱۳ و ۱۲ و ۱۱ و ۱۰ و ۹ و ۸ و ۷ و ۶ و ۵ و ۴ و ۳ و ۲ و ۱.

نون توکید از لحاظ معنوی دو اثر معنوی دارد: توکید ۲) استقبالی کردن. بخاطر همین فعلی که ماضی است یا در معنای فعل ماضی است تناقض صدر و ذیل پیش می آید. این بحث ها در فقه بدر می خورد چراکه اگر این نظر اثبات شود فعلی که معنایش ماضی است در انشائی که علی قول تحقیق فی زمان است، بی زمانی از زمان ماضی در عرب بتواند شکل بگیرد. این بحث در بحث انشا در مکاسب بدر می خورد. مهدی الاریب | ۵ | ۱۴۵۰ و دسوقی | ۲ | ۲۸۸ و امیر | ۲ | ۲۲. این استثنا افعِل را در سیوطی ص ۳۲۲ نیز گذشت. ابن هشام در لیبب شذ قوله دارد که در سیوطی نیز بود که از شذوذ قانون لایصدر.

و أما المضارع فإن كان حالاً لم يؤكده بهما،

سیوطی ۲ صفحه بحث کرده در ص ۳۲۱ و وافی | ۴ | ۱۶۴ که ۱۷۰ اش دیدنی است. یعنی اگر مضارع حال بود نون موکده به او ملحق نمی شود چون این نون به استقبال می برد در حالی که این حال است و تضاد پیش می آید.

وإن كان مستقبلاً

مستقبل بهتر است و مستقبل نیز درست است. در یک حالت وجوبی و در حالتی قریب به وجوب و در حالتی اکثری و در حالتی قلیلی و در حالتی شرطی و در حالتی اشد شرط می شود. البته ابن هشام تمام اینها را بحث نکرده و وافی و رضی | ۴ | ۴۸۴ در صورها و استعمالها خیلی خوب بحث کرده و الانصاف فی مسائل الخلاف ص ۵۳۶ نکاتی دارد.

أكد بهما وجوباً في نحو قوله تعالى: (وَتَاللهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ) (الأنبياء / ۵۷) نمونه | ۱۳ | ۴۳۱

با پنج شرط وجوبی می شود: مثبت باشد، استقبالی باشد، واقع شده باشد در جواب قسم، بر سرش لام قسم بیاید و لا یفصل بینة و بین لام فاصل که وافی این شروط را ذکر کرده است.

و قریباً من الوجوب

وجوبی نیست و بالاتر از اکثری است که شمنی | ۲ | ۹۶ و دسوقی | ۲ | ۲۸۹ : اراد بقریب الوجوب ما کثر استعماله بحیث لا یوثر علی ترکة نادراً. معانی النحو | ۴ | ۱۳۴ دیدنی است.

بعد «إما» (و إِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ) (الأنفال / ۵۸)

اما ص ۲۹۹ است یعنی إن به اضافه ما که در تنبیه خواندیم. مطلب را در نمونه آدرسش را دادیم نگاه کنید که جایگاه توکید است. استعمالات إن با ما زائده در عرب جایگاه توکید است. بخاطر همین قریب من الوجوب شده است.

و جوازاً کثیراً بعد الطلب، نحو قوله تعالى: (وَلَا تَحْسَبَنَّ اللهَ غَافِلًا) (ابراهیم / ۴۲) نمونه | ۱۰ | ۳۷۴

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لَا تَطْلُنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَحَدٍ سَوْءٌ وَأَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مُحْتَمَلًا»

و قلیلاً فی مواضع

یکی بعد ما زائده است. سیوطی گفت که بعد رب، بعد لا، بعد لم و ..

كقولهم: ۲۹۷ وَ مِنْ عِصَّةٍ مَا يَنْبَغُ شَكِيرَهَا

توضیح شعر : جامع الشواهد | ۱ | ۹۲ به فتح بوده شکیرها. مرحوم رضی | ۴ | ۴۸۶ و شمنی | ۲ | ۹۶ نوشته که ضرب المثل شده در عرب: یضرب لمن كان له اصل. یعنی هرفردی به اصلش می رود هرکسی پایش را می گذارد در جایی که مقتدایش گذاشته بخاطر همین

مصراع اول: زمانی که کسی می میرد پسرش می دزدد یعنی پسر ه جای پدر می نشیند. می روید از درخت عضه (درخت خار دار) علف های هرز آن. یعنی شما از درخت عضه توقع گل محمدی نداشته باش هرفردی با اصلش.

الثانی: التنوین

فرق معرفه و نکره اجتهاد می خواهد که در مباحث عام و خاص و مطلق و مقید در اصول و در تطبیقش در فقه بدر می خورد. تنوین و اغراض تنوین که در بلاغت اصلش است که اختلاف فتوا ایجاد می کند. غرض من تنوین: مختصر و مطول و معانی النحو|۳| ۲۶۴ .

تعریف تنوین: سیوطی ص ۱۴ تنوین را حده نون تثبت لفظا لاختلاف تعریف کرد ولی اشمونی بیان سیوطی را با بیان ابن هشام مخلوط کرده و شرحی که صبان زده هم شرح سیوطی است هم شرح ابن هشام. صبان|۱| ۳۰ . در منطق ملاحظه شد که برای تعریف از جنس و فصل استفاده می کنند (باب ایساغوجی) اگر آن مطالب درست باشد در مورد اغیار خارجی و حقایق مطرح است نه در اعتباریات که قراردادی است که به دست جاعل است لذا در اینجا از عبارت کالجنس استفاده می کنند لذا شهید ثانی در تعاریف فقهی اعتباری قراردادی شارع در کلام شهید اول دقت کرده و گفته کالجنس و کالفصل است. تنوین نیز همینطور. فصل ها و کالفصل ها نقش قید احترازی را بازی می کند می آیند برای خروج. ابن هشام نیز قید زده برای خروج.

و هو نون زائدة ساكنة تلحق الآخر لغير توكيد؛

نون کالجنس است چرا که نون توكيد و نون اناث و نون وقایه نیز نون است. کالفصل ها: یک زائده دو ساکنه و کل تلحق الآخر را ابن هشام سه دانسته ولی برخی الحاق را سه و آخر را چهار دانسته اند. چهار لغير توكيد. به این چهار کالفصل ها خارج می شوند:

فخرج نون «حسن» ؛ لأنها أصل

نون حسن زائده نیست. در مباحثه تأمل شود باید اصل باشد یا اصلی. استاد حسن خواند به سکون نون ولی چون مضاف الیه نون است باید حسن می خواند. بله در این عبارت ابن هشام مضاف الیه نون است ولی اونیکه ابن هشام بحث می کند حسن است به سکون که نونش را تنوین پندار بخاطر اینکه در هدایه و ابن حاجب در شرح رضی دارد جامع المقدمات|۲| ۶۹ انجا نوشت زید معرب است اگر در ترکیب به کار رود و مبنی هم هست اگر وحده به کار رود لعدم التركيب. معرب را گفته اند کل اسم مرکب مع غیره ولی زید و حسن که اینطوری به کار رود مبنی است که اصل در بنا مبنی است و استاد درست خواند ابتدا.

و نون «ضیفن» للطفیلی لأنها متحركة ،

یعنی ضیفن برای طفیلی به کار می رود. لسان|۸| ۱۰۸ : الذی یدفع الضیف من یجیی مع الضیف متطفلا: طفیلی های مهمان؛ خود تحرکش تنوین است ولی خود نون ضیفن تنوین نیست.

نکته: کسی که ضیفن را از ضیف بگیرد با این قید خارج میشود مثل لسان اما طبق مبنای سیبویه که از ضَفَن می گیرد، این می شود نون اصلی که با قاعده قبل خارج می شود.

و نون «منکسر» و «انکسر» ؛ لأنها غیر آخر،

چرا دو مثال زده است؟ بعضی اینجا گفته اند که از الحاق استفاده کنید و لازم نیست از آخر استفاده کنید. دسوقی|۲| ۲۸۹ .

و نون (لَسْفَعًا)(العلق / ۱۵) فی قوله تعالى: «كَلَّا لئن لم ينته لنسفعا بالناصية» لأنها للتوكيد

این کار اساتید خیلی زشت است ابن هشام با قرآن مشهور بود و خواست کتاب اعراب القرآن بنویسد چرا که نوع گیرهای کسانی که اعراب القرآن می نویسند مفردات شناس نیستند لذا نوشته و سرتاسر مغنی اللیب قرآن است و سابقه نداشته از ابن هشام این کار. لذا این فی قوله ... ابن هشام را زیر سوال می برد.

و أقسامه خمسة :

ابن هشام از سیبویه تبعیت کرده البته پنج تا اضافه می کند که ببینیم قبول می کند یا نه. وافی|۱|۳۲ و جنی الدانی ص ۱۴۴.

تنوین التمكنين : و هو اللاحق للاسم المعرب المنصرف إعلماً ببقائه على أصله ،

که تنوین امکان و تنوین صرف و تنوین تمکن نیز می گویند مثل اشمونی. اضافه تنوین به تمکین و امکان اضافه دال به مدلول یعنی این تنوین دال است بر امکان بودن اسمی که تنوین آخرش می آید. اما اضافه تنوین به صرف برخی گفته اند اضافه دال به مدلول است تنوینی که دلالت می کند بر صرفیت آن اسم یعنی معرب و منصرف ولی برخی اینرا اضافه بیانیه می دانند چون در لغت الصرف یعنی التنوین است.

درس ۷۴

تنوین تمکین در جنی الدانی ص ۱۴۴ وافی|۱|۳۲ و رضی|۱|۴۵. تنوین تمکین تنوینی است دلالت می کند که این اسم در اسمیتش قوی است: وافی|۱|۳۶. بخاطر اینکه اسم به حرف شبیه شود که اسمس مبنی می شود که مدنی باشد یعنی دارای شباهت نزدیک کننده ی اسم به حرف و همچنین اسم به فعل نیز شبیه می شود و همانند فعل که کسره و تنوین نمی گیرد برخی از اسما نیز همانند فعل باشند اسم های غیرمنصرف می گویند. تحلیل این بحث در رضی|۱|۱۰۲. ولی وقتی این تنوین تمکین ملحق می شود به آخر اسم می رساند که این اسم اولاً معرب است و شبیه به حرف نیست و ثانیاً منصرف است و شبیه به فعل نیست.

و هو اللاحق للاسم المعرب المنصرف إعلماً ببقائه على أصله ،

چون آخر می آید لاحق می گویند. نقش اعلاما مفعول لاجله است. بقاء این اسم علی اصلیت اسم.

و أنه لم يشبه الحرف فيبنى، و لا الفعل فيمنع الصرف،

و أنه لم يشبه عطف به بقاء و عطف تفسیر است. ص ۳۱۱ در بحث من به معنای علی از مصباح المنیر آدرس دادیم: منع دو استعمال دارد: منعه الامر یا منعه من الامر بخاطر همین الصرف یا مفعول ثانی منع یا منسوب به نزع خافض من.

و یسمى تنوین الأمکینیة أيضاً و تنوین الصرف، و ذلك ک«زید و رجل و رجال»

کسی که عالمانه می نویسد تعدد مثالش دلیل می خواهد الا اینکه بخواهد تکثیر مثال کند که در خود آن غرضی است. ابن هشام رجل را بخاطر مطلبی که در تنوین تنکیر است می آورد که صراحتاً می گوید که تنوین تمکین است. رجال(جمع مکسر) را مثال می زند چون در تنوین مقابله در مورد تنوین جمع مونث سالم صحبت می کند که به تبع آن در مورد جمع مذکر سالم بحث می شود و چون جمع مکسر باقی می ماند اینجا آورده است. کاش مثال چهارمی نیز می زد همانطور که اشمونی|۱|۳۴ و ۳۵ زده که قاضی است.

و تنوین التنکیر

اضافه دال به مدلول یعنی تنوینی که دلالت می کند بر نکره بودن اسمی که این تنوین با آن ملحق شده است که در دو جا به کار می رود.

و هو اللاحق لبعض الأسماء المبنية فرقا بين معرفتها و نكرتها، و يقع في باب اسم الفعل بالسمع ك «صه و مه و إيه».

وافی|۳۶|۱ و رضی|۴۶|۱ . صه، مه و إيه بالسكون معرفه اند و در صورت ملحق شدن تنوین نکره می شوند. اسم فعل نکره در مقابل اسم فعل معرفه. در بیان معرفه و نکره در اسم فعل اقوالی وجود دارد که استاد فقط دو قول را می فرماید: قول مشهور: وقتی شما اسم فعل معرفه میگویید منظور فرد محسوس من افراد حده؛ حدث آن فعل. و اسم فعل نکره جایی است که اراده می شود ای فرد من افراد حده. مثال: وقتی صه می گوید که به معنای اسکت است یعنی اسکت سکوت ما. لذا در سیوطی ص ۱۴ نوشت طلب سکوت ما که ما دلالت بر شیوع می کند. ای فرد من افراد حدث یعنی هرگونه سکوت را خواستارم. لذا خیلی از آقایان چنین بیان کرده اند: اسکت عن کل کلام. ولی وقتی صه به سکون گفته شود یعنی اسکت سکوتا خاصا. به بیان آقایان: اسکت عن هذا الکلام بخصوص. همینگونه مه یعنی اکفف و دست نگه دار و ایه یعنی زدنی و بیفزای. قول دوم که بیانی را اضافه کرده اند مثلا در صه: اسکت سکوت ما فی وقت ما. در مورد صه گفته اند: اسکت السکوت الان.

ارجاعات: صبان|۳۵|۱ وافی|۳۴|۱ و رضی|۹۱|۳ وافی|۴۸|۱ حاشیه ۲ جامع المقدمات|۱۷۳|۲ حاشیه ۹ جامع الدروس|۷|۱ مهدی الاریب|۱۴۵۵|۵ دسوقی|۲۹۰|۲ .

وفي العلم المختوم بـ«ويه» بقياس، نحو: «جاءني سيويو و سيويو آخر»

در هدایه گذشت که سیویو مبنی بر کسر است و همینطور قولویه. در سیوطی گذشت که برای اینکه برخا از یک اسم علم، فرد معین را اراده نکنیم د باید از آن اسم مسمی به آن اسم را اراده کنی. چون مسمی به اسم دارای مصادیق فراوان است. جاء سیویو و سیویو آخر. در تثویه و جمع علم نیز این مطرح بود چون علم تثویه و جمع بسته نمی شود لذا باید علم به مسمی آن اسم رود و سپس تثویه و جمع بسته شود. جنی الدانی ص ۱۴۵ .

و أما تنوين «رجل» و نحوه من المعربات فتتوین تمکین، لا تنوین تنکیر،

این و أما جواب سوال مقدر است. دلیل بر نبودن این بر تنوین تنکیر: اگر رجل را یا امرأه را برای فردی نامگذاری کنیم که در حالتی که اسم برای فردی شود علم خواهد بود و علم از معارف است. قبل از نامگذاری جاء رجل می گفتید و بعد از نامگذاری نیز جاء رجل گفته می شود. اگر این تنوین تنکیر باشد وقتی اسم از نکره بودن بیفتد نباید تنوین باقی بماند حال آنکه این تنوین باقی است مع زوال تنکیر. پس این تنوین مانده و زوال پیدا نکرده چراکه تغییر نیاز به دلیل دارد یعنی ابقاء ماکان علی ماکان است که اسم این قاعده استصحاب است.

كما قد يتوهم بعض الطلبة،

تشبیه است برای منفی نه برای نفی یعنی کما اینکه یه عده تنوین تنکیر توهم کرده اند. حقیقت نکره اجتهاد می خواهد که باید تنوین بگیرد یا نکره آن است که از معارف نباشد. رجل نکره است چون حقیقتش از معارف نیست و تنوینش دلالت می کند که معرب است و منصرف و لذا تنوین تمکین است.

و لهذا لو سميت به رجلاً بقي ذلك التنوين بعينه مع زوال التنكير

لهذا که تنوین تمکین است نه تنکیر. سمیت برجل رجلا.

آقای حجت ۱۴۵۵/۵ دارند که در زمان ما اعاضی (آقای میلانی و سید عبدالله شیرازی در مشهد) این تنوین را تنوین تنکیر می گرفته اند. مکاسب در بحث خیارات در اقسام آن اختلاف است. در حواشی مکاسب آمده که بعضی قائل می شوند با اینکه خیار حقیقی واحد است و مبرزات و مظهرات متعدد دارد البته بعضی این را قبول نمی کنند و می گویند استظهارات ما از لسان ادله این است که خیار مجلس یک حقیقت است و خیار حیوان یک حقیقت دیگر. همین دو مبنا در احکام تأثیرات فراوانی دارد. همین بحث در اینجا نیز می باشد که آیا تنوین حقیقی واحد است که مبرزات و مظهرات متعدد دارد یا هر تنوین حقیقی مختص به خود دارد جدای از تنوین دیگر. اگر کسی اولی را قبول کرد مانند رضی نظرش این می شود که اشکالی ندارد جمع چند مبرز و مظهر در یک اسم چون حقیقتش یکی است و مبرزات فرق دارد. اما کسی مثل ابن هشام مبنای دوم را قبول دارد هیچ وقت سر از جمع بین چند مظهر و مبرز در نمی آورد لذا ابن هشام فقط تمکین گرفت ولی رضی تنوین رجل را بحیث اینکه رجل معرب منصرف است تنوین تمکین و به حیث اینکه نکره است تنکیر گرفت. رضی ۱/۴۶: نظیر می آورد: الف مسلمان هم تشبیه را می رساند و هم مرفوع بودن را. یک حرف است و دو افاده دارد یعنی علامت است برای دو چیز. این مطلب در مباحث الاصول آقای بهجت در بحث وضع آمده که می توان علامتی را دید و سه مفهوم گرفت؛ استاد این بحث را در استعمال لفظ در اکثر از معنا گفته است که خود استاد این مطلب را قبول دارد ولی با شروطی خلافاً بسیاری از اعظم. اینجا نیز می تواند هم علامت تنکیر هم علامت تمکین باشد. تأمل کنید که این شاهد رضی، شاهد تمامی است برای این بحث یا نه؟ لذا صبان ۱/۳۴ دارد که مخفی نیست به کج راه رفتن این نظر لایخفی تعسفاً. چراکه این بحث درباره علامات است یا درباره حروف نیز می باشد که اگر کسی به استعمال لفظ در اکثر از معنا قائل باشد در حروف نیز است ولی اصل این بیان در علامات است و علامات با حروف تفاوت هایی دارند که اینجا تنوین علامت است ولی الف حرف است.

و تنوین المقابلة : و هو اللاحق لنحو: «مسلمات».

دلیل اینکه به این تنوین مقابله گفته می شود: جمع مونث سالم فرع جمع مذکر سالم است که اگر بتوان این فرعیت را زیر سوال برد این دلیل خراب می شود. تنوین مسلم که تنوین تمکین بود در صورت جمع (مسلمون) عوض از آن تنوین، آخرش نون می آید. چراکه مفردش تنوین تمکین داشت و چون جمعش نمی تواند تنوین بگیرد، یک نون اضافه می کنند. البته اینجا مباحث دقیق است که این نون اگر جای تنوین مسلم آمد چرا وقتی می گوئیم المسلمون باز این نون می ماند و حذف نمیشود؛ مگر تنوین تنکیر با ال تعریف قابل جمع است. تأمل کنید. همین تنوین وقتی می خواهد بروز کند در مسلمات اگر بخواهد خودش تنوین [تمکین] بگیرد در برابر مزیت فرع بر اصل واقع می شود چراکه مسلمون اصل مسلمات بود و این نونی که گرفت جایگزین تنوین تمکین در مفرد بود ولی اگر به خود مسلمات بگوئیم تنوین تمکین این مزیت فرع بر اصل پیش می آید و مزیت فرع بر اصل نشاید و لاینبغی لذا این تنوین جای این نون آمده است. به همین راحتی تنوین تمکین را کنار گذاشتند و اسمش را مقابله گذاشتند. اگر کسی این فرعیت را خراب کند کل این دلیل نامگذاری می پرد و تنوین تمکین اعلام می شود.

[وجه تسمیه: جُعِلَ فی مقابلة النون فی «مسلمین».

وافی ۱/۴۰ حاشیه ۲: اسمش را بگذاریم تنوین جمع مونث سالم چراکه این تنوین مقابله ساختگی و بافتگی است و این همان تنوین تمکین است. جنی الدانی ص ۱۴۵ دیده شود و ربعی هم همین را تنوین صرف گفته است. اشمونی و صبان ۱/۳۶. رضی ۱/۴۵ مبسوط بحث کرده است که می گوید اولی عندی تنوین تمکین است. آیا ابن هشام حواشش به این بوده است یا نه؟ در لیب ادامه دارد که ابن هشام می گوید بعضی گفته اند تمکین است و یرده. دیده شود ردی که ابن هشام می کند آیا رضی در شرح کافیه توانسته جواب بدهد یا نه؟

و تنوین العوض: و هو اللاحق عوضاً من حرف أصلي، أو زائد، أو مضاف إليه مفرداً، أو جملة.

وافی|۱|۳۷ تنوین تعویض می نامد و اشمونی و صبان|۱|۳۴ و ۳۵ نیز تعویض می نامند. این اضافه بیانیه است یعنی تنوینی که عبارت است از عوض بودن.

فالأول: ك «جوار و غواش»؛

این کاف مثال است و مثال در مباحث علمی بدرد نمی خورد و باید دنبال قواعد کلی رفت. قسم اولی که عوض از حرف اصلی است جامی|۱|۱۲۳ مبسوطتر و قشنگتر بحث کرده است و ایضا جامع الدروس|۱|۸ و صبان|۱|۳۵. عبارت جامی: کل جمع منقوص علی وزن فواعل یائیا کان او واویا رفعا و جرا مثل جوارى و دوارى. معنای جوارى: مصباح المنیر ص ۵۷ جوار جمع جاریه بمعنی السفینه قیل للأمة (کنیزک). غواش در لسان|۱۰|۷۶ و ۷۷ جمع غاشیه و در المنجد ص ۵۵۲ بمعنی الغطاء (پوشش) داعیه (مصیبت عظیم) و قیامه (غاشیه یکی از اسامی قیامت) لانه تغشى الخلق

سه نظر وجود دارد در تنوین عوض از حرف اصلی: (۱) سیبویه و جمهور که ابن هشام تلقی به قبول کرده (۲) مبرد در مقتضب (۳) اخفش. مطلبی از علم صرف: بین آقایان اختلاف است در تراجم قواعد اعلال و قواعد منع من الصرف. عده ای مشهور قائل به تقدیم اعلال بر منع من الصرف اند. دلیل آنها در رضی|۱|۱۵۳ و صبان|۱|۳۵ و جامی|۱|۱۲۶ حاشیه ۷. قواعد اعلال مقدم است لتعلق اعلال بجوهر الکلمه بخلاف منع الصرف فانه حال من الکلمه. قواعد جوهریه مقدم است. دلیل دیگر: اعلال مقدم علی منع الصرف لان اعلال سبب قوی و هو استئثار ظاهر فی الکلمه که به ثقل نمی توان تکلم کرد اما منع الصرف فسیبیه ضعیف اذ هو مشابهة غیر ظاهرة. منع صرف در اثر مشابهتی که ظاهر در کلمه نیست به وجود می آید که تشابه اسم به فعل است لذا اعلال مقدم است. عده ای مثل مبرد و اخفش از کوفی ها عکسش را قائل شده اند که تحلیل آنها: قواعدی که مربوط به ظاهر کلمه است باید جلو انداخته شود نسبت به قواعدی که مربوط به جوهر کلمه است. اثر این دو مبنا در این اختلاف سه نظر در تنوین است.

بیان سیبویه: اصل جوارئ بوده که در حالت رفعی و جری این تنوین عوض پدید می آید که ضمه بر یاء ماقبل مکسور ثقیل است حذف می شود (قاعده ۳ صرف ساده) که جوارین می شود که بنا به قاعده ۱۰ صرف ساده حذف عله در التماسکین صورت می گیرد بعد تنوین تمیکن بخاطر منتهی الجموع بودن می افتد. یک تنوین به جای حرف یاء که حرف اصلی محذوف است میآید و کذا غواش. اشکال: وقتی یاء می افتد چطور می توان گفت بر وزن فواعل است و غیر منصرف تا تنوین تمیکن بتواند بیفتد؟ جواب: بنا به مبنایی که در ص ۸۳ و ص ۵۱۷ آمده که برای اجتهاد در نحو لازم است که عبارت است از المحذوف لعلة کالثبت. از قواعدی که حد و مرزش مشخص نیست و زمانی حد و مرز آن مشخص می شود که حد و مرز علت بیان شود که در مغنی و نوع کتب پیدا نمی شود که بار ها گفته شد بحث های اصطیادی باید مطالبش نیز اصطیادی باشد یعنی ابن هشام هر جا این قاعده را تطبیق داده علتی که لحاظ کرده باید ببینیم چه بوده است تا جمع آوری شود. قدر متیقن این علت باید سبب قوی عام (کلی) که در علم نحو یا صرف مورد تلقی قوم باشد. عام یعنی همه جا جاری شود. حذف یاء در اینجا حذف لعلة بود علتی که قوی و مورد قبول قوم است. در مقابل لعله کلمه اعتباری است که ص ۸۳ می باشد یعنی دلخواهی یعنی یک جا دون دیگر چون سبب قوی که عندالکل مقبول باشد نیست. البته گفته شد کالثبت یعنی همانند ثابت چرا که حذف شده و لهذا وزن منتهی الجموع بودن لحاظ می شود و تنوین تمیکن می افتد. دلیل آوردن تنوین عوض: تحلیل های زیادی شده که یکی مخافة عودها فی اللفظ لزوال موجب لحذفها و هو التنوین. عامل حذف یاء

التقاء ياء با نون ساکن(تنوین) بود و حالا که آن برطرف و رفع شد لازم نیست برگردد چون یاء به جایش نشسته و دلالت می کند بر آن.

نظر مبرد در سیوطی ص ۳۲۸ و صبان نیز آمده که زجاج نیز ظاهراً قائل است بدین نظر: منع من الصرف مقدم است بر اعلال و لذا تنوین می افتد و جوارئ در حالت رفعی می شود و جوارئ در حالت نصبی چون غیرمنصرف ها جرشان به فتحه است. بنابه قاعده ۳ حرکت حذف می شود و جوارئ می شود و عوض از ضمه و فتحه نائِب از کسره تنوین می آید. جوارین که قاعده ۱۰ جاری می شود و جوارِ می شود. نکته: ابن هشام گفت تنوین عوض از حرف اصلی و زائد و مضاف الیه ولی با این قول تنوین عوض از حرکت نیز داریم. نکته: ضمه بر یاء ثقیل است ولی فتحه که ثقیل نیست تا حذف شود: جوارئ؟ جواب: فتحه ای بر یاء ثقیل نیست که حقیقتاً حاصل از نصب باشد و عامل نصبی آنرا پدید آورده باشد حالآنکه فتحه نائِب از کسره است که کسره بر یاء ثقیل است و کذا نائِب.

نظر اخفش: منع من الصرف مقدم است بر اعلال و لذا تنوین می افتد بعد قاعده ۳ جاری می شود: جوارئ. یاء حذف می شود لتخفیف: جوار که از وزن منتهی الجموع می افتد مثل کلام و سلام می شود که تنوین تمکین می گیرد چون اسم معرب منصرف است: جوارِ. پس تنوین تمکین است نه عوض.

اشکال ابن هشام به مبرد: اسماء مقصور مثل حبلی و موسی اعرابشان تقدیری است چون الف تعذر دارد از گرفتن حرکت. المتعذر اولی بالتنوین من المتعسر. مبرد که قاعده ۳ را جاری کرد عوض از حرکت تنوین آورد اگر قرار است عوض از حرکت تنوین بیاید چرا در حبلی و موسی تنوین نمی آورند. اگر اشکال شود که خود تنوین گرفتن متعذر است؟ جواب: در کنایت بگیرد حبلی و موسی که گرفتن تنوین در اسماء مقصور دیده نشده است.

اشکال به اخفش: بخاطر تخفیف یاء می افتد یعنی حذف یاء حذفی است عارض بر کلمه بخاطر کلمه ولی یاء در نیت است المنویة کالمذکوره و نمی تواند از وزن منتهی الجموع بیفتد و مثل کلام و سلام شود لذا تنوین تمکین نیست. دلیل ابن هشام بر اینکه یاء در نیت است؟ از شواهدش که معامله عرب که با جوارئ می کند در مقابل معامله با کلام و سلام. کلام و سلام در هر جمله ای واقع شوند آخرشان اعراب ظاهر می شود. لکن در مورد جوار، جوارِ گفته نمی شود. اگر مثل کلام و سلام است چرا وقتی عامل رفعی سرش بیاید باز جوارِ می گویند. پس یاء در نیت عرب است. آیا این بیان ابن هشام در اینجا با بیان خود اینکه المحذوف لعله کالثابت مورد تطبیق است؟ یعنی اینکه حذف شده به علت حذف شده است؟ با ص ۸۳ در مورد قاضِ آیا همان مطلب اینجا نیز است؟ حذف یاء کدام قاعده ی اعلالی است که تخفیف می نامد؟ این تخفیف بخاطر وزن فواعل صورت می گیرد.

فإنه عوض من الياء وفقاً لسيبويه والجمهور، لأعوض من ضمة الياء وفتحها النائية عن الكسرة خلافاً للمبرد؛

این صفت النائِبَه عن الكسره که آورده صفت مشعر بعلیت است چون مبرد گفت که فتحه نیز حذف می شود چون فتحه اصلی نیست و نائِب از کسره است.

إذ لو صح لغوّض عن حركات نحو: «حُبلى» ولا هو تنوین التمکین والاسم منصرف خلافاً للأخفش، و قوله: لما حذفت الياء التحق الجمع بأوزان الآحاد كـ «سلام و کلام» فصرف، مردود؛

اوزان اوحاد یعنی اوزان واحدها. قوله مبتدا است و مردود خبرش.

لأن حذفها عارض للتخفيف و هي منوية؛ بدليل أن الحرف الذي بقي أخيراً لم يحرك بحسب العوامل.

حذف ياء عارضى است يعنى حذفى كه اعتنا نى شود در حالى كه المنويه كالموجوده. زاء و شين در جوار و غواش جواز و غواش نى شود و عدم تحريكه لكونه غير آخر و آخر ياء بوده است.

درس ۷۶

آيا قول اخفش تتمه حرف جمهور است كه وقتى التقا ساكنين شد ياء حذف مى شود يا همون چيزى كه استاد بيان كرد؟ حواشى همه شان حرف استاد را زده اند مثل دسوقى، امير، دكتر عبداللطيف و حجت خراسانى چون فرموده اند اخفش قاعده منع من الصرف را مقدم ميكرد بر اعلال اما اگر به كتب ديگر مثل جامى ۱/۱۲۴ و ۱۲۵ مراجعه شود مى فرمايد: ذهب بعضم كه اعلال مقدم است بر منع صرف ثم سقطت الضمه لثقل والياء لالتقا الساكنين فصار جوار ككلام و سلام. گرچه فرمود اخفش ولى تناسب دارد و رضى ۱/۱۵۳ نيز گفته كه زجاج قائل است كه تنوين تمكين است و اعلال مقدم است بر منع صرف. منتهى چي شده است كه محشين اينجور تفهيمده اند از عبارت ابن هشام؟ من فكر مى كنم بخاطر كلمه تخفيف است كه از قرائن مغنى اللبيب و قرائن كنى مثل وافى ۱/۳۸ حاشيه نشان مى هد كلمه تخفيف جايى بكار رفته است كه از راه التقا ساكنين نباشد لذا اين آقاىون اينجور تفهيمده اند اتفاقاً لذا اخفش بايد از كسانى باشد كه با اون بيانى كه گفته شد باشد.

الثانى: «كـَجَنْدِلٍ»؛ فَإِنْ تَنَوَّنَ عَوْضَ مِنْ أَلْفٍ «جَنْدِلٍ» قَالَه ابن مالك.

قسم دومى تنوين عوض از حرف زائد بود. چرا نظر ابن مالك چنين است؟ جواب: لسان ۲/۳۸۲ دارد: الْجَنْدِلُ اى الحجاره جَنْدِلٍ و جندال هم آورده كه عطف تفسير اند. جندل اسم رباعى نيست چراكه از اوزان رباعى ص ۲۰۳ صرف ساده نيست و خودش يك كلمه مستقله نبوده است بلكه اصلش جندال بوده. اين الف جندال حذف شده كه به صورت جندل در آمد. لذا به جاي حذف اين الف يك تنوين مى آيد. ولى ابن هشام آنرا تنوين تمكين مى داند چراكه منصرف است به علت كسره گرفتن.

و الذى يظهر، خلافه، وأنه تنوين الصرف، و لهذا يُجر بالكسرة،

يظهر عندى يعنى عند ابن هشام، خلافه يعنى خلاف ابن مالك. واو در و أنه واو عطف تفسير است.

اشكال: ابن هشام گفت المحذوف لعله كالثابت كه در جوار و غواش جارى كرد چرا اينجا جارى نشود؟ جندال كه الفش حذف شد المحذوف لعله كالثابت باشد تا منتهى الجموع و غيرمنصرف حساب شود لذا تنوين عوض بيايد. پس چرا ابن هشام اينجا منصرف مى داند؟ ابن هشام قياس اين دو را مع الفارق ميداند چراكه حذف ياء بخاطر التماساكنين بود ولى اينجا حذف الف است چراكه اين الف علم و اشاره و اماره است بر غيرمنصرف بودن لذا خيلى از اعظم مثل رضى ۱/۱۴۶ و وافى ۱/۳۸ حاشيه و وافى ۴/۱۹۸ و غيره در تعريف منتهى الجموع مى گويند: جمع مكثرى كه بعد از الف آن دو حرف يا سه حرف باشد. تعريف را روى الف مى برند چون الف نشان غيرمنصرف بودن است. پس در جندال الفى كه علامت غيرمنصرف بودن بود مى افتد و منصرف مى شود و ايضا دليل ديگر: حذف الف فقط بخاطر تخفيف صورت گرفته و اعتباطى است نه لعله يعنى فقط براى راحتى در استعمال و تلفظ. لسان نيز عبارتى از سيبويه نقل كرد: قالوا جَنْدِلٌ يعنون الجندال و صرفوه كه تصريح سيبويه است كه اين را منصرف مى دانند. لنقصان البناء عن مالا يصرف

که همان کلام ابن هشام است یعنی الف جمع افتاده و بناء غیر منصرف وجود ندارد. برای منصرف بودن شاهد نیز داریم اینکه کسره می گیرد.

و ليس ذهاب الألف التي هي علم الجمعية كذهاب الياء من نحو: «جوار و غواش».

این جمله دفع دخل مقدر است از آنچه بیان شد از اشکال و جواب. در بلاغت است که خبر، صفت و موصول در محل های اشعار بعلیت به کار می رود مثال برای صفت: دیروز داشتیم فتحها النائبه عن الكسره یعنی بخاطر اینکه نائب است از کسره، فتحه نیز ثقیل است. اینجا نیز این موصول التي می خواهد دلیل لیس را بیان می کند یعنی بخاطر علم جمعیت بودن مثل ذهاب یاء نیست.

پس ابن هشام تنوین عوض از حرف زاید را قبول ندارد و بحثی است که عوض از حرف زاید با زائد بودن تنوین بیاید چه کند. عوض از حرف اصلی جا دارد که چیزی بوده. بخاطر همین این مطلب ابن مالک از لحاظ مبنویت دچار اشکال است.

الثالث: تنوین «کلّ و بعض»

مباحث کل و بعض در سیوطی ص ۱۴ و ۱۵ و در مباحث اضافه ص ۲۲۴ نیز آمد. کل و بعض از اسماء دائم الاضافه معنوی اند. (معنوی از این جهت که برخا لفظا حذف می شوند) چراکه برای مشخص شدن معنایشان باید اضافه شوند ولی در لفظ برخا حذف می شود چون دائم الاضافه معنوی اند، لذا اگر مضاف الیه در لفظ حذف شود یک عوض می خواهد. مباحث کل در مغنی ص ۲۰۸ شروع می شود. در جنی الدانی ص ۱۴۵ بحث می شود.

تنوین «کلّ و بعض» إذا قُطِعَتْما عن الإضافة، نحو قوله تعالى: (وَكَلَّا صُرْبًا لَهُ الْأَمْثَالُ) (الفرقان / ۳۹)

مفرد حذف می شود و تنوین جایش می آید. مغنی ص ۲۱۰ این مثال را آورده بود که نمونه ۹۰/۱۵ مضاف الیه آنرا قوم عاد و ثمود و آل راس می داند.

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و دَغْ بعضُها (جبال) بعضاً من هَيْبَةٍ جَلالته و مَخوف سَطْوَتِه»

و قيل: هو تنوین التمکین،

بعضی گفته اند که تمکین است چراکه تنوین تمکین با اضافه جمع نمی شود لذا وقتی که مضاف الیه دارند تنوین تمکین می افتد چون مضاف الیه نقش مانع را دارد برای تنوین اما وقتی که مضاف الیه می افتد چون مانع می افتد تنوین تمکین بر می گردد که نشان می دهد که کلمه معرب منصرف است.

رجع: لزوال الإضافة التي كانت تعارضه [تنوین تمکین]

ابن هشام قیل گفت چون بنا به مقدماتی که عرض شد این قول فرمایش تمامی نیست بخاطر اینکه دائما الاضافه هستند از جهت معنا و برای اینکه مخاطب بفهمد مضاف الیهی در معنا است در صورت افتادن مضاف الیه برای رساندن آن، تنوین عوض می آید لذا ابن هشام این قول را نپذیرفته است. بله البته با آن مطلبی که گفته شد از رضی و وافی که تنوین حقیقت واحده است و اینها مبرزات و مظهرات است می توان هم تعویض هم تمکین گرفت لذا وافی ۱/۳۸ حاشیه ۲ و وافی ۳/۷۲ حاشیه ۱ هم تنوین عوض هم تمکین

گرفته است و نکته جالب که عباس حسن در ادامه گفته اینکه برخی گفتن فقط تنوین تمکین است اشتباه است و حرف من ادق است چراکه آنها دائماً الاضافه بودن را لحاظ نکرده اند.

الرابع: اللاحق ل «إذ» في نحو: (وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ) (الحاقة / ١٦) نمونه/ ٢٤| ٤٥٠

ص ٣٩ مغنی: تلزم اذ الاضافه الى الجمل اسمیه کانت فعلیه. بعضی وقتها با قرینه این مضاف الیه جمله حذف میشود که در این صورت اگر اذ مضاف الیه باشد برای وقت، حین، بعد، ساعت و امثال اینها که دلالت بر معانی زمانیه می کنند در این صورت جای جمله حذف شده یک تنوین می نشانند. وافی/ ٢| ٣٩. مثلاً حینئذٍ، بعدئذٍ، ساعتئذٍ و وقتئذٍ و کذا. در صفحه ٤٠ در مقابل ابن هشام زعم الاخفش که می گوید این تنوین عوض نیست بلکه تمکین است و استدلال می کند به اینکه: لزوم یعنی افتقار یعنی اذ افتقار دارد به جمله لذا به دلیل شباهت افتقاری مبنی است و وقتی مضاف الیه می افتد که علت بود برای مبنی شدن (معلول)، معلول نیز می افتد یعنی از مبنی بودن می افتد و چون اصل در اسامی معرب بودن است لذا تنوین تمکین می آید. و اینکه اذ جر می گیرد بخاطر مضاف الیه بودنش است. ابن هشام در آن صفحه سه اشکال به این بیان اخفش می کند.

و الأصل: فهي يومٌ إذ انشقت واهيَةٌ، ثم حذفت الجملة المضاف إليها للعلم بها، و جيء بالتنوين عوضاً عنها، و كُسرت الذال للساكنين
یعنی اصل این آیه چنین بوده است که واهیه به معنای سست است. التقاء ساکن اذ و ساکن نون تنوین.

و قالوا لأخفش: التنوين تنوين التمكن، و الكسرة إعراب المضاف إليه.

قول اخفش، قول زعمی است.

و تنوين الترتم:

عباس حسن/ ١| ٤١ که دأب اش این است که همه نکات و موارد را بیاورد این تنوین های اخیر را نمی آورد: هناك انواع اخرى ليست من علامات الاسم لانها مشتركة بين الاسم بين الفعل و الحرف ولا داعي لاثباتها هنا ولا سيما اذا عرفنا انها تكاد تكون مقصورة على الشعر دون النثر و موضوعها المناسب هو علم الشعر المسمى علم العروض و القوافي. خیلی از مباحث امروز و فردا تسلط به علم عروض میخواهد. تعریف علم عروض چون در توضیح مطالب ابن هشام هست بیان می کنیم: علمی است که علاوه بر اینکه اصل قافیه و مباحث آن در آن مطرح است قرینه های شعری از جهت تعداد هجا ها (فاعلات فاعلات) برابر می باشد و باید هجاهایی که در قرینه ها مقابل هم قرار میگیرند از جهت نوع کوتاه و بلند بودن یکسان باشند به عبارتی دیگر علم عروض علم اوزان شناسی اشعار است. انواع قوافی: قافیه مطلقه: دو تعریف یکی تعریف جناب اشمونی: قوافی که آخرهاش حرف مد باشد که در صرف ساده و تجوید تعریف مد گذشت. حجت خراسانی: قافیه مطلقه قافیه ای است که حرف آخر کلمه (در علم عروض به حرف آخر کلمه ربیع گفته می شود.) متحرک است و چون متحرک است اشباع می شود از فتحه، الف از کسره یاء و از ضمه واو پیدا می شود. به حروف مد حروف اطلاق یا اشباع نیز می گویند. قافیه مقیده: اشمونی: هی التي ربیعها ساکن غیرمد. البته در صرف بین حرف مد و اطلاق و اشباع تساوی نمی دانند.

و هو اللاحق للقوافي المطلقة بدلاً من حرف الإطلاق، و هو الألف و الواو و الياء، و ذلك في إنشاد بني تميم،

یعنی الف، واو و یاء را می اندازد و تنوین و نون جایگزینش می شود که در اشعار بنی تمیم است. همع و اشمونی دارند که قبلیه قیس هم همین طور است. اشمونی به صراحت گفته که در لغت حجازی تنوین ترنم نداریم.

اقوال در تنوین ترنم: قول اول سیبویه و محققین یعنی خود ابن هشام و دیگران مثل رضی، اشمونی و سیوطی در همع. که قول اول این است که منظور از تنوین ترنم به حذف مضاف است یعنی تنوین لقطع الترمن. تنوینی است که وقتی می آید سبب قطع ترنم می شود. نظر دوم: تنوینی که ترنم را به وجود می آورد که ظاهر کلمات نحات اینرا نشان می دهد که استاد عابدی دلیل ظهور را بیان می کند؛ دلیل ظهور قسیم قرار گرفتن تنوین ترنم برای تنوین های دیگر مثل تمیکن تنکیر یعنی در عداد بقیه تنوین ها در اقسام تنوین آمده اند و این سبب ظهور شده البته ابن یعیش شارح مفصل زمخشری تصریح کرده است: تنوین لتحصیل الترمن.

درس ۷۷

ادله این دو قول در ترنم: آلهائی که تنوین را محصل ترنم میدانند از ظاهر قولشان استفاده می شود که دلیل ظهور این است که تنوین ترنم را در عداد تنوین های دیگر نشان میدهند و این قسم نیز حذف مضافی ندارد پس تنوینی است لترنم. وقتی ابن هشام تنوین ششم که غالی است را بیان می کند آنجا دلیل ابن یعیش را بیان کرده که چطور محصل ترنم است لذا از آن عبارت در اینجا استفاده می کنیم. دلیل ابن یعیش: انّ الترمن یحصل بالنون نفسها لانها حرف أغن. قال: و انما سمی المغنی مغنیاً لانه یغنی صوته ای یجعل فیه غنة. دلیل ابن یعیش بر محصل بودن تنوین، ترنم را این است که نونی که به بجای حرف اطلاق نشست این نون سبب ترنم می شود. نون حرف اغن است یعنی حرفی است که در آن غنة است. غنة در تجوید گذشت که مصباح المنیر ص ۲۴۱ چنین تعریف می کند الغنة صوت یرجع من خیشوم و النون اشد الحروف در ایجاد غنة و بخاطر این غنة سبب ترنم می شود. ترنم در عبارت ابن یعیش هم معنای تغنی قرار داده شده است. مسئله غنا که در فقه ۳ می آید و مرحوم شیخ انصاری در مکاسب بحث می کند که غنا و اقوال در غنا چیست که غنا صوتی است که دارای ترجیع باشد کما قال به بعض الفقهاء یا صوتی است که دارای طرب کما قال به بعض یا مجموع این ترجیع و طرب کما قال به بعض. اینها می گویند ترنم به معنی تغنی است و همانگونه که حروف مد و اطلاق و اشباع بخاطر مدشان (کششان) سبب غنا و ترنم می شود، ایشان می گویند نونی که به جای اینها می نشیند بدلیل ایجاد غنة همان ترنم را ایجاد می کند. به معنی مغنیاً گفته می شود چون یغنی صوته ای یجعل در صوتش غنة و غنة سبب ترنم است. بیان ابن یعیش یک مخالفتی با مشهور دارد و آن اختلاف در ماده است: ایشان ماده تغنی را از غنّ گرفته و لذا سبب ترنم است ولی مشهور از غنا می گیرند. مصباح المنیر ص ۱۳۲ ترجمه ریم یرنم ای رجّع صوته. بحث های دقیقی وجود دارد بین مشابهت های حرف نون و حروف مد یعنی شما حرف ابن یعیش را بی ربط پندارید و مثل سیوطی در اشباه و نظائرش ۱/۳۱۱ و ۳۱۲ شانزده شباهت شمرده لذا ابن یعیش گفته چیزی که بدل از آن است نیز سبب ترنم شده است. در مقابل نظر سیبویه و محققین (که لفظ محققین مشعر به علیت است یعنی ابن هشام نیز قبول دارد.) این تنوینی است که برای قطع ترنم است. ترنم و تغنی را حروف مد ایجاد می کند ولی نون سبب قطع ترنم موجود می شود. ابن هشام غنة را به حد ترنم نمی داند هرچند آثاری دارد در تجوید ولی به حدی نیست که سبب ترنم و تغنی بشود.

و ظاهر قولهم : إنه تنوینٌ مُحْصِلٌ للترنم .

انه یعنی آن تنوین، تنوین محصل للترنم. کسانی که تنوین ترنم را در عداد تنوین های دیگر می دانند، اضافه آرا لامیه می دانند.

و قد صرح بذلک ابن یعیش ،

معرفی ابن یعیش: بیه الوعاة ص ۷۶۶ شرح مفصل از کتاب های طراز اول است. من کبائر یا کبائر ائمه العربیه متوفی ۶۴۳ .

و الذى صرح به سيويه و غيره من المحققين أنه (تنوين) جىء به (تنوين) لقطع الترتم، و (واو تفسير) أن الترتم و هو التثني يحصل بأحرف الإطلاق ؛ لقبولها لمد الصوت فيها ،

بخاطر قبول احرف الاطلاق مد صوت را در آن احرف الاطلاق. لام (لمد الصوت) لام تقويت است.

فإذا أنشدوا (بنى تميم) و لم يترنموا جاؤوا بالنون فى مكانها

فى مكان احرف اطلاق. چرا ابن هشام بالنون نوشت نه بالتنوين و آیا از این عبارت برداشت می شود که سیویه تنوين ترنم قبول ندارد؟ از این عبارت برداشت می شود که سیویه این نون را تنوين نمی داند بلکه این را نون زائده می داند که برای قطع ترنم است. يعنى نونى که برای قطع ترنم است، نه تنوينى که برای ترنم است. لذا جمله الذى صرح به سيويه و غيره انه (نون) جيبى به (نون) لقطع الترتم. ولى اگر کسی استظهاراتش این باشد که سیویه تنوين را قبول دارد آن ضمير به تنوين برمیگردد.

و لا يختص هذا التنوين بالاسم

در لیب مثال حرفی نیز است و همچنین در شرح الکافیة الشافیه |۵۹/۱ .

بدليل قول جرير: ألقى اللوم عادل و العتاباً و قولى إن أصبت لقد أصاباً

توضیح مثال: اصاب فعل است که نون ملحق شده بهش. عادل منادای مرخم عاذله است. ابن هشام در اوضح به کتاب شرح تصريح |۲۷/۱ تصريح کرده است ذیل این شعر: جیبی بالتنوين بدلا عن الالف که باید العتابا و اصابا می بود ولى در کتابت العتاباً اصاباً شده. این ابدال را عرب انجام میدهند به تصريح ابن هشام. ترجمه: ای عادل کم کن ملامت و تندى را و بگو اگر واقع را گفتم محققا واقع را گفتم يعنى اگر حرف حق ميزنم بگو حق گفتم. قولی: دليل الجواب. ان اصبت: جوابش حذف است به قرينه قولی: ان اصبت قولی. لقد اصابا مقول قول است.

(تنوين غالى)

ابن هشام ابتدا گفت ۵ تنوين داریم ولى از اینجا به بعد شمارش می کند.

و زاد الأخفش و العرضيون تنويناً سادساً ، و سَمَّوه الغالى ،

لسان |۱۱۲/۱۰ : غلى فى الدين و الامر اى جاوز حدّه. لذا ص ۱۱۳ دارد که غلوت فى الامر غلوا اذا جاوزت فيه الحد و افطرت فيه. بعد صاحب لسان همین شعر قاتم الاعماق را می آورد و می نویسد: الغلو فى القافيه حرکة الربيع الساكن بعد تمام الوزن. به حرکت دادن حرف آخر مصراع و بیت ساکن غلو در قافیه می گویند. یک وقت هايبی شاعر به خاطر وزن بعد تمام الوزن ربيع را ساکن می کند. اگر اسم معرب باشد امکان ندارد ربيع ساکن باشد در کلام ولى بخاطر وزن ربيع را ساکن می کند که قوافی مقیده می شود که راه باز می شود برای الحاق نون؛ این الحاق نون سبب متحرک شدن ربيع می شود که به این غلو در قافیه می گویند. ادامه لسان: الغالى نون زائد بعد تلك الحركة (تعبير به تنوين نکرد) فحركة الربيع هي الغلو و نون بعد ذلك هي الغالى انما أشتق من الغلو الذى هو التجاوز لقد ما يجب. چون نون بعد تمام وزن آمده وزن را بهم می زند که تجاوز در وزن پيش می آید لذا غالى گفتند.

و هو اللاحق لآخر القوافى المقيدة ، كقول زُوبة: ۲۹۹ و قائم الأعماق خاوى المخترقين (به کسر اشهر است) مُشْتَبِه الأعلام لَمَاع الحَقُّق

توضیح مثال: شاهد نونی است که ملحق شده به المخترق. المخترق و الخفق ساکن نیستند چراکه اسم معرب در کلام است گاهی در شعر برای بحث وزن ساکن می کنند. وقتی قافیه از نوع مقیده شده نون یا تنوین بهش ملحق می شود که در صورت الحاق بنابر اصل التقاساکین مخترقن می شود. قاف ساکن، متحرک می شود که به این غلو می گویند چون وزن را بهم زد چراکه خفق با مخترق تناسب داشت نه مخترقن. اینکه در برخی نسخ به فتح آمده که در شرح ایات مغنی نیز آمده است دودلیل دارد: دلیل ابن حاجب: تشبیهها هذا النون بنون التوكيد که گذشت که ماقبل نون توكيد مفتوح است. دلیل دوم: دسوقی نوشته: اتباعا للراء یعنی اتباع حرکت حرف راء. واو در وقتم: ص ۳۴۸ ابن هشام می گوید که مبرد و کوفیون قائل اند به واوی که واو جای رب می نشیند ولی ابن هشام قبول نمی کند و ص ۱۵۰ نظرش را می گوید که رب گاهی حذف می شود و ماقبلش واو می آید که اینها نیز واو رب می گویند ولی واوی که بعدش رب محذوف است لذا جر فاتم بخاطر رب است ولی نظر مبرد این است که همین واو جر داده. خاوی به معنای خالی. مخترق به معنای جایی که اطراف زیاد دارد لذا به بیابان مخترق گفتند. اعلام جمع علم به معنی نشانه ها. خفق آب نما و سراب. ترجمه شعر: چه بسیار بیابانی را که سیاه و غبار آلود بود اطرافش خالی از سکنه و مکانی واسع و گسترده، باد در آن می وزید نشانه های آن ناپیدا (نشانه ها منظور کوه ها است) و سرایش بسیار درخشنده. لماع یعنی درخشان که لمعه الدمشقية نیز بدین معناست.

و سُمی غالباً ؛ لتجاوز حدة الوزن،

رضی|۱| ۴۸ و صبان|۱| ۳۳ .

و یسَمی الأَخفش الحركة التي قبله غلواً و فائدته الفرق بين الوقف و الوصل

فائده تنوین غالی: بخاطر وزن بر خا ربیع ساکن می شود که دلیل می خواهد؛ این سکون آخر کلمه یا بخاطر وقف است یا وصل. در تجوید است که برای وصل و قطع تبدیل به سکون می کنند که وصل مصراعی به مصراع ثان. قبل از آمدن این نون وقتی ربیع ساکن شده هردوتای این احتمال دارد یعنی امکان دارد کسی که به سکون تلفظ کرد یا واقف باشد یا واصل ولی این نون اماره می شود بر وقف نه للوصل یعنی سکون وقتی نه وصلی. نون قطع وصل مصراع اولی به دومی را نشان می دهد. جز بیان استاد تمامی حواشی غلط گفته اند در اعتقاد خودمان که شاید جهل مرکب باشد. شرح التصریح|۱| ۲۹ قال الجرجانی لحق نون اماره علی الوقف اذ لا یعلم فی الشعر المسکن الآخر ا واصل انت ام واقف. شرح تصریح در ادامه می گوید که وقع فی شرح الب که عکس اینرا گفته یعنی این نون سبب می شود بفهمیم واصل بوده است که حرف عجیب است. صبان|۱| ۳۳ حاشیه العینی|۱| ۳۲ شمونی|۲| ۹۸ در دسوقی|۲| ۲۹۶ اشتباه تأییدی وصل را وزن نوشته و مهدی الاریب|۵| ۱۴۶۶ .

نکته: از کتاب متقن اساس البلاغه زمخشری گفتیم که زعم در پندار صحیح نیز به کار می رود در مطلق الظن. خود ابن هشام نیز در پندار صحیح به کار برده است که در صفحه دوم لو عرض کردیم منابع را.

درس ۷۸

اقوال در تنوین غالی: (۱) اخفش و عروضیون تنوین غالی را قبول کردند. (۲) ابن یعلیش: این تنوین ترنم است چون نون حرف اغن است و ایجاد غنه می کند که باعث ترنم می شود و فرقی بین قوافی مطلقه و مقیده نیست. (۳) منکرین این تنوین: سیرافی، زجاج و ابن مالک در بعض کتبش.

و جعله ابن يعيش من نوع تنوين الترنم زاعماً أن الترنم يحصل بالنون نفسها؛ لأنها حرف أعن. قال: وإنما سمي المغنى مغنياً؛ لأنه يُعَنُّ صوته، أى: يجعل فيه غنة، و الأصل عنده مغنٌ بثلاث نونات فأبدلت الأخيرة ياء تخفيفاً، و أنكر الزجاج و السيرافي ثبوت هذا التنوين البتة؛ لأنه يكثر الوزن،

نقش البتة چیست؟ مصدر «بَتَّ» بمعنى: قطع، تعرب مفعولاً مطلقاً لفعل محذوف منصوباً بالفتحة، نحو:

«لا أكذب ألبتة»، و المشهور أنَّ همزتها همزة قطع. موضوعه اميل بدیع

غالی چون تجاوز وزن است و کدامین شاعر وزن شعر خود را می شکند بلکه دنبال این است که مقبول باشد و اوزان در شعر خیلی مهم است. لذا در علم عروض تنوین حرف حساب می شود و وزن شعری را به هم می زند. سوال: پس این شعر ها را چه کنیم؟ اینها را توجیه می کنند: شاعر در آخر بیت یا مصراع شاید این آورده است. دلیل آوردن این را ابن هشام نگفته است ولی جنی الدانی ص ۱۴۸ گفته: شاعر با این آوردن می خواهد بگوید که مصراع یا بیت تمام شد و می خواهد سراغ بیت و مصراع بعدی رود. شرح التصريح ۱/ ۲۸ ایذا نا بتمامه که همان مطلب است. شما استبعاد نکنید این بیان را مانند آقایان مداح که آخر هر بیت انننننننن می آورند؛ اینجا نیز شاعر همین جور خوانده است ولی چون همزه این کوتاه بیان شد سامع این را نون را شنیده است. این دلیل بیان بدی نیست و بافتنی نیست الا اینکه اگر شعر را سامع نقل کرده باشد درست است و این است که بعید می کند این بیان را.

و قال: لعل الشاعر كان يزيد «ان» في آخر كل بيت ، فضَعَفَ صوته بالهمزة ، فتوهم السامع أن النون تنوينٌ و اختار هذا القول ابن مالك. (فی بعض کتبه)

سید حسین هاشمی نژاد که استاد منبری های ایشان را دوست دارد بارها این را شنیده است از ایشان. آخر مصراع اول نیز می تواند این ان بیاید.

و زعم أبوالحجاج بن معزوز أن ظاهر كلام سيبويه في المسمى تنوين الترنم أنه (نون) نون عوض من المدّة و ليس بتنوين.

ابوالحجاج بغية الوعاء ص ۷۷۵. متوفی ۶۲۵. معزوز: آقای حجت ما نمی دانیم که معزوز است یا محزوز است یا مغرور اما استاد عابدی از بقیه الوعات و تحفه الادیب آورد که معزوز درست است.

الذی یسمی تنوین الترنم که تنوین مفعول ثانی یسمی است یعنی در نونی که نامیده شده تنوین ترنم. ظاهر اسم إنّ و أنه نون خبر إنّ است.

تأمل: ما در تنوین غالی بودیم و این عبارت حجاج چه ربطی به تنوین غالی داشت که ابن هشام اینجا آورد؟ جایگاه این عبارت در اینجا چیست؟ در بین محشین فارسی که پرانده اند. در بین عربی ها دسوقی به تبع دکتر عبداللطیف دارند که ابوالحجاج می خواهد بگوید سیبویه تنوین غالی را قبول دارد. چراکه سیبویه گفته نونی که آقایون ترنم می نامند تنوین نیست بلکه یک نون زائد است که عوض از حرف مد آمده است ولی در تنوین غالی این نون که عوض از مد نیامده است چون قوافی مقیده بودند نه مطلقه پس این تنوین است.

درستی این بیان وابسته به این مقدمات است: سوال اول: این زعم که ابن هشام گفت زعم باطل است یا صحیح؟ سوال دوم: زعم دومی که ابن هشام به ابن مالک نسبت داد چی است؟ چراکه وحدت سیاق این اجازه را نمی دهد که این دو یکی صحیح باشد و دیگری غلط مگر اینکه قرینه قوی داشته باشیم که اینجا این طور نیست لذا اگر یکی حمل بر باطل شد دیگری هم همین است و بالعکس. نکته دیگر اینکه جایگاه عبارت ابن مالک در کلام چیست؟

و زعم ابن مالک في التحفة

تحفه در ص ۴۶۵ مغنی نیز اسمش آمده بود که حاشیه ابن مالک بر کافیه ابن حاجب است لذا به نام نُکَّه علی الحاجبیه نیز می خوانند که در شرح تصریح به این نام آمده و ایضا در همع|۴۱۵/۲. پسرش بدرالدین هم همین نظر را دارد که شرح تصریح|۳۰/۱ تصریح میکند.

أن تسمية اللاحق للقوافي المطلقة و القوافي المقيدة تنويناً مجاز و إنما هو نون أخرى زائدة،

مثل نون وقایه و توکید و نون اناث یک نون است. اینکه تنوین ترنم و غالی تنوین نیستند سه دلیل می آورد:

و لهذا لا يختص بالاسم، و يُجامع الألف و اللام،

تنوین از مختصات اسم است و با الف و لام جمع نمی شود لذا این دو نون را تنوین نمی گویند.

و يثبت في الوقف

این نون با وقف جمع می شود لذا فائده فرق بین الوقف و الوصل است ولی تنوین با وقف جمع نمی شود. پس جایگاه کلام ابن مالک این است که نه تنوین ترنم را نه تنوین غالی را قبول نکرد.

قول حجاج در کتب دیگر: همع|۵۱۹/۲: قال ابوالحجاج هما نونان أبداً من المد و ليسا بتنوين یعنی این نون که تنوین ترنم و غالی می گفتند تنوین نیستند. شرح تصریح|۳۰/۱: و اختلف فی هذين التنوينين المسميين بترنم و غالی علی اقوال: قول اول: کسانی که قبول کرده اند. قول دوم: ان الترتم نون مبذلة من حرف العله قاله ابن معزوز و زعم ان الظاهر قول سیبویه نیز همین است. نتیجه: بیان دسوقی تمام نیست اینکه سیبویه تنوین ترنم را قبول نکرده من حجاج نیز همین دلیل را می آورم و ترنم را قبول نمی کنم ولی غالی را قبول می کنم. ولی همع از حجاج گفت لیساً بتنوین یعنی در نظر حجاج غالی نیز تنوین نیست البته تصریح فقط نسبت به ترنم از حجاج مطرح کرد. دسوقی مفهوم وصف به کار برده که ۹۸ درصد این را قبول ندارند یعنی این را قبول ندارم چون عوض از مد است از این بفهمیم که آن یکی را قبول دارم چون عوض از مد نیست. لذا فهم حقیر این است که ابن هشام گفت اخفش و عروضیون غالی را قبول کردند و جناب ابن عییش ترنم دانست و سیرافی و زجاج انکار کردند؛ این سیر عباتی ابن هشام نشان می دهد که می خواهد بحث را به تنوین ترنم نیز بکشاند و شاهدش هم این است که بعد از نقل قول حجاج، نظر ابن مالک را میگوید که هر دو را هم قبول ندارد؛ لذا ابن هشام در این عبارت از حجاج نقل می کند که سیبویه تنوین ترنم را قبول ندارد و من حجاج هم قبول ندارم و ابن هشام بیشتر از این نمیخواهد چیزی بگوید. بعد ابن مالک را می آورد که هر دو را قبول ندارد. پس اقوال صرف غالی نمی چرخد و خیلی بعید است که ابن هشام بگوید اخفش قبول دارد، سیرافی قبول ندارد و در وسط بنویسد ابوالحجاج قبول دارد و باز بگوید ابن مالک قبول ندارد یعنی بین دو قبول نداشتن کسی را بیاورد که قبول دارد. ضمن اینکه اگر حرف دسوقی هم درست بود باید ابن هشام می گفت: زاد الاخفش و العروضیون و سیبویه و ابوالحجاج چراکه سیبویه کم شخیصیتی است که مانور ندهد.

زعم ها به چه معناست؟ اگر کسی از عبارات بالا ص ۳۲۴ این را بفهمد که سیبویه ترنم را قبول دارد این زعم می شود پندار باطل ولی اگر کسی خلاف این را فهمید که سیبویه نونی می داند برای قطع ترنم این زعم می شود زعم صحیح و هرچه این زعم اولی باشد، زعم دومی نیز چنین است. استاد عبادی صحیح را ترجیح می دهد چون فهم ایشان این است که لولا کتاب سیبویه که مراجعه نکرده است بخاطر نونی که ابن هشام آورد و تصریح به تنوین نکرد، سیبویه این را نون می داند و نونی که برای قطع ترنم است. شاهد دیگرش این است که خود ابن هشام در اوضح اش حرف ابن مالک را زده است که هیچ کدام را قبول نکرده است: شرح تصریح|۲۹/۱ و ۳۰: والحق انهما نونان زیدتان. اشمونی|۳۳/۱ نظر ابن مالک را دارد و صبان هم اشکالی نمی کند و می پذیرد. جنی الدانی ص ۱۴۶،

خضری|۳۳|۱، همع|۵۱۹|۲ و ۵۲۰ برای حرف ربیع مراجعه شود: فنون و صنایع ادبی ص ۷۴، ادبیات فارسی پیش دانشگاهی ص ۸، زبان و نگارش فارسی نشر سمت ص ۱۱۸ و ۱۱۹ و جواهر ص ۳۰۰ و ۳۴۰.

و زعم ابن مالک فی التحفة أن تسمية اللاحق للقوافی المطلقة و القوافی المقيدة تنویناً مجازاً

مجاز مرسل نیست و مجازی که علاقه اش مشابهت و مشاکلت باشد استعاره گویند. به خاطر مشابهت صوری و ظاهری تنوین گفته اند یعنی چون مثل تنوین است.

و إنما هو نون أخرى زائدة، و لهذا لا يختص بالاسم، و یجامع الألف و اللام ، و یتثبت فی الوقف.

نکته: تعریف تنوین که گذشت نمی تواند مخرج این نون ها (تنوین ترنم و غالی) باشد ولی در ذهن اینها بوده است که تنوین از مختصات اسم است و با ارتکاز ذهنی که در اشعار ابن مالک بوده فهمیده می شود و عبارت وافی را بخاطر همین خواندیم.

و زاد بعضهم تنویناً سابعاً، و هو تنوین الضرورة،

جنی الدانی ص ۱۴۹ اضطرار می گوید که در استعمال در شعر است. راجع به ضرورت و مبانی ضرورت در بحث ال تدریس و گفته شد: آدرس دیدنی: وافی|۴|۲۵۶ حاشیه ۲.

در دو جا می آید: در غیرمنصرف که باید تنوین نگیرد ولی در استعمال شعری گرفته و در منادای مضموم که باید مبنی بر ضم باشد ولی در اینجا نیز گرفته است. سیوطی ص ۳۳۳ اصطلاح سومی به کار برد که در آیات شریفه تعبیر به تناسب میکنند. خضری|۳۲|۱ صبان|۳۴|۱.

و هو اللاحق لما لا ينصرف كقول امرئ القيس : ۳۰۰- تَبَصَّرْ خَلِيلِي هل ترى من طعائنٍ سوالک نقباً بین خزمی شَعْبَعَب

توضیح شعر: طعائن جمع ظعینه به معنای کجابه و محمل. شعبع اسم مکان. ترجمه شعر: نگاه کن ای دوستم آیا می بینی کجاوه هایی را که طی کننده راه های کوهستانی بین دو منطقه ی سخت در مکان شعبع. شاهد مثال تنوین طعائن است.

و للمنادی المضموم كقول الأحوز : ۳۰۱ سلام الله يا مطرٌ عليها و ليس عليك يا مطرُ السلام

یکی از موارد منادای مضموم علم مفرد بود. همین شعر در سیوطی و در همع|۳۱|۲ و ۳۱ بود. شاهد مثال مطر اول است که یا مطر باید می شد؛ مطر اسم شخص است مثل باران در فارسی. علیها به اخت زوجتی می خورد. درود خدا ای مطر بر او و نیست بر تو یا مطر سلام.

و کلامه صحیح فی الثانی دون الأول ؛

یعنی در طعائن قبول نمی کند ولی در منادای مضموم قبول می کند.

لأن الأول تنوین التمكنين ؛ لأن الضرورة أباحت الصرف

ضرورت شعری جایز می کند صرف را لذا معامله منصرف می شود و تنوینی که می گیرد تنوین تمکین است که این حرف از عجایب فرمایش ایشان است و از ریشه قبول ندارد استادعابدی.

و أما الثاني فليس تنوین تمكين ؛ لأن الاسم مبنی علی الضم

چون شعر توانایی دخل و تصرف در مبنی را ندارد. این مطلب با تحلیل ابن هشام درست است که گفتیم که منصرف و غیر منصرف مربوط به ظاهر کلام است که اگر اسمی تنوین و جر نگیرد در ظاهر کلام اسم غیرمنصرف است و اگر بگیرد بهش منصرف میگویند ولی اعراب و بناء مربوط به ذات کلمه است و ضرورت نمی تواند ذات کلمه را تغییر دهد و مبنی را معرب کند بخاطر همین نمی توانند بگویند تنوین تمکین لذا تنوین ضرورت می گویند.

درس ۷۹

لأن الأول تنوین التمكنين ؛ لأن الضرورة أباحت الصرف

برای تنوین ضرورت وافی|۴|۲۵۶ دیده شود. منادای مضموم در سیوطی ص ۲۹۸ ملاحظه شد و در صبان|۳|۱۴۴ و همع|۲|۳۱ و ۳۲.

