



انوار السبلالة

(در فنون معانی بیان بدیع)

محمد مادی بن محمد صالح مازندرانی
(قرن ۱۱ ه. ق)

به کوشش
محمد علی غلامی شراد



ANWĀR AL-BALĀĠA

(Rhetoric & Figures of speech)

Moḥammad Hādī ibn Moḥammad Šāleḥ Māzandarān

Edited by

Mohammad 'Alī Ġolāmneżād



QEBLE

Tehran, 1997

میراث
مکتوب
(۲۴)

انوار الہیہ

محمد مادی بن محمد صالح مازندرانی



۲	۸۱۰
۴۰	۸

مکتب

زبان و ادبیات فارسی

(۱۳)

محمد مهدی مازندرانی، مشهور به مترجم، کتاب انوارالبلاغه را در سده یازدهم هجری به درخواست حسین علی خان نوشته است. مؤلف دانشمند ادیبی است که از خوان پرفضیلت و دانش پدر و مادری عالم و فقیه خوشه چیده است.

انوارالبلاغه در علم معانی، بیان و بدیع، و مشتمل بر تمام قواعد و صناعات ادبی است. در این کتاب آرا و نظرات علمی بلاغت مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

این اثر ادبی هر چند در دوره افول نثر فارسی پس از سلسله مغول فراهم آمده و بی تردید برخی ویژگیهای عام نثر این دوره را، مانند مطابقت صفت و موصوف، جمله سازی با سبک و سیاق عربی و کم توجهی به قواعد دستور زبان فارسی به همراه دارد، لیکن دارای نثری پخته و عالمانه بوده و تا اندازه ای از سبک نگارش مغول تفتازانی متأثر است.

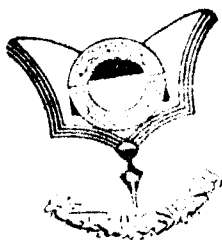
بها: ۱۷۰۰ تومان

Mohammad Hadi Mazandarani, renowned as Motarjem (Translator), has written the book " Anwar Al Balagheh " in the eleventh century (A. H.) by order of Hossein Ali Khan. This author is a literary man who has picked the fruits of knowledge from the superior background of educated, scholarly parents.

" Anwar Al Balagheh " on the science of articulate, precise, and illuminating speaking covers all of the literary creative arts and principles. The opinions and ideas of experts in rhetoric have been presented and evaluated in this book.

This literary work was prepared during the period of decline of persian prose, after the Mongolian kingdom. However, without a doubt it has some of the singularities of common prose of this period such as : the comparison of adjectives and characteristic, and the Arabic style and order for sentence structure ignoring the persian rules of grammar. However, it has well structured and sagacious prose. It is influenced to some degree by the writing style of Taftazani's " Motawall " .

C 171.

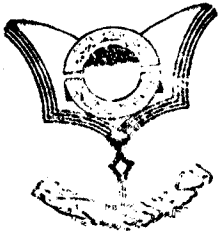


در این کتابیات طایفه اسفاده کرده است. ۹۲. اللهم صل على محمد و آله

صلى الله عليه و آله

در این کتابیات طایفه اسفاده کرده است. ۱۰۵. اللهم صل على محمد و آله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



انوار الہی بلاغہ

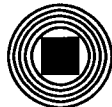
(درفنون معانی ہیان بیع)

محمد ہادی بن محمد صالح مازندرانی
(قرن ۱۱ ہ ق)



کتابخانہ شخصی لایبشتا

بہ کوشش
محمد علی غلامی نژاد

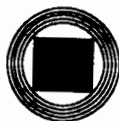


مرکز فرهنگی نشر قبلہ

مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، قرن ۱۱ ق.	
انوارالبلاغه (در فنون معانی، بیان و بدیع) / تألیف محمد هادی بن محمد صالح مازندرانی؛ به کوشش محمد علی غلامی نژاد - تهران: مرکز فرهنگی نشر قبله؛ دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۵.	
[۳۱۸ ص. : نمونه - (میراث مکتوب؛ ۲۴: زبان و ادبیات فارسی؛ ۱۲)]	
بها: ۱۷۰۰ تومان	
Mohammad Hadi ibn Mohammad Saleh Mazandarani.	ص.ع. به انگلیسی:
Anwar al-Balagh (Rhetoric & Figures of speech).	
۱. معانی و بیان - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. فارسی - بدیع - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۳. نثر فارسی - قرن ۱۱ ق. الف. غلامی نژاد، محمد علی، ۱۳۳۶ - مصحح. ب. دفتر نشر میراث مکتوب. ج. عنوان.	
۸ فا ۰ / ۲۲	PIR ۲۲۵۳ / م ۲ الف ۹
الف ۱۲۸ م	۱۳۷۵
۱۳۷۵	

برگه فهرست نویسی پیش از انتشار دفتر نشر میراث مکتوب

شماره شابک: ۶۶۴-۵۶۰۳-۲-۱



مرکز فرهنگی نشر قبله



انوارالبلاغه

(در فنون معانی، بیان و بدیع)

تألیف: محمد هادی بن محمد صالح مازندرانی (قرن ۱۱ ه. ق)

به کوشش: محمد علی غلامی نژاد

ناشر: مرکز فرهنگی نشر قبله

چاپ اول: بهار ۱۳۷۶

تعداد: ۳۱۰۰ نسخه

حروفچینی و صفحه‌آرایی: دفتر نشر میراث مکتوب (زرچین)

لیتوگرافی: پیچاز؛ چاپ: نیل؛ صحافی: فاروس

این اثر زیر نظر دفتر نشر میراث مکتوب وابسته به انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

با حمایت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انتشار یافته است.

همه حقوق متعلق به ناشر و محفوظ است.

نشانی دفتر میراث مکتوب: تهران - صندوق پستی ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵، تلفن: ۶۴۱۴۸۳۴

بها: ۱۷۰۰ تومان



دریابی از فرهنگ پرمایه ایران اسلامی نسخه‌های خطی موج می‌زند. این نسخه‌ها، در حقیقت، کارنامه دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویت‌نامه ایرانیان است. بر عهده نبرسلی است که این میراث پراچ را ما پس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیاء و بازسازی آن اهتمام ورزد.

باجمله کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی ذخایر مکتوب این سرزمین و تحقیق و تتبع در آنها انجام گرفته و صد ها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته هنوز کار نگذاشته بسیار است و هزاران کتاب و رساله خطی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگر چه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدد نیاز دارند.

احیاء و نشر کتابها و رساله‌های خطی و طیفه‌ای است بر دوش محققان و مؤسسات فرهنگی. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نیز در اتساع اهداف فرهنگی خود مکرری را بنیاد نهاده است تا با حمایت از کوششهای محققان و مصححان و با مشارکت ناشران، سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعه فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

دفتر نشر میراث مکتوب

تقدیم به

امام امت خمینی کبیر که چگونه زیستن را به من
آموخت و همسر فداکارم که تصحیح این کتاب با مدد
ایشان صورت گرفت.

فهرست مطالب

۱۹ مقدمه مصحح
۲۹ دیباچه
۳۰ مقدمه (در تعریف فصاحت و بلاغت)
۳۰ تنافر حروف
۳۴ غرایب (استعمال)
۳۵ مخالفت قیاس
۳۶ کراهت در سمع
۳۶ فصاحت کلام
۳۶ ضعف تألیف
۳۷ تنافر کلمات
۳۸ تعقید
۳۸ تعقید لفظی
۴۰ تعقید معنوی
۴۱ تنایع اضافات
۴۲ فصاحت متکلم
۴۲ بلاغت کلام
۴۲ مقتضای حال
۴۳ مراتب بلاغت کلام
۴۴ بلاغت متکلم

۴۵	فن اول : علم معانی
۴۶	اقسام مرکب تام
۴۶	مرکب تام خبری - کلام خبری
۴۶	مرکب تام انشائی - کلام انشائی
۴۷	احوال علم معانی
۴۸	باب اول : در بیان احوالات اسناد تام
۴۸	فصل اول : در بیان احوال اسناد خبری
۴۸	صدق و کذب خبر موافق رأی جمهور
۴۸	عقیده نظام در باب صدق و کذب
۵۰	عقیده جاحظ درباره صدق و کذب
۵۴	ایراد کلام به مقتضای ظاهر
۵۵	ایراد کلام خلاف مقتضای ظاهر
۶۰	فصل دوم : در تفسیر اسناد انشائی
۶۰	اقسام طلب
۶۰	(اول :) تمنی
۶۱	(دوم :) ترجی
۶۳	سیوم : استفهام
۶۳	لفظهای استفهام
۶۳	اول : همزه
۶۴	دویم : هل
۶۷	اقسام هل
۶۷	هل بسیطه
۶۸	هل مرکبه
۶۸	سیم : ما و اقسام آن
۶۹	چهارم : مَنْ

۷۰	پنجم : آئی
۷۰	ششم : کم
۷۰	کم استفهامیه
۷۱	کم خبریه
۷۱	هفتم : کیف
۷۱	هشتم : متی
۷۱	نهم : آیاَن
۷۱	دهم : آئین
۷۲	یازدهم : آئی
۷۴	استعمال لفظهای استفهام مجازاً در معنی دیگری
۷۴	اول : استبطاء
۷۴	دویم : تعجب
۷۵	سیوم : تنبّه بر ضلالت و گمراهی مخاطب
۷۵	چهارم : وعید
۷۵	پنجم : تقریر
۷۶	ششم : انکار مسؤول عنه
۷۷	هفتم : قصد استهزاء مخاطب بر فعلی
۷۸	هشتم : تحقیر مسؤول عنه
۷۸	نهم : تهویل و تخویف مخاطب از مسؤول عنه
۷۸	دهم : استبعاد
۷۹	یازدهم : عرض
۷۹	(چهارم :) امر
۸۰	صیغه‌های امر
۸۱	اول : اباحت
۸۱	دویم : تهدید مخاطب
۸۱	سوم : تمجیز
۸۲	چهارم : تسخیر

۸۲	پنجم : اهانت
۸۲	ششم : تسویه
۸۲	هفتم : تمنی
۸۳	پنجم : نهی
۸۶	ششم : ندا
۸۶	استعمال صیغه‌های ندا در غیر معنی حقیقی
۸۷	اول : اغراء
۸۷	دوم : اختصاص
۸۸	سیوم : تعجب
۸۸	چهارم : اظهار حیرت
۸۹	پنجم : اظهار حسرت
۸۹	ششم : ندبه
۹۱	باب دوم : احوال مستدالیه
۹۱	فصل اول : در حذف مستدالیه
۹۴	فصل دوم : در ذکر مستدالیه
۹۵	فصل سوم : در تعریف مستدالیه
۹۹	احکام معارف
۹۹	مبحث اول : در بیان اعلام و تعریف مستدالیه به اعلام
۱۰۰	تعریف علم جنس
۱۰۰	تعریف علم شخص
۱۰۳	مبحث دوم : در مضمرات و تعریف مستدالیه به ضمیر
۱۰۷	انواع التفات
۱۱۱	مبحث سوم : در بیان اسماء اشارات
۱۱۳	مبحث چهارم : در موصولات
۱۱۸	مبحث پنجم : در معرف به لام
۱۱۸	معرف به لام عهد خارجی
۱۱۹	معرف به لام حقیقت

۱۱۹	معرف به لام عهد ذهنی
۱۲۰	معرف به لام استغراق
۱۲۲	مبحث ششم : در تعریف کسبی
۱۲۴	فصل چهارم : در تنکیر مسندالیه
۱۲۶	فصل پنجم : در ذکر صفت از برای مسندالیه
۱۲۷	فصل ششم : در تأکید مسندالیه
۱۲۸	فصل هفتم : در ذکر کردن عطف بیان برای مسندالیه
۱۲۹	فصل هشتم : در ذکر بدل از برای مسندالیه
۱۳۰	فصل نهم : در عطف چیزی بر مسندالیه به یکی از حروف عاطفه
۱۳۴	فصل دهم : در تعقیب مسندالیه به ضمیر فصل
۱۳۵	فصل یازدهم : در تقدیم مسندالیه بر مسند
۱۴۸	باب سوم : در بیان احوال مسند
۱۴۸	فصل اول : در حذف و ذکر آن
۱۵۲	فصل دوم : در افراد مسند و جمله آوردن آن
۱۵۴	فصل سوم : در فعلیت و اسمیت مسند
۱۵۴	فصل چهارم : در ظرفیت مسند
۱۵۵	فصل پنجم : در تنکیر مسند و تعریف آن
۱۵۹	فصل ششم : در تقدیم و تأخیر مسند
۱۶۱	فصل هفتم : در اطلاق و تقيید مسند
۱۷۱	باب چهارم : در بیان احوال مختصه به متعلقات فعل
۱۷۱	فصل اول : در بعضی از احوالات مختصه به مفعول به
۱۷۷	فصل دوم : در بیان بعضی از احوالات مشترکه میان سایر متعلقات فعل
۱۸۱	فصل سوم : در بیان احوال حال
۱۹۰	باب پنجم : در بیان احوال قصر
۱۹۰	انواع قصر
۱۹۰	قصر حقیقی
۱۹۱	قصر اضافی

۲۰۱	باب ششم: در بیان احوال فصل و وصل
۲۰۵	حالات فصل و وصل
۲۰۵	فصل اول: در کمال انقطاع
۲۱۲	فصل دوم: در بیان کمال اتصال
۲۱۵	فصل سوم: در بیان شبه کمال انقطاع
۲۱۶	فصل چهارم: در شبه کمال اتصال
۲۲۰	فصل پنجم: در بیان کمال انقطاع با ایهام خلاف مقصود بر تقدیر فصل
۲۲۰	فصل ششم: در بیان احوال توسط بین الکمالین
۲۲۳	باب هفتم: در بیان ایجاز و اطناب و مساوات
۲۲۷	فصل اول: در احکام ایجاز
۲۲۷	ایجاز قصر
۲۲۹	ایجاز حذف
۲۳۴	فصل دوم: در بیان احکام اطناب
۲۴۳	فن دوم: علم بیان
۲۴۷	باب اول: در بیان احکام تشبیه
۲۵۰	فصل اول: در بیان احوالات تشبیه
۲۵۰	تقسیم تشبیه به حسی و عقلی
۲۵۱	تقسیم تشبیه به اعتبار افراد و ترکیب طرفین
۲۵۵	تقسیم تشبیه از راه افراد و تعدد طرفین
۲۵۵	تشبیه ملفوف
۲۵۶	تشبیه مفروق
۲۵۶	تشبیه تسویه
۲۵۶	تشبیه جمع
۲۵۷	فصل دوم: در بیان احوال وجه تشبیه
۲۵۷	تقسیم تشبیه به اعتبار وجه تشبیه

۲۶۲	تقسیم تشبیه به تمثیل و غیر تمثیل
۲۶۲	تقسیم تشبیه به مجمل و مفصل
۲۶۲	تشبیه مجمل
۲۶۳	تشبیه مفصل
۲۶۴	تشبیه قریب مبتذل
۲۶۴	تشبیه بعید غریب
۲۶۶	فصل سیوم : در بیان احوال ادات تشبیه
۲۶۷	تقسیم تشبیه به اعتبار ادات - مؤکد و مرسل
۲۶۷	تشبیه مؤکد
۲۶۷	تشبیه مرسل
۲۶۷	فصل چهارم : در بیان غرض از تشبیه
۲۷۰	انواع تشبیه به اعتبار غرض - مقبول و مردود
۲۷۰	انواع تشبیه به اعتبار امر خارج - مرشح و غیر مرشح
۲۷۱	باب دوم : در بیان حقیقت و مجاز لغویین و عقلیین
۲۷۱	مطلب اول در بیان حقیقت و مجاز لغوی
۲۷۱	فصل اول : در بیان حقیقت لغوی
۲۷۵	فصل دوم : در بیان مجاز لغوی
۲۷۵	مقصد اول : در مجاز مفرد
۲۷۹	مجاز مرسل
۲۸۰	مقصد دوم در بیان احوال نوعی از مجاز که مسماست به استعاره
۲۸۰	استعاره مصرّحه
۲۸۰	استعاره مکنّیه
۲۸۱	استعاره تخیلیه
۲۸۵	ارکان استعاره
۲۸۵	استعاره وفاقیه
۲۸۶	استعاره عنادیه

۲۹۷ مقصد سیوم : در مجاز مرکب
۳۰۲ مقصد چهارم : در بیان مجاز در اعراب
۳۰۳ مطلب دوم : در بیان حقیقت و مجاز عقلیین
۳۰۳ مجاز عقلی
۳۰۳ حقیقت عقلی
۳۱۲ باب سیوم : در بیان کنایه
۳۱۴ کنایه در مفردات
۳۱۶ کنایه در مرکبات
۳۱۹ فن سوم : علم بدیع
۳۲۰ باب اول : در بیان محسنات معنویه
۳۲۰ اول : مطابقه
۳۲۰ انواع طباق
۳۲۰ طباق سلب و طباق ایجاب
۳۲۲ دوم : مقابله
۳۲۳ سوم : مراعات نظیر
۳۲۷ چهارم : ارصاد
۳۲۸ پنجم : مشاکله
۳۲۹ ششم : مزاجه
۳۲۹ هفتم : عکس و تبدیل
۳۳۰ هشتم : رجوع
۳۳۰ نهم : توریه
۳۳۲ دهم : استخدام
۳۳۲ یازدهم : لَف و نشر
۳۳۴ دوازدهم : تقسیم
۳۳۴ سیزدهم : جمع

۳۳۵	چهاردهم : تفریق
۳۳۵	پانزدهم : جمع مع التفریق
۳۳۵	شانزدهم : جمع مع التقسیم
۳۳۶	هفدهم : جمع مع التفریق و التقسیم
۳۳۶	هیجدهم : تجرید
۳۳۸	نوزدهم : مبالغه مقبوله
۳۴۰	بیستم : مذهب کلامی
۳۴۲	بیست و یکم : حسن تعلیل
۳۴۴	بیست و دوم : تفریع
۳۴۵	بیست و سوم : تأکید شیء بما یشبهه بنقیضه
۳۴۷	بیست و چهارم : استتباع
۳۴۸	بیست و پنجم : ادماج
۳۴۸	بیست و ششم : توجیه
۳۴۸	بیست و هفتم : تجاهل عارف جهت نکته‌ای
۳۵۰	بیست و هشتم : جمل لفظی که در کلام دیگری واقع است بر خلاف مراد
۳۵۲	بیست و نهم : اطراد
۳۵۳	باب دوم : در بیان محسنات لفظیه
۳۵۳	جناس
۳۵۳	جناس تام
۳۵۴	جناس غیر تام
۳۵۷	اشتقاق
۳۵۷	شبه اشتقاق
۳۵۷	تجنیس اشاره
۳۵۷	رد العجز علی الصدر
۳۶۲	سجع
۳۶۲	سجع متوازی
۳۶۳	سجع مطوّف

۳۶۳	سجع متوازن
۳۶۷	قلب
۳۶۷	تشریع
۳۶۸	لزوم ما لا یلزم
۳۶۹	تردید
۳۶۹	تعديل
۳۷۰	تنسيق صفات
۳۷۱	باب سوم: در بیان محسنات خطیه
۳۷۳	باب چهارم: در بیان سرقات شعریه
۳۷۳	نسخ
۳۷۵	مسخ
۳۷۶	سلخ
۳۸۳	باب پنجم: در بیان اقتباس و تضمین و عقد و حل و تلمیح و حسن ابتدا و تخلّص و انتها
۳۸۳	اقتباس
۳۸۵	تضمین
۳۸۷	عقد
۳۸۸	حل
۳۸۹	تلمیح
۳۹۲	حسن ابتدا، تخلّص، انتها
۳۹۵	فهرستها
۳۹۷	آیات
۴۰۹	احادیث
۴۱۱	اعلام
۴۱۷	کتب
۴۱۹	جایها

بسم الله الرحمن الرحيم

پیشگفتار

آشنایی نگارنده این سطور با کتاب «انوارالبلاغه» از زمانی است که در تکاپوی یافتن و تصحیح نسخه‌ای خطی در موضوعات ادبی برآمدم. تا هم موضوع پایان‌نامه تحصیلی‌ام در دوره فوق‌لیسانس زبان و ادبیات فارسی باشد و هم به زعم خویش گامی در جهت احیای آثار دانشوران گذشته این مرزوبوم بردارم. در ضمن جستجو به محضر استاد فاضل، کتاب شناس خستگی ناپذیر آقای محمد تقی دانش پژوه مراجعه کردم و ایشان مرا به تصحیح این کتاب ترغیب فرمودند که همین جا مراتب سپاس خویش را نسبت به ایشان ابراز می‌دارم.

معرفی کتاب

انوارالبلاغه کتابی است به زبان فارسی در فن: معانی، بیان و بدیع که در قرن یازدهم هجری توسط محمد هادی مترجم نوشته شده است. نویسنده در دیباچه بیان کرده است که این کتاب به درخواست حسین علی خان نوشته شده و حاوی تمام قواعد صناعات ادبی است. اگر چه این کتاب به نثر فارسی روان نوشته شده است ولی باید گفت که شیوه کار نویسنده بیانگر تأثیر فراوان وی از سبک نگارش مطول تفتازانی است، به حدی که حدود پنجاه سال قبل وقتی که اولین نسخه این کتاب به دست آقای نخجوانی در تبریز رسید در نامه‌ای خطاب به مسئولین مجله یادگار نوشت: کتابی خطی پیش بنده است که ترجمه فارسی مطول است، اگرچه احتمال می‌رود که ترجمه یکی یگر از شرحهای تلخیص باشد ولی ظن قوی این است که ترجمه شرح تلخیص تفتازانی یعنی مطول

باشد.^۱

کسانی نیز گفته‌اند که «انوارالبلاغه رساله‌ای است به فارسی و ترجمه‌مانندی است از مختصر تفتازانی به ساخت کتابی جداگانه^۲». ولی باید گفت که این کتاب ترجمه مطول و مختصر نیست بلکه نویسنده چکیده‌ای نسبتاً «کامل از فنون بلاغی را برای فارسی‌زبانان نوشته است»^۳ و در مواردی نیز شاهد مثالها از اشعار فارسی می‌باشد. ناگفته نماند که محتوای کتاب و سیاق فهرست مطالب بیانگر این است که نویسنده کتاب از همه آثاری که تا آن زمان در علوم معانی، بیان و بدیع به رشته تحریر در آمده بوده استفاده کرده است. همچنین نویسنده در این کتاب نظرات علمای بلاغت را ذکر کرده و مورد نقد و بررسی قرار داده است.

سبک نگارش کتاب

نثر فارسی که بعد از انقراض مغول رو به انحطاط گذاشته بود تا این دوره، یعنی عصر صفوی (۹۰۶-۱۱۴۸ ه.ش) و زمان تألیف کتاب - نیز با شتاب به طرف پستی راه پویید. ترکیبات عربی و عبارات خام، جای ترکیبات لطیف و اصطلاحات ظریف فارسی را گرفت، ضرب المثل‌های شیرین فارسی به عبارات تازی مکرر و بی روح بدل گردید. مطابقت صفت و موصوف به شیوه عربی رسم شد و عبارات را از یکدستی انداخت. با این وجود، نثر کتاب انوارالبلاغه ضمن دارا بودن برخی ویژگیهای عام نثر این دوره مانند: مطابقت صفت و موصوف و جمله بندی عربی، نثری نسبتاً پخته و عالمانه است.

برخی خصوصیات دستوری کتاب

همانند بسیاری از کتب که از قرن هشتم به بعد نوشته شده‌اند عیوبی نظیر ضعف تألیف، رعایت نکردن برخی قواعد دستوری زبان فارسی و پیروی از برخی قواعد زبان عربی در این کتاب نیز دیده می‌شود که نمونه‌هایی از آنها را ذکر می‌کنیم:

۱. مجله یادگار، سال پنجم، شماره ۹ و ۸.

۲. منزوی، فهرست نسخ خطی، جلد چهارم.

۳. برای روشن شدن موضوع به دیباچه کتاب رجوع شود.

۱. مطابق آوردن صفت و موصوف در تأیید به قیاس عربی: «بر تربیت علما و رعایت فقرا و تحصیل علوم شریفه متنوعه و تدوین فنون لطیفه متعدده...» (دیباچه)
 «.... در هر سه واقع می شود می گویند کلمه فصیح و کلام فصیح و متکلم فصیح.» (از متن کتاب).

۲. آوردن فعل ماضی به جای مضارع:
 «صحت وقوع نکره غیر مخصصه مبتدا در صورتی که خبر ظرف باشد، چه تقدیم ظرف باعث تخصیص مبتدا می شود و به این اعتبار می تواند مبتدا واقع شد.»
 «و در این صورت ظاهر است که مراده از زلیخا بیشتر می تواند صدور یافت.» (از متن کتاب).

۳. ساختار جمله بندی شبیه جمله بندی عربی است:
 «..... بر تقدیر صحت این تعلیل لازم می آید امتناع.»
 «..... چه در عربیت کلام احدی شرط ننموده عربیت جمیع اجزاء آن را.»
 «..... نفس خود را باز می دارم بر صبر مفارقت شما» (از متن کتاب).

مشخصات نسخ موجود

از کتاب «انوارالبلاغه» چهار نسخه با مشخصات ذیل باقی مانده که در تصحیح از هر چهار نسخه - آنگونه که بعداً توضیح خواهم داد استفاده شده است.

۱. نسخه خطی کتابخانه تربیت تبریز که به شماره ۴۰ ثبت شده و تاریخ نوشتن آن سال ۱۰۹۶ قمری است. این نسخه به خط شکسته نستعلیق بر روی کاغذ ترمه در ۲۹۶ صفحه نگاشته شده است. چند صفحه ای از آغاز این نسخه افتاده و صفحاتی نیز بر اثر پوسیدگی ناخواناست. با توجه به نزدیک بودن زمان نگارش این کتاب به حیات نویسنده و دقتی که کاتب به خرج داده و نیز کم غلط بودن، اساس کار بنده در تصحیح، همین نسخه بوده است که علامت اختصاری آن، نسخه (اصل) است.

۲. نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران در ۴۴۸ صفحه، تاریخ تحریر این نسخه ۱۱۰۱ قمری می باشد. این نسخه که به دست شخصی به نام عبدالحسین مازندرانی نوشته

شده کم غلط و خواناست، چند صفحه از آغاز این نسخه نیز افتاده است، علامت اختصاری این نسخه (دت) می باشد.

۳. نسخه خطی کتابخانه وزیری (مسجد جامع یزد) در ۶۳۴ صفحه، تاریخ تحریر این نسخه ۱۱۸۸ قمری می باشد. این نسخه خواناست ولی متأسفانه اغلاط املائی فراوانی دارد. کتاب کامل است و افتادگی ندارد. علامت اختصاری این نسخه (ی) می باشد.

۴. نسخه خطی کتابخانه آیه الله مرعشی در ۵۲۴ صفحه، تاریخ تحریر این نسخه مشخص نیست، اما از قرائن برمی آید که متأخرتر از نسخ دیگر است. خط این نسخه نسبتاً خواناست، اگرچه خط خوردگی هایی دارد. کتاب کامل است و افتادگی ندارد. علامت اختصاری این نسخه (مر) می باشد.^۱

روش مقابله و تصحیح

همانگونه که گفته شد، نسخه کتابخانه تربیت تبریز که در سال ۱۰۹۶ هجری کتابت شده و نسخه بسیار نفیس و خوش خط و صحیحی است به عنوان نسخه اساس در چاپ حاضر قرار گرفت و نسخ دیگر با دقت بسیار با این نسخه مقابله شد و تمام اختلافات نسخ با نشانه های « اختصاری » در ذیل صفحات یادداشت گردید.

به طور کلی در مقابله نسخه های مذکور و تصحیح متن مورد بحث از تصحیح ذوقی و توسل به حدس احتراز شد. هرگاه کلمه یا عبارتی در نسخه اصل از بین رفته یا غلط فاحش بود از نسخه دانشگاه تهران در متن قرار گرفت و برای مشخص شدن، این مطلب در کروش یا قلاب [] آورده شد. صفحاتی که از اول نسخه اساس و نسخه « دت » ساقط شده بود، از نسخه « ی » اخذ شد و جاهایی از متن که نیاز به توضیحی از جانب مصحح داشت در پراوتر آورده شد. اصول ویرایش رایج در تمام متن رعایت گردید و کارهای خاص ذیل نیز صورت گرفت :

۱. پس از مقابله و تصحیح سه نسخه مذکور از وجود این نسخه - که تاکنون معرفی نیز نگردیده بود توسط مسئول محترم « دفتر نشر میراث مکتوب » آگاه شدم، و تصویری از آن نسخه را در اختیارم قرار دادند.

۱. در مورد قریب چهارصد بیت شعر عربی:
الف: مواردی که اشعار اشتباه ضبط شده بود با مراجعه به دواوین شعرا و کتب معتبر تصحیح شد.
ب: برای سهولت قرائت و درک معنی اشعار تمام ابیات اعراب گذاری شد.
۲. در مورد آیاتی که به عنوان شاهد مثال در کتاب استفاده شده بود سه کار انجام شد:
الف: آیاتی که صحیح ضبط نشده بودند تصحیح شد.
ب: آیات اعراب گذاری شد.
- ج: نام سوره و شماره آیه در پاورقی آورده شد و در نهایت تمام آیات فهرست گردید.
۳. فهرست احادیث، اعلام اشخاص، کتب و جایها تهیه و در پایان کتاب آورده شد.
۴. فهرست عناوین مطالب کتاب در ابتدای کتاب آورده شد.

شمه‌ای از زندگی مؤلف کتاب

از دوران کودکی و زندگی «محمد هادی مترجم» نویسنده کتاب انوارالبلاغه اطلاع دقیقی نداریم. همین قدر می‌دانیم که وی فقیه زاده‌ای است فقیه که پدر و مادرش هر دو اهل علم و فقاقت بوده‌اند. پدر محمدهادی مازندرانی، ملا محمد صالح مازندرانی نام دارد که عالمی است عامل، بسیار جلیل‌القدر، داماد ملا محمد تقی مجلسی و از تلامذه وی. ملا صالح دارای تألیفات متعددی از جمله حاشیه شرح لمعه، حاشیه شرح مختصرالاصول اعتقادی، حاشیه معالم و... می‌باشد. مادر محمدهادی مترجم، نویسنده کتاب، آمنه بیگم دختر مجلسی اول بود که در فضل و دانش و دیانت شهرت داشت^۱.

۱. در مراتب علمی آمنه بیگم گفته‌اند که: ملا محمد صالح در شب اول زفاف محض، به جهت شکر الهی در زاویه اطاق بعد از حمد و شکر خداوندی مشغول مطالعه بود، اتفاقاً به مسأله مشکلی برخورد و از حل آن عاجز شد. آمنه بیگم واقع مطلب را به فراست دریافت، تا صبح آن شب ملا محمد صالح به قرار معهودی به درس رفت آمنه بیگم همان مطلب را حل کرده مشروحاً نوشته و در همانجا گذاشت. چون شب دیگر برآمد و

حال با شرحی که گذشت بارز است که زندگانی محمد هادی در خانواده‌ای روحانی به کسب علم و دانش سپری شده‌است. چنان که در شرح حالش گفته‌اند: وی نیز مانند پدرش عالمی است ادیب فاضل مقدس جلیل، از مشاهیر فضلالی فقها و به جهت ترجمه قرآن مجید لقب مترجم^۱ را نیز داشته است از تألیفات اوست: ۱- ترجمه قرآن مجید با شأن نزول و نیک و بد استخاره‌های آیات قرآن ۲- حاشیه تفسیر بیضاوی به فارسی ۳- حاشیه موارد قواعد علامه ۴- الحدود والذیات به فارسی ۵- شرح فارسی شافیه ابن حاجب که چاپ شده است.

سپاسنامه

برخود فرض می‌دانم که از الطاف وافر و مساعدتهای استاد بزرگوار و دانشمندم دکتر عباس زریاب خویی از صمیم دل سپاسگزاری کنم، که هر وقت در خواندن متن و فهم مطالب دچار مشکل شدم، مزاحم ایشان گردیدم و ایشان نیز با صبر و حوصله راهنمایی فرمودند. افسوس! اکنون که کتاب چاپ می‌شود ایشان رخ در نقاب خاک کشیده‌اند، درود و رحمت خداوند بر او باد.

- از استادان ارجمندم دکتر تجلیل و مرحوم دکتر بحرالعلومی که در هر حال مشوق

←

ملاصالح کتاب را برای مطالعه باز کرد آن نوشته را دید از غایت خوشحالی به سجده شکر افتاد باز تا صبح مشغول عبادت و مطالعه بود و بدین منوال تا سه شب متوالی شرط زفاف وقوع نیافت.

۱. در صفحه ۸ در قصص العلماء علت این که محمد هادی مازندرانی را لقب مترجم داده‌اند چنین بیان کرده است که: «محمد هادی از مشاهیر فضلابوده و تألیفات بسیاری داشت که از آن جمله است ترجمه قرآن با شأن نزول و نیک و بد استخاره آیات و شأن نزول او مشهور بوده و در حقیقت خوب نوشته است پس گوید سبب نوشتن آن چنین بود که وقتی سکنه کرد و یا مرض صرع او که داشته‌است طول کشید، مردم به گمان موت وی دفنش کردند، لکن از راه احتیاط نی بر بالای دهان او گذاشته و یک سر آن را از قبر بیرون آوردند که اگر احیاناً به هوش آید راه نفسی برای او باشد و یا فریاد کند. بعد از دفن به هوش آمد و خود را در میان لحد دید و نذر نمود که در صورت استخلاص از آن ورطه قرآن را ترجمه کرده و شأن نزول آیات را بنویسد. پس از این، فریادی برآورد. اتفاقاً شترهائی که در آن قبرستان مشغول چرا بوده‌اند از آن صدا رمیدند پس شتربان به اهل شهر خبر داد و ایشان هم آمدند و از قبرش برآوردند و به خانه‌اش بردند، پس صحت یافته و به وفای نذر خود پرداخت.

من در تصحیح این کتاب بودند.

- از استاد دانشمند دکتر محمد فاضلی که در اصلاح ابیات عربی و مبهم یاریم فرمودند.

- از آقایان دکتر عرب و دکتر رادمرد که اعراب‌گذاری اشعار عربی با مدد آنان صورت گرفت.

- از دوست فاضل و گرامی آقای اکبر ایرانی «مسئول محترم دفتر نشر میراث مکتوب» که خدمات ایشان بر کسی پوشیده نیست - و چاپ این کتاب نیز مرهون زحمات فراوان ایشان است.

- از دوست خوبم جواد میزبان که ویرایش اول کتاب را با صبر و حوصله انجام دادند؛ سپاسگزارم. امیدوارم که خداوند مرا در جبران زحمتهایی که برای یکایک این عزیزان فراهم آورده‌ام، توفیق دهد.

والحمد لله أولاً و آخراً

مشهد، شهریور ۱۳۷۵

بعد استغوا منه قرآن مجید نیز فصیح نبود و باشد و این
 تراض جواب گفته اند که تو بگو غیر نفی منافات با فصاحت قرآن
 ندارد چنانچه عدم عربیت کلمه سنا و عربیت قرآن نیست یعنی کلمه غیر
 عربی در قرآن مجید واقع شده مانده است بقرین و تحمیل و پسند
 آن و مانند خدای عزوجل است آنرا عربی بامید و کرمانا از زبان
 قرآن و جواب معلوم میشود که در عربیت کلام عربیت تمام اخبار
 آن در کتب عربیت بگو اگر کلماتش باید عربی باشد و همین
 حرف را در فصاحت نیز میتوان گفت اے جواب برخیز
 مسواست چه در عربیت کلام آمدی شمرده نمود و عربیت جمع
 اجزاء آنرا بگو عربیت اگر کلمات با عربیت نفی و نفی کلام
 کافیت بر خلاف فصاحت کلام که در آن فصاحت جمیع
 کلمات معتبر است چنانکه دانسته خواهد شد و بر تقدیر تسلیم
 که عدم فصاحت کلمه سنا و فصاحت کلام نبود و باشد لازم
 نمی آید نسبت جعل یا بجز بجهای تا چه عظم دلایل علی قرآن مجید
 فصاحت و بدقت او است که خارج از قدرت بشر است
 و اگر در واقع آن کلمات بجز قیاسات آن نفی صحیح نبود و پیشه
 لازم می آید از دو مفسد یکی عدم قدرت حق سبحانه و تعالی
 برای دکل و تمسیح و دیگری جعل و سبمانه بفضیح و نفی
 و حال آنکه بر خدای تعالی زیادت است که ایضا کلام قرآن را بر وجهی
 نماید که قوت و قدرت و صفت شری نباشد کلام
 و عفا حای آنکه نه نفی ...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله المنعم الغني والبيان والصلوة على مبلغ مناس
 ونبينا محمد الله العالمين بيدايع القرآن حبلوه دأمة
 كاملة بكل الرحمة والرضوان اما بجميعهم همك همك
 حتى كان بمقام المكان منبع الشان منبع الاحسان
 جليل البيان عالجه عدو كره عليه السلام
 السلطنة صفيه الصوفية المعيد بتأيدات الملك
 المنان والوفيق بتوفيقاته اله السبحان خان بن
 عظيم الميثان حين على خان لاذال ظلال دولة
 الى ظلال صاحب الزمان عليه الصلوة الله الرحمن
 في الامم والاصول بتدبير علماء ودعابت فخر
 وتحصيل علوم شريفة متنوعة وزدوين فنون لطيفة
 متصلة وجميع ان ممبرون ومعتواست ولله
 توقيع رفيع ان صاحب جاء اياه بجمع فنونه
 وبيان وعلم بديع باسم داعي دولته بخواه

انوار البلاء

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله المُنِيبُ المُنِيبُ وَالْبَيِّنُ وَالْبَيِّنُ وَصَلَّى اللهُ عَلَى
مَنْبَغِ الْمُنِيبِ وَالْبَيِّنِ وَصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ كَمَا
الرَّحْمَةُ وَالرَّحْمَانُ وَمَعْدُورُ مَنْ هَمَّتْ
بِنْدُكَانِ سُمُومِ الْمَكَانِ مَنْبَغِ الشَّانِ مَنْبَغِ
الْإِحْسَانِ جَلِيلِ الْبَنِيَانِ قَوِي الْأَرْكَانِ
عَالِي الْجَاهِ عَلَوِي كَاهِ حَمْدِ الدَّرَكَةِ الْعَلِيَّةِ الْعَالِيَةِ
الْمُهَيْمَةِ وَمُسْتَدِ السُّلْطَانَةِ الصَّقِيَّةِ الصَّفْوَةِ
الْمُتَوَكِّلِ تَبَايُنِ الْمَلِكِ الْمُنَاخَانِ خَانِ عَظِيمِ
الشَّانِ حَسِينِ عَلِيَّانِ لَمْ يَزَلْ ظِلَالُ دَوْلَتِهِ

بسم الله الرحمن الرحيم

دیباجه کتاب انوار البلاغه^۱

الحمد لمبین المعانی و البیان و الصلوة علی مبلغ مثنائی و تبیان اله العالمین ببدايع القرآن^۲ صلوة دائمة كاملة بكمال^۳ الرحمة و الرضوان، اما بعد چون همگی همت بندگان سمو المكان، منبع الشأن منبع الاحسان، جلیل البیان^۴، عالیجاه عدوكاه، العلیة^۵ البهیة السلطنة^۶، الصفیة الصفویة المؤید^۷ بتأییدات الملك المئان و الموفق بتوفیقات اله السبحان خان بن خان عظیم الشأن حسین علی خان لازال ظلال دولته الى ظهور صاحب الزمان - علیه صلوة الله الرحمن فی [ال-]سرایر و الاعلان بر تربیت علما و رعایت فقرا و تحصیل علوم شریفه متنوعه و تدوین فنون لطیفه متعدده و جمع آن مصروف و معطوف^۹ است و لهذا توقیع آن صاحب جاه آگاه در جمع فنون معانی و بیان و علم بدیع، به اسم داعی دولتخواه محمد هادی بن محمد صالح مازندرانی طبری کالغیث من السماء و القطر من الصماء^{۱۰} صادر گردید که این خام ناتمام قواعد کامله تمام این علم شریف الاغاز، لطیف الانجام^{۱۱} را در سلک ارقام^{۱۲} ارقام انتظارم داده، جمعی به نظام آورده -

۱. با توجه به این که چند صفحه اول نسخه اساس و نسخه دانشگاه تهران از بین رفته است، این مطالب کاملاً از نسخه « ی » آورده شده و فقط اغلاط املائی آن تصحیح شده است. (م)

۲. مر: فاقد اله العالمین ببدايع القرآن است.

۳. مر: صلوة کامله لکمال.

۴. مر: جلیل البنیان، قوی الارکان.

۵. مر: علو درگاه مهتدالدولة العلیة العالیة.

۶. ی: المعید.

۷. ی: معطر.

۸. ی و مر: فی سرایر.

۹. درست خوانده نشد. ممکن است والعطر من الصهباء باشد. متأسفانه در نسخه: مر نیز افتاده است. (م)

۱۰. آغاز و انجام هر دو کلمات فارسی هستند و آوردن « ال » بر سر آنها صحیح نیست.

۱۱. مر: ارقام.

امثالاً لأمر المعالی در و لآلی - این فنون عوالی را در رشته تحریر در آورد و او را رساله دلپذیری^۱ پرداخته، موسوم به «انوار البلاغه» ساخته، و مشتمل بر فنون ثلاثه اش گردانید^۲، والتوفیق من الملک الحمید.

مقدمه

در تعریف فصاحت و بلاغت

فصاحت در اصطلاح ارباب این فن صفت کلمه و کلام و متکلم - هر سه - واقع می شود و می گویند: کلمه فصیح و کلام فصیح و متکلم فصیح. و بلاغت صفت کلام و متکلم واقع می شود و بس، و کلام بلیغ و متکلم بلیغ گفته می شود نه کلمه بلیغه. و مراد از کلام در این مقام، مقابل کلمه است، و مرکب ناقص داخل است در آن نه در کلمه. فصاحت و بلاغت صفت مرکب ناقص نیز واقع می شوند. شرایط فصاحت و بلاغت کلام در مرکب ناقص نیز معتبر است و تحقیق اسباب فصاحت و بلاغت کلمه در آن کافی نیست. و فصاحت کلمه حالتی است عارض بر آن به سبب خلوص از تنافر حروف و غرابت و مخالفت قیاس و کراهت در سمع. و اگر در کلمه یکی از این چهار چیز بوده باشد آن کلمه فصیح نخواهد بود.

تنافر حروف

حالتی است در کلمه که موجب ثقل اوست بر زبان. و گاه هست که در نهایت ثقل است مانند لفظ هِغْغَع در کلام اعرابی که از وی پرسیدند که چه کردی با شتر خود؟ گفت: «تَرَكْتُهَا تَرْغَى الِهَغْغَع» یعنی: وا گذاشتم او را که بچرد در میان هِغْغَع. و آن نام علفی است. و گاه هست که نهایت ثقل نرسیده چون لفظ مستنزرات در شعر امرء القیس که در وصف بسیاری موی کسی گفته:

وَفَرَعَ يَزِينُ الْمَتْنَ أَسْوَدَ فَاحِمٍ
أَثِيثٍ كَقِنَوِ النَّخْلَةِ الْمُتَعَثِّلِ

۱. ی: دلپذیری. ضمناً در مر بعد از این آمده است: که حالی ملازمان رفیع الشان ایشان است.

۲. مر: بر مقدمه و فنون ثلاثه اش گردانیده.

عَدَائِرُهُ مُسْتَشْزَرَاتٌ إِلَى الْعُلَى تَضِلُّ الْعِقَاصُ فِي مَثْنَى وَ مُرْسَلٍ^۱

مراد از فرع موی گیس است و فاحم مشتق است از فحم، به معنی انگشت یعنی بسیار سیاه از قبیل انگشت و اثیث به معنی بسیار و قنو خوشه خرما است. و متعشکل به معنی انبوه، و غدائر جمع غدیره و آن گیسو^۲ را گویند. و مستشزرات به کسر زاء با نقطه به معنی مرتفعات است، اگر مشتق از استشزر به معنی ارتفع باشد. و به فتح زاء به معنی مرفوعات است، هرگاه مشتق باشد از استشزر به معنی رفعه. چه، استشزر لازم و متعدی هر دو آمده. و عقاص جمع عقیصه است و آن پاره است از موی سر زنان، که بر بالای سر گره می‌زنند. و مثنی پاره دیگر است از موی سر ایشان که آن را می‌بافند و آن را بر پی سر می‌اندازند. و مرسل پاره دیگر است از موی سر ایشان که آن را به روی خود می‌آویزند. یعنی: گیزی که زینت داده پشت او را و در سیاهی مانند انگشت و بسیار در هم است از قبیل خوشه خرمایی که دانه‌هایش در هم و انبوه باشد، و گیسوهای او از بس که حلقه حلقه شده، به بالا رفته و از بسیاری موی سرش، عقاص در میان مثنی و مرسل ناپیدا شده.

و بعضی گفته‌اند که: عقاص نام پنجه بزرگی است که از چوب می‌تراشند و دسته بلند دارد، و خرمن را از آن به باد می‌دهند تا دانه از کاه جدا شود، و مراد از (عقاص^۳) اینجا شانه است از باب استعاره یعنی از بسیاری موی او شانه در میان گیس او ناپیدا می‌شود. و وجه این استعاره زیادتیی مبالغه در کثرت مو است که گویا شانه که به آن بزرگی و عظمت باشد در میان گیس او گم است، و پوشیده نیست که مستشزرات ثقیل است بر زبان اما نه مثل هِنْعَخ.

و ثقل در کلمات وجدانی است (و) ذهن سلیم و طبع مستقیم آن را ادراک می‌نماید. و منشأ آن، اجتماع حروف و حرکات و سکنتات مخصوصه‌ای است که در کلمات ثقلیه می‌باشد، و نمی‌توان ضابطه قرار داد که کدام حروف و حرکات و سکنتات موجب ثقل کلمات^۴ می‌گردد و کدام نمی‌گردد. چه، گاه باشد که دو کلمه در صفات حروف و حرکات

۱. از معلقه امرء القیس.

۲. مر: گیسوان.

۳. جمله بدون (عقاص) ناقص بود.

۴. ی: «کلمات» ندارد.

و سکنت موافق باشند و یکی از آنها ثقیل باشد و دیگری نه. چون مستشزرات و مستشرفات.

و بعضی گفته‌اند که علت ثقل در مستشزرات اختلاف صفات حروف است. چه، شین که از حروف مهموسه رَحَوَه است واقع شده در میان تاء که از حروف مهموسه شدیده و زاء که از حروف مجهوره است. و گفته‌اند که اگر به جای مستشزرات مستشرفات که به همان معنی است می‌گفت ثقیل نمی‌بود، و این حرف بی‌صورت است. چه، رای مهمله مانند زای معجمه از حروف مجهوره است، پس معلوم می‌شود که خصوص اجتماع زاء با حروف دیگر در آن کلمه سبب ثقل آن شده.

و در هِغْغَ نیز بعضی گفته‌اند که منشأ تقارب^۱ مخارج حروف است. چه، حروف این، همه حلقی‌اند و نقل زبان از مخرج هر حرفی از آن حروف، به مخرج حرفی دیگر از قبیل حرکتی شخصی است که پایش در زنجیر باشد و باید که گامها را نزدیک یکدیگر گذارد و بردارد، و این نوع حرکت، اشکالی ندارد. و بر ایشان جمعی اعتراض نموده‌اند که بنابراین لازم می‌آید که لفظ «عَهْن»^۲ و «أَغْهَذ»^۳ نیز ثقیل و غیر فصیح باشد به اعتبار تقارب مخارج اکثر حروف آن. پس لازم می‌آید که کلامی که مشتمل باشد بر آلهات، نیز فصیح نبوده باشد به اعتبار آنکه فصاحت کلمات در فصاحت کلام معتبر است، چنانکه دانسته خواهد شد. و لازم می‌آید که سوره‌ای که مشتمل باشد بر آن نیز فصیح نباشد، بلکه - استغفرالله - قرآن مجید نیز فصیح نبوده باشد. و ایشان از این اعتراض جوابها گفته‌اند که وقوع کلمه غیرفصیحه منافات با فصاحت قرآن ندارد. چنانچه عدم عربیت کلمه، منافای عربیت قرآن نیست، یعنی کلمه غیر عربی در قرآن مجید واقع شده مانند اِسْتَبْرَق و سِجِّیل و مانند آن. و مع هذا خدای - عزَّ و جَلَّ - قرآن را عربی نامیده که «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا»^۴ پس معلوم می‌شود که در عربیت کلام، عربیت تمام^۵ اجزاء آن در کار نیست، بلکه اکثر کلماتش باید عربی باشد، و همین حرف^۶ را در فصاحت نیز می‌توان

۱. مر: ثقل تقارب.

۲. القارعة / ۵: و تكون الجبال كالعهن المنفوش.

۳. یس / ۶۰: الم اعهد اليكم يا بني آدم...

۴. یوسف / ۲.

۵. ی: جمع.

۶. ی: حروف.

گفت. اما جواب بر خلاف صواب است^۱. چه، در عربیت کلام، احدی شرط ننموده عربیت جمیع اجزاء آن را، بلکه عربیت اکثر کلمات با عربیت نظم و نسق کلام کافی است. برخلاف فصاحت کلام که در آن فصاحت جمیع کلمات معتبر است، چنانکه دانسته خواهد شد، و بر تقدیر تسلیم که عدم^۲ فصاحت کلمه منافی فصاحت کلام نبوده باشد، لازم می آید نسبت جهل یا عجز به خدای تعالی چه، معظم دلایل اعجاز قرآن مجید، فصاحت و بلاغت اوست که خارج از قدرت بشر است، و اگر در واقع آن کلمات معجز بینات آن، فصیح نبوده باشد، لازم می آید یکی از دو مفسده: یکی عدم قدرت حق سبحانه و تعالی بر ایراد کلام^۳ فصیح و دیگری جهل او سبحانه و تعالی به فصیح و غیر فصیح. و حال آنکه بر خدای - تعالی - لازم است که ایراد کلام قرآنی را بر وجهی نماید که قوت و قدرت و طاقت بشری نباشد کلاً و بعضاً، چه جای آنکه غیر فصیح بوده باشد. این است خلاصه گفتگوی^۴ ارباب این فن در این مقام. و از اینجا معلوم می شود، که ایشان هر ثقلی را منافی فصاحت می دانند، و حق آن است که هر ثقلی چنین نیست، بلکه ثقلی که منافی فصاحت است ثقلی است که به مرتبه (ای) باشد، که موجب تنفر طبایع سلیمه و اذواق مستقیمه باشد و اندک ثقلی چنین نیست، بلکه گاه باشد که در کلمه قدری از ثقل مطلوب و موجب زینت آن باشد، مثل «الْمَ عَهْدُ» و «عِهُنْ» و امثال آن. و از این جهت در کلام فصحا و بلغا امثال این کلمات بسیار واقع است، بلکه می توان گفت که امثال مستشزرات نیز فصیح باشد به اعتبار مذکور. و صاحب کشف در بعضی آیات^۵ که فی الجمله مخالفتی با قواعد عربیت دارد و مفسرین در صدد تأویل آنها درآمده اند^۶، قواعد عربیت را مطابق آن آیات ساخته تغییر داده و گفته این سخن پسندیده را که در باب قواعد عربیت نصی وارد نشده که خلاف آن جایز نبوده باشد^۷. بلکه ارباب ذوق سلیم آن قواعد را از^۸ کلام فصحا و بلغا استنباط نموده اند. و هرگاه در کلام مجید چیزی بر خلاف

۱. ی: و این جواب بی صورت است.

۲. ی: بر تقدیر تسلیم که فصاحت کلمه

۳. ی: کلمات فصیح.

۴. ی: گفتگوهای.

۵. ی: آیاتی.

۶. ی: در ادامه آمده: آن آیات را بر ظاهر خود گذاشت.

۷. ی: فاقد «که خلاف آن جایز نبوده باشد» است.

۸. ی: از تبع.

آن قواعد باشد باید قواعد را موافق آن نمود نه آن را موافق قاعده، بلکه^۱ قاعده آن خواهد بود که مطابق کلام خالق باشد.

غرابت

آن است که کلمه مأنوس الاستعمال و ظاهر المعنی نبوده باشد، بلکه در فهم آن احتیاج به تتبع کتب مبسوطه لغت باشد، چون لفظ تَكَأْكُتُمْ و اِفْرَنْقِعُوا چنانچه در کلام عیسی بن عمر نحوی واقع شده وقتی که از خر افتاده و بی هوش بود، و مردم بر سرش جمعیت نموده، چون به هوش آمده آن اجتماع را دید گفت: «مَا لَكُمْ تَكَأْكُتُمْ عَلَيَّ كَتَكَأْكُتُمْ عَلَيَّ ذِي جَنَّةٍ اِفْرَنْقِعُوا عَنِّي»، یعنی: چه می شود شما را که بر سر من جمعیت نموده اید چون جمعیتی که بر سر جن گرفته شود، دور شوید از پیش من. صاحب صحاح چنین نقل کرده و زمخشری از جاحظ روایت کرده که «ابو علقمه» در بعضی از کوجه های بصره می گذشت، صرعی عارض او شد و بی هوش شد. و مردم بر سر او اجتماع نمودند و انگشتان او را می مالیدند و اذان در گوشش می گفتند، چون به هوش آمد از ایشان گریخت و گفت: «مَا لَكُمْ تَكَأْكُتُمْ عَلَيَّ كَمَا تَكَأْكُتُونَ عَلَيَّ ذِي جَنَّةٍ اِفْرَنْقِعُوا» یکی از حضار گفت که دست از او بردارید که جن او به زبان هندی حرف می زند و در کلام دیگران هرگز این دو کلمه [استعمال^۲] نشده، پس عربان نیز در فهمیدن معنی آنها محتاج به تتبع لغت عربند، چه جای دیگران. و گاه می شود که غرابت به نهایت می رسد به حیثیتی که از تتبع کتب لغت نیز معلوم نمی شود، بلکه احتیاج می افتد به آنکه آن کلمه را استخراج نمایند به اشتقاق از لفظی دیگر که مأنوس الاستعمال باشد، چون لفظ مُسْرَجٌ در شعر عجاج که در وصف زنی گفته:

و مُقْلَةٌ وَ حَاجِبٌ مُزَجَّجٌ وَ فَاحِمٌ وَ مَرْسِنٌ مُسْرَجٌ

مقله، حدقه است و حاجب ابرو. و مزجج به معنی نازک و کشیده. و مراد از فاحم مویی است در کمال سیاهی از قبیل آنگشت. و مرسن بینی، و مسرج معنی آن ظاهر

۱. ی: از بلکه ... الخ موجود نیست.

۲. ی: استعمال نشده، در اصل و د ت کلمه استعمال نیامده.

نیست و از لغت نیز معلوم نمی‌شود. و بعد از تأمل بسیار آن را بعضی از سربج اشتقاق نموده‌اند که نام شمشیرگری است و گفته‌اند که مراد آن است که بینی او مثل شمشیر سربجی است در نازکی و راستی. و بعضی آن را از سراج که به معنی^۱ چراغ است گرفته‌اند که مراد آن است که بینی او مانند چراغ است در درخشیدن، و این هر دو دور است. و بعضی گفته‌اند که اسم مفعول است از سَرَجَ اللَّهُ وَجْهَهُ، به معنی حَسَنَهُ وَبَهَّجَهُ. و نموده‌اند که سَرَج به معنی حَسَن؛ و بَهَج لغتی است که تازه در میان عربان به هم رسیده و آن را به تکلف مذکور از سراج به معنی چراغ، متأخرین عرب اشتقاق نموده‌اند. پس همان تکلف مذکور در این لفظ خواهد بود.

مخالفت قیاس

و مخالفت قیاس آن است که کلمه بر خلاف قانونی باشد که از تتبع لغت عرب و صرف^۲ مستفاد است. چون اجلل بدون ادغام در این قول شاعر^۳ که:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجَلِّ أَنْتَ مَلِيكُ النَّاسِ رِيًّا فَأَقْبَلِ^۴

یعنی: شکر مر خدای بزرگ را گویم که پادشاه مردمی ای ریا. و ریا نام مردی است از پادشاهان عرب. چه، قاعده در مفردات کلام عرب آن است که هرگاه دو حرف از حروف کلمه از [یک]^۵ جنس باشند، اول را ساکن و در ثانی ادغام کنند. و اگر گویی که ابی یأبئی نیز باید غیر فصیح باشد، چه این نیز بر خلاف قاعده کلمات عرب است، زیرا که فتح عین در فعل مضارع مفتوح العین مشروط است به آنکه عین الفعل یا لام الفعل او حرف حلق باشد و حال آنکه در قرآن مجید واقع است. جواب می‌گوییم که ابی یأبئی اگر چه شاذ و خلاف قاعده است، اما شاذی است که در کلام فصحا و بلغا واقع است، پس گویا که از قاعده مستثنی است و مخّل فصاحت نیست. و بر این قیاس بعضی از شواذ که در کلام عربان قُح واقع است.

۱. از اینجا به بعد متن نسخه تبریز - که نسخه اصل نیز هست - شروع می‌شود.

۲. مر: لغت و صرف.

۳. دت: در این قول که ...

۴. این بیت مطلع قصیده‌ای از ابی النجم العجلی است که در آن اشیای زیادی را وصف کرده است.

۵. اصل: از جنس باشند.

کراهت در سمع

و کراهت در سمع ناگواری اوست در گوشها، و آن نیز ذوقی است. مانند جرشی که به معنی نفس است در قول متنبی که در مدح سیف الدوله - که کنیت او^۱ ابوالحسن و نامش علی بوده - گفته:

مبارکُ الاسمِ أغرُّ اللَّقَبِ کریمُ الجرشی شریفُ النَّسَبِ
چه گوشها را از شنیدن لفظ جرشی بد می آید.

و اکثر گفته اند که خلوص از کراهت در سمع ناشی از غرابت است و خلوص از غرابت چون اعتبار شده بس است. و این حرف غلط است. چه اگر فرض کنیم که جرشی را فصحا و بلغا در کلام خود بسیار استعمال کنند باز همان ناخوشی دارد. و بسیار از الفاظ غریبه باشد که گوشها را از شنیدن آن خوش آید، پس غرابت و کراهت در سمع نه عین یکدیگرند و نه متلازمان. و چون مخّل فصاحت است پس ذکر خلوص از آن ضرور است.

فصاحت کلام

حالتی است عارض کلام که منشأش خلوص آن کلام است از ضعف تألیف و تنافر کلمات و تعقید به شرط فصاحت کلمات.

ضعف تألیف

آن است که تألیف اجزای کلام بر خلاف قانونی باشد که مشهور است در میان محققین ثحات، هر چند بعضی از ایشان آن را تجویز نموده باشند مانند إضمار قبل از ذکر لفظاً و رتبه که فصیح نیست مطلقاً، هر چند که اخفش و ابن جَنّی آن را تجویز نموده اند در صورتی که متصل شود به فاعل ضمیری که راجع است به مفعول مؤخر، چون ضرب غلامه زیدا.

۱. اصل: که کنیت ابوالحسن ...

تنافر کلمات

آن است که [کلمات^۱] بر وجهی باشند که اجتماعشان موجب ثقل باشد هر چند که کل واحد از آنها ثقیل نباشد، چون اجتماع لفظ قُرب با قَبْرَه و حرب و تکرار آنها، چنانچه در این بیت است که:

وَقَبْرِ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرِ وَلَيْسَ قُورَبٍ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرِ^۲

در عجایب المخلوقات ذکر کرده‌اند که، شبی حرب بن امیه در بیابانی تنها می‌رفت. هاتفی آواز داد و بانگی بر او زد^۳، او از ترس بمرد و جَنیان او را در همان بیابان دفن نمودند. و آن هاتف آن بیت را در میان قبیله او خواند. قَفْرِ بیابانی را گویند که بی آب و علف باشد. و این بیت در نهایت ثقل است. و گاه هست که ثقل به این مرتبه نیست، چنانچه ابو تمام گفته است:

كَرِيمٌ مَتَى أَمَدَحُهُ أَمَدَحُهُ وَالْوَرَى مَعِيَ وَإِذَا مَا لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَخَدِي^۴

جمله والوری معی حال است از فاعل لمته^۵. یعنی: کریم است ممدوح من، که هرگاه او را مدح کنم مدح خواهم کرد و حال آنکه خلائق شریک من خواهند بود در مدح او، به سبب اشتهار صفات جمیله او، و اگر او را مذمت کنم مذمت خواهم کرد در حالتی که منفرد و تنها باشم در مذمت او و دیگری شریک من نشود در مذمت او به سبب عدم استحقاق او، مذمت را.

و بعضی گفته‌اند که از جمله تنافری که منافی فصاحت است ذکر کلمه‌ای است با کلمه دیگر که مناسبتی با او نداشته باشد، چون جمع کردن سطل با قنديل و مسجد نسبت به حمامی، و این غلط است. چه، از این قبیل مخَلّ فصاحت است نه بلاغت^۶. چه، منشأ

۱. اصل و دت: آن است که بر وجهی باشند ...، مر: کلمات آن.

۲. در برخی کتب از جمله جامع الشواهد آن را به یکی از افراد جن نسبت داده‌اند که بر سر قبر حرب سروده است.

۳. مر: هاتفی یعنی جَنّی بانگی بر وی زد...

۴. از ابیات ابوتمام طایی.

۵. ی: از فاعل امدحه و واو حالیه است و وحدی نیز حال است از فاعل لمته... آمده ولی در اصل و دت مطابق متن است.

۶. دت: مخَلّ فصاحت است نه بلاغت. مر: تنافر کلمات است که مخَلّ به بلاغت است نه تنافر کلمه که منافی فصاحت است. در حاشیه نیز: تنافری مخَلّ بلاغت است نه فصاحت.

تنافر، ثقل است و این اجتماع موجب ثقل هیچ یک از این کلمات نمی شود. و حق آن است که مطلقاً منافی بلاغت نیز نباشد. چه، بسیار است که اجتماع چنین کلماتی موجب زینت کلمات می شود به سبب ادعاء مناسبتی میانه آنها چون:

ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِيَهْجَتِهَا شَمْسُ الصُّحَى وَأَبُو إِسْحَقَ وَالْقَمَرُ^۱

یعنی: سه چیز است^۲ که دنیا از^۳ ایشان روشن است، آفتاب چاشتی و ابواسحاق ماه.

تعقید

و تعقید که مصدر فعل مجهول است به معنی مُعَقَّد بودن کلام، آن است که کلام ظاهر الدلالة بر مقصود نباشد و این بر دو قسم است: لفظی و معنوی.

تعقید لفظی

آن است که منشأ عدم ظهور دلالت، نقصانی باشد که در ترتیب الفاظ واقع شده به سبب تقدیم لفظی که باید مؤخر باشد یا تأخیر لفظی که باید مقدم باشد یا حذف کلمه‌ای که قرینه^۴ او نباشد، و یا اِضمار در موضع اسم ظاهری یا وقوع فاصله در میان مبتدا و خبر یا میان صفت و موصوف یا میان بدل و مبدل منه و غیر اینها، از اموری که موجب صعوبت فهم مقصود باشند.

و بعضی گمان کرده‌اند که منشأ تعقید همین ضعف تألیف است و اعتراض کرده‌اند که با وجود ذکر خلوص از آن احتیاج به ذکر خلوص از این نیست و این اعتراض بی صورت است. چه، ممکن است که سبب تعقید اجتماع چند چیز باشد که هر يك از اینها^۵ موافق قانون^۶ شایع الاستعمال باشد در کلام عرب، اما مجموع آنها باعث صعوبت فهم مقصود

۱. از اشعار محمد بن وهب حمیری است که در مدح المعتصم بالله سروده است.

۳. مر: نور.

۲. ی: کس، مر: کسند.

۵. دت: آنها.

۴. دت، مر: بر او.

۶. مر: قانون و ...

باشد. چنانچه فرزددق در مدح ابراهیم بن هشام بن اسماعیل مخزومی که خال هشام بن عبدالملک است گفته^۱ که (شعر):

وَمِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلَكًا أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبَوْهُ يُقَارِبُهُ

یعنی: در میان مردم کسی مشابه او نیست، مگر کسی که خدای تعالی پادشاهی به وی داده، چنان کسی که پدر مادر او پدر ابراهیم ممدوح است، یعنی نیست دیگری مگر^۲ خال ابراهیم که عبارت از هشام است. و بیرون آوردن این معنی مقصود از این بیت در غایت اشکال است، به اعتبار تعقید آن^۳، و منشأش تقدیم و تأخیر و فصل بسیار است، چه مِثْلُهُ اسم ما و فی الناس خبر اوست. و حَيٌّ بدل است از مِثْلُهُ و جمله یُقَارِبُهُ صفت حَيٌّ است و الْأُمْلَكُ مستثنی است از حَيٌّ و أَبُو أُمِّهِ مبتدا و أَبَوْهُ خبر اوست، و این جمله صفت مملک است و فاصله شده میان مبتدا و خبر یعنی ابو امه ابوه، اجنبی که آن حَيٌّ است و میان موصوف و صفت یعنی حَيٌّ و یُقَارِبُهُ أَبَوْهُ که اجنبی دیگر است^۴، مستثنی یعنی الْأُمْلَكُ مقدم شده بر مستثنی منه که حَيٌّ است.

و بعضی از این امور اگر چه در کلام فصحا شایع است و به قواعد عربیت جایز است لیکن اجتماع همه باعث صعوبت فهم مقصود شده.

و اگر گویی که ممکن است که الْأُمْلَكُ مستثنی از مِثْلُهُ باشد نه از بدل او که حَيٌّ است. پس تقدیم مستثنی بر مستثنی منه لازم نمی آید، می گوییم: اگر چنین می بود بایستی که مرفوع بر بدلیت باشد از مستثنی منه چه مستثنی هرگاه بعد از^۵ الْأ و در کلام منفی و مستثنی منه مذکور باشد مختار، بدلیت اوست از مستثنی منه هر چند که نصب او بر استثنائیت نیز جایز است و مختار نزد فصحا و بلغا لازم الامتثال است. و مُمْلَكًا منصوب وارد شده، پس معلوم می شود که مستثنی از آن نیست بلکه مستثنی از بدل اوست که حَيٌّ است و به اعتبار تقدیم بر مستثنی منه لازم النصب است.

۲. اصل و دت: فاقد مگر، ی: مگر، مر: یعنی مگر خال.

۱. اصل: عبدالملک است که ...

۳. مر: فاقد به اعتبار تعقید آن.

۴. مر: یعنی و یقاربه ابوه اجنبی واقع شده که آن ابوه است.

۵. مر: بعد از آن.

تعقید معنوی

و تعقید معنوی منشأش خللی است که واقع می‌شود در انتقال ذهن از معنی لغوی کلمه‌ای از کلمات کلام به معنی مجازی که مقصود است. از آن به سبب اراده‌ی لوازم بعیده که محتاج به وسایط بسیار بوده باشد به اخفای قرآینی که دلالت بر مقصود دارد. چنانکه عباس بن احنف گفته (شعر):

سَأَطْلُبُ بَعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرَبُوا وَ تَسْكُبَ عَيْنَايَ الدُّمُوعَ لِتَجْمُدَا

یعنی: نفس خود را باز می‌دارم بر صبر بر مفارقت شما و به سبب آن، حزن و اندوه می‌برم تا به حدی که سرشک از دیده‌های من بریزد، شاید که وصال شما نصیب من شود و فرح و سرور مرا حاصل گردد، که اَلْصَّبْرُ مُفْتَاحُ الْفَرَجِ وَمَعَ كُلِّ عُسْرٍ يُسْرًا^۱.

شیخ عبد القاهر در دلایل الاعجاز چنین تفسیر این بیت نموده: پس «سین» سَأَطْلُبُ بنابراین برای تأکید است، چه توطین نفس بر صبر بالفعل است نه در زمان استقبال.

و بعضی گفته‌اند که معنی آن است که من بعد از این آرزوی مفارقت شما و آرزوی گریستن می‌کنم، به سبب حزن بر مفارقت شما، شاید که نقیض آن، که وصال شماست و فرح و سرور به سبب دیدن شما حاصل شود. چه، عادت زمانه است که خلاف مطلب این کس را برمی‌آورد. و بعضی اعتراض نموده‌اند که عادت زمانه این است که نقیض مطلب واقعی را برآورد نه نقیض آنچه اظهار کنی که مقصود من است. هر چند که نقیض مطلب تو باشد، و پوشیده نیست که از این قبیل اعتراضات بر مقاصد شعری بی‌صورت است، چه مدار شعر بر خیالات لطیفه‌دقیقه است هر چند که اصلی نداشته باشد. و این معنی نیز خیال لطیفی است، گو واقعی نباشد. و بنابراین معنی سین بر معنی ظاهر خود باقی و تَسْكُبُ منصوب است به تقدیر اِنْ مَصْدَرِيهِ، تا آنکه عطف بر بَعْد الدار باشد که مفعول اَطْلُبُ است. و در هر یک از این دو معنی جمود عین را که به معنی بسته شدن آب چشم است و نیامدن اشک هنگام گریستن، استعمال نموده در معنی فرح و سرور و آن نیز دلالت بر این معنی ندارد مگر به تکلف بسیار.

و صاحب بن عباد در فصاحت کلام اعتبار نموده خلوص از کثرت تکرار کلمه و تابع

۱. دت: و ان مع العسر يسراً.

اضافات - یعنی اضافه‌های پی در پی - را. و اما کثرت تکرار چنانچه ابوالطیب متنبی در تعریف اسبی گفته:

و تُسْعِدُنِي فِي غَمْرَةٍ بَعْدَ غَمْرَةٍ سَبُوحٌ لَهَا مِنْهَا عَلَيْهَا شَوَاهِدُ

یعنی^۱: مددکار من است در شدتهای بسیار، اسب تندروی که مرا و راست از خودش بر خودش گواهان.

تتابع اضافات

و تتابع اضافات چون شعر ابن بابک (شعر):

حَمَامَةٌ جَرَعِي حَوْمَةِ الْجَنْدَلِ اشْجَعِي فَأَنْتِ بِمَرْأَى مِنْ سُعَادٍ وَ مَسْمَعِ

چه حمامه مضاف شده به جرعی که نام بیابان ریگ است،^۲ و همچنین حومه مضاف به جندل که عبارت از زمین سنگلاخ است، و سعاد نام زنی است و در مطلق حبیبه استعمال می‌شود از باب استعاره.

یعنی ای کبوتر ریگستانی که در میان سنگستان است، بنال که تو در جایی که حبیبه من تو را می‌بیند و آواز تو را می‌شنود.

و ایضاً گفته‌اند که تتابع اضافات جایز نیست مگر در مقام هجو چون قول شاعر:

يَا عَلِيُّ بْنَ حَمْزَةَ بْنَ عَمَّارَةَ أَنْتَ وَاللَّهِ ثُلُجَّةٌ فِي خِيَارِهِ^۳

و از این حرف معلوم می‌شود که تتابع اضافاتی که منافی فصاحت می‌دانند اعم است از اینکه اضافات پی در پی باشد، بی‌توسط چیزی در میانه آنها یا نه، چه در این بیت [ابن]^۴ واسطه شده در میان هر دو مضاف. و حق آن است که تکرار بسیار و تتابع اضافات منافی فصاحت نیستند. و چون چنین باشد و حال آنکه از افصح فصحا، محمد مصطفی - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - منقول است که آن حضرت در تعریف حضرت یوسف - علیه السلام - چنین فرمود که:

۱. ی و مر: چه سه ضمیر ایراد نموده که هر سه راجع به سبوح می‌شود و آن اسب تندرو است یعنی ...

۲. مر: و جرعی مضاف شده به حومه که معنی معظم و وسط چیزی است.

۳. از اشعار صاحب بن عباد در هجو علی بن حمزه.

۴. اصل: فاقد ابن.

الکریم بن الکریم بن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم. و در قرآن مجید نیز واقع شده مثل کریمه «ذَابَ قَوْمُ نُوحٍ»^۱ و «ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا»^۲، «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»^۳، بلکه می توان گفت که موجب زینت کلام است. و مؤید این، آنکه از جمله محسنات بدیعیه شمرده اند اطراد را، و آن این است که در مدح نام ممدوح و نامهای پدران او به ترتیب ولادت مذکور شود و این لازم دارد کثرت تکرار و تتابع اضافات را چنانچه گفته شده:

إِنْ يَقْتُلُوكَ فَقَدْ ثَلَّثَ عُرْوَتَهُمْ بِعُتَيْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ شِهَابٍ^۴

یعنی: اگر ایشان اراده قتل تو نمایند حق با ایشان است. چه، تو خانه های ایشان را خراب کرده ای به سبب قتل سرکرده ایشان یعنی عتیبه پسر حارث پسر شهاب. و شیخ عبدالقاهر گفته اگر تتابع اضافات موجب ثقل باشد منافی فصاحت است و الا فلا.

فصاحت متکلم

ملکه ای است که متکلم به سبب آن قادر باشد به ایراد لفظ فصیح، خواه در مفرد و خواه در مرکب.

بلاغت کلام

مطابقه آن است با مقتضای حال با فصاحت آن کلام.

مقتضای حال

و مراد از حال چیزی است که داعی آن است که متکلم کلام را بر وجهی مخصوص

۱. الغافر / ۳۱. ۲. مریم / ۲.

۳. الشمس / ۹ - ۶.

۴. از ابیات ربیعة بن ابی ذواب در خطاب به فرزند مقتول خود.

ایراد نماید، پس مقتضای حال همان وجه مخصوص است. مثلاً هرگاه مخاطب منکر قیام زید باشد، حال او مقتضی آن است که متکلم قیام زید را به عنوان تأکید ایراد نماید تا رفع انکار مخاطب نماید^۱، و تأکید حکم، مقتضای حال است. پس اگر در این مقام متکلم بگوید: «قام زید» بدون تأکید، این کلام بلیغ نخواهد بود و اگر بگوید «ان زیداً لقائم» بلیغ خواهد بود. و حال اعم است از حالتی که در واقع مقام تکلم می باشد - و آن را ظاهر حال می نامند - یا حالتی که متکلم^۲ در آن مقام اعتبار نموده، چون صورتی که متکلم، مخاطب منکر را به منزله غیر منکر گیرد و کلام را غیر مؤکد بیاورد.

بدان که افراد کلام را حالات مختلفه می باشد به اعتبار مقامات متفاوت. مثلاً مقام انکار مخاطب مغایر است با مقام تردد او و خُلُو ذهن او از این حکم. و همچنین مقام تنکیر او مغایر است با مقام تعریف، و مقام اطلاق مغایر است با مقام تقیید، و مقام تقدیم مغایر است با مقام تأخیر، و مقام ذکر مغایر مقام حذف، و مقام فصل غیر مقام وصل است، و مقام تعبیر از مقصود به طریق حقیقت مقابل مقام تعبیر از اوست به طریق مجاز مرسل یا استعاره یا کنایه، بر این قیاس باقی مقامات و احوالات مختلفه که - ان شاء الله تعالی - در علم معانی و بیان دانسته خواهد شد.

مراتب بلاغت کلام

و بلاغت کلام مراتب متفاوتی می دارد به اعتبار مطابقت آن با مقتضیات احوال. چه، یک کلام را احوال مختلفه می باشد و هر حالی مقتضای چیزی است. اگر رعایت مطابقت کلام با جمیع آن مقتضیات شود آن کلام در غایت مراتب بلاغت خواهد بود، و اگر رعایت بعضی^۳ بشود آن کلام در بلاغت مختلف می شود به حسب قلت و کثرت احوالاتی که رعایت مطابقت با آنها شده. و اگر رعایت مطابقت با هیچ یک از آن احوال نشود آن کلام در اصل بلیغ نخواهد بود و به اعتقاد بلغا چنین کلامی از قبیل اصوات حیوانات است، هر چند که مشتمل بر فصاحت بوده باشد. و بلاغت دو مرتبه می دارد: يك مرتبه آن است که

۱. اصل: فاقد نماید، دت: نماید، مر: بشود.

۲. اصل: فاقد متکلم، دت و مر: متکلم.

۳. مر: بعضی از آنها.

مقدور بشر است و آن مرتبه نیز مراتب دارد. چه، کلام بلغا تمام در يك مرتبه نیستند، چنانچه ظاهر است. و مرتبه دوم بلاغت، بلاغتی است که خارج است از طاقت^۱ بشریت و آن را حدّ اعجاز می‌نامند، و این نیز مراتب متفاوت می‌دارد ولیکن جمیع آن از قدرت بشری بیرون است و نِعَمَ مَا قِيلَ (شعر):

در کلام ایزد بی‌چون که وحی منزل است

کی بود «تَبَّتْ» یداً مانند یا «أَرُضُ ابْلَعِي»

بلاغت متکلم

ملکه‌ای است که متکلم به سبب آن قادر باشد بر ایراد کلام بلیغ. و دانسته شد که قواعدی که دخی در فصاحت دارد به غیر از تعقید معنوی، از علم لغت و صرف و نحو - که در کتب مفصله مسطور است - معلوم می‌شود^۲ و تعقید معنوی از علم^۳ بیان. [و آنچه در بلاغت دارد]^۴ از این دو علم - که معانی و بیان است و در این رساله مذکور می‌شود - مستفاد است. و بعضی از احوالات هست که موجب زینت کلام است و دخل در بلاغت ندارد و آنها در فن دیگر که فن بدیع است مفهوم می‌شود، پس آن نیز در این رساله ایراد می‌شود، تا آنکه بعد از تتبع لغت و صرف و نحو، دیدن این رساله موجب حصول بلاغت شود. پس مقصود بالذات در این رساله سه فن است: معانی و بیان و بدیع.

۲. دت: است.

۱. مر: قدرت.

۴. بنابر ضرورت از نسخه دت نقل شد.

۳. دت: فاقد از علم بیان.

الفن الاول^۱

علم معانی

فن اول در بیان علم معانی است و آن اصول و قواعدی است که از تتبع آنها ظاهر می شود احوالات لفظ عربی، چنان احوالی که رعایت آن موجب مطابقه لفظ با مقتضای حال بوده باشد.

بدان که لفظ عربی را احوال مختلفه می باشد که بعضی از آنها عارض بنای کلمه می شود و آنها در علم صرف دانسته می شود مانند اعلال و ادغام و التقاء ساکنین و امثال آنها. و بعضی دیگر عارض کلمه می شوند من حیث الاعراب و البناء. چون رفع فاعل و نصب مفعول و مانند آن، و آنها در علم نحو مذکور می گردد. و بعضی عارض^۲ می شوند به جهت رعایت مطابقه کلام با مقتضای حال مانند ذکر و حذف و تقدیم و تأخیر و اشباه آن، و آنها در فن معانی دانسته می شود. و بعضی از آنها عارض الفاظ می شوند، جهت محافظت از غلط در تعبیر مقصود مانند احوال انواع استعارات و مجازات و کنایات و امثال آن، و آنها از فن بیان معلوم می شود. و برای تزیین کلام و آنها حواله به فن بدیع است، چنانکه خواهد آمد.

و کلامی که مقصود، مطابقه اوست با مقتضای حال بر سه قسمت است: مرکب ناقص و خبر و انشا. چه، در کلام ناچار است از نسبتی، و آن نسبت یا تامه است یا غیر تامه یعنی به حیثیتی است که هرگاه متکلم ساکت شود مخاطب انتظار چیزی دیگر نکشد، مانند

۲. مر: عارض کلمات.

۱. دت: فن اول.

«زید قائم» یا چنین نیست، مانند «الحيوان الناطق» و «غلام زید» چه، اگر متکلم از او ساکت شود، مخاطب انتظار چیزی از برای او می‌کشد.

اول را (زید قائم) مرکب تام می‌گویند و ثانی را (الحيوان الناطق) مرکب ناقص توصیفی یا تقيیدی.

اقسام مرکب تام

و مرکب تام بر دو قسم است: انشا و خبر.

مرکب تام خبری - کلام خبری

چه، در مرکب تام اگر آن نسبتی که در ذهن متکلم است و از او تعبیر به این کلام نموده واقعی داشته باشد که توان این نسبت ذهنیه را به آن سنجید - [به عنوان]^۱ مطابقه و عدم مطابقه - و مقصود آن نسبت خارجیه باشد آن کلام را خبری گویند، چون «زید قائم». چه، قطع نظر از صورت ذهنیه متکلم کرده، میان زید و قیام در خارج نسبتی هست ایجابی یا ذهنی^۲. و صورت ذهنیه متکلم که از آن تعبیر به زید قائم نموده می‌توان گفت مطابق آن نسبت خارجیه است اگر هر دو ثبوتی یا سلبی بوده باشد، یا مطابق آن نباشد، در این صورت که یکی ثبوتی و دیگری سلبی باشد.

مرکب تام انشائی - کلام انشائی

و اگر آن صورت^۳ ذهنیه واقعی چنین نداشته باشد بلکه مقصود از این کلام ایقاع آن نسبت در خارج باشد آن کلام را انشائی گویند، مانند بعث و اشتربت که از بايع و مشتری حال بيع صادر می‌شود. چه، مقصود ایشان از این دو عبارت ایقاع بيع و شری است در خارج، و آنها علت وقوع اینهايند و به سبب آنها در واقع مبيع منتقل می‌شود به مشتری و

۱. اصل و مر: فاقد به عنوان، دت و ی: به عنوان.

۳. مر: نسبت.

۲. دت و مر: سلبی.

ثمن به بایع. و مقصود در آن نسبت خارجیّه نیست هر چند که در نفس الامر میان بایع و بیع نسبت خارجی هست که توان نسبتی که از بیعُ مستفاد است به آن سنجید به مطابقه و لامطابقه، لیکن آن نسبت مقصود نیست، پس می تواند که مقصود از لفظ بیعُ خبر باشد از بیع سابقی، و می تواند مقصود از او ایقاع بیع باشد به همین لفظ. و بنابر اول، خبر خواهد بود و برثانی، انشا. و انشا احتمال صدق و کذب نمی دارد. چه، ملاحظه نسبت خارجیّه در آن نمی شود تا آنکه توان گفت این نسبت ذهنیه مطابق اوست یا نه.

احوالات علم معانی

واحوالات علم معانی به حکم استقرا منحصر است در هفت باب.

باب اول

در بیان احوالات اسناد تام

و این باب مشتمل بر دو فصل.

فصل اول

در بیان احوال اسناد خبری

و آن نسبت چیزی است^۱ بر چیزی دیگر بر وجهی که متضمن ثبوت آن از برای این یا سلب این از آن بوده باشد. و دانسته شد که احتمال صدق و کذب مخصوص است به خبر و در انشا نمی باشد، و از این جهت در تعریف خبر گفته اند که آن کلامی است محتمل الصدق و الکذب. و مشهور بین الجمهور آن است که صدق خبر عبارت است از مطابقه نسبت خبر با واقع، و کذب آن عبارت است از عدم مطابقه آن با واقع، و اعتقاد متکلم دخل در صدق و کذب ندارد. و نظام را عقیده آن است که در صدق و کذب، اعتقاد متکلم معتبر است و صدق خبر مطابقه اوست با اعتقاد متکلم^۲ هر چند که مطابق واقع نباشد و کذب آن عبارت است از عدم مطابقه آن با اعتقاد متکلم، هر چند

۱. دت و مر: به.

۲. به احتمال قوی قسمتی از عقیده نظام در نسخه اصل افتادگی دارد که با توجه به نا مفهوم بودن مطلب، از نسخه دت نقل کرده ایم. عقیده نظام در نسخه ی چنین آمده است: نظام را عقیده آن است که در صدق و کذب، اعتقاد متکلم منظور است نه واقع و صدق عبارت است از مطابقه خبر با اعتقاد متکلم هر چند که مطابق واقع نباشد و کذب عبارت است از عدم مطابقه آن با اعتقاد متکلم هر چند که مطابق واقع باشد. در مر نیز به همین صورت آمده است.

که مطابق واقع باشد. پس اگر کسی اعتقاد داشته باشد که آسمان در جهت تحت است نه فوق، و گوید که السماء فوقنا دروغ گفته خواهد بود. و [اگر] ^۱ بگوید که السماء تحتنا صادق خواهد بود و استدلال نموده به این آیه کریمه که «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» ^۲.

یعنی: هرگاه منافقان بیایند به نزد تو، ای محمد - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - می‌گویند که ما گواهی می‌دهیم که تو پیغمبر خدایی و خدای تعالی می‌داند که تو پیغمبر اویی و خدا گواهی می‌دهد که منافقان دروغ‌گویند. و گفته ^۳ که خدای تعالی منافقان را کاذب نامیده در این قول ^۴ که إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ، و این خبر مطابق واقع است و مطابق اعتقاد ایشان نیست. پس اگر کذب خبر به اعتبار عدم مطابقت با واقع باشد، تکذیب منافقان بی‌صورت خواهد بود و اگر به اعتبار عدم مطابقت با اعتقاد متکلم باشد تکذیب، صحیح خواهد بود. و جواب گفته‌اند که اگر منافقان را کاذب می‌نامند ^۵ در قول ایشان که إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ، آنچه گفتند لازم می‌آید، و حال آنکه چنین نیست بلکه تکذیب ایشان نموده در آن خبری که مستفاد است از قول ایشان که نشهد است. یعنی منافقان کاذبند در این خبر که آنچه می‌گوییم ما که تو پیغمبری از روی صمیم قلب و خلوص اعتقاد است. چه، خبری که کسی دهد و از روی اعتقاد نباشد شهادت نخواهد بود. و چرا ما تکذیب را به آن خبری که ضمناً از نشهد فهمیده می‌شود [راجع نمودیم] ^۶ نه بر اصل نشهد، چه، نشهد اگر چه به حسب لفظ خبر است اما آن را در مقام انشای ایمان می‌گفتند نه اخبار از ایمان سابق. و بر تقدیر تسلیم که تکذیب راجع باشد به إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ - چنانچه معتقد نظام است - باز لازم نمی‌آید که کذب خبر به اعتبار عدم مطابقت با اعتقاد باشد، چه می‌تواند بود که مراد این باشد که منافقان به اعتقاد خود کاذبند در این خبر که تو پیغمبر خدایی. چه، این خبر به اعتقاد منافقین مطابق واقع نیست. و مراد این نیست که در واقع کاذبند تا آنچه او گفته آید لازم آید. و بعضی جواب دیگر گفته‌اند و آن این است که بخاری در صحیح خود روایت کرده از زید بن ارقم که گفت: شنیدم که عبدالله بن اُبَیِّ

۱. اصل: فاقد اگر.

۲. المنافقون / ۱.

۳. دت: نظام گفته است.

۴. مر: قول ایشان.

۵. دت: نامید، مر: می‌نامیده.

۶. اصل: فاقد راجع نمودیم، مر: برگردانیم.

سلول [در بعضی از غزوات با منافقان]^۱ می‌گفت که شما انفاق می‌کنید بر جمعی که نزد پیغمبر خدایند، تا آنکه ایشان از دور و کنار او متفرق شوند، و اگر ما برگردیم به مدینه بیرون خواهد کرد عزیزترین ما [ذیلترین]^۲ را، یعنی مسلمین را. و زید گوید چون من این حرف شنیدم به عمّ خود نقل کردم و او به خدمت رسول خدا - صلی الله علیه و آله - عرض نمود. پس آن حضرت مرا طلبید و از من تفتیش این خبر نمود، و من نیز به خدمت آن حضرت آنچه شنیده بودم عرض کردم. پس آن حضرت کس به طلب عبدالله بن اُبی و اصحاب ایشان فرستاد و با ایشان این حرف را در میان آورد، و ایشان قسم خوردند که این حرف را نگفته‌ایم. و زید گوید که رسول - صلی الله علیه و آله - تکذیب من نمود و فرمودند که: تو افترا به عبدالله اُبی و اصحاب او بسته‌ای، و آن حضرت تصدیق عبدالله بن اُبی و اصحاب او نمودند. زید گوید که به این علت مرا غم و اندوه بسیار روی داد که هرگز اندوهی چنین به من نرسیده بود، رفتم و به خانه خود نشستم و عمّ نیز به من اعتراض کرد که چرا چنین دروغی گفתי که پیغمبر تکذیب تو کند و بر تو خشم گیرد. پس خدای تعالی به جهت تصدیق من و تکذیب منافقان سوره کریمه «اذا جاءك المنافقون» را به آن حضرت فرستاد. پس آن حضرت مرا طلبید و این سوره را بر من خواند و فرمود: ای زید به درستی که خدای تعالی تصدیق تو فرموده. و بر تقدیر صحت این روایت ممکن است که کاذب شمردن خدای تعالی، منافقان را در قسم و خبری باشد که می‌گفتند ما این حرف را نگفته‌ایم، و بنابر این دو قول واسطه میان صدق و کذب نمی‌باشد و خبر منحصر است در صادق و کاذب.

و جاحظ در صدق و کذب، مطابقه و لامطابقه با واقع و اعتقاد متکلم هر دو را اعتبار نموده. و بنابر این واسطه میان صدق و کذب به هم می‌رسد. چه، خبر مطابق واقع است یا نه و بر هر تقدیر مطابق اعتقاد است یا نه، با تحقق اعتقاد، یا در اصل متکلم اعتقادی ندارد، پس شش احتمال یافت می‌شود:

اول: آنکه خبر مطابق واقع باشد و متکلم نیز اعتقاد به مطابقه آن با واقع داشته باشد و

۱. اصل: فاقد در بعضی از غزوات با منافقان.

۲. اصل: فاقد ذیلترین، مر: عزیزترین ما یعنی منافقین ذیلترین شما یعنی مسلمانان را.

این را صدق نامند.

دوم^۱: آنکه مطابق واقع نباشد و متکلم نیز اعتقاد به لامطابقه داشته باشد و این را کذب نامند.

سیوم: آنکه مطابق واقع باشد و متکلم اعتقاد (به) مطابقه آن با واقع نداشته باشد، چنانکه هرگاه اشعری مذهبی گوید: افعال العباد مخلوقه لهم، چه، ایجاد نمودن عباد افعال خود را اگر چه مطابق واقع است لیکن متکلم اشعری اعتقاد به آن ندارد. چهارم: آنکه مطابق واقع باشد لیکن متکلم اعتقاد مطابقه و لا مطابقه آن با واقع نداشته باشد، بلکه در اصل در آن حکم اعتقادی نداشته باشد.

پنجم: آنکه خبر مطابق واقع نباشد اما متکلم اعتقاد به لامطابقه نداشته باشد بلکه به اعتقاد او آن خبر مطابق واقع باشد چنانکه اشعری گوید: افعال العباد مخلوقه الله تعالی، چه، اگر چه ایجاد نمودن حق، سبحانه و تعالی، افعال عباد را مطابق واقع نیست اما به اعتقاد متکلم مطابق واقع است.

ششم: آنکه آن خبر مطابق واقع نباشد و متکلم در اصل در آن حکم اعتقادی نداشته باشد و بنابر تفسیر جاحظ، چهار احتمال دیگر^۲ نه صدقند و نه کذب. پس واسطه میان خبر صادق و خبر کاذب خواهد بود و استدلال نموده بر تحقق واسطه به آیه کریمه «أَفَرَأَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جُنَّةٌ»^۳. چه، کفار قریش که فصحا و بلغا و عارف به لغت عرب بودند، حصر نمودند اخبار پیغمبر را - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - به حشر و نشر، در افترا که به معنی کذب است و اخباری که در حال جنون باشد و اخبار حال جنون کذب نمی تواند بود، به اعتبار آنکه قسیم افترا شده و صدق نیز نمی تواند بود، چه کفار اعتقاد به صدق آن حضرت نداشتند تا آنکه آنجا حصر کلام او نمایند در صدق و کذب. و گفته که به اعتقاد کفار اخبار پیغمبر - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ - داخل قسم ششم است که مذکور شد. و جواب گفته اند که اخبار حال جنون در اینجا داخل کذب است و اینکه جاحظ گفته که کذب نمی تواند بود به اعتبار آنکه در مقابل کذب واقع شده غلط است، چه در مقابل

۲. دت: اخیر، مر: آخر.

۱. دت و مر: دوم.

۳. سبا / ۸.

افترا افتاده نه در مقابل کذب؛ و افترا مطلق کذب نیست بلکه کذبی است که از روی عمد و قصد واقع شود. و خبر حال جنون بنابر این کذبی است که بدون قصد باشد. پس گویا کفار قریش اخبار آن حضرت را مطلقاً کاذب می‌دانند، لیکن آن را دو قسم گفته‌اند: یکی آنکه با قصد باشد و دیگری آنکه بی‌قصد باشد. و بر تقدیر تسلیم که افترا مطلق کذب باشد، قصد در اینجا مقدر است و تقدیر چنین است: «اقصد الافتراء ام به جنة» یعنی ام لم يقصد و به همان معنی بر می‌گردد. و باید دانست که مقصود متکلم غالباً از جمله خبریه افاده حکم است از برای مخاطب و «زید قائم»، غالباً وقتی گفته می‌شود که مخاطب علم به قیام زید نداشته باشد. و گاه هست که متکلم خبری می‌دهد به مخاطبی که عالم به حکم است از برای آنکه به آن مخاطب بفهماند که من نیز علم به آن حکم دارم، چنانکه هرگاه خطاب کنی به کسی که حافظ قرآن است و بگویی: «قد حفظ القرآن» به تاء خطاب، چه، مقصود از این خطاب افاده حکم نمی‌تواند بود به اعتبار آنکه مخاطب خود می‌داند که حافظ قرآن است، پس مقصود جز این نمی‌تواند^۱ بود که به او بفهماند که من نیز می‌دانم که تو حافظ قرآنی و اول را فایده خبر می‌نامند. چه، مقصود بالذات از وضع کلام خبری افاده حکمی است که از آن خبر مستفاد است و ثانی را لازم فایده خبر می‌گویند. به اعتبار آنکه هرگاه مخاطب از «زید قائم» مثلاً ثبوت قیام را از برای زید بفهمد این را نیز [التزاماً]^۲ می‌فهمد که متکلم علم دارد به ثبوت قیام زید.

و ذکر کلام خبری هرگاه مخاطب عالم به فایده خبر و لازم فایده نیز بوده باشد جایز نیست مگر در صورتی که آن، مخاطب عالم را به منزله جاهل گرداند از جهت آنکه به مقتضای علم خود عمل نکرده است پس گویی^۳ جاهل است. مثلاً هرگاه مخاطب داند که نماز واجب است و مع هذا نماز نگذارد و این را نیز داند که متکلم اعتقاد به وجوب آن دارد، و متکلم با او بگوید که «الصلوة واجبة» چه، اعتقاد مخاطب به وجوب نماز منافی ترك نماز است شرعاً، پس چون او ترك نماز کرده گویا نمی‌داند وجوب نماز را. و نظیر این مثال در قرآن مجید بسیار واقع شده چون قول خدای - عزّ و جلّ - «وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ

۱. دت: مقصود این می‌تواند بود.

۲. نسخه اصل ندارد.

۳. دت: گویا.

يَا مُوسَى قَالَ هِيَ غَضَائِي^۱ چه اخبار موسی - علیه السلام - به هی عصای در این مقام بر حقیقت نمی تواند بود، چرا که مخاطب خدای تعالی است و او دانا بود به آنچه در دست آن حضرت بود و به آنکه آن حضرت نیز عالم بوده^۲. نهایت آنکه این را از قبیل تنزیل عالم به منزله جاهل نامیدن بی ادبی است نسبت به جناب حضرت باری - تعالی شأنه -، از این جهت این را سوق معلوم، مساق غیر معلوم نامیده اند، یعنی ذکر کردن حکمی که معلوم باشد، در موضعی که باید حکم غیر معلوم مذکور شود.

و بایاد دانست که هر يك از کلام مثبت و منفی، مخاطب را یکی از چهار حالت می باشد.

یکی آنکه عالم باشد بر آن حکمی که متکلم اراده ذکر آن را دارد و [در این وقت تکلم با او]^۳ در این حکم صورت ندارد^۴، مگر آنکه مقصود متکلم افاده لازم فایده خبر بوده باشد، و اگر مخاطب علم به آن لازم داشته باشد در این صورت نیز تکلم با او در این حکم صحیح نیست، مگر از راه تنزیل آن مخاطب عالم به منزله جاهل.

دوم: آنکه آن مخاطب خالی الذهن باشد، یعنی صورت وقوع آن نسبت و لاوقوع آن نسبت به خاطرش خطور نکرده باشد.

سیوم: آنکه صورت نسبت به خاطرش در آمده باشد، لیکن شك داشته باشد در وقوع و لاوقوع آن.

چهارم: آنکه صورت نسبت به خاطرش در آمده باشد لیکن منکر وقوع یا لاوقوع آن باشد، و در این صورت تکلم متکلم با آن مخاطب بر حقیقت خود صحیح است، لیکن باید که اکتفا کند در کلام به قدر حاجت و ضرورت و زیاده بر قدر حاجت منافی بلاغت است مگر به واسطه نکته ای چند که - ان شاء الله تعالی - در بحث اطناب معلوم خواهد شد.

و قدر حاجت در خالی الذهن کلامی است که افاده ثبوت مسند از برای مسندالیه یا سلب آن از این کند بی تأکید، و آن از جمله فعلیه فهمیده می شود و بس، چه، جمله اسمیه

۲. دت: به آن است.

۱. طه / ۱۶ و ۱۷.

۳. اصل: فاقید «در این وقت تکلم با او».

۴. مر: و در این صورت مذکور شد که خطاب متکلم با او در این حکم صورتی ندارد.

با افاده آن، تأکید آن^۱ نیز می‌کند و تأکید زاید است بر قدر احتیاج در این مقام. و در صورت شك و تردد و سؤال مخاطب قدر حاجت، کلامی است که مفید حکم باشد به اندك تأکیدی که موجب رفع شك مخاطب شود و این تأکید را علمای معانی مستحسن شمرده‌اند نه واجب. نهایت آنکه مستحسنات کلام نزد بلغا به منزله واجب است و ترك آن را در کلام خود روا نمی‌دارند، و در این مقام به يك تأکید اکتفا می‌شود و زیاده نیز واقع شده. و در صورت انکار مخاطب واجب است تأکید حکم جهت رفع انکار او به یکی یا زیاده از اموری که موجب تأکید حکمند مانند اسمیت جمله و تأکید و تکریر و تصدیق آن به های تنبیه و الا و قسم و تأکید آن به نون ثقیله و خفیفه و اِنَّ و اِمَّا شرطیه، و حروف زیاده که عبارتند از اَنَّ و اِنَّ و لا و مِنْ و ما و فا و لام تأکید.

و تأکید واجب مختلف است به حسب اختلاف مراتب انکار. پس اگر مخاطب مصرّ بر انکار نبوده باشد و به سبب يك تأکید رفع انکار او شود اکتفا به آن لازم است و زیاده جایز نیست. و اگر به يك تأکید رفع انکار او نشود و محتاج به زیاده باشد به قدر احتیاج تأکید، ضرور است چنانچه حق - سبحانه و تعالی - در حکایت رسولان عیسی - علیه السلام - که به انطاکیه جهت دعوت ایشان به دین خود فرستاده بود و اهل انطاکیه تکذیب ایشان نمودند دو مرتبه و چون ایشان در مرتبه اول تکذیب نمودند رسولان را، رسولان در جواب گفتند: «إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّوَسَّلُونَ»^۲ به اعتبار اصرار ایشان در انکار و تکذیب دو تأکید در جواب ایشان مذکور است، یکی اِنَّ و دیگری اسمیت جمله. و در نوبت دوم رسولان چون غایت اصرار ایشان را در انکار یافتند و دیدند که دو تأکید رفع انکار ایشان نمی‌کند همان حکم را زیاده بر این دو تأکید، مؤکد به قسم و لام تأکید نیز نمودند در جواب گفتند که: «رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُؤَسَّلُونَ»^۳.

(ایراد کلام به مقتضای ظاهر)

در قسم اول، یعنی کلامی را که گفته شود با مخاطب خالی الذهن، کلام ابتدایی می‌گویند به اعتبار آنکه ابتداء آن کلام از متکلم صادر شده بی طلب و سؤال مخاطب.

۱. مر: آن حکم.

۲. یس / ۱۴.

۳. یس / ۱۶.

و قسم دوم، یعنی کلامی را که مخاطبش متردد و سایل باشد کلام طلبی می نامند. چه، آن ناشی از سؤال و طلب مخاطب است.

و قسم سیوم را، یعنی کلامی که با مخاطب منکر بوده باشد کلام انکاری می گویند، چه منشأش انکار مخاطب است. و ایراد کلام بر وجهی که مقتضای آن سه مقام باشد یعنی خالی از تأکید در قسم اول و با تأکید استحسانی در قسم دوم و تأکید وجوبی در سیوم مسمی است به اخراج کلام علی مقتضی الظاهر یعنی ذکر کردن کلام بر وجهی که مقتضای حال است.

(ایراد کلام خلاف مقتضای ظاهر)

و گاه هست که بلغا و فصحا کلام خود را بر وجهی می آورند که مخالف مقتضای ظاهر حال است برای نکته ای، چنانچه مخاطب خالی الذهن را به منزله متردد و سایل می گیرند و کلام را مؤکد می نمایند به تأکید استحسانی، در صورتی که پیش از ذکر کلام چیزی گذشته باشد که مخاطب تواند که از آن استنباط حکم آن کلام نموده، و به این اعتبار گویا منتظر است که متکلم ذکر آن کلام نماید و گویا سؤال می کند که این حکم چنین است یا نه چون کریمه « وَ اضْعِ الْفَلْکَ بِاَعْيُنِنَا وَ وَحِّينَا وَ لَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِيْنَ ظَلَمْتُمْ اِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ ^۱ » . چه، از نهی الهی حضرت نوح - علیه السلام - را از شفاعت امت خود جهت رفع عذاب دنیوی از ایشان، و از امر به ساختن کشتی چون چنین مستنبط باشد که عذابی که بر ایشان نازل شود از جنس غرق باشد، پس گویا نوح متردد شد در اینکه عذاب نازل همین باشد یا نه، و گویا پرسیده که آن عذاب همین است؟ و از این جهت آن را مؤکد ساخت به دو تأکید، اسمیت جمله و اِنَّ، و فرمود که اِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ. و از این باب است جمله مستأنفه که جواب سؤالی است مستنبط از کلام سابق چون کریمه « وَ مَا اُبْرِئُ نَفْسِي اِنَّ النَّفْسَ لَآثَارَةٌ بِالسَّوءِ ^۲ »، و شاعر گفته :

۱. هود / ۳۷.

۲. یوسف / ۵۳ در ی و مر و دت در ادامه آیه آمده است : چه، یوسف - علیه السلام - فرمود که من خود را بری از عیب و خطا نمی دانم، گویا کسی می پرسد که آیا سببش این است که نفس آدمی مایل به بدیهاست؟ پس در جواب فرمود که آری سببش همین است و آن را مؤکد ساخت به سه تأکید: اِنَّ و لام تأکید و اسمیت جمله و فرمود که: « اِنَّ النَّفْسَ لَآثَارَةٌ بِالسَّوءِ ». به احتمال قوی این قسمت در نسخه اصلی افتاده است.

قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ قُلْتُ عَلِيلٌ سَهَرْتُ دَائِمًا وَ حُزْنٌ طَوِيلٌ

یعنی: گفت با من که چه حال داری؟ گفتم: بیمارم. و چون این حرف مذکور شد گویا کسی می پرسد که چه آزار داری؟ در جواب گفته که آزارش شب بیداری همیشگی و اندوه دراز است، و آن را مؤکد ساخت به اسمیت جمله. چه، سَهَرْتُ خبر مبتدای محذوف است و تقدیر چنین است که «عَلَيْتِي سَهَرْتُ دَائِمًا».

و گاه هست که مخاطب را که عالم و معتقد حکمی باشد به منزله منکر آن حکم می گیرند و کلامی را که مفید آن حکم باشد مؤکد می سازند و جوباً در صورتی که علامات انکار از او ظاهر شود چون شعر حجل بن نضله:

جَاءَ شَقِيقٌ غَارِضًا رُمَحَهُ إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رِمَاحٌ

یعنی: آمد شقیق نام مردی به جنگ بنی عم خود در حالتی که نیزه خود را در دامن خود گذاشته بود. و چون چنین کاری را کسی می کند که انکار نماید که با دشمنان او آلت حربی باشد و به اعتقاد او همه بی سلاح و ناتوان باشند، با او خطاب نموده به طریق التفات و با تأکید به إِنَّ و اسمیت جمله گفت: ان بنی عمک فیهم رماح، هر چند که او می دانست که دشمنانش با سلاح به جنگ آمده اند یعنی: به درستی که در میان بنی عم تو که به جنگ تو آمده اند نیزه های بسیار هست، پس تو هم نیزه خود را به دست گیر و مهیا باش. و گاه هست که مخاطب را که منکر حکمی باشد به منزله غیر منکر یعنی خالی از ذهن می گیرند در صورتی که با منکر شواهدی و دواعی^۱ چند برای صحت آن حکم بوده باشد که اگر تأمل در آنها کند رفع انکار او می شود و او را علم به صحت آن حکم به هم می رسد، پس گویا منکر نیست و خالی از ذهن است چون قول حق - سبحانه و تعالی - «لَا رَيْبَ فِيهِ»^۲، یعنی سزاوار نیست که شکی در آن کلام واقع شود. چه، کفاری را که منکر این حکمند و گمان ایشان این است که این قرآن محل وقوع ریب است و سزاوار است که شک در حقیقت آن واقع شود به منزله خالی از ذهن گرفته به اعتبار وجود دلایل و ظهور شواهد حقیقت آن، و بدون تأکید آن را ایراد نموده.

تأکید حکم گاه می باشد برای رفع انکار مخاطب لازم فایده خبر را یعنی بودن متکلم عالم به حکم، چنانکه گویی: «أَنْتَ لَعَالَمٌ كَامِلٌ» در صورتی که مخاطب انکار نماید علم

متکلم را به علم او. و اگر گویی بنابراین تنزیلات، کلام بلیغ و مقتضای حال نخواهد بود. چه، در صورت تنزیل منکر به منزله غیر منکر - مثلاً چون مخاطب در واقع منکر است - پس حال او مقتضای تأکید است، و به سبب تنزیل او به منزله غیر منکر، و عدم تأکید کلام آن کلام از مطابقه با مقتضای حال بیرون می‌رود، می‌گوییم که حال - چنانکه در تعریف بلاغت مذکور شده - اعم است از حال واقعی که آن را ظاهر حال می‌نامند با حالی که متکلم اعتبار آن نموده، پس مطابق مقتضای این حال نیز بلیغ خواهد بود.