این کلام الضرورة أباحت الصرف را قبول نمی کنیم چراکه با کلام خودش در تنوین تمکین تضاد دارد؟ چون اگر کسی در غیر منصرف قائل شد که غیر منصرف دو سبب دارد یا یک علتی که به خاطر قدرت جانشین و قائم مقام دو تا سبب شده است مثل خود ابن هشام که در کتبش این مبنا را دارد، مگر ضرورت شعر این دو علت را می اندازد یا اینکه آن یک علت قویه را می اندازد؟ مثلاً از وزن منتهی الجموع بیندازد یا از تانیث؟ یقیناً چنین نیست پس چرا قائل شویم در ضرورت غیرمنصرف تبدیل می شود به منصرف با اینکه علت کماکان باقی است؛ بلکه ضرورت اثر را از بین می برد یعنی اثر دو علت که قرار بود اسم تنوین و کسره نگیرد ولی ضرورت باعث می شود که این تنوین و کسره بگیرد. به این نمی گویند اباحت الصرف بلکه ضرورت می گویند لذا حرف ابن هشام تمام نیست. ابن هشام در این نظر تنها نیست و ابن مالک در سیوطی ص ۳۳۳ نیز نوشت: لاضطرار صرف که ما قبول نمی کنیم و فرمایش دماینی را تمام می دانیم و از او دفاع می کنیم: المنصف|۲|۹۹ و امیر|۲|۲۵. پس در نظر ابن هشام ضلعان منصرف شده است لذا تنوینش تمکین است ولی ما اشکال می کنیم که شما(ابن هشام) در تنوین تمکین نظرت چیز دیگر بود که با این حرفت تضاد دارد. در سیوطی ملاحظه شد وقتی غیرمنصرف الف و لام بگیرد یا مضاف الیه بگیرد مثل: مررت باحمدکم، آن اسم کسره می گیرد ایته آنجا نیز بحث بود که آیا گرفتن کسره بخاطر منصرف شدن است قال به بعض یا غیرمنصرف است مثل احمد که وزن الفعل و علمیت را دارد و فقط اثر و حکم غیرمنصرف از بین می رود که ما آنجا این را تقویت کردیم. اثر شیئی و سبب الاثر شیئی آخر. سبب اثر اینجا دو علت است و اثر تنوین و کسره گرفتن است. بلکه اگر کسی غیرمنصرف را فقط به اینکه شباهت به فعل داشته باشد تعریف کند میتواند بگوید که اینجا منصرف شده است ولی ابن هشام در اینجا بحث تنوین و کتب دیگر غیر منصرف را به اینکه شباهت به فعل شده است در اثر بودن دو علت یا یک علت قویه می داند.

و أما الثاني فليس تنوین تمكين ؛ لأن الاسم مبنی علی الضم

جنی الدانی ص ۱۴۹ پنین گفته: قال بعضهم هو راجع فی التحقيق الى تنوین التمكين، پس در ثانی قائل به مخالف وجود دارد. اشباه و نظایر|۲|۲۲۹: قال ابن حاجب فی اماليه: الاسم المبنی لا تنون لضروره لان التنوین فرع الاعراب و هی لايدخلها الاعراب. ابن حاجب نیز از کسانی است که تلقی به قبول نمی کند.

و ثامناً ، و هو التنوين الشاذّ،

ثامناً عطف به سابعا یعنی زاد بعضهم ثامناً. جنی الدانی ص ۱۴۹ میگوید چون این نوع تنوین خارج از اقسام التنوین بود یعنی هیچ کدام از تنوین های موجود نبود، اسم آن را گذاشته اند شاذ

کقول بعضهم: «هؤلاء قومك» حکاه أبوزید،

ابوزید که در صفحات ۶۶ و ۹۰ و ۳۰۳ نامش گذشت که ایشان در لغت طراز اول است لذا نمی توان گفت این تنوین غلط است. متوفی ۲۱۵. بغیه الوعاه ص ۴۷۰.

و فائدتہ مجرد تکثیر اللفظ، كما قيل في ألف «قَبْعَثَرِي»

تکثیر لفظ باعث راحتی استعمال میشود؛ در مباحث شتی صرف ساده تکثیر لفظ ملاحظه شد. ابن هشام الف قبعرثی را در ص ۳۵۹ برای تکثیر لفظ میداند که استعمال لفظ راحت شود و به جای یک کلمه دو کلمه داشته باشیم: ها بعلاوه ولاء. منابع برای تنوین شاذ: شرح التصريح| ۳۱۱| صبان| ۳۴۱| همع| ۵۲۰| ۲.

تا اینجا ۸ تا تنوین شد که ابن خباز تنوین ضرورت را دو تا کرده است: به ملحق به غیر منصرف یک شماره داده است و به ملحق به منادی مبنی بر ضم یک شماره. لذا تا اینجا ۹ تا شد.

و ذکر ابن الخباز

احمد بن الحسين علامة زمانه في النحو و اللغة متوفى ۶۳۷.

في شرح الجزئية أن أقسام التنوين عشرة، و جعل كلاً من تنوين المنادی و تنوين صرف مالا ينصرف قسماً برأسه،

تنوین منادی را تنوین ضرورت و تنوین غیرمنصرف را تنوین غیرمنصرف می نامد.

قال: و العاشر تنوين الحكاية،

منابع: خضری| ۳۲۱| و تصریح و صبان در همان آدرس و همع| ۵۱۹| ۲.

توضیح: اگر وصف عاقله لبیه را که مونث است علم کنیم بر شخصی (لیب با مسامحه همان معنای عاقل را دارد) در این صورت دو تا اسباب منع من الصرف درش جمع می شود: علم و تانیث که داشت لذا تنوین نمی گیرد. پس این تنوین که گرفته چه تنوینی است؟ ابن خباز تنوین حکایت مینامد. وجه تسمیه حکایت؟ بخاطر اینکه تنوین تمکینی که قبل از علمیت موجود بود، بعد از علمیت دیگر تمکین نیست ولی چون همان تنوین حکایت می شود تنوین حکایت می گویند و نمی توان آنرا تنوین تمکین گفت. ابن هشام قبول نمی کند و این را نیز تنوین تمکین میداند که اینرا از کلمه ی «تحکی: حکایت می کند» موجود در کلام ابن خباز استفاده می کند. چراکه تحکی یعنی همان تنوینی که بود به عینه همان تنوین آمده است بعد از علمیت.

مثل أن تسمى رجلاً بـ«عاقلة لبية» فإتک تحکی اللفظ المسمى به،

یا عاقله لبیه مثلاً. این تحکی همان کلمه است که ابن هشام استفاده کرد. اللفظ الذی یسمى آن رجل(نائب فاعل) به آن لفظ.

و هذا اعتراف منه(ابن خباز) بأنه تنوین الصرف؛ لأن الذی(تنوینی) کان قبل التسمية حکی بعدها.

این مطلب ابن هشام از عجائب است چراکه خودش در تنوین تمکین گفت برای معرب و منصرف است و فقط با حکایت که نمی توان گفت تمکین است چراکه باید غیر منصرف بودنش را نیز لحاظ شود؛ قبل از علم این غیر منصرف نبود اما الان غیر منصرف است. پس این حکایت است که سبب می شود این تنوین را بگیرد و حکایت اثر را از بین می برد و به این تنوین تمکین نمی گویند لذا بیان ابن هشام تمام نیست و منظور ابن خباز از تحکی این است که تنوین قبلی را الان هنگام تسمیه استعمال می کنیم. در واقع

استعمال کردن شی و حقیقت و همین بودن شی آخر. یک وقت هایی در اثر استعمال حقیقت تغییری پیدا نمی کند ولی تلازمی نیست که همیشه در اثر استعمال حقیقت تغیر پیدا نکند. یعنی آن تنوین قبلی را استعمال می کنیم ولی با حقیقت و عنوانی دیگر لذا حقیقتش تنوین تمکین نیست و اینکه ابن خباز حکایت گفته اشتباه نیست و ما سر عناوین بحث نمی کنیم. لذا اشکال دما مینی بر ابن هشام را وارد می دانیم و دفاع می کنیم. مثلاً در رایت زیداً این تنوین اش تمکین است اما در مَن زیداً؟ این تنوین زیداً را نمی توان تنوین تمکین دانست چرا که این نیز از باب حکایت است و اگر تمکین بود باید مرفوع میشد. به این حرکت حکایه می گویم لذا زیرش می نویسیم تقدیراً مرفوع علی قول یا مرفوع علی قول. باب حکایت در نحو چندجا بحث دارد که یکی همینجا است. دسوقی و امیر و جناب حجت خراسانی نیز با جناب دما مینی همسان شده اند. شمنی|۲|۹۹ دسوقی|۲|۲۹۸ امیر|۲|۲۵ مهدی الاریب|۵|۱۴۶۹ صبان|۱|۳۴. تنوین حکایت اضافه دال به مدلول یعنی تنوینی که دلالت می کند بر حکایت این لفظ.

چون ابن هشام بعضی از تنوین ها را قبول کرد شماره داد و بعضی را که قبول نکرد نداد و همچنین تنوین هایی مثل ضرورت و شاذ که استعمال کم داشتند را نیز شماره نداد.

الثالث: نون الإناث، و هی اسم فی نحو: «النسوة یذهبن»

مشهور به اتفاق اسم می داند خلافاً للمازنی در قاعده: هر فعلی که استناد داده می شود به اسم ظاهر.

و حرف فی نحو: «یذهبن النسوة»

قاعده اش: آنچهایی که فعل ۶ و ۱۲ در مضارع و ۶ در ماضی اینها مقدم می شوند و بعدشون اسم ظاهر قرار می گیرد. قاعده مشهور بین قبائل عرب این است که اگر فعلی بعدش اسم ظاهر آمد این فعل باید مفرد بیاید که در اینجا باید یذهب النسوه می شد ولی یذهبن شد که در این صورت ضمیر و اسم نیست بلکه حرف است.

فی لغة من قال: «أکلونی البراغیث».

یذهبن نسوه این لغت قبیله طی یا ازدشنوء یا بلحارث است که معروف شدند به لغت اکلونی البراغیث که در حاشیه صرف ساده ملاحظه شد. باید دقت کرد که اینها لغت است و لغت قابل تأویل نیست. سیبویه در الکتاب آورده که این واو حرف است برای دال علی الجماعه الذکور در مثال اکلونی ولی در اینجا نون است که دال علی جماعه الاناث. یعنی وقتی نون را میبینیم میفهمیم فاعلی که قرار است بیاید برای این فعل مونث است. اینها را گفتیم تا اینکه تأویل نبرید چرا که می توان ضمیر و اسم گرفت بدین صورت که واو فاعل و براغیث را بدل و کذا مثال اینجا یا اینکه اکلونی را خبر مقدم گرفته و براغیث را مبتدای موخر. لغت تأویل بردار نیست لذا سیبویه حرف گرفته است هرچند همه این اعاریب درست است اما لغت این استعمال را دارد. ص ۳۵۰ مغنی در الحادی عشر واو ضمیر ذکور است و در ثانی عشر واو علامه المذکر فی لغة طی که در لیبب ادامه نوشته خلافاً لمن زعم این دو ترکیب را. لذا جنی الدانی ص ۱۵۰ می فرماید بل هی ثابت بنقل ائمه اللغة. یعنی آن لغت اینجور استعمال کرده و با براغیث معامله فاعل می کنند. مثل قبیله حمیه که به جای ال ام استعمال میکردند. یکی از بهترین کتاب ها برای لغت کتاب سیوطی است به نام المظهر.

درس ۸۰

الرابع: نون الوقایة

سیوطی ص ۴۰ مبسوط این نون را بحث کرد. چرا گفته اند وقایه: سیوطی دو دلیل آورده: یکی لأنها تقى الفعل من التباسه بالاسم المضاف الى ياء؛ مثال: ضرب به معنى غسل ايض غليظ است که در صورت ضربی: غسل من، با ضربی بدون نون وقایه به معنای فلانی من را زد یکی است لذا التباس پیش می آید، نون وقایه جلوگیری می کند از این التباس. دومی: جلوگیری از خلط امر مونث با امر مذکر: اکرمی آیا صیغه شماره ۹ امر مونث است یا تو یک مرد مرا اکرام کن؟ که در اینجا نیز برای عدم التباس نون می آید. این دوتا به اندازه حکمت نون وقایه است نه علت چون اگر دایر مدار این دو دلیل کنیم به مشکل برمیخوریم چراکه بسیاری از جاها التباس اینگونه نیست. ولی سیبویه در الکتاب فرموده که دلیل ایشان نیز حکمت است ولی بهتر: لتقى الفعل من الكسر؛ در صرف ساده گذشت که یاء تناسب دارد با حرکت کسره حرف ماقبلش، در اینجا باید باء ضربی مکسور شود ولی فعلی که مکسور باشد نداریم. اصلاً یکی از تفاوت ها فعل و اسم این بود که فعل کسره نمی گیرد لذا نون وقایه از این کسره جلوگیری می کند. معانی النحو|۱| ۶۳ سه تا دیگه اضافه کرده است. جنی الدانی ص ۱۵۱ الکتاب|۱| ۳۸۶ اشمونی و صبان|۱| ۱۲۳ وافی|۱| ۲۵۲ حاشیه ۳ اشباه و نظایر|۲| ۲۱۴.

و تسمى نون العِماد أيضاً ،

عماد یعنی ستون: چون این نون لفظ را از اشتباه نگه می دارد و ستون لفظ است برای نگه داری لفظ از التباس.

و تَلَحَّقَ قَبْلَ يَاءِ الْمُتَكَلِّمِ الْمُتَنْصِبَةِ بِوَاحِدٍ مِنْ ثَلَاثَةٍ:

دوجا محل القاء است: ۱) قبل ياء متكلم که منصوب است به یکی از دلایل سه گانه. ۲) قبل ياء المخفوضه و قبل المضاف. دومی چون مثل اولی گسترده نیست ابن هشام جدا کرد.

أحدها: الفعل،

فعل مطلقاً چه متصرف چه جامد، بخاطر همین در لیبب به عسانی، ماخلانی، ماعدانی و حاشانی مثال زده است.

متصرفاً کان کقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «عَدَا تَرَوْنَ أِيَامِي، وَ يَكْشِفُ لَكُمْ عَنْ سَرَائِرِي، وَ تَعْرِفُونَنِي بَعْدَ خَلْقِ مَكَانِي وَ قِيَامِ غَيْرِي مَقَامِي» (۴۸۸). أو جامداً كقولهم: «عليه رجلاً ليسني»

مثال جامد در سیوطی ص ۴۸ بود. علیه اسم فعل است به معنای لیلزم و رجلاً مفعول آن است که چنین صفت دارد: لیسنی یعنی باید همراه مردی باشد که من نیستم. لیس اسمش هو است که به رجل می خورد. صبان|۱| ۱۲۲ نیز آورده.

و أمّا قوله (۴۸۹):

بارها گفته شد که بعد بیانی اما بیاید دفع دخل مقدر است. اشکال: داریم جامدی که نون وقایه نگرفته که ابن هشام می گوید ضرورت است که از ضرورت حکم صادر نمی شود.

عددت قومی کهدید الطّیس إذ ذهب القوم الکرام لیسی ضرورة.

لیسی اسمش ذاهب است که از ذهب بدست می آید: لیس الذاهب ایای به تصریح عینی و صبان. شاهد در لیسی است که نون وقایه نگرفته. طیس به معنای بیابان و به معنای رمل کثیر در بیابان نیز آمده است. ترجمه شعر: شمردم قوم خود را مثل شمارش سنگریزه های بیابان در وقتی که رفتن قوم بزرگوار در حالی که من رونده نبودم. البته لیسی را جمله استینافیه نیز می توان گرفت.

الثاني: اسم الفعل

مباحث مربوط به اسم فعل در صرف ساده ملاحظه شد. اسم فعل خیلی جای کار دارد. چرا ابن هشام بعضی جاها تعبیر می کند به اسم الفعل اما بعضی جاها می گوید اسم للفعل مثل ص ۳۳۲؟ آیا اسم الفعل نیز اضافه اش لامیه است که لامش ظاهر نشده است ولی در للفعل ظاهر شده. یا این حاکی از مبانی است که پشت اسم فعل خوابیده است؟ بله ان شالله ص ۳۳۲ آدرس می دهیم که اسم للفعل تعبیر واضح تری است برای کسانی که مبنایشون این است که اسم فعل قسم چهارم کلمه نیست بلکه همان اسم است که روی فعل گذاشته اند.

نحو «دراکبی»

وزن فعال وزن قیاسی و مطرد است برای اسم فعل که این وزن دارای شروطی است مراجعه به وافی | ۴ | ۱۳۹ و ۱۴۰.

و «تراکبی» و «علیگنی» بمعنی ادرکنی و اترکنی و الزمینی.

از عبارت ابن هشام در اینجا بر می آید که اسم فعل وجوبی است که نون وقایه بگیرد وقتی یاء متکلم بهش ملحق شود اما رضی قائل به جواز است.

الثالث: الحرف نحو «إِئْتِ» و هی جائزة الحذف مع إِنْ (مثل سوره یوسف آیه ۴) و أَنْ و لَكَنْ و كَأَنَّ،

یعنی همیشه وجوبی نیست که سیوطی ص ۴۹ نیز داشت.

و غالبه الحذف مع لعلّ

قبلی جهت غلبه ندارد و مساوی است ولی در لعل غلبه با حذف است به طوری که آقای حجت | ۵ | ۱۴۷۲ می گوید در قران هیچ جا لعلنی نداریم بخلاف طه، آیه ۱۰ و حافظ، آیه ۶. چرا؟ در لعل گفته ایم که نحوه استعمالی که لعل دارد سازگاری دارد با غالبه الحذف.

و قليلة مع لیت.

در لیت گفته شد بخاطر اشبهیت لیت به فعل، در بین حروف نون وقایه قلیل الحذف است و حتی بعضی گفته اند اصلا حذف نمی شود. این بیان ابن هشام متناسب است با بیان فراء که این قلیلیت سازگاری دارد هم در ثر و هم در نظم که این قول فراء است لکن سیبویه دارد که این فقط در نظم است در ضرورت، جایی که لیت نون وقایه نگرفته است لذا ما در نثر لیتی نداریم. اینکه چرا ابن هشام با سیبویه مخالفت کرده است باید حتما مواردی را پیدا کرده باشد.

و تلحق أيضا قبل الياء المخفوضة ب«من» و «عن» إلا في الضرورة

مثال ضرورت را سیوطی ص ۵۰ زد که در ضرورت شعری منی و عنی بکار رفته است نه منی و عنی. جنی الدانی نیز ص ۱۵۱ دارد.

و قبل المضاف إليها لدن

قبل از یائی که اضافه می شود به آن یاء لدن که مباحث لدن باید در کنار عند در فهرست بنویسند؛ لدی نیز آنجا بحث کرده است. لدتی کُف آیه ۷۶.

أو قد أو قط

قد را ص ۱۹۳ می خوانید. قط را ص ۱۹۷. آقای حجت | ۵ | ۱۴۷۲ حاشیه ای دارند که قد و قط به معنای یکفنی است و هذا غلط فاحش چراکه اگر این قد و قطی بود که به معنای اسم فعل باشد به معنای یکفنی ابن هشام اینرا در الثانی می فرمود. بلکه این قد و قطی است که ص ۱۹۳ و ص ۱۹۷ ابن هشام درس میدهد به معنای حسب است. چرا باید نون وقایه در این واقع شود ص ۱۹۳ آمده: قد علی وجهین: اسم فعل و اسم مرادف لحسب که این مراد است. يقال فی هذا قد زید درهم بالسکون و قدنی بالنون حرصا علی بقاء السکون لانه (سکون) الاصل فی ما بینون. اصل در بناء سکون است که این نون می آید از کسره جلوگیری کند چراکه این نون نبود قدی می شد. دو خط آخر ص ۱۹۷: آن صفحه حرصا گفت اینجا می گوید يجوز نون الوقایه علی الوجه الثانی (یعنی به معنای حسب) حفظا للبناء علی السکون کما يجوز فی لدن و من و عن کذلک. ایضا آقاییونی تصریح کرده اند مثل سیوطی ص ۵۰ دارد که قد و قطی که به معنای حسب است، جنی الدانی ص ۱۵۱ و اشمونی و صبان | ۱ | ۱۲۵. لذا حاشیه آقای حجت قابل قبول نیست.

إلا في القليل من الكلام،

ابن هشام در قبلی نوشت الا فی الضروره ولی در اینجا فی قلیل من الکلام می آورد یعنی چه ثری و چه نظمی. البته باز بعضی گفته اند ترکش در جایی است که ضرورت باشد که دسوقی|۳۰۱| تصریح دارد.

و قد تلحق فی غیر ذلك شذوذا کقولهم «بَجَلْنی» بمعنی حَسَبی.

بجل را ص ۱۱۲ می خوانید که به معنای حسبی است شذوذا بجلنی می گویم ولی استعمال رایج بجل است. بجل علی وجهین: حرف بمعنی نعم و اسم و هی علی قسمین: اسم فعل بمعنی یکفی و اسم مرادف لحسب و يقال علی الاول بجلنی و هو نادر و علی الثاني (حسب) بجلی. در آن صفحه در خود بحث بجل به معنای حسب اصلا بجلنی را ذکر نکرده است و چون شذوذی بوده در آن صفحه خودداری کرده و ننوشته است و اینجا چون بحث نون وقایه است آن شذوذ را ذکر کرده.

نعم بفتح العين،

استعمال نعم در عرب: نَعَم به فتح العين یعنی به عینی که در نعم است چون عين الفعل در فعل مطرح است نه اسم. به فتح عين اشهر است بنابه تاج، لسان، رضی و همع.

و کنانة تکسرها، و بها قرأ الکسائي،

کنانه عين را کسره می دهد که نَعَم می شود. کسائی امام کوفی که قاری اهل کوفه است زندگینامه اش در کتاب تاریخ قران آقای معرفت ص ۱۴۸ است؛ ایشان نیز به نَعَم خوانده است بنابه کنانه.

و بعضهم

ضمیر هم به کنانه می خورد یا عرب؟ ظاهر عبارات بعد ابن هشام این است که بزیم به کنانه گرچه مسحتضید وقتی لغتی را قبیله ای استفاده می کرد بعدها در قبائل دیگر پخش میشد و منافات ندارد بعدالوضع توسط قبیله ای مورد استعمال در قواعد دیگر قرار بگیرد. البته حواشی مانند دسوقی تصریح دارند به کنانه می خورد.

يُبدِلها حاء، و بها قرأ ابن مسعود،

نَعَم که ابدال از اصل صورت گرفته یعنی از نَعَم نه نعم چون تغییرات نسبت به اصل است. این ابدال در مباحث شتی صرف ساده آمد و بهتر از آن مباحث شرح نظام الدین است؛ این ابدال عين به حاء و حاء به عين در عرب کم نیست مثلا مغنی ۱ حتی به عتی. ابن مسعود که قاری مورد توجه است در عامه و شیعه هم به همین لغت کنانه قرائت کرده است. المنجد نیز در ص ۸۲۱ نَعَم دارد و کسی نجم ذکر نکرده است.

و بعضهم (کنانه) یکسر النون إتباعا لکسرة العين

نعم می شود. آن شاهد که گفتیم در عبارت ابن هشام وجود دارد اینجاست چراکه اونی که کسره می داد قبیله کنانه بود لذا این ضمیر نیز به کنانه می خورد. مسئله اتباع نیز از مباحث دقیق صرفی است که در عرب کم نیست که اشباه و نظایر|۱۶| تا ۲۱ دیده شود: قال ابن عیاض: اعلم ان العرب قد أكثرت من الاتباع حتی قد صار ذلک کانه اصل یقاس علیه.

تنزیلا لها منزلة الفعل

دلیل اتباع: تنزیلا لحرف نعم منزل الفعل. در فعل اتباع داریم که به حرف نیز سرایت دادند.

فی قولهم نَعَم و شَهِدَ بکسرتین،

در قول عرب ها چون نَعَم و شَهِد بود؛ برای نَعَم به لسان|۱۴| ۲۱۴ و ۲۱۵ و قاموس المحيط ص ۱۱۷۳ مراجعه شود.

كما نزلت «بلی» منزلة الفعل فی الإمامة

تشبیه فقط از این جهت است که آقا یون احکام فعل را به حرف داده اند و دیگر هیچ ربطی به اتباع ندارد. بلی از لحاظ بحثی خیلی مهم است که در فقه ۴ در باب الاقرار نیازمندیم که ابن هشام در لیبب نکاتی داشت که همه آنها در فقه ۴ در شرح لمعه نیاز است. تعریف اماله در سیوطی ص ۴۰۶ تا ۴۰۸: هی ان یُنهی بالالف نحو الیاء و بالفتحه قبلها نحو الکسره. یعنی در

تلفظ الف را متمایل کردن به یاء بالتبع فتحه ماقبلش را به کسره متمایل کردن که بلی می شود؛ شمنی|۲| ۱۰۰|ص| ۴| ۱۲۲۰ برای نعم.

چرا آقایان برای اتباع و اماله، نازل منزله فعل قرار دادند؟

این به خاطر مبنایی که است که آقایون دارند و من در حاشا درس داده ام. ص ۱۳۳: مبرّد و مبرّد کلاهما صحیح که در اول مقتضب آمده است با اینکه ممتحن گفت آقای نیشابوری گفته به فتح است و من تلفظ بالكسر فهو غلط. حاشا الثانی ان تكون تنزیهیه و هی عند المبرّد و ابن جنی و الکوفیون فعل قالوا لتصرفهم فیها بالحذف: در دلیل فعلیت حاشا تصرف را می آورند که این مبنایی است؛ مثال: عرب حاش حشا میگوید. این مبنایی است که مشهور آقایان دارند که تصرف و تغیر و تغیر در فعل انجام می شود نه اسم. تصرف یعنی چکش کاری از اولش یا از وسطش یا آخرش بتوان انداخت. لذا این آقایون کوفیون و مبرّد و ابن جنی که ایشان فعل است در ادبیات در مقابل قول ابن هشام اند که می گوید اسم است. پس پشتوانه این نازل منزله همین مطلب است چون تصرف در فعل اصالت دارد و اتباع و اماله که نوعی تصرف است در فعل انجام می شود. بخاطر همین باید نازل منزله فعل پیدا کنید تا بتوان تطبیق کرد. منابع در مورد نعم: رضی|۴| ۴۲۸|دسوقی|۲| ۳۰۲|المنصف|۲| ۱۰۰|جامع المقدمات|۲| ۴۰۷|حاشیه ۱ همع|۳| ۳۷۵.

درس ۸۱

در مغنی یک تعدادی از حروف جواب ذکر شد مثل أجل ص ۳۵، و جَل ص ۱۱۲ و جیر ص ۱۳۰. در معانی اینها نوشتند حرف جواب بمعنی نعم که نعم اصل ادوات جواب است. در اجل ص ۳۵ نیز ابن هشام گفت حرف جواب مثل نعم فتكون تصدیقا للمخبر و اعلاما للمستخبر و وعدا للطالب که سه مثال زد. قالب های جواب در کلام عرب

تصدیق مخبر بکار می رود؛ مخبر کسی که خبر دهنده است چه به نفی و چه به ایجاب. آیا جواب بعد از خبر بکار می رود؟ بله، حاصل این حرف جواب تصدیق است یعنی اینچیزی که گفتم من هم تصدیق میکنم. مثلا می گویند قام زید. می گویم نعم قام زید. پس جواب نعم فقط برای استفهام بکار نمی رود. یا مخبر منفی ما قام زید که در جواب نعم می گویم یعنی من سامع هم تصدیق میکنم. ابن هشام از این نکته زیرکانه در جاهایی استفاده کرده است مثل ص ۶۲: یفترق النوعان من اربعة اوجه: ام متصله و منفصله از چهار جهت افتراق دارند: ان الواقعه بعد همزه التسویه لاتستحق جوابا؛ ابن هشام کلمه استحقاق بکار برده و از این نکته زیرکانه استفاده کرده چراکه نوشت آنی که متصله است و بعد از همزه تسویه واقع می شود چون کلام خبری است جواب نمی آید بلکه نوشت استحقاق جواب ندارد که استحقاق جواب ندارد شیئی و اینکه جواب ندارد شیئی. یعنی به جمله خبریه اگر جوابی ندهد تخطئه نمی کنند یعنی استحقاق عندالعرف برای جواب ندارد ولی می شود جواب داد ولی استفهام استحقاق برای جواب دارد.

وعد للطالب؛ منظور طالبی که آقایان نحوی و بلاغی مد نظر دارند که این طلب فقط امر نیست بلکه شامل امر و نهی و تحضیض هم است ولی رضی شامل عرض هم میداند. چون تعریف تحضیض را عرض کردیم که طلب به ازعاج و عرض هم طلب به لین بود. وعده دادن سامع به طالب بوسیله نعم بعد از اِفعال اگر گفته شود نعم یعنی اَفْعَل یعنی وعده می دهم که مطلوب را محقق کنم. اگر بعد از لا تفعل نعم گفت یعنی وعده می دهم مطلوبت که عدم انجام فعل است اجرا کنم. آقایان نحوی و اکثر بلاغی ها نهی را به معنای طلب میگیرند گرچه در اصول باطل می کنیم و از ریشه غلط است؛ مثلا در مطول و جواهر به نهی طلب التّرك می گویند. هَلّا تفعل: در آخرین خط ص ۲۸۰ که مثال هلا ترجعون بود هلا را توضیح دادم که باید به حاشیه ۴ ص ۵۵ مراجعه کرد چراکه در هاء هلا جداگانه نیآورده است. هلا تفعل یعنی چرا انجام نمی دهی؟ که لازمه این می شود: اِفْعَل یعنی انجام بده. اینجا هم اگر می گویم نعم یعنی انجام می دهم. در هلا لا تفعل یعنی چرا انجام می دهی و لازمه این می شود: انجام نده یعنی لا تفعل. نعم در جواب اینجا یعنی لا افعَل.

دومی وعد به طالب بود و سومی اعلام به مستخبر یا اعلام مستفهم که یکی است یعنی آگاهانده شخص سوال کننده یعنی کسی که طلب خبر می کند.

ملاک: اگر یه جا طلب بود نعم اگر بعدش بکار رفت این نعم را به صورت وعده ای باید فهمید و اگر یکجا استفهام یا استخبار بود نعم اگر بعدش بکار رفت از این نعم باید اعلام فهمید. لذا ظواهر کلام متکلم نباید گول زنده باشد چرا که اگر متکلم فرمود: هل تعطینی؟ این را تصدیق مخبر نمی توانیم بگیریم چون خبر نیست مگر به مبنای کسی که مثل ابن هشام هل را به معنای ما نافیہ نیز میگیرد یعنی هل تعطینی، ما تعطینی است که نعم در جوابش یعنی تصدیق مخبر مثل آیه هل جزاء الا حسن الا الاحسان. همچنین ممکن است هل تعطینی طلب باشد که در جواهر خواندید البته مطول و مختصر بحث انشاء را آخر برده است؛ مانند اُسلمتم که در معنای امر است یعنی طلب است نه استفهام و استخبار. پس هل تعطینی یعنی اعطنی یعنی بده به من و چون هر جا نعم جواب طلب بود وعده است پس اینجا نعم وعد للطالب است. اما اگر هل تعطینی برای رفع جهل باشد یعنی میپرسد که رفع جهل شود، این استفهام است که ابن هشام گفت طلب الفهم که اگر بعد از این بگوییم نعم به معنی اعلام المستخبر است. یک مثال بود اما هر سه توانست باشد چون به سه وجه تحلیل شد. آدرس ها: جامع الدروس|۳/۲۵۶، جامع المقدمات|۲/۴۰۷، معانی النحو|۴/۲۳۵، همع|۲/۵۰۵.

و هی حرف تصدیق و وعد و إعلام؛ فالأول بعد الخبر کقام زید، و ما قام زید.

و الثاني بعد إفعَل و لا تَفْعَل

قدما شیعه نیز مثل صاحب فصول و قوانین و مرحوم آخوند نهی را طلب می دانند.

و ما فی معناهما نحو هَلَّا تَفْعَلُ و هَلَّا لَمْ تَفْعَلْ،

استعمالاتی که در معنای امر هستند که لازمه هلا تفعّل فعل بود و هلا لم تفعّل لا تفعّل بود. رضی|۴/۴۲۸ عرض را نیز اضافه کرده است. در ص ۲۸۰ آدرس های تحضیض و عرض را دادیم که اینجا نیز اضافه شود: جامع المقدمات|۲/۱۶۶ جامع الدروس|۳/۲۶۱ وافی|۴/۴۷۷ حاشیه ۲.

و بعد الاستفهام فی نحو هل تعطینی؟

یعنی صورت ظاهرش استفهام باشد به معنای اعطنی که اینجا جای علامت سوال نیست و غلط است. نحو مثال است. قانون این بود که صورت ظاهریه استفهام ولی باطن طلب باشد.

و یحتمل أن تُفسّر فی هذا (در این نحو) بالمعنی الثالث.

همین مثال را اگر استفهام حقیقی بگیرید قسم سوم خواهد بود یعنی نعم اعلام للمستخبر خواهد بود.

و الثالث (اعلام) بعد الاستفهام

حقیقتا استفهام باشد.

فی نحو (فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا)

در جواب گفتند: قالوا نعم؛ نمونه|۶/۱۷۹.

(قَالُوا أَلَيْسَ لَنَا لِأَجْرٍ) نمونه|۱۵/۲۱۵

در جواب گفتند: قال فرعون نعم. آیه اولی هل بود و این دومی همزه است.

قال النبی: نعم ان التوبه تغسل الحوبه. بعد قول رجل من بنی عامر: فهل ینفع البر بعد الفجور؟

قول النبی برای تیمن است اینجا جایی است که واو می خواهد و جای بدل نیست. حویه در مصباح المنیر ص ۸۷ ای الخطیئة؛ توبه پاک می کند خطیئه را. از کنز العمال است اگر روایت درست باشد. یعنی توبه بهترین بر است لذا خودش ۸۰ بار استغفار می کرد.

در مغنی ۱ دو مجاز داشتیم: یک مجاز در بحث همزه استفهام در صفحه اول مغنی بود در آیه شریفه «أ من هو قانت آناء اللیل» که ندا گرفتنش دو جهت مقرب دارد: یقریه سلامته من دعوی المجاز چون می گفت که سوال کننده خداوند است و خداوند جهل ندارد لذا برخی گفتند سوال خداوند مجاز است. مجاز دیگر هم در بحث: قد تخرج الهمزه عن الاستفهام الحقیقی فتستعمل فی ثمانیه معان

یعنی معنای حقیقی خارج می شود و در معنای مجازی استعمال می شود. پس دوتا مجاز بود در معنی یک که این مجازی که ما الان بکار بردیم (اینکه هل تعطینی معنای امری نیز دارد) مجاز دومی بود نه مجاز اولی.

مطلب مهم: ابن هشام می گوید یک نعم دیگر داریم که بعضی اسم آنرا توکیدیه گذاشته اند که در صدر کلام می آید و وظیفه اش توکید مضمون جمله ما بعد است مانند نعم هذه اطلالهم. بعضی گفته اند که این هیچکدام از بالایی ها نیست یعنی خبر و استفهام و طلب قبل اش نیست. لذا جنی الدانی و همع از این نعم به تذکیریه تصریح می کنند. ابن هشام قبول نمی کند و این نعم را همان نعم اعلام للمستخبر میدانند. ایشان می گوید گاهی استفهام در تقدیر است و در اذهان عرف موجود است لذا متکلم بسنده می کند به سوال موجود در اذهان و ارتکازات. مثلاً اینکه از جایی که باقیمانده پیرانه ها می گذرد در ذهن سوال پیش می آید که اینها مانده آثار و اطلال است؛ در اذهان حین مواجه با اشیاء عجیبه سوال پیش می آید. این مطلب مهم بود و باید به ذهن بسپارید چون دسوقی و امیر دارند که این مطلب در خیلی از جاها کاربرد دارد که یکی اش را ابن هشام آورده است. بقیه موارد کاربرد: (۱) آنجاهایی که دق الباب می شود و کسی که در خانه است می گوید نعم آمدم. در جواب کویدن در نعم می گوید چرا که در ارتکازت عرف است این کسی که زنگ می زند یعنی می پرسد: أ أنت حاضر؟ (۲) آنجاهایی که مثلاً یک شاگردی در مقابل استادش می گوید نعم وقتی که استاد گفت یا محمد؟ منظور استاد این بود که آیا گوش به حرف من می دهی؟ می گوید نعم. این در همه ارتکازات است.

(۳) این مورد در کتب زیاد است: آقایون یک مطلبی را می گویند و بعد بهش اعتراض می کنند و نمی پذیرند و می نویسند نعم و بعدش یک مطلبی را می آورند. مانند بحث تبعیت قضا از اداء که آنجا مظفر چنین مطلبی دارد. در اینجاها نیز ابن هشام می گوید اعلام مستخبر است چون وقتی اعتراضی می کند به کلام دیگران سوال پیش می آید که آیا میشود درست کرد یا جایی استثنا دارد این قاعده؟ می گوید بله یک جا استثنا دارد. این نعم در بسیاری از درس های خارج و کتب اعظم می باشد که در حاشیه کفایه گفته اند این نعم استدراکیه است که این اصطلاح را فقهاء ساخته اند مانند بل ترقی، بل توطئه، علی ضرریه و لام نفعیه. اینها را فقها ساخته اند اما بی ریشه هم نیست. پس این نعم استدراکیه همان نعمی است که ابن هشام می گوید اعلام مستخبر. (۴) آنجاهایی که استاد در حال تدریس می گوید: بله. یعنی این مطلبی که الان می خواهد بخواند جور در نمی آید با مطلبی که گفته یا یک چیز دیگری به ذهنش می آید که مثلاً در ذهن مخاطب سوالی پدید می آید. همه اینها اعلام مستخبر است چون همه اینها در اذهان است. قال و نعم قال ابن هشام.

قیل: و تأتي

این مضارع خودش برای تقلیل است یعنی قد تأتي که در شعر مهما عرض شد که برخا خود مضارع دلالت بر تقلیل می کند

للتوكيد إذا وقعت صدراً، نحو: «نعم هذه أطلالهم»

جنی الدانی ص ۵۰۶ البته ایشان نیز قبول نمی کند همع | ۲/ ۵۰۵. اطلال در مصباح المنیر ص ۲۰۲ الشاخص من الآثار. مثال های دیگر در دسوقی | ۲/ ۳۰۴ و امیر | ۲/ ۲۶: هذا باب متسع بحسب المقامات.

نکته: ظاهراً وقتی در خانه ی آیت الهی را می زنید به معنای این است که منزل تشریف دارید نه اینکه در را باز کن. بله البته به ارتکازات است.

جلسه ۸۲

درس امروز دقیق است؛ کاربرد ها و استعمالات نعم و لا و بلی :

اگر قام زید را بخواهیم تصدیق کنیم یعنی اثبات قیام کنیم برای زید در اینجا از نعم استفاده می کنیم و ایضا اگر بخواهیم خبر غیر موجب را تصدیق کنیم یعنی نفی قیام برای زید کنیم باز از نعم استفاده می کنیم. ولی اگر بخواهیم خبر موجب را تکذیب کنیم لا بکار می رود، لائی که ابن هشام ص ۲۵۰ آورده است. اگر بخواهیم خبر غیر موجب را تکذیب کنیم بلی بکار می رود. بلی را در ص ۱۱۴ میخوانید که برای ابطال در غیر موجب بکار می رود. ص ۱۱۴: حرف جواب تختص بالنفی و تفید ابطال النفی: تکذیب یعنی ابطال که ابطال با نفی اثبات می شود.

اگر استفهام را بر سر کلام موجب بیاوریم مثل: أ قام زید، ابن هشام می گوید مثل قام زید است از جهت اثبات و نفی یعنی اگر خواستی اثبات قیام کنی می گویی نعم و برای نفی قیام می گویی لا. و اگر استفهام را بر سر کلام غیرموجب بیاوریم مثل أ لم یقم زید، این نیز همانند لم یقم زید است یعنی اگر خواستی نفی قیام کنی نعم بکار می بری و اگر خواستی اثبات قیام کنی بلی. البته این اخیری نیاز به تکمله ای دارد.

و اعلم أنه إذا قيل: «قام زید» فتصدیقه «نعم» و تکذیبه «لا» و یمتنع دخول «بلی»؛ لعدم النفی و إذا قيل: «ما قام زید» فتصدیقه «نعم»، و تکذیبه «بلی»، و منه

ص ۱۱۴ نحو به کار برد ولی اینجا منه به کار برده که قبلا کاربرد های منه و نحو را گفتیم که منه سه کاربرد داشت در مغنی: یکی از کاربرد هایش مانند نحو است و هیچ نکته ی خاصی در اون نیست و اینجا نیز از همین قبیل است که شاهدش هم همان صفحه است.

منه: (زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُنْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَ رَتَىٰ) (التغابن / ۷)

لن در نفی ابد به کار می رود لذا کلام را غیرموجب می کند. نمونه|۲۴/۱۹۲.

و یمتنع دخول «لا»؛ لأنها لنفی الإثبات لا لنفی النفی

ص ۲۵۰: الوجه الرابع: ان تكون لا جوابا منافضا لنعم. نعم برای تصدیق مخبر است و این لا برای تکذیب مخبر. آنجا برخی محشین مثل دسوقی|۸۵/۲ دارد: ابن هشام گفت منافضا لنعم و خود ابن هشام در نعم دارد که نعم برای تصدیق مخبر بکار می رود چه کلام موجب و چه غیر موجب پس لا هم برای تکذیب مخبر است چه کلام موجب و چه کلام غیر موجب و این غلطی است واضح. دسوقی ملا است ولی اینجا سهو قلم شده. جواب ابن هشام به دسوقی همین خط است که لا لنفی اثبات است. اینجا ابن هشام تشبیه کرده اینکه هر دو حرف جواب اند ولی اینگونه نیست که در تمام استعمالات لا و نعم متناقض باشند. پس این حرف دسوقی مورد قبول نیست چون اینجا تصریح دارد ابن هشام که لا فقط در تکذیب موجب بکار می رود.

و إذا قيل: «أقام زید؟» فهو مثل: «قام زید» فتقول إن أثبت القیام: «نعم» و إن نَفَيْته: «لا» و یمتنع دخول «بلی» چون بلی تختص بالنفی.

و إذا قيل: «أ لم یقم زید» فهو مثل: «لم یقم زید» فتقول إذا أثبت القیام: «بلی»، و یمتنع دخول «لا»،

چون لا لنفی اثبات بود.

و إن نَفَيْته(القیام) قلت: «نعم»

این تکمله ای دارد: برای اثبات قیام می توانیم نعم هم بیاوریم بر اساس مباحثی که در ادامه خواهد آمد. ابن هشام گفت اگر استفهام سر غیرموجب بیاید برای اثبات قیام باید بلی بیاید و برای نفی نعم. جناب سیبویه در الکتاب ۱۹/۲ دارد: دأب سیبویه این است که بارها در الکتاب برای خودش خصمی در نظر می گیرد در حالی که وجود خارجی ندارد و فقط یک خصم ذهنی علمی است؛ زمخشری هم همین را دارد که از سیبویه گرفته است. اتفاقاً سیبویه در باب نعت مناظره ای بین خودش و عده ای از نحوی ها را ذکر می کند که خاصیت مناظره این است که در بین طرفین مناظره بارها به هم می گویند تو این را نگفتی؟ چون این نفر اول کلامی را گفته است که نفر دوم می خواهد از کلام او علیه او استفاده کند که با این سوال می خواهد بگوید که تو این را گفتی تا تالی فاسد کلامش را بیان کند. اتفاقاً سیبویه در بیان مناظره همین جمله را گفته است: أ لست تقول كذا و كذا؟ یعنی تو این را نگفتی؟ طرف مقابل باید بگوید بله گفتم که به معادل عربی باید در جواب بلی بیاورد چون برای اثبات استفهام غیرموجب باید بلی گفت ولی اینجا سیبویه که شافیه العرب و فهم مقاصدهم نعم دارد. ابن هشام می خواهد این مشکل را حل کند چراکه نعم برای نفی است و بلی برای اثبات است.

و قال سیبویه فی باب النعت ، فی مناظرۃ جرت بینہ و بین بعض النحویین : فیقال له : أ لست تقول كذا و كذا؟ فإنه(بعض نحوی ها) لا یجد بُدًا من أن یقول: «نعم»

بُد به معنی چاره که در اینجا مفعول یجد است. قائلان باید میگفت بلی در حالی که نعم بکار برد.

فیقال له: أفلست تفعل كذا؟ فإنه قائل: «نعم»

برای بار دوم هم این را سیبویه دارد لذا صرف اشتباه قلمی و سهو نیست.

ابن هشام می خواهد از کلام سیبویه دفاع کند و وجه دار کند لذا می گوید زعم ابن طراوه.

ابن طراوه در ص ۲۷۹ بود که نظریات شذوذی داشت. ابن طراوه گفته لحن و غلط است حالا ذلک به کجا می خورد؟ دو احتمال دارد: یک مهدی الاریب ۵/۱۴۸۰ بد است اینرا به سیبویه بزنیم که ایشان غلط کرده باشد چون غلط خیلی فاحش است.(غلط در عرب هیچ بار منفی ندارد) لذا ذلک را به خصمی که جواب به نعم داد یعنی بعض النحویین. ولی دسوقی ۲/۳۰۵ به سیبویه زده است که استاد عابدی نیز با ایشان موافق است چراکه اولاً اگر مناظره ای در خارج بوده طرف نحوی اشتباه جواب داد چرا سیبویه اشتباه نقل کرد و اگر از موارد مناظره فرضی است خود سیبویه گفته از جانب بعض نحوی لذا قول حجت خراسانی مقبول نیست.

برای حل کلام سیبویه باید به بلی ص ۱۱۴ مراجعه شود: استفهام تقریری که در آنجا مطرح شد بدرد ما میخورد چون سیبویه هم در مناظره می خواست از مخاطب اقرار بگیرد؛ ابن هشام در آنجا مثال: الست بریکم قالوا بلی، را زده که در دلیل چنین استعمال بلی که ابن هشام در جاهای دیگر کتاب اینرا از ابن عصفور نقل میکند ولی نظر مشهور هم است: اجرو النفی مع التقرير مجری نفی المجرّد(مجرد از تقریر) یعنی ألم یقم زید مثل لم یقم زید به عبارت دیگر با نفی همراه استفهام تقریری معامله نفی بدون استفهام می شود. در ادامه ابن هشام مطالبی دارد که در لیب بوده و حذف کرده اند که در باب الاقرار فقه ۵ بدرد تان میخورد، من جمله بعد از نقل ابن عباس دارد: و نازع سهیلی و غیره فی المحکی ابن عباس متمسکین بأن الاستفهام التقریری خبر موجب: سهیلی و غیر سهیلی گفته اند فرمایش ابن عباس که گفته ألم یقم زید مانند لم یقم زید است تام نیست چراکه این وجوبی نیست؛ این فرمایش ابن عباس می تواند باشد و غیر آن هم می تواند باشد مثلاً ألم یقم زید می تواند قام زید باشد لذا در جوابش نعم هم میتواند به کار رود. یعنی با استفهام تقریری که بر سر غیرموجب می آید دو معامله می شود یکی مثل لم یقم زید و دیگری به منزله خبر موجب که خبر موجب اثباتش به نعم است لذا نعم بکار می رود. نعمی که سیبویه به کار برده همین قول سهیلی و غیره است یعنی سیبویه هم همین اعتقاد را دارد که با استفهام تقریری دو معامله می شود: ألم یقم زید را هم معادل لم یقم زید میتوان گرفت که در جواب بلی آورد و هم معامله قام زید که در جوابش نعم بکار برود.

ادامه لیبب: واعلم أن تسمیه الاستفهام فی الآیه تقریراً عبارة جماعه و مرادهم: مراد از استفهام تقریری این است که انه تقریر بما بعد نفی یعنی اگر استفهام تقریری برسر غیر موجب بیاید تقریر بما بعد النفی است یعنی تقریر از منفی (مدخول نفی) است نه از نفی یعنی از ألم یقم زید می خواهیم یقم زید را اقرار بگیریم.

نکته آخر: پشتوانه حرف سهیلی چیست و استفاده از آن برای اتمام کلام ابن هشام: تعریف ابن هشام از استفهام تقریری ص ۳۴: حمله المخاطب علی الاقرار و الاعتراف بأمر قد استقر عنده ثبوت او نفیه. آن چیزی که در این تعریف خیلی دقیق است کلمه عنده است. رکن این استفهام تقریری روی عند المخاطب است یعنی ثبوت و نفی أمر عند المخاطب. لذا هیچ رابطه ی تلازمی بین موجب گفتن من متکلم و موجب جواب دادن مخاطب نیست کما اینکه بین غیر موجب گفتن من و غیر موجب جواب دادن او نیست چون مخاطب ملاک است شاید من موجب استفاده کنم ولی چیزی که استقر عنده ثبوت باشد؛ مثال: من به جهل مرکب فکر میکردم شیشه را او شکانده لذا میپرسم: تو شیشه را نشکاندی؟ جواب: من نشکاندم. ولی یک وقتی میگی: تو این کار را نکردی؟ میگوید کردم. او کردم جواب داد چرا که من به جهل مرکب فکر میکردم مخالف اون چیز را ولی ملاک عنده است. لذا مهم در استفهام تقریری مدخول نفی است عند المخاطب مثلاً در ألسنت بریکم؟ می دانیم که همه گفته اند أنت ربنا به خبر موجب لذا با این تعریف که ملاک عند المخاطب است، اشکالی ندارد که معامله خبر موجب شود. در این بحث ابن هشام می خواهد به لحنی که ابن طراوه به سیویه نسبت داد جواب دهد لذا می گوید شلوین و غیره اینگونه بیان کرده اند.

درس ۸۳

و قال جماعة من المتقدمين و المتأخرين منهم الشلوین: إذا كان قبل النفی استفهام فإن كان علی حقیقه

قال جماعة در مقابل زعم ابن طراوه است که ایشان لحن اعلام کرد ولی دیگران حل کردند.

منظور از استفهام حقیقی استفهامی نیست که در مقابل مجازی باشد که در مغنی یک گذشت بلکه دأب ابن هشام است که بارها اصطلاح به کار برده و تفسیر کرده با اینکه این کلام شلوین است (کسی اصطلاح می سازد و خودش بیان می کند اشکال ندارد). در ص ۶۲ نیز مراد از استفهام علی حقیقه را گفتیم. به قرینه آخر حرف بلی و به قرینه عبارت ابن هشام در اینجا بان کان الاستفهام عن النفی. مراد از استفهام حقیقی استفهام از نفی است بخلاف استفهام تقریری که از منفی است.

فجوابه کجواب النفی المجرد،

همانند جواب نفیی که مجرد از استفهام است یعنی نفی فعل با نعم و اثبات فعل با بلی.

و إن كان مُراداً به التقرير

بان کان الاستفهام عن مدخول النفی ای منفی (بما بعد النفی).

فالأكثر أن یجاب بما یجاب به النفی رعیاً للفظه ،

ابن هشام است فرمود: اجروا مجری النفی المجرد و همین بحث در لیبب بوده که از ابن عصفور نقل کرده است. چون خود سوال نفی است پس با آنچه که به نفی جواب داده می شود جواب داده خواهد شد یعنی برای نفی فعل نعم و برای اثبات فعل بلی.

و یجوز عند أمن اللبس أن یجاب بما یجاب به الإیجاب رعیاً لمعناه،

سهیلی و یک عده اینرا فرمودند یعنی جاری مجرای خبر موجب می شود. رعایت معنا شده چون گفته شد که در استفهام تقریری مهم عند المخاطب است و قرار است مخاطب به موجب جواب دهد مثل أنت ربنا و من انجام دادم یعنی برای اثبات فعل از نعم استفاده شود که سیبویه نیز بدین لحاظ نعم استفاده کرد. در کلام سیبویه امن لبس داریم چون مقام مناظره است و ایضا فانه لایجد بدا که قرینه است بر اینکه مخاطب اثباتی جواب بدهد.

ابن هشام دو شاهد برای رعیا لمعنی می آورد: اولین شاهد در مغنی ص ۳۱۲ در بحث من توکید علی العموم مطرح شد که الفاضی هستند که در کلام غیرموجب به کار می روند مثل عریب، معرب، احد و دیار. شاهد دوم مربوط به ص ۵۸ است در بحث الا که ابن هشام به تبع مشهور قائل شد که استثنا مفرغ باید غیرموجب باشد. آقایان اَلیس احد فی الدار و اَلیس فی الدار الا زید را به کار نمی برند با اینکه ظاهر قضیه احد در کلام غیرموجب به کار رفته و الا استثنا مفرغ در غیرموجب است. به کار نمی برند چون در ذهنشان بوده که استفهام از منفی است و در اینجا رعایت معنا شده است که در این صورت در حکم خبرموجب است لذا احد و استثنا مفرغ بعد این استفهام به کار نمی رود.

ألا تری أنه لا یجوز بعده دخول «أحد»

بعد استفهام تقریری در صورتی که مخاطب اقرار به مثبت بکند.

و لا الاستثناء المفرغ؟ لا یقال: «ألیس أحد فی الدار؟» و لا «ألیس فی الدار إلا زید».

بخاطر رعیا لمعنا چون موجب است در معنا.

پس حرف سیبویه قابل توجیه است. در ادامه لبیب، ابن هشام موارد دیگر را نیز آورده است: و علی ذلک قول الانصار و قول جحر ... و علی ذلک جری کلام سیبویه و الْمُخْطِی مَخْطِی یعنی ابن طراوه که گفت سیبویه خطا کرده است خودش خطا کرده است.

نکته: قبل از قال سیبویه در لبیب چنین آمده: و الحاصل أن بلی لا تأتي الا بعد النفی و ان لا تأتي الا بعد ایجاب و أن نعم تأتي بعدهما که در ادامه آن آیه ی شریفه ی ۵۹ سوره زمر را آورده: بلی قد جائتک آیاتی، در حالی که قبل از بلی نفی نیامده است؟ ابن هشام در جواب می گوید چون در آیه ۵۷ لو أن الله هدانی.... آمده که این لو دارای معنای امتناع است، همین حد کفایت می کند برای استعمال بلی. ایضا در حکمت ۱۴۷ به چاپ جامعه مدرسین جناب حضرت دارد به کمیل: بلی أصبْتُ لِقْنًا غَيْرَ مَأْمُونٍ علیه؛ این نیز با همان لو قبلیش درست می شود.

اشکال به ابن هشام: ابن هشام که اینجا معنای نفی لو را قبول کرد پس چطور ایشان در ص ۵۶ در بحث إلا بعد تقسیم به استثنایه و وصفیه است در ادامه لبیب دارد که جناب مبرد زعم ان التفریغ بعد لو جائز یعنی استثنا مفرغ بعد از لو جایز است و ایشان رد می کند؟ البته این نظر بسیاری از آقایان است که در استثنا مفرغ لو را کافی نمی دانند. نظر ابن هشام چی بوده که در امثال اینجا آمدن لو را قبول می کند؟

رضی نیز نظر شلوین را دارد: رضی/۴/۴۲۷، جنی الدانی ص ۴۲۳، دسوقی/۱/۲۹۶ و/۲/۳۰۵ و ۳۰۶، دمامینی/۱/۴۲۱

اگر همه این استدلالات را هم قبول نکنیم طبق قانون، استعمال نعم را در اینجا قبول می کنیم چون باب اقرار خاصیت خاصی دارد که در مغنی ۱ آورده ایم که همه مباحث آثارش در فقه ۵ است.

پس تکمله ای که گفته شد در اینکه ألم یقم زید مثل لم یقم زید است که در صورت اثبات بلی باید بیاید؛ بلی در صورتی است که استفهام علی حقیقه باشد.

حرف الهاء

الهاء المفردة: على ثلاثة أوجه:

هائي که بعارت است از مفردة

أحدها: أن تكون ضميراً للغائب،

در صرف ساده ملاحظه شد که ه در ضمير غائب يعنى ضميرى که دلالت مى کند مرجعش غائب است.

و تُستعمل في موضعي الجر والنصب،

جرى در صورتى که قبلش مضاف يا حرف جرى باشد و نصب در صورتى که عامل نصبى سرش بيايد.

نحو قوله تعالى: (قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ) (الكهف / ٣٧) نمونه | ١٢ / ٤٣١ مرجع ضميرها. نکته: در تجويد ص ٦١ که آقاى شهيدى نوشتند ملاحظه شد در مورد اشباع در چنين استعمال ها يعنى واو اشباعيه در اينجا توليد مى شود که در علم نحو مثل زجاج قائل شده است که آن جزء الضمير است و هذا فى غايه البعد چراکه اين واو اشباعيه است و نحوى ها واو مقويه حرکت مينامند.

وقول الفرزدق في الإمام عليّ بن الحسين (عليهما السلام): ٣٠٣ - هذا الذي تُعرف البطحاء وَطَاءُهُ والبيت يعرفه والحلّ والحرم

اين شعر پخش شده است در شعر ١٠ ص ٤١، شعر ٢٨٧ ص ٣٠٩، شعر ٢٨٩ ص ٣١٠. وطاً يعنى موضع القدم يعنى جاى پا؛ لسان | ١٥ / ٣٣٣ بطحا به جاى واسعى مى گویند که فيه رمل که چون مکه چنين بود به مکه بطحا مى گفتند. او کسى است که بطحا جاى قدم او را مى شناسند و خانه خدا او را مى شناسد. حل در مقابل حرم که حرم به اطراف مکه مى گویند که حاجى ها در آن محرم مى شوند و حل جاهای که حاجى محرم است. شاهد وطأته و يعرفه است.

والثاني: أن تكون حرفاً للغيبة،

يعنى حرف يعطى به ليدل على غيبة مرجع الضمير. در باب ضمير منصوبى گذشت که اياه اياهما و در اينکه هاء در اياه چيست شش قول است. نظر سيويه و فارسى و عده اى و ابن هشام: ضمير ايا است؛ اشكال: ايا در همه مشترک است مخاطب چگونه بفهمد منظور و مراد از ضمير چيست؟ جواب: بعدش حرف مى آيد که منظور و مراد را مشخص ميكند مثل ه هما هم. چون بحث

ما اياه است لذا ه در اینجا حرفی است که يدل على الغيبة. نظر کوفیون این است که مجموع ضمیر است که در لسان است. مراجعه برای ۶ نظر: همع/۱/۲۰۵ ۲۰۶

وهي الهاء في «إِثَاء». فالتحقيق: أنها حرف لمجرد معنى الغيبة، و أن الضمير «إِثَاء» وحدها.

والثالث: هاء السكت،

مباحث هاء خیلی طولانی است لذا به نکات علم تجوید ص ۶۲ مراجعه شود. رضی/۱/۱۹۴ در این آدرس از الحاق الهاء بالمندوب بالوقف یعنی منادای مندوب و زیدا که بعدش هاء سکت می آید که در سیوطی ص ۳۰۹ در باب ندبه نیز بود. رضی/۴/۴۹۸ مبسوط بحث کرده است. ایضا در سیوطی ص ۴۰۳، جامع المقدمات/۲/۴۲۴ و مکررات/۳/۲۴۴ .

وهي اللاحقة لبيان حركة أو حرف،

یکی از قانون های بیان حرکت از جنی الدانی ص ۱۵۲: انما تلحق بعد حركة بناء لاتشتبه حركة اعراب نحو هو هی مالی. یعنی هاء ملحق می شود در حرکت بنائی البته نه هر بنائی بلکه بنائی که شباهت نداشته باشد به حرکت اعرابی؛ این قید لا تشتهبه احترازی است. عرب هیچوقت در لا رجل هاء سکت به کار نمی برد با اینکه مبنی بر فتح است چون بنائی است که تشتهبه حركة اعراب چون

بنائش عارضی است و للعارض علی المعروض قوه، للوارد عل المورد قوه. لذا حرکت خالص بنائی نیست ولی در هو هی خالص است و در مالی که فتحه می گیرد در تجوید ص ۶۲ ملاحظه شد که لتوازن الآیات است لذا حرکت بنائی است که لاتشتبه حرکت اعرابی.

بیان یعنی اظهار، آشکار کردن، تبیین که اگر نمی آمد این فتحه بنائی در هو و هی بروزی نداشت. در نحو تحلیلی بحث می شود که چرا هاء انتخاب شد که در همان آدرس از رضی |۴/۴۹۸| لمناسبتها یخفائها حرف لین و مکررات |۳/۲۴۴| لسهولت السکوت علیه چون هو ممکن است به گوش نرسد ولی هوه سهولت سکوت دارد و بخاطر خفائی که در ادائش دارد بعد الف ندبه به کار رفته.

نحو: (ماهیة) (القارعة / ۱۰)

مثل کتابیه در صفحه بعد در سوره حاقه ۱۹.

و نحو: «هاهناه، و وا زیداه»

الف بخاطر اینکه حرکت نمی گیرد از لحاظ اداء خفاء دارد برای اینکه این حرف الف بیان شود و به فتحه ماقبلش تمام نشود هاء سکت می آورند این همانی بود که رضی نوشت لمناسبتها لخفا حرف لین که منظور الف بود.

الف ندبه در ص ۳۵۸ خواهد آمد. نکته از رضی: انما الحقوا هذا الهاء بیان لحرف المد و لاسیما الف لخفائها فاذا جئت بعدها بهاء ساکن فتبینت کما تبیین بها الحركة فی غلامیه و هذا الهاء تحذف وصلا و ربما ثبتت فی الشعر انما مکسوره للساکنین او مضمومه بعد الف و الواو و اثباتها فی الوصل للاجراء الوصل مجری الوقف.

و أصلها أن یوقف علیها، و ربما وُصلت بنية الوقف.

یعنی در وصل ساکن می کنند. منابع: مهدی الاریب |۵/۱۴۸۹| دسوقی |۲/۳۰۹| امیر |۲/۲۷| .

درس ۸۴

در لیب در هاء مفرده جناب ابن هشام ۴ و ۵ داشت که عرضش علمی نداشته لذا حذف شده ولی مطالب بدرد بخور دارد که بعد در حرف الواو و الف از همان مبانی استفاده می کند. چهارمی هاء مبدله از همزه استفهام که مثال می زند به شعر: هذا الذی که در اصل أ ذا الذی بوده و جناب جنی الدانی ص ۱۵۲ به هذا زید منطلق به معنی أ زید مثال میزند که حکاکه قطرب که در مغنی ۱ زندگینامه قطرب گذشت و شاگرد سیبویه است. ابن هشام می فرماید: و التحقیق ان لا تعد هذه؛ یعنی این هاء نباید در مباحث هاء

حرف المعنا شمارش شود لانها ليست باصل چون مبدله است. نکته این رابع این است که ابن هشام گفت ما از اصلیه بحث می کنیم نه مبدله؛ این نیز حرف المعنا است مبدله کان او اصلیه چرا بحث نشود؟ بعد به این محتاج هستیم.

خامس: هاء تانیث نحو رحمة فی الوقف و هو قول الکوفیین. چون تاء تانیث در وقف تبدیل به هاء می شود و التحقیق ان لا تعد از موارد هاء مفرده و لو قلنا بقول کوفیین یعنی اگرچه قول کوفیین را قبول کنیم با اینکه قبول نمی کنیم، به این تعلیل محتاجیم: لانها جزء کلمه لا کلمه. تاء تانیث مثلاً در رحمة حرف جداگانه ای نیست تا در حروف المعانی بحث کنیم بلکه جزء کلمه است یعنی چه؟
[مطول ۱۸۸ و رضی|۳|۲۳۴ و رضی|۱|۲۵ و وافی|۱|...]

ها علی ثلاثة أوجه:

اسم فعل، ضمیر للغائبه و حرف تنبيه.

أحدها: أن تكون اسماً لفعل،

ابن هشام در نون وقایه ص ۳۲۶ تعبیر کرد نون وقایه محلق می شود به اسم فعل بدون لام ولی اینجا لام را ظاهر کرده: اسما لفعل. این متکی بر مبانی در اسم فعل است که اسم فعل اسم کما قال به مشهور یا نه اسم است نه فعل نه حرف کما قال به بعض و استدلالی دارند. سیوطی ص ۱۹ ان تكون اسما لفعل یکی از دلایل: اسم فعل مبنی است چون شباهت استعمالی دارد یعنی معمول واقع نمی شود و فقط عامل واقع می شود. چطور اسمی است که معمول واقع نمی شود، اسم لابد له من محل. چیزی که معمول واقع نشود محل ندارد پس نوع چهارم کلمه است. کسانی که قائل اند نه اسم است نه فعل نه کلمه چهارمی بلکه اسمی است که روی فعل گذاشته اند لذا در برخی موارد احکام اسم و در برخی موارد احکام فعل را دارند فلذا اسما لفعل می گویند تا مابینشان در مقابل خصم بیان کرده

باشند. منابع اسم فعل: وافی|۴|۱۳۷ حاشیه ۱ سیوطی و حواشی آن ص ۳۱۷ ماناب عن فعل لذا اسما لفعل معنا و استعمالا نامید. رضی|۳|۸۳ تا ۱۱۶ صبان|۳|۱۹۴ .

وهو «خُذ»

یعنی به جای خذ اسمی روی این فعل گذاشتیم یعنی هاء به کار می بریم.

لغات در اسم فعل هاء: ابن هشام پنج تا می‌شمارد ولی لسان بیشتر دارد. پنج تای ابن هشام: ها به صورت مقصور، هاء به صورت ممدود، هاک با حرف خطاب، هاء.ک. آخری بدون کاف بتصریف کاف خطاب: هاء، هاؤما، هاؤم، هاء، هاؤما، هاؤن.

و يجوز مد ألفها،

کلمه جائز در جائی استعمال می شود که مقابلی داشته باشد جواز یعنی این هست و دیگری هم هست.

و يُستعملان بكاف الخطاب و بدونها،

یعنی مقصور و ممدود که با کاف و بدون آن چهارتا می شود. کاف خطاب در مغنی یک ص ۲۰۴ می خوانید که از نظر مشهور حرف است. ولی از نظر عده قلیلی اسم است. کاف خطاب برای بیان تعداد و جنس است: وافی|۱|۲۹۲ حاشیه ۱.

و يجوز في الممدودة أن يُستغنى عن الكاف

نائب فاعل يستغنى چیست؟ این قبلا گفته شد که همان هاء ممدوده است. خیر نکته ای اضافه می کند:

بتصریف همزتها تصاریف الكاف،

یعنی تصریف می شود به نحو تصریف کاف.

فيقال: «هاء» للمذكر بالفتح و «هاء» للمؤنث بالكسر، و «هاؤما» و «هاؤن» و «هاؤم» و منه: (هاؤم أقرؤا كتابيه) (الحاقة ۱۹/).

این منه به معنای مثل است و بحث علمی ندارد یعنی نه تطبیقش سخت است نه احتمالات دیگری در مقام است. هاء کتابیه سکت است. نمونه|۲۴|۴۵۶ . رجوع لسان|۱۵|۱۰ که لغات دیگری از ابن سکیت و غیره نقل کرده. جنی الدانی ص ۳۴۶ .

و الثاني: أن تكون ضميراً للمؤنث،

همان هاء غائبه است ولی تعبیر ابن هشام خوب نیست چراکه ایشان در هاء مفرده تعبیر کرد در اولی به آن تكون ضمیرا للغائب و در دومی آن تكون حرفا للغيبة که اینجا هم ضمیرا للغائبه درست بود نه للمؤنث چراکه مؤنث اصطلاحی است اعم و اسم جنس است که به دو هم مؤنث یا به جمع هم مؤنث می گویند حال آنکه ها فقط برای غائبه به کار می رود.

فَتُسْتَعْمَلُ مَجْرُورَةُ الْمَوْضِعِ وَ مَنْصُوبَتُهُ، نَحْوُ: (قَالَهُمْهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا) (الشمس ٨) .

منصوبته یعنی منصوب الموضع. در مثال اولی منصوب است چون ماقبلش فعل است که عاملی منصوب طلب است. دومی و سومی مجرور الموضع است. این آیه کارکردن می خواهد که بعضی از جبریون در کلام به این جور آیات تمسک کرده اند. نمونه|٢٧|٤٥ .

والثالث: أن تكون للتنبيه،

در مباحث مغنی ١ ص ٥٣ از ألا تنبيه بحث کرد و نکاتی داشت یکی بیان تنبيه که جای دیگر نگفته است: فتدل على تحقق مابعدھا یعنی حرفی است که دلالت می کند به تحقق مابعدش. و يقول المعربون فيها حرف استفتاح اسمش را حرف استفتاح گذاشته اند ولی ابن هشام اشکال می کند و اسم تنبيه را می پسندد: فَيُبَيِّنُونَ مَكَانَهَا وَ يُهْمِلُونَ مَعْنَاهَا: جای به کار رفتن را بیان کردن ولی معنایش را اھمال کردند؛ همزه استفهام هم حرف استفتاح است و با توجه به مکان نامگذاری نمی کنند چون دچار نقض است؛ البته خود ابن هشام ص ٦٦ در أما می گوید: أما على وجهين: أن تكون حرف استفتاح. پس حروف تنبيه دومی اینجاست و سومی همین هاء است و چهارمی که که یاء است در مغنی ص ٣٦٤ بیان می شود که اختلافی است. در تدریس آن صفحه اشکال کردیم که در تسمیه أدنی مناسبت کافی است؛ تعاریف دیگران: وافی|١|٢٩٤ حاشیه ٣ جامع المقدمات|٢|٦١ جامع الدروس|٣|٢٦٢ شرح الکافیہ|٤|٤٢١ استاد تعریف نمودج|٢|٤٠٦ را انتخاب کرده است: سمی هذه الحروف تنبيه لان الغرض من الاتيان بها أول الكلام(هم مکان را بیان کرد هم بیان ابن هشام) تنبيه المخاطب على الاسماع على مقاله المتكلم لأن لا يفوت غرضه. همزه اصل ادوات استفهام است لذا خست ب...