و بیاید دانست که ^۱گاه کلام مؤکد می‌شود، در صورتی که مخاطب، منکر لازم فایده خبر بوده باشد. و هرگاه متکلمی که کلام خود را جهت این معنی مؤکد آورده کاذب باشد در حکمی که از آن کلام مستفاد است، در این صورت دیگری غیر متکلم و مخاطب اگر خواهد تنبیه بر کذب او نماید در ادعای اعتقاد آن حکم، کلامی که دلالت بر کذب ایشان کند مؤکد می‌سازد. چنانچه حق - سبحانه و تعالی - در باب حکایت قول منافقین فرموده: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ» ^۲، چه ایشان شهادت رسالت آن حضرت را نسبت به خود داده به عنوان تأکید به «إِنَّ» و «لَا» تأکید با آنکه مخاطب - یعنی آن حضرت - با ایشان ^۳ منکر این حکم و متردد در آن نبود لیکن چون منکر علم منافقین که متکلمانند بود و مقصود ایشان رفع انکار آن حضرت بود کلام را مؤکد نمودند. و حق - سبحانه و تعالی - جهت تنبیه بر کذب ایشان از روی تأکید فرموده: «وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» ^۴ یعنی: به خدای سوگند که خدای تعالی گواهی می‌دهد که منافقان کاذبند در ادعای موافقت ^۵ رسالتی که از ایشان صادر شده با اعتقاد ایشان.

و گاه هست که حکم را مؤکد می‌سازند هر چند مخاطب عالم به آن حکم بوده باشد و منکر آن نباشد به سبب زیادتیی رغبت متکلم به آن و قبول مخاطب، آن حکم را از او. و

۱. در مر قبل از این عبارت آمده است: که فایده تأکید حکم منحصر نیست در نفی شک و انکار مخاطب اصل حکم را.

۲. المنافقون / ۱.

۳. دت فاقِد با ایشان. در ی و مر: با آنکه آن حضرت که مخاطب ایشان است منکر این حکم و متردد در آن نبود، آمده که دقیقتر از دو نسخه دیگر است.

۴. المنافقون / ۱.

۵. دت: موافقت شهادت، ی: موافقت شهادت، مر: موافقت آن شهادت.

گاه ترک می‌کنند تأکید را هر چند که مخاطب منکر آن حکم باشد نه به سبب تنزیل او به منزله غیر منکر بلکه به اعتبار عدم رغبت متکلم در آن حکم و عدم اعتقاد او به آن حکم و عدم قبول مخاطب منکر آن حکم را از متکلم در صورتی که مقصود متکلم آن باشد که ظاهراً به مخاطب بفهماند که این حکم، اعتقاد اوست و در واقع معتقد آن حکم نباشد چنانکه صاحب کشاف در تفسیر کریمه: «وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّمَا مَعَكُمْ^۱» گفته که اگر چه مقتضای ظاهر حال این بود که منافقان هرگاه به مؤمنین برسند بگویند: إِنَّا مُؤْمِنُونَ، و ایمان را نسبت به خود دهند بر سبیل تأکید، چه مخاطبین که از مؤمنین منکر ایمان ایشان بودند و چون به اصحاب خود رسند نفاق را نسبت به خود دهند بدون تأکید^۲ به اعتبار آنکه خود رغبت به آن حکم نداشتند و نیز می‌دانستند که هر قدر تأکید بیاورند مؤمنان از ایشان قبول نخواهند کرد، و ثانی را با تأکید آوردند به اعتبار رغبت تمامی که در آن داشتند و می‌دانستند که منافقان از ایشان قبول می‌کنند.

و شیخ عبدالقاهر گفته که إِنَّ در اول جمله واقع می‌شود از جهتِ إشعار به آنکه آنچه واقع شده گمان متکلم آن بود که واقع نخواهد شد. چنانکه که هرگاه احسانی به کسی کرده باشی و آن شخص در مقابل بدی به تو رساند می‌گویی: احسنتُ الی فلانٍ ثُمَّ إِنَّهُ فَعَلَ جَزَائِي فَأَتْرُی. چه، در برابر احسان گمان نداشتی که او چنین کند. و از این باب است قول خدای تعالی در باب تولد مریم - علیها السلام - که مادرش گفت: «إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ»^۳ چه، مخاطب که حق - سبحانه و تعالی - است، می‌دانست که او دختر زاییده، لیکن چون توقع آن داشت که حمل او پسر باشد به اعتبار وعده پسری که به شوهرش عمران از جانب خدای تعالی شده بود، و گمان ایشان آن بود که آن پسر موعود همین حمل است به این اعتبار آن را ذکر نمود. و در بعضی از روایات مذکور شده که آن پسر موعود عیسی - علیه السلام - بود که به وساطت مریم - علیها السلام - به وجود آمد.

۱. البقرة / ۱۴.

۲. دت: به اعتبار آنکه اصحابشان منکر نفاق ایشان نبودند، لیکن عکس نموده اول را بدون تأکید آوردند، آمده است که احتمالاً در نسخه اصل افتاده است. نسخه‌ی نیز به همین صورت است.

۳. آل عمران / ۳۶.

و از جمله^۱ فواید «إِنَّ» آن است که جمله مُصَدَّر به ضمیر شأن با آن زینتی می‌یابد که بدون آن ندارد چون قول حق - سبحانه و تعالی - «إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ»^۲.

و از جمله فواید «إِنَّ» آن است که مبتدای نکره به سبب او مسندالیه می‌تواند شد و بدون او نه. چه، در این صورت اسمِ إِنَّ می‌شود و در اسمِ إِنَّ تعریف شرط نیست به خلاف مبتدا که می‌باید معرفه یا در حکم معرفه باشد چون نکره مخصّصه. و اگر مبتدا نکره مخصّصه باشد، هر چند بعضی گفته‌اند که می‌تواند مبتدا واقع شود، لیکن با إِنَّ بهتر است.

و از جمله فواید إِنَّ این است که خبر مبتدا با او لازم الحذف است در صورتی که آن خبر، ظرف باشد چون إِنَّ مَالاً وَإِنَّ وَلَدًا، که تقدیر چنین است که «إِنَّ لَنَا مَالاً وَإِنَّ لَنَا وَلَدًا» و اگر خبر غیر ظرف باشد با إِنَّ حذف خبر مستحسن است.

و اکثر اهل معانی، احوال حقیقت و مجاز عقلی را در فصل اسناد خبری ایراد نموده‌اند به اعتبار آنکه از احوال اسناد است و موجب مطابقه کلام با مقتضای حال نیز می‌شود. چه، بعضی از مقامات، اقتضای اسناد به عنوان حقیقت و بعضی اقتضای آن به طریق مجاز می‌کند. مثلاً مخاطب هرگاه مردی عاقل و عارف باشد و با تجوز اسناد منتقل به مطلب شود و لطافت کلام در تجوز بوده باشد، در این صورت بلاغت، مقتضای تجوز در اسناد است. و اگر حال به خلاف این بوده باشد^۳ موجب اسناد به طریق حقیقت، لیکن چون آن از مسایل فن بیان نیز می‌تواند باشد بلکه به آن انسب است مانند حقیقت و مجاز لغوی و ذکرشان در پهلوی حقیقت و مجاز لغوی نیز انسب بود به اعتبار مشارکت در اسم. از این جهت ذکر آنها را در فن بیان انسب دانستیم و در آنجا ذکر خواهد شد - ان شاء الله تعالی - چنانچه صاحب مفتاح ذکر کرده با آنکه اختصاص به اسناد خبری ندارند بلکه در انشا نیز جاری‌اند چنانکه دانسته خواهد شد. بعون الله تعالی.

۱. در دت این فایده إِنَّ بعد از توضیح بعدی آمده است.

۲. مر: بلاغت موجب.

۳. یوسف / ۹۰.

فصل دوم

در تفسیر اسناد انشایی

و آن نسبتی است که به عنوان ثبوت چیزی از برای چیزی دیگر یا سلب آن از این نباشد. و گفته‌اند که انشا کلامی است که محتمل الصدق و الکذب نباشد و به معنی مصدری - که فعلی است از افعال متکلم - نیز آمده، و آن عبارت است از ایراد کلامی^۱ و آن منقسم می‌شود به طلب و غیر طلب. چه، مقصود متکلم از ایراد چنین کلامی طلب چیزی است از مخاطب چون قول **إفْعَلْ** که مقصود از آن طلب فعل است از مخاطب یا مقصود طلب چیزی نیست بلکه مقصود ایقاع امری است در خارج مانند قول **بِعْثْ** و اشتریت هرگاه در مقام خرید و فروش صادر شود که مقصود از آن انتقال مبیع است از بایع به مشتری و ثمن از مشتری به بایع، و بر این قیاس سایر عقود و معاملات شرعیه. و لفظی که دلالت کند بر آن دیگری انشاء طلبی است^۲ و مقصود در این رساله بحث از احکام انشاء طلبی است که دخل در مطابقه کلام با مقتضای حال دارد، و دیگر آنکه ضبط اقسام غیر طلبی ممکن نیست.

اقسام طلب

و اقسام طلب به حکم استقرا پنج^۳ است.

(اول :) تمنی^۴

و مراد از تمنی آرزو کردن متکلم است چیزی را که مرغوب او باشد، خواه آن چیز مرغوب ممکن الحصول باشد چون آمدن زید از سفر هرگاه آمدن او را بعید دانند. و

۱. دت و مر: کلامی که محتمل الصدق و الکذب نباشد.

۲. مر: و لفظی که دلالت کند بر طلب متکلم چیزی را مخاطب آن را انشای طلبی می‌گویند و لفظی که دلالت کند بر آن دیگری انشای غیر طلبی است.

۳. دت: شش.

۴. دت: اول و دویم تمنی و ترجی. مر و ی: تمنی و ترجی.

خواه ممکن الحصول نبوده باشد، چون جوان شدن پیر. و بر تقدیر امکان باید متکلم را طمع و توقعی در وقوع آن نباشد یعنی گمان وقوع آن نداشته باشد. و لفظی که موضوع است از برای چنین طلبی لَئْتَ است، چون «لَئْتَ زَيْدًا يَجِيءُ» و «لَئْتَ الشَّبَابَ يَعُودُ.»

(دویم :) ترجی

ترجی آرزو کردن چیزی است ممکن که متکلم را طمع توقع در وقوع آن باشد، خواه آن چیز مرغوب او باشد چون روز شدن شب دراز نسبت به کسی که او را ملالت از وجودش باشد، یا مرغوب او نبوده باشد، مانند مردن. و لفظی که موضوع است از برای چنین آرزویی لَعَلَّ است و عَسَى، چون «لَعَلَّ الشَّمْسُ تَطْلُعُ» و «عَسَى أَنْ أَمُوتَ.» و ظاهر کلام محققین این فن آن است که ترجی از اقسام طلب نبوده باشد بلکه بعضی از ایشان تصریح به این معنی نموده‌اند. چنانچه محقق تفتازانی در مطوّل با آنکه اولاً در صدر مبحث تصریح نموده که طلب ممکن الحصولی که طالب او را طمع و توقع در وقوعش باشد ترجی، و لفظ موضوع از برای او لَعَلَّ و عَسَى است در اثنای مبحث گفته که ترجی انتظار کشیدن چیزی است که جزم در حصول آن نبوده باشد و از این جهت است که «لَعَلَّ الشَّمْسُ تَغْرُبُ»، نمی‌توان گفت. و این معنی شامل طمع و اشفاق هر دو هست. چه، طمع انتظار کشیدن چیزی است که حصولش مرغوب بوده باشد چون «لَعَلَّكَ تُعْطِينَا» و اشفاق انتظار کشیدن چیزی است که مکروه طبیعت بوده باشد چون «لَعَلِّي أَمُوتُ السَّاعَةَ»^۱. همچنین به لَوْ چیزی که واقع نیست غرض وقوعش می‌شود. و بعضی

۱. در دت، ی و مر دنبال لعلی اموت الساعة مطالبی آمده است که به طور قطع جزو متن اصلی است ولی متأسفانه در نسخه اصلی نیامده است و ما این مطالب را در پاورقی می‌آوریم. (م)

...و گفته که از اینجا ظاهر می‌شود که ترجی طلب نیست (انتهی). و وجهی که برای این ظهور می‌توان گفت - چنانکه علامه چلبی گفته - این است که اشفاق چون انتظار مکروه است آن را طلب نمی‌توان گفت به اعتبار آنکه عاقل، طلب چیزی که مکروه طبیعتش باشد نمی‌کند. و پوشیده نماند که آدمی بسیار است که طلب می‌کند چیزی را که مکروه طبیعت اوست و بر تقدیر تسلیم که طلب مکروه معقول نباشد. از اینکه یک فرد ترجی طلب نباشد، لازم نمی‌آید که ترجی مطلقاً از اقسام طلب نباشد، و مع هذا این حرف نقیض آن چیزی است که در صدر مبحث از او حکایت شد. و عبارت اول او این است که در تمنی گفته: «ولا يشترط امکان التمنی لان

گفته‌اند که **إِنْ** و **لَوْ** بی که در مقام تمنی مستعمل می‌شود حرف شرط نیست بلکه حرفی است مصدری که غالباً بعد از فعل تمنی واقع می‌شود چون کریمه «وَدُّوا لَوْ تُذْهِنَ فَيُذْهِنُونَ»^۱.

و بسیار است که فعل تمنی را می‌اندازند و اکتفا به همان **لَوْ** می‌کنند و فعل مضارعی

←

الانسان كثيراً ما يبحث المحال و يطلبه فهو قد يكون ممكناً كما تقول ليت زيداً ينجى و قد يكون محالاً كما تقول ليت الشباب يعود، لكنه اذا كان ممكناً يجب ان لا يكون لك توقع او طماعة في وقوعه والا لصار ترجياً و يستعمل فيه **لَعَلَّ** او **عسى**، و عبارت ثانی اش این است که در ترجی گفته: «انه ارتقاب شیء لاوثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب و يدخل في الارتقاب الطمع و الاشفاق فان الطمع ارتقاب المحبوب، نحول لعلك تعطينا و الاشفاق ارتقاب المكروه، نحو لعلی اموت الساعة و بهذا ظهر ان الترجی ليس بطلب» و گمان آن است که ترجی نیز از اقسام طلب باشد و او را از طلب بیرون کردن بی وجه است، و هر یک از لیت و لعل گاه در معنی دیگری مستعمل می‌شوند جهت نکته‌ای. مثلاً هرگاه طالب را طمع و توقع در حصول مطلوب بوده باشد، لیکن بعیدالوصول باشد در این صورت اگر چه مقتضای ظاهر حال آن است که لعل مستعمل شود، لیکن گاه به اعتبار بعد حصول، آن را به منزله محالات یا ممکناتی که طالب را طمع و توقع در حصول آن نباشد می‌گردانند و به **لَيْتَ** تعبیر می‌کنند. و هرگاه مطلب ممتنع الحصول باشد در این صورت اگر چه مقتضای ظاهر حال تمنی است، لیکن گاه هست که متکلم به علت غایت اشتیاقی که به حصول آن دارد چون همیشه به فکر اوست - به خیالش در می‌آید امکان و سهولت حصول آن و به منزله چیزی می‌گردد نزد او که گمان و قوعش داشته باشد و تعبیر از آن به **لَعَلَّ** می‌نماید.

گاه تمنی به لفظ هل استفهامی واقع می‌شود چون هل لی من شفیع هرگاه مقصود او استفهام نباشد بلکه متکلم داند که او را شفیی ممکن نیست، پس حمل آن بر حقیقت استفهام صورتی ندارد و معنی مجازی که مناسبت تمنی است، و نکته در عدول از «لیت» به «هل» این است که طالب چون نهایت خواهش به وجود شفیی دارد او را به صورت ممکن می‌آراید که جزم به انتفای آن نباشد. چه، استفهام مستدعی جهل متکلم است به ثبوت یا انتفای مسئول عنه.

و به لفظ **لَوْ** نیز گاهی تمنی واقع می‌شود چون «لوتاتینی فتح‌دثنی» به نصب تحدثنی، چه نصب آن قرینه است برای اینکه **لَوْ** نیز بر اصل شرطیت باقی نماند که اگر چنین بودی بایستی که فعل مضارع بعد از آن مجزوم باشد بر جزائیت نه منصوب، به اعتبار آنکه فعل مضارع منصوب نمی‌شود به تقدیر آن ناصبه مگر بعد از شش چیز^۱: امر و نهی و استفهام و عرض و تمنی. و از آن شش آنچه مناسبت تمنی است و وجه تعبیر به **لَوْ** به جای لیت مشابهت لیت است، با **لَوْ** چنانچه به سبب «لیت» طلب چیزی می‌شود که طمع در وقوعش نباشد.

۱. گفته است که فعل مضارع به تقدیر ان ناصبه بعد از شش چیز منصوب می‌شود ولی فقط ۵ چیز را ذکر کرده

که بعد از اوست منصوب می‌شود به تقدیر آن، و به این اعتبار نیز از جمله اشیاء سته است چون کریمه «لَوْ أَنَّ لِي كَرْهٌ فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ»^۱ که بر این تقدیر است که «أَوَدُّ لَوْ أَنَّ لِي كَرْهٌ».

بدان که سکاکی گفته که گویا حروف تخصیص و تندیم یعنی هلاً و الاً و لَوْلا و لَوْما مرکبند از هل و لو تمنی با لا و ما. و غرض از این (ترکیب آن است که با افاده تمنی افاده پشیمان گردانیدن مخاطب بر ترک فعلی کنند اگر بر فعل ماضی داخل شوند. چون «هلاً اکرمت زیداً» و «لَوْلا اکرمته» که مقصود آرزوی واقع بودن اکرام است از مخاطب یا پشیمانی او به سبب ترک اکرام، یا با افاده تمنی افاده ترغیب مخاطب کنند بر فعلی هرگاه بر فعل مضارع داخل شوند چون «هَلَّا تقوم» و «لو ما تقوم» که مقصود صدور آرزوی قیام است از مخاطب یا^۲ ترغیب بر آن.

سیوم: استفهام

و آن طلب حصول صورتی است در ذهن متکلم. پس اگر آن صورت وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت بوده باشد مقصود از آن استفهام، طلب تصدیق است و الاً مقصود طلب تصور است.

(لفظهای استفهام)

و یازده لفظ از برای استفهام موضوعند. بعضی از آنها برای طلب تصورات و بعضی از برای طلب تصدیق و پاره‌ای از برای طلب هر دو.

اول: همزه

اول از آن الفاظ همزه است و آن مشترك است میان طلب تصور و تصدیق. اول چون «أدبَس فی الاناء ام عسل» و چون^۳ این کلام وقتی مستعمل می‌شود که متکلم داند^۴ که چیزی در ظرف هست اما نداند چه چیز است پس تصدیق او را حاصل است به تحقیق، و مقصودش از این استفهام طلب تصور محکوم علیه است و مانند «أفی الخایة دبس ام

۱. الزمر / ۵۸

۲. مر: با.

۳. ی: نداند.

۴. دت: فاقد چون.

فی الزق»، که او را تصدیق^۱ حاصل است به کون دبس در ظرفی و به خصوص آن ظرف را نمی‌داند که خُم است یا خیک، پس مقصودش از این استفهام طلب تصدیق نیست بلکه مقصودش طلب تصور محکوم به است. و در طلب تصور فاعل می‌گویی: «أزید قام»، در طلب تصور مفعول می‌گویی: «أعمرأ عرفت». و ثانی یعنی طلب تصدیق چون «أقام زید»، و «أزید قام»، و «أزید قام»، هرگاه قرینه باشد که مقصود طلب تصور فاعل نیست که بنابراین مقصودش از این استفهام حصول علم^۲ به ثبوت قیام از برای زید یا سلب قیام از اوست که تصدیق است. و آنچه از او از همزه سؤال می‌شود باید که در یلی همزه واقع شود چون فعل در «أضربت زیداً»، که مقصود حصول تصدیق است و چون فاعل در «أنت ضربت»، و مفعول در «أزیداً ضربت».

دویم: هل

و آن از برای طلب تصدیق است برای طلب تصور نیست، و به این اعتبار لازم است که بعد از او جمله باشد. و او (هل) بر جمله اسمیه و فعلیه هر دو داخل می‌شود چون «هل قام زید» و «هل عمرو قاعد». و چون هل مخصوص به طلب تصدیق است ممتنع است ترکیب «هل زیداً ضربت ام عمرواً»، به اعتبار آنکه وقوع مفرد بعد از ام دلیل است بر آنکه متصله است، چنانچه بعد از این دانسته خواهد شد. و ام متصله برای طلب تعیین احد امرین است با علم به ثبوت اصل حکم، و از برای طلب تصور است بعد از حصول تصدیق به اصل حکم، پس مقتضای آن مناقض است با مدلول هل. و «هل زیداً ضربت» بدون ام عمرواً جایز است لیکن^۳ بلاغت ندارد به جهت آنکه تقدیم مستلزم حصول تصدیق به نفس حکم است، پس لازم می‌آید که مطلوب از هل تحصیل حاصل بوده باشد. و اگر گویی که بنابراین عدم جواز لازم می‌آید نه قباح، می‌گوییم: علت جواز آن است که زیداً ممکن است که مفعول فعل محذوفی باشد پیش از آن و فعل مذکور مفسر

۱. اصل: فاقد تصدیق. ی و مر: که او را جز ...

۲. اصل: حصول علم از برای، ی و مر مانند دت است.

۳. مر: قباحتی دارد به وجه تقدیم.

آن باشد لیکن چون مفسر مشغول به ضمیر آن اسم نیست، تقدیم مفعول قبیحی دارد چنانچه در علم نحو مقرر شده. و همچنین قبیح و غیر بلیغ شمرده‌اند «هل زید قام» و «هل رجل جاء» و امثال آن را از تراکیبی که داخل شده باشد بر جمله اسمیه که خبر مبتدا در آن جمله فعل بوده باشد به علت آنکه در اصل به معنی قَدْ است و قَدْ از خواص فعل است، پس هر چه معنی اوست نیز باید که مخصوص به فعل باشد. و در استفهام مستعمل می‌شود از راه آنکه در اصل اَهْلُ بوده و به اعتبار کثرت استعمال همزه افتاده و هَلْ قایم مقام و طفیلی آن است در افاده معنی استفهام. و اگر جمله اسمیه که بعد از هل واقع می‌شود خبرش اسم باشد، چون «هل زید قائم»، در این صورت قبح منتفی خواهد بود. و فاروق آن است که هرگاه هل بعد از خود فعلی را ببیند عادت معهود به یادش می‌آید و راضی به دخول بر اسم نمی‌شود به خلاف آنکه فعلی در اصل نبیند که در این وقت راضی می‌شود به اسم. حتی آنکه شیخ رضی - رضی الله عنه - را عقیده آن است که با وجود فعل در کلام جایز نیست دخول هل بر اسم هر چند که آن اسم از باب «ما اضرر عامله علی شریطة التفسیر» باشد در حال اختیار، و گفته بی‌ضرورتی جایز نیست «هل زید قام» بلکه واجب است که گفته شود: «هل قام زید».

و سکاکی علت قبح را در «هل رجل عرف» این گفته که تقدیم رجل، مفید تخصیص است بنابر قاعده (ای) که بعد از این از او حکایت خواهد شد که^۱ او اعتبار تقدیم و تأخیر را در مثل «رجل عرف» لازم می‌داند تا آنکه مبتدا نکره واقع تواند شد و می‌گوید: در اصل «عرف رجل» بوده و رجل بدل است از ضمیر مستتر در عرف که فاعل فعل است از قبیل «وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا»^۲، و تخصیص، مقتضی حصول تصدیق به نفس حکم است. و این منافی مقتضای هل است. و بر این حرف اعتراض نموده‌اند که بر او لازم می‌آید که «هل زید عرف» قبیح نبوده باشد. چه تقدیم زید در این ترکیب مفید حصر نیست بر عقیده او نیز. و حال آنکه این ترکیب اتفاقاً قبیح است و این اعتراض بی‌صورت است. چه، هرگاه علت قباح که در «زید عرف» او گفته در اینجا منتفی باشد لازم

۱. دت: فاقد: که او اعتبار و اسرؤ النجوى الذين ظلموا است. اصل و ی دارند.

۲. الانبیاء / ۳.

نمی آید که قباحت منتفی باشد. چه، ممکن است که قباحت این را از راه دیگر ثابت نماید که آن دخول هل بر اسمیت است با وجود فعلی.

و هل مانند سین و سوف موضوع است از برای تخصیص مضارع به زمان استقبال، خواه مقصود از آن حقیقت استفهام باشد یا آنکه جهت انکار مجازاً مستعمل شود. پس صحیح نیست استعمال آن با فعل مضارع^۱ برای انکار اثبات فعلی که واقع است در حال، به این معنی که سزاوار نبودند که این فعل واقع شود چون «هل تضرب زیدا» و «هُوَ أَبُوكَ» هرگاه گفته شود در حال زدن زید پدر خود را. و از این جهت در کریمه^۲ «أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» استفهام انکاری به لفظ همزه واقع شده نه به لفظ هل، و چون هل مخصوص است به طلب تصدیق و تخصیص می دهد مضارع را به زمان استقبال، به این دو اعتبار زیاده خصوصیتی دارد با فعل که دلالت بر زمان می کند اما به اعتبار اول، پس آن باعث این زیادتی خصوصیت می شود، به اعتبار آنکه تصدیق عبارت است از حکم به ثبوت یا نفی، و متعلق نفی و اثبات در واقع صفاتی اند که مدلولات افعال می باشند و متغیر و متبدل می شوند و به ذوات تعلق نمی گیرند. چه، ذوات مِنْ حَيْثُ أَنْهَا ذَوَاتٌ متغیر نمی شوند در زمان حال و استقبال، و از این جهت در جمله اسمیه که مبتدا و خبر هر دو اسم جامد باشند خبر را به تأویل مشتق گرفته اند و گفته اند که هذا زید به تأویل «هذا مَسْمًى بِزید» است.

و اما به اعتبار ثانی، پس اقتضای آن زیادتی خصوصیت مذکوره را ظاهر است. چه، هرگاه موضوع بوده باشد از برای تخصیص مضارع به زمان استقبال پس باید که بر فعل مضارع داخل شود. محققین این فن چنین گفته اند و از این حرف ظاهر می شود که اصل در مدخول هل فعل مضارع است و بر فعل ماضی و صفات مشتقه و اسماء جامده مجازاً مستعمل می شود.

و گفته اند که چون هل زیادتی اختصاص به فعل دارد دلالت «فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ»^۳ بر طلب شکر، زیاده است از «فهل تشكرون» و «فهل اتم تشكرون»، [با آنکه «هل

۱. اصل: فاقد از برای تخصیص مضارع ... با فعل مضارع است. دت وی و مر دارند.

۳. الانبیاء / ۸۰.

۲. الاعراف / ۲۸؛ یونس / ۶۸.

تشکرون» مشتمل است بر تأکید حکم. چه، به تقدیر فَهَلْ تَشْكُرُونَ، اَنْتُمْ تَشْكُرُونَ است. [و فعل اول افتاده به قرینه مفسره. و علت زیادتی دلالت مثال اول بر این دو مثال این است که در دو ترکیب آخر هل بر اصل خود مستعمل است به خلاف اول که در آن ارتکاب خلاف ظاهری شده و محتاج به نکته‌ای است.

و نکته‌ای که مناسب مقام است این است که تعبیر از صفتی که متجدد و متغیر است به لفظی که دلالت بر ثبوت دارد نهایت دلالت دارد بر کمال عنایت و اهتمام به حصول مطلوب که گویا سائل راضی نمی‌شود به اصل حدوث، بلکه می‌خواهد که [مستول]^۱ حاصل و ثابت باشد. و همچنین «فهل اتم شاکرون» دلالت می‌کند بر طلب شکر بیش از «اَفَاَنْتُمْ شَاكِرُونَ». چه، استدعای هل نسبت به همزه^۲ زیاده است از استدعای همزه. پس گویا در همزه خلاف مقتضای ظاهری به عمل نیامده و چون دخول هل بر جمله اسمیه محتاج نکته‌ای است، گفته‌اند که «هل زید منطلق» اگر از بلیغی صادر شود نیکوست. چه، او در ارتکاب خلاف^۳ رعایت نکته می‌نماید، و اگر از غیر بلیغ صادر شود نیکو نیست. چه، او اعتبار لطیفه ننموده، پس ارتکاب خلاف ظاهری است بی‌نکته و این بی‌صورت است.

اقسام هل

و هل بر دو قسم است: بسیطه و مرکبه.

هل بسیطه

بسیطه آن است که مطلوب از آن وجود یا عدم چیزی بوده باشد چون «هل زید موجود» و «هل زید لاموجود».

۱. اصل: فاقدِ مستول. دت و ی و مر دارند.

۲. دت: فاقد همزه است. ی و مر: نسبت به فعل.....

۳. مر: خلاف ظاهر.

هل مرکبه

و مرکبه آن است که مقصود از آن ثبوت چیزی غیر از وجود از برای چیزی دیگر یا سلب آن از این باشد.

چون «هل قام زيد» که مقصود از این ثبوت قیام است از برای زيد و «هل زيد ليس بقائم» که مطلوب سلب قیام است از زيد. و بساطت اول نسبت به ثانی است و اگر نه اول نیز مرکب است از محمول و موضوعی، و نسبت محمول به موضوع که آن را رابطه گویند، لیکن چون محمول و رابطه به حسب ظاهر یک چیز است در اول، و در ثانی ظاهراً نیز مغایرند، اول را بسیطه و ثانی را مرکبه می‌گویند.

سیم: ما و اقسام آن

و آن بر دو قسم است:

یکی مای شارحه که موضوع است از برای طلب شرح و ایضاح معنی اسمی. مثلاً هرگاه لفظ غضنفر شنیده شود و سامع نداند که معنی لغوی آن چیست می‌گوید که «مالا الغضنفر» و مقصودش آن است که معنی این اسم بر او واضح شود، پس باید که جواب او لفظی بوده باشد که دلالتش بر معنی او اظهر و اشهر بوده باشد مانند اسد و شیر و امثال آن از هر لغتی که باشد.^۱

دویم مای حقیقه، و مقصود از این ایضاح حقیقت و ماهیت است و در جواب باید که مذکور شود ذاتیات حقیقت از جنس و فصل چون حیوان ناطق در جواب: «مالا لانسان؟» و در ترتیب مراتب سؤال هل بسیطه واقع می‌شود در میان مای شارحه و مای حقیقه، به این معنی که هرگاه مطلب سائل حقیقت و ماهیت مسمای لفظ باشد باید اولاً معنی لغوی لفظ را بداند و ثانیاً تا وجود آن مسمی را نداند نمی‌تواند سؤال از حقیقت آن نموده، چه حقیقت مخصوص است به موجودات و معدومات را حقیقتی نمی‌باشد. پس هرگاه که خواهد که پرسد، که حقیقت مفهوم غضنفر چیست و نداند که آن به چه معنی است و بر تقدیر دانستن معنی آن، نداند که شیر وجود می‌دارد در خارج یا نه، اولاً باید به مای

۱. دت: فاقد «و امثال آن از هر معنی که باشد» است.

شارحه سؤال از معنی آن کند تا آنکه جواب بشنود اسد و بعد از این پرسد که هل الأسد موجود؟ و جواب بشنود که «نعم»، و بعد از این دو مرتبه پرسد به ما ی حقیقه که «ما الأسد؟» تا آنکه در جواب گفته شود: «حیوان مفترس».

و سکاکی گفته که به ما «سؤال از جنس چیزی واقع می شود چون «ما عندک؟» یعنی چه جنس از اجناس اشیا نزد توست؟ و جواب آن بیان جنس است چون کتاب و درهم و دینار و امثال آن. یا سؤال از وصف چیزی است چون «ما زید؟» و جوابش عالم او جاهل او کریم او بخیل و امثال آنهاست. و مشهور همان دو قسمی است که ما مذکور نمودیم و آنها داخلند در قسم اول.

و هم سکاکی گفته که: در ما ی شارحه چون «ما الکلمة؟» هرگاه معنی آن مقصود سائل نبوده باشد، مقصود این است که بداند کلمه چه جنس است از اجناس الفاظ و جوابش آن است که «لفظ وُضِعَ لمعنی مفرد». و در ما ی حقیقه چون «ما الانسان؟» مقصود سائل آن است که بداند انسان چه جنس است از موجودات؟ و جوابش آن است که «حیوان ناطق».

چهارم: مَنْ

و مقصود از مَنْ طلب صاحب علم مشخص و معینی است چون «مَنْ فی الدار؟» و جواب، زید و عمرو و امثال آن است و غیر ذی العلم مانند فروش و ظروف در جواب واقع نمی تواند شد. و اگر به غیر اینها در آن خانه نبوده باشد اینها در جواب واقع نمی شوند بلکه در جواب باید گفته شود که «ما من احد فی الدار».

و سکاکی گفته که: مراد از مَنْ جنس است از ذوی العلم، می گویی: «مَنْ جبرئیل؟» یعنی چه جنس است از اجناس مخلوقات؟ آیا از جنس بشر است^۱ یا از جنس ملك است؟ بنابراین در جواب باید گفت: ملك. و بنابر مشهور که اولاً بیان نمودیم ملك نمی توان گفت بلکه باید با ملك مذکور شود عرضی چند که باعث تعین و تشخیص او شوند مانند «ملك یأتی بالوحی الی الرسل» و امثال آنها. و قول مشهور با موارد استعمال

۱. مر: از جنس جنیان یا از...

آنها در کلام فصحا و بلغا انطب است.

پنجم: آئ

و آن موضوع است از برای طلب چیزی که باعث امتیاز احدالمشترکین در معنی عامی شود از دیگری و آن امر عام مشترك باید که مضاف الیه لفظ آئ واقع شود در سؤال.

مثلاً هرگاه سائل داند که انسان با فرس و بقر و غنم شریک است در مفهوم حیوانیت و معلوم او نباشد ما به الامتیاز انسان از سایر حیوانات و به جهت فهم این مطلب بگوید: «آئ حیوان هو؟» مقصودش ظهور چیزی است که مخصوص به حقیقت انسان باشد و در سایر حیوانات یافت نشود، پس در جواب باید که جزو ماهیتی که مخصوص به همان ماهیت است - یعنی فصل ماهیت - واقع شود و گفته شود: ناطق، و از این باب است قول خدای - تعالی - در حکایت قول کفار: «آئ الْفَرِیقَیْنِ خَیْرٌ مَّقَاماً»^۲ و مراد از فریقین، کفار و مسلمانند که در «فریقیت» شریکند و مطلب کفار از این قول طلب ظهور خیریت «احد فریقین» است که ممیز است از فریق دیگر.

ششم: کم

و آن بر دو نوع است:

کم استفهامیه

و مقصود از وضع آن سؤال از عدد چیزی است چون «کَمْ دَرِهَمًا لَکَ عِنْدَی» هرگاه عدد درهم معلوم نباشد، و از این قبیل است کریمه «سَلْ بَنی إِسْرَآئِیلَ کَمْ آتَیْنَاهُمْ مِنْ آیَةِ بَیِّنَةٍ»^۳ لیکن این سؤال بر حقیقت خود باقی نیست بلکه مقصود از سؤال، سرزنش

۱. مر: الانسان آئ.

۲. مریم / ۷۳.

۳. البقره / ۲۱۱.

نمودن بنی اسرائیل است بر عصیان با وجود شنیدن و دیدن معجزات بسیار، یا مقصود از این استفهام تقریر و الزام نمودن مخاطب است بر اقرار.

کم خبریه

آن است که مقصود از آن اخبار از کثرت ممیزش باشد، و آن آیه کریمه را بعضی از این قبیل گرفته‌اند.

هفتم: کیف

و مقصود از وضع آن سؤال از حالت و صفت چیزی است خواه لفظ کیف خبر باشد چون «کیف زید» یا در موضع حال چون «کیف انت؟»^۱ و بر هر تقدیر به معنی «أَيُّ حَالٍ» و «أَيُّ صِفَةٍ» است.

هشتم: متى

و به آن سؤال از زمان می‌شود، خواه زمان ماضی باشد یا حال یا استقبال.

نهم: أَيْنَ

و آن مخصوص است به سؤال از زمان مستقبل چون «يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ»^۲ و بعضی گفته‌اند که مستعمل نمی‌شود مگر در جایی که مقصود از آن تفخیم آن زمان باشد.

دهم: أَيْنَ

و آن از برای سؤال از مکان است، [چون أَيْنَ زَيْدٌ]^۳.

۱. دت و مر: کیف جئت. ی: کیف جئت.

۲. القيامة / ۶.

۳. در اصلی نیامده است.

یازدهم: اَنِّیْ

و آن، گاه به معنی کیف می‌باشد و مقصود از این، سؤال از حالت چیزی است و در این صورت واجب است که بعد از آن فعل باشد چون کریمه: «فَأَتُوا خَزَنَتَكُمْ أُنِّیْ شِئْتُمْ»^۱ به معنی «عَلَىٰ أُنِّیْ خَالٍ وَ مِنْ أُنِّیْ شَقٌّ» و «اَنِّیْ زید» به معنی «کیف زید» نیامده، و گاه به معنی «مِنْ اَیْنٍ» می‌آید چون کریمه «اَنِّیْ لَکِ هَذَا»^۲ یعنی از کجا به تو می‌رسد ای مریم این روزی که به تو هر روزه می‌رسد. و بعضی از نُحَات گفته‌اند که این قِسم از اَنِّیْ به معنی «مِنْ اَیْنٍ» نیست بلکه به معنی اَیْنٍ است و بِس و مِنْ بر سر آن مقدر است، پس «مِنْ اَنِّیْ» به معنی «مِنْ اَیْنٍ» است و گفته که مِنْ با اَیْنٍ و اَنِّیْ لازم است که داخل شود لفظاً چون قول شاعر: «مِنْ اَیْنٍ عِشْرُونَ لَنَا مِنْ اَنِّیْ»^۳ یا تقدیراً چون کریمه «اَنِّیْ لَکِ هَذَا» که مِنْ مَقْدَر و کلام به این تقدیر است که: «مِنْ اَنِّیْ لَکِ هَذَا» و مجموع «مِنْ اَنِّیْ» به معنی «مِنْ اَیْنٍ» است.

و دانسته شد که از ادوات استفهام همین همزه مشترک است میان طلب تصور و تصدیق، و هل مخصوص است به طلب تصدیق، و از تعریف بواقی معلوم می‌شود که آنها مخصوص به طلب تصورند، چنانچه تصریح به این معنی در کلام جمهور واقع است. و علت اشتراك همزه اصالت اوست در باب استفهام، و به این اعتبار بعد از اَم مطلقاً هر چند که اَم منقطعه و به معنی بل اضرابی تنها و مقصود از آن اخبار باشد واقع نمی‌شود. چه، استفهام از استفهام معقول نیست، پس همزه چون اصل است در این باب تجویز نشده وقوع آن عقب اَم که در اصل موضوع از برای استفهام است، گو مراد از آن استفهام نباشد، به خلاف باقی ادوات استفهام که واقع شده‌اند در قرآن مجید و در کلام بلغا بعد از اَم منقطعه که به معنی بَلّ تنهاست چون کریمه «اَمْ هَلْ تَسْتَوِی الظُّلُمَاتُ وَ النُّورُ»^۴، «اَمَّنْ هَذَا الَّذِیْ هُوَ جُنْدُ لَکُمْ»^۵ و «اَمَّا ذَا کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»^۶ و شاعر گفته:

اَمْ کَیْفَ یَنْفَعُ مَا تُعْطِی الْعُلُوقَ بِهِ رَثْمَانِ اَنْفٍ اِذَا مَا ضَنَّ لِلْبَنِی

۱. البقرة / ۲۲۳.

۲. آل عمران / ۳۷.

۳. معنی مصرع چنین است: از کجاست بیست شتر از برای ما، از کجاست؟

۴. الرعد / ۱۶.

۵. الملك / ۲۰.

۶. النمل / ۸۴.

عَلُوقٌ بِرِوْزَنِ صَبُورٍ نَاقِهَای است که خواهند او را مهربان نمایند بر غیر بچه‌اش تا آنکه به حیلۀ شیر از آن بگیرند. چه، نَاقِه شیر خود را در پستان می‌دزدد برای بچه خود و هرگاه پستان آن را بدوشند شیر نمی‌آید به علت دزدیدن شیر، و چون بچه‌اش خواهد شیر بخورد می‌گذارد تا شیر بیاید. و متعارف است پیش عربان که حیلۀ می‌کنند که آن شیر خود را ندزدد و شیر را برای خود می‌دوشند، به این روش که بچه‌اش را می‌کشند و پوستش را پرگاه می‌کنند و برابرش می‌آورند تا آنکه او را ببیند و گمان بچه خود کند و شیر را ندزدد، و در این وقت^۱ شیرش را می‌دوشند و آن پوست پرگاه را «بَوَ» می‌نامند به فتح بَاءِ یک نقطه و تشدید واو و گاه هست که نَاقِه آن را می‌بُود و چون می‌باید که بچه‌اش نیست باز شیر را می‌دزدد و این بوییدن را «رُثْمَانِ انْف» می‌گویند. و رُثْمَانِ مصدر است می‌گویند: «رُثِمَتِ النَّاقَةُ عَلٰی وَلَدِهَا رُثْمَانًا» هرگاه میل کند به سوی ولد و ببُود آن را و مهربان شود بر آن. و اِضَافَةُ رُثْمَانِ به انْف از باب اِضَافَةُ مصدر است به فاعل، و رُثْمَانِ انْف کنایه از بوییدن است. و ضَمُّ به صِیغَةِ مَاضِی مجهول و فاعل آن جار و مجروری است که بعد از آن واقع است و به صِیغَةِ معلوم نمی‌تواند بود، چه بنابر این فاعلش ضمیری خواهد بود راجع به عَلُوق و چون عَلُوق مؤنث است ضمیر مذکر به آن راجع نمی‌تواند شد، و مفعول اول تعطی محذوف است، که آن عبارت است از شخصی که خواهد به حیلۀ شیر او را بدوشد، و مفعول ثانی اش ضمیری است در «بِه» که راجع است به ما موصوله و بَاءِ بِه زاید است. جهت تأکید تعدیه. و «رُثْمَانِ انْف» می‌تواند مرفوع باشد بر بدلیّت از ما و می‌تواند مجرور بود بر بدلیّت از ضمیر مجرور در «بِه»، و منصوب می‌تواند بود که مفعول ثانی تعطی بوده باشد به اعتبار بدلیّت از مجموع جار و مجرور یعنی «بِه» که در محل نصب است بر مفعولیت.

و ابن هشام در مغنی اللیب حکایت کرده که کسایی این بیت را در مجلس رشید در حضور اصمعی خواند به رفع رُثْمَانِ و اصمعی گفت که رفع آن غلط است باید منصوب باشد. کسایی گفت: «أُسْكُتُ مَا أَنْتَ وَ هَذَا؟»، ساکت شو تو را با این اعتراض چه نسبت؟ و گفت: رفع و نصب و جر هر سه جایز است و ساکت شد.

و آم به معنی بَل و اضراب از کلام سابق است؛ و خلاصه معنی اینکه چه نفع می‌بخشد به صاحب ناقه این حیلۀ بخشش ناقه به او بوییدن «بَوَّ» را هرگاه بخل ورزد به شیر و آن را در پستان بدزدد. و این مثلی است پیش عرب که زده می‌شود در مقامی که کسی وعده احسان به دیگری نماید و وفا به آن وعده نکند. و بعد از آم متصله و منقطعه که به معنی بل و همزه باشد واقع نمی‌شود. چه، ام در این صورت بر حقیقت استفهام است و استفهام از استفهام بی‌صورت است.

(استعمال لفظهای استفهام مجازاً در معنی دیگری)

و ادوات استفهام گاهی مجازاً در معنی دیگری مستعمل می‌شوند به معونت قراین و مناسبت مقام. و تحقیق آنکه این چه نوع از مجاز است و بیان کیفیت این مجازات هنوز نشده و معانی مجازیۀ آن غیر محصورند و از تتبع تراکیب بلغا می‌توان تحصیل اکثر آنها نمود. و از آن، آنچه در این رساله بیان می‌شود یازده^۱ چیز است:

اول : استبطاء

و مراد از استبطاء شکایت از دیر آمدن مسئول عنه است و اخبار از بَطْؤِ آن چون «كَمْ دَعَوْتُكَ» هرگاه بسیار خوانده باشی مخاطب را و او اجابت دعوت ننموده باشد، و مقصود این است که دیری است که تو را می‌خوانم و تو اجابت دعوت نمی‌کنی. و از این قبیل است کریمه «حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهَ»^۲ و شاعر گفته:

إِلَى وَفِيمَ تَنْقُلُنَا رِكَابَ وَ نَأْمُلُ أَنْ يَكُونَ لَنَا أَوَانٌ^۳

دویم : تعجب

چنانکه حضرت سلیمان - علیه السلام - هدهد را چون نیافت در جایی که به جهت او مقرر بود هنگام بال بر بال گسترانیدن مرغان بر بالای سر آن حضرت، و متعارف نبود که مرغان بی رخصت آن حضرت از جای خود حرکت کنند در مقام تعجب از این حالت

۱. اصل : سیزده. ولی با توجه به عناوین یازده صحیح است. ی: یازده و دت: یازده.

۲. شعر از ابوالعلاء معری شاعر قرن پنجم هجری است.

۳. البقره / ۲۱۴.

گفت: «مَالِي لَا أَرَى الْهَذُودَ»^۱ و حمل این استفهام بر حقیقت خود خوب نیست به اعتبار آنکه عاقل، معقول نیست سؤال از حالت خود از دیگری نماید.

سیوم: تنبّه بر ضلالت و گمراهی مخاطب

چون کریمه «فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ»^۲.

چهارم: وعید

مثلاً هرگاه کسی نسبت به متکلم بی ادبی کرده باشد و داند که متکلم تأدیب دیگری به سبب بی ادبی که از او صادر شده نموده و با او بگوید: «أَلَمْ أُؤَذِّبْ فُلَانًا؟»، چون متکلم و مخاطب هر دو علم به وقوع آن تأدیب دارند حمل استفهام بر حقیقت خود ممکن نیست و معنی مجازی مناسب مقام وعید و تخویف مخاطب است بر آن بی ادبی که نموده.

پنجم: تقریر

یعنی حمل مخاطب و ملجأ نمودن او بر اقرار به مسؤول عنه، و هرگاه مستعمل در تقریر همزه بوده باشد باید که آنچه تقریر آن مطلوب است در یلی همزه باشد، چنانکه در حقیقت استفهام گذشت، گفته می شود «اضربت زیذا؟». هرگاه مقصود حمل مخاطب بر اقرار به نفس فعل باشد و «انت ضربت» در تقریر آن به فاعل. و از این قبیل است کریمه «أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَهْلِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ»^۳، در حکایت قول کفار به آن حضرت بعد از شکستن آن حضرت بتان ایشان را. چه، استفهام اینجا بر حقیقت خود نمی تواند بود به اعتبار آنکه کفار می دانستند که شکننده بتان ایشان آن حضرت بوده به دلیل ماقبل این آیه کریمه که دلالت می کند بر آنکه آن حضرت قسم خورده بود در حضور ایشان که بتان ایشان را

۲. التکویر / ۲۶.

۱. النمل / ۲۰.

۳. الانبیاء / ۶۲.

بشکند بعد از آنکه ایشان از آن قریه بیرون روند و بعد از مراجعت چون بتان را شکسته دیدند پرسیدند که کار کیست؟ گفتند: که شنیدیم جوانی که او را ابراهیم می‌گویند همیشه عیب و شتم بتان می‌نماید. پس ظاهر آن است که می‌دانستند که این کار فعل آن حضرت بوده و مقصود ایشان از «أَنْتَ فَعَلْتَ» واکشیدن اقراری بوده از آن حضرت. و در تقریر به مفعول: «أَزِيدَا ضَرْبَ» و بر این قیاس سایر متعلقات فعل، و در سایر ادوات شرط ایلاء مقرر به شرط نیست بلکه به همان روشی گفته می‌شود که در حقیقت استفهام می‌شود، پس «هل» برای تقریر به نفس حکم می‌باشد و آنهای دیگر برای تقریر به چیزی که در حقیقت استفهام سؤال از آن می‌شود.

ششم: انکار مسؤول عنه

و این انکار یا بر حقیقت خود است چنانکه شاعر گفته است:

أَيَقْتُلُنِي^۱ وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ زُرُقٍ كَأَنِّيَابٍ أَغْوَالِ^۲

یعنی: مرا نمی‌تواند کشت آن کسی که مرا وعید کشتن می‌نماید و چون کشد مرا و حال آنکه همخوابه من است شمشیری که در مشارفت یمن ساخته شده و نیزه‌های درخشنده از بابت دندانه‌های غولان. و از این باب است کریمه «أَفَاضْفِيكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنِ»^۳ که مقصود از آن تکذیب مشرکان است که می‌گفتند که فرشتگان دختران خداوند - تعالی شَأْنُهُ عَمَّا يَقُولُونَ^۴ - یا مراد از انکار، توییح و سرزنش مخاطب است بر صدور این فعل از او در ماضی و حال به این معنا که مناسب نبود وقوع آن. مثلاً هرگاه هرکسی پدر خود را آزار کند می‌گویی: «أَتُوذِي أَبَاكَ؟»، چه مقصود حقیقت استفهام نیست و انکار حقیقی نیز نمی‌تواند بود، چه وقوع ایذا معلوم است و چیزی که مناسب است، در این مقام انکار توییحی است. یا مقصود سرزنش اوست بر اراده چنین فعلی در استقبال، به این معنی که معقول نیست که از تو بعد از این چنین فعلی صدور یابد چون: «أَتَعْصِي رَبِّكَ؟» هرگاه مخاطب اراده معصیتی داشته باشد.

۲. بینی از یکی از فصائد امرء القیس.

۴. دت، مر: و اتخذ من الملائكة اناثاً.



۱. اصل: أَقْتُلُنِي.

۳. الاسراء / ۴۰.

و انکار اگر به همزه باشد باید منکر در یلی همزه باشد چون انکار اصل فعل در کریمه «اتَّخَذَ اٰسْنَامًا اِلَهَةً»^۱ و انکار فاعل در کریمه «اَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ»^۲ و انکار مفعول در کریمه «اَغْيَرَ اللّٰهُ اَتَّخَذَ وَلِيًّا»^۳، و بر این قیاس سایر متعلقات فعل.

و متعلق انکار، گاه فعل ثبوتی می باشد و در این صورت به نفی آن فعل بر می گردد چون مثال مذکور؛ و گاه فعل منفی می باشد و در این وقت افاده نفی فعل می کند و به نفی نفی راجع می شود که حاصلش اثبات است، چون کریمه «اَلَيْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ»^۴ که افاده می کند ثبوت کفایت را از برای واجب تعالی، و این بر می گردد به تقریر مخاطب به مدخول حرف نفی که در این آیه کریمه کفایت است، و از اینجاست که بعضی گفته اند^۵ که همزه را در این آیه حمل بر تقریر نموده اند.

و گاه می شود که مقصود از همزه انکار فعل است و آن فعل در یلی همزه نیست هرگاه مقصود انکار آن فعل به طریق کنایه باشد. مثلاً هرگاه کسی داند که تو غیر از «زید» و «عمرو» را زنده ای لیکن اعتقادش آن باشد که ضربی از تو صادر شده متعلق به زید یا عمرو، و در خصوص ایشان متردد است و در واقع در این عقیده غلط کرده و ضربی از تو صادر نشده باشد از باب انکار می گوئی: «أزیداً ضربت أم عمرو» به اعتبار آنکه مضروبیت زید و عمرو در این مقام لازم دارد عدم وقوع ضرب را مطلقاً، و کنایه ابلغ است از تصریح.

هفتم: قصد استهزاء مخاطب بر فعلی

چنانچه حق - سبحانه و تعالی - در باب حکایت از قوم شعیب - علیه السلام - فرموده که به آن حضرت از روی استهزاء گفتند: «أَصْلُوْكَ تَأْمُرُكَ اَنْ تَرْكَ مَا يَتَّبِعُ اِبْنَاؤُنَا»^۶

۱. الانعام / ۷۴.

۲. الزخرف / ۳۲.

۳. الانعام / ۱۴.

۴. الزمر / ۳۶.

۵. دت و مر: فاقد بعضی گفته اند.

۶. هود / ۸۷.

هشتم: تحقیر مسؤول عنه

چون «من هذا؟»

نهم: تهویل و تخویف مخاطب از مسؤول عنه

چون «مَنْ فِرْعَوْنُ»^۱ بنابر قرائت آن به لفظ استفهام، و رفع فرعون در کریمه «وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَآئِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ مِنْ فِرْعَوْنَ»^۲ ظاهر است که حقیقت استفهام در اینجا مقصود نمی‌تواند بود، بلکه اولاً چون عذاب فرعون را نسبت به بنی اسرائیل شدید نامید جهت تهویل، برای زیادتى تهویل فرمود: «من فرعون» یعنی می‌شناسید فرعون را که چگونه است در باب عناد بنی اسرائیل و در غایت سرکشی و صلابت و فرمانروایی، پس بدانید که عذابی که از چنین کسی صادر شود در چه مرتبه خواهد بود، و از این جهت بعد از آن فرمود:

«إِنَّهُ كَانَ غَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ»^۳.

دهم: استبعاد

یعنی بسیار دور شمردن عنه چون کریمه:

«أَفَى لَهُمُ الذِّكْرُ وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ بَحْثُونٌ»^۴، یعنی بسیار بعید است تذکر و وفا نمودن کفره قریش به وعده که ایشان صادر شده بود که آن عبارت از ایمان است بر تقدیر کشف عذاب دخان، و حال آنکه عظیمتر از آن نسبت به ایشان و چیزی که دخل در تذکر و ایمان بیشتر از کشف دخان داشت، که آن عبارت از معجزات

۱. لازم به توضیح است که «مَنْ فِرْعَوْنُ» در کتابت قرآن «مَنْ فِرْعَوْنُ» است بنابر آنچه من حرف جر و فرعون غیر منصرف مجرور باشد که اینجا گفته شده به لفظ استفهام.

۲. الدخان / ۳۰ و ۳۱.

۳. الدخان / ۳۱. در قرائت فرعون به اعراب رفع و مَنْ استفهامیه از لحاظ نحوی فرعون مبتدای مؤخر خواهد بود و مرفوع.

۴. الدخان / ۱۳ و ۱۴. البته کاتب آیات را صحیح ضبط نکرده بود که صحیح آن را نوشتیم.

پیغمبر ماست - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ - واقع شده و دیدند و باعث تذکر و ایمان نشد، پس چگونه آن ازاله دخان موجب تذکر و ایمان ایشان تواند شد؟.

یازدهم: عرض

یعنی عرض نمودن چیزی را به مخاطب و به او دادن و ظاهر ساختن آن بر او به جهت آرزوی او چون: «الْأَنْزَل» که اینجا معنی حقیقی استفهام مراد نمی تواند بود، چه متکلم علم به عدم نزول مخاطب دارد و معنی مجازی که مناسب است در اینجا «عرض» است. و نُحَات «عرض» را باب علی حده از طلب شمرده اند غیر استفهام، و اهل این فن آن را شعبه ای از استفهام گرفته اند و این ظاهر تر است، چه ظاهر آن است که همزه در «الْأَنْزَل» همزه استفهام است که بر فعل منفی داخل شد و فی الحقیقه همزه انکار است به این معنی که سزاوار نیست فرود نیامدن. و انکار نفی، نفی نفی است که به اثبات بر می گردد، چنانچه گذشت و به این علت طلب نزول از آن به حصول می رسد.

(چهارم :) امر

چهارم از اقسام طلب امر است، و آن لفظی است که دلالت کند بر طلب فعلی به قصد استعلا یعنی بلند مرتبه شمردن آمر خود^۱ را از مأمور، خواه در واقع چنین باشد، و خواه نه، و خواه علو به اعتبار مراتب دنیوی بوده باشد و خواه از راه مراتب اخروی. و به قید فعل^۲ بیرون می رود فعل^۳ نهی از تعریف، چه حق این است که آن موضوع است از برای طلب ترك فعل، و به قید قصد استعلا بیرون می رود التماس و دعا، چه التماس طلب فعلی است با قصد مساوات، و دعا طلب فعلی است با قصد خضوع و خشوع.

۲. دت: به قید طلب فعل.

۱. دت: آمر مرتبه خود را.

۳. ی: بیرون می رود نهی از تعریف.

صیغه‌های امر

و امر را سه نوع از صیغه است: یکی امر حاضر، و آن غالباً بی «لام» است چون: «اَضْرِبْ».

دویم، مقرون به «لام» و آن در امر غایب و متکلم وحده یا مع‌الغیر است غالباً و در امر حاضر نادر است چون: «لَيَضْرِبْ زید» و «لتضرب انت» و «لأضرب» و «لنضرب» و به صیغه خطاب نادر آمده. و گاه در امر غایب بدون «لام» می‌آید مانند: اضرب، از باب التفات و تنزیل غایب به منزله حاضر جهت نکاتی که در بحث التفات معلوم می‌شود. سیوم، اسماء افعالی که به معنی امرند چون: «زَوَيْدَ زیداً» که به معنی «أَمِهْلُهُ» است و «نَزَالَ» که به معنی «انزل» است.

و مشهور میان ارباب لغت و علمای نحو و فضیای این فن آن است که این صیغه‌ها موضوعند از برای معنی امر به دلیل تبادر، چه متبادر از آنها طلب فعل است بر وجه استعلا و تبادر از علامات حقیقت است. و اختلاف نموده‌اند در اینکه طلب فعل که جزوی از مفهوم لغوی صیغه امر است آیا به عنوان ایجاب آن فعل است بر مأمور یا نه؟ بعضی گفته‌اند که موضوع است از برای طلب فعل بر وجه وجوب و در طلب آن بر وجه «ندب» به عنوان مجاز مستعمل است، و بعضی به عکس آن قائل شده‌اند و بعضی مشترك لفظی میان هر دو دانسته‌اند. و بعضی فرق میان اصطلاح لغت و شرع نموده‌اند. و نیز خلاف شده در اینکه صیغه امر موضوع شده از برای طلب فعل فوراً یا بر وجه «تراخی» یا مشترك لفظی است، میان آنها یا معنوی. و در اینکه دلالت بر طلب فعل بر وجه تکرار می‌کند یا مفید وحدت است یا به عنوان اشتراك لفظی و معنوی. و حق آن است که این صیغه‌ها موضوع از برای خصوص وجوب یا «ندب» و فور یا تراخی و تکرار و وحدت هیچ یک نیستند نه در اصطلاح شرع و نه در لغت بلکه مشترك معنوی‌اند میان آنها؛ یعنی موضوعند از برای طلب فعل بر وجه استعلا مطلقاً، خواه به عنوان ایجاب بوده باشد و خواه به طریق ندب و خواه بر وجه فور بوده باشد یا تراخی و خواه در ضمن وحدت و خواه در طبق تکرار و استعمالش در هر يك از آنها محتاج به قرینه است. بلی در اصطلاح اهل شرع - یعنی فقهای اسلام - حقیقت در وجوب شده و آن را حقیقت شرعیه

می‌گویند، و در چند معنی دیگر غیر طلب بر وجه استعلا مجازاً و با قرینه مستعمل می‌شود، خواه دلالت بر طلب فعل کند اما نه بر وجه استعلا مانند دعا و التماس، یا دلالت بر طلب فعل اصلاً نکند و این قسم بسیار مختلف است به حسب مقامات و اعتبارات غیر محصوره که از تتبع موارد استعمال در کلام بلغا می‌تواند شد. و آنچه در این رساله مذکور می‌شود چند چیز است:

اول: اباحت

چون: «جَالِسِ الْحَسَنِ او ابنِ سیرین» هرگاه مقصود طلب جلوس مخاطب با یکی از ایشان نبوده باشد بلکه مقصود آن باشد که همنشینی هیچ یک از ایشان قصوری ندارد، پس اگر با هیچ يك از ایشان ننشینند مخالفت نکرده به خلاف آنکه مقصود طلب باشد که در این صورت او را لازم است همنشینی با یکی از ایشان.

دویم: تهدید مخاطب

تهدید مخاطب به سبب فعلی که از او صادر شده چون کریمه «إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ»^۱ که مقصود آن است که هر کار بدی که از شما صادر شود در مقابل آن عقوبت خواهید کشید.

سوم: تعجیز

یعنی حکم نمودن آمر به عجز مخاطب از اتیان به مأمور به چون کریمه «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ»^۲ که مقصود آن است که شما عاجزید از تألیف کلامی که شبیه به سوره‌ای از سور قرآنی باشد.

چهارم: تسخیر

یعنی اظهار نمودن آمر این را که مسخر حکم منید و هرچه در باره شما خواهم می توانم کرد و شما از امتناع نمی توانید نمود چون کریمه «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»^۱.

پنجم: اهانت

یعنی اظهار بی قدری مخاطب و بی اعتنایی به شأن ایشان نمودن چون کریمه «كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً»^۲.

ششم: تسویه

یعنی حکم نمودن آمر به مساوات وجود مأمور به با عدمش در عدم نفع، چون کریمه «فَاضْبِرُوا أَوْ لَا تَضِرُوا»^۳ که مقصود آن است که صبر کفار در روز قیامت بر عذاب و عدم صبر ایشان بر آن هیچ يك نفعی نمی دهد.

هفتم: تمنی

یعنی آرزوی حصول مأمور به نمودن، چنانچه امرء القیس گفته در مقام شکایت از درازی شب:

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ الْآنَ جَلِي بِصُبْحٍ وَمَا الْإِضْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلٍ^۴

یعنی: ای شب دراز منجلی و منکشف شو به سبب طلوع صبح. و چون از این حرف توهم آن می شد که صبح شدن نفع به حال او دهد و چون صبح گردد حزن و اندوه او رفع شود و در واقع چنین نبود، رفع این توهم و تدارک آن نمود و گفت که صبح شدن بهتر از تو نیست ای شب که روز من همچو شب تیره و تار است. مطلب آنکه طلب انجلا از شب بر حقیقت خود نیست، چه انجلا مقدور شب نیست و معنی مجازی که در این مقام مناسب است آرزوی زوال اوست، و چون آن شب در درازی به غایت کمال، و حزن و

۱. البقرة / ۶۵.

۲. الإسراء / ۵۰.

۳. الطور / ۱۶.

۴. بیتی از معلقه امرء القیس.

اندوه امرء القیس به نهایت بود، پس گویا او طمع وقوع زوال آن شب نداشت و از این جهت امر را حمل بر تمنی نموده‌اند نه ترجی.

پنجم: نهی

پنجم از اقسام طلب نهی است؛ و آن لفظی است که دلالت کند بر طلب ترك فعلی بر وجه استعلا، پس به قید ترك فعل امر از تعریف خارج است و به قید استعلا دعا و التماس چون: اللهم لاتفعل بی کذا و کذا، و چنانکه به قصد مساوات با دیگری گویی: لاتفعل کذا، و اگر گویی که مطلوب باید مقدور مکلف و غیر حاصل باشد و الا تکلیف مالا یطاق و تحصیل حاصل لازم می‌آید، و ترك فعل عبارت از عدم اوست و «أعدام» به اعتبار ازلی بودن غیر مقدور مکلف و حاصلند، پس چون متعلق نهی می‌تواند شد؟ می‌گوییم که: أعدام اگر مقدور مکلف نباشند لازم می‌آید که وجودات نیز مقدور نباشند، چه تعلق قدرت به وجود آنها مستلزم ایجاب است و نسبت قدرت باید به وجود و عدم هر دو مساوی باشد، پس عدمات فی نفسها متعلق تکلیف می‌توانند شد، و بر تقدیر تسلیم که أعدام فی نفسها مقدور نباشند به اعتبار استمرار^۱ ازلی مکلف می‌تواند که استمرار عدمات افعال را بر هم زند به سبب ایجاد آن افعال و می‌تواند که استمرار آنها را به حال خود گذارد به سبب نکردن افعال، پس به این اعتبار مقدور مکلف و متعلق تکلیف می‌توانند شد. و بعضی^۲ از رهگذر آن شبهه متعلق نهی را فعل وجودی گرفته‌اند که آن عبارت است از کَفَّ نفس یعنی بازداشتن مکلف نفس خود را از فعل «مَنْهَیْ عَنْه» و در تعریف نهی گفته‌اند که آن طلب کَفَّ نفس است از فعلی بر وجه استعلا، و در تعریف امر گفته‌اند که طلب فعلی است غیر کَفَّ بر وجه استعلا.

و ببايد دانست که مطلوب در نهی فوری است اتفاقاً، به این معنی که مکلف را لازم است که بعد از نهی بی فاصله «مَنْهَیْ عَنْه» را ترك نماید و آن مفید تکرار است یعنی بر مکلف لازم است که همیشه ترك کند مَنْهَیْ عَنْه را تا آنکه مجوز آن فعل به هم رساند و

۱. مر: و عدم استمرار مقدور می‌توانند بود به این معنی که مکلف می‌تواند که استمرار ازلی مکلف...

۲. اصل: بعضی گفته‌اند. دت و ی: فاقد گفته‌اند.

فرق میان او و امر در این باب آن است که مطلوب در نهی ترک حقیقت و ماهیت فعلی است و آن وقتی صورت پذیر است که هیچ فردی از افراد آن فعل از مکلف صادر نشود، چه اگر یک فرد از او صادر شود ماهیت آن فعل در ضمن آن فرد به وجود می آید. پس بر مکلف لازم است که در عقیب نهی، بی فاصله، دائماً ترک منهی عنه نماید به خلاف امر که مقصود از او ایجاد حقیقت فعل است و آن در ضمن یک فرد یافت می شود، خواه بعد از امر بی فاصله باشد یا با فاصله زمانی، و اگر در آن زمان آن فعل از مکلف صادر نشود مفسده لازم نمی آید.

و صیغه نهی منحصر است در یک نوع و آن فعل مضارعی است که مدخول «لام جازمه» باشد چون: لاتفعل، و گاه صیغه نهی مستعمل می شود مجازاً در غیر آن معنی مذکور مانند تهدید در قول مولی به غلام خود که: «لَا تُمَثِّلْ أَمْرِي» و مانند دعا در این قول که: «اللهم لاتفعل کذا»^۱ و چون التماس در این قول تو نسبت به کسی که او را مساوی خود دانی در مرتبه که چون لاتفعل کذا و گاه امر و نهی مستعمل می شوند در طلب دوام و ثبات آن فعل یا ترک از مخاطب چون: «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»، چه هرگاه مسلمانی به این کلام مجید تلفظ نماید مطلبش آن است که «ثَبَّتْنَا وَ أَدِمْنَا عَلَى صِرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ» به سبب حصول اصل هدایت، پس طلب او موجب تحصیل حاصل خواهد بود. و مانند کریمه «وَلَا تُخْسِنَنَّ اللَّهُ غَافِلًا»^۲ که خطاب به حضرت رسالت پناهی - صلی الله علیه و آله - است و این گمان از آن حضرت متنفی بود.

و بایاد دانست که بعد از این چهار نوع طلب یعنی: تمنی و استفهام و امر و نهی جایز است تقدیر شرط و مجزوم نمودن فعل مضارع که بعد از آنها واقع است برای جزائیت آن فعل مقدر چون: «لِيت لِي مَالًا أَنْفَقَهُ» که به این تقدیر است که «ان ارزقه انْفَقه»، و «این بیتک از رُزْک» که به این تقدیر است که: «إِنْ تَعْرِفْنِيهِ أَزُورْكَ». و در عرض که شعبه ای است از استفهام می گویی: «أَلَا تَنْزِلُ تُصِيبُ خَيْرًا» و چون «اكرمني اُكْرِمْكَ» و «لاتشتمني یكن خیراً لك» که به این تقدیر است که «إِنْ لَا تَشْتَمْنِي يَكُنْ خَيْرًا لَكَ» و شرطی که مقدر است بعد از این اشیاء اربعه باید از جنس آنها باشد یعنی اگر آنها ثبوتی اند باید شرط

۱. ی: اللهم لاتفعل بی کذا.

۲. ابراهیم / ۴۲.

مقدر نیز ثبوتی باشد و اگر سلبی اند سلبی. مثلاً جایز نیست: «لا تکفر تدخل النار» به تقدیر «ان تکفر»، بلکه باید گفت: «لا تکفر تدخل الجنة» به تقدیر «ان لا تکفر تدخل الجنة». و اگر گویی: در «الانزال تصب خیرا» چرا فعل شرط مقدور را ثبوتی تقدیر نموده‌اند با وجود آنکه عرض سلبی است، می‌گوییم که: جهتش آن است که همزه در «عرض» همزه استفهام انکاری است و به تقدیر نفی است و هرگاه بر فعل منفی داخل شود به نفی نفی و آن به اثبات راجع می‌شود، و «الانزال» به معنی «انزل» است، پس باید که شرط مقدر نیز ثبوتی باشد، و جایز نیست تقدیر «ان لا تنزل» به اعتبار آنکه در این صورت مُجَانَسْتِ متنفی خواهد بود.

و علت جواز تقدیر شرط بعد از اشیا اربعه آن است که آن اشیا فی نفسها قرینه شرط مقدر خواهند شد، چه دلالت بر طلب دارند و طلب را ناچار است از علت غائیة که داعی بر آن طلب باشد، و بنابر آنکه علت غائیة هر فعلی غالباً معلول و مسبب آن فعل است در خارج، پس هرگاه بعد از آن اشیا مذکور شود فعلی دیگر که صلاحیت علت غائیة طلبی داشته باشد که از آن اشیا مفهوم است به محض همین معلوم می‌شود که آن فعل در وجود خارجی مسبب است از طلب و طلب سبب اوست و معنی شرطیت و جزائیت همین است که شرط سبب جزا و جزا مسبب آن است، پس در این موضع تقدیر شرط محتاج به قرینه دیگر نیست، و جواز تقدیر آن در این مواضع قاعده و قیاس است و در غیر این مواضع نیز گاه این حکم جاری است لیکن هرگاه قرینه از خارج بوده باشد چون کریمه «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَالَ لَهُ هُوَ الْوَلِيُّ»^۱ که بدین تقدیر است که «إِنْ اتَّخَذُوا وَلِيًّا بِحَقِّ قَالَ لَهُ هُوَ الْوَلِيُّ»، که «فا» در این کریمه قرینه است بر تقدیر شرط و به قرینه مقام آن شرط مفهوم می‌شود.

و نُحَاتِ گفته‌اند که مجزوم نمودن فعل مضارع به سبب تقدیر «ان» شرطیه با فعل شرطی بعد از شش چیز جایز است: تمنی و استفهام و امر و نهی و عرض و نفی، و «عرض» را داخل استفهام گرفتن - چنانچه ارباب این فن نموده‌اند - انطباق است. چه آن شعبه‌ای است از استفهام چنانچه در بحث استفهام دانسته شد.

ششم: ندا

ششم از اقسام طلب «ندا» است و مقصود از آن طلب اقبال و توجه است از مخاطب به حرفی که قائم مقام «ادعو» است، خواه آن در لفظ بوده باشد چون: یا زیدُ افعَلْ کذا، یا مقدر باشد چون: زیدُ افعَلْ کذا، که به این تقدیر است که یا زیدُ افعَلْ کذا، و «یا زید» در اصل «ادعو زیداً» بوده فعل متکلم یعنی «ادعو» بیفتاد و عوض آن «یا» در آمد و «یا زید» به حصول پیوست. و از این جهت گفته اند که «یا» در «یا زید» قائم مقام «ادعو» است.

و حروف «ندا» پنج است: «یا» و «ایا» و «هیا» و «آئی» و «همزه» مفتوحه. و سه اول موضوعند از برای ندای بعید، و در ندای قریب مجازاً مستعمل می شوند جهت نکته ای مانند تنزیل قریب به منزله بعید به اعتبار «نوم» یا غفلت یا سهوی که عارض است، و چون تنبیه بر بلاد سامع در این قول که: «اسمع یا ایها الغافل» و مانند تنبیه بر علو شأن آمر و به اینکه مخاطب به نهایت اهتمامی که در امثال امر او دارد گویا غافل و دور است از او در کریمه «یا ایها الرسول بلغ ما أنزل إلینک»^۱ و چون زیادتی اهتمام آمر بر اقبال مخاطب در کریمه «یا موسی اقبل»^۲ و امثال اینها از نکاتی که مقامات مختلفه مقتضی آنها بوده باشد. و آخرین (ای و همزه مفتوحه) از برای ندای قریب موضوعند و گاه در ندای بعید مستعمل می شوند جهت نکته ای که مقام اقتضا کند مانند تنبیه بر حضور منادی در قلب متکلم و عدم غفلت از او چنانچه در این قول شاعر است:

أَسْكُنْ نِعْمَانَ الْأَرَاكِ تَيَقَّنُوا بِأَنْكُمْ فِي رَبْعِ قَلْبِي سُكَّانٌ^۳

نعمان الاراک موضوعی است و ربع، به فتح راء مهمله، به معنی منزل است.

و بعضی گفته اند که «یا» مشترک معنوی است میان ندای قریب و بعید، یعنی موضوع است از برای طلب اقبال مطلقاً، خواه منادی بعید باشد و خواه قریب.

(استعمال صیغه های ندا در غیر معنی حقیقی)

و صیغه نداگاه در چند معنی دیگر غیر معنی حقیقی مستعمل می شود مجازاً:

۲. القصص / ۳۱.

۱. المائدة / ۶۷.

۳. بیت از اسماعیل بن باجه شیرازی است.

اول : اغراء

یعنی ترغیب و تحریض نمودن مخاطب بر فعلی چون « یا مظلوم »، هرگاه گفته شود با کسی که رو به تو آورد از جهت شکایت از ظلمی که بر او واقع شده. چه، در این صورت معنی حقیقی طلب اقبال موجب تحصیل حاصل است و معنی مجازی که مناسب مقام است ترغیب و تحریض اوست بر شکایت از ظلم.

دوم : اختصاص

یعنی قصد تخصیص منادی از میان بنی نوع به آنچه نسبت به او داده شده، و جهتش آن است که ندا دلالت می‌کند بر تخصیص منادی از میان مجانسات به طلب اقبال از او، و در این مقام او را مجرد از طلب - به معنی اقبال - نموده محض تخصیص اراده می‌کنند. پس گویا استعمال لفظ در جزء موضوع له شده، و این یا در مقام تفاخر است چون « انا اکرم الضیف ایها الرجل »، که مقصود در این کلام همان متکلم است نه مردی دیگر، و مقصود متکلم از ندای خود و تعبیر از خود به لفظ رجل آن است که خود را از میان افراد رجال تخصیص دهد به اسناد اکرام ضیف یعنی مردی که اکرام ضیف نماید همین منم. و یا در مقام تصاغر و اظهار ذلت است چون « انا المسکین ایها الرجل » یعنی منم مخصوص به مسکنت و بیچارگی. و یا آنکه در مقام تفاخر و تصاغر هیچ کدام نیست بلکه همین محض اختصاص و بیان مقصود است چون : « انا ادخل ایها الرجل » و « نحن نقرأ ایها الرجل »^۲. و این امثله اگر چه به صورت ندا واقعند، لیکن مقصود، ندا نیست به اعتبار آنکه مراد از « آی » با آنچه وصف او واقع شد مخاطب نیست، بلکه عبارت است از مدلول ضمیر متکلم که پیش از این واقع است. و ندای حقیقی واقع نمی‌شود مگر نسبت به مخاطبی. و هرگاه مقصود از ندا اختصاص باشد اظهار حرف ندا جایز نیست بلکه تقدیرش لازم است به اعتبار آنکه چون معنی ندا باقی نیست ناخوش است ذکر حرف ندا. چنین گفته‌اند، و عمده استقرا است و اگر نه این علت در صورت اغراء و امثال آن نیز جاری است با آنکه در آنها حرف ندا مذکور می‌شود. و ایها الرجل در صورت اختصاص

۱. اصل و دت: ... نقرأ ایها الرجل.

۲. ی، مر: ایها القوم.

منصوب است، محلاً بر حالت، و کلام به این تقدیر است که «انا اکرم الضیف مختصاً من بین الرجال» و گاه در مقام اختصاص به جای ایها الرجل اسم جنس معرّف به لام یا اسم مضاف واقع می شود چون «نحن العرب اقرى الناس وإنا معاشر الانبياء». و گاه علم واقع می شود چون «بنا تمیما یکشف الضباب» و ضباب جمع ضبابه است و آن بخاری است که روی زمین را بپوشد و در اینجا مراد شداید و بلیات است. و ابن حاجب گفته که «نحن العرب اقرى الناس» منقول از ندا نیست، بلکه معرف به لام منادی بی واسطه «آی» نمی شود و آن منصوب به تقدیر اعنی است، و از این راه مفید اختصاص است نه از راه نقل از ندا، و مضاف احتمال دارد که منقول از ندا و افاده اختصاص او از این راه باشد، و ممکن است او نیز بر فرض اعنی و مفید اختصاص از آن راه باشد. و آنچه او گفته ظاهرتر است و بنابر این ظاهر آن است که علم منصوب چون تمیماً در مثال مذکور نیز نصب و افاده اختصاص او از جهت تقدیر اعنی باشد.

سیوم: تعجب

تعجب از وجود منادی چون یا للماء هرگاه کسی در جایی گوید که محتاج به آب باشد و گمان وجود آبی نداشته باشد. و از این باب است «یا لله واهی»^۱ گویا به اعتبار غرابت وجود آن، آن را می خواند و حاضر می سازد تا آنکه تعجب کند از دیدن او.

چهارم: اظهار حیرت

و از این باب است ندای اطلال و منازل و شتران و امثال آنها چنانکه گفته اند:
أَيَا مَنَازِلَ سَلْمَى أَيْنَ سَلْمَاكِ^۲، و دیگری گفته:

۱. احتمالاً به قرینه یا لله منادی مندوب یا مستغاث هست واهی به معنی وای بر من است نظیر ویلی: چنانکه شاعر گفته:

هيام قيث في هيامي سلوة ويلي من هذا الهيام ويله

بنابر آنکه ویل در این بیت به یای متکلم اضافه شده، واه به یای متکلم، واهی، محتمل است.

۲. مصرعی است از یک بیت که نه ادامه اش مشخص است و نه گوینده اش.

يَا نَاقَ جِدِّي فَقَدْ أَفْنَتْ أَنْتَ بِي صَبْرِي وَعُمْرِي وَأَخْلَاسِي وَأَنْسَاعِي^۱
 ناق، مژغای مرخم است و اصلش ناقه بوده است، و اخلاس جمع حلس است و آن
 جُل شتر است، و انساع جمع نسعة است و مراد از آن فروش خانه است. یعنی ای ناقه
 تندرو که به سبب درنگ تو در راه و درازی سفر، صبر و عمر و جل و پلاس من همه تلف
 و ضایع شد.

پنجم: اظهار حسرت

اظهار حسرت و اندوه نمودن بر فوات امری چنانچه در مرثیه «معن بن زائده» گفته
 شده:

فَيَا قَبْرَ مَعْنٍ كَيْفَ وَارِثَتَ جُودَهُ وَقَدْ كَانَ مِنْهُ الْبَرُّ وَالْبَحْرُ مُتَرَعَا^۲
 و مُتَرَعٌ به صیغه اسم مفعول به معنی مملو است.

ششم: ندبه

یعنی نوحه کردن بر مرده چون: «یا زیداه»، چه در این مقام معنی حقیقی ندا ممکن
 نیست به اعتبار آنکه مرده قابلیت خطاب ندارد، پس گویا او را می خواند و می گوید: بیا
 که مشتاق دیدار توام؛ و امثال این معانی که از قراین مقام مختلفه مستفاد می شود غیر
 محصور است. و بعضی از محققین از معانی مجازیّه «ندا» شمرده اند استغاثه را چون
 «یا لله للمظلوم»، و ظاهر آن است که آن بر حقیقت خود باقی باشد - والله يعلم - و گاه
 هست که تعبیر از معنی انشایی به جمله خبریه می شود بر خلاف مقتضای ظاهر و آن
 محتاج به نکته ای است و چند نکته در این مقام گفته اند:
 اول و دوم^۳: تفأل و اظهار حرص در وقوع مطلوب، چه طالب هرگاه خواهش بسیار به

۱. شعر از ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله تنوخی است.

۲. بیت از حسین مطیر اسدی است.

۳. در نسخه اصل دوم نیامده ولی با توجه به شماره های بعد مشخص می شود که دوم باید ذکر شود زیرا
 کاتب نسخه اصل برای حل مشکل شماره چهارم را ذکر نکرده و از سوم به پنجم رفته است. دو نسخه دت و ی
 (دویم) دارند.

وقوع مطلوب داشته باشد تعبیر از آن به لفظ ماضی می‌کند جهت فال نیک‌زدن و اشعار به آنکه آن از امور حاصله است که سزاوار آن است که به صیغه ماضی ادا شود، و همیشه در فکر و خیال اوست تا آنکه گاهی به خیالش می‌رسد که واقع شده چون «رزقی الله لقاءک»، و در دعاهایی که^۱ واقع شود هر یک از این دو نکته می‌توان گفت. و این هر دو در صورتی است که تعبیر از مطلوب به لفظ ماضی شود.

سیم^۲: احتراز از صورت امر که مستلزم استعلاست، چنانکه غلام به مولی گوید: «يَنْظُرُ الْمَوْلَى إِلَى سَاعَةٍ» به جای «أَنْظُرْ إِلَى».

چهارم^۳: الزام مخاطب بر ایقاع مطلوب در صورتی که طلب از کسی شود که نخواهد طالب دروغگو برآید، چنانچه به چنین کسی گویی «تأتینی» به جای «ایتنی» چه اگر او نیاید به حسب ظاهر دروغی گفته خواهی بود به اعتبار آنکه کلام تو به حسب ظاهر خبر است از آمدن او، و او چون به این معنی راضی نیست پس لامحاله خواهد آمد و این کلام خبری موجب حصول مطلوب می‌شود.

پنجم^۴: قصد مبالغه در طلب که گویا مخاطب شروع در امتثال کرده.

ششم: قصد استعجال مخاطب در تحصیل مطلوب به همان وجه که مذکور شد.

هفتم: اشعار به آنکه مطلوب قریب الوقوع است فی نفسه یا به اعتبار قوت اسباب و شرایط آن، و نکات دیگر به حسب اختلافات مقام می‌توان استنباط نمود.

و بیاید دانست که احوال اسناد و مسندالیه و مسند و متعلقات فعل و قصر به تفصیلی که مذکور می‌شود خصوصیتی به خبر ندارد بلکه در انشا نیز جاری است، چه اسناد انشایی نیز یا مؤکد است یا غیر مؤکد و مسندالیه او نیز یا مذکور است یا محذوف، و مقدم است یا مؤخر، معرفه است یا نکره. و مسند او نیز اسم است یا فعل و مطلق است یا مقید به مفعول. و حال و شرط و متعلقات آن یا مقدمند بر او یا مؤخرند از آن^۵، مذکورند یا محذوف. و اسناد و تعلق آن یا به طریق قصر است یا به غیر طریق قصر و بر این قیاس باقی احوالات آینده.

۱. مر: ی در دعاهایی که به صیغه ماضی واقع شود. به نظر می‌آید درست‌تر است.

۲. اصل: دوم.

۳. اصل: سیوم.

۴. از (پنجم) به بعد شماره‌ها در نسخ اصل دت، ی و مر مطابقت دارند.

۵. در مر، این جمله نیز آمده است: و بعضی بر بعضی مقدم‌اند یا مؤخر از آن.

باب دوم احوال مسندالیه

یعنی احوالاتی که عارض مسندالیه می شود از جهت مسندالیه بودن، چنان احوالاتی که باعث مطابقه کلام با مقتضای حال بوده باشد، مانند: ذکر و حذف و تقدیم و تأخیر و غیر اینها از احوالاتی که دانسته خواهد شد. و در این باب چند فصل است:

فصل اول

در حذف مسندالیه

چون مسندالیه رکن اعظم کلام و اصل، ذکر اوست پس بی علتی و داعیی حذف آن جایز نخواهد بود، و چند چیز باعث بر حذف آن می شود.

اول: احتراز از عبث، و آن در صورتی که قرینه واضحی بر آن دلالت داشته باشد، مانند: سؤال محقق و سؤال مقدر در این شعر:

قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ قُلْتُ عَلِيلٌ سَهْرٌ ذَائِمٌ وَ حُزْنٌ طَوِيلٌ

چه، «علیل» خبر مبتدای محذوف است [و به این تقدیر است که «انا علیل» به قرینه سؤال محقق که عبارت است از «کیف انت؟» و «سهر» نیز خبر مبتدای محذوف است].^۱ و تقدیر چنین است: «علتی سهردایم» به قرینه سؤال مقدر، چه چون متکلم گفت «علیلم»^۲، کسی را می رسد که پرسد: سبب علت و مرض تو چیست؟ پس گویا او در جواب گفته: علت من شب بیداری بسیار و اندوه بی شمار است.

۱. این قسمت متن در دو نسخه دت و ی آمده ولی در نسخه اصل ذکر نشده است. با توجه به اهمیتی که در شرح مطلب دارد آن را در گروه آوریم.

۲. مر: علیکم علیکم.

دویم: تخییل عدول به اقوی دلیلین، یعنی در خیال سامع انداختن که متکلم از دلیل ضعیف بر مسندالیه که آن لفظ است عدول نموده به دلیل قوی که آن عقل است، چه اگر مسندالیه مذکور شود لفظ آن دلالت بر آن خواهد نمود و اگر محذوف شود عقل سامع از قرینه منتقل به آن می شود. و چرا تخییل گفتیم، به جهت آنکه مسندالیه خواه مذکور شود و خواه مستور که عقل به انضمام لفظ مسندالیه منتقل به ذات آن می شود، اما وقت ذکر، چه اگر سامع بی عقل باشد از لفظ، آن را نیز نمی فهمد. و اما وقت حذف، چه در این وقت ذهن سامع به وساطت قرینه منتقل می شود به لفظی که نام مسندالیه است و از نام او منتقل به ذات او می شود. پس نزد حذف، حقیقت عدول به اقوی دلیلین نشده و لیکن چون در هنگام ذکر دلالت لفظ واضحتر است و نزد حذف دلالت عقل، پس گویا نزد حذف عدول به اقوی دلیلین شده.

سیوم: امتحان شعور سامع، که آیا از راه قرینه مقصود را می یابد یا نه، بلکه محتاج به صریح لفظ آن است از غایت کودنی.

چهارم: امتحان مقدار شعور سامع که آیا از قرینه خفیه منتقل به مطلب می شود یا نه، بلکه محتاج است به قرینه واضحه یا صریح لفظ.

پنجم: نگاه داشتن مسندالیه را از زبان خود به قصد تعظیم او و اشعار به آنکه مسندالیه در عظمت و جلالت به مرتبه ای است که ما قدرت آن نداریم که او را بر زبان خود جاری گردانیم. و در این معنی نیکو گفته اند:

کمال بی ادبی باشد آنکه نام کمال دهن نشسته به هفت آب بر زبان رانی
ششم: عکس آن. یعنی نگاه داشتن زبان خود از نام مسندالیه جهت تحقیر. یعنی در حقارت به مرتبه ای است که صلاحیت آن ندارد که نام او برده شود.

هفتم: آسان بودن انکار در مقام احتیاج به انکار، چون «فاسق فاجر» در مقام اخبار از زید که به این تقدیر است که «زید فاسق فاجر»، چه اگر نام زید در این مقام برده شود گاه باشد که این خبر به او رسد و در صدد انتقام متکلم درآید و در این وقت انکار نمی تواند نمود و نمی تواند گفت که مقصودم تو نبودی بلکه دیگری بود به خلاف صورت حذف

زید که مسندالیه است که این عذر از متکلم مسموع و انکار ممکن خواهد بود.^۱

هشتم: تعیین مسندالیه یعنی معلوم بودن آن نزد سامع هر چند که در کلام مذکور نشود به اعتبار آنکه فعلی را که متکلم به او نسبت داده چنان فعلی است که صلاحیت استناد به غیر او ندارد، پس در این صورت احتیاج به ذکر آن نیست و این قسم فی الحقیقت داخل احتراز از عبث می تواند بود لیکن چون قرینه امر خاصی است که جزوی از کلام است علی حده بیان نموده شد. چون «خالق السموات و الارض» که بدیهی است که مسندالیه او غیر الله تعالی نیست، یا ادعای تعیین چون «کریم البلد» هرگاه ادعای آن کنی که کریم البلد منحصر است در زید.

نهم: تنگی مقام به سبب دلگیری و ملالت یا فوت فرصت یا محافظت وزن شعر یا رعایت سجع در کلام نثر و قافیه در شعر و امثال اینها «چنانچه هرگاه آهویی را دیدی و خواهی که به صیاد بنمایی می گویی: غزال»، چه اگر بگویی: «هذا غزال» گاه باشد که تا لفظ هذا گفته شود آهو بدر رود.

دهم: مخفی نمودن مسندالیه از غیر مخاطب از حاضرین چون «جاء» در وقتی که قرینه باشد از برای مخاطب که مراد نسبت آمدن است به زید.

یازدهم: متابعت استعمالی است که وارد شده بر حذف مسندالیه، در مثلها، چه تغییر در مثل جایز نیست. مثل «رमित من غیر رام» و تقدیر چنین است که «هذا رमित من غیر رام» و این مثل در جایی زده می شود که نعمتی بی تعب و بی توقع به کسی رسد. و اصلش آن است که صیادی می گشت در صحرایی برای صید، ناگاه آهویی را دید تیر خورده و افتاده از غایت شعف و تعجب گفت: «رमित من غیر رام». یعنی این آهویی است تیر خورده که تیراندازش معلوم نیست. و مثلها سماعی اند و قیاس بر آنها نمی توان نمود.

دوازدهم: متابعت استعمالی که وارد شده بر حذف نظایر مسندالیه چون مسندالیهی که مرفوع برای مدح یا ذم یا ترحم بوده باشد، چه از فصحا و بلغا حذف مسندالیه در این

۱. اصل: این عذر از متکلم و انکار مسموع خواهد بود.

۲. مر: چون مسندالیه محذوف در مثلها.

مقامات وارد شده و قیاس بر آنها می‌توان^۱ نمود به اعتبار آنکه در این مقامات ذکر مسندالیه در کلام ایشان نادر است پس به منزله قاعده کلیه است حذف او در این مقامات، مرفوع به مدح، چون «الْحَمْدُ لِلَّهِ أَهْلُ الْحَمْدِ» به تقدیر «هو اهل الحمد» و مرفوع به ذم، چون «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» به ضم [رجیم^۲] به تقدیر «هو الرجیم» و مرفوع به ترحم، چون «علیک بزید المسکین» به ضم نون^۳ به تقدیر «هو المسکین».

وداعی بر حذف مسندالیه وجوه دیگر غیر از امور مذکوره نیز می‌تواند بود که به قرینه مقام، حذف آن استنباط می‌شود.

فصل دوم

در ذکر مسندالیه

در ذکر مسندالیه چون مسندالیه رکن اعظم کلام است اصل ذکر اوست. پس هرگاه قرینه نباشد که دلالت کند بر او باید مذکور شود و با وجود قرینه نیز گاه مذکور می‌شود احتیاطاً، به اعتبار آنکه اعتماد به قرینه ضعیف است، یا برای تنبیه بر غباوت و کودنی سامع یا برای زیادتیی ایضاح و قرارداد آن در ذهن سامع یا برای اظهار تعظیم یا اهانت او به اعتبار آنکه نام او مشعر بر تعظیم یا تحقیر خواهد بود یا برای تبرک جستن به نام او چون نام مقدس الهی - جلّ جلاله - و اسماء انبیاء هدی - علیهم السلام - یا برای لذت یافتن متکلم از حلاوت نام او یا برای تطویل کلام در مقامی که شنیدن سامع مقصود متکلم باشد به اعتبار جلالت و شرافت سامع، چنانکه حضرت موسی - علی نبینا و علیه السلام - در وقتی که حق سبحانه و تعالی خطاب به او نمود و فرمود «وَمَا تِلْكَ بَیْمَیْنِکَ یَا مُوسٰی»^۴ در جواب گفت: «هٰی عَصٰی». با آنکه به ذکر «هی» احتیاج نبود جهت تطویل کلام ایراد نمود و از این جهت زیاده بر این طول کلام داده فرمود که: «أَتَوَكَّلُ عَلَیْهَا

۱. دت: می‌تواند.

۲. اصل: به ضم به تقدیر ...

۳. نون المسکین.

۴. طه / ۱۷.

وَأَهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَآرِبٌ أُخْرَى^۱.

با آنکه سؤال از فایده آن نشده بود ذکر فواید چند نموده و به اعتبار دوستی چنانکه دوستان از راه محبت در گفتگوها طولی می دهند در کلام خود. و گاه ذکر مسندالیه جهت تحریف می باشد چون «الاسد حاضر» یا از برای تعجیب سامع چون «الصبی یقاوم الاسد» یا برای اشتهار^۲ حکمی چون «انا فعلت کذا» یا برای محکم گردانیدن حکمی را بر سامع به حیثیتی که او را راه انکار نماند چون «القاضی حکم بکذا» و ممکن است که ذکر آن برای فواید دیگر نیز بوده باشد.

فصل سیوم

در تعریف مسندالیه

بدان که معرفه اسمی است موضوع از برای ذات معین بخصوصه یا از برای مفهوم کلی جهت استعمال آن در هر جزوی از جزئیات آن مفهوم کلی بخصوصه. و معرفه بر دو قسم است: یکی آنکه تعریف به حسب وضع بوده باشد و دیگری آنکه چنین نباشد بلکه کسب تحصیل او نموده باشد. و قسم اول بر پنج گونه است: مضمرات و اعلام و اسماء اشارات و موصولات و معرف به لام. و اتفاقی است که تفاوت در تعریف این پنج قسم معرفه می باشد، لیکن خلاف بسیار شده در اعرف از آنها. کوفیان را عقیده آن است که اعرف معارف علم است و بعد از آن ضمیر و بعد از آن اسم اشاره و موصول و این هر دو در یک مرتبه اند و بعد از آنها معرف به «لام». و ابن کیسان گفته که اعرف ضمیر است و بعد از آن علم و بعد از آن معرف به لام اعرف است از اسم اشاره و موصول و این هر دو مساوی اند در تعریف. و ابن مالک گفته که اعرف ضمیر متکلم است^۳ و بعد از آن علمی که مشترک باشد و ضمیر مخاطب و این هر دو مساوی اند در تعریف و بعد از آن ضمیر غایب و بعد از آن اسم اشاره و بعد از آن موصول و معرف به لام و این هر دو نیز مساویند. ابن براج گفته که اعرف اسم اشاره است و بعد از آن

۲. مر: شاهد گرفتن.

۱. طه/ ۱۸.

۳. مر: اعرف بعد از اعلام غیر مشترکه ضمیر متکلم است.

مضمورات و بعد از آن اعلام و بعد از آن معرف به لام اعراف است از موصولات، و هریک از آن اقوال را دلایلی ضعیفی است که در کتب مفصله نحو مذکور است. اما مشهور بین الجمهور آن است که اعراف معارف مضمراوند، و بعد از آن اعلام و بعد از آن اسماء اشاره و بعد از آن موصولات و معرف به لام و این هر دو در تعریف مساوی اند و علتش آن است که از جمله مضمورات ضمیر متکلم است که مطلقاً ابهامی ندارد، چه هر که «انا» گوید بدیهی است که خود را اراده کرده و احتمال دیگری ندارد به خلاف باقی آنها. چه اگر علم به حسب وضع، موضوع است از برای ذات معین بخصوصه لیکن گاه هست که از راه اشتراک مبهم می شود و در تعیین ذات احتیاج هست به قرینه. و اسم اشاره و موصول یا موضوعند از برای مفهوم کلی برای استعمال در جزئیات آن، یا موضوع است به وضع واحدی از برای هریک از جزئیات آن مفهوم کلی، علی اختلاف القولین، و بر هر تقدیر به حسب وضع، ابهامی دارند. [و معرف به لام در اصل وضع شده از برای مفهومات کلیه، پس آن نیز ابهامی دارد وضعاً]^۱ پس مانند مضمورات که ایشان اعراف از مابقی اند و بعد از مضمورات، اعلام را گفته اند که اعرافند از بواقی، به اعتبار آنکه در اصل وضع معین است و ابهامی اگر عارض آن شود عارضی خواهد بود به خلاف بواقی. و بعد از اعلام، اسماء اشاره را اعراف شمرده اند به اعتبار آنکه مدلول آن، به دل و دیده، هر دو معلوم است بر خلاف موصول و معرف به لام که مدلولی آنها به دل معلوم است و بس^۲. و موصول و معرف به لام را مساوی دانسته اند در تعریف، [و مشهور]^۳ بنا را بر ترتیبی گذاشته اند که مذکور شد و احکام هریک را در این باب بر این ترتیب ایراد نموده اند.

و به گمان فقیر، اعلام اعرافند از جمیع معارف به اعتبار آنکه تعریف آنها به حسب اصل وضع است و ابهامشان عارضی است از راه اشتراک، بلکه بعضی از اعلام اشتراک عارضی را نیز ندارد چون: اسم الله که علم ذات مقدس خداست، بر خلاف باقی که تعیین آنها به حسب استعمال است. و در اصل وضع موضوعند از برای مفهومات کلیه [یا

۱. آنچه در کروش آمده در نسخه اصل نیست ولی در نسخه دت آمده که بنابر ضرورت در اصل متن آن را قرار

۲. دت: فاقد که مدلولی آنها به دل معلوم و بس، است.

دادیم.

۳. اصل: بنا را بر ترتیبی گذاشته اند.

جزئیات مفهوم کلی به وضع کلی^۱. و بعد از اعلام مضمرات از بواقی اعرفند، هر چند که مضمرات نیز مانند سایر معارف موضوعند از برای مفهومات کلیه و تعیین آنها نیز به حسب استعمال است، لیکن چون بعضی از آن مانند ضمیر متکلم در اصل ابهامی ندارد و به حسب استعمال چنانچه دانسته شد، پس از آن اعراف خواهد بود. و اسماء اشاره بعد از ایشان اعراف از موصولات و معرف به لام است، به وجهی که مذکور شد. و هر یک از موصول و معرف به لام در تعریف موافقند و هیچ یک از دیگری اعراف نیستند. و چون سر رشته کلام در این مقام رسید اگر اختتام به تحقیق وضع اسم اشاره و موصولات شود بد نخواهد بود، هر چند که از مسائل این فن نیست.

بدان که واضع را در حین وضع لفظی از برای معنی ناچار است از ملاحظه آن معنی. و آن معنی را که واضع ملاحظه می کند - جهت وضع آلت ملاحظه - وضع می گویند. پس اگر آلت ملاحظه همان معنی موضوع له است بعینه، پس اگر آن جزئی است این را وضع خاص و موضوع له خاص می گویند مانند زید که موضوع است از برای ذات معینی، و آلت ملاحظه همان ذات است پس وضعش خاص باشد یعنی آلت ملاحظه لفظ خاص و موضوع له خاص است، چه موضوع له همان ذات مخصوص است. و اگر آلت ملاحظه که همان خود موضوع له نیز هست، مفهوم کلی باشد آن را وضع عام و موضوع له عام می گویند، چه آلت ملاحظه و موضوع له هر دو عامند که همان مفهوم کلی است، مثلاً در لفظ انسان واضع ملاحظه مفهوم کلی - حیوان ناطق - کرده، و این لفظ را از برای همان مفهوم کلی وضع نموده. و اگر «موضوع له» غیر آلت ملاحظه باشد یعنی واضع معینی^۲ را ملاحظه کند و به وساطت آن معنی، آن لفظ را از برای معنی دیگر وضع کند، در این صورت چهار احتمال عقلاً می رود:

اول: آنکه دو معنی یعنی آلت ملاحظه و موضوع له هر دو جزئی باشد.

دویم: آنکه هر دو کلی باشند.

سیوم: آنکه آلت ملاحظه جزئی باشد، و موضوع له کلی، و این سه احتمال هیچ یک

۱. اصل: فاقد یا جزئیات مفهوم کلی به وضع کلی است. دت و مر مطابق متن هستند.

۲. مر: معنی.

استعمال نشده اتفاقاً.

چهارم: آنکه آلت ملاحظه کلی باشد و موضوع له جزئی، و این احتمال در بعضی از کلمات اتفاقی است مثل حروف. چه، « مِنْ » موضوع نیست از برای ابتدای مطلق، که اگر چنین می بود بایستی که حرف نیز مانند اسم و فعل مستقل بوده باشد در دلالت بر معنی خود، و محتاج به انضمام کلمه دیگر نبوده باشد به اعتبار آنکه ابتدای مطلق از لفظ « من » فهمیده می شود بی ضم بصره یا کوفه مثلاً، بلکه معنی آن ابتدآت خاصه است یعنی ابتدای از بصره یا ابتدای از کوفه و مانند آن. و این معنی تا با بصره و کوفه^۱ ضم نشود فهمیده نمی شود. و از این جهت گفته اند که حرف در دلالت بر معنی خود محتاج است به ضم کلمه دیگر. و حاصل آنکه چون خواست واضع لفظی از برای هر یک از ابتدآت جزئی، که ابتدا از بصره است یا کوفه مثلاً وضع کند، و در وضع ناچار است از ملاحظه معنی. و چون ملاحظه امکان و ازمینه جزئی غیر محصوره به تفصیلی که موقوف علیه ابتدآت جزئی است محال بود، مفهوم کلی ابتدای مطلق را ملاحظه نمود. و لفظ « من » را به یک وضع از برای هر یک از افراد آن مفهوم کلی وضع نموده، پس موضوع له « من » آن ابتدآت خاصه است که جزئیات آن مفهوم کلی اند و تا موقوف علیه آنها که عبارت از امکان و ازمینه جزئی اند با « من » مذکور نشود آن ابتدآت جزئی نیز مفهوم نمی شود. و مشهور بین الجمهور آن است که وضع اسماء اشاره و موصولات به اعتبار مشارالیه از این قبیل است، یعنی چون واضع می خواست از برای هر مشارالیه مفرد مذکری مثلاً لفظی وضع کند و این موقوف بود بر ملاحظه هر یک از آنها و آن محال بود، لهذا مفهوم کلی مشارالیه را آلت ملاحظه وضع نمود و برای افراد آن لفظ هذا را وضع نمود به یک وضع که شامل تمام جزئیات آن تواند بود، پس (تا) مشارالیه خاص نباشد معنی « هذا » از آن فهمیده نمی شود مانند حرف. و گفته اند که اسمیت لفظ هذا به اعتبار بعضی از جزئیات معنی آن است که آن افراد و تذکیر است.

و همچنین در حین وضع لفظ « مَنْ » موصوله ملاحظه نموده مفهوم کلی مفرد مذکر محتاج به صله را. و لفظ « من » را به یک وضع از برای جزئیات آن وضع نموده، و اسمیت

۱. مر: تا بصره یا کوفه با من ضم.

آن را نیز به اعتبار بعضی از اجزاء معنی - که افراد و تذکیر است - دانسته‌اند. و پوشیده نیست که این حرف محض دعوایی است که دلیلی^۱ از اهل لغت و دلیل عقلی نیز بر آن نیست و ضرورت نیز داعی بر آن نیست؛ بلکه ظاهر حکم اهل لغت به اسمیت آنها، مشعر است به آنکه مستقل باشد در تمام معنی خود. پس بهتر آن است که گوئیم - چنانکه بعضی گفته‌اند - که آنها موضوعند از برای مفهومات کلیه و باعث بر وضع، استعمال آنهاست در جزئیات آن مفهومات کلیه؛ و اگر گویی که بنابراین چه فرق است میان لفظ انسان و لفظ هذا که آن را نکره و این را معرفه دانسته‌اند، می‌گوییم که: تفاوت آن است که لفظ انسان موضوع است از برای مفهوم کلی^۲ لیکن^۳ نه از برای استعمال آن در آن مفهوم تا آنکه مستعمل شود به طریق مجاز خواهد بود، به خلاف هذا و امثال آن که موضوع است از برای مفهوم کلی، لیکن نه از برای استعمال آن^۴ در آن مفهوم کلی بلکه از جهت استعمال در جزئیات آن مفهوم کلی. پس اگر چه تعریفش به حسب استعمال است لیکن چون مجوز این استعمال واضح و غرض از وضع همین استعمال است این تعریف را وضع می‌گویند.

احکام معارف

و بنای احکام معارف را در این رساله بر فهم خود گذاشته تمامی آن احکام را در شش مبحث بیان می‌نماییم.

مبحث اول: در بیان اعلام (و تعریف مسندالیه به اعلام)

علم بر دو قسم است: علم جنس و علم شخص.

۱. مر: دلیل نقلی.

۲. در دت و مر در ادامه جمله و بعد از مفهوم کلی مطلب (تا آنکه مستعمل شود در همان مفهوم کلی و اگر در خصوص جزئی از جزئیات مستعمل شود به طریق مجاز خواهد بود) آمده است که در نسخه اصل نیست.

۳. دت: لیکن نه از برای استعمال آن در آن مفهوم، ظاهراً درست‌تر است.

۴. مر فاقد جمله بعد از: استعمال آن تا در آن مفهوم کلی بلکه از جهت استعمال ... است.



علم جنس، اسمی است موضوع از برای حقیقتی با قطع نظر از وجود آن حقیقت در ضمن فردی، مانند «أسامه» که موضوع است از برای حقیقت سبع من حیث هی. و از این قبیل است معرف به لام حقیقت که اشاره به ماهیت و حقیقت، من حیث هی است.^۱

تعریف علم شخص

و علم شخص، اسمی است موضوع از برای ذات معینی بخصوصه، و غالباً چنین اسمی را اشتراک عارض می‌شود، چنانکه چند مسمی به زید وجود دارد و این اشتراک منافات با تعریف ندارد، چه هر یک از آن مسمیات به اعتبار وضع خود ممتازند از دیگری. و لفظ زید به اعتبار وضع برای این ذات بر آن ذات صادق^۲ نمی‌آید و بالعکس. و گاه هست که این اشتراک نیز عارض آن نمی‌شود چون اسم الله، بنابر آنکه علم باشد از برای ذات مقدس الهی - تعالی شأنه - و چون علم شخصی موضوع است از برای چنین معینی، پس هرگاه مقصود متکلم آن باشد که حاضر گرداند مسندالیه را در ذهن سامع - به اسمی که مخصوص او باشد - باید آن را به اسمی که علم او است ذکر کند، چه این فایده از غیر علم نمی‌آید چون «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^۳ بنابر آنکه الله علم باشد از برای ذات مقدس الهی چنانکه مشهور است. بدان که الله در اصل اله بوده، همزه حذف شد و در عوض حرف تعریف در آمد. و مشهور آن است که الله علم است، چه اگر موضوع باشد از برای مفهوم کلی یعنی مفهوم واجب الوجود لذاته، یا مفهوم مستحق عبودیت، چنانکه بعضی گفته‌اند، لازم می‌آید که کلمه طیبه «لا اله الا الله» مفید توحید نبوده باشد فی نفسه، قطع نظر از جمیع امور خارجه. چه، معنی آن در این صورت این است که «معبودی نیست مگر معبودی بحق کلی» و فی نفسه ممکن است که این مفهوم را افراد متعدده در خارج باشد. پس تا ملاحظه خارج نکنی و ندانی که این مفهوم کلی در خارج

۱. در مر اضافه شده: و از این قبیل است معرف به لام حقیقت که اشاره به مهیة و حقیقت من حیث هی است.