فتدخل على أربعة:

ظاهرا استقرا ابن هشام ناقص است چراکه رضی|٤|٤٢٢ دوتا دیگر از آقایان نقل فرموده: هاء برسر إن توكيده: ها ان زيد منطلق و ها برسر فعل امر: ها افعل كذا. رضی از زمخشری نقل کرده ولی لم أعصر على شاهد. شاید ابن هشام بخاطر همین مطرح نکرده با اینکه عنایت تام دارد به ایشان یعنی زمخشری. خود ابن هشام ها دیگری را قبول دارد ولی اینجا ذکر نکرده است ص ٢٠٧: كذا ترد على ثلاثة اوجه: احدها: ان تكون كلمتين باقيتين على اصلهما و هما كاف التشبيه و ذا الاشارية و تدخل عليها ها التنبيه. بارها گفتیم که

استقرا ابن هشام را استقرا تام ندانید؛ این مورد در معانی النحو|۱/۹۷ و جنى الدانى ص ۳۴۹ . ابن هشام گفت تدخل على اربعة که دخول یعنی در اول می آید و لُحوق یعنی آخر.

أحدها: الإشارة غير المختصة بالبعيد،

سیوطی ص ۶۰ ملاحظه شد البته یک دقت کوچکی دارد: رضی|۲/۴۷۷ وارد تحلیل می شود. اشاره ای که مختص به بعید نباشد برسرش ها به کار می رود.

نحو: «هذا» بخلاف «ثم» و «هنا» بالتشديد و «هنالك».

در ص ۱۲۳ تصریح دارد لاتدخلها تنبيه على ثم. هَنا و هَنا که هَنا افصح است و برخی مثل دسوقی گفته اند هَنا هم به کار می رود که به لغت مراجعه شود که به کار می رود یا نه. هَنا را نیز سیوطی ص ۶۰ داشتیم. سر هنالك نیز به کار نمی رود. وافی|۱/۲۹۳ و ۲۹۵ دیدنی است که موردی را استثنا کرده که در روایات مبتلاییم. لسان|۱۵/۱۵۳ معانی النحو|۱/۸۶ و رضی گفته شد.

منظور از غیرالمختصة بالبعید: ابن حاجب و به تعبیر رضی جمهور آقاییان قائلند که اسم اشاره تقسیم می شود به قریب، بعید و متوسط ولی الفیه ابن مالک و شرح سیوطی ص ۵۹ کماقال به نحوین یعنی تنها ابن مالک نبوده اشاره یا قریب است یا بعید و متوسط نداریم: لدی الاشارة الى ذی البعد مع الاسم الاشارة بالكاف دون لام او مع لام ذاک و ذلک. کسی که غیربعید می نویسد بدین معنا نیست که قریب و متوسطی است و در اوضح نظر ابن هشام مثل ابن مالک است لذا غیر بعید میتواند یک مصداق داشته باشد. عبارت ابن هشام ظاهرا می خواهد بگوید که ما اسم اشاره هایی داریم که در بعید و در غیر بعید هم به کار می روند یعنی مشترک اند اگر مشترک ها چون مختص به بعید نیستند می شود ها برسرشان بیاید ولی اگر مختص به بعید بود ها بر سرش نمی آید مثل سه مثال بالایی. تمام الکلام اینکه آیا کسی به این قائل است و در عرب مواردی داریم که مشترک باشند؟ نمی فهمیم و چیزی ندیدیم مشترک باشد بله اختلاف است بین حاجب و ابن مالک. مثال: ابن حاجب ذاک را بخاطر کاف متوسط می داند و ذالک را بخاطر لام بعید ولی ابن مالک هردو را در بعید به کار می برد. بله باید به کتب لغت مراجعه کرد ولی خود ابن هشام مثال نزد و استاد نیز موردی سراغ ندارد. ابن هشام در مغنی یک نیز در بحث لام به ص ۹۱ کتاب استاد نظرش را قاطعانه نمی گوید: لام برای دلالت بر بُعد یا

توکید: طبق نظر جمهور ذاک متوسط است و لام برای بُعد. توکید بعد بنابر نظر ابن مالک ذاک بعید است و لام برای توکید بعد ولی ابن هشام به مبنای خودش اشاره نمی کند.

و الثاني: ضمير الرفع المخبر عنه باسم إشارة،

ضمير مرفوعی که خبر اش اسم اشاره باشد. البته مواردش از این بیشتر است رضی|۲|۴۸۲ رضی|۴|۴۲۲ و معانی النحو|۱|۸۷.

نحو: (ها أَنْتُمْ أَوْلَاءُ) (آل عمران / ۱۱۹)

اینگونه استعمالات نیاز به تکمله ای دارد که در ص ۴۲۳ می آید. در رسم الخط عثمان طه متصل است که وافی|۱|۲۹۵ و وافی|۱|۳۰۴ بحث کرده است. نکته: در مکاسب و در رسائل و کفایه و بقیه کتب بارها مرحوم شیخ مطلبی می نویسد آخرش می نویسد هذا. ممکن است کسی مرحوم شیخ را به غرور متصف کند چون هذا معنایش خذ است چراکه مطلب دقیقی است و بارها می نویسد هذا وافهم و اعنتم. اساتید می گوید ها اسم فعل است به معنی خذ و ذا اسم اشاره است. سیدنا الاستاد می فرمود این تفسیر غلط است و این ها تنبیه است نه ها اسم فعل لذا هذا مفعول است برای خذ مقدر و ذا اسم فعل نه ها اسم فعل که خذ ذا باشد. بحث مربوط به رسم الخط است استاد معتقد بود که در ها اسم فعل باید منفصل نوشته شود و ها متصل ها تنبیه است. این بزرگواران نیز هذا متصلا می نویسند.

درس ۸۵

در مقابل قول ابن هشام قولی است که می گوید نباید الثانی جدا شمارش شود بلکه الثانی مصداقی است برای احدها. یعنی ها انتم هؤلاء در واقع همان هائی است که تدخل علی اسم اشاره یعنی انتم ها اؤلاء بوده است و با توجه به غرضی که از انموذج بیان شد میآید اول کلام. جنی الدانی ص ۳۴۷ می فرماید: قائل این قول ابن مالک است، جناب رضی|۴|۴۲۲ می فرماید قائلش خلیل است و همع|۲|۴۸۶ نیز از بعضی نقل کرده. در مقابل این قول اشکال کرده اند و گفتند از مصادیق شماره یک نیست چراکه مثالی می آورند که نمی توان توجیه کرد که از قسم اولی است: ها انتم هؤلاء که طبق بیان آنها اصلش بوده انتم ها هؤلاء: عرف از دخول ها بر هؤلاء چه غرضی را می تواند دنبال کند؟ جواب داده اند به اینکه ما نگفتیم اصلش انتم ها هؤلاء است تا خارج از بیانات عرف باشد بلکه اصل

انتم هؤلاء بوده بعد به غرض تنبيه ها مقدم شد بر ضمير که به صورت ها انتم اؤلاء در آمد بعد از اين مرحله ها ديگري لتأکید برسر اؤلاء آمد که شد: ها انتم هؤلاء. بيان درستی است لذا از مصاديق احدها هست.

و قيل: إنما كانت داخلة على الإشارة فقُدمت،

فَرَدَ بنحو: (ها أَنتُمْ هؤلاء) (آل عمران ۶۶) فَأَجِيبْ بِأَنها أُعِيدَتْ توكيداً.

در توكيد بايد موکد بعد از موکد بيايد که موکد لايتقدم علی موکد لذا برخی که عبارت را جور ديگر توضيح داده اند به اينکه اصل انتم هؤلا بوده و ها يکبار ديگر اعاده شده اول کلام، اين غلط است چون تقديم موکد بر موکد می شود و لا قائل به احد. مراجعه شود به وافي|۳۰۴|۱| لسان|۱۵|۵ که اين قيل را چرا ابن هشام نمی پذيرد اگر قيل بيان ضعف باشد با اينکه بيان درستی است. البته قيل هميشه بيان ضعف نيست.

و الثالث: نعت «أَيَّ» في النداء،

ايُّ اگر بالحكاية بخوانيم. در سيوطي ص ۳۰۱ و در مغني ص ۹۹ ايُّ ملاحظه شد که معروف است به اي وصليه چون وصل می کند حرف ندا را به منادای اصلی و مقصود متکلم. محل کاربرد: مکتب بصره قائل است که يا و ال جمع نمیشود که دلائلي دارند که يکی در آن صفحه در حاشيه دمايني است که گفته عرب استکراه دارد از جمع بين دو ادات تعريف. البته دليل ايشان در مقابل دلائل درستی که در کتب نحو تحليلي آمده دليل دست چنم است. پس چون يا و ال جمع نمی شود تسهيلاً للفظ ايُّ بعد از يا ندا می آورند لذا وصليه می گویند. همانطور که گفته شد ها تنبيه که غرضش توجه است تناسب دارد با ندا. پس معنای تنبيه با معنای ندا تناسب دارد لذا اينجا ها تنبيه قرار می دهند: يا ايها الرجل. اين ها تنبيه می دهد به اينکه الرجلی بعدش است که در حقيقت منادای مقصود است. توضيح: ترکيب يا ايها الرجل: اي منادای مفرد مبنی بر ضم چون ها حرف است و مضاف اليه نيست. ها تنبيه و الرجل را ابن هشام نعت گرفت که از لحاظ صنعتی الرجل را نعت می گیرند برای اي ولي از جهت معنوی عرض شد که منادای مقصود الرجل بود ولي چون يا و ال جمع نمیشد برای اصلاح لفظ اي آوردند.

نکته: ابن هشام الرجل را نعت گرفت ولي مشهور چنين نظری ندارند و قائل به تفصيل اند که اگر مدخول الف ولام مشتق بود نعت و اگر جامد بود عطف بيان يا بدل است. دسوقي|۳۱۲|۲ خواسته از ابن هشام دفاع کند که گفته منظور ابن هشام از الرجل به معنای

ذات نیست و اسم جامد نیست بلکه رجل یعنی کسی که صفت رجلیت را دارد. منابع برای اعراب ای: وافی|۴| ۵۰ معانی النحو|۴| ۲۸۲.

نحو: «یا أَيُّهَا الرجل»

فرق ها تنبیه ثالث با دوتا اولی این است که در دوتا واجب نیست ولی در اینجا واجب است که عرب یا ای الرجل ندارد.

و هي في هذا واجبة للتنبيه على أنه (نعت أي) المقصود بالنداء،

همع|۲| ۳۸. آدرس برای دلایل اینکه چرا عرب ادات ندا را برسر الف و لام دار نمی آورد: دمامینی|۱| ۳۰۴ وافی|۴| ۳۵ حاشیه ۱. اقوال دیگر در اینجا: صبان|۳| ۱۴۵ همع|۲| ۳۵.

قیل: وللتعويض عما تضاف إليه «أي».

رضی|۱| ۳۷۵ نیز این نظر را دارد: اُبدل ها التنبيه من مضاف اليه. همع|۲| ۳۸ نیز نقل می کند. یعنی ها علاوه بر اینکه تنبیه است به اینکه الرجل مقصود اصلی ندا است افاده دومی نیز دارد اینکه عوض از مضاف الیه است. مراجعه به مغنی ص ۹۷: ای اسم یاتی علی خمسہ اوجه: الاول: ان تكون للشرط که گفتیم ای شرطیه دائم الاضافه است در معنا. الثاني ان تكون للاستفهام که این نیز دائم الاضافه است. الثالث ان تكون موصولة که طبق مشهور و ابن هشام این نیز دائم الاضافه است. رضی میگوید استعمالات ای در عرب نشان می دهد که در اذهان عرب ای دائم الاضافه معنوی است و در کثیری از لفظ ها نیز ورود پیدا کرده است لذا ای وصلیه برای آنکه شبیه شود با انحاء استعمالات ای که اینجا مضاف الیه و تنوین و الف نمی گیرد پس این ها آمده تا نزدیک کند ای وصلیه را با انحاء استعمالاتش. لذا برای تعویض از مضاف الیه است و خود ها حرف است که مضاف الیه واقع نمی شود. وللتعويض عطف به للتنبيه یعنی للتنبيه و للتعويض. از آن چیزی که اضافه می شود به آن چیز، ای. ابن هشام قبول نمی کند دلیل ص ۹۹: لا تكون ای غیرمذکور معها مضاف اليه البتة یعنی ای هیچ وقت از مضاف الیه جدا نمی شود و در معنا محتاج دائمیست الا فی النداء و الحکایه. ابن هشام ای ندا یعنی وصلیه را محتاج مضاف الیه نمی داند لذا للتعويض قبول نمی کند. یعنی ما در ندا از عرب چنین فهمی نداریم که مضاف الیهی داشته باشد تا شما بگویید مضاف الیه نیامده تا ها عوض از آن آمده باشد. و ایضا همینکه ای مبنی بر ضم است یعنی عرب معامله مفرد کرده مثل یا زید. و معامله اسمی که مضاف الیه دارد نکرده لذا منصوب به کار نبرده است. اینکه بخاطر شبیه شدن

به استعمالات اینرا گفته اند دلیلی نمی شود که در این استعمال هم چنین باشد. افاده معنای ای: ای کس آن کسی که آقا است یا اگر مشتق بود ای کسی که اینجوری است.

والرابع: اسم الله تعالى في القسم عند حذف الحرف،

برسر لفظ مبارک الله. اسم الله یعنی خود الله موضوعیت دارد نه هر چیزی که اسم است برای الله تعالى. عند حذف حرف القسم.

يقال: «ها الله» بقطع الهمزة وصلها، وكلاهما مع إثبات ألف «ها» وحذفها.

قطع و وصل همزه دو استعمال و با اثبات و حذف الف، چهار استعمال می شود. لسان|۹/۱۵. یک عده از آقایان قائل شده اند که ها در قسم به کار می رود عند حذف الحرف بدین صورت که مخاطب از کجا بفهمد قسم مدنظر است چرا که ادات قسم محذوف است لذا گفته اند خود ها از ادات قسم است. وافی|۲/۴۵۲ حاشیه ۱ دسوقی|۲/۳۱۲ امیر|۲/۲۸. آقایان جواب داده اند که قرینه داریم که مخاطب بفهمد قسم مدنظر متکلم بوده است و آن قرینه جر الله است. لذا این ها تنبیه است و برای اثبات ها قسم باید به لغات عرب مراجعه کرد تا اینجا تطبیق کرد. راجع به ها تنبیه: جنی الدانی ص ۳۴۷ و شرح مفصل ابن یعیش|۸/۱۱۳.

مقدمات برای ورود به هل: ص ۳۱ مغنی بحث سر این بود که همزه اصل ادوات استفهام است لهذا خُصت باحکام که حکم الثانی: همزه هم برای طلب تصور هم برای تصدیق به کار می رود ولی هل مختص به طلب تصدیق است و بقیه الادوات مختصه بطلب التصور. در علم بلاغت و منطق تصور و تصدیق گذشت که محک و فرودگاه تصور مفردات است و تصدیق که عبارت اخری اذعان است محکش نسبت است فلذا اگر تصور و تصدیق در استفهام مطرح باشد یعنی وقتی میگویم ادوات استفهام للتصور است یعنی این آمده برای طلب ادراک مفرد یعنی از مفرد میخواهد فهمی حاصل کند مثل من بعثنا من مرقدنا یعنی کی یا مثلاً منی نصر الله که من و منی مفرد است. تصدیق مربوط به حکم و نسبت است یعنی جایی که طلب ادراک نسبت می کنیم مثل اُ جاء زید یعنی سوال می کنم از نسبت معی به زید؟ یعنی آیا می توانیم معی را به زید نسبت بدهیم؟ طلب التصور یُجاب بالتعین و تصدیق اماره ای غالبی دارد که در حواشی مطول مذکور است و چون اماره ای غالبی است فیجاب بلا و نعم. همزه در هردو و هل فقط در تصدیق به کار می رود و بقیه الادوات مختصه بطلب التصور که چرایی آنرا مختصر، مطول و جواهر گفت که چون بقیه ادوات استفهام سوال می شود از معنایشان مثل من بعثنا که سوال از من است یعنی سوال از فاعل؟ متی سوال از معنای زمان. همان صفحه در الثالث گفته همزه انها تدخل على الاثبات كما تقدم و على النفي ذكره بعضهم یعنی خود ابن هشام قبول ندارد و نوشت: و هو منتقض بأم یعنی این حکمی که اختصاص دادی به همزه که هم سر مثبت و نفی می آید، نفی می شود به أم چرا که فانها تشاركها فی ذلك تقول: أ قام زید أم لم یقم؟ این عبارت از مشکلات مغنی است. حواشی آنجا خیلی مضطرب است. این جمله و هو منتقض بأم این مدلول التزامی را دارد که ابن هشام أم را از ادوات استفهام می داند چرا که بحث سر ادوات استفهام بود البته مشهور قبول نمی کنند ولی ابن هشام نیز تنها نیست. سوالی که آنجا بین محشین مطرح بود آیا آن ام متصله است یا منقطعه مثل جناب حجت خراسانی، دامینی المنصف دسوقی. ابن هشام بر اینکه أم از ادوات استفهام است چندین جا به جهات مختلف بر اش اصرار ورزیده مثل ص ۶۲: ام متصله دو نوع است و انما سمیت فی النوعین متصله لان ماقبلها و مابعدا لایستغنی باحدهما عن الآخر که با این کار نداریم و تسمی ایضا معادله لمعادلتها للهمزه

چون اُمّ عدل همزه است در افاده التسویه فی النوع الاول و الاستفهام فی النوع الثانی. پس اینجا نشان داد که اُم متصله را از ادوات استفهام می داند ولی مشهور استفهام را برای همزه می داند و اُم فقط عدلیت برقرار می کند بین خود و همزه. ص ۶۴ مغنی: الوجه الثانی: ان تكون منقطعه و هی ثلاثه انواع ... و معنی اُم المنقطعه الذی (صفت معنا) لایفارقها الاضرابُ معنایی که مخالفت نمی کند آن معنا اُم را. الاضراب خبر است. ثم تاره تكون له مجردا یعنی فقط معنای اضراب دارد و تاره تتضمن مع ذلك استفهاما انکاریا او استفهاما طلبیاً. اُم منقطعه در برخی استعمالات استفهام طلبی دارد که دلالت تضمینی نیز دلالت است حالا برخی اصولیون خدشه کرده اند ولی مناطقه و نحوین که قبول دارند. یعنی اُم منقطعه بل بعلاوه اُ استفهام است که چون استفهام جزء المعنا اُم است پس اُم منقطعه نیز از ادوات استفهام است. در ص ۳۱ خیلی محشین گفته اند که نمیشود اُم متصله مدنظر ابن هشام باشد با اینکه از خود عبارت استفاده کردیم. اُم منقطعه که بل+اُ است ابن هشام ص ۶۵ مثال انها لِإِبل اُم شاء؟ زد. البته در این مثال اُم می تواند بمعنای بل نیز باشد یعنی این مثال هم برای محض بل هم می تواند بل+اُ باشد. جواب این سوال باید چگونه باشد: انها لِإِبل بل اُ شاء؟ ابن هشام آنجا گفته که این از موارد دخول بر مفرد نیست و خَرَقَ ابن مالک اجماع النحویین که فکر کرده این همزه سر شاة آمده بلکه انها لِإِبل بل اُ هی شاء؟ این طلب تصدیق است نه طلب تصور و ابن هشام گفت همه نحوین این حرف را می زنند و ابن مالک خرق اجماع کرده. پس ابن هشام اُم چه متصله چه منقطه را از ادوات استفهام می داند. پس اینکه گفته بقیه ادوات مختص بطلب تصور است اشکال دارد بخاطر اینکه اُم چنین نیست و آنجا دقت نکرده و مشی به مشهور کرده. پس اُم منقطعه نیز مثل هل در طلب تصدیق به کار می رود در نظر ابن هشام.

درس ۸۶

هل: حرفٌ موضوعٌ لطلب التصدیق الإیجابی، دون التصور، و دون التصدیق السلبی

برای طلب ادراک نسبت ایجابی است. شنودا در عرب هل برای طلب تصور هم بکار رفته است. مثل هل تزوجت بکر او صبیبا؟ یجاب بالتعین است چون سائل می داند نسبت ازدواج صورت گرفته؛ صَبَّ یعنی بیوه در مقابل بکر. منابع: رضی ۴/۴۰۴ وافی ۳/۵۹۰ حاشیه ۱ المنصف ۲/۱۰۱ دسوقی ۲/۳۱۳. ابن هشام متفرع بر تعریف مواردی را خارج می کند:

فیمتنع نحو: «هل زیداً ضربت؟»؛ لأن تقدیم الاسم یُشعر بحصول التصدیق بنفس النسبة،

توضیح عبارت: در مغنی ۱ در بحث کَأَنَّ ص ۲۰۴: کَأَنَّ زیداً اسد در اصل بوده اَنَّ زیداً کاسِدٌ. بعد این کاف مقدم می شود للاهتمام که این اهتمام صنعت بلاغی است و مخصوص کَأَنَّ نیست و صنعت عامی است که عرب بهش عنایت دارد: آنجایی که معمولی را بر عاملش مقدم کنید حالآنکه از لحاظ ساختاری مقام و رتبه عامل مقدم است بر معمول در ساختار بیان عرب که مطابق با فهم نیز هست. برخا این ساختار بهم می خورد و معمول مقدم می شود که اغراضی دارد که در بلاغت مطرح است یکی از اغراض اهتمام است یعنی آنجایی که نقطه تمرکز را میخواهد روی چیزی که مقدم کرده برد. اگر هل ضربت زیداً؟ بود هیچگونه امتناعی نداشت ولی اگر زیداً مقدم شود للاهتمام در این صورت فرق دارد چراکه این دومی یعنی این نسبت ضرب تو را میدانم و سوالم برای ادراک نسبت نیست و سوال این است که زید را زدی؟ این تقدم زید نشان میدهد نسبت معلوم است و سوال از مفرد است که سوال از مفرد تصور است نه تصدیق. مختصر ص ۱۹۷ و مطول ص ۴۰۷ خطیب قزوینی میفرماید این استعمال هل زیداً ضربت قبیح است. یک قانونی است که باید کار شود که در مغنی ۱ ذیل بحث استفهام تقریری مبتلا بهش بودیم که آیا قبح بلاغی با امتناع نحوی تلازم است

به نحو موجه کلیه یا خیر؛ البته جناب تفتازانی فرموده قبح ندارد و ابن هشام گفت امتناع نحوی دارد. ابن هشام کلمه اشعار را به کار برد که در اصول نیز مطرح است که ابن هشام نامناسب به کار برد چون جای اشعار نیست چراکه اشعار به معنای دلالت ضعیفه است و دلالتی را عقلا اخذ می کنند که قویه باشد و به حد ظهور برسد که ظن راجح بشود و عقلا به اشعارات اخذ نمی کنند چون دلالت های ضعیفه هستند. و چون ادعای ابن هشام امتناع بود امتناع با اشعار اثبات نمی شود و باید میفرمود تقدیم ظهور دارد.

و نحو: «هل زيد قائم أم عمرو؟» إذا أُريد بـ«أم» المتصلة

ام متصله برای تصور است لذا با هل که برای طلب تصدیق است بکار نمی رود که به تعبیر تفتازانی تناقض صدر و ذیل دارد چون هل در طلب تصدیق است و ام در طلب تصور لذا ممتنع است. این قید متصله احترازی است چون ام منقطعه همیشه برای طلب تصدیق است لذا تناقض صدر و ذیل ندارد الا اینکه جواب این سوال چه خواهد بود؟ چراکه با نعم و لا نمی توان جواب داد. ص ۶۵ گفتیم که مثال آنها لایل ام شاء را یجاب بالتعین نگیر و اگر ام منقطعه باشد باید سر جمله بیاید یعنی آنها لایل بل ا هی شاء؟ در اینجا می شود هل زيد قائم ام عمرو قائم که سوال از نسبت است. نکته: این جواب به نعم و لا اماره غالبی است و ملاک نیست در همین مثال نمیشود به نعم و لا جواب داد. اگر آن شنودی که نقل شد که هل در طلب تصور نیز به کار می رود یک مقدار رواجش بدهیم با ام متصله نیز درست می شود منتهی اگر کسی آنرا رواج بدهد. معانی النحو| ۴| ۲۰۷ المنصف| ۲| ۱۰۱ مختصر ص ۱۹۶ مطول ص ۴۰۶ دسوقی| ۲| ۳۱۳. هم عقیده های ابن هشام در اینکه ام متصله برای استفهام است: معانی| ۴| ۲۱۷ رضی و ابن حاجب قبول دارند| ۴| ۴۴۶ و جامع الدروس| ۳| ۲۶۸.

و «هل لم يقم زيد؟»

چون سلبی است.

و نظایرها فی الاختصاص بطلب التصديق «أم» المنقطعة،

این مطلب را از عبارات ابن هشام در آوردیم و اینکه ص ۳۱ نوشته بقیه الادوات مختص به تصور است اشتباه کرده.

و عكسهما «أم» المتصلة،

چون ام را ابن هشام چه متصله چه منقطعه از ادوات استفهام دانست.

و جميع أسماء الاستفهام؛ فإنهن لطلب التصور لا غير،

ص ۱۷۷: ابن هشام در خط دوم دارد: و قول عربها «لا غير» لحنٌ که خود ابن هشام در مغنی بارها «لاغير» را استفاده می کند.

و أعمُّ من الجميع الهمزة فإنها مشتركة بين الطلبين.

یعنی در طلب تصور و تصدیق لذا ابن حاجب| ۴| ۴۴۶ می نویسد اعم تصرفا که رضی چنین شرح میدهد آنها تستعمل فیما لاتستعمل هل.

و تفتقر «هل» من الهمزة من عشرة أوجه:

آدرس: اشباه و نظایر| ۲| ۲۲۰، جواهر ص ۷۷ و در مختصر و مطول نیز آمده که آدرس قبلی است.

أحدها: اختصاصها بالتصديق كقول أمير المؤمنين (عليه السلام):

این خطبه ۸۲ تسمی الغرا یعنی برجسته و نورانی و هی من الخطب العجیبه که سید رضی نوشته.

«فَهَلْ دَفَعَتِ الْأَقَارِبُ؟»

زمانی که علائم مرک ظاهر می شود نزدیکان می توانند دفع کنند آنرا

أَوْ نَفَعَتِ التَّوَابِجُ

شیون ها سودی می بخشد

و قد عُودِرَ فِي مَحَلَّةِ الْأَمْوَاتِ رَهِينًا وَ فِي ضِيقِ الْمَضْجَعِ وَحِيدًا»

واو حالیه است. غادر ای ترک. ترک گردیده می شود در گورستان در حالی که به گرو داده می شود و در خوابگاه تنگ در حالی که تنگ است.

و الثاني : اختصاصها بالإيجاب، تقول: «هل زيد قائم؟» و يمتنع «هل لم يقم؟» بخلاف الهمزة، نحو: (أَلَمْ نَشْرَحْ)(الشرح / ۱)

ولی همزه در موجب و سلبی به کار می رود. جنی الدانی ص ۳۴۱ رضی| ۴/ ۴۴۶ که در ص ۴۴۷ نکات لطیفی دارد جامع الدروس| ۳/ ۲۶۸ .

و الثالث: تخصيصها المضارع بالاستقبال

از مقوله اضافه مصدر به فاعل است یعنی خصت هل المضارع را به استقبال. چون در صرف ساده گذشت لولا القرينه مضارع دوران دارد بین حال و استقبال. یکی از اداتی که مضارع را مختص به استقبال می کند هل است به خلاف همزه،

نحو: «هل تسافر؟» بخلاف الهمزة ، نحو : «أَتَطَّئُهُ قائماً؟»

یعنی در آینده مسافرت میری؟ تفتازانی در مطول ص ۴۰۸ نوشته این بحکم الوضع است هل وضع شده برای این کار ولی همزه در مضارع حالی و استقبالی به کار می رود. از کجا می دانیم این مثال دوم زمانش حال است؟ ص ۴۸ در اذن می خوانید که اگر به کسی بگوئید احبک، در جوابش می گویند اذن اظنک صادقاً که به رفع می خوانیم چون حالی است. دلیل آنجا اینجا هم دلیل است چراکه ظن از حالات نفسانی است مانند علم، شک، وهم و ... اگر من الان علم داشته باشم عالم و کذا بواقی لذا حالت نفسانی فعلی مهم است چراکه بعد از مدتی میتوانم شک داشته باشم لذا این حالات نفسانی زمانی بیان می شوند که بالفعل فی الحال موجود باشند لذا زمانش حال است و همزه در این مثال در مضارع حالی به کار رفته. یعنی در همزه می توان این مثال مضارع حالی را گفت هم می توان ا تسافر؟ معانی النحو| ۴/ ۲۰۷ و جامع الدروس نیز تصریح کرده اند به اینکه همزه در هردو است.

و الرابع و الخامس و السادس: أنها لا تدخل على الشرط ،

چرا هل بر شرط داخل نمی شود؟ چون حقیقت شرط تعلیق و احتمال است یعنی احتمال جمله ای بر جمله ای یعنی احتمال ثبوتی بر ثبوتی و احتمال وجودی بر وجودی یعنی اگر محیی زید واقع شود وجوب اکرام باید واقع شود. اما در هل اینگونه نیست و طلب ادراک از نسبت است؛ هل یعنی نمی دانم و می پرسم که بدانم بخلاف شرط که اگر اولی محقق شود دومی نیز محقق می شود و بالعکس اگر کسی که قائل به مفهوم شرط باشد. یعنی در شرط این نسبت واقع است ولی در هل نمیداند واقع بودن آنرا. پس طلب ادراک نسبت با تعلیق که ثبوت عند الثبوت است باهم ناسازگاری دارند.

و لا علی «إِنْ»

چون در ص ۸۷ آن گذشت که برای توکید نسبت موجود است یعنی نسبت موجود را که میدانم توکید می کنم ولی در هل نمی دانیم که نسبت واقع است یا نه لذا جامع الدروس | ۲۶۸/۳ لاینها لتوکید و تقریر الواقع و الاستفهام ینافی ذلک.

و لا علی اسم بعده فعل فی الاختیار،

یعنی هل بر اسمی که بعدش فعل قرار می گیرد نمی آید. سیوطی ص ۱۶ : حرف دو نوع است: بعضی مشترک است بین اسماء و افعال مانند هل که هم سر اسم هم سر فعل می آید و سیوطی آنجا نوشت و لا ینافی هذا ما سیاتی فی باب الاشتغال من اختصاصه بالفعل. این منافات ندارد با چیزی که در ص ۱۶۲ در اشتغال گفتیم که یکی از جاهای وجوب نصب اسم مشتغل عنه این است که هل قبل از آن بکار برود در مانند هل عمرا حدثه که اینجا واجب النصب است و این تنافی ندارد یعنی در باب اشتغال ظاهر این است که واجب النصب است لذا باید هل بر سر فعل بیاید در حالی که اینجوری نیست و این با حرف جای دیگر چه جور قابل جمع است؟ اینکه می گوئیم هل بر سر اسم می آید اسمی است که خبرش فعل نباشد و باید مفرد باشد لذا قابل جمع است و اینجا هم ابن هشام همین را می خواهد بگوید که میتوان هل زید قائم به کار برد ولی هل زید يقوم نداریم چون در حیز هل، فعل وجود دارد.

فی الاختیار فقط می خورد به آخری که بعضی به هر سه تا زده اند که غلط است. دلیل: کسانی که رابع و خامس و سادس را جدا ذکر کرده اند فی الاختیار را زده اند به ششمی نه دوتای دیگر ایضا ظهور عبارت ابن هشام این است که الاقرب للاقرب و الاقرب یمنع الابعد. ضمن اینکه در دوتای اولی در مورد شعر و ضرورت اینطور نیست که بگیم لا تدخل علی الشرط ولی در غیر شعر می تواند به کار رود که اینها از مسلمات است و حواشی اشتباه کرده اند. همچنین جنی الدانی ص ۳۴۳ نیز تصریح دارد. بله در شعر دیده شده هل زید يقوم به کار رفته است.

در دلیل اینکه هل چرا به اسمی که بعدش فعل باشد به کار نمی رود اختلاف است یعنی چرا هل زید يقوم نداریم؟ رضی | ۴/ ۴۶۶ و جامی می گویند هل به معنای قد است و قد مختص به فعل است و چون قد زید يقوم نداریم لذا هل که به معنای قد است را هم نداریم؛ این تحلیل رضی و جامی است. ابن هشام در عاشر هل به معنای قد را نمی پذیرد لذا تحلیلی که در ذهن ابن هشام می باشد شاید این باشد که عرب این گونه استعمال را قبول نمی کند مانند همین هل عمرا حدثه یعنی در هل همیشه نصب است اما در همزه هر دو اش را داریم یعنی هم «أ عمرو حدثه» داریم و هم «أ عمرا حدثه». پس هل حیز فعل باشد یعنی تا فعل ببیند فعل می خواهد که نجات دارند اگر فعل ببیند ذکر عهده و عاشقه. در روایات تعبیر عشق بسیار کم است. آدرس رضی داده شد و جامع المقدمات | ۲/ ۱۶۸ حاشیه ۲.

بخلاف الهمزة؛ بدلیل: (أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ) (الأنبياء / ۳۴) نمونه | ۱۳/ ۴۰۳

اینجا همزه بر سر شرط بکار رفته است.

(أَإِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّشْرِقُونَ) (یس / ۱۹)

درست است که تکیه بر مثال، دأب ابن هشام است ولی اینجا میتوان جدا کرد که در مثال قبلی فاء را در چشم شما بزرگ کرد تا کسی نگوید که فا و واو و ثم چون فاصل شده بین همزه و إن، إن برسر شرط به کار رفته نه دخول اینها بعد همزه هیچ اثری ندارد لذا دو مثال می زند که تمام التصدیر بودن تأثیری ندارد. در جواب إن اختلافی است: نمونه | ۱۸/ ۳۴۴ حاشیه ۱ شمنی | ۲/ ۱۰۲.

(أَإِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ) (یوسف / ۹۰)

همزه بر سر اِنْ به کار رفته نمونه |۱۰/۶۲ .

(أَبَشَّرَ مِنَّا وَاحِدٌ نَتَّبِعُهُ) (القمر / ۲۴) نمونه |۲۳/۵۰

در قرائت حفص از عاصم منصوب است: أبشراً است بخاطر قاعده ای که در باب اشتغال گفتیم که نصب راجح است ولی چرا اینجا قرائت به رفع را گرفتیم؟ چون می خواست بگوید که هل بر سر مرفوع نداریم اما همزه بر سر مرفوع داریم. همین مثال را سیوطی ص ۱۶۳ زد. التبیان عکبری |۲/۴۳۰ ذیل این آیه ببینید.

نکته: جامی می گوید این سادس در شنود بکار می رود که با فی الاختیار هم می سازد و ما شنود اختیاری هم داریم.

و السابع والثامن: أنها تقع بعد العاطف ،

هل بعد عاطف می آید ولی همزه فقط نسبت به سه تا حرف عطف مقدم می شود که این عبارت به اطلاقش اشکال دارد چرا که نمی توان گفت بخلاف همزه که تقع قبل عاطف. در مغنی یک آدرس دادیم رضی |۱/۴۴۸ که همزه فقط نسبت به سه تا تمام التصدیری دارد.

لا قبله، و بعد «أم»،

در ص ۳۲ خواندید که الرابع تمام التصدير بدلیلین اولهما انها لا تُذكر بعد ام التي للاضراب است ولی هل می آید که دلیل آن از مشکلات مغنی بود. همزه قبل از ام منقطعه واقع می شود.

نحو: (فَهَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ) (الأحقاف / ۳۵) نمونه |۲۱/۳۸۲

فهل است نه هل ف.

(قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَ الْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَ النُّورُ) (الرعد / ۱۶) نمونه

این مثال در ص ۶۵ نیز بود که ابن هشام فرمود در این مثال ام فقط به معنای بل است چون اگر استفهام نیز باشد دخول استفهام علی استفهام خواهد بود و هذا لایجوز.

درس ۸۷

در ششمین فرق هل و همزه جامی |۲/۳۳ فرموده در شنود به کار می رود که شنود با اختیار و ضرورت سازگاری دارد شنود اختیاری یا شنود ضرورتی می تواند باشد. وافی |۲/۱۲۷ صبان |۱/۴۳ و ۴۳ جامع المقدمات |۲/۶۰۶ مهدی الاریب |۵/۱۴۹۶ . در مورد قرائت رفع تبیان عکبری |۲/۴۳۰ .

فرق نهم و دهم دقیق است.

و التاسع: أنه يراد بالاستفهام بها النفي؛

خود این تیتیر مورد نقاش محشیین است برخی فرموده اند هل تكون للنفي همانگونه که در استفهام به کار رفته اگر ابن هشام چنین می نوشت عبارت ساده و روانی بود ولی ابن هشام نوشته يراد بالاستفهام بهل النفي. ابن هشام اینجا نمی خواهد بگوید هل مثل همزه

است در اینکه هردو در انکار ابطالی به کار می روند و نتیجه انکار ابطالی نفی است چراکه بحث سرافتقارات بود نه اشتراکات ثانیاً در همزه گفت قد تخرج الهمزه عن استفهام یعنی در انکار ابطالی استفهام وجود نداشت ولی عبارت اینجا در مورد هل یراد بالاستفهام است. در بحث من استفهامیه که مثال به من یفعل هذا الا زید زد فرمود این من استفهامیه ای است که اشربت معنی النفی که آنجا به اینجا مراجعه دادیم یعنی این هل نیز معنای نفی در آن اشراب شده. برخی آقایان مراد ابن هشام را چنین تفسیر کردن: هل در نفی به کار می رود به دو صورت: یکی مشترک لفظی است یعنی هل وضع شده برای استفهام و هل وضع شده برای نفی مجرد و سلب مجرد. دومی هل در نفی به کار می رود یعنی استعمال می شود که استعمال اعم از حقیقت و مجاز است ممکن است نفی معنای موضوع لهش باشد کما قال به قول اول ولی این قول می خواهد بگوید هل موضوع لهش استفهام است که بالتبع و متفرع بر این استعمال معنای حقیقی، استعمال می شود در معنای مجازی نفی. نفی موضوع له نیست و معنای مجازی است. بنا به این قول دومی انه یراد بالاستفهام یعنی از هلی که وضع شده برای استفهام اراده ی نفی نیز استعمال دارد مجازاً. اما قول اول همانطوری که وضع شده برای استفهام اراده معنای حقیقی نفی نیز ازش می شود. ظاهراً جناب عباس حسن|۲/۲۹۳ حاشیه ۳ این نظر اول را به ابن هشام نسبت می دهد. به عبارت شمنی نیز میتوان همین نظر را نسبت داد چراکه شمنی می فرماید بایی که سر بالاستفهام است باء معنای پنجم است که باء بدل در ص ۱۰۵ گذشت یعنی انه یراد بدل الاستفهام بهل النفی. یعنی استفهام یه معنا و نفی یه معنای دیگر. نظر دوم مثل دما مینی، دسوقی، امیر، دکتر عبداللطیف است که باء بدل نیست. (بلکه باء الصاق است که اینرا استاد اضافه کرد). دسوقی|۲/۳۱۶ شمنی|۲/۱۰۲ مهدی الاریب|۵/۱۴۹۷. طبق این دو نظر، نظری بدست می آید اینکه معنای نفی برای هل معنای مطابقی است چون مدلول مطابقی می تواند حقیقی باشد و مجازی.

نظر دیگر در مورد عبارت ابن هشام: معنای هل استفهام است و معنای نفی مدلول التزامی استفهام است. یعنی بالالتزام معنای نفی را میرساند. یراد بالاستفهام بها النفی یعنی مدلول مطابقی استفهام است و مدلول التزامی نفی است. شاید این همان نظر استاد باشد که صاحب معانی النحو نیز این نظر را دارد که در من استفهامیه عرض شد یعنی استفهامی است که اشربت فیه معنی نفی.

نکته نسبت به قول اول: اینکه اگر ابن هشام هل را مشترک لفظی می داند چرا شروع بحث هل گفت حرف موضوع لطلب التصدیق الایجابی. اگر معنای نفی را موضوع له می داند چرا نوشت موضوع لطلب؟ البته این تعریف با بقیه نظر ها قابل جمع است. معانی النحو|۴/۲۰۹.

و لذلك دخلت علی الخبر بعدها «إلا»

لذلك یعنی بخاطر اینکه اراده می شود از هل نفی، الا فاعل دخلت است. خبر درحالی که آن خبر بعد از هل است.

بلاخره هل در معنای نفی استعمال دارد که در لبیب سه شاهد برایش فرموده: هل در استثنا مفرغ (مثلاً جائی که بعد از الا خبر به کار رفته است) بکار می رود و بارها عرض شده که ابن هشام ذیل بحث الا زائده در مغنی ۱ به تبع مشهور قائل است استثنا مفرغ در غیر موجب کار می رود. مثل آیه:

فی نحو قوله تعالى: (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) (الترجمن / ۶۰)

توضیح آیه: احسان دومی خبر است. این استثنا مفرغ است پس هل در نفی به کار رفته است. اگر خبر به عنوان خبریت بعد از الا به کار رود قطعاً استثنا مفرغ است لذا ابن هشام اینرا آورده. بقیه موارد (شواهد) در لبیب آمده است مانند: در مغنی ۱ گذشت که باء زائده کجا ها به کار میرود و باء زائدی که بر سر خبر بکار برود قیاسی است در صورتی که کلام غیرموجب باشد مانند لیس زید بقائم لذا مثالی داریم که باء زائده به کار رفته و هیچ اداتی جز هل وجود ندارد. این مثال در جواهر ص ۷۹، مطول ص ۴۱۹ و ص ۴۲۰ و

۴۲۱. جنی الدانی ص ۳۴۲ مثال های دیگر زده: هل يقدر على هذا غيرى يعنى ما يقدر: میخواهد بگوید جز من کسی قدرت این کار را ندارد.

ابن هشام فرق های همزه و هل را میگوید که از هل اراده ی نفی می شود ولی خود ابن هشام در همزه ص ۳۳ گفت قد تخرج عن الاستفهام الحقيقي فى ثمانية معان: الثانی: انکار ابطالی، و هذه تقتضى أن ما بعدها غير واقع و أن مدعيه كاذب نحو: أفأصفاكم ريكَم بالبنين آنجا بعد از تعریف فرمود: من جهة افادة هذه الهمزة نفى ما بعدها يعنى همزه نیز افاده نفی می کند پس چرا از افتقارات شمردید. ابن هشام به این سوال جواب می دهد:

فإن قلت: قد مرّ في صدر الكتاب أن الهمزة تأتي لمثل ذلك،

يعنى تأتي لافادة و اراده نفی.

مثل: (أ فَأَصْفاكُمْ رِيكَم بِالْبَنِينَ) (الإسراء / ۴۰) نمونه ۲۲۶/۱۲

البته در آن صفحه بین محشین بحث است که انکار ابطالی تا چه حدی باید از آیه باشد آیا مابعد آیه دخیل است یا نه که مراجعه شود.

ألا ترى أن الواقع أنه سبحانه لم يُضفهم بذلك؟.

چیزی که در خارج و واقع اتفاق افتاده خدا سهم بندگان را پسر قرار نداده و از فرشتگان برای خودش دختر انتخاب کند.

قلنا:

جواب ابن هشام یعنی ان قلت قلنا. انکار در لغت دو معنا دارد انکر به معنای ابطال و و انکر به معنای اُتخ که انکار ابطالی و انکار توییخی که ابن هشام به کار برد معنای لغت را صفت قرار داد برای لغت چراکه انکار همان ابطال و توییخ است. انکار ابطالی یعنی انکار با ابطال کردن و کذا انکار توییخی یعنی انکار با توییخ کردن. یک وقتی انکار می کنی با ابطال و یک وقت انکار میکنی با توییخ. انکار ابطالی روی چیزی می رود که ادعا شده البته کاذبا مثل سراغ من ادعا جورا. وقتی که انکار می شود این وقوع شی یعنی باطل میشود فلذا تقتضى ان ما بعدها غير واقع یعنی نسبت کلامیه ادعاکننده با نسبت واقعیه خارجییه نمی سازد که در منطق خواندید به این قضیه کاذبه گویند. وقتی من باطل میکنم ادعای وقوع را که تو ادعا کردی، من با انکار باطل کردم که نتیجهش نفی می شود یعنی آن چیزی که تو میگی منفی و کاذب است. این حل عبارت جهت افاده نفی یعنی جهت افاده ی نفی این خط قبل بود: مابعدش غيرواقع است یعنی مابعدش منفی است و دروغین است یعنی مورد نفی من است فلذا افاده نفی میکند. پس مدلول مطابقی در انکار ابطالی انکار کسی که ادعا وقوع شی کرده که لازمه این انکار این ادعا، نفی است که این مدلول التزامی است. ابن هشام از این مطلب جواب میدهد: بله هل افاده نفی میکند ابتدائاً ولی همزه در انکار ابطالی افاده نفی میکند لا ابتدائاً نه بمدلول مطابقی بلکه به مدلول التزامی. شاهد هم می آورد؛ مطول ص ۴۱۹ ص ۴۲۴ ص ۱۲۱ این مطالب موجود است.

إنما مرّ

این فحش علمی است یعنی من میدانم مر و این را برای من علم نکن؛ مستشکل مر گفت ایشان نیز میگوید: بله مر؛ خیلی خوب است که هرکس مبانیست اظهار باشد.

أنها للإِنكار على مدعى ذلك ،

انها یعنی همزه مدلول مطابقش انکار علی مدعی ذلک بود که ذلک یعنی إصفاًهم بالبنین بود.

و يلزم من ذلک الانتفاء ، لا أنها(همزه) للنفي ابتداء،

يلزم یعنی مدلول التزاميش؛ يلزم از این انکار، انتفاء و نفي. این عبارت نشان میدهد هل برای نفي ابتدائي است. شاهد این هشام برای اینکه همزه نفیش به مدلول التزامی است:

لهذا لا يجوز «أقام إلا زيد؟»

عرب این را به کار نمی برد چون همزه به مدلول التزامی دلالت بر نفي می کند نه مطابقی و چون این استثنا مفرغ است و باید غیرموجب باشد و نیاز به نفي قوی و مطابقی صریح دارد. البته خود استاد عابدی این قانون را قبول ندارد که استثنا مفرغ باید به غیرموجب باشد.

كما يجوز «هل قام إلا زيد؟»،

چون هل ابتدأ نفي را می رساند و به دلالت مطابقی که شاهد نیز می آورد تا به مثال بافتنی ایراد وارد نشود:

(هل يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ) (الزَّخْرَف / ٦٦) نمونه | ١٠٨/٢١

دمامینی به این عبارت ابن هشام: لا انها للنفي ابتدا یعنی همزه برای نفي ابتدائي به کار نمی رود اشکال کرده چون بحث سر وجوه افتراق هل و همزه بود و اثبات شی نفي ماعدا نمی کند اینجا جا ندارد و به قرینه مقابله هل در نفي ابتدائي به کار می رود. دمامینی میگوید: این مطلب با عبارت اول بحث نمی سازد چراکه اینجا نوشت هل در نفي ابتدائي به کار می رود و در بالا نوشت یراد بالاستفهام بهل النفي که دمامینی حل عبارتش این بود که هل استفهامش معنای حقیقی است و نفي معنای مجازی و معنای مجازی متفرع است بر معنای حقیقی یعنی ابتدائي نیست پس چرا اینجا ابتدا به کار برد؟ جواب روشن است چون این ابتدائي یعنی مدلول مطابقی و در بالا عرض شد معنای مجازی نیز معنای مطابقی است. ابتدایی که اینجا به کاربرد را از مقابلش (غیرابتدایی) فهمیدیم که غیر ابتدائي یعنی مع الواسطه که بواسطه انکار من ادعی وقوع الشی لذا نفیش که مجازی است به مدلول التزامی است ولی ابتدائي دون الواسطه است. جواب دمامینی را از عبارت میگویم چون فرمود يلزم من ذلک یعنی واسطه ای میخورد به نام انکار ولی نفي هل مطابقی است و واسطه نمی خواهد.

نکته: با این مطالب مشخص شد که عبارت این هشام نمی تواند فهم سومی باشد که گفت هل معنای مطابقی اش استفهام است و معنای مدلول التزامی اش نفي؛ لذا فهم سوم غلط است و فهم اول نیز با اول بحث هل ناسازگاری داشت و فهم دوم که فهم دسوقی دمامینی دکتر عبداللطیف امیر است با فهم چهار

درس ۸۸

دو تا شقوق از چهار شقوق مطرح باطل شد.

در ص ۲۸۱ به اینجا آدرس دادیم که هروی قائل به لولای نافیه شد ولی ابن هشام گفت رائحه نفي داشتن کافی است که کلام غیر موجب شود و نفي صریح لازم نیست لذا آن لولا را تویخیه گرفت که لازمه آن نفي است و همین نفي که مدلول التزامی است کافی است. اگر آنجا کفایت دانست چرا اینجا می گوید که «أقام إلا زيد؟» نمی شود؟ اینجا نیز رائحه نفي و مدلول التزامی است. این

استثنا با آنجا چه فرقی می کند؟ آیا نوع استثنا اینجا و آنجا یکی است؟ اگر نیست تفاوت در کجاست که نفی به مدلول التزامی در آنجا کارساز بود اما اینجا نه؟ اجتهاد این است که صدر و ذیل را بهم بدوزید.

و يلزم من ذلك الانتفاء

ابن هشام می بیند ممکن است این عبارت ایجاد توهم کند چون انکار در لغت مثل مصباح ص ۳۲۸ و لسان | ۱۴/ ۲۸۱: انکرت علیه فعله اذا إبطه نهیته: معنای انکار نهی و جحد است. پس چون انکار در خود معنای نهی و جحد دارد ممکن است این عبارت توهم ایجاد کند که انکار سر از انتفا و نفی در می آورد. پس جایگاه عبارت ابن هشام یعنی قد یكون الإنکار... این است که می خواهد بگوید اینجوری نیست. بلکه یک وقت ها ممکن است انکار لازمه اش وقوع الشی باشد. توهم نشود که بین انکار و نفی تلازم است؛ تلازم دائمی بین انکار و انتفا نیست بلکه بعضی جاها دلالت بر وقوع شی می کند مثلاً در استفهام انکار توییخی در همزه که آنجا نیز انکار بود ولی لازمه اش نفی نیست چون معنایی که ابن هشام از انکار توییخی ارائه داد: هی تقتضی انّ ما بعده واقع و فاعله ملوم یعنی اقتضا دارد مابعد اش واقع شده باشد یعنی انکاری است که اقتضایش وقوع است لذا نقطه تمرکز می خورد به فاعل که فاعل چیزی را محقق کرده که لاینبغی له این فعل و تحقق لذا ملوم و مورد ملامت هستی. نقطه تمرکز انکار ابطالی روی «من ادعی وقوع الشی» است که کاذب است در حالی که نقطه تمرکز انکار توییخی روی «من اوقع الشی یعنی من اوجد الشی» است. پس انکار دلالت به وقوع نیز می کند البته شایسته انجام نبود. پس انکار در انکار توییخی هم وجود دارد ولی مابعدا واقع است لذا فاعله ملوم. مختصر ص ۲۰۶ و ۲۰۷ و مطول ص ۴۱۹ و ۴۲۰ و ۴۲۱.

و قد یكون الإنکار مقتضیاً لوقوع الفعل، علی العکس من هذا،

برعکس انکار بر مدعی در انکار ابطالی که آنجا يلزم من ذلك انتفاء بود.

و ذلك إذا كان (الإنکار) بمعنى: ما كان ینبغی لك أن تفعل

ذلك یعنی انکاری که مقتضی وقوع فعل است. [یعنی لا ینبغی فعلک لك] یعنی او انجام داده باشد و ما توییخ کنیم اون کار را.

نحو: «أتضربُ زیداً و هو أخوک؟»

ضربی واقع شده و ضرب به برادر است و متکلم انکار می کند و می گوید این کار مطلوب من نیست و انکار می کند که آخه کسی برادرش را میزند؟ مطول ص ۴۰۸ و مختصر ص ۱۹۷ همراه این مثال نکته ی خوبی دارند. جامع المقدمات | ۲/ ۱۶۹ متن و حاشیه و جامی | ۲/ ۴۳۴ نیز نکات خوبی دارد.

و یتلَخَّص أن الإنکار علی ثلاثة أوجه:

انکار میتواند به سه چیز بخورد این خلاصه در وافی | ۲/ ۲۹۳ حاشیه ۳ نیز می باشد.

إنکارٌ علی من ادعی وقوع الشیء ، و يلزم من هذا النفی،

این انکار ابطالی است که در همزه داشتیم نه در هل که لازمه اش نفی است نه مدلول مطابقی چون مطابقی اش من ادعی وقوع الشی است.

و إنکارٌ علی من أوقع (أوجد) الشیء، و یختصان بالهمزة،

لازمه اش وقوع فعل است که این نیز در همزه انکار توییخی بود نه در هل یعنی این دو انکار ابطالی و توییخی در همزه است.

و إنكار لوقوع الشيء

چون هل در نسبت و اسناد به کار می رود استاد چنین فرمود: انکار وقوع شی در نسبت و اسناد یعنی این شی در این نسبت و اسناد واقع نشده است. این معنای مطابقی نفی است و همانی است که ابن هشام نسبت می دهد به هل پس انکار در هل انکار به وقوع شی است لذا به مدلول مطابقی دلالت می کند.

و هذا هو معنى النفي،

این همان معنایی است که در تیرت التاسع گفته شد که یراد بالاستفهام بهل النفی که منظور از آن نفی همین انکار لوقوع الشيء است.

و هو الذى تنفرد به «هل» عن الهمزة

از عبارت انکار لوقوع شی و هذا هو معنى النفی برداشت می شود که منظور ابن هشام از این عبارت یراد بالاستفهام بهل النفی همان نظر دماینی و عبداللطیف و دسوقی و امیر است و اینکه این استفهامی که اشربت معنای نفی باشد نیست.

نکات: ص ۳۱۲ در شروط من زائده نوشت تقدم نفی و استفهام به هل؛ این دو صفحه را به هم پیوند دهید و ببینید می توانید به یک نکته ای برسید.

نکته: در اقسام من، در من استفهامی عرض شد که استفهام هایی داریم که اشربت معنی النفی که هل هم از این مورد است مثل هل جزا الاحسان الا الاحسان. به تعبیر شهید صدر در حلقات دلیل که نمی تواند وجدان انسان را نابود کند لذا ما در این آیه بالوجدان درک می کنیم که استفهام در آن هست لذا چگونه به معنای ما بگیریم که رضی و غیر او این جمله را بخاطر معنای نفی داشتن خبریه می دانند یعنی ما جزا الاحسان الا الاحسان که خبریه بودن اینرا ارتکاز نمی پذیرد و استفهام و انشاء است لذا این بیان ابن هشام و رضی را تلقی به قبول نمی کنیم و مثل برخورد ابن هشام در من استفهامی همانگونه برخورد می کنیم که معنای نفی در آن اشراب شده است. سوال می پرسیم تا مخاطب بگوید که برای من شخصیت قائل شد با اینکه سوالی است که می دانم جوابش به نفی است لذا سوالی که اشربت فیه معنی النفی است. اینگونه سوال پرسیدن بیشتر اوقع در نفس است اما خبری این فایده را ندارد چرا که در استفهام به وجدان خودش می سپاریم بعد خود سامع اذعان می کند و جواب می دهد که مبنای روانشناسی امروز این است که به فرزند بکن و نکن نگو بلکه با سوال بهش بگویید. لذا ما نظر معانی النحو/ ۴/ ۲۰۸ و ۲۰۹ را می پذیریم. منابع: رضی/ ۴/ ۴۴۸ و مغنی، باب هشتم که فائده ان تودی کلمتین که اشراب را در بحث لو تمنی درس دادیم که برخی شرطیه اشربت معنی النفی گرفتند لذا یجاب بجوابین.

هرچند اصل بحث هل دهمی آنچنان مدنظر عده ای واقع نشده ولی نکات دقیق دارد که هل به معنای قد به کار می رود تا مشترک لفظی شود. عده ای مثل مبرد در المقتضب/ ۱/ ۴۳ و در لیبب نیز مثل فرا، کسائی، جامی و رضی و ابن عباس معتقدند قد تکون هل بمعنی قد. عده ای مثل زمخشری بنابر نقل ابن هشام هل ایدا به معنای قد است که از کلام جامی نیز بدست می آید. نظر ابن هشام و صاحب معانی النحو این است که هل به معنای قد نیست به هیچ وجه. ابن هشام مثل همیشه سراغ کسی رفت که بهش ارادت دارد که جناب زمخشری فرموده هل ایدا بمعنی قد است که سه دلیل ارائه کرده که ابن هشام متذکر شده آن دلایل شده برخی صریح و برخی باید بدست آورد. دلیل اول فهم جناب ابن عباس که مورد عنایت شیعه و عامه است که در تفسیر به فهم او عنایت کردند؛ ایشان آیه شریفه هل اتی را در سوره انسان قد اتی فرموده که ابن عباس هم خودش و هم فهمش جایگاه دارد و هم اینکه عرب حجت است و صرف نقل نیست. این مقدار دلیل می تواند بدرد دسته اول که قد تکون بمعنی هل است می خورد و ابن هشام باید جواب دهد هم فهم را و هم اینکه او عرب حجت است. بیان ابن عباس ثابت نمی کند ایدا را و زمخشری فقط می تواند استفاده که هل به

معنای قد می آید. زمخشری در المفصل عبارتی را از سیبویه نقل کرده که از عبارت سیبویه می خواهد این ابدیت را اثبات کند آن عبارت در الکتاب: ان هل بمعنى قد (همین مقدار ثابت کرده اصلش را) الا انهم تركوا الالف قبلها لانها لا تقع الا في الاستفهام؛ محتوای کلام سیبویه همین است و زمخشری غلط نقل نکرده: هل به معنای قد الا ان العرب تركوا الف که این الف بمعنای همزه است که در معنی یک گذشت که تیترش حرف الف است و این چهار استاد به حرف الهمزه تغییر دادند که آنجا از لسان آدرس دادیم که به همزه الف هم اطلاق می شود و ما دو نوع الف داریم. دلایل در معنی یک گفته شد و در حرف الف نیز تکرار خواهد شد چراکه در اصول ۲ مرحوم مظفر یک جاهای مثل بحث وضع به همزه الف گفته که فرموده ال تشکیل شده از الف و لام که برخی حواشی ایراد گرفتند که معلوم نیست چه کسی به او اجازه حاشیه زدن داده؛ آن الف که مظفر گفت همان الف سیبویه است چون مظفر عالم است. عرب این الف را ترک می کند یعنی این هل، اهل بوده و چون لان هل لا تقع الا في الاستفهام یعنی چون هل همیشه در جمله ای به کار می رود که در آن شی مستفهم وجود دارد یعنی به عبارت دیگر در کلامی که در آن کلام استفهام بهمزه وجود دارد لذا همین قرینه شده برای عرب در انداختن همزه یعنی به کار رفتن هل قرینه بر این است که همزه که خصت باحکام که اولین حکمش جواز حذفها هست حذفش کنی. جناب زمخشری حلاجی سیبویه: برخورد عرب و وجدان ما این است از برخورد عرب با هل که استفهام می فهمد ولی استفهامش از همزه محذوفه است لذا این عبارت نشان می دهد که هل ابدا به معنای قد است پس اینکه استفهام می فهمد بخاطر همزه محذوفه است. پس زمخشری این ابدا را از کلام سیبویه فهمیده. دلیل سوم: در برخی استعمالات اهل داریم که می دانید حرف المماثل لا یدخل علی مثله کذا حرف الجر لا یدخل علی حرف مصدری و حرف مصدری لا یدخل علی حرف مصدری کذا حرف استفهام لا یدخل علی حرف استفهام که در مباحث ام منقطعه و لو مصدریه از این مبنا استفاده کردیم. پس باید قبول کنیم هل به معنای قد است. البته این دلیل نیز فقط اصل آمدن هل به معنای قد را ثابت می کند نه ابدیت را مگر اینکه حرف جناب زمخشری پشتوانه اش باشد.

و العاشر: أنها تأتي

به معنای قد تاتی است که گاهی بدون آمدن قد سر فعل مضارع، معنای گاهی میدهد همینطور در فرق تاسع که گفت قد مر فی صدر الکتاب ان الهمزة تأتي. این همان نکته ای بود که در مهما برای عبارت سهیلی ارزش استفاده کردیم در ص ۳۱۶. خود مضارع قابلیت را دارد که به معنای گاهی باشد.

بمعنى «قد» و ذلك مع الفعل

این مع الفعل اولین خیز این هشام است که زمخشری را در ابدیت رد کند. چون قد همیشه با فعل بکار می رود

و بذلك فسر قوله (مفعول مقدم) تعالى: (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ) (الإنسان / ۱) جماعة (فاعل فسر) منهم ابن عباس ، و بالغ [یعنی خیلی بالا برده که که بالغ نسبت به کلمه ابدا است] الزمخشری فرعم أنها أبدأ بمعنى «قد» و أن الاستفهام إنما هو مستفاد من همزة مقدرة معها

مع هل که چون هل قرینه بوده همزه حذف شده

و نَقَلَهُ فِي الْمُفَصَّل (ص ۴۳۷) عن سيبويه ، فقال (زمخشری): و عند سيبويه أن «هل» بمعنى «قد»، إلا أنهم تركوا الألف قبلها (هل): لأنها لا تقع إلا في الاستفهام، و قد جاء دخولها (همزه) عليها

از دخول دو استفاده می تواند کرد اینکه این دوتا ملازم اند و حرف استفهام لا یدخل علی مثله.

فی قول زید الخیل :

جامع الشواهد| ۲/۳۸ قدیم برای فامیلی از ابن و بنت استفاده می کردند و گاهی شغل او را به عنوان صفت برای او قرار می دادند این جناب زید صاحب خیل بود(رأس اسب) لذا به این اسم مشهور شد البته بعد از مسلم شدن نبی اکرم به زید الخیر تغییر داد.

۳۰۴ - سائل فوارس یربوع بشدّتنا أ هل رأونا یسّفع القاع ذی الأکم . انتهى.

شاهد مثال أ هل است چون حرف استفهام لا یدخل علی مثله تأسیساً لذا هل اینجا به معنای قد است که شاهد می شود برای جاهایی که نیامده و در تقدیر می گیرند. یربوع اسم قبیله ای از قبائل عرب است. شدة: لسان| ۷/۵۶ الحمله الواحده. سفح: لسان| ۶/۲۷۵ عرض الجبل قیل التحضیض یعنی دامنه کوه. اُکم: لسان| ۱/۱۷۳ جمع اکمه به معنی تل. معنای شعر: سوال کن سواران قبیله بنی یربوع را از یک حمله کردن ما آیا محققاً دیده اند ما را در دامنه زمین همواری که صاحب تلها است.

نقد اشکال اول بر زمخشری: و لو کان کما زعم لم تدخل إلا علی الفعل ک «قد»

دیروز ابن هشام خیز اول را برداشت گفت تأتی مع الفعل چون قد فقط با فعل عجین است لذا جناب زمخشری که هل را به معنای قد می داند آنهم ابدأ پس باید هل فقط سر فعل بیاید با اینکه خود ایشان قائل نیستند و هل زید قائم را درست می پندارد بله هل زید یقوم نداریم الا در شنود و اختیار. پس هل بر سر اسم می آید لذا ابدأ مشکل دارد ولی قد زید قائم در عرب کاربرد ندارد. ابن هشام نقدش را با لو می آورد تا بگوید که کلام مبالغه ای است چراکه صفحه پیش گفتیم. بعداً عبارتی از زمخشری مطرح می شود برای اینکه آیا بیان ابن هشام تمام است یا نه و زمخشری این قد را چه نوع قد می داند؟

نقد اشکال دوم که از سیبویه نقل کرد: بنابر نسخه ای که دست زمخشری است در الکتاب| ۳/۲۸۹ در باب ام متصله بله درست و موجود است ولی همین سیبویه بابی دارد به نام عده ما یكون علیه الکلم یعنی برخی از مواردی که باید راجعش صحبت کنم که یکی از موارد که می آورد هل است در الکتاب| ۴/۲۳ آنجا فرموده هل هی للاستفهام که از این می فهمیم که موضوع له هل استفهام است و آن تبادر اولیه از این کلام این است و اینکه زمخشری خواسته به سیبویه ببندد که هل ابدأ برای استفهام است اشتباه است البته اینکه استفهامش از همزه است چیزی نگفته(لم یزد علی ذلک شیاً) ضمن اینکه در جایگاه بحث هل که باید تمام تمرکزش را باید می گذاشت. ضمن اینکه این دو کلام سیبویه مضطرب است و سامع نمی داند کدام را نسبت بدهد به متکلم لذا در علم اصول کلام مضطرب لاحجیه فیه یعنی باید کنار گذاشت؛ پس از کلام سیبویه نمیتوان استفاده کرد.

و ثبت فی کتاب سیبویه ما نقله عنه،

مل نقله عنه یعنی آنچرا که نقل کرد آن چیز را زمخشری از سیبویه از الکتاب| ۳/۲۸۹.

ذکره فی باب «أم» المتصلة، ولكن فيه أيضاً ما قد يخالفه

لکن فی الکتاب ایضاً مطلبی است که یخالف آن ما نقله عنه را.

فإنه قال فی باب «عدة ما یكون علیه الکلم» ما نصّه : و «هل» و هی للاستفهام و لم یزد علی ذلک،

گفته چیزی که نصش این است در الکتاب| ۴/۲۳

نکته: ذیل این شعر ۳۰۴ دکتر بغدادی/۶/۶۷ به ابن هشام حمله می برد که تو ادب را محضر زمخشری رعایت نکردی که ایشان امام حافظ ثقة مأمون فیما ینقله یعنی امین است در آن چیزی که نقل می کند و شایسته است که انسان مؤدب نسبت به او صحبت کند؛ آیا ابن هشام بی ادبی کرده با اینکه مقام زمخشری را می داند، جناب دکتر عبداللطیف نسخه ای دیگر در دستش بوده که در آن نسخه نیامده ثبت فی کتاب بلکه دارد: لم أری فی کتاب سیبویه ما نقله عنه که این نسخه دست بغدادی بوده لذا گفته مأمون فیما نقله عنه. جلوتر از این نسخه استفاده خواهد شد. مباحث آتی مرتبط نیست و در مورد آیه است:

و قال الزمخشری فی کشفه: (هَلْ أَتَى) (الإنسان / ۱)

کسانی که هل را به معنای قد گرفته اند و گفته اند قد آتی این قد را چه نوع قدی گرفته اند؟ مباحث قد ص ۱۹۴ است. زمخشری در کشف به معنای آ قد اتی گرفته که این همزه همان مقدر است و هل ابداء به معنای قد است و این استفهام از همزه مقدره فهمیده میشود که این همزه را استفهام تقریری گرفته و قد را تقریبی که قد تقریبی در صرف ساده گذشت که قدی است که بر سر فعل ماضی می آمد و تقریب می کند به ماضی نقلی یعنی نزدیک کردن گذشته به حال. بعضی دیگر گفته اند هل آتی به معنای قد آتی است بدون همزه که در معنای قد دو دسته شده اند: قد تحقیق است مانند قد افلح المومنون یا قد توقّعیه است که ص ۱۹۴ می باشد.