۲. اصل: به اعتبار وضع خود از برای آن ذات صادق.

۳. الاخلاص / ۱.

منحصر است در فرد، توحید از این کلمه طیبه فهمیده نمی شود به خلاف آنکه علم باشد که در این صورت معنی کلمه طیبه چنین خواهد بود که معبود بحق نیست مگر ذات واجب - تعالی شأنه - و این معنی توحید است. و در این کلمه طیبه شبهه ای از راه قانون نحو وارد است که رفعش خالی از صعوبتی نیست. و حاصل آن شبهه آنکه «لا» ی نفی صفت جنس محتاج است به اسم و خبری و اله اسم اوست و خبرش مقدر است و از الفاظ محتمله هر چه تقدیر کننده^۱ مفسده لازم می آید، چه اگر «موجود» مقدر باشد معنی کلام چنین خواهد بود که معبودی موجود نیست مگر ذات واجب، تعالی شأنه. و از این عبارت اگر چه نفی وجود آله دیگر می شود اما نفی امکان آنها نمی شود و توحید عبارت است از اثبات یک اله و نفی امکان آله دیگر. و اگر «ممکن» مقدر باشد معنی کلام چنین می شود که معبودی ممکن نیست مگر ذات واجب - تعالی شأنه - که آن ممکن است و آن نیز مفید توحید نمی تواند بود، به اعتبار آنکه اگر چه نفی امکان آله باطله می رسد اما اثبات وجود واجب - تعالی شأنه - نمی رسد بلکه امکان او می رسد و بسا ممکن است که موجود نباشد. و از این شبهه چند جواب گفته اند:

بعضی گفته اند که موجود مقدر است و نفی وجود آله باطله نفی امکان ایشان را لازم دارد، چه اگر ممکن باشند باید امکانی باشد در ضمن وجوب، نه امکان خاص، چه اله ممکن خاص نمی تواند بود، یا ممکن، مقدر است و اثبات امکان واجب - تعالی شأنه - لازم دارد وجودش را به دلیل مذکور. و بر هر تقدیر لازم می آید اثبات وجود یک اله و نفی امکان آله باطله که معنی توحید است. و این جواب نفعی نمی بخشد، چه همان مفسده به حال خود باقی است که این کلمه فی نفسه مفید توحید نیست بلکه در افاده توحید محتاج است به انضمام مقدمات مذکوره.

و بعضی گفته اند که احتیاج به تقدیر خبر نیست، بلکه ترکیب در اصل الله الله بوده که الله مبتدا و اله خبر اوست و چون مفید حصر نبود لا و الا که از ادات حصر است داخل شده و لا اله الا الله به حصول پیوسته. و نزدیک به این معنی نیز بعضی گفته اند که «الا الله» خبر «لا» هست و این نیز بی صورت است. چه، لا اله الا الله ترکیبی است از قبیل

۱. مر: هر چند تقدیر کنید.

لا حول ولا قوة الا بالله که پیش از استثنا باید که اسم و خبر « لا » هر دو مذکور باشند. و بعضی گفته‌اند که اگر چه این کلمه طیبه به حسب وضع لغوی مفید توحید نیست، لیکن چون شارع آن را از برای افاده توحید وضع نموده پس آن کلمه‌ای است که به حسب شرع افاده توحید می‌کند. و این نیز صورت ندارد، چه متعارف بود در عهد رسول خدا - صلی الله علیه و آله - که اعراب و غیر ایشان از مواضع بعیده می‌آمدند به مدینه طیبه، و به مجرد گفتن این کلمه طیبه ایمان می‌آوردند بی آنکه بپرسند که این کلمه چه معنی دارد، پس معلوم می‌شود که توحید را معنی لغوی آن می‌دانستند نه معنی شرعی. و حق آن است که این قدر مشخص است که کلمه طیبه لغو^۱ و شرعاً مفید توحید است بالبدیهه. و اعتراضی که مذکور شد شبهه‌ای است در بدیهیات و اعتباری ندارد. و مشهور است که وقتی ملا حسین^۱ به خراسان رفت و به شغل موعظه که طبعی او بود قیام نمود، و در موعظه او علما و بزرگان حاضر می‌شدند و از آنجا که رشک علماست با ابنای جنس خود، « ملا جامی » را به خاطر رسید که او را در مجلس موعظه، ملزم^۲ نماید. اتفاقاً در وقت خطبه خواندن به این کلمه طیبه « اشهد ان لا اله الا الله » رسید. ملا جامی گفت که مرا در این کلمه طیبه شبهه است، جواب آن را بفرمایید. حضرت مولانا می‌دانست که اگر در صدد جواب درآید عاجز و ملزم می‌شود، گفت: ما در عراق می‌شنیدیم که ملا جامی در « علی ولی الله » شبهه دارد، الحال بر ما مشخص شد که در « لا اله الا الله » نیز شبهه داشته. و ملا جامی از این حرف خجل شد و ساکت گردید.

و گاه هست که مقصود از ایراد مسندالیه به لفظ علم، تعظیم یا تحقیر آن است در صورتی که آن علم به اعتبار معنی لغوی مفید آنها باشد، چون « ركب علی و هرب معاویه »، چه لفظ علی مشتق است از علو، و معاویه از عوای سگ که به معنی فریاد کردن اوست^۳. و چون ابی لهب در کریمه « تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ »^۴ که کنایه از جهنمی بودن اوست، چه ابولهب به اعتبار معنای لغوی به معنی « ملازم نار » است، چنانکه قاعده عرب است که کسی که ملازم کاری بوده باشد و مداومت به آن نماید نسبت به او

۱. مر: ملا حسین کاشفی. ۲. مر: خفیف.

۳. مر: و گاه هست که مقصود از او که به معنی فریاد کردن اوست و گاه هست که مقصود از او کنایه است از معنی

که علم، لازم معنی لغوی اوست. ۴. المسد / ۱.

می دهند به ابوت و اخوت، می گویند: «ابوالحطب» کسی را که همین کارش هیمه فروشی و هیزم کشتی باشد، و «اخوالحرب» کسی را که کارش همیشه جنگ باشد و چون نار حقیقی آتش جهنم است، کسی که همیشه با آتش جهنم باشد لازمه اوست جهنمی بودن.

و گاه هست که مقصود از علم ایهام استلذاذ است در وقتی که مسندالیه محبوب متکلم بوده باشد یا تبرک در صورتی که خدای تعالی باشد یا انبیاء یا اولیاء - علیهم السلام - بوده باشد. و گاه نیز برای تفاؤل و تطیّر می باشد و جهت وجوه دیگر نیز می باشد که در مقامات مختلفه، ان شاء الله، تحقق خواهد یافت.^۱

مبحث دوم: در مضمرات و تعریف مسندالیه به ضمیر^۲

بدان که تعریف مسندالیه به ضمیر، به اعتبار^۳ مقام متکلم یا خطاب یا غیبت است. چه، ضمیر خطاب در اصل موضوع است از برای اشاره به مخاطب معینی و گاه هست که خطاب تعلق می گیرد به مخاطب غیر معین تا آنکه شامل باشد هر که را صلاحیت خطاب دارد چون کریمه «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ»^۴ که مقصود از وی خطاب به شخص معینی نیست، بلکه هر که صلاحیت خطاب دارد داخل است در خطاب، جهت اشعار به نهایت ظهور حال مجرمان روز قیامت، به حیثیتی که هر که رؤیتی از او صادر می شود می بیند حالت شنیعه ایشان را، و رؤیت حال ایشان مخصوص به مخاطبی نیست. و مفسرین از این باب شمرده اند کریمه «يَوْمَ تَرْوُنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَ تَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَ تَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَ مَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ»^۵ و گفته اند که مخاطب «تری» معین نیست بلکه خطاب به جمیع ناس است مانند خطاب در «ترونها» و جهت افراد این و جمع آن، جمعی نکته ها گفته اند؛ اما به خاطر فاطر می رسد که چنان نبوده باشد، بلکه خطاب به حضرت رسالت پناهی و آل او - صَلَّى اللَّهُ

۱. دت مختلفه تحقق می یابد.

۲. دت فاقد «و تعریف مسندالیه به ضمیر» است.

۳. دت: به اعتبار آن است که.

۴. السجدة / ۱۲.

۵. الحج / ۲.

علیه و آله و سلم - باشد و بس. و علت تخصیص این خطاب به آن حضرت آن باشد که جمیع خلائق در روز قیامت از دهشت عذاب الهی مست خواهند بود، به حیثیتی که رؤیت از ایشان صادر نتواند شد، سوای جناب آن حضرت و اوصیای او صلوات الله علیهم.

و گاه عدول از مقتضای ظاهر حال واقع می شود به سبب ذکر [هر یک]^۱ از ضمائر مذکوره به جای دیگری، و این خلاف مقتضای ظاهر را علمای معانی التفات نامیده اند. و سکاکی گفته که التفات مخصوص به مسندالیه نیست، بلکه در غیر آن نیز می باشد، و در کیفیت التفات خلافی واقع شده سکاکی را عقیده این است که التفات عبارت از نقل کلام است از هر یک، از تکلم و خطاب و غیبت یا از اسم ظاهری که [طریقه]^۲ آن طریقه غیبت است یعنی در حکم آن است^۳ به دیگری مطلقاً، خواه اولاً تعبیر از معنی به یک طریقی از طرق ثلاثه و بعد از آن عدول از آن طریقه به طریق دیگر باشد و خواه نه، بلکه اگر مقتضای ظاهر حال ابتداءً طریقی از طرق ثلاثه باشد و عدول از آن به طریق دیگر شود آن نیز التفات است.

اما مشهور بین الجمهور آن است که قسم دوم را التفات نمی گویند، بلکه شرط می دانند در التفات آنکه تعبیر از معنی واحد به هر دو طریق شده باشد به شرط آنکه تعبیر ثانی خلاف مقتضای ظاهر حال نیز بوده باشد. پس تفسیر جمهور اخص است نسبت به تفسیر سکاکی، چه، «تطاوّل لیلک باللائم»^۴ در شعر امرء القیس، التفات است، بنابر مذهب سکاکی و بنابر طریقه جمهور، نه به اعتبار آنکه خطاب در لیلک اشاره است به امرء القیس و چون امرء القیس حکایت از حال خود می کند مقتضای ظاهر حال آن بود که از ذات خود تعبیر به صیغه متکلم کند و «لیلی» بگوید. و عدول از آن نموده و به ضمیر خطاب تعبیر کرده و هر دو تعبیر در لفظ نیست. و دانسته شد که سکاکی چنین

۱. اصل: ندارد.

۲. اصل: ندارد.

۳. مر: در حکم غایب است.

۴. مصرع اول از مطلع شعر امرء القیس است که گفته اند در سوگ ایبه عانس مشهور به ابی اسود سروده است،

بیت اینچنین است:

تطاوّل لیلک باللائم و نام الخلی و لم ترقّد

تعبیری را التفات می‌نامد و مشهور نه.

و بیاید دانست که اگر از معنی واحد به دو طریق تعبیر شده باشد، لیکن تعبیر ثانی خلاف مقتضای ظاهر نباشد، اتفاقاً آن تعبیر ثانی التفات نخواهد بود. چون «انا زید و انت عمرو» و «نحن رجال» و «انتم رجال» و «انت الذی فعل کذا» و امثال اینها از امثله که از ذات واحد اولاً تعبیر به طریقی شده باشد و بعد از آن به طریقی دیگر، لیکن طریق ثانی خلاف مقتضای ظاهر حال نباشد. چه هرگاه متکلم خواهد خبر از نام خود دهد مقتضای ظاهر حال آن است که اولاً تعبیر از ذات خود کند به ضمیر متکلم و ثانیاً به طریق اسم ظاهری که عَلَم اوست و طریقه‌اش طریقه غیب است. و همچنین هرگاه خواهد از نام مخاطب خبر دهد اولاً باید تعبیر از ذات مخاطب کند به طریق خطاب و ثانیاً به اسم ظاهری که نام اوست و هرگاه خواهد که حکمی را از برای مخاطب ثابت کند^۱ باید اولاً تعبیر از ذات مخاطب به طریق خطاب کند، و ثانیاً به اسم موصول، و ثالثاً به ضمیر غایب که در صله موصول عاید است به موصول که عبارت است از ذات مخاطب. پس طریقه ثانیه چون خلاف مقتضای ظاهر نیست آن را التفات نمی‌نامند. و از این قبیل است: «یا من هو عالم حَقُّ لی هذه المسألة» که اولاً تعبیر از ذات مخاطب به طریقه خطاب شده، چه حرف «ندا» به منزله خطاب است. و ثانیاً به ضمیر غایب. و ثالثاً به ضمیر خطاب در «حَقُّ». چه قاعده منادی هرگاه اسم موصول بوده باشد آن است که ضمیری که در صله او عاید است به او، ضمیر غایب باشد. و حق کلام بعد از اتمام منادی آن است که حکمی که به او گفته بود به طریق خطاب باشد. پس تعبیر دویم و سیم هیچ‌یک التفات نیست. حتی آنکه مرزوقی در رجزی که از معدن فصاحت و بلاغت و شیر بیشه شجاعت امیرالمؤمنین و امام المتقین، اسدالله الغالب، علی بن ابی طالب - صلوات الله و سلامه علیه - واقع است که:

أَنَا الَّذِي سَمَّنِي أُمِّي حَيْدَرَةً أَكْبَلَكُمْ بِالسَّيْفِ كَيْلَ السَّنْدَرَةِ^۲

۱. نسخه دت و مر: ثابت کند به طریق اسم موصول.

۲. در جامع الشواهد بیت به صورت زیر آمده است:

أَنَا الَّذِي سَمَّنِي أُمِّي حَيْدَرَةً صَرْغَامُ أَجَامٍ وَلَيْتَ قَسْوَرَةً
عَبْلُ الذَّرَاعَيْنِ شَدِيدُ الْقَصَرَةِ أَكْبَلَكُمْ بِالسَّيْفِ كَيْلَ السَّنْدَرَةِ

گفته که قیاس آن بود که گفته شود: « سَمَّيْتُهُ أُمَّهُ » تا آنکه در صلۀ عاید به موصول متحقق باشد، لیکن چون مقصود آن حضرت اخبار از حال خود بود، و ذات خبر - یعنی الذی بعینه - همان ذات مبتدا یعنی « انا » - بود، قصوری ندارد اگر ضمیر مطابق مبتدا باشد یعنی: هر دو ضمیر متکلم باشند. و مع ذلک نُحات این را خوب نمی دانند و مازنی گفته که اگر این در کلام فصحا و بلغا شایع نمی بود من تجویز می کردم که ضمیر متکلم راجع به موصول شود.

و مؤلف گوید که حق آن است که عاید موصول به حسب ظاهر مقتضای حال ضمیر غایب است و تعبیر از آن به ضمیر متکلم، در صورتی که مبتدا ضمیر متکلم بوده باشد،^۱ از قبیل التفات اگر مشتمل بر نکته ای باشد موجب زیادتی بلاغت کلام خواهد بود.

و نکته در « رجز » حضرت امیرالمؤمنین - صلوات الله علیه - تصریح به آن است که حیدر نام آن حضرت بوده و این معنی در آن مقام مقصود بوده، چه منقول است که در غزای خیبر، مرحب که از شجاعان قبیله بود، شب در خواب دید که شیری قصد او کرده و روزش چون در برابر آن حضرت آمده، آن خواب به خاطرش آمد و آن حضرت به زبان معجزیان آن رجز فرمود. و ظاهر است که در این مقام هر چند نسبت این اسم به خود صریحتر بوده باشد کلام بلیغتر خواهد بود.

و هرگاه بعد از التفات، تعبیر از آن ذات، نوبت دیگر به همان طریق واقع شود، نوبت ثانی التفات نخواهد بود، و بعد از التفات، دیگر ظاهر حال مقتضی موافقت آن است. مثلاً در کریمه « إِيَّاكَ نَعْبُدُ »^۲ التفاتی واقع شده از غیبت به خطاب، چه اولاً در ابتدای سوره حق سبحانه و تعالی تعبیر از ذات مقدس خود به اسم ظاهر نموده که طریقه اش طریقه غیبت است. پس مقتضای ظاهر حال^۳ آن بود که « ایاه نعبد » باشد به طریق ضمیر غایب و عدول از آن به ضمیر خطاب شده به جهت نکته (ای) و این التفات است. و بعد از تحقق این التفات، دیگر مقتضای حال طریقه خطاب است، « وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ »^۴ موافق ظاهر حال است و التفاتی در آن نشده.

۱. ی و مر این عبارت را دارند، دت ندارد.

۲. الفاتحة / ۵.

۴. الفاتحة / ۵.

۳. دت: ظاهر آن بود که.

انواع التفات

و بدان که التفات بر شش نوع می باشد، چه عدول از هر یک از تکلم و خطاب و غیبت به دوی دیگر ممکن است و حاصل ضرب سه در دو، شش می شود.

اول و دویم، التفات از تکلم به خطاب و عکس آن یعنی التفات از خطاب به تکلم. چون کریمه «وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»^۱ که در باب حکایت خطاب رسول عیسی - علیه السلام - است با اهل «انطاکیه». و مقتضای ظاهر حال آن بود که چنین باشد که «ما لکم لاتعبدون الذی فطركم و الیه ترجعون»، پس اولاً عدول از خطاب به تکلم واقع شده و التفات از آن به این نموده، بنابر مذهب سکاکی نه جمهور، و چون التفاتی چنین واقع شده دیگر مقتضای ظاهر حال تعبیر از ذوات مخاطبین است به طریقه تکلم جهت موافقت تعبیر اول، چنانکه مذکور شد. پس بایست گفته شود «فطرنی و الیه ارجع» پس در «ترجعون» به صیغه خطاب التفاتی دیگر است از تکلم به خطاب، و این بنابر مذهب جمهور نیز التفات است.

سیوم: التفات از تکلم به غیبت، چون کریمه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ»^۲ که اولاً واجب - تعالی شأنه - چون تعبیر از ذات مقدس خود به طریق تکلم نموده مقتضای ظاهر آن بود که بعد از آن نیز چنان باشد و بفرماید «فَصَلِّ لَنَا» و از او عدول شده به اسم ظاهر که طریقه غیبت است. و این التفات اتفاقی است.

چهارم: عکس آن، یعنی: التفات از غیبت به تکلم، چون کریمه «وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثْبِرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ»^۳ که اولاً تعبیر از ذات مقدس خود به اسم ظاهر نموده که آن طریقه غیبت است و ثانیاً به صیغه متکلم. و مقتضای ظاهراً «فَسَاقَهُ» بود به طریقه غیبت.

پنجم: التفات از خطاب به غیبت، چون کریمه «حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمُ»^۴ به ضمیر غایب که مقتضای ظاهر حال «وجرین بکم» به طریق خطاب بود. ششم: عکس آن، یعنی: التفات از غیبت به خطاب، چون کریمه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

۱. الکوثر / ۱ و ۲.

۱. یس / ۲۲.

۲. یونس / ۲۲.

۳. فاطر / ۹.

الْغَالِبِينَ، الْوَحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ، إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ^۱ که اولاً در چند موضع، واجب - تعالی شانه - تعبیر از ذات مقدس خود به اسم ظاهر نموده، و بعد از آن در «ایاک نعبد» التفات نموده به طریقه خطاب، و مقتضای ظاهر حال «ایاه نعبد» بود. و در «ایاک نستعین» التفات نیست چنانچه دانسته شد.

و بیاید دانست که ظاهر کلام اهل معانی آن است که مطلق التفات خوب است خواه مشتمل باشد بر نکته (ای) زاید بر اصل التفات یا نه. و گفته اند که التفات موجب تجدید نشاط سامع است. چه، مشهور است که «لِکَلِّ جَدِيدٍ لَذَّةٌ» و باعث آن می شود که سامع را اشتیاق شنیدن کلام زیاده شود. و در بعضی از مواد التفات نکات زایده نیز می باشد چنانکه در سوره حمد گفته اند: که داعی بر التفات در «ایاک نعبد» تنبیه بر آن است که حامد در مقام حمد جناب الهی - تعالی شانه - باید متوجه آن جناب باشد و هر چند از مقام محمد (ص)^۲، صفتی از صفات او را بیان نماید توجه او زیاده شود، تا آنکه چون به آخر صفات رسد در کمال توجه باشد، به حیثیتی که گویا او را می بیند در برابر خود و با او گفتگو می کند و به او خطاب می نماید. و نکات دیگر نیز گفته اند که در کتب تفاسیر مبسوط و متعلقات آنها مسطور است.

و گاه از مقتضای ظاهر حال عدول واقع می شود و در مقامی که باید اسم ظاهر آورند ضمیر می آورند و این در دو موضع می باشد: یکی در فعل مدح و ذم، چون «نعم رجلاً زید» که ظاهر حال اقتضا می کند که «نعم الرجل» گفته شود و اسم ظاهر فاعل فعل مدح واقع شود نه ضمیر، چه ضمیر غایب مرجعی می خواهد و در اینجا چیزی بیش مذکور نشده که مرجع تواند بود، و قرینه نیست که دلالت بر آن کند تا ضمیر مستتر در «نعم رجلاً» به آن راجع تواند شد. و از این جهت گفته اند که فاعل «نعم» ضمیری است مبهم راجع به امری در ذهن متکلم، و رجلاً ممیز و رافع ابهام اوست. و نکته در این خلاف مقتضای ظاهر، تفسیر بعد از ابهام و تفصیل بعد از اجمال است که موجب زیادتی استقرار آن است در ذهن سامع، چه سامع چون نعم را شنید بی استناد به اسم ظاهر می فهمد که مسند به ضمیری است؛ و چون مرجع از برای آن ضمیر نمی بیند بر او مبهم

۲. دت، مر: هر چند از صفتی از صفات او را ...

۱. الفاتحة / ۲ - ۵.

می ماند و منتظر سماع تفسیر است. و چون رجلاً را که ممیز و مفسر آن است شنید در ذهن او نیکو جا می کند. چه مشهور است که حصول شیء بعد از طلب و قعش در نفوس بیشتر است و این معنی مناسب مدح و ذم است.

و بیاید دانست که در ترکیب «نعم رجلاً زید»، و «نعم الرجل زید» میان نحاح خلاف است. بعضی گفته اند که نعم فعل مدح است. [و فاعلش در «نعم رجلاً زید» مستتر و رجلاً ممیز اوست و در «نعم الرجل زید»^۱ و فاعلش اسم ظاهر [است]^۲، و در هر دو صورت مخصوص به مدح، که زید است خبر مبتدای محذوف و به تقدیر «هو زید» است، و این جمله از باب استیناف بیانی است. یعنی در جواب سؤالی است که جمله اولی متضمن آن است. پس گویا کسی می پرسد که آن کسی که مدح او می کنی از میان افراد رجال کیست؟ جواب می گوید که او زید است. و بنابراین از قبیل ما نحن فیه است، خواه مخصوص به مدح، مؤخر باشد از فعل و خواه مقدم، چون «زید نعم الرجل» یا «زید نعم رجلاً».

و بعضی گفته اند که مخصوص به مدح مبتداست، خواه مقدم باشد و خواه مؤخر، و جمله «نعم رجلاً» با «نعم الرجل» خبر آن است و بنابراین جزم نمی توان کرد به بودن آن^۳ از این باب، چه احتمال دارد که در «نعم رجلاً زید» فاعل نعم عاید به زید باشد هر چند که زید لفظاً مؤخر باشد به اعتبار تقدم او به حسب رتبه.

و دیگر در ضمیر شأن و «قصه» چون «هو زید عالم» و «هی هند جاهله» که هو و هی به جای لفظ شأن و قصه واقعند و مقتضای ظاهر آن بود که گفته شود: «الشأن زید عالم» و «القصه هند جاهله» یعنی حال و قصه چنین است. و نکته در این خلاف مقتضای ظاهر نیز همان ابهام و تفسیر و اجمال و تفصیلی است که مذکور شد. و از این باب است، ضمیر در «یا له رجلاً» و «یا لها قصه» از غیر باب مسندالیه. و محققان گفته اند که در ضمیر شأن و قصه مختار، تأنیث ضمیر است. هرگاه مؤنث غیر فضله در آن کلام باشد چون مثال مذکور. و «هو هند جاهله» مسموع نیست هر چند که قیاس، جواز

۱. ی و مر این قسمت را دارند، اصل فاقد آن است.

۲. در دت، ی و مر این کلمه ذکر شده در اصل نیست.

۳. دت: ندارد.

آن است. و اگر مؤنثی غیر فضله نباشد خواه در اصل مؤنثی در کلام نباشد چون «هو زید عالم» یا باشد لیکن فضله باشد نه عمده چون «هو زید ضرب هنداً». در این دو صورت مختار، تذکیر ضمیر است جهت مطابقت ضمیر «یه» با جزء عمده در کلام نه به اعتبار رجوع ضمیر به آن عمده. چه، این ضمیر مرجعی ندارد بلکه اشاره است به امری مبهم در ذهن متکلم که جمله مفسر آن است، و تعبیر از آن به «شأن» و «قصه» می نمایند. و از این جهت، عکس نیز یعنی تذکر ضمیر در صورت اولی و تأنیث آن در صورت آخر مجوز است و گاه عکس آن نیز یعنی عدول از ضمیر به اسم ظاهر واقع می شود جهت نکته (ای). پس اگر آن ظاهری که به جای ضمیر واقع می شود اسم اشاره باشد، نکته کمال عنایت متکلم است به تمیز مسندالیه به سبب آنکه حکم غریبی مسند به اوست چون شعر ابن راوندی:

كَمْ غَاقِلٍ غَاقِلٍ أَعْيَتْ مَذَاهِبُهُ وَ جَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلَقَّاهُ مَرْزُوقًا
هَذَا الَّذِي تَرَكَ الْأَوْهَامَ حَاثِرَةً وَصَيَّرَ الْعَالَمَ التَّخْبِيرَ زَنْدِيقًا^۱

که مقام، مقام ضمیر بوده و بایست «هو الذی» گفته شود لیکن چون مسند حکم غریبی است که حیران نمودن عقول و زندیق گردانیدن عالم متبحر است پس متکلم نهایت اهتمام در تمیز مسندالیه دارد که اصلاً مشتبه به دیگری نتواند بود. از این جهت عدول نمود از ضمیر به اسم اشاره که دلالت بر کمال تمیز مشارالیه دارد، چه باید آن اشاره به محسوس باشد یا به چیزی که در کمال تمیز به منزله محسوس بوده باشد یا به جهت استهزاء سامع چنانکه به کوری گویی: «هذا افعَل کذا». یا جهت تنبیه بر کمال غباوت سامع (اشاره به آنکه تا آن را به منزله محسوسی نگردانی نمی فهمد) یا جهت ادعای کمال ظهور، و اگر آن اسم ظاهر غیر اسم اشاره است، نکته زیادتى استقرار مسندالیه در ذهن^۲ سامع است چون کریمه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ»^۳ که مقتضای ظاهر هو الصمد بوده یا ادخال خود در دل سامع، به اعتبار آنکه آن اسم ظاهر اسمی است که موجب خوف سامع می گردد از نافرمانی، یا آنکه قوی شود داعی بر اطاعت و

۱. از اشعار ابن راوندی یکی از زنداقه.

۲. مر: قلب.

۳. الاخلاص / ۱ و ۲.

فرمانبرداری سامع چون قول خلفا که «امیرالمؤمنین یأْمُرُکَ بکذا» به جای «انا آمرک بکذا» یا برای طلب شفقت و مهربانی از مخاطب چون «الهی عبدک العاصی اتاکا» به جای «انا العاصی».

مبحث سیوم: در بیان اسماء اشارات

بدان که اسم اشاره در اصل موضوع است از برای اشاره به محسوس حاضر و اشاره به غایب یا به چیزی که قابلیت احساس نداشته باشد از باب تجوز؛ و خلاف ظاهر است به سبب تنزیل آن به منزله محسوس جهت اشعار به کمال ظهور و تمیز آن از قبیل محسوسات.

پس مقامی که قابلیت اسم اشاره دارد مقامی است که مسندالیه محسوس یا به منزله محسوس باشد و در چنین مقامی چون تعبیر از آن به غیر از اشاره نیز ممکن است، پس اسم اشاره را ناچار است از داعی و مرجع. و داعی آن چند چیز می تواند بود:

اول: قصد تمیز مسندالیه از غیر خود نهایت [تمیز]^۱ از قبیل محسوسات، چون قول ابن رومی که در مدح ابوالصقر گفته:

هَذَا أَبُو الصَّقْرِ فَرْدًا فِي مَحَاسِنِهِ مِنْ نَسْلِ شَيْبَانَ بَيْنَ الضَّالِّ وَالسَّلَامِ
 «فرداً» حال است از «هذا» بنابر مذهب ابن مالک که حال از مبتدا واقع می تواند شد و عامل در او معنی فعلی است که از حرف تنبیه یا حرف اشاره مستفاد است و تقدیر چنین است که «أُبَيِّنُ عَلَيْهِ یا أَشِيرُ إِلَيْهِ فرداً»، و «مِنْ نَسْلِ شَيْبَانَ» حال دیگر است، و «بَيْنَ الضَّالِّ وَالسَّلَامِ» حال سیوم است، و «ضال» به تخفیف لام، درخت سدره بَرّی است و سَلَم درخت خار مغیلان. و این را حال آورده جهت مدح، به اعتبار آنکه عزت در بیابانها بیش از بلاد می باشد.

دوم: اشاره به غباوت سامع و اشعار به اینکه تا چیزی را به صورت محسوس در نظر او نیاوری آن را نمی فهمد. چون این قول فرزدق که بعد از تعداد پدران خود گفته:

أُولَئِكَ آبَائِي فَجَنَّتْ بِمِثْلِهِمْ إِذَا جَمَعْتُنَا يَا جَرِيرُ الْمَجَامِعِ

۱. دت، ی و مر این کلمه را دارند. اصل ندارد.

سیوم: بیان حال مسندالیه از جهت قرب و بعد و توسط، چون «هذا زید» و «ذلک عمرو» و «ذلک خالد» چه، هذا موضوع است از برای اشاره به قریب، و ذلک به بعید و ذاک از برای متوسط.

چهارم: قصد تعظیم مسندالیه به سبب اشاره به لفظ بعید یا قصد تحقیر او به سبب اشاره به لفظ قریب. چه، چیزی که نزدیک است به همه کس و دست هر کس می‌رسد به او حقیر است در نظرها و قدر و منزلت ندارد. و چیزی که دور است و هر کس دسترس او ندارد، در نظرها عظیم است و قدر و منزلت عظیمی دارد، چون قول حق، سبحانه و تعالی، در باب حکایت از قوم حضرت ابراهیم - علی نبینا و علیه السلام - که با آن حضرت می‌گفتند:

«أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ إِلَهُتَكُمْ»^۱، و مقصود ایشان از تعبیر به «هذا» تحقیر آن حضرت بود. و چون کریمه «أَلَمْ ذَلِكِ الْكِتَابُ» که مقصود از «ذلک» با آنکه اشاره به کتاب مجید است و آن در نهایت قرب است به حسب ذکر تعظیم کتاب است. و گاه هست که اشاره به لفظ بعید وسیله تحقیر می‌شود به اعتبار تنزیل بعد او از قابلیت حضور به منزله بعد مسافت چون «ذلک اللعین فعل کذا».

پنجم: تنبیه بر آنکه مشارالیه مستحق اوصافی است که بعد از اسم اشاره مذکور می‌شود به سبب اتصاف آن مشارالیه به اوصافی که بعد از مشارالیه مذکور شده چون کریمه «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^۲ که در عقب مشارالیه یعنی متقین چند وصف مذکور شد که عبارت از ایمان به غیب و اقامه صلوات و اتیان زکات است. و بعد از اسم اشاره نیز وصفی مذکور شد که ثبات بر هدایت و فلاح است. و به حسب قاعده مقام، مقام ضمیر بود لیکن اگر به جای اسم اشاره ضمیر واقع باشد راجع خواهد شد به ذوات متقین و بس، نه متقین موصوفین به اوصاف مذکوره. معلوم نمی‌شد که علت اتصاف متقین به این دو صفت [چیست، به صفت ثبات بر هدایت و فلاح چیست و چون اسم

۱. الانبیاء / ۳۶ (البته کاتبان آیه را صحیح ننوشتند که تصحیح شد.) (م).

۲. البقرة / ۲ و ۳ و ۵.

اشاره واقع شد معلوم می شود که علت اتصاف ایشان به این دو صفت ^۱، اتصاف ایشان به آن صفاتی که بعد از متقین مذکور شد از ایمان به غیب و اقامه صلوات و اتیان زکات، چه اسم اشاره باید که اشاره به محسوس یا به منزله محسوس باشد و چون متقیان مشاهد و محسوس نیستند، پس باید که به منزله محسوس باشند در تمیز از جمیع ماعدا. و آن وقتی صورت می بندد که اوصاف بعد از متقین با ایشان ملاحظه شود پس «اولئک» اشاره خواهد بود به متقین موصوفین به صفات مذکوره. و گویا به جای «اولئک علی هدی» گفته شده: «المتقون المؤمنون بالغیب و المقیمون الصلوة و المنفقون علی هدی» و تعلیق حکم بر ذاتی که متصف بوده باشد به صفاتی که صلاحیت علیت آن حکم داشته باشد، مشعر است به علیت آن صفات از برای این حکم. چنانچه هرگاه گویی: «اَکْرَمَ زیداً الفاضل» چنین مستفاد می شود که فضیلت زید علت استحقاق اکرام است. پس در این مقام نیز مستفاد می شود که ایمان به غیب و اقامه صلوات و اتیان زکات هر یک علت ثبات متقین بر هدایت و رستگاری ایشان است.

مبحث چهارم: در موصولات

موصول اسمی است که تمام نشود معنی او مگر با صله. چون الذی که تا با جمله مذکور نشود و نگویی «الذی کان معنا امس» مثلاً، مخاطب منتقل به شخصی نمی شود. و در وقتی منتقل می شود که داند که دیروز با متکلم بوده است. چنانچه صفت وقتی فایده دارد که مخاطب عالم باشد به اتصاف ذات معینی به آن صفت. و عالم، در جایی رجل عالم فایده دارد که مخاطب داند که موصوف به علم کیست. و از این جهت گفته اند که علم مخاطب به صله و صفت شرط است در موصول، و موصوف و جهل او به خبر شرط است در جمله خبریه تا آنکه کلام مفید بوده باشد. و چون چنین است پس مقامی که قابلیت آن داشته باشد که مسندالیه موصول واقع شود مقامی است که مخاطب عالم به صله او باشد. و در چنین مقامی چون تعبیر از مسندالیه به غیر موصول نیز ممکن است، پس از برای موصول داعی و مرجح می باید. و مرجح چند چیز می تواند بود:

اول: عدم علم متکلم به احوالات مسندالیه به غیر از صله و آنچه حالا متکلم خواهد خبر از او دهد با عدم علم مخاطب به احوالات او غیر صله، چون «الذی کَانَ مَعَنَا آمَسَّ رَجُلٌ عَلَیْمٌ»، چه در این صورت تعبیر از ذات مسندالیه به روشی دیگر ممکن نیست. و در این مثال که مذکور شد می‌توان فرض نمود، عدم علم مخاطب و متکلم هر دو را.

دوم: زیادتى تقریر مسندالیه با تقریر مسند یا تقریر غرضی که کلام جهت آن فرض مذکور می‌شود، چون کریمه «وَزَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا عَنْ نَفْسِیْ»^۱ و مرأوده آمد و رفت کردن نزد کسی است تا آنکه مطلب خود را از او به حیلۀ برآورد. و الَّتِیْ با صله‌اش که فاعل است عبارت از زلیخا، و ضمیر «بیتها» راجع است به او. و ضمیر منصوب در «راودته» و ضمیر «هو» راجعند به یوسف - علیه السلام. چه، تعبیر از زلیخا به «الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا»، جهت زیادتى تقریر هر یک از امور مذکوره است. اما تقریر مسندالیه چه، اگر «راودته زلیخا» می‌فرمود معلوم نمی‌شد که زلیخایی است که زن عزیز بوده به اعتبار آنکه احتمال داشت که زن دیگر همنام او و مراد او بوده باشد، به خلاف «الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا» که احتمال دیگر ندارد. چه زنی که آن حضرت را به خانه خود برده منحصر در یکی بود. و اما تقریر مسند که عبارت از مرأوده است، چه صله دلالت بر آن دارد که یوسف - علیه السلام - در خانه زلیخا بود. و در این صورت ظاهر است که مرأوده از زلیخا - بیشتر - می‌تواند صدور یافت تا آنکه در جای دیگر باشد به اعتبار انتفاء موانع در آن خانه، خصوصاً هرگاه خانه‌ای بوده باشد که احدی در آن خانه نباشد و درهای متعدده بسته شده باشد که راه بیرون شدن بر آن حضرت بر وجه کمال بسته باشد، چنانچه محکی است. و اگر می‌فرمود «و راودته زلیخا» ظاهر است که این معنی مستفاد نمی‌شد. و اما تقریر عرض کلام، چه آن آیه کریمه در قرآن مجید مذکور جهت بیان عصمت و پاکدامنی یوسف - علیه السلام - است و چون از صله معلوم می‌شود که آن حضرت در چنان خانه بوده و مع هذا اجتناب از آن فعل شنیع نموده، نهایت عصمت آن حضرت - علیه السلام - معلوم می‌شود. و از «راودته زلیخا» آن مفهوم نمی‌شد. چه توهم آن می‌شد که عدم صدور این فعل از آن حضرت از راه خوف از اطلاع عزیز یا دیگری بوده

باشد نه از راه عصمت.

سیوم: ناخوشی تصریح به اسم چون کریمه مذکوره «وَاوَدَّتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِي»^۱ چه تصریح به نام زن در چنین مقامی ناخوش است به تخصیص در کلام واجب، تعالی شأنه. و نظیر این در این شعر واقع است:

قَالَتْ لَتَرْبَ مَعَهَا جَالِسَةً فِي قَصْرِهَا هَذَا الَّذِي ارَاهُ مَنْ؟
قَالَتْ فَتَى يَشْكُو الْغَرَامَ عَاشِقٌ قَالَتْ لِمَنْ قَالَتْ لِمَنْ قَالَتْ لِمَنْ؟

یعنی: گفت حبیبه من به زنی که همراز او بود و با او نشسته در کوشک او، این مردی که می بینم کیست؟ همراز او گفت: جوانی است عاشق که دلش در فراق می سوزد. حبیبه گفت: لمن یعنی عاشق کیست؟ همراز در جواب گفت: که عاشق کسی است که گفت عاشق کیست. چه همراز او قبیح دانست که با او صریحاً بگوید که عاشق توست، به طریق کنایه با او سخن آغاز کرد.

و حکایت کرده اند که مردی در دعوی پیش شریح قاضی اقرار کرد و بعد از آن منکر شد. قاضی نخواست که صریحاً با او بگوید که پیش از این اقرار کردی، به طریق کنایه با او گفت: «شهد علیک ابن اخت خالتک»، یعنی: گواهی داد بر تو پسر خواهر خاله تو. چه، هر کس پسر خواهر خاله خود است.

چهارم: تفخیم و اشعار به اینکه مسندالیه در فخامت و عظمت به مرتبه ای است که سامع طاقت شنیدن آن ندارد، چون کریمه «فَعَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا عَشِيَهُمْ»^۲ یا متکلم قادر بر تعبیر آن نیست و از این قبیل است در غیر باب مسندالیه، قول ابونواس:

وَلَقَدْ تَهَزَّتْ مَعَ الْغَوَاةِ بَدَلُوهُمْ وَأَسْمَتْ شَرَحَ اللَّهْوِ حَيْثُ أَسَامُوا
وَبَلَّغْتُ مَا بَلَغَ امْرُؤٌ بِشَبَابِهِ فَإِذَا عَصَاةُ كُلِّ ذَاكَ أَنَامُ

چه، از مفعول «بلغت» تعبیر به «ماء» موصوله نمود جهت تفخیم و اشعار به اینکه آنچه من به آن رسیدم به وصف در نمی آید یعنی: دلو خود را با دلو گمراهان به چاه انداختم چرنده^۳، و نظر خود را چرانیدم در هر جایی که ایشان دیده خود را چرانیدند، و

رسیدم به چیزی که مردان به سبب جوانی به آن می‌رسند، آخر یافتم که حاصل همه گناه بود.

پنجم: تنبیه مخاطب بر خطایی و غلطی در فعلی، چنانکه عبده بن طیب در قصیده (ای) که در نصیحت و موعظه پسران خود انشاد نموده گفته:

إِنَّ الَّذِينَ تَرَوْهُمْ إِخْوَانَكُمْ يَشْفِي غَلِيلَ صُدُورِهِمْ أَنْ تُصْرَعُوا

یعنی: آن جماعتی که ایشان را برادران و دوستان خود می‌دانید سوزش دل ایشان فرو می‌نشیند از هلاکت شما. و مطلب از تعبیر ایشان به لفظ الذین تنبیه بر این است که شما غلط کرده‌اید در گمان برادری و دوستی ایشان. و اگر به غیر موصول تعبیر از ایشان می‌شد تنبیه بر این خطا صورت نمی‌بست، چه گمان برادری از آن مستفاد نمی‌شد تا آنکه تنبیه بر خطای ایشان شود.

ششم: ایما به وجه بنای خبر پیش از ذکر خبر یعنی اشعار به طرز و طریقه بناء خبر و اشاره به آنکه از چه جنس است از اجناس ثواب و عقاب و مدح و ذم و رفعت^۱ و غیر ذلک، چون کریمه «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ»^۲ چه از صله «الذی» استنباط می‌توان نمود که خبر او از جنس عقاب است. و اگر نام مستکبران مذکور می‌شد این اشعار صورت پذیر نبود.

و گاه هست که متفرع می‌شود بر ایما به وجه بناء خبر چند چیز، چون تعریض و اشاره خفیه به تعظیم شأن خبر پیش از ذکر خبر چون قول فرزدق:

إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا بَيْتًا دَعَائِمُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ

یعنی: آن که برافراشت آسمان را برافراشت^۳ از برای ما خانه‌ای که ستونهای آن خانه عزیزتر و درازتر است از ستون همه خانه‌ها. و گفته‌اند که مراد وی از این خانه، کعبه معظمه است - زاده‌ها الله شرفاً - یا خانه مجد و بزرگی. و ذکر موصول با صله اولاً، پیش از ذکر خبر مشعر است بر آنکه از جنس بنا و رفعت است که در ذکر خدای تعالی این اشعار نیست و به وسیله این اشعار، اشاره به تعظیم آن شده پیش از ذکر خبر به اعتبار آنکه

۱. دت: خَفَّت.

۲. الفافر / ۶۰.

۳. مر: بنا کرد.

دلالت می‌کند بر اینکه فعل کسی است که آسمان را برافراشته و چون غالباً افعال یک فاعل بر یک نهج می‌باشد و آسمان در غایت رفعت است، پس آن خانه نیز در غایت رفعت خواهد بود.

و گاه هست که وسیله تعریض به شأن غیر خبر است چون کریمه «الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَبِيًّا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ»^۱، چه ذکر موصول با صله اولاً، مشعر است به اینکه خبر از جنس خسران و زیانکاری است و خسران مکذبین شعیب وسیله تعظیم شأن آن حضرت است - علیه السلام - چه، کسی که دیگران از راه تکذیب او خایب و خاسر باشند، در نهایت عظمت خواهد بود.

و گاه ایما به وجه بناء خبر، وسیله می‌شود از برای اهانت شأن خبر چون «ان الذی لایعرف الفقه قد ضیف فیه». چه پیش از ذکر خبر از صله مستفاد می‌شود که از جنس تضيف است و ثانیاً پیش از ذکر خبر اهانت آن تضيف مشعر به مستفاد می‌شود یا اهانت شأن غیر خبر چون «إِنَّ الَّذِي يَتَّبِعُ الشَّيْطَانَ هُوَ الْخَاسِرُ».

و گاه ایما به وجه بناء خبر وسیله تحقیق خبر می‌شود پیش از ذکر خبر چون
 إِنَّ الَّتِي صَرَبَتْ بَيْتًا مُهَاجِرَةً بِكُوفَةِ الْجُنْدِ غَالَتْ وَدَّهَا غُولٌ^۲
 یعنی: آن حبیبه که خیمه در کوفه زده جهت مهاجرت و دوری از ماگزیده هلاک کرده محبت او را مهلکات و حوادث دوران. چه، از صله موصول پیش از ذکر خبر مفهوم می‌شود که خبر از جنس زوال محبت است و به وسیله آن نیز پیش از ذکر خبر که زوال محبت است محقق و مقرر می‌گردد. چه، مهاجرت در واقع معلول زوال محبت است و علم به وجود معلول، مستلزم علم به وجود علت است. پس صله، گویا برهانی است بر وجود خبر که زوال محبت است.

و مراد از تحقق خبر، همین معنی است. و چرا این تعریضات متفرعه بر ایما را نیز پیش از ذکر خبر گفتیم جهت آنکه بعد از ذکر خبر این تعریضات از صله موصول مستفاد می‌شود، قطع نظر از ایما صله به وجه بناء خبر، چه صریحاً در این صورت تعلق خبر بر وصفی که صلاحیت علیت وارد شده خواهد بود. و این مشعر بر علیت آن وصف است

از برای خبر و تحقیق خبر حاصل خواهد شد، هر چند بالفرض در صله ایما به وجه بناء خبر نباشد به خلاف قبل از ذکر خبر که در این صورت تعلیق خبر بر آن وصف مستفاد نیست مگر از ایما، پس وسیله تحقیق خواهد بود. و بر این قیاس باقی تعریضات سابقه، لیکن ظاهر کلام قوم آن است که این تعریضات بعد از ذکر خبر حاصل شود. و بنابراین تفریع تعریضات بر ایما صورت ندارد، چه، مثلاً در «الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ»، بعد از ذکر خبر، تعظیم شأن شعیب - علیه السلام - از صله فهمیده می شود با قطع نظر از ایما، بلکه همین از تعلیق مذکور مستفاد است. و بر هر تقدیر اگر چنانچه این تعریضات نکات علی حده قرار داده شود مانند ایما، نه از تفریعات، آن بهتر است.

هفتم: ترغیب نمودن مخاطب بر تعظیم مسندالیه یا تحقیر او یا ترحم بر او چون «جاءك الذی اکرمک» یا «أهانک» یا «الذی سُبِّیَ اولاده و نُهَبَ اموأله» و مانند آن.

مبحث پنجم: در معرف به لام

و آن را چهار شعبه است^۱:

[اول] معرف به لام عهد خارجی، و آن اشاره است به یک فرد زیاده از حقیقتی که معهود بوده باشد میان متکلم و مخاطب. و این در محاورات یا به اعتبار آن است که بیشتر ایشان آن را دیده اند. مثلاً هرگاه مردی را دیروز دیده باشند و امروز گویند: «الرجل فعل کذا» جهت اشاره به آن مرد، یا به اعتبار حضور مشارالیه، چون الف و لامی که بر صفت منادی و صفت اسم اشاره داخل می شود مانند «یا ایها الرجل» و «هذا الرجل»، یا به اعتبار وجود قرینه دالّه بر تعیین مشارالیه چون «خرج الامیر»، در صورتی که در شهر همین یک امیر بوده باشد، و چون «غلق الباب» هرگاه مخاطب داخل خانه شود، چه معلوم است که مراد آن «در» خانه است و یا به اعتبار آنکه بیشتر آن مذکور شده صریحاً یا کنایه. و این را عهد ذکری می گویند چون کریمه «وَلَيْسَ الذَّكَوْكَ كَالْأُنْثَى»^۳ یعنی: نیست آن

۱. در نسخه اصل مکتوب نیست ولی با توجه به مطالب بعدی مشخص می گردد که این قسمت جزو اصل متن است. در نسخه دت و مر مکتوب است.

۳. آل عمران / ۳۶.

۲. در دت و مر ذکر شده در اصل نیست.

پسری که زن عمران از خدای تعالی خواسته بود مانند دختری که به او کرامت فرمود. و «الأنثی» اشاره است به آن دختری که صریحاً مذکور شده پیش از او در کریمه «رَبِّ إِيَّيْ وَضَعْتُهَا أُنْثَى»^۱ لیکن مسندالیه نیست. و «الذكر» اشاره است به آنچه کنایه مذکور شده پیش از آن در کریمه «رَبِّ إِيَّيْ تَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً»^۲ یعنی: زن عمران گفت که پروردگارا، نذر کردم برای رضای تو آنکه این فرزند را که در شکم من است خادم بیت المقدس کنم و این نذر لازم دارد پسر بودن آن فرزند را، زیرا که خدمت بیت المقدس پسران بودند نه دختران.

دویم: معرف به «لام» حقیقت، و آن اشاره است به اصل حقیقت من حیث هی چون الف و لامی که داخل می شود بر معرفات مانند: «الانسان حیوان ناطق» و «الكلمة لفظ موضوع لمعنی مفرد»، چه تعریف از برای حقیقت چیزی می باشد نه از برای افراد، و از این باب است «الرجل خیر من المرأة».

سیوم: معرف به «لام» عهد ذهنی، و آن اشاره است به حقیقت لیکن نه «من حیث هی» بلکه به اعتبار وجود آن حقیقت در ضمن فرد غیر معین. چون «ادخل السوق» هرگاه بازاری معین نبوده باشد و این قسم به منزله اسم جنس است که مراد او از فرد «لاعلى التعین» است چون «رجل». و از این جهت گفته اند که معرف به لام عهد ذهنی در حکم نکره است و احکام نکرات بر او جاری می شود، چنانچه جمله صفت او واقع شده در این کلام که:

وَلَقَدْ أَمَرْتُ عَلَى اللَّيْمِ يَسْبُنِي فَمَضَيْتُ ثَمَّةً قُلْتُ لَايَعْنِينِي^۳

یعنی: گذشتم برلیمی که این صفت داشت که مرا دشنام می داد، پس از او گذشتم پس گفتم مقصود او دشنام من نیست. «و یسبنی» که جمله فعلیه است صفت لیم واقع شده.

و ثم عاطفه هرگاه عطف جمله (ای) کند بر جمله دیگر، مجوز است دخول «تا» بر آن. و این [بیت]^۴ منسوب است به حضرت امیرالمؤمنین، علیه السلام. و از این قبیل

۱. آل عمران / ۳۶.

۲. آل عمران / ۳۵.

۳. شعر از مردی از بنی سلول است.

۴. در مر: کلام منظوم.

است کریمه: «كَفَّلتِ الْحِمَارُ يَحْمِلُ أَسْفَاراً»^۱ که يحمل با آنکه جمله و نکره است صفت الحمار معرف به لام شده به اعتبار آنکه مراد از او عهد ذهنی و در حکم نکره است.

چهارم: معرف به لام استغراق و آن اشاره است به حقیقتی به اعتبار وجود در ضمن جمیع افراد چون کریمه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ»^۲ که مراد این است که جمیع آدمیان زیانکارند به قرینه استثنا که عبارت است از «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ»^۳، چه شرط صحت استثناء متصل مشروط است به دخول مستثنی در حکم مستثنی منه بر تقدیر عدم استثناء، و این در صورتی است که مراد از مستثنی منه جمیع افراد بوده باشد.

و استغراق بر دو قسم است: حقیقی و عرفی.

استغراق حقیقی آن است که مراد جمیع افراد مفهوم لفظ معرف بوده باشد چون مثال مذکور و مانند «غَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ»^۴.

و استغراق عرفی آن است که مراد جمیع افرادی باشد که از آن لفظ به حسب عرف فهمیده می شود، گو بعضی از افراد مفهوم لغوی او را شامل نبوده باشد چون «جمع الامیر الصَّاعَةِ». چه، مراد این است که جمع نمود امیر زرگران بلد یا مملکت خود را نه زرگران دنیا را.

و بیاید دانست که مفرد معرف به لام استغراق و جمع معرف به لام استغراق هر دو افاده شمول هر فردی از افراد می کنند بی تفاوتی، و یک فرد و دو فرد چنانکه از «الرجل» بیرون نمی تواند بود از «الرجال» نیز بیرون نیستند. چنانچه علمای اصول و نحو تصریح نموده اند و از تتبع کلام بلغا و فصحا نیز ظاهر می شود. و صاحب کشاف و ارباب تفسیر در چند موضع از کشاف و تفاسیر دیگر تصریح به این معنی نموده اند. چنانکه در کریمه «أَعْلَمَ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۵، و «عَلَّمَ آدَمَ الْأَنْهَاءَ كُلَّهَا»^۶، و «إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ»^۷، و «اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»^۸، و «مَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ»^۹، «وَمَا لِلَّهِ يُريدُ ظُلُمًا

۱. الجمعة / ۵.

۲. العصر / ۲.

۳. العصر / ۳.

۴. الانعام / ۷۳، و دیگر سور.

۵. البقرة / ۳۳.

۶. البقرة / ۳۱.

۷. البقرة / ۳۴.

۸. آل عمران / ۱۳۴.

۹. هود / ۸۳.

لِّلْعَالَمِينَ»^۱. و در آیات دیگر که جمع معرف به لام استغراق است، گفته‌اند که مراد از هر فرد مراد است^۲. و بعضی گفته‌اند که جمع مستغرق مفید شمول هر جمع هر جمع است^۳ و خروج یک و دو منافی آن نیست. و ظاهر کلام سکاکی آن است که از برای شمول مجموع من حیث المجموع بوده باشد. و بنابراین خروج یک فرد و دو فرد و یک جمع و یک جمع و دو جمع ممکن است، چنانکه در کریمه «رَبِّ اِنِّی وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّی»^۴ گفته: نکته در افراد عظم این است که مقصود عروض ضعف به هر فرد هر فرد^۵ از افراد عظم است. و اگر جمع واقع می‌بود، العظام می‌فرمود، چنین مستفاد می‌شد که ضعف عارض مجموع عظام من حیث المجموع شده باشد. و مجموع به اعتبار بعضی از استخوانها ضعیف شده باشد، و هر یک از این دو قول ضعیف است.

و اسم [جمع] معرف به لام استغراق چون القوم، ظاهر آن است که در حکم جمع بوده باشد. و جمع جمع معرف به لام، و اسم جمع^۶ معرف به لام چون الاکلب و الاقوام شریکند در اینکه احتمال شمول هر فرد هر فرد و هر جمع هر جمع دارند. و اراده هر یک از این دو معنی محتاج به قرینه است. و آنچه مذکور شد در استغراقی است که از تعریف به لام مستفاد بود، و در آن استغراقی که منشأش وقوع نکره در سیاق نفی باشد تفاوتی میان مفرد و جمع هست، چه مراد از مفرد، هر فرد هر فرد است و از جمع هر جمع هر جمع. و خروج یک فرد و دو فرد از او ممکن است به دلیل آنکه صادق است «لارجل فی الدار» در صورتی که یک مرد یا دو مرد در خانه باشد. به خلاف «لارجل فی الدار» که در این صورت کاذب است. و «لارجل فی الدار» به طریق مجاز با قرینه مستعمل در غیر استغراق هر فرد نمی‌تواند بود.

بلی، «ما جاءنی رجل» ظاهرش استغراق هر فرد است و با قرینه مجازاً در غیر این معنی مستعمل شده چون «ما جاءنی رجل بل رجلان» چه اضرب قرینه است بر اینکه مراد از رجل یک مرد است نه هر مرد. چه بعضی از محققین گفته که مفرد نکره هرگاه در سیاق نفی و نهی و استفهام بوده باشد ظاهر است در استغراق و احتمال عدم استغراق

۱. آل عمران / ۱۰۸.

۲. مر: مراد هر فرد فرد است.

۳. مر: هر جمع جمع است.

۴. مریم / ۴.

۵. مر: به هر فرد فرد.

۶. در دت و ی ذکر شده در اصلی نیست.

۷. مر: و جمع اسم جمع.

دارد، احتمال مرجوع، مگر در صورتی که قرینه بر عدم استغراق باشد چون «ما جاءنی رجل بل رجلان» و نکره در ایجاب ظاهر است در عدم استغراق، و گاه در استغراق مستعمل می شود مجازاً و این در مبتدا بسیار است چون «تَمَرَةٌ خَيْرٌ مِنْ جَزَاةٍ»، و در غیر مبتدا نادر است چون «عَلِمْتُ نَفْسَ مَا قَدَّمْتُ»^۱.

و اما هرگاه نکره با مِنْ باشد، لفظاً یا تقدیراً چون «ما جاءنی من رجل» و «لا رجل فی الدار»، در این صورت نص است در استغراق و در غیر استغراق مجازاً نیز مستعمل نمی شود حتی اینکه جایز نیست «ما من رجل فی الدار بل رجلان» «لا رجل فی الدار بل رجلان». و صاحب کشاف نیز به این معنی اشاره نموده، چه، [در تفسیر] «کریمه»^۲ «لَا رَيْبَ فِيهِ»^۳ گفته که قرائت فتح ریب موجب استغراق است و قرائت رفع آن مجوز است. و علتش آن است که در قرائت اول، ریب مبنی بر فتح است و سبب بنای او چیزی نیست به غیر از تقدیر «من». و بنابراین چنانکه مذکور شد نص است در استغراق. و بنابر قرائت رفع معرب است و محتاج به تقدیر «من» نیست. پس از قبیل «ما جاءنی رجل» مجوز استغراق است اما نص در آن نیست بلکه احتمال عدم استغراق نیز دارد.

و بیاید دانست که معرف به لام عهد خارجی در تعریف از قبیل اعلام شخصیه است که از هر دو مقصود ذات معین است. و معرف به لام حقیقت از قبیل اعلام جنسیه است چه هر دو دلالت دارند بر حقیقت من حیث هی، قطع نظر از وجود فردی و معرف به لام عهد ذهنی از بابت اسم جنس نکره است در ابهام که مراد از ایشان فرد لاعلی التعیین است. و معرف به لام استغراق از باب اسم جنسی است که لفظ کل بر او داخل شده باشد در افاده جمیع افراد.

مبحث ششم: در تعریف کسبی

و آن به سبب اضافه نکره به معرفه است، و تعریف مضاف تابع تعریف مضاف الیه است. پس اگر مضاف الیه اعرف معارف است آن نیز اعرف خواهد بود و علی هذا

۲. اصلی ندارد.

۱. الانفطار / ۵.

۳. البقرة / ۲.

القیاس.

و نکته در اضافه نکره به معرفه چند چیز می تواند (بود) :

یکی اختصار در عبارت در صورتی که اختصار مطلوب متکلم باشد به سبب دلتنگی و امثال آن. چون قول شاعر، (شعر) :

هَوَايَ مَعَ الرُّكْبِ الْيَمَانِيْنَ مَضَعْدُ جَنِيْبٌ وَ جُثْمَانِي بِمَكَّةَ مُوْتَقٌ

چه، هوایِ اختصار است از الذی اهواه و امثال آن. و چون شاعر محبوس بود در مکه و حبیبه اش با قافله یمن کوچ کرده از مکه رفته بود غایت حزن و اندوه که باعث اختصار است داشت. و جنیب کسی را گویند که دیگران تابع او باشند. و جُثمان، به ضم جیم، به معنی شخص است. و موثق، به صیغه اسم مفعول، به معنی مقید و محبوس است.

دوم : آنکه اضافه متضمن تعظیم مضاف الیه باشد، چون «عبدی حضر». چه، این اضافه مشعر است به اینکه متکلم مردی است عظیم الشان، صاحب غلام. یا تعظیم مضاف چون «عبدالخليفة ركب» که مشعر است به اینکه آن غلام عظیم الشان است به اعتبار انتساب به خلیفه. یا تعظیم غیر مضاف و مضاف الیه، چون «عبدالسلطان عندی» جهت تعظیم متکلم. یا متضمن تحقیر مضاف است، چون «ولدالحجّام حاضر» برای تحقیر ولد به اعتبار تولد از حجّام. یا تحقیر مضاف الیه، چون «ضارب زید حاضر». یا تحقیر غیر ایشان چون «ولد الحجّام یجالس زیداً» از برای تحقیر زید.

سیوم : آنکه بر تقدیر عدم اضافه کرده ذکر مسندالیه محتاج است به تفصیلی که متعذر یا متعسر است چون «اتفق اهل الحق یا علماء البلد علی کذا»، یا آنکه تفصیل اشکالی ندارد لیکن موجب تقدیم و تأخیر است بی مرجح چون «حضر الیوم علماء المدینة» و مانند اینها، یا آنکه سامع و متکلم دلگیری دارند که منافات تفصیل دارد.

چهارم : آنکه اضافه متضمن تحریص و ترغیب مخاطب است بر اکرام یا اهانت مسندالیه، چون «صدیقک یا عدوک بالباب». و از این قبیل است اضافه ولد به ضمیر مؤنث و مذکر در کریمه «لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بَوْلَدِهَا وَلَا مَوْلُودُ لَهْ بِوَلَدِهِ»^۱، یا متضمن استهزا و تهکم است نسبت به مسندالیه چون کریمه «رَسُولُكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمُحَنُّونٌ»^۲ در

حکایت قول کفار، چون مقصود ایشان از این اضافه، استهزاء آن حضرت بود - علیه السلام - یا متضمن نکته لطیفه‌ای است مانند اضافه به ادنی ملابستی بی‌افاده ملکیت و اختصاص که لازمه اضافه است چون قول شاعر، (شعر):

إِذَا كَوَّكِبَ الْخَرَقَاءِ لَاحَ بِسُحْرَةٍ سُهَيْلٌ أَذَاعَتْ غَزْلَهَا فِي الْقَرَائِبِ^۱

سهیل بدل است از کوکب خرقاء و خرقاء نام زنی است که از غایت شوخی در تابستان مشغول لهو و لعب می‌شد و ریسمانی نمی‌رشت جهت لباس خود، و چون هنگام طلوع سهیل و هوا سرد می‌شد پنبه‌های ریسمان خود را در میان زنان خویشان خود پراکنده می‌کرد تا ایشان جهت او زود برسند و لباس زمستان خود را به این وسیله تمام می‌کرد. و اضافه کوکب به خرقاء به جهت ادنی ملابستی است، چه او همیشه در وقت طلوع آن چنین می‌کرد.

پنجم: آنکه متکلم را راهی برای ذکر مسندالیه با اختصار به غیر از اضافه نیست، در صورتی که از احوالات او به غیر از نسبت اضافی را نداند.

ششم: آنکه اضافه مقید تعمیم است، چنانکه بسیار می‌گویند عربان، حتی آنکه مثل شده میان ایشان «یدلک علی خزامی الارض النفخة من رائحتها». و خزامی، ریحان صحرائی است و اضافه آن به ارض جهت تعمیم است، چه این نسبت در جمیع افراد خزامی، می‌باشد.

فصل چهارم

در تنکیر مسندالیه

غرض از آن غالباً دلالت بر یک فردی از افراد جنس اوست، چون کریمه «وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى»^۲. و گاه برای دلالت بر نوعی مخصوص از انواع جنس او می‌باشد چون کریمه «عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ»^۳ یعنی بر دیده‌های ایشان است نوعی از پرده‌ها که آن غیر پرده‌های متعارف است و آن عبارت است از پرده کوری از آیات حق -

۱. در برخی کتب در آخر مصرع دوم فی الاقارب آمده است.

۲. البقرة / ۷.

۳. یس / ۲۰.

سبحانه و تعالی - و از برای تحقیر و تعظیم نیز آمده، چون قول ابن ابی السمط :

لَهُ حَاجِبٌ فِي كُلِّ أَمْرٍ يَهَيِّئُهُ وَلَيْسَ لَهُ عَنِ طَالِبِ الْعَرْفِ حَاجِبٌ^۱

که تنکیر حاجب اول برای تعظیم و تنکیر حاجب دوم برای تحقیر است. یعنی ممدوح را در امری که عیب او باشد مانع عظیمی است و او را از طلبکار احسان، اندک مانعی نیست، چه جای مانع عظیم. و تنکیر را در « عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ » صاحب مفتاح از برای تعظیم گرفته.

و گاه تنکیر برای تکثیر یا تقلیل یعنی دلالت بر کثرت یا بر قلت نیز آمده. اول چون « إِنَّ لَهُ لَا بِلَاءَ وَإِنَّ لَهُ لَغَنَمًا » یعنی : او را شتر بسیار و گوسفند بسیار است. و [ثانیاً]^۲ چنانکه گویی « عندی شیئاً »، یعنی « شیئاً قلیلاً ».

و گاه برای تعظیم و تکثیر هر دو با هم می باشد چون کریمه « وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ »^۴ یعنی : اگر قوم تو ای محمد (ص) تکذیب تو کنند پس به تحقیق که تکذیب کرده شدند بسیاری از پیغمبران عظیم الشأن پیش از تو.

و گاه برای تحقیر و تقلیل، هر دو با هم، نیز آمده چون « اعطانی شیئاً » یعنی عطا کرد به من چیزی اندک بی قدری.

و گاه هست که داعی بر تنکیر مسندالیه این است که متکلم را علم به هیچ جهت از جهات تعریف او نیست، یا آنکه علم دارد به جهتی لیکن مانع از تعریف او هست چون قول شاعر :

إِذَا سَمِئْتُ مُهَيَّئَةً يَمِينٍ بِطُولِ الْحَمْلِ بَدَلُهُ شِمَالاً

یعنی : هرگاه به درد آورد سیف هندی دست راست ممدوح را، به سبب درازی مدت گرفتن او آن را، بدل می کند دست راست را به دست چپ و آن شمشیر را به دست چپ می گیرد. و غرض آنکه یمین را نکره آورده و اضافه به ممدوح نکرده برای آنکه نمی خواست صریحاً ملامت را نسبت به ممدوح دهد.

۱. شعر از مروان بن ابی حفصه معروف به ابن ابی السمط است. لازم به ذکر است که مصرع دوم در کتب دیگر به صورت و لیس له عن طالب الحق حاجب آمده است.

۳. اصل : ندارد.

۲. دت : انه.

۴. فاطر / ۴.

فصل پنجم

در ذکر صفت از برای مسندالیه

و غرض از توصیف او (مسندالیه) چند چیز است:

یکی، تبیین و اظهار معنی او، و چنین صفتی را صفت کاشفه گویند، چون «جسم الطویل العریض العمیق یحتاج الی فراغ یشغله» که توصیف جسم به طویل عریض عمیق برای بیان معنی اوست، چه جسم چنانچه گفته اند جوهری است که قابل ابعاد ثلاثه یعنی طول و عرض و عمق بوده باشد و در غیر مسندالیه توصیف برای کشف معنی موصوف وارد شده در قول اوس بن حجر در قصیده (ای) که در مرثیه فضالة بن کلدیه گفته که اول آن قصیده این است:

أَيُّهَا النَّفْسُ أَجْمَلِي جَزَعًا إِنَّ الَّذِي تَحْذَرِينَ قَدْ وَقَعَا

تا آنجا که گفته:

إِنَّ الَّذِي جَمَعَ السَّمَاخَةَ وَالْ
الْأَلَمْعَى الَّذِي يَظُنُّ بِكَ الْ
نَجْدَةَ وَالْبَرَّ وَالثَّقَى جُمَعَا
ظَنَّ كَانَ قَدْرَايَ وَقَدْ سَمِعَا
أَوْدَى فَلَا تَنْفَعُ الْإِشَاحَةُ مِنْ
أَمْرِ لِمَنْ قَدْ مُحَاوَلُ الْبِدْعَا

یعنی: ای نفس نیکو بزار که آنچه تو همیشه از وقوعش می ترسیدی، یعنی موت فضاله، واقع شد. به تحقیق که جمع کرده بود بخشش و بزرگی و نیکویی و تقوی همه را، و آن عبارت است از زیرکی که گمان می کند در تو آنچه در توست بی آنکه بیند در تو یا آنکه بشنود از دیگران، و می یابد تو را چنانچه هستی به حیثیتی که گویا دیده است آن را در تو یا شنیده است از دیگری، هلاک شد و مرد پس نفع ندارد حذر کردن از چیزی که آن را می خواهد کسی که می خواهد و می آفریند امور غریبه را.

و المعی که صفت اسم «ان» است موصوف شده به این صفت که «الذی یظن بک الظن قدرای و قد سمعا» جهت کشف و ایضاح معنی او، چه المعی به معنی زیرک صاحب حدس است که هر چه در هر کس که هست به یک دیدن بیابد و بداند که در چه کار است. چنانچه حکایت کرده اند که از اصمعی پرسیدند از تفسیر المعی، او همین بیت را خواند جهت اشعار به اینکه معنی المعی همین است که صفت او واقع شده.

دوم: تخصیص مسندالیه به بعضی از افراد، خواه به سبب تقلیل اشتراک باشد چنانکه در صفت مخصّصه نکرات است مانند « جاءنی رجل عالم ». چه، رجل عالم مشترک است میان همه ذکور عالمیان، خواه عالم باشد و خواه غیر عالم، و به سبب توصیف به عالم تخصیص می یابد به علماء ذکور آدمیان و جهال به در می روند، پس توصیف موجب تقلیل اشتراک اوست. و خواه به اعتبار رفع احتمال باشد چون توصیف اعلام، چه علم مشترک معنوی نیست هر چند که چند کس به آن نامیده شده باشند، چه به اعتبار هر وضع مخصوص به شخصی است لیکن تعداد اوضاع باعث آن می شود که این علم احتمال هر یک از آن مسمیات داشته باشد، و به سبب تخصیص آن به بعض احتمالش کمتر می شود چون « زید العالم عندنا ».

سیوم: مدح یا ذم او در وقتی که صفت متضمن یکی از آنها باشد چون « زید العالم و عمرو الجاهل عندنا ».

چهارم: تأکید، هرگاه مسندالیه متضمن معنی صفت باشد چون « امس الدّابّرکان یوما عظیما »، چه امس به معنی دبور و گذشتگی است.

فصل ششم

در تأکید مسندالیه

و غرض از تأکید مسندالیه چند چیز است :

یکی: تقریر آن در ذهن سامع، چون « جاء زید [زید]^۱ » هرگاه متکلم گمان کند که سامع غافل بود از شنیدن زید اول.

دوم: آنکه دفع توهّم تجوز یا سهو، چون « قطع اللص الامیر الامیر یا «نفسه» یا «عینه»، چه اگر اکتفا به امیر اول کند بی تأکید، گاه باشد که سامع توهّم کند که متکلم تجوزی را مرتکب شده در نسبت قطع ید دزد به امیر، به اعتبار آنکه به فرموده او شده و در واقع قاطع، یکی از غلامان او بوده و به سبب تأکید لفظی یا معنوی رفع این توهّم

۱. اصل: ندارد.

می‌شود. و مانند «جاءنی زید زید» اگر اکتفا به اول می‌نمود گاه باشد که سامع توهّم کند که متکلم سهواً فعل را نسبت به زید داده و مقصودش، نسبتش به عمرو بوده و به سبب تأکید لفظی رفع این توهّم می‌شود و تأکید معنوی جهت این غرض نفعی ندارد، چه اگر بگوید «جاءنی زید نفسه یا عینه» باز ممکن است که سامع توهّم آن کند که متکلم سهو کرده و می‌خواست بگوید: «جاءنی عمرو نفسه»، از راه سهو اللسان «جاءنی زید نفسه» گفته و از باب دفع توهّم تجاوز است دفع توهّم عدم شمول چون «جاءنی القوم کلهم» که بدون ذکر کلهم توهّم می‌شود که همه قوم نیامده باشند. و از راه عدم اعتنا به شأن ایشان که نیامده‌اند نسبت آمدن به قوم داده شده مجازاً، و یا به اعتبار آنکه فعلی که از بعضی صادر شود به منزله فعلی است که از همه صادر شود به سبب آنکه این بعضی رأس و رئیس ایشان^۱ است و همه به فعل او راضی‌اند و مجازاً فعل نسبت به همه داده شده باشد.^۲

و از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که دفع توهّم عدم شمول در مقابل دفع توهّم تجاوز ذکر کردن، چنانکه مصنفین این فن کرده‌اند بی‌صورت است.

فصل هفتم

در ذکر کردن عطف بیان از برای مسندالیه

و غرض از آن ایضاح مسندالیه است چون «قدم صدیقک خالد» و لازم نیست که عطف بیان واضحتر از متبوع خود باشد، چه ممکن است مساوی یا اخفی از او باشد و به سبب اجتماع هر دو وضوح به هم رسد، چنانکه فرضاً کنیت شخصی مشترک باشد میان بیست کس، و علمش مشترک میان یکی از ایشان و سی کس دیگر باشد به غیر از آن بیست کس، چه در این صورت از کنیت تنها و از علم تنها منتقل به او نمی‌توان شد، و از اجتماع هر دو معلوم می‌شود ذات مسندالیه، یا آنکه علم در این مثال اخفی است از کنیت.

۱. مر: قوم.

۲. دت: فاقد و مجازاً فعل نسبت به همه داده شده باشد، است.

و عطف بیان نیز مانند صفت گاه برای مدح می باشد، چنانکه صاحب کشف تصریح نموده در کریمه: «جَعَلَ اللَّهُ الْكَفْبَةَ الْثِيَّتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ»^۱ و بعضی از مصنفین این فن شرط دانسته اند، در عطف بیان آنکه اسمی باشد مخصوص لمتبوع خود، و این غلط است. چه، مقصود از عطف بیان که ایضاح است ممکن است که از اجتماع آن با متبوعش حاصل شود، چنانکه گفته شد. و مؤید این حرف آنکه تصریح نموده اند به آنکه طیر عطف بیان العائذات است در این قول شاعر که:

وَالْمُؤْمِنِ الْعَائِذَاتِ الطَّيْرِ يَمْسَحُهَا رُكْبَانُ مَكَّةَ بَيْنَ الْغَيْلِ وَالسَّنَدِ^۲
داشتند با آنکه طیر اسم جنس است.

فصل هشتم

در ذکر بدل از برای مسندالیه

و بدل بر چهار قسم است: بدل کل و بدل بعض و بدل اشتمال و بدل غلط. بدل کل، آن است که ذات او عین مبدل منه بوده باشد چون «جاءنی اخوک زید». و بدل بعض از کل، آن است که ذات آن جزئی از مبدل منه بوده باشد چون «جاءنی القوم اکثرهم» و بعضی عکس این را نیز قسمی از بدل شمرده اند و آن را بدل کل از بعض نامیده اند چون «رأیت القمر فلکه» و در کلام بلغا چنین بدلی نادر است. و بدل اشتمال، آن است که علاقه میان او و مبدل منه کلیت و جزئیت نبوده باشد بلکه علاقه اشتمال مبدل منه است بر بدل، به این معنی که ذکر مبدل منه متضمن بدل باشد اجمالاً و نسبت به مبدل منه تمام نباشد چون: «سَلِبَ زَيْدٌ نَوْبُهُ» چه نسبت مسلوبیت به زید تمام نیست به اعتبار آنکه ذات زید مسلوب نیست بلکه سامع می فهمد که مقصود نسبت مسلوبیت به متعلقی است از متعلقات زید. پس بدل که ثوب است مفهوم خواهد بود اجمالاً و به سبب ذکر او تفصیلاً معلوم می شود. و اگر چنانچه نسبت به متبوع او تمام باشد چون «رأیت زیداً حماره» در این صورت او را بدل غلط می نامند نه بدل اشتمال، و

۲. شعر از نابغه بیانی است.

۱. المائدة / ۹۷.

بدل غلط را اکثر گفته‌اند که در کلام فصحا و بلغا نمی‌باشد مطلقاً. و بعضی از محققین گفته‌اند که بدل غلط با لفظ بل اضرابی، بلیغ است و در کلام بلغا نیز گاهی واقع است. و غرض از ابدال مسندالیه زیاده‌ای تقریر او در ذهن سامع و ایضاح اوست اما در بدل کل چه آن موجب تکریر است که هم باعث تقریر او در ذهن سامع است و هم موجب ایضاح. چنانکه صاحب کشاف در تفسیر کریمه «صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» گفته که فایده ابدال او از برای صراط مستقیم، تأکید اوست از راه تنبیه و تکریر. و اشعار است به اینکه صراط مستقیم تفسیر و بیان او صراط مسلمین است، و تقریر و ایضاح در بدل بعض و اشتغال به اعتبار این است که متبوع مشتمل است بر تابع ضمناً و اجمالاً. پس گویا دو مرتبه ذات مسندالیه مذکور شده.

فصل نهم

در عطف چیزی بر مسندالیه به یکی از حروف عاطفه

که عبارت است از واو و فا و ثم و حتی و لا و لکن و بل و او و اما و ام. و عطف به هر یک از این حروف برای فایده‌ای است. و فایده عطف به واو تفصیل مسندالیه است بر وجه اختصار چون «جاءنی زید و عمرو» که مقصود از آن تفصیل فاعل است و بیان صدور فعل از دو کس. و تفصیل مسند فهمیده نمی‌شود، چه واو از برای مطلق جمع است و تقدم و تأخر و معیت هیچ یک از او مستنبط نیست.

و غرض از عطف به فا و ثم و حتی، تفصیل مسندالیه است با تفصیل مسند، چه فا دلالت دارد بر صدور فعل از تابع و متبوع هر دو، با تقدم متبوع و تأخر تابع بی تراخی زمانی. و ثم نیز دلالت بر این معنی دارد، لیکن با تراخی، و حتی، دلالت دارد بر صدور فعل از تابع و متبوع هر دو، لیکن با تقدم صدورش از متبوع به طریق صدور آن از یک یکی از اجزای متبوع هر یک بعد از دیگری تا آنکه برسد به تابع چون «جاءنی القوم حتی خالد» که عقل اعتبار نموده صدور فعل را از هر یک از اجزاء قوم یکی یکی تا آنکه برسد

به خالد. و این ترتیب محض اعتبار ذهن است و ترتیب خارجی را لازم ندارد، چه می‌تواند بود که صدور آن از تابع در خارج پیش از صدور از جمیع افراد متبوع باشد چون «مات کل اب لی حتی آدم».

و گاه باشد که صدور فعل از اجزای متبوع و از تابع مع باشد چون «جاءنی القوم حتی خالد» هرگاه جمیع با هم آمده باشند. و ترتیب اجزای متبوع یا از اضعف است [به اقوی^۱]، چون «مات الناس حتی الانبیاء» یا بر عکس چون «جاءنی القوم حتی خالد» هرگاه خالد اضعف ایشان باشد. پس معنی تفصیل مسند در حتی، این است که اعتبار کند عقل اولاً: تعلق او را به متبوع و به تابع ثانیاً، به اعتبار آنکه تابع اقوی اجزاء متبوع است یا اضعف آنها. و فایده عطف به لا برگردانیدن مخاطب است از اعتقاد غلطی به اعتقاد درست و صواب. چون «جاءنی زید لا عمرو» هرگاه سامع معتقد آن باشد که عمرو آمده است نه زید، و در این اعتقاد مخطی باشد. یا آنکه با اعتقاد او زید و عمرو هر دو آمده باشند و چنین نبوده باشد. و اول را قصر قلب می‌گویند و ثانی را قصر افراد.

و فایده عطف به لیکن، نیز مانند لا برگردانیدن مخاطب است از اعتقاد غلط. لیکن، «لیکن» در کلام منفی می‌باشد و مخصوص به صورتی است که مخاطب اعتقاد نفی فعل از متبوع و تابع هر دو داشته باشد، و در این اعتقاد مخطی باشد به اعتبار ثبوت فعل از برای تابع در واقع. و «ما جاءنی زید لکن عمرو» گفته می‌شود، هرگاه مخاطب معتقد آن بوده باشد که هیچ یک از زید و عمرو نیامده‌اند و متکلم خواهد برساند که در این اعتقاد که زید نیامده است مصیب است، لیکن در اعتقاد نیامدن عمرو غلط کرده است، بلکه عمرو آمده است. و ظاهر این است که از قبیل قصر افراد باشد به اعتبار آنکه مخاطب اعتقاد شرکت نفی دارد میان زید و عمرو. و متکلم آن نفی را تخصیص به یکی داده. و صاحب مفتاح گفته که این مثال در جایی گفته می‌شود که عقیده مخاطب این باشد که زید آمده است نه عمرو. و بنابراین، قصر قلب خواهد بود. و آنچه اول مذکور شد صریح کلام بعضی از محققین این فن و معتقد نحات است و به حسب متعارفات نیز این معنی فهمیده می‌شود. و تبادر از علامات حقیقت است و ظاهر آن است که صاحب مفتاح در این حکم

مخطی بوده باشد.

و فایده عطف به بل در کلام موجب [ثبوت حکم است برای تابع] ^۱ اتفاقاً. و «جاءنی زید بل عمرو» مفید جثیت عمرو است لیکن در جثیت متبوع خلاف است. مشهور بین الجمهور آن است که او در حکم مسکوت عنه است. گویا متکلم می‌گوید که من سهو کردم. می‌خواستم نسبت فعل به تابع دهم اولاً، نسبت به متبوع دادم و به سبب عطف به بل تدارک سهو خود کردم و مراکاری با متبوع نیست. پس در مثال مذکور احتمال آمدن و نیامدن زید مساوی است.

و از ابن حاجب حکایت کرده‌اند که در کتاب امالی گفته که عطف به بل در کلام مثبت مقتضی ثبوت حکم از برای تابع و نفی اوست از متبوع، و به حسب متعارفات معنی اول ظاهرتر است. و در کلام منفی مذهب جمهور آن است که عطف به بل افاده می‌کند ثبوت حکم را از برای تابع و متبوع در حکم مسکوت عنه است. چنانکه در کلام مثبت گفته‌اند بی تفاوتی. پس معنی «ما جاءنی زید بل عمرو» بعینه معنی «جاءنی زید بل عمرو» خواهد بود.

و ابن مالک را عقیده آن است که بل در کلام منفی مفید ثبوت حکم از برای تابع و نفی اوست از متبوع ^۲ مانند لکن. چه، او گفته که بل بعد از نفی مانند لکن است بعد از نفی. و مبرد گفته که بل در کلام منفی مفید نفی حکم است از تابع، و متبوع در حکم مسکوت عنه است نزد او یا مفید ثبوت حکم است از برای متبوع. و او تصریح به یکی از این دو احتمال ننموده.

و عطف به او، در صورتی است که متکلم شک داشته باشد در صدور فعل از متبوع یا تابع یا خود عالم است به یکی از آنها، لیکن خواهد که مخاطب را به شک اندازد یا آنکه مقام مقتضی مبهم گذاشتن مسندالیه است، چون کریمه «إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَّ هَذَى أَوْفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» ^۳ تردید آن حضرت با آنکه می‌دانست که مؤمنان بر هدایت و مخاطبان بر ضلالتند به اعتبار آن است که اگر صریحاً نسبت دهد هدایت را به خود و مؤمنان، و ضلالت را به مشرکان باعث زیادتی عناد و عصبیت ایشان می‌شود. و بعد از اقامت برهان بر حقیقت

۱. اصل: ندارد. در دت ذکر شده است و در مر: ثبوت حکم است از متبوع تابع.

۳. سَبَأُ / ۲۴.

۲. اصل: تابع.

خود، ایشان از غایت عناد قبول حق نخواهند کرد به خلاف صورت تردید که آن حضرت چون از راه انصاف پیش آمد، ممکن است که بعد از اقامت براهین، کفار قبول دین آن حضرت کنند.

و گاه فایده تخییر است و گاه اباحت چون «لیدخل الدار زید أو عمرو»، و فرق میانۀ تخییر و اباحت این است که در صورت تخییر یک طرف واجب می شود لاعلی التعین به خلاف صورت اباحت. و بعضی از محققین گفته اند که فرق آن است که تخییر مفید ثبوت حکم است از برای احدهما و بس، و جمع میان هر دو جایز نیست، به خلاف صورت اباحت که در آن جمع میان هر دو جایز است، لیکن این فرق از لفظ دال بر تخییر و اباحت مستفاد نیست بلکه از دلیل خارج مستنبط است، چه مدلول لفظ ثبوت حکم است از برای احدهما پس اگر اصل در آنها عدم جواز باشد، مستفاد در این صورت تخییر است و عدم جواز جمع. به اعتبار آنکه از کلام جواز یکی ظاهر شد پس دیگری بر اصل حرمت باقی خواهد بود. و اگر اصل در آن دو، عدم جواز نباشد در این صورت اباحت مستفاد خواهد شد و جمع جایز خواهد بود.

و عطف به اَمّا و اَمْ، نیز در صورت تردد و شک متکلم واقع می شوند. و اَمْ بر دو قسم است :

متصله و منقطعه. متصله البته بعد از همزه می باشد به این معنی که ما بعد آن معطوف است بر مدخول همزه استفهام و مجموع به منزله یک کلام و یک استفهامند. و «أزید عندک ام عمرو» به معنی «اینها عندک» است.

و ام منقطعه به معنی بل اضرابی است، به تنهایی یا با همزه. و گاه بعد از همزه می باشد چون «أزید قائم ام عمرو قاعد» و در این وقت اگر ام به معنی بل و همزه باشد کلام به تقدیر دو کلام استفهامی خواهد بود. که اضراب از استفهام اول شده باشد، و اول در حکم مسکوت عنه می شود به سبب بل که ام مفهّم اوست. گویا متکلم چون سؤال از قیام زید نمود از این سؤال پشیمان شد و اضراب از آن و سؤال از قعود عمرو نمود، و گویا گفته: «أزید قائم بل عمرو قاعد»، و اگر به معنی بل تنها باشد کلام اول استفهامی است مسکوت عنه، و کلام ثانی خبر است. و گویا متکلم بعد از فراغ از اول می گوید: مقصود من استفهام از قیام زید نبود و آن سهواً از من صادر شده، بلکه مقصودم اخبار به قیام

عمر و بود. و گاهی بعد از کلام خبری واقع می شود چون «إِنَّهَا لَإِبْلَآمٌ شَاءَ».

فصل دهم

در تعقیب مسندالیه به ضمیر فصل

و آن ضمیری است واقع میان مبتدا و خبر معرفه، چون «زید هوالقائم» و به این اسم نامیده شده به اعتبار آنکه فارق میان خبر و صفت است یعنی دلالت دارد بر اینکه معرفه که بعد از اوست خبر مبتداست نه صفت او، به اعتبار آنکه فصل میانه صفت و موصوف جایز نیست. و اگر ضمیر فصل نباشد، توهم آن می شود که آن معرفه صفت مبتدا باشد نه خبر او. و این ضمیر اگر چه میان مبتدا و خبر هر دو واقع است و موجب احداث حالتی از برای هر دو است لیکن چون اولاً مقرون به مبتدا می شود و به حسب معنی متحد است با مبتدا و مطابق مبتداست در افراد و تشبیه و جمع و تذکیر و تأنیث، لهذا از احوال مسندالیه شمرده شده.

و فایده ضمیر فصل غالباً حصر مسند در مسندالیه است و «زید هوالقائم» به این معنی است که شخص موصوف به قیام همین زید است و بس، و غیر او دیگری قائم نیست. و از این جهت در تأکید او گفته می شود «لا عمرو» مثلاً. و فی الحقیقه فایده ضمیر تأکید تخصیص و تأکید حکم است. چه، اصل تخصیص از تعریف خبر به لام مستفاد است. و «زید القائم» مفید همان معنی است چنانکه در بحث تعریف مسند دانسته خواهد شد. بلی در صورتی که خبر نکره بوده باشد چون «زید هو قائم» بنابر مذهبی که ضمیر فاصل میان مبتدا و خبر نکره، ضمیر فصل باشد مفید اصل تخصیص خواهد بود. و در این صورت نیز تأکید حکم تحقق می یابد. چنانچه صاحب کشاف در کریمه «أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ» گفته که فایده ضمیر فصل تخصیص و تأکید حکم است و ظاهر آن است که منشأ تأکید، تکریر مسندالیه است، چه ضمیر عبارت از مسندالیه است، پس تکریر اسناد نیز خواهد بود.

و گاه ضمیر فصل مفید حصر مسندالیه و مسند می باشد چون «الکرم هو التقوی و الحسب هو المال» یعنی: کرمی سوای تقوی و حسبی به غیر از مال نیست. و متنبی گفته:

«إِذَا كَانَ الشَّبَابُ السُّكْرَ وَالشَّيْءُ بَ هَمًّا فَالْحَيَوَةُ هِيَ الْجِمَامُ

که به معنی «لاحیوة الأحمام» است. یعنی: هرگاه جوانی صرف مستی شود و از پیری عجز و ناتوانی حاصل شود، پس زندگی عین مرگ است و بس و به غیر از مرگ چیزی دیگر نیست.

فصل یازدهم

در تقدیم مسندالیه بر مسند

و نکته در تقدیم او چند چیز می تواند بود:

یکی: اصالت تقدیم. چه او رکن اعظم کلام است. پس هرگاه مقتضی عدول از اصل، یعنی تقدیم مسند نباشد باید مقدم شود، و مقتضیات تقدیم مسند در باب خود معلوم خواهد شد، ان شاء الله.

دوم: استقرار خبر در ذهن سامع، و این در صورتی است که خبر حکم عجیبی و غریبی، و مسندالیه موجب اشتیاق سامع بوده باشد برای شنیدن خبر. چون شعر ابوالعلاء معری در باب معاد جسمانی:

وَالَّذِي حَارَتْ الْبَرِيَّةُ فِيهِ حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادٍ

یعنی: آنچه خلایق در آن حیران شده اند، حیوانی است که از جماد به هم می رسد. و مراد از این حیوان، آدمی است که بعد از آنکه خاک شود در قبر باز زنده می شود. چه سامع از شنیدن «الذی حارت البریة فی» منتظر آن است که ببیند که خبری که از برای چنین مسندالیه غریبی مذکور می شود چه خبر است. پس بعد از شنیدن، خبر در ذهن او بهتر جا می کند.

سیوم: تعجیل ادخال سرور در قلب سامع جهت تفاؤل، چون: «السعيد فی دارک»، یا تعجیل ادخال حزن و اندوه در قلب او جهت تطیر، چون «السفاح فی دار صدیقک».

چهارم: آنکه متکلم خواهد به سامع بفهماند که نام مسندالیه هرگز از خاطر من محو نمی‌شود، یا آنکه من از نام او لذت می‌برم.

پنجم: اظهار تعظیم یا اظهار تحقیر او، چه تقدیم ذکری به قرینه مقام دلالت می‌کند بر تقدم آن در شرافت. و گاه به قرینه مقام، اهانت مفید تحقیر است. چون «رجل فاضل یا رجل جاهل فی الدار». و تقدیم در این دو مثال مفید تعظیم و تحقیر است به قرینه وصف، و صفت مفید زیادتى آنهاست.

ششم: تَقْوَى، یعنی تأکید حکم چون «انا سعیت فی حاجتک» و منشأ تقوی، تکرار اسناد است. چه، سعی در مثال مذکور دو مسند به متکلم شده. یک مرتبه به لفظ انا به اعتبار آنکه آن مبتدأست و سعیت خبر اوست. و دیگری به تاء متکلم در سعیت که فاعل فعل است. و ظاهر است که تکرار اسناد موجب تأکید حکم است. و «انت لاتکذب» مفید تقوی است و دلالت دارد بر نفی کذب از مخاطب بر وجه تأکید. و «لاتکذب انت» با آنکه مشتمل است بر تأکید مفید تقوی نیست به اعتبار آنکه اسناد مکرر نشده، بلکه در آن تأکید مسندالیه است. و فایده‌اش رفع تجوز و سهو است از متکلم، چه بدون انت مخاطب احتمال می‌دهد که متکلم مجازاً عدم کذب را نسبت به مخاطب داده باشد و فی الحقیقه منسوب به دیگری باشد. یا سهو کرده باشد و می‌خواسته باشد که نسبت به دیگری دهد، و به اعتبار سهو اللسان نسبت به مخاطب داده باشد، و به سبب تأکید این دو احتمال رفع می‌شود.

هفتم: تخصیص، یعنی قصر مسند بر این مسندالیه، افاده تقوی. و تخصیص، مشروط است به شرطی چند، و در تفصیل شرایط آنها خلافتی شده میان شیخ عبدالقاهر و سکاکی. چه، شیخ گفته اگر مسندالیه مقدم در یلی حرف نفی باشد بی فاصله، و خبر فعلی بوده باشد که فاعلش ضمیر مبتدا باشد، در این صورت مفید تخصیص این خبر فعلی است به مسندالیه مذکور مطلقاً، خواه آن مسندالیه نکره بوده باشد و خواه معرفه، و خواه اسم ظاهر باشد و خواه ضمیر. یعنی افاده می‌کند نفی آن فعل را از مسندالیه مذکور و ثبوت آن را از برای غیر مسندالیه مذکور و بر وجهی که از آن مسندالیه منفی است. اگر بر وجه عموم در مفعول از آن منفی است باید از برای غیر بر وجه عموم در مفعول ثابت باشد، و اگر به وجه خصوص در مفعول از آن منفی است باید از برای غیر به این روش

ثابت باشد. و مراد از غیر، جمیع اشخاص غیر مسندالیه نیست تا آنکه حصر حقیقی بوده باشد بلکه مراد غیری است که مخاطب گمان اشتراک او با این مسندالیه در این مسند یا گمان انفراد آن داشته باشد. پس حصر اضافی است و حاصل آنکه این کلام وقتی گفته می شود که حصول اصل فعل معلوم متکلم و مخاطب بوده باشد، و نزاع میان ایشان در فاعل آن فعل بوده باشد، به گمان مخاطب فاعل متکلم باشد و بس یا به مشارکت دیگری، و متکلم گوید من نیستم فاعل آن، نه به تنهایی و نه به مشارکت غیر، [بلکه غیر من است] ^۱. و بنابر اول قصر قلب، و بنابر ثانی قصر افراد است چون «ما انا قلت هذا» یعنی نیستم من آنکه این را گفته، بلکه قایل آن غیر من است. و این در صورتی گفته می شود که به اعتقاد متکلم شخصی دیگر شریک باشد در گفتن این قول، یا آنکه این قول از متکلم صادر شده و بس، و متکلم خواهد اظهار نماید غلط او را (و) برساند که قایل این قول من نیستم نه بر سبیل اشتراک با آن شخص و نه به طریق انفراد، بلکه قایل آن، شخص دیگر است. پس این کلام افاده کرده تخصیص نفی قائلیت را به متکلم. و از این جهت که آن خبر به روشی که از مسندالیه مذکور منفی است باید از برای دیگری ثابت باشد، حکم کرده اند به امتناع سه ترکیب:

یکی: «ما انا قلت هذا و لا غیری» به اعتبار لزوم تناقض اول کلام با آخرش، چه «ما انا قلت هذا» چنانکه دانسته شد مفید آن است که غیر متکلم کسی باشد که این قول از او صادر شده باشد، و «لا غیری» صریح است در اینکه از دیگری نیز صادر نشده. و هرگاه مقصود این باشد که بگوید: هیچ کس قایل این قول نیست، تأخیر مسندالیه واجب و لازم است که گفته شود: «ما قلته و لا غیری».

دویم: «ما انا رأیت احداً» به اعتبار آنکه این ترکیب مقتضی آن است که غیر متکلم کسی باشد که هر احدی از آحاد ناس را دیده باشد، چه از متکلم نفی شده رؤیت بر وجه عموم در مفعول، به سبب آنکه احد نکره ای است در سیاق نفی و مفید عموم است. پس لازم می آید که بر وجه عموم در مفعول از برای دیگری ثابت بوده باشد و این محال است. و این توجیه از شرح مفتاح علامه منقول است. و پوشیده نیست که بنا بر قاعده

۱. در دت و مر ذکر شده ولی در اصلی ذکر نشده است.

مذکور نفی متوجه به فاعلیت متکلم می‌شود و احداً فی الحقیقه در سیاق اثبات است و فعلی که متحقق و نزاع در فاعل اوست «رؤیت» احد لاعلی التّعیین است. و صاحب ایضاح گفته که علت امتناع این ترکیب آن است که منفی رؤیت متعلق به کل، واحد از ناس است. پس باید که رؤیت کل واحد از برای غیر ثابت باشد، و این محال است. و بر او اعتراض کرده‌اند که منفی رؤیت فردی از افراد ناس است نه رؤیت کل واحد، چه منفی یعنی آنچه نفی به او تعلق گرفته عبارت است از «رأیت احداً» و احداً در آن در سیاق اثبات است نه در سیاق نفی، تا آنکه مفید عموم باشد. بلی بعد از دخول حرف نفی، در سیاق نفی خواهد شد.^۱

و از این اعتراض دو معذرت خواسته‌اند: یکی آنکه حرف صاحب ایضاح مبنی است بر آنچه لغوین گفته‌اند که هرگاه همزه احد بدل از واو نباشد در کلام مثبت بدون لفظ کل مستعمل نمی‌شود. پس لفظ احد در «رأیت احداً» چون در کلام مثبت است و همزه‌اش بدل از واو نیست، باید که لفظ کل در آن مقدر باشد. و کلام به این تقدیر است که «انا رأیت کل احد» و از این عذر جواب گفته‌اند که امتناع ترکیب «ما انا رأیت احداً» خصوصیتی به همین ترکیب ندارد، بلکه جاری است در هر ترکیبی که مفعول فعل منفی در آن نکره باشد چون «ما انا قلت شعراً» و «ما انا اكلت شیئاً» و امثال آن. پس خصوص لفظ احد، دخل در این امتناع ندارد با آنکه جایز است که همزه احد در این ترکیب بدل از واو باشد، چنانچه در «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^۲ گفته‌اند که همزه احد بدل از واو است، به دلیل آنکه در کلام مثبت بدون کل مستعمل شده، و بر تقدیر تسلیم آنکه منفی رؤیت کل احد باشد لازم می‌آید که بعد از دخول ادات نفی «ما انا رأیت احداً» مفید نفی عموم باشد که به سبب جزئی بر می‌گردد نه عموم نفی که سلب کلی است، چه بنابر آن حرف، «رأیت احداً» ایجاب کلی خواهد بود و نفی ایجاب کلی و رفع آن به سلب حکم از بعضی از افراد متحقق می‌شود. و حال آنکه این ترکیب مفید سلب کلی است. و عذر ثانی آنکه لفظ احد به معنی جمع هم مستعمل می‌شود.

۱. در مر و دت عبارت «بلی بعد از دخول حرف نفی در سیاق نفی خواهد شد» ذکر نشده است.

۲. الاخلاص / ۱.

و ظاهر کلام جوهری آن است که این استعمال به حسب وضع بوده باشد، چه او گفته که احد اسم است از برای کسی که صلاحیت خطاب داشته باشد. و مساوی است در آن واحد و جمع و مذکر و مؤنث. و بعضی گفته‌اند که احد اسمی است به معنی واحد، و صفت مفرد و تثنیه و جمع و مذکر و مؤنث همه به یک روش واقع می‌شود. و از این جهت لفظ بَيْنَ که باید مضاف به متعدد شود، مضاف به احد شده و ضمیر جمع راجع به احد شده در کریمه «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ»^۱ و «فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ»^۲.

و هرگاه احد، به معنی جمع باشد معنی «ما انا رأیت جمیع الناس» خواهد بود. پس صادق است که منفی رؤیت هر احد است. و از این عذر هم جواب گفته‌اند که ممکن است که لفظ احد در «ما انا رأیت احداً» به معنی جمع نباشد، بلکه به معنی واحد باشد پس منفی رؤیت هر احد نخواهد بود. و بر تقدیر تسلیم که احد به معنی جمع باشد منفی رؤیت جمعی از ناس خواهد بود نه رؤیت جمیع ناس.

و بر تقدیر تسلیم که منفی رؤیت جمیع ناس باشد «رایت احداً» موجه کلیه خواهد بود، و بعد از دخول ادات نفی باید مفید نفی عموم باشد که به سلب جزئی برمی‌گردد نه عموم نفی، که عبارت است از سلب کلی. یا آنکه امتناع جاری است در «ما انا رأیت رجلاً» و «ما انا قلت شعراً» و امثال آنها از هر ترکیبی که نکره بعد از نفی باشد در صورت تقدیم مسندالیه در یلی حرف با آنکه علت در آنها جاری نیست.

و بعضی گفته‌اند که سهوی از کاتب شده و مثال ما نحن فیه، «ما انا رأیت کل احد» بوده. و در این مثال صادق است که منفی رؤیت هر احد است.

سیوم: «ما انا ضربت الا زیداً»، مستثنی منه مقدر عام است و کلام به تقدیر این است که «ما ضربت احداً الا زیداً» و چون ضرب هر احدی به غیر از زید از متکلم نفی شده باید دیگری - غیر متکلم - هر احدی را که در عالم است زده باشد به غیر از زید؛ و این محال است. و شیخ عبدالقاهر و سکاکی در بیان امتناع این ترکیب گفته‌اند که آن به علت اشتغال بر تناقض است، چه مفید آن است که زید هم مضروب متکلم باشد، و هم مضروب او نباشد به اعتبار آنکه استثنای زید در کلام منفی، مقتضی آن است که زید

مضروب متکلم باشد. و تقدیم مسندالیه و ایلاء حرف نفی، مقتضی آن است که زید مضروب او نباشد، چه مذکور شد که این تقدیم مفید حصر، و حصر در این مقام مقتضی آن است که اصل فعل یعنی ضرب هر احدی الازید متحقق الوقوع باشد به اعتقاد متکلم و مخاطب هر دو، لیکن در اعتقاد فاعل، مخاطب مخطی باشد، و به گمان او فاعل متکلم باشد به تنهایی یا به مشارکت غیر، و متکلم خواهد فاعلیت را از خود نفی نماید و برای دیگری ثابت کند. پس لازم می آید که زید اصلاً مضروب نباشد، نه مضروب متکلم و نه مضروب غیر او، و جواب این علت ظاهر است، چه بنابر آنکه تقدیم مسندالیه در یلی حرف نفی مفید حصر باشد. نفی متعلق به فاعلیت خواهد بود نه به اصل فعل. و زید مستثنی خواهد بود در کلام مثبت که عبارت است از « رأیت احداً »، و لازم می آید که زید اصلاً مضروب نباشد چنانچه مذکور شد.

و آنچه ایشان گفته اند که استثنا مقتضی آن است که زید مضروب باشد، وقتی لازم می آید که استثنا بعد از نفی باشد و نفی تعلق به اصل فعل داشته باشد، با آنکه بر تقدیر صحت این تعلیل لازم می آید امتناع، مثل « ما انا قرأت القرآن الاسورة الفاتحة »، و معلوم نیست که ایشان آن را ممتنع دانند.

و اگر مسندالیه مقدم، یلی حرف نفی نبوده باشد خواه در اصل حرف نفی در کلام نبوده باشد چون « انا قمت » یا باشد لیکن مسندالیه مقدم بر حرف نفی نیز باشد چون « انا ما قمت ». در این دو صورت تقدیم گاه برای تخصیص می باشد و گاه برای تقوی حکم. و منشاء تقوی یعنی تأکید حکم، تکرار اسناد است. چه، فعل یک مرتبه مسند است به مسندالیه مذکور و یک مرتبه به ضمیری که اشاره به اوست.

و هرگاه مقصود تخصیص بوده باشد در صورت اول از این دو صورت یعنی « انا قمت » مقصود حصر قیام خواهد بود بر متکلم برای رد اعتقاد مخاطبی که به گمان او قیام از برای غیر متکلم ثابت است^۱ به تنهایی، نه از برای متکلم یا به مشارکت متکلم. و در صورت دوم یعنی « انا ما قمت » مقصود حصر، عدم قیام است بر متکلم برای رد اعتقاد مخاطبی که به گمان او عدم قیام از برای غیر متکلم ثابت است و بس یا به مشارکت

متکلم، و این در وقتی گفته می‌شود که به اعتقاد متکلم و مخاطب هر دو شخصی باشد متّصف به عدم قیام و نزاع در آن شخص بوده باشد، به گمان مخاطب آن شخص غیر متکلم باشد به تنهایی یا به مشارکت متکلم، و متکلم گوید آن شخص منم و بس.

و ملخص مذهب شیخ عبدالقاهر آنکه تقدیم مسندالیه در صورتی که مسند خبر فعلی باشد در کلام مثبت، چون «انا قمت» گاه مفید تخصیص است و گاه مفید تقوی، در کلام منفی اگر مقدم بر حرف نفی نیز باشد چون «انا ما قمت» مانند کلام مثبت گاه برای تخصیص و گاه برای تقوی می‌باشد.

و اگر مسندالیه مقدم بر فعل، لیکن مؤخر از حرف نفی باشد چون «ما انا قلت» تقدیم او البته برای تخصیص است، و تخصیص در این صورت با تخصیص در «انا قمت» تفاوتی دارد، چه «ما انا قلت» چنانچه دانسته شد در صورتی گفته می‌شود که اصل قول متحقق باشد و نزاع در فاعل آن^۱ باشد، مخاطب می‌گوید متکلم است به تنهایی یا به مشارکت غیر، و متکلم از خود نفی کند. و «انا ما قلت» در صورتی گفته می‌شود که اصل عدم قول متحقق بوده باشد و نزاع در فاعلش باشد، مخاطب گوید غیر متکلم است [به تنهایی]^۲ یا به مشارکت متکلم. و متکلم گوید منم و بس. و فرق میانه این دو معنی از معنی این دو ترکیب ظاهر می‌شود، چه معنی «ما انا قلت» این است که نیستم من آن که گفته این حرف را. و معنی «ما انا قلت» این است که منم آن که نگفته است این قول را. و سکاکی فرقی نگذاشته است میان مسندالیه مقدمی که در یلی حرف نفی باشد یا نباشد. و تفصیلی دیگر داده جهت افاده تقوی و تخصیص. و حامل کلام او آنکه مسندالیه خبر فعلی اگر نکره است چون «رجل عرف» فایده تقدیم تخصیص است و بس به شرط آنکه مانعی از برای تخصیص نبوده باشد چنانکه در «شَرُّ أَهَرِّ ذَانَابٍ» دانسته خواهد شد. و اگر معرفه باشد، پس اگر اسم ظاهر است چون «زید عرف» تقدیم از برای تقوی است و بس. و اگر ضمیر است چون «هو عرف»، پس اگر فرض توان کرد که در اصل مؤخر بوده که فاعل معنوی باشد نه لفظی این فرض تحقق نیز بیابد، در این صورت

۱. پُر: قول.

۲. اصل ندارد. دت دارد.

تقدیم مفید تخصیص است. و اگر بر فرض تقدیر^۱ فاعل لفظی شود یا آنکه فاعل معنوی باشد بر تقدیر تأخیر لیکن فرض نکنیم که در اصل مؤخر بوده و مقدم شده. در این دو صورت مفید تقوی است. و فرق نموده میان «رجل عرف» و «زید عرف» و «هو عرف» بر وجهی که مذکور شد. چه او گفته: تقدیم مفید اختصاص است به دو شرط. یکی آنکه جایز باشد که تقدیر کنیم که در اصل مؤخر بوده برای آنکه فاعل معنوی باشد و بس، نه فاعل لفظی چون «انا قمت» که جایز است که تقدیر کنیم که اصلش «قمت انا» بوده، پس «انا» فاعل است بر حسب معنی و بس، چه لفظاً تأکید فاعل است.

دویم: آنکه تقدیر کنیم که در اصل مؤخر بوده و مقدم شده. و با انتفاء این دو شرط، خواه هر دو منتفی باشند یا احدهما افاده نمی‌کند تقدیم مگر تقوی را. چون «زید قام» که جایز نیست که تقدیر کنیم که اصلش «قام زید» بوده و زید فاعل معنوی بوده و مقدم شده، چه در این صورت «زید» فاعل لفظی خواهد بود. و چون بنابراین قاعده لازم می‌آید که «رجل جاءنی» مفید تخصیص نباشد مانند «زید قام» چه بر تقدیر تأخیر، رجل فاعل لفظی می‌شود و این منافات داشت با آنچه نحات تصریح نموده‌اند که «رجل جاءنی» مفید تخصیص است و کلام به تقدیر «رجل جاءنی لا امرأه» است. و به این اعتبار نکره مبتدا واقع شده، جهت رفع این تنافی، در نکره مرتکب توجیهی شده در غایت بعد، تا آنکه دو شرط مذکور در آن متحقق باشد و تخصیصی که منشأ صحت ابتدائیت است در آن یافت شود. و گفته «رجل جاءنی» در اصل «جاءنی رجل» بوده و فاعل «جاءنی» ضمیری است مستتر و رجل بدل است از آن ضمیر مستتر. پس فاعل معنوی خواهد بود و بس و آن را قیاس نموده به کریمه «وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا»^۲ بنابر آنکه فاعل «وَأَسْرُوا» ضمیر جمع، و «الَّذِينَ ظَلَمُوا» بدل از آن ضمیر باشد. و گفته در نکره مرتکب این توجیه بعید می‌شویم در صورتی که تخصیص مانعی نداشته باشد چون مثال مذکور. و اگر تخصیص مانع داشته باشد در این صورت ارتکاب آن وجه بعید در کار نیست. و تقدیم البته مفید تقوی است چون «شَرُّ أَهْرَ ذَانَابٍ» که تقدیم شر از برای تخصیص نمی‌تواند بود، چه تخصیص اگر در او متحقق شود یا تخصیص جنسی خواهد

بود یا تخصیص فردی. بنابر اول معنی کلام چنین خواهد بود که جنس شر به فریاد آورده سگ را نه جنس خیر. و این معنی وقتی صورتی دارد که توهم آن تواند شد که خیر مَهْرُ باشد و این احتمال منتفی است چه « اهر » نوعی است از آواز سگ که در وقت دیدن دشمن از او صادر می شود. و بنابر ثانی معنی کلام چنین خواهد بود که یک شر به فریاد آورده سگ را و نه دو شر و زیاده و این معنی اگر چه فی نفسه صحیح است، لیکن این کلام پیش عرب هرگز در این معنی مستعمل نشده، و چون بنابر اینکه تقدیم شر جهت تقوی بوده باشد نه تخصیص، لازم می آید که مبتدا نتواند شد چه نکره بودن تخصیص نمی تواند که مبتدا شود و منافات داشت نیز با آنچه نحات گفته اند که آن نکره مخصّصه است و به این اعتبار مبتدا شده است.

و گفته اند که کلام به این تقدیر است که « ما اهرّذاناب الا شرّ » گفته که تخصیص از تنکیر شر مستفاد است، چه تنکیر آن برای تعظیم و تهویل است و تقدیر چنین است که « شر عظیم فطیع اهرّذاناب لا شرّ حقیر » و معنی کلام نحات این است که آن کلام به تقدیر « ما اهرّذاناب الا شرّ عظیم فطیع ^۱ » است. و مفید تخصیص نوعی است از تنکیر مستفاد است و مانع از تخصیص جنسی و فردی است که از تقدیم توان استفاده نمود.

و چند اعتراض بر سکاکی ایراد نموده اند :

اول : آنکه فرق میان فاعل لفظی و معنوی نیست و چنانکه فاعل با وصف فاعلیت مقدم بر فعل نمی تواند شد، تابع یعنی فاعل معنوی نیز با وصف تابعیت مقدم نمی تواند شد. و چنانچه تابع بعد از زوال معنی تابعیت و حدوث معنی ابتدائیت مقدم می شود فاعل لفظی نیز بعد از زوال معنی فاعلیت و حدوث ابتدائیت مقدم می تواند شد، پس فرق بی صورت است.

دویم : آنکه ارتکاب این وجه بعید^۲ جهت صحت ابتدائیت ضرور نیست، چه ممکن است تخصیص حصری مستفاد شود از تنکیر، چنانچه در « شرّ اهرّذاناب » قایل شده. سیوم : آنکه در « شرّ اهرّذاناب » وجود مانع از تخصیص ممنوع است، چه در واقع هر چند « مَهْرُ ذاناب » از جنس شر است و بس و لیکن چه می شود که مخاطب اعتقاد غلطی داشته باشد که « مَهْرُ ذاناب » خیر است و بس، یا خیر و شر هر دو.

۱. مر : فطیع عظیم .

۲. مر : بعید در رجل جءانی .

چنانکه شیخ عبدالقاهر تصریح نموده به اینکه تقدیم شر جهت دلالت بر این است که مهر از جنس^۱ خیر نیست و بر تقدیر تسلیم که اعتقاد غلط از مخاطب صادر نتواند شد این امتناع در صورتی است که مقصود قصر اضافی باشد، چه اگر مراد قصر حقیقی باشد در قصر حقیقی اعتقاد مخاطب بی دخل است. و آنچه مذکور شد در صورتی است که مسند خبر فعلی باشد، یعنی فعلی باشد مسند به ضمیر مبتدا، چنانکه دانسته شد. و اگر خبر شبه فعل یا اسم جامد باشد احکام مذکوره در آن جاری نیست. لیکن سکاکی گفته که «زید قائم» نزدیک است به «هو قائم» در افاده تقوی به اعتبار آنکه در قائم نیز مانند قام ضمیری هست راجع به مبتدا، پس اسناد به آن نیز مکرر می شود لیکن مثل او نیست در تقوی، جهت آنکه قائم شباهتی به خالی از ضمیر دارد به علت آنکه تغییر نمی یابد مانند خالی از ضمیر در حال تکلم و خطاب و غیبت، چه می گویی «انا قائم» و «هو قائم» و «انت قائم» چنانکه می گویی «انا زید» و «هو زید» و «انت زید» به خلاف قام، که در این احوال ضمیر مختلف می شود و گفته می شود «انا قمت» و «هو قام» و «انت قمت». و از این جهت که شباهت به خالی از ضمیر دارد صفت را با ضمیر فاعل جمله ندانسته و حکم جمله که بناست بر آن جاری نساخته اند، بلکه آن را مفرد و معرب می دانند و می گویند: «هذا قائم» و «رأیت قائما» و «مررت بقائم».

هفتم: از نکات تقدیم، افاده تعمیم است و این نیز مشروط به شروطی است که در آنها خلاف واقع شده. ابن مالک و اتباع او را عقیده آن است که تقدیم مفید عموم است، به شرط آنکه مصدر به لفظ کل و مسند در یلی حرف نفی باشد چون «کل انسان لم یقم» که تقدیم^۲ انسان مفید نفی قیام هر فرد از افراد انسان است و اگر مؤخر شود و «لم یقم کل انسان» گفته شود افاده خواهد کرد نفی قیام را از مجموع افراد انسان من حیث المجموع، گو این نفی به اعتبار انتفاء قیام از یک فرد باشد. و جهتش آن است که اگر تقدیم مفید عموم نفی و تأخیر مفید نفی عموم نبوده باشد، لازم می آید ترجیح تأکید بر تأسیس یعنی لازم می آید که لفظ کل بی فایده بوده باشد و کلام بعد از دخول کل همان افاده معنی کند که پیش از دخول حاصل بود و این خوب نیست یعنی^۳ تأسیس، یعنی

۲. مر: کل انسان.

۱. مر: شر است نه از جنس خیر.

۳. دت: بلکه.

افاده معنی تازه بهتر از تأکید معنی است که پیش از کل حاصل بود، بیان ملازمه. اما در صورت تقدیم، این است که «انسان لم یقم» بدون کل، موجب مهمله معدوله المحمول است که بیان کمیت افراد موضوع کلاً یا بعضاً نشده، و حرف سلب جزء از محمول شده. و محمول عبارت از عدم قیام است و موجب مهمله معدوله المحمول در قوه سالبه جزئیه ای است که موضوعش موجود باشد چون «لم یقم بعض الانسان» به این معنی که صدق احدهما مستلزم صدق دیگر است، چه در مهمله حکم شده به نفی قیام از ما صدق علیه الانسان، خواه فی الجمله از جمیع ما صدقات او منفی باشد و خواه از بعضی و از برای بعضی ثابت باشد و بر هر تقدیر نفی قیام از بعضی شده و در سالبه جزئیه حکم به نفی قیام از بعضی ما صدقات انسان شد، و این مستلزم نفی قیام از مجموع ما صدقات انسان فی الجمله هست.

پس رسید که «انسان لم یقم» پیش از دخول کل، مفید نفی قیام است از افراد انسان فی الجمله، خواه به اعتبار سلب قیام از هر فرد او باشد یا به اعتبار سلب آن از بعضی و ثبوت آن از برای بعضی دیگر. پس بعد از دخول کل، «کل انسان لم یقم» نیز اگر مفید نفی قیام از افراد انسان فی الجمله باشد کل، تأکید همان معنی خواهد کرد که پیش از کل فهمیده می شد و بی فایده خواهد بود. پس باید که بعد از دخول کل، معنی تازه فهمیده شود که آن عموم نفی یعنی نفی قیام از هر فرد است تا آنکه کل از برای تأسیس باشد. و اما در صورت تأخیر، چه «لم یقم انسان» بدون کل به منزله سالبه کلیه است به اعتبار آنکه موضوعش نکره ای است در سیاق نفی، و آن مفید عموم سلب است مانند سالبه کلیه چون «لاشیء من الانسان بقائم» پس بعد از دخول کل، لم یقم کل انسان اگر مفید عموم نفی باشد، کل تأکید و بی فایده بود، پس باید کل مفید معنی تازه باشد که آن نفی قیام است فی الجمله.

و شیخ عبدالقاهر، قایل به تفصیل دیگر شده در استفاده عموم از تقدیم مسندالیه مصدر به لفظ کل، در صورتی که مسند منفی بوده باشد، و گفته که [فایده] ^۱ آن عموم نفی است یعنی نفی ^۲ هر دو فرد از افراد مسندالیه فهمیده می شود به دو شرط. یکی آنکه مسندالیه مقدم باشد بر حرف نفی لفظاً و دوم آنکه معمول فعل منفی نبوده باشد چون

۱. اصل: ندارد.

۲. مر: نفی مسند.

قول ابی النجم :

قَدْ أَصْبَحْتَ أُمَّ الْخِيَارِ تَدْعِي عَلَيَّ ذَنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعْ^۱

به رفع کل بر ابتدائیت، که کل مقدم است بر حرف نفی و معمول فعل منفی نیست، چه مبتداست و لم اصنع خبر اوست و تقدیم آن مفید عموم نفی است. و مرادش این است که ام الخیار دعوی می کند بر من گناهایی که هیچ یک از آنها از من صادر نشده. و دلیل بر اینکه تقدیم مسندالیه در این بیت مفید عموم است نه قرینه مقام، این است که «كُلُّهُ لَمْ أَصْنَعْ» از باب «مَا أَضْمَرَ عامله علی شَرِيطَةِ التَّفْسِيرِ» است و در چنین صورتی هر گاه فعل مشغول نبوده باشد به ضمیر اسم مقدم، مذهب مختار نصب آن اسم است بر مفعولیت، اگرچه رفعش بر ابتدائیت نیز جایز است. و در این بیت كُلُّهُ به رفع از ابی النجم روایت شده. پس اگر عمومی که مقصود اوست از قرینه مقام فهمیده شود احتیاج نبود به عدول از نصبی که مذهب مختار است به رفعی که غیر مختار است. و ظاهر [می شود]^۲ که علت عدول [این است]^۳ که در حال رفع، مبتدا می شود و تقدیمش افاده عموم می کند.

و ابن حاجب اعتراض کرده که عدول به رفع ممکن است از جهت اراده عموم نباشد، بلکه از راه ضرورت باشد، چه اگر منصوب شود كُلُّهُ باید مفعول باشد، و لفظ کل مضاف به ضمیر مستعمل نشده در کلام فصحا و بلغا مگر برای تأکید یا ابتدائیت.

و شیخ عبدالقاهر گفته که تقدیم مسندالیه جهت افاده تقوی حکم به منزله واجب است در صورتی که مسندالیه لفظ غیر و مثل بوده باشد و مقصود، مماثل و مغایر مضاف الیه آنها نبوده باشد، بلکه همان مضاف الیه مقصود باشد به طریق کنایه، چه تقدیم چون مفید تقوی حکم است پس حکمی که مقصود اثبات یا نفی اوست در باب کنایه به طریق مبالغه قوت می یابد و تقویت حکم در صورت مفروضه اگر چه واجب نیست، لیکن چون در کلام بلغا در چنین کلامی مسندالیه هرگز مؤخر نشده و لهذا آن را به منزله لازم دانسته چون «مَثَلُکَ لَا یَبْخُلُ» هرگاه مقصود نفی بخل از مخاطب بوده باشد به

۱. این شعر را ابونجم در وصف زنش ام الخیار گفته است.

۲. در نسخه اصل (این است) آمده که با توجه به سیاق جمله (این است) مربوط به جای دیگری از جمله

۳. اصل: ندارد. در دت و مر ذکر شده است.

است.

طریق کنایه از ذات دیگر که مماثل^۱ اوست که مفهوم صریح این کلام است. و تبیین این مقال آنکه صریحاً این کلام دال است بر اینکه شخصی که مماثل مخاطب باشد در اوصاف، بخیل نباشد. و این معنی لازم دارد نفی بخل را از مخاطب به طریق اولی. و هرگاه مقصود معنی لازم بوده باشد کلام به طریق کنایه دلالت بر مطلب خواهد داشت و ابلاغ خواهد بود از لفظی که صریحاً دلالت بر این مطلب کند مانند «انت لاتبخل» چه این کلام همین محض دعوا نیست^۲ با ینّه و برهان. چه گویا گفته ایم: «انت لاتبخل فَإِنَّ مَنْ كَانَ مَثَلَك فِي الصِّفَاتِ الْجَمِيلَةِ لَا يَبْخُلُ وَ إِذَا كَانَ مَثَلَك غَيْرَ بَخِيلٍ فَانْتَ غَيْرَ بَخِيلٍ بِالطَّرِيقِ الْأُولَى» و از این جهت بعضی از محققین گفته اند در کریمه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۳ کاف زایده نیست، چه بر این تقدیر محض، دعوی نفی مثل اوست به خلاف صورتی که کاف اصلی باشد که در این صورت دعوایی است با ینّه و برهان. و گویا گفته شده که مثل او کسی نیست. زیرا که اگر مثلی داشته باشد، خود مثل آن مثل خواهد بود و مثل او را مثلی نیست به مقتضای این کلام. پس بر تقدیر وجود مثلی از برای او - عیاذاً بالله - نفی او لازم خواهد بود و این محال است بالضرورت، و ناشی نشده مگر از فرض مثلی از برای او. پس مفروض نیز محال باشد و مانند «غیرک لایجود» در صورتی که معنی حقیقی آن مقصود نباشد، بلکه مقصود اثبات جود از برای مخاطب باشد به طریق کنایه. و توضیح این حرف آنکه مفهوم مطابقی این کلام نفی جود است از ذاتی که مغایر مخاطب بوده باشد در صفات. و این معنی لازم دارد ثبوت جود را از برای مخاطب به انضمام مقدمه ضروریه، چه بالضرورت جود وجود خارجی دارد. و هرگاه غیر مخاطب احدی موصوف به آن نباشد لازم می آید که صفت مخاطب باشد و الاً لازم می آید که جود در اصل موجود نبوده باشد، و این به مقتضای آن مقدمه ضروریه محال است. و در امثال این دو ترکیب هرگاه مقصود معنی حقیقی باشد تقدیم مسندالیه جهت تقوی به منزله لازم نیست، بلکه بسیار مؤخر می شود.

۱. مر: مشابه.

۲. دت: دعوی نیست به خلاف اول، و مر: که دعوایی است.

۳. النوری / ۱۱.

باب سیم

در بیان احوال مسند

و این باب نیز مشتمل است بر چند فصل:

فصل اول

در حذف و ذکر آن

و نکته در حذف مسند بعینه همان وجوهی است که در بحث حذف مسندالیه مذکور شد، چنانچه محذوف شده مسند جهت احتراز از عبث به اعتبار وجود قرینه و قصد اختصار و تنگی مقام به سبب دلگیری و ملالت متکلم از جهت دوری از منزل حبیبیه خود و محافظت وزن شعر در قول ضابی بن حارث برحمی :

وَمَنْ يَكْ أَمْسَى فِي الْمَدِينَةِ رَحْلُهُ فَأِنِّي وَ قَيَّارٌ رِبْهَا لَغَرِيبٌ

رحل در این بیت به معنی منزل و مأواست، و قیار نام اسب اوست. و این بیت اگرچه به حسب ظاهر خبر است از غربت خود و اسبش در مدینه، لیکن مقصود حسرت و درد خوردن بر غربت است. و محل استشهاد مسند به قیار است، چه قیار مرفوع است به ابتدائیت به اعتبار عطف بر محل اسمِ اَنَّ که آن رفع به ابتدائیت است و خبرش محذوف است و تقدیر چنین است: « فانی لغریب و قیار بها غریب » و لغریب که خبر آن است دلالت بر او می‌کند. و جایز نیست که لغریب خبر « قیار » و خبر « اَنَّ » هر دو بوده باشد، چه در این صورت لازم می‌آید عطف بر محل اسمِ اَنَّ پیش [از آنکه خبرش مذکور

شود^۱ و این جایز نیست. و دیگر [آنکه]^۲ لازم می آید رفع غریب به سبب دو عامل مختلف نزد بصریین یکی *إِنَّ* و دیگر ابتدائیت قیار، چه عامل در خبر *إِنَّ*، *إِنَّ* است و در خبر مبتدا معنی ابتدائیت است و این جایز نیست، اگر چه چنین عطفی بر مذهب کوفیین جایز است، چه به اعتقاد ایشان عامل در خبر *إِنَّ*، معنی ابتدائیت است که اسم *إِنَّ* پیش از دخول *إِنَّ* داشت.

پس رفع غریب به سبب دو عامل متفق است نه مختلف. و چون «خرجت فاذا زید» که خبر زید محذوف است از راه احتراز از عبث. چه اذای مفاجات دلالت بر مطلق وجود می کند. پس هرگاه خبر جمله که بعد از اوست «موجود» باشد احتیاج به ذکر آن نیست. بلی اگر خبر امر خاصی بوده باشد چون قائم و کاتب ذکر آن در کار است مگر هرگاه قرینه از خارج بوده باشد. و چنانکه خبر محذوف شده در این شعر که:

إِنَّ مَحَلًّا وَإِنَّ مُرْتَحَلًّا وَإِنَّ فِي السَّفَرِ إِذْ مَضَوْا مَهَلًّا^۳

که بر این تقدیر است، «ان لنا محلا و ان لنا مرتحلا» برای متابعت استعمالی که وارد شده بر ترک مسند در باب «انَّ ما لا» و «إِنَّ ولدا». و معنی شعر این است که ما را در دنیا نزولی و کوچی است و مسافران که پیش از ما رفته اند مدتی باید بگذرد تا زمان رجوع ایشان شود که روز قیامت است. و مانند کریمه «قُلْ لَوْ أَنَّمُ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ»^۴ که به تقدیر «لو تملكون انتم تملكون» است به دلیل «لو» که آن بر جمله اسمیه داخل نمی شود و تملکون دویم مفسر اوست. و کریمه «فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا»^۵ محتمل است که از باب حذف مسند و به این تقدیر بوده باشد که «فصبر جمیل اجمل». و ممکن است که از باب حذف مسندالیه و به این تقدیر باشد که «فامری صبر جمیل».

و قرینه حذف مسند، گاه سؤال محقق می باشد چون کریمه «و لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ

۱. اصل : ندارد.

۲. اصل : ندارد.

۳. از قصیده میمون بن قیس مشهور به اعشی .

۴. الاسراء / ۱۰۰، لازم به تذکر است که (اذأ) در نسخه ها افتاده بود.

۵. المعارج / ۵، این آیه در نسخه ها غلط نگاشته شده و صحیح آن (فاصبر صبراً جمیلاً) است.

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (...) لَيَقُولَنَّ اللَّهُ^۱ که به این تقدیر است: « لَيَقُولَنَّ خَلَقْنَهُنَّ اللَّهُ »

و گاه سؤال مقدر می باشد چون شعر ضرار بن نهشل در مرثیه برادرش یزید:

لَيْبِكَ يَزِيدُ ضَارِعٌ لِّخُصُومَةٍ وَ مُخْتَبِطٌ مِّمَّا تُطِيحُ الطَّوَائِفُ^۲

که لَيْبِكَ به صیغه مجهول، و یزید به جای فاعل اوست، و ضارع فاعل فعل محذوف است. و به این تقدیر است که « لیبیکه ضارع » و « لخصومة متعلی^۳ به ضارع »، و مختبط به صیغه اسم فاعل، سایل بی وسیله را گویند. و اطاحه به معنی اهلاك است، و طوایح جمع مطیحه است علی خلاف القیاس. [و قیاس مطیحات است]^۴، و مما، متعلق است به مختبط و ما در آن مصدری است یعنی: باید که گریسته شود یزید. و چون این مذکور شد و می رسید که کسی سؤال کند و پرسد که چه کسی بگرید بر یزید؟ جواب گفته: « ضارع لخصومه ». تا آخر یعنی باید که بگرید بر او کسی که ذلیل شده از راه خصومت دشمنان، و کسی که همیشه از وی سؤال می نمود و بی وسیله از جهت اهلاك مهلكات مال او را.

و سکاکی گفته که گاه مسند محذوف می شود به علت آنکه ذکرش موهم خلاف مقصود است چون « آ زید عندک ام عمرو » هرگاه مقصود ام متصله باشد، که اگر گفته شود: « ام عندک عمرو » توهم آن می شود که ام منقطعه باشد. و تفصیل این اجمال [چنانکه پیش گذشت]^۵ آنکه ام بر دو قسمت است:

یکی متصله و دیگری منقطعه. و عطف به ام متصله در وقتی است که مقصود سایل از معطوف و معطوف علیه یک سؤال بوده باشد. و « آ زید عندک ام عمرو » وقتی گفته می شود که سائل داند که شخصی نزد مخاطب هست و نداند که آن زید است یا عمرو. و مقصودش از سؤال تعیین احدهما بوده باشد. پس مجموع « آ زید عندک ام عمرو » به تقدیر « ایهما عندک » است. و « آ زید قایم ام عمرو قاعد » وقتی گفته می شود که سائل داند که یکی از این دو حکم واقع است: قیام زید یا قعود عمرو، و بعینه نداند که کدام یک واقعتند. پس کلام به این تقدیر است که « ای الحکمین واقع؟ ». و در ام متصله هرگاه

۱. العنکبوت / ۶۱.

۲. این بیت منسوب به ضرار بن نهشل است.

۳. مر: ندارد.

۴. اصل: ندارد.

۵. اصل: ندارد. دت و مر دارند.

دو جمله که بعد از همزه و ام واقعند مشترک باشند در جزو جمله چون در مثال اول، در این صورت لازم است که بعد از ام مفرد، [آن جزو] ^۱ غیر مشترک فیه واقع شود [و جزء مشترک خوب نیست که مذکور شود، چه مفرد نزدیکتر است به اتصال به اعتبار آنکه ماقبل و ما بعد ام به منزله یک کلام است. و عطف به ام منقطعه در وقتی است که مقصود سائل سؤال از خصوص امری بوده باشد که بعد از همزه واقع است و سائل نداند که خصوص آن واقع است یا نه. و بعد از سؤال گویا به خاطرش رسید وقوع یا لاوقوع آن، یا مطلبش در واقع سؤال از وقوع آن نبوده بلکه سؤال از وقوع و لاوقوع امری دیگر، یا اخبار از حکمی مقصودش بوده باشد و سهواً سؤال از اول نموده بوده، پس ثانیاً مطلوب خود را که سؤال یا خبر از امری دیگر است عطف می نماید بر آن به لفظ ام. و از این جهت گفته اند] ^۲ که ام منقطعه به معنی بل اضرابی است با همزه یا بدون همزه. و کلام به منزله دو استفهام است یا استفهامی و خبری. پس ما بعد ام، منقطع است از ماقبلش و مجموع در حکم یک کلام نیست. و در این صورت هر چند این دو جمله، مشترک در جزوی باشند که حذف آن جزو مشترک ضرور نیست مثلاً «أزید قائم ام عمرو» وقتی گفته می شود که مقصود سائل اولاً سؤال از قیام زید یا عدم قیام او بوده باشد، و قیام عمرو در این سؤال منظور او نباشد و بعد از آن اعراض از این سؤال کند به یکی از آن اسباب مذکوره. و سؤال کند از قیام عمرو و عدم قیام او. و در این صورت ام به معنی بل اضرابی با همزه است، و به تقدیر این است که «أزید قائم [بل] ^۳ أعمرو قائم» یا آنکه بعد از اعراض از سؤال اول خبر دهد که عمرو قائم است. و در این صورت ام به معنی بل اضرابی است و بس، و به تقدیر این است که «أزید قائم بل عمرو قائم» پس در مثال مذکور سکاکی یعنی «أزید عندک ام عمرو» هرگاه مقصود ام متصله باشد باید که مسند یعنی عندک در جمله ما بعد ام حذف شود که اگر مذکور باشد توهم می شود که ام

۱. اصل: ندارد. دت و مر: دارند.

۲. این قسمت متن در نسخه اصل دو اشکال داشت: اول اینکه مقدار $\frac{1}{3}$ صفحه پاره شده و از بین رفته بود. در ثانی کلماتی نیز که از ابتدا یا انتهای سطور سالم مانده مطابقت با دو نسخه دیگر نداشت. فلذا این قسمت متن عیناً از نسخه دت نوشته شده است که با نسخه ی و مر نیز مطابقت دارد.

۳. اصل: ندارد.

منقطعه بوده باشد و خلاف مقصود فهمیده خواهد شد.

ذکر مسند

و نکات ذکر او (مسند) بعینه نکات ذکر مسندالیه است و زاید بر آنها در اینجا نکته هست که آن تعیین اسمیت یا فعلیت اوست جهت تصریح به اراده ثبوت، یا تجدد حکم. و بعضی از جمله نکات ذکر مسند شمرده اند قصد تعجب از مسندالیه را، چون «الصَّبِيُّ يَقَاوِمُ الْأَسَدَ» که مقصود متکلم این است که مخاطب را به تعجب اندازد از حال صبی و آن بی صورت است، چه از ذکر مسند قرینه هست^۱ نزد حذف بر اینکه مسند مقاومت اسد است سامع تعجب خواهد کرد بدون ذکر نیز، و اگر قرینه ای نیست ذکر واجب خواهد بود جهت افاده مطلب. [و بعضی این نکته را از برای ذکر مسندالیه ایراد نموده اند در مثال مذکور، و این نیز بی صورت است به همان وجه.

فصل دوم

در افراد مسند و جمله آوردن آن

مسند در چهار صورت جمله می باشد:

یکی: خبر از ضمیر شأن و قصه، چون «هو زید قائم و هی هند قائمه» و دیگری خبر مخصوص به مدح و ذم، بنابر آنکه مخصوص به مدح و ذم مبتدا، خبر مبتدای محذوف باشند به تقدیر: «نعم الرجل هو زید و بُس الرجل هو عمرو» مسند مفرد خواهد بود. و دیگری آنکه مقصود افاده تقوی حکم باشد خواه افاده تخصیص نیز کند چون «سعیت فی حاجتک» و خواه نی، «سَرُّ أَهَرَّ ذَانِبٍ». و اگر گویی که زید قائم نیز مفید تقوی است به اعتبار تکرار اسناد با آنکه مفرد است، پس مطلق افاده تقوی علت جمله بودن مسند نخواهد بود، می گوئیم: اگر چه اسناد در آن مکرر است و باید مفید تقوی باشد لیکن

۱. مر: چه اگر قرینه هست.

چون شباهت به خالی از ضمیر دارد [۱]، چنانکه دانسته شد پیش از این، پس گویا اسناد در آن مکرر نیست.

و دیگری آنکه آن مسند سببی بوده باشد و مراد از مسند سببی، جمله‌ای است که مسند به مبتدا شود یا عائد به مبتدا که آن عائد در این جمله مسند و مسندالیه نبوده باشد و به اعتبار این قیود بیرون می‌رود از تعریف مسند سببی، مثل «زید منطلق ابوه» چه، مسند در این کلام مفرد است به اعتبار آنکه اسم فاعل با فاعلش در حکم مفرد است و مثل «قل هو الله احد». چه، جمله الله احد، اگر چه خبر از ضمیر شأن شده لیکن عائد در آن نیست و مثل «زید قام» و «زید هو قائم»؛ اگر چه جمله مشتمل بر عائد به مبتداست لیکن عائد در جمله «قائم» مسندالیه است. و بر این قیاس «هو قائم» در «زید هو قائم». و داخل است در تعریف، مثل «زید ابوه قائم» و «زید قام ابوه» و «زید ضربته» و «زید مررت به» و «زید ضربت عمرواً فی داره» و «زید کسرت بسرج فرس غلامه» و «ان زیداً ضربته». چه مسندالیه اعم است از اینکه مدخول عامل^۲ باشد یا نه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا»^۳، چه عاید نیز اعم است از ضمیر.

و سکاکی مسند غیر سببی را فعلی نامیده و در قسم نحو از مفتاح صفت را نیز تقسیم نموده به وصف سببی و فعلی. و گفته که صفت در «جاءنی رجل کریم» وصف فعلی است و در «جاءنی رجل کریم آباؤه» وصف سببی است. و بنابراین لازم می‌آید که در «زید منطلق ابوه» نیز خبر سببی باشد، و این خلاف اجماع است چه در این خلاقی نیست که اسم فاعل با فاعلش مفرد است و خود نیز تصریح نموده به افراد مسند در این ترکیب و در غیر چهار صورت مذکوره مسند مفرد است چون «زید منطلق» و «هذا زید» و امثال آنها.

۱. آنچه در کروش آمده در نسخه اصل پاره شده و از بین رفته است. فلذا از نسخه دت آوردیم که با نسخه مر

۲. مر: عاملی.

نیز مطابقت دارد.

۳. الکهف / ۳۰.

فصل سیوم

در فعلیت و اسمیت مسند

فصل سیوم در فعلیت و اسمیت مسند هرگاه مقصود تقیید مسند به یکی از ازمنه ثلاثه باشد که ماضی و حال و استقبال است، در این صورت لازم است که مسند فعل بوده باشد چه، زمان و تجدد و حدوث از غیر فعل مستفاد نمی شود. و هرگاه مقصود هیچ یک از زمان و تجدد مراد نباشد بلکه مقصود دوام و ثبات بوده باشد در این وقت اسمیت آن لازم است.

فصل چهارم

در ظرفیت مسند

و آن وقتی است که خواهند مسند جمله فعلیه باشد به اختصار، چه ظرف هرگاه خبر واقع شود یا غیر خبر از اموری که محل از اعراب داشته باشند، مانند صفت و صله و حال و امثال آنها متعلق است به عامل مقدر.

و مشهور بین الجمهور آن است که عامل مقدر او فعل است و «زید فی الدار» به این تقدیر است که «زید کان فی الدار». چه، فعل اصل است در عمل و غیر او از مشتقات به سبب مشابَهت با او عمل می توانند کرد. پس در صورت احتیاج به تقدیر عامل فعل اولی است، با آنکه در بعضی از صور تقدیر فعل لازم است.

چنانکه هرگاه صله باشد چون «الذی فی الدار رجل عالم» چه، اگر اسم فاعل مقدر باشد لازم می آید کثرت تقدیر، و این ناخوش است، یا آنکه صله جمله نباشد و این باطل است.

و بعضی گفته اند که عامل مقدر در غیر صله اسم فاعل است به اعتبار اصالت مفرد در اعراب. و بایست دانست که بنابر تقدیر فعل «زید فی الدار» مثلاً به تقدیر «زید کان فی الدار» است، و زید^۱ خبر مبتداست و در او ضمیری است راجع به مبتدا، چنانچه قاعده

است در جمله‌ای که در محل از اعراب باشد. و بعد از حذف کان آن ضمیر در ظرف یعنی فی الدار قرار می‌گیرد. و از این جهت این ظرف را مستقر نامیده‌اند به اعتبار استقرار ضمیر عاملش در آن، پس محذوف فعل بی فاعل است و به این اعتبار محققین گفته‌اند که ظرف مقدر به فعل است و نگفته‌اند که مقدر به جمله است چنانچه نحاس بنا بر مسامحه چنین گفته‌اند.

فصل پنجم

در تنکیر مسند و تعریف آن

اصل در مسند نکارت^۱ است. پس هرگاه نکته که مقتضی عدول از این نباشد باید نکره باشد و گاه هست که نکته‌ای هم از برای آن می‌باشد چون تفخیم در کریمه «هَدَى لِلْمُتَّقِينَ»^۲ و تحقیر در مانند «ما زید شیئاً» و مانند عدم علم متکلم یا مخاطب به جهتی از جهات تعریف مسندالیه، چه در این صورت مسندالیه لامحاله نکره است. پس مسند نیز نکره باشد. چه، هرگاه مبتدا نکره و اسم استفهام نبوده باشد [مسند البته باید نکره باشد]^۳ هر چند که تعریفش ممکن باشد. چه، در کلام عرب مسندالیه نکره در غیر اسم استفهام و مسند معرفه نیامده و از این جهت در این قول شاعر:

وَلَا يَكُ مَوْقِفٌ مِنْكَ الْوَدَاعُ^۴

و آن قول که «یکون مزاجها عسل و ماء» که اسم کان که در اصل مبتدا بوده نکره، و خبر آن معرفه است، گفته‌اند که از باب قلب است و در اصل معرفه اسم و نکره خبر بوده و تقدیر چنین است:

«وَلَا يَكُ الْوَدَاعُ مَوْقِفاً مِنْكَ» و «یکون مزاجها عسلاً و ماءً».

بلی اگر مبتدای نکره اسم استفهام باشد در این صورت تصریح نموده‌اند به جواز تعریف خبر چون «من ابوک؟» و «کم درهما لک؟» و «ماذا صنعت؟» هرگاه به معنی

۱. اصل: کفارت. نسخه دت و مر: نکارت.

۲. البقرة / ۲.

۳. اصل: ندارد. دت، ی و مر دارند.

۴. مصرع اول بیت این است: «قَفِي قَبْلَ التَّفَرُّقِ يَا صُبَاعاً» و گوینده آن قطامی است. م.

«ای شیء الذی صنعته؟» باشد، یعنی ما به معنی «أی شیء» و «ذا» که به معنی «الذی» و معرفه است، خبر او باشد و اگر ماذا مجموع به معنی ای شیء و محلاً منصوب باشد که مفعول «صنعت» یا مبتدا بوده باشد و «صنعت» خبر او، در این صورت از ما نحن فیه نخواهد بود، و در غیر استفهام نکره اتفاقی است که خبر معرفه نمی تواند بود هرگاه مبتدا نکره باشد و دلیل بر امتناع تعریف آن در این وقت استقراء کلام عرب است چنانچه مذکور شد. و بعضی گفته اند که عقلاً نیز ممتنع است تعریف آن در این وقت به دو دلیل: یکی، آنکه اصل در مسندالیه تعریف است و در مسند نکارت است، چه خبر دادن از ذاتی مستلزم علم به آن ذات است و خبر دادن به معرفه بی فایده است و ارتکاب مخالفت دو اصل ناخوش است عقلاً.

دوم، آنکه مسند در واقع وصفی است از اوصاف مسندالیه و علم به وصف ذاتی مستلزم جواز حکم بر آن ذات است به این وصف و حکم بر ذاتی مستلزم معرفت آن ذات است که حکم بر مجهول مطلق جایز نیست^۱. و جواب گفته شد از اول به اینکه معلوم بودن مسندالیه که ملزوم حکم بر اوست مستلزم تعریف او نیست، بلکه مستلزم علم اوست بوجه ما، و این در نکره نیز ممکن است با آنکه بی فایده بودن اخبار به معرفه ممنوع است چنانکه عن قریب معلوم می شود. و بر تقدیر صحت این دو مقدمه نتیجه استبعاد مخالفت اصل است. و مقصود از استدلال شما امتناع است، پس دلیل مطابق مدعی نیست و از دویم به اینکه دلالت ندارد مگر بر اینکه مسندالیه باید معلوم باشد به وجهی، و لازم نمی آید که معرفه بوده باشد چه در نکره نیز معرفت به وجه ممکن است چنانکه دانسته شد با آنکه جواز حکم بر ذاتی مستلزم جواز علم به آن ذات است نه وجوب علم. پس امتناع نکارت مسندالیه نمی رسد.

و گاه مسند برخلاف اصل معرفه می شود جهت نکته ای، و مسندالیه نیز چون معرفه است، پس تعریف مسند در صورتی است که مقصود متکلم این باشد که بفهماند به سامع حکمی بر امری را که معلوم سامع است به جهتی از جهات تعریف به امری دیگر که آن نیز معلوم اوست به یک جهتی از جهات. یا مقصود متکلم فهمانیدن لازم چنین

۱. مر: ممکن نیست.

حکمی باشد خواه این دو جهت موافق باشند چون «الراكب هو المنطلق» که مسند و مسندالیه هر دو معرف به لامندیا مختلف باشند چون «زید هو المنطلق» که اول علم است و ثانی معرف به لام و مغایرت با مسندالیه لازم است. و یک چیز اگر هم مسند و هم مسندالیه واقع باشد لامحاله محتاج به تأویل است که به مغایرت برگردد، چنانچه ابوالنجم در تعریف خود گفته :

«أَنَا أَبُو النَّجْمِ وَ شِعْرِي شِعْرِي»^۱ که بدین تأویل است که : «شعری الان مثل شعری فیماکان».

و گاه هست که با اتحاد محتاج به تأویلی نیست به اعتبار مغایرت مراد از ایشان با یکدیگر چون «زید هو الشجاع فمن سمعته يقاوم الاسد فهو هو» که ضمیر اول که مسندالیه است راجع است به زید، و مسند یعنی ضمیر ثانی راجع است به «من سمعته» پس مقصود از این دو ضمیر چون مغایر یکدیگرند تأویلی دیگر در کار نیست و اگر مسند معرف به لام جنس باشد افاده می کند تخصیص جنس مسند را به مسندالیه یا حقیقه چون «زید الامیر» هرگاه در واقع امیری غیر او نبوده باشد. یا ادعاء چون «زید الشجاع» که مقصود این است که او کامل است در شجاعت. و شجاعت غیر او به اعتبار نقصان گویا داخل افراد شجاعت نیست.

و اگر معرف به لام جنس مسندالیه واقع شود در این صورت بعضی از محققین گفته اند که او نیز مفید تخصیص جنس مبتداست بر خبر. و «الحمد لله» مفید تخصیص جنس حمد است به خدای - عز و جل - و در تبیین این حرف گفته اند که چون مسند با مسندالیه در خارج متحدند در «الشجاع زید» مثلاً، پس هرگاه مراد از مسندالیه جنس و حقیقت او بوده باشد لازم می آید که صادق نیاید جنس و حقیقت شجاع مگر بر ذاتی که زید بر او صادق است و الا متحد نخواهند بود، و مراد از قصر همین معنی است. و در مسندالیه معرف به لام استغراق نیز گفته اند که مفید قصر است به اعتبار آنکه اتحاد جمیع افراد مسندالیه با مسند مستلزم اختصاص است. و اگر گویی در مسند نکره چون «زید

۱. مصرع دوم این بیت چنین است :

أَنَا أَبُو النَّجْمِ وَ شِعْرِي شِعْرِي إِلَهِي دَرِي مَا أَحْسَنَ صَدْرِي

انسان» نیز این حرف جاری است به اعتبار اتحاد مسند با مسندالیه در خارج، پس لازم می‌آید که انسان نیز بر غیر زید صادق نبوده باشد و این باطل است. می‌گوییم محمول در اینجا فردی از افراد انسان است نه جنس. و از اتحاد او با زید لازم نمی‌آید اتحاد جمیع افراد (انتهی).

و اگر گویی این حرف مخالف قواعد جمهور است، چه تصریح نموده‌اند به اینکه مراد از محمول وصف، و از موضوع ذات است. می‌گوییم که فردیت مستفاد از حمل وصف محمول بر ذات موضوع است نه از اصل محمول. و معنی «زید انسان» این است که «زید فرد من مفهوم الانسان الکلی». پس هر چند که مراد از محمول وصف است، اما در واقع آنچه حکم به اتحاد آن با ذات موضوع شده فرد آن وصف است. و موصولی که مقصود از آن جنس بوده باشد در باب قصر، حکم معرف به لام جنس دارد چون «زید هو الواهب القنطار و الواهب القنطار هو زید».

و گاه مسند معرف به لام می‌شود جهت دلالت بر اتحاد حقیقت او با حقیقت مسندالیه مانند «زید هو الشجاع» در صورتی که مقصود این باشد که به مخاطب بفهمانی و بگویی که حقیقت شجاعی که شنیده‌ای اگر خواهی او را خوب بشناسی و بدانی که کیست و چیست پس زید را ببینی که می‌دانی حقیقت شجاع به غیر او چیزی دیگر نیست و این معنی دقیق و افادهٔ مبالغت در شجاعت زید زیاده از آن می‌کند که در دو صورت قصر و تخصیص مستفاد است، چه تخصیص مبنی بر مغایرت مفهومین و حقیقتین است با اتحاد در ما صدقات و آن مفید اتحاد حقیقتین است. و به این معنی شیخ عبدالقاهر تصریح نموده و از کلام صاحب کشف در چند جا مستفاد است.

و بیاید دانست که در مثل «اخوک زید» و «المنطلق عمرو» و امثال آنها از تراکیبی که جزو اول صفت و جزو ثانی علم باشد خلاف شده که آیا جزء اول مسندالیه است و ثانی مسند یا بر عکس. بعضی ثانی را ترجیح داده‌اند به اعتبار آنکه در واقع مراد از مسند وصف است و از مسندالیه ذات. پس آنچه دلالت بر ذات کند مانند علم باید مسندالیه باشد خواه مقدم باشد و خواه مؤخر. و آنچه دلالت بر وصف کند باید مسند شود. و مذهب جمهور اول است به اعتبار آنکه به ذات برمی‌گردد و ثانی به وصف و «اخوک زید» به این معنی است که آن ذات که معلوم توسل اتصاف او به اخوت خود مسمی به

زید است.

و ظاهر آن است که هر دو وجه در آن تراکیب ممکن است و به قصد متکلم با قراین مختلف می شود، چه اگر متصف بودن به اخوت مخاطب معلوم مخاطب باشد و نداند که آن ذات مسمی به زید است و مقصود متکلم اعلام این معنی بوده باشد در این صورت اخوک مسندالیه است و زید مسند به تأویلی که مذکور شد. و اگر مخاطب داند ذاتی را که مسمی به زید است و نداند که برادر اوست و مقصود متکلم اخبار این معنی باشد در این صورت زید مسندالیه خواهد بود و اخوک مسند و احتیاج به تأویلی نیست. و این دو معنی از قرینه مقام و قراین خارجیّه مستفاد می شود.

فصل ششم

در تقدیم و تأخیر مسند

علت تأخیر مسند اصالت اوست، چه مسندالیه اهم است در کلام به اعتبار آنکه مراد از او ذات، و مسند وصف اوست چنانچه در بحث تقدیم مسندالیه معلوم شد. و تقدیم او محتاج به لطیفه ای است و نکته در آن چند چیز می تواند بود :

یکی : قصر مسندالیه بر مسند، و غالباً تقدیم آن به این اعتبار است چه معنی «کاتب زید» این است که حالت زید همین کتابت است و بس نه شعر. و این در حالتی گفته می شود که معتقد مخاطب آن باشد که زید شاعر است نه کاتب، یا شاعر است و کاتب هر دو. و بنابر اول قصر قلب است و بنابر ثانی قصر افراد. و از این باب است فیها در کریمه «لَا فِيهَا غَوْلٌ»^۱. چه مراد این است که غول یعنی سکر و مستی یا خمار، مقصور است بر عدم حصول در شراب بهشت و آن تجاوز نمی کند به عدم حصول در شراب دنیا. دوم : اشعار به آنکه مسند است نه صفت در ابتدای کلام، چه صفت مقدم نمی شود بر موصوف چون قول حسان در مدح حضرت رسالت پناهی، صلی الله علیه و آله :

لَهُ هِمَمٌ لَا مُتْنَهَى لِكِبَارِهَا وَهَمَّتْهُ الصُّغْرَى أَجَلٌ مِنَ الدَّهْرِ

چه اگر مسند یعنی «له» مؤخر باشد از مسندالیه و گفته باشد: «هم له لامنتهی» توهم آن می‌شد در بادی الرأی که له صفت همم باشد نه خبر او.

سیوم: صحت وقوع نکره غیر مخصصه مبتدا در صورتی که خبر ظرف باشد. چه، تقدیم ظرف باعث تخصیص مبتدا می‌شود و به این اعتبار می‌تواند مبتدا واقع شد چون «فی الدار رجل». چون، فی الدار مذکور شد مخاطب می‌یابد که آنچه مذکور می‌شود قابلیت اتصاف به بودن در دار، دارد. پس بعد از آنکه رجل مذکور شد گویا گفته شده: «و فی الدار رجل موصوف بصحة الحكم علیه بكونه فی الدار» و نکره در حکم مخصصه خواهد بود. و این در صورتی است که خبر ظرف باشد. چه، در این صورت معلوم است که نکره‌ای که بعد از اوست مبتداست و این ظرف خبر اوست به خلاف «قائم رجل» که این ترکیب صحیح نیست به اعتبار آنکه معلوم نمی‌شود که رجل مبتدا باشد و قائم خبر او، چه احتمال دارد که قائم، مبتدا بوده باشد و رجل بدل او و خبر مبتدای محذوف و کلام به تقدیر «فی الدار قائم رجل» باشد به خلاف ظرف که آن متعین است جهت خبریت و احتمال ابتدائیت ندارد. و در این صورت تقدیم مسند واجب است بنابر مشهور که نکره غیر مخصصه مبتدا نمی‌تواند شد، و بنابر عقیده ابن رهان^۱ تقدیم آن واجب نیست، چه عقیده او این است که نکره غیر مخصصه مبتدا می‌تواند شد هرگاه کلام مفید فایده معتدیه بوده باشد چون «كوكبٌ انْقَضَ الساعة».

چهارم: تفاؤل:

سَعَدْتُ بِغُرَّةٍ وَجْهَكَ الْإِيَّامُ وَ تَزَيَّنْتُ بِلِقَائِكَ الْأَعْوَامُ^۲

پنجم: به شوق آوردن سامع جهت شنیدن مسندالیه، چنانکه محمد بن وهب در مدح ابواسحاق که لقب معتصم است گفته:

ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَا شَمْسُ الصُّحَىٰ وَ ابْوَاسِحَاقُ وَالْقَمَرُ

چه، سامع چون بشنود که سه کس چنین می‌باشند که دنیا از نور ایشان روشنی می‌یابد منتظر آن که می‌شود که آن سه کس را بیابد که کیانند. پس از استماع ایشان در دل او

۱. در حاشیه مر: ابن مالک، که گویا اصح باشد.

۲. در نسخه اصل فقط مصرع اول شعر آمده بود و در نسخه دت و مر مصرع دوم در حاشیه ذکر شده بود.

بہتر قرار می‌گردد.

ششم: ہر گاہ متضمن معنی استفہام باشد و در این صورت تقدیم آن لازم است، چہ استفہام مقتضی صدارت است.

ہفتم: ہر گاہ مقصود از کلام افادۂ تجدد و حدوث باشد نہ دوام و ثبوت، در این صورت نیز تقدیم مسند کہ فعل است، لازم است تا آنکہ جملہ فعلیہ مفید تجدد باشد و اگر مؤخر شود جملہ اسمیہ و مفید دوام و ثبوت خواهد بود چون «عرف زید».

فصل ہفتم

در اطلاق و تقييد مسند

تقييد مسند فعل یا شبہ فعل بہ مفعول بہ و مفعول فیہ و مفعول لہ و مفعول معہ و مفعول مطلق و حال و تمیز و استثنا و صفت و اضافہ جہت تربیت و تقویت فائدہ کلام است، چہ زیادتی خصوصیت حکم موجب زیادتی غرابت اوست و آن موجب تقویت فائدہ است. چہ، ہر چند حکم غریب، فائدہ آن بیشتر است. و اگر گویی منطلاً در مثل «کان زید منطلاً» شبیہ بہ مفعول است و تقييد کان بہ او جہت تربیت فائدہ نمی‌تواند بود کہ تربیت فائدہ فرع آن است کہ بدون آن تقييد اصل را فائدہ ہودہ باشد و تقييد باعث زیادتی آن باشد و کان بدون تقييد بہ خبر خود کہ در حکم مفعول است بی فائدہ است. می‌گوییم در مثل «کان زید منطلاً» کان مقید بہ منطلاً نشدہ بلکہ بر عکس این است، چہ ترکیب در اصل «زید منطلاً» بود و خواستند کہ انطلاق را مقید سازند بہ حصول زمان ماضی، کان بر آن جملہ داخل نمودند، پس معنی «کان زید منطلاً» این است کہ «زید منطلاً انطلاً کائناً فی الزمان الماضی». و ظاہر است کہ این تقييد موجب زیادتی فائدہ است.

و اما تقييد مسند بہ شرط، پس برای جہات و اعتباراتی است کہ از ادوات شرط مستفاد است و در علم نحو آن اعتبارات مشروحاً مذکور است و از رجوع بہ کتب مفصلہ

نحو معلوم می‌شود.^۱ و از کلام محققین ارباب این فن چنین مستفاد است که شرط قید فعل بوده باشد و معنی «إِنْ تَكْرُمْنِي أُكْرِمُكَ» آن بوده باشد که «أُكْرِمُكَ وقت اکرامک ایّای»، و «إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمْهُ» به صیغه امر به این معنی است که «أَكْرِمْ زَيْدًا وقت مجیئه ایّاک». و از این جهت گفته‌اند که جزا اگر جمله خبریه است جمله شرط و جزا خبری است چون مثال اول. و اگر جزا انشاست چون مثال ثانی، جمله شرطیه انشائیه است، چه جمله همان جزاست و شرط قید مسند است و شرط بدون جزا خبر است^۲ مطلقاً، چه سبب دخول ادات شرط از خبریت به در رفته و انشا شده.

و ارباب منطق گفته‌اند که هر یک از جمله شرط و جزا به سبب دخول ادات شرط و جزا از قضیه بودن به در می‌روند و در حکم مفرد می‌شوند و مجموع شرط و جزا یک قضیه است که شرط محکوم علیه و جزا محکوم به است. و حکم تعلق می‌گیرد به لزوم جزا از برای شرط و «ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» به این تأویل است که «وجود النهار لازم لطلوع الشمس»، و در اصطلاح این فن محکوم علیه نهار است و محکوم به موجود، و طلوع شمس که مضموم شرط است قید موجود است و آن جمله به این تأویل است که «النهار موجود فی وقت طلوع الشمس» پس جزا هر حالتی که پیش از تقیید به این شرط داشت از انشائیت و خبریت بعد از تقیید به این شرط نیز همان حالت دارد.

و از جمله ادوات شرط چون إِنْ و اِذَا و لَوْ را فواید بسیار است که نُحات متعرض اکثر آنها نشده‌اند، لهذا ارباب این فن در این مقام به تفصیل آنها پرداخته‌اند، و ما هم تبعیت ایشان نموده می‌گوییم: إِنْ و اِذَا هر دو از برای شرط در استقبالند یعنی افاده می‌کنند لزوم حصول مضمون جزا را در استقبال بر تقدیر حصول مضمون شرط در آن زمان. و تفاوت میانه ایشان آن است که إِنْ به حسب اصل وضع، جایی مستعمل می‌شود که متکلم جزم به وقوع شرط نداشته باشد. و در کلام الهی - تعالی شأنه - واقع نمی‌شود مگر بر سبیل حکایت از دیگری یا به تأویلی، چنانکه شمه (ای) از آن خواهد آمد. و اِذَا در اصل وضع

۱. دت: فاقد عبارت «از رجوع به کتب مفصله نحو معلوم می‌شود» است.

۲. مر: انشاء است.

مستعمل است در جایی که او را جزم به وقوع شرط حاصل باشد. و به این اعتبار غالباً در حکمی که نادرالوقوع است لفظ **إِنْ** مستعمل می‌شود با فعل مستقبل، چه نادرالوقوع جزم به آن حاصل نیست غالباً و فعل مستقبل نیز دلالت بر وقوع ندارد. و در حکمی که نادرالوقوع نباشد اذا مستعمل می‌شود با فعل ماضی، چه چنین حکمی اقرب است به جزم به وقوع. و فعل ماضی نیز چنین است چنانکه در کریمه «فَإِذَا جَاءَهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ»^۱ یعنی: هرگاه به قوم موسی نیکی می‌رسید می‌گفتند که این به برکت ماست و اگر بدی - یعنی قحط و تنگی - به ایشان می‌رسید می‌گفتند که از شأمت موسی - علیه السلام - و کسانی است که به او ایمان آورده‌اند. در جانب حسنه اذا با فعل ماضی مستعمل شده به اعتبار آنکه مراد از حسنه فردی غیر معین از افراد جنس اوست و وقوع چنین امری استبعادی دارد خصوصاً از کریم علی الاطلاق. لهذا آن را فاعل فعل شرطی ساخته که به فعل ماضی و مصدر به اذا است. و در جانب سیئه فعل مستقبل با **إِنْ** وارد شده به اعتبار آنکه سیئه نادرالوقوع است نسبت به حسنه مطلقه. و از این جهت سیئه نکره واقع شده چه تنکیر موهم تقلیل است. و گاه **إِنْ** مستعمل می‌شود در مقامی که متکلم را جزم به وقوع شرط حاصل باشد به علت تجاهل یعنی اظهار جهالت و بستن نادانی بر خود هرگاه مقام مقتضی تجاهل باشد. مثلاً هرگاه شخصی از غلامی پرسد که مولای تو در خانه است؟ و او داند که مولایش در خانه است، لیکن ترسد که مولا را خوش نیاید از خبر دادن، او می‌گوید: «ان كان في الدار أخيراً» و چنانکه هرگاه شبی به علت حزن و اندوه دراز نماید می‌گویی: «ان يطلع الصبح وينقضي الليل افعلى كذا یا اترك ذاك»، چه طلوع صبح و انقضای شب اگرچه مجزوم به است لیکن **إِنْ** دلالت دارد که شب به این اعتبار که بر او دراز می‌نماید و هر چند انتظار صبح می‌کشد دست به هم نمی‌دهد پس ادعای آن می‌کند که نمی‌دانم صبح خواهد شد و شب می‌گذرد یا نه.

دوم: عدم جزم مخاطب به وقوع شرط چنانکه گویی به کسی که در مقام تکذیب توسل «ان صدقت فما ذا تفعل»، چه متکلم اگر چه جزم به صدق خود دارد لیکن چون

مخاطب جزم ندارد به صدق او، به این علت متکلم در بیان شرط صدق خود به *إِنْ* نموده. سیوم: تنزیل مخاطب عالم به منزله جاهل. یعنی اگر چه متکلم و مخاطب هر دو جزم به وقوع شرط دارند لیکن چون مخاطب به مقتضای جزم خود، کاری نمی‌کند پس گویا جزم به وقوع آن شرط ندارد. مثلاً هرگاه کسی ایدای پدر خود کند می‌گویی: «ان کان فلان اباک لا تُؤْذِه».

چهارم: سرزنش نمودن مخاطب بر صدور این شرط از او و تنبیه نمودن او به اینکه این شرط مناسب نیست که واقع شود مگر بر سبیل فرض و تقدیر از قبیل محالات چون کریمه «أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ»^۱. چه شرط که اسراف مسرفین یعنی شرک مشرکین است مجزوم الوقوع است نسبت به متکلم و مخاطب هر دو لیکن جهت تویخ و سرزنش کفار آن را خدای - عزوجل - مصدر به *إِنْ* گردانید. و از این باب است کریمه «وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ»^۲.

پنجم: تغلیب کسی که جزم نباشد اتصاف او به شرطی بر متصف به آن شرط و اجرای حکم این، بر آن و تصدیر مجموع به *إِنْ* چون کریمه «وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ» و آنکه خطاب شامل باشد مرتبیین بالفعل را و جمعی را که بالفعل شکی ندارند لیکن احتمال آن رود که بعد از این [شک کنند، و چون *إِنْ* و اذا موضوعند برای تعلیق حصول مضمون جزا بر حصول مضمون شرط در زمان آینده ناچار است که هر یک از شرط و جزا در هر یک از *إِنْ* و اذا جمله فعلیه استقبالیه باشند چون «ان تکرّم اکرم» و «اذا تذهب اذهب». اما شرط به علت آنکه مفروض حصول *إِنْ* در زمان استقبال است، پس باید فعل استقبالی دلالت بر آن کند. و اما جزا به علت آنکه حصول *إِنْ* در واقع معلق است بر حصول مضمون شرط در زمان آینده، و موقوف است بر آن و تا آن حاصل نگردد این حصول نیابد [بر حصول مضمون شرط در استقبال پس نشاید که جمله جزا دلالت بر ثبوت یا ماضویت کند، چه تعلیق حصول حاصل ثابت بر حصول چیزی که بعد از این

۱. الزخرف / ۵ اصل: *إِنْ*. ۲. البقرة / ۲۳.

۳. این قسمت متن در نسخه اصل از بین رفته اما کاتب دیگری متن را با مفهومی نزدیک به متن اصلی ولی با انشایی دیگر در حاشیه نوشته است، فلذا ما این قسمت متن را از نسخه دت آورده‌ایم. ضمناً این قسمت در مر نیز آمده است. (م)

ثابت خواهد شد محال است و مخالفت این اصل جایز نیست مگر هرگاه لطیفه و نکته داعی بر آن باشد چون: ابراز غیر حاصل در معرض حاصل. و آن ابراز از چند جهت ممکن است:

یکی: در صورتی که اسباب تحقق آن فعل غیر حاصل قوی باشد. مثلاً هرگاه بایع و مشتری اسباب و شرایط بیع و شرا را بجا آورده باشند و هنوز شرا متحقق نبوده باشد گویند: «ان اشترینا کان کذا» چه تعبیر از شرط به فعل ماضی که دلالت بر وقوع شرا دارد اشاره‌ای است به قرب وقوع آن حتی اینکه گویا واقع شده.

دوم: اشعار به آنکه شرط امری است که لامحاله واقع خواهد شد چون «ان مات زید کان کذا».

سیوم: تفاؤل یعنی فال نیک زدن مثل «ان ظفرت بحسن العاقبة».

چهارم: اظهار رغبت متکلم به وقوع آن چون کریمه «وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا»^۱ که عدول از فعل مضارع به ماضی جهت اظهار رغبت خدای، تعالی است به صدور اراده عفت از ایشان، چه طالب چیزی هرگاه خواهش بسیار به حصول آن چیز داشته باشد همیشه خیال آن است و بسیار است که به خیالش می‌افتد که واقع شده.

پنجم: تعریض یعنی نسبت دادن فعلی به کسی، و حال آنکه مراد اسناد این فعل به غیر او باشد چون کریمه «وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^۲.

چه تعبیر از «تشرک» به «اشرکت» جهت تعریض به جماعت مشرکین است به اینکه حبط اعمال حسنه ایشان شده و از جمله زیانکارانند، ولو از برای شرط در ماضی و بنابر مشهور موضوع از برای تعلیق حصول مضمون جزا به مضمون شرط است در زمان گذشته با جزم به انتفاء شرط، پس لازم می‌آید انتفاء جزا.

و سکاکی گفته که لو موضوع است از برای تعلیق امتناع جزا بر امتناع شرط. و از اینجا بعضی از محققین این فن گفته‌اند که لو دلالت می‌کند به اینکه علت انتفاء جزا در خارج

همین انتفاء شرط است. و معنی کریمه «وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ»^۱ این است که انتفاء هدایت در خارج به سبب انتفاء مشیت الهی است و این معنی مراد جمعی از ارباب این فن در این قول ایشان که لَوْ از برای امتناع ثانی است از برای امتناع اول یعنی مقصود ایشان از این کلام این است که لَوْ دلالت می‌کند بر لزوم انتفاء تالی از برای انتفاء مقدم. و چون نزد ایشان انتفای مقدم علت است و انتفای تالی معلول، و تحقق علت مستلزم تحقق معلول، و علم به علت مستلزم علم به معلول است، می‌توان گفت که لَوْ دلالت می‌کند بر اینکه جزا منتفی است در واقع به علت انتفاء شرط، نه اینکه جزا را لازم عین شرط دانند. و مع هذا گویند علت حصول علم به انتفاء جزا حصول علم به انتفاء شرط است، چنانکه ابن حاجب فهمیده و اعتراض نموده به اینکه شرط سبب جزاست و انتفاء سبب دلالت بر انتفاء مسبب نمی‌کند، چه ممکن است که آن مسبب را اسباب متعدده باشد و آن سبب که نباشد سببی دیگر باشد و به این اعتبار آن مسبب موجود باشد.

و دیگر آنکه کریمه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^۲ مذکور است جهت استدلال بر انتفاء آلهه متعدده از راه فساد نه عکس آن. و گفته است که حق این است که لَوْ از برای انتفاء اول به سبب انتفاء ثانی است نه عکس آن، چه جزا مسبب و لازم شرط است و از انتفاء لازم علم به انتفاء شرط به هم می‌رسد و عکس چنین نیست.

و ما حصل کلام آنکه به اصطلاح لغت و ارباب این فن فایده لَوْ دلالت بر این معنی است که علت انتفاء جزا در خارج انتفاء شرط است. و منشأش آن است که ارباب این فن فرق کرده‌اند میان اِنْ و اِذَا و لَوْ به عنوان تردد و جزم به وقوع و جزم به لاوقوع در شرط. پس شرط و جزا بعد از لَوْ به منزله فعل منفی‌اند و لزوم میان عدم تالی و عدم مقدم است، و از این جهت برای انتاج نقیض مقدم را استثنا می‌کنند تا آنکه نقیض تالی را نتیجه دهد. و این خلاف معنی است که ارباب منطق گفته‌اند. چه، ایشان گفته‌اند لو دلالت بر این می‌کند که علم به انتفای جزا علت است از برای حصول علم به انتفای شرط چنانکه ابن حاجب گفته. و جهتش آن است که منطقیون اِنْ و لَوْ و اِذَا و سایر ادوات شرط را از برای

۱. النحل / ۹. کاتبان آیه را لو شاء الله لهدیکم ثبت کرده‌اند که الله در اصل آیه نیست و از نزد خود افزوده‌اند.

۲. الانبیاء / ۲۲.

تلازم میان شرط و جزا وضع نموده‌اند و جزم به وقوع یا لاوقوع و عدم جزم را اعتبار ننموده‌اند. و از این جهت گاه عین مقدم را استثنا می‌کنند تا نتیجه عین تالی باشد. و گاه نقیض تالی را استثنا می‌کنند تا منتج نقیض مقدم شود. و می‌گویند: «لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس لیست بطالعة». و کلام فصحا و بلغا به هر دو اصطلاح آمده لیکن اصطلاح ارباب لغت و اهل این فن بیشتر است خصوصاً در محاورات چنانکه گویی: «لو جئتی لاکرمتک» این معنی قصد کرده‌ای که اکرام تو اگر ننموده‌ام علتش این است که نزد من نیامده‌ای. و آیه کریمه «لَوْ كَانَ فِيهَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^۱ مبنی بر اصطلاح منطقیین است. و بیاید دانست که اِنْ و لَوْ گاه مستعمل می‌شوند جهت دلالت بر اینکه جزا متحقق الوجود است در جمیع ازمنه و بر جمیع حالات، خواه حال وجود شرط باشد و خواه حال انتفاء شرط. و این در صورتی است که لزوم جزا از برای آن شرط مستبعد باشد یا لزومش نقیض این شرط را انسب و اولی باشد، چه در این صورت هرگاه متکلم ادعا نماید لزوم جزا را نسبت به این شرط، لازم می‌آید لزوم جزا نسبت به نقیض آن شرط به طریق اولی. و این اِنْ و لَوْ را وصلی می‌گویند چنانکه حضرت رسالت پناهی - صلی الله علیه و آله - در تعریف صُهِيب فرموده که «نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه»، چه هرگاه عدم ارتکاب معصیت، لازم عدم خوف از غضب الهی باشد لازم خوف از او به طریق اولی خواهد بود. پس عدم صدور معصیت از صهيب در جمیع احوال لازم می‌آید و مفید مبالغه در مدح خواهد بود، (لَوْلا نیز در این معنی گاه مستعمل می‌شود چون «لولا اکرامک ایای لاثنت علیک» یعنی هرگاه اکرام به من ننمایی من ثنای تو می‌گویم. پس هرگاه اکرام ننمایی مرا، به طریق اولی ثناگوی تو خواهم بود و در اصل، لولا موضوع است از برای دلالت بر اینکه علت انتفاء جزا وجود شرط است چون قول عمر: «لولا علی لهلک عمر»، چه مقصود او این است که عدم هلاکتش در واقع به برکت وجود علی - علیه السلام - است.

بدان که^۲ در کریمه «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا»^۳ بعضی شبهه

۲. اصل: فایده.

۱. الانبیاء / ۲۲.

۳. الانفال / ۲۳.

کرده و گفته‌اند که این کریمه به صورت قیاس اقترانی است که مرکب است از دو شرطیه، و اسمعهم حد وسط واقع شده، پس نتیجه خواهد داد که: «لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَتَوَلَّوْا» و این خلاف واقع و محال است، چه بر تقدیر تعلق علم الهی به خیریت ایشان البته انقیاد و اطاعت از ایشان صادر خواهد شد نه تولی و اعراض. و جمعی جواب گفته‌اند که این کریمه اگر چه به صورت قیاس اقترانی است لیکن شرایط انتاج در آن نیست، چه از شکل اول است و کبرای شکل اول لازم است که کلیه بوده باشد، و در اینجا کبری مهمله است. و قطع نظر از انتفاء آن شرط، شرطیه در قیاس اقترانی وقتی منتج است که شرطیه لزومیه باشد نه اتفاقیه. و در اینجا لزومیه بودن این دو شرطیه ممنوع است و بر تقدیر تسلیم محال بودن نتیجه ممنوع است^۱، با آنکه^۲ تعلق علم الهی به خیریت ایشان محال است. و محال ممکن است که مستلزم محالی دیگر بوده باشد. و پوشیده نیست ضعف این جوابها، چه بنابراین لازم می‌آید وقوع قیاسی در کلام مجید که مشتمل بر شرایط انتاج نبوده باشد. و چنین کلامی لغو و بی‌فایده است و در کلام حکیم علی الاطلاق، محال است وقوع آن. [و اعتراض آن است که تالی لازم مقدم نیست نه آنکه امری است محال. پس جواز استلزام محال محالی دیگر را دفع آن نمی‌نماید.]^۳

و جواب حق آنکه این قیاس اقترانی نیست، چه قضیه شرطیه مصدر به لَوْ در کلام فصحا و بلغا در قیاس اقترانی نیامده بلکه مستعمل است در قیاس استثنایی. و این کریمه مرکب است از دو قیاس استثنایی «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا»^۴ قیاس استثنایی است مبنی بر قاعده لغت و ارباب این فن، و مراد این است که علت عدم اسماع خیر به ایشان در واقع انتفای علم الهی به خیریت ایشان است. و «لَوْ أَسْمَعُهُمْ لَتَوَلَّوْا»^۵ جمله مستأنفه است^۶ و واو از برای استیناف^۷ است و آن نیز مبنی بر قاعده لغت است. و مراد این است که تولی از ایشان منتفی است به علت انتفاء اسماع، یعنی اگر اسماع از حق - سبحانه و تعالی - واقع می‌شد تولی از ایشان صادر می‌گشت. و ممکن است که لَوْ در آن وصلی باشد از

۱. دت: فاقد «بر تقدیر تسلیم محال بودن نتیجه ممنوع است» است.

۲. دت، مر: چه تعلق علم الهی. ۳. اصل، ی: ندارد. دت و مر: دارند.

۴. الانفال / ۲۳. ۵. الانفال / ۲۳.

۶. ی: نیست. ۷. ی: فاقد «و واو از برای استیناف است» است.

قبیل «لَوْلَمْ يَخْفِ اللَّهُ لَمْ يَعْصَهُ». یعنی تولى ایشان هرگاه لازم اسماع باشد بر تقدیر عدم اسماع به طریق اولی خواهد بود، و از این لازم می آید صدور تولى و اعراض از ایشان بر جمیع احوال.

و اگر گویی که انتفاء تولى خیریت است و در قضیه اولی حکم شده بود به عدم خیریت ایشان، پس ثانی منافى اول خواهد بود، می گوییم که: انتفاء تولى در وقتی خیر است که با آن انقیاد و اطاعت حاصل شده باشد و اگر به سبب انتفاء اسماع باشد آن خیر نیست بلکه شر است، چه این انتفاء دلیل است بر اینکه ایشان قابلیت اسماع نداشته اند و چون لَوْ از برای تعلیق حصول مضمون جزاست بر حصول مضمون شرط در زمان ماضی، لازم است که هر یک از جمله شرط و جزا، فعلیه ماضویه باشند تا آنکه غرض حاصل شود، چه اگر فعلیه استقبالیه باشند دلالت بر تعلیق استقبالی خواهد کرد. و اگر جمله اسمیه باشد حصول و حدوث فهمیده نخواهد شد و ارتکاب خلاف اصل، محتاج است به نکته ای چنانکه در کریمه «لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ»^۱ لَوْ بر فعل مضارع داخل شده جهت دلالت بر استمرار فعل در ماضی وَقْتًا وَقْتًا، چه اراده مشرکان این بود که آن حضرت - صلی الله علیه و آله - همیشه اطاعت ایشان کند در آنچه ایشان صلاح دانند به قرینه قول خدای - عَزَّ وَجَلَّ - «فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ». پس فعل مضارع در این کریمه به معنی فعل ماضی است و معنی چنین است «لَوَاطَاعَكُمْ»، و عدول از ماضی به صیغه مضارع جهت قصد استمرار اطاعت است در زمان گذشته تا زمان استقبال، چه فعل مضارع مثبت دلالت بر استمرار تجددی می کند. و در کریمه «لَوْ تَرَى إِذْ وَقُفُّوا عَلَى النَّارِ»^۲ و «لَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ»^۳ و «لَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ»^۴ بنابر آنکه لو شرطی و خطاب با هر کسی باشد که قابلیت رؤیت دارد فعل مضارع بعد از لَوْ واقع شده با آنکه مراد معنی استقبال است نه ماضوی جهت تنزیل مضارع به منزله ماضی به اعتبار آنکه کلام کسی است که خلاف در خبر او نیست، پس گویا گذشته و واقع شده است. پس اگر چه مناسب در این شرط ان بود که از برای شرط در استقبال است

۱. الحجرات / ۷.

۲. الانعام / ۲۷.

۳. سبأ / ۳۱.

۴. السجدة / ۱۲.

لیکن [چون]^۱ شرط متحقق الوقوع است مانند ماضی، لهذا، لَوْ به جای آن مستعمل شده. پس فرق میانه این مثال و مثال اول آن است که، در اول مقصود از فعل مضارع معنی ماضی است و لَوْ در مقام و محل خود است و در این مثال مقصود از فعل مضارع معنی حقیقی اوست که استقبال است و مسامحه در استعمال شده جهت نکته و لطیفه (ای). پس این فعل مستقبل فی الحقیقه استقبالی است و به حسب تأویل ماضی است. و گویا گفته که شناعت حال مجرمین و مشرکین در روز قیامت واقع شده و تو آن را ندیده‌ای و لَوْ رأیتها لرأیت امرأً فظیماً.

و اگر خطاب مخصوص به آن حضرت - صلی الله علیه و آله - و لَوْ از برای تمنی باشد - چنانچه بعضی گفته‌اند - پس در این صورت از ما نحن فیه خارج است، چه لَوْ تمنی بر فعل مضارع حقیقه نیز داخل می‌شود. و به حسب اصل وضع خصوصیتی به فعل ماضی ندارد. و نکته دیگر نیز گفته شده جهت استعمال لَوْ با فعل مضارع در این آیات کریمه و آن عبارت است از استحضار صورت رؤیت کافران و مشرکان و مجرمان برای حالات مذکوره، چه فعل مضارع دلالت بر زمان حال می‌کند و آن دلالت^۲ لازم دارد حضور رؤیت ایشان را در حال صدور این خطاب مستطاب.

و اما ترک تقييد مسند به این قیود مذکوره، پس این در صورتی است که مانعی از برای تقييد بوده باشد.

۲. دت : ندارد .

۱. اصل : ندارد. دت و مر : دارند.

باب چهارم

در بیان احوال مختصه به متعلقات فعل

بباید دانست که اکثر احوالات مذکوره در باب مسندالیه و مسند مانند ذکر و حذف و تقدیم و تأخیر و امثال آنها در متعلقات فعل نیز جاری است و به مقایسه معلوم می شود. لیکن بعضی از احوالات و متعلقات که فی الجمله از احوالات مذکوره امتیاز دارند در این باب مذکور می شود. و این باب مشتمل است بر سه فصل :

فصل اول

در بعضی از احوالات مختصه به مفعول به

بدان که اگر در فعل لازم یا متعدی غرض متکلم بیان وقوع آن فعل بوده باشد و بس و صدور آن از فاعلی و تعلقش در صورت تعدیه به مفعولی نیز مقصود نبوده باشد پس در این صورت ذکر فاعل و مفعول لغو است و تعبیر از آن فعل به صیغه خود جایز نیست، بلکه باید مصدر آن فعل را فاعل فعلی دیگر نمود که آن دلالت بر وقوع کند. و در فعل متعدی هرگاه مقصود صدور آن فعل از فاعلی باشد و بس و تعلقش به مفعول مقصود نبوده باشد، در این صورت ذکر مفعول لغو و قبیح است. و اگر مقصود محض تعلق آن فعل به مفعولی باشد و صدورش از فاعلی مراد نباشد در این وقت لازم است که آن فعل متعدی به صیغه مجهول بنا و منسوب به آن مفعول بود. مثلاً هرگاه مقصود محض، وقوع ضرب باشد نه صدورش از زید و تعلقش به عمرو، جایز نیست «ضرب زید عمروا» و نه «ضرب زید» و نه «ضَرِبَ» بلکه باید گفته شود: «وقع الضرب» و امثال آن از الفاظی که دلالت بر وقوع و وجود ضرب کند. و هرگاه مقصود محض صدور فعل از زید باشد و تعلق آن به عمرو مراد نباشد، جایز نیست «ضرب زید عمروا» بلکه لازم است «ضرب

زید». و اگر مقصود صدور ضرب از زید و تعلقش به عمرو هر دو باشد در این صورت گفته می‌شود: «ضرب زید عمروا» هرگاه قرینه باشد که دلالت کند بر مفعول، که در این صورت حذف جایز بلکه واجب است و حذف فاعل مطلقاً جایز نیست^۱.

و در صورتی که مقصود در فعل متعدی محض صدور از فاعل باشد آن فعل متعدی به منزله فعل لازم می‌شود و مفعول آن چنانکه مذکور نیست مقدر نیز نیست، چه تقدیر فرع اراده اوست و «زید يعطی» به این معنی است که زید صاحب بخشش است و این که چه عطایی از او صادر شده - دینار یا درهم - مراد نیست. پس «يعطی» دلالت می‌کند بر صدور حقیقت اعطا از زید بدون اعتبار خصوص فردی از افراد عطا مانند عطای درهم مثلاً یا عموم جمیع افراد عطا یعنی عطای درهم و دینار و غیر آنها از چیزهایی که متعلق عطا تواند شد، چه عموم و خصوص فعل از تعلق عموم فعل به مفعول عام یا مفعول خاص مستفاد می‌شود. و مفروض آن است که تعلق آن فعل به مفعول اصلاً مقصود نیست و چنین فعلی بر دو قسم است:

یکی آنکه مقصود همان فعل بر حالت اطلاق بوده باشد و بس و کنایه از معنی دیگر نبوده باشد چون کریمه «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَكْفُرُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»^۲ که مراد این است که مساوی نیستند صاحبان علم با جهال. و اینکه چه چیز را می‌دانند و چه چیز را نمی‌دانند مراد نیست.

دوم: آنکه آن فعل در حالتی که مطلق است کنایه باشد از همان فعل در حالتی که متعلق است به مفعول خاصی که از قرینه مستفاد است، چنانکه بحتری در مدح معتز بالله گفته:

شَجَّوْ حُسَادِهِ وَ غَيِّظَ عِدَاهُ أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعَ وَاعٍ

که مفعول یری و یسمع، محذوف است نسیاً منسیا، و معنی این است که حزن و اندوه دشمنان وی همین بس است که بیننده و شنونده باشد، چه لازم دارد وجود بیننده و شنونده دیدن و شنیدن صفات جمیله ممدوح را به اعتبار ظهور و شهرت آنها در میان

۱. (و حذف فاعل مطلقاً جایز نیست) در نسخه اصلی و نسخه دت در حاشیه آمده است.

۲. الزمر / ۹.

خلاقیق. چه، هر که دیده بینایی و گوش شنوایی دارد آنها را می بیند و می شنود. و این معنی که مذکور شد مستفاد است از حذف مفعول یری و یسمع نسیاً منسیا و اراده مطلق رؤیت و سماع و بعد از این کنایت گرفتن مطلق رؤیت و سماع را از رؤیت و سماع مخصوصی که آن رؤیت و سماع آثار کریمه و اطوار پسندیده است و قرینه بر خصوص این مفعول مقام مدح است.

و اگر گویی که مقصود در واقع رؤیت و سماع مخصوص است و قرینه مقام نیز دلالت بر مفعول مخصوص^۱ می کند پس چرا اولاً: آن مفعول را تقدیم نمی کنند و چه چیز باعث آن است که آن را اولاً به منزله فعل لازم و بعد از آن، آن فعل لازم را کنایه از فعل متعدی به مفعول خاصی گیرند؟ می گوئیم داعی بر این اعتبار مبالغه در مدح است، چه بر تقدیر کنایه کمال ظهور و شهرت صفات ممدوح^۲ مستفاد می شود که به آن اعتبار، تلازم میان مطلق رؤیت و سماع و رؤیت و سماع صفات کمال او ظاهر می شود. و ظاهر است که بر فرض تقدیر چنین نیست.

و در آن قسم که تعلق فعل متعدی به مفعول مقصود بوده باشد، هرگاه قرینه نباشد که بر تقدیر خلاف آن مفعول مفهوم شود ذکر لازم است، و بر تقدیر قرینه تقدیر آن جایز است، لیکن همین قرینه کافی نیست بلکه در این صورت حذف و ذکر هر دو مساویند، و ترجیح حذف محتاج به نکته (ای) است و آن چند چیز می تواند بود:

یکی: بیان بعد از ابهام چنانکه در فعل مشیت و اراده و امثال آنها هرگاه شرط واقع شوند، و در این صورت حذف جایز است هرگاه تعلق آن فعل به آن مفعول غریب و بعید نبوده باشد، چه جزای شرط مفسر اوست چون کریمه «وَلَوْ شَاءَ لَهْدَيْكُمْ اَجْمَعِينَ»^۳ که به این تقدیر است که «لو شاء هدایتکم لهداکم اجمعین». و نکته در این حذف ایضاح بعد از ابهام است. چه، چون لو شاء مذکور شد سامع می یابد که در اینجا چیزی هست که متعلق مشیت الهی باشد و منتظر شنیدن اوست و چون جواب شرط که دلیل و قرینه اوست مذکور شود معلوم او می شود و در ذهن او بهتر جا می گیرد. و اگر تعلق فعل

۱. دت: دلالت بر مفهوم می کند.

۲. دت: و شهرت صفات مستفاد می شود ...، مر: کمال ممدوح.

۳. النحل / ۹.

مشیت به آن مفعول غریب باشد در این صورت حذف آن جایز نیست به اعتبار آنکه از جزای شرط مفهوم نمی شود از راه غرابت هر چند که جزا همان باشد چنانکه حزمی در مرثیه^۱ پسرش گفته :

وَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي دَمًا لَبَكَيْتُهُ عَلَيْهِ وَلَكِنْ سَاحَةُ الصَّبْرِ أَوْسَعُ

یعنی : اگر خواهم که بر او خون بگیرم می توانم، لیکن دایره صبر از آن واسعتر است که به سبب موت او این قدر بی تابی کنم. و مفعول مشیت که بکاء دم است مذکور شده به اعتبار غرابت تعلق مشیت به آن، هر چند که جزا نیز بکاء دم است.

و بعضی از این قبیل شمرده اند شعر ابی الحسن علی بن احمد جوهری را که در مقام اظهار کمال حزن و اندوه گفته :

وَلَمْ يَبْقَ مِنِّي الشُّوقُ غَيْرَ تَفَكُّرِي فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي بَكَيْتُ تَفَكُّرًا

و گفته اند : مراد او این است که حزن و اندوه و اشتیاق وصال حبیب در من باقی نگذاشته سوای تفکر را و اگر خواهم که تفکر بگیرم می توانم آن را گریست. و گفته اند چون تعلق مشیت به گریستن تفکر امر غریب بود و از جزایی که هم آن است به آن منتقل نمی توانست شد، لهذا مفعول مشیت را که عبارت از آن ابکی است ایراد نموده و تفکراً مفعول ابکی و بکیت هر دو هست از باب تنازع.

و ظاهر آن است که این شعر از این باب نباشد، بلکه مفعول مشیت یعنی « ان بکی » ذکرش جهت آن است که قرینه دلالت بر او ندارد بر تقدیر حذف. چه، جزای بکا^۱ تفکر است و مفعول مشیت بکای مطلق است. و معنی شعر این است که شوق دریافتنی ملازمت او باقی نگذاشته در من غیر تفکر، و اشک چشم هر چه بود ریخته شد و به مرثیه ای رسیده ام که اگر خواهم بگیرم به غیر از تفکر نخواهم گریست و گریه حقیقی از من ممکن نیست. و مصراع اول مؤید این معنی است و مناسبت با معنی اول ندارد. چه، بکای تفکر چیزی نیست به غیر از حسرت خوردن و اندوهگین شدن و این موقوف به آن نیست که شوق غیر تفکر را باقی نگذاشته باشد. چه، ممکن است اشک چشم ممکن باشد و مع هذا او اندوهگین بوده باشد به خلاف عدم قدرت بر بکای حقیقی به حیثیتی که اگر

۱. مر : جز ابکای، که ظاهراً صحیحتر است.

خواهد بگرید عوض اشک، تفکر از چشمش بریزد که آن موقوف است به اینکه اشک باقی نمانده باشد.

دویم: دفع توهم اراده معنی که مقصود متکلم نیست ابتداءً چنانکه بحتری گفته:

وَكَمْ دُذَّتْ عَنِّي مِنْ تَحَامُلِ حَادِثٍ وَ سَوَّرَ أَيَّامَ خَرْزَنْ إِلَى الْعَظْمِ

یعنی: بسا ظلمی و سختیهای روزگاری که می برند گوشت بدن را تا استخوان که تواز من دفع نمودی. و مفعول خرزن که لحم است محذوف شده، چه اگر مذکور و خرزن اللّحم گفته می شد پیش از آنکه الی العظم مذکور شود توهم آن می شد که قطع گوشت تا به استخوان نشده باشد اگر چه بعد از ذکر الی العظم دفع آن توهم می شود.

سیوم: هرگاه متکلم ناخوش داند تعلیق آن فعل را به مفعول صریحاً.

چهارم: هرگاه مقصود آن باشد که مرتبه دوم آن مفعول مذکور شود به روشی که آن فعل تعلق گیرد به صریح لفظ آن مفعول از برای اظهار کمال عنایت به وقوع فعل به آن مفعول، چه اگر اولاً مفعول مذکور شود، ثانیاً باید فعل دیگر تعلق به ضمیری گیرد که عائد به آن مفعول است نه صریح آن، چنانکه بحتری گفته:

قَدْ طَلَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ لَكَ فِي السُّوْ دِدِ وَالْمَجْدِ وَالْمَكَارِمِ مِثْلًا

و مفعول طلبنا را حذف نموده به اعتبار آنکه اگر می گفت: «قد طلبنا لك مثلاً» مناسب این بود که مفعول فعل ثانی یعنی لم نجد را ضمیر بیاورد که راجع شود به مثل ممدوح صریحاً، و نهایت اهتمام داشت که عدم وجدان را تعلق به مثل ممدوح دهد حتی آنکه خود را راضی نمی توانست نمود به تعلیق آن بر ضمیری که عائد به مثل شود، بلکه می خواست که معلق سازد آن را بر صریح لفظ مثل در اول حذف کرد مفعول را و در ثانی ذکر نمود.

پنجم: محض افاده اختصار چون کریمه «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»^۱ بنا بر آنکه دعا به معنی تسمیه باشد که مفعول اول در هر سه موضع محذوف است. و به این تقدیر است که «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَاتَدْعُوا». چه، تسمیه متعدی به دو مفعول می شود و آنچه به معنی اوست نیز چنین است. و اگر دعا

به معنی ندا باشد در این صورت از ما نحن فیه نیست. چه، ندا متعدی به یک مفعول است.

و بعضی افاده تعمیم با اختصار را نکته‌ای دیگر شمرده‌اند سوای محض اختصار، و تمثیل نموده‌اند به کریمه «وَاللّٰهُ يَدْعُوْا اِلٰی دَارِ السَّلَامِ»^۱ که به تقدیر «یدعوا العباد کلهم» است.

و ظاهر^۲ آن است که افاده تعمیم از حذف مستفاد نباشد و حذف منحصر در اختصار باشد. چه، اگر قرینه هست که بر تقدیر حذف مفعول عام فهمیده شود تعمیم مفعول با حذف نیز فهمیده خواهد شد. و اگر قرینه نیست حذف در اصل جایز نیست.

ششم: رعایت سجع و قافیه و فاصله چون کریمه «وَاللَّيْلِ اِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قُلَىٰ»^۳ که به این تقدیر است که «و ما فلاک» و مفعول محذوف شده جهت رعایت فواصل آیات، چه فاصله در آیات سابق و لاحق الف است.

هفتم: ناخوشی تصریح به اسم آن مفعول، چون قول عایشه «ما رأیت منه و لا رأی منی» که مفعول رأیت و رأی عورت است و ذکر آن ناخوش است. و ضمیر در منه و رأی عائد است به جناب رسالت پناهی - صلی الله علیه و آله.

هشتم: مخفی نمودن آن مفعول را از غیر مخاطب از سامعین.

نهم: قادر بودن متکلم بر انکار، هرگاه احتیاج شود.

دهم: تعیین آن مفعول چون کریمه «لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيْدًا»^۴ که معلوم است که مفعول يُنْذِرَ مشرکان و کفارند.

یازدهم: ادعای تعیین و امثال آن از نکته‌هایی که به حسب مقامات مختلفه می‌توان استنباط نمود.

۱. یونس / ۲۵.

۲. این پاراگراف در نسخه دت نیامده است و در نسخه ی و مر ابتدای آن بدین صورت است: و ظاهر آن است که فایده حذف منحصر در اختصار باشد و افاده الخ.

۴. الکهف / ۲.

۳. الضحیٰ / ۲ و ۳.

فصل دوم

در بیان بعضی از احوالات مشترکه میان سایر متعلقات فعل

[مانند تقدیم متعلقات فعل]^۱ از مفعول به و جار و مجرور و ظرف و حال و امثال آنها بر فعل و تقدیم بعضی از متعلقات بر بعضی.

اما تقدیم متعلقات بر فعل، پس فایده آن غالباً افاده تخصیص فعل است به آنها، و غرض از آن تخصیص رفع خطایی است که از مخاطب صادر شده در اعتقاد تعلیق آن فعل یا رفع ترددی است که او در تعلیق دارد چون «زیدا ضربت» در صورتی که اعتقاد مخاطب آن باشد که از متکلم ضربی صادر شده، لیکن^۲ تعلق به عمرو گرفته یا به زید و عمرو هر دو، و اعتقاد او به صدور ضرب صحیح باشد و اعتقاد تعلیق به یکی ضرب از آن دو روش خطا به اعتبار آنکه متعلق ضرب همین زید باشد و یا نداند که به کدام یک از زید و عمرو تعلق گرفته و در مقام سؤال از آن باشد، پس متکلم جهت اشعار به خطای او یا رفع شک او مفعولی را که در واقع زید است مقدم می‌دارد تا آنکه قصر ضرب بر زید مفهوم شود و ظاهر شود بر مخاطب که غلط کرده در اعتقاد تعلیق به عمرو تنها و یا به زید و عمرو هر دو. و بنابر اول، کلام از باب قصر قلب، و بنابر ثانی از باب قصر افراد، و بنابر ثالث از باب قصر تعیین است. و بنابر اول و ثانی گاه در مقام تأکید آن قصر، گفته می‌شود: «زیدا ضربت وحده یا لا غیره» و از این باب است: «زیدا اکرم و عمرواً لا تکرم» در امر و نهی، و چون تقدم مفید تخصیص مذکور می‌باشد و مبنای تخصیص بر آن است که مخاطب در اعتقاد وقوع اصل فعل مصیب و خطا در اعتقاد وقوع آن فعل برخصوص مفعولی نموده باشد جایز نیست ترکیب «ما ضربت زیداً ولا غیره» در صورت اراده تخصیص از راه لزوم تناقض. چه، تقدیم مفید وقوع ضرب است بر غیر زید، ولا غیره مفید نفی اوست. و همچنین جایز نیست «ما زیدا ضربت ولکن اکرمته»، چه مبنای تخصیص بر اصابت مخاطب است در اعتقاد صدور ضرب از متکلم و خطا در اعتقاد مضروب، نه خطا در اصل وقوع ضرب، پس رد مخاطب از خطا به صواب به این روش

۱. اصل: ندارد. دت و ی دارند.

۲. مر: لیکن نداند که ...

است که بگویی: «ما زیدا ضربت ولكن عمروا». و همچنین صحیح نیست «زیداً ضربت و عمرواً» بلکه باید گفته شود: «زیدا ضربت لاعمروراً». بلی، اگر قرینه باشد که دلالت کند بر اینکه تقدیم جهت تخصیص نیست، بلکه برای نکات دیگر است که خواهد آمد، در این صورت تراکیب مذکور صورتی دارند و در مثل «زیدا عرفته» یعنی هراسم منصوبی که مقدم باشد بر فعلی که مشغول به ضمیر اوست که عامل آن محذوف و فعل مذکور مفسّر آن محذوف است. اگر فعل را پیش از مفعول تقدیر کنیم و بگوییم: «عرفت زیدا عرفته» در این صورت تقدیم آن منصوب بر فعل مفسر مفید تخصیص نیست. چه، آن منصوب مفعول فعل محذوف است که پیش از منصوب تقدیر شده و مقدر در حکم مذکور است. پس تقدیم ما حقّه التأخیر نشده تا آنکه مفید تخصیص باشد. و فایده تقدیم آن منصوب بر آن مفسر همین تأکید حکم است. و اگر آن عامل محذوف را بعد از منصوب تقدیر کنیم و اصل چنین باشد که «زیدا [عرفت] عرفته» در این صورت به اعتبار تقدیم ما حقّه التأخیر تخصیص، مستفاد خواهد بود. چه، تقدیم بر محذوف از قبیل تقدیم بر مذکور است.

و بعضی از محققین گفته‌اند که اگر آن منصوب مذکور بعد از اَمّا، باشد چون کریمه «وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ»^۲ در این صورت البته مفید تخصیص است. چه، عامل محذوف بعد از آن منصوب مقدر است و پیش از آن نمی‌توان تقدیر نمود. و گفته‌اند (اصل آن «وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ»^۳ بوده، چه التزام نموده‌اند وجود فاصله را میانه اَمّا و فا به اعتبار کراهت اجتماع ادات شرط و جزا.

و پوشیده نیست که غرض از تقدیم ثمود در این کریمه افاده تخصیص نیست و تخصیص نیز در آن بی‌معنی است، بلکه وجه تقدیم منصوب، [آن است] که ما بعد اَمّا محذوفی است که التزام حذف آن نموده‌اند که آن فعل شرط است. و مشهور است که آنچه ملتزم الحذف باشد باید به جای او چیزی دیگر واقع باشد. و دیگر آنکه فای سببیه باید در وسط کلام باشد چنانکه حق اوست.

۱. اصل: ندارد. نسخه دت، ی و مر: دارند.

۲. فصلت / ۱۷. ی و مر: و اما هدینا ثمود هدیناهم.

۳. اصل: ندارد. نسخه دت، ی و مر: دارند.

و تفصیل این مقام آنکه « اما زید فقام » در اصل « مهمایکن من شیء فزید قائم » بوده، و مهما اسم است متضمن معنی شرط و مبتداست. و « یکن » فعل شرط و خبر اوست، و « زید قائم » جزای اوست و معنی کلام این است که هرگاه چیزی در دنیا باشد قیام زید لازم اوست و این مفید مبالغه در تحقق قیام زید است. چه، ملزوم وجود چیزی در دنیا مجزوم الوقوع است، پس لازم نیز مجزوم الواقع خواهد بود، بلکه مفید دوام قیام زید نیز هست. چه مهما افاده کلیت می کند و چنین فهمیده می شود که هر وقتی که یک چیزی موجود باشد قیام زید خواهد بود و تا دنیا هست، البته چیزی هم در آن موجود است و یکن من شیء که فعل شرط است افتاده، و مهما تغییر یافت به اما به این روش که ها، قلب به همزه شد و « ماما » به حصول پیوست، و بعد از آن قلب مکانی شد یعنی همزه مقدم بر میم شد و به علت اجتماع دو میم و سکون سابق میم در میم مدغم و اما حاصل شد. یا مهما محذوف و اما به جای او واقع شد - علی اختلاف القولین - و بر هر تقدیر چون یکن من شیء را [حذف کردند]^۱ التزام نموده اند که بعد از ما صدر جمله جزا و فایده خبر جمله جزا داخل شود به سه علت :

یکی آنکه بنابر آن قاعده بایست که به جای او چیزی واقع شود، مبتدای جمله جزا را به جای او گذاشتند و بر تقدیر ثانی چون حذف مهما نیز ملتزم است اما را به جای او گذاشتند و زید را به جای یکن من شیء به علت مذکوره.

[دویم آنکه]^۲ چون مهما مبتداست و اسمیت لازم اوست و اما که به جای او واقع شده حرف است پس جهت رعایت حق منسوب عنه باید اسمی متصل به او شود تا آنکه ابقای حق ماکان، به قدر مقدور شده باشد.

سیوم : آنکه اگر گفته شود « اما فزید قائم » لازم می آید که فای جزائیه در اول کلام واقع شود و این خوب نیست، چه جای فا صدر جمله خبر است و آن وسط کلمه است چنانچه در « مهما یکن من شیء فزید قائم ». پس جهت رعایت ماکان بعد از حذف شرط، فایر وسط جزا داخل و صدر جزا مقدم و متصل با ما باشد. پس تقدیم « نمود » در

۱. اصل و ی : ندارند. دت : دارد.

۲. اصل : « دویم آن که » را ندارد که با توجه به شماره سیوم که بعداً در هر دو نسخه اصلی و دت آمده لازم است که ذکر شود.

آیه کریمه به یکی از اعتبارات مذکوره است نه از راه غرض تخصیص. و آنچه مذکور شد که تقدیم متعلقات مفید تخصیص است کلی نیست بلکه اکثری است و گاه برای جهات و اعتبارات دیگر می باشد، چون اهتمام و قصد تبرک و استلذاذ و موافقت کلام سامع و ضرورت شعری و رعایت سجع و قافیه و فاصله و امثال آنها چون کریمه «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»^۱ که تقدیم انفسهم جهت رعایت فاصله است. و از این باب است تقدیم جحیم و فی سلسله در کریمه «خُذُوهُ فَغُلُّوهُ، ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ، ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ»^۲ و تقدیم علیکم^۳ در کریمه «وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ»^۴ و تقدیم الی ربها در کریمه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»^۵ و غیر از این آیات کریمه که اعتبار تخصیص در آنها بی صورت است. و از این جهت در بسم الله عامل را مؤخر تقدیر نموده اند که ذکر الهی اهم است. و در «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ»^۶ تقدیم عامل شده به اعتبار آنکه آن اول سوره ای است که بر آن حضرت - صلی الله علیه و آله - نازل شده و نهایت اهتمام به شأن قرائت بوده. پس هر چند ذکر اسم الهی فی نفسه اهم است لیکن به اعتبار مقام قرائت اهم است و بلاغت مقتضی مطابقه کلام با مقتضای حال است.

و بعضی گفته اند که باسم ربک، متعلق به اقرأ دوم و اقرأ اول به معنی «اوجد القراءة» است، پس از قبیل فعل متعدی است که مفعولش محذوف است نسیاً منسیا به اعتبار تنزیل آن به منزله لازم. و بعضی از محققین گفته اند که اقرأ در هر دو مقام به معنی «اوجد القراءة» است و تنزیل فعل متعدی به منزله لازم است و باسم ربک حال است به معنی مستعینا یا متبرکاً باسم ربک و بنابر مذهب حق که بسمله جزء سوره است، دور نیست که بسم الله الرحمن الرحیم متعلق باشد به اقرأ اول، و باسم ربک به اقرأ ثانی.

و اما تقدیم معمولات بعضی بر بعضی، پس آن نیز به چند جهت می تواند بود : یکی : اصالت تقدیم مقدم، چون تقدیم فاعل بر مفعول و تقدیم مفعول اول بر مفعول ثانی در باب أعطیت. چه، در آن معنی فاعلیت است به اعتبار آنکه او آخذ عطاء است، و در تقدیم ترتیب مفاعیل بعضی گفته اند که اصل تقدیم مفعول مطلق است، بعد از آن

۲. الحاقه / ۳۰ - ۳۲.

۱. النحل / ۱۱۸.

۴. الانفطار / ۱۰.

۳. دت : علیکم لحافظین .

۶. العلق / ۱.

۵. القيامة / ۲۳.

تقدیم مفعول به بی واسطه حرف جر و بعد از آن مفعول به بواسطه حرف جر^۱ بعد از آن مفعول اول بر مفعول ثانی در باب اَعْطِیْتُ، چه در آن معنی فاعلیت است به اعتبار آنکه او آخذ عطا است. و در تقدیم مفاعیل بعضی گفته اند که اصل تقدیم مفعول فیه زمانی، بعد از آن مفعول فیه مکانی، بعد از آن مفعول له، بعد از آن مفعول معه.

و اصل آن است که حال بعد از ذی الحال و تابع عقیب متبوع باشد بی فاصله. و نزد اجتماع توابع، اصل تقدیم نعت است، بعد از آن تأکید، بعد از آن بدل یا عطف بیان.

دویم: اهمیت عارضیه از راه اعتناء متکلم یا سامع به حال او، چون «قُتِلَ الْخَارِجِيُّ» به تقدیم خارجی که مفعول است بر فاعل جهت اهمیت، چه اهتمام به شأن کشته شدن او بیشتر است از بیان فاعل.

سیوم: آنکه تأخیر مقدم باعث اخلال به معنی مقصود باشد چون کریمه^۲ «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ»^۳، چه اگر «مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ» مؤخر شود از «يَكْتُمُ إِيمَانَهُ»، و گفته شود: «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ» توهم آن می شود که من «آلِ فِرْعَوْنَ» متعلق باشد به یکتُم ایمانه، نه به رجل، و فهمیده نمی شود که آن مرد از آلِ فِرْعَوْنَ باشد.

سیوم^۳: آنکه تأخیر آن موجب اخلال رعایت فاصله و امثال آنها بوده باشد. چون کریمه: «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى»^۴ که جار و مجرور مقدم شده بر مفعول به و مفعول به بر فاعل جهت رعایت آیات. و اگر بر ترتیب اصلی واقع باشد و گفته می شد: «فَأَوْجَسَ مُوسَى خِيفَةً فِي نَفْسِهِ» مناسب با آیات سابق و لاحق از راه فاصله نمی داشت.

فصل سیوم

در بیان احوال حال

و آن بر دو قسم است:

یکی: مؤکده و آن حالی است که دلالت کند بر صفتی از صفات لازمه اسمی که در

۱. دت: فاقد «و بعد از آن مفعول به واسطه حرف جر» است.

۲. الغافر / ۲۸.

۳. اگر چه در هر سه نسخه سیوم آمده ولی صحیح نیست و باید چهارم باشد.

۴. طه / ۶۷.

جمله پیش از اوست و غرض از ذکر آن تأکید مضمون جمله‌ای است که قبل از او واقع است و این مفرد و جمله هر دو می‌باشد. مفرد چون «زید ابوک عطوفا» که عطوفا حال مفردی است دال بر معنی عطوفت و مهربانی که لازمه ذات اب با وصف ابوت است. و غرض از ذکر آن تأکید معنی ابوت زید و به منزله برهان و دلیلی است بر آن و افاده می‌کند تأکید معنی را که ضمناً از اب معلوم می‌شود. و جمله چون لاریب فیه، نسبت به ذلک الکتاب، چه دلالت می‌کند بر عدم لیاقت وقوع رب [در قرآن] که لازمه آن کتاب مجید است. و مقصود از ذکر آن تأکید مضمون جمله ذلک الکتاب است به اعتبار آنکه مفید همان معنی است که ضمناً از ذلک الکتاب مستفاد می‌شود. چه، معنی ذلک الکتاب آن است که این کتابی است در کمال کمال. حتی آنکه گویا کتاب سماوی منحصر در اوست و غیر او از کتاب سماوی [نسبت به آن] ^۲ داخل کتاب نیست و از اینجا ضمناً و التزاماً معلوم می‌شود که سزاوار نیست شک نمودن در این معنی.

و از این باب است مُدْبِرِينَ در کریمه «فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ» ^۳ چه، تولی مستلزم ادبار است و ادبار از ذات موصوف به تولی ^۴ منفک نمی‌شود. و ضاحکاً در کریمه «فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا» ^۵ چه، او مؤکد نسبت تبسم است به حضرت سلیمان - علیه السلام - و دلالت می‌کند بر صفتی که از ذات موصوف منتقل نمی‌شود و چنین حالی بعد از جمله اسمیه و فعلیه هر دو واقع می‌شود، و بر هر تقدیر مسمی به مؤکده است.

و بعضی تخصیص داده‌اند حال مؤکده را به ما بعد جمله اسمیه و آنچه بعد از فعلیه واقع شود جهت تأکید مضمون، و آن را مؤکده نمی‌نامند بلکه حال دایمه و ثابته نامیده‌اند.

دویم: منتقله و آن حالی است که دلالت کند بر صفتی که غالباً لازم ذی الحال و اسمی که در جمله پیش از اوست نباشد بلکه از او منفک و زایل شود. مانند «جاءنی زید راکباً»، که رکوب لازم زید نیست مطلقاً، نه در حال جثت و نه در غیر آن حال، و این نیز در مفرد و جمله جاری است. مفرد چون مثال مذکور و جمله چون «جاء زید و قد ذهب

۲. اصل: ندارد.

۱. اصل: ندارد.

۴. دت: تولی ندارد.

۳. الصافات / ۹۰.

۵. النمل / ۱۹.

عمر و». و در مطلق احوال، شرط است اتحاد زمان حال با زمان عامل حال. و اگر زمان در واقع مختلف باشد محتاج به تقدیر عاملی دیگر است که زمان او مقارن زمان این حال باشد. و به این اعتبار این مسمی به حال مقدره است چون کریمه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا»^۱ چه عربیت قرآن پیش از نزول او بر آن حضرت -صلی الله علیه و آله- نیز بوده. پس به این تقدیر است که: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ وَقَدْزَنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» و حال مفرده هرگز با او نمی باشد مطلقاً خواه مؤکده باشد و خواه منتقله، به اعتبار کمال ارتباط او با ذی الحال و عدم استقلال او در افاده. و جمله هرگاه حال واقع شود اگر مؤکده است در آن نیز او جایز نیست به اعتبار کمال اتصال و ارتباط به جمله سابق، چه فی الحقیقه خبر و صفتی است از برای ذی الحال. پس چنانکه لحوق او بر خبر و صفت جایز نیست در اینجا نیز چنین است. و اگر حال منتقله باشد در آن نیز اصل عدم لحوق او حالیه است به اعتبار مذکور، لیکن چون جمله من حیث هی مستقل است در افاده، و احتیاج به ربط به ما قبل ندارد گاه مرتکب خلاف اصل در آن می شوند و رابطه ای دیگر جهت زیادتی ارتباط آن به ماقبل الحاق می نمایند.

و آنچه صلاحیت ربط دارد دو چیز است: یکی او و دیگری ضمیر. و اصل در رابطه بودن، ضمیر است به دلیل آنکه در حال مفرده و خبر و نعت نحوی ضمیری مستقر است. عائد به ذی الحال و مبتدا و موصوف، هر چند که او دلالت بر ربط پیش از ضمیر دارد. پس در جمله هرگاه مقصود زیادتی ارتباط باشد اصل آن است که رابطه ضمیر باشد و عدول از اصل جایز نیست مگر هرگاه مقصود ربط کامل بوده باشد.