قد حرفی لها سته معان: توقع: ذلک مع المضارع واضح توقع با مضارع واضح است؛ این واضح به معنای این است که تصور و تحلیل اش با اشکالی عقلا روبرو نیست. کقولک قد یقدم الغائب الیوم اذا کنت تتوقع قدمه یعنی هنوز نیامده است ولی من توقع دارم که بیاید. اما مع الماضی فائتبه الاکثرون. قال الخلیل در العین: قد فعل لقوم ینظرون الخبر. ابن هشام گفت قد توقّعیه با مضارع واضح است، توقع یعنی انتظار وقوع الشی فی المستقبل، در توقع استقبال خاویده است لذا واضح است چون سنخیت دارند که مضارع استقبالی است و توقع نیز استقبالی است اما بعضی در قد توقّعیه بر سر ماضی گفته اند نمی شود و استحاله دارد چون ماضی قد وقع و تم است ولی ظرف قد توقّعیه در مستقبل است لذا تصور محال است؛ پس واضحی که بالا بود در اینجا روشن می شود. اکثر این را قبول می کنند که در اینجا نیز قد آتی است که قد بر سر ماضی آمده. یکی از کسانی که قبول دارد خلیل است که در العین دارد قد فعل. اگر این استحاله دارد خلیل نمی فهمیده است؟ لذا اینجا باید توقع را جور دیگری بیان کرد با مثال: بعضی در قد قامت الصلاة گفته اند قد توقّعیه است که توقع در اینجا یعنی مکبری که متکلم است به قد قامت الصلاة، زمان نطق برای او حال است که این زمان حال نسبت به انتظاری که مأمونین می کشیدند استقبال می شود. قبل از گفتن این کلام مأمونین منتظر بودند لذا این زمان نطق و حال از جانب مکبر نسبت به انتظار مأمونین استقبال می شود یعنی ای مأمونینی که انتظار اقامه صلاه را در استقبال می کشیدید و قتش رسید لذا زمانش باهم میسازد با این تفاوت که در مضارع خود متکلم انتظارش را می کشید اما در ماضی سامعین این انتظار را می کشند. این عبارت لقوم ینظرون در ص ۱۹۴ این مساله را حل می کند. پس واضح ابن هشام در مقابل انکاری است که در ماضی است و واضح به غیر از این معنا اشتباه است چون ابن هشام در اینجا می گوید واضح است اما خودش قبول نمی کند حتی قد توقّعیه سر مضارع را نیز رد می کند. مگر چیزی که واضح است انکار می شود لذا واضح در مقابل این انکار است. ما به خلاف ابن هشام قد توقّعیه را قبول می کنیم چرا که خلیل قبول کرده است و اشکالات ابن هشام را جواب دادیم.

این آیه از جهت دیگر نیز بحث دارد که مراد از انسان در این آیه چیست: مشهور قائل اند که جنس الانسان یعنی حقیقت الانسان مانند علامه و آقای مکارم به قرینه آیه دوم که انا خلقنا الانسان من نطفه است که قطعاً حقیقت انسان مراد است بخاطر وحدت سیاق که روی سیاق باید کار کنید. بعضی می گویند منظور حضرت آدم علیه السلام است که بنا به این تفسیر آیه دوم را چه باید کرد در حالی که حضرت آدم با نطفه خلق نشده است؟ بعضی گفته اند منظور علما هستند که آقای مکارم نقل می کند. حین من الدهر چه زمانی است؟ در این اختلاف است: منظور قبل از بوجود آمدن یا خلقت انسان است که خود اینها دو نظر دارند: آنهایی که انسان را حضرت آدم گرفته اند: زمانی که حضرت تراب و خاک بود و کسانی که انسان را به معنای جنس انسان گرفته اند چند دسته شده اند:

۱- زمانی که اصلاً خبری از او نبود منظور این است که نطفه ای بود در اصلا ب اجدادش ۲- زمان جنین بودن. و آنهایی که انسان را علماً گرفته اند: زمانی که هنوز علم کسب نکرده بودند.

قال الزمخشري في كشافه : هل أتى أي: أ قد أتى ، على معنى التقرير و التقريب جميعاً ،

كشاف| ۱۶۶/۴. یعنی همزه استفهام تقریری است و قد تقریب است. تقریر و تقریب جمیعاً است چون هل را به معنای قد دانست که همزه همیشه با او است.

أي: أتى على الإنسان قبلَ زمان قريب طائفة من الزمان الطويل الممتد لم يكن فيه شيئاً مذكوراً ، بل شيئاً منسياً نطفةً في الأصلا ب ، و المراد بالإنسان الجنس (الإنسان) بدليل: (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ) (الإنسان / ۲) انتهى .

زمخشری در معنا کردن آیه استفهام را نیاورد چرا؟

و فسرهما (هل) غیره (زمخشری) ب «قد» خاصه، و لم يحملوا «قد» على معنى التقريب، بل على معنى التحقيق،

ب قد خاصة یعنی بدون همزه. قد تحقیق ص ۱۹۶ است.

و قال بعضهم: معناها التوقع و كأنه قيل : لقوم يتوقعون الخبر عما أتى على الإنسان و هو آدم عليه الصلاة و السلام، قال: و الحين زمنٌ كونه طيناً . انتهى قول این بعض

کسانی که اصلاً هل را به معنای قد بکار نمی برند:

و قد عكس قومٌ ما قال الزمخشري، فزعموا

زعموا به معنای پندار صحیح چرا که ابن هشام این نظر را می پذیرد. ص ۲۶۹ نیز از اساس البلاغه ص ۲۷۱ آدرس دادیم: اذا شككت انه حق او باطل بله أكثر ما يستعمل في الباطل

أن «هل» لا تأتي بمعنى «قد» أصلاً

نقش اصلاً چیست؟

و هذا هو الصواب ؛

معانی النحو| ۲۱۱/۴ گفته حق با ابن هشام است. ابن هشام در حرف اللام استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را نمی پذیرد: اکثرهم يمنعه بخاطر همین نمی توان هل را همراه معنای قد گرفت.

دلائل ابن هشام در رد قول مثبتین هل به معنای قد که سه دلیل آوردند:

نقد دلیل اول از نقل ابن عباس: نقل درست بود اما ابن عباس مفسر است و مفسر کسی است که کشف القناع می کند عن وجه المعنا یعنی کسی که بیان میکند معنا را یعنی روسری از چهره معنا بر می دارد. کار ابن عباس بیان معنای آیه بود که من هم قبول دارم اما این به این معنا نیست که هل به معنای قد است. ابن عباس چگونه این معنا را فهمید: آیه شریفه هل أتى بود، این هل استفهام تقریری است که استفهام تقریری ص ۳۴ ملاحظه شد که حمل المخاطب على الاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوت او نفیه یعنی در استفهام تقریری تحقیق خوابیده چون مخاطب باید جواب بدهد که قد استقر یعنی به تحقیق استقرار یافته عند المخاطب نفی آن یا

ثبوت. پس هر تقریری تحقیق دارد چون مخاطبی مهم است که قد استقر عنده. لذا هل آتی به معنای قد آتی است که تفسیر معنی است نه اعراب.

إذ لا متمسك لمن أثبت ذلك (هل به معنای قد) إلا أحد ثلاثة أمور: أحدها : تفسیر ابن عباس ،

اساس البلاغه ص ۴۷۱: كلما ترجم عن حال شی فهو تفسیر یعنی از وضعیت معنایی بیان کردن. تفسیر معنی، قد آتی است و تفسیر اعرابی استفهام تقریر است.

و لعله إنما أراد أن الاستفهام في الآية للتقرير، و ليس باستفهام حقيقي.

لعله: جواب این است که از کجا هل آتی به معنای قد آتی است و کارش تفسیر است؟ علامه نیز این کار را در المیزان ۱۳۱/۲۰ کرده در این آیه هل آتی: الاستفهام للتقرير فيفيد ثبوت معنى الجملة و تحققه ای قد آتی و لعل هذا مراد من قال من قدما المفسرين أن هل في الآية بمعنى قد. عالم لعل، یحتمل و یمكن به کار می برد که آقای مصباح نیز خیلی می گوید. صافی ۲۵۹/۵: استفهام تقریر و لذلك فسر بقد. مجمع ۹/۱۰ و ۶۱۴ در آیه به صورت یک احتمال بیان کرده. مکارم ۲۵/۳۳۳: استفهام تقریری است. لذا ابن هشام خوب فرمود و ما هم قبول کرده ایم.

جلسه ۹۰

گذشت که ابن هشام گفت هل به معنای قد نیست اصلا. سبک نوشتاری ابن هشام بار این بود که اول ابداع احتمال می کند به صورت جواز، لعل و يجوز که اینجا لعل بود بعد مرجح می چیند و به آن اضافه میکند اصل تقلیل اشتراک لفظی و اصل عدم اشتراک لفظی لذا ابن هشام آنچه می گوید متعین می شود.

سوال: آیا این تحقیقی که در تقریر است فقط در هل است که قد می آورند یا اینکه در بقیه تقریر ها مانند همزه هم می باشد؟ در واقع باید قد را در همه تقریر ها آورد لذا باید دید در غیر هل هم می آورند که اینجا از همین دارند جواب می دهند.

نقد کلام سیبویه در باب ام متصله: ابن هشام در ابتدا از سیبویه تعریف می کند که شافه الغرب و فهم مقاصدهم لذا حکایاتش مورد دقت است لذا ص ۷۶ تیر آخر را حکایت سیبویه دانست برای رد خصم ولی اینجا که سیبویه گفته أن هل بمعنی قد چرا ابن هشام نمی پذیرد اصلا؟ جواب: قد مضی ان سیبویه لم یقل ذلك؛ ولی در همین کتاب بالا نوشت ثبت فی کتاب سیبویه پس چطور لم یقل؟ این متناسب با آن نسخه ای است که گفتیم.

الثانی: قول سیبویه الذی شافه العرب و فهم مقاصدهم، و قد مضی أن سیبویه لم یقل ذلك.

برای حل عبارت یا آن نسخه ای که بالا عرض کردیم لم أری مد نظر بوده است و یا برای این نسخه رایج که این مطلب را واقعا سیبویه در الکتاب ۳/۳۸۹ گفته راه حلی پیدا کنیم؟ بعضی بدین صورت حل کرده اند که این لم یقل ذلك دائما بوده است یعنی دائما اینگونه نیست چرا که در ام متصله فرموده ولی در جایگاه بحث هل این مطلب را ندارد لذا چون دائمی نیست چگونه به گردن سیبویه بگذاریم که قائل به این مطلب است ضمن اینکه در جایگاه بحث هل متذکر این نشده است و جای دیگر دارد. در آخر قول ایشان مضطرب است لذا نظر مولف حجیتی ندارد. نکته ی دیگر اینکه بحث هل مؤخر است از بحث ام متصله لذا احتمال می رود که از نظرش در ام متصله برگشته باشد که آقایون قانونی دارند که هرچه تاخیر در قول باشد آن موافق است چرا که متوجه نکاتی شده که

قبلا نبوده. اگر این را نپذیریم در آخر کلام اضطراب دارد و قابل استناد نیست. آدرس ها: دسوق|۲|۳۲۲، امیر |۲|۲۹، ۳۰ شمسی|۲| ۱۰۳ و آقای حجت|۵|۱۵۰۵.

ابن هشام سه جواب می دهد در نقد دلیل سوم که به کار رفتن اهل در شعر بود و برای اینکه حرف الاستفهام لا یدخل علی مثله پیش نیاید هل را به معنای قد گرفتند. در لیب است که قد رایت عن سیرافی: این شعر اهل نیست بلکه اُم هل است و سیوطی نیز در شرح شواهد مغنی|۲|۷۷۳ دارد: یروی فهل که اصلا همزه ندارد.

اشکال دوم: سلمنا که اهل باشد، این بیت از شذوذات است و النادر لا حکم له یعنی از نادر حکم بدست نمی آید. سیوطی در اشباه|۱|۳۱۰ تصریح کرده است که از شاذ و نادر حکم نمی توان گرفت. علاوه بر این همین شاذ و نادر را شاید بشود حلش کرد: الاستفهام لا یدخل علی مثله تاسیسا یعنی اگر هر دو معنای تاسیسی داشته باشند لذا اینجا می گوئیم یدخل علی مثله توکید یعنی این دومی معنای توکید است و هیچ اشکالی ندارد چون در سیوطی ص ۲۷۹ در باب توکید خواندید و وافی|۳|۵۲۵ که در توکید لفظی یا می تواند به لفظش باشد یا به مرادفه فی المعنی باشد، در مغنی نیز ص ۸۵ در شعر داشتیم مانند ما ان که ان تاکید برای ما نافی است.

و الثالث: دخول الهمزة عليها في البيت، و الحرف لا یدخل علی مثله فی المعنی

ال البيت عهد ذکری است چون بیت ۳۰۴ گذشت. در لو مصدریه ص ۲۷۴ بحثی مشابه این بود که حرف المصدری لا یدخل علی مصدری.

و قال السیرافی : إن الرواية الصحيحة «أَمْ هَلْ»

که میم اش افتاده است و شما اهل دیده اید.

و «أَمْ» هذه منقطعة بمعنى «بل» فلا دلیل،

ام منقطعه ص ۶۵ . فلا دلیل فی البيت علی المدعی.

و بتقدير ثبوت تلك الرواية فالبيت شاذّ، فيمكن

چون شاذ است می توان تخریج کرد. نسخه صحیحه فیمكن است نه و یمكن بخاطر همین اشکالات دسوقی در حاشیه بنا به و یمكن است.

تخریجه علی أنه من الجمع بین حرفین لمعنی واحد علی سبیل التوکید لا علی سبیل التاسیس. کقول مسلم بن معبد: ۳۰۵ قَلا و الله لا یُلفی لمابی و لا یلماهم أبداً دواء

دو حرف جر لام پشت سر هم هستند که آقاییون می گویند برای توکید است که در دو جای سیوطی بحث شد یکی در باب توکید ص ۲۱۴ و دیگری در باب حرف جر ص ۲۸۰. اینجا توکید لفظ به لفظه است ولی در مثال ما توکید لفظ به مرادفه است. ترجمه شعر: پس قسم (در مغنی یک در بحث لا گفته شد که قسم از کجاست) به خدا یافت نمی شود برای دردی که در من است و نه برای دردی که در آنها است هرگز دوائی.

نکات تکمیلی: ۱- تامل شود اینکه ابن هشام گفت روایت صحیحه ام هل است و ام بمعنای بل تنها است رجوع شود به بحث ام منقطعه که این از کدام استعمالات ام منقطعه است آیا نمی تواند بل ا باشد تا استدلال برگردد. ثانیاً معنای شعر با ام هل چه می

شود؟ ۲- استاد این جواب ابن هشام را اینکه ام هل باشد خیلی بعید می داند چون سیرافی از متقدمین در نحو نیست و قبل از او بارها در کتب نحوی دیده شده است به ا هل نه ام هل، چه طور بعد از یک مدتی میگوید ام هل بوده است، ظاهرا سیرافی هم به همین مشکلی برخورد کرده است و اجتهاد این را ام هل کرده است. چون خیلی بعید است که این روایت صحیح باشد ام هل باشد و هیچ کس قبل از او این را نگفته باشد لذا تحقیقی نبوده است بلکه اجتهاد بوده است. ۳- توكید مقام می خواهد و ما برای اینکه یکجا را توكید بکنیم جایگاه می خواهیم؛ آیا این شعر جایگاه توكید بوده است که ا هل استفاده کرده یعنی آیا شعر توكید را می طلبیده است تا حمل بر توكید کنیم، اگر در جواب قبول نکنند که جایگاه توكید باشد مشکل را از شاعر می دانند که ا هل گفته نه از حمل خودشان؟ لذا برای توكید دلیل می خواهیم و به راحتی نمی توان توكید گرفت چرا که اصل در معانی تاسیسه بودن است و توكید خلاف اصل است و نیاز به دلیل و جایگاه دارد که برای رفع توهّم متوهّمی و انکار منکری مقام توكید را می طلبد. ۴- نحوه کلام سیویه: در قدیم وضعیت کتاب نوشتن مانند الان نبوده است و بسیار مشکل بوده مثل کتاب رسائل که نسخ متعدد زیادی دارد. اگر اشکالی می دیده اند به کتاب خط نمی زدند بلکه در گوشه یادداشت میکردند و بعدا برای چاپ قاطی می شده که هم صحیح هم غلط می ماند لذا برخی غلط را برمیداشتند و صحیح را در متن می گذاشتند و برخا چون حاشیه بوده اصل متن را می آوردند. برای کلام سیویه نیز نسبت به آن زمان که بوده احتمال دادیم که ابداع احتمال سبب می شود که از حجیت بیفتد که در اصول است که برای اخذ کلامی باید احراز شود و شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است. ابن هشام یکی داشت ثبت فی کتاب سیویه و پایین تر داشت که سیویه ذکر نکرده است؛ ظاهرا این جوری بوده که اول بخش ام متصله کتاب سیویه را ندیده است و بعدا یا به او گفته اند یا خودش دیده است لذا بالایش را درست کرده است اما پایین را دیگر فراموش کرده است که درست کند. مثلا ابن هشام اول هل را دیده که این مطلب نبوده بعدا در ام متصله پیدا کرده. بله در تعارض بدوی می توان حل کرد که در اصول حمل مطلق بر مقید یا حمل عام بر خاص می گویند که عرف حل می کند ولی در نحوه بیان سیویه چنین نیست. ابن هشام اصولی قوی بوده و کذا سیوطی اصولی و فقیه و مفسر قوی بوده است لذا مرحوم معرفت که شخصیت برجسته علمی است تعبیر به علامه سیوطی می کند از بس پرکار بوده لذا صاحب تالیف زیاد بوده است. لذا ابن هشام شاید این را از مواردی دیده که شرط حمل مطلق بر مقید ندارد.

هو :

اسم و حرف می آید. حرف است به دو شرط: اذا اعرّب فصلا و قلنا لا موضع له من الاعراب. حرف زمانی است که ضمیر فصل بگیریم که در باب رابع خواهیم گفت که اگر حرف است چرا ضمیر گفته اند که گفتیم در تسمیه ادنی مناسبت کافی است چون این شبیه ضمیر بوده ضمیر فصل گفته اند که عنوان مجازی است و در تسمیه این کار ها زیاد است. نکته ای بدست می آید که بسیار مهم است اینکه ابن هشام می گوید اذا اعرّب فصلا یعنی اعراب بشود این نشان می دهد که فصل عنوان محسوب می شود که از باب رابع نیز بدست می آید نه مبتدا که هیچ مبتدائی حرف نمی شود چون ابن هشام در باب رابع می گوید مبتدا نیز احتمال دارد باشد. ضمیر فصل اجتهاد می خواهد برای فقاقت و در اصول. قلنا لا موضع له من الاعراب محل اعرابی ندارد چون برخی در باب رابع گفته اند محل دارد. اگر این دو شرط را داشته باشد ضمیر فصل گویند. ص ۴۵۶ المساله الثالثه زعم البصريون انه لا محل له ثم قال اكثرهم انه حرف فلا اشكال اینکه حرف محل اعرابی ندارد اشکال ندارد و قال الخليل از اعم بصره اسم با اینکه محل اعرابی ندارد که این اشکال دارد و ایشان نظیر آورده به اسماء افعال بنابر نظری که اسماء افعال محل اعرابی ندارند که گفتیم اسمی است که عامل است ولی معمول ندارد یعنی محل اعرابی ندارد و نظیر دیگر مثل ال موصوله که آقایان اسم دانستند ولی محل اعرابی نداشت. جاء الضارب، رایت المکرّم و مررت بالمکرّم که این صله مرفوع، منصوب و مجرور شد نه ال. این دو تا نظیر لذا ضمیر فصل نیز اسمی است که محل اعرابی ندارد. قال کوفیون له محل؛ پس اینکه ابن هشام اینجا نوشت قلنا لا موضع له من الاعراب در مقابل کوفیون است. (ابن هشام در لام تبیین قوی می آورد که برایش محل اعرابی قائل شده است.) المساله الرابعه فی ما یحتمل من الاوجه؛ ضمیر فصل چه عناوین دیگری می تواند بگیرد که توكید و فسیله می تواند باشد دون الابتداء مثل کنت انت الرقیب علیهم. و انا لنحن

الصافون هم فصل هم مبتدا که مبتدا محل اعرابی دارد لذا اینجا گفت قلنا لا موضع له من الاعراب. پس اینجا هر دوی این قید احترازی است که اولی در مقابل بقیه وجوه احتمالی و دومی در مقابل کوفیون.

و فروعه :

هما هم هی هما هن.

تکون أسماء و هو الغالب، و أحرفاً

تسميته ضمیرا مجاز فی الصورة

فی نحو قول أميرالمؤمنين (عليه السلام): «اتَّقُوا مَعَاصِيَ اللَّهِ فِي الْخَلَوَاتِ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ هُوَ الْحَاكِمُ» اذا اعرب فصلا و قلنا لا موضع له من الاعراب،

الشاهد هو الحاكم: همچنین می توان ضمیر را از نوع اول که اسم است گرفت یعنی مبتدا و خبرش را حاکم و کلش خبر برای شاهد.

و قبل:

فأنشئ خليل است بنا به آن صفحه.

هی مع القول بذلك أسماء كما قال الأخفش

قول به اینکه لا موضع له من الاعراب. فیمن یری آن صفحه ۴۵۶ نیز مشخص شد.

فی نحو: «صَهْ و نزالٍ»: أسماء لا محل لها و كما فی الألف و اللام فی نحو: «الضَّارِبُ» إذا قدرناهما اسماً.

اگر الف و لام را اسم گرفتید که اقوال در ال موصول در ص ۴۹ ملاحظه شد که مازنی می گوید این اسم موصول است نه حرف موصول و دلایل متعددی دارد در اسمیتش مانند قد افلح المتقی رتبه: ال موصول است چون ضمیر ربه باید به ال در المتقی بخورد که المرجع لایکون الا اسما در حالی که این غلط است بلکه می خورد به موصوف محذوف یعنی قد افلح الرجل المتقی ربه که به رجل بر میگردد. اخفش الف و لام را حرف تعریف می گیرد این چه اسم موصولی است اسما کان او حرفا که جایگاه اعرابی ندارد و این چه صله ای است که اعراب می گیرد چون صله لا محل له من الاعراب در مانند جا المکرّم، رایت المکرّم. ما یک اعرابی داریم به نام اعراب عاریتی که در مغنی ۱ دوجا این اعراب را گفتیم یکی ذیل همین بحث در جواب اخفش دیگری هم در الا وصفیه که استاد این را اسم می داند. اکابری از علما اعراب عاریتی را قبول دارند مانند رضی.

منابع برای ال: صبان|۱/ ۱۵۶ و همع|۱/ ۲۷۵ منابع ضمیر فصل: همع|۱/ ۲۲۷ و ۲۲۸

ابن هشام هلا را ذکر نکرده ارجاع شود به لولا قبل از رسیدن به وجه چهارم آن.

جلسه ۹۱

الواو المفردة

عمده بحث در واو مفردة است و در واو مركبه فقط كلمه وا که مورد استعمال كثير خانم ها است را مطرح می کند. نمودار واو: واو مفردة به پانزده وجه آمده: واو عاطفه که از ص ۳۴۱ شروع می شود که ص ۳۴۲ می فرماید تنفرد عن سائر احرف العطف بخمسه عشر حکما یعنی خود واو عاطفه ۱۵ حکم مخصوصش را می گوید لذا فاصله زیاد می افتد. ص ۳۴۵ تنبيه دارد که دو خط است ولی اشباه و نظائر ۷ صفحه نقل کرده. دو و سه واوان يرتفع مابعدهما که واو استینافیه است ص ۳۴۵ و واو الحال الداخلة علی الجملة الاسمیه ص ۳۴۶. چهار و پنج واوان ينتصب مابعدهما ص ۳۴۷ که یکی واو مفعول معه و دیگری واو الداخلة علی المضارع المنصوب. شش و هفت واوان ينجر مابعدهما که یکی واو قسم است و دیگری واو رب. هشتمی واو زائده. نهمی واو ثمانية. دهمی واو الداخلة علی الجملة الموصوف بها ص ۳۴۹. یازدهمی واو ضمیر الذکور ص ۳۵۰. دوازدهمی واو علامه المذکرین. سیزده واو انکار. چهارده واو التذکیر. پانزده واو المبدله من همزه الاستفهام.

انتهی مجموع ما ذکر من أقسامها إلى خمسة عشر

در مغنی الیبی انتهی ما یذکر است. در نسخه ای که دست بسیاری از محشین بوده است دمامینی دسوقی دکتر عبداللطیف امیر جناب حجت خراسانی احد عشر بوده است لذا محشین به حیث بیث افتاده اند چون پانزده تا است. مثل دمامینی که دسوقی و امیر نیز از ش نقل کردن می گوید ما نفهمیدیم اگر منظور موارد شمارش است ۱۵ تا است و اگر آنچه قبول کرده از ۱۵ تا باید ۸ تا می نوشت چون ۷ تا را رد کرده. شمنی خواسته حل کند در واو داخله علی مضارع منصوب در ص ۳۴۷ ابن هشام چنین نوشته الحق واو جداگانه ای نیست و در مورد سه تای اخر واو انکار، واو تذکر و واو المبدله آنجا نیز فرموده الصواب ان لا تعد هذه ایضا. بخاطر همین یازده در مقابل این کلمه حق و صواب است. باید خواند تا دید دفاع شمنی تمام است یا نه. منابع: شمنی ۱۰۳/۲ دسوقی ۳۲۳/۲. نسخه پانزده با دأب ابن هشام سازگار است که ایشان براساس عالم ثبوت و احتمالات قائل داشته باشد را می آورد بعد رد می کند مثل پانزده در حروف جر. بله در جاهایی مثل قول هروی در لولا که خیلی پرت بود نشمرد یا به تنبيه برد مثل آن در مغنی یک و من در مغنی ۲. ضمن اینکه آن چهارتا نیز از مجموع ما ذکر است لذا نسخه خمه عشر درست است.

الأول: العاطفة

معنای واو مطلق الجمع است. مطلق در مقابل مقید یعنی آزاد و رها و مقید یعنی قیددار پس مطلق یعنی بلا قید که خود ابن هشام صفحه بعد این تعبیر را به کار می برد: انما للجمع لا بقید یعنی لا بشرط و لا بقید در مقابل ماهیتی که بشرط شی است یا بشرط لا، در هر صورت بشی یا به لا مقید است. مثال مولا صلاتی می خواهد که مع الطهاره باشد که این بشرط شی است یا ماهیت صلاتی می خواهد بشرط لا یعنی بشرط عدم مثل عدم اكل و قهقهه. بدایه و نهایی را باید بعد از پایه ۳ خواند؛ لاقبل به اندازه بدایه چرا که اصطلاحات و گزاره های آن در اصول لابد منه هست؛ چون اصول را کسی نوشت که شاگرد اصفهانی است و شدیداً متأثر از آن، مثال قبل از مطلق و مقید. پس تابستان پایه سه یا همراه الموجز حداقل بدایه بخوانید برای اصول فقه مظفر که بدون آن استفاده لازم را نمی کنید. پس این واو مطلق الجمع است یعنی اشتراک متعاطفین یا متعاطفات در معنای واحد. البته بسیاری قید در مفردات را به معنا اضافه می کنند که تامل شود؛ مثال جاء زید و عمرو که معنایش: عمر و زید مشترک اند در مجیء. تعبیر وافی ۵۵۷/۳ مطلق الاشتراک و الجمع فی المعنا بین المتعاطفین ان کانا مفردین چون قائل هستند که در جمل نی آید یعنی در عطف جمله بر جمله. کار شود که مطلقاً نمی آید یا قائل به تفصیل شده اند؟ صبان ۹۱/۳، رضی ۳۸۱/۴ و ۳۸۲ معانی النحو ۱۸۷/۳. در سیوطی ص ۲۸۴ واو عاطفه ملاحظه شد که از توابع است چون معطوف و یک معطوف علیه داریم یعنی متبوع و متبوع علیه لذا در مفردات سبب اشتراک در اعراب هم است یعنی اعراب معطوف علیه را حمل می کند به معطوف. چون واو برای مطلق جمع است اگر قرینه داشته باشیم می تواند با معانی دیگر جمع شود چون مطلق را به لا بقید و لا بشرط بیان کردیم. اولین سوال اینکه در مقابل این مطلق چه بوده که ابن هشام گفته واو مطلق است و دارای قیود نیست؛ آن شروط و قیود چه بوده علی المشهور؟ جواب: آن قیود یکی معیت

که تعبیر به مصاحبت و مقارنت نیز شده. دو ترتیب آنجائی که معطوف علیه سابق و معطوف لاحق باشد. سه عکس ترتیب آنجائی که معطوف علیه لاحق و معطوف سابق باشد. اینها همه قید است و وقتی واو برای مطلق جمع است یعنی با هر سه تایی اینها سازگار است چون به هیچ کدام اینها قید و مقید نشده که با قرینه میتواند با تک تک اینها منحصر شود. مثال جاء زید و عمرو قرینه ای ندارد که همراه هم آمدند یا اول زید یا عمرو یا اول عمر بعد زید که هر سه تا احتمال دارد چون قرینه ای نداریم.

و معناها مطلق الجمع فتعطف الشئ علی مُصاحبه ،

چون مطلق الجمع است متفرع بر آن عطف می کند.

نحو : (فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ) (العنکبوت / ۱۵)

توضیح آیه: انجیناه به حضرت نوح می خورد که ما از خارج می دانیم که إنجاء حضرت نوح و اصحاب مقارن هم بوده. چون قرینه داریم واو عطف در مصاحبت به کار رفته است. نمونه ۲۳۱/۱۶.

و علی سابقه، نحو: (و لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَ إِبْرَاهِيمَ) (الحديد / ۲۶)

توضیح: اسم اینرا ترتیب گفتیم که خود ابن هشام جلوتر از قول ابن مالک نقل می کند. پس به عطف لاحق به سابق ترتیب گویند. ما از خارج می دانیم که ارسال حضرت نوح مقدم بوده. نمونه ۳۷۳/۲۳.

و علی لا حقه، نحو: (كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ) (الشورى / ۳)

توضیح آیه: هم از خارج می دانیم که نبی اکرم خاتم الانبیاء است هم از من قبلک. الذین در عالم ثبوت و واقع سابق اند ولی در مقام اثبات کلام الیک اول آمده بعد الذین که این عکس ترتیب می شود. کذلک کجا می خورد مطالب تفسیری نمونه ۳۴۸/۲۰. نکته: با توجه به مطالب ابن مالک در سیوطی ص ۲۹۰ در الیک و الذین معطوف و معطوف علیه چیست که فرمود: و عود خافض لدی عطف علی ضمیر خفص لازما قد جُعلا. برای عطف به ضمیر مجروری که جارح حرف است باید حرف جر تکرار شود مثل این آیه که عطف الذین به کاف است. البته خود ابن مالک گفت لیس عندی لازما. پس چرا برخی گفته اند الی الذین به الیک عطف شده چرا؟ به سیوطی و حواشی و شعر مراجعه شود.

فعلی هذا إذا قيل: «قام زید و عمرو» احتمال ثلاثة معان،

سوال: آیا هر سه معنا در یک رده اند و به یک وزان هستند یعنی در عرض هم اند یا در طول هم هستند؟ ابن هشام به این سوال جواب می دهد از قول ابن مالک؛ پس برخی که گفته اند جمله قال ابن مالک بی ارتباط است اشتباه است.

قال ابن مالک :

در شرح تسهیل که همع ۱۵۶/۲، جنی الدانی ص ۱۶۰ و وافی ۵۶۰/۳ دارند.

و کونها للمعیه راجح،

راجح به معنای اکثر است که از ادامه عبارت معلوم می شود.

و للترتیب کثیر، و لعکسه قليل ، انتهى

از لحاظ استعمالی هم، عکس ترتیب را به کار نمی‌بریم. بین متعاطفین می‌تواند تقارب یعنی نزدیکی باشد در حصول معنای مشترک که برخی به حصول معنای مشترک حکم گفته‌اند. هم می‌توانند تراخی یعنی دوری داشته باشند.

و يجوز أن يكون بين متعاطفها تقارب

مثلاً آیه اول که آمد که در حصول آنجا تقارب است بین حضرت نوح و اصحاب.

أو تراخ،

مثلاً آیه دوم که در ارسال حضرت نوح و حضرت ابراهیم فاصله است و تراخی وجود دارد و کذا آیه سوم لذا لازم نبود مثال مجدد بزند که وافی ۵۵۷/۳ و ۵۵۸ آن دو آیه را برای تراخی آورده.

نحو: (إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ) (القصص / ۷)

توضیح آیه: رد کردن حضرت موسی به مادرش خیلی کوتاه بود ولی جاعلوه من المرسلین ۴۰ ساله بود که بین راد و مبعوث شدن چهل سال فاصله است. بین رد و جعل.

فإن

این فاء تعلیل است که ابن هشام در مغنی ۱ ندارد فان یعنی لان:

الرَّدُّ بُعِيدٌ (مصغر بعد به معنی خیلی زود) إلقاءه في اليَمِّ والإرسال على رأس أربعين سنة ،

درس ۹۲

جلسه ۹۱ استاد بعید خواند که در این جلسه تصحیح کرد بعید باید خواند چون ظرف است و اضافه شده.

دو نظر عمده در بحث وجود دارد: بحث اول: بحثی که در مغنی اللیب بوده آقایان انداخته‌اند که ابن هشام از جناب سیرافی نقل فرموده: واو لا تفيد الترتيب؛ نحويون و لغويون اجماع دارند که واو افاده ترتیب نمی‌کند حال آنکه خود ابن هشام گفت افاده می‌کند چون مطلق الجمع است. ابن هشام این قول را مردود می‌داند بل قال بافادتها قطرب و ربیع و فرا و ثعلب و هشام شافعی که واو برای ترتیب به کار می‌رود. در تفسیر و حدیث و منبر زیاد می‌شنوید که آقایان جایی که بین متعاطفین واو است استفاده می‌کنند که حضرت اول اینرا فرمود بعد آنرا که این نشان از اهمیت است. این براساس چه نظری است؟ اگر قرینه در مقام موجود است که ابن هشام نیز فرمود مع وجود القرینه واو در ترتیب به کار می‌رود ولی اگر قرینه ای نیست این استفاده نادرستی است بر مبنای ابن هشام و مبنای مشهور آقایان که واو را برای مطلق جمع می‌دانند. یعنی تأثیر ندارد که کدام اول بیاید و کدام دوم لذا قرینه نباشد از ترتیب استفاده کردن خلاف است بر این مبنا مگر بر مبنای عده ای که واو تفید الترتیب بالوضع نه مع القرینه که قائل دارد مراجعه شود به همع الهوامع ۱۵۶/۳ که دلیل دارند در مقابل مبنای ابن هشام. این بحث کار کردنی است چرا که ما از اعظم شنیدیم وگرنه با فرمایشات ابن هشام فرمایشات آنها تمام نیست ولی اگر کسی اثبات کرد که ما وضع له آن ترتیب باشد فبها که در این صورت در مصاحبت نیاز به قرینه دارد چون مجاز می‌باشد. دلیل آنها: اگر در مقام اثبات و دلیل، متکلم جاء زید و عمرو گفت از لحاظ مقام اثبات و دلیل زید اول آمده در بیان و عمرو دوم که جهت اثباتی اینکه اول زید آمد لابد من السبب؟ یعنی چرا در اثبات مقدم کرد که

این تقدم زید معلول است که سببش تقدم زید بر عمرو است فی الواقع و فی الثبوت. لذا قول این آقایان اثبات شد که او تفید الترتیب یعنی للترتیب.

بحث دوم: در مقابل ابن هشام در لیب و در همع|۳/۱۵۶ نیز دارد که فرموده نقل الامام فی البرهان(منظور امام الحرمین است که صاحب کتاب اصول فقه البرهان است که این نشان میدهد که ابن هشام تسلط به اصول داشته است.) عن بعض الحنفیه که او وضع شده برای معیت و مصاحبت و در ترتیب و عکس ترتیب احتیاج به قرینه دارد. و جناب همع گفته: قال ابن کیسان هی للمعیه حقیقتاً و استعمالها فی غیرها مجاز. ولی این قول، قائل معتد به ندارد که بعض الحنفیه معلوم نیست و جایگاه نحوی آنها نیز معلوم نیست.

در مقابل بیان ابن هشام برخی گفته اند او برای جمع المطلق است که ابن هشام می گوید تعبیر خوبی نیست و غیر سدید یعنی محکم نیست چون مطلق را وصف قرار داده اند برای جمع و وصف قید است یعنی او برای جمع مع القید است حال آنکه او برای مطلق الجمع است یعنی بی قیدی که جمع بلا قید و جمع لا قید نیز می گویند که این تعبیر بلا قید تعبیر درستی است که در مغنی ۱ در تنبیه لا داشتیم: جئت بلا زاد. یعنی بنابر جمع المطلق چنین می شود که او به کار می رود برای جمع مع القید ولی او برای جمع لا بقید است یعنی نه قید ترتیب نه معیت نه عکس ترتیب.

و قول بعضهم: «إن معناها الجمع المطلق» غیر سدید؛

همع|۳/۱۵۵ فرموده غیر سدید بلکه گفته احسن این است که این تعبیر نشود.

لتقید الجمع بقید الإطلاق، و إنما هی للجمع لا بقید.

نعت نوع من القید است البته در اصول کلاً به وصف قید می گویند. توضیح غیر سدید: در فقه ۱ الماء المطلق با مطلق الماء داشتیم که فرق می کند چراکه مطلق الماء یعنی چه آب مطلق چه آب مضاف ولی آب مطلق دیگر شامل آب مضاف نمی شود چون مطلق قید احترازی است. در ادبیات و نحو نیز مطلق المفعول داریم که پنج تا مصداق دارد: مفاعیل خمس: مفعول به له فی مع و مطلق ولی المفعول المطلق که مطلق قید احترازی است مفعول به له فی مع را خارج می کند یعنی مفعولی که آزاد است از این قید ها. در فلسفه نیز مطلق الوجود شامل واجب الوجود و ممکن الوجود است ولی الوجود المطلق فقط تنها مصداقش واجب الوجود است که این قید مطلق احترازی است تا خارج کند ممکن را. اگر ابن هشام این مطلب هایی که عرض شد در ذهنش باشد(اگری چون نسبت تمام نمی توان به ابن هشام داد چون عبارت ابن هشام واضح نیست که چه در ذهنش بوده.) الجمع المطلق مثل الماء مطلق است که قید مفهومی است یعنی مفهوم را قید زده ولی مطلق الجمع مثل مطلق الوجود و مطلق الماء است که مفهوم بلا قید و لا قید است. اگر این مطلب در ذهنش باشد که ظاهراً فهم استاد حجت خراسانی این بوده، اولین سوال طلبه فاضل از جناب استاد حجت این است که مصداق الجمع المطلق چیست چون الماء المطلق مصداق داشت که در مقابل آب مضاف بود و وجود مطلق نیز مصداق داشت که واجب الوجود است در مقابل ممکن الوجود. ایشان جواب داده به اینکه مصداقش اوای است که برای معنای مصاحبت و معیت به کار می رود و مُخرج ترتیب و عکس ترتیب است چون ترتیب و عکس ترتیب مؤونه دارد یعنی لحوقیت و سابقیت نیاز به مؤونه و بیان دارند ولی مصاحبت و معیت نیاز به بیان و مؤونه ندارد چراکه چیزی که سبق است نسبت به چیزی یا لاحق است مؤونه دارد لذا جمع مطلق یعنی جمعی که آزاد از بیان و قید است یعنی معیت آزاد است چون سبقیت و لحوقیت ندارد. لذا ابن هشام اشکال کرده که جمع مطلق تعبیر صحیح نیست و باید مطلق الجمع گفت تا شامل سه تا حالت مصاحبت و ترتیب و عکس ترتیب شود. استاد عابدی فرمایش حجت را نمی تواند تماماً به ابن هشام نسبت بدهد ولی آنچه آمده در مهدی الاریب|۵/۱۴۱۵ بیان غلطی است چراکه تعبیر جمع المطلق رایج است و همان آنها گفته اند که سه تا حالت دارد و قائل نشدند به اینکه او برای معیت است. کسانی که

قائل اند واو برای معیت است یا مجهول اند یا آخر ابن کیسان است ولی تعبیر جمع المطلق را کسانی گفته اند که مرادشان مطلق الجمع است. اگر بیان ابن هشام همان بیان حجت باشد غلط است.

نکته: تعبیر جمع مطلق رایج است که خود ابن هشام فرمود قول بعضهم که کم نیستند که آنها نیز در تفسیر واو گویند: ان الواو فتفید المصاحبه و الترتیب و عکس الترتیب؛ این نشان می دهد از نظر آنها مطلق که صفت جمع شد قید احتزازی نیست تا مفهوم جمع را قید بزند همانگونه که مطلق ماء و وجود را قید زد بلکه مطلق برای بیان اطلاق است یعنی واو برای جمع به کار می رود چه در مصاحبت چه در ترتیب و چه در عکس آن. پس این مطلق برای بیان اطلاق است همانگونه که صبان|۳/۹۱ تصریح دارد. لذا غیر سدید ابن هشام خوب نیست و از ایشان تلقی به قبول نکردیم. خود ابن هشام این تعبیر که غیر سدید است را در ص ۹۱ به کار برد در یکی از معنای او: الخامس: الجمع المطلق کالواو. پس این قید احتزازی نیست بلکه برای بیان اطلاق است و با تعبیر ابن هشام که مطلق الجمع فرمود فرقی ندارد.

تأمل: آیا آنجایی که واو دو جمله را عطف به هم میکند آیا مطلق جمع معنا دارد یا ندارد؟ وافی|۵۵۷ حاشیه ۳ دیده شود و رضی|۴/۳۸۱ و ۳۸۲ گفته: ثم اعلم ان الواو مرة تجمع و تشترك الاسمين فصاعدا في فعل واحد نحو قام زيد و عمرو ای حصل منهما القيام و مرة تجمع الفعلين فصاعدا في اسم واحد نحو زيد قام و قعد: اینجا عطف جمله بر جمله است که بواسطه واو دو فعل تشریک پیدا کرده اند در یک فاعل یعنی زید که هر دو ضمیر به زید برمیگردد ای حصل كلا الفعلين من زيد و مرة تجمع مضموني الجملتين فصاعدا في الحصول: رضی قائل است که در اینجا بحث ما نیز جمع معنا دارد که هر دو جمله حاصل شده نحو قام زيد و قعد عمرو فإن قلت لو لم تجي بالواو في عطف الجملة اگر در عطف جمله واو نیاید لعل ايضا حصول مضموني الجملتين و نیاز به واو نبود یعنی همین مقدار که قام زيد قعد عمرو بگوید برای حصول دو جمله کافی بود و نیاز به واو نبود؟ قلنا بلی و لکن کان یحتمل احتمالا مرجوحا أن يكون الكلام الاول غلطا و یحتمل حصول احد الامرین پس واو فایده دارد این عبارت در کتب به راحتی پیدا نمی شود. این اشکال در فاء و ثم نیز مطرح کردیم که وقتی بین دو جمله بکار می روند چی فایده دارد؟ در مفرد مشخص است و در جمله واو احتمال مرجوح را برمی دارد که همین فایده اش هست یعنی توهّم نکنی که اولی حاصل نشده بلکه اولی نیز حاصل است. و بالواو صار نصا في حصول الامرین معا. علیکم بتأمل.

و تنفرد(واو) عن سائر أحرف العطف بخمسة عشر حكماً :

أحدها: احتمالُ معطوفها(واو) للمعاني الثلاثة السابقة

یعنی ترتیب و عکس ترتیب و مصاحبت ولی بقیه حروف عطف این معانی سه گانه را ندارند. بیان ابن هشام را امثال وافی|۳/۵۸۲ حاشیه ۱ و ۳/۵۸۴ و جنی الدانی ص ۵۵۰ و صبان|۳/۹۷ دارند ولی در مغنی ۱ ص ۱۳۸ داشتیم: الثاني من اوجه حتى: ان تكون عاطفه بمنزلة الواو یعنی حتی عاطفه به منزله واو است که این خود حتی و حتی عاطفه اجتهد می خواهد برای فقیه. فی اللفظ و المعنی یعنی همانگونه که واو در لفظ اعراب معطوف و معطوف علیه را یکی قرار می دهد حتی نیز همین کار را می کند مثل أكلت السمكة حتى راسها؛ و المعنی یعنی حتی عاطفه معنایش مطلق الجمع است یعنی هم در ترتیب هم در عکس آن و هم در معیت به کار می رود. پس چرا اینجا ابن هشام گفت تنفرد با اینکه حتی را مثل واو دانست؟ بله مباحثی آنجا از زمخشری و ابن حاجب گفته شد که بین حتی و واو اختلاف است و آدرس ها آنجا عرض شد ولی بنابر نظر ابن هشام نمی تواند مدنظر باشد چون گفت لفظاً و معنا مثل واو است.

و الثاني: اقترانها ب «إما» نحو: (إما شاكراً و إما كفوراً)(الإنسان / ۳)

دومین افراد اقتران واو به إما است که بزرگانی فرموده اند مثل وافی|۳/۵۶۰ و همع|۳/۱۵۸ و جنی الدانی در همان آدرس قبلی. مغنی ۱ ص ۷۱ فرمود: إما عاطفه عند الأكثر و مرادهم إما ثانیه که گفته اند حرف عطف است؛ اگر إما ثانیه حرف عطف است عند

الاكثر و این واوی که برسرش میاید نیز حرف عطف باشد آیا حرف عطف یدخل علی مثله فی المعنا؟ زعم یونس والفارسی و ابن کیسان که این غیر عاطفه است کالأولی و ابن مالک هم موافقت کرده با اینها لملازمتها غالبا الواو العاطفة که این کلمه عاطفه در اینجا صفت مشعر به علیت است یعنی اگر این واو عاطفه است دیگر إما نمی تواند عاطفه باشد لذا اینها غیرعاطفه گرفتند چون حرف عطف بر حرف عطف داخل نمی شود و چون اصل در معانی تاسیسیه است نه تأکیدی. جمع این دو صفحه: ابن هشام واو را اینجا عاطفه می داند که منفرد می شود از بقیه حروف عطف به اینکه سر إما می آید پس نظر ابن هشام این است که إما عاطفه نیست و زعم در آنجا پندار صحیح است و ابن هشام نیز نظر آنها را می پذیرد مثل ابن مالک. کسانی که إما را عاطفه می دانستند واو را زائده می دانند.

درس ۹۳

و الثالث: اقترانها بـ«لا» إن سُبقت بنفی و لم تُقصد المعية،

مثال: ما جائئی زید و لا عمرو که این واو مقترن به لا زائده است و به تعبیر استاد لا نصیه. لا نصیه دو شرط دارد: ۱- کلام مسبوق به نفی باشد مثلاً ما جائئی... ۲- لم تُقصد المعية و المصاحبه و المقاربه بین المتعاطفين یا متعاطفات.

علت اینکه باید کلام مسبوق به نفی باشد: اگر کلام موجب باشد مثل جائئی زید و لا عمرو این واو که مطلق الجمع است تشریک می کند متعاطفین را در معنای واحد یعنی زید و عمرو آمد به اقتضای واو و اقتضای لا نیامدن عمرو است لذا تنافی صدر و ذیل پیش می آید یعنی هم مجبئی هم غیر مجبئی برای عمرو ثابت می شود لذا شرط کرده اند که مسبوق بنفی باشد.

علت اینکه معیت باید قصد نشود: مهم اینجا قصد متکلم است و اگر لا نصیه می خواهیم باید قصد متکلم بر معیت و مصاحبت و مقارنت نباشد چراکه اگر باشد عرض خواهد شد که چه می شود. برای لا نصیه متکلم قصد معیت نکند ولو فعلی بکار برد که فی نفسه اقتضای تشریک نداشته باشد؛ در صرف گذشت و ابن هشام هم در فرق نهم خواهد گفت که بعضی از افعال هستند که تشریک طلب اند مثل اختصم زید و عمرو که اختصام دو طرف می خواهد یا تکاتب زید و عمرو یا یستوی زید و عمرو ولی بعضی افعال فی نفسه تشریک طلب نیستند مانند جاء زید که جاء یتحقق بفاعل ما یعنی به یک فاعل، اما در همین جاء اگر متکلم قصد تشریک کند که امری با زید در محی یکسان و همراه است یعنی اگر قصد معیت بکند این لا دیگر نصیه نخواهد بود. دلیل اینکه چرا متکلم باید قصد معیت نکند: شروع جواب با بیان مرحوم رضی| ۴/۳۸۲ و ۳۸۳ : واو برای مطلق الجمع است یعنی می سازد با معیت و عدم معیت. عدم معیت خودش دو حالت داشت: ترتیب و عکس ترتیب. وقتی نفی مقدم شود برجائی که واو به کار رفته مثل ما جائئی زید و عمرو اگر این ما نافیه نمی آمد یعنی در جائئی زید و عمرو، در این سه احتمال می رود: زید و عمرو باهم آمدند یا اینکه اول زید آمد بعد عمرو یا برعکس. اما اگر بر سر آن ما بکار برود یعنی ما جائئی زید و عمرو، این دو احتمال دارد: بفهماند که زید و عمرو مجتمعاً نیامده اند یعنی باهم نیامده اند یعنی می سازد که منفرداً آمده باشند و احتمال دیگر این است که زید و عمرو علی کل حال نیامده اند یعنی چه مجتمعاً چه منفرداً. این احتمال هم هست که این معنای ظهوری است که رضی و معانی و وافى تصریح دارند. وقتی لا بکار می رود یعنی لا نصیه مثلاً در ماجائئی زید و لا عمرو، آن دو احتمال را که یکی اش ظهوری بود تبدیل به یک احتمال می کند مانند من نصیه که وقتی می آمد دو احتمالی را تک احتمالی می کرد. لذا استاد برای تشبیه به آنجا که ابن هشام گفت من نصیه اسم این لا را لا نصیه گذاشت که تک احتمالی می کند یعنی این را نص می کند در یک معنا.

ص ۲۵۳ مغنی: كذلك لا المقترنة بالعاطف فی نحو ماجائئی زید و لا عمرو و یسمونها زائده و لیست بزائده البتة آقابون زائده می گویند ولی ابن هشام می گوید زائده نیست یعنی این لا زائده به معنای مشهور و صرف توکید نیست یعنی مانند لیس زید بقاءم که باء لمجرد توکید بود نیست. أ لا تری شاهد هست برای اینکه چرا زائده نیست، أنه اذا قیل ما جائئی زید و عمرو احتمال دو چیز را أن

المراد (مراد متلکم) نفی المجبئ کل منهما علی کل حال و ان یراد نفی اجتماعهما فی وقت المجبئ. فاذا جبئ بلا صار الکلام نفا فی المعنی الاول. لا معنای ظهوری را نص می کند یعنی نیامده اند چه مجتمعا چه منفردا. چرا در استفاده از لا نصیه متکلم نباید قصد معیت بکند و چه مشکلی پیش می آید در صورت استعمال؟ اگر قصد معیت بکند و با این قصد کلام را بکار برد دیگر معنا ندارد که بگوئیم زید و عمرو نیامدند چه مجتمعا چه منفردا یعنی منفردا می پرد چراکه وقتی متکلم قصد معیت بکند دیگر دو احتمال ندارد و تک احتمالی می شود و این لا نصیه برای چه بیاید. لذا شرط دوم برای این است.

سوال: اگر متکلم قصد معیت بکند و بگوید ما جائئی زید و لا عمرو آیا این استعمال غلط است؟ جواب: این استعمال بنا بر زائده نصیه بودن غلط خواهد بود ولی این استعمال فی نفسه صحیح است در صورتی که لا زائده لمجرد توکید باشد نه لا نصیه که بخواهد نص در معنای ظهوری بکند. این زائده ای است که اگر بر داریم جزء المعنا می پرد مثل جئت بلا زاد که لا زائده است ولی بدون آن معنا جئت بزد می شود، اینجا در لا نصیه نیز چنین است یعنی وقتی لا نصیه را ساقط کنیم آن احتمال دیگر می آید. مثل مثال سیوطی: زید کان قائم که کان زائده بود و کذا من نصیه نیز اگر ساقط بشود آن نصیت می افتد. ادامه آن صفحه ص ۲۵۳: نعم هی فی قوله و ما یستوی الاحیاء و لا الاموات لمجرد التوکید. این نعم را در حواشی استدراکیه گفتند ولی هماناعلاما للمستخبر است که سوالش در تقدیر است. یکی سوال می پرسد اینکه این لائی که قبلش واو عاطفه و نفی به کار رفته لیست بزائده البتة یعنی هیچ جا زائده لمجرد توکید نیست؟ این هشام جواب می دهد بله در اینجا است. این آیه این خصوصیت را دارد که فعلش استواء است و ماده استوا دو طرف می خواهد یعنی به قصد من متکلم نیست که معیت اراده کنم یا نه بلکه خودش ذاتش دو طرف می طلبد لذا اینجا افراد معنا ندارد و مثل ما جائئی زید و لا عمرو می شود. در تمام افعال که دو طرف است افراد معنا ندارد و اگر لا به کار رود لمجرد توکید و زائده بمعنی المشهور است لذا در این آیه زائده نصیه نیست و اگر در همانند ما جائئی زید و لا عمرو اگر متکلم قصد معیت بکند لا به معنای مشهور یعنی لمجرد توکید است نه لا نصیه.

[اشکال: اگر در ما جائئی زید و لا عمرو هم احتمال لا نصیه باشد هم لا لمجرد توکید از کجا بفهمیم متکلم قصد معیت کرده است یا نه؟ اگر قرینه داشته باشیم که متکلم قصد معیت کرده است یا نه دیگر نیاز به آمدن لا نصیه نبود و ما از قرینه می فهمیدیم که این تک احتمالی است حال آنچه که گفته شد خود این لا قرینه است برای اینکه این تک احتمالی است؟]

اقترانها بلا

منظور لا زائده نصیه است که اگر منتفی شود قسمتی از معنا منتفی می شود.

نحو: «ما قام زید و لا عمرو» لتفید أن الفعل منفی عنهما

فعل نفی می شود از معطوف و معطوف الیه.

فی حالتی الاجتماع و الافتراق

هم معیت هم ترتیب هم عکس ترتیب را می پراند لذا می شود تک احتمالی. افتراق دو مصداق داشت به نحو ترتیب و عکس ترتیب.

و منه : (وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَى) (سبا / ۳۷)

منه آورد چون تطبیق این مثال دقیق تر از قبلی است که با نحو آورد لذا باید دقت بیشتری کرد. علت آوردن منه: در ظاهر این آیه آن معنای واحد را در قبل نمی بینید لذا ندیدن او در ظاهر سبب نشود که این لا نصیه نباشد. نمونه ۱۸/۱۰۸.

و العطف حينئذ من عطف الجمل عند بعضهم على إضمار العامل، و المشهور أنه من عطف المفردات،

بعض نحویین گفته اند عطف در این مثال ها عطف جمله بر جمله است که ما جائی در تقدیر است یعنی ماجائی زید و ماجائی عمرو. ولی مشهور می گویند عطف مفرد است چراکه اصل لفظی عند العقلاء اصالت عدم تقدیر و اضمار است.

و إذا فقد أحد الشرطين امتنع دخولها (لا نصيه) فلا يجوز نحو: «قام زيد و لا عمرو»

لا يجوز است چون ماقبل نفی نداریم و لا لمجرد توکید هم باید ماقبلش نفی بیاید.

و إنما جاز (وَلَا الضَّالِّينَ) (الفاتحة / ۷)

این استعمال جائز است بنا بر لا نصیه چون قبل اش غیر آمده است چراکه نفی با ادات غیر صریحه هم کافی است.

لأن فی «غیر» معنی النفی و لایجوز «ما اختصم زید و لا عمرو» ؛

این لا یجوز بنابر این است که لا را نصیه بگیریم وگرنه جایز است که لا را لمجرد توکید بگیریم.

لأنه للمعیه لا غیر

چون اختصم دو طرف می خواهد و به قصد متکلم نیست. ابن هشام دوباره لا غیر را بکار برد در حالی که خودش ص ۱۷۷ گفته بود استعمالش صحیح نیست. وافی |۳| ۵۶۷ و رضی |۴| ۳۸۳ و ۳۸۴ و همع |۳| ۱۵۸ معانی |۳| ۱۹۷ .

و أما (و ما یستوی الأعمی و البصیر و لا الظُّلُمات و لا التُّور و لا الظُّل و لا الخُرُور، و ما یستوی الأحياء و لا الأموات) (فاطر / ۱۹
(۲۲) ف «لا» الثانية و الرابعة و الخامسة زوائد لأمن اللبس.

اینجا سه بحث است: اما در جواب چه اشکال مقدر است؟ منظور از زوائد چیست و مقابلش چیست؟ تکلیف لای اول و سوم چه میشود؟

اینها سه تا زوائد بمعنی المشهور اند یعنی لمجرد توکید است چون ماده یستوی است و بخاطر ماده یستوی در امان هستیم از اشتباه چون در این ماده معیت است که کلام را تک احتمالی می کند و در اینجا احتمال لا نصیه بودن را خارج می کند. لذا در همین آیه بر سر البصیر لا به کار نرفته است و لذا اصل معنای ما یستوی الاعمی و البصیر با ما یستوی الاحیاء و لا الاموات باهم فرقی از لحاظ آمدن لا دوم ندارند چون این لا زائده لمجرد توکید است و مثل لیس زید بقائم و لیس زید قائما است بخاطر اینکه استواء در هر دو جا تک احتمالی است.

یک احتمال دیگری نیز در این آیه است: به عنوان مثال در ما یستوی الاحیاء و لا الاموات دو نظر وجود دارد یک نظر لا لمجرد توکید است و نظر دیگر در مجمع البیان |۷| ۸ و ۶۳۳ آمده که می فرماید: آنها نافیة لاستواء کل واحد منهما لصاحبه علی التفصیل که معانی النحو |۳| ۱۹۷ و ۱۹۸ این نظر را بیان کرده: اگر مدخول خودش که در مثال ما استوا است جنس باشد مثل احیاء و اموات آیه می خواهد بگوید که احیا ها خودشان بین خودشان مساوی نیستند و برخی اقوی هستند از همدیگر مثل احیاء مقدس اردبیلی، بهجت و امام کما اینکه اموات نیز خودشان بین خودشان یکسان نیستند. این احتمال جائی معنا دارد که اسم جنس باشد و در ما یستوی محمد و لا علی معنا ندارد و لا لمجرد توکید است چون تعداد بردار نیست. پس احیا بین خودشان مساوی نیستند و اموات نیز چنین و البته احیا از یک طرف در مقابل اموات نیز مساوی نیستند.

در لای اول و ثالث سه نظر وجود دارد:

لا زائده نصیه باشد که این نظر دسوقی|۲/۳۲۶ و امیر|۲/۳۱ و دکتر عبداللطیف|۴/۳۵۸ است. اگر نصیه است این ماده یستوی را چه کار کنیم؟ جواب: بد عطف گرفتند چراکه ما نمی خواهیم بگیم اعمی و بصیر از یک طرف با ظلمات و نور از طرف دیگر متعاطفین هستند تا لا سُبُقت بماده استواء یعنی بدین صورت نیست که اعمی و بصیر معادل زید باشد و ظلمات و نور معادل عمرو که به یستوی بخورند یعنی این دو طرف عطف نیستند بر یکدیگر بلکه استوا روی آن اعمی با بصیر رفته است و ظلمات با نور است و همینطور ظل و حرور باهم. آیه می خواهد بگوید اعمی و بصیر باهم مساوی نیستند چه در کنار ظلمات و نور باشند یا نباشند. مجتمعا و منفردا اعمی و بصیر مساوی نیستند و ظلمات و نور یکسان نیستند و کذا ظل و حرور. لذا آن وقت استوا نمی آید برسر لا که نفی در کلام موجود یعنی شرط اول موجود است و استوا و قصد معیت در کلام معدوم نسبت به لای اول و ثالث لذا شرایط فراهم است برای لا نصیه. پس اعمی و بصیر یکسان نیستند چه تنها بیایند چه در کنار ظلمات و نور و چه در کنار ظل و حرور. نظر دوم لا نافیة باشد: آقای حجت|۵/۱۵۱۷ گفته لای اول و سوم معادل ما یستوی است یعنی لا یستوی الظلمات و النور و لا یستوی الظل و الحرور. لا نافیة است و یستوی در تقدیر میگیریم که لا بر سرش آمده.

نظر سوم که از بعضی عبارات بدست می آید: لا زائده لمجرد توکید است مثل شماره دو و چهار و پنج است که از اعاضی بدست می آید.

جلسه ۹۴

چه سوالی مقدر بوده که ابن هشام اما آورد چون اما دفع دخل مقدر و استیناف بیانی است؟ کسی از ابن هشام می پرسد اینکه شرط کرد عدم قصد معیت را فلذا لا یجوز ما اختصم زید و لا عمرو آن شرط نقض می شود به این آیه شریفه در این ماده استوا حتما معیت قصد شده چون طرف خواه است پس چطور لا به کار رفته است؟ ابن هشام جواب داد به این سوال مقدر که این لا ثانیه و رابعه و خامسه لا زائده است نه لا نصیه و شرط ما درست است. گفته شد که در لای اولی و ثالثه سه نظر وجود دارد. نظر سوم لا لمجرد توکید است. آیا در عبارت ابن هشام می شود لمجرد توکید را به لا اولی و سومی نسبت دهد؟ بعید است ولی غلط نیست چراکه اگر چنین بود هر پنج تا را زائده لمجرد توکید می گفت و قید دومی و چهارمی و پنجمی لازم نبود. این قید را زده بخاطر اینکه آن دو از این سنخ نیستند. لذا این نظر از عبارت ابن هشام بعید است. چرا غلط نیست و بعید است؟ چون ممکن است ابن هشام این قید ثانیه و رابعه و خامسه را توضیحی بداند نه احترازی یعنی چون مستشکل ناظر به این سه لا صحبت کرده، ابن هشام نیز متناسب آن این سه تا را گفته است و لا اولی و سومی را بیان نکرده است لذا بعید است. به این دو عبارت تفسیری دقت شود:

علامه|۱۱/۳۷: تکرار حروف نفی مرة بعد مرة لتأكيد النفي و هیچ تفصیلی علامه نداده است و گفته این پنج لا برای تاکید نفی است. تأمل کنید آیا ظاهر این کلام را به علامه نسبت بدهیم که هر پنج تا برای مجرد تاکید است یا می شود نظر علامه را جوری تفسیر کرد که منافاتی نداشته باشد که آن سه تا لمجرد توکید باشند و اولی و سومی نصیه یا معادل ما یستوی باشند که اینها نیز نفی را می رسانند. چون لا نصیه لمجرد توکید نبود اما اشکال نداشت که معنای نفی را هم برساند لذا کلام علامه تهافتی ندارد.

کشاف|۳/۲۷۳: ان قلت اگر از من پرسی: لا المقرونة بواو العطف ما هي قلت: اذا وقعت الواو في النفي (ما یستوی) قُرنت بها (بلا) لتأكيد معنى النفي اگر واو در نفی بکار رود مقرون می شود به لا برای تاکید نفی. ایشان هم هیچ تفصیلی بین این پنج تا نداده اند و همه برای نفی است. چیزی که در کلام علامه گفتیم اینجا نیز تطبیق دهید. فان قلت هل من فرق بين هذه الواوات قلت بعضها ضمت شفعاً الى شفع و بعضها وتراً الى وتر. یعنی برخی دو را به دو وصل می کند و برخی یک را به یک وصل می کند. عین همین فرمایش را علامه طبرسی در جوامع الجامع|۳/۳۷۱ دارد. آیا این بیان نشان نمی دهد که این لا ها نباید از یک سنخ باشند یا هیچ دلالتی ندارد؟

آدرس: آلوسی|۲۲/۱۷۱ و ۱۷۲ نکته قابل استفاده ای ذیل آیه ندارد، تبیان شیخ طوسی|۸/۳۸۷، بحر المحیط|۷/۳۰۶ و فخر رازی|۲۶/۱۶. کنز الدقائق|۸/۳۳۹: لا لتأكيد نفی الاستواء و تکریرها علی الشقین لمزید توكید. نمونه|۱۸/۲۲۹ و ۲۳۰.

و الرابع: اقترانها ب «لكن»

آدرس های دیروز و وافی|۳/۵۶۸ حاشیه ۲.

نحو قوله تعالى: (وَ لَكِنْ رَسُولُ اللَّهِ)(الأحزاب / ۴۰)

این کدام لکن است؟ ورود نمی شویم چون نخوانده اید که بحث لکن ص ۲۶۰ است که از مشکلات مغنی می باشد و ابن هشام از مطلب اصلی در می رود. لکن به دو نوع نحو به کار برده می شود: مخففه از ثقیله و هی حرف الابتداء و خفیفه باصل الوضع که از اول واضح چنین وضع کرده و مخفف نیست. این دو تا را باید از کجا تشخیص داد؟ ابن هشام از زیرش در می رود ولی مهم است چون در آیات و روایات می باشد. خفیفه باصل الوضع فان ولیها کلام فهی حرف ابتداء لمجرد افادة الاستدراك و لیست عاطفه و یجوز ان تستعمل بالواو نحو قوله: و لكن كانوا هم الظالمين. و بدونها یعنی بدون واو. و إن ولیها مفرد فهی عاطفه بشرطین: احدهما ان یتقدمها نفی او نفی، الشرط الثاني ان لا تقترن بالواو مثال می زند ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لكن رسول الله. یعنی لکن کان رسول الله که آنجا ابجائی است که وقتی خواندید به اینجا سرایت بدهید.

و قول الكميت في آل البيت:

۳۰۶ و لكن إلى أهل الفضائل والنهي و خير بنی حواء و الخير يُطلب

این شعر بیت ادامه شعر شماره ص ۳۰ است. ترجمه شعر: لکن(شوق و علاقه من: از بیت بعد بدست می آید). به سوی اهل فضایل و عقل(نهی جمع نُهیه که در روایات در مباحث عقل اصول به کار رفته است). و بهترین فرزندان حوا است و حال آنکه بهترین چیز(با این شوق و علاقه) طلب شده است.

در سیوطی ملاحظه شد که نعت به حقیقی و سببی تقسیم می شود که فرمود: نعت سببی جری(حمل و ربط که بار ها عرض شد نعت یک نوع حمل است کما اینکه حال یک نوع حمل است در فصل عقد لتدرب گفته شد). بر موصوف حقیقتا ندارد بلکه مربوط است به سببی موصوف که به چنین نعتی سببی می گفتند، سببی یعنی عنوانی مربوط به موصوف. وقتی سببی موصوف شد باید از لحاظ لفظی ربط به موصوف پیدا کند تا عنوانی باشد که مربوط به سببی موصوف است. مثال مررت برجل عالم ابوه که عالم حمل بر رجل نشده بلکه مربوط به سببی موصوف است که رابط یعنی ضمیر می خواهد. وافی|۳/۴۵۲: هو الذی یدل علی معنی فی شی بعد الموصوف له صلة و ارتباط بالمنعوت. مطلب وافی درباره نعت سببی است. سیوطی نیز ص ۱۶۱ در باب اشتغال: هو ان یتقدم اسم و یتاخر فعل او شبهه که قد عمل فی ضمیره او سببیه لولا ذلک لعمل فیه او فی موضعه. اسمی است که مقدم شده که به آن اسم مشتغل عنه می گفتیم و فعل یا شبه فعل عمل کرده در این ضمیر اسم مقدم یا قد عمل در سببی اسم مقدم یعنی چیزی که مرتبط است با آن اسم مقدم. چون سببی است لذا باید سببیت در لفظ آشکار شود چراکه سامع از کجا متوجه شود لذا نیاز به رابط دارد که من جمله آن ضمیر است: زیذا اکرمت اخاه که اخا سببی زید است چون دارای ضمیر است که به زید بر میگردد.

ربط این دو بحث به بحث اینجا:

اگر در نعت سببی ما یک اسم اجنبی داشته باشیم و در اشتغال نیز یک اسم اجنبی که اجنبی در مقابل سببی است یعنی هیچگونه ارتباطی با اسم مقدم در اشتغال نداشته باشد و با موصوف در نعت سببی نداشته باشد. در این جاها باید با واو عطف یک سببی را عطف به اجنبی کرد که مشکل حل می شود مثل مررت برجل قائم زید که زید اجنبی است نسبت به رجل که برای حل آن

باید مررت برجل قائم زید و اخوه گفت که این استعمال صحیح می باشد. در اینجا زیداً ضربت عمراً که برای حل زیدا ضربت عمراً و اخاه می شود.

و الخامس: عطف المفرد

کلمه مفرد قید احترازی است چون این بحث در جمل با فاء تحقق می یابد که سببی جمله را عطف میکنیم به اجنبی جمله با فاء کما صرح به دسوقی ۳۲۶/۲.

السببی علی الأجنبی

اجنبی عائد ندارد و بی ربط است.

عند الاحتیاج إلى الربط

در حال سببی نیز همین کار را می توانیم بکنیم و این دو جایی که گفتیم به عنوان مثال بود. قانون کلی این است: ت عطف مفرد سببی بر اجنبی عند احتیاج الی رابط.

«مررت برجل قائم زید و أخوه»، و قولک فی باب الاشتغال: «زیداً ضربت عمراً و أخاه».

اخوه سببی و زید اجنبی است. ص ۴۶۱ همین بحث باب اشتغال مطرح می شود که ضمیمه کنید. بحث باب اشتغال در وافی ۵۶۹/۳.

و السادس: عطف العقد علی النیف

عقد در بحث عدد ملاحظه شد: عقد و عقود که مشهور می گویند منظور ۲۰، ۳۰، ۴۰ و ... به بعد است و قولی هست که ۱۰۰ به بالا را نیز شامل می کند. وافی ۴۸۶/۴ حاشیه ۲ وافی ۵۶۸/۳ حاشیه ۱. نیف: لسان ۳۳۱/۱۴ ناف ینوف اجوف واوی: ارتفع اشرف و طالع: بالا رفت، زیاد شد، طولانی شد به این ناف گویند.