و مفصل این اجمال آنکه جمله حالیه اگر در آن ضمیر ذی الحال نباشد می تواند که حال واقع شد^۲ با او حالیه مگر در صورتی که جمله فعلیه و فعلش مضارع مثبت باشد که در این صورت به او تنها حال نمی تواند شد «و جاء زید و یمشی عمرو»، و نمی توان گفت به قصد حالیت مگر آنکه در آن ضمیر بیاوریم که راجع شود به زید مانند «جاء زید و یمشی عمرو قدما». و اگر ضمیر عائد به ذی الحال در آن جمله باشد پس می گویم که آن حال یا جمله فعلیه است یا اسمیه. و فعل در فعلیه یا فعل مضارع مثبت یا منفی است

یا فعل ماضی است.^۱ پس چهار صورت به هم می‌رسد :

یکی : جمله فعلیه که فعل در او مضارع مثبت باشد و در این صورت دخول واو جایز نیست و اکتفا به همان ضمیری که عائد است به ذی‌الحال واجب است. به علت آنکه اصل در حال بلکه در مطلق اعراب، افراد است و جمله به اعتبار تأویل به مفرد در محل اعراب واقع می‌شود. و حال آنکه^۲ منتقله در مفردات دلالت می‌کند بر حصول صفت غیر ثابت از برای ذی‌الحال با مقارنت زمان حال با زمان عامل حال، و جمله حالیه که فعلیه و فعلش مضارع مثبت باشد بعینها مفید همین معنی است، در صورتی که حال منتقله بوده باشد. چه، چون فعل در آن مثبت است دلالت دارد بر حصول صفتی غیر ثابت به اعتبار آنکه فعل دلالت بر تجدد و حدوث می‌کند نه بر دوام و ثبوت. و چون فعل در آن فعل مضارع است و آن صلاحیت حال دارد چنانکه صلاحیت استقبال دارد پس محمول بر زمان حال می‌تواند شد و مقارنت بر زمان حال فهمیده خواهد شد.

در توجیه این مقام محققین این فن چنین گفته‌اند، و پوشیده نیست ضعف این حرف، چه فعل مضارع صلاحیت زمان حالی دارد که آن عبارت از زمان تکلم به آن فعل است و حالی که حرف ما در آن است آن لفظی است که دلالت بر صفتی از صفات ذی‌الحال کند و زمان او ممکن است که پیش از زمان تکلم به فعل مضارع یا بعد از آن باشد. و اصلاً مناسبت میانه آن دو حال و مدخلیتی فعل مضارع را در مقارنت نیست و بهتر آن است که در مقام تعلیل عدم جواز دخول واو بر فعل مضارع، هرگاه حال بوده باشد، چنین گفته شود که فعل مضارع نهایت مشابهت با اسم فاعل دارد، چه در عدد حروف، حرکات و سکونات مشابهند و در معنی نیز متحدند. چه، یضرب به معنی ضارب است به خلاف ضرب. و جهتش آن است که اسم فاعل حقیقت است بنابر مشهور در ذاتی که در زمان تکلم موصوف به مبدأ اشتقاق باشد. و فعل مضارع نیز چون صلاحیت حال دارد به این معنی انطباق است. پس چنانکه در اسم فاعلی که حال واقع شود اکتفا به ضمیر لازم است و دخول واو جایز نیست، در فعل مضارع نیز باید چنین بوده باشد.

و اگر گویی در کلام عرب از نظم و نثر، فعل مضارع حال واقع با واو ضمیر هر دو

۲. اصل : آنکه، دت و ی : ندارند.

۱. مر : ماضی مثبت .

آمده، چنانکه بعضی از عربان گفته‌اند: «قمت وأصك وجهه»، یعنی برخاستم در حالتی که طپانچه بر روی او می‌زد. و عبدالله بن همام سلولی گفته:

فَلَمَّا خَشِيتُ أَظْفِيرَهُمْ نَجَوْتُ وَأَرْهَنْتُهُمْ مَالَكَا

یعنی: چون از اسلحه دشمنان ترسیدم گریختم از جنگ گاه، در حالتی که مالک را پیش ایشان به جنگ گذاشتم.

می‌گویم که اول محل اعتماد نیست، چه قایلش معلوم نیست که از فصحای عرب است یا نه، و در ثانی زیادتی و او جهت ضرورت وزن شعر است، والضرورات تبيح المحظورات و بعضی گفته‌اند که فعل مضارع در این دو مثال خبر مبتدای محذوف است و جمله اسمیه است، و کلام به این تقدیر است که «قمت وانا اصك وجهه» و «نجوت وانا ارهنهم مالكا». پس، از ما نحن فیه خارج است.

و شیخ عبدالقاهر گفته که او در این دو مثال او حالی نیست بلکه او عطف است و اصل چنین بوده که: «قمت وصككت وجهه» و «نجوت و رهننت عندهم مالكا»، و در معطوف از ماضی عدول به صیغه مضارع شده جهت استحضار آن صورت ماضیه و حکایت حال آن صورت چنانکه در «و لقد امر اللثیم یسبنی» که به معنی «لقد مررت علی اللثیم یسبنی» است^۱، عدول از فعل گذشته به صیغه مضارع شده جهت حکایت حال واقعه گذشته و بنابراین از ما نحن فیه نیست.

دویم: آنکه جمله فعلیه و فعل مضارع منفی به ما و لا باشد، و در این صورت با عائد ذکر او و ترک آن هر دو جایز است بی رجحانی با او چون قرائت این ذکر: «ان فاستقيما ولا تتبعان» به تخفیف نون که در این صورت [لا] از برای نفی است نه از برای نهی. چون نون تشبیه بنابراین قرائت در لفظ باقی است و آن با لای نهی جمع نمی‌شود بلکه حذف آن واجب است، پس کلام خبری و عطف آن بر امر جایز نخواهد بود و لامحاله باید او حال باشد به خلاف قرائت لاتبعان^۲ به تشدید نون چنانکه متواتر است که بنابراین لای نهی و نون علامت رفع محذوف و این نون شدید نون تأکید ثقیله و آن معطوف بر امری است که پیش از اوست. و شاعر گفته است:

۲. اصل وی: ندارند.

۱. در دت «است» ذکر نشده است.

أَقَادُوا مِنْ دَمِي وَتَوَعَّدُونِي وَكُنْتُ وَمَا يَنْهِنُنِي الْوَعِيدُ^۱

چه، کان تامه است و محتاج به خبری نیست و جمله «و ما ينهنني الوعيد» حال واقع شده با واو. و معنی چنین است که ایشان طلب قصاص و وعید می نمایند مرا و من بودم در حالتی که وعید کسی مانع من نمی شد از فعلی. و بعضی از نحّات کان را ناقصه و جمله ما ينهنني را خبر او و واو را زاید دانسته اند و گفته اند که فعل مضارع منفی به ما و لا هرگاه حال واقع شود واو در آن جایز نیست. و بدون واو حال می شود چون کریمه «وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ»^۲ که به این معنی است: «و ما نصنع حال کوننا غیر مؤمنین بالله»، و حاصل اینکه سبب عدم ایمان ما چیست. و لا تُؤمن جمله حالیه است بدون واو. و علت جواز امرین در این صورت این است که چون فعل مضارع منفی است از راه مضارعت مشابهت به حال مفرده دارد به یکی از دو وجهی که مذکور شد بنابر مشهور به وجه اول و بنابر قول بعضی از محققین به وجه ثانی. و این مشابهت مقتضی ترک واو است و از جهت منفی بودن مغایرت دارد با حال مفرده. چه، حال مفرده دلالت می کند بر حصول و منفی از آن حیث که منفی است دلالت دارد بر عدم حصول و این مغایرت موجب جواز دخول واو است.

و جهت تخصیص مضارع منفی به نفی به ما و لا، این است که مضارع منفی به لم و لما به معنی ماضی منفی است و حکم آن خواهد آمد. و مضارع منفی به لَنْ حال واقع نمی شود. چه، لَنْ حرف استقبال است و فعل مضارع را تخصیص می دهد به معنی استقبالی و از صلاحیت حالیت بیرون می برد. و بنای این حرف بر آن حرف غلطی است که پیش از این مذکور و از جمهور حکایت شد.

سیوم: جمله فعلیه که فعل در آن ماضی لفظی یا معنوی باشد. مراد از ماضی لفظی آن فعلی است که به صیغه ماضی بوده باشد خواه مثبت بوده باشد و خواه منفی به ما. [و مراد از ماضی معنوی مضارع منفی به لم و لما است چه لم و لما آن را به معنی ماضی منفی می برند. و در این صورت نیز ذکر واو و ترک آن هر دو جایز است، لیکن در ماضی

۱. شعر از مالک بن رقیه است.

۲. المائدة / ۸۴.

۳. اصل: ندارد. دت: دارد و با توجه به ضرورت آوردن آن، در نسخه اصل افتاده است. و در نسخه ی در ادامه آمده: چه، لم و لما هرگاه بر فعل مضارع داخل شوند الخ، که صحیحتر از دو نسخه دیگر است. (م)

مثبت مشروط است به آنکه با لفظ قد باشد لفظاً یا تقدیراً. چه، قد نزدیک می‌گرداند زمان ماضی را به زمان حال و صلاحیت حالیت به هم می‌رساند، و اگر نه زمان گذشته مناسبتی با حال ندارد و این نیز مبنی بر حرف مذکور است. و عمده در امثال این مقامات استقرا و تتبع کلام عرب است. ماضی مثبت چون کریمه «أَتَى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ»^۱ با واو. «أَوْجَأُؤُكُمْ خَصِرَتْ صُدُورُهُمْ»^۲ بدون واو به تقدیر قد. و ماضی منفی به ما چون «قَامَ زَيْدٌ وَمَا قَعَدَ عَمْرُو». و ماضی معنوی یعنی مضارع منفی به لم چون کریمه «أَتَى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ»^۳ با واو، و «فَأَنْقَلَبُوا بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْنَهُمْ سُوءٌ»^۴ بدون واو. و مضارع منفی به لم مانند کریمه «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ»^۵ با واو. و جهت مضارع منفی به لم بدون واو اگر چه مثالی در قرآن مجید و در کلام بلغا دیده نشد، لیکن قیاس مقتضی جواز اوست و علت جواز امرین در ماضی مثبت این است که دلالت بر حصول دارد و بر مقارنت نه، بنابر مشهور. و اول مقتضی عدم دخول واو است از جهت مشابَهت با حال مفرده.

و علت جواز امرین در ماضی منفی خواه منفی به ما باشد یا مضارعی باشد منفی به لم و لمّا، این است که دلالت بر مقارنت با زمان حال دارد نه حصول، بر عکس ماضی مثبت. پس از جهت اول مشابَهت با حال مفرده دارد و این مقتضی ترک واو است و از جهت ثانی مغایر است با او. و این باعث جواز دخول واو است اما دلالتش بر مقارنت در منفی به لمّا ظاهر است، چه لمّا دلالت دارد بر نفی ممتد مستمر از حین انتفا تا زمان تکلم، که زمان حال است. و منفی به لم و ما اگر چه موضوعند از برای نفی مطلق نه نفی مستمر، لیکن چون اصل در عدم استمرار است تا آنکه علت وجود به هم برسد، پس هرگاه آن نفی مقید به وقتی نباشد استمرار مفهوم می‌شود. و جهت این اصل آن است که استمرار عدم محتاج سببی نیست چنانچه اصل عدم، سببی نمی‌خواهد بلکه عدم سبب وجود از برای عدم و استمرار عدم کافی است، به خلاف استمرار و بقای حادث که آن

۱. آل عمران / ۴۰.

۲. النساء / ۹۰.

۳. مریم / ۲۰.

۴. آل عمران / ۱۷۴.

۵. البقرة / ۲۲۴.

محتاج به سببی است، چنانکه اصل حدوث محتاج سببی است.^۱ و اما عدم دلالتش بر حصول به علت آنکه مفروض این است که منفی است. و منفی من حیث هی، منافی حصول است.

چهارم: جمله اسمیه و مشهور در چنین حالتی جواز ترک واو است با اولویت دخول او، به اعتبار آنکه دلالت بر مقارنت دارد از راه استمرار و دلالت بر حصول ندارد، بلکه از او ثبوت مفهوم می شود و از جهت اول شبیه است با حال مفرده، و از جهت ثانی چون «کلمته فوه الی فی»، و مانند کریمه «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»^۲، و علت اولویت دخول، آنکه در چنین جمله ظاهر استیناف است پس زیادتی رابطه مناسب است.

و شیخ عبدالقاهر گفته: اگر مبتدا در جمله اسمیه ضمیر ذی الحال باشد چون «جاء زید و هو یسرع» یا «هو یسرع»، در این صورت دخول واو واجب است به علت آن ترک واو در جمل در صورتی است که او با جمله سابق به منزله کلام واحد باشد یا در حکم مفرد باشد در اینکه مقصود از آن اثبات حکم جدیدی نیست بلکه با ما قبل خود یک کلام است. و هرگاه مبتدا ضمیر ذی الحال باشد به منزله آن است که اسم ذی الحال بعینه اعاده شود. و با اعاده اسم ذی الحال احتمال آن نمی رود که با ما قبل یک کلام و از مجموع اثبات یک حکم مراد بوده باشد والا اعاده آن اسم در میانه لغو و بی فایده می شود. پس در صورت اعاده ضمیر نیز باید از جمله حالیه مقصود اثبات حکم جدیدی باشد، و چون مستقل است در افاده هرگاه حال، مربوط به ماقبل خود شود محتاج به رابطه زیاد خواهد بود. و بنابراین حرف، لازم می آید که اصل در هر جمله اسمیه که حال واقع شود با واو بوده باشد و بدون واو حال واقع نتواند شد مگر به تأویل مفرد. پس «کلمته فوه الی فی»، به تأویل کلمته مشافهاً، است. و نیز گفته که اگر مثل «علی کتفه سیف»، حال واقع شود ترک واو در آن شایع است چون شعر بشار، (شعر):

إِذَا أَنْكَرْتَنِي بَلَدَةً أَوْ نَكِرْتَهَا خَرَجْتُ مَعَ الْبَايِ عَلَى سَوَادٍ

و نیز او گفته که ترک واو نیکوست و جمله اسمیه حالیه به سبب دخول حرفی بر مبتدا

۱. دت: فاقِدِ «چنانکه اصل حدوث محتاج سببی است» است.

۲. البقرة / ۲۲.

که به سبب آن حرف ربطی او را به ذی الحال حاصل شود بی واو شایع است، چون
فرزدق :

فَقُلْتُ عَسَى أَنْ تُبْصِرَنِي كَأَنَّمَا بَنِي حَوَالِي الْأَسْوَدُ الْحَوَارِدُ

و گفته : اگر کَانَ بر بَنِي داخل نمی شد ترک واو از این جمله اسمیه حالیه یعنی « بنی
حوالی الاسود الحوارد »، نیکو نمی بود. و نیز گفته که ترک واو نیکوست از جمله اسمیه
که حال واقع شود بعد از حال مفرده چون قول ابن رومی :

وَاللَّهُ يُبْقِيكَ لَنَا سَالِمًا بُرْذَاكَ تَبْجِيلٌ وَتَعْظِيمٌ

که جمله بُرْذَاكَ تعظیم حال است از مفعول « یبقیک لنا سالماً »، و اگر سالماً پیش
نمی بود ترک واو در اینجا نیکو نبودی.

باب پنجم

در بیان احوال قصر

و قصر در لغت به معنی حبس است و در اصطلاح، تخصیص چیزی است به چیزی به طریق معهود که عن قریب دانسته خواهد شد. و قصر در میانه مبتدا و خبر می باشد به تخصیص مبتدا به خبر چون «انما زید قائم»، و تخصیص خبر به مبتدا چون انما قائم زید، و میان فعل و فاعل می باشد به تخصیص فعل به فاعل چون انما ضرب زید، که به معنی «ما ضرب الازید» است، و میان فاعل و مفعول به تخصیص فاعل به مفعول چون «ما ضرب الازیداً» است، و میان فاعل و مفعول به تخصیص فاعل به مفعول چون «انما ضرب زید عمرواً»، یا برعکس چون «انما ضرب عمرواً زید»، و میان دو مفعول باب اعطیت می باشد به تخصیص مفعول اول به ثانی چون «انما اعطیت زیداً درهما»، یا برعکس «انما اعطیت درهما زیداً»، و میان حال و ذی الحال به تخصیص ذی الحال به آن حال چون «انما جاء زید راکباً»، یا برعکس چون «انما جاء راکباً زید» و در حکم مفعول به است سایر مفاعیل.

(انواع قصر)

و قصر بر دو نوع است: حقیقی و اضافی.

قصر حقیقی، تخصیص چیزی است به چیزی به حسب حقیقت و نفس الامر، به این معنی که تجاوز به غیر نمی کند اصلاً. و این بر دو وجه است: یکی آنکه [حقیقۀ^۱] تجاوز به غیر اصلاً نکند، و این را قصر حقیقی تحقیقی می گویند. دوم: آنکه تجاوز کند به غیر فی الجمله ولیکن متکلم ادعای آن کند که آن غیر به منزله معدوم است. پس گویا که تجاوز به غیر اصلاً ننموده و این را قصر حقیقی ادعایی می گویند چون «ما فی الدار الازید»، هرگاه مراد متکلم آن بوده باشد که غیر زید احدی

۱. اصل وی: ندارند. دت و مر: دارند.

در دار نیست و در واقع احدی نیز در آن خانه باشد لیکن به اعتبار عدم اعتنا به شأن او، او را متکلم، داخل موجودات نمی‌داند.

و قصر اضافی، تخصیص چیزی است به چیزی نسبت به امری مخصوص از مغایرات مقصور علیه، به این معنی که این شیء مخصوص به آن شیء است و تجاوز نمی‌کند به آن مغایر مخصوص که او تجاوز به چیزی دیگر کند.

و هر یک از حقیقی و اضافی بر دو قسم است :

یکی : قصر موصوف بر صفت چون « انما زید قائم » که مخصوص تخصیص زید است به صفت قیام. و مراد از صفت در این مقام معنی است قائم به غیر نه نعت نحوی، و دیگری عکس آن چون « انما قام زید » که مقصود تخصیص قیام است به زید. پس قصر بر چهار نوع است :

اول : قصر موصوف بر صفت، قصر حقیقی. چون « ما زید الاکاتب »، هرگاه مقصود آن باشد که زید مخصوص است به همین صفت کتابت و صفت دیگر اصلاً ندارد. و این قسم نادر است، چه موقوف است بر احاطه متکلم به جمیع صفات ممکنه از برای آن موصوف تا آنکه اثبات صفتی و نفی ماعدای آن تواند از او کرد. و این مشکل است بلکه می‌توان گفتن محال است، چه صفات منفی نقایضی لامحاله دارند و نفی آن صفات با نفی نقایض ممکن نیست والا ارتفاع نقیضین لازم خواهد آمد. مگر آنکه گوئیم مراد از صفات منفی صفات وجودیه است.

دویم : قصر صفت بر موصوف حقیقی و این نوع شایع است چون « ما فی الدار الا زید » هرگاه مقصود این باشد که غیر زید اصلاً در دار نیست حقیقه یا ادعاءً.

سیوم : قصر موصوف بر صفت، قصر اضافی. چون « ما زید الاکاتب »، هرگاه مقصود این بوده باشد که زید مقصور است بر صفت کتابت، و صفت دیگر که شعر است مثلاً از او منفی است نه جمیع صفات دیگر.

چهارم : قصر صفت بر موصوف به عنوان اضافی چون « ما فی الدار الا زید »، هرگاه مقصود این بوده باشد که بودن در دار مخصوص است به زید و از برای عمرو نیست، نه اینکه از برای احدی غیر زید اصلاً نیست.

و در قصر حقیقی مطلقاً اعتقاد مخاطب منظور نیست بلکه هرگاه خالی از ذهن باشد

القای این کلام با او می شود و به این علت قصر قلب و افراد و تعیین در آن نمی باشد. و در قصر اضافی اعتقاد مخاطب منظور است و مقصود از این قصر یا ازاله اعتقاد غلطی است که مخاطب دارد و تحصیل اعتقاد صحیح جهت او یا رفع شکی که عارض او شده. پس قصر موصوف بر صفت از اضافی بر سه قسم است: قصر قلب و قصر افراد و قصر تعیین. چه، اگر اعتقاد مخاطب آن باشد که زید موصوف به صفت شعر است نه کتابت و در این اعتقاد غلط کرده باشد و در واقع زید موصوف به کتابت بوده باشد نه شعر، و جهت برگردانیدن او از آن اعتقاد فاسد به این اعتقاد حق گویی: «ما زید الاکاتب» این را قصر قلب می گویند به اعتبار آنکه کلام دلالت می کند بر عکس آنچه مخاطب گمان داشت. و اگر عقیده مخاطب آن باشد که زید هم شاعر و هم کاتب است و در واقع چنین نباشد بلکه همین کاتب باشد و بس، در این صورت هرگاه گویی: «ما زید الاکاتب» جهت ازاله اعتقاد غلط او، این ترکیب از باب قصر افراد است به اعتبار آنکه مخاطب اعتقاد اشتراک دو صفت در آن موصوف داشت و متکلم آن موصوف را تخصیص به یک صفت داده. و اگر مخاطب متردد باشد که زید آیا کاتب یا شاعر و در مقام استفسار بوده باشد، پس هرگاه گویی: «ما زید الاکاتب»، قصر ^{نفس} ~~چنین~~ است. چه، متعین نموده آن صفتی را که مخاطب شک در آن داشت.

و در قصر قلب و افراد مخاطب را دو عقیده است: یکی صادق و دیگری کاذب. چه، در قصر قلب مخاطب اعتقاد آن دارد که آن موصوف متصف به یک صفتی است و در این اعتقاد صادق است و اعتقاد آن نیز دارد که آن صفت غیر صفتی است که متکلم ذکر می کند و در این اعتقاد مخطی است و در قصر افراد نیز اعتقاد دارد که آن موصوف متصف به صفتی است فی الجمله نهایت آنکه عقیده اش آن است که موصوف به دو صفت است: یکی آنکه متکلم ذکر می کند و دیگری غیر آن، و در اعتقاد اول مصیب و در اعتقاد ثانی مخطی است. و در قصر تعیین مخاطب را اعتقاد صادقی و شکی است، چه اعتقاد اتصاف آن موصوف به یک صفتی دارد و در این اعتقاد مصیب است و تردد در این دارد که آن صفت آیا صفتی است که متکلم بیان می نماید یا صفتی دیگر بخصوص، غیر آن.

و قصر صفت بر موصوف اضافی نیز منقسم به قصر قلب و قصر افراد و قصر تعیین

است. پس اگر در واقع قیام مخصوص به زید باشد و از برای عمرو نباشد و عقیده مخاطب آن باشد که قیام مثلاً صفت عمرو است و بس نه زید، و جهت برگردانیدن او از این اعتقاد غلط به آن اعتقاد صواب گویی «انما القائم زید»، این قصر قلب است. و اگر به اعتقاد او عمرو یا زید شریک باشد در صفت قیام و خواهی غلط او را بیان نمایی و گویی: «زید هو القائم»، این قصر افراد است.

و اگر داند که زید و عمرو یکی از ایشان قائمند و بعینه نداند که کدام یکی است، پس هرگاه جهت تعیین آن موصوف گویی: «القائم زید»، این قصر تعیین خواهد بود.

و در قصر قلب و افراد در اینجا نیز مخاطب را دو عقیده است: یکی صادق و دیگری کاذب، و در قصر تعیین عقیده صادقی و شکی است چنانچه به مقایسه معلوم است. و از اینجا معلوم می شود معنی آنچه بعضی از محققین گفته اند که قصر افراد تخصیص چیزی است به چیزی نه چیزی دیگر. و قصر قلب، تخصیص چیزی است به چیزی به جای چیزی دیگر، اگر مخاطب معتقد عکس آن بوده باشد. و قصر تعیین تخصیص چیزی است به چیزی به جای چیزی دیگر هرگاه مساوی باشند آن دو چیز نزد مخاطب.

و صاحب مفتاح گفته که تخصیص چیزی به چیزی نه چیزی دیگر اگر اعتقاد مخاطب اشتراک باشد قصر افراد است. و اگر مخاطب متردد باشد آن قصر تعیین است. و تخصیص چیزی به چیزی به جای چیزی دیگر مخصوص به قصر قلب است. و این اظهر است از آنچه از بعضی از محققین حکایت شده. و در قصر موصوف بر صفت به طریق قصر افراد، شرط است عدم تنافی وصفین تا آنکه مخاطب تواند اعتقاد اشتراک آن دو صفت در یک موصوف نمود، و بعضی در قصر قلب موصوف بر صفت شرط دانسته اند تنافی وصفین را تا آنکه اثبات یکی دلیل بر انتفاءی دیگر باشد این اشتراط بی صورت است، چه ضرور نیست که انتفاءی صفت دیگر از همین کلامی که مفید قصر است مستفاد شود، چه ممکن است از قراین دیگر مفهوم شود.

و بیاید دانست که راه افاده قصر در کلام شش چیز است:

یکی: تقدیم ماحقه التأخیر، چنانچه در بحث تقدیم مسند و متعلقات فعل دانسته

شد.

دوم: تعریف مسند، چون «زید القائم»، در قصر موصوف بر صفت^۱، و در تعریف مسندالیه نیز بعضی قائل شده‌اند به افاده تخصیص او به همین مسند چون «القائم زید»، در قصر صفت بر موصوف^۲.

و جمهور اهل این فن در بیان ادوات قصر، تعریف مسند را ذکر ننموده‌اند، لیکن در بحث تعریف مسند تصریح به این معنی نموده‌اند، لهذا ما در این مقام ذکر آن نمودیم. سیوم: ضمیر فصل چون «القائم هو زید و زید هو القائم»، و در مثال ثانی قصر از دو جهت مستفاد است.

چهارم: عطف به لا و بَلّ در هر یک از قصر افراد و قلب و تعیین بنابر مشهور. و شیخ عبدالقاهر لا را مخصوص به قصر قلب دانسته و بل را تعمیم کرده. پس بنا بر مشهور در هر سه صورت گفته می‌شود: «زید شاعر لا کاتب» در قصر موصوف بر صفت، و «الشاعر زید لاعمر و»، در قصر صفت بر موصوف، و بنابر مذهب شیخ عبدالقاهر در خصوص قصر قلب این [دو مثال گفته می‌شود]^۳. و اجمالاً در هر سه صورت گفته می‌شود: «زید کاتب بل شاعر» و «ما زید کاتباً بل شاعر»، در قصر موصوف بر صفت، و «زید شاعر بل عمرو» و «ما زید شاعراً بل عمرو» در قصر صفت بر موصوف.

و استفاده قصر از بل [در کلام مثبت]^۴ مبنی است بر مذهب ابن حاجب که گفته: بل مفید نفی حکم از معطوف علیه است و قصر افراد و قلب و تعیین هر سه در او جاری است، و بنابر مذهب جمهور که گفته‌اند ما قبل بل در حکم مسکوت عنه است قصر فهمیده نخواهد شد. و در کلام منفی نیز بنابر مذهب جمهور که گفته‌اند مفید ثبوت حکم است از برای تابع یا سکوت از متبوع. و بنا بر مذهب میرد نیز که گفته: مفید نفی حکم از تابع است با سکوت از متبوع، قصر فهمیده نمی‌شود.

بلی، بنابر مذهب ابن مالک که آن مفید ثبوت حکم است از برای تابع مفید قصر است. و ظاهر آن است که مخصوص به قصر افراد بوده باشد. و «ما جاءنی زید بل

۱. دت: در ر.ک: خبر صفت بر موصوف، ی: قصر موصوف بر صفت.

۲. دت: فاقد عبارت «در تعریف مسندالیه الخ». ی: ندارد.

۳. اصل: ندارد. دت و مر: دارند.

۴. اصل: ندارد. دت و مر: دارند.

عمرو»، در مقامی گفته شود که به اعتقاد مخاطب جثیت از زید و عمرو هر دو منتفی باشد.

و ظاهر کلام صاحب تلخیص مفتاح آن است که از حروف عاطفه همین لا و بل مفید قصر باشند، لیکن صاحب مفتاح و ایضاح در باب عطف بر مسندالیه تصریح نموده اند که لکن، نیز مفید قصر است لیکن قصر قلب. و ما «جاءنی زید لکن عمرو»، در وقتی گفته می شود که عقیده مخاطب آن بوده باشد که زید آمد نه عمرو. و ظاهر کلام نحات آن است که مخصوص به قصر افراد باشد و «ما جاءنی زید لکن عمرو» در مقامی گفته شود که به اعتقاد مخاطب زید و عمرو هیچ یک نیامده باشند، پس معتقد اشتراک زید است با عمرو در این صفت منفیه.

پنجم: نفی و استثنا چون «ما زید الا شاعر»، در قصر موصوف بر صفت، و «ما شاعر الا زید»، در عکس آن به یکی از وجوه ثلاثه قصر. و قاعده در این طریقه آن است که مقصور علیه بعد از ادات استثنا و با ادات مؤخر از مقصور شود، و نادراً مقدم بر مقصور می شود به شرط آنکه در یلی ادات استثنا و با آن مقدم شود چون «ما ضرب الاعمرؤاً زید»، در قصر فاعل بر مفعول، و در اصل «ما ضرب زید الاعمرؤاً» بوده، و جایز نیست که الا هم مقدم و گفته شود: «ما ضرب عمرواً الا زید»، چه در این صورت عکس مقصود که قصر مفعول است بر فاعل مستفاد می شود. و در قصر مفعول بر فاعل می گویی نادراً: «ما ضرب الا زید عمروا»، به تقدیم مقصور علیه با الا و در اصل «ما ضرب عمرواً الا زید» بوده و جایز نیست در تمثیل گفته شود: «ما ضرب زید الاعمرؤاً» به تقدیم مقصور علیه بدون الا، چه عکس مقصود یعنی قصر فاعل بر مفعول فهمیده خواهد شد.

و بعضی از نحات تقدیم مقصور علیه را با ادات استثنا هم تجویز ننموده اند و وجه افاده حصر در این طریقه ظاهر است. چه، مستثنی باید از جنس مستثنی منه و بر همان وصف باشد از فاعلیت و مفعولیت و حالیت و امثال آنها از سایر متعلقات فعل. پس هرگاه نفی تعلق گیرد به جمیع افراد مستثنی منه و یک فرد استثنا شود این فرد مثبت و با نفی، افراد بر نفی خود باقی خواهند بود. و از آن جمله فردی است که محل نزاع است و در قصر اضافی مقصود بالذات نفی همان فرد است، و در قصر حقیقی نفع جمیع مابقی

مقصود است بالذات، و لفظ غَيْر، چون اِلَّا بعد از نفی مفید قصر است. و بر این قیاس سیوئ و امثال آن.

ششم: اِنَّمَا چون «انما زید قائم»، در قصر موصوف بر صفت، و «انما قائم زید» در عکس آن. و وجه ثلاثه قصر در این نیز جاری است بنابر مشهور. و شیخ عبدالقاهر قصر افراد و تعیین را در اِنَّمَا جاری ندانسته. و علت افاده قصر در اِنَّمَا این است که آن متضمن معنی نفی و استثناست و «انما زید قائم» به منزله «ما زید الا قائم» است.

و دلیل بر این، سه چیز است: [یکی] ^۱ آنچه مفسرین در کریمه «اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمِیْتَةَ»^۲، به نصب میته گفته‌اند که به این معنی است که: «ما حرم علیکم الا المیته»، و گفته‌اند که این قرائت مطابق است با قرائت رفع میته. و تفصیل این اجمال آنکه در قرائت مشهور، حَرَّمَ به صیغه [معلوم]^۳ و المیته منصوب واقع شده، و در بعضی از قرائت حَرَّمَ به صیغه معلوم و المیته به رفع خوانده شده، و بنابر قرائت نصب، ما در اِنَّمَا، لامحه^۴ کافی خواهد بود و المیته منصوب است بر مفعولیت حرم، چه اگر ما موصوله و اسم ان باشد لازم می‌آید که ان بی‌خبر بماند و در صله نیز عاید به موصول نباشد بلکه کلام بی‌معنا خواهد شد. و هرگاه تفسیر کرده باشند انما را که مرکب است از اِنَّ و ما کافی که عبارت است از اِنَّمایی که حرف ما در آن است، به ما و الا ثابت می‌شود که انما متضمن معنی ما و الاست و مطابق شود با قرائت رفع المیته، چه بنابر این قرائت، ما، در انما المیته، موصوله و عائدش در صله محذوف است و المیته به رفع، خبر اِنَّ است و معنی چنین است که «ان الذی حرمه الله علیکم المیته» و به اعتبار تعریف خبر، مفید قصر اوست بر مسندالیه. و در این آیه کریمه قرائتی دیگر شده و آن عبارت است از حُرِّمَ به صیغه مجهول و المیته به رفع به نیابت فاعل، و بنابر این از ما نحن فیه نیست.

و دلیل دوم قول نحات است که گفته‌اند: اِنَّمَا افاده می‌کند اثبات آن چیزی را که بعد از آن واقع است و نفی ما سوای آن را. اما در قصر موصوف بر صفت چون «انما زید قائم» برای اثبات قیام زید است و نفی ما عدای آن از قعود و امثال آن. و اما در قصر صفت بر

۲. النحل / ۱۱۵.

۱. اصل: ندارد.

۴. مر: لامحاله.

۳. اصل: ندارد.

موصوف چون «انما یقوم زید»، پس آن از برای اثبات قیام زید و نفی ما عدای اوست از قیام عمرو و بکر و اشباه ایشان.

و دلیل سیوم این است که جایز نیست^۱ [انفصال]^۲ ضمیری که فاعل، فعلی است که بعد از آن واقع است چون «انما یقوم انا» چنانکه جایز است «ما یقوم الا انا». و فرزدق گفته در مدح خود:

أَنَا الذَّائِدُ الْخَامِي الذُّمَّارُ وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي

یعنی: منم آن کسی که دفع ضرر می‌کند از خویشان و منم نگاهدارنده عرض ایشان و دفع نمی‌کند از حَسَبَهای ایشان عیبی را مگر من یا کسی که شبیه من بوده باشد. و انا که فاعل یدافع است منفصل شده. و در علم نحو مقرر است که انفصال ضمیر فاعل از فعل جایز نیست مگر در صورت تعذر اتصال. و از وجوه تعذری که در آن علم محصور است مانند تقدیم ضمیر بر عامل و فصل میان ضمیر و عامل جهت غرضی و اشباه آنها در اینجا می‌چیک متحقق نیست و علاجی نیست مگر آنکه^۳ تقدیر کنیم که در اصل «ما یقوم الا انا»، بوده و ضمیر منفصل بوده جهت تحقق فصل الا برای غرض افاده حصر.

و بعضی دلیلی دیگر نیز گفته‌اند برای تضمن انما معنی ما و الا را. و خلاصه آن این است که صفتی که بعد از انما باشد عمل از وی صادر می‌شود و «انما قائم ابوک» می‌گویند. و در علم نحو مقرر است که صفت تا معتمد بر چیزی نبوده باشد عمل نمی‌کند و چیزهایی که صفت بر آنها اعتماد می‌تواند کرد مانند: حرف نفی و استفهام و مبتدا و ذی الحال و امثال آنها چند چیز است محصور در آن علم که از آنها هیچ یک در اینجا ممکن نیست مگر آنکه تقدیر کنیم که در اصل «ما قائم الا ابوک» بوده و به اعتبار اعتماد بر معنی نفی عمل کرده.

و از علی بن عیسی که از اکابر علمای نحو است در باب تضمن انما معنی ما و الا را، حرف مناسبی منقول است که حاصلش این است که چون انما مرکب است از اِنَّ که ادوات تأکید حکم و مای زایدۀ کافه که آن نیز از ادوات تأکید است، پس باید که مفید قصر

۲. اصل: ندارد. ی و مر: دارند.

۱. اصل، ی و مر: جایز است.

۳. اصل، ی: ندارد. دت: دارد.

بوده باشد، چه قصر نیز تأکیدی است بر تأکید. چه، هرگاه گفته شود: «جاء زید لا عمرو» و افاده اثبات جثیت از برای زید می‌کند و این تأکید اصل جثیت است، چه مفروض این است که جثیت مسلم الثبوت است پیش از ذکر آن میان متکلم و مخاطب. و لا عمرو به اعتبار آنکه ضمناً افاده می‌کند ثبوت جثیت را از برای زید تأکید دیگر است. و آنچه او ذکر کرده وجه مناسبی است از برای تضمن معنی ما و الا، نه اینکه علت مطرّد بوده باشد، چه بسیار است که چند تأکید در کلام متحقق است و اتفاقاً مفید قصر نیست چون «والله انّ زیداً لقائم».

و از بعضی از ارباب اصول منقول است که ایشان افاده قصر را در انما از این راه دانسته‌اند که انّ از برای اثبات و ما از برای نفی است و جایز نیست که افاده اثبات و نفی هر دو به ما بعد تعلق گیرد و الا نقیضین لازم می‌آید. پس باید که اثبات تعلق به ما بعد و نفی تعلق به ما سوای ما بعد گیرد یا برعکس، و صورت عکس اتفاق باطل است، پس اول متعین است و معنی قصر همان است. و این قول ضعیف است از دو جهت:

یکی: آنکه دخول انّ بر اسم واجب است پس بر ماء نافیه که حرف است چون تواند داخل شد.

دوم: آنکه به اجماع نحّات ماء نافیه عمل نمی‌کند مگر نفی ما بعد خود را، و بهترین مواقع انما، موضعی است که مقصود از قصر تعریض به جمع بوده باشد چون کریمه «انما یَتَذَكَّرُ اُولُوا الْاَلْبَابِ»^۱ که مراد از تخصیص تذکر به صاحبان عقول، تعریض به مشرکین است و اشاره به آن است که ایشان از غایت جهل به منزلّه حیوانات غیر ذی عقلند و طمع تأمل و عاقبت اندیشی از قبیل توقع نظر از حیوانات است. و در این طریقه، قاعده آن است که مقصور علیه مؤخر از مقصور باشد و تقدیم او اصلاً جایز نیست و الا قلب معنی مقصود لازم می‌آید. پس در قصر فاعل بر مفعول البته باید گفته شود «انما ضرب زید عمرواً»، و «انما ضرب عمرواً زید» [جایز نیست]^۲، چه از او قصر مفعول بر فاعل فهمیده می‌شود که عکس مقصود است و در نفی و استثنا که بنابر ندرت جایز است تقدیم مقصور علیه جهتش آن است که در آنجا الا قرینه است بر اینکه آنچه در یلی

اوست مقصور علیه است و مقصود ملتبس به غیر مقصود نمی شود. و به این اعتبار بدون الا تقدیمش جایز نیست چنانکه مذکور شد.

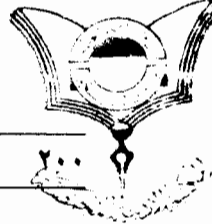
و ادوات قصر همه شریکند در افاده قصر و تفاوت میانه آنها از چند جهت است : یکی آنکه تقدیم ما حقه التأخیر و تعریف و ضمیر فصل دلالت ایشان بر قصر از راه [مفهوم] کلام است به این معنی که ذوق سلیم هرگاه تأمل در چنین کلامی کند قصر را از او می یابد هر چند که اصطلاح واضح لغت و بلغا را در آن باب نداند و باقی دلالتشان به حسب وضع است، و معرفت وضع از تتبع کلام بلغا مستفاد است. چه، آنها را واضح وضع نموده از برای معانی چند که مفید قصرند.

دویم : آنکه در طریق عطف، اصل آن است که تصریح به مثبت و منفی هر دو بشود چون امثله مذکوره و ترک تصریح به هر دو جایز نیست مگر در صورتی که تصریح به آنها موجب اطناب در کلام باشد که در این صورت یکی را به عنوان کنایه باید بیان نمود. مثلاً هرگاه معتقد مخاطب آن باشد که زید متصف به ده صفت است و در واقع از آن صفات جز یکی در او نباشد. در این صورت اگر بعد از اثبات این صفت نفی باقی صفات صریحاً نماید و هر یک را متعلق نفی گرداند کلام به طول بی فایده می انجامد. پس به جای نفی همه لاغیر کافی است و قرینه، اعتقاد مخاطب است. مثلاً هرگاه مخاطب گوید : « زید يعلم اللغة والصرف والنحو والمنطق وذا وذا وذا »، در این صورت باید گفته شود جهت رد او : « زید يعلم النحو لاغیر » و در ما بقی ادوات مثبت می شود^۲ و منفی صریحاً مذکور نمی شود مگر جهت تأکید.

سیوم : آنکه نفی به لاء عاطفه با نفی و استثنا جمع نمی شود، خواه استثنا به لفظ الا باشد یا غیر و سیوی و امثال آن. و نمی توان گفت : « ما زید الا قائما لاقاعدا » و « ما يقوم الا زید لاعمر »، چه شرط منفی به لا آن است که پیشتر به یکی از ادوات نفی به آن متعلق نباشد. و موضوع است از برای آنکه نفی کند از معطوف حکمی را که از برای معطوف علیه ثابت است، و این شرط در نفی و استثنا منتفی است به اعتبار آنکه در « ما زید الا

۱. اصل : ندارد. ی و دت : دارند.

۲. دت : ندارد. ی : دارد. مر : تصریح به همان مثبت می شود.



قائما « صفت قعود از زید منتفی شده به سبب ما، پس بعد از ولاقاعد اگر گفته شود لازم می آید که به لانی شده باشد چیزی که پیشتر منفی بود و با انما^۱ و تعریف و ضمیر فصل و تقدیم نفی به لاجهت تأکید گفته می شود چون «انما انا تمیمی و لاقیسی»، و «زیدا ضربت لاعمروا»، و «زید القائم و لیس بقاعد»، و «زید هو القائم لا القاعد». چه، نفی در اینها مصرح نیست.

پس گویا منفی به لای عاطفه پیشتر منفی نبوده لیکن اگر آن وصف فی نفسه مخصوص به همین موصوف مذکور بوده باشد، در این صورت نفی به لای عاطفه بعد از انما ناخوش است چنانکه شیخ عبدالقاهر گفته در کریمه «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ»^۲ ناخوش است گفتن «لا الذين لا يسمعون»، چه استجابت یعنی قبول دعوت در واقع مخصوص به جمعی که آن دعوت را شنیده باشند و هر ذی عقلی آن را می داند. و سکاکی گفته که در این صورت این اجتماع جایز نیست. و پوشیده نیست که در این صورت کراهت اجتماع یا عدم جواز آن خصوصیتی به انما ندارد بلکه در صورت تقدیم و تعریف و ضمیر فصل نیز جاری است هر چند که دلالت آنها بر قصر در قوت^۳ انمایی است، چنانکه عن قریب دانسته می شود.

چهارم: آنکه از انما و تقدیم ما حقه التأخیر و ضمیر فصل و تعریف نفی و اثبات هر دو با هم دفعه فهمیده می شود، به خلاف طریق عطف و ما و الا که نفی در آنها از کلمه (ای) و اثبات از کلمه ای دیگر فهمیده می شود.

پنجم: که انما از باقی ادوات قصر اقوی است. چه، از آن در ابتدای کلام، قصر مستفاد می شود.

باب ششم

در بیان احوال فصل و وصل

وصل، عطف جمله‌ای بر جمله دیگر و فصل، ترک آن عطف است. بیاید دانست که عطف جمله بر جمله مشروط است به شرایط چند که بعضی شرط صحت عطف و بعضی شرط حسن و قبول اوست. و تفصیل این اجمال آنکه جمله هرگاه بعد از جمله دیگر واقع شود جمله اولی محل از اعراب دارد یا نه؟ و در قسم اول مقصود تشریک ثانیه با اولی در آن حکم اعراب هست یا نه؟ پس هرگاه اولی در محل اعراب و مقصود تشریک ثانیه با اولی در آن اعراب نیز باشد، در این صورت عطف ثانیه بر اولی^۱ لازم است به ادوات عطفی که مفید تشریکند یعنی واو و فا و ثم و حتی، چنانکه در عطف مفرد به مفردی است که مفرد اول اعرابی داشته و مقصود تشریک ثانیه با اول باشد به این معنی که اگر مقصود همین محض تشریک و اجتماع در آن حکم اعرابی است بی اراده تعقیب و تراخی و ترتیب اجزای معطوف علیه، عطف به واو مناسب است؛ و اگر با آن مقصود تعقیب بلا مهلت بوده باشد عطف به فا؛ و اگر با مهلت و تراخی به ثم؛ و اگر مقصود ترتیب اجزای معطوف علیه از اعلیٰ به ادنیٰ یا بر عکس بوده باشد به حتی؛ چنانکه در بحث عطف بر مسندالیه مذکور شد. چه، جمله که در محل اعراب باشد در حکم مفرد است به اعتبار آنکه اصل در اعراب مفرد است و جمله که در محل اعراب باشد به تأویل اوست، مثلاً «قائم ابوه» و «زید ابوه قائم» به تأویل قائم الاب است که مفرد مضاف است. پس هر چه در عطف مفردات بر یکدیگر به یکی از این حروف شرط است بعینه در عطف جمل نیز شرط است. و با تحقق شرط مذکور عطف جمله بر جمله جایز است، لیکن هرگاه حرف عطف واو باشد جهت حسن عطف شرط

۱. دت؟ ندارد. ی و مر: دارند.

است جهت جامعه، و مناسبت میان مضمون این دو جمله چون «زید یکتب و یشر» که میانه شعر و کتابت مناسبتی هست چه آن انشاء کلام نثر و این انشاء کلام نظم است. و «زید یعطی و یمنع» که میانه عطا و منع جهت جامعه هست که آن تضاد است به خلاف «زید یکتب و یمنع» و «زید یشر و یعطی» که میانه انشاء کلام نثر و عدم بخشش و میانه انشاء کلام نظم و بخشش چون مناسبت نیست این عطف ناخوش و غیر مقبول است هر چند که جمله اولی در این دو مثال در محل رفع است بر خبریت. و مقصود تشریک ثانیه با آن در این خبریت نیز هست. و از این جهت گفته اند که عطف کرم ابی الحسین بر تلخی فراق^۱ در این شعر ابی تمام که گفته :

لَا وَالَّذِي هُوَ عَالِمٌ إِنَّ التَّوَى صَبْرٌ وَإِنَّ أَبَا الْحُسَيْنِ كَرِيمٌ

و مقصود او از لا، نفی آن چیزی است که حبیبه او ادعا می نمود بر او که محبت و عشق تو زایل شده چنانکه از ابیات سابقه معلوم می شود و توی به معنی فراق و صبر بر وزن کتف به معنی مرارت و تلخی است. و در عطف به فا و ثم و حتی این جهت جامعه شرط حسن و قبول نیست بلکه آن معانی که از ایشان مقصود است و مذکور شد اگر متحقق است عطف جایز و حسن است و الا در اصل جایز نیست. و «زید یشر ثم یمنع» و «یکتب فیعطی» بر تقدیر تحقق آن معانی حسن و مقبول است و اگر جمله اولی را محلی از اعراب بوده باشد لیکن مقصود تشریک ثانیه^۲ با او در این حکم اعرابی نبوده باشد در این صورت فصل لازم است و الا خلاف مقصود مفهوم می شود چون کریمه: «وَ إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ، اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ»^۳ که جمله سابق، یعنی انا معکم در محل نصب است بر مفعولیت قالوا. پس اگر جمله ثانیه یعنی «اللّه یستهزئ بهم»، معطوف بر آن باشد چنان فهمیده می شود که آن هم مفعول قالوا باشد، و حال آنکه آن مقصود نیست و معطوف بر «انما نحن مستهزؤن» نشده به اعتبار آنکه آن بیان انا معکم و در حکم اوست.

و در قسم دوم یعنی آنکه اول را محلی از اعراب نباشد عطف به واو جایز نیست

۱. مر: بر تلخی فراق نیکو نیست در ...

۲. مر: جمله ثانیه.

۳. البقرة / ۱۴ و ۱۵.

مگر به شرایطی که خواهد آمد، چه واو موضوع است از برای اصل تشریک در حکمی به خلاف غیر واو از حروف عاطفه که مفید معانی دیگرند با تشریک. و تفصیل این اجمال آنکه حتی ولای عاطفه در عطف جمل و در مفردات واقع نمی شوند.

و اما و او و ام و بل در عطف جُمَل مفید همان معنی اند که در عطف مفردات است. و او در کریمه: «كَلَّمَحِ الْبَصَرَ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ»^۱ و «مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيدُونَ»^۲ از برای عطف نیست بلکه به معنی بل اضرائی است لیکن بل گاه در عطف جمل برای تدارک غلط نمی باشد بلکه از برای محض انتقال از کلامی به کلامی دیگر اهم و اولی می باشد بی آنکه اول را در حکم مسکوت عنه کند چون کریمه «بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ»^۳، و فا و ثم در عطف جمل نیز افاده می کنند حصول مضمون جمله ثانیه را عقب اولی بی تراخی یا با تراخی چنانکه در مفردات، لیکن فا، گاه مفید آن است که جمله معطوف مترتب است در ذکر بر جمله معطوف علیه بی قصد تعقیب چون کریمه «اُدْخُلُوا ابْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ»^۴ و از این باب است عطف مفصل بر مجمل در کریمه «وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ اِنَّ ابْنِي مِنْ اَهْلِي»^۵، «وَكَمْ مِنْ قَوْيَةٍ اَهْلَكْنَاهَا فَجَاءََهَا نَأْسًا بَنَاتًا»^۶ چه، مقام موضع تفصیل بعد از اجمال است. و گاه افاده سببیت معطوف علیه از برای معطوف می کند چون «شتم زید فغضب عمرو». و ثم گاه برای محض افاده استبعاد وقوع معطوف بعد از تحقق معطوف علیه و عدم مناسبت این با آن می باشد و در قرآن مجید به این معنی بسیار آمده چون کریمه «ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ»^۷ که مقصود از ثم این است که بسیار بعید است شریک از برای کسی قرار دادن که او خالق آسمانها و زمینهاست، و گاه برای افاده بُعد مرتبه معطوف از مرتبه معطوف علیه می باشد و این نیز در کلام مجید زیاده از حد حصر است چون کریمه «ثُمَّ اَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا اٰخَرَ»^۸ و «ثُمَّ اَسْتَوٰى اِلَى السَّمَاءِ، فَسَوَّيْنٰهُنَّ سَبْعَ سَمَوٰتٍ»^۹. و گاه مفید محض ترتب و تدرج یعنی از درجه به درجه بالاتر از آن

۱. النحل / ۷۷.

۲. الصافات / ۱۴۷.

۳. الزمر / ۷۲.

۴. النمل / ۶۶.

۵. الاعراف / ۴.

۶. هود / ۴۵.

۷. المؤمنون / ۱۴.

۸. الانعام / ۱.

۹. البقرة / ۲۹.

رفتن است چون کریمه «وَمَا أَذْرِيكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَذْرِيكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ»^۱ و شاعر گفته :

إِنَّ مَنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ

پس اگر مقصود ربط جمله ثانیه به جمله اولی به یکی از معانی ادوات عطف مذکوره بوده باشد در این صورت عطف لازم است به همان حرفی که مفید همان معنی است. مثلاً هرگاه مقصود این باشد که بیان شود که خروج عمرو بعد از خروج زید بی فاصله بود یا با فاصله و تراخی زمان، می‌گویی: «دخل زید فخرج عمرو»، یا «ثم خرج عمرو». یا عطف به فا و ثم هر چند اول محل اعرابی ندارد و اگر مقصود ارتباط جمله ثانیه به جمله اولی به حسب معنی از معانی مذکوره نبوده باشد، در این صورت، اگر جمله اولی را زیاده بر مضمون جمله، حکمی غیر از اعراب بوده باشد که مقصود اعطای آن حکم به جمله ثانیه نبوده باشد در این وقت فصل لازم است، چه از وصل، تشریک در آن حکم لازم می‌آید و این خلاف مقصود است چون کریمه «وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ»^۲، که الله یستهزئ بهم عطف نشده بر قالوا به علت آنکه مضمون قالوا انا معکم مخصوص است به حالت خلوت ایشان با رؤسای خود. چه، قالوا جزای شرط است و به اعتبار مفهوم شرط مفید اختصاص صدور این فعل است از منافقین به حال وقت خلوت ایشان با رؤسای خود.

و بعضی گفته‌اند که علت این اختصاص آن است که اذا خلوا ظرف است از برای قالوا و تقدیم ظرف مفید حصر است چنانکه در بحث متعلقات فعل دانسته شد. پس چنین فهمیده می‌شود که صدور این قول از منافقین مخصوص به وقت خلوت باشد. و بر هر تقدیر اگر چنانچه الله یستهزئ بهم، معطوف باشد بر قالوا، جزای آن شرط یا مقید به قید ظرف می‌شد و فهمیده می‌شد اختصاص استهزای حق - سبحانه و تعالی - با ایشان به وقت خلوت ایشان و این خلاف مقصود است. و در این آیه کریمه حکم غیر اعرابی که جمله اولی دارد و مقصود اعطای آن به ثانیه نیست آن اختصاص به حال خلوت است. و اگر جمله اولی را چنین حکمی نباشد خواه در اصل او را زاید بر مضمون جمله حکمی

نباشد یا باشد لیکن اعطای آن حکم به ثانیه مقصود باشد، در این صورت هر یک از فصل و وصل مشروطند به شرطی.

(حالات فصل و وصل)

و مفصل این اجمال آنکه چنین دو جمله را که محل از اعراب نداشته باشد و جمله اولی را نیز حکمی نبوده باشد که مقصود اعطای آن به ثانیه نباشد، شش حالت می باشد:

اول: کمال انقطاع بدون ایهام خلاف مقصود بر تقدیر فصل و عدم عطف جمله ثانیه بر اولی.

دوم: کمال اتصال.

سیوم: شبه کمال انقطاع.

چهارم: شبه کمال اتصال.

پنجم: کمال اتصال با ایهام خلاف مقصود بر تقدیر فصل.

ششم: توسط میان کمال اتصال و کمال انقطاع.

و در چهار صورت اول، فصل لازم است. چه، در وصل مناسبتی یا مغایرتی معتبر است تا آنکه از جهت مغایرت محتاج به رابطه بوده باشد و از جهت مناسبت ربط مناسب باشد. و در اول و ثالث مناسبت میان دو جمله متفی است و در صورت دوم و چهارم مغایرت نیست، و در دو صورت آخر وصل لازم است، در اول به سبب دفع توهّم خلاف مقصود و در ثانی به اعتبار تحقق نوع مناسبتی با قدر مغایرتی و احوالات این شش صورت در ذیل شش فصل مفصل می گردد:

فصل اول

در کمال انقطاع

و منشأ آن سه چیز است

یکی: اختلاف آن دو جمله در خبریت و انشائیت لفظاً و معناً به این معنی که یکی خبری است به حسب لفظ و معنی هر دو، و دیگری انشایی است بدین دستور چون مقول قول راند یعنی «اُزسوا نزاولها» در این قول شاعر که حکایت از قول او کرده و گفته:

وَقَالَ زَائِدُهُمْ اُزْسُوا نَزَاوِلَهَا فَكُلُّ حَنْفٍ اَمْرٍ يَجْرِي بِمِقْدَارٍ^۱

چه جمله اولی یعنی اُزْسُوا، در قول رائد در محل اعراب نیست اگر چه در قول شاعر یعنی « و قال زائدهم ارسوا نزاولها » در محل نصب است بر مفعولیت قال، و امر است لفظاً و معنأً هر دو. و جمله ثانیه یعنی نزاولها خبر است به دستور، و لهذا رائد این را بر آن عطف ننموده بود و شاعر را در وقت حکایت قول رائد عطف نزاولها بر ارسوا جایز است، چه جمله اولی در قول او محل اعراب دارد و مقصود شاعر تشریک ثانیه با او در این حکم اعرابی هست. و دانسته شد که در این وقت عطف لازم است و مشروط به شرطی دیگر نیست، و از اینجا معلوم می شود که چنین دو جمله که اولی در محل اعراب و مقصود تشریک ثانیه با اولی باشد اگر از باب حکایت قول دیگری نبوده باشد عطف لازم است چون « زید ابوه قائم و اخوه قاعد ». و اگر این دو جمله از باب حکایت گفته شوند در این صورت عطف لازم نیست بلکه فصل و وصل هر دو جایز است، وصل نظر به قول حاکی و فصل نظر به قول محکی.

دویم : اختلاف آن دو جمله در خبریت و انشائیت معنی و بس با اتفاق در لفظ چون « مات زید رحمه الله »، که هر دو به حسب لفظ اگر چه خبرند لیکن اولی به حسب معنی نیز خبر است و ثانی به حسب معنی دعا و انشاست. و مشهور بین الجمهور آن است که در صورت اختلاف معنوی بین الجملتین عطف جایز نیست هر چند که در لفظ متفق باشند در خبریت و انشائیت. و صاحب کشاف گفته که جایز است عطف انشا بر خبر بی آنکه خبر به معنی انشا یا انشا به معنی خبر بوده باشد. و در تفسیر کریمه « فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا^۲ »، گفته که مقصود عطف امر یعنی بَشِّرِ نیست تا آنکه باید در معطوف علیه مجانسی داشته باشد بلکه مقصود عطف جمله صفت ثواب مؤمنین است بر جمله وصف عقاب کافرین، چنانکه می گوید : « زید يعاقب بالقيد و الازهاق و بشر عمروا بالعفروالاطلاق ».

و جمهور گفته اند که بَشِّرِ در این کریمه معطوف است بر محذوفی که ما قبل دلالت بر

۱. شعر از قصیده ای از اخطل (غیاث بن الغوث التغلبی) است.

۲. البقرة / ۲۴ و ۲۵.

آن دارد و تقدیر چنین است که «فانذرهم وبشّر الذین آمنوا». و صاحب مفتاح گفته که او معطوف است بر لفظ قُلْ که پیش از «یا ایّها الناس اغیبُوا»^۱ مقدر است و گفته: گویا آن حضرت مأمور بود به اینکه معنی این کلام را به ایشان برساند.

سیوم: عدم وجود جهت جامعه میان این دو جمله هر چند که متفق باشند در خبریت و انشائیت لفظاً و معنأً، و جامع میان این دو جمله به اعتبار مسندالیه و مسند هر دو معتبر است چون «زید یکتب و یشرع» و «زید شاعر [و عمرو کاتب]»^۲. و اگر در مسندالیه جملتین جهت جامعه باشد نه در مسند یا برعکس چون «زید طویل و عمرو نائم»، «و العلم حسن و وجه زید قبیح» وصل جایز نیست.

و مراد از جامع امری است که به سبب آن، مضمون آن دو جمله نزد قوت مفکره حاضر شوند با هم و حضور هر یک نزد او مستلزم حضور دیگری باشد، و شرح تفصیل انواع جامع بین الجملتین محتاج به تمهید مقدمه‌ای است.

باید دانست که آدمی را ده قوت و حس است، پنج ظاهری و پنج باطنی. و ظاهره عبارتند از: قوت باصره و سامعه و ذایقه و شامه و لامسه و باطنه حس مشترکند. و خیال و قوت مفکره و عقل و وهم. سامعه قوتی است مرتب در عصبی مفروش بر سطح باطن گوش که به سبب آن آواها شنیده می‌شود. و باصره قوتی است مرتب در دو عصب مجوّف که به یکدیگر می‌رسند و از هم می‌گذرند و به چشمها می‌روند و به وسیله آن دیده می‌شوند مبصرات. و ذایقه قوتی است منتشر در عصبی که مفروش است بر جرم زبان و به سبب آن ادراک مطعومات تحقق می‌یابد. و لامسه قوتی است منتشر در جمیع اجزاء بدن که به وسیله آن ملموسات مدرک می‌شوند. و تفصیل مدرکات هر یک از این قوا در جای خود مذکور و به حسب تجربه و عادات معلوم و مشهورند. و حس مشترک قوتی است در محل تلاقی آن دو عصبی که محل نور باصره‌اند و در آن حاصل می‌شود صور مدرکات حواس ظاهره و از آنجا به خزانه خیال می‌روند. و خیال قوتی است که جمع می‌شوند در آن صور محسوسات که از طریق حواس خمس به حس مشترک رسیده بودند و باقی می‌مانند در آن بعد از غیبت از حس مشترک. و مفکره قوتی است که

کار او ترکیب و تفصیل میان صوری است که در خزانه خیال است و معانی جزئی که وهم درک نموده، مثلاً گاه هست که آدمی خیال می‌کند صورتی به صورت پلنگ و سرفیل و دست آدمی و چنگال شیر و بال غراب و رنگ حنا و قد کوتاه که متوجه اوست جهت اضرار یا ملاطفت، پس هر عضو آن را از حیوانی یا غیر حیوان که در خزانه خیال است و با معنی جزوی که عداوت یا صداقت مخصوص است همه را با هم تألیف و ترکیب نموده و این قوت هرگز بیکار نیست بلکه در خواب نیز در کار است. و همین قوت است که او را متخیله نیز می‌گویند، چه کارفرمای این قوا نفس است به هر روشی که خواهد و اراده نماید. پس اگر نفس او را به وساطت قوت واهمه کار فرماید متخیله می‌گویند و اگر به وساطت قوت عاقله تنهایی یا به وساطت عاقله و واهمه هر دو او را به کاری باز دارد او را قوت مفکره می‌نامند. و عقل عبارت است از جوهری در آدمی^۱ که منشأ ادراک کلیات است. و وهم قوتی است که مدرک معانی جزئی است که موجودند در موجودات چون عداوت و صداقت مخصوصه که در زید است مثلاً. و این قوت در غیر انسان نیز می‌باشد چون ادراک گوسفند عداوتی را در گرگ.

و بعد از تمهید این مقدمه می‌گوییم که جامع بین الجملتين چنانکه سکاکی گفته منحصراًست در سه نوع: عقلی و وهمی و خیالی.

و مراد از جامع عقلی چیزی است که به سبب آن عقل اقتضای اجتماع آن دو جمله نزد مفکره نماید. و منشأ آن چند چیز است، یکی: اتحاد جملتين در مسندالیهما با مناسبت در مسندین یا برعکس یعنی اتحاد در مسندین با مناسبت در مسندالیهما. دویم: تماثل یعنی مشابهت یکی از مسندین یا مسندالیهما در ماهیت و لوازم آن با مناسبت در دیگری.

و ظاهر کلام سکاکی در این مقام آن است که اتحاد در مسندالیه یا در مسند، یا در قیدی از قیود مانند وصف و حال و ظرف و امثال آنها کافی باشد در صحت عطف، و بر این قیاس تماثل در یکی از تصورات مذکوره هم کافی باشد. و این مراد او نیست بلکه او هم تناسب جملتين را در مسندالیهما و مسندین هر دو معتبر می‌داند خواه هر دو جامع از

یک نوع باشند یا از چند نوع.

و بعضی از محققین این فن گفته‌اند که تماثل در تصور از آن باعث آن می‌شود که عقل اقتضای اجتماع آن دو جمله نزد قوت مفکره نماید که عقل هرگاه خواهد ادراک دو ذاتی نماید که در [ماهیت]^۱ و لوازم مشابه باشند ایشان را از جزئیات مشخصات خارجی که عارض ایشان است در خارج مجرد می‌نماید و عوارض کلیه ذهنیه عارض ایشان می‌شود. و به این اعتبار از هر دو همین ماهیت کلیه متحده می‌ماند با مشخصات ذهنیه که عبارتند از عوارض و اوصاف کلیه که افراد خارجی آن ماهیت همه در نظر عقل در آنها شریکند و نسبت آنها به حکم عقل به همه آنها مساوی است. پس هرگاه احدهما نزد عقل حاضر شوند دیگری نیز حاضر خواهد بود، چه مفروض این است که ماهیت این بعینه ماهیت اوست و تشخیصات ذهنیه همه در نظر عقل نسبت به همه افراد مساوی است. و پوشیده نیست ضعف این حرف، و حق در این مقام آن است که محقق تفتازانی اشاره به آن نموده و گفته که مراد از تماثل در این مقام اشتراک تصویرین است در وصفی که نهایت خصوصیتی به ایشان دارد و با اشتراک در چنین وصفی البته هرگاه احدهما متعقل شود دیگری نیز متعقل خواهد شد.

سیوم: تضایف و آن بودن دو چیز است به حیثیتی که تعقل احدهما مستلزم تعقل دیگری باشد، پس حضور هر یک نزد قوت مفکره مستلزم حضور دیگری خواهد بود چون علیّت و معلولیت و اقلیت و اکثریت و ابوّت و بنوّت و امثال آنها.

و مراد از جامع و همی چیزی است که به سبب او وهم اقتضا کند اجتماع این دو جمله را نزد قوت مفکره و عقل اگر مخلی به طبع باشد حکم به اجتماع ایشان نکنند، و منشأ این نیز سه چیز است:

یکی: آنکه میان تصویری از تصورات آن دو جمله شبه تماثل باشد مانند رنگ زرد و رنگ سفید که عقل اگر وهم با او معارضه ننماید فرق میان این دو رنگ می‌کند و می‌شود که یکی را ادراک نماید بدون دیگری لیکن وهم بسیار می‌شود که تمیز میانه آنها نمی‌کند بلکه آنها را ممائل یکدیگر می‌داند و به اعتبار معارضه وهم، عقل نیز غلط می‌کند و به

۱. اصل: ندارد. ی، دت و مر: دارند.

گمان آنکه مثیلین اند یکی را که ادراک کند، دیگری را در می یابد از باب تماثل حقیقی. و از این باب است جمع میان ابواسحاق و آفتاب و ماه در این شعر:

ثَلَاثَةٌ تُشْرِقُ الدُّنْيَا بِبَهْجَتِهَا شَمْسُ الصُّحَى وَابُوإِسْحَاقَ وَالْقَمَرُ^۱

که به سبب و هم، شاعر ابواسحاق را مشابه آفتاب و ماه دانسته و گمان کرده که هر سه از یک نوعند.

دوم: تضاد و آن عبارت است از تقابل میان دو امر وجودی که با هم در یک محل جمع نشوند، لیکن به نوبت حال در آن محل شوند و میانه ایشان نهایت خلاف باشد. و مراد از محل در اینجا مصطلح متکلمین است و آن مکانی است که در تقوّم و تشخّص محتاج به حال و حال در وجود محتاج به او باشد، مانند اجسام نسبت به اعراض، چه تقوّم و تشخّص جسم بدون سواد یا بیاض و امثال آن ممکن نیست. و وجود این اعراض بدون جسمی محال است به خلاف مکان نسبت به جسم که چنین نیست که جسم در وجود محتاج به مکان باشد بلکه در تمکن محتاج به اوست. و اگر فرض کنیم که جسم مکانی نمی بود در اصل محتاج به او نمی بود. و تضاد در محسوسات و معقولات هر دو می باشد چون سواد و بیاض، و ایمان و کفر، بنابر آنکه کفر وجودی بوده باشد به معنی انکار ما جاء به الرسول - صلی الله علیه و آله - و موصوف به آنها را چون اسود و ایض و مؤمن و کافر نیز متضادّین می نامند به اعتبار اشتغال بر ضدین، والاحقیقة ایشان را متضادین نمی توان گفت از جهت آنکه وارد محلی نمی شوند چه جسمند و جسم را محلی نمی باشد.

سیوم: شبه تضاد و آن دو نوع است، یکی تقابل میان دو وجودی که با هم در محل واحد جمع نشوند و بر سبیل تعاقب حال در آن محل شوند. لیکن میانه ایشان غایت خلاف نبوده باشد مانند اولویت و ثانویت که اگر چه هر دو وجودی و متعاقبند بر محل واحد لیکن میانشان غایت خلاف نیست، چه خلافتی که در میانه اولویت و ثالثیت و رابعیت و بالاتر از آنهاست زیاده است. و دیگری تقابل میان دو وجودی که میانشان غایت خلاف باشد لیکن وارد محلی و حال در او اصلاً نشوند مانند سما و ارض، که یکی

در نهایت بلندی و دیگری در نهایت پستی است اما هیچ یک حال در محلی نمی‌توانند شد، چه جسمند و اجسام را محلی نمی‌باشد. و اگر گویی فارق میان اسود و ابيض و سما و ارض چیست که آنها را به اعتبار اشتغال بر دو وصف متضاد، ضدین نامیدند و اینها را شبیه به متضادین گفتند نه متضادین، با آنکه اینها مشتمل بر دو صفت متضادند که آنها غایت رفعت و نهایت انخفاض است؟ می‌گوییم: به علت آنکه دو صفت متضاد در اسود و ابيض جزو مفهوم اسود و ابيض اند، چه مفهوم اسود مجموع ذات با وصف سواد است و مفهوم ابيض مجموع ذات با وصف ییاض است، به خلاف سما و ارض که مفهومشان محض همان ذات و همین ذات است و رفعت و انخفاض از راه اعتبار عقل عارض آن ذات شده و منشأ آنکه تضاد و شبه تضاد جامع و همدان این است که وهم متضادین و شبه متضادین را به منزله متضادین توهم می‌نماید در حضور احدهما نزد حضور دیگری در ذهن و عقل در این معنی فریب او را می‌خورد، و اگر معارضه و هم نبوده باشد عقل تمیز می‌کند آنها را از یکدیگر و حضور احدهما مستلزم حضور دیگری نخواهد بود.

و مراد از جامع خیالی چیزی است که به سبب او خیال اقتضا کند اجتماع مضمون آن دو جمله را نزد قوت مفکره، اگر چه عقل فی ذاته مقتضی آن اجتماع نباشد. و منشأ آن این است که غالباً صورتهای آنها مقارنند در خیال و یکی که به خیال درآید دیگری نیز درآید و ضابطه از برای تقارن در خیال نمی‌توان خیال نمود بلکه اسباب آن در غایت اختلاف است، چه بسیار است که میانه دو صورت مقارنت در خیالی هست و در خیال دیگری نه. مثلاً خیاط هرگاه صورت سوزن به خیال او درآید البته صورت سوزن رشته نیز در می‌آید و حجام نی. و غالباً منشأ آن بسیار دیدن آن دو صورت است با یکدیگر و صاحب علم معانی نهایت احتیاج به معرفت جامع دارد، چه عمده ابواب این فن فصل و وصل^۱ است و این موقوف به اوست به تخصیص جامع خیالی که ضبط آن به اصول و قواعد ممکن نیست چه بنای آن بر عادات (است) و آن مختلف است به حسب اختلافاتی اسبابی که منشأ اثبات صور در خزانه خیال می‌شود.

فصل دوم^۱

در بیان کمال اتصال

و منشأ آن سه چیز است :

یکی : آنکه جمله ثانیه تأکید مضمون جمله اولی کند جهت دفع توهّم تجوز یا غلط. و محققین گفته‌اند چنانکه تأکید در مفردات بر دو قسم است لفظی و معنوی، چون «جاءنی زید زید» و «جاءنی زید نفسه» در جمل نیز تأکید بر این دو قسم است لفظی و معنوی. و مراد از تأکید معنوی در اینجا این است که جملتین با اختلاف در لفظ اختلاف در معنی نیز داشته باشند لیکن جمله ثانیه مفید تقریر و تأکید مضمون جمله اولی باشد. و مراد از تأکید لفظی در اینجا آن نیست که تکریر لفظ جمله اولی شود بلکه این معنی است که جملتین هر چند در لفظ مختلفند اما در معنی متحد باشند. [اول]^۲ چون «لاریب فیه» نسبت به «ذلک الکتاب» بنابر آنکه «الم» کلامی مستقل یا مراد از او طایفه (ای) از حروف هجا و ذلک الکتاب جمله ثانیه و لاریب فیه جمله ثالثه باشد که چون ذلک الکتاب مفید مبالغه در کمال کتاب مجید از راه بلاغت و اعجاز است به سبب آنکه مبتدا در آن لفظ ذلک الکتاب واقع شده که موضوع از برای اشاره به بعید است و اینجا به اعتبار عدم جواز آن معنی مستعمل در معنی مجازی شده که بُعد منزلت و مرتبت است و نیز دلالت بر کمال عنایت به تمیز مسندالیه دارد، و مسند معرف به لام شده که مفید انحصار اوست در آن مبتدا. و از این مجموع چنین مستفاد می‌شود که کتابی که در غایت کمال و به حد اعجاز رسیده باشد همین کتاب است و غیر او را از کتب سماویه گویا کتاب نمی‌توان نامید نسبت به او.

و به سبب این مبالغه گاه باشد که سامع توهّم آن کند که این سخن از روی گزاف و اغراق واقع شده، دفع این توهّم نمود به این قول که لاریب فیه، پس نسبت لاریب فیه به ذلک الکتاب از قبیل نسبت نفسه به زید است در ترکیب «جاءنی زید نفسه»، یعنی چنانکه پیش از ذکر نفسه توهّم آن می‌شد که مراد متکلم از زید یکی از غلامان او باشد

۱. اصل : فصل پنجم. دت و ی : فصل دوم.

۲. اصل : ندارد. ی، دت و مر : دارند.

مجازاً، و به سبب ذکر نفسه رفع آن توهّم فاسد می‌شود همچنین پیش از ذکر لاریب فیه، توهّم آن می‌شد که ارتکاب تجوزی در ذلک الکتاب شده و از روی گزاف و اغراق گفته شده باشد، و دفع این توهّم به لاریب فیه، می‌شود. پس چون نفسه تأکید معنوی است از برای زید در مثال مذکور، جمله لاریب فیه نیز تأکید معنوی است از برای ذلک الکتاب. و ثانی مانند «هدی للمتقین» نسبت به ذلک الکتاب، چه معنی هدی للمتقین این است که این کتاب در هدایت خلق به مرتبه‌ای است از کمال که کنه آن را نمی‌توان یافت. و گویا نفس و شخص هدایت است به اعتبار تنکیر هدی که مفید تفخیم و تعظیم است. و تعبیر از او به لفظ مصدر که حمل او بر کتاب، مفید مبالغه در هدایت است و آن بعینه معنی ذلک الکتاب است. چه، دانسته شد که او دلالت می‌کند بر اینکه این کتاب مجید در غایت مراتب کمال است، و معلوم است که تفاوت مراتب کتابهای آسمانی به اعتبار تفاوت مراتب هدایت است. از ذلک الکتاب فهمیده می‌شود که این کتاب در غایت مراتب هدایت است و نسبت لاریب فیه به او از باب نسبت زید ثانی است به زید اول در ترکیب «جاءنی زید زید».

دوم : آنکه جمله ثانیه بدل از جمله اولی باشد و غرض از ابدال در جمل توفیه حق مقصود است، چنانکه در مفردات چنین است. و ابدال در صورتی است که جمله اولی وافی به تمام مقصود نباشد و اعتنای تمام به شأن او باشد، به اعتبار آنکه آن خبری است که فی نفسه مطلوب است یا امر عظیمی یا عجیبی یا غریبی است. و چون میان بدل و مبدل منه کمال اتصال است از جهت آنکه بدل در جمع بعضی یا جزوی از مبدل منه، یا مبدل منه مشتمل است بر او، اول بدل بعض و ثانی بدل اشمال است و بر هر تقدیر کمال ربط میان ایشان متحقق است. و به این اعتبار عطف جایز نیست و بدل کل در جمله معتبر نیست به علت آنکه در مفردات ممیز بدل کل از تأکید لفظی مغایرت لفظ است. چه، لفظ بدل کل غیر لفظ مبدل منه است. و لفظ تأکید لفظی عین مؤکد است و در تأکید معنوی امتیاز در مفردات ظاهر است، چه تأکید معنوی نمی‌باشد مگر به چند لفظی خاص که آن الفاظ هرگاه تابع شوند موضوعند از برای خصوص تأکید و بدل نمی‌باشند و آنها نفس و کل و عین و اجمع و اکتع و ابتع و ابصع‌اند. و در جمله تأکید البته مغایرت لفظی با متبوع دارد خواه به منزله تأکید لفظی باشد و خواه به منزله تأکید معنوی. پس اگر بدل کل را در

جمل نیز اعتبار کنیم هرگاه چنین تابع در جمل واقع شود معلوم نمی شود که تأکید است یا بدل کل.

و اول: یعنی بدل بعض در جمل چون کریمه «أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَ بَنِينَ وَ جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ»^۱، که چون این کریمه در مقام امتنان و بیان نعمتهای الهی وارد شده، و این موجب اعتنای به شأن مقصود است، و جمله اول «امدکم بما تعلمون»، وافی به حق مقصود نیست از رهگذر اجمال جمله ثانیه یعنی «امدکم بانعام و بنین و جنات و عیون» بدل از او واقع شده به اعتبار آنکه از راه تفصیل اوفی است به بیان مقصود. و چون این نعمتهایی که به تفصیل مذکور شد بعضی از نعمتهایی است که به خلق رسیده و ایشان را علم به آنها حاصل شده، پس نسبت جمله ثانیه به اولی از قبیل نسبت وجه است به زید در ترکیب «اعجبنی زید وجهه»، و به منزله بدل بعض است.

و دوم: یعنی بدل اشتمال چون قول شاعر که در مقام بیان کمال کراحت از قیام مخاطب نزد او گفته:

أَقُولُ لَهُ إِرْحَلْ لِأَتَقِيمَنَّ عِنْدَنَا وَإِلَّا فَكُنْ فِي السَّرْوِ الْجَهْرِ مُسْلِمًا

چون ارحل صریح در آن مدعی نبود، چه ممکن بود که مخاطب توهم کند که امر به رحلت از پیش او از راه کراحت اقامت نباشد بلکه جهت دیگر داشته باشد «ولاتقیمن عندنا» صریح در این معنی بود به اعتبار آنکه لاتقم عندی حقیقت عرفی در اظهار کراحت اقامه اوست هرچند که به حسب معنی لغوی فرقی میان آن و ارحل در عدم صراحت نیست ایراد این بدل نمود. و چون از امر به ارحل مخاطب مجملأ یافت که او را غرضی در این امر هست و منتظر تفصیل آن بود و ذکر اولی مشتمل بر ذکر ثانیه بود اجمالاً، پس نسبت ثانیه به اولی از قبیل نسبت حسنه به زید است در ترکیب «أعجبنی زید حسنه» و به منزله بدل اشتمال است.

سیوم: آنکه جمله ثانیه بیان جمله اولی باشد، پس به منزله عطف بیان است که در مفردات موضح متبوع خود است و این بیان در صورتی است که جمله اولی خفایی در افاده مطلوب داشته باشد و مقام مقتضی وضوح آن بوده باشد چون کریمه «فَوَسَّسَ إِلَيْهِ

الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى^۱» چون وسوسه شیطان مبهم و محتاج به توضیح بود قال تا آخر جهت بیان و توضیح آن مذکور شد. پس نسبت این به آن از باب نسبت عمر به ابو حفص است در این قول که: «اقسم بالله ابو حفص عمر»^۲، و از این باب است کریمه «يَسْؤُمُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبُّونَ أَبْنَاءَكُمْ»^۳، در باب حکایت از ستم آل فرعون بر بنی اسرائیل که یذبجون، بیان یسومونکم، واقع شده، و گاه چنین جمله که صلاحیت عطف بیان دارد معطوف می شود بر جمله سابقه از جهت تنبیه بر استقلال و مغایرت او با جمله اولی چنانکه در سوره رعد واقع شده و گاه فصل جمله از جمله دیگر به اعتبار آن است که جمله ثانیه بیان و تفسیر مفردی از مفردات جمله اولی است چون کریمه «إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ إِلَى اللَّهِ مَزِجُكُمْ»^۴ که توضیح عذاب کبیر شد به اینکه بازگشت شما به کسی است که بر همه چیز قادر است و بر سخت ترین عذابها تواناست.

فصل سیوم

در بیان شبه کمال انقطاع

و منشأ آن توهم خلاف مقصود است بر تقدیر وصل به این معنی که اگر این جمله بر جمله سابق معطوف شود توهم می شود که عطف بر جمله دیگر بوده باشد که مقصود متکلم عطف بر آن نیست، و چون دفع توهم خلاف مقصود لازم است عطف جایز نخواهد بود. و علت مشابهت این با کمال انقطاع این است که مشتمل بر مانع از عطف است، چنانکه کمال انقطاع مشتمل است بر مانعی که آن اختلاف جملتین است در انشائیت و خبریت یا اتفاق در آنها با عدم وجود جامع به تفصیلی که مذکور شد. و به

۱. طه / ۱۲۰.

۲. مصرعی از شعر ابو حفص که کامل آن چنین است:

اقسم بالله ابو حفص عمر ما مسها من نقب ولا دبر

فاغفر له اللهم ان كان فجر

۴. هود / ۳ و ۴.

۳. البقرة / ۴۹.

اصطلاح اهل این فن فصلی را که منشأش شبه کمال انقطاع باشد قطع می نامند چنانکه شاعر گفته:

وَتَظُنُّ سَلْمَىٰ أُنْبَىٰ أَبْنَىٰ بِهَا بَدَلًا أَرَاهَا فِي الضَّلَالِ تَهِيمٌ

که میانه جمله ثانیه یعنی اراها و جمله اولی که عبارت از تظن سلمی است، اگر چه مناسبت ظاهری هست که آن اتحاد در مسند است چه معنی اراها، اظنّها است و مسندالیه در اولی محبوب و در ثانیه محب است، لیکن معطوف بر آن نشد به علت آنکه اگر معطوف بر آن باشد توهم می شود که غرض شاعر عطف آن بر ابغی باشد بلکه این احتمال نزدیکتر است به اعتبار اقربیت. پس مفهوم می شد که این نیز از مضمونات سلمی باشد و این خلاف مقصود است. و ممکن است که اراها فی الضلال تهیم، جمله مستأنفه باشد جهت جواب سؤالی که جمله اولی متضمن اوست. گویا کسی می پرسد که او را در این گمان چون می بینی گمان راست کرده یا غلط؟ و جواب گفته که او را چنین می بینم که در این گمان به حیرت و ضلالت افتاده و غلط کرده پس مثال شبه کمال اتصال خواهد بود.

فصل چهارم

در شبه کمال اتصال

و آن در صورتی است که جمله ثانیه جواب سؤالی بوده باشد که جمله اولی متضمن اوست. پس چنانکه جواب از سؤال منفصل است به علت کمال اتصال این نیز باید که منفصل شود و فصلی که منشأش این باشد در اصطلاح این فن، استیناف، و جمله ثانیه را مستأنفه می گویند. و گاه استیناف بر جمله ثانیه نیز اطلاق می شود. و استیناف بر سه قسم است:

اول: آنکه سؤال ضمنی تعلق به سبب حکمی گیرد که در جمله اولی است مطلقاً، یعنی گویا سامع جمله اولی سؤال می کند که علت و سبب این حکم چیست؟ چون قول شاعر:

قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ قُلْتُ عَلِيلٌ سَهَرٌ دَائِمٌ وَ حُزْنٌ طَوِيلٌ

که علیل خبر مبتدای محذوف و به این تقدیر است که انا علیل، و چون سامع این را شنید گویا می پرسد که سبب علت و مرض تو چیست؟ و او جواب گفته که جهت علت و مرض من بیداری بسیار و حزن و اندوه بی شمار است. و می تواند که سؤال ضمنی این باشد که چه آزار داری و بنابر این از ما نحن فیه نیست، بلکه از قبیل شق اول قسم ثالث است که عن قریب مذکور می شود و اول ظاهرتر است.

دویم: آنکه سؤال ضمنی تعلق به خصوص سببی از اسباب آن حکمی گیرد که در جمله اولی است به این معنی که گویا کسی می پرسد که آیا علت آنکه حکم این است یا نه؟ چون کریمه «وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ»^۱، که گویا سامع بعد از سماع «وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي» می پرسد که آیا علت آنکه تو خود را بری از معصیت نمی دانی این است که نفس آدمی بسیار مایل به بدیهاست؟ در جواب وارد شده که بلی علت این است و این نوع مقتضی تأکید حکمی است که در جمله مستانفه مذکور است استحساناً، چنانکه در احوال اسناد مذکور شد که هرگاه مخاطب متردد در حکمی باشد و سؤال از آن نماید صریحاً یا ضمناً بر متکلم در جواب او تأکید آن حکم مستحسن است.

سیوم: آنکه سؤال تعلق به غیر سبب گیرد و این نیز بر دو قسم است. چه، مشغول عنه یا مطلق است و امر مخصوصی نیست یا امر خاصی است به این معنی که سامع را علم به یکی از دو چیز از جمله اولی به هم رسد، و گویا در مقام سؤال در تعلیل خصوص یکی از این دو است اول چون کریمه «قَالُوا سَلَاماً»^۲، قال سلام در حکایت حال آمدن فرشتگان که جهت تخریب قریه لوط - علیه السلام - نازل شده بودند نزد حضرت ابراهیم - علی نبینا و علیه السلام - که سامع، گویا بعد از شنیدن «قَالُوا سَلَاماً» می پرسد که آن حضرت در جواب سلام ایشان سلامی گفت بهتر از سلام ایشان به اعتبار اینکه سلام ایشان به طریق جمله فعلیه بود. چه سلاماً، مصدر فعل محذوف و تقدیر چنین است که «نسلم علیک سلاماً»، و این دلالت بر اصل حدوث می کند و سلام آن حضرت به لفظ جمله اسمیه بود که مفید دوام و ثبوت است. چه، سلام مبتدا، و خبر او محذوف و تقدیر چنین است که

۱. یوسف / ۵۳. دت: فاقِدِ «لَامَارَةَ بِالسُّوءِ» است.

۲. هود / ۶۹.

«سلام علیکم». و ثانی چون قول شاعر:

رَزَعَمَ الْعَوَازِلُ اَنْتَنِي فِي غَمْرَةٍ صَدَّقُوا وَلَكِنْ غَمَرْتَنِي لَا تَنْجَلِي

عواذل جمع عاذله و مراد از آن جماعت عاذله است به دلیل ضمیر جمع مذکر عاقل در صدقوا، و عذل به معنی ملامت کردن است دیگری را بر فعلی، و غمره به معنی بلا و سختی است یعنی ملامت کنان من، بر عشق و محبت حبیبه گمان می کنند که من در رنج و بلایی گرفتارم به سبب هجران او. و چون این سخن موهم آن بود که کسی پرسد که آیا ایشان در این گمان صادقند یا کاذب؟ پیش از آنکه او سؤال کند جواب گفت در مصراع ثانی که ایشان صادقند، لیکن چنین رنجی است که زوال او ممکن نیست. پس سامع را از جمله اولی، علم به یکی از صدق و کذب ایشان حاصل و گویا در مقام سؤال از تعیین یکی از آنهاست و مسندالیه در جمله مستأنفه گاه اسم آن چیزی است که مقصود استیناف از اوست و گاه صفتی از صفات اوست. اول چون «احسنت الی زید زید حقیق بالاحسان»، که چون سامع شنید جمله او را گویا می پرسد که منشأ احسان به زید چیست؟ و او در جواب گفت که منشأش این است که زید سزاوار احسان است. و آنچه مقصود در این جمله استیناف حکمی است از برای او، که آن ذات زید است اعاده و تعبیر از او شده به اسم او که لفظ زید است. و ثانی چون «احسنت الی زید صدیق القدیم حقیق بالاحسان»، و این قسم ابلغ و احسن است. چه، علت این حکمی که در جمله مستأنفه است نیز معلوم می شود به اعتبار آنکه تعلیق حکمی بر وصفی که صلاحیت علت آن حکم داشته باشد مشعر است به علت آن صفت از برای آن حکم. پس دو چیز دانسته می شود: یکی منشأ حکمی که در جمله اولی است^۱ و دوم منشأ حکمی که در جمله ثانیه است. و به سبب این علت حکمی که در جمله اولی است بر وجه کمال معلوم می شود. چه، در مثال اول همین قدر معلوم می شود از استیناف که منشأ احسان به زید سزاوار احسان بودن اوست و این ناتمام است. چه، باز سامع را می رسد که بپرسد که چرا سزاوار احسان است؟ پس علت تامه که موجب احسان باشد معلوم نشد. و به خلاف مثال ثانی که در جمله مستأنفه مفهوم می گردد که علت احسان، لیاقت اوست

۱. دت: بر وجه کمال معلوم می شود. ی: ندارد.

برای احسان. و علت لیاقت احسان او، صداقت اوست و سامع را دیگر راه حرفی نمی ماند.

و گاه هست که صدر جمله مستأنفه در کلام محذوف است خواه فعل باشد و خواه اسم چون کریمه «يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآضَالِ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ»؛ بنابر قرائت اول یسبح به صیغه مجهول. چه، رجال بنابر این فاعل فعل محذوف است و تقدیر چنین است که «یسبحه رجال» و این جواب سؤالی است که از جمله اولی ناشی می شود، چه سامع چون او را شنید گویا می پرسید که آن که تسبیح خدای - عزوجل - در هر صبح و عصر می کند کیست؟ و بنابر این قرائت يُسَبِّحُ به صیغه معلوم از ما نحن فیه نیست بلکه رجال فاعل اوست. و ثانی چون «نعم الرجل زيد» و «نعم رجلا زيد»، بنابر آنکه مخصوص به مدح خبر مبتدای محذوف و کلام به تقدیر «نعم الرجل هو زيد» باشد. چه، در این صورت هو زيد جمله مستأنفه است. چه، چون نعم الرجل مذکور شد گویا سامع می پرسد که آن مرد که مدح او نمودی کیست؟ و بنابر آنکه مخصوص به مدح هر چند مؤخر باشد مبتداست و نعم الرجل خبر او است از ما نحن فیه نیست.

و گاه می شود که جمله مستأنفه را تمام حذف می نمایند و این بر دو قسم است: یکی: آنکه چیزی دیگر به جای او واقع شود که قرینه آن حذف تواند شد چون شعر حماسه در هجو بنی اسد که خود را منسوب به قریش می دانستند، خطاب به ایشان نموده که شما گمان می کنید که قریش برادران شما و شما منسوب به ایشانید و غلط کرده اید، چه قریش بودن نشانه (ای) دارد که در شما نیست، به این قول:

زَعَمْتُمْ أَنَّ إِخْوَتَكُمْ قُرَيْشٌ لَهُمُ الْفُ وَ لَيْسَ لَكُمْ إِلَّا الْفُ

که در اینجا جمله مستأنفه محذوف و علتش قائم مقام او شده، چه بعد از شنیدن جمله اولی یعنی «زعمتم ان اخوتکم قریش»، مخاطبین گویا می پرسند که آیا ما در این گمان صادقیم یا کاذب؟ و جواب گفته که: شما کاذبید در این گمان. چه، قریش در دو سفری که از حجاز به طرف شام به جهت تجارت داشتند - یکی در زمستان و دیگری در

تابستان - با یکدیگر موافقتی و مؤانستی داشتند و در شما این مؤالفت نیست. پس کلام به این تقدیر است: زعمتم ان اخوتکم قریش؟ کذبتم فان لهم الف و ليس لكم الاف. دوم: آنکه محذوف را قائم مقام نباشد و قرینه محذوف چیزی دیگر باشد چون کریمه «فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ»^۱ که مخصوص به مدح که جمله مستأنفه است چنانکه مذکور شد محذوف شده و جانشینی ندارد. و تقدیر چنین است: فنعم الماهدون نحن. یعنی «هم نحن». و قرینه این است که فعل مدح، مخصوص به مدح می‌خواهد و قرینه خصوص آن محذوف، سیاق کلام است.

فصل پنجم

در بیان کمال انقطاع با ایهام خلاف مقصود بر تقدیر فصل^۲

و این موجب وصل است و منشأش آن است که کمال انقطاع اگر چه موجب فصل است لیکن اگر فصل موهم خلاف مقصود باشد، در این صورت جهت رفع توهم خلاف مقصود عطف ثانیه بر اولی لازم است چنانکه متعارف است که بعد از گفتگوها می‌گویند: لا و ایدک الله، که لاجمله خبری است لفظاً و معنأً. چه، آن نفی کلامی کند که پیش از این مذکور شده و به این تقدیر است که «ليس الامر كذلك و ایدک الله»، جمله انشائی است معنأً، اگر چه به حسب لفظ خبر است. پس میان جملتین اگر چه کمال انقطاع و آن موجب فصل است، لیکن بر تقدیر فصل از ایدک الله موهم آن است که نفی به جمله ایدک الله برخورد و مطلب، نفرین بر مخاطب باشد به عدم تأیید الهی، و حال آنکه مقصود دعای اوست به تأیید. لهذا واو عطف بر ثانیه داخل شد برای رفع این توهم.

فصل ششم

در بیان احوال توسط بین الکمالین

و این نیز موجب وصل است هرگاه جامع میان دو جمله به آنچه بر تقدیر عدم جامع

۲. ی: فاقد «بر تقدیر فصل» است.

۱. الذاریات / ۴۸.

بین الجملتين کمال انقطاع خواهد بود چنانکه دانسته شد و منشأ توسط بین الکمالین، اتفاق آن دو جمله است با هم در خبریت و انشائیت لفظاً و معنأً هر دو یا معنأً و بس، گویا به حسب لفظ مختلف باشند با تحقق جامع بر هر تقدیر به شرط آنکه جمله ثانیه تأکید و بیان و بدل از جمله اولی نباشد و جواب سؤالی که از جمله اولی مستفاد تواند شد هم نباشد و وصل هم موهم خلاف مقصود نباشد. و توسط را هشت صورت است:

اول: آنکه هر دو خبر باشند لفظاً و معنأً چون «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ»^۱.

دویم: آنکه هر دو انشا باشند لفظاً و معنأً چون کریمه «كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا»^۲. سیوم: آنکه هر دو معنأً خبر و لفظاً انشا باشند چون «اشهدک یا زید و اشهدکم یا بنی تمیم انی فعلت کذا»، که به معنی «اشهدک یا زید و اشهدکم یا بنی تمیم» است.

چهارم: عکس آن چون «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»^۳، بنابر آنکه احساناً مفعول مطلق فعل محذوف و کلام به این تقدیر است که «و تحسینون بالوالدین احساناً»، و مقدر در حکم ملفوظ است. و اگر فعل محذوف احسینوا باشد در این صورت مثال این قسم نیست بلکه مثال قسم هفتم است.

پنجم: آنکه هر دو خبر باشند معنأً، و لفظاً مختلف باشند به این طریق که اول خبر و ثانی انشا باشد چون کریمه «قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَ أَشْهَدُوكَ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ»^۴ که اشهدوا اگر چه به حسب لفظ امر است لیکن به معنی خبر و به این تقدیر است که اشهدکم.

ششم: آنکه هر دو معنأً خبر و لفظاً مختلف باشند لیکن اول انشا و ثانی خبر باشد چون کریمه «أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَ دَرَسُوا مَا فِيهِ»^۵ که اول یعنی الم یؤخذ اگر چه استفهام و انشاست لیکن به معنی خبر است یعنی اخذ. چه، استفهام انکاری و مقصود از آن تقریر یعنی اقرار و اکشیدن از مخاطب است بر اخذ میثاق.

هفتم: آنکه هر دو معنأً انشا و لفظاً مختلف باشند. به این طریق که اولی خبر و ثانی

۲. الاعراف / ۳۱.

۴. هود / ۵۴.

۱. الانفطار / ۱۳ و ۱۴.

۳. البقرة / ۸۳.

۵. الاعراف / ۱۶۹.

انشا باشد چون کریمه «وَإِذَا أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»^۱ چه، عطف شده قولوا بر لاتعبدون، و هر دو به حسب معنی انشایند و اول به حسب لفظ خبر است و عامل در بالوالدین احساناً اگر احسنوا مقدر باشد او نیز از این باب است.

هشتم: آنکه هر دو معناً انشا باشند لیکن لفظاً اول انشا و ثانی خبر باشد چنانکه گویی: «قل لزيد كذا و تقول لعمر و كذا».

و باید دانست که بعد از تحقق شرایط مذکوره وصل جایز است هر چند که جملتین مختلف باشد در اسمیت و فعلیت و توابع آنها. لیکن هرگاه مقصود محض اخباری بوده باشد بی تعرض تجدد در یکی از آنها و ثبوت در دیگری، بهتر آن است که جملتین در اسمیت و فعلیت و بر تقدیر فعلیت در ماضویت و استقبالیّت و شرطیت و امثال آنها نیز موافق باشند. بلی اگر مقصود افاده تجدد در یکی و ثبوت در دیگری یا مقصود تنبیه بر گذشتگی یا اشتراط و امثال آنها در یکی نه در دیگری باشد در این صورت توافق در آنها جایز نیست.

باب هفتم^۱

در بیان ایجاز و اطناب و مساوات

از کلام سکاکی مستفاد می‌شود که هر یک از ایجاز و اطناب و مساوات را دو معنی باشد، چه ایجاز و اطناب چون از امور اضافیه‌اند، به اعتبار آنکه ممکن است که کلامی موجز باشد نسبت به کلامی و نسبت به کلامی دیگر مُطَنَّب باشد، و بر این قیاس کلام مطنَّب. پس قدر معینی از برای هر یک نمی‌توان مقرر نمود و چاره‌ای نیست که بنای ایجاز و اطناب را بر متعارف اوساط ناس یا مقتضای مقام گذاریم و به هر یک از این دو اعتبار هر یک از آنها را معینی خواهد بود. و بنابر اعتبار اول ایجاز عبارت است از تعبیر از مقصود به عبارتی که کمتر از عبارت^۲ اوساط ناس باشد. در چنین مقصودی، به شرط آنکه وافی به تمام مقصود بوده^۳ باشد. و اطناب عبارت است از تعبیر از مقصود^۴ به عبارتی که زیاده از عبارت متعارف باشد به شرط آنکه نکته (ای) در آن زیادتی باشد والا تطویل و غیر بلیغ خواهد بود.

و بنابر اعتبار ثانی ایجاز عبارت است از تعبیر از مقصود و به عبارتی که کمتر از عبارتی باشد که ظاهر مقام اقتضا نماید به شرط وفا به تمام مقصود، و اطناب تعبیر از مقصود است به عبارتی که زیاده از قدر مقتضای ظاهر مقام باشد با نکته‌ای. و معنی مساوات بر هر تقدیر ظاهر است و نسبت میانه معینین عموم و خصوص من وجه است، چه مجاز به هر دو معنی صادق است در صورتی که عبارت، کمتر از متعارف و مقتضای مقام هر دو بوده باشد. و به معنی اول صادق است بدون ثانی در صورتی که مقام نیز

۱. دت : هفتم، ی : هفتم، اصل : هشتم، مر : هفتم.

۲. مر : عبارت متعارف. ۳. دت : لفظ بوده ندارد.

۴. دت : فاقد « و اطناب عبارت است از تعبیر از مقصود » است.

مقتضی کمتر از عبارت متعارف و مساوی همان کلام موجز باشد و به معنی ثانی صادق است در مقامی که مقتضی نهایت بسط باشد و بسطی که در کلام شده هر چند بالفرض زیاده از قدر متعارف است کمتر از قدر مقتضای مقام باشد. و بر این قیاس حال اطناب و [مساوات]^۱ به اعتبار آن دو معنی.

و بعضی از محققین بنای ایجاز و اطناب و مساوات را بر مقایسه با اصل معنی مقصود گذاشته و گفته‌اند: مساوات عبارت است از تعبیر از مقصود به لفظی که مساوی او بوده باشد و زیاده و نقصانی در لفظ نباشد مانند کریمه «وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّءُ إِلَّا بِأَهْلِهِ»^۲ و چنانکه نابغه در مقام خطاب با ابو قابوس گفته:

فَأَنْتَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُذْرِكِي وَإِنْ خِلْتُ أَنَّ الْمُتَنَّى عَنْكَ وَاسِعٌ

و متنای، اسم مکان است از اتنای عنک به معنی بُعد. یعنی: تو مانند شبی که او مرا در می‌یابد هر چند که من گمان کنم که جای گریز از تو بسیار است و چون «يَا رَبِّ شَخْتُ» در مقام اظهار پیری در حال مناجات با خدای تعالی. و ایجاز^۳ عبارت از تعبیر از مقصود است به لفظی که^۴ زیاد بر اصل مقصود باشد با نکته (ای) چنانکه زکریا - علیه السلام - در چنین مقامی فرمود: «رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا»^۵ و نسبت میانه این معنی و دو معنی اول در هر یک از ایجاز و اطناب و مساوات ظاهر است. و معنی اول از دو معنی که سکاکی بیان نموده ظاهرتر است و تفاسیر مذکوره از برای ایجاز و اطناب حقیقی است.

و گاه بالااضافه کلام موجز و مطنب می‌باشد. مثلاً هرگاه دو کلامی که در اصل معنی شریک باشند و احدهما به حسب لفظ زاید باشد، زاید را مطنب و ناقص را موجز می‌گویند هر چند که هر دو به حسب معانی مذکوره مشتمل بر ایجاز یا اطناب یا مساوات

۱. اصل: ندارد. دت، ی و مر: دارند.

۲. فاطر / ۴۳.

۳. ی: اطناب، که با توجه به معنا صحیحتر است.

۴. دت: در ادامه آمده است: که کمتر باشد از اصل مقصود با افاده مطلب و اطناب تعبیر از مقصود است. مر: با وفای به اصل مقصود چون رَبِّ شَخْتُ به حذف حرف ندا و یای متکلم و اطناب عبارت از تعبیر مقصودی است به لفظی که زاید بر اصل مقصود باشد.

۵. مریم / ۴.

باشند چون کریمه «لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ»^۱ که گفته اند آن موجز است نسبت به قول شاعر:

وَنُكِرُوا إِن شِئْنَا عَلَى النَّاسِ قَوْلَهُمْ وَلَا يُنْكِرُونَ الْقَوْلَ حِينَ نَقُولُ^۲

چه معنی هر دو یکی است با زیادتی لفظی [و چنین نیست]^۳ بلکه معنی آیه زیادتی دارد. چه، در این شعر این قول در خصوص قول است و آیه هر فعلی را شامل است که از جمله آنهاست قول. و بر هر تقدیر در تفسیر ایجاز که موجب بلاغت است معتبر است که لفظ وفا کند به تمام معنی مقصود و در صورت اخلال به معنی مقصود بلیغ نیست، چنانکه شاعر گفته:

وَالْعَيْشُ خَيْرٌ فِي ظِلٍّ... لِ النُّوْكِ مِمَّنْ عَاشَ كَذَا^۴

چه، مقصود او این است که زندگی که به سهولت و آسانی با حماقت و جهالت گذرد بهتر است از زندگی که به مشقت و آزار گذرد با کمال عقل. و این معنی از لفظ او بیرون نمی آید مگر بر تقدیر وجود لفظ ناعم در مصراع اول و لفظ عاقل در مصراع ثانی به این روش که «وَالْعَيْشُ النَّاعِمُ فِي ظِلَالِ النُّوْكِ خَيْرٌ مِنْ عَيْشِ الْعَاقِلِ الَّذِي عَاشَ كَذَا». و بر تقدیر حذف این دو لفظ معنی مقصود فهمیده نمی شود بلکه ظاهراً چنین فهمیده می شود که زندگی با حماقت مطلقاً بهتر است از زندگی با تعب مطلقاً.

و در اطناب معتبر است که فایده بر آن زیادتی مترتب شود و الا تطویل یا حشو یعنی زیادتی بی فایده و مخل به بلاغت است. و فرق میانه تطویل و حشو آن است که آن زیاده اگر معین و معلوم است آن را حشو می گویند. و حشو، گاه مفسد است چون لفظ نَدَى که به معنی عطاست در شعر متنبی:

وَلَا فَضْلَ فِيهَا لِلشَّجَاعَةِ وَالنَّدَى وَصَبْرُ الْفَتَى لَوْلَا لِقَاءُ شَعُوبٍ

یعنی: اگر مرگ نمی بود فضیلتی نمی داشت در دنیا شجاعت و بخشش و صبر بر شداید. و این معنی نسبت به شجاعت و صبر نیکوست. چه، فضیلت شجاعت از راه این است که دفع ضرر قتل دشمنان است او را. و هرگاه مرگ نبوده باشد خوف کشته شدن

۱. الانبیاء / ۲۳.

۲. بیتی از قصیده سمثول بین حیا.

۳. اصل: ندارد. ی: ندارد.

۴. بیتی از قصیده حرث به حرث بشکری.

نیز نخواهد بود و هر کسی خود را در معرکه و جنگها خواhest^۱ انداخت. و صابر نیز هرگاه دانست که نخواهد مرد بر شداید و آزارها و صبر اشکال و صعوبتی ندارد. چه، هرگاه داند که همیشه خواهد بود، می داند که این آزارها و شداید البته بر طرف خواهد شد، چه اوضاع دنیا همیشه بر یک نسق نیست، پس کم کسی جزع می نمود در هنگام شداید تا آنکه فضیلت صبر معلوم تواند شد. و بخشش چنان نیست بلکه بر تقدیر خلود در دنیا فضیلت بخشش بیشتر ظاهر می شود. چه، هرگاه کسی داند که زنده است و احتیاج به مالی که لازمه در دنیاست همیشه خواهد بود و مع هذا مال خود را عطا نماید به دیگران کمال جوانمردی از او ظاهر می شود به خلاف آنکه داند که آخر خواهد مرد پس پیش خود می توان سهل انگاشت عطای آن مال را، چه می داند قدر قلیلی که بقای او را هست روزی هم به ازای آن مقرر است و اگر تنگی کشد در مدت قلیل هم سهل است. و گاه غیر مفسد چون لفظ قبله در شعر زهیر بن سلمی (شعر) :

فَأَعْلَمُ عِلْمَ الْيَوْمِ وَالْأَمْسِ قَبْلَهُ وَلَكِنِّي عَنْ عِلْمِ مَا فِي غَدٍ عَمِي

چه از لفظ امس، قبلیت این روز فهمیده می شود و محتاج به ذکر و فایده بر آن مرتب نیست. و اگر آن لفظ زاید بی فایده (ای) معین و معلوم نیست بلکه مردد است در میان چند لفظ آن را تطویل می گویند، چنانکه عدی بن ابرش در حکایت مکر و حيله زبانه با جذیمه بن ابرش گفته :

وَقَدَدَتِ الْأَدِيمَ لِزَاهَشِيهِ وَالْفَى قَوْلُهَا كِذْبًا وَمِينَا

که کذب و مین هر دو به یک معنی اند و یکی ذکرش بی فایده است و معلوم نیست که کدام است. حاصل قصه آنکه جذیمه بن ابرش که یکی از پادشاهان عرب بود با پدر زبانه که او نیز فرمانفرما بود در قلعه (ای) از قلاع عرب مقاتله واقع، و پدر زبانه در آن جنگ کشته شد، و چون پسری نداشت حکومت قلاعی که در تحت تصرف او بود به زبانه که دختر او بود منتقل شد. و زبانه چون تاب مقاومت جذیمه نداشت و در صدد انتقام پدر خود از او بود حيله (ای) به خاطرش رسید. به نزد جذیمه فرستاد که تو پادشاهی و من پادشاه زاده، و زنان لیاقت پادشاهی ندارند و التماس نمود که او را به حباله نکاح خود

درآورد و مملکت او را نیز متصرف شود. و جذیمه سخن او را بر صدق حمل نموده بی تهیه لشکری متوجه جانب زیاء شد و چون به قلاع او رسید زیاء او را گرفته، دستهای او بسته، برید و آنچه مذکور می شود در این رساله از آنها همان ایجاز و اطناب است. چه، مساوات به معنی اول و سیوم موجب بلاغت نیست و به معنی ثانی اگر چه سبب حصول بلاغت می شود لیکن مقتضیات مقامات از ابواب سابقه این فن مستفاد می شود و حکم زایدی که در این مقام مذکور تواند شد آن را نیست. پس در این باب همین احکام ایجاز و اطناب در دو فصل مذکور می شود:

فصل اول^۱

در احکام ایجاز

و ایجاز بر دو نوع است:

یکی: ایجاز قصر. و آن این است که لفظ اندک و معنی او بسیار بوده باشد و در کلام محذوفی نبوده باشد چون کریمه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ»^۲ که مراد این است که آدمی هرگاه داند که در مقابل خون ناحق قصاصی می باشد اقدام بر چنین قتلی نخواهد نمود و این باعث حیات مقتول و قاتل و جمع دیگر می شود. چه، اگر در شرع قصاص نمی بود بسیار بودی که به اندک عداوتی کسی دیگری را می کشت و میانه قبیله مقتول و قبیله قاتل کار به مقاتله می انجامید و در میانه جمعی کثیر تلف می شدند چنانکه در جاهلیت از این قبیل بسیار واقع شده. و این معانی تمام از این چند کلمه مستفاد می شود و در کلام اصلاً حذفی نشده. و اگر گویی که متعلق جار و مجرور یعنی «لکم» محذوف است می گوییم: مراد از محذوف چیزی است که در متعارفات، تلفظ به او شود و ذکر عامل جار و مجرور متعارف نیست، بلکه مقصود از تقدیر او رعایت جانب لفظ است چون جار و مجرور عاملی می خواهد حتی اینکه اگر مذکور گفته شود «زید حصل» یا «حاصل فی الدار»، کلام مشتمل بر تطویل و غیر بلیغ خواهد بود.