از عدد بیست اگر بخواهیم برویم بالا و زیادش کنیم یعنی بیست و یک و بیست دو تا به عقد بعدی برسیم که سی است اینجا حرف عطفی که بکار میرود بین دو تا عقد تا اعداد زیاد شود واو است. منظور از نیف همان یکان است که این منظور در لسان دارد: کل ما زاد علی العقد فهو نیف بالتشدید حتی یبلغ عقد الثانی البتة نیف به تخفیف نیز می توان خواند گرچه استاد عرفان نوشته اند نیف از اغلاط مشهوره است ولی لسان دارد که و قد یخفف.

نحو: «أحد و عشرون».

ابن بیان ابن هشام ناقص است باید اینجوری می آورد: عطف العقد علی النیف عند ترکیبهما و جعلهما عددا واحدا کما اینکه معانی ۱۹۷/۳ این را دارد: اذا وقعا دفعتا واحداً که همین عبارت بالایی استاد است. چراکه اشکال ندارد اینکه بگویی من بیست تا مداد خریدم ف دو تا مداد خریدم و کذا «ثم» یا «فاء» یا «لکن» و... لذا این هم صحیح است که واو نیاید پس اون حرف ابن هشام در ترکیبشان است. محشین تصریح دارند مثل دسوقی و امیر.

و السابع: عطف الصفات المفترقة مع اجتماع منعوها

اجتماع منعوت یعنی با یک لفظ بیاوریم همراه با ادات تثنیه و جمع اما صفات آنها را با چند لفظ بیاوریم. شما می خواهید بگویید برخورد کردم به رجل عالم و رجل عادل که می توانی بگویی مررت برجل عالم و رجل عادل در اینجا هم منعوت ها ازهم جدا اند هم صفات ولی عرب یک کار دیگر هم کرده یعنی: مررت برجلین عالم و عادل: این صفات جدا را با واو به هم عطف می کند که این فقط کار واو است و جای بقیه حروف عطف نیست.

نکته مهم: اگر در این کاربرد ما به عادل می‌گوییم صفت، این صفت معنوی است نه صنعتی چون از لحاظ نحوی باید بگوییم عطف علی الصفت او نعت. بلکه در معنا به عادل صفت می‌گوییم یعنی عادل صفت معنوی است نه صنعتی. ابن هشام گفت عطف صفات که این صفات برخیشان صفت فی المعنی است که در واقع معطوف است که عطف شده است؛ وافی به این تصریح دارد |۳/۵۶۸: و الواقع بعد هذه الواو يسمي معطوفاً ولا يصح تسميته الآن نعتاً كما ما عبارت را با معنایی کردن درست کردیم. مثل جاء زيد و عمرو که به عمرو فاعل می‌گویند که فاعل فی المعنا است یعنی صدر منه فعل المجبئ ولی در صنعت باید معطوف گفت.

كقول ابن ميادة: ٣٠٧ - بكيت، و ما بكا رجل حزين علي رعين مسلوب و بال

یعنی یک از آن رعیین مسلوب است یعنی ویران و دیگری بال یعنی کهنه. این شعر در شرح ایات مغنی اللیب |۶/۷۸: مسلوب الذی سلب بهجته جایی که از افراد و سکنه خالی بشود که چون خالی شده آنجا شادی و خوشی رخت بر می‌پندد. بال: کهنه. ترجمه: گریه کردم در حالی که نیست گریه کردن مرد غمناک بر دو منزلی که یکی ویران است و دیگری کهنه.

درس ۹۵

و الثامن: عطف ما حقه التثنية أو الجمع

وافی |۳/۵۶۸ و صبان |۳/۹۳ هم این را نقل کرده اند. بعضی به غلط تصور کرده اند که حق اینجا به معنای فصاحت و صحت است یعنی اگر تثنیه و جمع بکار برود فصیح و صحیح است ولی اگر به جای تثنیه و جمع از واو عطف استفاده کنیم غیر فصیح و صحیح است. ظاهراً این مطلب درست نیست چرا که شیخ بها در صمدیه گفت تثنیه آنجایی است که ما بی نیاز بشویم از جمع متعاطفین بالواو یا متعاطفات در جمع و این را خیلی ها بیان کرده اند و لذا این عطفی که اینجا داریم هم صحیح است هم فصیح است. پس این حق چیست؟ همانگونه که صبان و دسوقی |۲/۳۲۷ دارند منظور از حق یعنی اصل، غالب و کثیر. البته کثیراً تثنیه و جمع با واو بکار نمی‌رود بلکه از ادات جمع ساز و تثنیه ساز استفاده می‌شود. مثال برای الثامن: به جای ایام می‌گوییم یوم و یوم و یوم که این هم فصیح است هم صحیح که دسوقی به این تصریح دارد: فلا ینافی ان التفریق بالواو فصیح الا انه خلاف الکثیر الغالب.

نحو قول جحدر بن مالک : ٣٠٨ لیث و لیث فی محل صَنک کلاهما ذو أشرو مخک

مثال ابن هشام در لیب این نبوده است ولی در مثال برای جمع همان شعر ۳۰۹ بوده است. این اساتید ظاهراً وقتی شرح ایات مغنی اللیب |۶/۸۳ را دیده اند آقای بغدادی این شعر لیث و لیث را برای تثنیه می‌آورد و لذا اینها هم این شعر را آورده اند و اون را حذف کرده اند. و شاهد هم اینکه به در هر دو بیت به یه جا رجوع داده اند.

منظور از لیث اول: خود شاعر است لیث دوم: شیر درنده. این آقای جحدر شاعر را انداخت داخل زندان و در داخل زندان یک شیری هم کنار این انداخت. او هم گفت که من را از کی می‌ترسانید من خودم هم شیر هستم لذا به جای لیثان اینگونه آمده است. تأمل: شما تأمل کنید که طبق مباحث صرفدر بحث تثنیه آیا می‌شود این دو لیث که از لحاظ مصداقی یکسان نیستند تبدیل شود به لیثان یا اصلاً نمیشد لیثان به کار ببرد؟ ظاهراً مباحثی بود که در این بحث اثر می‌گذاشت. ظاهراً که نشود این را گفت لیسان. صنک یعنی تنگ محل زندان که شاعر را انجا انداختند. هردوی این لیثا صاحب شر زیاد و خشونت و سختی هستند.

و قول أبي نؤاس : ٣٠٩ - أقمنا بها يوماً و يوماً و ثالثاً و يوماً له يوم الترحل خامس

این شعر کمی حالت چیستان دارد مانند شعر ۶۰ ص ۹۰ است. سیوطی از این شعر ابی نواس صرف نظر کرده چراکه ایشان از آقایانی که بشود به شعر او استشهاد کرد محسوب نمیشود. ص ۱۲۴ در حاشیه ۴ نیز همین اشکال شده است که ابی نواس قابلیت استشهاد را ندارد. شاید اینکه این هشام اینرا آورده است به عنوان مثال است نه برای استنهاد. بله برای استنهاد، کلام او چنین قابلیت را ندارد. حکایت این شعر: ابی نواس با یکسری از دوستان به مدائن حرکت کرد و در ایوان مدائن مکتوا: اقمنا بها یعنی فیها که ضمیر به ایوان کسری می خورد در مدائن. به جای ایاماً گفته یوما و یوما و ثالثاً و یوما. چیستان این شعر این است که چند روز اقامت کرده اند؟ یوم آخر چنین صفت دارد: برای این یوم، یوم کوچ کردن پنجم است. یوما روز چهارم می شود که یوم رفتن نسبت به این یوم پنج روز است پس هشت می شود که این هشام و وافی می گوید ۸ روز ولی بعضی گفته اند هفت روز مانده اند چون روز هشتم، روز ترحل است نه یوم الاقامه بلکه روز اقامه ۷ تا است. جواب داده اند که اگر کسی نصف روز هم یک جایی بماند می گویند که آن روز هم آنجا بوده لذا هشت می شود. بعضی گفته اند این قضیه در تاریخ ثبت شده است که اینها خودشان گفته اند که چهار روز مانده اند و روز ترحل روز پنجم است: و مکثوا فیه اربعه ایام یاکلون و یشربون ثم رحلوا یوم الخامس: و یوما که یوم ترحل، روز پنجم می شود نسبت به روز اول.

و هذا البيت يتساءل عنه أهل الأدب، فيقولون: كم أقاموا و الجواب: ثمانية؛ لأن يوماً الأخير رابع و قد وُصف بأن يوم الترحل خامس له، و حينئذ فيكون يوم الترحل هو الثامن بالنسبة إلى أول يوم.

ثمانیه چرا منصوب است؟ اخیر اگر صفت یوم است چرا معرفه است؟ قبلاً جواب داده شد. ظاهراً اضافه اول به یوم اضافه صفت به موصوف باشد یعنی یوم اول. وافی ۵۶۹/۳. نکته: بعضی گفته اند که با این بیان یعنی به صورت عطف آوردن هم تعداد روز های ماندنشان هم جمع بودن یوم را می رسانده که با صیغه جمع تعداد ایام را نمی شد رساند. لذا اینجا به غرض، اینگونه گفته اند. نکته: بعضی مانند دسوقی گفته اند که نیاز فی اختصاص واو بهزه چون بحث سر افرادات واو و اختصاصات آن بود ولی اینجا از فاء هم می توان استفاده کرد؛ پس از اختصاصات واو نیست. شاید بشود جواب داد که در عقد علی نیف عده ای گفته اند: بیست ثم یک نیز می توان استفاده کرد. اینجا نیز به قصد متکلم است یعنی یک وقت مقصود متکلم این است که ترتیب را برساند با فاء می شود که بگوید یوما فیوما ثالثاً که این از اختصاصات واو نبود ولی اگر مجموع روز های ماندن است روی هم و نظری به ترتیب ندارد از این حیث می شود از اختصاصات واو مثل آنچه که در سادس نقل شد.

و التاسع: عطف مالا يستغنى عنه

در سیوطی ص ۲۸۵ ملاحظه شد؛ عطف آن چیزی که از آن بی نیازی حاصل نمی شود مثل فاعل در فعل هایی که اقتضای اشتراک دارند. این افعال فاعلشان به مفرد ختم نمی شود چون معنایشان مستغنی نیست نسبت به مفرد. موردی که اینها را به هم عطف می کند واو است. وافی ۵۶۲/۳ و صبان ۹۳/۳ و همع ۱۵۶/۳ هم این را نقل کرده اند.

ک «اختصم زید و عمرو» و «اشترک زید و عمرو» و منه قول النبی (صلی الله علیه و آله و سلم): «لولا أنّ الذنب خیر من العُجب ما خلا الله (رها نمی کرد) بین عبده المؤمن و بین ذنب أبداً»

این روایت را چهار استاد آوردند. چرا به منه آوردند؟ تطبیق بحث بر این مثال کمی دقت می خواهد. شاهد مثال واوی است که بین این دو تا بین به کار رفته است. چه طور این واو در این روایت برای عطف ما يستغنى عنه است؟ از مطالبی که ص ۲۹۸ عرض شد آنجا مباحث کاربرد بین را در بینما گفتیم که از لسان آدرس دادیم که بین یا به متعدد اضافه می شود مثل جلست بین العلماء یا اگر به مفرد اضافه شود باید به وسیله واو فقط یک مفرد دیگری به کار رود مثل جلست بین زید و عمرو. پس اینجا بخاطر خاصیتی است که بین دارد اینجا بین عبده و بین ذنب است که همانجا مطرح شد که یک وقتی هایی بعد از واو عطف بین تکرار میشود برای توکید لذا اینجا می توانست بین عبده و ذنب باشد.

ص ۱۸۴ شعر ۱۴۳: آنجا به جای واو، فاء بکار رفته است بین الدخول فحومل با اینکه دخول و حومل اسم مکان و هر دو مفرد است چرا؟ این هشام در آن صفحه وارد بحث شده که عده ای فرموده اند این فاء به معنای واو است چرا که به تصریح آقایان اهل دقت در استعمال عرب، باید اینجا واو بکار برود. اگر فاء به معنای واو اثبات نشده جواب دیگری می دهند: یک مضاف محذوف اینجا وجود دارد مثلا بین مواضع دخول و مواضع حومل که این بیان در مغنی ۲ ص ۲۹۹ در شعر ۲۷۲ عرض شد. آدرس: لسان | ۱ | ۵۶۰ و ۵۶۱، قاموس المحيط ص ۱۱۹۲، وافی | ۳ | ۵۶۳ و حاشیه ۱، اشمونی و صبان | ۳ | ۹۳. و آدرس های دیگر در ص ۲۹۸ عرض شد. این روایت در وسائل | ۱ | ۱۰۴ در وسائل ۳۰ جلدی.

این هشام گفت که معنای واو مطلق جمع است لذا با مصاحبت و ترتیب و عکس ترتیب می سازد. از لیب و همع نقل شد که بعضی گفته اند که واو وضع شده است برای افاده ترتیب و دلیل آنهم ذکر کردیم که ترتیب در ذکر معلول است و علت می خواهد یعنی در جاء زید و عمرو، زید در بیان معلول علتی است که علت آن این است که فی الثبوت و الواقع مجیی اول از زید صادر شد و بعد از عمرو لذا چون فی الواقع مجیی زید زود تر از عمرو واقع شده در لفظ و ذکر هم اینگونه گفته شده است لذا واو برای ترتیب وضع شده است. این هشام می گوید این خاصیت نهم واو، اقوی الادله است برای رد این قول که واو برای مطلق جمع است و وضع نشده است برای ترتیب فقط.

و هذا من أقوى الأدلة على عدم إفادتها الترتيب

منظور این هشام از این عبارت این نیست که واو کلا ترتیب را نمی رساند چرا که با اول بحث خودش ناسازگار خواهد بود بلکه منظور افاده وضعی است یعنی کسانی که قائل شده اند که واو وضع شده است برای ترتیب. هذا در هذا من اقوی... به کجا می خورد؟ اگر به فرق تاسع بزنیم یعنی این اختصاص که عطف ما لا یستغنی عنه بود به وسیله این نهمی سبب می شد واو از بقیه حروف عطف جدا شود؛ چون در عطف ما لا یستغنی عنه در ذاتش مصاحبت و معیت خوابیده است مثلا در اختصم زید و عمرو که در این فعل اختصام زید و عمرو معیت دارند و ترتیب معنا ندارد؛ لذا اقوی ادله است برای عدم افاده ترتیب به نحو وضع برای واو یعنی دو طرف این واو باهم مصاحبت دارند لذا این رد می کند اینکه واو وضع شده باشد برای ترتیب. اشکال: بعض محشین مانند دسوقی | ۲ | ۳۲۸ و امیر | ۲ | ۳۲ اینجا گفته اند ما قبول داریم که در این مثال ها که لا یعقل الفعل الا مع که برای اینکه این اختصام شکل بگیرد باید معیت داشته باشد اما این بیان شما که اقوی الادله است قبول نداریم چون آقایانی که می گویند واو وضع شده است برای ترتیب در نبود قرینه است و در اینجا که قرینه داریم (قرینه خود فعل اشتراک است چون این فعل خاصیت شان این گونه است لذا اینها اشکال کرده اند. و شما قرینه اش را انداختید. به جز این هشام دیگرانی هم این بیان را دارند مانند جنی الدانی ص ۱۶۰: من احد الادله گفته است. دفاع از ابن هشام: استاد هذا را به تاسع زد نه به این مثال ها که قرینه داشته باشد یعنی ابن هشام دقیق حرف زده اینکه فرمود در اختصم زید و عمرو معیت است و این از اختصاصات واو است و حروف دیگر به کار نمی رود؛ این اختصاص شدن معلول است و علت می خواهد اینکه در اینجا نمی شود به جای واو حرف عطف دیگری ذکر شود؟ این بر می گردد به وضع واو که وضع معنوی واو مطلق جمع است که گفتیم معنای راجح اش مصاحبت است (عبارت ابن مالک) لذا اتفاقا بخاطر همین رجحان واو انتخاب شده است پس اینکه از اختصاصات واو است معلول است و علت می خواهد که علتش وضعش است چون خصوصیت افاده معیت در واو است لذا واو انتخاب شده. پس واو وضع نشده برای افاده ترتیب که اگر وضع شده باشد باید گفت این معنای مصاحبت مجازی است در حالی که گفتیم این معنای اختصاصی واو است. لذا واقعا بیان درستی است و اقوی الادله می باشد که این خصوصیت مصاحبت سبب شده اختصاصی واو شود. به نظر استاد اشکال وارد نیست.

در ص ۳۱۴ ذیل بحث (و جوز الزمخشری فی... .) گفتیم آقایان در باب عطف عباراتی دارند: معطوف در حکم تکرار عامل است یعنی جاء زید و عمرو یعنی جاء زید و جاء عمرو. گفتیم که این عبارت مخالف دارد و ثانیاً موجب کلیه نیست که در همینجا اختصم زید

و عمرو نمی شود اختصم زید و اختصم عمرو چون عطف ما یستغنی عنه است لذا اشمونی|۳|۱۲۱ دارد: لایشتراط صحة تقدير العامل بعد العاطف لصحة اختصم زید و عمرو و امتناع اختصم زید و اختصم عمرو. پس این شرط درست نیست که اگر یک جایی این شرط نبود عطف درست نباشد. وافی|۳|۶۵۳ هم نکات خوبی دارد.

و تشارکها(الواو) فی هذا الحكم «أم» المتصلة فی نحو: «سواءً علی أقمّت أم قعدت» فإنها(ام) عاطفة مالا یستغنی عنه.

قعدت را به اقمّت عطف می کند. در مغنی یک بحث همزه تسویه ملاحظه شد که سواء نیاز به دو طرف دارد که آنجا مباحث مبسوطی در مورد اینکه ام تبدیل به واو می شود و اینکه تأویل به مصدر می رود و همزه تسویه از سابق ها است مطرح شد؛ برخی گفته اند حرف مصدری است که ما قبولی نکردیم و گفتیم هر تأویل به مصدری نیاز به حرف سابق ندارد.

ابن هشام ص ۳۳۳ در حل: نظیرها فی الاختصاص بطلب التصدیق ام المنقطعه و عکسها ام المتصلة. تصریح کرد به اینکه ام متصله از ادات استفهام است و در طلب تصور بکار می رود لذا یجاب بالتعین. اینجا هم که می گوید تشارک ام واو را در این حکم لازمه اش این است که ام متصله عاطفه است تا با واو در این حکم مشارکت داشته باشد بلکه خودش تصریح کرد عاطفه ما لا یستغنی عنه. یک جا گفت از ادوات عاطفه است و جای دیگر استفهام؟

ایشان در ص ۶۲ فرمود: ام متصله دو نوع است: یکی إما أن تتقدم علیها همزه تسویه و دیگری تتقدم علیها همزه یطلب بها و بام التعین و إنما سمیت فی النوعین متصله لان ماقبلها و مابعدا لا یستغنی باحدهما عن الآخر. لذا با واو مشارکت می کند در عطف لا یستغنی عنه. ص ۶۳ نیز فرمود: الثالث: انه سمع حذف ام المتصلة و معطوفها؛ این عبارت داد می زند ام متصله عاطفه است. و أجاز بعضهم حذف معطوفها بدونها و هذا باطل اذ لم یسمع حذف معطوف بدون عاطفه. اینجا نیز به صراحت معطوف گفته یعنی ام عاطفه است.

حل: این مشکل بخاطر این است که مشهور آقایان ام متصله را از ادوات عاطفه می دانند و با نکاتی که ص ۳۳۳ عرض شد(رجوع کنید) از عبارات ابن هشام در یک جاهایی بدست آمد که ام متصله از ادوات استفهام است و ابن هشام به این سمت متمایل بوده اما بیانش در مغنی مضطرب است یعنی یک جاهایی کلام مشهور را آورده است و یک جاهایی نظر خودش لذا یک جاها معامله عاطفه کرده است و یک جاها معامله استفهام و آثارش هم به عنوان مثال در بحث سومین اختصاصات همزه ص ۳۱ نمایان است که گفت: أنها تدخل علی الاثبات کما تقدم ذکره بعضهم و هو منتقض بام که این ام منقطعه است یا متصله؟ به هر حال معصوم نبوده و اشتباهات فاحش تر از این از بزرگان است.

نکته: بحث در اختصاصات واو بود لذا اشکال شده است اینکه ام متصله مشارکت دارد با اختصاصات واو نمی سازد؟ شاید کسی جواب بدهد به اینکه اینرا ابن هشام طبق مبنای مشهور گفته اما خودش این را قبول ندارد و خودش قائل به این است که ام متصله از ادوات استفهام است لذا این حکم اختصاصی واو می شود. این جواب را نمی پسندیم چون بعضی جاها که نقل شد خود ابن هشام نیز تصریح کرده که ام متصله، عاطفه است. ثانیاً در شماره های بعدی باز ابن هشام دارد که تشارکها فی هذا الحكم الاخير حتی که این نشان میدهد حل درستی نیست. شمنی|۲|۱۰۷ بعد از طرح اشکال خواسته اینجور حل کند: ابن هشام اول بحث گفت تنفرد یعنی می خواست بگوید جمهور این التاسع را از اختصاصات واو دانسته اند اما من ابن هشام اشکال دارم به این جمهور که چرا اینرا از اختصاصات واو می دانید؟ در واقع این تشارک اشکال ابن هشام است به مشهور که التاسع را از اختصاصات واو میدانند. این جواب هم به نظر ما قبول نیست چون این لحن اشکال نیست. جواب دیگری دسوقی|۲|۳۲۸ و امیر|۲|۳۲۲ داده اند: آن اختصاصی که ابن هشام گفت اختصاص و انحصار اضافی است نه حقیقی. علاوه بر بلاغت در مغنی ۱ ص ۸۶ حصر مقید یعنی حصر اضافی مطرح شد. فرموده اند: أما بالنسبة لغير أم نظیر الحصر الاضافی. این هم جواب خوبی نیست و دور از ارتکازات است نسبت به این عبارت. آخر بحث اینکه ابن هشام خواسته بگوید التاسع به عنوان اختصاص واو شمرده می شود اما ام متصله هم در این با واو شریک است.

علامه شعرانی یک کتابی به نام المدخل الی عذب المنهل فی اصول فقه دارد که خیلی نکات نابی درش هست. ص ۱۶۷ و ۱۶۸ بحث واو عاطفه را کرده و فرموده: و قيل لمطلق جمع و يظهر الفائدة فی موارد. این بحث در فقه تأثیر دارد که خود ایشان می گوید: اقوی این است که واو برای مطلق جمع باشد. و هو مذهب اکثر النحاة و قيل انها للترتیب و هو مذهب ثعلب، قطرب و ابی عمر الزاهد و استدلل علیه بحديث مسل: خطیبی نزد پیامبر منبر رفت و گفت: من یطع الله و رسوله فقد رشد و من یعصهما فقد قضی. حضرت نبی اکرم فرمودند: بُسَّ الخطیب انت یعنی خطیب خوبی نبودی قل: من یعص الله و رسوله فقد قضی. اگر نخواهی بپذیری اینکه واو وضع شده برای ترتیب باید این بیان نبی اکرم لغو باشد چون خطیب کنار هم آورده بود. علامه شعرانی جواب می دهد: و الحق انّ الترتیب فی هذا الکلام غیر متصور لان عصیان الله هو عصیان الرسول بعینه و لكن مقصوده ان فی افراد ذکر الله تعظیما: باید خدا جدا شود تا عظمت او حفظ شود. التقديم فی الذکر فی کلام حکیم لغرض قطعاً. اینکه اول زید آمد باید علت داشته باشد یعنی لغرض است لعدم جواز ترجیح من غیر مرجح لكن ليس الغرض منحصراً فی الترتیب بل یكون المقدم أكثر شیوعاً او اکمل صفتا او اهمّا او غیر ذلک مما لا یحصی بحیث یرید المتکلم بیان حکمه قبل غیره پس علت فقط ترتیب نیست که اولی سابق باشد و دومی لاحق. و ليس هذا من خواص کلمه الواو العاطفه فبالجمله فالتقديم فی الذکر ليس بلا داع مرجح قطعاً و لكن لا يدل علی الترتیب فی الحکم الثابت المرتب المعطوف و المعطوف علیه.

درس ۹۶

و العاشر و الحادی عشر: عطف العام علی الخاص و بالعکس

چون از یک سنخ بودند در یکجا آورد که عاشر عطف عام بر خاص و حادی عشر عطف خاص بر عام که هر دو بوسیله واو انجام می شود. معانی|۲۰۰/۳ و ۲۳۱ رجوع شود که اینها در قسم تاسع به معانی|۱۹۸/۳ که نکته قابل استفاده ای دارد. صبان|۹۳/۳ مورد اقوی ادله نکته ای دارد که نشان می دهد دفاع ما از این هشام درست بوده: انما انفرد الواو بذلك لترجح معنی المصاحبه فیه بلکه اشعار یا بیش از اشعار دارد.

در بلاغت خواننده اید که اصل اولی عطف مباین بر مباین است بالاخص در کلام حکیم جاد و عطف عام بر خاص و بالعکس قرینه می خواهد تا ما به غرض متکلم پی ببریم چراکه برای غرضی از اغراض این عطف را می کند؛ مثلاً برای ذکر اهمیت و اغراض دیگر که در بلاغت شمرده اند.

فالأول نحو: (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِرَافِدِي وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ) (نوح / ۲۸)

مثال عطف عام بر خاص است. اینجا عطف لوالدی و لمن دخل و للمؤمنین و المؤمنات است بر مومنین.

نکته مهم: بعضی در عطف به واو بحثی دارند که البته در بقیه عاطف ها هم برخی مطرح کرده اند اما اصلش در واو است که ما اگر چند واو عطف پشت سر هم داشته باشیم اینها ۱- عطف می شوند هر کدام بر ماقبل خود یعنی مورد قبل ۲- یا عطف می شود بر اولین مورد. مثلاً در اینجا لمن دخل بیتی عطف بر لوالدین است یا به لی و کذا للمومنین؟ اتخاذ مبناء در این بحث تأثیر دارد که مبنای ابن هشام از اول بحث واو فهمیده می شود که فرمود واو برای مطلق الجمع است لذا عطف می کند بر مصاحب و سابق و لاحق که مثال لاحق سوره شوری آیه ۳ بود که ابن هشام در لیب بعد این به احزاب آیه ۷ مثال زده که اگر بخواهیم آن مطلب ابن هشام را قبول و توجیه و بیان کنیم باید به ابن هشام نسبت دهیم که این مطلب و مبنا را قبول دارد یعنی ان کل واحد عطف علی ماقبله یعنی به ماقبلش. لذا با توجه به لیب این بدست می آید که ابن هشام قائل است هم عطف می شود بر اولی هم مورد قبلی ولی بسیاری می گویند باید عطف کرد به مورد اولی و به لحاظ او باید سنجید. با دانستن مبنای ابن هشام: عطف لوالدی بر لی عطف

مباین بر مباین است و عطف لمن دخل بيتي مومنا بر لی نیز مباین است و کذا للمومنین بر لی ولی عطف لمن دخل بيتي بر لوالدی عطف عام بر خاص است که لمن دخل شامل والدین نیز می شود. اگر کسی تساوی بگیرد عطف مومنین و مومنات بر لمن دخل بيتي را یعنی من دخل بيتي مساوی باشد با مومنین و مومنات ولی ظاهر تفاسیر چنین نیست چون این للمومنین و المومنات دعای حضرت نوح است الی يوم القيامة لذا مومنین عام است نسبت به لمن دخل بيتي که بیشتر مفسرین این را گفته اند. و نسبت به لوالدی باز عام می شود که غرض اینجا اهمیت ذکر است و اینکه در این ذکر یک تشویق و امیدی است برای دیگران که نبی آنها را دعا می کند لذا عطف عام بر خاص است. نمونه|۲۵|۹۰ امیر|۲|۳۲ دسوقی|۲|۳۲۳.

و الثاني نحو: (وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَ مِنْكَ وَ مِنْ نُوحٍ) (الْأَحْزَاب / ۷)

مثال عطف خاص بر عام است که نبیین شامل نبی اکرم نیز می شود. غرض دارد اینکه پیامبر صلی الله علیه و بقیه انبیا نوح، ابراهیم، موسی و عیسی علیهم السلام را جدا کرده بخاطر اینکه این میثاق حتی از انبیا الوالعزم نیز گرفته شده بلکه اولویت گرفتن از آنها بخاطر اولو العزم بودنشان است. نمونه|۱۷|۲۱۱.

و تشارکها فی هذا الحكم الأخير (حادی عشر یعنی عطف خاص بر عام) «حتی» ک «مات الناس حتی الأنبياء» فإنها عاطفة خاصاً على عام .

وافی|۳|۵۸۴ هم این را ذکر کرده است . اینجا انبیا به ناس عطف شده که ناس عام است که شامل انبیا هم شده که این بخاطر نکته خاص در حتی است که یک وقتی مدخولش قوی و یک وقت ضعیف است لذا انبیا که انسان های نمونه و برگزیده بودند می میرند تا چه برسد به شما لذا نکته دارد.

دلیل این تشارک حتی واو را: به خاطر خود حتی است که در ص ۱۳۸ چنین گفت: الثاني من اوجه حتى ان تكون عاطفة بمنزلة الواو فی اللفظ والمعنى. ان لمعطوف حتى ثلاثة شروط: ثانيها: ان يكون المعطوف إما بعضاً من جمع قبلها كقدم الحاج حتى المشاة که مشاة عطف خاص بر عام است. این به خاطر ویژگی خود معطوف حتی است او جزء من کل نحو اكلت السمكة حتى راسها او كجزء نحو اعجبني زيد حتى حديثه.

سوال: بحث برسر تفاوت ها بود اینجا دوباره با واو، حتی اشتراک داشت؟ جواب همان جوابی است که در مورد قبلی گفتیم ولی جواب اولی آنجا، اینجا نمی آید.

و الثاني عشر: عطف عامل حُذِف و بقي معموله على عامل آخر مذكور يجمعهما معنى واحد.

سیوطی ص ۲۹۱، همع|۳|۱۵۹، وافی|۳|۵۶۹ و صبان|۳|۱۱۸ نیز دارند. اگرچه عامل حذف شده ولی قرینه دارد که معمول است لذا ما را به عامل می رساند.

بسیاری از آقایان قدما نحوی در این قسم تا قید عامل آخر مذكور را بیان می کردند و بعدی ها که در مطالب دقت کردند اینرا از اختصاصات واو ندانستند چراکه فاء نیز در عطف عامل محذوف و بقي معموله على عامل آخر بکار می رود مثلاً عرب می گوید اشتريته بدرهم فصاعداً که این صاعداً حال است یعنی معمولی است که باقی مانده و عاملش حذف شده یعنی فذهب الثمن صاعداً که این عطف جمله بر جمله است اما این هشام دقت کرد و یک قیدی اضافه کرد تا این حکم اختصاصی واو بشود و با فاء مشارکت نکند. البته این نظر خود ابن هشام است که قید يجمعهما معنى واحد را اضافه کرده. یعنی هر دوی آن عامل محذوف و مذكور یک جامع معنوی داشته باشند که این فقط در واو مطرح می شود و در فاء نیست لذا این حکم اختصاصی واو است. وافی|۳|۵۶۵:

وافی ناظر به کلمات قدیم نحات صحبت کرده که در اینجا گفته: این را کثیری از نحات گفته اند اما مشارکت دارد با فاء. البته به این قید ابن هشام یا دقت نکرده است یا قبول نکرده است.

کَتَبَهُ تَعَالَى: (وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ) (الحشر / ۹)

این مثال سیوطی ص ۲۹۱ نیز است که این بحث را کامل تر بحث کرده چون ابن هشام در مورد عاطفه ها بحث نمی کند و در مورد واو فقط اینجا بحث کرده که یک قسمش عاطفه است؛ سیوطی نوشته لا فرق بین المعمول که منصوب باشد یا مرفوع یا مجرور. این مثال منصوبی است که ایمان عاملش حذف شده و این از مقوله عطف جمله بر جمله است. عامل محذوف را ابن هشام و اعتقدوا گرفته و سیوطی الفوا گرفت که فرق نمی کند بلکه عبارت باید بطلبد.

اشکال: ایمان را می توان بر الدار عطف کرد که اولاً عطف مفرد بر مفرد باشد ثانیاً عطف لفظ بر لفظ ؟ یعنی می توان هر دو مفعول برای تبووا باشد که یکی مفعول مستقیم و دیگری مفعول معنی که به عطف معنای مفعولی دارد؟ سیوطی می گوید نمی شود چون تبووا ای اقاموا که در دار سکونت معنا دارد اما ایمان متبوع واقع نمی شود لان ایمان لا یسکن؛ در ایمان که کسی نمی تواند سکونت کند لذا عطف مفرد بر مفرد نمی شود و مجبوریم که عطف جمله بر جمله بگیریم .

أی: و اعتقدوا الإیمان،

عامل از صدر و ذیل آیه شریفه بدست می آید. کسانی که اقامت گزیدند دار را که منظور مدینه است و اعتقدوا یا انس گرفتند ایمان را من قبلهم. نمونه ۵۱۶/۲۳

و الجامع بینهما: الإیثار

جامع بین اعتقاد و تبو ایثار است. این جامع رو از کجا آوردیم ؟ به نمونه مراجعه شود شان نزول ایه برای کسانی است که از مکه به دار الحجره مدینه رفته که شرایط مدینه برای سکونت بسیار سخت بود و کار مهاجرین سخت بود ضمن اینکه در مدینه حفظ ایمان کند با آن شرایطی که اوایل در مدینه حاکم بود لذا هم اعتقاد و ایمان داشتند و سکونت در مدینه هر دو ایثار نیاز داشت لذا جامع بین این دو ایثار بود.

و لولا هذا التقييد لَوَرَدَ «اشتریته بدرهم فصاعداً»؛ إذ التقدير: فَذَهَبَ الثمن صاعداً.

اینجا نیز معمول باقی مانده و عامل حذف شده و این ذهب الثمن فصاعدا عطف است به اشتریته بدرهم. صاعداً حال است که در سیوطی ص ۲۰۷ ملاحظه شد. با این قید فاء خارج شد چون بین اشتراء و ذهاب ثمن هیچ جامع معنوی نمی شود ایجاد کرد.

و الثالث عشر:

معانی ۱۹۹/۳ و ۲۳۱ این را آورده است ولی ایشان در جلد ۱۹۹/۳ قبل از این عطف شی بر نفسه نه مرادفه را آورده که رجوع شود، قابل استفاده است.

عطف شی بر مرادفه اش که اکثر نحوی ها گفته اند لازمه ای دارد: در علم لغت یک بحث بوده که به بعضی از علوم هم وارد شده و آن امکان ترادف و بعد وقوع ترادف است که اصلاً ترادف امکان دارد یا استحاله؟ یک عده قائل اند که ترادف استحاله دارد یعنی مشکل عقلی دارد و به حد امکان نمی تواند برسد تا چه رسد به وقوع. مقام وقوع بعد از امکان است. ما قائلینی داریم که می گویند ترادف محال است که ادله متفاوتی دارد. اینها می گویند در زبان عرب هیچ ترادفی نیست که تعریف ترادف چنین است: وضع اللفظین او الاكثر لمعنى واحد بوضع تعینى یا تعینى: بنابر نظر آنها امکان ندارد و نمی شود که دو لفظ یک معنای واحد داشته باشد. مثلاً در

فقه اللغة ثعالبی بین غضنفر و لیث و اسد فرق گذاشته و هر کدام یک سنخ و صنف شیر هستند و مترادف نیستند مثل اقسام شتر و خرما ها و شاهد دیگرش هم کتبی به نام فروق اللغویه مثل ابوهلال عسکری که به عنوان مثال سائغ و جائز مترادف نیست و عرب این دو را در مقام های متفاوت استعمال کرده اند. این بحث مترادف بعد به علم نحو کشید شد و بعد به اصول فقه، هم بحث مترادف و هم بحث مشترک لفظی. ما به این بحث ورود نمی کنیم چرا که قبل از این بحث باید با بحث وضع و مبانی در وضع آشنا باشیم که در اصول بعضی مبانی در وضع به اینجا می کشاند که این امکان مترادف وجود ندارد. حالا اگر کسی توانست اینرا اثبات کند که در عرب اتفاق افتاده است و مترادف شده است دیگر این مبنا در وضع زیر سوال می رود. آدرس: دراسات فی فقه اللغة، صبحی صالح که کتاب خوبی است، فقه اللغة و خصائص العربیه، محمد مبارک: دار الفکر ص ۱۹۹، المزهر سیوطی و کتب اصولی؛ مانند شهید صدر در حلقه ثانیه که می گوید بعضی که مترادف را نپذیرفته اند زیرس مبناشون در وضع است. سیویه | ۱۵ | در باب اللفظ للمعانی: اعلم ان من کلامهم اختلاف اللفظین در حالی که معنا واحد است لذا ما قبول داریم مترادف را و از اینجا بحث سیویه نمی گذریم؛ لذا مبانی که منجر شود مترادف را از بین ببرد آن مبناها خراب است. سیویه هم مترادف را مطرح کرده است هم مشترک لفظی را. نظر اینها که نپذیرفته اند زیر سر این دقت های عجیب و ریز است که اختلافات که در فقه اللغة و فروق اللغة مطرح است در عرف مدنظر نیست و خیلی جاها برای تبدیل شدن مجهولات به معلوم از مترادف استفاده می شود هر چند اختلافات ریز دارد چون عرف در تفهیم و تفاهم بنایش بر مسامحه است لذا مشهور مترادف را پذیرفته اند. پس این خصوصیت ثالث عشر که عطف شی علی مرادفه است را کسی می تواند بگوید که مترادف را قبول کند.

عطف الشیء علی مرادفه

وافی: این سبب توکید و تقویت معنا می شود. خود ابن هشام با ها عبارتی می آورد و احتمال می رود که مخاطب با آن کلمه شاید مأنوس نباشد لذا با او عطف روشن می کند و کذا جمله ای که سامع نفهمد لذا جمله ای می آورد که مفسر آن باشد که این بین عرف و عقلا رایج است. البته این مترادف به گستردگی که عده ای گفتند نیست ولی به تنگی که امتناعیون می گویند نیز نیست.

نحو قوله تعالى: (إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ) (یوسف / ۸۶)

ممکن است کسی بث را نداند و انس نداشته باشد ولی تا حزن بگویند پی می برد به حول و حوش معنای اولی هرچند شاید بین این دو یک تفاوت ریزی باشد. نمونه | ۱۰ | ۵۵. معجم فروق اللغوی البث ما ابداه الانسان و الحزن ما اخفاه الانسان. آن غمی که بروز می دهد بث گویند و آبی که در خودش می ریزد حزن است که اینگونه نگاه شود مترادفی نیست ولی اصل آن که درد و غم است اشتراک دارند که همین مقدار برای مترادف کافی است. در معجم فروق اللغویه در فرق دیگر بث را اشد حزن می دانند.

البته درباره آیات قران باید دقت خاص شود ولی آنها از ریشه مترادف را می زنند البته یک قولی است که عده ای فرمودند که در مورد قول شارع مقدس مترادف نداریم: قران، نبی اکرم و معصومین. برخی گفته اند فقط در قران نداریم چون از حکیم علی الاطلاق صادر شده ولی در روایات نمی پذیرند چون نوع روایات نقل به معنا است نه نقل به لفظ. پس در عرف رایج است و به کار می برد و این دقت های ریز در قران باید شود تا حکمت های آن از بین نرود.

و زعم ابن مالک أن ذلك (عطف شی علی مرادفه) قد یأتی فی «أو»

این زعم پندار صحیح است یا باطل یا اینکه اصلاً ندانیم ابن هشام چه می گوید. این او که در عطف تفسیر به کار می رود تحفظ شود چون در کتب فقهی ما فقهاء روایات شریفه را چنین فهم کرده اند و او را به معنای احد الشیئین ندانسته اند بلکه به معنای اینکه مابعدش نسبت به ماقبلش حالت تفسیری دارد یعنی حالت یکسانی دارد لذا روی این کار شود که آقای مظفر در اصول به کار برده

یعن او را به معنی عطف تفسیر گرفته و همچنین در یک جای مکاسب مرحوم شیخ نیز آورده بدین معنا. لذا وافی/۳/۵۶۵ حاشیه ۶ که یک متاخری است که بیشتر براساس نظریات قاهره مطلب می آورد قبول می کند.

و آن منه: (و من یکسب خطیئة أو إثماً) (النساء / ۱۱۲)

این آیه از این اتیان است یعنی قد یاتی. خطیئه به معنای اثم است که او تفسیر است. اگر به معجم فروغ اللغه ص ۲۲۲ رجوع کنید ایشان مواردی را برای شما شمارش می کند که تفاوت دارند من جمله الخطیئه که گناه غیر عمدی است اما اثم عمدی است پس خطیئه غیرتعمدی است یعنی اعم است که اگر چنین باشد خطیئه عام و اثم خاص خواهد بود که در این صورت عطف خاص بر عام خواهد شد که باید در عطف خاص بر عام در شماره یازده او هم اضافه شود؛ اتفاقاً نمونه/۴/۱۱۹ اینرا مطرح کرده است. اما بعضی گفته اند که اگر خطیئه در کنار اثم بیاید منحصر است در غیر عمدی و اثم در گناه عمدی که در این صورت عطف مباین بر مباین می شود ولی طبق فهم ابن مالک عطف مرادف بر مرادف است؛ مجمع/۹/۱۰ و ۳۲۶ موارد متعددی بیان کرده است.

این زعم به چه معنا است؟ از خود عبارت برداشتی نمی شود ولی از تنفرد که در اول بحث گفت زعم پندار باطل می شود. اگر حرف ابن مالک را بپذیریم از اختصاصی بودن در می آید و اصل آن است که اختصاصی بودن بماند. شاید کسی بگوید که در شماره ناسع و حادی عشر تشارک آورد و اینکه اینجا تشارک نیاورد به ابن مالک نسبت داد ظاهراً بدست می آید که ابن هشام قبول نمی کند؛ گرچه ایشان قبول نکرده ولی مانند وافی که نوع مطالبی است که قاهره قبول کرده می پذیرد لذا محل دقت و پیگیری است.

جلسه ۹۷

جواب سوالات امتحانی:

نکته: حاشیه ۶ صفحه ۳۴۳ در بحث الثامن: اهمله السیوطی لتأخر قائله عن زمن الاستشهاد چون ابی نواس از مولدین است لذا شعرش بدر نمی خورد برای حجیت و استنباط حکم، شاید ابن هشام و دیگران از باب مثال نه استشهاد چون بحث قطعی است شعر آترا آورده اند. قبلاً در ثم ص ۹۵ نیز شعری از ابی نواس آورد و این چهار استاد در حاشیه ۱ آن صفحه نوشته اند که ایشان از مولدین است و خارج از دوره حجیت عرب است. نکته: جناب دسوقی/۲/۳۲۸ ذیل همین شعر اقمنا یوما و یوما حاشیه زده که فاء نیز به کار می رود و از اختصاصات واو نیست. دسوقی بی توجهی کرده همانطور که در عطف العقد علی النیف عرض شد منظور روی هم و ترکیبی است که عند المجموع از فاء استفاده نمی شود و از مختصات واو است بله روزی بعد از آن روزی یوما فیوما فثالثاً استعمال درستی است ولی در مقام دیگر ولی اینجا مقام این است که بگوید مجموع روزی که ماندم پنج روز بود ولی روزی بودم بعدش روز دیگری اگر در این مقام باشد جای فاء است این دو خلط نشود. نکته: التاسع که به وافی/۳/۶۵۶ و اشمونی/۳/۱۲۱ قبلاً در مباحث مربوط به من ذیل قال الزمخشری در شرایط من زائده ص ۲۵۵ به کتاب استاد و به کتاب ما ص ۳۱۴ از این قاعده استفاده کردیم که شرط صحت العطف آن است که المعطوف فی حکم تکرار العامل. وافی و اشمونی نیز ذیل التاسع گفتند لا یشرط صحة تقدير العامل بعد العاطف که اگر این شرط موجود باشد باید در اختصم زید و عمرو، اختصم زید و اختصم عمرو گفت. حالانکه قطعاً غلط است چون اختصم دو طرف می خواهد. هذا من أقوى الأدلة مراجعه شود به جنی الدانی ص ۱۶۰ و اشکالات دسوقی و امیر را ابن ام قاسم قبول ندارد. نکته: بیان ابن هشام در ام متصله اضطراب دارد چراکه یکجا عاطفه و یکجا استفهام می داند. اگر گفته شود کلام ایشان اضطراب ندارد بلکه ایشان ام متصله را دو نوع کرد: بعد از همزه تسویه به کار رود سواء علی أ قمت ام قدت؟ دیگری بعد همزه که یجاب بها و بام التعین مثل أ زید عندک ام عمرو ابن هشام این ام متصله دومی را استفهامی میدانند و اولی را عاطفه پس بیان ایشان اضطراب ندارد. اضطراب دارد و با این بیان نمی شود از ابن هشام دفاع کرد دلش ص ۴۲ و ص ۴۳ که

ص ۴۳ دقت شود این دفاع از ابن هشام جا ندارد. العاشر و الحادی عشر در معانی النحو|۳| ۲۰۰ مثل آیه رب اغفر لی و لوالدی و لمن دخل بیتی... لوالدی بر لی نمی تواند شاهد مثال باشد چون عطف مباین است بر مباین. لمن دخل بیتی اگر عطف به لوالدی شود می تواند مثال باشد که لمن دخل بیتی، والدی را بگیرد و اعم است ولی بر مبنای کسی که معطوف واو به ماقبل می تواند عطف شود و اگر مبنای این را داشته باشیم که باید به اولی عطف شود دیگر نمی شود. پس این بحث علی المبنا است. للمومنین و المومنات اگر بر لوادى نیز عطف شود شاهد مثال است و ایضا اگر به لمن دخل بیتی عطف شود نیز می شود منتهی علی المبنا که ابن هشام این مبنا را قبول دارد که از ابتدای حرف الواو در لیب بدست می آید که آنجا گفته که می شود در واو به ماقبلی عطف بشود. نمونه|۲۵| ۹۰. با شواهد که داریم در تاریخ نوشته که والدین حضرت نوح مومن نبودند. لمن دخل بیتی به معنای زندگی با من نیست بلکه صرف دخول است. الثانی نحو اذ اخذنا من النبیین و منک و من نوح. عطف کاف به نبیین شاهد مثال است با نکته ای که عرض کرده بودیم. عطف نوح به کاف عطف مباین بر مباین است ولی عطف شود به نبیین شاهد مثال می شود برای عطف خاص از عام. نمونه|۱۷| ۲۱۱. تشارک فی حکم الاخیر یعنی عطف خاص بر عام کمات الناس حتی الانبیاء. اگر حتی عاطفه است باید مرفوع باشد و دیگر مجرور نیست. انبیا نسبت به الناس یک قشر خاص است. دلیل این تشارکها حتی ص ۱۰۴ است به کتاب استاد و ص ۱۳۸: ان لمعطوف حتی ثلاثه شروط: شرط دومی: ان یکون إما بعضا من جمع قبلها که این خاص بر عام می شود یا جزء من کل یا کجزء که این دو نیز خاص بر عام است. همان اشکال که در تشارکها ام متصله در اینجا نیز است. ثانی عشر در سیوطی ص ۲۹۱ مبسوطتر بود صبان|۳| ۱۱۷ وافی|۳| ۵۶۹ آقاییان در کتب تا قید مذکور آوردند لذا اشکال می کنند که مختص واو نیست و فاء نیز چنین حکمی دارد. ولی ابن هشام برای اینکه این اشکال نشود قید احترازی آورده برای خارج کردن فاء. چون مشکل معنوی داشت عطف مفرد بر مفرد نکردیم و عامل را از سیاق میفهمیم در آیه تبووا الدار و الایمان که جامع ایثار است چرا که در تفسیر نمونه|۲۳| ۵۱۶ آمده که در صدر اسلام سکونت در مدینه و ایمان داشتن هردو مستلزم از خودگذشتگی بود. ثالث عشر عطف الشی علی مرادفه که لسان عطف تفسیر می گوید که گفتیم که این نیز علی المبنا است بنابر پذیرفتن ترادف. این واو عطف به کار می رود برای مخاطبی که احتمالا نفهمیده و با واو توضیح می دهیم و کسی که از اولی فهمید معنا را به تعبیر جناب وافی این عطف توکید و تقویت می شود. در رسائل و مکاسب و بالاخص در کفایه عطف تفسیر به کار برده است که یک جاهایی لازم است چون یک مطلب را با دو بیان یاد می دهد. معانی النحو|۳| ۱۹۹ این مطلب را آورده منتهی قبل از عطف الشی علی مرادفه یک عطف الشی علی نفسه دارد که می گوید در ادبیات به کار می رود مثل جاء اسد و اسد نه اسد و غضنفر که از آیات مثال می آورد. منتهی دومی یک زیاده الیانی داشته باشد. وافی|۳| ۵۶۵. برای فرق به معجم ص ۱۸۴ مراجعه شود. وافی|۳| ۵۶۵ حاشیه ۶ نظر ابن مالک را قبول دارد در اینکه او برای عطف مرادف برای مرادف است. ابن هشام زعم می گوید که اینجا هیچ قرینه ای نداریم که زعم باطل است مگر از اینکه چون افرادات واو را میبشمرند پندار باطل باشد. کسی که اینجا عطف الشی علی مرادفه نداند مثلا در ایه ۱۱۲ سوره نسا معجم الفروق اللغویه ص ۲۲۲ می گوید: اثم گناه عمدی و خطیئه اعم از عمدی و غیرعمدی که با این فرق عطف خاص بر عام می شود که مشترک می شود با واو در مطلب خاصیت قبل که از این جهت مشکل پیش می آید. ولی مجمع البیان می گوید که برخی می گویند اثم گناه عمدی و خطیئه گناه غیر عمدی که در این صورت عطف مباین بر مباین خواهد بود و مشترک نخواهد بود با واو. وجوه دیگر به معجم فروق اللغویه ص ۱۵ و ص ۲۲۲ مراجعه شود. مثلا برخی گفته اند به قرینه اثم خطیئه دیگر اعم نیست و گناه غیر عمدی خواهد بود.

و الرابع عشر: عطف المقدم (فی الحال) علی متبوعه للضرورة

عطف تابع مقدم در حال بر متبوع آن تابع. باید این ذکر نمی شد چون چیزی که در ضرورت باشد بارها خود ابن هشام گفته محل صدور حکم نمی شود ولی خودش اینجا به عنوان علی حده ذکر کرده. اینجا یک تابع معطوف است و متبوعی که معطوف علیه است داریم و حرف عطف واو است. اصل آن است که تابع باید مؤخر از متبوع یعنی معطوف علیه بیاید ولی از اختصاصات واو البته در

ضرورت شعری تابع بعد متبوع آمده است؛ صبان|۳|۱۱۸|۲| دسوقی|۲|۳۳۰|۲| شمنی|۲|۱۰۷ می فرمایند که برخی آقایان گفته اند مثل تفنازی در مفتاح گفته از اختصاصات واو نیست و فاء لا ثم او در ضرورت شعری حکم چهاردم را دارند.

کقوله (۵۰۳): ۳۱۰ - جمعٌ و فحشا غیبه و نیمه خصالاً ثلاثاً لست عنها بمرعوی

باید جمع غیبه و فحشا می گفت ولی این غیبه مقدم شده. یعنی متبوع مقدم شده بر تابع چرا واو مقدم نشده؟ جواب دارد: اگر واو نیز بیاید چنین می شود جمع فحشا و غیبه. مباحثه تأمل شود. مُرعوی یعنی جدا شده. ترجمه: جمع کردی غیبت کردن را و فحش دادن را و سخن چینی کردن را سه خصلتی را که نیستی از این سه خصلت جدا شده. این خصالاً ثلاثه بدل از فحشا غیبه و نیمه است.

و الخامس عشر: عطف المخفوض علی الجوار کقوله تعالی (۵۰۴): (وَ حُورٌ عِینٌ) (الواقعة / ۲۲) فیمین جَزَهما،

این قسم مشکل است. در باب رابع انواع عطف می آید که به سه صورت است: عطف علی المحل، عطف علی اللفظ و عطف علی التوهم. آقایان عطف دیگری دارند عطف علی المجاور که واو مختص است به این عطف علی المجاور. ابن هشام در لیب به این خامس که می رسد مثال وامسحوا برئوسکم و ارجلکم را می زند فی من خفض ارجل و فیه بحث سیأتی. این چهار استاد سیأتی ابن هشام را که در باب ثامن، قاعده دوم ص ۱۷۸ و ۱۷۹ گرفته اند اینجا آورده اند لذا برای حاشیه این صفحه باید دسوقی|۳|۵۱۰ را ببینید. نکته دوم: در این آیه شریفه ابن هشام مثال و امسحوا را برای عطف علی المجاور آورد یعنی مجرور بنابر همسایگی. ارجل عطف شده به رؤوس که عطف علی اللفظ بهترین نوع عطف است مثل جاء زید و عمرو که عطف علی اللفظ است. ابن هشام از عامه است و یکی از جاهایی که در آیات الاحکام با ما مشکل دارند این آیه است که اینها پاهایشان را می شوردند نه مسح لذا اینها عطف به ایدیکم می دانند لذا همانند دستشان پایشان را می شوردند که اگر عطف به ایدی است چرا مجرور است؟ بخاطر همجاری با رؤوس. یکی از جاهایی که عطف علی الجوار را می توان دید در کتب تفسیری عامه و شیعه آیه ۶ سوره مائده است. مثالی که ابن چهار استاد از ص ۱۷۸ آوردند که تمام آیه در حاشیه ۲ است: یطوف بر مقبرین ولدان مخلصون یعنی میگردند غلامان جاودانه البته این مطلب تفسیری دارد چرا که همه جاودانه اند نه تنها غلامان. اکواب یعنی قحح های بدون دسته و اباریق چون غیرمنصرف است جرش به فتحه است به کوزه های با دسته می گویند، له خرطوم که جمع ابریق یعنی آبریز است. کاس من معین که معین باده ی ناب. آن باده ی ناب چنین خصوصیتی دارد لا یصدعون عنها سردرد نمی گیرد و کسی از خود بی خود نمی شود. و میوه هرچه دلتان میخواهد یتخیرون یعنی یختارون. لحم طیر من ما یشتهون و حورٌ عینٌ یا حورا عینا یا حورٌ عینٌ به سه وجه قرائت شده که حفص از عاصم به مرفوع است. عین یعنی چشم درشت که صفت است برای حور. طبق قرائت حفص مشکلی نیست مثلاً عطف به ولدان است یا مبتدا برای خبر محذوف یا خبر برای مبتدای محذوف مثل نسائهم حور عین یا حور عین لهم که آقای مکارم اینرا می پسندد و به ولدان عطف نمی کند که یک دلیل دارد. حورا عینا که ابی بن کعب و ابن مسعود خوانده اند. طبق حورا مفعول برای فعل محذوف یعنی اعطا می شود حورا عینا. مشکل اینجاست که حورٌ عینٌ خوانده اند در التبیان عکبری|۱|۲|۴۳۸ حاشیه ۱ کسائی، ابو جعفر، حسن بصری و اخمش و حاشیه دکتر عبد اللطیف|۶|۶۶۰ ایشان تا دوازده تا شمرده است؛ تعدا قراء عرض شد چون برخی راحت می گذرند از این بحث و این قرائت شاذ نیست تا پس زد. این حور مجرور شده بخاطر عطف به لحم طیر در اعراب ولی در معنا، عطف به آن معنا ندارد. پس جر حور بنابر مخفوض علی الجوار است. در معنا به کجا عطف می شود؟ برخی گفته اند به اکواب که اگر به اکواب عطف شود جرش درست می شود. امروز چهارم دی است که دیشب عملیات کربلای ۴ که شهدای آن عجیب است همچنین شهدای طلایه.

در مورد ثانی عشر که نظر ابن هشام و سیوطی بود لکن برخی از آقایان بدست می آید ایمان عطف است به دار که برای حل آن مشکل ایمان را نیز یک نوع خانه در نظر می گیرند که سکنی درش معنا دارد ظاهراً آقای مکارم دام عزه چنین نظر دار لذا در ترجمه آیه فرموده و در خانه ی ایمان. صبان|۳|۱۱۸ به طریق دیگر حل کرده است رجوع شود.

ابن هشام آیه حور عین را مثال زد برای عطف مخفوض علی الجوار که قاری به جر حور کم نیستند مثل حمزه و کسانی که از اتیین مشهور اند. حور عین عطف به ولدان است از لحاظ معنا ولی از لحاظ اعراب عطف المخفوض علی الجوار است بخاطر همسایگی با لحم طیر. چرا چنین می کنند تا مخالف شود با چیزی که در عطف خواندیم لذا این حور عطف به اکواب است تا هم لفظ (جر) هم معنا درست شود که عطف علی اللفظ می شود که بهترین عطف است. ابن هشام نمی پذیرد چون معنا خراب است چرا که می گردانند به اکواب که اگر به این عطف شود یعنی غلامان حور را می گردانند و می چرخانند که این متداول نیست و لذا نمی پذیرد.

عطف المخفوض علی الجوار کتوله تعالی (۵۰۴): (وَ حُورٍ عِینٍ) (الواقعة / ۲۲) فِیْمَنْ جَزَّهْمَا، فَإِنَّ الْعُطْفَ عَلَی «وَلَدَانٍ مُّحَلَّدَوْنَ» لَا عَلَی «أَكْوَابٍ وَ أَبَارِیقٍ»؛

دلیل نفی یعنی لا علی اکواب: **إِذْ لَیْسَ الْمَعْنَى أَنَّ الْوِلْدَانَ یَطُوفُونَ عَلَیْهِم بِالْحُورِ.**

مشخص است که ابن هشام چه چیز را مدنظر دارد یعنی از لحاظ شکل و صورت بعید است که یک عده پسر حور را در دست داشته باشند و بچرخانند! تا چه شود! ابن کسیر|۶|۱۱۷ چاپ دار المکتبه الهلاء که این کلام ابن هشام را نفهمیده گفته عطف می شود و ایشان فکر کرده که صورت قضیه زشت است که در ملء عام با این حور... لذا گفته و لکن ذلک فی الخیام لا بین بعضهم بعضاً که ایشان فکر کرده اشکال اینجاست در صورتی که ابن هشام می گوید تصویر این اشتباه است چون حور پا دارند و راه می روند چه در خیام و غیر آن که اشکال ابن هشام در دست گرفتن حور است. مجمع البیان|۹|۱۰ و ۳۲۷ ایشان نیز می گوید می توان عطف کرد منتهی و هذا یمکن ان یرقال الا ان ابوالحسن قال فی ذا بعض الوحشه. پس عطف به ولدان است و در اعراب به لحم. ابن هشام عطف مخفوض علی الجوار را قبول نمی کند چون جوار سبب اعراب شد یعنی همسایگی و این واو عطف که وسط به کار رفته خلاف همسایگی است لذا واو عطف با جوار قابل جمع نیست و لذا اگر هم عطف جوار را بپذیریم در بحث نعت به مقدار قلیل و در بحث توكید به نحو نادر.

و الذی علیه المحققون

یعنی من ابن هشام نیز

أَنْ خَفَضَ الْجَوَارَ یَکُونُ فِی النِّعَةِ قَلِیلاً وَفِی التَّوْکِیدِ نَادِراً وَ لَا یَکُونُ فِی النَّسَقِ؛

در عطف نسق نداریم چه به واو و غیر آن.

لأنَّ العاطف یمنع من التجاور.

عاطف یعنی واو مثلاً مانع از تجاور است.

سوال: اعراب حور پس چه می شود؟ وافی|۳|۸ حاشیه و وافی|۲|۴۰۱ حاشیه ۳ در هر دو جا بحث می کند و الواجب التشدد علی اغفاله یعنی کنار بگذاریم و عدم الاخذ به مطلقاً و لا یصح القیاس علیه و این مثال ها که در توكید و نعت و با واو است یا برخی این استعمال ها غلط است که نیاز به توجیه ندارد یا برخی شنودی است یا برخی توجیه می شود؛ آخر اگر بپذیریم شنودی است و نمی شود به کار برد. رضی|۲|۳۲۸ اشباه و نظائر|۱|۱۵۶ همع|۲|۴۴۰ و ۴۴۱ مجمع البیان|۹|۱۰ و ۳۲۷ اعراب القرآن|۷|۳۹۶ .

آیه و امسحو از اختلافات عامه و ما است که آیت الله سبحانی کتابی دارد به نام الانصاف فی مسائل دام فیہ الخلاف مثل الانصاف ابن انباری که سه جلد است و خود آقای سبحانی شخصیت واقعا کوشایی است. ایشان صبح های جمعه ساعت ۶ دفتر درس میدهد و همیشه کنارش لغت است لذا اکثر کتبش عربی است و ایضا مصطلحات جدید زیاد دارد لذا باید فرهنگنامه لغت جدید را دید و ایشان در همه چیز کتاب دارد: کلام، فقه و اصول، رجال، ادبیات، بلاغت و... در جلد یک این کتاب ص ۳۰ تا ص ۳۳ این آیه را محل بحث قرار داده است. معانی القرآن زجاج|۲|۱۵۳.

گفته شد که اصل بحث در باب ثامن ص ۵۶۸: القاعده الثانیه ان الشی یعطى حکم الشی اذا جاوره بقول بعض عرب ها: این مثال رندی است که آقایان برای این قاعده استفاده کردند: هذا جُحْرٌ صَبٌّ خَرِبٌ. جحر لانه است و صب سوسمار که خرب صفت سوسمار نیست بلکه صفت جحر است ولی اعراب صب را دارد. همه آقایان برای اثبات این قاعده دست به این مثال زده اند لذا ابن هشام قلیل در نعت را قبول می کند اگر قابل توجیه نباشد. و الاکثر الرفع یعنی اکثر این مثال را به رفع خوانده اند و قیل به فی «و حور عین» فی مَن جرهما... اگر عطف علی اکواب و نه عطف علی الجوار را قبول نکردیم دو جواب از کشف|۴|۵۵ زمخشری و کنزالدقائق|۱۳|۲۷ چاپ شمس الضحی است و مجمع البیان|۹|۱۰ و ۳۲۷ نیز دارد که صاحب مجمع گفته این قیل برای ابوعلی است ولی این قیل را کنز الدقائق و زمخشری گفته اند. و قیل العطف علی جنات هم از لحاظ معنا هم لفظ و کانه قیل: المقربون (زمخشری هم دارد) فی جنات و فاکهة و لحم طیر و حور یعنی هم فی حور یعنی مزاجعت مصاحبت و مقاربت. و قیل که اینرا کشف و کنز الدقائق دارند: علی اکواب که برای حل مشکل معنایی چنین کرده اند: باعتبار المعنی اذ معنی یطوف علیهم ولدان مخلصون باکواب: ینعمون باکواب. آنها در یطوف دست می برند که به معنی چرخاندن نیست بلکه به معنی برخورداری از نعمت است که برخا اکواب و برخا حور است. البته در کشف یتعمون است نه ینعمون البته این چاپ جدید مغنی درست شده است. آن شعر ص ۵۶۸ نیز برای صفت بود که مزمل صفت کبیر است و کبیر اسم کان است ولی مزمل آمده است. لذا مثالی برای توکید نیاورده که باید به کتب مراجعه شود.

نکته: انکر جناب سیرافی و ابن جنی عطف علی الجوار را از ریشه چه در نعت و توکید که مثال های هذا جحر صب خرب را مثل عباس حسن گرفته اند که گفت برخی غلط است و برخی توجیه می شود. فلذا تأولی.

تنبیه:

در لیب این تنبیه چنین آمده: زعم قوم قد تخرج الواو عن افاده مطلق الجمع. یعنی حرف عطف است و معنایش مطلق جمع نیست یا کلا حرف عطف نیست؟ بله حرف عطف است و معنایش آن نیست. قسم اولی که در کتب است ای کاش اساتید نمی انداختند: واو بمعنای او تفسیر و او تأخیر و او اباحه که ابن هشام تک تک را رد می کند لذا اساتید انداخته اند. پس واو به معنای او نداریم لذا در لیب زعم به کار برده. دومی همین که در کتاب موجود است واو به معنای باء جر. سومی واو به معنای لا که چون ابن هشام قبول نمی کند آنرا نیز انداخته اند. در لیب این دومی را چنین گفته: قال جماعه و هو ظاهر یعنی قبول کرده لذا اینرا نگه داشته اند.

قد تخرج الواو عن إفادة مطلق الجمع فتستعمل بمعنى باء الجر

یعنی اصلی ترین معنای باء یعنی الصاق.

کقولهم:

قول عرب ها. اشباه و نظایر از بهترین کتاب ها است که ایشان در جلد سه و چهار مناظرات نحویین و سوال و جواب تخصصی از نحویین را بیان کرده من جمله استادش کافئجی و ابن هشام؛ مثلا در جلد سه: ابن هشام سفر می رفت یکسری طلبه پرسیدند اینکه

در کتب نوشتند خلافا لابن مالک نقش خلافا چیست که در جواب گفته: آقایان دو نقش گفته اند یکی مفعول مطلق که اشکالاتی دارد و دو حال که اشکال ندارد. در جلد چهار فرموده بعضی از علما معاصر یکسری مطلب سخت دادند که حل کند من جمله این: انت اعلم و مالک. ابن هشام به توفیق الهی شش صفحه جواب داد که اگر یکی از آنرا کسی توضیح بدهد میتواند بگوید ابن هشام نحوی نبوده! ابن هشام آنجا غوغا کرده که اول بحث کرده که این مثال میتواند درست باشد یا نه و بحث بعدی اینکه معطوف علیه چیست که چهار احتمال داده: این مالک عطف به انت کما قال به بعض یا عطف به اعلم یا عطف به ضمیر اعلم یا اصلا واو عاطفه نباشد که می گوید فی کل منهنم اشکال. فرض کنیم درست باشد می گوید آقایان سه جواب داده اند: ما فقط اولین جواب را ذکر می کنیم چون دمامینی فکر کرده به ابن هشام اشکال وارد است که چنین نیست بلکه ابن هشام حالیش بوده و همه را رد کرده. این بحث انت اعلم و مالک در اشباه ۶۵/۴ تا ص ۷۳: اولین نظر که داده اند: آن مالک معطوف علی انت و اعلم خبر عنهما. اگر مالک عطف به انت باشد معنای مالک اعلم چیست؟ دو جواب: یک: از راه مجاز که ابن هشام خدشه می کند. دو: ابن هشام می گوید باید چنین گفت: ان هذا عطف لفظی لم یقصد به التشریک فی المعنی. عناه الواو العطف أن باء الجر. آقایان واو عطف را از باء نیابت می آورند: چرا؟ دلیل اول: لتوسع فی الکلام: ما مرتب با اسلوب های حرف زدن می توانیم راحت صحبت کنیم. دلیل دوم لیتناسب اللفظان عن متجاوران. دلیل سوم که دلیل مهمی است لیفاد بالحرف الواو معنی الحرفین. معنای واو مطلق الجمع است، این بحث در بحث باء و تاء نیز احتیاج و لازم است که آنجا جناب زمخشری قائل است که بین باء قسم و تاء قسم اصلیت و فرعیت است که آنجا با دلایل عرض شد که یکی از دلایل معنای باء مطلق الجمع و المصاحبت است یعنی ضم الشی الی شی یعنی آخر معنای اینها (واو و باء) یک چیز است لذا ابن هشام اینجا می گوید انت اعلم و مالک یعنی انت اعلم بمالک است که این معنا سازگاری دارد. لیفاد بالحرف الواحد معنی الحرفین فان الواو تنفید فی المعنی الصاقاً که عطف را هم دارد. ابن هشام می گوید جرمی و ابن مالک قبل من این حرف را زده اند ولی ناقص گفته اند. چرا که از نظر من ابن هشام غلط است که آن مالک معطوف علی انت باشد بلکه آن مالک معطوف علی الخبر است یعنی به اعلم چرا که اگر این باء بود متعلق به اعلم میشد حالا اگر واوی است که افاده همین معنا را داشته باشد علاوه بر الاقرب للاقرب که انجا می فرماید که بگذریم از لحاظ افاده معنوی این افاده با می کند یعنی با خبر ارتباط دارد. لذا نظر ابن هشام عطف مالک است به اعلم که رفع توجیه دار می شود که واوی است که معنای باء دارد چرا؟ چون تناسب دارد. دومی انه معطوف لفظاً و معنای علی الخبر کأن قیل انت و مالک ولی ابن هشام گفته عطف لفظی فقط لم یقصد به تشریک فی المعنا ما از این نکته ای در آوردیم که یک وقت در لفظ عطف داریم و لکن معنای عطفیت نداریم ولی بی ربطی نیست. که به این نظر دو تا اشکال می کند. نظر سوم انه خبر لمبتدأ محذوف که دمامینی گفته که ابن هشام سه یا چهار اشکال گرفته. انت اعلم بمالک و انت مالک دمامینی میگوید که یک بمالک داشتیم که متعلق به اعلم بوده و حذف شده و یک مبتدای محذوف یعنی انت مالک که این همانند بحث صمدیه و سیوطیاست در کل رجل و ضیعه که اینجا نیز چنین می شود: انت و مالک مقترنان. شمنی ۱۰۷/۲ و ۱۰۸ امیر ۳۳/۲ دُسوقی ۳۳۱/۲ | مهدی الاریب ۱۵۲۸/۵.

«أنت أعلم و مالک» و «بعت الشاء شاء و درهماً».

در دومین مثال نیز دمامینی فکر کرده حل کرده است گرچه این مثال در اشباه نیامده است. بعت الشاء شاء کل شاء بدرهم چون درهم ثمن واقع می شود و مبیع واقع نمی شود تا عطف شود به مبیع. این باء مصاحبت نیست که در مغنی ۱ عرض شد و خیلی مهم است که آنجا از کتب فقهی آدرس دادیم. این باء مقابله یا باء عوض است که فرق این دو آنجا ذکر شد که این باء در لمعه و مکاسب نیاز است: اشتريت بدرهم. ترکیب این: شاء را برخی بدل گرفتند از شاء که به اشکال برخورده اند چرا که بدل نکره محضه از معرفه نشاید. البته نکره مختصه می شود مثل آیه الناصیه ناصیه کاذبه. (البته گرچه ابن هشام گفته بدل نکره محضه از معرفه می تواند بیاید). استاد حجت خراسانی لذا این شاء را صفت گرفته برای شاء که ترجمه اش عجیب است: بعت الشاء که آن گوسفند چنین صفت دارد کل آن گوسفند درهم. این خیلی بعید است چون الشاء اسم جنس است لذا چیزی که استاد عابدی پذیرفته الف و لام الشاء را الف جنس

می داند که در مغنی ۲ نیز داشتیم مثل الاصوات الا بغامها که ال اصوات جنس بود که ال جنس در معنا نکره است لذا بدل نکره از نکره اشکال ندارد.

علت آن اشکالی که بدل نکره محضه نمی تواند از معرفه بدل بیاید این است: مقصود اصلی در کلام بدل است که اگر آن بدل نکره محضه باشد چگونه مقصود است با اینکه مبدل منه معرفه است لذا این خلاف غرض است چراکه بهتر شناخته شده را باید مقصود قرار دهند نه چیزی که مجهول تام است. لذا این اشکال اینجا وارد نیست چون در معنا نکره است هرچند در لفظ معامله معرفه می شود مثلاً مبتدا واقع شود ولی در معنا احدی نگفته معرفه است. دمامینی خواسته چنین حل کند: بعث الشاء دفعت شاة و اخذت درهما یعنی دو عامل مع القرینه حذف شده چون در هر بیع و فروختن دو کار انجام می شود یکی دفع مثنی و أخذ مثنی (مبیع) لذا حذف این دو مع القرینه بوده. استاد عابدی توان رد ندارد ولی شاید ابن هشام رد کرده باشد. معنا: از جنس گوسفند فروختم دفع کردم گوسفندی را و گرفتم درهمی را. ولی اگر بآء باشد فروختم گوسفندی را در مقابل درهمی. احتمالات دیگری نیز می تواند به ذهن برسد. البته ابن هشام اول گفت در صحت اینها اشکال است که اگر از عرب حجت باشد بحث شود.

الثانی و الثالث من أقسام الواو: واوان يرتفع ما بعدهما

ماده يرتفع هم لازم هم متعدی استعمال می شود اگر لازم باشد يرتفع و اگر متعدی باشد يرتفع خوانده می شود. اولی واو استئناف و دومی واو حالیه بر جمله اسمیه. نکاتی در مورد اصل استئناف تا به واو استئناف برسیم:

برخی آقایان واو و فاء و حتی استئناف را قبول ندارند چون قائل اند که سر از لغویت در می آورد. دلیل: لسان|۱/۲۳۸ استئنّف الشی ای اخذ اوّل و ابتداء. مستئنّفه یعنی شروع شده به آن. جمله اول که استاد داخل کلاس شد و گفت اگر اول نطق واو و فاء و... باشد استیناف چکار می کند؟ لذا لغو است. برخی واو را قبول دارند مثل ابن هشام چراکه ایشان در مغنی ۱ می خواهد فاء استیناف را رد کند ولی در اوضح قبول کرده و حق آن است که باید بپذیریم و چاره ای نداریم. ولی ثم استینافیه و حتی استینافیه ص ۱۰۵ را پذیرفته که حتی ابتدائیه گفته. لذا یکی از معانی استیناف ابتدا است یعنی واو ابتدا کما اینکه در لیبب ذیل الثانی صفحه بعد داشته ولی این چهار استاد انداخته اند و جنی الدانی نیز تصریح دارد. ابتدائیه می گویند چون کلام به آن ابتدا می شود نه اینکه بعدش مبتدا می آید لذا بعدش می تواند جمله اسمیه یا فعلیه باشد. این نکته ص ۱۰۵ آمده. ابن هشام واو استیناف را قبول می کند چون ص ۸ جزاً دوم همانطور که حدیقه چهارم صمدیه است علی المشهور هفت جمله محل اعرابی ندارد اولیش استینافیه است: و بدانها بها لانها لم تحل محل مفرد. بخاطر اینکه این هفت جمله واقعا جمله اند ولی هفت تایی که اعراب دارند در حکم مفرد اند چون اعراب روی مفردات است: زیّد قائم. چون اعراب، ظهور حرکات برای افاده معنا است لذا برای مفرد است. و ذلک هو الاصل فی الجمل. فالاولی المستئنّفه و هی نوعان: احدهما الجملة المفتوح بها النطق آقایی که قبول دارند می گویند جمله مستئنّفه خلاصه در این نیست و یک وقت ها الجملة المنقطعه عن ما قبلها نیز است یعنی جمله شروع نیست. نکته: اینکه استیناف یعنی بی ربط با ماقبل غلط است چون سه جمله بگویم و چهارمی بی ربط باشد با آن سه قبلی، مخاطب نمی فهمد و عاقل چنین حرف نمی زند. لذا این المنقطعه فی الاعراب نه فی المعنا.

درس ۹۹

آن ترکیب خلافاً که سیوطی از ابن هشام نقل کرده در اشباه و نظایر|۲/۲۳۱ که ابن هشام حال می گیرد.

ص ۸ جزء دوم مغنی خوانده می شود: الجمل التي لا محل من الاعراب. این منقطعه گفتیم که بدین معنا نیست که لزوماً بی ارتباط با ماقبل باشد بلکه از لحاظ اعراب بی ارتباط باشد لذا جمله ای می شود که محل اعرابی ندارد. ص ۹ جزء دوم می گوید: یخص البیانون الاستئناف بماکان جواباً لسؤال مقدر. بیانون اسمش را استئناف بیانی و فقها دفع دخل مقدر و نحوی ها جواب سؤال مقدر گویند. ابن هشام می گوید بیانون فکر کرده اند که جمله مستأنفه فقط آنجائی است که ماقبل سؤال مقدر باشد. بعد در تنبیهات می گوید که اختصاص غلطی است: تنبیهات: من الاستئناف ما قد يخفى و له امثلة كثيرة: منها «لا يسمعون» که این آیه مشکل است که در بحث کل ص ۱۶۰ به اینجا رجوع دادیم البته ص ۴۵ جزء دوم باید بخوانیم نه به مبسوطی مغنی ۱. ابن هشام بعد التی و التیا می گوید للاستئناف النحوی و لا یكون استئناف بیانیا لفساد المعنی ایضاً. پس ما یک استئناف بیانی داریم که دفع دخل مقدر است و یک استئناف نحوی مثل اینکه چند مطلب بگویم بعد با واو مطلب دیگر البته لزوماً ادات نمی خواد.

الثاني والثالث من أقسام الواو: واوان يرتفع ما بعدهما.

إحدهما: واو الاستئناف،

ابن هشام واو ابتدا نیز می گوید که اینک در لیب ذیل بحث الثانی صفحه بعد موجود بوده و جنی الدانی ص ۱۶۳: و يقال واو ابتدا. خود ابن هشام ص ۱۰۵ به حتی ابتدائی می گوید. اصل آن است که واو عاطفه باشد فلذا جایی که عاطفه نیست باید بحث شود؛ ابن هشام سه مثال می زند که می گوید واو عاطفه نیست و چاره ای نداریم جز عاطفه.

نحو: (مَنْ يُضِلُّ اللَّهَ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَ يَذَرُهُمُ اللَّهُ) (الأعراف ۱۸۶/۱) فیمن رفع،

یضلل با صاد ضاد است. الله هم ندارد. واو در و یدرهم را نمی توان عاطفه گرفت؟ ابن هشام بنابر قرائت کسانی که به رفع خوانده اند وگرنه این آیه شریفه بالجزم خوانده شده که اینک در باب چهارم ص ۷۴ خواهیم دید این آیه را: كَقَوْلِ الْجَمِيعِ فِي قِرَاءَتِ الْأَخْوِينِ منظور جناب همزه و کسائی است. همه قائل اند اگر به جزم باشد در این صورت عطف علی المحل جزاء است و واو عاطفه. جناب حفص نیز فیمن رفع است. مجمع البیان ۳/۴۰۷. پس در صورت رفع به کجا عطف شود؟ به یضلل مشکل معنوی دارد و به جزا که لا

هادی له است نیز عطف نمی شود چون مجزوم نیست پس واو عاطفه نیست و استثنافیه است و بی ربط با ماقبل نیست. این مثال اول استثناف نحوی است. نمونه ۳۹/۷ کسانی که جبری هستند به این آیات استناد می کنند.

و نحو: (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ) (البقرة ۲۸۲):

یعلم نمی تواند عطف به اتقوا که امریه و انشائیه است بشود. در باب رابع خواهد آمد که این هشام عطف جمله انشائیه بر خبریه و بالعکس را قبول ندارد و از عباس حسن نیز می گوئیم که بینانیون و کثیر من النحات اینرا قبول ندارد. ابن هشام در مغنی ۱ ص ۱۴۰ در مساله، مبانیشان را می فرماید: اذ لا يعطف الانشاء على الخبر و لا العكس. لذا واو استثناف است. نمونه ۲۸۹/۲.

إذ لو كانت واو العطف، لجزم «يذر» كما قرأ الآخرون،

آخرون یعنی غیر من رفع.

و لَلَّزِمَ عطف الخبر على الأمر،

البته کسی که آن عطف را قبول دارد واو عاطفه است. استاد این بحث را در ص ۷۷ جزء دوم مبسوط درس داده است. نکته: در نحو ابتدا مرفوعات بعد منصوبات بعد مجرورات بحث می شود لذا اینجا نیز ابتدا واوان یرتفع را آورد. نکته: واو اعتراضیه در ص ۱۴ جزء دوم و ص ۱۱۶ جزء اول آمده به عنوان مثال در این شعر: و ما ادری و سوف اخل ادری که واو اعتراضیه است و همچنین واوی داریم.

و قال أبو اللّحّام التّغلبی: ۳۱۱ - على الحكم المأتي يوماً إذا قضى قضيته أن لا يجور و يقصد

ان لا يجور و يقصد: يقصد اگر عطف به نفي شود یعنی به لا يجور باید يقصد میشد و اگر عطف به منفي شود یعنی يجور، این دو مشکل دارد یکی اینکه مشکل لفظی که مرفوع است و اشکال معنوی هم دارد که عرض خواهد شد. پس جایی برای عطف نداریم لذا واو عاطفه نیست. ایضا نمی شود به کل آن لا يجور عطف کرد چون آن لا يجور مفرد است و عطف جمله بر مفرد بشاید یا نشاید؟ بستگی دارد که قبلاً آدرس از سیوطی دادیم مثل يخرج من الحي الميت و مخرج که مخرج عطف است به يخرج بله اگر شبه فعل بود به فعل و بالعکس يجوز ولی اینجا ان لا يجور تأویل به مصدر است و ربطی به يقصد ندارد. ان لا يجور در محل ابتدا است و يقصد مبتدا نمی شود لذا عاطفه نیست. توضیح شعر: على الحكم یعنی حاکم و قاضی. مأتی اسم مفعول است که هم تعدیه بنفسه می شود هم به الی. مأتی یعنی کسی که مورد رجوع است. اذا را هم می توان خروج عن الشرطیه گرفت یعنی به معنی وقت هم شرطیه به حذف الجواب مع القرینه و لازم نیست خروج عن شرطیه داشته باشد که اینجا برخی گفته اند. قضیته مفعول قضی است و و قضی به معنی حکم است این على الحكم خبر مقدم و ان لا يجور مبتدای موخر محلا مرفوع. گفتیم مشکل معنوی دارد چون: بر حاکم (قاضی) که مورد رجوع است در روزی اگر زمانی (در زمانی اگر خروج از شرطیه باشد). حکم کند مطلبی را بر حاکم است جور نکردن (مبتدای موخر) و عدالت به خرج دهد (معنی يقصد). اگر عطف به منفي شود: ان لا يقصد که این تناقض صدر و ذیل است

چون ان لا یجور یعنی جور نکند و یقصد عدالت بورزد که اگر عطف به منفی شود لا برسرش می آید یعنی عدالت نکند یعنی جور کند که این اشکال معنوی دارد.

و هذا متعین للاستئناف؛ لأن العطف يجعله شريكاً في النفي؛ فيلزم التناقض.

قرار می دهد معطوف را یعنی یقصد شریک در نفی یعنی نفی سرش می آید. ص ۲۹ در مورد ضرورت بحث شد که مبانی دارد و هرجفنگی درست نیست و ایضا شرح آیات مغنی ۱۰۶/۶ چند صفحه بحث کرده ولی برخی مثل دمامینی چنین دفاع کرده: عطف است به این ان لا یجور که دو مشکل داشت: عطف جمله بر مفرد پیش می آید؟ دوم این مبتدا است و و یقصد مگر مبتدا واقع می شود؟ سیوطی ص ۱۵ گذشت تسمع بالمعیدی خیر من ان تری که این تسمع مبتدا بود و خیر خبر بود. در مغنی ۱ بحث همزه تسویه نیز عرض شد که تائول به مصدر سابق (حرف مصدری) نمی خواهد اگر داشت بهتر و نداشت نیازی نداریم و همین مقدار که دلالت کند. در بحث بین نیز گفتیم در مثال یوم ینفع که از این یوم النفع می فهمند که سابق ندارد. تسمع هم ان تسمع بوده و ان افتاده و ممکنه ان نداشتنه ولی عرب از این سماعک می فهمد و در مقام مبتدا می گیرد. دمامینی نیز اینرا می گوید که یقصد که عطف به ان لایجور بود یعنی ان یقصد که عطف مفرد بر مفرد هم می شود منتهی ان افتاده و یقصد شد لذا معنایش عدالت ورزیدن می شود نه عدالت بورزد. این بیان اشکالی دارد و اینکه تسمع بالمعیدی قیاسی است یا سماعی یعنی همین مقدار که از عرب شنیدیم باید بگوییم. نظر جناب دمامینی به نظر می رسد قیاسی است و برخی سماعی گفته اند که اگر سماعی بود این توجیه درست نخواهد بود. اشکال دوم اینکه حذف ان مصدریه که ام الباب حرف مصدری است به این راحتی نیست. دسوقی و امیر جور دیگر حل کرده و واو را عاطفه گرفته اند: علی زید الصلاة و یزکی که این علی استعلائی است که حکم وجوب ازش بدست می آید: بر زید است که نماز بخواند. احدی نگفته این عطف غلط است هرچند عطف جمله بر مفرد است و ما به آن مبنا خدشه می کنیم و برخی فکر کرده اند این جنی منع کرده که در باب رابع خواهیم گفت توهم و اشتباه است. این یزکی عطف به کل آن جمله اسمیه است پس واو عاطفه است. دسوقی ۳۳۵/۲ امیر ۳۳/۲ شمنی ۱۰۸/۲. ظاهراً این هشام از یاد و ذهنش رفته چراکه کسی نمی تواند اینرا نپذیرد که خود ایشان در باب رابع پذیرفته و چون اینجا ان لا یجور را دیده، حول و حوش آن بحث کرده.

والثانیة: واو الحال الداخلة علی الجملة الاسمية،

دومین واو که یرتفع مابعدهما. این تعبیر جلوتر عرض خواهد. این بحث حال سیوطی ص ۲۰۴ و ۲۰۵ و ۲۰۶ و جواهر در فصل و وصل نیز خواهید خواند.

كقول أم لقمان: ٣١٢ - ماذا تقولون إن قال النبي لكم ماذا فعلتم و أنتم آخر الأمم

این چهار استاد از ادب الطف آوردند. ماذا فعلتم در حالی که... بیت بعدی: بعترتی و بأهلی بعد مفتقدی که منظور معلوم می شود: من آخرین پیامبر بودم بعد من با اهلبیت و عترت من چه کردید؟ ترجمه شعر: چه چیز را می گوئید اگر پیامبر بگوئید به شما چه کار کردید در حالی که انتم آخرین امت ها. باء بعترتی متعلق به فعلتم است. به این واو الابتدا نیز گفته پس هم به واو استئنافية ابتدا گفته اند بخاطر اینکه کلام به او شروع می شود هم به واو حالیه داخله بر جمله اسمیه لدخولها علی المبتدا. به این واو حال اذ نیز می گویند

که در اشباه آمده چون در متعلق معنا یکسان هستند و قرابت معنوی دارند قبلا این صفحه را آورده بودیم: تقدیر جاء زید و هو راكب را آقايان: جاء زید از هو راكب می گیرند مثل سیبویه و اقدمین از نحات که جای واو از می نشانند. ابن هشام می گوید کسی به ذهنش نیاید که واو از لحاظ معنا مساوی با از است چون واو از مقوله معانی حرفیه و از از مقوله معانی اسمیه است و امکان ندارد معنای مستقل و غیر مستقل یکسان باشند لذا گفتیم ابن هشام دقیق اصولی است هرچند برخی جاها مشی به مشهور کرده. لذا گفتیم متعلق المعنا نه معنا یعنی متعلق معنا یکسان است. پس چرا به کار بردند؟ بخاطر اینکه متعلق معنا یکسان دارند و این ظرف با حال قرابت معنوی دارند فلذا در جاء زید راكب در تقدیر می نوشتند جاء زید حال کونه راكب یا برخی می نوشتند فی حال کونه راكب؛ حال را ظرفی ترجمه می کردند یعنی افق معنویشان یکی است که جنی الدانی و دسوقی و دمامینی تصریح دارند. ولی ابن هشام این چنین نمی گوید بلکه می فرماید اگر جای واو از گذاشتند چون از ظرف که لابد من المتعلق یعنی می خواهد بگوید فعل یا شبه فعل سابق، عامل است در این از و مجرورش (از دائم الاضافه بود ص ۱۸) پس همانطور که از عامل می خواهد و عاملش فعل سابق است (البته سابقیت شرط ندارد) این واو حالیه نیز عامل می خواهد که عاملش فعل سابق است. ابن هشام اینچنین تحلیل می کند نه اینکه تحلیل غلطی باشد ولی حقیقت اینکه چرا جای واو از می نشانند قرابت معنوی است.

و تسمى واو الابتداء، و بقدرها سیبویه والأقدمون بـ «إذ» ولا يربدون أنها بمعناها؛ إذ لا يرادف الحرف الاسم،

این در نکات نوشته شود. در شروع من این بحث ها را گفتیم لذا ابن هشام یک جا تعبیر به مرادف و یکجا موافق کرد. ای کاش موافق می گفت نه مرادف.

بل إنها و ما بعدها قيد للفعل السابق كما أن «إذ» كذلك،

بل ترقی است. آیا می توان آنها خواند؟ جواب مستلزم این است که بحث بل را تکرار کنید. کما اینکه از قید للفعل السابق. در جواهر متعلقات فعل خواندید که تعلق همیشه به معنی تعلق فی الدار نیست بلکه متعلق یعنی قیود لذا حال و تمیز و مفعول به از متعلقات است. پس منظور از متعلق اینجا یعنی عامل دارد. پس قید للفعل السابق یعنی معمول للفعل السابق که متعلق نیز گفته شود درست است.

ولم يقدروها بـ «إذا»؛ لأنها لا تدخل على الجمل الاسمية.

اذا در مغنی ۱ ص ۳۲: تختص بالجمل الفعلیه ولی اینجا بحث سر واو داخله علی الجملة الاسمیه است. این تعلیل که ابن هشام آورد مواجه با کتاب است؛ اینکه اذا در تقدیر نمی گیرند آیا این تعلیل می فهماند که اصلا غلط است جای واو اذا بگیریم یا اگر واو حال بر سر مبتدا آمد اذا بگیریم؛ بارها گفته شده که اگر حکمی معلل به علتی شد دایر مدار آن علت است و اگر علت پدید معلول می پرد. پس اگر واو حالیه سر فعل به کار رود اذا در تقدیر گرفتن اشکال ندارد مثل جاء زید در حالی که یركب که ابن هشام در ص ۳۲ به کتاب استاد و ۵۲ به کتاب جدید ذیل آن شعر گفت: تنبيه: لان يكون حالا یعنی ثلاث را میتوان حال گرفت من الضمير المستتر فی عزيمة و حينئذ لا يلزم وقوع الثلاث یعنی این طلاق به وجود نمی آید لان المعنى: و الطلاق عزيمة اذا كانت ثلاثا. اگر ثلاثه حال است چرا اذا کانت گفت. پس اذا نیز می تواند بیاید. دسوقی و دمامینی ذیل این بحث گفته اند بخاطر قرابت معنوی ظرف و حال. در

سیوطی و جواهر است که تمام جملات حالیه لازم نیست مُصدّر به واو باشد که بحث کلی است در قرابت حال و ظرف چه مصدر به واو شود یا نه. دسوقی|۱|۱۴۰، دمامینی|۱|۲۱۶ جنی الدانی ص ۱۶۴ همع|۲|۲۵۳.

و من أمثلها داخله على الجملة الفعلية

من املته: اء افتاده. محشین اشکال کرده اند چون خروج از بحث است که در تیتّر آورد واو الحال داخله على الجملة الاسمية پس چرا اینرا آورد؟ ما میگویم استطرادا ابن هشام آورده و هاء امثلتها را فقط به واو حال باید زد نه واو حال داخله بر جمله اسمیه در حالیکه داخل می شود بر جمله فعلیه چون معنا ندارد. اشکال آقایان وارد است ولی استطرادا بحث کرده که از ابن هشام چنین زیاد اسم. همینجا جای واو اذا می توان گرفت چراکه العله تعمم و تخصص هرچند دکتر گفته باشد فقط رمان نخور بخاطر ترشی ولی چون ترش بودن در سرکه هم هست باید سرکه هم نخورد لذا اینجا جمله فعلیه باشد چه واو باشد چه نباشد اذا می تواند بیاید.

قول الفرزدق: ۳۱۳ - بأيدي رجال لم يَشيموا سُيوفُهُمْ ولم تكثُر القَتلى بها حين سَلَّتْ

این واو را می توان عطف گرفت: لم تكثر بر لم يشيموا؟ مثلاً واو در لا تقربوا الصلاه و انتم سكري می تواند واو عاطفه باشد؟ اشکال اول خبر بر انشا است. اشکال دوم: این جمله غلط می شود از لحاظ معنا اگر این لا تقربوا بدون قید به این حال باشد چراکه خدا می گوید نماز در این حالت نرید لذا اینجا مشکل معنوی است. لم يشيموا ای لم يَدْخلوا فی اغمدها شمشیر را در غلاف نکردند. هاء بها به سیوف می خورد. هی سلت به سیوف می خورد. بایدی خبر برای مبتدای محذوف که سیوف است. ترجمه شعر: شمشیرها در دستان مردانی است که غلاف نمی کنند شمشیرهایشان را درحالی که زیاد نشده کشته شدگان بوسیله آن شمشیرها در زمانی که بیرون کشیده شده (آن شمشیرها). یعنی آنها غلاف نمی کنند تا اینکه کشته شدگان زیاد شوند. شعر آن مردان را مدح می کند. اگر واو عاطفه باشد: غلاف نکردند شمشیرهایشان را و قتل ها زیاد نشد که مشعر به ذم است و معنا خراب می شود مثل لا تقربوا الصلاه.

و لو قُدرت للعطف لانقلب المدح ذمّاً.

امیر|۲|۳۴ شمعی|۲|۱۰۸ دسوقی|۲|۳۳۸ خواستند شعر را جور دیگر حل کنند: و اجاب بعض بان المعنا و لم يكثروا ای بحيث يقتلون اراذل الناس بل انما يقتلون أكفائهم یعنی آنقدر شجاع بودند که فقط کفو خودشان را می کشتند و چون کفو خودشان کم بود لذا لم تكثر القتلى. اینها واقعا مؤونه دارد که باید به شعر چیزهایی اضافه کرد.

درس ۱۰۰

ص ۲۷۳: تنفرد عن سائر احرف العطف: احدها: برای احدها به وافی|۳|۵۸۲ حاشیه ۲ و وافی|۳|۵۸۴ مراجعه شود. ص ۲۷۵: تشارك في الحادی عشر حتی که به وافی|۳|۵۸۴ حتما مراجعه شود. ثانی عشر را در همع|۳|۱۵۹. واو استئناف معانی

النحو|۳|۳۳۳. تسمی واو الابتدا معانی النحو|۲|۲۵۶ تا ۲۶۶ که به مطالبش بسیار محتاجیم ازجمله مباحثی در مورد اول عبارت ابن هشام و نقد آن و همیشه از می تواند باشد. به این واو الوقف نیز گفته اند.

و إذا سُبقت بجملة حالیه احتملت

بحثی است که در خبر، حال، نعت نیز مطرح است: آیا برای یک مبتدا می شود چند خبر آورد؛ آیا می توان برای یک ذوالحال چند حال آورد و کذا برای موصوف چند صفت. در هر سه تایی اینها اقوال مختلف است ولی هرکسی در هر کدام هر چیزی را انتخاب کرده در بقیه نیز همان را گفته چون احکام اینها یکی است. یک عده می گویند بله می شود که نظر جمهور آقایان بصری است و سیوطی گفت و هذا هو الاصح کما اینکه در اشعار ابن مالک در سیوطی بود. یک عده نمی پذیرند مطلقاً. جناب ابوعلی و ابن عصفور تفصیل دارند. این بحث آقایان که برای یک ذوالحال چند حال می توان آورد منظور چند حال مستقل است یعنی حالی که از لحاظ عنوانی حال بتوان گفت مثل جاء زید ذاهبا ضاحکا که بتوان به ذاهبا حال اول و به ضاحکا حال دوم گفت. کسانی که قبول ندارند اقوالشان متعدد است و در این مثال هایی که از عرب رسیده مثلاً ضاحکا، حال می گیرند از هوئی که در ذاهبا است که رجوع شود. بله در جاء زید راکبا و ضاحکا اختلافی نیست و از لحاظ معنا حال گرفتن درست است ولی از لحاظ عنوان معطوف است که اینرا همه قبول کرده اند. همچنین در خبر بعد از خبر به عنوان عطف و کذا در نعت. با این نکات ابن هشام می فرماید این واو حال که بعدش جمله اسمیه می آید اگر مقدم شود برش جمله ی دیگری این واو را چه می توان گرفت؟ بستگی دارد به اینکه جزو من یجیز تعدد الحال باشید این واو الحال باشد که حال یک، جمله ی اول شود و حال دو جمله دوم و میتوان این واو را واو عطف گرفت یعنی جمله اول حال و جمله دوم معطوف علی الحال و اگر کسی اجازه نداد تعدد حال را واو را نمی تواند واو حال بگیرد و منحصر در واو عطف است.

و إذا سُبقت بجملة حالیه أحتملت

سبقت این واو ثانیه. قبلش جمله حالیه بیاید. احتملت نیز درست است که در این صورت باید العاطفة باشد.

- عند مَنْ يُجیز تعدد الحال - العاطفة والابتدائية،

واو را حال و ابتدائیه می توان گرفت. به دو تا واو ابتدائیه گویند یکی واو حالیه و دیگری واو استثنافیه. برخی از آقایان محشین این ابتدائیه را استثنافیه مدنظر گرفته اند ولی استاد عابدی واو ابتدائیه را حالیه در نظر گرفت چون استثنافیه معنا ندارد چراکه ابن هشام گفت عند من یجیز تعدد الحال که این واو حال را واو استثناف گرفتن سبب لغو شدن تعدد الحال می شود. وگرنه من لا یجیز تعدد الحال واو را می تواند واو عطف یا استثناف بگیرد. لذا این واو ابتدائیه منحصر می شود در واو حال. سوال: آیا می شود به عنوان تأیید نظر استاد استفاده کرد از اینکه ابن هشام در واو استثناف واو ابتدا نگفت ولی در واو حال تسمی واو ابتدا را گفت؟ یعنی آنجا را قرینه قرار بدهیم و بگیریم اینجا ابتدائیه واو حال است چون ما از جنی الدانی و از بحث حتی گفتیم که استثنافیه واو ابتدا است. ولی اینجا واو ابتدا را واو حال گفت آیا از این بیان می شود استفاده کرد به نفع استاد؟ نمی شود چون خود استاد گفت که ابن هشام در لیب بعد از الثانی خود به واو استثناف واو ابتدائیه می گویند. پس این عبارت مغنی اللیب است لذا یک عده محشین ابتدا را واو

استثناف گرفته اند و اگر به این روشنی بود واو حال می گفتند. دسوقی|۲/۳۳۷: ای کونها للاستثناف کذا قرر یعنی اساتیدش چنین گفته اند بعد خودش گفته الاشهر حملها علی الحالیه. امیر|۲/۳۴ نیز چنین گفته است.

نحو: (اَهْبَطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ) (الأعراف/ ۲۴) .

بعضکم لبعض عدو جمله حالیه است برای واو اهبطوا که اگر تعدد حال را قبول کنیم واو حالیه است برای جمله دوم. اگر قبول نکنیم واو عطف خواهد بود. نمونه|۶/۱۲۷. سیوطی ص ۲۳۰ بحث تعدد حال: همع|۲/۲۴۳ و صبان|۲/۱۸۴.

الرابع والخامس: واوان ينتصب ما بعدهما، و هما: واو المفعول معه

سرت و الیل این واو مفعول معه است و کذا سرت والطریق. مع یعنی ضم الشیء الی شیئی یعنی مصاحبت؛ چه دابی داشت که واو مفعول معه درست کردند با اینکه می توان واو را واو عطف گرفت چون واو نیز جمع است و ضم الشیء علی الشیء است؟ سوال مهمی است که جواب را در کتب مختلف بحث کرده اند که عباس حسن|۲/۲۸۲ زیاتر بحث کرده: المفعول معه. دأب عباس حسن در شروع این است که با سوال شروع می کند تا بفهماند که ریشه بحث چه است. اذا سأل مسترشد أين دار الآثار القديمة؟ فقد يكون الجواب تسير مع طريقك هذا که در فارسی میگوییم: همین راهتو بگیر برو و جور دیگر نیز می توان گفت: تسير و طريقك هذا. منظور این نیست که تو سير میکنی و راه هم سير می کند ليس المراد انه يسير و الطريق يسير معه حقيقةً و الا كان المعنى فاسدا لان الطريق لا يمشي و انما المراد ان يباشر السير في هذا الطريق منظور این است که تو مباشرت داری با راه در این سیرت. بعد ایشان ص ۲۹۱ مبسوطتر بحث کرده که فرق واو عطف و واو مفعول مع را گفته: ان العطف يقتضى المشاركة الحتمية بين المعطوف و المعطوف عليه في معنى الفعل مثلا در جاء زيد و عمرو یعنی این دو در معنای جاء مشترک اند ولی در مفعول مع این دو طرف یعنی انت و الطريق حتما در زمان مشترک اند مثلا انت و طريق در زمان سير يکى اند و در حکم لزوما یکسان نیست وگرنه مثال هایی زده می شود ولی برای اثبات معنای جدید یک مثال که عطف جواب ندهد کافی است. اما المفعول معه فلا بد فيه من المشاركة الزمنية الحتمية. اما المشاركة المعنوية فقد يقتضيها او لا يقتضيها که در این لا يقتضيها واو عطف جواب نمی دهد لذا معنای جدید باید درست که واو مفعول معه است. اینکه طريق نیز سير می کند بحث بلاغی است که در المنطق در بحث برهان و در آخر جواهر خواهید خواند که یک مجاز مرسل و یک مجاز عقلی اسنادی داریم مثل جرى الميزاب که آب ميزاب جاری می شود نه ناودون ولی اسناد میدهد به ميزاب. در اینجا طرف که حرکت می کند پس گویا طريق حرکت می کند که دارای مجاز اسنادی است. پس انت و طريق همراه هم در این سير مشارکت زمانی دارند اصلا طرف برای اینکه سير کند لابد است علی الدوام با این طريق همزمانی داشته باشد و اگر یک جائی بایستد يسير نمی گویند. معانی النحو|۲/۲۰۴ تا ۲۱۰ صاحب معانی النحو دقتش در مساله از عباس حسن در یک موضوع بیشتر بوده اینکه عباس حسن گفت می توان گفت تسير مع طريقك هذا و هم ميتوان گفت تسير و طريقك هذا ولی صاحب

معانی النحو گفته اگر مع گفته شود با واو مفعول معه اختلاف دارد که رجوع شود. بحث دیگری نیز مطرح است که آیا استعمال مفعول معه قیاسی است؟ این نظر همه نیست و کم نیستند قائلین به سماعی بودن آن. همع/۲|۱۷۵.

واو المفعول معه کقول أمیر المؤمنین (علیه السلام) در خطبه ۱۲۳: «لَا تَأْخُذُونَ حَقًّا، وَلَا تَمْنَعُونَ ضَيْمًا (ظلم) قَدْ حُلِّيمُ والطريق فالتجاء للمفتحيم (سابق قدم) وَالْهَلَكَةُ لِلْمُتَلَوِّمِ (سست)» (۵۰۸)

بحث دیگر اینکه عامل در مفعول معه چیست که پنج قول مشهور وجود دارد: کوفیون، زجاج، اخفش، عبدالقاهر جرجانی و بصریون و ابن هشام نیز همانند بصریون. عبدالقاهر جرجانی گفته عامل نصب الطريق این واو است. اشکال به این خیلی راحت است که در لولا که بعدش مرفوع بود فراگفت خود لولا عامل رفع است که آنجا از اختصاص بحث کردیم و آن چیزی که اختصاص دارد چه عملی می کند، نداشتیم حرفی که در اسم فقط عمل نصبی انجام بدهد لذا رد این قول را گفتیم لذا بصریون و ابن هشام رد می کنند؛ مبانی باید در ذهن باشد و دلایل دیگری نیز است که رجوع شود. بصریون می گویند فعل یا شبه فعل عامل است و عاملیت برای اینها است. البته بعضی می گویند بواسطه الواو همانطور که در الا استثنا گفتیم که عامل نصب مستثنی ص ۳۶ را ابن هشام: انتصاب مابعدا فی المثالین و نحوهما بها علی الصحیح که نظر ابن هشام را رد کردیم. اگر کسی میخواهد ریشه ای بحث کند باید بحث عامل و معمول و عمل را کار کند که یک عنوان است که آدرسش هایش را ذیل الا دادیم. اگر عامل را خوب شناختیم می توانیم بگوییم کدام از پنج نظر درست است.

ولیس النصب بها (سبب واو مفعول معه) خلافاً للجرجانی. (متوفی ۴۷۱)

اقوال: صبان/۲|۱۳۶ همع/۲|۱۷۶ تا ص ۱۷۸ جنی الدانی ص ۱۵۵ الانصاف فی مسائل الخلاف ص ۲۰۰ تا ۲۰۲: کوفیون گفته اند انه منصوب بالخلاف که این خلاف را درس دادیم. اخفش گفته انتصابه انتصاب الظرف یعنی بلحاظ مع، طریق منصوب شد و زجاج گفته عاملی مقدر بعد از واو که آن، عامل نصب مابعد واو است. وافی/۲|۲۸۶ بحث خاصی ندارد. مکتب کوفه مهم است و کارکردن دارد و عامل خلاف را چندجا بحث می کنند. واو دوم که بعدش منصوب است:

و الواو الداخلة علی المضارع المنصوب لعطفه علی اسم صریح أو مؤول

مضارع منصوب مفرد است و جمله نیست لذا اشکال شده به این عبارت: مگر این همان واو عاطفه نیست که بحث شد؟ بخاطر مکتب کوفه ابن هشام بحث کرده چون واو داخله بر مضارع منصوب را واو عطف نمی دانند بلکه واو صرف می دانند و اینکه خواسته نظر خودش را بگوید از ابتدا تعبیر عطف کرد. سیوطی ص ۳۳۸: و بعد فاء جواب نفی او طلب در حالی که این دو محضه باشند آن در حالیکه سترش حتمی است نَصَب. بعد فاء گفته ولی واو هم به حکم آن است. اقسام طلب (امر نهی عرض تحضیض تمنی و ترجی) اگر بیاید فعل مضارع منصوب است به آن مقدر که همین بحث ما است. سیوطی ص ۳۴۰ نیز فرمود: و إن علی اسم خالص فعلٌ عُطِفَ تنصبه أن ثابتاً أو مُنْحَذِفٌ. اگر عطف کنی بر اسم خالص فعلی را تنصب آن فعل را آن که ذکر شده یا محذوف. فرق بین این دوتا: این مضارع منصوب با واو به تأویل مفرد می رود و جمله نیست و این چه محل اعرابی دارد؟ یک واوی داریم با مصدر که این عطف می شود به یک مصدر متوهمی از ماقبل و ماقبل چیزی ندارد که بهش عطف شود که فاء و ثم نیز چنین است ولی اینجا خود

صورت می گوید که عطف می شود بر اسم خالص یعنی اسم صریح که خالص می گویند چون خالص از شائبیت فعل و جامد محض است. در اینجا مصدری که ساخته می شود عطف بر اسم خالص است.

و الواو الداخلة على المضارع المنصوب لعطفه على اسم صريح أو مؤول

علی اسم صریح دومی که به صبان|۳|۳۱۴ و مؤول اولی بود که عطف می شد بر مصدر متوهم از ماقبل. به این بحث در دوجای مغنی ۱ محتاج بودیم یک او به معنای الا در ص ۷۲ و ۷۳ که از مشکلات بود و در باب رابع نیز خواهیم گفت که مثال رند این بحث: لا تشرب اللبن و تأکل السمک است. این به نصب و رفع و جزم خوانده شده است مه این واو در تأکل باشد واو استیناف است و اگر تأکل همین بحث ما است یعنی لا تشرب اللبن و الأکل که عطف علی توهّم است یعنی توهّم مصدری در ماقبل می کنیم. در مغنی ۱ در ثم نیز می رسمیم که روایت شریفه : لا یبولن احدکم فی الماء جاری ثم یغتسل که عطف به مصدر متوهم است. نباید

کسی از شما بول کند در ماء دائم یعنی ماء ایستاده ثم یغتسل. مصدر متوهم: لا تکن منکم البول و الاغتسال که باب رابع بحث خواهیم کرد. باید در متن ابن هشام قید موجود را اضافه کرد بدین صورت: علی اسم صریح موجود که علتش را صبان|۳|۳۱۴ گفته است.

فالأول كفول ميسون:

زن معاویه که این شعر ص ۲۰۴ نیز بود در شعر ۲۲۲ که به جامع الشواهد|۳|۲۰۳ گفته که میسون به تنگ آمد و پیش معاویه رفت شکایت کرد و معاویه ملعون گفت انت فی ملک عظیم و لاتدرین قدره. یعنی تو خوشی و خوشی زیر دلت زده. ایشان نیز شروع به شعر کردن کرد که همه شعر بدین مضمون است:

۳۱۴ - و لبس عباءة و تقر عيني أحب إلي من لبس الشفوف

تقر مضارع منصوب است به لبس عطف شده که اسم صریح است. عبا یعنی لباس درشت. شفوف قاموس المحيط ص ۸۴۱ جمع شَفَّ و شَف الثوب الرقيق التي تحكي ماتحته یعنی حریر. ترجمه: پوشیدن لباس درشت و روشن شدن چشم(در اثر دیدن و ارتباط با نزدیکانم) دوست داشتنی تر است نزد من از پوشید لباس های نازک و فاخر.

و الثاني

دومی یعنی لعطف علی اسم مؤول.

شرطه أن يتقدم الواو نفی أو طلب،

بعد جواب نفی او طلب.

و يسمي الكوفيون هذه واو الصرف،

واو صرف می گویند بدین خاطر: ما گفتیم مضارع منصوب داریم که حق مضارع مرفوع بودن است که این واو بر سر مضارع، صرف می دهد یعنی منصرف می کند که مضارع منصوب است و مرفوع نیست. دسوقی|۲|۳۳۸: لانها صرفت المضارع من الرفع الذي كان يستحقه الى نصب ارشادا بصرفه عن...الكلام یعنی این دال است که مضارع مرفوع نیست. کوفیون اینرا واو صرف گفته اند درست است ولی وجه تسمیه اش این نیست که دسوقی و امیر و شمنی گفته اند. مطلب دومی که ابن هشام نسبت می دهد که عامل نصب مضارع را همین واو می دانند کلا غلط است. البته اون از کوفیون نیست.

در این واو برسر مضارع سه نظر وجود دارد: بصریون و ابن هشام که اینرا واو عطف گرفتند بر مصدر متوهم. دو کوفیون که واو صرف گرفتند که عامل النصب الصرف. سه نظر جرمی از مکتب بصره که عامل نصب این واو است. پس چیزی که ابن هشام نسبت داده نظر جرمی است و حضرات کوفیون عامل را صرف یعنی خلاف می دانند که بالا نیز مطرح شد. الانصاف فی مسائل الخلاف ص ۴۵۲ خوب بحث کرده اینها می گویند: فان الثاني مخالفا للاول فلما كان الثاني مخالفا للاول و مصروف عنه صارت مخالفة للاول و صرفه عنه

ناصب له. یعنی اینها ناصب را همین صرف و خلاف می دانند یعنی همینکه جریان عادی مشی نشده سبب نصب شده که اشکالات بر اینها وارد است که به الانصاف رجوع شود. این نظر جرمی است که در الانصاف موجود است:

و ليس النصب بها خلافاً لهم.

نصب به این واو. خلافاً للكوفيين. پس این هشام که این واو را بحث کرده بخاطر کوفیون است. این خط نظر جرمی بود.

و مثالها: (وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الظَّالِمِينَ) (آل عمران ۱۴۲)

فکر می کنید خدا راحت بهشت می فرستد که یعلّم به تأویل مصدر برود علم می شود که عطف به لما يحصل علم الله ... است. پس این نیز عطف علی التوهم است.

والحق: أن هذه واو العطف عطف مصدر مقدرًا على مصدر متوهم.

جنی الدانی ص ۱۵۷ نیز گفته است. مصدر مقدر همان مصدر که بر سرش آن است. پس این عطف علی التوهم است. این آیه شریفه اشکال معنوی دارد که به صبان ۳۰۶/۳ و ۳۰۷ رجوع شود. مطالب تفسیری نمونه ۱۱۱/۳. پس دما مینی که اشکال کرده به اینجا که ابن هشام کلمه حق به کار برد و در تیتیر هم عطف گفت که کسی حق گوید تیتیرش عطف نباشد؟ جواب: عطفی که ابن هشام در تیتیر گفت بخاطر سیر بر مبنایی است که خودش بعداً در الحق اثبات می کند. شمنی ۱۰۹/۲ | دسوقی ۳۳۸/۲ | امیر ۳۴/۲.

درس ۱۰۱

واو حال معانی النحو ۲۵۶/۲ تا ۲۶۶. واو الداخلة علی المضارع المنصوب لعطفه علی اسم صریح که همان اسم خالص است که ابن هشام ص ۱۷۰ در کیف این صریح را در مقابل مؤول قرار می دهد. یعنی خالص از شائبیت فعلیت بان لا یكون فی تأویل فعل.

متن الانصاف ص ۴۵۲ در مورد اینکه واو صرف گفته اند: لو كان عامل فی نیت تکرار لوجب جزم فی الفعلین مثل لا تشرب اللبن و تأکل السمک اگر اولی مجزوم است و عامل در نیت تکرار عامل است دومی نیز باید جزم باشد و كأن لا تأکل السمک و تشرب اللبن فیكون المراد هو النهی عن کل السمک و شرب اللبن منفردین و مجتمعین یعنی وقتی هردو مجزوم به کار رود نه شرب لبن نه اکل سمک چه باهم چه تنها نخور همین مثال ص ۷۶ جزء دوم خواهیم خواند. فلو طعم کل واحد منهما منفرداً عن الآخر او معه لكان مرتکبا للنهی. سخت: لان الثاني موافق للاول فی النهی لا مخالف له بخلاف ما وقع الخلاف فيه فان الثاني مخالف للاول (در نهی یعنی نهی سرش نیامده) فلما كان الثاني مخالفاً للاول و مصروفاً عنه صارت مخالفة للاول و صرفه عنه ناصباً له. پس سبب نصب مخالفت

است. ابن هشام مثل جنی الدانی و انطوری که معانی النحو|۱| ۲۴۰ فرموده نظر جمهور بصریون است. این واو عطف است. خود صاحب معانی النحو نظرش این نیست در معانی النحو|۲| ۲۰۴ این واو را مفعول مع باشد و از مصادیق آن است.

السادس والسابع: واوان ینجر ما بعدهما.

واو قسم و واو ربّ. واو قسم: همع|۲| ۳۹۳ جنی الدانی ص ۱۵۴ معانی النحو|۳| ۷۶ و معانی النحو|۴| ۱۳۸. برای تکمیل مباحث واو قسم سه صفحه از مغنی ۱ اینجا اضافه شود: ص ۶۸ ذیل بحث حل انّ هذان لساحران که ابن هشام دو خط آخر مطلبی گفت: ألا تری ان من یقول: لُدْ ولم یُکْ و والله، یقول لدنک، و لم یکنه، و بک لافعلن. وک لافعلن نداریم و بک درست است که علتش بحث مغنی ۱ است. و ص ۸۳ وارد باء قسم شد که گفت هو اصل احرفه که هر چیزی که اصل شد یعنی استعمالش کثیر است و خصت باحکام که آن احکام را واو ندارد. و ص ۹۱ حرف التاء که از زمخشری مطلب بیان کرد ان الباء هی الاصل و التاء بدل من الواو المبدلة منها یعنی واو از ابدال باء تشکیل می شود که چرایش را یک علتش عرض شد: انت اعلم و مالک بخاطر اینکه واو و باء در معنا یک چیزند ان الصاق و این جمع است و کثیری که در مغنی ۱ عرض شد.

إحداهما: واو القسم، ولا تدخل إلا علی مُظهر،

لذا ص ۶۸ وک نداشتیم.

ولا تتعلق إلا بمحذوف،

بخلاف باء که می توان اقسام بالله گفت ولی اقسام والله نمی شود.

نحو قوله تعالى: (وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ) (یس ۲/)

اسم ظاهر است و ضمیر نیست و اینکه متعلقش نیامده.

وقول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لعلي (عليه السلام): «وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ، مَا أَخْرَجْتُكَ إِلَّا لِنَفْسِي، وَأَنْتَ مَتَّى بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى» (۵۱۰)

در علم کلام بحث امامت خیلی به این روایت تمسک می شود که اینجا از کنز العمال آورده اند. بمنزله هارون که این بمنزله یعنی چه؟ کلام جدید بگنجانید در درستان و مباحث مکامله. چه انگلیسی و عربی. این مثال برای تیمن است و درسی ندارد. موسی با هارون رابطه اش فقط دوست نبود.

بحث جدید: واو دوم بعد از واو قسم چه است؟ ابن هشام عطف می گیرد چراکه اگر این نیز مانند واو قسم اول، مستقلة باشد هر قسمی یک جواب می خواهد در حالی که ما یک جواب بیشتر نداریم و ان لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم. پس اولی قسم و دومی عطف که همان معنا را افاده می کند ولی نیاز به جواب دومی ندارد. دو مبنا وجود دارد: یکی مثل دسوقی و امیر یمنکن ان یقال جواب

مذکور را به اولی می دهیم و برای دومی بقرینه مذکور محذوف است تا واو دوم نیز قسم باشد. ابن هشام مشخصه چه جوابی می دهد: چه لزومی دارد این کار شود مثلاً آن شرطیه جواب می خواهد که لزومت دارد جواب آن محذوف است بقرینه ماقبل که نمی توان جواب گرفت. ولی اینجا دأبی نداریم واو مستقله بگیریم با اینکه همان معنا را با عطف افاده می کنیم پس معنای دومی افاده نمی شود با واو قسم و اینکه تقدیر داریم اینجا الاصل عدم تقدیر می آید. دومی نیز دسوقی دارد که البته این معنوی است: توارد چند قسم بر یک جواب که مشخص است ابن هشام اینرا قبول ندارد یعنی و التین و الزيتون هرکدام واو قسم مستقله با یک جواب. بعضی اینرا قبول دارند. پس این علی المبنا است.

فإن تلتها واو أخرى، نحو: (والتين والزيتون) (التين ١/ فالتالية واو العطف، و إلا احتاج كل من الاسمين إلى جواب.

تین و زیتون آیا درخت است یا مصادیق دیگری دارد رجوع شود نمونه ۱۳۹/۲۷. اگر واو عطف نباشد هرکدام از تین و زیتون به جواب مستقل نیاز خواهد داشت. دسوقی ۳۳۹/۲ مهدی الاریب ۱۵۳۸/۵ .

الثانية: واو «رب»

در مغنی ۲ ص ۲۶۱ در شعر ۲۹۹ گفتیم: وقاتل اعماق. ص ۱۱۲ رب: تنفرد رب من سائر الحروف الجر: اعمالها محذوفه اعمال رب بعد الفاء کثیرا و بعد الواو اکثر که نظر خودش را آنجا گفت لذا شعر آنجا و سائله رب سائله است. ما چیزی به نام واو رب نداریم یعنی یک واو مستقل که عمل رب را انجام دهد یعنی بر سر نکره بیاید و جر بدهد پس این واو عطف است و دال است که رب حذف شده. مطلب بعد ابتدای ص ۱۱۳: بانها زائده فی الاعراب دون المعنی که به این شبه زائد گفتیم که معنایش تکثیر و تقلیل است. زائده در اعراب یعنی متعلق ندارد. مبرد و کوفیون واو رب را قبول کرده اند یعنی واوی است که عمل رب انجام می دهد.

كقول امرئ القيس:

سیوطی ص ۲۱۹ نیز بود و ص ۸۰ مغنی شعر ۷۰ و جنی الدانی ص ۱۵۴. شعر در بیان استقامت شخصی است:

۳۱۵ - وليل كموج البحر أرخی سُدُولُهُ عليّ بأنواع الهُموم ليبتلي

ولیل و رب لیل بوده. سدول جمع سُدل و سِدل. ارخی الیل سُدوله ای أرسل إستار الظلم پرده های تاریکی را انداخت. ترجمه: چه بسیار و چه بسیار شبی که مثل موج دریا انداخته بود بر من پرده های تاریکی اش را به انواع اندوه ها برای آزمایش کردن من.

و لا تدخل إلا على مُنكّر ولا تتعلق إلا بمؤخر

به عامل مؤخر متعلق است چون رب صدرات طلب است و همچنین واو رب. نظر ابن هشام و بصریون البته از کوفیون نیز قائل اند اینکه رب در اعراب زائد است یعنی متعلق نمی خواهد لذا اینجا باید ادامه داشته باشد عند من کسی که قائل است به عدم شبه زائده بودن واو رب مثل رب و کسی که قائل است به شبه زائده بودن است متعلق نمی خواهد. ممکنه کسی بگوید که بعید است: حکم واو

رب مثل رب نیست یعنی لازم نیست اشتراک در معنا سبب اشتراک در جمیع معنا شود. البته این قول را نمی شود نفی کرد. بعید است که واو رب متعلق بخواهد. پس این احتمال است که این هشام در رب این نظر را دارد و حکم واو رب مثل رب نیست.

والصحيح: أنها واو العطف و أن الجرّ بـ «ربّ» محذوفةٌ خلافاً للكوفيين والمبرد.

صحيح یعنی من این هشام. خلافاً حال است. ابن هشام در مغنی ۱ وارد یکی از دلایل اینها که قائل شدن به واو رب که اقایان حذف کردند: یک وقتی این واو در اوایل قصائد یعنی قصیده ها می آید مثل و قائل الاعماق اگر واو عطف است به چی عطف است؟ این معطوف علیه ندارد از راه اثبات کردن وجود واوی به نام واو رب را. ابن هشام جاب هایی داده که آیا می پسندید یا نه؟ در جنی الدانی نیز ص ۱۵۴ عین این مطالب است: حجتهم افتتاح القصائد بها و أحيب بجواز تقدير العطف على شى فى نفس المتكلم؛ اصلاً این حرفها گفتنی است که تو نفسش چیزی بوده و عطف کرده؟ خیلی عجیب و بعید است البته برای اثبات نظرش مطالب دیگری می آورد. واو رب اشتراک لفظی داریم که قرینه معینه داریم و آن لیل است که معین می شود از واو های دیگر نیست. ما قبول داریم اصل عدم اشتراک لفظی و تقلیل اشتراک لفظی است ولی آنجائی که دلیل محکم و مثبت و محرزى باشد اصل می پرد. الاصل اصیل حیث لا دلیل اصل زمانی کمرش بلند است که ما دلیل نداشته باشیم. بلکه اینکه کدام انتخاب شود در اصول نحو است: اذا جاءك عندك ضرورة لابد من ارتكاب احدهما فاعط باقلهما فحشا.

الثامن: الزائدة،

رضی ۲۹۲/۴ و ۲۹۳ رجوع شود که ایشان از اخفش نقل می کند و بصریون قبول نکرده اند و اصل عدم زیادت است و تمام مثال ها را تأویل میکنند. چون بین کوفه و بصره اختلاف است به الانصاف فی مسائل الخلاف ص ۳۷۴ رجوع شود. جنی الدانی ص ۱۶۵ هم ۱۶۱/۳.

أثبتها الكوفيون والأخفش و جماعة،

الانصاف گفته جماعه مثل ابن برهان از بصری ها و مبرد .

و حُمِلَ على ذلك: (حتى إذا جاءوها و فتحت أبوابها) (الزمر ۷۳)؛ بدليل الآية الأخرى(۵۱۲)

قبل آیه در حاشیه است: رانده می شوند کسانی که کفر را الی جهنم زمر که علامه فرموده زمر یعنی جماعه بعد جماعه. یعنی دسته دسته. جواب اذا جاءوها فتحت است که برسرش واو نیامده. عین همین آیه در نقطه مقابل یعنی بهشتی ها در سوره زمر آیه ۷۳ قبل فتحت واو آمده. اینها گفته اند آیه ۷۱ قرینه است بر آیه ۷۳ که واو زائده است . بعد آیه شریفه: وقال لهم خزنتها سلام عليكم.

وقيل: هي عاطفة، والزائدة الواو في (وَ قَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا) (الزمر ۷۳)

آیت الله العظمی مکارم دام عزه این نظر را دارد نمونه ۵۵۸/۱۹ حاشیه ۱. یعنی فتحت ابوابها عطف به جاءوها که فعل شرط است که جوابش قال لهم خزنتها سلام عليكم است. اینکه برسر جواب شرط اذا واو به کار نمی رود لذا واو زائده است پس اینها واو زائده را

قبول دارند ولی نه برسر فتحت را بلکه سر قال. نظر بصری ها و بعید نیست که نظر خود ابن هشام باشد که بار ها عرض شد که قیل همیشه دلالت بر ضعف قول نمی کند کما اینکه در مغنی ۱ در حل ان هذان لساحران را همه اش را با قیل آورد که نظرش یکی از این قیل ها است: اینها می گویند این واو و واوی که برسر قال است نیز عاطفه است و اصل عدم زیادت است که اینهمه شرط است که جواب محذوف به قرینه است.

و قیل: هما عاطفتان، والجواب محذوف أي: کان کیت و کیت،

صرف ساده ص ۲۷۸ کیت از کنایات است. اینجا آقای مکارم چنین گرفته اند: سلام من الله علیکم . الانصاف چنین گرفته: اروا و یعلموا: می بینند و می دانند. دسوقی ص ۳۴۰: سلمت علیهم الملائكة که همه اینها از آیات بدست می آید. نظر ابن هشام شاید پذیرفته چون الظاهر گفته لذا قیل گرچه نظر بصری ها است نپذیرفته: البته این تنافی ندارد ممکن است در این ایه جناب ابن هشام عاطفه بگیرد ولی در اصل واو زائده را با تمسک به کلمه ظاهر پذیرفته. پس در ایه شریفه چنین گفت و در شعر الزیاده ظاهر فی این ایه مشعر به این است که قیل اخری را قبول کرده چون اگر آنجا قبول داشت دیگر معنا نداشت اینجا بگوید ظاهره در این. کما اینکه در مغنی ۱ در ام زائده ص ۴۵ اینرا به کاربرد: الثالث ان تقع زائده ذكره ابو زيد و قال فی قوله تعالى أفلا تبصرون ام ان خیز که در ادامه نوشت و الزیاده ظاهره که آنجا نیز این مطلب را عرض کردیم. و انجا زیادت را قبول نکرد و درص ۴۳ جواب داد.

والزیادة ظاهرة في قوله: ۳۱۶ - فَمَا بَالُ مَنْ أَسْعَى لِأَجْبَرِ عَظْمَهُ حِفَاظًا وَ يَنْوِي مِنْ سَفَاهَتِهِ كَسْرِي

من می خواستم استخوان شکسته او را ترمیم کنم و او از جهالتش فقط می خواست من را بشکند. که این نامردی است. واو برسر ینوی زائده است چون سیوطی ص ۲۰۵ که واو حالیه برسر مضارع مثبت بدون قد به کار نمی رود و چون این ینوی حال است و نیاز به واو ندارد لذا واو زائده است. جامع الدروس | ۱۰۱/۳. لذا ابن هشام پذیرفته و کسانی که واو زائده را نپذیرفته اصلا مثل دما مینی عطف به محذوف می گیرند ولی تا کجا میتوانند این کار را بکنند... شمنی | ۱۱۰/۲. ما استفهام و حفاظا مفعول لاجله است. پس چیست وضعیت کسی که من سعی می کنم برای اصلاح کردن استخوان او بخاطر حفاظت از او در حالی که او قصد می کند از جهلش شکستن مرا. ممکن است چون در مصراع اول لاجبر عظمه این کسری یعنی کسر عظمه باشد این حرف پرتی نیست.

وقول أبي العيال الهذلي: ۳۱۷ - وَلَقَدْ رَمَقْتُكَ فِي الْمَجَالِسِ كُلُّهَا إِذَا وَ أَنْتَ تَعِينُ مَنْ يَبْغِي

رمقتک ای نظرتک الیک نظرة رحیمه یعنی نگاه باید عطوفت بار باشد. اذا فجائیه است. واو برسر انت زائده است چون بعد از اذا فجائیه احدی قائل نیست به کار رفتن واو. اگر واو عطف باشد کجا عطف است اذا فجائیه مختص بجمل الاسمیه بود. کسانی که واو عطف میگیرند بر معطوف علیه محذوف. تعین من یبغی دو تا ترجمه: یقصدنی بسوء و یظلمنی . و به تحقیق نظر کردم تورا نظر محبت آمیز در مجالس همه اش پس ناگهان تو کمک می کنی کسی را که ظلم می کند مرا.

این ناسع و عاشر دقیق و مشکل است: واو ثمانیه البته جناب دما مینی گفته: لغت بعضی از فصیح است البته نمی گوید لغت کی. سوره کهف ایه ۲۲: سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كُتُبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كُتُبُهُمْ وَ يَنصَرِفُونَ سَابِعُهُمْ وَ ثَامِنُهُمْ كُتُبُهُمْ قُلْ رَبِّی

اعلم بعدتهم ما يعلمهم الا قليل. برخی گفته اند این واوی که بر سر ثامنهم آمده واو ثمانیه است واوی است که در شمارش اعداد بر سر هشت می آید: یک دو سه چهار پنج شش هفت و هشت. برای چه به کار می رود؟ در آیه سر رابعهم و سادسهم نیامده ولی اینجا گفت و ثامنهم. دلیل این واو: ایذا و اعلام مفعول لاجله می کند که عدد هفت عدد تمامی است و نسبت به بعد واو مطلب جدید و شمارش جدید است. یعنی چه؟ بحثی دما مینی که امیر و دسوقی و حجت از ایشان گرفته اند. اعداد خصوصیت دارد عدد هفت عدد خاص است شما ببینید در شرع مقدس چه چیزهایی مطابق با عدد هفت آمده لذا امیر به عدد چهل اشاره کرده. ولی دما مینی می فرماید: توجیه تمام السبعة: در علوم غریبه هم هست: عدد اما فرد او مرکب من فردین و هو زوج او من الزوج و الفرد یا دو زوج. عدد یا مفرد یا مرکب که خود مرکب یا زوج و فرد یا زوج و زوج است. هفت اولین عددی است که هر چهار تایی این جمع می شود لذا عدد هفت کاملی است. هفت یک سه و یک چهار دارد. خود سه یک دارد که فرد است و یک و یک دارد یعنی فرد و فرد که زوج است. خود سه از حاصل این یک و یک و یک خود سه فرد و زوج است و چهار هم زوج است. جمله امام یادتان نرود: با چیزی زود بچ نکن مثل بحثی که همه چی در قران است.

التاسع: واو الثمانية، ذكرها جماعة من النحويين الضعفاء

در لیب عبارت چنین است: ذكرها جماعة من الادباء كالحريري که ص ۷۳ داشتیم در او تقریبی که صاحب مقامات حریری و درة الغواص که در شرح لمعه نقل قول کرده. و من النحويين الضعفاء كابن خالويه و من المفسرين كالثعلبي. حجت ۱۵۴۲/۵ شرح زده طاقث نیاورده چون ابن خالويه شیعه است. البته شاید مدنظر ابن هشام در ذهنش نباشد که واقعا ابن خالويه نحوی ضعیفی است ولی حریری را ضعیف نمی داند هر چند مطلبش را قبول ندارد.

والأدباء والمفسرين، و زعموا أن العرب إذا عدوا قالوا: ستة، سبعة و ثمانية، إیذاناً بأن السبعة عدد تام، و أن ما بعدها عددٌ مستأنف و جعلوا من ذلك: (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ) (الكهف ۲۲) إلى قوله سبحانه: (سَبْعَةٌ وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ) (الكهف ۲۲) .

شمی ۱۱۰/۲ دسوقی ۳۴۱/۲ و امیر ۳۵۱/۲. جنی الدانی ص ۱۶۶ نیز است هم ۱۶۲/۳: شاید ابن هشام بدین خاطر ضعیف گفت: لم يذكر هذه الواو احد من ائمة العربية. کسانی که این واو را قبول ندارند عطف می گیرند.

درس ۱۰۲

واو عطف گرفتند کسانی که واو ثمانیه را قبول نکردن. در ایه سه تا يقولون است لذا سه تا مقول قول باید باشد. مقول يقولون اول: ثلاثة رابعهم کلبهم و مقول يقولون دوم: خامسه سادسهم کلبهم. اما مقول يقولون سومی اختلاف است: یک عده کل سبعة و ثامنهم کلبهم مقول است و واو عطف که جمله بر جمله است چرا که سبعة خبر برای مبتدای محذوف است: هم (اصحاب کهف) سبعة و ثامنهم کلبهم که عطف جمله اسمیه بر اسمیه است و کل سبعة و ثامنهم کلبهم مقول يقولون سوم است. یک عده می گویند مقول ان سبعة است و باید مقول جمله باشد هم سبعة می گویند و واو را عطف می دانند لکن نه عطف به هم سبعة چون قائل اند که مقول هم سبعة است و این ثامنهم کلبهم من کلام الله تعالی است نه اینکه مقول قول این افراد که يقولون سوم اند باشد بلکه اینرا

خداوند می گوید و مقول خداوند است لذا عطف نمی شود به هم سبعة چراکه اگر به آن عطف شود همان نظر عده اول می شود که مقول سومی است. پس اینها عطف به کجاس؟ ایه شریفه می گوید: یه عده می گویند آنها هفت نفر هستند و از اینجا بعد قول خدا است و قطع می شود مقول قول سوم و خدا می گوید نعم اینها راست می گوید: هم سبعة و ثامنهم کلبهم. این نعم تصدیق مخبر است و این ثامنهم کلبهم عطف بر هم سبعة محذوف است که بعد از حرف تصدیق نعم آمده و کل این مقول خدا است که برای تصدیق قول سوم آمده که اینها یعنی قول سوم درست می گویند. قرینه هم دارند بر حرفشان: در مقول اول ثلاثه و رابعهم کلبهم و در مقول دومی خمسة و سادسهم کلبهم که بعد از این دو نوشت رجما بالغیر یعنی از روی حدس و گمان. پس اینکه رجما اینجا آمده نه بعد از سیقولون سوم نشان می دهد که این سومی راست می گویند و اگر اینها نیز تیر به تاریکی زده بودن رجما بالغیر بعد از آن می آمد. لذا هم سبعة

مقول قول است و ثامنهم کلبهم کلام خدا است برای تصدیق کلام این قول سوم. و بعد یک موید از قول ابن عباس می آورند که شخصیت آن در هل به معنای قد معلوم شد ولی چون شخص است به حد یوید و به حد یدل نمی رسد.

وقیل: هي في ذلك لعطف جملة على جملة؛ إذ التقدير: هم سبعة،

یعنی جمله ثامنهم کلبهم بر هم سبعة.

ثم قيل: الجميع كلامهم،

کل هم سبعة و ثامنهم کلبهم کلام واو یقولون سوم است یعنی مقول قول سوم است. پس ضمیر کلامهم به واو خورد. این احتمال اول.

وقیل: العطف من كلام الله تعالى،

یعنی از اینجا به بعد از آنها نقل نمی کند بلکه کلام خودش است برای تصدیق.

و المعنى: نعم هم سبعة و ثامنهم کلبهم،

یعنی بعد هم سبعة که آنها گفتند. خدا گفت نعم. یعنی ثامنهم عطف بر هم سبعة محذوف است که کلام خداست نه نقل کلام سیقولون سوم.

و إن هذا تصديق لهذه المقالة كما أن (رَجَمًا بِالْغَيْبِ) (الكهف ٢٢) تكذيب لتلك المقالة

هذا به ثامنهم کلبهم می خورد. مقاله یعنی گفتمان که هم سبعة که آنها گفته اند. رجما بالغیب تکذیب است برای آن دو مقول قبلی لذا آنجا به کار رفت. میزان|١٣|٢٦٤ ذیل رجما بالغیب گفته قولاً بغیر علم یعنی حدسی.

و يؤيده قول ابن عباس: حين جاءت الواو انقطعت العدة، أي: لم تبق عدة عادٍ يُلْتَفَت إليها.

تایید می کند اینکه العطف من کلام الله. یعنی به واو که در آیه رسیدیم شمارش تمام شد. نماد شمارش شمارش کننده که التفات شود به آن عده (شمارش) یعنی واو آمد شمارش تمام شد یعنی سبعة مقول قول است و ثامنهم کلبهم را خارج از سبعة می داند. البته چون ابن عباس یک شخص و یک فهم است لذا تایید گفت نه دلالت.

رجوع: نمونه|١٢|٣٨٣ فهم آقای مکارم چیست؟ به نظر می رسد ادامه مقول قول می داند و خود ایشان نیز در آخر گفته اند همان قول سوم مطابق با واقع است چون در دو قول اول رجما بالغیب است. مجمع البیان|٥٠٦|٧٠٨ و ٧٠٩: اما من قال انّ هذه الواو واؤ ثمانیه فشيئ لا يعرفه النحويون یعنی پیش نحویون شناخته نیست. علامه طباطبائی|١٣|٢٦٥: ایشان قول صاحب مجمع البیان را مطرح می کند و قول کشف را نیز. علامه سه تبک است که به کشف اهمیت می دهد و قول زمخشری را نقل می کند و اشکال نمی کند یعنی ظاهراً پذیرفته. عینا علامه نقل کرده: کشف|٢|٣٨٥: فان قلت فما هذه الواو الداخلة على الجملة الثالثة و لم دخلت عليها

دون الاول قلت هي الواو التي تدخل جملته الواقعة صفتا للنكرة این واو برسر جمله ای آمده که آن جمله صفت است برای نکره ای . این هیچکدام از احتمالات بالا نیست. یعنی سبعة نکره است سبعة که چنین صفت دارد: ثامنهم کلبهم که این جمله وصفیه است و این واو لصوق است یعنی آمده جمله وصفیه را به موصوف تا می تواند نزدیک کند علامه نیز نقل کرده و رد نمی کند. العاشر: الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها لتأكيد لصوقها بموصوفها یعنی جناب زمخشری این واو را از العاشر دانسته همچنین علامه. بعد ادامه قال ابن عباس رضي الله عنه: حين وقعت الواو انقطعت العدة، أي: لم تبق عدة عادٍ يلتفت إليها. و ثبت انهم سبعة و ثامنهم کلبهم على القطع و الثبات یعنی با کلام ابن عباس مشخص می شود که آنها هفت نفر بودن و هشتمی کلبشان بوده ادامه دهید مطلب کشف را تا اینکه می فرماید: ادامه ایه: لا يعلمهم الا قليل من اهل الكتاب و الضمير في سيقولون على هذا لاهل الكتاب خاصة ای سيقول اهل الكتاب فيهم كذا و كذا و لا علم بذلك الا في قليل منهم یعنی خیلی از اهل کتاب علم دارند به اینکه اصحاب کعب هفت نفر بودند و هشتمی کلبهم و اکثرهم على ظنٍ و تخمين. پس زمخشری و علامه واو لصوقیت می گیرند و انرا قبول دارند.