۱. در دت قبل از فصل اول چنین آمده است: باب هشتم در بیان احکام ایجاز و اطناب و در این باب دو فصل

۲. البقرة / ۱۷۹.

است.

و بلغای عرب در مقام معارضه با این آیه کریمه در همین معنی گفته‌اند که «القتل آنفی للقتل». و این را وجیزترین کلامی شمرده‌اند، و پوشیده نیست زیادتى آیه کریمه بر آن از چند جهت: یکی زیادتى و جازت و اختصار، چه از آیه کریمه آنچه در برابر قول ایشان است «فی القصاص حیوة» است. چه، لکم مفید معنیى است که از کلام ایشان فهمیده نمى شود. و حروف ملفوظی «فی القصاص حیوة» ده است، اگر تنوین را حرفی نگیریم و یازده است اگر آن را حرفی اعتبار کنیم، چه یا و الف در فی القصاص در حال تلفظ در درج ساقط می‌شوند و حروف «القتل» چهارده است. و معتبر در ایجاز و اطناب حروف ملفوظی است نه مکتوبی، با آنکه اگر حروف مکتوبی را اعتبار کنیم باز آیه کریمه اخصر است، چه آنها در آیه کریمه دوازده است و در قول ایشان چهارده.

دویم: تصریح به مطلوب، چه مقصود از قصاص که بقای حیات است از آیه کریمه صریحاً مفهوم می‌شود و از کلام ایشان ضمناً.

سیوم: تعظیم یا نوعیتی که از تنکیر حیات مستفاد می‌شود و معنی چنین است که حیات جمعی کثیر است که عبارت از حیات مقتول و حیات قاتل و حیات اقربای ایشان است، چه اگر قصاص نمی‌بود غالباً جمعی کثیر به سبب کشته شدن شخصی کشته می‌شدند، چنانکه مذکور شد.

چهارم: اطّراد و کلیت قاعده که از آیه کریمه مستفاد است به خلاف قاعده‌ای که از کلام ایشان بیرون می‌آید. چه، آن کلی نیست چه هر قصاص موجب حیات است و چنین نیست که هر قتلی موجب حیات بوده باشد، بلکه گاه هست که قتلی موجب قتل جمع کثیر می‌شود مانند قتلی که از روی ظلم واقع شود. پس در کلام ایشان احتیاج می‌شود به اینکه تخصیص دهیم قتل اول را به قتلی که از روی قصاص باشد و قتل ثانی را به قتلی که ظلماً صادر شود و آیه کریمه محتاج به تخصیص نیست.

پنجم: آنکه در کلام ایشان تکرار لفظ قتل شده ظاهراً، اگر چه قتل اول به معنی قتلی است که از روی قصاص باشد و در ثانی قتلی است که ظلماً واقع شود و در آیه کریمه تکراری نیست و تکرار، من حیث هو، عیبی است در کلام بلغا.

ششم: آنکه کلام ایشان محتاج به تقدیر مفضل علیه و تقدیر چنین است که «القتل انفی للقتل من ترکه» و در آیه کریمه احتیاج به تقدیری نیست.

هفتم: آنکه آیه کریمه مشتمل است بر صنعت مطابقه که عبارت است از جمع بین المتضادین که عبارت است از قصاص و حیات. و آن از جمله محسنات بدیعیه است.

هشتم: آنکه کلام ایشان مشتمل است بر توالی اسباب حقیقه که آن موجب عدم سلامت کلام است به خلاف آیه کریمه. و مراد از اسباب حقیقه آن است که جمع شوند دو حرفی که ثانی ساکن باشد مانند قل و یع و لم و لن و توالی آن اسباب پی در پی آمدن چنین دو حرفی است. و کلام ایشان هر دو حرف متصل چنین اند مگر در یک جا که آن لام «القتل» و الف «انفی» است و باقی حروف دیگر همه چنین اند. چه، الف اول متحرک و لام بعد از آن ساکن و قاف متحرک و تا ساکن و الف انفی متحرک و نون ساکن و فا متحرک و الف بعد از او ساکن و لام اول در للقتل متحرک و لام دوم ساکن و قاف متحرک و تا ساکن است.

دوم: ایجاز حذف، و آن در کلام موجزی است که مشتمل بر حذفی بوده باشد. و محذوف بر سه نوع است.

نوع اول: جزء جمله، و مراد از جزو جمله چیزی است که در آن جمله محتاج الیه است خواه عمده در کلام بوده باشد و خواه فضله و خواه مفرد باشد و خواه جمله. و آن چند چیز می تواند شد:

اول مضاف چون کریمه «وَاسْتَلِ الْقَرْيَةَ»^۱ که به این تقدیر است: «و استل اهل القرية» به قرینه آنکه قریه قابلیت ندارد که چیزی از او سؤال بشود.

دویم: موصوف، چنانکه عبدالله بن عمرو بن عثمان بن عفان عرجی در وصف خود گفته:

أَسَابِيْ جَلًا وَ طَلَأُ الثَّنَائِيَا مَتَى أَضَعَ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُونِي^۲

که جلا صفت موصوف محذوف و تقدیر چنین است که «انا ابن رجل جلا» یعنی من پسر مردی ام که حال او بر همه کس ظاهر است یا مشکلات مردم را می گشود و مرتکب کارهای مردم می شد. و هرگاه عمامه را سرگذارم همه مرا می شناسید. و جلا لازم و

۱. یوسف / ۸۲.

۲. ظاهراً ابن بیت از مطلع قصیده سحیم بن وثیل ریاحی است، ولی در کتاب حاضر به عبدالله بن عمرو بن عثمان بن عفان نسبت داده شده است.

متعدي هر دو آمده، و ثنایا جمع ثنیّه است و آن کوههای کوچک است و می‌گویند: فلانّ طلاع الثنایا، یا هرگاه مرتکب کاری مشکل شود و آن کنایه از این است، چه بر آمدن بر روی کوهها و پشته‌ها کار مشکل است. و دور نیست که طلاع الثنایا کنایه از شهرت باشد، چه کسی که بر روی کوهی و تلی بوده باشد از اطراف و جوانب همه کس او را می‌بینند. سیم: صفت، چون کریمه «فَارَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَ كَانَ وَزَاءُ هُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْبًا»^۱ که به این تقدیر است که «کل سفینه صحیحه و سلیمه» یا امثال آنها به قرینه فاردت ان اعیبها.

چهارم: شرط چنانکه مذکور شد در باب انشا که تقدیر شرط بعد از امر و نهی و نفی و استفهام و عرض و تمنی قاعده کلیه است و در غیر آن مواضع نیز نادراً با قرینه شرط مقدر شده چون «لَيْتَ لِي مَالًا أَنْفَقُهُ» که به این تقدیر است که «لَيْتَ لِي مَالًا إِنْ أُرَزَقَهُ أَنْفَقُهُ» و بر این قیاس بواقی.

پنجم: جواب شرط و تقدیر جواب شرط یا برای محض اختصار و ایجاز است با قرینه چون کریمه «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَ مَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»^۲ که جزای شرط مقدر «و ان اعرضوا» است به قرینه مقام و به دلیل ما بعد یعنی «وَ مَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ»^۳ و یا غرض از حذف جواب شرط اشعار به این معنی است که آن چیزی است که از غایت عظمت یا فضاغت به وصف در نمی‌آید یا جهت ابهام، تا آنکه هر که هر چه خواهد تقدیر کند چون کریمه «وَ لَوْ تَرَى إِذِ وَقُفُوا عَلَى النَّارِ»^۴ «وَ لَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ»^۵ «وَ لَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ»^۶ که به این تقدیر است که «و لو ترى اذ وقفوا على النار لرأيت امراً عظيماً فظيماً» یا امثال آن هر که هر چه مناسب داند تقدیر نماید.

ششم: جواب قسم، چون کریمه «وَ الْفَجْرِ وَ لَيْلٍ عَشْرٍ»^۷

هفتم: جواب لَمَّا چون «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّه لِجَبِينِ»^۸.

۱. الکهف / ۷۹.

۲. یس / ۴۵.

۳. الانعام / ۴.

۴. الانعام / ۲۷.

۵. سبأ / ۳۱.

۶. السجدة / ۱۲.

۷. الفجر / ۱ و ۲.

۸. الصافات / ۱۰۳.

هشتم : معطوف با حرف عطف چون کریمه «لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قَاتَلَ^۱»، یعنی «و من انفق من بعده و قاتل» به دلیل ما بعد یعنی «أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَ قَاتَلُوا^۲» مضاف الیه چون «یا رب» و «یا غلام».

دهم : مستثنی، چون «زید جاءنی لیس الا» که به این تقدیر است : «لیس الجائی الا زید»^۳ و حال در این قول که «الْبَرُّ الْكَرَّ يَسْتَوِيَن درهماً» به تقدیر «البر الکرمه بستیین درهما» و منه که حال است مقدر است. و غیر آنها از مسندالیه و مسند و فاعل و مفعول و سایر متعلقات فعل چنانچه از ابواب سابقه معلوم شد نوع ثانی جمله است. و آن جمله محذوفه یا سبب است از برای مذکور چون کریمه «فَقُلْنَا^۴ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ» که به این تقدیر است که «فضربه بها فانفجرت» و مقدر یعنی ضرب حجر به عصا سبب است از برای انفجاری که مذکور است. و بعضی گفته اند که در این کریمه شرط، مقدر و به این تقدیر است که «فان ضربت بها فقد انفجرت»، و بنابراین مثال نوع اول است که محذوف جزو جمله و شرط است و «فا» را در چنین مقامی فاء فصیحه می گویند به اعتبار افصاح و اظهار آن از شرط مقدری. و یا جمله محذوفه مسبب است از سبب مذکور چون کریمه «لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَ يُبْطِلَ الْبَاطِلَ^۵» که به این تقدیر است که «فعل الله ما فعل ليحق الحق و يبطل الباطل» و احقاق حق و ابطال باطل سبب یعنی علت غایبه است از برای آنچه حق سبحانه و تعالی کرده. یا آنکه نه سبب است و نه مسبب، چون کریمه «فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ^۶» که به این تقدیر است : «فنعم الماهدون هم نحن» چنانکه در بحث استیناف مذکور شده.

نوع سیوم : آنکه محذوف زیاده از جمله بوده باشد چون کریمه «فَارْسَلُونِ يَوْسُفَ أَيُّهَا الصَّادِقُ أَتَيْنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ^۷» که تقدیر چنین است که «فارسلون الی یوسف لاستعبره الرؤیا فارسلوه فاتاه و قال یا یوسف» و به قرینه مقام این چند جمله محذوف شده. و از

۱. الحديد / ۱۰.

۲. الحديد / ۱۰.

۳. ابتدای آیه اشتباه نوشته شده بود که تصحیح گردید.

۴. مر : + به قرینه ماقبل.

۵. الذاریات / ۴۸.

۶. الانفال / ۸.

۷. یوسف / ۴۵ - ۴۶.

این قبیل است شعر سقط که در وصف وجد شتران که در ابیات سابقه مذکورند در وقت دیدن دجله بغداد گفته :

طَرِبْنَ بِضَوْءِ الْبَارِقِ الْمُتَعَالَى يَبْغُذَادَ وَهَنًا مَا لَهَنَّ وَمَا لِي^۱

فاعل طربن راجع است به شتران که در ابیات سابقه مذکورند. و طرب به معنی وجد است. و مراد از ضوء بارق متعالی، روشنایی آب دجله است در نیمه شب. و وهن نصف شب [را] گویند. و ماء استفهامیه در هر دو موضع از برای تعجب، و فعل متعجب منه محذوف است و پیش از ما لهن و مالی چند جمله محذوف است. و به این تقدیر است که « طربن فاخذت اسكنها و هی لاتسكن ثم اعاودها ویدا فعن الی ان فضیت العجب من كثرة معاودتی و شدة مدافعتها فقلت ما لهن و ما لی » یعنی : آن شتران از دیدن دجله به وجد و رقص درآمدند و ایشان را خواستم ساکن کنم ساکن نشدند و باز به طرب و رقص بودند و باز خواستم ایشان را ساکن کنم ساکن نشدند و مکرر چنین کردند و من چنین کردم تا آنکه مرا از حال خود و ایشان عجب آمد و گفتم : مالهن و مالی ؟ و محذوف به اعتبار نایب مناسب بر دو قسم است :

یکی آنکه ناییبی نداشته باشد چون امثله مذکوره.

دویم : آنکه چیزی قائم مقام او بوده باشد چون کریمه^۲ « وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ »، چه جمله فقد كَذَّبَتْ جزای شرط نمی تواند بود به اعتبار آن وجود جزا باید مترتب بر وجود شرط باشد و تکذیب رسل گذشته پیش از تکذیب حضرت خاتم النبیین - صلی الله علیه و آله - بوده. پس معلوم می شود که جزای شرط مقدر و جمله فقد كَذَّبَتْ رسل علت آن محذوف و قائم مقام اوست و تقدیر چنین است که « و ان یکذبوک فلا تحزن و اصبر فقد کذبت رسل من قبلک فصبروا علی ما کذبوا ».

و دلیل بر تعیین محذوف در کلام چند چیز می تواند بود :

یکی : محض عقل چون کریمه^۳ : « وَ لَئِنْ رَأَيْتَ » که عقل می یابد که مراد آمدن حکم پروردگار یا عذاب اوست نه ذات او که جثیت از خواص اعراض و اجسام است، و او

۱. در کتاب جامع الشواهد محمد باقر شریف این بیت به ابوالعلاء معری نسبت داده شده است.

۲. الفجر / ۲۲.

۳. الفاطر / ۴.

تعالی شأنه از آنها منزّه و مبراّست.

دوم: مجموع مرکب از عقل و مقصود. به این روش که از دلیل عقل معلوم شود که در کلام باید حذفی باشد و به قرینه مقصود خصوص آن محذوف مستفاد شود چون کریمه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»^۱ که به این تقدیر است که «حرمت علیکم تناول المیتة». و قرینه بر حذف تناول عقل و مقصود هر دو است، چه عقل می یابد که حرمت، تعلق به اعیان موجودات نمی گیرد به اعتبار آنکه حرمت حکمی است شرعی و احکام شرعیّه متعلقند به افعال مکلفین، و مقصود اظهر دلیل است که باید تناول مقدر بوده باشد که شامل خوردن گوشت و آشامیدن شیر هر دو است نه خصوص اکل و یا شرب.

سیوم: مجموع مرکب از عقل و عادت. به این معنی که از عقل اصل حذف و تعیین محذوف به قرینه عرف و عادت معلوم شود چون کریمه «فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ»^۲ چه عقل می یابد که در کلام حذفی شده به اعتبار آنکه ملامت احدی بر ذات دیگری معقول نیست بلکه ملامت معنی ندارد مگر بر کاری که نسبت به آن دیگری از وی صادر شده باشد. و محذوف چون در اینجا ممکن است که محبت مفرط زلیخا نسبت به حضرت یوسف - علیه السلام - بوده باشد به قرینه «قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا»^۳، و محتمل است که مراده بوده باشد یعنی تردد زلیخا نزد آن حضرت و حیلّه انگیختن جهت تحصیل کام خود به قرینه «تُرَاوِدُ فَتَاهُ عَنْ نَفْسِهِ». و جایز است که معنی عامی مقدر باشد که شامل هر دو است مانند «فی شأنه» لیکن چون عادت جاری نشده که کسی را بر زیادتی محبت شخصی و عشق او ملامت کنند به اعتبار آنکه آن امر اختیاری نیست، پس معلوم می شود که فی حبه و فی شأنه که شامل اوست مقدر نیست بلکه فی مرادده مقدر است.

چهارم: مجموع قواعد نحوی و مقارنت کلام با فعلی، چه آن مقتضی اصل تقدیر و این قرینه است بر اینکه محذوف از جنس آن فعل است، چنانکه متعارف بود در جاهلیت پیش عرب که در مقام تهنیت عروسی و دامادی به داماد می گفتند: «بالرفا و البنین» که به حسب قاعده نحوی معلوم است که عاملی از برای جار و مجرور مقدر

۲. یوسف / ۳۲.

۱. المائدة / ۳.

۳. یوسف / ۳۰.

است و مقارنت این کلام با عروسی دلیل است بر اینکه عاملی که [مقدر است]^۱ اعرست است و «با» در بالرفا از برای ملابست و رفا به معنی التیام و اتفاق است. یعنی خدا کند که همیشه التیام میان شما باشد و فرزندان از شما به هم برسند. و این دعا در چنین مقامی اگر چه عقلاً بدنیست لیکن به حسب شرع مکروه است و نهی از آن از حضرت رسالت پناهی - صلی الله علیه و آله - وارد شده به اعتبار آنکه قاعده^۲ جاهلیت بوده.

پنجم: قاعده نحوی با شروع در فعل چون بسم الله که عامل «با» در آن مختلف می شود به حسب اختلاف افعالی که هنگام شروع در آنها ابتدا به این کلمه طیه می شود. چنانکه در وقت قرائت، اقرأ و هنگام شروع در قیام و قعود اقوم و اقعُد، بر این قیاس باقی افعال تقدیر می شود.

ششم: قرینه مقام که او هم دلیل بر اصل حذف و هم دلیل بر تعیین اوست چون بعضی از امثله که پیش از این مذکور شد.

فصل دوم

در بیان احکام اطناب

و آن بر وجوه متکثره می باشد که اکثر آنها در حیطة ضبط نیامده و مسمّی به اسمی نشده اند و آنچه مضبوط و مسمّی به اسمی شده هشت است:

یکی: ایضاح بعد از ابهام، و مراد از آن این است که اولاً تعبیر از مقصود به لفظ مبهمی و بعد از آن تصریح به او شود تا آنکه معنی واحد به سامع نموده شود در دو صورت مختلف یکی مبهم و دیگری واضح، برای آنکه او را دو نوع از علم حاصل شود: یکی اجمالی و دیگری تفصیلی، و آن موجب آن می شود که او را لذتی زیاده حاصل شود. چه، علم لذتی است کامل و حصول دو علم دو لذت است و باعث آن شود که صورت آن معنی در ذهن او نهایت تمکن و استقرار به هم رساند. چه، جبلی آدمی است که هرگاه

چیزی را مبهم شنود منتظر سماع تفصیل او باشد و بعد از سماع تفصیل چون بعد از طلب او را حاصل شده قدر او را می داند و به خاطر نگاه می دارد چون کریمه « رَبِّ اَشْرَحْ لِي صَدْرِي »^۱ چه، اَشْرَحْ مفید شرح چیزی است و صَدْرِي مفسر اوست.

و گاه مقصود از ایضاح بعد از ابهام تعظیم و تفخیم آن معنی است چون کریمه « وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ »^۲ « وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ »^۳ که در اول از دیداد ذلک الامر و تفسیر آن به جمله « ان دابر هولاء مقطوع » و در ثانی از دیداد الف لام بر قواعد و مِنْ جهت تفخیم و تعظیم عذاب نازل و قواعد کعبه معظمه است. و از جمله ایضاح بعد از ابهام است بابِ نَعَمْ و توشیع باب نعم بنابر قولی که مخصوص به مدح خبر مبتدای محذوف باشد، چه اگر اختصار مقصود می بود نعم زید کافی بود. پس چون « نعم الرجل زید » یا « نعم رجلاً زید » گفته شود، ابهام فاعل و بعد از آن ایضاح آن می شود. و بنابر آنکه مخصوص به مدح مبتدا و فعل مدح خبر او بوده باشد، از ما نحن فیه نیست و ایضاح بعد از ابهام نی.

و جهت حسن باب نعم سوای آن نکاتی که در ایضاح بعد از ابهام مذکور شد دو وجه دیگر گفته شد :

یکی : اعتدال کلام، چه از جهتی اطناب دارد چنانکه دانسته شد و از جهتی دیگر ایجاز به اعتبار حذف مبتدا از برای مخصوص به مدح و ذم. و دیگری ابهام جمع میان متناقضین که از محسنات بدیعیه است که آن عبارت از ایجاز و اطناب است و توشیع از محسنات بدیعیه است و آن این است که در آخر کلام لفظ تثنیه مذکور شود. و در تفسیر آن دو چیز واقع شود، چه اگر اطناب مقصود نباشد می توان اکتفا به همان تفسیر نمود چون « يَثِيبُ بْنُ آدَمَ وَيَثِيبُ فِيهِ خَصْلَتَانِ : الْحِرْصُ وَ طُولُ الْأَمَلِ ».

دویم : عطف خاص بر عام جهت تنبیه بر فضیلت آن خاص بر سایر افراد عام که گویا از جنس آن عام نیست و در ذیل آن مندرج نه، چون کریمه « خَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى »^۴ و از این باب است ذکر جبرئیل و میکائیل بعد از ملائکه در کریمه « مَنْ

۱. طه / ۲۵.

۲. الحجر / ۶۶.

۳. البقرة / ۱۲۷.

۴. البقرة / ۲۳۸.

كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ^۱ و عطف خاص بر عام در جمله نیز می باشد چون کریمه « وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ^۲ » چه امر به معروف و نهی از منکر مندرجند در تحت دعاء به خیرات و معطوف بر او شده اند.

سیوم: تکریر لفظی جهت نکته (ای)، چون تأکید انذار در کریمه « كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ^۳ » و عطف ثانئ به ثم که دلالت می کند بر تراخی جهت آن است که دلالت کند بر اینکه انذار ثانئ ابلغ است از انذار اول چنانکه مذکور شد در باب عطف، که گاه مقصود از عطف به ثم محض بالا رفتن از درجه ای است به درجه دیگر اعلی از آن. چهارم: ایغال، و ایغال در لغت به معنی رفتن به مکان دوری است و مأخوذ است از أَوْغَلَ فِي الْبِلَادِ به معنی آبدف فیها. و در اصطلاح این فن، تمام کردن کلام است به لفظی که معنی بدون آن تمام باشد جهت نکته (ای) چون زیادتی مبالغه در شعر خنسا که در مرثیه برادرش صخر گفته:

وَإِنَّ صَخْرًا لَتَأْتُمُ الْهُدَاةُ بِهِ كَأَنَّهُ عَلِمَ فِي رَأْسِهِ نَارًا

چه کانه علم وافی است به تمام مقصود او که عبارت از تشبیه صخر است به چیزی که معروف و مشهور است به هدایت و راهنمایی و ازدیاد فی رأسه در آخر این بیت از باب ایغال و زیادتی مبالغه است در هدایت. و مانند تشبیه عیون وحش به عین الهَرّ در قول امرء القیس:

كَأَنَّ عَيُونَ الْوَحْشِ حَوْلَ خَبَائِثِنَا وَ أَرْحُلِنَا الْجَزَعُ الَّذِي لَمْ يَنْقُبْ

از اصمعی در شرح دیوان امرء القیس منقول است که گفته: هرگاه آهو و گاو کوهی زنده باشند تمام چشمهایشان سیاه است و بعد از مردن، سفیدی در آنها به هم می رسد. و گفته که امرء القیس تشبیه چشمهای ایشان به جزع یمانی بعد از موت نموده. و مقصودش از این شعر وصف بسیاری صید است که از او صادر شده، چه عربان چشم حیوانات را نمی خورند و می اندازند.

۲. آل عمران / ۱۰۴.

۱. البقرة / ۹۸.

۳. تکوین / ۳ و ۴.

و بعضی گفته‌اند که مراد امرء القیس از این شعر وصف طول زمان مسافرت (است) به حیثیتی که حیوانات وحش با او رام شده و بر دور خیمه او اجتماع نموده‌اند. و چون دفع توهم خلاف مقصود در این بیت سقط که گفته :

فَسَقِيَا لِكَاثِرٍ مِنْ قَمٍ مِثْلُ خَائِمٍ مِنْ الدَّرِّ لَمْ يَهْمُمْ بِتَقْبِيلِهِ خَالَ

سقیاً مفعول مطلق فعل محذوف است و تقدیر چنین است که : سقی الله سقیاء، و آن جمله دعائییه است و مِنْ اول بیانیه است جهت بیان کَأَس و خال صفت است از خیلا به معنی تکبر یعنی : سیراب گرداند حق - سبحانه و تعالی - جامی را که آن عبارت است از دهنی که مانند انگشتر بلوری است. و چون از تشبیه به جام، توهم آن می‌شد که هر کسی به تقبیل آن مسرور شده باشد چنانکه از جام هر تشنه آب می‌آشامد جهت رفع این توهم جمله « لم يههم بتقبيله خال » از باب افعال مذکور شد. یعنی متکبری، اراده تقبیل آن دهن ننموده، چه جای دیگران.

و مانند زیادتی ترغیب و تحریص سامعین بر متابعت مرسلان در کریمه « قَالَ يَا قَوْمِ اثْبُتُوا الْمُرْسَلِينَ، اِثْبُتُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ »^۱، چه مقصود که امر به متابعت پیغمبران است که مقصود ایشان از تبلیغ رسالت مزد دنیوی نیست بی ذکر وهم مهتدون تمام است و مطلب از ذکر آن ترغیب بر متابعت ایشان است.

و بعضی ایغال را تخصیص به شعر داده و در کلام نیز قائل به آن نشده‌اند و این بی صورت است.

پنجم : تذیل و آن عبارت است از ذکر جمله که در محل اعراب نباشد عقیب جمله دیگر که مشتمل بر معنی جمله اولی باشد جهت تأکید منطوق یعنی مدلول صریح جمله سابق چون کریمه « وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا »^۲ که « ان الباطل كان زهوقا » مفید تأکید منطوق صریح زهق الباطل است یا تأکید مفهوم آن، چون شعر نابغه : وَلَسْتُ بِمُسْتَبَقٍ أَخَا لَا تَلْمُؤُهُ^۳ عَلَى شَعْبٍ أَيْ الرُّجَالِ الْمُهْدَبِ

یعنی : باقی نگذاشته‌ای دوستی برادری را که ملامت او نکنی بر خصال ذمیمه. و

۱. الاسراء / ۸۱

۲. یس / ۲۰ و ۲۱.

۳. در ترجمه مؤلف این کلمه « لاتلموه » خوانده شده است.

چون از آن کلام فهمیده باشد که مرد کاملی نباشد جهت این معنی گفت: ای الرجال المذهب، یعنی کجاست مرد پاکیزه خصال نیکو افعال؟

و تذیل بر دو قسم است: یکی آنکه ذکر مشهور بر السنه و افواه مانند مَثَل شده باشد چون «ان الباطل کان زهوقاً» و دیگری آنکه نه چنین باشد بلکه موقوف بر ما قبل خود باشد چون «ذَٰلِكَ جَزَآئُهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَ هَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ»^۱، بنابر آنکه مراد از جزا در جمله ایغال یعنی «و هل نجازی الا الکفور» جزای مخصوص بوده باشد که ذلک اشاره به اوست. چه، در این صورت موقوف به ذکر اوست. و اگر مراد جزای مطلق باشد در این وقت توقفی بر جمله اولی ندارد بلکه از قبیل مثل و از افراد قسم است.

ششم: تکمیل، و آن را احتراس نیز می‌گویند، به اعتبار آنکه احتراس در لغت به معنی نگاه داشتن است و این نیز کلام را نگاه می‌دارد از توهم خلاف مقصود. و آن عبارت است از ذکر مفردی یا جمله در وسط کلام یا آخر آن جهت دفع توهم خلاف مقصود و جمله تکمیلی اعم است از آنکه در محل اعراب باشد یا نه. اول یعنی آنکه در وسط کلام باشد چون شعر طرفه:

فَسَقَىٰ دِيَارَكَ غَيْرَ مُفْسِدِهَا صَوَّبَ الرَّبِيعَ وَ دِيمَةً تَهْمِي

صوب به معنی نزول و ربیع به معنی باران بهاری است. و دیمه بارانی است که سه شبانه‌روز متصل بیارد. و تهمی به معنی تسبیل است چون مقصود او دعا برای دیار حبیبه است به اینکه خدای تعالی در آن باران تند درشت دانه چند روز بیارد. و از این توهم می‌شد که مقصود نفرین و خرابی دیار او باشد پیش از تمامی مقصود، دفع این توهم نمود به قول غیر مفسدها.

ثانی: یعنی آنکه در آخر کلام باشد چون کریمه «أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ»^۲ چون^۳ از ذکر ذلت ایشان نسبت به مؤمنین توهم آن می‌شد که این معنا از راه ذلت و خواری ایشان باشد در واقع، نه از راه تواضع مؤمنان، و نسبت به کفار نیز چنین باشد دفع این توهم نمود به قول «اعزّة علی الکافرین». و از این قبیل است ذکر تلک عشرة كاملة،

۲. المائدة / ۵۴.

۱. سَبَأُ / ۱۷.

۳. دت: «چون از ذکر ذلت ... اعزه علی الکافرین» را ندارد. ی و مر: دارند.

بعد از ذکر «فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةِ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ»^۱ جهت دفع توهم ارادهٔ اباحت از «واو». چه، واو نیز مانند او از برای اباحت می باشد چون «جَالِسِ الْحَسَنِ وَ ابْنِ سِيرِينَ».

هفتم: تنمिम، و آن این است که مذکور شد در کلامی که موهم خلاف مقصود نبوده باشد. فضله یعنی لفظی که کلام محتاج به آن نباشد در افادهٔ معنا، خواه جمله باشد یا غیر جمله. و خواه در وسط کلام یا کلامین متصلین باشد، جهت نکته (ای). چون مبالغه در وجود و احسان اهل بیت نبوت در آیه کریمه «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا»^۲ بنابر آنکه ضمیر علی حبه راجع به طعام باشد و بنابر آنکه راجع به حق - سبحانه و تعالی - شود چنانکه بعضی از مفسرین گفته اند از ما نحن فیه نیست بلکه ذکر آن در این صورت جهت افادهٔ اصل مطلب است و چون اشعار به تقلیل مدت در کریمه «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا»^۳، چه اسْرَى حرکت در شب است، پس ذکر لیلاً جهت افادهٔ اصل مطلب نیست بلکه غرض از ذکر آن اشعار به تقلیل مدت معراج آن حضرت است صلوات الله علیه و علی اولاده الطاهرین.

هشتم: اعتراض، و آن این است که مذکور شود جمله یا زیاده از جمله که محل از اعراب نداشته باشند جهت نکته (ای) سوای دفع ایهام خلاف مقصود چون تنزیه حق - سبحانه تعالی - در کریمه «وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَ لَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ»^۴ چه سبحانه جمله است به اعتبار آنکه مفعول مطلق فعل محذوف است و در اصل «اسبح الله سبحانه» بوده، بعد از حذف فعل و اقامهٔ مصدر مقام او، مصدر مضاف به ضمیر مفعول شده و غرض از ذکر او تنزیه الهی است، تعالی از آنچه کفار نسبت به او می دادند و می گفتند فرشتگان دختران اویند. و مانند دعا در شعر عرفه بن محلم شیبانی در وصف پیری خود گفته:

إِنَّ الثَّمَانِينَ وَ بُلُغْتُهَا قَدْ أَحْوَجَتْ سَمْعِي إِلَىٰ تَرْجُمَانٍ

که ذکر بلغتها در میان اسم ان و خبر ان واقع شده جهت دعای مخاطب و آن اگرچه

۱. البقرة / ۱۹۶.

۲. الانسان / ۸.

۳. الاسراء / ۱.

۴. النحل / ۵۷.

لفظاً خبر است اما مقصود از آن انشا و دعاست. و این واو را واو اعتراض می‌نامند و واو حالیه و واو عطف نیست. و چون تنبیه و آگاه نمودن مخاطب در این شعر:

وَاعْلَمْ فَعِلِمُ الْمَرْءُ يَنْفَعُهُ أَنْ سَوْفَ يَأْتِي كُلُّ مَا قُدِّرَا

آن مخففه است و اسم آن ضمیر شأن مقدر است و فاء، در فعلم المرء فاء اعتراضیه است در آن شاییه از سببیت هست.

و چون تخصیص یکی از دو امری که مذکور شده در کلام و حکم به آنها تعلق گرفته به زیادتی تأکید در آن حکم در کریمه «وَصَيَّنَّا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا، حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِضَالُهُ فِي غَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ»^۱ که آن اشکر لې وَلِوَالِدَيْكَ تفسیر وصیناست و حَمَلَتْهُ تا آخر اعتراضی است در میانه، جهت تخصیص والده به زیادتی تأکید وصیت به احسان.

و چون مطابقه و استعطاف در شعر ابی الطیب:

وَخَفُوقُ قَلْبٍ لَوْ رَأَيْتَ لَهَيْبَهُ يَا جَنَّتِي لَرَأَيْتَ فِيهِ جَهَنَّمَ

که یا جنتی در میان شرط و جزا اعتراضی است جهت مطالعه با جهنم و طلب مهربانی از حبیبیه و چون بیان سبب از برای حکمی که غرابتی داشته باشد در قول شاعر:

فَلَا هَجْرُهُ يَبْدُو فِي الْيَأْسِ رَاحَةً وَلَا وَضْلُهُ يَضْفُو لَنَا فَنُكَارِمُهُ^۲

چون مطلوب مهاجرت حبیبیه امری است که خالی از غرابتی نیست، اعتراض بعد از آن ذکر نمود به این قول که فی الیأس راحة به جهت عذر از طلب چنین امری و حاصل معنی شعر آنکه نه هجر دوست ظاهر می‌شود و آن اگر ظاهر می‌شد نیکو بودی. چه، مأیوس شدن از وصل نیز راحتی است چنانکه مشهور است که «الْیَأْسُ أَحَدَى الرَّاحَتَيْنِ» و نه وصل او دست به هم می‌دهد تا آنکه او را عزیز بدارم.

و آگاه اعتراض زیاده از یک جمله می‌باشد چون کریمه «فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ نَسَاؤُكُمْ حَرَتْ لَكُمْ»^۳، که دو جمله در این موضع معترضه واقع شده:

۱. لقمان / ۱۴. ۲. از قصیده ابن میاده، رماح بن ابرد بن ثوبان است.

۳. البقرة / ۲۲۱ و ۲۲۲.

یکی ان الله يحب التوابين و دیگری يحب المتطهرين، میان دو جمله که به حسب معنا متصلند به هم بنا بر قول بعضی از مفسرین که نساءکم حرث لکم بیان است از برای فَأُتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ.

و آنچه مذکور شد در تفسیر اعتراض، مشهور بین الجمهور است و بعضی گفته‌اند که در اعتراض نیز جایز است که نکته دفع ایهام خلاف مقصود باشد. و صاحب کشف از جمله این جماعت تجویز نموده وقوع اعتراض را در آخر کلام هر چند که بعد از آن کلامی متصل معنأً به کلام اول نبوده باشد. و اعتراض نزد این جماعت شامل تذیل، و بعضی از صور تکمیل است، یعنی تکمیلی که به جمله باشد که محلی از اعراب نداشته باشد. و بعضی از آن جماعت تجویز نموده‌اند که اعتراض غیر جمله بوده باشد، پس اعتراض شامل بعضی از صور تتمیم و بعضی از صور تکمیل خواهد بود. یعنی آن صورتی از تتمیم و تکمیل که در اثنای کلام بین الکلامین المتصلین باشند. چه، این معنا در اعتراض نزد این جماعت نیز شرط است.

و مشهور این است که اطناب خصوصیتی به این هشت نوع مذکور ندارد بلکه به غیر این طریق نیز می‌باشد لیکن مسمی به اسمی نشده.

و گفته‌اند که در کریمه «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ»^۱ ذکر یؤمنون به جهت افاده معنی ضرور نیست به اعتبار آنکه ایمان حمله عرش از ذکر تسبیح مفهوم می‌شود لیکن جهت ترغیب سامعین به ایمان و اظهار شرف آن مذکور شده و داخل هیچ یک از آن طرق نیست. و از این قبیل است ذکر بافواهم در کریمه «يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ»^۲ و لفظ عینی در «رأيتهم بعینی» و امثال آنها. و دور نیست که در این امثله اطناب از باب تتمیم بوده باشد. چه، در کلامی که موهم خلاف مقصود نیست فضله مذکور شده جهت نکته‌ای و این بعینه معنی تتمیم است چنانکه مذکور شد. و دور نیست انحصار اطناب در این هشت نوع، چه هر کلام مظنی را می‌توان داخل یکی از آنها گرفت، هر چند به اندک تکلفی باشد. والله تعالی یعلم.

فن دوم

علم بیان

و آن اصول و قواعدی است که به سبب معرفت آنها متکلم تواند تعبیر از هر معانی به چند لفظ مختلف در وضوح و خفا نمود. یعنی: تواند هر معنی که به خاطرش رسد چند عبارت ذکر کند که همه دلالت بر آن معنی کنند به دلالت مطابقه و تضمن و التزام، به حیثیتی که دلالت آن الفاظ و عبارات بر آن معنی بعضی واضح باشد و محتاج به دلیلی دیگر و قرینه خارجی نباشد، و بعضی خفی باشد که بدون انضمام قرینه و دلیلی دیگر سامع منتقل به آن معنی نشود و منشأ اختلاف دلالات در وضوح و خفا، موضوع بودن لفظی است و عدم وضع لفظی دیگر از برای آن معنی. چه، دلالت لفظ بر معنی یا از باب دلالت بر تمام موضوع له است یا بر جزء موضوع له - و جزء جزو نیز در حکم جزو است - یا بر خارج لازم موضوع له و اول را دلالت مطابقه گویند و ثانی را تضمن و ثالث را التزام. و در دلالت مطابقه سامع بعد از علم به وضع آن لفظ منتقل به معنی می شود بی تأمل. و در دلالت تضمن نیز بعد از علم به وضع، انتقال به زودی متحقق می شود لیکن نه به زودی مطابقه. پس دلالت لفظ بر جزء موضوع له اخفی است از دلالت لفظ بر تمام موضوع له. و دلالت او بر جزء جزو اخفی است از دلالت بر جزو و علی هذا القیاس جزو جزو جزو. و دلالت لفظ بر خارج لازم موضوع له بالبدیهه اخفی است از دلالت بر جزو و محتاج به قرینه بیشتر است.

پس اختلاف در وضوح و خفا، یا به این اعتبار است که بعضی از الفاظ دلالت بر آن معنی به طریق مطابقه دارد و بعضی دیگر به طریق تضمن یا التزام و یا به اعتبار آن است که آن الفاظ تمام دلالتشان به طریق تضمن است یا التزام. و نمی تواند بود که دلالت همه الفاظ به طریق مطابقه باشد. چه، اگر سامع علم به وضع هر لفظی از آن الفاظ از برای آن

معنی دارد از همه الفاظ آن معنی را به یک روش می‌فهمد، به خلاف تضمن و التزام که معنی را جزو جزو می‌باشد. و دلالت بر جزو بالبدیهه اوضح است از دلالت بر جزو جزو. و معنی را لوازم مختلفه در قرب و بعد می‌باشد.

و ظاهر است که دلالت لفظ بر لازم قریب موضوع له، اوضح است از دلالت او بر لازم بعید. مثلاً دلالت انسان بر حیوان اوضح است از دلالت او بر جسم و جوهر، و دلالت کثرت رماد بر جود اخفی است از دلالت کثرت ضیافت بر آن.

و دلالت مطابقه را در اصطلاح این فن، وضعیه می‌نامند، به اعتبار آنکه آن معنی مدلول موضوع لفظ است. و دلالت تضمن و التزام را عقلیه جهت آنکه لفظ از برای آن معنی تضمینی و التزامی موضوع نیست بلکه عقل از موضوع له به آن معنی منتقل ایشان می‌شود. پس مدار دلالت اینها بر عقل است و این اصطلاح، خلاف اصطلاح منطق است که ایشان دلالت را ابتداءً بر سه نوع قسمت کرده‌اند: وضعیه و طبیعی و عقلیه. و هر یک را بر دو قسم نموده‌اند: لفظیه و غیر لفظیه، و غیر لفظیه وضعیه را تمثیل نموده‌اند به دلالت اشارات و نصب و غیر لفظیه طبیعی را به دلالت سرعت نبض بر حمی، و غیر لفظیه عقلیه را به دلالت دخان بر وجود نار.

و در تفسیر وضعیه لفظیه گفته‌اند که آن دلالت لفظی است که وضع را در آن مدخلی باشد، خواه آن دلالت بر تمام موضوع له باشد یا بر جزو آن یا بر خارج لازم آن. و به این اعتبار دلالت وضعیه را تقسیم نموده‌اند به مطابقه و تضمن و التزام. و لفظیه طبیعی و عقلیه را مقابل لفظیه وضعیه گرفته‌اند، به اعتبار آنکه در این دو معتبر است که منشأ دلالت وضع نبوده باشد لیکن اگر منشأ دلالت طبع است آن را دلالت طبیعی می‌گویند مانند دلالت «آخ آخ» بر وجع صدر و اگر نه عقلیه می‌نامند مانند دلالت لفظ «دیزی» که از وراء جدار شنیده شود بر وجود لافظ و هر دو اصطلاح نیکوست.

و منطقیون در دلالت التزام اعتبار نموده‌اند لزوم ذهنی را به این معنی که تصور ملزوم منفک نشود از تصور لازم. و هرگاه موضوع له به خاطر رسد لازم نیز به خاطر رسد و این را لزوم بین به معنی اخص نامیده‌اند. و بعضی از ایشان اعتبار نموده‌اند لزوم بین به معنی اعم را، و آن این است که از تصور لازم و ملزوم جزم به لزوم حاصل شود، اعم از آنکه تصور ملزوم، مستلزم تصور لازم باشد یا نی.

و این دو معنی هیچ یک در دلالت التزام نزد ارباب این فن معتبر نیست و الا اکثر مجازات که مبنی است فهم معنی مجازی بر قراین احوال عرف و عادات، از تعریف دلالت التزامیه بیرون خواهد بود. و آنچه معتبر است نزد ایشان این است که تصور موضوع له مستلزم تصور لازم باشد فوراً، چنانکه معنی بین به معنی اخص است، یا بعد از تأمل در قراین و احوال و عرف و عادات و اصطلاح ارباب صناعات.

و اگر گویی تعریف هر یک از دلالت مطابقه و تضمن و التزام منتقض می شود به دیگری، چه هرگاه لفظی مشترک که لفظی باشد میانه معنی و جزء آن معنی، پس هرگاه مقصود دلالت آن لفظ بر تمام آن معنی باشد دلالت بر جزء خواهد کرد تضمناً با آنکه بر این تضمن صادق است که دلالت لفظ است بر تمام موضوع له. چه، مفروض این است که این لفظ به وضع دیگر موضوع است از برای آن جزو. و هرگاه آن لفظ را گوئیم و اراده آن جزء نماییم مطابقه، بر این مطابقه تعریف تضمن صادق است، چه، صادق است که دلالت لفظ است بر جزء موضوع له، چه مفروض این است که این معنی جزئی از موضوع له دیگر است. و همچنین هرگاه لفظی مشترک باشد میانه معنی و لازم آن معنی، پس هرگاه اطلاق آن لفظ بر آن معنی نماییم دلالت بر آن لازم خواهد داشت التزاماً، و بر این التزام تعریف مطابقه صادق است، چه مفروض این است که این لازم موضوع له آن لفظ است به وضعی دیگر. و هرگاه آن لفظ اطلاق شود بر آن لازم به طریق مطابقه، تعریف التزام بر آن صادق خواهد بود. چه، مفروض این است که آن لازم موضوع له نیز هست به وضعی دیگر. و هرگاه معنی جزء موضوع له لفظی باشد در یک وضع و لازم موضوع له آن لفظ باشد به وضع دیگر، پس هرگاه آن لفظ در موضوع له اول مستعمل شود دلالت بر آن معنی خواهد داشت تضمناً و بر این تضمن، تعریف التزام صادق است. چه، مفروض این است که این معنی لازم موضوع له دیگر آن لفظ است. و هرگاه آن لفظ مستعمل شود در موضوع له ثانی، دلالت بر آن معنی خواهد داشت التزاماً، با آنکه تعریف تضمن بر آن صادق است. چه، مفروض آن است که این معنی در^۱ جزء موضوع له آن لفظ است به وضع اول.

و جواب این اعتراض آنکه قید حیثیت در تعریفات معتبر است و مطابقه دلالت لفظ است بر تمام موضوع له، از آن حیثیت که تمام موضوع له اوست. و تضمن، دلالت لفظ است بر جزء موضوع له از آن حیثیت که جزء موضوع له اوست. و التزام دلالت لفظ است بر خارج لازم موضوع له، از آن حیثیت که خارج لازم است. و بنابراین تعریف هر یک از ایشان جامع و مانع خواهد بود. چه، در صورت اشتراک لفظ میان تمام موضوع له و جزء آن هرگاه لفظ مستعمل شود در تمام موضوع له دلالتش بر جزء، از آن حیثیت است که جزء موضوع له است نه از آن حیثیت که تمام موضوع له است. و هرگاه مستعمل در جزء شود حال بر عکس است. و بر این قیاس بواقی و الفاظ داله بر معانی به حکم استقراء منحصرند در تشبیه و حقیقت و مجاز لغوی و عقلی و کنایه و تفصیل احکام آنها در سه باب مبین می‌گردد، ان شاء الله تعالی.

باب اول

در بیان احکام تشبیه

تشبیه در لغت بیان نمودن مشابهت و مشارکت چیزی است با چیزی دیگر در معنی از معانی و صفاتی از صفات هر چند که به طریق استعاره بوده باشد، مانند «رأیت اسداً فی الحمام». و تشبیهی که در استعاره معتبر است این معنی است. و در اصطلاح بیان مشابهت مذکوره است به شرط آنکه بر وجه استعاره نبوده باشد چون «زید کالاسد فی الشجاعة».

و این مبتنی بر چهار رکن است. طرفین یعنی مشبه و مشبه به و وجه تشبیه و ادات تشبیه. و غرض از تشبیه خارج از ارکان است و آن امری است داعی بر تشبیه مانند زید و اسد و شجاعت و کاف و مبالغه در شجاعت زید در مثال مذکور.

و غرض تشبیه هرگز مذکور نمی شود. و بسیار است که وجه تشبیه را نیز ذکر نمی نمایند به اعتبار ظهور و «زید کالاسد» می گویند. و گاه ادات تشبیه نیز محذوف و «زید اسد» گفته می شود. و اعلائی مراتب تشبیه به حسب قوت آن است که ادات تشبیه و وجه هر دو محذوف باشند با حذف مشبه چون اسد در مقام اخبار از زید یا بدون حذف آن چون «زید اسد». و بعد از آنکه ادات تنها محذوف باشد با حذف مشبه چون «اسد فی الشجاعة» در مقام اخبار از زید یا بدون حذف آن چون «زید اسد فی الشجاعة». و بعد از آن، آنکه وجه محذوف باشد با حذف مشبه چون کالاسد، در مقام اخبار از زید یا بدون حذف آن چون «زید کالاسد».

و بعد از اینها در ضعف مساویند دو صورت دیگر: یکی آنکه مذکور باشد ادات و وجه هر دو با ذکر مشبه، چون «زید کالاسد فی الشجاعة». دوم، صورت مذکوره لیکن با حذف مشبه چون «کالاسد فی الشجاعة»، در مقام اخبار از زید.

و علت زیادتی قوت در صورت حذف ادات و وجه - هر دو - مطلقاً آن است که مشبه به محمول شده بر مشبه، و موضوع در قضایا باید که فردی از افراد محمول باشد. و چون زید در واقع از افراد اسد نیست پس^۱ دلالت بر آن می‌کند که زید در شجاعت به مرتبه‌ای است که گویا از افراد اسد است. و اسد بر او محمول می‌تواند شد چنانکه در استعاره، مانند «رأیت اسداً فی الحمام»، ادعای دخول زید در جمله افراد اسد می‌شود. و از این جهت بعضی از محققین این فن، آن را داخل استعاره گرفته‌اند نه تشبیه. لیکن مشهور میان محققین و حق، آن است که تشبیه بلیغ است نه استعاره. چه، در استعاره شرط است که مستعار له یعنی مشبه در اصل کلام نبوده باشد نه مذکور باشد و نه مقدر، چون «رأیت اسداً فی الحمام». و مشبه در «زید اسد» مذکور و در اسد مقدر است، چه خبر بی‌مبتدا نمی‌باشد.

و شیخ عبدالقاهر در اسرار بلاغت گفته که هرگاه مشبه در کلام مذکور یا مقدم بوده باشد پس اسم مشبه به اگر خبر او یا در حکم خبر او بوده باشد مانند خبر اِنَّ و کَانَ و امثال آنها، و مفعول ثانی باب عَلِمْتُ و حال و صفت، در این صورت اصح آن است که تشبیه است نه استعاره. چه، مشبه به هرگاه در این مواضع واقع شود کلام، مفید اثبات مفهوم اوست از برای مشبه، و «زید اسد» دلالت می‌کند بر اثبات معنی اسد از برای زید، و چون این معنی حقیقیه ممتنع است باید حمل نمود بر اثبات مشابَهت اسد از برای آن. پس او به نام تشبیه سزاوارتر است از نام استعاره. چه، مشبه در آن مذکور است جهت افاده تشبیه به خلاف «لَقِیْتُ اسداً» که ذکر مشبه به در آن از برای اثبات معنی او از برای دیگری نیست بلکه کلام موضوع است از برای افاده تعلیق ملاقات بر اسد، پس لفظاً تشبیهی مفهوم نمی‌شود بلکه تشبیه مضمَر در نفس و مقصود است و از قرائن مفهوم می‌گردد. و لهذا او مسمًی به تشبیه نیست بلکه استعاره است.

و نیز گفته (شیخ عبدالقاهر) که اگر پُر به جد داری استعاره نامیدن چنین ترکیبی را، باری یک نوع آن را البته به این نام منام؛ و آن صورتی است که دخول ادات تشبیه بر او نیکو باشد، و آن وقتی است که اسم مشبه به معرفه بوده باشد چون «زید الاسد» و «هو

شمس النهار» که «زید کالاسد» و «کشمس النهار» نیکوست. یا نکره بوده باشد غیر موصوف به صفتی نامناسب با مشبّه به چون زید اسد. بلی، اگر دخول ادوات تشبیه بر او نیکو نباشد مگر با تغییر صورت کلام، در این صورت نام استعاره نزدیکتر است به اعتبار صعوبت تقدیر ادوات تشبیه، و آن صورتی است که اسم مشبّه به نکره باشد موصوف به صفتی که مناسبت با ذات مشبّه به ندارد چون «فَلَانٌ بَدْرٌ یَسْكُنُ الْأَرْضَ»، که اگر خواهی ادوات تشبیه داخل کنی محتاجی به تغییر صورت، به این روش که بگویی: «هو کالبدر الا انه یسکن الارض»، و بر این قیاس: «هو شمس لا تغیب» و امثال آن، که بعد از دخول ادوات تشبیه باید گفته شود: «هو کالشمس الا انه لا تغیب».

و بحرّی گفته:

وَبَدْرٌ أَضَاءَ الْأَرْضَ شَرْقًا وَمَغْرِبًا وَ مَوْضِعُ رَجُلٍ مِنْهُ أَسْوَدٌ مُظْلِمٌ

چه، اگر به تقدیر هو کبدر و کشمس باشد لازم می آید توصیف بدر و شمس به صفتی که در آنها نیست، پس معلوم می شود که در این امثله مقصود، تشبیه او به بدر و شمس نیست بلکه گویا آفتاب و بدر بودن او معلوم سامع است و غرض از کلام اثبات همان صفتی است که در واقع از برای شمس و بدر نمی باشد چنانچه در ترکیب «زید رجل کیت و کیت» وصف به کیت و کیت مستفاد است، و رجل بودن او معلوم است. پس در امثله مذکوره، ادعای دخول مشبّه در جنس مشبّه به شده چنانچه در استعاره این ادعا می شود. و بر این قیاس هرگاه ممتنع بوده باشد دخول ادوات تشبیه از راه لزوم تناقض چون قول شاعر:

أَسَدٌ دَمُ الْأَسَدِ الْهَزْبَرِ خِضَابُهُ مَوْتُ فَرِيضِ الْمَوْتِ مِنْهُ يَرَعْدُ^۱

چه اگر گفته شود: «هو کاسد دم الهزبر خضابه»، تناقض لازم خواهد آمد. چه، کالاسد مشعر است بر اینکه او در شجاعت کمتر است از اسد. و توصیف او به اینکه هزبر خضاب اوست معشر است بر اینکه زیاده است از اسد، و این تناقض است، و بر این قیاس موت موصوف به صفت مذکوره.

و ب باید دانست که گاه احد ضدّین را به دیگری تشبیه می نمایند به اعتبار اشتراک در

۱. شعر از ابوطیب منتبّی است.

ضدیت و آن تضاد مشترک را نازل منزله تناسب و تشابه می‌گیرند. از باب تهکم و استهزاء، چنانکه نسبت به جبان می‌گویند: ما شبهه بالاسد، و نسبت به بخیل می‌گویند: هو حاتم. و تمام اقسام و احوال تشبیه در ذیل چهار فصل در این رساله مبین می‌گردد.

فصل اول

در بیان احوالات تشبیه

در بیان احوالات تشبیه نسبت به طرفین یعنی مشبه و مشبه‌به. و تشبیه را به این اعتبار سه تقسیم است:

یکی: تقسیم به حسی و عقلی، و به این تقسیم به چهار قسم منقسم می‌شود، چه طرفین یا هر دو حسی‌اند یا هر دو عقلی‌اند، یا مشبه حسی است و مشبه‌به عقلی یا برعکس. و مراد از حسی در این مقام چیزی است که خود بتمامه یا ماده‌ او در واقع مدرک به یکی از حواس خمس ظاهره باشد و به قید ماده داخل می‌شود در حسی امور خیالیه، یعنی معدوماتی که قوت متخیله آنها را ترکیب نموده باشد از اشیا بی که از طرق حواس خمس به خزانه خیال درآمده‌اند و به این اعتبار چنین ترکیبی را داخل حسی گرفته‌اند که ماده‌اش مدرک به حواس است. پس حسی بر دو گونه است:

یکی محسوسات حقیقه مانند تشبیه خَدَّ به وَرْد در مبصرات، و صوت ضعیف یعنی آوازی که شنیده نشود مگر از نزدیکی به هَمْس و آن آوازی است که از غایت ضعف گویا از فضای دهن بر نمی‌آید در مسموعات، و نکهت یعنی بوی دهن به عنبر در مشمومات، و ریق یعنی آب دهن به شراب در مذوقات، و جَلْد ناعم یعنی بدن نرم به حریر در ملموسات، و دیگری محسوسات خیالیه چون مشبه‌به در این شعر که در وصف لاله گفته:

وَكَأَنَّ مُحَمَّرَ الشَّقِيقِ إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدَ

أَعْلَامُ يَأْقُوتٍ تُشِرْنَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرِجَدٍ^۱

عَلَم آن پارچه را گویند که بر سر نیزه نصب می نمایند که در فارسی آن را پرچم گویند. و در این بیت تشبیه شده لاله که بر سر ساقه سبز به تحریک بادها حرکتی و میل گاه به پایین و گاهی به بالا می کند به پارچه هایی که به تار و پودی از یاقوت بافته بر سر نیزه مصنوع از زبرجد نصب شده باشد. و ظاهر است که چنین صورتی وجود خارجی ندارد و محض خیال است لیکن ماده اش که پارچه و یاقوت و نیزه و زبرجد است موجود است و از اجتماع آنها صورتی متخیل شده و به حیثیتی است که بر فرض وجود خارجی مدرک به قوه باصره می شود. و مراد از عقلی چیزی است که نه خود و نه ماده آن مدرک به یکی از حواس ظاهره بوده باشند گو بر فرض وجود، مدرک به یکی از حواس توانند شد. و به این قید داخل می شوند در تعریف عقلی، وهمی و وجدانی. و مراد از وهمی چیزی است که قوت متخیله آن را از پیش خود اختراع کند نه آنکه از خزانه خیال او را بردارد، مثلاً هرگاه کسی بشنود که غول، کشته آدمی است گاه می شود که متخیله آن را به صورت مخوف می آراید و دندانانی گزنده از برای او قرار می دهد و در خزانه خیال اصلاً وجودی ندارد، چون مشبه به در قول امرء القیس :

أَيَقْتُلْنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ زُرْقٍ كَأَثَابِ أَغْوَالٍ

یعنی : آیا می تواند کشت مرا آنکه وعید کشتن من می نماید بر دوستی سلمی و حال آنکه هم خوابه من است شمشیری که در مشارف یمن ساخته شده و پیکان تیزی تند و صیقلی از بابت دندانهای غول.

و مراد از وجدانی چیزی است که به قوای باطنه غیر عقل مدرک شود مانند : لذت و الم حسی و لذت ادراک چیزی است که مدرک آن را کمال خود داند و خیریت خود را در آن بیند هر چند که در واقع کمال و خیر از برای او نباشد.

و الم چیزی است که مدرک آن را نسبت به خود نقص و شر داند، گو در واقع کمال و خیر باشد از برای او. و هر یک از لذت و الم بر دو قسم است : حسی و عقلی.

حسی آن است که منشأ کمال و خیر یا نقص و شر دانستن آن، یکی از قوای باطنه غیر عقل باشد. یا مانند قوای شهویه و غضبیه و نفسیه و وهمیه و امثال آنها. مانند لذت و الم شیرینها و تلخیها. و عقلی آن است که منشأ آنها عقل باشد مانند لذت علم و الم جهل. تقسیم دوم، تقسیم تشبیه است به اعتبار افراد و ترکیب طرفین. و به این اعتبار نیز بر

چهار قسم منقسم می شود :

یکی، آنکه طرفین هر دو مفرد باشند و این نیز بر چهار گونه است :

یکی : آنکه مشبه و مشبه به هر دو مطلق باشند و مقید به قیدی نبوده باشند مانند تشبیه خد به ورد.

دویم : آنکه هر یک از این دو مفرد مقید بوده باشند چون تشبیه سایلی که اثری بر سعی او مترتب نشود به کسی که بر روی آب چیزی نویسد.

سیوم : آنکه مشبه غیر مقید و مشبه به مقید بوده باشد، چنانکه گفته اند : « والشمس كالمرآة فی كف الاشئل »، که مشبه یعنی آفتاب مقید به قیدی نیست و مشبه به یعنی آینه مقید شده به اینکه در دست رعشه داری باشد و وجه تشبیه در این مثال اضطراب نور و حرکات آن به جهات مختلف است. چه، کسی که نظر به آفتاب کند چنان می بیند که نور گویا از میان آفتاب از جمیع جهات میل به اطراف می کند و چون به کنار رسد باز به میان بر می گردد و متصل آن را در حرکت و اضطراب می یابد، چنانکه آینه در دست رعشه دار چنین است.

چهارم : عکس آن، چون عکس آن مثال، یعنی تشبیه آینه که در دست رعشه دار بوده باشد به آفتاب.

قسم دوم : آنکه طرفین هر دو مرکب باشند. و مراد از مرکب هیأتی است که حاصل می شود از اجتماع چند چیز. و این بر سه گونه است :

یکی : آنکه در هر یک از مشبه و مشبه به اجزایی باشد که تشبیه هر یک از اجزای آن به جزوی از اجزای اینکه در بر او است نیکو باشد چنانکه شاعر در وصف درخشندگی ستاره ها در اطراف و جوانب آسمان گفته :

وَ كَانَ أَجْزَامُ النُّجُومِ لَوَامِعاً دُرُّ ثِيَرْنَ عَلَى بِسَاطِ أَرْزَقِ^۱

که مقصود تشبیه هیأتی است که حاصل می شود از تفرق ستاره ها در اطراف و جوانب آسمان به هیأتی که به هم می رسد از تفرق مروارید بسیار بر روی فرش کبود. و نیکوست تشبیه ستاره ها به مرواریدها و تشبیه آسمان به فرش کبود. لیکن تشبیه اول

مشمول است بر لطافتی که در تشبیه مفردات به مفردات نیست.

دوم: آنکه در هر یک از مشبه و مشبه به اجزایی چند باشد در برابر یکدیگر، لیکن تشبیه اجزای آن به اجزای این در اصل نیکو نباشد چنانکه گفته اند:

كَأَنَّمَا الْمَرْيَخُ وَالْمُشْتَرِي قَدَامَهُ فِي شَايخِ الرَّفْعَةِ
مُنْصَرِفٌ بِاللَّيْلِ عَنْ دَعْوَةٍ قَدْ أُسْرِجَتْ قَدَامَهُ شَمْعَةٌ^۱

یعنی: گویا مریخ در حالتی که مشتری پیش او می‌رود در غایت بلندی کسی است که از میهمانی برگشته باشد و پیش او چراغی برند و تشبیه آن هیأت به این هیأت در غایت ملاحظت است، و تشبیه پاره‌ای از مفردات آن به مفردات این در اصل لطفی ندارد.

سیوم: آنکه اجزای طرفین، مقابل یکدیگر نبوده باشند در اصل و جهت تحصیل اجزای متقابل در آنها احتیاج به تکلفی باشد چون کریمه «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الْإِذَى اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ»^۲

یعنی: مثل منافقین در زندگی دنیا و رفاهیت به سبب اظهار ایمان از راه محفوظ بودن جان و مال و اهل و عیال ایشان و ناگاه رسیدن مرگ و به عقوبت ابدی گرفتار شدن، مثل مسافری است که در شب تاریک بی‌یلد به راهی روند و آتشی برافروزند که به روشنایی آن پی به راه برند و ناگاه آتش ایشان فرو نشیند و در تاریکی متحیر مانند و به سبب نابلدی به چاه و چاله افتند و هلاک شوند.

و مقصود یعنی تشبیه آن هیأت به این هیأت در غایت لطافت است و جهت تحصیل تشبیه مفردات متقابل در طرفین تکلفی در کار است چنانکه گوییم: منافق در برابر فروزنده آتش است و اظهار ایمان در برابر روشن گردانیدن آتش اطراف و جوانب را و انقطاع انتفاع منافق از اظهار ایمان مقابل فرو نشستن آتش.

و به این اعتبار بعضی از مفسرین این آیه کریمه را از قبیل تشبیه مفردات به مفردات گرفته‌اند ولیکن ظاهر، اول است و مانند «أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ

۱. این دو بیت از قاضی تنوخی است.

۲. البقرة / ۱۷.

يَجْعَلُونَ أَضَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ^۱ که مقصود تشبیه حالت منافقین است که عارض ایشان شده به سبب اظهار ایمان با شبهه‌های کفر که موجب حیرت و ضلالت ایشان شده و آنچه در دین اسلام می‌شنودند از آیات وعد و وعید به حالت کسی که در بیابانی باشد در شب تاریکی و ابری ظاهر شود تیره و تار، بارنده، مشتمل بر رعد و برق به حیثیتی که از شدت خوف و هراس به سبب شنیدن صدای رعد و دیدن برق به حیثیتی که از شدت خوف و هراس به سبب شنیدن صدای رعد و دیدن برق، انگشتها را در گوشهای خود کنند که شاید آن صدا را نشنوند.

و بعضی تکلفی نموده و این کریمه را از قبیل تشبیه مفردات به مفردات گرفته‌اند به اعتبار تشبیه دین اسلام به ابر بارنده، و شبهه‌های ایشان به ظلمات و وعد و وعیدی که در دین اسلام است به رعد و برق، و خوف و هراسی که از مسلمانان دارند به صواعق. قسم سیوم: آنکه مشبه مفرد و مشبه به مرکب باشد چنانکه مذکور شد در تشبیه لاله به عَلم یا قوتی که بر سر نیزه (ای) از زبرجد باشد.

قسم چهارم: عکس آن، چنانکه ابو تمام گفته در وصف کثرت سبزه:

يَا صَاحِبِي تَقْصِيًا نَظَرِيكُمَا تَرَيَا وَجْهَ الْأَرْضِ كَيْفَ تَصَوَّرُ
تَرَيَا نَهَارًا مُشْمِسًا قَدْ شَابَهُ زَهْرُ الرَّبِيِّ فَكَأَنَّمَا هُوَ مُقْمِرٌ

خطاب به صاحبی^۲ نزد شعرای عرب شایع است هر چند که در آن وقت رفیقی و صاحبی اصلاً نداشته باشند. و مراد صاحبین فرضی است. و تقصیا یعنی اِجْتَهَادًا فِي النَّظَرِ. می‌گویند تَقْصِيْتُ یعنی بَلَغْتُ أَقْصَاءَهُ، و تصور فعل مضارع غایبه است به حذف یک تا، و در اصل تتصوره بوده، می‌گویند: صَوَّرَهُ اللَّهُ صُورَةً حَسَنَةً فتصور، یعنی خدای تعالی او را صورتی نیکو داد و او قبول آن صورت نیکو نمود. و مُشْمِسٌ به صیغه اسم فاعل به معنی روز^۳ و أَشْمَسَ است و آن مشتق از اشمس است به معنی صار ذا شمس. و باب افعال گاه به معنی صیوررت فاعل صاحب مشتق منه می‌آید، و شَابَهُ یعنی خَالَطَهُ، و آن مشتق است از شوب به معنی خلط. و رَبِيٌّ مع رَبْوَةٍ است و آن، تل را گویند. و مراد از

۲. مر: صاحبین.

۱. البقرة / ۱۹.

۳. در حاشیه مر: روز با آفتاب.

«زهر الری» سبزه‌هایی است که بر روی تلها رویده می‌شود. و نکته در تخصیص آنها به ذکر، این است که سبزه که بر روی تل رویده شود سبزتر و صاحب طراوت‌تر است، و مُقَمَّر مانند شمس، شبی است که صاحب ماه باشد.

(شعر) یعنی: ای رفیقان من نیکو نگاه کنید که می‌بینید روی زمین چه صورت نیکو پذیرفته است.^۱ می‌بینید روز آفتابی را که مخلوط شده با نور آفتاب سبزه‌های سبز رنگ و نور او را کم نموده چنانکه گمان می‌کنید که، شب ماه است.

و مشبه در این مثال حالت و هیأتی است که حاصل شده از اجتماع روز و نور آفتاب و سبزه‌ها. و مشبه به مفرد است که آن شب ماه است. و هرگاه طرفین هر دو یا احدهما مرکب باشند وجه شبه نیز هیأت ترکیبیه است. و هرگاه طرفین هر دو مفرد باشند وجه شبه گاه مفرد می‌باشد چون رنگ در تشبیه خد به ورد، و گاه مرکب می‌باشد چون هیأت حاصله از اجتماع اضطراب نور جسم مستدیر مستتیر. و حرکات مختلفه آن نور به جهات مختلفه در تشبیه شمس به آینه در دست شل.

تقسیم سیوم: از راه افراد و تعدد طرفین است، چه طرفین یا هر دو مفردند چون تشبیه خد به ورد، و تقید و عدم تقید مفردین به تفصیلی که مذکور شد در این نیز جاری است، یا هر دو مفرد نیستند، خواه هر دو متعدد باشند یا احدهما مفرد باشد و دیگری متعدد، و تشبیه را به اعتبار این تقسیم چهار نوع است: تشبیه ملفوف و مقرون^۲ و تسویه و جمع.

تشبیه ملفوف

آن است که چند مشبه اولاً مذکور شوند به طریق عطف بعضی بر بعضی یا به غیر آن و بعد از آن چند مشبه به دستور ذکر یابد، چنانکه امرء القیس در وصف عقاب به کثرت شکار^۳ مرغان گفته:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَ يَابِسًا لَدَى وَكْرِهَا الْعَنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي

۱. دت: فاقد «روی زمین چه صورت نیکو پذیرفته» است.

۲. اصل، دت و مر: مقزون. صحیح آن مفروق است. (م)

۳. مر: شکار نمودن.

و کَر، آشیانه مرغان است و ضمیر و کرها راجع است به عقاب. وحشف نوع زبونی است از خرما، و بالی به معنی کهنه و پوسیده است. و غرض تشبیه دلهای تازه مرغان است به عتاب و دلهای خشکیده آنها به خرمای زبون پوسیده. و معروف است که عقاب دل مرغان را نمی خورد و چون مرغ شکاری را به آشیان خود برد دل آن را بیرون آشیانه می اندازد.

تشبیه مفروق

آن است که اولاً مشبه و مشبه بهی مذکور شوند و بعد از آن مشبه و مشبه بهی دیگر و به این دستور، چون شعر مرقد در وصف چند زن :

النَّشْرُ مِسْكٌ وَالْوُجُوهُ دَنَا ... نَيْرٌ وَأَطْرَافُ الْأَكْفِ عَنْمَ

نشر، بوی خوش را گویند و عنم، به فتح، درختی است باریک شاخ و سرخ بسیار نرم که انگشتان حنا بسته زنان را به آن تشبیه می کنند.

تشبیه تسویه

آن است که مشبه متعدد و مشبه به مفرد باشد چون :

صُدْعُ الْحَبِيبِ وَ خَالِي كِلَاهُمَا كَاللِّيَالِي وَ ثَغْرُهُ فِي صَفَاءٍ وَ أَدْمَعِي كَاللَّثَالِي

مراد از صدغ^۱ در اینجا زلف است، و ثغر، به فتح ثا سه نقطه و سکون عین با نقطه، دندان است.

تشبیه جمع

آن است که مشبه مفرد و مشبه به متعدد باشد چون شعر بحتری :

بَاتَ نَدِيمًا لِي حَتَّى الصَّبَاحِ أَغِيدُ مَجْدُولٌ مَكَانَ الْوِشَاحِ
كَأَنَّمَا يَبْسِمُ عَنْ لَوْلُو مُنْصَدِّ أَوْ بَرْدِ أَوْ أَفَاحِ

اغید به معنی نرم بدن است، و مجدول به معنی ضعیف و وشاح به فتح واو و کسر آن

۱. اصل : ثغب، صحیح صدغ است.

کمر بند است و مکان و شاح به معنی کمر است و مجدول به معنی کمر باریک است، و عن لؤلؤ متعلق به ییسم به تقدیر معنی کشف و تقدیر چنین است که « ییسم کاشفاً عن لؤلؤ ». و بَرَد به فتح با و را، تگرگ، و اقاح جمع اقحوان و آن گل بابونه است و مراد تشبیه داندانهای اوست به این سه چیز.

فصل دوم

در بیان احوال وجه تشبیه

و آن چیزی است که مقصود متکلم، بیان اشتراک طرفین در آن باشد، خواه در واقع این اشتراک باشد مانند تشبیه موهای سفیدی که با موهای سیاه در سر مخلوط شوند به ستاره‌های درخشنده در ظلمت شب و سواد فلک، یا آنکه محض تخیل^۱ متکلم باشد چون تشبیه سنتها و شریعتهایی که در میان بدعتها واقع شده باشند به ستاره‌های مذکوره، و وجه شبه در این دو مثال یعنی هیأتی که حاصل می‌شود از وقوع اشیاء مشرقه در اطراف و جوانب شیء مظلمی، در مثال اول از جانب مشبه و مشبه‌به هر دو تحقق خارجی دارد. و در مثال ثانی در طرف مشبه به تحقق خارجی دارد و در جانب مشبه نه، بلکه محض تخیل است و منشأ آن تخیل آنکه چون سنت و شریعت موجب هدایت خلق است به راه راست، چنانکه نور و روشنایی باعث راه یافتن مسافر است به خلاف بدعت و جهالت که موجب ضلالت از راه حقند چنانکه تاریکی شب موجب گمراهی راهروان است. پس در خیال می‌افتد که آنها در واقع صاحب بیاض و انوار، و اینها تیره و تارند چنانکه در کلام معجز نظام حضرت خیر الانام، علیه و آله الصلوة و السلام، « اتیتکم بالحنفیة البيضاء » بر این وتیره واقع است. و در عکس این تشبیه قاضی تنوخی گفته:

وَكَانَ النُّجُومَ بَيْنَ دُجَاهَا سُنَنٌ لَّاحَ بَيْنَهُنَّ ابْتِدَاعٌ

و در جانب مشبه به مرتکب قلب شده و قیاس چنین است که « سنن لاح بین الابتداع » و گویا منشأ آن ضرورت شعر است.

و تشبیه را به اعتبار وجه تشبیه نیز سه تقسیم است:

۱. مر: تخیل تخیل.

اول: تقسیم آن به تمثیل و غیر تمثیل، و تبیین این مقال محتاج به تمهید مقدمه‌ای است و حاصلش آنکه وجه شبه در این تشبیه^۱ صفتی است حقیقی یا کیفیتی است اعتباری. و مراد از حقیقی، صفتی است متحقق یا موجود در خارج، قائم به ذات طرفین. و صفت حقیقیه بر دو نوع است. یکی حسی، یعنی کیفیتی که مدرک به یکی از حواس ظاهره شود خواه به قوت با صره چون الوان و اشکال و مقادیر و حرکات و امثال آنها از کیفیاتی که مختص به اجسامند مانند رنگ در تشبیه خدبه‌ورد، یا به قوت سامعه مانند اصوات ضعیفه و قویه و بین بین، یا به قوت ذایقه چون حرافت و مرارت و ملوحت و حموضت و عفوصت و دسومت و حلاوت و تفاهت، یا به قوت شامه مانند بویهای خوش و بد که حصر انواع آنها ممکن نیست، یا به قوت لامسه از حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت و ملاست و لین و صلابت و ثقل و خفت و امثال اینها. و دیگری عقلی که مدرک به حواس ظاهره نمی‌تواند شد چون کیفیات نفسانیه مانند علم و حلم و جهل و غضب و امثال آنها از صفات اعتباریه که موجود خارجی، یعنی خارج ظرف وجود آنها نبوده باشد لیکن خارج ظرف اتصاف چیزی به اینها باشد و این را اعتباریه نفس‌الامریه می‌نامند مانند قیام و قعود و نوم و یقظه و امثال آنها. چه، زاید بر ذات زید ایستاده چیزی نیست که از او تعبیر به قیام توان نمود، لیکن استوای اجزا و اعضای او باعث آن شده که عقل انتزاع قیام از او نماید. پس قیام اگر چه وجود در خارج ندارد لیکن منشأ انتزاع عقل یعنی زید مستوی الاعضاء در خارج موجود است و به این اعتبار زید در خارج متصف به قیام می‌شود و او را قائم در واقع می‌توان گفت. و از این باب است امور اضافیه یعنی صفاتی که عقل به واسطه ملاحظه دو چیز در یکی از اینها اعتبار [آن صفات]^۲ می‌کند مانند ازاله حجاب در تشبیه حجت به آفتاب یعنی چنانکه آفتاب رفع حجاب می‌نماید از میان قوت باصره و مبصرات، حجت نیز حجاب را از میان عقل و معقولات برمی‌دارد. و ازاله حجاب کیفیتی نیست که فی نفسه وجودی داشته باشد و قائم به ذاتی باشد، نه قائم به ذات حجتی است و نه به آفتاب و نه به ذات حجاب، بلکه عقل در میان حجت و

۱. دت و مر: حاصل آنکه وجه شبه صفتی است...

۲. اصل: ندارد.

معقولات اعتبار آن می نماید و در خارج ذات حجت متصف به آن می شود. و مراد از صفت اعتباریه اعتباری صرفه است و آن صفتی است که محض اعتبار عقل و وهم و خیال باشد و اصلاً تحققى نداشته باشد و در خارج ذاتی به آن متصف نباشد، مانند اتصاف مرگ به صور و همیه شبیهه به ناب مقلب، و بر هر یک از این تقادیر وجه تشبیه واحد است یا به منزله واحد یا متعدد.

و مراد از واحد چیزی است که به حسب متعارفات مسمی به یک اسم باشد، گو در واقع مرکب باشد از چند جزو مانند ماهیت انسان که مرکب است از حیوان و ناطق، و حیوان نیز مرکب است از چند جزو، لیکن در عرف آن را واحد می گویند.

و مراد از نازل منزله واحد آن است که عرفاً اگر چند چیز و مسمی به چند اسم است لیکن مقصود یک هیأتی است که از آنها انتزاع می شود، چنانکه مذکور شد در تشبیهی که در شعر یا صاحبی تقصیا، واقع است.

و مراد از متعدد آن است که هر یک از آن متعدد به تنهایی وجه شبه باشند نه هیأت منتزعه از آنها.

و هر یک از واحد و نازل منزله واحد یا حسی اند یا عقلی. و متعدد هر یک از آنها حسی اند یا عقلی یا مختلفند، که بعضی حسی است و بعضی عقلی. و طرفین در وجه شبه حسی خواه بتمامه حسی باشد و خواه بعضی از آن حسی و بعضی عقلی، لامحاله حسی است. چه، حسی قائم به امری عقلی نمی تواند بود. و در وجه شبه عقلی طرفین ممکن است هر دو حسی و هر دو عقلی و مختلف که یکی حسی و دیگری عقلی باشند. چه، امر عقلی قائم به امر حسی می تواند بود. و از اینجا گفته اند که تشبیه به وجه عقلی اعم است از تشبیه به وجه حسی، یعنی در هر ماده که می تواند وجه شبه حسی باشد می توان وجه شبه دیگر (را) عقلی قرار داد و بر عکس نیست. بلکه در بعضی از مواد می تواند وجه شبه عقلی باشد و حسی نمی تواند بود، چون ماده که طرفین هر دو یا احدهما عقلی باشند. واحد حسی چون لون در تشبیه خد به ورد و خفای آواز در تشبیه صوت ضعیف به همس و بوی خوش در تشبیه نکهت به عنبر و خوش مزگی در تشبیه آب دهن به شربت شکر، و نرمی در تشبیه بدن نرم به حریر. و واحد عقلی چون بی فایده

بودن در تشبیه وجود الشیء عذیم النفع به عدم او^۱، و جرأت در تشبیه زید به اسد و خوش آمدن طبیعت در تشبیه خُلق کریم به عطر. و واحد اعتباری صرف چون صورت و همیه شبیه به مخلب، [در ترکیب]^۲ «مخالب المنیة کاظفارالسبع». و مرکب حسی در تشبیهی که طرفین او مفرد باشند چون:

وَقَدْ لَاحَ فِي الصُّبْحِ الثُّرَيَّا كَمَا تَرَى كَعُنُقُودٍ مُلَاحِجَةٍ حِينَ نَوْرًا^۳

که مقصود تشبیه ثریاست به خوشه انگور ملاحی در هیأتی که محسوس می شود از نزدیکی چند چیز کروی کوچک به حسب رؤیت بر وجه مخصوص که در ثریا و خوشه انگور هر دو مرئی می شود. و در تشبیهی که طرفین مرکب باشند چون قول بشار در وصف معرکه کارزار:

كَأَنَّ مَثَارَ النَّفْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَ أَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ

نفع غبار است و او در و آسیافنا به معنی مع است، و تهاوی در اصل تهاوی بوده یعنی: گویا غباری که در این معرکه بر انگيخته شده بالای سر ما^۴ شمشیرهای ما که در میان آن غبار به جولان در آمده شبی است تاریک که ستاره ها در آن بریزد.

چه، شبه هیأتی است منتزع از کثرت غبار مرتفع و تیرگی که به سبب آن عارض هوا می شود و حرکت شمشیرها در میان آن غبار از پایین به بالا و از بالا به پایین و از یمین به یسار و از یسار به یمین. و مثبته به نیز هیأتی است که حاصل می شود از سقوط اجسام مشرقه مستطیله متناسبه المقدار در اطراف و جوانب چیزی مظلم.

و تشبیهی که طرفین یکی مفرد و دیگری مرکب بوده باشد چون تشبیه لاله به علمهای یاقوتی که بر سر نیزه های زبرجدی بوده باشد چنانکه مذکور شد. و مرکب حسی از وجه شبه، هرگاه هیأتی باشد مشتمل بر حرکات لطافتش بیشتر است. و این بر دو نوع است: یکی آنکه با حرکتش صفتی دیگر ملحوظ بوده باشد چون ظلمت و تیرگی در مثال مذکور و مانند هیأت منتزعه در تشبیه آفتاب به آینه که در کف رعشه دار بوده باشد که استداره و اشراق با حرکات مختلفه نیز ملحوظ است چنانکه گذشت. و این هیأت تحقق

۱. دت: به عدم. ۲. اصل: ندارد.

۳. بیت از انس بن مالک بن حراس اوسی است.

۴. مر: سرما و

در خارج دارد.

و دیگری آنکه هیأت، منتزع از محض حرکات مختلفه به جوانب مختلفه بوده باشد چنانکه در وصف برق گفته‌اند:

وَكَانَ الْبَرْقُ مُصْحَفَ قَارٍ فَأَنْطَبَاقًا مُرَّةً وَانْفِتَاحًا^۱

انطباقاً و انفتاحاً مفعول مطلق فعل محذوفند و تقدیر چنین است که «فینطبق انطباقاً مرّةً و یفتح انفتاحاً مرّةً آخری». چه، وجه شبه‌ی هیأتی است منتزع از دو حرکت به دو جهت مختلف به اعتبار آنکه مصحف در وقت بر هم گذاشتن به جهتی حرکت می‌کند و در وقت گشودن به جهت دیگر.

و گاه هیأت، منتزع از سکانات مختلفه می‌باشد چنانکه که ابوالطیب در وصف سگی گفته:

يُقْعِي جُلُوسَ الْبَدْوِيِّ الْمُضْطَلِّي بِأَرْبَعِ مَجْدُولَةٍ لَمْ تُجَدَلِ

یعنی: می‌نشیند آن سگ از بابت نشستن صحرا نشینان در پیش آتش به جهت گرم نمودن خود به چهار دست و پای قوی که اصلاً ضعف عارض آنها نشده، که وجه تشبیه هیأتی است حاصل از وقوع هر عضوی به جایی چنانکه در هیأت افعا محسوس است. و مرکب عقلی چون محروم بودن از انتفاع از چیزی با وجود آزار بسیار کشیدن در تحمل آن در کریمه «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْقَارًا»^۲ و این هیأت وجود خارجی ندارد بلکه امری است که ناشی از اعتبار عقل است و مانند ظاهر شدن چیزی که موجب طمع بیننده باشد در امری و آخر مایوس از آن شدن در این قول شاعر که:

كَمَا أَبْرَقَتْ قَوْمًا عَطَاشًا غَمَامَةً فَلَمَّا رَأَوْهَا أَقْشَعَتْ وَ تَجَلَّتْ

أَبْرَقَتْ غَمَامَةً یعنی «صارت الغمامة ذابرق» پس فاعل ابرقت غمامه است، و قوماً منصوب به نزع خافض است و در اصل بقوم بوده، و مقصود تشبیه حالتی است که مذکور است در ایات سابقه به حال تشنگانی که ابر یا برقی را ببینند و امید باران داشته باشند ناگاه ابر از هم بپاشد و نومید شوند.

و مرکب اعتباری صرف چنانچه در ترکیب «المنیة کالغول» اعتبار کنیم از برای مرگ هیأت عجیبه حاصله از اجتماع جثه موهومه مخصوصه با وصف کمال جرأت در هلاکت.

و متعدد حسی چون رنگ و بو و طعم در تشبیه میوه‌ای به میوه‌ای و متعدد عقلی چون حدت نظر و کمال حذر و اخفاء سفاد یعنی جستن نر بر ماده در تشبیه حیوانی به غراب، و متعدد مختلف چون حسن طلعت و رفعت شأن در تشبیه کسی به آفتاب^۱.

و بعد از تمهید این مقدمه می‌گوییم که تشبیهی را که وجه شبه در آن هیأت منتزعه از متعدد باشد بنابر مشهور تشبیه تمثیلی می‌گویند مطلقاً، خواه آن وصف منتزع حقیقی و آن حقیقی حسی باشد چون تشبیه ثریا به خوشه انگور ملاحی، یا غیر حسی بلکه عقلی بوده باشد چنانکه در تشبیه مثل یهود به مثل حمار گذشت، و خواه اعتباری صرف باشد چنانکه در تشبیه منیه به غول گذشت، و آنکه وجه شبه غیر هیأت باشد تشبیه غیر تمثیل می‌گویند.

و سکاکی گفته که تشبیه تمثیلی، تشبیهی است که وجه شبه در آن به هیأتی باشد غیر حقیقی حسی، خواه عقلی باشد چون تشبیه مثل یهود به مثل حمار، و خواه اعتباری صرف. و تشبیهی را که وجه شبه در آن هیأت حقیقیه حسیه باشد مانند تشبیه آفتاب به آینه در دست رعشه‌دار داخل غیر تمثیل دانسته مانند آنکه وجهش غیر هیأت بوده باشد و اصطلاح مشهور انسب است.

دوم: تقسیم تشبیه به مجمل و مفصل.

تشبیه مجمل

تشبیه مجمل آن است که وجه شبه مذکور نبوده باشد و این قسم شیوعش بیش است. و وجه در تشبیه مجمل یا ظاهر است مانند زید کالاسد، و یا خفی است به حیثیتی که عوام الناس منتقل به آن نشوند و لیکن خواص بیابند، چنانکه زمخشری حکایت کرده که

۱. در حاشیه مر بعد از آن آمده است: چون تشبیه زید به اسد در جثه و شجاعت و بوی دهن که اول و همی است به علت توهم صورت اسدی از برای زید و ثانی عقلی و ثالث حسی.

از فاطمه انماریه پرسیدند از افضلیت پسرانش ربیع الکامل و عمارة الوهاب و قیس الحفاط و انس الفوارس که از زیاد عبسی داشت گفت: «عمارة لابل فلان لابل فلان» و بعد از آن گفت: «تَكَلُّهُمْ أَنْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَيُّهُمْ أَفْضَلُ هُمْ كَالْحَلَقَةِ الْمُفْرَغَةِ لَا يُدْرِي أَيُّنَ طَرَفَاها» یعنی چنانکه در حلقه که در قالب ریخته باشند جزوی ممتاز از جزوی نیست و جزوی را نمی توان طرف، و جزوی دیگر را وسط گفتن، همچنین ایشان نیز در فضیلت مساوی اند و احدی را امتیاز بر دیگری نیست. و این بر چهار گونه است:

یکی، آنکه در هر یک از طرفین، وصفی که مشعر است بر وجه شبه مذکور باشد چنانکه ابو تمام گفته در مدح حسن بن سهل:

صَدَفْتُ عَنْهُ وَلَمْ تَصْدِفْ مَوَاهِبُهُ عَنِّي وَ عَاوَدَهُ ظَنِّي فَلَمْ يَحْبِ
كَالْعَيْنِ إِنْ جِثَّتْ وَأَفَاكَ رَيْقُهُ وَإِنْ تَرَحَّلَتْ عَنْهُ لَجَّ فِي الطَّلَبِ

یعنی: من از او روگردان شدم و عطاهای او از من رو نگردانید و مکرر از او امیدوار بودم و هرگز نا امید نشدم. عطاهای او از قبیل باران است، به تو می رسد، خواه به سوی او روی و خواه از او دوری گزینی. و از این دو وصفی که در طرفین مذکور شد وجه شبه مفهوم می گردد.

دوم، آنکه وصف مذکور در جانب مشبه باشد و بس، چون «زید الفاضل کافلاطن». سیوم، آنکه آن وصف در جانب مشبه باشد و بس چون قول محکی از فاطمه انماریه. چهارم، آنکه هر دو طرف خالی از آن وصف باشند چون «صُدَّغَ الحَبِيبُ وَ حَالِي كِلَاهِمَا كَاللَّيَالِي».

کلاهها کاللیالی

تشبیه مفصل

و تشبیه مفصل آن است که وجه مشبه در آن مذکوره بوده باشد چون «وَ تَغَرَّهُ فِي صَفَاءٍ وَ أَدْمَعِي كَاللَّيَالِي». و در تشبیه مفصل گاه از باب مسامحه به جای وجه تشبیه وصفی مذکور می شود که مستلزم اوست چنانکه در شأن کلام فصیح گفته شود: «هُوَ كَالْعَسَلِ فِي الْحَلَاوَةِ». چه، وجه شبه میان ایشان لازم حلاوت یعنی میل طبیعت است. سیوم: تقسیم تشبیه به قریب مبتذل و بعید غریب.

تشبیه قریب مبتذل

تشبیه قریب مبتذل آن است که وجه شبه در آن به خاطر هر احدی رسد و منشأ ظهور وجه شبه چند چیز می تواند بود:

یکی: آنکه وجه شبه چیزی است مجمل که اصلاً تفصیلی در آن نیست. چه، مجمل زودتر از مفصل به خاطر می رسد چنانکه در تشبیه زید به اسد در شجاعت.

دوم: آنکه اندک^۱ تفصیلی دارد لیکن مشبه به غالباً نزد ادراک مشبه مدرک می شود به اعتبار کمال مناسبتی که میانه ایشان است چون تشبیه سبوی کوچک به کوزه در مقدار و شکل. چه، در وجه شبه اگر چه فی الجمله تفصیلی هست به اعتبار شکل و مقدار هر دو، لیکن سبوی کوچک غالباً الخطور است در ذهن نزد حضور کوزه. و به این اعتبار وجه شبه ظهوری دارد یا آنکه مشبه غالب الخطور در ذهن باشد مطلقاً به اعتبار مکرر دیدن آن، چون تشبیه آفتاب به آینه در استداره و استناره. و ظاهر است که غلبه حضور در ذهن باعث سرعت انتقال به وجه شبه می شود هر چند که مشتمل بر تفصیلی باشد.

تشبیه بعید غریب

تشبیه بعید غریب آن است که نه چنین باشد و علت عدم ظهور وجه شبه چند چیز است.

یکی: کثرت تفصیل، چون تشبیه آینه در دست رعشه دار به آفتاب چنانکه گذشت. دوم: ندرت حضور مشبه به نزد حضور مشبه، به اعتبار عدم مناسبت میانه ایشان چنانکه در وصف بنفشه گفته اند:

وَلَا زَوْرَدِيَّةٌ تَزْهُو بِزُرْقَتِهَا يَبْنَ الرِّياضُ عَلَى حُمْرِ الْيَوَاقِيتِ
كَأَنَّهَا فَوْقَ فَاوَمَاتٍ صَعْفَنَ بِهَا أَوَائِلُ النَّارِ فِي أَطْرَافِ كِبْرِيتٍ^۲

چه، تشبیه بنفشه شده به آتش کبودی که متصل به گوگرد به هم می رسد هنگام رسیدن او به آتش در رنگ، و این تشبیه غرابی دارد به اعتبار ندرت حضور چنین آتشی در ذهن نزد حضور بنفشه، اگر چه بسیار در غیر آن وقت دیده می شود، یا به اعتبار ندرت

۱. دت: آنکه تفصیلی دارد....

۲. شعر از عبدالله بن معتر است.

حضور مشبه به در ذهن مطلقاً به اعتبار آنکه صورتی است و همی، یا مرکبی است خیالی یا مرکبی است عقلی چون انیاب اغوال و اعلام یا قوتی که بر سر نیزه های زبرجد بوده باشد، و خری که بار کتاب کشد و از او منتفع نشود، در مثالهایی که پیش از این مذکور شد.

سیوم: کم دیده شدن مشبه به چون تشبیه آفتاب به آئینه در دست ریشه دار، و از این حال معلوم می شود که غرابت در این تشبیه از دو راه است. و ندرت حضور مشبه به باعث عدم ظهور وجه شبه از آن جهت است که وجه شبه فرع طرفین و تصور آن فرع تصور اینهاست.

و مراد از تفصیل در وجه شبه این است که ملاحظه اوصاف متعدد شود وجوداً و عدماً، یا بعضی وجوداً و بعضی عدماً، و از جمیع آنها هیأتی انتزاع و وجه شبه قرار داده شود چنانکه در تشبیه تمثیلی گذشت. و امرء القیس گفته:

حَمَلْتُ رُذَيْنِيَّ كَأَنَّ سِنَانَهُ
سَنَا لَهَبٍ لَمْ يَتَّصِلْ بِدُخَانٍ

و هر چند ترکیب بیشتر، بعد و غرابت زیاده است و تشبیه بلیغ آن است که از این نوع بوده باشد به اعتبار آنکه به علت غرابت محتاج به تأمل و فکری است، و هر چه بعد از طلب حاصل شود و قعش در نفوس بیشتر است. و تشبیه غریب گاه به اندک تصرفی غریب می شود چنانکه در تشبیه مشروط. و آن تشبیهی است که مشبه با مشبه به مشروط بوده باشد، به شرطی وجودی یا عدمی که از سیاق کلام مستفاد شود، یا تصریح به آن واقع باشد. اول چنانکه ابوالطیب گفته:

لَمْ تَلَقْ هَذَا الْوَجْهَ شَمْسُ نَهَارِنَا
إِلَّا بِوَجْهِ لَيْسَ فِيهِ حَيَاءٌ

چه، تشبیه روی نیکو به آفتاب مبتذل است و انضمام نفی حیا از آفتاب او را از ابتذال بیرون برده به منزله آن است که گفته باشد: «وجهه شمس لوکان فیها حیا» و از این باب است «هی بدر تسکن الارض». یعنی هی کالبدر لوکان البدر تسکن الارض، و «هذه القبة فلک ساکن»، یعنی: هذه القبة كالفلك لو كان الفلك ساكناً. و ثانی چنانکه رشید و طواط گفته:

عَزَمَاتُهُ مِثْلُ النُّجُومِ نَوَاقِبًا
لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلثَّاقِيَاتِ أَقْوَلُ

که تشبیه عزم به نجم مبتذل است و شرط مذکور باعث غرابت او شده.

فصل سیوم

در بیان احوال ادات تشبیه

و آن کاف و کَانَ و شِبْه و مثل و هر لفظی است که مشتق است از مماثلت و مشابهت و مضاهات و آنچه بعضی (از) آنهاست. و اصل در کاف و اشباه آن از ادواتی که بر مفرد داخل می شوند این است که مشبّه به در یلی آنها باشد لفظاً، چون کریمه «وَمَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً»^۱، یا تقدیراً چون کریمه «أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ»^۲ که به این تقدیر است که او کمثل ذوی صیب، و ذوی محذوف شده به قرینه ضمائر در يجعلون اصابعهم فی آذانهم، و مثل نیز افتاده به قرینه عطف او بر کمثل الذی استوقد.

و گاه در یلی کاف و امثال آن غیر مشبّه به واقع می شود چون کریمه «وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا الْحَيَوةَ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ»^۳ که مقصود تشبیه حال دنیا به آب نیست و نه به مفردی دیگر که محتاج به تقدیر بوده باشد بلکه مراد تشبیه حال دنیاست در طراوت و نضارت و رسیدن آفات و بلیات در عقب آنها به حال نباتی که حاصل شود از باران و بعد از آن خشک و پوسیده شود و بادهای آن را پراکنده نمایند، و مشبه مجموع این قصد است و احتیاج به تقدیر مفردی نیست. و فارق میانه این آیه و کریمه «او کصیب من السماء» این است که در آنجا محتاج به تقدیر مفردی است جهت مرجع ضمائر، پس لابد باید ذوی مقدر باشد و چون راه تقدیر باز شد، اولی این است که مثل نیز مقدر باشد جهت مناسبت معطوف علیه آن یعنی کمثل الذی استوقد، به خلاف این آیه که احتیاج به تقدیری جهت رعایت^۴ لفظ نیست و معنی تمام می شود به عنوان تشبیه حیات دنیا به مجموع قصه، چنانکه صاحب کشاف گفته که اگر ضمائر نمی بود در کریمه «او کصیب من السماء» تقدیری در کار نمی بود و می توانست از قبیل «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ» بوده باشد و از ادوات تشبیه آنها که بر جمله داخل می شوند مانند کان و تشابه و تماثل و امثال آنها، این اصل در ایشان جاری نیست و گاه به جای ادوات تشبیه فعلی واقع می شود که مشعر بر تشبیه است مانند

۱. البقرة / ۱۷.

۲. البقرة / ۱۹.

۳. الکهف / ۴۵.

۴. دت: جهت لفظ.

علمت زیداً اسداً، در وقتی که مقصود بیان قوت مشابَهت باشد، چه علمت دلالت دارد بر تیقن اتحاد مشبه با مشبه به و از او کمال قوت مشابَهت مستنبط می شود. و حسب و طننت و خلئت زیداً اسداً، در وقتی که مقصود بیان مشابَهت ضعیفه باشد. چه، این افعال دلالت بر کمال می کنند و از آن نقصان مشابَهت مستفاد می شود.

و تشبیه به اعتبار ادات بر دو قسم است: یکی مؤکد و دیگری مرسل.

تشبیه مؤکد

و تشبیه مؤکد آن است که ادات تشبیه در آن محذوف بوده باشد چون کریمه « وَ هِيَ تَمُرُّ مَرًّا السَّحَابِ »^۱، که به این تقدیر است که « وَ هِيَ تَمُرُّ مَرًّا مِثْلُ مَرِّ السَّحَابِ » و آن را مؤکد می نامند از آن موجب تأکید تشبیه و مبالغه در اوست چنانکه مذکور شد در مثل زید اسد. و بعد از حذف ادات جایز است اضافه مشبه به به مشبه چون لَجَّيْنِ الْمَاءِ در این شعر که:

وَالرَّيْحُ تَغْبِثُ بِالْغُصُونِ وَقَدْ جَرَى ذَهَبُ الْأَصِيلِ عَلَى لَجَّيْنِ الْمَاءِ

اضافه ذهب به اصیل از برای ادنی ملابسه است، چه اصیل وقت بعد از عصر است قریب به غروب. و مراد از ذهب به طریقه استعاره، حمرة شفقی است که بعد از عصر به هم می رسد یا زردی آفتاب که نزدیک به غروب مرئی می شود. و لَجَّيْنِ بر وزن زیبر، نقره است، و مقصود تشبیه آب است به نقره در بیاض و صفا، و مشبه به مضاف شده به مشبه.

تشبیه مرسل

و تشبیه مرسل آن است که ادات در وی مذکور بوده باشد و به این اعتبار آن را مرسل می گویند که مرسل است از تأکید و مبالغه که از حذف ادات ناشی می شود.

فصل چهارم

در بیان غرض از تشبیه

و آن غالباً راجع به مشبه می شود و این بر هفت نوع است:

یکی: بیان امکان مشبه، و این در صورتی است که مشبه غرابتی داشته باشد که توهّم

عدم امکان در آن رود و مشبه به اعراف و اشهر باشد چنانکه متنبی گفته :

فَإِنْ تَقُفِ الْأَنَامَ وَ أَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْمُسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ

که معنی این است که ممدوح زیادتى دارد در صفات جميله بر ساير افراد انسان به حیثیتی که میان او و ایشان اصلاً مناسبتی و مشابهتی نیست، بلکه نوعی است منحصر در شخص. و چون این سخن ظاهراً ممتنع و محال می نماید به اعتبار آنکه در کمال بعد است که شخصی از اشخاص نوعی از فضایی که مخصوص به آن نوع است به مرتبه ای برسد که توان گفت که از افراد آن نوع نیست جهت دفع این حرف تشبیه نمود او را به چیزی چینی که وجود خارجی دارد و معروف و مشهور به این وصف است که آن عبارت از مشک است، چه آن خون آهوست که به اعتبار غایت کمال مستحیل شده به چیزی که داخل افراد خون نیست.

دویم : بیان حال او، و آنکه بر چه صفت از اوصاف است مانند تشبیه جامه به جامه ای دیگر در سیاهی. و این غرض مقتضی آن است که مشبه به در این وجه شبه اعراف و اشهر بوده باشد.

سیوم : بیان مقدار حال او، چون تشبیه جامه سیاهی به غراب. و این مقتضی شهریت و اعرافیت مشبه به است با تساوی هر دو در وجه شبه تا آنکه مقدار وصف بی زیاده و نقصان مفهوم شود.

چهارم : تقریر حال او، یعنی قرارداد او در ذهن سامع، چون تشبیه کسی که بر سعی او اثری مترتب نشود^۱ به نویسنده چیزی بر روی آب. چه، این تشبیه موجب تقریر مشبه در ذهن سامع می شود به اعتبار آنکه نفس الفتی با حسیات دارد. و این مقتضی آن است که مشبه به در وجه شبه اشهر و اعراف و اتم باشد.

پنجم : تزئین مشبه، یعنی زینت دادن آن در نظر سامع، چون تشبیه روی سیاه به چشم آهو. و مجنون عامری گفته :

يَقُولُونَ لَيْلَى سَوْدَةٌ حَبَشِيَّةٌ فَلَوْلَا سَوَادُ الْمِسْكِ مَا كَانَ غَالِيَا

ششم : تشویه و تقبیح آن در نظرها، مانند تشبیه روی سیاه بر آبله به عذره خشکی که مرغان آن را منقارکاری کرده باشند.

هفتم : استطراف آن، یعنی طریف و غریب شمردن سامع مشبه را مانند تشبیه انگشت بسیاری که آتش در میان آنها افتاده باشد به دریایی از مشک که موجش طلا بوده باشد. و علت استطراف، آن است که مشبه را به صورت چیزی در نظر سامع درآورده که به حسب عادت محال و بعید است، و اگر مشبه به محال و بعید نبوده باشد نیز گاه استطراف حاصل می شود از راه ندرت حضور مشبه به در ذهن مطلقاً یا نزد حضور مشبه در آن، چنانکه در شعر لازوردیه گذشت.

و گاه غرض عاید به مشبه می شود و چنین غرضی بر دو نوع است : یکی در وهم سامع انداختن که آن در وجه تشبیه تمامتر از مشبه است. و این فایده در تشبیه مقلوب است. و آن تشبیهی است که مشبه به آن در واقع ناقصتر از مشبه، و مشبه تمامتر از او باشد در وجه شبه چنانکه محمد بن وهب گفته :

وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ وَجْهُ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدِّحُ

غَرّه در اصل سفیدی است در پیشانی اسب زیاده از قدر درهم، و او بیاض صبح به عنوان استعاره اراده کرده. و ظاهر است که بیاض صبح نورانی تر از روی خلیفه است و تشبیه آن به این بر حقیقت خود معقول نیست، چه مشبه به باید تمامتر بوده باشد در وجه شبه لیکن چنین کرده جهت ابهام آنکه روی خلیفه نورانی تر از صبح است. و حین یتمدح دلالت دارد بر کمال سخاوت ممدوح به حیثیتی که از مدح خود مسرور و شادمان می گردد. چه، بخیلان از شنیدن مدح خود مکدر می شوند جهت آنکه بایدشان صله به ماح داد.

و دیگری بیان اهتمام به مشبه و چنین تشبیهی را اظهار مطلوب می نامند مانند تشبیه گرسنه، روی نیکو را به رغیف نان.

و بیاید دانست که هر تشبیهی لازم دارد الحاق ناقصی را در وجه شبه به زاید، خواه در واقع مشبه ناقص و مشبه به زاید باشد، یا آنکه در واقع چنین نبوده باشد بلکه ادعای نقصان آن و زیادتی این شود، مانند تشبیه مقلوب و تشبیه اظهار مطلوب. پس هرگاه مقصود بیان مشارکت دو چیز در صفتی بوده باشد و غرض الحاق ناقص به زاید نبوده باشد نه حقیقه و نه ادعاء، در این وقت بهتر آن است که بیان آن مشارکت به عنوان تشبیه واقع نشود جهت احتراز از ترجیح احد متساویین بر دیگری و به طریق تشابه که دلالت می کند بر وقوع مشابَهت از طرفین واقع شود چنانکه ابواسحاق صابی گفته :

تَشَابَهَ دَمْعِي إِذْ جَرِي وَ مُدَامَتِي فَمِنْ مِثْلِ مَا فِي الْكَأْسِ عَيْنِي تَسْكُبُ
فَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي أَبِالْحَمْرِ أَسْبَلْتُ جُفُونِي أَمْ مِنْ عَبْرَتِي كُنْتُ أَشْرَبُ

انواع تشبیه به اعتبار غرض

و تشبیه به اعتبار غرض مقبول است یا مردود.

تشبیه مقبول، آن است که وافی بوده باشد به افاده غرض. یعنی در صورتی که غرض بیان حال مشبه است، مشبه به اعرف و اشهر در وجه شبه باشد. و هرگاه غرض الحاق ناقص به کامل است مشبه به تمامتر باشد. و اگر غرض بیان امکان مشبه است مشبه به مسلم باشد در آن وجه شبه و معلوم مخاطب بوده باشد و اتصافش به آن وجه. و تشبیه مردود آن است که چنین نبوده باشد بلکه قاصر از افاده غرض بوده باشد.

(انواع تشبیه به اعتبار امر خارج)

و تشبیه به اعتبار امر خارج منقسم می شود به مرشح و غیر مرشح.

مرشح آن است که مذکور باشد چیزی از صفات و لوازم و مناسبات مشبه به چنانکه گفته اند :

هِيَ الشَّمْسُ مَسْكَنُهَا فِي السَّمَاءِ فَعَزَّ الْقَوَادَ عِزَاءً جَمِيلًا
فَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْهِ الصُّعُودَ وَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْكَ النُّزُولُ^۱

چه، هی الشمس از باب تشبیه بلیغ است نه استعاره چنانکه مذکور شد. و ذکر مسکنها فی السماء مفید زیادتی مبالغه در تشبیه است، چه بنای آن بر تناسی تشبیه و ادعای آن است که او بعینها آفتاب است. و عز بر وزن قر صیغه امر است از عزاه به معنی حمله علی العزاء، و عزاء به معنی صبر است.