مستشکل در مقابل احتمال دوم که گفتند ثامنهم کلبهم من کلام الله تعالى و برای تصدیق چون نعم تصدیقه به کار بردند. مستشکل می گوید: اگر و ثامنهم کلبهم کلام خدا باشد تا برای اثبات هفت نفر بودن آنها با آیات جلوتر نمیسازد یک: قل ربی اعلم بعدتهم خدا اعلم است که معنای اعلم برای خدا در معنی ۱ در بحث حیث و هم در صرف ساده و هم سیوطی در افعال تفضیل. مشکل این است که این ایه گویا این است که هیچکدام مطابق با واقع نیست و علمش پیش خداست. یعنی پیغمبر بگو خدا عالم است به عده آنها که این نمی سازد با آنکه قبلش ان کلام خداست. یعنی معنا ندارد که خدا بگوید: اینها درست گفته اند و پیغمبر بگو خدا عالم است به عده آنها. لذا سازگاری ندارد؟ اشکال دوم: ما يعلمهم الا قليل. شما گفتید یه عده ای که يقولون هفت تا است و خدا هم تصدیق کرد در صورتی که مابعد ایه خدا گفته عده خیلی می دانند؟ در صورتی که اگر این تصدیق باشد یعنی قائل های این قول سوم همه کسانی هستند که جزء این قليل هستند که دیگر قليل نشد؟ پس این نشان می دهد که این تصدیق مطلب ما قبل نیست. جواب ابن هشام: اشکال اول که با ایه بعدی تنافی ندارد بلکه توکید نیز دارد توکید صحت تصدیق. شما یک مطلبی میگوید و میگوید ایت الله فلان همین را گفته. پس توکید کلام مطلب تان است. یعنی ایه شریفه بحث را روی علم خدا برده که علم حیثیت تعلیله دارد یعنی خدائی که اعلم

است تصدیق می کند که این توکید همان تصدیق که بر ثامنهم کلبهم است. یعنی خدائی که عالم علی الاطلاق است. اشکال دوم لا یعلمهم الا قلیل ابن هشام سه جواب داد که یکی را از زمخشری خواندیم. یک:

فان قلت: إذا كان المراد التصديق

یعنی اگر احتمال دوم را گرفتید یعنی ثامنهم کلام خدا است.

فما وجه مجيء: (قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ) (الكهف ۲۲) ؟

یعنی دو اشکال دارد این آیه با آن احتمال.

قلنا: وجه الجملة الأولى توکید صحة التصديق بإثبات علم المصدق،

با دست گذاشتن روی علم تصدیق را تأکید می کنند. باثبات یعنی به سبب.

و وجه الثانية

یعنی جمله ثانیه: ما یعلمهم الا قلیل. اینرا آورد به سه جهت:

الإشارة إلى أن القائلين تلك المقالة الصادقة قلیل،

بله اشکال ندارد که قائلین قول سوم تعدادشان کم است و لازم نیست عده ای که قول سوم را دارند بزرگ کرد.

این یقولون واوش عده ای بزرگ است که این عده با قلیل نمی خواند میگویم منظور آیه از قلیل حرف و کلام مع یقین می زنند. یه عده نیز که می گویند سبعة می تواند ظنی باشد ولی اونهایی از عده و واو که می گویند سبعة که واقعا از علم و یقین می گویند کم هستند:

أو أن الذي قالها منهم عن يقين قلیل،

کسی که گفته است تلك المقالة الصادقة. منهم به واو سیقولون میخورد. یعنی اون عده که قول سوم را گفتند یه عده عن یقین و عده ای ظنی گفتند که عن یقین ها قلیل است.

بین این اقوال که قائل شدند که ما فهمیدیم از ایه شریفه که ثامنهم کلبهم کلام خدا است برای تصدیق این قول و ما یعلمهم الا قلیل ان کسانی را می فرماید که ان تصدیق خفی را می فهمند. یعنی کسانی که تصدیق خفی را از ایه فهمیده اند(یعنی اینکه می فهمند ثامنهم کلبهم کلام خدا است) قلیل اند.

أو لما كان التصديق في الآية خفياً لا يستخرجه إلا مثل ابن عباس قيل ذلك

یستخرج این تصدیق را. گفته شده این ما یعلمهم الا قليل یعنی قليل کسانی هستند که توانستند از ایه استخراج کردن که ثامنهم کلبهم برای خدا است. قيل لذلک جواب لما محکيه، وقتیه، حینیه می شود و اینکه لما شرطیه می گویند نداریم. تأیید برای این سوم:

و لهذا کان يقول:

لهذه یعنی بخاطر این جواب و تعلیل سوم. کان با مضارع ماضی استمراری: مرتب می گفت:

أنا من ذلك القليل، هم سبعة و ثامنهم کلبهم.

در فارسی نیز است که خیلی چیزی که مهم است بعد از جمله ای تکرار می کنیم برای تأکید. لذا جناب زمخشری نیز گفت که کلام آخر عن قطع و ثبات است و چون کلام درستی است تکرار می کنم من ابن عباس: هم سبعة و ثامنهم کلبهم. استاد صفائی بوشهری مطلب ظریفی دارد: هم سبعة و ثامنهم کلبهم می خواهد این ایه را تصدیق کند و خودش را یک مصداقی برای ایه شریفه قرار دهد هم سبعة و ثامنهم کلبهم. یعنی اون کسانی که در ایه قليل هستند هفت تا بودند و من هم من ذلك القليل. بیان ظریفی است.

لیب ابن هشام برای واو ثمانیه چند ایه آورده. یکی از ایه ها حتی اذا جاءوا و فتحت ابوابها است که بحث شد که عده ای زائده یا عاطفه گرفتن. چه ربطی به واو ثمانیه دارد؟ هشتی که میگوییم هشت صریح نیست بلکه هشت ضمنی و کنایی های را می گیرد چون ابواب بهشت هشت تا است برسرش واو ثمانیه آمد. ولی چون در جهنم هفت تا است در ایه و سيق الذين كفروا حتی اذا جاءوا فتحت ابوابها واو ثمانیه نیامد. ابن هشام می گوید یه عده ای زائده یه عده ای عاطفه می گیرند و جواب دیگری نیز اضافه می کند که عده ای آنرا واو حالیه می گیرند مثل علامه طباطبائی| ۱۷/ ۲۹۸ لذا ابن هشام ذیل التاسع یک جواب دیگری برای ایه زمر می دهد.

نکته: ابن هشام در لیب الثامن را زائده ننوشته گرچه در ذیل التاسع زائده می آورد. بلکه دارد واو دخولها کخروجها باید این را نمی انداختند این قشنگ است که طلبه این اصطلاحات را یاد بگیرد. به زائده بمعنی المشهور دخولها کخروجها نیز می گیرند چون فقط به کلام توکید می دهد لذا حسن اسقاط دارد.

همانطور که ذیل ایه از کشاف و المیزان دارند فرمودند این ثامنهم کلبهم صفت است برای سبعة. زمخشری وقتی با ایه مواجه شده گویا یک جمله ای که ابن هشام نیز در باب ثالث بحث کرده اینکه: الجمل بعد التكرات صفات. چون زمخشری نکره دیده و بعد جمله دیده مبتدا و خبر لذا با تمسک به این قاعده صفت گرفته لذا چاره ای نداشته این واو را لصوقیه چون الصاق می کند صفت را به موصوف. ممکنه سوال شود که صفت به موصوف بدون واو چسبیده که چند چیز بهم خیلی وصل اند: صله و موصول، صفت و

موصوف و مبتدا و خبر. البته صله و موصول از همه قوی اند که قبلا خواندیم از معنی. لذا می گوید این واو می آید این چسبندگی را تقویت می کند. نمونه های دیگری نیز مثال زده.

العاشر: الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها

جمله ای که یصف به وسیله آن جمله برای تأکید لصوق.

للتأكيد لصوقها بموصوفها

لصوق آن جمله به موصوف آن جمله.

و إفادتها

افاده واو چی را؟ اضافه مصدر به فاعل که ها فاعل فی المعنی است لذا باید إنَّ خواند:

أن اتصافه (موصوف) بها (آن جمله) أمر ثابت،

یعنی یک وقت صفت می آورید مثلاً مررت برجل هو قائم که جمله وصفیه است ولی ثابت نیست چون چند دقیقه قائم است و همیشگی نیست. ولی این واو نشان می دهد که چسبندگی آنها ثابت است یعنی ثامنهم کلبهم. این جمله وصفیه امر ثابتی است برای سبعة یعنی فکر نکنید سبعة و تاسعم کلبهم بلکه همیشه ثامنهم کلبهم.

و هذا الواو أثبتتها الزمخشري و من قلده و حملوا على ذلك مواضع،

مواضع یعنی مواضعی که الواو فيها کلهما واو الحال که نظر خودش است.

که این هشام طاقت نمی آورد از اول نظرش را داده بود. دسوقی گفته کاش نمی گفت نظرش را تا بداند که این هشام چه می کند.

درس ۱۰۳

عین تیترا العاشر در کشف زمخشری آمده. دلیل توکید را برخی از اقایان: جمله وصفیه نیاز به رابط دارد یک رابط ضمیر که سبب الصاق معنوی و لفظی بین صفت و موصوف می شود وقتی که واو می آید برای الصاق معنوی این دو سبب توکید می شود. همانطور در واو الحال هم ضمیر و هم واو هه ردو سبب توکید می شود بیان دسوقی و امیر. این عاشر در جنی الدانی ص ۱۶۸. اینکه

زمخشری بدین سمت رفته: الجمل بعد النکرات صفات که اینجا سبعة و ثامنهم کلهم که این واو را حال می گیریم که واو الحال جمله حالیه را به ذوالحال مرتبط می کند.

الواؤ فیها کلها واؤ الحال،

نظر ابن هشام و مشهور چون مشهور واو لصوق را قبول ندارند. یکی از آیات آیه ۲۲ سوره کھف است که این چهار استاد انداخته اند که دلیلی نداشت این آیه را بنوازند.

نحو: (وَ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) (البقرة / ۲۱۶) الآية

شیئا نکره محضه است. هو خیر لکم جمله وصفیه است و واو لصوق که الجمل بعد النکرات صفات. نمونه ۶۴/۲. در این آیه الآية آورد ولی در مابقی نمی آورد: در معنی ۱ زیاد بود که وقتی می نوشت آیات یا الآية یا الحديث یعنی اذكر یا اقرء معمولاً در کلام نحوین این می آید یعنی ادامه بده باز شاهد مثال می آید که اینجا ادامه بدهید: عسی ان تحبوا شیئا و هو خیر لکم.

(أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا) (البقرة / ۲۵۹)

قریه نکره است. خاویه را در شعر و قاتم الاعماق خاوی المخترق داشتیم که به معنی خالی است. اینجا هی خاویه یعنی خالیه. نمونه ۲۱۷/۲: عروش جمع عرش و خاویه علی عروشها یعنی شدت خرابی و ویرانی را نشان می دهد بدین صورت که خانه های ویران شده اول سقف ها فرود آمده بعد دیوار ها بر روی آن افتاده یعنی ویرانی به تمام عیار.

(وَ مَا أَهْلَكُنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ) (الحجر / ۴)

قریه اینجا نیز نکره است. این واو نیز مثل واو حالیه است. نمونه ۱۰۱/۱۰. ابن هشام در تمام این مواضع حال است و چیزیکه زمخشری را وادار کرد که واو الحال نگیرد بلکه واو لصوقیه بگیرد بخاطر این بود که بعد نکره آمده اند: سبعة، شیئا، دو تا قریه. ذو الحال مثل مبتدا می ماند از لحاظ معنوی. همانطور که مبتدا ابتدا به نکره نمی شود چون لغو است بخاطر اینکه چیزی را که نمی شناسم چطور خبر بدهم؟ ذوالحال نیز از لحاظ معنوی مثل مبتدا است و مثل احکام انرا دارد لذا زمخشری جمله حالیه نگرفت و وصفیه گرفت. ابن هشام جواب می دهد که ذوالحال نکره محضه نیست بلکه نکره مسوغ دار است: مسوغات: در ایه اخیری: ما اهلکنا که ما نافیه در سیوطی در بحث حال و در ابتدای به نکره و در باب رابع نیز خواهیم خواند نفی از مسوغات است. البته این فقط در ایه اخیری است. دلیل اینکه چرا نافی باشد مسوغ است: در من تنصيص على العموم گفتیم که نکره در سیاق نفی افاده عموم می کند به نحو ظهور یعنی این حکم را همه دارند لذا افاده دارد. مسوغ سه ایه دیگر که البته در چهارمی نیز است: وجود مانع از صفتیت اینکه مانع داریم که نمی توانیم صفت بگیریم لذا حال می گیریم. چه وجود مانع؟ مثلاً در ایه اخر: قریه الا و در باب استثنا بود که استثنا مفرغ داریم مثل ما رایت الا زیدا. ما جا الا زید که به حسب عوامل اعراب می گرفت. سوالی بود انجا که آیا استثنا مفرغ در همه جا جاری است؟ مشهور اقایان خیر گفته اند. استثنا مفرغ در صفات نداریم. در این ایه اخری داریم الا و یعنی مابعد را می خواهیم صفت بگیریم و گفتیم که این چون استثنا مفرغ از صفات دیگر صفت نشد مسوغ می شود برای گرفتن حال. دلیل ادرس می دهیم. در

ایات اولی و او داریم که مانع است از گرفتن جمله بعد صفت را. کسی نگوید که ابن هشام مصادره به مطلوب کرد چون ادعا در مقابل ادعا شد چرا که زمخشری این و او را لصوقیه است که بر سر صفت می آید و از آن طرف ابن هشام میگوید ما و او نداریم بر سر جمله وصفیه. این ادعا در مقابل ادعا است که بدرد نمی خورد. یعنی در بقیه ایات و او مانع از صفتیت است پس حال است و زمخشری می گوید مانع نیست پس و او لصوق است؟ جواب: زمخشری اول سراغ و او نرفت بلکه اولین چیزی که باهاش برخورد کرد جمله مشهور بود: الجمل بعد النکرات صفات. که اینجا نیز تطبیق داده می شود ولی با مانعی به نام و او رو به رو شد لذا این و او را لصوقیه گرفت. ولی ابن هشام از این طرف نگاه می کند همه اقایان جر زمخشری و مقلدین و او مانع است از گرفتن جمله صفت برای موصوفی. ابن هشام می گوید اول شما چیزی رو دید بعد امدی اینرا ساختی نه اول باید وجود اینرا اثبات کنی نه بخاطر قاعده ای اینرا بسازی و نرفتی بری در عرب حجت اثبات کنی. قاعده دیده بعد و او را چه کنیم و او لصوق گرفته. نه این مانع است. استادعابدی از ابن هشام دفاع می کند ولی در مباحثه ادامه دهید و اشکال کنید. پس چون و او مانع است منحصر می شود در حالت به عنوان یک مسوغ. در صمدیه و سیوطی باب الحال گذشت که ما حال دائمه داریم. این عبارت اتصافه بها امر ثابت اگر امر ثابت است که بعد ثابت مستمر است در کشف| ۲/ ۳۸۵ با چاپ کتاب خاص با تأکید چگونه می سازد؟ اگر اتصاف امر ثابت است دیگر تأکید یعنی چه؟ جلسه قبل گفتیم که قابل جمع هستند.

والمسوغ لمجي الحال من النكرة في هذه الآية أمران:

أحدهما خاص بها، وهو تقدم النفي.

یعنی خاص است به آیه اخیر که در سیوطی ص ۲۰۰ ملاحظه شد که تقدم نفی سبب مسوغ است.

والثاني عام و هو امتناع الوصفية؛

عام یعنی هم آیه اخیر و ما بقی را جواب می دهد. وصفیت که ممتنع شد خود این از مسوغات است. چرا امتناع وصفیت مسوغ است:

إذ الحال متى امتنع كونها صفةً جاز مجيئها من النكرة،

حال زمانی که ممتنع شد صفت بودنش یعنی امتنع کون آن حال، صفت. یک چیز یا حال است یا صفت و نمی شود که حال صفت باشد؟ منظور ابن هشام که از باب ثانی می آوریم منظورش بعضی از جمل هستند که هم میتوانند حال یا صفت واقع شوند که اگر صفت مانعی داشت منحصر می شود در حال ولو ذوالحال نکره باشد. جاز مجیی حال از نکره که دو شاهد می آورد برای این که در هردو تا چون وصفیت ممتنع شده با اینکه ذوالحال نکره است این جمله را حال می گیرند: یکی در سیوطی ملاحظه شد اگر ذوالحال نکره است حال را مقدم کنید که در مثال قائما حال است برای رجل با اینکه نکره است چون کسی قائم را صفت نمی تواند بگیرد چون صفت از توابع است که توابع باید بعد متبوع بیاید. البته ابن هشام از این دریچه دیده ولی شما با مباحثی که در حال در سیوطی خواندید برای رجل میتوان یک مسوغ دیگری پیدا کرد نه امتنع وصفیه که از اینجا استفاده می کند. مثال دوم: هذا خاتم حديد حديد حديد حال است از خاتم با اینکه خاتم نکره محضه است که در سیوطی گذشت چون صفات مشتقات است معنای صفت تناسبش با

اشتقاق است که از حالی به حالی شود در صورتی که در سیوطی و باب الحال خواندید که الحال قد یجی جامدً. چون حدید جامد است صفت نمی شود گرفت و ممتنع صفت گرفتن حال می گیرند ولو نکره باشد ذو حال.

ولهذا

اذ الحال متی امتنع کونها صفةً جاز مجئها من النکره.

جاءت منها (حال) عند تقدمها (حال) عليها (آن نکره)، نحو: «في الدار قائماً رجلاً»

سیوطی ص

و عند جمودها (آن حال)، نحو: «هذا خاتمٌ حديدًا»

سیوطی ص ۱۹۸ و باب رابع ص ۶۲ .

و مانع الوصفية في هذه الآية أمران:

مانع وصفیت در این آیه اخیر چیست تا منحصر در حال شود.

أحدهما خاص بها، وهو اقتران الجملة بـ «إلا»؛ إذ لا يجوز التفرغ في الصفات،

چون استثنا مفرغ در صفت جایز نیست و در فاعل و مفعول و... جایز است.

لا تقول: «ما مررت بأحد إلا قائم» نص على ذلك أبو علي وغيره.

این غلط است چون قائم صفت است و این استثنا مفرغ است. تنصيص کرده یعنی ذکر صریح نه به نحو ظهوری که هیچ نقطه مخالفی در مقابلش نیست بر ذلک یعنی بر عدم جواز تفرغ در صفات.

والثاني عام وهو اقترانها بالواو.

یعنی در تمام آیات. اشکال و جوابی دادیم در این ولی فيه نظر.

شمی|۱۱۱/۲ ایشان از تسهیل ابن مالک نقل می کند که ما ظهر اليه جارالله (زمخشری) من توسط الواو بين الصفة و الموصوف فاسد. مکتب بصره و کوفه اکثرشان قائل اند که چنین چیزی نداریم. دسوقی|۳۴۷/۲ امیر|۳۷/۲ گفته اند فالتحقيق كما قال ابن مالک و غيره ان الصفة لا يجوز اقترانها بالواو خلافا لزمخشری پس مطلبی است که همه قبول دارند. ص ۳۳ جزء دوم مغنی مبسوط بحث کرده: حکم الجمل بعد المعارف و بعد النکرات: يقول المعربون على سبيل التقريب (یعنی اینگونه نیاورده اند یعنی حول و حوش این با کلمات مشابه این) الجمل بعد النکرات صفات. وافی|۱۹۲/۱ و ۱۹۳. و بعد المعارف احوال. و شرح المسألة که نکرات دو دسته اند

نکره محضه و نکره مسوغه. معرفه محضه یا نکره ای که در اثر مسوغ دار شدن معامله معرفه می کنند. اگر نکره محضه باشد صفت اگر معرفه محضه باشد حال و اگر نکره مسوغه باشد محتمل لهما یعنی حال و صفت. اینها را می گوید تا اینجا بگوید که اینجا نکره مسوغ دار است ما حال میگیریم چون چیزی به نام واو لصوقیه نداریم پس حال است. ادامه ابن هشام: برا اینکه یک جمله وصف شود یا حال دو چیز می خواهد: مقتضی و دو انتفاء مانع تا ص ۳۵ بحث می کند: الرابع انتفاء المانع یعنی یکی از چیزهایی که صفت یا حال می گیریم نباید مانعی باشد. المانع اربعه انواع: احدها ما يمنع حالیه یعنی چیزهایی که مانع گرفتن حال می شوند کانت حالیه متعینه لولا وجوده یعنی ان مانع نبود حال می گرفتیم یعنی مقتضی موجود است ولی مانع داریم حال نمیگیریم. و يتعين حينئذ الاستئناف که اگر واو نیز داشت واو را مستثنفه باید گرفت. نحو زارنی زدی زید ساکافته که اینجا حال از لحاظ معنوی مقتضی است ولی چون مانع است که سین و سوف است حالآنکه حال مصدر به سین و سوف نمی شود لذا ساکافته را حال نمیتوان گرفت و صفت نیز نمی توان چون زید معرفه است. ثانیها ما يمنع وصفیه کانت متعینه لولا وجود المانع با وجود مقتضی چون مانع است نمی توان صفت گرفت: و يتمتع فيه الاستئناف زائده نمیگیرند چون زائده خلاف اصل است و چرا استئناف نمی شود گرفت چون ما در استئناف گفتیم که دو جور است یکی اینکه در اول کلام بیاید برای رساندن اینکه منقطعه است از کلام قبل یعنی چند جمله گفتم بعد یک مطلب جدید درس میدهم که با استئناف می اورم که این بی ارتباط است با ماقبل. دومی که در اعراب بی ارتباط بود نه در معنا. ابن هشام می گوید اینجاها مانع از وصفیت داریم زائده نمی گیریم چون خلاف اصل است و مستثنفه نیست چون ارتباط بین این جمله با ان اسم شدیداً بهم نیاز دارند لذا استئناف نمی توان گرفت: يتمتع فيه الاستئناف لان المعنى على تقييد المتقدم چون حیثیت این جمله با ماقبل حیثیت تقييدیه است یعنی یک قید است برای او ولی در جمله مستثنفه چنین قیدیتی موجود نبود. فيتعين الحالیه. پس حالیه متعین می شود که اگر نکره هم بود نکره مسوغ دار است. فيتعين الحالیه بعد ان کانت ممتنعاً ممتنع بود بخاطر اینکه مقتضی برای وصفیت بود و لکن چون مانع برای وصفیت پیش آمد و زائده و مستثنفه نمیتوان گرفت لذا حالیه متعین می شود. و ذلك في نحو: علی قریه و هی خاویه علی عروشها. و المعارض فيه الواو. قریه ای که ... با حال و صفت می سازد چون حیثیت تقييدیه دارند برای هم. فانها لا تعترض بين الموصوف و صفته خلافاً للزمخشری و من وافقه. علت اینکه استئنا مفرغ صفت واقع نمی شود: رابعها: ما يمنع احدهما دون الآخر مانع هائی داریم یا از حالت مانع اند یا از صفیت لولا المانع لكانا جائزين یعنی اگر مانع نبود هر دو یعنی حال و صفت جائز بود و ذلك نحو قول امير المومنين: الا ظهر في فلتات لسانه و صفحات وجهه. فان الجملة التي بعد الا کانت قبل وجودها محتملة للوصفية و الحالیه چون نکره مسوغ دار بود که در ص ۳۳ گفتیم محتمل است برای وصف و حال آورد. و لما جاءت الامتنع الوصفية و مثله: و ما اهلکنا من قریه الا لها منذرون چون استئنا مفرغ است وصف واقع نمی شود که علت را اساتید حذف کرده اند که در لیب است به دسوقی| ۴۹۷ و ۴۹۸: للوصفيه مانعان یکی واو دیگری الا که زمخشری و ابوالبقا هیچکدام از این دوتا را مانع ندانسته اند و کلام النحویین بخلاف ذلك بعدش روع می کند از اقایان نحویین مطالبی آوردن با دلائل که چرا نمی شود صفات در استئنا مفرغ به کار نمی رود. پس نظر ابن هشام گفت الواو فی کلها فیهما حال که در ایه ۲۲ سوره کهف نیز آورده بود در واو ثمانیه که هرچند انجا

دفاع کرد ولی هر دفاعی بدین معنا نیست که نظرش را قبول بکند بارها ابن هشام یوید می آورد ولی قبول نمی کند. اگر بگوییم واو حال را قبول نکرد ظهور در این دارد که العطف من کلام الله چون سه قرینه آوردیم که یکی فهم ابن عباس دو رجما بالغیر سه ..

الحادی عشر: واو ضمیر الذکور،

جنی الدانی ص ۱۷۳ . صرف ساده نیز گذشت.

نحو: «الزَّجَالُ قَامُوا»

واو ضمیری است که به رجال برمیگشت. نکته: در لیب بحث کرده که همه قائل به اسمیت نیستند: و قال الاخفش و المازنی حرف و الفاعل مستتر. ابن هشام با قال می آورد و اشکال نمی کند. این قابل پذیرش نیست. در صرف ساده و صمدیه و هدایه این واو ضمیر مذکر این مختص به عقلا است و در غیر عاقل به کار نمی رود الا عاقل نازل منزله عاقل شود چراکه در بلاغت می خوانید که قرینه می خواهد .

وقد تُستعمل لغیر العقلاء إذ تُزَلُّوا منزلتهم،

زَلُّوا آن غیرعقلا منزل عقلا.

نحو: (بَا أَهْلُا النمل اَدْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ) (النمل ۱۸) و ذلك لتوجيه الخطاب إليهم.

برای نمل که غیرعاقل است اَدْخُلُوا به کار رفته است. عقل منظور عقل ادمی نه آن غریزه که آنها دارند. شاهد آن یا ایّ است که ندا خطاب است و خطاب مخصوص عقلا است. ذلک یعنی بیان ذلک که غیرعاقل با چه بیانی نازل منزله عاقل شده . این عبارت در کفایه زیاد است یاد بگیرید. در اینجور سیاق ها مشار الیه ذلک برای تبیین و بیان علت به کار رفته. شما گفتی نازل منزله عاقل می شود و اینجا می خواهد بگوید چگونه اینجا نازل منزله شده که لتوجيه الخطاب إليهم. ون خطاب بهشان متوجه شده. پس این ذلک به نازل منزله شدن غیر عاقل را عاقل را در آیه.

الثاني عشر: واو علامة المذكرين

در حرف نون نیز این بحث را یدهبین النسوة که نون آوردیم که نون علامت اناث چون ان فاعل و و نون علامت است برای اینکه فاعل بعد من مونث است اینجا نیز فاعل یا نائب فاعل بعد از من مسند جمع مذکر می آید. اکلونی البراغیت. گفتیم که این لغت است و باید پذیرفت و نمی شود ترکیب کرد برای درست کردن. شاهدش این است که اینجا یعنی این لغت هیچوقت نگفته اند اکلنی البراغیت

. این سه لغت چنین به کار نمی برند بلکه با به کار می برند که دلیلش این است این فاعل و ان علامت است. همه تصریح کرده اند که جز این گونه ازشون نرسیده. دسوقی|۲|۳۴۸: و لو ارادوا غیر العلامات لربما نطقوا بدون الالف او الواو مع انه لا ينطق بدونها.

في لغة طيبي أو أزد شئوء أو بلحارث:

ازد شنوءه لسان|۱|۱۳۰ مهدی الاریب|۵|۱۵۵۳ جناب استاد فرموده این ازد و شنوءه دو قبیله بوده یکی ازد و دیگری شنوءه که ترکیب کردن ازدشنوءه شده . بلحارث ص ۶۹ ذیل ان هذان لساحران بوده نظر خود ابن هشام ان بود. این بنی الحارث بوده که تخفیف شده

و منه الحديث النبوي: «يَتَعاقِبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةُ اللَّيْلِ وَ مَلَائِكَةُ النَّهَارِ»

هرکسی این بحث را آورده این حدیث در کتابش است مثل سیوطی ص ۱۴۸ خضری|۱|۳۲۳ شرح التصريح|۱|۴۰۳ و ۴۰۴ و ۴۰۵ صبان|۲|۴۷ و ۴۸. هم واو آمده هم ملائکه. پیاپی می آیند در میان شما ملائکه ای در شب و ملائکه ای در روز.

وهي عند سيويه حرف دال على الجماعة كما أن التاء في «قالت» حرف دال على التأنيث،

ص ۹۲ خواندید. تاء در قالت فقط دلالت بر تانیث می کند.

برخی اینرا ترکیب می کنند که باید در غیر این لغت باید ترکیب شود. چون لغت قابل توجیه نیست. مثل اینکه واو را فاعل و براغیث بدل یا اینکه البراغیث مبتدای موخر و اکلونی خبر مقدم. این تراکیب درست است در صورتی که این در غیر این لغت گفته شود.

وقيل: هي اسم مرفوع على الفاعلية، ثم قيل: إن ما بعدها بدل منها، وقيل: مبتدأ والجملة خبر مقدم.

درس ۱۰۴

فرمودند که لا يجوز التفریع فی الصفات به دسوقی|۲|۳۴۷ ایشان از سعد در مفتاح نقل می کند که صفات حتی می شود به کار رود. نص علی ذلک را جناب حجت|۵|۱۵۵۱ را به امتناع این مثال یعنی ما مررت باحد الا قائم که ذلک را به عدم قول به این مثال زده که بعید نیست البته استاد عابدی نیز که عدم جواز تفریع در صفات نیز بعید نیست. مطلب دوم: ابن هشام قوم لغت ها را با واو نیاورد بلکه با او آورد؟ بخاطر اینکه واو علامت مذکرین است در کدام از این قبیله ها است اختلاف است برخی از نحویین در طی و برخی ازد شنوءه و برخی بلحارث لذا با او به کار می برد بنابر اختلاف ناقل های اینکه این لغت از کی است. به لسان|۱|۱۳۰

برای قبیله ازد شنوئه مراجعه شود که ازد اسم قبیله است که شنوئه یکی از زیرمجموعه های این قبیله است. یعنی ازد قبیله عامی بوده که زیرمجموعه قبیله هایی داشته که این هارا متصل کرده اند شده اسم یک قبیله ای.

این دو ترکیب که با قیل مطرح شده در ماسوای این لغت است. مثلا ما باشیم و حدیث نبوی: يتعاقبون الملائكة که وجود مقدس پیامبر مشی به یکی از این قبیله ها کرده لذا چنین به کار برده این دلیل قطعی می خواهد مثل ام به معنای ال. اگر دلیل قطعی پیدا نکردیم این دو ترکیب دو قیل می چربد. که مبتدای موخر گرفتن ملائکه و موخر گرفتن آکلونی نکته ای بلاغی دارد. پس این دو ترکیب در لغت جاری نمی شود بلکه در این روایت اگر دلیل قطعی پیدا نکردیم به اینکه مشی به این لغت کرده. به این نکته تصریح کرده اند که عرض شد دیروز مثل جنی الدانی ص ۱۷۰ و ص ۱۷۱: هذا التأويلان صحيحان لما سُمع من ذلك من غير اصحاب هذه اللغة و أما من يحمل جميع ما ورد من ذلك على التأويل فغير صحيح. لان المأخوذ عنهم هذا الشأن متفقون على أن ذلك لغة قوم مخصوصين من العرب. یعنی آنها چون اینطوری استعمال می کنند و می فهمند شما نمی توانید بگویید اینطوری که ترکیب میکنم بفهمید. لغت را نمی شود توجیه و حمل کرد.

پس مشهور شده اند به آکلونی البراغیث مثل نُفخ فی الصور که شما نگید اینهمه مضارع استقبال محقق الوقوعی که نازل منزله ماضی می شود نه به نفخ فی الصور مشهور شده و ایضا مثل باب ظَنّ که چون آکلونی البراغیث استمرارش در کتب بدین عنوان افتاده که اینها هیچوقت آکلنی البراغیث ندارند یعنی هر فعلی که بر فاعلش مقدم شود به صورت مفرد به کار نبرده اند. همانطور که در حادی عشر گفته شد که واو ضمیر ذکور مختص برای عقلا است در ثانی عشر که واو علامت مذکرین که به تبع واو ذکور به کار می رود مختص عقلا است. مگه براغیث از عقلا است؟ ابن هشام از دوتا نحویین برای حل این مشکل مطلب نقل می کند یکی را خدشه می کند و دومی را خدشه نمی کند مشخص می شود که دومی را پذیرفته کما اینکه اصل اینرا پذیرفت که پشتش سیبویه است و لغت اثبات شده است. جواب اول از ابو سعید سیرافی داده: در آکلونی البراغیث اینکه واو علامت مذکرین است و باید در عقلا به کار رود و اینکه در غیرعقلا به کار رفته دلیل و قرینه اش این است که اکل درمورد ذوی العقول به کار می رود اکل زید و حال آنکه برای براغیث از ماده اکل استفاده نمی شود بلکه از ماده غرث یعنی غرثونی البراغیث گفته شود. مکیدن. و اینکه در مورد آنها اکل به کار رفته قرینه ای است که با براغیث معامله ذوی العقول شده لذا واو علامت مذکرین برایش به کار می رود. ابن هشام نمی پذیرد چون اکل ان مقدار که در لغت و عرب فحس کرده هم در ذوی العقول و غیر ذوی العقول به کار می رود. توجیه دوم زمانی ملموس تر است که مباحث استعاره را بخوانند. در مغنی ۱ ابن هشام چندجا از استعاره و مطالب بلاغت استفاده می کند. نظر دوم که ابن هشام مخالفت نمی کند نظر ابن الشجری ابو السعادات از علما و نحویین شیعه ایشان فرموده: در آکلونی البراغیث. ته هر استعاره ای یک تشبیه است مثل فلانی مال بچه یتیم را خورد بدین معنا نیست که از حلقومش پایین داد از باب استعاره است. و کذا مال یتیم را بالا کشید و کذا خونه فلانی را خورد. این تشبیهی است که زمینه ساز استعاره شده، استعاره بخاطر اینکه ظلم کرد. ظلم و عدوان در ذوی العقول به کار می رود مثلا گاو که ظلم نمی کند و حال آنکه این اکل برای براغیث به کار رفته یعنی با براغیث معامله ذوی العقول کردیم. بخاطر همین واو علامت مذکرین را برایش به کار می رود. استعاره مجازی است که علاقه اش مشابهاست. پس به مجازی که علاقه اش ماشهت باشد استعاره گویند. انجا خواهید خواند که استعاره قرینه می خواهد. قرینه اینجا که اکل در ظلم و

عدوان تشبیه شده و به کار رفته همین واو است. شما باید استعاره تبعیه را بخوانید چون استعاره اولاً و بالذات در فعل به کار نمی رود بخاطر همین استاد در اسم و مصدر و به تبع این در فعل به کار می بریم. وقتی استعاره را خواندید اینجا را دوباره بخوانید.

و قد تستعمل لغير العقلاء إذا نزلوا منزلتهم.

دیروز در حادی عشر لغير العقلاء از نزلوا گفت ولی اینجا اذا می گوید ایا فرق دارند یا فقط تفنن در عبارت است؟

قال أبو سعيد(سیرافی): نحو: «أَكْلُونِي الْبَرَاغِيثَ»؛ إذ وُصِفَتْ بِالْأَكْلِ لَا بِالْقِرْصِ.

از بیان تنزیل است یعنی چگونه در این مثال غیرعقلا نازل منزله عقلا شده. چون توصیف شده براغیث به اکل. این وصف اصطلاحی نیست بمعنی صفت بلکه وصف لغوی است یعنی در حد او به کار رفته. ناب حجت نیز تصریح کرده. حقیقت امر آن است که باید قرص به کار رود و اینکه اکل به کار رفته قرینه این است که نازل منزله عقلا شده.

و هذا سهو منه؛

هذا به تعلیل ابو سعید می خورد نه قول ابو سعید چون اکلونی البراغیث درست است و به کار می رود. البته استاد تحقیق نکرده در لسان که برغوث ایا با قرص به کار می رود تا مطلب سیرافی درست باشد.

فإن الأكل من صفات الحيوانات عاقلة و غير عاقلة، و قال ابن شجري:

خضری|۱/۳۲۳ نیز این نظر را دارد.

عندي أن الأكل هنا بمعنى العدوان والظلم، و شبه الأكل المعنوي بالحقيقي.

اکل معنوی یعنی ظلم تشبیه شده به اکل حقیقی یعنی تناول و خوردن. که این اکل معنوی که مشبه بوده و اکل حقیقی که مشبه به بوده در استعاره یک طرف از تشبیه که غالباً مشبه است می افتد و طرف دیگر که غالباً مشبه است به کار می رود لذا اینجا در مثال اکل حقیقی به کار رفته بخاطر اینکه اکل معنوی تشبیه شده به اکل حقیقی و مشبه به کار رفته. پس خلاصه اکل به معنای ظلم است که ظلم در عقلا مطرح است و همین قرینه است که با براغیث معامله عقلا شده. این استعاره تبعیه است و قرینه هم این واو در اکلونی است لانه لا تستعمل الا فی العقلا. بعد ابن هشام یک آیه شریفه مثال می زند که برخی این آیه را حمل کرده اند بر این لغت که ابن هشام درش ده ترکیب می گوید تا رد کند. در حاشیه آیه آمده : محدث صفت ذکر است که در مغنی ۱ یکی از دلایل و اللیل اذا یغشی اقایانی که می خواستند اذا را از استقبالیات بندازند چون کلام الله قدیم که ما از کلام شیعه رد کردیم که ادرس دادیم که یکی از دلایل این آیه است ذکر محدث که تصریح دارد بر اینکه قران از حوادث است نه از قدیمی ها. در کلام شیعه کلام خدا حادث است نه قدیم که آن استدلال ها را با کلام شیعه چگونه پیش برویم. که آیه اسروا النجوى الذين ظلموا که به عده گفتند الذین فاعل است و واو علامت جمع مذکرین است که طبق این لغت نازل شده. اگر دلیل قطعی پیدا نکنیم نمیپذیریم که چون ابن هشام نیز دلیل قطعی پیدا نکرده نپذیرفته لذا ده ترکیب ارائه کرده. خود ابن هشام در ابتدا باب خامس گفته هنر نیست که ترکیب ها را ذکر کند.

هم این تراکیبش مراد است . ابن هشام چند کار نمی کند: ترکیب جملات را ول می کند و معنایش را ول می کند یعنی فقط از لحاظ قواعد نحوی ده جور می توان ترکیب کرد. هل هذا الا بشر که این هل به معنای نهم یعنی ما که عرض کردیم که حقیقت بحث این است که استفهام است که اشربت فيه معنی النفی. افتاتون السحر و انتم تبصرون که از مغالطات است که: خدا چشم داده و فکر داده باز هم گول سحر (به پیامبر می گفتند) می خورید.

و قد حمل بعضهم (نحوی ها) علی هذه اللغة: (وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا) (الأنبياء/ ۳)

(نظر ابن هشام) و حملها علی غیر هذه اللغة أولى؛ لضعفها،

ضعیف است چون استعمال رایج در عرب فصیح و استعمال کثیر در عرب فصیح این است که واو علامت مذکرین به کار نرود بلکه فعل به صورت مفرد به کار رود لذا ده ترکیب ارائه می دهد: در این قد جوز مواردی که بیان می کند دوباره این ترکیب را قاعده باید نگوید چون این ترکیب واو علامت المذکرین را بیان کرد و این ضعیف است پس قاعده در راهکار دوباره همین بیان نمی شود ولی ابن هشام در راهکارها همین احتمال را بیان کرده. برای دفاع از ابن هشام می توان گفت در قد جوز می خواهد تمام احتمالات آیه را بیان کند. ولی حقیقت بحث این است که اشکال وارد است. الذین محلا مرفوع: بدل از واو که اینرا مجمع البیان نیز مطرح کرده. دوم الذین مبتدا خبر اختلافی که برخی اسروا گرفته اند و برخی قول محذوف «يقولون» که ابن هشام فقط نقل می کند و داخل تراکیب نمی شود مثلا اگر الذین مبتدا و خبر یقولون باشد جمله جدید خواهد بود که رابط این جمله با آن بحث نکرده. چهارم الذین خبر مبتدا محذوف ای هم الذین که مجمع اینرا نیز بیان کرده. ششمی الذین فاعل یقول محذوف . هفتمی بدل از واو استمعوا که در ایه قبلی بود. الذین محلا منصوب بنابر بدل از مفعول یاتیهیم یعنی بدل از هم. یا مفعول باشد برای فعل محذوف که مجمع اضم گرفته و بعضی مثل تبیان عکبری اعنی گرفته. دوتا محلا مجرور الذین یکی بدل از الناس که عکبری گفته صفت از الناس و دیگری بدل از هم در لاقیت قلوبهم. تمام تراکیب که ابن هشام می آورد:

وقد جُوزَ في «الَّذِينَ ظَلَمُوا»

نباید فی را به الذین ظلموا وصل کرد که غلط مشهور است دیگر همزه اینجا قطع است. کما اینکه در مغنی ص ۱۶ فرمود بعض المعربین یقول فی ذلک انه ظرف لأذکر نه لأذکر وقتی اسم علم می شود برای آن فعل در این صورت همزه از وصل به قطع تبدیل می شود. در امتحان شفاهی بدر می خورد.

أن يكون بدلاً من الواو في «و أسروا» أو مبتداً، خبره إما «أسروا» أو قول محذوف عامل في جملة الاستفهام، أي: يقولون: هل هذا؟

قول محذوفی که عامل باشد در جمله استفهام که استفهام همان ایه بعدی است: هل هذا الا بشر مثلكم. عامل باشد در جمله استفهام یعنی جمله استفهام مقول قول باشد. چرا ابن هشام این صفت را آورد؟ میگفت قول محذوف و ادامه نمی داد؟ ص ۴۸ در أما ابن هشام گفت فان قلت فقد حذف فی قوله تعالى: فأما الذین اسودت وجوههم أكثرتم بعد ایمانکم قلنا الاصل: فيقال القول لهم أكثرتم بعد مطلبی گفت که از کلید های نحو است: فحذف القول استغناء عنه بالمقول. اگر چیزی داشتیم که از لحاظ معنوی مقول بود آن دال

می شود که اینجا قول محذوفی داریم. یکی از مصادیق آن قاعده همین اینجا است. یقولون را از کجا آوردیم؟ از مقول که هل هذا الا بشر.. است که قرینه است که قولی بوده. پس این صفت عامل فی جمله الاستفهام را می آورد تا برساند حذف القول استغنا عنه بالمقول. ابن هشام رابطه این جمله یقولون را با اسروا بحث نمی کند.

و أن يكون (الذين) خبراً لمحذوف، أي: هم الذين، أو فاعلاً بـ «أستروا» والواو علامة كما قدمنا،

این اخیری را باید نمی گفت چون بالا گفت ضعیف است و در دفاع فقط می توان کرد با چشم پوشی از مطالب قبل اقوالی که در ایه مطرح است که دفاع قوی نیست.

أو بـ «يقول» محذوفاً،

فاعلاً باسروا او فاعلاً بيقول. یعنی الذين فاعل سقول محذوف.

أو بدلاً من واو (استمعه) (٥١٦) (الأنبياء/٢)

تا اینجا وجوب محلاً مرفوع بود و از اینجا منصوبی را مطرح می کند

و أن يكون منصوباً على البدل من مفعول «يأتيهم» أو على إضمار «أذم» أو «أعني»

یعنی أذم الذين ظلموا ذم می کنم. یا قصد میکنم. شمنی ۱۱۱/۲ که خود این دو نظر است ولی ابن هشام یکی حساب کرده. چیز علمی نیست.

و أن يكون مجروراً على البدل من «الناس» في (اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ) (الأنبياء/١)

أو من الهاء والميم في (لاهيئة قُلُوبُهُمْ) (الأنبياء/٣): فهذه أحد عشر وجهاً.

شمنی میگفت دوازده تا می شد که چیز مهمی نیست. ما گفتیم ده تا است چون یکی تکرار است.

مجمع البيان/ ۸ و ۶۲ تبیان عکبری/ ۲ | ۱۹۹ نمونه ۱۳ | ۳۵۲ تا ۳۵۵ و حاشیه ۱ ۳۵۵.

ص ۱۵ جزء دوم: قبل ۱۴: سومین جمله ای محل اعرابی ندارد جمله تفسیریه است: و هي فضله الكاشفه لحقيقة ما تليه و لها امثلة: احدها: و اسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا الا بشر مثلكم. فجملة الاستفهام مفسره ل النجوى. اینجا مفسره گرفته نه مقول قول. مگر جمله از مفرد تفسیر بیاید که صفحه بعد گفته شرط دارد. و هل هنا للنفي که این نظر ابن هشام شد که هل را به معنای نفی را پذیرفت. و يجوز ان يكون بدلا منها البته شرط دارد: ان قلنا: ان ما فيه معنى القول يعمل في الجمل. ایا ماده قول است که فقط در جمله عمل می کند یا ان که معنی القول باشد نیز عمل می کند کوفیون نیز می گویند عمل می کند لذا طبق مبنای کوفیون درست است. ص ۱۵: ثم اعلم انه لا يمتنع كون الجملة الانشائية مفسره بنفسها جملة انشائية نمی تواند مفسره باشد پس چطور مفسره گرفت:

و يقع ذلك في موضعين: أحدهما أن يكون المفسرُ انشاءً ايضاً. و الثاني أن يكون مفرداً مؤدياً معنى الجملة پس جمله مفسر اگر انشائيه بود با شرط اینکه مفسر مفرد مودی جمله باشد اشکال ندارد که اینجا نجوی مفرد مودی معنای جمله است که از نجوی يقول می فهمند فلانی نجوی کرد یعنی گفت. نجوی مفرد است ولی مفرد که معنای جمله دارد.

درس ۱۰۵

برای معنای عاشر به وافى|۳|۴۷۹ مراجعه شود که نظر ایشان چیست و رضى|۲|۱۰۲ ایشان نیز واو را حال می دانند که مثال را ما اهلکنا من قريه الا و لها کتاب معلوم و گفته برخی واو لصوق می دانند که با قیل می آورد. اخر ص ۲۸۰ گفت: لا يجوز التفرغ في الصفات که به رضى|۲|۱۰۲ ایشان در این صفحه فرموده اند در مورد توابع واقع نمی شوند بعد استثنا مفرغ و آنجا گفته کما تقع الصفات یعنی صفات واقع می شود بعد ص ۱۰۵ به صورت مبسوط بحث می کند که آنجا می فرماید: صفت اگر در استثنا مفرغ بخواهد واقع شود فیه اشکال در حالی که سه صفحه پیش پذیرفت و بعد می گوید این حاجب دو جواب به این داده بنظر می رسد که خواسته بپذیرد با ان جواب ها. جواب های دیگر: صبان|۲|۱۵۰ وافى|۲|۳۰۰ حاشیه ۱. همع|۲|۱۸۷ .

الثالث عشر: واو الإنكار،

جناب حجت در مهدی الاریب|۵|۱۵۶۴ چنین تعریف کرده اند: واوی که در آخر کلمه می آید برای انکار آنچه واو به او ملحق شده است. مثلاً یکی قام الرجل می گوید شما می خواهید بگید مرد نیست خانم است یا اصلاً نظری ندارن و فقط میدانم مرد نایستاده یعنی نفی ایستادن مرد. برای انکار اینکه مرد نایستاده الرجلوه می گوید یعنی أ الرجلوه که به این واو انکار گویند. انکار ایستادن مرد و ابن هشام نمی پذیرد که از حروف المعانی بحث می کنیم که از لیب در هاء مفرده ۵ وجه است که ذیل وجه چهارم و پنجم حروف المعانی بحث میکنیم حروف مستقل هستند که لفظ مستقلى هستند که موضوع له مستقلى دارند لذا ان صفحه منظورمون از حروف المعانی حروف اصلی است نه مبدله. جزء الکلمه بدرد نمی خورد. واو انکار حرف معنا نیست بلکه این واو اشباع است از ضمه نه اینکه واوی باشد مستقل که دارای موضوع له است بلکه بعضی گفته اند جزء الکلمه است نه کلمه مستقل و اگر اینرا هم نگیم حداقل کلمه مستقل نیست که موضوع له مستقل نداشته باشد و این انکار را از همزه میفهمیم أ الرجل. پس دو جور اشکال می شود؟ یکی واو انکار نیست بلکه واو زیادت الانکار است چون انکار را همزه می رساند. دوم چیزی به نام واو انکار نداریم و این اشباعیه است. برای اثبات سراغ استقرا می رویم که خیلی جاها از حروف اشباعیه استفاده می کنند. ضمه رو به واو فتحه رو به الف. کسره به یا که در قوافی مطلقه گفتیم. در حرف الالف نیز ان تكون للانکار که ابن هشام رد می کنندو در یاء نیز همچنین.

نحو: «الرجلوه» بعد قول القائل: قام الرجل، والصواب: ألا تعدّ هذه؛

ان لا تعد هذه از معانی واو.

لأنها إشباع للحركة،

یعنی تنمه و جزء آن است که دسوقی و امیر چنین گفته اند ولی ما میگوییم کلمه مسقله بحث میکنیم.

بدلیل: «الرجلاه» في النصب، و «الرجليه» في الجر،

الف و یا را انکار می گیرند ولی این حرف اشباع است که از کسره یا و از فتحه الف حاصل شده. این ادعا در مقابل ادعا نشد چون ابن هشام نمی خواهد بگوید بدلیل اینها انکار نیست بلکه استقرا کنید در تمام مباحث عرب چیزی به نام حرف اشباع می بینید مثل اینها. لذا ادامه می دهد.

و نظیرها: الواو فی «مَنُو» فی الحکایة،

سیوطی ص ۳۶۱ ملاحظه شد که باب الحکایة: حکایت در نحو چند قسم داریم: یکی حکایت حال مفردة است و یک باب الحکایة داریم که در مغنی ۱ نیز هست ص ۷۸ اخر بحث همزه ایّ حکایة بود: يقال: جاءنی رجل، فتقول: ایّ یا هذا؟ اینجا هم مَن حکایة است. تعریف حکایت ابن مالک: إحک بایّ ثبت لمنکور سئل به عنها یعنی از نکره ای بخواهی سوال کنی. پس مشخص شد ابن هشام که ۵ ایّ را شمرد: شرطیه استفهامیه موصوله وصفیه در ندا؛ و چیزی ایّ ندائیہ نیارود چون ایّ حکایة همان ایّ استفهامیه است و چیز جدایی نیست لذا ششمی نشمرد ولی چون در سیاق خاصی به کار می رود ایّ حکایة نامش را گذاشتند. همچنین در مَن ای کایه نبود چون حقیقت مَن حکایة همان مَن استفهامیه است. فی الوقف و حین تصل که در مغنی ۱ عرض شد که وصل ایّ هذا و وقف در ایّا هذا. جاء رجل؟ شما می پرسید ایّ یا اینکه می گوید مَنو که این مَنو همان مَن است. چون گفت رجلّ به رفع شما میگوید ایّو یا مَنو یعنی از ضمه واوی پدید می آید که اشباع است. لذا درست نیست واو ملحق به مَن درست کردن. اگر میگفت رایت رجلا؟ میگفتی مَنّا. مررت برجل؟ مَنی یعنی کی. ترکیب اینها مراجعه شود: توضیح المقاصد و المسالك | ابن ام قاسم | ۵/۳ همع | ۲۲۸/۳ صبان | ۴/۸۸ تصریح | ۲/۴۷۹ البته در مغنی ۱ ص ۷۸ عرض شد که ازهری مشکلی در بیان وقف و وصل دارد.

و نظیرها: الواو فی «مَنُو» فی الحکایة، و واو القوافی

اینجا مثال به کار نبرد چون باب دیگری است یعنی از این جهت شباهت دارد که این حرف اشباع است. در تنوین ترنم نیز واو قوافی را خواندیم که جنی الدانی ص ۱۷۳ واو اطلاق می گوید واوی که از حرکت حرف آخر در قوافی مطلقه بدست می امد مثل:

كقول جرير: ٣١٨ - مَنی كان الخيامُ بذی طُلُوحٍ سُقِيتَ الغيثُ أَيْتَها الخيامُ

این نیز که اقایان به کار می برند که ابن هشام از استقرا نه اینکه ادعا در مقابل ادعا باشد. البته برخی خواسته اند بین واو اطلاق و واو قوافی اختلاف بگذارند جنی الدانی ص ۱۷۳ خود ایشان گفته واو الاطلاق که فی الحقیقه همان واو اشباع است لکن قیاسیه. برخی گفته اند بستگی دارد در شعر استعمال بشود یا نه. واو خیام و واو اشباع و قوافی است لذا از حروف المعانی نمی شمردند. ذی یعنی صاحب. طلوح جمع طلحه شجر عظیم له شوک ترعاه الابل. غيث باران. ذی طلوح اسم مکان شده. ترجمه: چه زمانی بود خیمه ها در مکان ذی طلوع سیراب گردید شوی باران را ای خیمه ها. واو چون وضع شده برای انکار همه جا می تواند استعمال بیاید با اینکه در ای جای دیگر ال و یا آمده نه واو. همع | ۳/۱۶۱

الرابع عشر: واو التذکر

این نیز همع | ۳/۱۶۱ آمده؛ واو یاد آورد شدن که اینها بافتنی است:

كقول مَن أراد أن يقول: «يقوم زيد»

میخواست يقوم زيد بگوید يهو زيد يادش رفت بعد ضمه يقوم را می کشد تا اینکه زيد يادش بیايد. دم حوصله داری نیست که يقوم را تکرار کند. لذا این واو تذکر است که ابن هشام اینرا نیز واو اشباع می داند.

فَنَسِي «زَيْدٌ»،

زيد اینجا مفعول نسی است ولی من باب حکایه مرفوع خواند.

فَأَرَادَ مَدَّ الصَّوْتِ لِيَتَذَكَّرَ،

خودش صراحت می گوید از مد صوت است که اشباع همان مد صوت است.

إِذْ لَمْ يَرِدْ قَطْعُ الْكَلَامِ

یعنی نمی خواهد يقوم بگوید بعد فکر کند دوباره بگوید يقوم زيد. سختش است.

:«يَقُومُو»

نقش نحوی يقومو در این عبارت: واو التذکر کقول من اراد که مقول قول است.

والصواب: أن هذه كالتى قبلها.

یعنی واو اشباع است

الخامس عشر: الواو المبدلة من همزة الاستفهام

ابن هشام در هاء فرمود که بحث سر حرف اصلیه است نه مبدله که در این صورت باید تمام حروف المعانی ابدالی که در صرف بوده آورده شود مثلاً تراث که اصلش وراث بوده باید بحث شود تا مبدله از واو . استاد عابدی از ابن هشام دفاع می کند ولی روی این مورد خامس عشر دقت شود.

المضموم ما قبلها

همزه ای که چنین صفت دارد مضموم است ماقبلش که این مضموم صفت سببی است نه حقیقی یعنی نائب فاعل آن ماقبلها است که ها به استفهام می خورد. صفت سببی: وافی|۳|۵۲

اصل بحث برای مالقی در رصف المبانی است ص ۴۳۸ و ۴۳۹ که قبلاً عرض شده که به سبک ابن هشام سه کتاب مشهور است: رصف المبانی مالقی و جنى الدانى ابن ام قاسم و این معنی ابن هشام که اینها در مورد معانی حروف المعانی بحث کرده اند. ایشان عبارتش این است: این قید المضموم ماقبلها را ندارد: الواو المبدلة من همزة الاستفهام انما ذلك لكرهية اجتماع همزتين فى الاصل و ان كان بينهما الالف. در تجوید خواندی که تلفظ همزه برای عرب بسیار دشوار است حتی در بعضی از روایات منسوب به معصومین مثل وجود سید المظلومین از ایشان نقل است و تلفظ آنقدر سخت است که حتی نایشان می افتد. دو تا همزه کنار هم کراحت دارد با اینکه الف بینشان باشد مشکل است لذا همزه اول را ابدال به واو می کنند.

كقراءة قُبُل: (وَ إِلَيْهِ الشُّوْرُ وَ أَمْنْتُمْ) (الملك / ١٥ و ١٦)

دکتر عبداللطیف|۴/۱۹: شیخ القراء بالحجاز. ایشان اُأَمْنْتُمْ را و اُمْنْتُمْ خوانده. لذا واو مبدله داریم. تبیان عکبری|۲/۶۱ اختلاف در قرائات. مطالب تفسیری نمونه|۲۴/۳۳۸ و ۳۳۹.

(قَالَ فِرْعَوْنُ وَامْنُتُمْ بِهِ) (الأعراف/۱۲۳)

در این آیه نیز اختلاف زیاد است آیا این اصلاً اُأَمْنْتُمْ بوده یا اُمْنْتُمْ بوده. به هر دو قرائت در تبیان|۱/۴۳۸ و مجمع البیان|۳و۴/۷۱۳ تصریح شده در بحث ما تفاوت. شاهد بحث است. نمونه|۶/۳۰۰.

والصواب: ألا تعد هذه أيضاً؛ لأنها مُبدلة.

لا اصلیه. شاهد برای اینکه حرف المعنی نیست و مبدله است. حرف المعنی نیست تا معنای موضوع له مستقل داشته باشد: لذا در حروف استفهام واو استفهامیه ندیدیم.

ولو صح عدّها لصحَّ عدُّ الواو من أحرف الاستفهام.

پس اگر معنای معنای مستقلی دارد واو از حروف استفهام است و لکن لا قائل به احد. اگر صحیح بود شمارش واو. عین اینرا جنی الدانی ص ۱۷۲ دارد. حاشیه دکتر عبداللطیف|۴/۴۱۸ حاشیه ۱۸ مراجعه فرمایید.

یک نکته: اول حرف الواو ابن هشام گفت: الواو المفردة انتهى مجموع ماذکر من اقسامها الى خمسة عشر: که در بعضی نسخ و اکثر نسخ احد عشر است. اشکالات دماینی و دفاع شمنی مطرح شد شب یک دور از این پانزده کدام را قبول نکرد و حق با کدام یکی از حواشی است.

نکته: برخی گفته اند واو علامت رفع داریم مثل جاء زيدون که ابن هشام اینرا نگفت و جنی الدانی ص ۱۷۳ فرموده. نکته بعدی: مغنی ۲ در تراکیب «و لاسیما» که از مشکلات و دقائق مغنی است که واو و لا را نباید انداخت. این سیّ است و سیّ و سیّ درست نیست و بعدش را بهتر است بلکسر بخوانی و لاسیما حجة بن الحسن. این واو حجة الحسن چیست؟ جناب رضی می گوید واوی داریم به نام اعتراضیه چون این جمله را معترضه می داند طبق مبنای خودش که جمل معترضه در اواخر کلام نیز می توانند بیایند خلاف مشهور است. خود ابن هشام در باب ثانی ص ۱۴ در شعری که ص ۱۱۶ خوانده شد که واو بر سر سوف آمده واو معترضه آمده البته خود ابن هشام واو معترضه را نگفت. رضی|۲/۱۳۶ دسوقی|۱/۳۶۶ ابن هشام|۲/۱۴.

(وا) علی وجهین:

یکی حرف ندا و دومی اسم فعل است.

أحدهما: أن تكون حرف نداء مختصاً باباب النُّدبة،

ابن مالک در سیوطی ص ۲۹۶ فرمود: و للمناداء أو كناء یا ای و آكذا یا ثم هیا و الهمز لدانی و وا لمن نُدب. سیوطی ص ۳۰۸: الندبة كما فی شرح الكافية: اعلان المتفجع باسم من فقد له موت او غيبة که بهش متفجع علیه می گفتند یا حقیقی یا حکمی. مثل کلام زینب: واحسیناه. حکمی طرف نیست و غیبت دارد یا اینکه هست موت تمام سراغش نیامده ولی آثارش مشخص است. این یک نوع و یک متوجع منه نیز داشتیم که دو قسم داشت: الموضع الذی یستقر فیهِ الألم مثل وا رأسی او السبب الذی الدال للألم سببی که

سبب درد می شود مثل و اقراه كه فقر سبب ناراحتی است. برای ندبه و شقوق: وافی|٤| ٨٨ معانی النحو|٤| ٢٨٩ رضی|١| ٤١٢ و ٤١٣.

كقول الزبَاب زوجة الإمام الحسين (عليه السلام):

تصریح كنید علیهم السلام. بی بی نمونه است.

٣١٩ - واحسیناً فلا نسیئُ حسیناً أقصدته أسیئته الأعداء

تنوین حسیناً چیست؟ فراموش نمی كنم. قصد كردن او را نیزه های دشمنان. اسئته جمع سنان.

و أجاز بعضهم استعماله في النداء الحقيقي.

برخی از نحات اجازه دادن استعمال و را در ندا حقیقی یعنی کسی را صدا می زنید. نکته: ابن هشام باب ندبه گفت و این خط گفت ندا حقیقی از جمع این دو عبارت یعنی ندبه ندا حقیقی نیست. چرا این هشام ندبه را ندا حقیقی نمی داند همه بحث کرده اند مثل رضی|١| ٣٤٤: ابن حاجب منادا را چنین تعریف می کند: المنادا و هو المطلوب اقباله یعنی کسی كه طلب شده اقبالش به سمت من متكلم. رضی چنین گفته: اقباله ای الذی یطلب منه عن یقبل علیك بوجهه وقتی من کسی را میخوانم یعنی به من نگاه كن. بعد می فرماید با این تعریف أخرج المصنف مندوب را چون ندبه مثل واحسیناً چگونه اقبال کند چون موت برش عارض شده و رأسی و وا فقری یعنی به من اقبال کنند. اصلاً در ندبه ندا معنا ندارد چراكه ركن ندا اقبال است. لذا ابن هشام نوشته فی النداء الحقيقي. جنی الدانی دارد فی النداء غیرمندوب. جنی الدانی ص ٣٥٢ فرموده اینکه مختص به باب ندبه باشد نظر سیبویه و جمهور اقایان نحوی است. صحاح|٥| ١٥١٠ می فرماید و حرف ندبه.

و الثاني: أن تكون اسماً لـ «أعجبُ»

ابن هشام اینجا با لام به كار می برد اسماً لـ.. یعنی اسم لفعل مضارع. جنی الدانی ص ٣٥٢. صحاح|٥| ١٤٩٦. همینجا كه اسم فعل به كار می رود دو کاربرد دیگر نیز دارد: واه و دیگری ویه كه این دو نیز به معنای اعجب است. البته ویه در استعمال مشهور به معنای اعجب است وگرنه برخی گفته اند: كلمة تنبيه لردع و الزجر.

وقد يقال: «واهاً»

لسان|١٥| ٤٢٤ همین را دارد كه بمعنی اعجب است.

كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «واهاً واهاً والصبرُ أَمين» (٥١٩)

صبر سزاوارتر است. متعلق عجب نیامده است ولی مشخص است كه دختر پیغمبر را به این روز انداختم. واه از این مصیبت.

و «وَي»

عطف است به قد يقال كه وی در استعمال مشهور كلمه تعجب است و لكن حرف تنبيه یعنی آگاهی دادن بر ردع و زجر. مثلاً طلبه ای قیافه عجیبی دارد كه بهش وی می گویند یعنی از این كارت تعجب دارم.

كقوله (٥٢٠): قول شاعر: ٣٢٠ - وَيْ كَأَنَّ مَنْ يَكُنْ لَهُ نَشَبٌ يُحْ - بَبٌ وَ مَنْ يَفْتَقِرُ يَعِشُ عِيشَ ضُرٍّ

شاهد مثال وی است که به معنای اعجب است. نشب مال کثیر. عیش مفعول مطلق نوعی. ضُر یعنی ذلیلانه. ترجمه: متعجبم اگر کسی بود باشد برای او مال فراوان دوست داشته می شود و اگر کسی فقیر باشد زندگی می کند زندگی حقیرانه. دقت شود اینجا وی را جدا از کان آورد.

و قد تلحق هذه كاف الخطاب

وی یه وقت هایی کاف خطاب ملحق می شود و یک. ص ۱۵۲ و ۲۶۷ کاف خطاب ملاحظه شد که فائده اش بیان تعداد و جنس است.

كقول عنتر بن شداد: ٣٢١ - ولقد شفى نفسى و أبرأ سقمها قيل الفوارس ویک عنتر أقدم

عنتر منادای مرخم یعنی یا عنتر. شفی مصباح المنیر ص ۱۷۳ شفی الله المریض ای عاقاه متعدی است به یک مفعول پس نفسی مفعول اش است. قيل به معنای قول است ولی در ترجمه: گفته است. و به تحقیق شفا داد نفسم را و برطرف کرد ناراحتی اش را گفته سوارکاران متعجب ای عنتره بکوش (برای جنگ).

وقال الكسائي: أصل «ويك»: «ويلك»؛ فالكاف ضمير مجرور،

کسائی در ویک کاف گفته حرف خطاب نیست و اصل این ویک بوده که لام بخاطر تخفیف افتاده. پس قال الکسائی در مقابل قد تلحق هذه کاف الخطاب. صحاح ۵/۱۵۱۰ نظر کسائی را جور دیگر آورده.

درس ۱۰۶

مستشکلی می گوید این ایه را چه می کنند. ابن هشام می گوید اقوالی است که تمام آن در ص ۲۳۹ با آدرس عرض شد. ذیل بحث ما کافه از عمل جر بعد ص ۱۴۸ را نیز آوردیم. بحثی نیز بنابر متصل و منفصل این نوشتن بحث شد.

و أما (ويْ كَأَنَّ الله) (القصص ٨٢) فقال أبو الحسن: «ويْ» اسم فعل، والكاف حرف خطاب، و «أَنَّ» على إضمار اللام،

أَنَّ و أَنَّ قیاسی است لذا لام در تقدیر است که در سیوطی و مغنی نیز بحث شد.

والمعنى: أعجب لأن الله،

اعجب لان الله لا يفلح الكافرون یعنی اعجب لعدم فلاح الكافرين. بنابر نظر اخفش باید چنین نوشته شود: ویک أَنَّ الله.

وقال الخليل:

صحاح ۵/۱۴۹۶ و لسان ۱۵/۴۲۸ و ۴۲۹ نیز آورده اند. جنی الدانی ص ۳۵۳ فرموده نظر سیبویه نیز همین است.

«ويْ» وحدها كما قال (٥٢٢) ٣٢٢ - وَيْ كَأَنَّ مَنْ يَكُنْ لَهُ نَشَبٌ يُحْ - بَبٌ وَ مَنْ يَفْتَقِرُ يَعِشُ عِيشَ ضُرٍّ و «كَأَنَّ» للتحقيق.

یعنی وی به تنهایی. طبق بیان خلیل باید ایه چنین بنویسیم: وی کانّ یعنی وی به تنهایی اسم فعل به معنای اعجب است و کان همان کانّ مغنی ۱ است البته نه کانّ تشبیهی بلکه کانّ الثالث ص ۱۵۳ که ثالث از معانی کانّ ذکره الکوفیون و الزجاجی که کانّ تحقیقه داریم که برای اثبات این ابن هشام شعری می آورد که آن بحث ذیل کان تحقیقه واقعا دقائق است که هفت مقدمه گفتیم برایش. پس در مقابل اخفش که ویک گفت ایشان وی به تنهایی و کاف هم کاف کانّ است. ابن هشام چون این ایه در ص ۱۴۸ بحث شد کاف تعلیلیه داریم لذا نظر ابن هشام را راحت می توان بدست آورد.