یعنی : حبیبه آفتاب، و جایش در آسمان است، نه دست تو به او می رسد و نه او می تواند نزد تو آمد، پس صبر فرمای دل خود را بر مفارقت او صبر نیکی. و غیر مرشح آن است که نه چنین باشد چون زید کالأسد.

۱. از قصیده عباس بن احنف .

باب دوم

در بیان حقیقت و مجاز لغوین و عقلیین

و این باب مشتمل است بر دو مطلب :
مطلب اول: در بیان حقیقت و مجاز لغوی، و این مطلب مشتمل بر دو فصل است.

فصل اول

در بیان حقیقت لغوی

و مراد از لغوی در این مقام، مقابل عقلی است نه معنی متعارف که آن عبارت است از لفظی مستعمل در معنی که واضع لغت او را از برای آن معنی وضع نموده باشد. چه، این معنی شامل حقیقت عرفی و اصطلاحی نیست و حال آنکه در محل بحث آنها نیز داخلند چنانکه عن قریب دانسته می شود.

و حقیقت لغوی به این معنی کلمه‌ای است مستعمل در موضوع له خود در اصطلاح مخاطب یعنی مستعمل در معنی که این کلمه موضوع است از برای او در اصطلاحی که تکلم به آن می شود. و وضع در اینجا عبارت است از تعیین لفظی از برای معنی تا آنکه دلالت کند بر آن معنی بنفسه بی انضمام و قرینه.

و بیاید دانست که هیچ لفظی بدون وضع واضعی دلالت بر هیچ معنا ندارد بنابر مشهور. و بعضی گفته اند که لفظ بر معنی لذاته دلالت می کند به سبب وضع. و این قول بسیار ضعیف است. چه، اگر چنین می بود بایستی که لغات مختلف نشوند به اختلاف طوایف ناس. و بایستی هر احدی از هر لفظی منتقل به معنی او شود. چه، ما بالذات تخلف از آن ذات نمی کند چنانکه دلالت لفظ بر وجود لافظ که ذاتی است مختلف

نمی‌شود به اختلاف امم، و هر احدی از شنیدن هر لفظی منتقل می‌شود به وجود لافظ. و سکاکی چون دید که این مذهب، سفسطه و قول به آن از ذی عقلی بعید است در مقام توجیه این مذهب درآمده و گفته که گویا مراد ایشان این است که بر واضع لازم است که مناسبت میان لفظ و معنی رعایت کند و بعد از آن لفظ را از برای آن معنی وضع نماید چنانکه وضع نموده فصم به فا را که از حروف رخوه است از برای شکستنی که صدایی از او برنیاید، و قضم به قاف را از برای شکستنی که مشتمل بر صدایی بوده باشد، و حیدان و نزوان به تحریک حروف را از برای معینی که مشتمل بر حرکتی است، و باب فعل مضموم العین را که همیشه لازم است از برای افعال طبیعی که لازمه طبیاع است مانند شرف و کرم. و به قید «استعمال» بیرون می‌رود از تعریف کلمه که موضوع از برای معنی بوده باشد، لیکن هنوز مستعمل در آن معنی نشده باشد، چه آن را حقیقت نمی‌گویند. و به قید «موضوع له» بیرون می‌رود لفظ مجازی که معنی مجازی موضوع له او نباشد اصلاً، نه در اصطلاح تخاطب و نه در اصطلاح دیگر، مانند لفظ اسد هرگاه مستعمل شود در رجل شجاع، و به قید «اصطلاح تخاطب» بیرون می‌رود لفظ مجازی که معنی آن موضوع له نباشد در اصطلاحی که تکلم به آن می‌شود لیکن موضوع له در اصطلاحی دیگر باشد مانند لفظ صلوة هرگاه او را اهل لغت استعمال نمایند مجازاً در افعال شرعیة مخصوصه که مشتمل است بر تکبیر احرام و قرائت و رکوع و سجود. چه، این معنی در اصطلاح تخاطب موضوع له لفظ صلوة نیست بلکه موضوع له او در این اصطلاح مطلق دعاست. و این استعمال مجاز است هر چند که این معنی موضوع له اوست. و در اصطلاح اهل شرع، بلی اگر اهل شرع او را در این معنی استعمال نمایند حقیقت خواهد بود. و تفصیل این مقام آنکه حقیقت لغوی مقابل عقلی بر سه نوع است: حقیقت لغوی و اصطلاحی و عرفی.

و حقیقت لغوی که در اینجا قسمی از حقیقت لغوی به معنی مذکور شده عبارت است از کلمه مستعمل در اصطلاح لغت در موضوع له خود به حسب وضع واضع لغت. مانند لفظ سما و ارض و امثال آنها هرگاه مستعمل شوند در آن معانی که واضع لغت عرب این الفاظ را از برای آن معانی وضع نموده. و حقیقت عرفی، کلمه‌ای است مستعمل در عرف عام در معنی که موضوع له اوست

عرفاً، گو این معنی موضوع له آن لفظ نباشد در لغت مانند لفظ دأبه هرگاه مستعمل شود در خصوص فرس، چه این معنی به حسب عرف عام موضوع له اوست و به حسب لغت نه. بلکه واضع لغت عرب دأبه را وضع نموده از برای هر جنبنده. و از اینجا معلوم می شود که یک لفظ می تواند هم حقیقت و هم مجاز بوده باشد به اعتبار دو معنی. چه، هرگاه اهل عرف لفظ دأبه را استعمال نمایند در فرس حقیقت است و اگر آن را استعمال در مطلق جنبنده نمایند مجاز است.

و حقیقت اصطلاحی کلمه ای است مستعمل در اصطلاحات خاصه در معنی که آن لفظ موضوع است از برای آن معنی در آن اصطلاح، مانند لفظ فعل، هرگاه در اصطلاح نحات مستعمل شود در کلمه که دلالت کند بر معنی خود فی نفسه، و مقترن به احد از منته ثلاثه بوده باشد که بنابراین حقیقت اصطلاح نحات است. چه، این لفظ در این اصطلاح موضوع است از برای معنی مذکور با آنکه در لغت عرب چنین نیست بلکه موضوع از برای مطلق حدث، مجاز خواهد بود. و در استعمال اهل لغت آن را حکم، منعکس می شود.

و حقیقت عرفی و اصطلاحی را منقول می نامند اگر در وضع ثانی رعایت مناسبت آن معنی با موضوع له اول شده باشد چون دو مثال مذکور. چه، در مثال اول معنی ثانی یعنی فرس اخص است از معنی اول. و در مثال دوم، معنی ثانی متضمن موضوع له اول است. چه، فعل اصطلاحی را سه جزو است: حدث و زمان و نسبت حدث به فاعل، و اگر در وضع ثانی رعایت مناسبت مذکور نشده باشد آن لفظ را مرتجل می گویند مانند لفظ جعفر که در لغت موضوع است از برای نهر صغیر، و در اصطلاح علم شده از برای شخص انسانی. و مناسبت میان این دو معنی نیست و وضع تفسیری که مذکور شد مخصوص به وضع شخصی نیست^۱ که آن عبارت است از تعیین واضع خصوص لفظی را از برای معنی خاصی، هر چند که آن معنی کلی باشد چنانکه تعیین نموده لفظ سما را برای فلک، و لفظ ارض را برای زمین، و لفظ انسان را برای مفهوم کلی حیوان ناطق بلکه شامل بعضی از افراد وضع نوعی هم هست.

و وضع نوعی عبارت است از تعیین مطلق لفظی از برای معنی، و این وضع گاه به حیثیتی است که بنفسه دلالت دارد بر معنی بی انضمام قرینه. و از این باب است بعضی از انواع حقایق مانند مشتقات. چه، واضع به عنوان کلی هر لفظی را که بر وزن فاعل باشد وضع نموده از برای ذاتی متصف به حدثی. و گاه به حیثیتی است که بنفسه دلالت ندارد بر معنی بلکه محتاج به قرینه‌ای است با آنکه میانه آن معنی و موضوع له آن لفظ علاقه و مناسبت باشد.

و از این باب است انواع مجازات نزد بعضی که گفته‌اند که واضع لغت عرب مثلاً بعد از وضع هر لفظی بخصوص برای معنی خاصی تجویز نموده اطلاق هر یک از آن الفاظ را بر هر معنی که مناسبتی با موضوع له آن لفظ داشته باشد با قرینه از قبیل اطلاق لفظ اسد بر زید به علاقه مشابَهت، و اطلاق لفظ نهر بر آب به علاقه حَالِیَّت و محلّیت و امثال آنها. و در چنین وضع چون دلالت محتاج است به قرینه پس به تفسیری که در وضع، در تعریف حقیقت مذکور شد مجاز بیرون می‌رود اگر چه بر او صادق است که لفظی است مستعمل در موضوع له خود. چه، آن معنی موضوع له اوست به وضع محتاج به قرینه.

و مشهور آن است که در مجاز اصلاً وضعی نیست بلکه جایز است بی تجویز واضع اطلاق الفاظ بر معانی مجازیه. و اگر کسی اعتراض نماید که بنابراین تفسیر از تعریف حقیقت مشترک لفظی که عبارت از لفظی است موضوع از برای چند معنی به چند وضع به در نمی‌رود، چه از لفظ عین مثلاً هیچ یک از چشم و چشمه و آفتاب و غیر آنها از معانی مختلفه او بدون قرینه فهمیده نمی‌شوند و حال آنکه نوعی از انواع حقیقت است. پس تعریف حقیقت، جامع نخواهد بود؟ می‌گوییم که تفسیر مذکور شامل مشترک نیز هست. چه، واضع در حین وضع آن لفظ از برای هر یک از آن معانی بخصوصه تعیین آن لفظ از برای آن معنی نموده به حیثیتی که دلالت کند بر او بی قرینه. و اگر بالفرض وضع دیگر نمی‌بود آن معنی بی قرینه فهمیده می‌شد و با تعدد وضع نیز آن معانی همه فهمیده می‌شوند، لیکن معلوم سامع نیست که مراد متکلم کدام معنی است و از این جهت محتاج به قرینه است، پس قرینه فی الحقیقه در او از برای تعیین مراد است و جهت دلالت اصلاً محتاج به قرینه نیست.

و مشترک، چنان لفظی را گویند که در یک اصطلاح موضوع از برای چند معنی بوده

باشد به چند وضع، مانند لفظ عین که در اصطلاح لغت موضوع است از برای زیاده از هفتاد معنی به اوضاع متعدده به حسب تعدد المعانی و لفظی را که در اصطلاحی موضوع از برای معنی و در اصطلاح دیگر موضوع از برای معنی دیگر بوده باشد مانند لفظ صلوة نسبت به دعا و افعال مخصوصه شرعیه، مشترک نمی‌گویند. و به قید کلمه از تعریف حقیقت به در می‌رود مرکبی که مستعمل شود در معنی ترکیبی که آن مرکب موضوع است از برای افاده آن معنی. چه، چنین ترکیبی را حقیقت ننماید. و بهتر آن است که به جای کلمه، لفظ در تعریف مذکور شود تا آنکه شامل چنین مرکبی بوده باشد. چه، واضع چنانکه مفردات الفاظ را از برای معانی چند وضع نموده و اگر آن مفردات در آن معانی مستعمل شوند حقیقت است و اگر نه مجاز. همچنین هیأت ترکیبیه الفاظ را از برای معنی وضع نموده، پس باید که در آن معنی مستعمل شوند حقیقت^۱، و اگر در معنی دیگر مستعمل شوند مجاز باشند مانند استعمال جمله خبریه در معنی اخبار و در معنی انشاء. و ارباب این فن تخصیص داده‌اند حقیقت را به کلمه با آنکه در مجاز تصریح نموده‌اند به اینکه در مرکبات نیز می‌باشد و فرق بی‌صورت است، لیکن چون اصطلاح ایشان چنین بوده ما نیز تعریف کلمه را مقید به کلمه نمودیم.

فصل دوم

در بیان مجاز لغوی

و این فصل مشتمل است بر [چهار]^۲ مقصد:

مقصد اول: در مجاز مفرد

و آن کلمه‌ای است مستعمل در غیر موضوع له در اصطلاح مخاطب به شرط آنکه

۱. دت: مستعمل شوند و اگر در ...

۲. اصل: سه. حاشیه مر: در نسخه صحیح که مقابله شد این فصل سه منقسم به چهار مقصد نموده که یک مقصد آن استعاره است، لهذا متابعت نموده از آن قرار تصحیح شد.

علاقه و مناسبتی میان آن دو معنی بوده باشد با قرینه، که دلالت کند بر اینکه مراد موضوع له آن لفظ در آن اصطلاح نیست و به قید غیر موضوع له حقیقت بیرون می‌رود. و فایده قید اصطلاح تخاطب ادخال مجازی است مستعمل در معنی مجازی که موضوع له آن لفظ باشد لیکن در اصطلاح دیگر نه در این اصطلاح، مانند لفظ صلوة، هرگاه اهل شرع آن را گویند و دعا اراده نمایند، یا ارباب لغت گویند و افعال مخصوصه شرعیه خواهند.

و به سبب اشتراط علاقه غلط بیرون می‌رود چنانکه گویی: خذ هذا الفرس، و اشاره به کتابی نمایی از باب سهو اللسان.

و به قید قرینه داله بر عدم اراده موضوع له، کنایه بیرون می‌رود. چه، هر چند کنایه نیز لفظی است مستعمل در غیر موضوع له، لیکن اراده موضوع له با اراده آن معنی جایز است.

و آنچه ضبط شده از علاقات بیست و پنج است:

اول و دوم: علاقه سببیت و مسببیت، یعنی اطلاق اسم سبب بر مسبب و از این قبیل است اطلاق ید بر نعمت در کریمه «يَذَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»^۱، که دست به منزله علت فاعلی نعمت است به اعتبار آنکه ایصال نعمت به غیر از دست ظاهر نمی‌شود. و اطلاق ید بر قدرت در کریمه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»^۲، به اعتبار آنکه آثار قدرت از دست ظاهر می‌شود غالباً، پس دست به منزله علت فاعلی او نیز می‌شود. و اطلاق لفظ غیث یعنی باران بر نباتات در مثل «رَعِينَا الْغَيْثَ». چه، نباتات به سبب باران رویده می‌شوند، و عکس آن یعنی اطلاق لفظ مسبب به سبب چون «أَمْطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا»، یعنی غیثاً. چه، نبات مسبب از باران است.

سیوم و چهارم: علاقه کلیت و جزئیت یعنی اطلاق اسم کل بر جزء چون: اطلاق أصابع بر أنامل در کریمه «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ»^۳ و عکس یعنی اطلاق اسم جزء بر کل و این مشروط است به اینکه جزوی باشند که دخل در وجود کل داشته

۲. المائدة / ۶۴.

۱. المائدة / ۶۴.

۳. البقرة / ۱۹.

باشد و وجود کل بدون آن ممتنع باشد چون اطلاق رأس و رَقَبَه بر انسان به خلاف ید و اصبع و امثال آنکه اطلاق آنها بر انسان جایز نیست و اطلاق عین نیز بر انسان جایز نیست، مگر هرگاه بر انسان جاسوس اطلاق شود. چه، جاسوسی بدون چشم ممکن نیست. پس چشم در این وقت از قبیل جزوی است که دخل در وجود کل دارد.

پنجم و ششم: حَالِیت و محلّیت، یعنی اطلاق اسم حال بر محل یعنی^۱ اطلاق اسم رحمت بر بهشت در کریمه «أَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ»^۲، چه رحمت حال است در بهشت. و عکس در کریمه «فَلْيَنْدِعْ نَادِيَهُ»^۳ یعنی، اهل نادیه پس مجلس گفته و اراده اهل آن مجلس نموده. و از این قبیل است کریمه «وَاسْتَلِ الْقَرْيَةَ»^۴، بنابر آنکه مراد از قریه اهل قریه باشد نه از راه مجاز در حذف که به تقدیر «وَاسْتَلِ اهل القرية» بوده باشد. چه، بنابراین قریه در معنی حقیقی خود مستعمل است.

هفتم: بودن این معنی مجازی متصف به معنی حقیقی در زمان گذشته، چون اطلاق یتامی بر بلغ در کریمه «وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ»^۵ به اعتبار آنکه پیش از این یتیم بوده‌اند. هشتم: بازگشت نمودن معنی مجازی به معنی حقیقی در زمان استقبال چون اطلاق خمر بر انگور در کریمه «إِنِّي أَرِنِي أَغَصِرُ خَمْرًا»^۶.

نهم: اطلاق اسم آلت چیزی بر آن چیز، چون اطلاق لسان بر ذکر در کریمه «وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ»^۷ یعنی ذکرآ جمیلاً، و زبان چون آلت ذکر است بر او اطلاق شده.

دهم: مجاوره، چون اطلاق راویه، و آن شتری است که توشه سفر را می‌کشد، بر سفره‌ای که توشه در آن گذاشته می‌شود، و مانند اطلاق میراب بر باران.

یازدهم: بدلیت، مانند اطلاق دَم بر دیت به اعتبار آنکه دیت بدل اوست. چنانچه گفته‌اند: «اکلت دماً ان لم ارعک بضرة بعيدة مهوى القرط طيبة النشر». ضرت زن شوهر زن است و قرط به ضم قاف و سکون راء بی نقطه و طاء بی نقطه گوشواره است، و مهوای

۱. دت: چون.

۲. آل عمران / ۱۰۷.

۳. العلق / ۱۷.

۴. یوسف / ۸۲.

۵. النساء / ۲.

۶. یوسف / ۳۶.

۷. الشعرا / ۸۴.

قرط یعنی محل سقوط قرط، عبارت از دوش است و بعد آن کنایه از بلندی گردن است. دوازدهم و سیزدهم: اطلاق و تقید [یعنی] ^۱ اطلاق اسم مقید بر مطلق و عکس آن چون اطلاق مرسن که نام بینی شتر است بر بینی مطلق و اطلاق حیوان بر حیوان ناطق. چهاردهم و پانزدهم: عموم و خصوص یعنی اطلاق اسم عام بر خاص و عکس، چون اطلاق لفظ حیوان بر انسان و بالعکس.

شانزدهم و هفدهم: لزوم اطلاق اسم لازم بر ملزوم و عکس آن، چون اطلاق نطق بر دلالت و اطلاق بستن بند ازار بر اعتزال از زنان در این قول شاعر که در تعریف جمعی گفت:

قَوْمٌ إِذَا خَارَبُوا شَدُّوا مَآزِرَهُمْ دُونَ النِّسَاءِ وَلَوْ بَاتَتْ بِأَطْهَارٍ^۲

هیجدهم: مشاکلت، یعنی تعبیر از معنی به لفظی که موضوع است از برای معنی دیگر به اعتبار آنکه حرف آن در میان است و این در پهلوی آن واقع است تحقیقاً چون «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ»^۳ یا تقدیراً چون «صبغة الله»، که از تطهیر الهی نفوس را به سبب ایمان به غیر، به لفظ صبغت شده و به اعتبار وقوع آن در صحبت صبغت نصاری به قرینه شأن نزول آیه کریمه. چه، منشاء نزول این آیه این است که نصاری مُزَعَفَری داشتند که آن را آب معمودیه می گفتند و کودکان خود را به آن آب به قصد تبرک می شستند و چون به آن شسته و رنگین می شدند می گفتند: الحال نصرانی بر حق است. پس حق سبحانه و تعالی در این مقام خطاب فرمود با مؤمنان که بگویید: آمَنَّا، یعنی ایمان آوردیم به خدا و رسول - صلی الله - و حق - سبحانه و تعالی - ما را رنگ کرده به ایمان، رنگ بسیار نفیسی که اثرش هرگز زایل نمی شود، نه مثل رنگی که شما کودکان خود را می کنید. پس اگر چه صبغة نصاری پیشتر مذکور نشد، لیکن مقدر است به قرینه شأن نزول آیه.

نوزدهم: تضاد، چه اطلاق احد ضدین بر دیگری جایز است جهت نکته ای که در بحث استعاره تهکیمه دانسته خواهد شد.

۲. بینی از حسان بن ثابت.

۱. نسخه اصل: ندارد.

۳. النساء / ۱۴۲.

بیستم: مشابهت، مانند اطلاق اسم^۱ اسد بر رجل شجاع در «رَأَيْتُ أُسْداً فِي الْحَمَامِ». بیست و یکم: حذف مضاف چون «وَاسْتَلَّ الْقَرْيَةَ»^۲، بنابر اینکه مراد از قریه معنی حقیقی و مضاف، محذوف و تقدیر چنین بوده باشد که «وَاسْتَلَّ أَهْلَ الْقَرْيَةِ». و از این باب است کریمه^۳ «يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا»^۴، که به این تقدیر است: لِئَلَّا تَضِلُّوا. بیست و دویم: ازدیاد مضافی چون «انا ابن جلا» که به معنی «انا الذی جلا» ست و لفظ ابن در آن زاید است.

بیست و سیم: زیادتی حرفی چون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۵ بنابر آنکه کاف زایده و اصل کلام چنین بوده باشد که «لیس مثله شیء». بیست و چهارم: اطلاق نکره در اثبات بر جمیع افراد از باب عموم چون کریمه^۶ «عَلِمْتُ نَفْسٌ»^۷ که به معنی کل نفس آمده. بیست و پنجم: اطلاق مفرد معرّف به لام بر فرد واحد چون «ادخلوا الباب». یعنی «باباً».

و بعضی از این علامات داخلند در ضمن بعضی دیگر، و معنی مجازی را که علاقه آن مشابهت بوده باشد استعاره می نامند و مابقی را مجاز مرسل.

مجاز مرسل

پس مجاز مرسل، کلمه‌ای است مستعمل در غیر موضوع له با قرینه مانعه از اراده موضوع له به سبب علاقه مشابهت مانند امثله مذکوره چون «رَأَيْتُ أُسْداً فِي الْحَمَامِ».

۱. دت: اطلاق اسد بر رجل شجاع.

۲. یوسف / ۸۲.

۳. النساء / ۱۷۶.

۴. الشوری / ۱۱.

۵. الانفطار / ۵.

[مقصد دوم : در بیان احوال نوعی از مجاز که مسماست به استعاره ^۱]

و استعاره کلمه‌ای است مستعمل در غیر موضوع له به سبب علاقه مشابهت با قرینه مانعه از اراده موضوع له، و آن بر سه قسم است : مصرّحه و مکنّیه و تخیلیّه.

استعاره مصرّحه

آن است که مشبّه به مذکور و مراد از آن مشبه باشد مانند اسد در « رأیت أسداً یرمی » که مراد از آن رجل شجاع است.

استعاره مکنّیه

و در استعاره مکنیه سه قول است. صاحب کشاف گفته که آن استعاره‌ای است که مستعار در اصل در لفظ نباشد چنانکه در « أَنْشَبَتِ الْمُنِيَّةُ أَظْفَارَهَا »^۲، متکلم در نفس خود تشبیه نموده منیه را به سبب و لفظ سبع را برای آن عاریه گرفته. و دلیل بر اینکه این استعاره در نفس متکلم شده اثبات اظفار است برای منیه که آن از لوازم سبع است. و سکاکی گفته که استعاره مکنیه آن است که تشبیه آن مضمر در نفس و مشبه مذکور و مراد از آن، مشبّه به باشد به ادعای آنکه مشبه از جنس مشبه به است. پس استعاره لفظ مشبه برای مشبه به شده بر عکس استعاره مصرّحه چنانکه در مثال مذکور متکلم در نفس خود تشبیه نموده منیه را به سبب، و بعد از آن دعوی نموده که منیه از جنس سبع است، و منیه و سبع یک معنی دارند. و معنی هر دو، چیزی است که مهلک و چنگالدار باشد، خواه چنگال واقعی داشته باشد و خواه چنگال توهمی. و منیه در عبارت اطلاق و

۱. در دت در ادامه آمده است : مقصد دوم : در بیان احوال نوعی از مجاز که مسماست به استعاره، ولی در نسخه اصلی این عبارت نیست. با توجه به اینکه نویسنده خودش این فصل را به چهار مقصد تقسیم کرده، نسخه دت صحیحتر است.

۲. چنانکه در این بیت :

وَ إِذَا الْمُنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْقَيْتُ كُلَّ نَجِيمَةٍ لِأَتَنَفَّعُ

این بیت از ابو ذؤب هذلی است که در یک روز فرزندانش به مرض طاعون درگذشتند و او این اشعار را درباره آنها سروده است.

اراده این معنی شده که اعم است از موضوع له، و به این جهت لفظ منیه مجاز و استعاره است و قرینه بر این تجوز و استعاره است اثبات لازم مشبّه به است برای مشبه. و آن در مثال مذکور اثبات اظفار است برای منیه.

و صاحب تلخیص مفتاح گفته که در استعاره مکنیه تشبیه مضمّر در نفس و مشبه مذکور است. چنانچه مذکور شد، لیکن مراد از مشبه، معنی حقیقی اوست، و استعاره در اصل نشده نه لفظاً و کنایه.

و قرینه بر آن تشبیه مضمّر در نفس اثبات لازم مشبّه به است از برای مشبه چنانکه دانسته شد.

استعاره تخیلیه

و در استعاره تخیلیه دو قول است. یکی قول سکاکی که گفته آن، ذکر لازم مشبّه به است برای مشبه و آن هم مشتمل بر تشبیهی است مضمّر در خیال به اعتبار تخیل صورتی و همی برای مشبه که شبیه به این لازم مشبّه به باشد و استعاره لفظ آن لازم برای این صورت خیالی، چنانکه در مثال مذکور بعد از تشبیه منیه به سبع، نفس برای منیه تخیل صورتی کرده شبیه به چنگال سبع، و لفظ موضوع از برای چنگال را که عبارت از اظفار است برای آن صورت خیالی عاریه کرده. و از اینجا معلوم می شود که هر استعاره ای خواه مصرحه باشد و خواه مکنیه و خواه تخیلیه، بنابر مذهب سکاکی مستعمل است در غیر موضوع له و از اقسام مجاز لغوی است. و در تخیلیه هم مانند مصرحه استعمال لفظ مشبّه به شده در مشبه، و در مکنیه استعمال لفظ مشبه شده در مشبه به، و لهذا سکاکی اولاً تقسیم نموده استعاره را که قسمی از مجاز لغوی است به استعاره مصرحه و مکنیه، و ثانیاً مصرحه را تقسیم کرده به تحقیقه و تخیلیه، و گفته که در استعاره معتبر است که احد طرفی تشبیه مذکور و مراد از آن طرفی دیگر باشد. پس اگر مشبّه به مذکور و مراد از آن مشبه است آن استعاره مصرحه است. و اگر مشبه مذکور و مراد از آن مشبه به است مکنیه است. و در مصرحه اگر مشبهی که متروک است تحقق حسی دارد چنانکه در «رأیت أسداً»، یا تحقق عقلی چون ملت اسلام در کریمه «إِهْدِنَا

الصُّرَاطُ الْمُسْتَقِيمَ^۱ که تشبیه آن به راه راست شده در ایصال به مقصد و استعاره لفظ صراط مستقیم برای آن شده، آن مصرحه تحقیقیه است.

و اگر مشبه محض خیال و وهم است مانند صورت وهمیه شبیه به چنگال در مثال مذکور، آن استعاره تخیلیه است. و بر طریق صاحب کشاف، مکنیه هم مانند مصرحه قسمی از مجاز لغوی است اما مجاز در لفظ منیه نیست بلکه در لفظ سبعی است که مذکور نیست و از کلام مستفاد می شود. و در تخیلیه مجازی اصلاً نیست بلکه مراد از اظفار در مثال مذکور همان معنی حقیقی اوست و اثبات اظفار جهت منیه برای آن است که ما منتقل شویم که در نفس متکلم سبع برای منیه استعاره شده.

و بنابر طریقه صاحب تلخیص، استعاره تخیلیه و مکنیه هیچ یک از اقسام مجاز لغوی نیستند، بلکه اشتراک لفظی است. و از این جهت استعاره را اولاً به سه قسم نموده و تعریف هر یک را جدا ذکر کرده، چنانچه شأن مشترکات لفظیه است. و مکنیه و تخیلیه را در فصلی علی حده ایراد نموده در ذیل بحث استعاره.

و بیاید دانست که استعاره مکنیه بر جمیع مذاهب بدون تخیلیه نمی باشد. چه، تخیلیه قرینه مکنیه است و اگر آن نباشد معلوم نمی شود که متکلم در مکنیه تشبیهی در نفس خود واقع ساخته. و در هر یک از انواع استعاره که متضمن تشبیهی بوده باشد مانند استعاره تحقیقیه و تخیلیه و مکنیه، بنابر تفسیر سکاکی، و مصرحه و مکنیه، بنابر مذهب صاحب کشاف، اتفاقاً معتبر است ادعای دخول مشبه در جنس مشبه به، به این معنی که مستعیر ادعا می نماید که جنس مشبه به را دو فرد است یکی متعارف و آن فردی است که همه کس آن را از افراد او می داند و در صورت و هیأتی است که مفهوم او به حسب وضع معتبر است. و دیگری غیر متعارف که عبارت از مشبهی است که ادعای دخول او در جنس مشبه به شده و به این اعتبار گفته اند که در استعاره مبالغه در مشابَهت پیش از تشبیه صریح است. مثلاً در «رأیت أَسْداً یرمی» متکلم ادعا می نماید که جنس اسد را دو فرد است یکی متعارف، که عبارت از ذاتی است در کمال جرأت و شجاعت در جثّه و صورت سبعی که به حسب متعارفات از لفظ اسد، آن متبادر است. و دیگری غیر

متعارف، و آن ذاتی است در کمال شجاعت به صورت انسانی که عبارت از زید است و در منیه در « انشبت المنیه اظفارها » متکلم ادعا می نماید که سبع را دو فرد است: یکی متعارف، و آن ذاتی است در نهایت اهلاك نفوس و غایت جرأت و جلالت در زئ سبع، و دیگری غیر متعارف که آن امری است در کمال اهلاك نفوس و عداوت ارواح که تعبیر از آن به مرگ می شود. و متکلم ادعا می نماید که مرگ از آن فرد غیر متعارف است.

و به این اعتبار سکاکی گفته که در استعاره مکنیه مشبه مذکور و مراد، مشبه به است. یعنی مراد، مشبه به ادعایی است که آن فرد غیر متعارف است نه مشبه به حقیقی که عبارت از افراد [غیر]^۱ متعارفه سبع است.

و بعضی مراد سکاکی را نیافته و در اینجا اعتراضات بیجا بر او نموده اند. و در اظفار در مثال مذکور که استعاره تخیلیه است بنابر مذهب غیر جمهور متکلم ادعای آن نموده که جنس اظفار را دو فرد است. یکی متعارف، و آن آلتی است از برای سبع که به وساطت آن تضییع و اهلاك نفوس از وی صادر می شود مصور به صورت خاصی که تعبیر از آن به چنگال می شود و آن در ما نحن فیه مشبه به است.

و دیگری صورت خیالی از برای مرگ که به حسب وهم و خیال متکلم، مرگ به وساطت آن از هاق ارواح می نماید و آن در مثال ما مشبه است و از لفظ مشبه به یعنی اظفار اراده او شده و چون بنای استعاره بر ادعای دخول مشبه است در جنس مشبه به صحیح است تعجب ابوالفضل بن عمید از سایه پسری که بر سر او ایستاده بود در این شعر که:

قَامَتْ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ نَفْسٌ أَعَزُّ عَلَيَّ مِنْ نَفْسِي
قَامَتْ تُظَلِّلُنِي وَ مِنْ عَجَبٍ شَمْسٌ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ

و همچنین به اعتبار مذکور صحیح است نهی از تعجب در این شعر که:

لَا تَعْجَبُوا مَنْ بَلَى غِلَاقِهِ قَدْ زُرَّ أَرْزَاؤُهُ عَلَى الْقَمَرِ

چه، انسانی که مثل آفتاب باشد در حسن، تعجیبی ندارد و سایه افکندن آن. و تعجب وقتی صورت دارد که از جنس آفتاب بوده باشد و نهی از تعجب در کهنگی جامه وقتی

صورت دارد که بندهای جامه کتان بر ما بسته شده باشد. چه، مشهور است که ماه کتان را می‌پوساند و در این وقت پوسیده بودن جامه تعجبی ندارد. پس نهی از تعجب نیکوست. و اما اگر بندهای جامه بر آدمی مانند ماه بسته شده باشد تعجب دارد، به محض این کهنه بودن جامه و نهی بی‌صورت است پس [بر تقدیر] ادعای دخول مشبه در جنس مشبه به نهی از تعجب خوب است و الا فلا. و از این جهت ابوتمام در این شعری که در مدح یزد شیبانی است گفته که:

وَيَصْعَدُ حَتَّى يَطُنَّ الْجَهْلُ بِأَنَّ لَهُ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ

استعاره نموده صعود را از برای علو مرتبه و مترتب ساخته بر او چیزی را که مترتب می‌شود بر بالا رفتن به آسمان که آن عبارت است از گمان کردن جهال آنکه او کاری دارد در آسمان. و ذکر جهول جهت اشعار به آن است که عقلا می‌دانند که او را حاجتی به آسمان نیست.

و به این اعتبار گفته‌اند که استعاره در عَلم نمی‌باشد به اعتبار آنکه قرار دادن دو فرد متعارف و غیر متعارف از برای عَلم ممکن نیست. چه، جنسیت منافات دارد با عَلمیّت، مگر آنکه آن عَلم را به تأویل اسم جنس بریم. مثلاً هرگاه مسمی در ضمن اسم آن عَلم مشهور به صفتی از صفات بوده باشد در این صورت جایز است که از آن عَلم معنی وصفی یعنی ذات موصوف به آن صفت اراده شود و به معنی جنس برگردد.

و قرینه که در استعاره می‌باید گاه یکی است مانند «رأيت أسداً يرمي» که قرینه در اینجا همین یرمی است. چه، تیراندازی از سبع نمی‌آید. و گاه زیاده بر یکی است به حیثیتی که هر یک از آن قراین مستقلند در قرینه بودن، چون قول شاعر که:

فَإِنْ تَعَاَفُوا الْعَدْلَ وَالْإِيمَانَا فَإِنَّ فِي إِيْمَانِنَا نِيرَانَا

یعنی: اگر کراحت دارید از عدالت و ایمان، پس بدانید که در دستهای ما شمشیرهایی است درخشنده مانند شعله‌های آتش که تعلق کراحت به هر یک از عدل و ایمان به استقلاله قرینه است بر اینکه مراد از نیران، شمشیرهاست به طریق استعاره. یا مجموع مرکب از آن متعدد یک قرینه است چون شعر بحتری:

وَ صَاعِقَةٍ مِّنْ نَّصْلِهِ تَنْكَفَىٰ بِهَا عَلَىٰ أَرْوُسِ الْأَقْرَانِ خَمْسُ سَحَابٍ
 واو در وَ صَاعِقَةٍ به معنی رُبُّ است و صاعقه مجرور است به آن. و مراد از نصل
 شمشیر است و ضمیر در نصله راجع است به ممدوح، و انکفاء به معنی انقلاب و ریخته
 شدن چیزی است. و «با» درِ بها، از برای تعدیه است، و ضمیر در آن (بها) راجع است
 به صاعقه، و خمس سحاب فاعل تنکفیُّ بها است و مراد از سحاب، اصابع ممدوح
 است به طریق استعاره و تشبیه آنها به ابر. و قرینه این استعارهٔ مجموع من
 حیث المجموع، نصل و أروُس و اقراَن و خمس است.

ارکان استعاره

و استعاره را چهار رکن است :

مستعارٌ له و مستعارٌ منه - که عبارتند از مشبه و مشبه به - و مستعار که عبارت است از
 لفظی که از احدهما عاریه شده برای دیگری، و جامع که آن وجه تشبیه است و آن را به
 اعتبار طرفین و جامع و لفظ مستعار و به اعتبارات دیگر چند تقسیم است.

تقسیم اول، به اعتبار طرفین یعنی مشبه و مشبه به، که آنها را مستعار له و مستعار منه
 می نامند. و آن به این اعتبار بر دو قسم است، وفاقیه و عنادیه.

استعارهٔ وفاقیه آن است که اجتماع طرفین در یک ذات ممکن باشد، و عنادیه آن
 است که نه چنین باشد. اول چون «احییناه» در کریمه «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ»^۱ که به
 معنی «ضالاً فهدیناه» است. چه، احیا استعاره شده از معنی حقیقی که زنده گردانیدن و
 جان بخشیدن است از برای هدایت به راه حق. و اجتماع احیا و هدایت در یک ذات
 ممکن است. و ثانی چون میتاً در کریمه مذکور. چه، مراد از اوضالاً است و موت استعاره
 شده از معنی حقیقی که بی روح بودن است از برای ضلالت. و اجتماع موت و ضلالت در
 یک ذات ممتنع است. چه، ضلالت عبارت است از گمراه شدن کسی که قابلیت هدایت
 داشته باشد و این نسبت به میت ممتنع است و مانند استعارهٔ اسم معدوم از برای
 موجودی که اثری بر وجودش مترتب نشود.

و از جمله استعاره عنادیه است استعاره تهکمیّه و تملیحیه. و آن این است که استعاره لفظ ضدی از برای ضدی دیگر یا نقیضی از برای نقیضی دیگر بشود به سبب تنزیل تضاد با تناقض به منزله تناسب از باب تهکم و تملیح یعنی نمکین نمودن کلام چون کریمه «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» که استعاره تبشیر از برای انذار شده که ضد اوست جهت تهکم و استهزای کفار و تملیح کلام.

و تقسیم دوم، به اعتبار جامع یعنی وجه شبه میان مستعارله و مستعار منه. و استعاره به اعتبار جامع دو تقسیم است :

یکی : آنکه جامع، یا داخل است در مفهوم طرفین مانند استعاره طیران از برای عدو در خطاب مستطاب حضرت رسالت پناهی - صلی الله علیه و آله - «خیر الناس رجل یمسک بعنان فرسه کلما سمع هیعة طار الیها او رجل فی شعفة فی غنیمة حتی یأتیه الموت». هیعه به معنی صیحه است و مراد در اینجا ندای به جهاد است، و شعفه سرکوه را گویند. یعنی بهترین ناس دو کس اند : یکی آنکه عنان اسب خود را گرفته مهبای جهاد باشد، همینکه صدای جنگی بشنود برود به سوی آن.

و دویم : آنکه از مردم کناره گیرد و در سرکوهی مشغول عبادت شود و گوسفندهایی داشته باشد که آنها را بچرانند و به حاصل آنها قناعت نماید تا وقت مرگ. و جامع میان دویدن و پریدن قطع مسافت است به سرعت به بالها و یا خارج است از مفهوم طرفین مانند استعاره اسم اسد از برای رجل شجاع. چه، شجاعت که جامع است، وصفی است عارض هر دو و جزء مفهوم هیچ یک نیست.

دویم : آنکه جامع، یا مبتذل است یعنی هر احدی به آن منتقل می شود و خصوصیتی به خواص ندارد چون «رأیت أسداً یرمی» و این را استعاره عامیه گویند، یا غیر مبتذل است و همه کس آن را نمی یابد بلکه مخصوص به خواص است و این را استعاره خاصیه می گویند. و گاه این غرابت به اعتبار غرابت اصل تشبیه است، چنانکه یزید بن سلمه بن عبدالملک در وصف اسبی به این صفت که به نحوی تعلیم یافته که هرگاه صاحبش به دیدن کسی رود و از آن فرود آید و لجام او را به قربوس زینش بیندازد، همانجا می ایستد

و از جای خود حرکت نمی‌نماید و دهنهٔ لجام را می‌خاید تا آنکه صاحبش از زیارت دوست خود برگردد و سوار او شود گفته :

وَ إِذَا اخْتَبَيْ قُرْبُوسُهُ بِعِئَانِهِ عَلَكَ الشَّكِيمُ^۱ إِلَى أَنْصِرَافِ الزَّائِرِ

إحتبا عبارت است از نشستن آدمی به هیأت اقعاد و به کمند و حدت پشت و زانوهای ساقها را بستن و جمع نمودن. و در اینجا تشبیه نموده هیأت وقوع لجام را بر قربوس! از دو طرف به دو جانب دهن اسب، یا ارتفاع طرفی که متصل به قربوس است به هیأت وقوع کمند و حدت بر پشت آن مرد. و سر اسب به منزلهٔ زانوهای ساقهای اوست که از زمین برداشته و با هم جمع نموده و آن طرف کمند که متصل به پشت است ارتفاعی دارد نسبت به آن طرف که به ساقها رسیده و این تشبیه در واقع خیلگی غرابت و لطافت دارد و شکیم و شکیمه دهنهٔ اسب را گویند، و علک به معنی خاییدن است.

و گاه آن غرابت حاصل می‌شود به سبب تصرفی در تشبیه عامی که آن تصرف باعث آن شود که تشبیه از ابتدال به در رود و همه کس منتقل به مطلب نشوند بلکه جمعی از خواص از آن پی به مطلب برند، چنانکه شاعر گفته :

وَلَمَّا قَضَيْنَا مِنْ مِثْنَى كُلِّ حَاجَةٍ وَ مَسَّحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِخٌ
و شُدَّتْ عَلَى دَهْمِ الْمَهَارِ رِخَالُنَا وَ لَمْ يَنْظُرِ الْغَادِي الذِّی هُوَ زَائِعٌ
أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا وَ سَأَلْتُ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيَّ الْأَبَاطِحِ^۲

دَهم، جمع دهما است و آن به معنی سودا است، و مراد از آن ناقهٔ سیاه موست، و مَهاری جمع مهریه است و آن ناقه‌ای است منسوب به مهرهٔ بن حیدان که قبیله‌ای از قُضاعه‌اند، و غاوی مسافر وقت صبح و رایح مسافر وقت شام را گویند، و اباطح جمع ابطح است و آن رودخانه را گویند مشتمل بر سنگریزه‌ها.

یعنی : چون قضای مناسک حج نمودیم و هنگام طواف و وداع، ارکان کعبه را بوسیده در برگرفتیم و جهت کوچ نمودن از مکهٔ معظمه بارها بر شتران بستیم و کوچ نمودیم و از غایت استعجال آنها که صبح کوچ نموده بودند انتظار جمعی را که در شب کوچ نمودند نکشیدند. شروع کردیم با رفقای خود از هر جا حکایتی می‌گفتیم و شتران شروع کردند

۱. اصل : الحطیم، که صحیح نیست.

۲. گویندهٔ این اشعار عتبه بن کعب بن زهیر است.

در تند رفتن در رودخانه‌ها پس تشبیه نمود سرعت حرکت شتران را به سَیْلان سیلها در رودخانه‌ها.

و این تشبیه عامی است. چه، وجه شبه که قطع مسافت به سرعت است مبتذل است و هر کس به او منتقل می‌شود، لیکن در اینجا چند تصرف شده که موجب غرابت گردیده. چه، فعل سَأَلْتُ را نسبت داده به اباطح نه به شتران^۱ به اعتبار آنکه سرعت و بطؤ حرکت شتر از گردنش معلوم می‌شود، و شتر سریع السیر، هرگاه گردن او ملاحظه شود، سرعت بیشتر محسوس می‌شود.

و گاه می‌شود که اصل تشبیه غرابتی دارد و مع هذا به سبب تصرفی غرابت زیاده می‌شود چون کریمه «وَ اشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْئاً»^۲. چه، تشبیه مویهای سفید در میان موهای سیاه سر، به آتشی که در میان انگشت مجتمع متفرق باشد لطافت و غرابتی دارد و به سبب ذکر اشتعال که دلالت می‌کند بر اینکه در اطراف و جوانب سر موی سفید به هم رسیده غرابت افزوده می‌شود. و گاه غرابت حاصل می‌شود به سبب چند استعاره که مجموع آنها موجب مشابَهت چیزی با دیگری شود در شکل و هیأت چنان که امرء القیس در بیان شکایت درازی شبی گفته :

فَقُلْتُ لَهُ لِمَا تَمَطَّى بِجُوزِهِ بِصُلْبِهِ^۳ وَ أَرَدَفَ أَعْجَازاً وَ نَاءَ بِكُلِّكَلٍ
أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي بِضُبْحٍ وَ مَا الْأَضْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ

ضمیر لَهُ راجع است به لیل که در ابیات سابقه مذکور است، وَ تَمَطَّى عبارت است از خمیازه به تمام بدن که آن را کمان کش گویند، و إِرَادَف به معنی اتباع و چیزی را عقب چیزی آوردن است و اعجاز جمع عَجَز و آن دنباله چیزی است و نوء به معنی ثقل و گرانی است، و کُلِّکَل سینه را گویند، و مراد اینجا نصف شب است. یعنی چون شب به سبب کمان کشی خود را دراز کشید و در پی آن دنباله خود را کشید و به سبب درازی سینه کار را بر شب زنده داران گران نمود، به شب عرض کردم و گفتم که منجلی شو به سبب طلوع و حال آنکه صبح شدن نزد من بهتر از تو نیست. چه، روز من تیره‌تر از شب

۱. مر : شتران که رودخانه‌ها از شتران مملو شده از کثرت آنها و تعلق داده آن فعل را به گردنهای شتران نه به

۲. مریم / ۴.

شیران .

۳. در بیشتر منابع : بصلبه.

است و نظیر این معنی در فارسی گفته شده :

روزی به شب برم به صد اندوه سینه سوز شب را سحر کنم به امید کدام روز
و در این شعر چند استعاره شده از برای شب، یکی استعاره صلیبی که کمان کشی
نماید و فایده این استعاره وصف زیادتی درازی شب است. چه، هر صاحب صلیبی که
کمان کشی نماید طولش زیاده می شود. دویم، استعاره کلکل، یعنی سینه از برای اوایل
شب و نسبت بعد به او به جهت مبالغه در^۱ درازی شب. سیوم، استعاره جمع عجز که به
معنی کفل است از برای اواخر شب برای مبالغه که گویا در درازی چند کفل دارد و به
منزله چند شب است.

و ملخص معنی آنکه : شب چون افراط در درازی نمود و اوایلش دور شد و اواخرش
زیاد شد، از روی درد و حزن گفتم با او که *أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ آه*.

تقسیم سیوم : به اعتبار طرفین و جامع هر سه. چه، طرفین یا هر دو حسی اند یا هر دو
عقلی یا مستعار منه حسی است و مستعار له عقلی یا برعکس. و در سه صورت اخیر
جامع البته عقلی است. چه، جامع باید قائم به طرفین هر دو باشد، و قیام امر حسی به
عقلی ممکن نیست چنانکه در بحث تشبیه دانسته شد. و در صورت اول، جامع می تواند
حسی و عقلی و مرکبی بوده باشد از حسی و عقلی. پس شش صورت متصور است.

اول : آنکه طرفین و جامع هر دو حسی باشند چون « *فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا* »^۲، که مستعار
منه گوساله است و مستعار له آن حیوانی که از زیور قبطیان به هم رسیده بود، و جامع
شکل و صورت است و همه حسی اند. و در استعاره مکنیه مانند « *وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا* »^۳،
که مستعار منه آتش است، و مستعار له موی سفید، و جامع انبساطی است که در آتش
اقوی است. و همه حسی اند.

دوم : آنکه طرفین حسی و جامع عقلی بوده باشد چون کریمه « *وَ آيَةُ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ* »^۴، که مستعار منه کندن پوست حیوانی است، و مستعار له ازاله نور از این عالم،
و هر دو حسی اند، و جامع ترتب ظهور چیزی است به چیزی چنانکه بر کندن پوست

۱. دت : به جهت درازی شب.

۲. طه / ۸۸.

۳. مریم / ۴.

۴. یس / ۳۷.

حیوان مترتب می‌شود ظهور گوشت او، و بر ازاله نور از عالم مترتب می‌شود ظهور ظلمت و تیرگی شب و آن مدرک به عقل است. و این معنی در تفسیر این کریمه مشهور است میان مفسران و بنابراین تفریع «فاذا هم مظلومون» بر سلخ در غایت ظهور است. و شیخ عبدالقاهر و سکاکی گفته‌اند که مستعارله ظهور نهار است از ظلمت شب و نسلخ را به معنی اخراج گرفته‌اند و بنابراین تفریع، خفایی دارد. چه، فا از برای تعقیب بی‌تراخی زمان است و بعد از اخراج روز از شب تا روز به آخر نرسد داخل ظلمت شب نمی‌تواند شد، پس لازم می‌آید که فا مستعمل شود در تعقیب با تراخی مدت روزی. و بعضی در مقام توجیه گفته‌اند که وجه عطف به فا اشعار به سرعت گذشتن مدت روز و شب به حیثیتی که گویا در اصل زمانی ندارد و بعد از روز شدن بلافصل، شب داخل می‌شود. و نکته در قلیل شمردن مدت روز این است که چون تیرگی بعد از تحقق روشنایی امری است که بسیار عجیب و غریب و عظیم است، بینندگان توقع آن دارند که مدت روز بسیار زیاده از قدری که هست بوده باشد، و گویا این قدر مدت را جهت روز چیزی نمی‌دانند.

و محقق تفتازانی تفریع را مؤید این معنی گرفته. چه، حق - سبحانه و تعالی - این را آیتی از آیات قدرت خود نامیده و آیه باید که مشتمل بر نوع غرابتی باشد که موجب تعجب خلائق تواند شد، تا آنکه توان گفت محتاج به خالقی است قادر، و غرابتی ندارد مگر ناگاه در آمدن ظلمت عقیب ظهور نهار، چنانکه از تفسیر ثانی مفهوم می‌شود و ظهور ظلمت ناگاه در عقیب زوال روشنایی روز چنانکه از تفسیر اول مستفاد است غرابتی ندارد.

سیوم: آنکه طرفین هر دو حسی باشند و جامع مختلف، بعضی از او حسی و بعضی عقلی باشد، چون «رأیت شمساً»، هرگاه مستعار بوده باشد شمس از برای آدمی مانند آفتاب در حسن طلعت و رفعت شأن هر دو. چه، حسن طلعت حسی است و رفعت شأن عقلی.

چهارم: آنکه طرفین هر دو عقلی باشند چون کریمه «مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَّوَدِّنا»^۱ که

مستعار منه نوم است و مستعار له موت و جامع عدم منشئیت اثری و هیچ یک مدرک نمی شوند مگر به عقل.

پنجم: آنکه مستعار منه حسی و مستعار له عقلی باشد چون کریمه «فَاضْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ»^۱ که مستعار منه شکستن شیشه است که حسی است و مستعار له تبلیغ رسالت است بر وجهی که حق از باطل جدا شود و دیگر با هم التیام نیابند و آن عقلی است. چه، معنی آن کریمه این است که اظهار نمایی و به خلق برسان ای محمد - صلی الله علیه و آله - آنچه را به تبلیغ آن مأمور گردیده‌ای. و صدع در لغت شکستن شیشه و امثال آن را گویند و جامع تأثر است و این هر دو عقلی اند.

ششم: آنکه مستعار منه عقلی و مستعار له حسی بوده باشد مانند کریمه «إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ»^۲، که مستعار منه تکبر است. چه، طغیان در لغت به معنی تکبر است و آن عقلی است، و مستعار له کثرت آب است و آن حسی است و جامع استعلا و مفرط است.

تقسیم چهارم، به اعتبار لفظ مستعار منه یعنی اسم مشبّه به که به طریق عاریه بر مشبه اطلاق می شود و استعاره به این اعتبار بر دو قسم است: اصلیه و تبعیه.

استعاره اصلیه آن است که مستعار اسم جنس باشد یعنی اسمی که دلالت کند بر ذاتی که صلاحیت صدق بر کثیرین داشته باشد، خواه آنکه اسم^۳ موجودات خارجیّه بوده باشد یا آنکه اسم معنی از معانی باشد. اول [چون]^۴ لفظ اسد هرگاه مستعار از برای رجل بوده باشد. و ثانی چون قتل هرگاه مستعار از برای ضرب شدید بوده باشد. و دانسته شد پیش از اینکه علّمی که به تأویل اسم جنس باشد او نیز مستعار می تواند شد چون «رأيت اليوم حاتمًا»، و بنابراین او نیز از این قبیل است، و این استعاره را از آن اصلیه می نامند که منوط به استعاره دیگر نیست.

و استعاره تبعیه آن است که مستعار اسم جنس نبوده باشد بلکه فعل یا مشتقات از فعل باشد مانند اسم فاعل و اسم مفعول و صفت مشبّه و افعال تفضیل و اسم زمان و

۱. الحجر / ۹۴.

۲. الحاقة / ۱۱.

۳. مر: اسم ذات.

۴. اصل: ندارد.

اسم مکان و اسم آلت، یا حرف بوده باشد. چه، استعاره در افعال و مشتقات و حروف به تبعیت استعاره دیگر است که مقصود بالذات اوست و مفصل این اجمال در افعال و مشتقات آن که اگر چه فعل سه جزو دارد معنی مصدری که از آن تعبیر به حدث می نمایند و نسبت او به فاعل و زمان، و مشتقات دو جزو دارند که یکی ذات و دیگری معنی است قائم به آن ذات، چه ضارب به معنی ذات ثبت له الضرب، مضروب به معنی ذات قام به الضرب و مقام به معنی «محل وقع فيه القيام»، و مکحل به معنی ما وقع [فيه] الکحل است لیکن مقصود اهم از افعال آن معنی مصدریه است که جزو از مفهوم آن افعال است و در صفات مشتقه و اسمای زمان و مکان مقصود اهم معنی مصدری است که قائم است به ذاتی نه نفس ذات. پس هرگاه آنها مستعار واقع شوند سزاوار آن است که اعتبار تشبیه در آن مقصود اهم شود و به تبعیت او استعاره در این افعال و مشتقات وقوع یابد. مثلاً در «نطقت الحال»، اولاً تشبیه دلالت حال به نطق ناطق در اظهار مطلوب و استعاره نطق از برای دلالت شود، و بعد از آن فعل مشتق از نطق یعنی نطقت مستعار شود از برای فعل مشتق از دلالت و به معنی دلت مستعمل شود.

و در کریمه «مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقِدِنَا»^۱، بنابر آنکه مرقد اسم مکان بوده باشد اولاً تشبیه موت به رقاد یعنی نوم و استعاره این از برای آن شود و به تبعیت این استعاره اسم مکان مشتق از رقاد یعنی مرقد مستعار شود از برای محل موت که قبر است و بنابر آنکه مرقد مصدر میمی باشد استعاره اصلیه است و مراد از آن موت است.

و در حرف، استعاره به تبعیت متعلق معنی حرف است و تبیین این مقال مبتنی بر تحقیق معنی حرفی است. پس می گوئیم که حروف موضوعند از برای معانی چند که مقید بوده باشند به اشیایی خاصه، نه از برای آن معانی مطلقاً، که اگر چنین بوده باشد تفاوتی میان حرف و اسم در استقلال در دلالت نخواهد بود. مثلاً معنی من، ابتداء مطلق نیست و معنی الی، انتهای مطلق نی، و معنی کئی غرض مطلق نیست و معنی لام تعلیل به علت غائیة مطلق نی. چه، در فهم این معانی از این حروف احتیاج به ضم کلمه دیگر

۱. مر: ما وقع به الکحل، فيه الکحل گویا صحیح است.

۲. پس / ۵۲.

نیست بلکه مین و الی، ابتدای از مکان خاصی است و انتها به مکان خاصی مانند بصره و کوفه در «سرت من البصرة الى الكوفة». و معنی کئی غرض خاصی و معنی لام تعلیل، غرض خاصی است مانند غرض اکرام و علت غائیة احسان در «جثتک کی تکرّم»، و «لان تحسن»، و بعد از حصول این معانی خاصه، آن معانی مطلقه نیز مفهوم می‌شوند التزاماً، و مراد از متعلق معانی حروف در این مقام، آن معانی مطلقه التزامیه است چنانکه سکاکی تصریح نموده است.

و بعد از تمهید این مقدمه می‌گوییم که هرگاه استعاره در حروف واقع شود چون حروف در افهام معانی خود مستقل نیستند، پس باید اولاً استعاره در معانی التزامیه آن حروف که بالاستقلال از آنها مفهوم می‌شوند واقع شود و به تبعیت آنها در این حروف مثلاً در کریمه «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا»^۱ استعاره که در لام لیکن شده به تبعیت معنی التزامی اوست یعنی علت غائیة مطلقه که عبارت است از ترتب اثری بر فعلی به این معنی که اولاً ترتب عداوت و حزن نسبت به آل فرعون به تربیت حضرت موسی - علی نبینا و علیه السلام - تشبیه شده به ترتب علت غایی خاصی بر فعل. [و استعاره علت غائیة از برای ترتب عداوت و حزن شده و به تبعیت این استعاره لامی که موضوع است از برای دلالت بر ترتب علت غایی خاصی بر فعلی]^۲ در اینجا مستعمل شده، پس لازم به منزله لفظ اسد است در: «رأيت أسداً يرمي» چنانکه لفظ اسد مستعار است از برای زید که شبیه به سبب است در شجاعت، همچنین لام نیز مستعار شده از برای چیزی که شباهت به علت دارد.

و بعضی از محققین در این مقام تفسیر نموده‌اند متعلق معنی حرف را به مجرور به آن حرف، مانند نعمة در «زید فی نعمة». و گفته‌اند که در کریمه مذکوره اولاً تشبیه عداوت و حزن به علت غایی تر پست شده، و به تبعیت این استعاره لام تعلیل داخل شده با آنکه ابن محقق استعاره تبعیه را از اقسام استعاره مصرحه شمرده، و در استعاره مصرحه تصریح نموده به اینکه باید مشبّه به مذکور و مشبه متروک بوده باشد، خواه آن استعاره

۱. الفصص / ۸.

۲. این قسمت در نسخه اصل نیامده و با توجه به اهمیت آن در روشن شدن متن عیناً از نسخه دت نقل شد. ضمناً نسخه ی هم فاقد آن است.

اصلیه باشد و خواه تبعیه.

و در استعاره تبعیه در واقع دو استعاره متحقق است: یکی اصلیه و دیگری تبعیه، پس در هر دو باید مشبه متروک باشد و در اینجا در اصلیه مشبه که عداوت و حزن است مذکور است. بلی بر مذهب سکاکی می تواند که از اقسام استعاره^۱ مصرحه باشد. چه، او در استعاره مصرحه شرط می داند ذکر مشبه به و اراده مشبه را مانند «رأیت أسداً یرمی»، یا ذکر مشبه و اراده مشبه به ادعایی را چون «انشبت المنیة اظفارها» لیکن در این صورت پس از باب استعاره مکنی و تخیلیه است. و بر این قیاس در «زید فی نعمة» بنابر تفسیر محقق تشبیه نعمة به ظرف زید شده در احاطه و اشتمال بر زید و استعاره این از برای آن. و به تبعیت این استعاره لفظ فی که موضوع از برای ظرفی است استعمال شده. و این تبعیه به معنی مکنی و تخیلیه است. و بنابر تفسیر اول تشبیه احاطه نعمت به زید اولاً به اشتمال ظرف بر مظلوف و استعاره این از برای آن شده و به تبعیت آن، لفظ فی، استعاره شده است.

و سکاکی اختیار نموده است اندراج استعاره در فعل و حرف را در تحت استعاره مکنی و تخیلیه و گفته: «در نطق الحال»، تشبیه حال به مردی گویا شده و از لوازم اینکه نطق است از برای آن اثبات شده به طریق تخیلیه. و در «لیکون لهم عدوا و حزنا» تشبیه عداوت و حزن به علت غایی تربیت که عبارت از دوستی و مددکاری و پسر خواندگی است شده، و اثبات لام که بایست که بر علت غایی داخل شود، [بر آن درآمده]^۲ و استعاره تبعیه را انکار نموده، و هر یک از این دو اصطلاح نیکوست و به قصد متکلم برمی گردد، لیکن به حسب سلیقه مستقیمه، اصطلاح مشهور راجح است. چه، فرق میان «انشبت المنیة اظفارها»، و «نطق الحال» به تأمل^۳ ظاهر می شود. چه، در اول تشبیه منیه به سبع شده در اهلاك نفوس و بعد از آن «اظفار» که لازمه سبع است برای منیه اثبات شده، پس وجه شبه در مکنی غیر معنی است که از تخیلیه مستفاد می شود به خلاف مثال ثانی که بنابر آن مکنی و تخیلیه باشد تشبیه حال به متکلم در نطق

۱. دت: از اقسام مصرحه باشد.

۲. اصل و ی: ندارد.

۳. مر: بی تأمل.

و اظهار مطلب شده، و وجه تشبیه همان معنی است که از تخیلیه اش مستفاد است. پس معلوم می شود که مقصود بالا صاله تشبیه دلالت حال است به نطق ناطق. و بنابراین استعاره تبعیه خواهد بود. و قرینه استعاره تبعیه در فعل غالباً فاعل است یا مفعول، اول چون «نطقت الحال»، چه نطق حقیقی مستند به حال نمی تواند، و ثانی چون قول شاعر:

جُمِعَ الْحَقُّ لَنَا فِي إِمَامٍ قَتَلَ الْبُخْلَ وَ أَحْيَى السَّمَاخَا^۱

که قتل به معنی ازال است و آحیی یعنی اظهر، به قرینه آنکه قتل و احیای حقیقی متعلق به بخل و سماحت نمی تواند شد.

و دیگری گفته:

لَمْ تَلَقْ قَوْمًا هُمْ شَرٌّ لِإِخْوَتِهِمْ مِمَّا عَشِيَّةٌ يَجْرِي بِالدَّمِ الْوَادِي
تُقْرِبُهُمْ لِهَذَمِيَّاتٍ نَقَدُ بِهَا مَا كَانَ خَاطَ عَلَيْهِمْ كُلُّ زَرَادٍ^۲

لفظ هُم به اشباع ضمه میم به او خوانده می شود چنانچه لغت قومیت با^۳ جهت ضرورت وزن شعر وعشیه مضاف شده به یجری، از قبیل کریمه اضافه یوم به ینفع در «يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ»^۴ و قری به معنی ضیافت است و در اینجا به طریق استعاره تبعیه تهکمه مستعمل است در ضد آن که عبارت است از طعن سیف و سنان است به قرینه آنکه مفعول ثانی او لهذمیات است. و لهزم، سنان و سیف قاطع را گویند. و مراد از یای نسبت طعنها «نی» است منسوب به سنانهای قاطعه، و ممکن است که یای نسبت از برای مبالغه بوده باشد مانند یا در احمری که جسم بسیار سرخ را گویند. و قد به تشدید دال به معنی قطع و زرد زره را گویند، و زَرَاد بافنده اوست.

و قرینه در استعاره حرف مجرور به آن حرف است چون کریمه «فَبَشَّرَهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»^۵، که لفظ بَشَّر مستعار است از برای أَنْذِرُ به تبعیت استعاره تبشیر از برای اِنذار به قرینه عذاب که تبشیر حقیقی تعلق به عذاب نمی تواند گرفت.

تقسیم پنجم: تقسیم آن به اعتبار امور خارجه. و با این اعتبار منقسم به چهار قسم است: مطلقه و مجرده و مرشحه و مجردة مرشحه.

۱. از عبدالله بن مقتر. ۲. از قطامی، عمیر بن شیم التغلبی.

۳. مر: فاقد «چنانچه لغت قومیت با» است.

۵. آل عمران / ۲۱.

۴. المائدة / ۱۱۹.

استعاره مطلقه آن است که مقرون به صفتی از صفات و مناسبتی از مناسبات مستعار له و مستعار منه نبوده باشد چون «عندی آسد»، هرگاه مراد از اسد رجل شجاع بوده باشد.

و استعاره مجرده آن است که مقرون به یکی از مناسبات مستعارله بوده باشد، چنانکه کثیر گفته:

غَمْرُ الرِّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا . عَلِقَتْ لِصَحْحَتِهِ رِقَابُ الْمَالِ^۱

یعنی: کثیر العطایی است آن ممدوح که چون شروع کند به خنده، اموال او تمام بسته می شود به خنده او. می گویند: علق الرهن فی ید المرتهن، در وقتی که قادر بر فک رهانت آن نبوده باشد و حاصل معنی شعر چنانکه محقق چلبی گفته: آن است که سائلین بی علم و رخصت ممدوح هر چه خواهند از مال او بر می دارند و چون به حضور خدمت او روند تبسمی می کند و اموال را از ایشان نمی گیرد و ملکیت آنها تعلق به ایشان می گیرد.

و محل استشهد در این بیت لفظ غمر الرداء است، چه ردا گفته و عطا اراده نموده به طریق استعاره به حسب مشابَهت عطا با ردا به اعتبار صیانت و محافظت به اعتبار آنکه عطا و بخشش نگاه می دارد عرض صاحب خود را و عیبهای او را می پوشاند، چنانکه ردا نگاه می دارد عرض صاحب خود را و می پوشد عیوب او را. و بعد از این وصف نمود عطا را به صفت غمر که به معنی کثرت و مناسب عطاست.

و استعاره مرشحه آن است که با وی مذکور باشد یکی از مناسبات و ملایمات مستعار منه چون کریمه «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ فَأَمْحَاجُ تِجَارَتِهِمْ»،^۲ که اشتروا مستعار است از برای معنی استبدلوا و اختاروا به طریق استعاره تبعیه و متفرع شده بر او نفی ربح و تجارتی که مناسب مستعار منه است، و چون «حادث الیوم بحرّاً ذاخراً متلاطم الامواج».

و مجرده مرشحه آن است که مقترن به صفات مناسب مستعارله و صفاتی دیگر مناسب مستعار منه بوده باشد چنانکه شاعر گفته:

۱. شعر از عبدالرحمن بن اسود معروف به کثیر است.

۲. البقرة / ۱۶.

لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السَّلَاحِ مُقَدِّفٍ لَهُ لِبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلِّمْ^۱

که شاکی السلاح - که به معنی تام السلاح است - تجرید است. چه، آن مناسب رجل شجاع است. و شاکی در اصل شایک بوده به سبب قلب مکانی چنین شده، و مقذف به صیغه اسم مفعول یعنی بسیار خود را در جنگها انداخته و ممارست و حروب نموده و مهارتی او را حاصل شده در حرب، و این نیز تجرید است. و اثبات لب که عبارت از مویهای پشت شانه شیر است و اظفار بلند چیده نشده که عبارت از چنگال است ترشیح است. و ترشیح ابلغ است از بواقی، چه ترشیح مبنی بر تناشی^۲ تشبیه و ادعای آن است که مشبه از جنس مشبه به است و اگر نه اثبات لوازم مشبه به از برای آن بی وجه است.

مقصد [سیوم]^۳: در مجاز مرکب

و آن نیز بر دو قسم است: استعاره تمثیلیه و غیر استعاره. و استعاره تمثیلیه لفظ مرکبی است مستعمل در غیر موضوع له ترکیبی به سبب علاقه مشابَهت در هیأتی منتزع از متعدد جهت مبالغه در تشبیه، چنانکه گفته شود به شخصی که متردد بوده باشد در کاری - گاهی به سبب دواعی آن، متوجه کردن او شود و متعاقب آن به اعتبار موانع از آن باز ایستد - «إِنِّي أَرَاكَ تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى» چه، این ترکیب موضوع است از برای بیان تردد^۴ در مشی به اعتبار آنکه گاهی متوجه رفتن می شود و پایی پیش می گذارد و گاهی از رفتن پشیمان می شود و پایی پس می گذارد، و در اینجا مستعار شده از برای اظهار تردد او در کاری دیگر. و وجه شبه اقدام اوست بر فعلی و بعد از آن باز ایستادن از آن، که هیأتی است منتزع از چند چیز، و این را استعاره تمثیلیه از آن جهت می گویند که تشبیهی که در ضمن اوست تشبیه تمثیلی است. و (تشبیه تمثیلی) آنچنانکه در بحث تشبیه معلوم شد آن است که وجه شبه هیأتی بوده باشد منتزع از متعدد [و آن را علی سبیل الاستعاره نیز می گویند و تمثیل نیز گفته اند بدون قیدی و استعاره تمثیلیه هرگاه بسیار در مواضع متعدده^۵ مختلفه غیر موضوع له ترکیبی آن

۱. از قصیده زهیر بن ابی سلمی است که از زمره معلقات سبعة محسوب است.

۲. دت و مر: تناسبی.

۳. اصل: مقصد دوم، که صحیح نیست و در صفحات قبل توضیح داده ایم.

۴. اصل: تردد مخاطب.

۵. اصل: ندارد. ی: مطابق متن.

مستعمل شود به طریق استعاره تمثیلیه آن را مثل می‌گویند مانند « شِنْشِنَةُ اَعْرِفَهَا مِنْ اخْزَم »، که شایع است استعمال آن در هر جایی که کسی نیکی با کسی کند و در مقابل توقع نیکی از آن داشته باشد و از او پاداش آن نیکیها، بدی و آزار ببیند و به سبب آن از دیگران که منسوب به اویند نیز آزارها کشد.

و موضوع له این کلام در خصوص پدر اخزم و اخزم و فرزندان اوست.

[چه حکایت شده که پدر اخزم بعد از رنج بسیار که در تربیت اخزم کشیده بود، چون او به حد جوانی رسید همیشه در مقام ایذای پدر بود و بعد از وفات اخزم، فرزندان او]^۱ به دستور پدر خود در صدد آزار جد خود بودند تا آنکه روزی او را انداختند و بسیار زدند و به آلات ضرب اندام او را مجروح و خون آلود نمودند، و او در این وقت گفته:

إِنَّ بَنِيَّ زَمَّلُونِي بِالْذَّمِّ شِنْشِنَةُ اَعْرِفَهَا فِي اخْزَمِ^۲

و شِنْشِنَةُ به کسر هر دو شین با نقطه به معنی طبیعت و عادت است و بعد از آن به طریق استعاره مستعمل شده در جایی دیگر شبیه به این مقام در هیأت انتزاعیه و مکرر چنین استعمال شده در مواضع مختلفه تا آنکه به حد مثل رسیده، و سایر امثال از این باب است.

و چون مثل استعاره تمثیلیه‌ای است که شایع الاستعمال بوده باشد، تغییر در امثال جایز نیست و موافقت مثل با مضرب، یعنی آنجایی که این مثل زده می‌شود در افراد و تشبیه و جمع و تذکیر و تأنیث معتبر نیست بلکه شرط است موافقت آن با مورد، یعنی آن موضع که در اصل این مثل وارد شده. مثلاً هرگاه کسی کار بدی پیش از این نسبت به کسی نموده باشد و الحال توقع احسانی از آن داشته باشد این شخص به آن می‌گوید:

«بِالصَّيْفِ ضَيَّعَتِ اللَّبَنُ»، به کسر تاء خطاب، هر چند که در این مضرب خطاب با مرد بوده باشد به اعتبار آنکه مورد این مثل زنی بوده، چنانکه حکایت کرده‌اند که جسوس

۱. اصل: ندارد و با توجه به نامفهوم بودن مطلب حتماً افتاده است فلذا از نسخه دت آوردیم. در ی هم ذکر شده.

۲. البته در جامع الشواهد این بیت به صورت زیر آمده است:

إِنَّ بَنِيَّ زَمَّلُونِي بِدَمِي مَنْ يَلْقَى أَسَادَ الرِّجَالِ يَكَلِّمُ
وَمَنْ يَكُنْ دُرَابَةً يُقَوِّمُ شِنْشِنَةُ اَعْرِفَهَا فِي اخْزَمِ

دختر لقیط بن زراره، زن عمرو بن عدس بود و او پیر و مالدار بوده و به سبب شیخوخت، زن از او ناراضی بوده به اعتبار ناسازگاری و سؤال طلاق، شوهر او را طلاق داد در تابستان، و آن زن شوهری دیگر کرد جوان، لیکن بی چیز و فقیر از خویشان خود که آن عمرو بن سعید بن زراره بود و چون فصل زمستان شد روزی از غایت تنگدستی آن زن نزد شوهر اول کسی فرستاد و از او چیزی طلبید، او در جواب گفته: «بالصیف ضیعت اللین»، یعنی تو در تابستان شیر را ضایع نمودی و الحال می‌خواهی از آن چیزی به عمل آید. و علت آن، آن است که مستعار می‌باید لفظی باشد که موضوع از برای مستعار منه بوده باشد و در این مقام مستعار منه مورد مثل است، پس باید لفظ او بعینه در مضرب استعمال شود بی‌تغییر، که اگر تغییری بیابد لفظ مستعار منه نخواهد بود.

و گاه نادراً هست که تغییر مثل می‌دهند، چنانکه حکایت کرده‌اند که: شخصی در چنین مقامی گفت «صَيَّعْتُ اللَّيْنَ بِالصَّيْفِ» به صیغه متکلم، و در این وقت مثل نیست بلکه مأخوذ از او و اشاره به اوست.

و استعاره تمثیلیه مثل می‌گردد در صورتی که مشتمل بر غرابتی بوده باشد، و به اعتبار لفظ، مثل را عاریه می‌گیرند از برای حال غریب و قصه عجیبی چون کریمه «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا»^۱ یعنی حال عجیب و قصه غریب منافقان مانند حال و قصه غریبه چنین مستوقدی است. و چون کریمه «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»^۲ یعنی: «له الصفة العجیبة» و کریمه «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ»^۳ یعنی از جمله قصه‌های عجیبه که در قرآن مجید مذکور است قصه غریبه بهشت است.

و مجاز مرکب غیر استعاره، لفظ مرکبی است مستعمل در غیر معنی موضوع له ترکیبی به سبب علاقه‌ای سواى مشابهت چون:

هَوَايَ مَعَ الرَّكْبِ الْيَمَانِيِّنَ مُضْعِدٌ جَنِيْبٌ وَجُثْمَانِي بِمَكَّةَ مُؤَثَّقٌ^۴

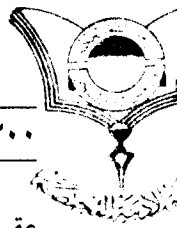
چه، این مرکب موضوع است از برای اخبار و مستعمل شده در معنی انشائی یعنی حسرت خوردن بر فراق حبیب و محبوس بودن خود در مکه. و از این قبیل است صیغ

۱. البقرة / ۱۷.

۲. الروم / ۲۷.

۳. الرعد / ۳۵.

۴. شعر از جعفر بن علیه حارثی است.



عقود و ایقاعات شرعیه چون بعث و اشتربت و اعتقت و لله علی کذا و امثال آنها. چه، وضع ترکیب آنها از برای اخبار است و مستعمل می شوند در معانی انشائیّه مانند انشای بیع و عتق و نذر و نظایر اینها. و چون کریمه «و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ»^۱. چه، این ترکیب موضوع است با وضع ترکیبی از برای اخبار از وقوع «صعق من فی السموات و الارض»، در زمان گذشته و در اینجا مستعمل شده در اخبار از وقوع صعق ایشان در زمان استقبال و تعبیر از او به لفظ ماضی شده جهت اشعار به تحقق وقوع او در استقبال. و از این باب در آیات مجید بسیار واقع است.

و اکثر محققین این فن، تخصیص داده اند مجاز مرکب را به استعاره تمثیلیه و گفته اند: مجاز مرکب لفظی است مستعمل در غیر موضوع له ترکیبی به سبب علاقه مشابّهت در هیأتی متزعز از متعدد. و از این حرف مستفاد می شود که مجاز مرکب به سبب علاقه دیگر نتواند بود و این غلط محض است. چه، واضع چنانچه مفردات الفاظ را جهت معانی بسیطه وضع نموده به وضع شخصی، مرکبات را نیز وضع نموده از برای معانی ترکیبیه به وضع نوعی. چه، نوع ترکیب فعل از برای فاعل از برای افاده نوعی از معنی ترکیبی موضوع است و نوع ترکیب او با مفعول از برای معنی ترکیبی دیگر. و بر این قیاس سایر انواع ترکیبات هر یک موضوعند از برای نوعی از معنی ترکیبی، و چنانکه مفردات هرگاه مستعمل شوند در غیر موضوع له افرادی علاقه مشابّهت و غیر مشابّهت می تواند بود، و بر تقدیر اول استعاره است و بر تقدیر دیگر غیر استعاره، مرکبات نیز گاه مستعمل شوند در غیر موضوع له ترکیبی علاقه مشابّهت و غیر مشابّهت ممکن است، پس غیر استعاره در آنها نیز متصور است و خصوصیتی به استعاره ندارند.

و محقق تفتازانی متعرض این احتمال شده و قسم ثانی را غیر استعاره نامیده و نام خاصی از برای او قرار نداده و آن را مجاز مرسل بنامیم بر قیاس مفردات معلوم نیست قصوری داشته باشد، پس بهتر آن است که مطلق مجاز را تفسیر کنیم به لفظی مستعمل در غیر موضوع له به سبب علاقه و قرینه مانع از اراده موضوع له و آن را تقسیم نماییم به مجاز مرسل و استعاره، و استعاره را به مصرحه و مکنیه، و مصرحه را به تحقیق و

تخیلیه به تفاسیری که مذکور شد، لیکن چون تشبیه قسم ثانی از مجاز مرکب به مجاز مرسل در اصل اصطلاح نشده بود ابتدا در این رساله تعریف و تقسیم مجاز چنین نشد. و بیاید دانست که چند چیز شرط است در حسن هر استعاره. یکی، آنکه وجه تشبیه در لفظ نبوده باشد، و از این جهت بعضی گفته‌اند که: «رأیت أسداً فی الشجاعة» استعاره نیست بلکه تشبیه است. چه، ذکر فی الشجاعة یاد از تشبیه می‌دهد و این لازم دارد مغایرت طرفین و اقوی بودن مشبه را در وجه شبه، و منافات با غرض استعاره دارد که آن دخول مشبه است در جنس مشبه به، و الحال این به آن بی تفاوتی^۱، و از این جهت شاعر گفته: «ظلمتک^۲ فی تشبیه صدغیک بالمسک»، لیکن این قول ضعیف است. چه، تعریف استعاره بر اسد در مثال مذکور صادق است.

دویم: آنکه مقرون باشد به یکی از لوازم و مناسبات مستعار منه، چنانکه در استعاره مرشحه معلوم شد.

و بعضی گفته‌اند که شرط حسن استعاره آن است که مطلقه بوده باشد و با او مناسبات مستعار له و مستعار منه هیچ یک مذکور نبوده باشد، و این قول در غایت ضعف است. سیوم: آنکه وجه شبه ظاهر بوده باشد و محتاج به تأمل بسیار نباشد تا آنکه مانند لغز و معما نشود مانند «رأیت أسدا»، هرگاه مقصود تشبیه مردی انجر به سبع بوده باشد. چه ذهن سامع منتقل به این وجه شبه یعنی عفونت بوی دهن نمی‌شود و در استعاره تخیلیه بنابر تفسیری که در این رساله مذکور و از سکاکي حکایت شد نیز این شرایط معتبر است و لهذا قبیح شمرده‌اند ماء الملام را در این قول ابی تمام:

لَا تُسْقِنِي مَاءَ الْمَلَامِ فَإِنِّي صَبٌّ قَدْ اسْتَعَذَبْتُ مَاءَ بُكَائِي

که ملام را تشبیه نموده به ظرف شراب با میوه آبدار مانند انگور، و ماء که از لوازم اوست ذکر نموده به اعتبار تخیل و توهم صورتی شبیه به آب از برای ملامت، و این ناخوش و مستبعد است. و صب به معنی عاشق است، و استعذاب گوارا و شیرین شمردن چیزی است. و بنا بر مذهب جمهور که گفته‌اند او در معنی حقیقی خود مستعمل

۱. در دت «و الحال این به آن بی تفاوتی» خط خورده است. ی و مر: الحاق.

۲. مر: ظلمناک.

است، این شرایط معتبر نیست. و از این جهت گفته‌اند که حُسن او تابع حسن مکنیه است. اگر مکنیه حسن است این نیز حسن است و اگر آن حسن نیست به سبب انتفای شرایط مذکوره، این نیز حسن نیست.

مقصد چهارم^۱: در بیان مجاز در اعراب

و آن نقل کلمه‌ای است از اعراب اصلی به اعرابی دیگر به سبب حذف یا ازدیاد کلمه دیگر، چون نصب قریه در کریمه «و اسئل القرية^۲» که در اصل مجرور بوده به سبب مضاف محذوف، و به این تقدیر است که «و اسئل اهل القرية» و رفع ربک در کریمه «و جاءَ رَبُّکَ^۳» که در اصل «و جاءَ امرُ رَبِّکَ» بوده. و جرّ مثله در کریمه «لیس کمثله شیء^۴»، که در اصل لیس مثله شیء بوده به نصب مثله به خبریت لیس و به سبب ازدیاد کاف تشبیه مجرور شده. و بعضی از محققین گفته‌اند که کاف در این کلمه طیه زاید نیست بلکه اصلی و مقصود نفی مثل به طریق کنایه است، چه نفی مثل مثل از واجب تعالی شأنه، لازم دارد نفی مثل را از او به اعتبار آنکه اگر بالفرض مثلی داشته باشد خود مثل مثل خود خواهد بود و از این کلام نفی او لازم خواهد آمد و این بالضروره باطل و محال است و این محال ناشی شده از وجود مثل با بینه و برهان، و دعوای چیزی با بینه و برهان بهتر است از دعوای چیزی بی بینه. و به این سبب گفته‌اند که هر مجازی ابلغ است از حقیقت. چه، حقیقت مشتمل است بر دعوای محض به خلاف مجاز که به منزله دعوای چیزی با بینه و برهان است، مثلاً هرگاه گویی: جری النهر، و مراد از نهر آب بوده باشد این کلام مفید جریان آب است با بینه گویا گفته‌ای که «جری الماء لانه جری النهر، و کما جری النهر جری الماء»، که محض دعوای جریان آب شده. و «رأیت أسداً»، به منزله این است که «رأیت رجلاً شجاعاً لانه من جنس الأسد».

و بعضی گفته‌اند که ابلغیت مخصوص است به مجاز مرسل و استعاره تحقیقیه و تمثیلیه، و در استعاره مکنیه و تخیلیه جاری نیست به اعتبار آنکه از اقسام مجاز نیستند. و این حرف در تخیلیه صورتی دارد بنابر مذهب جمهور که او را در معنی حقیقی خود

۱. اصلی: مقصد سیوم، ی: مقصد سیوم، مر: مقصد چهارم.

۲. یوسف / ۸۲.

۳. فجر / ۲۲.

۴. شوری / ۱۱.

مستعمل می‌دانند. و بنابر مذهب سکاکی، این حرف بی صورت است. چه، این نیز قسمی است از مجاز و در استعاره مکنیه آن حرف اصلاً صورتی ندارد. چه، [در آن]^۱ بنابر مذهب جمهور نیز تشبیهی و ادعای دخول مشبه در جنس مشبه به شده به قرینه اثبات لازم مشبه به از برای او، پس اثبات بینه و برهان در آن نیز متصور است، مثلاً «انشبت المنیة اظفارها فی زید»، به منزله آن است که گفته باشی: «مات زید لان المنیة التي کالسبع فی الاهلاک قد انشبت اظفارها فيه وکل من کان کک^۲ فهو لا محالة میت». و استعاره ابلغ از تشبیه نیز هست. چه، در تشبیه ادعای مشابَهت می‌شود و بس و آن مقتضی نقصان مشبه است در وجه شبه از مشبه به، و استعاره متضمن ادعای دخول مشبه است در جنس مشبه به و این علت کمال مشابَهت می‌شود.

مطلب دوم: در بیان حقیقت و مجاز عقلین، و آنها عبارتند از حقیقت و مجازی که به اعتبار اسناد در کلام بوده باشد.

و ظاهر کلام سکاکی و شیخ عبدالقاهر آن است که اسناد منحصر باشد در حقیقت و مجاز، و اسناد حقیقی اسناد مسندی باشد به مسندالیهی که ظاهراً به اعتقاد متکلم این مسندالیه آن مسند باشد، خواه مسند فعل و شبه فعل بوده باشد یا غیر آن و خواه مسندالیه فاعل باشد یا قائم مقام فاعل، یا مبتدا و نظایر آن، و خواه آن اسناد مطابق واقع باشد و خواه نی، و خواه در واقع این نسبت اعتقادی مخاطب بوده باشد و خواه نه، بلکه هرگاه اعتقادی او نباشد لیکن قرینه نبوده باشد بر اینکه اعتقادی او نیست باز حقیقت است، چنانکه از قید ظاهراً این نیز معلوم می‌شود.

و مجاز عقلی اسناد مسندی باشد به مسندالیهی که ظاهراً به اعتقاد متکلم این مسندالیه آن مسند نباشد با تأویل، یعنی نصب قرینه بر اینکه به اعتقاد او آن مسندالیه نیست و به شرط ملابست غیر ما هوله با ما هوله، به یکی از انواع ملابسات که عن قریب مذکور می‌شود. و عقیده صاحب تلخیص مفتاح آن است که واسطه میانه حقیقی و مجاز عقلی می‌باشد.

و حقیقت عقلی اسناد فعلی است یا شبه فعلی به فاعل یا نایب فاعلی که به حسب

۱. اصل و ی: ندارد.

۲. مر: کذا لک.

ظاهر به اعتقاد متکلم، این مسندالیه آن مسند است.

و مجاز عقلی اسناد فعلی است یا شبه فعلی به فاعل یا نایب فاعل که به حسب ظاهر به اعتقاد متکلم این مسندالیه آن مسند نیست با تأول و به شرط مذکور. و بنابر این هرگاه مسند فعل و شبه فعل نباشد چون «زید انسان و زید حمار»، آن اسناد نه حقیقی خواهد بود و نه مجازی بلکه واسطه خواهد بود، میانه آنها. و بنا بر تفسیر اول، اول حقیقت عقلی است و ثانی مجاز عقلی. و ظاهر آن است که در امثال «زید حمار» کیفیت اسناد ملحوظ نبوده باشد بلکه تجوز در مفردات واقع بوده باشد به این روش که مراد از لفظ حمار انسان پلید و اسناد به طریق حقیقی^۱ بوده باشد. و بر هر تقدیر داخل است در تعریف حقیقت عقلی^۲ چهار صورت:

یکی: صورتی که آن اسناد مطابق واقع و اعتقاد، هر دو بوده باشد چنانکه مؤمنی گوید: «انبت الله البقل»، و این قول که «زید انسان».

دویم: صورتی که آن اسناد مطابق اعتقاد باشد و بس و مطابق واقع نباشد، چنانکه دهری گوید: «انبت الربیع البقل»، و «هذا حمار»، هرگاه کسی انسانی را از دور بیند و به اعتقاد او حمار بوده باشد و چنین گوید.

سیوم: صورتی که مطابق واقع باشد و بس و مطابق اعتقاد متکلم نباشد لیکن قرینه نباشد بر اینکه مطابق اعتقاد او نیست بلکه مخاطب از ظاهر حال او چنین یابد^۳ که اعتقادی اوست، چنانچه اشعری مذهبی گوید با مخاطب معتزلی از راه تقیه: «خلق العبد افعاله»، چه خالق بودن [عباد]^۴ افعال خود را واقع است و اعتقادی اشعری نیست. لیکن چون قرینه نیست که این خلاف اعتقاد او [ست]^۵ مخاطب می فهمد که از روی اعتقاد گفته. و مانند قول فلسفی در مقام تقیه از متشرع «النفس جسم لطیف».

چهارم: صورتی که آن اسناد مطابق واقع و اعتقاد متکلم هیچ یک نبوده باشد لیکن مخاطب از ظاهر حال متکلم چنین فهمد که اعتقادی اوست چنانکه معتزلی با اشعری در

۱. دت: «اسناد به طریق حقیقت عقلی مشتمل است بر» آمده است.

۲. دت: فاقد «و بر هر تقدیر داخل است در تعریف حقیقت عقلی» است.

۳. دت: فهمد.

۴. اصل: ندارد.

۵. اصل: نیست.

مقام تقیه گوید: «خلق الله افعال العباد»، و چنانکه شیعه در مقام تقیه با سنی گوید: «الامام بعد رسول الله - صلی الله علیه و سلم - ابوبکر»، و اقوال کاذبه تمام از این قبیل است. چه، متکلم کاذب قرینه اقامه نمی نماید بر اینکه آن قول اعتقادی او نیست. و اسناد در این مقام اعم است از اسناد تام که در کلام خبری و انشائی می باشد چون «زید صام نهاره» و «نهار زید صائم» و «زید عدل» و «انما هی اقبال و ادبار»، و اسناد ناقص که در مرکبات تقییدیه می باشد چون «اعجبنی انبات الربیع»، و «مکر اللیل و النهار»، و «یا سارق اللیلة اهل الدار». و اسناد ایقاعیه چون «نومت اللیلة و اجریت النهر».

و قرینه یا لفظی است چون شعر ابی النجم که در باب شکایت از ناسازگاری زن خود گفته:

قَدْ أَصْبَحَتْ أُمُّ الْخِيَارِ تَدْعِي	عَلَى ذَنْبَا كُلِّهِ لَمْ أَصْنَعِ
مِنْ أَنْ رَأَتْ رَأْسِي كَرَأْسِ الْأَصْلَعِ	مَيَّرَعْنَهُ قُنْزَعًا عَنْ قُنْزَعِ
جَذَبُ اللَّيَالِي أَبْطِنِي أَوْ أَسْرَعِي	قَرْنَا أَشْيِيَهُ وَ قَرْنَا أَتْرَعِي
أَفْنَاهُ قَيْلٌ لِلَّهِ لِلشَّمْسِ أَطْلَعِي	حَتَّى إِذَا وَارَاكِ أَفَقُّ قَارِجِي ^۲

[ام الخیار کنیت زن ابی النجم است] ^۳. قنزع به ضم قاف و سکون نون و زای بانقطه و عین بی نقطه موی اطراف سر است، و جذب لیالی گذشتن و پی در پی آمدن شبهاست و قیل، مصدر است به معنی قول. یعنی: صبح کرد ام الخیار در حالتی که ادعا می کرد بر من گناهی چند که هیچ یک از آنها از من صادر نشده بودی و جهت این ادعا آن بود که دیده به سبب پیری اطراف سر من سفید شده و پاره (ای) از موها ریخته، و جدا ساخته موی سفید را از موی سیاه پی در پی آمدن شبها، و بعد از آن خطاب نمود به شبها و گفت: می خواهید دیر بگذرید ای شبها و خواهید تند بروید که مرا از سرعت و بطؤ شما پروایی نیست. چه، ابی النجم را فانی گردانید خطاب حق - سبحانه و تعالی - با آفتاب که طلوع کن و بگرد تا اینکه غروب کنی و باز گرد و طلوع کن.

یعنی: ای شبها و روزها شما را اختیاری در فنای من نیست بلکه شما به فرموده حق

۱. این مصرع در هر سه نسخه نیامده است.

۲. اشعار از ابوالنجم عجلای است.

۳. اصل: ندارد. ی: دارد.

سبحانه می‌روید و می‌آیید. پس اول مرتبه ابوالنجم پیری خود را نسبت به آمد و رفت شب و روز داد مجازاً و بعد از آن قرینه لفظیه اقامت نمود از برای آنکه این اسناد از قبیل اسناد بما هوله نیست به اعتقاد او، چه در آخر فنای خود را نسبت به فرموده خدای تعالی داد.

و یا قرینه معنوی است مانند استحاله یعنی محال بودن قیام آن مسند به آن مسندالیه مذکور عقلاً به حیثیتی که هیچ عاقلی تجویز آن نکند چون «مَحَبَّتُکَ جَاءَتْ بِي الْيَمَّ» یعنی دوستی تو مرا به نزد تو آورد. چه، هیچ عاقلی تجویز آن نمی‌کند که بردن شخصی را نزد دوست از دوستی صادر شود بلکه دوستی سبب رفتن می‌شود و چون استحاله قیام این مسند به آن مسندالیه به حسب عادت هر چند که عقل تجویز آن قیام کند چون «هزم الامیر الجند» و یا قرینه مقام و حال متکلم است چون «انبت الربیع البقل»، هرگاه قائل آن موحد و مؤمنی باشد، و به قید نصب قرینه مذکوره بیرون می‌رود از تعریف مجاز عقلی قول دهری «انبت الربیع البقل» و اقوال کاذبه. چه، دهری اعتقادش این است که این اثبات کار فصل بهار است پس قرینه‌ای نصب نمی‌کند به اینکه این اسناد به غیر ماهوله است، و کاذب نیز جهت ترویج کذب خود قرینه چنین نصب نخواهد کرد، پس آنها داخل حقیقت عقلی اند چنانکه در بحث حقیقت عقلی مذکور شد.

و مراد از ملایسه معنی تعلق است و فعل را ملایسات بسیار می‌باشد. و بنابر مشهور از انواع ملایساتی که در مجاز عقلی معتبر است شش نوع ذکر نموده‌اند:

یکی: نسبت فعل یا شبه فعل به مفعول به هرگاه آن فعل یا شبه فعل مبنی از برای فاعل باشند چون «عیشه راضیه» که راضیه مبنی از برای فاعل است و حقیقه بایست مسند به فاعل خود شود که آن صاحب عیشه یعنی صاحب حیات نیکوست و در اینجا مسند به مفعول خود شده. چه، عیشه مرضی است و صاحبش از او راضی است، و مفعول به اعم است از آنکه تعلق فعل به آن بی واسطه حرف جر باشد چون مثال مذکور، یا به واسطه حرف جر چون «الکتاب الحکیم» و «الاسلوب الحکیم» و «الضلال البعید» و «العذاب الالیم». و مسند در این امثله اگر چه حقیقه مسند به کتاب و اسلوب و عذاب نیست و نمی‌توان گفت: «کتابه و اسلوبه حکیم» یا «حکم کتاب و اسلوبه» به عنوان حقیقت. چه، حکیم کسی است که کاری را بر وفق حکمت و مصلحت کند و این کار از

کتاب و اسلوب نمی آید بلکه صاحب کتاب و اسلوب، آن کتاب و اسلوب را بر وفق حکمت نظم و ترتیب داده، و حَکَمَ متعدی بنفس نیست که کتاب و اسلوب توانند مفعول بی واسطه آن شوند. و بر این قیاس نمی توان گفت: «ضلاله بعید» یا «بَعْدَ ضلاله». چه، بعد یعنی دوری از رحمت ایزدی صفت و حالتی است از برای ضال که صاحب ضلالت است، و ضلالت سبب بعد ضال است و نمی توان گفت: «عذابه الیم» یا «الم عذابه». چه، دردناکی حالتی است عارض معذب و عذاب سبب اوست. و بَعَدَ و ضَلَّ متعدی بنفس نیستند که ضلال و عذاب مفعول بی واسطه آنها توانند شد، لیکن به توسط حرف جر تعلق به آنها می گیرند و می توان گفت: «زید حکیم فی کتابه واسلوبه» و «بعید فی ضلاله» و «الیم فی عذابه». پس شبه فعل مبنی از برای فاعل در این امثله مسند به مفعول به به واسطه حرف شده با ملایسه و اسناد به غیر ماهوله خواهد بود.

دویم: اسناد فعل یا شبه فعل به فاعل واقعی، اگر آن فعل یا شبه فعل مبنی از برای مفعول باشد. چه، فعل مبنی از برای مفعول به حسب حقیقت باید مسند به مفعول شود پس اسناد آن به فاعل اسناد به غیر ماهوله خواهد بود چون «سَبَّیْلٌ مَّقْعَمٌ». چه، مقعم اسم مفعول است از: «أَفْعَمْتُ الْأَنَاءَ»، یعنی: پر کردم ظرف را و بایست که مسند به مفعول خود شود که نهر است و در اینجا مسند به فاعل شده که سبیل است، چه سبیل پر کننده نهر است از آب^۱.

سیوم: اسناد فعل یا شبه فعل به مصدر آن فعل یا شبه فعل، چون «جَدَّ جِدَّةً»، که جد حقیقه بایستی مسند به فاعل خود شود که زید است و در این مثال منسوب به مصدر خود شده.

چهارم: اسناد فعل یا شبه فعل به زمان فعل، چون «صام نهار زید» و «انبت الربیع البقل». چه، صوم حقیقه مسند به زید است و در اینجا مسند به روز شده که زمان صوم است و انبات در واقع فعل حق - سبحانه و تعالی - است و در اینجا مسند به فصل بهار شده که زمان اوست.

پنجم: اسناد فعل به مکان آن فعل یا شبه فعل، چون «جری النهر»، که جریان حقیقه

۱. در مر بعد از «یکی»، «سیوم» را ذکر کرده و متذکر «دویم» نشده است.

مسند است به آب و چون نهر مکان اوست مسند به او شده.

ششم: اسناد فعل یا شبه فعل به سبب آن فعل یا شبه فعل، و این سببیت یا به اعتبار کارفرما بودن است چون « بنی الامیر المدینه »، که بنای مدینه حقیقه کار بنایان است و مسند به کارفرما شده و یا به اعتبار آن است که علت غائی فعل و اثری است مترتب بر آن چون « ضربه التأدیب » چه، تأدیب علت غائی ضرب است و فاعل حقیقی آن ضارب است و یا به اعتبارات دیگر چون کریمه « وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا »^۱، که نسبت ازدیاد ایمان به آیات با آنکه فاعل حقیقی آن خدای تعالی است به علت آن است که آیات وسیله آنند.

و بنابر انحصار انواع ملابسات در این شش، بعضی از ملابسات^۲ عقلیه بیرون می‌روند چون « زید عدل » و « انما هی اقبال و ادبار ». و از این جهت بعضی التزام کرده‌اند که آنها داخل مجاز عقلی نیستند و گفته‌اند که از قبیل مجاز حذفند و تقدیر چنین است که « زید ذو عدل » و « انما هی ذات اقبال و ادبار ».

و حق آن است که مجاز عقلی را انواع دیگر از ملابسات، غیر از ملابسات مذکور می‌باشد، چنانکه در این مثال علاقه مصدریت مسند است از برای صفتی که از برای مسندالیه می‌باشد مانند عادل و مقبل و مدبر و غیر از آن علاقه در امثله جزئی دیگر اعتبار می‌توان نمود.

و اسناد به غیر ماهوله اعم است از آنکه به طریق اثبات بوده باشد چون امثله مذکور یا به طریق سلب چون « ما صام نهار زید ». و در کلام منفی مجاز عقلی قیاس به کلام مثبت معلوم می‌شود به این معنی که اسنادی که در اوست اگر بالفرض مثبت می‌بود به غیر ماهوله می‌بود، گو حقیقه نفی روزه از روز صحیح بوده باشد.

و مجاز عقلی به اعتبار طرفین یعنی مسند و مسندالیه بر چهار قسم است:

یکی: آنکه هر دو حقیقت لغوی باشند، چون « انبت الربیع البقل ».

دویم: آنکه هر دو مجاز لغوی بوده باشند چون « أَخْبَى الْأَرْضِ شَبَابُ الزَّمَانِ »، که نسبت احیاء ارض به شباب زمان، مجاز عقلی است، و مراد از احیاء ارض بر انگیزته

شدن قوت نامیه است به طریق مجاز مرسل به سبب علاقه لزوم. چه، ازدیاد قوت نامیه لازمه جوانی است.

سیوم: آنکه مسند، حقیقت لغوی بوده باشد و مسندالیه مجاز لغوی، چون «انبت البقل شباب الزمان»، که از انبات معنی حقیقی مراد است و از شباب ازدیاد قوت نامیه به طریقی که مذکور شد.

چهارم: عکس آن، چون «احیی الارض الربیع»، که مراد از ربیع معنی حقیقی است و از احیی الارض معنی مجازی چنانکه دانسته شد.

و مجاز عقلی در قرآن مجید بسیار واقع است چون کریمه «وَإِذَا ثَلِثْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا». چه، نسبت ازدیاد به آیات شده و حال آنکه ازدیاد ایمان به توفیق حق - سبحانه و تعالی - است و آیات وسیله اوست. و در باب حکایت فرعون فرموده: «وَيَذَّبُحُ أَبْنَاءَهُمْ»^۱، و حال آنکه ذابح لشکر او بوده و او آمر بوده. و در باب قصه آدم و حوا - علیهما السلام - فرموده: «يَتَزَعُّ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا»^۲، کندن لباس ایشان را نسبت به شیطان داده با آنکه فعل حق - سبحانه و تعالی - است به اعتبار سببیت. و در باب حکایت فرعون فرموده که او گفت: «يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا»^۳، با آنکه بانی عمله بودند و هامان سرکار ایشان بود.

و سکاکی انکار مجاز عقلی نموده مطلقاً در قرآن و غیر قرآن، و امثله مذکوره را از باب استعاره مکنیه و تخیلیه دانسته و در «انبت الربیع البقل»، گفته که ربیع استعاره مکنیه است از فاعل حقیقی و اثبات انبات که از لوازم فاعل حقیقی است از برای آن استعاره تخیلیه است و بر این قیاس باقی امثله.

و بعضی اعتراض نموده اند بر سکاکی که استعاره مکنیه نزد او این است که مشبه مذکور، و مراد مشبه به بوده باشد. پس چند مفسده بر وی لازم می آید، اول آنکه لازم می آید که در «عیشه راضیه» مراد از عیشه صاحب عیشه باشد و معنی چنین خواهد بود که: «و هو فی صاحب عیشه»، و این صورتی ندارد. چه، لازم می آید ظرفیت شخص از

۱. القصص / ۴.

۲. الاعراف / ۲۷.

۳. المؤمن / ۳۶.

برای خود.

دویم: آنکه لازم می‌آید اضافه چیزی به نفس خود در «نهار صائم» چه بر طریقه او مراد از نهار شخص صائم است.

سیوم: آنکه لازم می‌آید که امر فرعون به بنای صرح نسبت به هامن نبوده باشد بلکه نسبت به عمله بوده باشد. چه، بر مذهب او در استعاره مکنیه مراد از هامن عمله است و حال آنکه امر بنا به هامن تعلق داشت در واقع.

چهارم: آنکه لازم می‌آید که انبت الربیع، موقوف بر سماع از شارع بوده باشد. چه، مراد از ربیع بنابر مذهب او، حق - سبحانه و تعالی - است که فاعل حقیقی است و اسماء الله - تعالی - توفیقی اند و حال آنکه اتفاقاً چنین ترکیبی جایز است بی سماع از شارع. و جواب گفته‌اند که این مفاسد وقتی بر او لازم می‌آید که او گوید در استعاره مکنیه مشبه مذکور و مراد مشبه حقیقی است و چنین نیست بلکه او قائل است که مراد همان مشبه است لیکن ادعای آن می‌کند که مشبه از جنس مشبه است برای مبالغه در تشبیه. و در انشبت المنیة اظفارها، می‌گوید مراد از مشبه همان مرگ است و ادعا می‌کند که مرگ از جنس سبع است، پس مراد مشبه ادعایی است نه حقیقی و جمیع مفاسد مذکوره مندفع است.

و بعضی اعتراض دیگر بر سکاکی کرده و گفته‌اند که حمل بعضی از امثله مذکوره بر استعاره مکنیه بنابر مذهب او در استعاره ممکن نیست. چه، مذهب او در مطلق استعاره این است که شرط است عدم ذکر هر دو طرف تشبیه و می‌گوید در هر استعاره لازم است که یا مشبه مذکور باشد و بس چون استعاره مصرّحه مانند رأیت أسداً یا مشبه و بس. چون استعاره مکنیه، و گفته که اگر مشبه و مشبه به هر دو مذکور باشد چون «رأیت بزید أسداً»، تشبیه خواهد بود نه استعاره، و در مثل نهار زید صائم، نهار که مشبه و زید که مشبه است هر دو مذکورند. و جواب گفته‌اند که این اعتراض بر او وارد است که ذکر طرفین تشبیه را مطلقاً [منافی] استعاره داند، خواه ذکر طرفین^۲ مشعر بر تشبیه باشد مانند «رأیت بزید أسداً» و «زید اسد»، و خواه نه چون «نهار زید صائم»، و چنین

۱. اصل: ندارد.

۲. مر: خواه ذکر طرفین بر وجهی باشد که ...

نیست بلکه اول را منافی استعاره می‌داند و ثانی را نی.

و حق آن است که این امثله مذکوره را می‌توان مجاز عقلی گرفت، و می‌تواند بود که استعاره مکنیه و تخیلیه باشد بلکه بعضی از آن امثله را مانند «انبت الربیع البقل»، استعاره تبعیه می‌توان اعتبار کرد، به این روش که سبب بودن ربیع را از برای انبات تشبیه نمایند به انبات و لفظ انبات را برای سببیت انبات عاریه گیرند و به تبعیت این استعاره انبت را از برای تسبب للانبات عاریه گیرند چنانچه قاعده استعاره تبعیه است. و این به قصد متکلم بر می‌گردد، اگر مقصود از انبات و ربیع هر دو معنی حقیقی بوده باشد تجوز در اسناد شده و مجاز عقلی خواهد بود. و اگر تجوز در ربیع شده استعاره مکنیه نیز صورتی دارد. و اگر مقصودش از انبات سبب بودن از برای انبات باشد در این صورت استعاره تبعیه خواهد بود. و ممکن است که مفردات همه در معانی حقیقه خود مستعمل باشد و تجوزی در اسناد هم نشده باشد بلکه مقصود تشبیه هیأتی باشد منتزعه از متعدد که عبارتند از زیادتی قوای نامیه در فصل بهار و وجود نباتات به هیأتی منتزعه از متعدد دیگر که عبارتند از قادر مختار و ایجاد نباتات در آن فصل، و بنابر این استعاره تمثیلیه خواهد بود مانند «إِنِّي أَرَاكَ تَقْدُمَ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى».

باب سیوم در بیان کنایه

و آن در اصطلاح لفظی است که مراد از او لازم معنی موضوع له باشد با جواز اراده موضوع له چون «زید طویل النجاد»، هرگاه مراد بیان طول قامت او بوده باشد. چه، طول نجاد، یعنی درازی بند شمشیر، لازم درازی قامت است. چه، نزد عربان متعارف است که بند شمشیر را بر دوش می اندازند به حیثیتی که اصل آن بر کمر بایستد، پس به حسب کوتاهی و بلندی قامت بند آن کوتاه و بلند می شود. و می تواند بود که مراد بلندی بند شمشیر نیز بوده باشد و جایز است که مراد همین معنی کنایی بوده باشد و بس چون مثال مذکور در صورتی که زید هرگز شمشیری نداشته باشد، لیکن غالب اراده هر دو است. و از این قبیل است «زید جبان الکلب و مهزول الفصیل»، در مقام سخاوت او، چه جبن کلب از راه کثرت تردد اجانب است به خانه صاحبش و این مستلزم سخاوت اوست و لاغری بچه شتر به اعتبار آن است که شیر از مادرش کم می خورد و آن از راه آن است که صاحب آن، شیر را به مردم می خوراند به علت سخاوت. و ممکن است اراده هر دو معنی هرگاه زید سگ خانه و بچه شتری چنین داشته باشد. و جایز است که مراد همین لازم باشد هرگاه در واقع آن سگ و بچه شتر نباشد. و فرق میانه [کنایه]^۱ و مجازی که مستعمل شود در لازم موضوع له به جواز اراده موضوع له و عدم جواز اوست. چه، در مجاز واجب است قرینه مانع از اراده موضوع له.