حرف الألف

جناب ابن هشام ابتدای الف چند خط مطلب دارند که چهار استاد انداخته اند چون اولین سوالی که ایجاد می شود ترتیب است که الف چرا بین واو و یا آمده با اینکه رتبت علی حروف المعجم. مطالبی در لیب بوده که به صورت ضمنی جواب میدهد: و المراد به هنا الحرف الحاوی الممتنع الابتدا به لکونه لا یقبل الحركة و اما الذی یراد به الهمزة یعنی الفی که از مدلول آن الف همزه اراده می شود فقد مر فی صدر الكتاب. در هل به معنای قد را بررسی می کردیم ص ۲۶۹ زمخشری نظر سیبویه را آورد: عند سیبویه أن هل بمعنى قد الا انهم ترکوا الالف قبلها انجا گفتیم که ابن هشام در لیب حرف الهمزة ندارد انجا نیز تیتیش حرف الالف است و این استاد به حرف الهمزة تبدیل کرده اند. در لسان پیشینان و قدما نحوی حرف الهمزة پیدا نمی کنید همانطوری که سیبویه گفت ترکوا الالف یعنی همزه. ابن هشام می گوید ان شروع الف منظور همزه است که قبول حرکات می کند ولی این حرف الهاوی است قبول حرکات نمی کند. برای هاوی دو وجه تسمیه گفته اند. هوی به معنی سَقَط است چون این حرف ساکن است و حرکت نمی گیرد گویا ساقط و کالعدم است نظر عده مثل حجت در مهدی الاریب |۵/ ۱۵۷۰ و بعضی مثل دسوقی و حتی حجت هاوی از هوا است چون الف الصوت الممتد فی الهواء است حرف الهاوی گفته اند که از حروف عله است. پس فرق الف و همزه مشخص شد. در لیب ادامه می دهد: جناب ابن جنی در کتاب سرالصناعه |۱/ ۴۸ تا ۵۰ معتقد است یری أنّ هذا الحرف اسمه «لا» اسم این لا است و الف نیست لذا در هجی قام باید قاف و لا و میم گفته شود چون: انه الحرف الذی یذكر قبل یاء عند عَدّ الحروف. اقایان در ترکیب حروف بین واو و یا بحث می کنند پس مشخص می شود ترکیب و الفبای حروف در ادبیات و معجم عرب بدین شکل است که الف جایش اینجاس. و انه لما لم یمكن ان یُتلفظ به فی اول اسمه، چرا لا گفتیم؟ ص صا ج جیم برای خواندن اینها خود این حرف در اول می آید ولی در این الف نمی توان تلفظ کرد و این آ که تلفظ می کنید آ ترکیبیه است و الف نیز نمیتوان گفت با همزه شروع می شود. لذا به این اقایان لا می گویند. چرا لا به این هم جواب می دهند بخاطر اینکه همزه احتیاج لا را برطرف می کند مثلاً در ألرجل لذا لا هم احتیاج ان را برطرف می کند. توصل الیه باللام کما توصل الی اللفظ (تلفظ) بلام التعریف بالالف حین قیل فی الابتداء. لیتقارضا. به هم دیگه قرض می دهند. پس ابن هشام از ابن جنی که نقل کرده گفت یری یعنی معتقد است و نگفت زعم لذا ابن هشام جواب داد به اینکه چرا الف را اینجا آورده چون در ترتیب معجم جای بحث الف است. رجوع جنی الدانی ص ۱۷۹ ایشان نیز در بحث الف تنبیه می گوید: انما أخرت الالف الی هذا الموضع لان موضعها فی ترتیب الحروف علی الاسلوب المألوف بین الواو و الیاء بعد مطالب ابن جنی را نیز می گوید و بعد ص ۱۸۰ می گوید: قال ابو عبید: الالف عند العرب الفان: الف مهموزه و هی الهمزة و الالف الاخری هی التی تكون مع اللام فی الحروف المعجمه. و هی ساکنه. لسان |۱۵/ ۱۸۹. صحاح |۵/ ۱۵۰۲. نکته: در صرف مطرح است که ما الف بذاته داریم یا نه که صرفیون اختلاف داشتند برخی گفتند هر الفی یا واو فی الاصل است یا یاء.

ذکر لها تسعة أوجه: أحدها: أن تكون للإنكار، نحو: «أعمراه» لمن قال: لقيت عمراً.

مثل واو انکار در ص ۲۸۲ که ابن هشام قبول نکرد و کذا در اینجا. چراکه اول باید زیاده الانکار می گفت چون همزه انکاری است و ثانیاً ما در مورد حروف اصلیه بحث می کنیم نه کالجزء و مبدله.

الثاني: أن تكون للتذكّر كـ «رأيت الرجل» وقد مضى أن التحقيق ألا يُعدّ هذان.

واو تذکر در معنای چهاردهم خواندیم. مثلاً می گوید رایت الرجل بعد یادش می رود که بگوید راکباً لذا الف را می کشد تا یادش بیاید که ابن هشام گفت حرف اشباع است.

الثالث: أن تكون ضميراً لاثنين، نحو: «الزیدان قاما».

ضمیر جمع بود در واو. اینجا گفته اند الف قاما الف ضمیر اثنين است. ابن هشام در لیب ادامه داد که اینرا اسم می داند ولی مازنی اینرا حرف میداند که ضمیر قام در ضمیر مستتری است که به زیدان برمیگردد که مهدی الاریب | ۵/ ۱۵۷۵ گفته عجیب است در فعل مفرد ضمیر مثنی مستتر باشد.

الرابع: أن تكون علامة الاثنين

این همان لغت اکلونی البراغیث بود در جمع و اینجا در تشنیه است.

كقول عمرو بن مَلَقَط (مُلَقَطٌ نِيزَ كُفْتِه) ۳۲۳ - أَلْفَيْتَا عَيْنَاكَ عِنْدَ الْقَفَا أُولَى فَأُولَى لَكَ ذَا وَاقِيَهُ

فاعل عیناک است که مثنی و اسم ظاهر است و این الف الفیتا دیگر ضمیر نیست بلکه علامت و دال بر اینکه فاعل مثنی است. ها واقیه هاء سکت است. شرح شواهد مغنی که این چهار استاد رجوع دادند جناب سیوطی ترجمه فرموده به عربی: فهو يلتفت الى ورائه في حال انضمامه موضع شكست در جنگ می گفت بهترین کار فرار است و کسی که فرار می کند باید مواظب باشد که از پشت نزنند لذا باید دو چشم از پشت داشته باشد. یعنی جوری فرار میکرد که انگار دو چشم نیز از پشت داشت یعنی خیلی مواظب بود. اولی در شعر کلمه تهدید و وعید است. ترجمه: یافت گردیده شد دو چشم تو پشت سرت، نزدیک است (اولی از ولی یه معنای قُرب) پس نزدیک است (هلاکت و شکست) در حالیکه تو نگهدارنده خودت هستی. اولی که کلمه تهدید است ترجمه شد به نزدیک. در فارسی نیز است پدر به پسر می گوید: میرسیم خانه.

الخامس: الألف الكافّة

ص ۲۳۹ ذیل بحث ما کافه که ما کافه بعد از یکسری حروف و ظروف می آید اولین ظرف بین است انجا بینما مبسوط بحث کردیم که بدر ص ۱۸ می خورد. ابن هشام در لیب بعد از بین داخل بر بینا می شود که چهار استاد بخاطر اینکه در الف آمده انجا حذف کرده اند. یک نکته که فرق دارد با انجا طبق لسان و بعضی لغویین که این الف بینا الف حاصل از اشباع است چون بین بود.

كقول حُرْقَةَ بنت الثُّعْمَانِ: ۳۲۴ - فِينَا نَسُوسُ النَّاسَ وَالْأَمْرُ أَمْرُنَا إِذَا نَحْنُ فِيهِمْ سَوْقَةٌ لَيْسَ تُنْصَفُ

در مغنی ص ۱۸ وقتی اذا فجائیه یکی از نشانه هایش وجود بین و بینما است و در اذا فجائیه ص ۲۰ ابن هشام نگفت که دال دارد که بین و بینما است ولی ما از رضی | ۳/ ۱۹۵ میفرماید نشانه اذا فجائیه نیز بین و بینما است که شاهدش هم این شعر است. سَوْقَةٌ خلاف الملك یعنی رعیت. ضمیر تنصف به سَوْقَةٌ می خورد. به این چهار استاد که در شرح ابیات مغنی | ۲/ ۲۷۳ مراجعه شود این شعر

تُنْصَف نیامده بلکه نصف آمده که ترجمه کرده به لا تعامل بالانصاف یعنی با ما با انصاف معامله نشد. هردو درست است که نصف باشد با آن نسوس و نحن سازگار است و اگر تنصف با سَوْفَه. شاهد این شعر اینکه بعد از بین الف کافه به کار رفته چون بین ظرف است و دائم الاضافه به مفرد که مباحث آن صفحه بین به اینجا منتقل شود. نسوس که در زیارت جامعه هم است ساسة العباد ائمه سیاست گذارند تطبیق کننده. ساس الامر یسوس سیاست ای دَتره سیاست یعنی تدبیر. پس در وقتی که ما تدبیر می کردیم مردم را و حکم حکم ما بود ناگهان ما در میان آنها رعیت شدیم که با انصاف با ما برخورد نشد یا اینکه با انصاف با آن رعیت برخورد نشد.

و قیل: الألف بعضُ «ما» الکافة.

قیل این الف جزء الکلمه است لذا نباید الخامسی باشد یعنی جزء کلمه ما است یعنی بینما بوده که میم افتاده و الف مانده. معمول اقایان این قول را ضعیف می دانند و ما الف جداگانه داریم. جنی الدانی ص ۱۷۶ و کذا حجت | ۵/ ۱۵۷۶ گفته بعید است چون بین و بینما دو لفظ جداگانه هستند.

وقیل: إشباع،

اینرا از لسان و ادرس ها که گفتیم که برخی الف را اشباع از فتحه بین می دانند.

و «بین» مضافهٌ إلى الجملة،

چون اشباعیه است پس بین اضافه شده و دیگر الف کافه نیست و جمله محل اعرابی دارد محلا مجرور. برای تأییدی نیز می آورند که در شعری بینا به کار رفته و بعدش اسم مفرد و چون آن اسم مفرد معرب و منصرف است علامت جر که کسره باشد ظاهر است. این می فهماند که بین اضافه شده و الف کافه نیست که این تأیید این قول است. ابن هشام تأیید گفت نه دلالت که بارها گفتیم تأیید آوردن برای یک قول دلالت بر پذیرفتن آن نیست که بارها شیخ در مکاسب برای یک قول بیست تأیید می آورد و آخر رد می کند.

و یؤیده،

یوید این قیل دوم که الف اشباع است.

أنها قد أضيفت إلى المفرد

آن بین قد اضيفت الى المفرد و و ظهر أثرها في الاضافة الى المفرد.

في قول أبي ذؤيب: ۳۲۵ - بينا تعائنه الكمة ورؤغه يوماً أتيج له جريء سلفع

جر تعائق بخاطر بین است. کماة در مغنی ۱ در حتی نیز بود. جمع کتی یعنی شجاع. روع یعنی میل دادن به اطراف. جری یعنی صاحب جرئت. سلفع یعنی جسور. ترمه: در وقت دست به گریبان شدن آن پهلوان را و برسی کردن اطراف خود در آن روز مقدر گردید شد برای او (برای کشتن او) مردی صاحب جرئت و جسارت.

ابن هشام یوید گفت نه بدل؟ به چند دلیل: یکی اینکه در جنی الدانی ص ۱۷۶ فی رواية من جر پس در برخی روایت ها به جر نیامده و تعائنه آمده. اگر فقط به جر می امد محکم بود. دلیل دوم شعر را از شنوژات می گیریم و از شنوژات حکم صادر نمی شود در این شعر جر است دلیل بر این نیست که بین اضافه شود به مابعد و اینکه جمله محل اعرابی پیدا کند ثالثا این مفرد است و

سرایت دادنش به جمله از کجاس. و حتی مطلبی که در ریمما گفتیم که بعد رب ما کافه می آید دیگر بر سر جمله می آید و وقت سر جمله آمد جمله محل اعرابی نداشت و همین ریمما به طور قلیل بر سر مفرد می آمد و جر می داد. اینکه ریمما سر مفرد آمد و جر داد دلیل بر این نیست که ما کافه نیست. هیچکس این حرف را نزد چه در ص ۳۱۳ و ص ۲۳۷ و ص ۱۱۳.

السادس: أن تكون فاصلة بين الهمزتين،

الفی که بین دو همزه می آید که دو همزه ثقیل است که الف می آید برای رفع ثقل تا حدی. ص ۱۹ جزء دوم چهار خط مانده به آخر: لان امتناع دخول اللام على اللام انما هو لامر لفظی و هو ثقل التكرار یعنی حرف لام بر لام داخل نمیشود بخاطر مشکل لفظی که فاصل زائل می کند و لو كان الفاصل زائدا یعنی آن حرف فاصل زائد باشد لهذه یعنی بخاطر اینکه فاصل رفع ثقالت می کند و لو زائده باشد اکتفی بالالف فاصله بین نونات فی اذهبنان (اضربنان) و بین الهمزتين فی آنذرتهن و ان كانت زائدة. پس از صفحه ۱۹ بدست آمد که این الف زائده است.

نحو: (ء أنذرتهن) (یس/۱۰)

در این کتاب بالای همزه فتحه گذاشته که این غلط است بلکه باید آ باشد چون می خواهیم بگوییم دو تا همزه بینشان الف است که همزه اول با الف تخفیف که صورتش آ می شود لذا آن صفحه نیز آن بود. اصل این آیه أ أنذرتهن بوده که ثقیل است لذا الف آمده که همزه با این الف تشکیل آ داد. که شد آنذرتهن

و دخولها جائز لا واجب،

دخول الف جائز است که شاهدش این همه قراء آنذرتهن خوانده اند.

و لا فرق بين كون الهمزة الثانية مُسَهَّلة أو مُحَقَّقة.

ابن مالک در اشعارش در قسمت تصریف دارد مسهله در مقابل محققة است. محققة یعنی ثابت و محقق یعنی خودش خودش نکه داشته شود یعنی مثلاً أ أنذرتهن این همزه ثانیه را یعنی خودش خودش نکه داریم یعنی به صورت همزه مفتوحه بخوانیم أ أنذرتهن ولی مسهله یعنی تسهیلی درش وارد کردن یعنی خودش خودش نکه داشته نشده بلکه فاصل بین همزه و الف در اینجا چون همزه مفتوح بود پس مسهله همزه را متمایل کنیم به حرفی که متناسب است با حرکتش که اینجا چون مفتوح بود فاصل بین همزه و الف بخوانیم. یعنی فرق نمی کند و فکر نکنید اگر کسی مسهله کرد دوتا همزه کنار هم نیامدن تا الف بیاید اینجا که محققة هست هر دو همزه هست الف بیاید ولی اینجا که مسهله هست همزه دومی همزه نیست و چیزی بین همزه و الف است. ابن هشام میگوید فرقی ندارد همینکه در کتابتش همزه هست هرچند در قرائتش مسهله است کافی است برای دخول الف. لا فرق: فرقی نیست در این آمدن در این جواز الف. سیوطی ص ۴۱۸ و در صبان ۴/۲۷۷ و مهدی الاریب ۵/۱۵۷۷. دسوقی و حجت گفته اند که مسهله را کی خوانده: مسهله کما فی قرائة قالون و ابی عمر و محققة فی قرائة هشام. مثالش همین است و فقط قرائت فرق دارد.

السابع: أن يكون فاصلة بين النونين: نون النسوة و نون التوكيد، نحو: «إضربنَّ» و هذه واجبة.

این را ص ۱۹ خواندیم. الف واجب است بیاید چون توالی نون ها پیش می آید.

الثامن: أن تكون لمد الصوت

الف مد صوت یعنی برای کشش صوت. به دمامینی ص ۱۷۷ جناب دمامینی مثل ابن هشام بحث نکرده و سه تا آورده مثل ابن هشام که در یکی بحث کرده نیست. الف ندبه که در دو جا بود یکی بحث واحسینا و دیگری در هاء سکت و زیداه بود. الف استغاثه و الف لتعجب سه تا آورده ولی ابن هشام یکی کرده. حالا از این استفاده می کنیم. مد صوت معمولاً در ندا است.

بالمنادی المستغاث،

مد صوت به وسیله منادایی که استغاثه شده به او پس منظور مستغاث به است نه له کما اینکه در سیوطی ص ۳۰۶ ملاحظه شد.

أو المتعجب منه، أو المندوب،

این عبارت سبب شده که محشین به ابن هشام اشکال کنند: این متعجب منه عطف به کچاست؟ اگر عطف به مستغاث عطف است پس باید منادا برسرش بیاید یعنی منادای متعجب منه که این درست نشد ولی جنی الدانی درست نوشه: لالف تعجب نه الف منادای متعجب منه چون مثالی که در لیب است شعری است که یا عجا است. اشکال به ابن هشام اینکه ایشان خود کلمه تعجب را منادا کردی پس باید بگی الف لتعجب چون عجب منادا شد با اینکه گفتی منادای متعجب منه که با خود این کلمه عجب مورد ندا واقع شود متفاوت است. دسوقی ۲/۳۶۱ فالأولی ان يقول المأتی به لتعجب همین اشکال حجت در ۵/۱۵۷۸ دارد. لکن سیوطی در همین اخر بحث استغاثه نوشت: مثله ای مثل المستغاث فی جمیع الاحواله اسمٌ ذو تعجب یعنی اسم صاحب تعجب است نحو یا للعجب آورد که چنین تفسیر کرد: یا عجبٌ احضر فهذا ... شاید با مطلبی که سیوطی گفت بتوان عبارت ابن هشام حل کرد.

كقوله (۵۲۶): ۳۲۶ - يا يزيدا لآمل نئيل عثر و غنى بعد فاقة و هوان

الف مد صوت بعد از منادای مستغاث آمده که منظور مستغاث به است. لآمل مستغاث له است. فاقه یعنی فقر و هوان یعنی ذلت. ای یزید (کمک از تو خواسته می شود) برای آرزومند رسیدن شوکت و ثروتمندی بعد از فقر و ذلت.

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «فيا عجباً للدهر، إذا صرث يُقرنُ بي مَنْ لَمْ يَسْعَ بِقَدَمي، ولم تكن له كسايقتي» (۵۲۷)

مثال برای متعجب منه. اول کتاب نیز عرض شد که آنچه آدرس می دهد از نهج البلاغه از فیض الاسلام است. پایین: کاف یعنی کتاب. نامه ۹ ص ۸۴۶ در نسخه نهج البلاغه فیض الاسلام اذ است نه اذ. جوری شدم که قرار میدهند همتای من کسی رو که برای یاری دین مثل من کوشش نکرده و سابقه ای مثل من ندارد.

وقول زينب الكبرى (عليها السلام): «يا حسيناه، يا حبيب رسول الله يا ابن مكة و منى» (۵۲۸) .

حسیناه مندوب است.

درس ۱۰۷

دیروز یا حسینا در مندوب به کار رفت با اینکه وا در مندوب به کار می رود؟ وا مختص است نگفتم «یا» به کار نمی رود. ص ۲۸۷ اینرا می فرماید و در سیوطی ص ۳۰۶ ادرس دادیم. وا لمن نذب او یا و غیر وا لدی للبس اجتنب، در منادای مندوب «یا» سبب می

شود که نفهمیم که مندوب است لذا به کار نمی‌بریم ولی اگر مشکلی نداشته باشد مثلاً مقام ندبه باشد اشکال ندارد. مثل قول حضرت زینب.

التاسع : أن تكون بدلاً من نون ساكنة

الف بدل از نون ساكنه

و هي إما نون التوكيد أو تنوين المنصوب.

نون توكيد ص ۲۵۸ و ۲۵۹ است نون توكيد خفيفة. مثل لنسفعاً. تنوين منصوب مثل رایت زیداً که در حال وقفی رایت زیدا می‌شود. در تنوين مجرور و مرفوع الف بدل ازش نمی‌آید.

فالأول: نحو: (لَنَسْفَعاً) (العلق / ۱۵) (وَلَيَكُوناً) (يوسف / ۳۲).

والثاني: كـ «رأيت زيدا» في لغة غير ربيعة.

در لغت غیر ربيعه همانطور که در سیوطی و کتب دیگر مشهور آن است که حضرات ربيعه حتی در تنوين نصب الف نمی‌آورند و وقتی می‌خواهند وقف کنند میگویند رایت زید. غیر ربيعه رایت زیدا می‌گویند. اما هم (یعنی ربيعه) فيقفون على المنون المنصوب بالسكون. البته جناب امیر |۲/ ۴۰ ایشان فرموده بل و ربيعه یعنی ربيعه همیشه اینطوری نیست یعنی ربيعه اجازه می‌دهند این مطلب را. باید فحص شود. تسعه اوجه که گفت تمام شد. الان این هشام الف هایی که نباید اینجا شمرد می‌شمارد چون جزء الکلمه اند و بحث ما در معانی کلمه مستقلة است:

و لا يجوز أن تعد الألف المبدلة من نون «إذن»

در مغنی ۱ ص ۲۸ بود بحث شد سر کتابت و تلفظ و اختلافات آن. این مثل دال زید است که چه معنایی افاده نمی‌کند.

ولا ألف التكتير كآلف «قبعثرى»

الف تكتير در مغنی ۲ ص ۲۶۲ بود که همین مثال بود. قبعثرى الناقة القويه جمل الشدید یعنی شتر قوی. این الف تانیث نیست که شاهدش این است که در حالت تانیث قبعثرات به کار می‌رود که حجت به این تصریح دارد. این الف برای مجرد تکتیر حروف به کار می‌رود که ص ۲۶۲ درست دادیم برای اینکه تفهیم و تفاهم آسان شود که حروف زیاد شود الفاظ زیاد می‌شود و الفاظ زیاد شود تفهیم و تفاهم آسان می‌شود.

ولا ألف التأنيث كآلف «حُبلى»

این جزء کلمه اند. در صرف ساده ص ۲۰۴. جامع المقدمات |۲/ ۷۵.

ولا ألف الإلحاق كآلف «أزطى»

ازطی شجر ینبت فی الرّم در بیابان گیاهانی که در شن می‌روید. برای الحاق در صرف ساده در مباحث شتی فصل شش فرمود فی الاحاق و انواع که الحاق عنوان صرفی مبسوطی است که کجاها واقع می‌شود و فایده اش چیست و احکامش چیست. ص ۳۰۵ :

اللاحق زیاده حرف او حرفین فی کلمه لثلق بکلمه اخری اکثر حروفا تا ملحق شود کلمه ما به کلمه دیگری که اکثر حروفا است و تصویر مثلها، این کلمه که ملحق شده به اون کلمه دوم مثل آن شود در عدد الحروف و نوع الحركات و یثملها حکمها یعنی حکم دومی را بگیرد مثل من کیفیت ترکیب الماضي و المضارع و الامر و اسم فاعل و مفعول... و غیره ان کانا فعلین و من تصریف که جناب استاد همین ارطی را مثال زده که ارط برای ملحق به جعفر یعنی فَعَّلَ، الف می گیرد که وزن آن را می گیرد و ایضا احکام آن مثل اینکه شعری میگویند که نیاز دارید از تصغیر ارطی استفاده کنید آن شعر هم جوری است که به وزن جَعْفِر نیاز دارد که از ارط استفاده کنید تصغیرش این نیست لذا الف ملحق می کنید و همانند وزن جعفر تصغیر می کنید. پس فایده الحاق این است که احکام چیزی که بهش ملحق شده به این چیزی که ملحق شده. بعد صرف ساده شروع به للاحاق ثلاثه احکام. مبسوط تر از ان در شرح شافیه رضی|۵۲ تا ۶۱.

ولا ألف الإطلاق

در قوافی مطلقه گذشت.

كالألف في قول خالد بن معدان لقا شاهد رأس الإمام الحسين(عليه السلام):

۳۲۷ - و يكبرون بأن قُتِلَتْ و إنما قَتَلُوا بك التكبير والتهيل

تکبیر گفتند و خود تکبیر و تهلیل را کشتند بعد تکبیر می گویند. شاهد مثال روی الف تهلیلا است.

ولا ألف التثنية ك «الزبدان» ولا ألف الإشباع

ابن هشام الف اطلاق را از الف اشباع جدا کرد منظورش از الف اطلاق در قوافی مطلقه و الف اشباع منظورش قوافی مطلقه نیست وگرنه حقیقت الف اطلاق یک نوع اشباع بود که از جنی الدانی ص ۱۷۳ ایشان نیز فته که حروف اطلاق همان حروف اشباع است لکن اگر در قوافی مطلقه به کار رود اطلاق و اگر در قوافی مطلقه به کار نرود اسمش اشباع میگذاریم.

الواقعة في الحكاية،

الفی که واقعه است در حکایت. واقعه صفت الف. حکایت ص ۲۸۲ عرض شد: رایت رجلا. منا؟ مررت برجل. منی؟ که این یا صفحه بعد می آید. که این الف جزء کلمه است که از طریق اشباع به وجود آمده.

نحو: «منا» أو في غيرها في الضرورة

فی غیر الحکایه فی الضروره. ضرورت نه اینکه در قوافی مطلقه که از مثال پیدا است ضرورت یعنی شعر ایجاب کرده این الف اشباع به کار رود ولی نه در قوافی مطلقه.

كقوله: ۳۲۸ - أعوذُ بالله من العقاربِ الشائلات عَقْدُ الأَذْنَابِ

شاهد در عقارب است که این در قوافی مطلقه نیست لذا این اشباع است نه اطلاق. به لسان|۳۱۸/۹ عقارب همان عقرب است که این الف در اثر اشباع فته به وجود آمده بخاطر وزن شعر و مراعات آن. عقارب جمع مکسر عقرب نیست و جمع مکسر ان عقارب است. شائلات صفت برای عقارب است. ممکن است کسی اشکال کند که عقارب مفرد است پس چرا این شائلات جمع آمده؟

بخاطر اینکه این الف و لام جنس است فلذا بلحاظ جنس در معنا جمع می شود لذا الشائلات صفت برایش آمده. شائلات یعنی بالابرده ها. عقد مفعول شائلات. بالابرده ی بندهای اذنا ب که اذنا ب جمع ذن ب به معنی دُم. ظاهراً وقتی میخواهد بگذرد دمش را بالا می برد. لذا شاعر می گوید اعوذ بالله.

ولا الألف التي تُبَيِّن بها الحركة في الوقف

الفی که روشن می شود بوسیله آن الف حرکت در وقف که این الف...

و هي ألف «أنا» عند البصريين،

در مغنی ۱ ص ۵۳ این مطالب بود فرمود: ان علی وجهین اسم و حرف و الاسم قسمین: ضمیر المتکلم فی قول بعضهم: ان فعلت. تمام اقوال را با ادرس دادیم. این الف برای این حرکت اَنْ در وقف تبدیل به سکون نشود یعنی اَنْ نشود که الف این حرکت را نگه می دارد. بخلاف مکتب کوفه که کل انا ضمیر است لذا ابن هشام بصریون را آورد. پس اگر این الف را نیاریم حرکتش می افتد اَنْ می شود. این الف نیز جزء کلمه است.

ولا ألف التصغير،

صرف ساده ص ۲۵۵ و سیوطی ص ۳۹۱ ملاحظه شد که تصغیر برای اسما معرب است لذا احکامش گذشت که برای تصغیر با چه احکام و قواعدی مصغر می شوند. به وقت هایی به طور نادر بعضی از اسماء مبنی مثل موصولات مصغر می شوند که احکام و قواعد خاص ندارند و مترتب بر استماع از عرب اند.

نحو: «ذَيَّا وَالذَّيَّا»؛

ذَيَّا مصغر ذا. الذَّيَّا مصغر الذی که قانون ندارد لذا جناب استاد طباطبایی این مطلب را نوشته اند که قواعدی که در معرب است در اینها جاری و رعایت نمی شود.

لأنهن أجزاء الكلمات لا كلمات.

این لانهن دلیل لا يجوز است که تمام اینها شمارش کردیم اجزاء کلمات اند و برخی اشباع اند.

نون توکید چون مستقل است الفی که بدل از مستقل می آید مستقل است. البته اصل دلیل ابن هشام ان در پانزدهمین واو مبدله از همزه استفهام که گفت لو صح عد الواو من احرف الاستفهام

حرف الياء المفردة: تأتي على ثلاثة أوجه؛ و ذلك أنها تكون ضميراً للمؤنثة،

این ذلک کجا می خورد. ابن هشام در مغنی زیاد این عبارت را دارد: ذلک انها: انها تأویل به مصدر برود مصدر می شود که حمل مصدر بر اسم ذات نشاید مثل زید عدل لذا دو مجاز یکی مجاز در حذف: ذو عدل یا عدل به معنای عادل یا واقعا زید عدل به هت مبالغه. ولی اینجا جایش نیست. این ذلک میخورد به اتیان به سه تا وجه که اتیان به سه تا وجه انها خیلی بی معنی است لذا انها به تقدیر لام است: این سه تا وجه است لانهن ضمیرا للمؤنثة. اتیان به سه وجه چرا؟ زیرا

أنها تكون ضميراً للمؤنثة، نحو: «تقومين و قومي»،

تقومین صیغه ده که امرش قومی است که یا ضمیر مونث است.

و حرف إنکار، نحو: «أزیدنی»

واو انکار و الف انکار گفته شد که اینرا دیدیم که ابن هشام خواست رد بکند بدلیل الرجل فی النصب و الرجل فی الجر که یا را انکار می دانند. مثال: مررت برجلٍ. أ الرجلی؟ که الرجلی شد. ابن هشام این یا را نیز حرف اشباع از کسره گرفت. مثالی که اینجا می زند دقیق است. أزیذنیه و أزیذنیه هر سه درست است چراکه در مثال انجا این بود که انجا اسم ما تنوین نداشت ولی این اسم زید تنوین دارد: جاء زیدٌ. رایت زیداً. مررت بزیدٍ. تنوین نون ساکنه است که هر سه تایی اینها را داشته باشیم بدین صورت: جا زیدٌ، رایت زیداً و مررت بزیدٍ که برای انکار أزیذنیه بلحاظ جاء زید و أزیذنیه بلحاظ مررت بزید. چون اینجا تنوین گرفته ولی الرجل تنوین نمی گیرد لذا با یا انکار زید می توان گفت أزیذنی می توان گرفت. تنوین نون ساکنه است أزیذنی زیدن زیدن که بعدش یا انکار و هاء سکت می گیرد. نون ساکن یا ساکن لذا اولی حُرک بالكسر. نباید گفت چون یا انکار است باید با کسره تناسب داشته باشد خیر این چون اصلش تنوین بوده و باز شده لذا سه تاش قابل جریان است دُذنی با یا انکار. تعلیل دسوقی ۳۶۳/۲: یصح بکسر الدال و فتح الدال و ضم الدال لانه یقال فی الاحوال الثلاثه و هذا بخلاف الرجل فانه یقال فی حاله الرفع الرجلوه و فی حاله النصب الرجلوه و فی حاله الجر الرجلیه و ذلک لان زیدا (جای لام هست بعد ذلک) محرک فتنوینه بالكسر لاجل التفائنه ساکنه مع الیاء یعنی چون نون و یا ساکن است حرک بالكسر. فهذا انکار له فی احوال الثلاث بخلاف ما لا تنوین له کالرجل فانکاره تابع لحرکتة فحال الرفع بالواو حال النصب بالالف و حال الجر بالیاء.

و حرف تذکار، نحو: «قدی».

حرف تذکر که واو و الف تذکر گذشت. گفت قد و بعدش یادش رفت برای اینکه قد دوباره نگوید قدی میکشد تا یادش بیاید مثلاً قد فعل.

و قد تقدم البحث فیهما

یا انکار و تذکار

و الصواب: ألا یُعَدُّ كما لا تُعَدُّ یاء التصغیر، و یاء المضارعة،

یاء المضارع همان اتین.

و یاء الإطلاق و یاء الإشباع، و نحوهنّ؛

مثل یاء مثنی و یاء جمع مذکر سالم در حالت جر و نصب.

لأنهنّ أجزاء للكلمات، لا کلمات.

خلاصه در یا مفرده یکی که ضمیر للمؤنثه است فقط قبول کرد. یاء متکلم مجروری مثل غلامی را خوب بود بگوید همانطور که در هاء فرمود ان تكون ضمیرا للغائب و تستعمل فی موضعی الجر و النصب.

(یا)

ابن هشام می فرماید یا وضع شده برای ندا بعید. بین اقلایان اختلاف همانگونه که در اسما اشاره اختلاف است که ایا حروف ندا برای قریب و بعید اند یا قریب و بعید و متوسط البته لا یخفی که بعید فی کل شی بحسبه همانطور که وافی|۴|۲ تصریح میکند. اولین حرف همزه بود که در ندا قریب به کار می رفت بعد صفحه بعد نقل ابوالخباز عن شیخه که ندا برای متوسط است و انی که برای ندا قریب است یا است. ابن هشام گفت هذا خرق لاجماعهم. پس بعضی ندا متوسط را قبول دارند و ان صفحه نیز گفته شد. چرا برخی در قریب و برخی در بعید به کار می روند ان صفحه تعلیشان را گفتیم. قریب نزدیک است که صدای من باید به گوشش برسد که ندا تعریفش المطلوب اقباله که چون مطلوب اقبال است باید متناسب با فاصله او با من چیزی به کار ببرم که متوجه شود که اگر بعید باشد اُزید بگویم به گوشش نرسد تا اقبال کند. لذا برای بعید اقلایان فرموده اند یا کثره الحروف میخواد ایا هیا یا اینکه مد الصوت میخواهیم لذا آبرای ندا بعید است چون کشش دارد. در یا اختلاف است از یم طرف مثل ایا نیست که کثرت حروف داشته باشد و از طرف دیگر مثل همزه که نیست که تک حرفی باشد لذا اختلافی است. برخی برای بعید دانسته اند مثل اشعار ابن مالک در سیوطی و علیه المشهور من جمله ابن هشام. در مقابل مثل مبرد است برای بعید و قریب هر دو تا است. یا مثل ابن برهان است که برای بعید و متوسط و قریب است.

حرف موضوع النداء البعید حقیقهً اَوْ حکماً،

بعید حقیقی یعنی واقعا از من دور است ولی حکمی از من دور نیست ولی بمنزله دور و در حکم دور میگیریم مثل ابن مالک ص ۲۹۶ : للمناداء الناء او کالناء ناء یعنی دور حقیق و کالناء یعنی حکمی که سیوطی گفت مثل نائم و ساهی که کسی که خوابه چون خوابه با یک صدای زدن کوچیک بیدار نمی شود لذا باید نازل منزله دور بکنم و برایش ندا بعید به کار ببرم تا بیدار شود. یا زیدُ هیا زیدُ. در حکم دور است بخاطر غفلت و ساهی و نائم بودن. نکته که از کشلات است: پس در حکمی و کالناء که ابن مالک گفت خصوصیت مخاطب لحاظ است که یا غافل یا نائم یا ساهی لذا در حکم دور است. مشکل حلوتر است:

وقد ینادی بها القریبُ توکیداً.

این با حکما چه فرقی دارد چرا تحت حکما نفت؟ عطف خاص بر عام دلیل می خواهد که اینجا نمی شود. جناب حجت|۵|۱۵۸۴ فرموده یا حرفی است وضع شده است برای شی ندا بعید و قریب که میگه ابن هشام اینرا میخواهد بگوید. اگر ابن هشام این مرادش باشد اینطوری نمی نوشت و می نوشت حرف موضوع لندا بعید و قریب. چه لزومی داشت که نوشت قد ینادی بها القریب توکیداً تازه اینجا توکیداً داریم. پس نظر ابن هشام نظر مبرد نیست که بعید و قریب برای هر دو وضع شده یعنی یکبار مستقلاً برای بعید و یکبار مستقلاً برای قریب وضع شده. نظر استاد عابدی: همین یائی که وضع شده برای ندا بعید یه وقت هایی در ندا قریب به کار می رود به غرضی مثل تأکید نه اینکه برای هردو وضع شده. قد ینادی بها که بها به همان یائی کهه وضع شده برای ندا بعید می خورد. این در بلاغت خیلی زیاد است که وضع شده برای چیزی ولی به غرضی از اغراض بلاغی در این یکی نیز استعمال می شود مثلاً توکید. فرقی با حکما؟ در حکما مهم مخاطب مهم است که یا ساهی است یا نائم یا غافل ولی در اینجا مطلب مهم است یعنی قریب است از نظر مکانی و لکن مطلب مهم است با یا به کار می برد که عباس حسن|۴|۱ قائل است یا خاص است به بعید که در حاشیه ۲ ان صفحه همین مطلب ابن هشام را دارد همینکه برای بعید است یک وقت هایی به جهت توکید در قریب استفاده می شود. مثال: برای یک نفر دو ساعت صحبت می کنید و انهم خوب و دقیق گوش می کند. بعد میگوئی رفتی درست نقل کن فهمیدی یا فلان که یا به کار می بریم. با اینکه نزدیک است. این بخاطر این است که این مطلب مهمی بود لذا تو را نازل منزله دور کردم ولی بخاطر مهم بودن مطلب. عبارت صبان|۳|۱۳۴ : و المراد توکید النداء ایذاً بان الامر الذی یطلبه مهم جدا. جنی الدانی ص ۳۵۴: سیویه فرموده: اُن ما

عدا الهمزة من حروف الندا فهو للبعید که کمر خم کردن ابن هشام نسبت به سیبویه مشخص است الا انه يجوز نداء القريب بما للبعید على سبيل التوكید. لذا از استاد حجت بعید است چراکه ابن هشام خط بعدی گفته و قيل: هي مشتركة بين القريب والبعید. که اگر خودش نظرش این بود که وضع شده به نحو مشترک برای هر دوتا دیگر قيل نمی آورد. که یا ان درست است یا این. پس نظر ابن هشام این است که وضعش برای بعید است ولی همینکه برای بعید است به غرض بلاغی در قریب به کار می رود.

درس ۱۰۸

عبارت چند نفر در مورد قد ینادی بها القریب توكیدا: وافی|۴|۱ حاشیه ۲: آ، هیا، یا و آیا برای استدعای مخاطب بعید است و در حاشیه می گوید که ندا را چنین تعریف کرده اند: طلب الاقبال و قد يكون الغرض من النداء تقوية المعنا و توكيده. كقولك لمن هو مصغ اليك یعنی کسی که خوب گوش میدهد مقبل علی حدیثك: ان الامر هو مافصلته لك یا علی. از بس امر مهم است یا برای توكیدا استفاده می شود و وافی|۴|۵ دوباره میفرماید: يجوز مناداة القريب بما للبعید و العكس و ذلك لعلة بلاغية كتنزيل احدهما منزلة الآخر و كالتأكيد. امیر|۲|۴۱ و شمنی|۲|۱۱۴ (البته شمنی بیان و فهم دیگری دارد که مراجعه شود) و دسوقی|۲|۳۶۴: المراد بالتوكید الاشارة الى أنما یلقى للمخاطب امرٌ عظیم که اینجا بحث مخاطب نیست (بخلاف حکما) شأنه أن یعتنى به حتی تُزل القریب و ان كان متنبها لذلك لكونه لم یأتی بأكمل المناسب یعنی ممکن است خواسته ای که دارم ازش با توجه به مطلب مهم درست تحقق نبخشد لذا با یا به کار می برم که دقت کند.

و قيل: هي مشتركة بين القريب والبعید.

جناب حجت گفته که این مشترک لفظی است. شمنی گفته قول ابن حاجب است. اشمونی|۴|۱۳۳ قول مبرد است. جناب دسوقی|۲|۳۶۴ اینجا مشترک معنوی گرفته که مشترک لفظی این بود که وضع علی حده دارند ولی در مشترک معنوی جامعی است که اینها افراد آن جامع است. مشترک معنوی ای اشتراکا معنویا لانها یعنی چون یا وضع شده برای طلب اقبال سواء كان المطلوب بعیدا او قریبا. پس هم مشترک لفظی هم معنوی هردو قائل دارد. به نظر می آید حق با جناب دسوقی است یعنی اینجا در این عبارت مشترک لفظی است با اینکه گفتیم هر دو قائل دارد ولی این قيل که عبارت ابن هشام آورده مال کدام است؟ کسی که به چنین نحو می نویسد: حرف موضوع ل... و هی مشترک معمولا این نحو عبارت نوشتن مشترک معنوی را می رساند. اگر مشترک لفظی را می خواست برساند میگفت: قيل حرف موضوع لندا القریب و البعید. اتفاقا لنگه این عبارت در کفایه هست در وضع امر که ابتدا نظر خود للوجوب است را میگوید بعد می گوید قيل هی مشتركة بين الوجوب و الندب که این مشترک معنوی است. البته در عبارت ابن هشام مشترک لفظی نیز بگیرد اشکال ندارد چون این قول نیز قائل دارد. مبرد مشترک لفظی قائل است. مشترک لفظی این است که یا یک بار برای بعید و یک بار برای قریب وضع شده بخلاف ابن هشام که گفت فقط برای بعید وضع شده. ولی مشترک معنوی «یا» وضع شده برای طلب الاقبال که این جامع یکسری افراد دارد یکی از آن فرد طلب اقبال بعید و دیگری قریب است. نکته: ممکن است در مشترک لفظی بین خودشان مشترک معنوی داشته باشد. مهم آن است که حرف برای آن جامع وضع شده یا برای تک تک اینها ولو بین آنها مشترکی باشد که به آن مشترک معنوی نمی گویند و لفظی می گویند.

وقيل: بينهما و بين المتوسط،

اشمونی|۳|۱۳۴ نظر ابن برهان است. بین قریب و بعید و متوسط که این نظر کسی است که متوسط را قبول می کند.

یا ام الباب ادوات ندا است. ام الباب و الاصل از کثرت استعمال پدید می آید لذا همزه اصل ادوات استفهام است بخاطر کثرتش. هر چیزی که اصل باشد لهذه خصت باحکام. چیزی که ام الباب است یعنی کثرت استعمال دارد. چی شده که کثرت استعمال پیدا کرده؟ مؤونه و مانع در مقابل استعمالات کنیرش، وجود ندارد یا بسیار کم است. سهل الاستعمال است لذا کثرت استعمال دارد لذا جائی که حذف شده باید بگید همزه در استفهام و در ندا باید یا بگیریم. لهذه خصت باحکام:

و هي أكثر أحرف النداء استعمالاً،

لذا اصل است. به تعبیر وافی اعم این احرف ندا است. بخاطر این اکثر استعمالا:

و لهذا لا يُقَدَّر عند الحذف سواها، نحو: (يُؤَسَّفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا) (يوسف ۲۹/)

یعنی یا یوسف. منظور از حذف، حذف در لفظ است و در تقدیر حتما باید لحاظ شود همانطور که وافی|۴|۳ می فرماید: حذف لفظیا فقط مع ملاحظه تقدیر. هفت جا به قول بعضی و هشت جا به قول بعضی وجود دارد که یا حذف نمی شود به وافی|۴|۳ و ابن هشام در اوضح به شرح تصریح|۲|۲۰۷.

ولا يُنادى اسم الله عزوجل

اسم الله یعنی لفظ الله. فقط یا الله میتوان گفت و هیا الله و أ الله نمیتوان.

والاسم المستغاث

بر مستغاث به فقط «یا» می آید. ص ۲۸۵ عرض شد. وافی|۴|۷۶ که آنجا فرموده: حتما همراه مستغاث به مذکور باشد.

و «أَيُّهَا» و «أَيُّهَا» الإيها،

فقط با یا به کار می روند. یا ایها الانسان ما غرک بربک الکریم. یا ايتها النفس المطمئنة. این دو تا فقط با یا به کار می روند. الا به یا.

ولا المندوب إلا بها

این لا سر المندوب لا زائده نصیه است. علت اینکه سیاق را تغییر داد و لا آورد؟ شاید بخاطر اینکه یا در مندوب به قلت به کار می رود و وا به کار می رود. دیروز از ابن مالک گفتیم که یا عند امن اللبس از یا به کار ببریم و اگر قرینه ای نداریم. عبارت وافی|۴|۲: و قد تسعمل یا للندبه بشرط وضوح هذا المعنا فی السیاق و عدم وقوع لبس فيه. شاید این دلیل باشد

أو بـ «وا»

وا ص ۲۸۳ گذشت. وافی|۴|۸۸ و ایضا|۴|۲.

بحث مبسوط اینکه یا زید مبنی بر ضم و یا تمام انواع در مضاف و شبه مضاف و... عامل نصب چیست؟ یا زید مبنی بر ضم محلا منصوب که این محل نصبی از کجا است. یا رجلاً خذ بیدی. یا وجهه عند الله. نصب اینها: یک نظر اینکه خود «یا» بنفسه عامل است. دومی یا به نیابت. سه: «یا» چون اسم فعل است. چرا که ابن هشام و وافی و مشهور متأخرین و جمهور بصری عامل فعل

مقدر است که ادعو است چون یا حرف است که ابن هشام وارد دلایل نفی بقیه قول ها نمی شود که ادرس میدهم رجوع شود. معلوم است که ابن هشام چرا نمی پذیرد یا را که اسم فعل بودنش ثابت نیست. یا حرف و عامل باشد در مغنی ص ۵۱ در تنبیه، الثانی گفت که حکایه یونس که اما العبید فذو عبید را نقل کرد «اما» نمی تواند عامل باشد در مفعول به و غلط جمهور بصری ها است که «اما» چون جانشین مهمما یکن است پس حرفی که جانشین فعل شده گویا فعل عمل کرده. ابن هشام گفت حرف به هیچ وجه نمی شود عامل است مطلقا بخاطر اینکه مفعول به معمول قوی است و در معمول قوی عامل ضعیف نمی تواند عمل کند. اگر یا را عامل بگیریم و لو نائب از اطلب و ادعو باشد ولی عمل کرده در مفعول به محلا منصوب لذا مبنای ابن هشام مشخص است. صبان|۳|۱۴۱ رضی|۱|۳۴۶ تا جند صفحه . همع|۲|۲۵ تا چند صفحه. اقوال با دلایل و با رد ها.

ولیس نصب المنادی بها، ولا بأخواتها أحرفاً،

اخواتِ «یا» در حالی که اینها را حرف بگیریم عامل نیستند.

ولا بهنَّ أسماء لـ «أدعو» متحملة لضمير الفاعل،

یعنی عامل نصب به یا و اخوات یا نیست در حالیکه اسما باشند برای لادعو. اسم فعل به معنای ادعو. ادعویی که متحمل ضمیر فاعل باشد.

خلافاً لزاعمي ذلك بل بـ «أدعو» محذوفاً لزوماً،

خلافاً یعنی در حالیکه من مخالف زاعمین اینها هستم زعم باطل است. کلمه محذوف بجای مقدر بهتر است گرچه خط بعدی مقدر را به کار می برد. لزوماً برای چی ؟ وافی|۴|۷ حاشیه ۱ دلیل این لزوماً بهتر از وافی همع|۲|۲۵ چند دلیل: الاستغنا بظهور المعنی یعنی ظهور داریم اینجا و دو قصد الانشاء. اقایان می گویند که چرا این ادعو یک جا نیامده مثلاً یا ادعو فلان چرا لزوم حذف دارد. ندا از انشائیات است انشا در مقابل اخبار که صرف الایجادند که تلفظ آنها همانا، ایجاد تازه همانا مثل امر و نهی که مطابقی در خارج ندارند لذا متصف به صدق و کذب نمی شود بخلاف اخبار که اگر نسبت کلامیه با نسبت خارجی بود قضیه صادق و الا فلا. ندا از انشائیات است که وقتی یا زید می گویم این انشاء اقبال مخاطب به سمت خود را ایجاد کردم چون از انشائیات است اگر این ادعو را بیاوریم ممکن است به ذهن برسد که از مقوله خبر است چون ظهور اولیه ادعو یعنی میخوانم در خبر است. سیوطی ادامه داده: و قصد الانشاء و اظهار الفعل یوهم الاخبار و کسرة الاستعمال (دلیل بعدی) و تعویض منه بحرف النداء اگر سیوطی این تعویض را درست به کار برده باشد شاید دلیل حذف لزومی اش عوض و مُعَوِّض باهم جمع نمیشوند است.

یک نظر دیگری است که بعض متاخرین دارند که همع نشمرده است که واقعا خود یا عامل است که دلیلش اختصاص است و شاهدش کثرت استعمال. کار شود که چه اشکالاتی برش مترتب است.

ابن طراوه که در اثر شاگردی استاد خاص صاحب نظریات شدوذی و منفرد شد که گفته قول ابن هشام و بصریون بدرد نمی خورد چون ندا انشا است و حال آنکه ادعو اخباری است. این غلط است و نمی توان عامل را ادعو گرفت. ابن هشام می گوید خوب درس نخواندی که در فقه ۳ و در فقه ۴ در نکاح و در مکاسب نیز خواهید دید که مثلاً برای عقد انکحت و ازوجت و متعت که همش فعل ماضی اند اگر معنای ماضی را قصد کند و قصد انشا نکند غلط است. معنا این نیست که تو را به ازدواج در آوردم در ماضی بلکه منظور این است که نکاح را همین الان در عالم ایجاد کردم لذا این قدر احتیاط میکنند در خواندن عقد. ابن هشام میگوید بعث و

اشتریت در فقه ۳ و انکحت و زوجت در فقه ۴. معمول قدمات مراجع می گفتند برای اینکه بیع لازم باشم یعنی من مالک این ماژیک شوم مثلاً و شما مالک این پول من بشید باید حتماً الفاظ را به کار ببرم مثل شهید ثانی که قائل است بیع معاطاتی بدردت نمی خورد یعنی ملکیتی نمی آورد و هر لحظه میتوانی بگی پولم را بده. حتماً باید بگن بعت و اشتریت. این بعت صرف الایجاد است یعنی همین الان خریدم و انشا کردم. پس برخی از الفاظ دو وجهی هستند و بستگی به قصد دارند اگر قصد اخبار شود فروختن در دیروز که همین اشکال ابن طراوه است و ولی همین اگر قصد انشا شود صرف الایجاد است. ابن هشام میگوید ادعو و اطلب نیز همین است که اگر قصد اخبار شود یعنی من تو را خواندم یعنی اخبار میدهم از خواندم این حرف ابن طراوه درست است ولی منظور ما ادعو انشائی است که دعوت و طلب را با همین یا ایجاد کردم. البته فقها فعلی میگویند بیع معاطاتی لازم است. البته آن فعل که قصد انشا می شود باید قابلیت داشته باشد لذا برخی از آقایان اشکالاتی دارند مثل ولو ادعو را انشائی بگیریم واقعا انشا حاصل از ادعو با انشا حاصل از یا زید است؟ نه یکی نیست.

و قول ابن الطراوة: النداء إنشاءً، و «أدعو» خبرٌ، سهوٌ منه،

قول مبتدا و سهو خبر آن. وافی ۶/۴۱ و همع نیز داده شد. ندا انشا و ادعو خبر فکیف يقوم الانشا مقام الخبر؟ سهو یعنی ادم ملایی میدانم ولی بی دقتی لحظه ای کرده است. بعد با بل ترقی، ترقی می کند که خیلی حرف عجیب است.

بل «أدعو» المقدر إنشاءً ک «بعث وأقسمت» .

ای کاش اینجا نیز محذوف می گفت. قسمت که در دادگاه گفته می شود که همین الان قسم را ایجاد کردم.

ندا را به المطلوب اقباله تعریف کردیم به نحوی که صورتش را به سمت من بکند تا مطلبم را بهش بگم. اگر تعریف ندا این است که این است باید منادا اسم باشد یا زید. ولی یه وقت هایی بعد یا فعل و حرف و جمله به کار برده. ابن هشام به عنوان آخرین مطلب اقوال در اینجا بیان کرده. ریشه قضیه در این اقوال، یعنی تعدد اقوال دو ریشه دارد: یک برخی گفته اند یا حرف ندا است مطلقاً. دو: برخی گفته اند یا حرف تنبیه است مطلقاً. مثل ابن مالک تفصیل داده که اگر مابعد جمله یا فعل امری یا دعائی از این قبیل باشد در این صورت حرف ندا است و الا حرف تنبیه هست یعنی بر سر حرف و بر سر فعل غیر امری آمد تنبیه است. ریشه این اقوال به این دو تا که عرض کردم خوابیده: یک: مبنایی که آقایان در عامل در واو ندا دارند. این مبنا تأثیر دارد که نظر ابن هشام و بصریون و خود یا و یا خود معنوی در اینجا تأثیر گذاشته. دو: آیا منادای می شود حذف کرد یا خیر. کسانی که مبسوط بحث کردن قبل از این بحث، بحث اینرا که منادا می شود حذف کرد یا نه را کرده اند. برخی از آقایان مثل ابوحیان قائل اند به هیچ وجه که دلایل متعددی دارند: یک اجحاف پیش می آید. اجحاف در مغنی ۱ در فاء در مساله در ذیل آیه الله اعبد که آنجا کلمه اجحاف را به کار می برد که جحاف یعنی ظلم که نحویین اهل ظلم نیستند یعنی کثرت زیاده روی و کثرت در حذف. مبنایی که آقایان در عامل در واو ندا دارند که عامل همان فعل محذوف است به اضافه فاعل در خود این فعل محذوف است چون یکی از اقوال در عامل که وجود دارد این است که ادعو را عامل میدانند ولی فاعل در یا است. یعنی انا در یا است که وافی تصریح کرده به این. پس عامل فعل محذوف و فاعل در خود فعل محذوف شما ادعو حذف و فاعل حذف و مفعول (منادا) هم حذف که یعنی جمله حذف شده که این اجحاف است. بحث سر این بود که منادای را حذف کنی اجحاف پیش می آید. فعل و فاعل و منادای هم حذف یعنی یک جمله حذف. دلیل دوم: خلاف غرض است که تعریف ندا این بود اقبال کند تا مطلب را بگویی بعد از کجا فهمیده شود و کی باید برگردد. دلیل سوم از عباس حسن. در مقابل جناب ابن مالک گفته که میتواند حذف شود البته به شرط لذا قولش سر از تفصیل در آورده اما اولی اجحافی نیست چون مَعْوُض

دارد یعنی عوض از فعل و فاعل آمده. دومی خلاف غرض نیست چون من گفتم اگر بعدش جمله و فعل امری باشد مثلاً «یا افعَل» امری یا دعائی باید کسی را لحاظ کرده باشم که خود این امر و دعا قرینه است بر منادای محذوف پس خلاف غرض نیست. خلاف غرض نیست چون بحث ما در جایی است که قرینه ای مثل امر نهی که طرف می خواهد وگرنه سر حرف بیاید این مالک نمیگوید یا به حذف منادای است. به اضافه اینکه معمولاً منادای محذوف در این موارد عام است یعنی ای قوم من ای لشکر من در اینجاها هست که می گویند: یا افعَلوا. یعنی ای قوم افعَلوا. وقتی عام باشد تمام افراد را می گیرد پس نظر این مالک مشخص شد. پس کسی که میگوید یا حرف ندا است مطلقاً کسی است که این اشکالات را جواب می دهد و یا فراتر از این مالک گذاشته یعنی نه اجحاف نه خلاف غرضی ندارد. اینی که می گوید یا حرف تنبیه است مطلقاً مثل ها و علا و اما تنبیه که این «یا» چهارمین حرف تنبیه است نزد ابوحیان که این اشکال ها را دارد. ابن مالک قائل به تفصیل شد که اگر فعل یا جمله دعائی بیاید این حرف ندا است به حذف منادای که حذف منادا گفتیم جواب داد به اشکالات. ولی اگر بر سر حرف و فعل غیر امری بیاید خلاف غرض پیش می آید لذا اینجاها حرف تنبیه است. پس ریشه این اقوال در این دو خوابیده.

و إذا وَلِيَ «یا» ما ليس بمنادى كالفعل في (أَلَا يا اسْجُدُوا) (التمل / ٢٥).

لیس بمناداً یعنی چیزی که شانیت منادا واقع شدن را ندارد یعنی اسم نیست. این ایه بنابر قرائتی است چراکه در حفص از عاصم الّا یسجدوا است. دقت شود بنابر این قرائت اگر یا حرف تنبیه باشد دخول حرف تنبیه بر تنبیه نمی شود؟ این مالک حرف خوبی زد یا نه؟ تبیان عکبری ۲۷۹/۲ و ۲۸۰/۲ حاشیه یک که گفته این قرائت الّا یا اسجدوا کسائی و ابوجعفر و واقفهم حسن بصری و عده دیگری.

و الحرف في نحو قوله تعالى: (يا لَيْتَنِي مَعَهُمْ فَأَفُوزَ) (النساء / ٧٣) نمونه ۶/۴

کنت در یا لیتنی کنت معهم افتاده. گفتن این مکرر ثواب دارد: یا لیتنی کنت معکم فافوز فوزاً عظیماً.

و قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): «يا رَبُّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَّةٌ فِي الْآخِرَةِ» (٥٣١).

رَب حرف است که یا برسرش آمده.

درس ۱۰۹

در مورد حذف یا معانی النحو ۴/۲۷۶ ایشان برای حذف حرف ندا چهار غرض شمرده است که در معمول کتاب ها نیست.

و قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم): «يا رَبُّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَّةٌ فِي الْآخِرَةِ» (٥٣١).

ابن هشام اینرا ص ۱۱۱ نیز در رب آورده. نظر ابن هشام در مغنی ۱ می شود که رب هم در تکثیر هم در تقلیل به کار می رود و برا اثبات در تمثیر این روایت آورده. پوشیده ی در دنیا که برهنه در آخرت است. می شود عاریة خواند ولی بزومی ندارد. این کاسیه محجور رب محلاً مرفوع مبتدا و ان عاریه خبرش است و لزومی ندارد صفت گرفته تا خبر را موجود محذوف باشد.

والجملة الاسمية كقوله (٥٣٢): ٣٢٩ - يا لعنة الله والأقوام كلهم والصالحين على سيمان من جار

علی خبر و لعنت مبتدا. صالحین عطف به الله یعنی لعنت صالحین. سَمْعَان و سَمْعَان هر دو رسیده که رجل نصرانی. من جار منی است که در سیوطی و باب رابع خواهد آمد که تمییز به من است یعنی از حیث همسایه بودن. یا بر جمله اسمیه آمده

فقيل : هي للنداء والمنادی محذوف، و قيل: هي لمجرد التنبيه;

تنبيه همع|۲/۴۸۶ مثل أما ، ألا و هيا که قائل این قول ابوحيان است: همع|۲/۳۴ : قال ابوحيان : و الذى يقتضيه النظر(اینکه حذف منادا جائز نیست) لان الجمع بين حذف فعل الندا و حذف المنادا اجحاف و لم يُرد بذلك سماعٌ من العرب و یا فی الآیه و نحوها للتنبيه.

لنلا يلزم الإجحاف بحذف الجملة كلها.

ابن هشام فقط یک دلیل را آورده. جمله بنابر ان مبنایی است که می گوید عامل در باب ندا فعل است و فاعلش هم محذوف است. پس فعل و فاعل محذوف و منادا که مفعول است نیز حذف شده لذا جمله كلها. ما دومی نیز گفتیم که به همع|۲/۳۵ . سومی نیز بود که از وافی|۴/۶ بود: این دو نظر که یا برای ندا است یا تنبيه نقل می کند. بعد می گوید: یکون یا حرف نداء إما داخلا علی منادی محذوف که مناسب للمعنا و هذا عند من يجيز حذف المنادی و إما حرف تنبيه لمن لا يجيز. و الرأيان مقبولان و لكن الثانی اولی یعنی نظر عباس حسن این است که اولی حرف تنبيه است که دلیل سومی می آورد: لصلاحه لكل الحالات بخاطر اینکه حرف تنبيه گرفته شود تمام استعمالات را می پوشاند بعد نظر ابن مالک را نیز می آورد البته نمی گوید نظر ایشان است.

وقال ابن مالك:

رضی|۴/۲۴ نیز از ابن مالک نقل می کند.

إن وليها دعاء

اگر واقع شود بعد یا دعا.

كهذا البيت

بيت دعای علیه است. بار ها عرض شد که در عرب به دعا له و علیه دعا می گویند در فارسی است که به دعای علیه نفرین می گویند.

أو أمرٌ نحو: (أَلَا يَا اسْجُدُوا) (الثلث / ۲۵) فهي للنداء؛ لكثرة وقوع النداء قبلهما،

چون مقام دعا و امر و نهی می طلبد که کسی باشد. اگر کسی نباشد معنا ندارد لذا اینها قرینه است.

نحو: (يَا آدَمُ اسْكُنْ) (البقرة/ ۳۵) (يَا نُوحُ اهْبِطْ) (هود/ ۴۸) نمونه|۹/۱۲۱

اسکن و اهبط امر است که قبلشان ادم و نوح اند. در ادامه ایه آمده انت و زوجک الجنة که در عرب صحیح است که زوج به زوجة نیز اطلاق می شود و لازم نیست زوجتک باشد ولی در فارسی زوج و زوجة می گویم. نمونه|۱/۱۸۴. در مغنی ۱ در بحث کلا در ایه شریفه ص ۱۶۴ : رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فیما ترکت کلا انها کلمة. رب ارجعنی درست است یا رب ارجعونی؟ رب یک نفر است باید صیغه هفت به کار رودنه صیغه نه. برخی از مفسرین فرموده اند که بعید است که انسان یک نفر را خطاب کند بعد این واو به اعتبار رب و ملائکه است. رضی نیز یک جا تصریح دارد که یک وقتی هایی جمع برای دلالت بر جمع حقیقی نیست کما اینکه

تثنيه نیز چنین بود مثل لبيك و سعديك كه در صمديه نيز بود كه براي دلالت تكرر داشت يعنى خدا پشت سرهم . جمع نيز بعضا براي تكرر است چون پشت سرهم مى گويد و در خواست دارد: ارجعنى ارجعنى لعلى اعمل صالحا لذا ارجعون به كار برده. رضى جلد ۳ يا ۴ ص ۵۶ بحث كرده. كسره دال بر يا متكلم وجود دارد كه در قران زياد است.

و نحو: (يا مالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَيْكُ) (الزخرف / ۷۷)

مثال براي دعا كه اهل جهنم مى گويند به مالك جهنم: بسه تماش كن. همين مثال ص ۱۸۳ كتاب خواهد آمد كه انجا ابن هشام مثال مى آورد براي ليقض: خط شش: او دعاء نحو ليقض علينا ريك چون دانى از عالى مى خواهد دعا است كه در اول نون توكيد تدريس شد. اگر اينها باشد فهى لذا است به حذف منادا چون قرينه داريم و كثرت چنين کاربرد.

و إلا فهى للتنبيه.

و اگر دعا و فعل امرى نيايد يا حرف بيايد:

والله سبحانه و تعالى أعلم.

ابن هشام نظر نمى دهد و خدا عالم است. ابن هشام در حيث در مورد اعلم بحث مى كند چون وارد ايه شريفه: خدا ميداند كه كچا قرار بدهد رسالتش را. و لكن در اصول مرحوم كلينى رضوان الله تعالى روايتى آمده : شايبسته نيست كه بنده الله اعلم بگويد لذا در استفتائات كه فقها با دست خط مبارك خودشان جواب مى دهند الله عالم به كار مى برند. چون اعلم در معنى افعال تفضيل به كار رود يعنى من ميدانم ولى خدا دانتر از من است. ما هيچى نمى دانيم و جهل محض هستيم.

نكته: ابن هشام براي مثال فعل غير امرى ص ۶۳ جزء دوم شعر ۳۷۹ را مثال زده كه اين شعر در دسوقي ۲/ ۳۶۵ شمنى ۲/ ۱۱۵ و وافى نيز دارند. شعر: يا حبذا كه حبذا فعل غير امرى است لذا يا را تنبيه مى گيريم.

ص ۲۶۰ انجا ابن هشام ذيل بحث تنوين الثانى كه جندل انجا مطلبى فرمود: و ليس ذهاب الالف التى هى علم الجمعيه كذهاب اليا . ما انجا گفتيم كه ابن هشام با اين جواب سوال مقدري را مى خواهد بدهد كه چطور تنوين در جندل صرف است و لكن در بالا حرف اخفش را رد كرد و تنوين صرف نيست. مطالبى عرض شد كه ان مطالب درست ولى يك مطلب بايد اضافه شود: ابن هشام مى گويد ذهاب الالف التى علم للجمعيه كه صله مى تواند در مقام تعليل به كار رود. اجندل اصلش بوده جندال جوار جوارى بود ميتوان گفت ابن هشام مى خواهد بگويد فرق اساسى دارد اين با اين فرق دارد اين الف در جندال الف كه نشان علم جمعيت استن كه در كتب نحوى در بحث غيرمنصرف روى اين الف مانور ميدهند كه بعد الف دو حرف بيايد چنين و سه حرف بيايد چنان. مثل مساجد مصاييح. ولى اينجا الف افتاده لذا ميتوان گفت از غيرمنصرف افتاده و منصرف شده. اين مطلب به انجا اضافه شود.

مطلب دوم صفحه بعدش: و سمي غالبا تنوين غالى و فائدته الفرق بين الوصل و الوقف. اگر اين نون تنوين غالى به كار رود شاعر مى گويد شاعر كه مصراع اول را به مصراع دوم نچسبان يعنى وقف كن و لكن اگر نمى آمد هر دو محتمل بود وقف و وصل. فاذا اتى به الشاعر غلم انه وَقَفَ و لم يُوصل البيت بما بعده منظور از بيت مصراع است.

نكته سوم: عبارت كتاب در تنوين ترنم و غالى توضيح داده شده و نظر سيويه نيز بيان شد و نظر ابن معزوز همچنين و آنچه كه توضيح داديم مطابق با تمام حواشى دسوقي شمنى امير و حجت خراسانى. شايد عبارت را بتوان جور ديگر توضيح داد به نحو احتمال:

اگر رجوع شود به الکتاب ۴/۲۰۶ تحت عنوان وجوب قوافی فی الانشاء انجا جناب سیوییه کلام بنی تمیم را اینجور می گوید: اینها وقتی شعر انشاد می کنند وقتی که لم یترمنوا : أما ناس کثیر من بنی تمیم فانهم یبدلون مکان المدّة النون جای حروف مده نون می اورند فیما یُنُون و مالم یُنون لَمَّا لم یریدو الترتم. موقعی که ترنم را اراده نمی کنند چون سیوییه گفت این قطع ترنم است. این عبارت که جای مده نون می اورند در چیز هایی که منون هست و نیست یعنی مثلا اگر الف و لام بر سرش بیاید منون نیست ولی مثلا اگر الف و لام آمده باشد منون است اگر از این عبارت ایشان در بیاید: یبدلون النون اگر منظورش از نون تنوین نیست (داریم احتمالی بحث می کنیم) چون اصلا از پس و پیش عبارت ایشان بدست نمی آید که تنوین ترنم را به صراحت پذیرفته یا به صراحت رد کرده انچیزی که ما گفتیم تنوین ترنم را پذیرفته منتهی برای قطع ترنم ولی اگر عبارت ایشان که نون را می اورند در چیزی که خودش تنوین دارد و ندارد. اگر قبول می کرد این تنوین را میگفت تنوین می اورند در چیزی که تنوین دارند یا ندارد ولی سیوییه گفت نون می اورند. لذا اگر از این عبارت بفهمیم این تنوین نیست و نون دیگری غیر از تنوین است پس نظر سیوییه می شود نپذیرفتن تنوین ترنم. عبارت کتاب مغنی: و الذی صرح به سیوییه و غیره من المحققین انه جیء به که این ضمیر به را باید به نون زد نه تنوین. کما اینکه در ادامه عبارت گفت فاذا انشدوا و لم یترنموا جائوا بالنون که نون آورد پس اگر بگیم سیوییه نپذیرفته تنوین نظر ابن هشام نیز نپذیرفتن تنوین ترنم. ان وقت ان زعم که در مورد ابن معزوز به کار برد پندار صحیح می شود نه باطل. روال عبارت نیز با این خیلی قشنگ می شود که تنوین ترنم را گفت و بعد تنوین غالی را که در تنوین غالی گفت اخفش و عروضیون پذیرفته اند و بعد سراغ ابن یعیش رفت که گفته این همان تنوین غالی همان تنوین ترنم است بعد سیرافی و زجاج که اینها قبول ندارند و بعد ابن معزوز با ان بیان انجا که داشتیم تنوین غالی را قبول دارد و بعد ابن مالک هیچکدام را قبول ندارد که گفتیم این بیان که قبول دارند ها یکجا جمع نکرده قر و قاطی شده یعنی ابن معزوز نظر اخفش و کوفیون را دارند ولی یکجا نیاورده بعد ابن مالک هیچکدام را قبول ندارد. ولی با بیان اینکه سیوییه تنوین ترنم را نپذیرفت به تبع ابن هشام نیز نمی پذیرد لذا زعم ابن معزوز پندار صحیح می شود پس ابن معزوز نه تنوین ترنم نه غالی را نپذیرفته و سیر نیز درست خواهد بود. یعنی سیرافی و زجاج قبول نکردن ابن معزوز نیز با این بیان سیوییه قبول ندارد و ابن مالک نیز قبول ندارد. ولی همه اینها احتمال ایت ولی احتمال قشنگ. نکته دیگر اینکه تنوین کل و بعض اینجا معنا ندارد که لحاظ شود که خود این، تنوین عوض باشد چون اینجا جایگاه مضاف الیه آمدن برایش نیست.

روایت شریف که اول جلسه بیان شد. استاد عابدی نظرشان برای پایه ۵ ملبس شود که نظرشان ایت الله بهجت بود منتهی ۱۳ رجب میخواست ۱۳ رجب در تابستان می افتاد که ایشات تابستان ها مشهد مشرف می شدند لذا مرحوم ایت الله حق شناس که یکم و دوم همان رجب به رحمت خدا رفتند. مدرسه معصومیه چهار بخشی بود که قمرزاده از جانباز های شیمایی که پایشان نیز قطع است. که ۱۳ رجب توسط جانباز معمم شد. سال دیگر ۱۳ رجب نجف خواب دیدم که ایت الله سیستانی را در خواب دیدم که بغلم کرد که مشرف شدم نجف. اربعین وقت خاص است که یک عمر بیمه میکند.

یتلوه الجزء الثاني و اوله: «الباب الثاني في تفسير الجمل...»