و سکاکی میانه آنها فرق از راه لفظ هم کرده و گفته که کنایه لفظی است که مراد از آن ملزوم موضوع له بوده باشد با جواز اراده موضوع له یعنی ذکر لازم و اراده ملزوم شود عکس آنچه مذکور شد. و مجاز بر عکس آن لفظی است که مراد از آن لازم موضوع له آن

باشد با قرینه مانعه از اراده موضوع له.

و بر او اعتراض کرده اند که ذکر لازم و اراده ملزوم که او در کنایه اعتبار نموده در صورتی متصور است که لازم و ملزوم متساویین بوده باشد والا انتقال از لازم به ملزوم در جمیع لوازم ممکن نیست. چه، لازم اعم دلالت بر ملزوم نمی کند. و هرگاه تساوی میانه ملزوم و لازم متحقق بوده باشد تلازم از طرفین خواهد بود، پس هر یک را لازم و ملزوم می توان نامید.

و سکاکی در کنایه خود تصریح نموده به اینکه تا لازم و ملزوم نباشد انتقال از آن به ملزوم ممتنع است. چه، او گفت مبنای کنایه انتقال از لازم به ملزوم، و این موقوف به مساوات لازم است با ملزوم و در این صورت مثلاً زمین خواهند بود، پس انتقال از لازم به ملزوم در این وقت به منزله انتقال از ملزوم است به لازم. پس فرق میانه کنایه و مجاز به این روش که در مجاز انتقال از ملزوم به لازم است و در کنایه انتقال از لازم به ملزوم است بی صورت است.

و جواب از این اعتراض گفته اند که مراد او از لازم چیزی است که وجودش تابع وجود ملزوم باشد و از ملزوم چیزی مراد^۱ است که وجودش بالاصاله باشد و موقوف بر وجود لازم نباشد چنانچه طول نجاد تابع طول قامت و موقوف بر اوست، به خلاف طول قامت که آن موجود است بالاصاله بی توقف بر طول نجاد، پس استعمال طویل النجاد در طول القامه را کنایه می داند و عکسش را مجاز هر چند که تلازم در هر دو باشد. و بنابراین فرق ظاهر است و مخفی نیست که بنابراین لازم می آید که استعمال لفظ نبت درباران هرگز بر وجه مجاز نباشد و همیشه به طریق کنایه باشد، چه وجود نبت تابع وجود باران است و حال آنکه استعمال هر یک از غیث و نبت در معنی دیگر به طریق مجاز جایز است اتفاقاً. و بعضی جواب دیگر از آن اعتراض گفته اند و گفته اند که مراد سکاکی از آن فرق آن است که بیان نماید که در کنایه تلازم معینین معتبر است و در مجاز نه. و تفصیل این اجمال آنکه انتقال از ملزوم به لازم موقوف بر تلازم نیست. چه، انتقال از ملزوم به لازم اعم هم متصور است به خلاف انتقال از لازم به ملزوم که تا تساوی و تلازم متحقق

۱. دت: و از ملزوم چیزیست است ...

نباشد میانه معنیین، آن دست به هم نمی دهد.

پس در تعریف مجاز، انتقال از ملزوم به لازم را اعتبار کرده برای اشعار به عدم لزوم تلازم در مجاز و در کنایه انتقال از لازم را به ملزوم اعتبار کرده برای اشعار [به عدم]^۱ لزوم تلازم. و مع هذا در باب کنایه تصریح نموده به توقف انتقال بر تلازم. و این جواب را رد نموده اند به اینکه دلیلی بر لزوم تلازم [نه] در کنایه نه در مجاز نیست بلکه اگر تلازم در انتقال معتبر است باید در هر دو معتبر باشد و الا باید در هیچ یک معتبر نباشد.

و بیاید دانست که تلازمی که مذکور شد این معنی ندارد که لازم و ملزوم فی انفسهما مساوی یکدیگر بوده باشند. چه، در این صورت لوازم اعم و اخص به در می روند و لازم می آید که کنایه در آنها جاری نبوده باشد و حال آنکه به اتفاق، کثیرالرماد، کنایه از جود می تواند بود با آنکه کثرت رماد در واقع ممکن است از راه دیگر بوده باشد نه از جهت کثرت طبخ، یا از راه کثرت طبخ بوده باشد نه به علت ضیافت بلکه به علتی دیگر. بلکه مراد این است که با قرینه متساویان باشند و کثرت رماد با قرینه سخاوت مساوی اوست با سخاوت^۲، و به این معنی بعضی از محققین تصریح نموده اند.

و کنایه مانند مجاز در مفردات و مرکبات می باشد. و کنایه در مفرد بر دو قسم است: یکی آنکه مقصود ذاتی باشد از ذوات به این روش که صفتی مذکور شود که نهایت اختصاص به ذاتی داشته باشد به حیثیتی که انتقال از این صفت به آن موصوف دست به هم دهد چنانکه شاعر گفته:

الضَّارِبِينَ بِكُلِّ أَيْتَضَ مِخْدَمٍ وَالطَّاعِنِينَ مَجَامِعَ الْأَصْفَانِ

چه، محل اجتماع کین ها بودن معنی واحدی است که اختصاص به قلب دارد و این خاصه بسیطه است. و گاه می شود که از اجتماع چند صفت انتقال متحقق می شود به این معنی که هیچ یک از آن صفات اختصاص به آن ذات ندارند لیکن مجموع من حیث المجموع مخصوص به همان ذاتند و این را خاصه مرکبه می نامند چون «حی مستوی القامة و عریض الاظفار» در کنایه از انسان.

دویم: آنکه مقصود صفتی از صفات ذاتی بوده باشد و در این قسم اگر انتقال از

۱. اصل: ندارد.

۲. دت: ندارد.

موضوع‌له به معنی مقصود بی توسط معنی دیگر است آن را کنایه قریبه می‌نامند، و اگر انتقال از موضوع‌له به مقصود محتاج به واسطه یا وسایطی بوده باشد آن را بعیده می‌نامند. و کنایه قریبه بر دو قسم است: واضحه و خفیه.

واضحه آن است که انتقال به سهولت حاصل شود و محتاج به تأملی نبوده باشد چون «زید طویل النجاد» یا «طویل نجاد». که انتقال از طول بند شمشیر به طول قامت محتاج به تأملی و فکری نیست.

و خفیه آن است که انتقال به مطلب محتاج به تأملی و فکری باشد چون «زید عظیم الرأس و عریض القفا»، در مقام اظهار بلاهت او. چه، به حسب علم قیافه، بزرگی سر و عرض قفا لازم بلاهت است بی واسطه، لیکن به حسب متعارفات فهم آن معنی از آنها محتاج به تأمل است و همه کس منتقل به این معنی نمی‌شوند. و کنایه بعیده مانند کثیر الرماد در بیان اظهار سخاوت او. چه، از کثرت رماد منتقل می‌شوند به کثرت سوختن هیمه و از آن به کثرت طبع و از آن به کثرت خورنده و از آن به کثرت مهمانان و از آن بر کثرت ضیافت و از آن به مقصود. و این قسم از کنایه منقسم می‌شود به ساذجه و غیر ساذجه.

ساذجه آن است که شایبه از صراحت در آن نبوده باشد چون «زید طویل نجاد»، و غیر ساذجه آن است که مشتمل بر شایبه از صراحت بوده باشد چون «زید طویل النجاد». و فرق میانه آن دو مثال در اشتمال و عدم اشتمال مذکور آن است که صفت یعنی طویل در مثال ثانی جهت رعایت صورت لفظ چون مضاف به نجاد شده محتاج به ضمیری است راجع به مبتدا که فاعل آن صفت بوده باشد، پس نسبت طویل فی الجمله به زید شده و چون در واقع طویل صفت مضاف الیه یعنی نجاد است از باب کنایه شمرده شده به خلاف مثال اول که چون صفت مضاف نشده، و نجاد مرفوع است به فاعلیت او محتاج به ضمیر فاعل نیست، پس اصلاً نسبت طول به زید داده نشده، و دلیل بر این معنی اینکه طویل در طویل نجاد، مختلف نمی‌شود به افراد و تشبیه و جمع و تذکیر و تأنیث مبتدا بلکه ضمیر نجاد اختلاف می‌یابد و گفته می‌شود: زید طویل نجاد و الزیدان طویل نجاهما و الزیدون طویل نجاهم و هند طویل نجاها و الهندات طویل نجاهن به خلاف طویل النجاد که طویل در آن مختلف می‌شود به حسب اختلاف مبتدا و گفته

می شود زید طویل النجاد و الزیدان طویلا النجاد و الزیدون طوال النجاد و هند طویلة النجاد [و الهندان طویلنا النجاد]^۱ و الهندات طویلات النجاد.

و کنایه در مرکبات آن است که نسبتی که در آن مرکب است [مراد از آن نسبتی دیگر باشد]^۲ خواه ایجابی باشد یا سلبی. ایجابی چنانکه ابی تمام در مرثیه ابی نهشل بعد از کشته شدن او گفته :

تَرَدَّى ثِيَابَ الْمَوْتِ حُمْرًا فَمَا آتَى لَهَا اللَّيْلُ إِلَّا وَهَى مِنْ سُنْدُسٍ خُضِرِ
 که اثبات روا نمودن جامه های سرخ رنگ مرگ، کنایه از کشته شدن اوست و در همان شب جامه های او از سندس سبز شدن، کنایه از دخول بهشت است. و مانند شعر اعجم :
 إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى فِي قَبَّةٍ ضَرَبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ
 که اجتماع سماحت و مروت و عطا در خیمه ای که زده شده بر سر ابن حشرج، کنایه است از اثبات این صفات از برای او. چه، هر چه در خیمه باشد لازم است عرفاً که از صاحب آن خیمه باشد. و از این قبیل است «المجد بین ثویبه و الکرم بین بردیه». و سلبی چون کریمه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۳، که نفی مثل مثل کنایه است از نفی مثل واجب، تعالی شأنه.

و در این قسم موصوف - یعنی ذاتی که مقصود از کنایه اثبات چیزی از برای او یا نفی چیزی است از او - گاه مذکور است چون امثله مذکوره^۴، و گاه مذکور نمی شود و این را تعریض می نامند چون «المسلم من سلم المسلمون من لسانه و یده»، هرگاه گفته شود در مقام تعریض به کسی که به دست و زبان آزار مسلمانی کند که مقصود از اثبات اسلام از آن برای کسی که مسلمانان از دست و زبان او به سلامت باشند نفی اسلام است از آن شخصی که چنین نیست و او مذکور است. و در قرآن مجید تعریض بسیار واقع شده مانند کریمه «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ»^۵، که خطاب به حضرت رسالت پناهی (ص) شده به آن شرطیه، و مقصود تعریض به مشرکین است. و از اینجاست قول مشهور که «ان القرآن نزل علی أقول لک و اسمعی یا جاره».

۲. اصل : ندارد.

۱. اصل : ندارد.

۴. مر : چون امثله مذکوره و مقدر در حکم مذکور است.

۳. الشوری / ۱۱.

۵. الزمر / ۶۵.

و در کنایه مفردی که مقصود از آن صفتی باشد نیز تعریض جاری است، یعنی گاه مقصود از کنایه صفت موصوفی است که مذکور نیست لیکن در این وقت البته لازم است در کلام تعریضی در نسبت به این معنی که لازم می آید نسبت چیزی به آن موصوف غیر مذکور که مقصود است آن نسبت کنایه از نسبتی که صریحاً در آن کلام است و چون موصوف مذکور نیست آن نسبت به عنوان تعریض خواهد بود، و بعد از تحقق این نسبت تعریض گاه از آن صفتی که منسوب به موصوف غیر مذکور است مراد معنی کنایی است یعنی صفتی دیگر از برای آن موصوف غیر مذکور مراد است، و این تعریضی است در مفرد، پس در این صورت دو تعریض حاصل می شود:

یکی تعریضی که از باب کنایه ای است که در نسبت می باشد و دیگری تعریضی که در مفردی است که مطلوب از آن صفتی است، چنانکه گویی در مقام تعریض به کسی که شراب را حلال داند: «انا لا اعتقد حل الخمر»، که مقصود از نفی اعتقاد جلیت خمر از خود، اثبات اعتقاد جلیت برای اوست. و مقصود از اعتقاد جلیت خمر که مفرد است کفر اوست و از این دو تعریض به کفر آن شخص حاصل شود.

و سکاکی گفته که هرگاه مقصود از کنایه تعریض به موصوفی غیر مذکور بوده باشد، مناسب آن است که آن را به نام تعریض مسمی نمایند. چه، تعریض در لغت آن است که حرفی درباره کسی گویند و مقصود دیگری باشد. و هرگاه مقصود از کنایه تعریض به دیگری نبوده باشد در این صورت اگر وسایط بسیار در میان موضوع له و معنی مقصود باشد مناسب آن است که تلویح نامیده شود. چه، تلویح در لغت آن است که اشاره کنی به کسی از دور. و اگر وسایط بسیار در کار نبوده باشد مناسب آن است که به نام رمز نامیده شود، اگر انتقال خفایی داشته باشد. چه، رمز در لغت اشاره به کسی است از نزدیک - اشاره خفیه - مانند اشاره به ابرو و لب. و اگر انتقال واضح بوده باشد مناسب آن است که به نام ایما و اشاره نامیده شود. و نیز گفته که تعریض به طریق مجاز و کنایه هر دو می باشد، یعنی چنانکه در مجاز [مراد]^۱ معنی مجازی است نه موضوع له، و در کنایه اراده موضوع له نیز جایز است در تعریض نیز گاه همان لازم مقصود است و بس نه معنی

۱. اصل: ندارد. ی: دارد.

حقیقی، و گاه هر دو مقصود است. مثلاً هرگاه گویی به شخصی: «آذیتنی فستعرف» و مراد همین کسی باشد که رفیق مخاطب است و مخاطب مراد نباشد در این صورت تعریض در مجاز است. و اگر مراد مخاطب و رفیق او هر دو باشند در این وقت تعریض در کنایه است.

و تحقیق این حرف سکاکی این است که آذیتنی فستعرف، حقیقت عرفی است در تهدید مخاطب و مجاز است در تهدید دیگری. پس اگر مراد تهدید غیر مخاطب باشد و بس، این کلام مجاز خواهد بود. و صاحب کشف گفته که تعریض آن است که مذکور شود چیزی که دلالت کند بر چیزی دیگر که مذکور نیست چنانکه محتاج به محتاج‌الیه، گوید: «جئتک لِأَسْلَمَ علیک»، و آن را تعریض از آن می‌گویند که متکلم اماله کلام نموده به عرض، یعنی جانبی که مقصود از آن فهمیده می‌شود و آن را تلویح نیز می‌نامند به اعتبار آنکه ظاهر می‌شود از آن مقصود متکلم.

و ابن اثیر در مثل سایر گفته که تعریض لفظی است که دلالت کند نه از راه حقیقی یا مجازی بلکه از راه تلویح و اشاره، و چون چنین دلالتی از راه سیاق لفظ است پس تعریض مخصوص به لفظ مرکب است چون قول کسی که توقع صله دارد: «والله انی محتاج»، که آن تعریض به طلب است با آنکه موضوع نیست از برای آن نه حقیقه و نه مجازاً، و مقصود مفهوم نمی‌شود مگر از عرض لفظ یعنی از جانب او.

و باید دانست که کنایه ابلغ است از تصریح. چه، او به منزله دعوی چیزی است با بینه و برهان به خلاف تصریح. چه، هرگاه [گفته شود]^۱: زید جواد محض دعوی سخاوت او شده و اقامه برهانی بر اثبات آن نشده به خلاف «زید کثیر الرماد»، که به منزله آن است که گفته شده باشد: «زید جواد لانه کثیر الرماد، و کل کثیر الرماد سخی فهو سخی».

فن سیوم

علم بدیع

فن سیوم، علم بدیع است. و آن علمی است که به سبب تتبع آن دانسته شود وجوه تحسین کلام به قدر طاقت بشری بعد از رعایت بلاغت کلام، یعنی مطابقت آن با مقتضای حال و رعایت خلو آن از تعقید معنوی که از علم معانی و بیان حاصل می شود، و به این اعتبار این علم را تابع آن دو علم شمرده اند و علم توابع بلاغت نامیده اند. پس اگر در کلام غیر بلیغی رعایت قواعد این علم شود موجب زینت آن کلام نمی شود بلکه باعث زیادتی عیب آن خواهد بود از قبیل قلاذه مرصع که برگردن خوکها آویخته شود.

و مُحسنات کلام بر سه قسم است: معنوی و لفظی و خطی.

محسنات معنویه اموری اند که فی ذاتها باعث زینت معانی شوند، گو بعضی از آنها باعث زینت الفاظ هم باشند چنانکه دانسته خواهد شد.

و محسنات لفظیه اموری اند که موجب زینت الفاظ باشند و بس.

و محسنات خطیه اموری اند که دخل در زینت خط دارند. و بعضی از سرقات شعریه و اقتباسات را هم داخل محسنات شمرده اند.

و محسنات کلام بسیارند، بعضی ذاتی و بعضی عرض. و آنچه به حیطة ضبط درآمده در این رساله، در ذیل پنج باب مذکور می شود.

باب اول

در بیان محسنات معنویه

و آن بیست و نه است :

اول : مطابقه و آن را طباق و تضاد و تطبیق و تکافو نیز نامیده‌اند و آن عبارت است از جمع میانه دو معنی متقابل یا زیاده در کلامی. و مراد از تقابل معنی عام است خواه تقابل حقیقی بوده باشد یا اعتباری، و خواه تقابل تضاد که آن عبارت است از تقابل میانه دو امری وجودی که میانه ایشان غایت خلاف باشد مانند مقابله سواد با بیاض، و خواه تقابل ایجاب و سلب مانند اسود و لیس با سود، و خواه تقابل عدم و ملکه مانند سواد و لاسواد، و خواه تقابل تضایف و آن تقابل دو امری است که تعقل هر یک موقوف به تعقل دیگری باشد مانند : ابوت و بنوت. و بعضی تقابل تضایف را داخل مراعات نظیر شمرده‌اند نه مطابقه، و این انساب است چنانکه دانسته خواهد شد.

انواع طباق

و طباق بر دو قسم است : طباق ایجاب و طباق سلب.

طباق سلب آن است که جمع میانه متقابلین به دو فعلی شود مشتق از یک مصدر یکی مثبت و دیگر منفی، یا یکی امر و دیگری نهی، یعنی آنکه تقابل میان آن دو فعل فی نفسه نباشد بلکه از راه اثبات احدی و نفی دیگری یا تعلق امر به احدی و تعلق نهی به دیگری تقابل حاصل شود. اول، چون کریمه « وَ لَکِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ، يَغْلِبُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا »^۱. دوم، چون کریمه « فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَ اخْشَوْا اللَّهَ »^۲.

و طباق ایجاب آن است که نه چنین باشد، بلکه فی نفسه تقابل میانه آنها باشد خواه

هر دو از یک نوع باشند به این معنی که هر دو اسم باشند چون کریمه «وَتَحْسِبُهُمْ أَيْقَظًا وَ هُمْ رُقُودٌ»^۱، که جمع میانه بیداری و خواب شده به لفظ اسم. یا هر دو فعل بوده باشند چون کریمه «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»^۲ که لام از برای نفع و علی از برای ضرر است و آنها متقابلانند. و نکته در اینکه تعبیر از خیر به لفظ کسب و از شر به لفظ اکتساب شده این است که اکتساب کسبی است که از روی جد و سعی و خواهش نفس بوده باشد، و خیرات چون مشقتی دارند و بر نفس آدمی گراند، و شرور مشتمل اند بر لذات و بر نفس گوارایند، پس سعی و اهتمام در تحصیل معاصی بیشتر دارند. و خواه از دو نوع باشد به غیر ایجاب و سلب و امر و نهی، یعنی یکی اسم بوده باشد و دیگری فعل یا حرف چون کریمه «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَخْيِنَاهُ»^۳ و زیاده از دو معنی، مانند کلام حریری که جمع نموده میانه شش معنی متقابل یعنی اخضر و اصفر و اسود و ابیض و ازرق و احمر، چنانچه عن قریب می آید.

و باز منقسم می شود طباق به تدبیح و غیر تدبیح.

و تدبیح در لغت به معنی تزیین است و در اصطلاح آن است که متقابل شود دورنگی یا زیاده که مقصود از آنها کنایه باشد یا توریه. تدبیح کنایه چون شعری که از ابی تمام پیش از این حکایت شد یعنی :

تَرَدَّى ثِيَابَ الْمَوْتِ حُمْرًا أَتَى لَهَا اللَّيْلُ الْاَوْهَى مِنْ سُنْدُسٍ خُضِرٍ
که مشتمل بر رنگ سرخ و سبز است، و اول کنایه از کشته شدن و ثانی کنایه از دخول بهشت است.

و تدبیح توریه آن است که آن رنگها هر یک یا یکی از آنها دو معنی داشته باشد قریب و معنی بعید و مراد معنی بعید بوده باشد^۴. چنانکه حریری گفته :

فَمَذَّ أَعْبَرَ الْعَيْشِ الْأَخْضَرُ، وَأَزُورَ الْمَحْبُوبِ الْأَصْفَرُ، إِسْوَدَّ يَوْمِي الْأَبْيَضُ، وَأَبْيَضَ فُودِي الْأَسْوَدُ، حَتَّى رَثَانِي لِي عَدَوِي الْأَزْرَقُ، فَيَا حَبَّذَا الْمَوْتُ الْأَحْمَرُ، که عیش اخضر کنایه از جوانی است و محبوب اصفر از باب توریه است، چه معنی قریب آن انسان زرد رنگ و

۱. الکهف / ۱۸.

۲. البقرة / ۲۸۶.

۳. الانعام / ۱۲۲.

۴. دت : هر یک یا یکی از آنها دو معنی داشته باشد، چنانکه حریری گفته ...

معنی بعید آن دینار طلاست و این معنی مراد است.

و طباق غیر تدبیح آن است که آن دو معنی متقابلان، از غیر الوان باشند یا از الوان باشند لیکن نه به طریق کنایه و توریه.

و ملحق به طباق نموده اند دو چیز را، یکی جمع میانه دو معنی غیر متقابلانی که یکی از آنها تعلقی باشد به مقابل دیگری از باب تعلق سببیت یا لزوم، چون کریمه «أَشْدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحْمَاءُ بَيْنَهُمْ»^۱، که رحمت اگر چه مقابل شدت نیست لیکن معلول رقت قلب است و آن ضد شدت است. چه، مراد از شدت قساوت قلب است. و کریمه «وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ»^۲، چه ابتغاء فضل اگر چه مقابل سکون نیست لیکن مستلزم حرکتی است که آن ضد سکون است. و از این قبیل است کریمه «أُغْرِقُوا فَأَذِلُّوا نَارًا»^۳، چه ادخال نار مستلزم احراق است و آن ضد اغراق است. دوم جمع میانه دو معنی غیر متقابلان، و تعبیر از آنها مجازاً به دو لفظی که میان معنی حقیقی آن دو لفظ تقابل بوده باشد چنانکه دعبل گفته :

لَا تَعْجَبِي يَا سَلَمٌ مِنْ رَجُلٍ ضَحِكَ الْمَشِيبُ بِرَأْسِهِ فَبَكَیْ

سلم مرخم سلمی است و ضحک پیری به معنی ظهور اوست از باب استعاره مکنیه و تخیلیه. و مراد از بکا به معنی حقیقی است^۴ مقابل او، و این را ایهام تضادی می نامند به اعتبار آنکه میان معنین اگر چه تقابل حقیقی نیست لیکن تعبیر از آنها به دو لفظی شده که موهم تضاد است.

دوم : مقابله، و آن این است که اولاً دو معنی متوافق یعنی غیر متقابل یا زیاده مذکور شود و بعد از آن معنی مقابل هر یک از آنها به همان ترتیب مذکور شود. مقابله اثنین چون کریمه «فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً»^۵ ضحک و قلت متوافقاند و در مقابل آنها «بکا» و کثرت [مذکور]^۶ به همان ترتیب شده، و مقابله ثلاثه چون قول ابی دلامه :

۲. الفصص / ۷۳.

۱. الفتح / ۲۹.

۳. نوح / ۲۵.

۴. در مر : ظهور پیری اگر چه مقابل گریستن نیست لیکن تعبیر ظهور و پیری به ضحک مشبب شده و ضحک به

۵. التوبة / ۸۲.

اعتبار معنی حقیقی ...

۶. اصل : ندارد.

مَا أَحْسَنَ الدِّينَ وَالدُّنْيَا إِذَا اجْتَمَعَا وَاقْبَحَ الْكُفْرَ وَالْإِفْلَاسَ بِالرَّجُلِ
 که مقابله حسن و دین و غنی شده با قبح و کفر و افلاس، و مقابله اربعه چون کریمه
 «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى، وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى، وَكَذَّبَ
 بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى»^۱ و مقابله اتقى با استغنى به اعتبار آن است که مراد از استغنا،
 استغنای از نعيم بهشت است به سبب اشتغال به شهوات نفسانی که مقابل اتقا و
 پرهیزگاری است.

و سکاکی زیاده نمود در تعريف مقابله این را که اگر شرطی یا تعريفی در آن طرف
 شده باشد در این طرف نیز ضد آن شرط و تفریع نیز مذکور شود به همان عنوان، چنانکه
 در کریمه مذکوره برطرف اول تیسیر متفرع شده و برطرف ثانی تعسر. و بنابراین بیت ابی
 دلامه از باب مقابله نخواهد بود. چه، در اول شرط اجتماع شده و در ثانی ضد آن یعنی
 افتراق شرط نشده. و مشهور آن است که مذکور شد اولاً در تعريف آن. و اکثر محققین
 مقابله را قسمی علی حده از محسنات معنویه نشمرده اند بلکه آن را از افراد مطابقه
 گرفته اند و سکاکی آن را قسمی علی حده دانسته - چنانکه ما کردیم - و هر دو نیکوست
 لیکن این انساب است.

سیوم: مراعات نظیر، و آن را تناسب و توفیق و ائتلاف و تلفیق نیز می نامند. و آن
 عبارت است از اجتماع دو معنی یا زیاده که مناسبتی میان ایشان باشد نه به طریق تضاد و
 این قید به جهت اخراج بعضی از افراد مطابقه است که آن جمع معینین متقابلین به طریق
 تقابل و تضاد است و باقی افراد مطابقه به قید تناسب خارجند. دو معنی تناسب چون
 کریمه «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ»^۲، و آیه وافی هِدَايَهُ «وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ»^۳. چه،
 مراد از نجم نباتات بی ساق است که مناسب شجر است. و سه معنی چنانکه بحتری در
 وصف ضعف و لاغری شتران گفته:

كَالْقَيْسِ الْمُعْطَفَاتِ بَلِ الْأَ... سَهُمِ مَبْرِيَّةٍ بَلِ الْأَوْتَارِ

۲. الرحمن / ۵.

۱. اللیل / ۵ - ۱۰.

۳. الرحمن / ۶.

قسی جمع قوس است و در اصل قووس بوده و به سبب قلب مکانی قسو و شده و واو به علت وقوع در آخر کلمه قلب به یا و به سبب اجتماع واو و یا و سکون سابق واو منقلب به یا و یا با یا مدغم و ما قبل یا به جهت مناسبت آن مسکور و قسی حاصل شده، و معطفات به صیغه اسم مفعول از باب تفعیل به معنی منحیات است، و مبریه بر وزن مرمیه اسم مفعول است از بری السهم به معنی لخته و اسهم مبریه به معنی تیرهای تراشیده شده است، و اوتار جمع وتر و آن زه کمان است، و بحتری اولاً آن شتران را در لاغری تشبیه به کمانهای بسیار خم نموده و بعد از آن زیادتى^۱ جهت مبالغه در لاغری آنها از آن تشبیه اعراض نموده به بل اضرابی و آنها را تشبیه به تیرهای تراشیده و از این نیز اعراض نموده تشبیه به زه‌های کمان کرده و کمان و تیر و زه کمان، کمال مناسبت با یکدیگر دارند. و چهار معنی چنانکه حکایت شده که شخصی با مهلبی وزیر گفت: «انت یا وزیر اسمعیلی الوعد شعیبی التوفیق یوسفی العفو محمدی الخلی» و زیاده بر این چون قول ابن رشیق در مدح تمیم:

أَصْحَ وَأَقْوَى مَا سَمِعْنَاهُ فِي النَّدَى مِنْ الْخَبَرِ الْمَأْتُورِ مُنْذَقْدِيمِ
أَحَادِيثُ تَرْوِيهَا السُّيُوفُ عَنِ الْحَيَا عَنِ الْبَحْرِ عَنْ كَفِّ الْأَمِيرِ تَمِيمِ^۲

چه، جمع کرده میانه شش چیز مناسب: صحیح و قوی که از صفات خبر منقولند و سماع که به معنی شنیدن شاگرد است خبری را از شیخ خود و خبر منقول و احادیث و روایت که کمال مناسبت میانه آنها ظاهر است، و همچنین جمع نموده میانه حیا که نام باران است و دریا و کف امیر که به اعتقاد شاعر از جنس دریاست، و در بیت ثانی رعایت ترتیب واقعی نموده در باب حدیث مُعْتَنَ. چه، در چنین حدیثی باید که در جمیع مراتب روایت، شاگرد از شیخ خود روایت کند و در واقع سیل از باران و باران از دریا و با دعای شاعر دریا از کف امیر برخاسته و اصح مبتدا و احادیث خبر اوست، و ندی به معنی عطاست و منذحرف جر و قدیم مجرور به اوست.

و از جمله مراعات نظیر است تشابه اطراف و آن این است که ختم کلام شود به چیزی که مناسب ابتدای اوست. و مناسبت آخر کلام با اول آن، گاه ظاهر است چون

۱. دت: و بعد از آن جهت مبالغه ...

۲. از عبدالله بن رشیق مالکی.

« لَا تُذَرِكُهُ الْآبْصَارُ وَهُوَ يُذَرِكُ الْآبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ »^۱. چه، لطافت مناسبت دارد با مدرک نبودن و خبر که به معنی علم است مناسب است با مدرک بودن. و گاه خفی است چون کریمه « إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ »^۲، که بودن آن قوم عاصی بندگان حق - سبحانه و تعالی - مناسبت با تعذیب و این مناسبت ظاهر است و بودن واجب - تعالی شأنه - عزیز حکیم مناسب است با آمرزیدن آن قوم عاصی لیکن آن مناسبت خفای دارد. چه، ظاهراً مناسب « ان تغفر لهم » این است که گفته شود: « فانك انت الغفور الرحيم »، اما بعد از تأمل معلوم می شود که انك انت العزيز الحكيم، با آن کمال مناسبت دارد. چه، نمی تواند آمرزید گناهان کسی را که مستحق عذاب باشد مگر ذاتی که در کمال عزت و غلبه باشد و کسی در مرتبه مساوی او یا بالاتر از او نباشد که تواند رد حکم او، و آن مستحق عذاب را عقوبت نماید. و نیز لازم است که غفار در نهایت حکمت و غایت مصلحت دانی باشد تا آنکه توهم نشود که عفو که از وی صادر شده موافق حکمت و مصلحت نیست، و حاصل معنی آن کلام مجید به این بر می گردد که اگر گناهان ایشان را بیامرزی با وجود آنکه ایشان مستحق عقوبتند پس کسی را اعتراض بر تو نمی رسد که چرا عفو نمودی و بگوید که چه حکمت است در این عفو؟!

و ملحق به مراعات نظیر است ایهام تناسب و آن جمع میانه دو معنی غیر متناسب است که تعبیر از آنها به دو لفظی شود که به اعتبار معنی دیگر مناسبت با یکدیگر داشته باشند هر چند که آن دو معنی متناسب مقصود نباشند، چون کریمه « وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَ النَّجْمُ وَالشَّجَرُ يُسْجَدَانِ »^۳، که نجم در این کریمه نباتات بی ساق است مانند علفها و آن اگر چه مناسبت با آفتاب و ماه ندارد لیکن چون نجم به اعتبار معنی دیگر که ستاره است مناسب آنهاست آن را ملحق به مراعات نظیر نموده اند. پس لفظ نجم در این کریمه نسبت به شجر از باب مراعات نظیر است و نسبت به شمس و قمر ملحق به اوست و این را ایهام تناسب می گویند به نظیر آن علت که در ایهام تضاد مذکور شد. و از باب ایهام تناسب است این بیت سقط که در صفت لاغری ناچه گفته :

۲. المائدة / ۱۱۸.

۱. الانعام / ۱۰۳.

۳. الرحمن / ۵ و ۶.

وَ حَرْفٍ كُنُونٍ تَحْتَ رَاءٍ وَلَمْ يَكُنْ كَدَالٍ يَوْمُ الرِّسْمِ غَيْرُهُ النَّقْطُ
که مراد از حرف در اینجا ناقه لاغر است که یکی از معانی لغویه اوست و آن معطوف
بر رهط اول است که در بیت سابق است که :

تَجِلُّ عَنِ الرَّهْطِ الْإِمَائِي غَادَةٌ لَهَا مِنْ عَقِيلٍ فِي قَبَائِلِهَا رَهْطٌ

رهط اول به معنی جلد و مراد از آن لباس است، و امایی جمع امه است و غاده نام
زنی است و آن فاعل تجلّ و جمله لها من عقیل تا آخر صفت اوست به تأویل مسمای به
غاده که نکره است، و عقیل قبیله‌ای است، و رهط ثانی به معنی قبیله و قوم است. و نون
حرفی است معروف از حروف هجا که ناقه را به آن تشبیه نموده در دقت و انحنا، و راء،
به معنی جگر سوخته و اسم فاعل است از « رأیته » هرگاه آفتی به جگرش برسانی، و
مراد شاعر از آن، خود است و دال اسم فاعل است از « دَلَا النَّاقَةَ » هرگاه او را به همواری
و ملایمت برانند، و مراد از نقط قطرات بارانی است که بر آثار خرابه‌ها می‌نشینند، و یَوْمُ
الرسم صفتی است از برای راء، و غیره النقط حال است از رسم، و مراد از رسم آثار
خرابه‌هاست.

خلاصه معنی این دو بیت که غاده زنی است عظیم الشأن که استنکاف دارد از
پوشیدن لباس کنیزان و او را در قبیله عقیل که در غایت شرافتند خویشان است و سوار
ناقه لاغری نمی‌شود که بر آن جگر سوخته سوار است و نرم رفتار نیست و آن جگر
سوخته می‌خواهد خود را به خرابه‌ای برساند که باران آثار آن را برانداخته .
و در ذکر حرف و نون و راء و دال و نقط، ایهام آن است که مراد از آنها معانی متناسبه
باشد.

و بعضی از جمله انواع محسنات معنویه شمرده‌اند تفویق را و گفته‌اند که آن این است
که در کلامی مذکور شود معانی متناسبه که از آنها تعبیر شده باشد به جملی که در مقدار
حروف و کلمات مساوی یکدیگر یا نزدیک به یکدیگر بوده باشند چنانکه در وصف
ابری گفته‌اند:

تَسْرِبَلٌ وَشَيْءٌ مِنْ خُرُوزٍ تَطَرَّزَتْ مَطَارِفُهَا طُرُزًا مِنَ الْبَرْقِ كَالْتَّبَرِ
فَوْشِيٌّ يَلَازِقُمِ وَ نَقْشٌ بِلَا يَدٍ وَ دَمَعٌ بِلَا عَيْنٍ وَ ضِحْكٌ بِلَا فَرْغٍ

تسربل یعنی لبس السربال، و سربال جامه‌ای است و وشی و فوشی جامه‌ای است منقوش به

نقوش مختلفی و خروز جمع خز، و آن صفت وشی است و تطرزت یعنی اتخاذ الطراز، و طراز علم جامه را گویند و طُرز به ضم طا و سکون راء، جمع اوست، و مطارف جمع مِطْرَف است به کسر میم و آن ردایی است علمدار از خز. و من البرق متعلق است به طرز، و تبر ریزه طلا را گویند و ثغر به ثا سه نقطه و غین با نقطه و راء بی نقطه دندان را گویند. و دیگری گفته:

أَحْلُ وَآمُرُّ وَصُرٌّ وَانْفَعٌ وَلَيْنٌ وَآخُ شُنُّ وَرِشٌ وَابِرٌ وَاتْتَدِبُ لِلْمَعَالِي^۱

یعنی: شیرین باش از برای دوستان و تلخ از برای دشمنان و ضارّ باش از برای مخالف و نافع باش از برای موافق و نرمی نمای با کسی که با تو نرمی کند و درشتی کن با کسی که با تو درشتی کند و اصلاح نمای حال مصلحان را و افساد نمای به حال مفسدین و جمع نمای صفات کمال را و جمع شده معانی متناسبه به طریق تضاد به فقراتی که در مقدار نزدیک به یکدیگرند.

و این فی الحقیقه نوعی است از طباق یا مراعات نظیر. چه، اگر تناسب معانی از راه تضاد است مانند بیت ثانی داخل طباق است. و اگر از راه دیگر است از افراد مراعات نظیر است.

چهارم: ارساد، و ارساد در لغت دیده بان کاشتن است در راهها، و در اصطلاح آن است که پیش از عَجَز یعنی کلمه آخر فقره در نثر و آخر بیت در نظم، مذکور شود چیزی که کلمه آخر فقره و نظم معلوم سامع شود هرگاه سامع داند که روی یعنی حرف آخر عَجَز از نثر و بیت چه چیز است چون کریمه «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِي مَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»^۲. چه، هرگاه سامع داند که حرف روی در فقرات سابقه نون است از صدر فقره می یابد که کلمه آخر این فقره یختلفون است به سبب ذکر فاختلفوا و ذکر لولا کلمه بعد از آن. و اگر نداند حرف روی فقرات سابقه را این را نمی یابد. چه، احتمال می دهد که عَجَز این فقره مماثل اختلفوا باشد. و از این باب است کریمه «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»^۳. و عمرو بن معدی کرب

۱. از جن حمصی، عبد السلام.

۲. یونس / ۱۹.

۳. العنکبوت / ۴۰.

گفته :

إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَيْئاً فَدَعَهُ وَجَاوِزُهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ^۱

پنجم: مشاکله، و آن عبارت است از تعبیر از معنی به لفظی که موضوع از برای او نیست به عنوان مجاز به اعتبار آنکه این معنی در پهلوی *إِنْ*، و حرف *إِنْ* در میان است تحقیقاً یا تقدیراً وقوع تحقیقی چنانکه گفته‌اند: (شعر)

قَالُوا اقْتَرِحْ شَيْئاً تُجِدْ لَكَ طَبْخَهُ قُلْتُ اطْبَحُوا لِي جُبَّةً وَقَمِيصاً^۲

اقتراح سؤال بی رویه است و نجد به صیغه متکلم مع‌الغیر از باب افعال مجزوم است که جواب امر بوده باشد و از دوختن جبه و قمیص تعبیر به لفظ طبخ نموده از باب مشاکلت به اعتبار آنکه حرف طبخ در میان بود و در پهلوی آن واقع شده و این را مجاز مشاکله می‌نامند چنانکه در بحث مجاز مذکور شد.

و مشاکله در قرآن مجید بسیار است مانند کریمه «تَغْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ»^۳، چه از ذات واجب - تعالی - تعبیر به لفظ نفیسک شده به اعتبار وقوع آن در پهلوی نفسی و مصاحبت این با آن و وقوع در صحبت آن تقدیراً مانند کریمه «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ غَابِدُونَ»^۴ که تعبیر از تطهیر حق - سبحانه و تعالی - به لفظ صبغة الله شده به اعتبار وقوع این کلام مجید در صحبت صبغة نصاری تقدیراً، و صبغة الله در این کریمه مصدر فعل محذوف است و غرض از آن تأکید مضمون جمله‌ای است که پیش از اوست و آن احتمال غیر این ندارد از قبیل «لَهُ عَلَى آلَافٍ دَرَاهِمٌ اعْتِرَافاً»، و تقدیر چنین است: صبغنا الله صبغةً و آمنا در جمله سابقه متضمن است تطهیر حق - سبحانه و تعالی - نفوس مؤمنین را به سبب ایمان و دلالت بر آن می‌کند و احتمال معنی دیگر ندارد. پس صبغة الله که به معنی تطهیر الله است تأکید مضمون آمنا بالله می‌کند.

و علت آنکه تطهیر به لفظ صبغة مذکور شد آن است که نصاری آبی داشتند زرد به زعفران که آن را آب معمودیه می‌گفتند و اطفال خود را از آن آب می‌شستند و می‌گفتند که این آب باعث تطهیر ایشان می‌شود و هر که کودک خود را از آن آب شست و شو

۱. مصرع اول این شعر در برخی کتب بدین صورت هم آمده است: إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ امراً فَدَعَهُ.

۲. شعر از شخصی بنام بنتین است.

۳. المائدة / ۱۱۶.

۴. البقرة / ۱۳۸.

می دادند می گفتند که الحال نصرانی بر حق است. و در صحبت این حال حق - سبحانه و تعالی - با مؤمنان خطاب فرمود که بگوئید: ایمان آوردیم و بگوئید که ما را حق - سبحانه و تعالی - رنگ کرده به سبب ایمان، رنگ بسیار نفیسی، نه مانند رنگ شما ای گروه نصاری. و قرینه بر این مشاکله سبب نزول این آیه کریمه است. چه، در باب شستن نصاری کودکان خود را به آب معمودیه نازل شده.

و ظاهر آن است که آب معمودیه نصاری همین آبی باشد که در این وقت نیز پیش ایشان متعارف است که تبرک به آن می جویند. و آن این است که در روزی خاص که پیش ایشان معهود است بنان خود را که خاج می گویند به شرایطی چند می شویند و آن روز را خاج شویان می نامند و آن آب را تا سال دیگر نگاه می دارند و استشفای آن می جویند. ششم: مزاجه، و آن مخصوص به جمله شرطیه و عبارت از آن است که ازدواج شرط و جزا واقع شود در تفریع. به این معنا که یک چیز مترتب و متفرع بر هر یک از ایشان شود چون قول بحتری در باب شکایت از حبیبه از راه گوش انداختن به سخن عیجویان و بدگویان او، (شعر):

إِذَا مَا نَهَى النَّاهِي فَلَجَّ بِى الْهَوَى أَصَاحَتْ إِلَى الْوَأَشَى فَلَجَّ بِهَا الْهَجَرُ

که مزاجه واقع شده در شرط، یعنی در نهی ناهی او را از عشق و محبت حبیبه، و جزا یعنی استماع حبیبه سخن چین را در تفریع لجاجت چیزی که آن در جانب شرط لجاجت شاعر است در عشق حبیبه و در جانب جزا لجاجت حبیبه است در مهاجرت.

هفتم: عکس و تبدیل، و آن این است که جزوی در کلام مقدم شود بر جزوی دیگر و بعد از آن همین مقدم مؤخر شود از آن مؤخر. و از جمله عکس، این چند نوع است: یکی: آنکه تعاکس [واقع باشد] ^۱ میان یکی از دو جزو جمله که عبارت از مسندالیه و مسند است و مضاف الیه آن جزو واقع ^۲ و آن عکس جزو دیگر آن جمله شود، چون «عادات السادات سادات العادات»، که عادات مبتدا و مضاف است به سادات و عکس این مضاف، و مضاف الیه خبر است.

۲. دت: و مضاف الیه آن جزو و آن عکس ...

۱. اصل: ندارد.

دویم: آنکه تعاکس در میان متعلق دو فعلی که آن دو فعل در دو جمله‌اند واقع شود چون کریمه «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ»^۱ که تعاکس میان حی و میت در این دو جمله واقع شده و آنها مفعول بی واسطه و به واسطه دو فعلی‌اند که هر یک جمله مستقلی‌اند.

سیوم: آنکه تعاکس میان دو لفظی باشد که در دو طرف دو جمله واقع‌اند چنانکه در کریمه «لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ هُنَّ»^۲، تعاکس میان هُنَّ و هُمْ واقع شده^۳.
چهارم: آنکه تعاکس میان مسند و مسندالیه جمله باشد چنانکه محقق تفتازانی گفته،
(شعر):

طَوَيْتُ بِأَحْرَازِ الْقُنُونِ تَجَشُّمًا رِذَاءَ شَبَابِي وَالْجُنُونِ قُنُونًا
فَحِينَ تَعَايَيْتُ الْقُنُونََ وَحَظَّهَا تَبَيَّنَ لِي أَنَّ الْقُنُونََ جُنُونًا

و احراز به معنی جمع نمودن چیزی است و تَجَشُّمٌ به معنی تکلف و کاری را بی‌خواهش کردن است، و اضافه ردا به شبابی از باب اضافه مشبّه به است به مشبه، و تعاطی به معنی فراگرفتن چیزی است.

هشتم: رجوع، و آن عبارت است از بازگشت به کلامی که مذکور شده برای نقض و ابطال آن، چنانکه زهیر گفته:

قِفْ بِالذِّيَارِ الَّتِي لَمْ يَعْهَدْهَا الْقَدَمُ بَلَى وَ غَيْرَهَا الْأَرْوَاحُ وَ الدِّيمُ

ارواح جمع ریح و دیم جمع دیمه و آن بارانی است که با آن رعد و برق نباشد. چه، کلام اول دلالت می‌کند بر اینکه طول زمان و بُعد عهد آن دیار را خراب و ویران نکرده، بازگشت و ابطال آن نمود به اینکه باها و بارانها آن را از حال آبادی تغییر داده به حال خرابی. و نکته در این، اظهار اندوه و حیرت است که گویا از غایت حیرتی که داشت اخبار به غیر واقع نمود و چون اندک به هوش آمد و یافت که غلط کرده تدارک آن نمود.
نهم: توریه، و آن این است که لفظی که دو معنی داشته باشد، یکی قریب و دیگری بعید، مذکور شود و اراده معنی بعید از او شود با قرینه خفیه، خواه آن دو معنی هر دو

۲. الممتحنة / ۱۰.

۱. الروم / ۱۹.

۳. اصل: ندارد. ی: دارد.

معنی حقیقی باشند یا مجازی، یا یکی حقیقی باشد و دیگری مجازی. و این بر دو نوع است :

یکی، مجرده و آن توریه‌ای است که مقترن به ملایمات و مناسبات معنی قریب نباشد چون کریمه «الْوَحْنُ عَلَى الْعَرْشِ اشْتَوَى»^۱ که مراد از استوی معنی بعید یعنی استولی است و با آن مناسبتی از مناسبات معنی قریب که عبارت از استقرار و تمکن آن است نیست. و دیگری مرشحه، و توریه مرشحه آن است که با او چیزی از مناسبات معنی قریب مذکور باشد پیش از او چون کریمه «وَالسَّاءُ بَيْنِنَاهَا بِأَيِّدٍ»^۲، که آیدی جمع ید است و مراد از آن معنی بعید است که عبارت است از قدرت و پیش از او بُنَا مذکور است که مناسبت دارد با معنی قریب یعنی دست، یا بعد از او چون شعر عیاض که در وصف شدت برودت هوای بهاری گفته :

كَأَنَّ كَأْتُونَ أَبْدَى مِنْ مَلَابِسِهِ بِشَهْرِ تَمْوَزَ أَنْوَاعاً مِنَ الْحُلَلِ
أَوَالْعَزَالَةَ مِنْ طُولِ الْمَدَى خَرَفَتْ فَمَا تُفَرِّقُ بَيْنَ الْجَدَى وَالْحَمَلِ

کانون نام ماهی است از ماههای زمستانی و غیر منصرف است به علت عجمیت و علمیت، و ملابس جمع لباس و در اینجا مستعار است از برای سردی هوا که به منزله جامه است از برای فصل زمستان، و تموز نام ماهی است از ماههای بهار، و غزاله دو معنی می‌دارد، یکی قریب و آن آهو بره است و دیگری بعید و آن آفتاب است. و این معنی بعید مراد است و مقترن شده به جدی و حَمَل که مناسبت با آهو بره دارند به اعتبار یک معنی که بزغاله و بره است اگر چه این معنی از ایشان مراد نیست بلکه مراد برج جدی و برج حملند که مناسبت با آفتاب دارند. و حاصل معنی این دو بیت آنکه گویا زمستان نوبهار را مُخَلَّغ نموده به انواع پوشش خود که عبارت از برودت است. و ذکر انواع جهت مبالغه در سردی هوای آن بهار است که گویا چند مثل برودت زمستان را پوشیده، یا آنکه آفتاب از درازی عمر خرف و بی عقل شده و فرق میانه برج جدی و برج حمل نمی‌کند و در فصلی که باید به برج حمل برود به برج جدی رفته. و ممکن است که دو توریه در کلام واقع شوند که هر یک از آنها ترشیح دیگری بوده

باشند چون بیت سقط که :

إِذَا صَدَقَ الْجَدُّ افْتَرَى الْعَمَّ لِلْفَتَى مَكَارِمَ لَا تُخْفَى وَإِنْ كَذَبَ الْخَالُ^۱

که مراد از جد معنی بعید است که آن عبارت از خط و نصیب است، و از عم نیز مراد معنی بعید است که آن جماعت ناس است، و از خال نیز معنی بعید مراد است که عبارت از گمان و مخیله است. و هر یک از ایشان به اعتبار معنی قریب مناسب یکدیگرند.

و معنی آنکه هرگاه کسی نقشش درست نشیند در دنیا و او را بهره‌ای از دینی حاصل شود مردمان نسبت می‌دهند به او اخلاق حمیده چندی را که در آن نیست، و هر که اندک گمان درستی در چیزها دارد می‌داند که این نسبت دروغ است.

دهم : استخدام، و آن این است که لفظی که دو معنی داشته باشد هر دو حقیقی یا هر دو مجازی یا یکی حقیقی و دیگری مجازی مذکور شود و از لفظ آن یکی از آن دو معنی و از ضمیری که راجع به او شود معنی دیگر یا از یک ضمیری که راجع به او شود [یک]^۲ معنی و از ضمیر دیگر معنی دیگر اراده شود. اول چون قول شاعر :

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا^۳

که مراد از لفظ سما، باران است که یک معنی مجازی اوست، و از ضمیر رعیناه که به او راجع است نباتاتی که به سبب باران رویده شده مراد است و آن معنی مجازی دیگر اوست. و ثانی چون شعر بحتری :

فَسَقَى الْغُضَا وَالسَّكِينِيهِ وَإِنْ هُمْ شَبُوهُ بَيْنَ جَوَائِحِ وَ صُلُوعِ

غضا نام درختی است که آتش آن بسیار می‌ماند و آن را تاغ گویند، و مراد از ضمیر ساکینیه که راجع به اوست معنی مجازی است که عبارت از محل اوست و از ضمیر شبوه که به او راجع است آتش عشقی مراد است که شبیه است به غضا در شدت احراق و امتداد بقای.

یازدهم : لف و نشر، و آن عبارت است از ذکر چند چیز بر وجه اجمال یا تفصیل و بعد از آن ذکر چند چیز دیگر که هر یک به یکی از آنها متعلق بوده باشند بدون تعیین

۲. اصل : ندارد.

۱. از ابوالعلاء معری.

۳. از جریر بن عطیه بن خطفی تمیمی.

جهت اعتماد بر فهم سامع. و متعدد اول را لف و متعدد ثانی را نشر می‌گویند به اعتبار آنکه اول درهم پیچیده و ثانی از هم گشوده و واضح شده. و آنکه ذکر چند چیز اول بر سبیل اجمال بوده باشند چون کریمه «وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى»^۱، که ضمیر قالوا راجع است به یهود و نصاری، و این قول دو فرقه بر سبیل اجمال مذکورند، و در مقابل هر یک از این دو قول، مقولی مذکور شده. و معنی آن است که یهود می‌گفتند که داخل جنت نمی‌شوند مگر یهود، و نصاری گفتند بهشت نمی‌روند مگر نصاری، و قرینه این معنی آن است که هر یک از یهود و نصاری حکم به ضلالت و عدم استحقاق دخول جنت دیگری می‌نمودند.

و آنکه ذکر متعدد بر سبیل تفصیل بوده باشد دو نوع است: لف و نشر مرتب و مشوش.

مرتب آن است که ترتیب نشر موافق ترتیب لف بوده باشد چون کریمه «وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ»^۲، و در فارسی حکیم فردوسی طوسی - علیه الرحمه - در حکایت جنگ رستم با افراسیاب گفته:

به روز نبرد آن یل ارجمند به شمشیر و خنجر به گرز و کمند

برید و درید و شکست و بیست یلان را سر و سینه و پای و دست

و مؤلف گفته:

ز جزر و مدّ آن دریای جانکاه شده پیدا و پنهان ماهی و ماه

و مشوش آن است که نه چنین باشد و آن بر دو قسم است: یکی آنکه اول از نشر در برابر آخر از لف بوده باشد، و دویم از نشر در مقابل ما قبل آخر از لف باشد، و بدین ترتیب تا آنکه آخر نشر در مقابل اول لف بوده باشد و این را معکوس الترتیب می‌نامند چنانچه گفته‌اند:

كَيْفَ أَسْلَوْا وَأَنْتَ حِقْفٌ وَغُصْنٌ وَغَزَالٌ لَحْظًا وَقَدًّا وَرِدْفًا^۳

لحظاً متعلق است به غزال و قدّا به غصن و ردف که عبارت از کفل است به حقف که

۱. البقرة / ۱۱۱.

۲. القصص / ۷۳.

۳. از ابن فتیان بن حیرس خطاب به همسرش.

عبارت از پشته ریگ است. و غرض تشبیه آنهاست به اینها، و اگر چنین نیز نبوده باشد آن را مختلط الترتیب می‌گویند چون: هُوَ شَمْسٌ وَ أَسَدٌ وَ بَحْرٌ جُوداً وَ بَهَاءٌ وَ شَجَاعَةً.

دوازدهم: تقسیم، و آن این است که چند چیز مذکور شود اولاً و بعد از آن، چند چیز دیگر در برابر آنها مذکور شود به حیثیتی که هر یک از اینها متعلق به یکی از آنها بوده باشد به طریق تعیین و به این قید از لف و نشر ممتاز است چون شعر متلمس که در مذمت تحمل ظلم گفته:

وَلَا يُقِيمُ عَلَى ضَمِّ مُرَادٍ بِهِ إِلَّا الْأَذْلَانِ عَيْرُ الْحَيِّ وَالْوَتْدُ
هَذَا عَلَى الْخَسْفِ مَرْبُوطٌ بِرُمْتِهِ وَذَا يُشْسِجُ فَلَا يَزِي لَهْ أَحَدٌ

هذا اشاره است به عیر حی یعنی حمار اهلی، و رُمَّة ریسمان کهنه‌ای که خر را با آن می‌بندند و ذا اشاره به وتد است، و رثا، به معنی رحم نمودن است. و اگر بیت ثانی که موجب تعیین است نمی‌بود بیت اول از قبیل لف و نشر می‌بود.

و جمع و تقسیم به دو معنی دیگر نیز آمده: یکی آنکه احوال چیزی مذکور شود و به هر یک ضم شود چیزی که لایق اوست چنانکه متنبی گفته:

سَاطَلْتُ حَقِّي بِالْقَنَاءِ وَمَشَايِخِي كَأَنَّهُمْ مِنْ طُولِ مَا التَّمُوا مُرْدٌ
ثِقَالٌ إِذَا لَاقُوا خِفَافٌ إِذَا دُعُوا كَثِيرٌ إِذَا شَدُّوا قَلِيلٌ إِذَا عُدُوا

که احوال مشایخ را ذکر نموده و نسبت داده به هر یک از آن احوال چیزی را که مناسب اوست. و دیگری استیفای اقسام چیزی چون کریمه «يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا ثَائِبٌ وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يَزُوْجَهُمْ ذُكْرًا نَّاءً وَ إِنَاثًا وَ يَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً»^۱. چه، انسان یا فرزند دارد یا نه، و بر تقدیر اول، آن فرزند یا پسر است یا دختر یا پسر و دختر هر دو، و جمیع اقسام در این آیه کریمه جمع شده.

سیزدهم: جمع، و آن این است که جمع شود میانه چند چیز در حکمی، چون کریمه «الْمَالُ وَ الْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»^۲، و ابوالعتاهیه گفته:

عَلِمْتُ يَا مُجَاشِعُ بَنٌ مَسْعَدَةٌ إِنَّ الشَّبَابَ وَ الْفِرَاقَ وَ الْجِدَّةَ
مَفْسَدَةٌ لِلْمَرْءِ أَى مَفْسَدَةٌ

مراد از فراغ، فراغ بال است، و جدۀ به معنی غنا و توانگری است.
چهاردهم: تفریق، و آن این است که مباینت قرارداده شود میانۀ چند چیزی که از یک نوع بوده باشند، خواه در مقام مدح بوده باشد یا غیر آن، چون قول و طواط:

مَا تَوَالُ الْغَمَامُ وَقْتَ رَبِّيعِ كَنُوالِ الْأَمِيرِ يَوْمَ سَخَاءِ
فَتَوَالُ الْأَمِيرِ بَذْرَةَ عَيْنٍ وَ تَوَالُ الْغَمَامُ قَطْرَةَ مَاءِ

پانزدهم: جمع مع التفریق، و آن این است که جمع شود میانۀ چند چیز در باب دخول در حکمی و تفریق در جهت ادخال هر یک واقع شود، چون قول و طواط:

فَوَجَّهْكَ كَالنَّارِ فِي ضَوْئِهَا وَ قَلْبِي كَالنَّارِ فِي حَرِّهَا

که داخل نموده قلب خود و روی محبوب را در اینکه هر دو مانند آتشند و بیان نموده که ادخال قلب در این حکم از راه حرارت است و ادخال روی از راه ضیا و لَمَعَان.

شانزدهم: جمع مع التقسیم، و آن این است که جمع میانۀ چند چیز در حکمی واقع شود و بعد از آن تقسیم آن متعدد به روشی که در بحث تقسیم مذکور شد یا بر عکس، به این معنی که اولاً تقسیم آن چند چیز شود و بعد از آن جمع آنها بشود. اول چون شعر متنبی در مدح سیف الدوله:

حَتَّى أَقَامَ عَلَى أَرْبَاضٍ خِرْشَنَةً تَشْقَى بِهِ الرُّومُ وَ الصُّلْبَانُ وَ الْبَيْعُ
لِلْسَبِي مَا نَكَحُوا وَ الْقَتْلُ مَا وَكَدُوا وَ النَّهْبُ مَا جَمَعُوا وَ النَّارُ مَا زَرَعُوا

ارباب جمع رطب و آن حوالی و اطراف بلد است و خرشنه نام شهری است از شهرهای روم، و صلبان جمع صلیب و آن نام بتی است که نصاری می دارند و در اینجا اولاً جمع نموده، به طریق اجمال قتل و سبی و نهب و حرق را به اعتبار آنکه از شقا و بدبختی اهل روم به سبب وصول ممدوح به حوالی شهر ایشان همه فهمیده می شوند و در بیت دوم تفصیل آنها به طریق تقسیم شده، و ثانی چون:

قَوْمٌ إِذَا خَارَبُوا ضَرُّوا عَدُوَّهُمْ أَوْ خَاوَلُوا التَّقَى فِي أَشْيَاعِهِمْ نَفَعُوا
سَجِيَّةٌ تِلْكَ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحَدَّثَةٍ إِنَّ الْخَلَائِقَ فَاغْلَمَ شَرُّهَا الْبِدْعُ^۱

سَجِيَّة به معنی خُلُق است، و خلایق جمع خلیقه و آن نیز به معنی طبیعت و خلق است. و

اولاً شاعر تقسیم نموده صفت ممدوحین را به ضرر رسانیدن به دشمنان و نفع رسانیدن به دوستان و در بیت ثانی جمع نموده آن صفات را در اینکه خلقی و طبعی اند.

هفدهم: جمع مع التفریق و التقسیم، و آن این است که اولاً جمع شود میانه چند چیز در حکمی و بعد از آن تفریق جهت ادخال آنها در آن حکم و بعد از آن تقسیم واقع شود مانند کریمه: «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا ذَامَّتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا ذَامَّتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوذٍ»^۱، که اولاً حکم نمود به اجتماع اهل محشر در عدم تکلم بدون رخصت جناب الهی و بعد از آن تفریق و بیان آن شد که علت عدم تکلم هر یک چه چیز است به این قول که فمنهم شقی و سعید. یعنی: بعضی از راه شقاوت نمی توانند تکلم نمود و بعضی به سبب نیکبختی و شکرانه آن، و بعد از آن تقسیم واقع شده و حالتی از برای هر یک از اشقیاء و سعادات اثبات شد.

هیجدهم: تجرید، و آن این است که از ذاتی که متصف به صفتی بوده باشد ذاتی متصف به همان صفت انتزاع شود جهت مبالغه در اتصاف آن ذات به این وصف که گویا آن وصف در آن ذات به مرتبه ای است از کمال که یک ذات متحمل آن نمی تواند شد و گویا دو ذاتند صاحب آن وصف. و این بر چند قسم است:

یکی، آنکه مقترن به لفظ مِ تجریدی بوده باشد چنانکه گفته اند: «لِي مِنْ قُلَانٍ صَدِيقٌ حَمِيمٌ».

دویم، آنکه مقترن به بای تجریدی بوده باشد چنانکه می گویند: «لَيْنِ سَالَتْ قُلَانًا لَتَسَالَنَّ بِهَ الْبَحْرَ».

سیوم، آنکه مقترن به لفظ بایی باشد که به معنی مع است چنانکه شاعر گفته:

وَشَوْهَاءُ تَعْدُو بِي إِلَى ضَارِحِ الْوَعْيِ بِمُسْتَلْتِمٍ مِثْلِ الْفَنَيْقِ الْمُرَحَّلِ

شوهاء، اسب قبیح المنظری را گویند که قبیح منظر او به اعتبار فراخی کنجهای دهان او بوده باشد یا به اعتبار سختیها^۲ و آزارهایی که به او رسیده در جنگ گاهها. و وعا به

معنی جنگ است. و صارخ دادخواه است و با در بمستلثم به معنی مع و از برای مصاحبت است، و مستلثم به معنی پوشنده زره است و مشتق است از لامه و آن زره را گویند و آن حال است از ضمیر مجرور در بی، و فنیق به فا و نون، بر وزن کریم، اسب نجیب را گویند که صاحبش احترام آن نماید، و مُرَّخَل اسم مفعول است از رَخَلَ البعیر، هرگاه او را از جای خود برانگیزد^۱.

یعنی: بسا اسب جنگ دیده‌ای که می‌دواند مرا به سوی کسی که در جنگ گاه طلب مددکار نماید در حالتی که مصاحب و رفیق من است زره پوشی^۲ به حیثیتی تازنده، و مبالغه نموده در استعداد خود جهت حرب به حیثیتی که انتزاع نموده از خود زره پوشی مستعدی را.

چهارم، آنکه مقترن به لفظ فی بوده باشد چون کریمه «هَمْ فِيهَا ذَا الْخُلْدِ»^۳ ضمیر فیها راجع است به جهنم و آن دار خلود است و جهت مبالغه در خلود آن انتزاع دار خلدی دیگر از آن و آن ظرف این شده.

پنجم: آنکه بی واسطه حرفی بوده باشد چنانکه قُتَادَةُ بن مسلمه گفته:

فَلَيْتَ بَقِيْتُ لَا زَحْلَنْ بِعَزْوَةٍ تَحْوِي الْغَنَائِمَ أَوْ يَمُوتَ كَرِيمٌ

اَوْ به معنی الاَّ اَنْ و يَمُوتُ منصوب است به اَنْ مقدره که از آن مستفاد است و مراد از کریم همان قتاده است و جهت مبالغه در کرم خود انتزاع اَنْ از خود نموده. و بعضی گفته‌اند که مِنْ در اینجا مقدر است، در تقدیر چنین است که «او يموت منی کریم». و این را ضعیف نامیده‌اند به اعتبار آنکه دلیلی نیست بر اینکه تجرید بی واسطه حرفی نتواند بود تا آنکه محتاج به تکلف تقدیر بوده باشیم و اکثر التفاتات مبنی بر تجرید بدون حرف است مثلاً در «تَطَاوَلَ لَيْلُكَ»، که خطاب به نفس شده و ظاهر حال مقتضی لیلی بود متکلم از ذات خود انتزاع نموده ذاتی و او را مخاطب نموده جهت نکاتی که در بحث التفات مذکور شد. و از اینجا معلوم می‌شود که نکته تجرید منحصر در مبالغه نیست و گویا قید افاده مبالغه در تعریف تجرید باعث آن شده که آن قایل در «أَوْ يَمُوتَ كَرِيمٌ»،

۱. مر: ورها دهد او را.

۲. دت و مر: زره پوشی مستعدی. ی: مانند اصلی است.

۳. فصلت / ۲۸.

تقدیر مِنْ نموده، پس گویا از امثله التفات هر چه مفید مبالغه باشد از باب تجرید به تقدیر حرف می‌گیرد هر چند که از باب التفات نیز باشد و هر چند نکته غیر مبالغه باشد چون «تطاول لیلک»، یا انتزاع بی صورت باشد چون کریمه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ»^۱، آن را از تجرید بیرون و داخل التفات می‌داند.

و گاه هست که تجرید به طریق کنایه واقع می‌شود چنانکه گفته‌اند:

يَا خَيْرَ مَنْ يَرْكَبُ الْمَطِيَّ وَلَا يَشْرَبُ كَأْسًا بِكَفٍّ مَنْ بَخِلًا

که انتزاع نموده از ممدوح، جوادی را که ممدوح جام از دست آن می‌گیرد و می‌آشامد و از این جواد به طریق کنایه تعبیر نموده به لفظ «لایشرب کأساً بکف من بخلا»، چه نفی آشامیدن شراب از دست بخیل لازم دارد آشامیدن آن را از دست جواد هرگاه آشامیدن مشخص باشد.

نوزدهم: مبالغه مقبوله، مبالغه منحصر است در سه قسم: تبلیغ و اغراق و غلو. تبلیغ آن است که آنچه متکلم ادعای آن کند در این مبالغه، ممکن عقلی و عادی هر دو باشد چنانکه امرء القیس در وصف اسبی که هر چند در کمال سرعت بدود عرق نمی‌کند گفته:

فَعَادَى عِدَاءَ بَيْنِ ثَوْرٍ وَ نَعْجَةٍ دِرَاكًا وَلَمْ يَنْضَحْ بِمَاءٍ فَيَغْسِلِ

صاحب صحاح گفته که عدا، دویدن اسب است به حیثیتی که دو صید را در یک دو بیندازد، و مراد از ثور، گاو کوهی نر و از نعجه گاو کوهی ماده است، و دراکاً به معنی متتابعاً و یغسل مجزوم و معطوف است بر يَنْضَحْ.

یعنی آن اسب در یک دو، دو گاو کوهی گرفته و به این سرعت دویدن عرق نکرده و به عرق خود شسته نشده، و این به حسب عقل و عادت هر دو ممکن است.

و اغراق آن است که مدعی به، ممکن عقلی و محال عادی بوده باشد چنانکه گفته‌اند:

و نُكْرِمُ جَارَنَا مَا دَامَ فِينَا وَ تُتْبِعُهُ الْكَرَامَةُ حَيْثُ مَا لَأُ^۲

چه، دعوی آن نموده که همسایگان ما هر جا بروند احسان ما به عقب ایشان می‌رود و به ایشان می‌رسد و این اگر چه عقلاً ممکن است لیکن به حسب عادت محال است.

۲. از عمرو بن ابیهم تغلبی.

۱. الکوثر / ۱ و ۲.

و غلو آن است که مدعی به، ممتنع عقلی و عادی هر دو بوده باشد چنانکه ابونواس گفته:

وَ أَخَفَّتْ أَهْلَ الشَّرِكِ حَتَّى أَنَّهُ لَتَخَافُكَ التُّطْفُفُ الَّتِي لَمْ تُخْلَقْ

چه خوف و هراس نطفه محال است عقلاً و عادةً. و عرفی در وصف تند رفتاری اسب به فارسی گفته:

آن سبک سیر که گرگرم عنانش سازی از ازل سوی ابد وز ابد آید به ازل
قطره‌ها کش دم رفتن چکد از پیشانی شب‌نم آساش نشیند گه رجعت به کفل
و هم او گفته :

به کاوش مژه از گور تا نجف بروم اگر به هند به خاکم کنند اگر به تار
و تبلیغ و اغراق مقبولند و مشهور بین الجمهور آن است که غلو مردود است مطلقاً به اعتبار آنکه کذب محض است مگر در چند صورت :

یکی، آنکه داخل شود بر آن لفظی که موجب نزدیکی به صحت بوده باشد مانند یکاد در کریمه «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسُسْهُ نَارٌ»^۱ و از این قبیل است بیت سقط که در وصف شدت برق گفته :

شَجَا رَكْبًا وَ أَفْرَاسًا وَ إِبِلًا وَ زَادَ فَكَادَ أَنْ يَسْجُوَ الرَّحَالُ^۲

شجو به معنی اندوهگین نمودن است، و ضمیر در جمیع افعال مذکوره راجع به برقی است که در بیت سابق مذکور است.

دویم، آنکه متضمن حال لطیفی بوده باشد چنانکه متنبی گفته :

عَقَدْتُ سَنَابِكُهَا عَلَيْهَا عَثِيرًا لَوْ تَبَتَّغِي عَنَقًا عَلَيْهَا لَأَمْكُنَا^۳

و ضمیر در سنابکها و علیها راجع است به اسبان جیادی که در بیت سابق است، و عثیر غبار است، و فاعل تبتغی ضمیری است راجع به جیاد، و عنق به فتح عین بی نقطه و نون و قاف، نوعی است از دویدن اسبان.

یعنی اسبان در آن معرکه به سر سم خود از رفتار اینقدر غبار از زمین برانگیختند بر

۱. النور / ۳۵.

۲. در جامع الشواهد این شعر به ابوالعلاء معری نسبت داده شده و به جای افراساً، فرساناً آمده است.

۳. در جامع الشواهد، علیه لامکنا آمده است. و «علیها عثیراً» که در این کتاب علیها عثیراً بود.

بالای سر خود که اگر خواهند بر روی آن غبار بدوند ممکن است به اعتبار آنکه به منزله زمین شده بر بالای سر ایشان. و به فارسی نظیر این مضمون را گفته‌اند :

ز سم ستوران در آن پهن دشت زمین شش شد و آسمان گشت هشت
و اگر آن لفظ مقرب به صحت با خیال لطیف جمع شود موجب زیادتى حسن غلو
است چنانکه قاضی ارجانی در باب شکایت از درازی شب و بیداری خود به سبب حزن
و اندوه گفته :

يُخَيِّلُ لِي أَنْ سُمِّرَ الشُّهُبُ فِي الدُّجَى وَ شُدَّتْ بِأَهْذَابِي إِلَيْهِنَّ أَجْفَانِي
آن در آن سُمِّرَ مصدری است و فعل به تأویل مصدر و آن در محل رفع است بر نیابت
فاعل یخیل، و دُجَى جمع دجیه است و آن تاریکی شب، و اهذاب جمع هذب و آن مژه
چشم، و اجفان جمع جفن و آن پلک چشم است.

یعنی : به خیال من افتد که ظلمت میخدوز شده به آسمان به میخهای ستاره‌ها و
پلکهای چشم من به آن میخها بسته شده به رشته‌های مژه، نه تاریکی شب از جای خود
حرکت می‌تواند کرد و نه من می‌توانم دیده بر هم گذاشت و خواب رفت.^۱
سیوم، آنکه از باب هزه و خلاعت یعنی متضمن شوخی طبیعت و ظرافتی بوده باشد
چنانکه گفته‌اند :

أَشْكُرُ بِالْأَمْسِ إِنْ عَزَمْتُ عَلَى الْ شَرِبِ عَدَاً إِنَّ ذَا مِنَ الْعَجَبِ
شین اول از دو شین مدغم در الشرب آخر مصراع اول و شین ثانی اول مصراع ثانی
است. و دیگری در مذمت زنی که به نکاح خود درآورده گفته :

عَجُوزٌ تُرَجِّي أَنْ تَكُونَ فَتِيَّةً وَقَدْ يَبِسَ الصُّدْغَانِ وَاحِدَوْدَبَ الظَّهْرِ
بَنَيْتُ بِهَا قَبْلَ الْمُحَاقِ بِلَيْلَةٍ فَكَأَنَّ مُحَاقًا كُلَّهُ ذَلِكَ الشَّهْرُ^۲
بنا کنایه است از تزویج. چه، متعارف است در پیش خیمه نشینان صحرا که در شب
عروسی خیمه جدایی از برای عروس و داماد برپا می‌کنند.

بیستم : مذهب کلامی، و آن ایراد دلیلی است از برای مطلوب که بعد از تسلیم

۱. دت : می‌توانم دیده بر هم گذاشت.

۲. به روایت دیگر :

عَجُوزٌ تَمَتَّتْ أَنْ تَكُونَ فَتِيَّةً وَ قَدْ يَبِسَ الْجَنْبَانِ وَاحِدَوْدَبَ الظَّهْرِ

۳. گوینده این بیت مشخص نیست.

(جامع الشواهد ۱ / ۳۱۷).

مقدمات آن مستلزم مطلوب بوده باشد، از باب استدلال اهل کلام بر مطالب خود به ادله، چنانکه از باب قیاس استثنایی واقع شده کریمه «لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^۱، به تقدیر و اللازم و هو فساد السموات و الارض ففساد فكذا الملزوم. و مراد از فساد سماوات و ارض بیرون رفتن از این نظم و نسق معهود است. و به صورت قیاس اقترانی واقع شده کریمه «وَهُوَ الَّذِي يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ»^۲. چه، بر این تقدیر است که الاعادة اهون عليه من البدو وکل ما هو اهون عليه من البدو ادخل فی الامکان، و نتیجه می دهد: فالاعادة ادخل فی الامکان. و حذف بعضی از مقدمات قیاس نزد اهل کلام نیز شایع است و از این قبیل است کریمه «فَلَمَّا أَفْلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَوَّلِينَ»^۳، که به این تقدیر است که: الْقَمَرُ أَفْلٌ وَكُلُّ أَفْلٍ لَيْسَ بِرَبِّي، از باب شکل اول، یا به این تقدیر است که: القمر آفل و ربی لیس بآفل، از باب شکل ثانی، و بر هر تقدیر نتیجه این است: فالقمر لیس بربی.

و از باب قیاس تمثیلی که عبارت از قیاس فقهی است وارد شده کریمه «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ»^۴، در رد قول جمعی که می گفتند که فرشتگان دختران خداوند سبحانه و تعالی عما یقولون غُلُوًّا کَبِيرًا. یعنی چنانکه شما را بد می آید از داشتن دختر، خدای تعالی را نیز بد می آید، پس چیزی را که خود به آن راضی نیستید چون نسبت به جناب احدیت می دهید؟!۱

و جاحظ را عقیده آنکه مذهب کلامی در قرآن مجید واقع نیست و این آیه کریمه و امثال آن موجب بطلان قول اوست. و بعضی در مقام توجیه قول او گفته اند که مذهب کلامی به اعتقاد او استدلال بر مطلبی است به قیاسی که مرکب بوده باشد از مقدمات یقینیّه قطعیه که شبهات را در آن راه نبوده باشد و بنابراین نزاع لفظی خواهد شد.

و حکایت کرده اند که نابغه قصیده ای در مدح آل جفنه که در شام می بودند به نظم درآورده بود و نعمان بن منذر که با آل جفنه عداوت و همچشمی داشت از این معنی آگاه شده و او را از کردار نابغه بد آمده با او عتاب و خطاب نمود، و نابغه در مقام عذرخواهی

۱. الانبیاء / ۲۲.

۲. الروم / ۲۷.

۳. الانعام / ۷۶.

۴. النحل / ۵۸.

قصیده (ای) در مدح او انشا نمود که از جمله آن، این چند بیت است که مشتمل است بر مذهب کلامی.

حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رَبِّهٖ وَ لَيْسَ وَرَاءَ اللَّهِ لِلْمَرْءِ مَطْلَبُ
لَئِنْ كُنْتُ قَدْ بُلُغْتُ عَنِّي خِيَانَةً لَمْ يُلْغِكَ الْوَاشِي أَعْشُ وَ أَكْذَبُ
وَلَكِنِّي كُنْتُ امْرَءً لِي جَانِبُ مِّنَ الْأَرْضِ فِيهِ مُسْتَرَادٌ وَ مَذْهَبُ
مُلُوكٌ وَ إِخْوَانٌ إِذَا مَا مَدَّحْتَهُمْ أَحْكَمُ فِي أَمْوَالِهِمْ وَ أَقْرَبُ
كَفَعْلِكَ فِي يَوْمٍ آرَاكَ اضْطَنَعْتَهُمْ فَلَمْ تَرْهَمْ^۲ فِي مَدْحِهِمْ لَكَ أَذْنَبُوا

لام در لئن کنت از برای توطئه قسم، و در لمبلغک از برای جواب قسم، و واشی سخن چین و عیب گو را گویند، و اغش افعّل تفضیل است از غش به معنی خُان، و مراد از جانب ارض، شام است که مسکن آل جفنه بوده، و رادالکلاء و آرئادّه و استراده، یعنی طَلَبُ الْكَلَاءِ، و مستراد اسم مکان است از او، و مراد موضع طلب رزق است، و ملوک بدل است از جانب من الارض و به این تقدیر است که لئن مُلُوكٌ.

و حاصل معنی ابیات آنکه ملامت من مکن در مدح آل جفنه که ایشان احسان به من نمودند و مراد در مقابل احسان، مدح ایشان لازم است چنانکه تو ملامت نمی کنی مداحان خود را که احسان به ایشان نموده باشی، پس چنانکه مدح ایشان تو را گناهی نیست مدح من نیز آل جفنه را گناهی نیست. و این دلیل از باب قیاس فقهی است که به اصطلاح منطقیین تمثیل می نامند.

بیست و یکم: حسن تعلیل، و آن این است که از برای وصفی علتی مذکور شود که در واقع علت آن نبوده باشد، لیکن متکلم در مقام بیان علت آن باشد. و این بر دو قسم است:

یکی، آنکه علت واقعی آن صفت ثابتۀ ظاهر نباشد هر چند که در واقع بی علت نمی تواند بود چنانکه متنبی گفته:

لَمْ يَحْكِرْ نَائِلَكَ السَّحَابُ وَإِنَّمَا حُمَّتْ بِهِ فَصَبَّيْهَا الرُّخْصَاءُ

۱. در جامع الشواهد، فلا اترک آمده است. ۲. در نسخه ها فی قوم بود که تصحیح شد.

۳. فلم ترهم در جامع الشواهد فلا ترهم آمده است.

مراد از حکایت مشابهت است، و نایل به معنی عطاست، و حُمْتُ به صیغه ماضی مجهول از حم است به معنی محموم و تب دار، و ضَبِیب، فعیل به معنی مفعول است، و رُخْصاً عرق تب دار را گویند.

یعنی: ابر بارنده ای نمی خواهد که مشابه تو باشد در عطا و بخشش بلکه از حسد و رشک عطای تو تب دار شده و آنچه می ریزد از او عرق تب اوست نه باران. و گفته اند که باریدن ابر در واقع علت دارد لیکن علت آن معلوم نیست و شاعر ادعای آن نموده که علت آن، امر مذکور است.

و دیگر آنکه علت واقعی آن صفت ثابتۀ ظاهر باشد و مع هذا متکلم ادعای علیت چیزی دیگر نماید چنانکه متنبی گفته:

مَا بِهِ قَتْلُ أَعَادِيهِ وَلَكِنْ يَتَّقِي إِخْلَافَ مَا تَرْجُوا الدُّنَابَ

یعنی: نفعی به او نمی رسد از کشتن دشمنان خود، لیکن می ترسد که اگر ایشان را نکشد گرگان ناامید شوند.

غرض بیان کمال شجاعت و کرم ممدوح است و اظهار اینکه به مجرد آنکه او متوجه جنگ دشمنان شود گرگان بیابانها چون کمال دلاوری و فیروزی او را می دانند متوجه جانب معرکه می شوند به امید آنکه گوشت کشتگان دشمنان او را بخورند. پس کرم او مانع است از آنکه ایشان را زنده گذارد و گرگان ناامید برگردند.

دویم، آنکه آن صفت در واقع تحقق و ثبوتی نداشته باشد و غرض متکلم از بیان علت اثبات آن صفت باشد به اعتبار آنکه علتی که او قرار داده است امری است موجود، پس باید آن صفت نیز موجود بوده باشد والا لازم می آید تخلف معلول از علت. و این نیز بر دو قسم است:

یکی، آنکه آن صفت غیر ثابتۀ ممکن الوجود بوده باشد چنانکه مسلم بن ولید گفته:

يَا وَاشِيَاءَ حَسَنَتٍ فِينَا إِسَاءَتُهُ نَجَى جَذَارُكَ إِنْسَانِي مِنَ الْفَرْقِ

که استحسان اساءت و اشی نیکو شمردن بدگویی که از و اشی ناشی شود صفتی است ممکن، لیکن وقوعی ندارد و شاعر جهت اثبات آن علتی بیان نمود که عبارت از نجات دادن بدیهای اوست مردمک دیده او را از غرق گشتن در آب دیده. چه، بدگویی و اشی نزد حبیبۀ موجب خوف و هراس عاشق می شود از اظهار دوستی و این باعث آن

می شود که گریه را در مفارقت او ترک کند و مردمک دیده از غرق نجات یابد.

و دیگری آنکه آن صفت ممکن الوجود نبوده باشد چنانکه گفته اند :

لَوْ لَمْ تَكُنْ يَتَهُ الْجَوَازُاءِ خِدْمَتَهُ لَمَا رَأَيْتَ عَلَيْهَا عِقْدَ مُنْتَطِقٍ

منتطق اسم فاعل است از انتطق یعنی شد النطاق، و نطاق کمر بند را گویند و صفت مذکوره یعنی خدمت کردن جزا کسی را ممکن نیست و شاعر جهت اثبات او دلیلی بر آن اقامت نمود که عبارت از کمر بستن است، چنانکه کار خدمتکاران است، و این معنی به فارسی گفته شده :

گر نبودی عزم جزوا خدمتش کس ندیدی بر میان او کمر

و ملحق به حسن تعلیل است صورتی که مذکور شود لفظی که مشعر بوده باشد بر شک متکلم در علیت علتی، چنانکه ابو تمام گفته است :

كَانَ السَّحَابُ الْغَرَّ غَيَّبَ تَحْتَهَا حَبِيبًا فَمَا تَرَقَّى لَهُنَّ مَذَامِعِي

غَرَّ جمع اغر و مراد از سحاب اغر، ابر بسیار بارنده است، و ضمیر تحتها راجع است به ربی در بیت سابق و آن جمع رَبَّوْه به معنی تل است، و ترقی مهموز اللام در اصل ترقاء بوده به معنی تسکن و جهت تخفیف همزه منقلب به الف شده و این را حسن تعلیل ننماید اند بلکه ملحق به آن نموده اند به اعتبار آنکه بنای حسن تعلیل بر جزم به علیت است و شک منافی اوست.

بیست و دویم : تفریع، و آن این است که چیزی را که چند متعلق باشد اثبات حکمی از برای یکی از آن متعلقات شود بعد از اثبات همین از برای متعلقی دیگر بر وجهی که مشعر بر تفریع آن بر این بوده باشد چنانکه گمیت در فضیلت اهل بیت - علیهم السلام - گفته :

أَحْلَامُكُمْ لِسَقَامِ الْجَهْلِ شَاقِيَةٌ كَمَا دِمَاؤُكُمْ تَشْفِي مِنَ الْكَلْبِ

کلب جنونی است که از گزیدن سگ دیوانه به هم می رسد، و مشهور است که دواى آن خون پادشاهان است. و مقصود کمیت توصیف اهل البيت - علیهم السلام - به پادشاهی و امارات مؤمنین است بعد از توصیف ایشان به کمال عقل و علم و هدایت خلاق، و لفظ کما مشعر است بر تفریع و تعقیب و فایده تقیید به قید اشعار بر تفریع احتراز است از مثل غلام زید راکب و ابوه راکب.

بیست و سیوم: تأکید شیء بما یشبه بنقیضه، و آن این است که کلامی مثبت یا منفی مشتمل بر استثنا بوده باشد و سلب حکمی که در مستثنی منه است از مستثنی یا ثبوت آن از برای این محال باشد، و چنین استثنایی مفید تأکید عمومی است که از مستثنی منه مستفاد می شود و گویا نقیض حکمی که از او مستفاد می شود موقوف بر امر محالی است، پس آن حکم در جمیع افراد مستثنی منه جاری خواهد بود چون کریمه «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ»^۱. یعنی نکاح مکنید زنان پدران خود را مگر چنان زن پدری که گذشته و مرده است. و غرض مبالغه از نکاح زنان پدران است. چه^۲، حلیت نکاح ایشان معلق شده به محالی که آن نکاح مردگان است از ایشان و چون معلق بر محال، محال است استحالة حلیت نکاح ایشان می رسد.

و از این باب است اشمال کلام بر استثنایی که مستثنی و مستثنی منه هر دو در واقع در حکم شریک باشند که هر دو مثبت یا هر دو منفی باشند بر خلاف قاعدة استثناء چه، به حسب قاعدة مستثنی از مثبت، منفی و از منفی، مثبت می شود. و غرض از چنین استثناء تأکید عموم حکم مستثنی منه است و گویا متکلم اولاً حکم عامی را بیان فرموده و خواست [فردی را استثنا نماید چون بعد از ذکر ادات استثنا نیافت^۳] فردی را ذکر نمود که همان حکم در وی جاری است.

و از این باب است تأکید مدح بِمَا يُشْبَهُ الذَّمَّ و تأکید ذم بما یشبه المدح. و تأکید مدح بما یشبه الذم بر دو قسم است:

اول، اولاً صفت ذم عامی از ممدوح نفی شود و بعد از آن صفت مدحی از آن صفت ذم استثنا شود. چنانکه نابغه گفته:

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سَيُوقَهُمْ بِهِنَّ قُلُوبٌ مِنْ قِرَاعِ الْكِتَابِ

که از ممدوحین، اولاً عیب را به طریق عموم نفی نمود و بعد از آن استثنا کرد شکسته بودن شمشیرهای ایشان را سبب کثرت محاربه، و آن صفت مدح است. و نکته در ارتکاب این خلاف ظاهر تأکید مدح است به دو اعتبار:

۲. دت: چه حلیت نکاح تا آخر جمله را ندارد.

۱. النساء / ۲۲.

۳. اصلی ندارد. دت و مر: دارند. ی: با انشایی متفاوت آن را ذکر کرده است.

یکی آنکه از باب دعوای خویبه‌های ایشان است با بینه و برهان. چه، نقیض مطلوب که عبارت است از عیب ممدوح معلق به محالی است که عیب بودن آن صفت مدح است که مستثنی شده و معلق بر محال، محال است. و این وجه مبنی است بر اعتبار اتصال فرضی و اعتباری در استثنا به سبب فرض دخول مستثنی در تحت مستثنی منه از قبیل فرض محالات.

و دیگری آنکه چون اصل در استثنا اتصال است پس هرگاه بعد از ادات استثنایی که بعد از صفت عام منفی است صفت مدح مذکور شود سامع چنین می‌فهمد که متکلم می‌خواست صفت ذمی را ذکر نماید از برای ممدوح، و به این علت ادات استثنا را ایراد نمود و هر چند تأمل نمود در آن صفت ذمی نیافت لاعلاج از اتصال عدول به انفصال و صفت مدحی بعد از آن ایراد نمود پس مدحی بعد از مدحی شده. چه، نفی صفت ذم عام از او مدحی است از برای او و اثبات این صفت مدح، مدحی دیگر. و این وجه مبنی است بر اعتبار انفصال حقیقی در استثنا. و از این قبیل است کریمه «وَمَا تَقْیَمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا»^۱ یعنی عیب نمی‌کنی بر ما چیزی را مگر چیزی را که اصل جمیع مناقب و مفاخر است که آن عبارت است از ایمان ما به آیات پروردگار خود.

و آیه وافی هدایه «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقُومُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا»^۲ چه، استفهام در این مقام از برای انکار به معنی نفی است.

دویم: آنکه صفت مدحی مخصوص از برای ممدوح اولاً مذکور و از آن صفت مدح دیگر مستثنی شود مانند کلام فصاحت و نظام بلاغت انتظام حضرت خیر الانام - علیه التحیه والسلام -: «أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ بَيِّنَاتِي مِنْ قَرِيْشٍ»، که لفظ بَيِّنَات به معنی غیر و ادات استثناست. و در این قسم، تأکید مدح به همان طریقه دویم است که در قسم اول مذکور شد. و طریقه اول آن قسم در اینجا ممکن نیست به اعتبار آنکه مستثنی منه صفت مخصوصه است و فرض دخول مستثنی در آن ممکن نیست چون:

هُوَ الْبَذْرُ إِلَّا أَنَّهُ الْبَحْرُ زَاخِرًا سَوَىٰ أَنَّهُ الضَّرْعَامُ لَكِنَّهُ الْوَبْلُ^۳

۲. المائدة / ۵۹.

۱. الاعراف / ۱۲۶.

۳. از بدیع الزمان همدانی.

و استدراکی که از لکن مفهوم می شود در این باب به منزله استثناست. چه، آن ادات و استثنای منقطع است و مبنای این قسم بر انقطاع استثناست، و هر ادات استثنایی در این قسم به معنی لکن است. و در این بیت سه استثنا شده که هریک از آنها مفید تأکید مدحند. و تأکید ذم بما یشبه المدح نیز بر دو قسم است:

یکی، آنکه صفت عام مدحی از ذاتی منفی و از آن صفت ذمی مستثنی و مثبت شود به سبب فرض دخول این صفت ذم در تحت آن صفت مدح. و این مبنی است بر اعتبار اتصال فرضی در استثنا، یا عدول از اتصال به انقطاع، و در این صورت مفید تأکید ذم است به یکی از دو جهت، چنانکه در قسم اول تأکید مدح بما یشبه الذم مذکور شد. چنانکه گویی: «فلان لاعیب فیه الاَّ اِنَّهُ یُسیء الی من احسن الیه.»

و دیگر آنکه صفت ذم مخصوصی مذکور و از آن مستثنی شود صفت ذمی دیگر چون «زید فاسق الاَّ انه جاهل»، و این صورت مفید تأکید است از يك جهت بر وجهی که دانسته شد در قسم ثانی تأکید مدح بما یشبه الذم.

بدان که اکثر علمای این فن هریک از تأکید المدح بما یشبه الذم و تأکید الذم بما یشبه المدح را نوعی علی حده از محسنات معنویه شمرده اند و اصلاً متعرض تأکید شیء بما یشبه بنقیضه نشده اند. و بعضی از محققین ایشان نیز آن را متعرض شده نوعی علی حده شمرده اند. و چون هر سه در معنا شریک و در ضمن این اسم مندرج بودند از جهت تقلیل اقسام و آسانی ضبط آنها، ما تأکید شیء بما یشبه بنقیضه، را نوعی از محسنات شمرديم و آن را منشعب به سه شعبه نمودیم، و لامشاحه فی الاصطلاح.

بیست و چهارم: استتباع، آن این است که صفت مدحی دیگر از برای آن ذات باشد چنانکه متنبی گفته:

تَهَبَّتْ مِنَ الْأَعْمَارِ مَا لَوْ حَوَّيْتَهُ لَهَيَّئْتَ الدُّنْيَا بِأَنَّكَ خَالِدٌ

چه، مدح را وصف نموده، به شجاعت بر وجهی که مستلزم وصف است به سببیت نظام و صلاح دنیا، چه تهنیت و مبارکباد گفتن دنیا را به خلود او صورتی ندارد مگر هرگاه که وجود او باعث نظام و اصلاح حال دنیا باشد.

و معنی شعر آنکه از عمر دشمنان آنقدر به غارت برده که اگر آنها را جهت خود ضبط نمایی دنیا را مبارکباد خواهند گفت به بقای تو در دنیا مادامت الدنیا.

بیست و پنجم: ادماج، و آن اعم است از استبتاع، و ذکر کلامی است جهت معنی بر وجهی که متضمن معنی دیگر باشد، خواه در مقام مدح باشد و خواه در غیر آن، چنانکه منتبّی در مقام شکایت از درازی شب گفته:

أَقْلُبُ فِيهِ أَجْفَانِي كَأَنِّي أَعَذُّبُهَا عَلَى الدَّهْرِ الذُّنُوبَا

چه، در ضمن شکایت از درازی شب که مقصود بالذات است شکایت از بد کرداری زمانه نیز نموده.

بیست و ششم: توجیه و آن را محتمل الضدین نیز نامیده‌اند، و آن این است که کلامی مذکور شود بر وجهی که احتمال دو معنی داشته باشد و آن دو احتمال مساوی باشند چنانکه با شخصی یک چشم گفته شود: «یالیت عینیه سواء»، که احتمال دارد که دعایی باشد برای او که چشم کورش روشن شود و ممکن است که نفرین بوده باشد و استدعای آنکه چشم روشنش نیز کور گردد. و بعضی از متشابهاات قرآن از باب توجیه است و پاره‌ای از باب توریه و ایهام. چه، متشابه آیه‌ای است که احتمال وجوه متعدده داشته باشد اگر آن وجوه در احتمال مساویند از باب توجیه است و الا از قبیل توریه و ایهام.

بیست و هفتم: تجاهل عارف جهت نکته (ای)، و نکته در آن چند چیز می‌تواند بود:

یکی، تویخ، چنانکه در شعر غزله خارجیّه:

أَيَا شَجَرَ الْخَائِبِ مَالِكٍ مُؤَرِّفًا كَأَنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيفٍ^۱

چه، او می‌دانست که درخت نمی‌گیرد بر ابن طریف لیکن از باب تجاهل لفظ کان - که در مقام شک استعمال می‌شود - استعمال نموده. و موروک اسم فاعل است از اوراق الشجر یعنی:

صار ذا ورق، و ورق برگ درختان را گویند.

دویم، مبالغه در مدح چیزی، چنانکه بحتری در وصف تبسم حبیبۀ خود و ظاهر شدن دندانهای او گفته:

أَلْمَعَ بَرْقِ سُرَى أَمَّ صَوَّءٍ مِصْبَاحٍ أَمْ إِنْتِسَامَتُهَا بِالْمَنْظَرِ الضَّاحِي

۱. در جامع الشواهد این بیت منسوب است به لیلی بنت طریف که ظاهراً همان شمس سلمی است و در آن برادرش ولید را مرثیه گفته است.

که او می دانست که آنچه ظاهر شده دندانهای حبیبه است به سبب تبسم، لیکن از این معنی تجاهاًل نموده و گفته آیا لمعان برق است که در شب تاریک جسته، یا روشنائی چراغی است یا تبسمی است که از حبیبه صادر شده برای مبالغه در صفای دندانهای او که گویا مانند برق یا چراغ است.

سیوم، مبالغه در ذم چیزی، چنانکه زهیر در مذمت آل حصن گفته:

وَمَا أَذْرِي وَ سَوْفَ إِخَالٍ أَذْرِي أَقْوَمُ آلَ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءً

چه، او می دانست که آل حصن مردانند نه زنان لیکن تجاهاًل نموده و گفته که نمی دانم و زود باشد که بدانم که آل حصن مردانند یا زنان برای مبالغه در مذمت ایشان که در عدم کمال به رجولیت به مرتبه (ای) رسیده اند که محل اشتباه به زنان شده اند.

و اخال به کسر همزه صیغه متکلم است از خالَ يَخَالُ به معنی أَظُنُّ و قیاس فتح همزه بود لیکن در خصوص این صیغه کسر همزه را افصح شمرده اند، و این شعر دلالت دارد بر اینکه قوم در لغت مخصوص به رجال بوده باشد و بر نساء اطلاق نشود به دلیل مقابله آن با نساء چنانکه مشهور است و بعضی آن را عام دانسته اند.

چهارم، اظهار حیرت و وحشت به سبب کمال محبت، چنانکه گفته اند:

تَاللَّهِ يَا ظَنِّيَاتِ الْقَاعِ قُلْنَ لَنَا لَيْلَى مِنْكُمْ أَمْ لَيْلَى مِنَ الْبَشَرِ^۱

و قاع بیابان هموار را گویند. و این شعر را سیبویه^۲ در کتاب خود نسبت به حسین بن عبدالله داده و بعضی آن را نسبت به مجنون عامری داده اند. و از این باب است خطاب منازل و اطلال و استفهام از آنها چنانکه گفته اند:

أَمَنْزِلَتِي مَيِّ سَلَامٌ عَلَيْكُمَا هَلِ الْأَزْمُنُ اللَّاتِي مَضَيْنَ رَوَاجِعُ
وَهَلِ يَرْجِعُ التَّسْلِيمُ أَوْ يَكْثِفُ الْعَمَى ثَلَاثُ الْأَنَافِي وَالْذَيَاؤُ الْبَلَاغُ

مَیّ به فتح میم و تشدید یاء، نام حبیبه شاعر است و اصلش مِیّه یا تا بوده، و اثنافی جمع اثنیه است و آن دیگپایه را گویند، و بلاغ جمع بلقعه است و آن زمینی را گویند که خالی از آبادانی بوده باشد.

۱. ظاهراً شعر از عبدالله بن عمرو عربی است اما برخی گفته اند که از حسین بن عبدالله است.

۲. نظر سیبویه در نسخه دت ذکر نشده است.

پنجم، تحقیر، چنانکه حق - سبحانه و تعالی - حکایت از قول کفار فرموده که جهت تحقیر حضرت رسالت - صلی الله علیه و آله - می گفتند: «هَلْ نَذَلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبَيِّنُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ»^۱. چه، با آنکه نام و نسبت آن عالی جناب پیش ایشان اظهر من الشمس بود تعبیر از او به لفظ رجل نمودند - خَذَلَهُمُ اللهُ تَعَالَى - جهت تجاهل که گویا دعوی می کنند که او را نمی شناسیم تعبیر این صفت که مردی است چنین، برای قصد تحقیر آن حضرت صلی الله علیه و آله.

ششم، به انصاف آوردن مخاطب چون کریمه «إِنَّا أَوْ إِثَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»^۲. [چه، پیغمبر و مؤمنان] می دانستند که خود بر هدایتند و مخاطبین یعنی کفار بر ضلالت، لیکن تجاهل از این معنی نموده جهت رضا جویی و سهولت صدور اقرار به حق از ایشان. چه، اگر ابتداء در معارضه نسبت هدایت به خود و ضلالت به کفار می دادند باعث زیادتی عناد و خصومت ایشان می شد چنانکه قاعده متعصبین است و چون پیش از معارضه فرمود که ما و شما البته یکی باید بر حق و دیگری بر ضلالت باشیم به اعتبار تناقض اعتقاد ما و شما، و بعد از آن به دلایل و معجزات، ابطال عقیده ایشان نماید باعث آن می شود که ایشان نیز از راه انصاف پیش آیند و قبول حق نمایند. و به عبارات دیگر نیز تجاهل واقع می شود چنانکه از تتبع موارد آن مستفاد می شود، و هرگاه در کلام مجید واقع شود چون اطلاق لفظ تجاهل عارف، بی ادبی است آن را سوق معلوم مساق غیر معلوم نامیده اند.

بیست و هشتم: حمل لفظی که در کلام دیگری واقع است برخلاف مراد او هرگاه آن لفظ احتمال آن معنی مراد داشته باشد و این را قول بموجب نیز می نامند چنانکه در حکایت قبعثی و حجاج مشهور است که روزی قبعثی با جمعی از ظرفا در فصل غوره انگور در باغ انگورستانی بود و در اثنای محاورات ایشان سخن از حجاج گذشت. قبعثی گفت: اللهم سَوِّدْ وَجْهَهُ وَاضْرِبْ عُنُقَهُ وَاسْقِنِي دَمَهُ. و این خبر به حجاج رسید، او را طلب نمود و گفت: شنیده ام که درباره من چنین گفته ای؟ گفت: درباره غوره بود که

۲. سبأ / ۲۴.

۱. سبأ / ۷.

۳. اصل: ندارد.

از خدا خواستم که انگور سیاه رسیده و چیده و شراب شود و من بخورم. حجاج گفت، در مقام تهدید^۱ او، لَا خَمْلَتَكَ عَلَى الْأَذْهَمِ، یعنی تو را به زنجیر می‌کشم. و چون ادهم در لغت اسب سیاه را هم می‌گویند قبعثری کلام او را بر این معنی حمل نموده در جواب گفت: مِثْلُ الْأَمِيرِ يُحْمَلُ عَلَى الْأَذْهَمِ وَالْأَشْهَبِ، باز حجاج گفت: أَرَدْتُ الْحَدِيدَ، یعنی مراد من از ادهم آهن و زنجیر است. و چون حدید در لغت به معنی اسب تندرو هم آمده قبعثری کلام او را بر این معنی حمل نمود گفت: لِأَنَّ يَكُونَ حَدِيداً خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ بَلِيداً، یعنی اسبی که مرا بر آن سوار می‌کنی اگر تندرو باشد بهتر از آن است که کندرو و کاهل باشد. حجاج از این شوخیهای او از سر تقصیر او درگذشت و او را مخلص گردانیده نوازش نمود و گفت:

قُلْتُ ثَقُلْتُ إِذْ أَتَيْتُ مِرَاراً قَالَ ثَقُلْتَ كَاهِلِي بِالْأَيَادِي
قُلْتُ طَوَّلْتُ قَالَ بَلْ لَا تَطْوُوا... مَتَّ وَأَبْرَمْتُ قَالَ حَبْلٌ وَذَادِي^۲

چه مراد قایل از لفظ ثَقُلْتُ این بود که گران نمودم کار را بر تو به سبب بسیار آمدن به نزد تو و مخاطب آن را حمل نمود بر گران گردانیدن دوش به سبب بسیاری نعمتها، و مراد قائل از أَبْرَمْتُ این بود که تو را ملول گردانیدم به سبب بسیار آمدن به خدمت، و مخاطب آن را حمل نمود بر محکم گردانیدن رشته محبت. و از این قبیل است بیت سیوم در این ابیات:

وَإِخْوَانٍ حَسِبْتُهُمْ دُرُوعاً فَكَأَنُّوْهَا وَلَكِنْ لِّلْأَعَاذِي
وَخِلْتُهُمْ سِهَاماً ضَائِبَاتٍ فَكَأَنُّوْهَا وَلَكِنْ فِي فُؤَادِي
وَقَالُوا قَدْ صَفَتْ مِنَّا قُلُوبٌ فَقَدْ صَدَّقُوا وَلَكِنْ عَنِ وَذَادِي^۳

چه مقصود ایشان از لفظ صَفَتْ مِنَّا قُلُوبٌ آن بود که دلهای ما خالی از کینه و حسد است و شاعر آن را حمل نموده بر خلو از دوستی خود، و دو بیت اول از این ابیات نیز نزدیک به این است لیکن لفظی که محمول بر معنی غیر مراد است در کلام دیگری

۱. مر: تهدید و وعید.

۲. بیت دوم به صورت زیر ذکر شده بود که تصحیح شد.

قُلْتُ طَوَّلْتُ قَالَ لَابِلٌ تَطْوُلْتُ قُلْتُ اِبْرَمْتُ قَالَ حَبْلٌ وَذَادِي

۳. ابیات در برخی کتب نسبت به امیرالمؤمنین داده شده و برخی گفته‌اند که از ابن رومی است.

نیست بلکه در کلام شاعر است. و به گمان او معنی داشت و حمل نمود بر خلاف معنی که گمان داشت و واو در وَ اخوان به معنی رُبَّ است.

بیست و نهم: اِطْرَاد، و آن این است که نام شخصی و نام پدران او به ترتیب ولادت مذکور شود، خواه در مقام مدح باشد یا در غیر آن مقام، چنانکه حضرت رسالت پناهی (ص) در مدح حضرت یوسف - علیه السلام - فرموده است: الْكَرِيمُ بْنُ الْكَرِيمِ بْنِ الْكَرِيمِ بْنِ الْكَرِيمِ بْنِ يَعْقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ. و گفته اند:

إِنْ يَقْتُلُوكَ فَقَدْ ثُلْتُ عُرُوشَهُمْ بِمُعْتَبَةِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ شِهَابٍ^۱

باب دوم

در بیان محسنات لفظیه

و آنچه به حیطة ضبط درآمده هفت است :

اول جناس و آن را تجنیس نیز می نامند، و آن عبارت است از مشابهت دو کلمه با یکدیگر در تلفظ. و آن بر دو نوع است. تام و غیر تام.

جناس تام موافقت دو لفظ است در انواع حروف و اعداد و هیأت و ترتیب آنها. و اگر هر دو لفظ از یک نوع از انواع کلمه باشند یعنی هر دو اسم یا هر دو فعل یا هر دو حرف باشند، آن را جناس مماثل می نامند، خواه موافق باشند در افراد و جمعیت چون کریمه «
يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ»^۱، و مراد از ساعت اول روز قیامت و از ساعت دوم ساعتی از ساعات روز است. و شاعر گفته است:

حَدَقُ الْأَجَالِ أَجَالٌ وَالْهَوَى لِلْمَرْءِ قَتَالٌ^۲

که آجال اول جمع اجل به کسر همزه و آن رمة گاو کوهی است و دوم جمع اجل و آن نهایت عمر است.

یعنی : سیاهی دیده های زنانی که مانند گاو کوهی اند موجب انقضای^۳ عمر بیننده اوست و محبت و عشق کشنده مردان است.

و خواه مخالف باشند در افراد و جمعیت چنانکه حریری گفته :

وَ ذَا ذِمَامٍ وَقَتٌ بِالْعَهْدِ ذِمَّتُهُ وَلَا ذِمَامَ لَهُ فِي مَذْهَبِ الْعَرَبِ

که ذمام اول مفرد و به معنی عهد و ذمام دوم جمع ذمه به فتح ذال و آن چاه کم آب

۲. از ابوسعید محذوفی.

۱. الروم / ۵۵.

۳. مر : مدت عمر.

است.

و اگر مختلف باشند در اسمیت و فعلیت و حرفیت آن را جناس مستوفی می‌گویند، چنانکه ابوتَمَام گفته :

مَا مَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ يَخْيِي لَدَى يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

و در جناس تام اگر احد لفظین مرکب باشد و دیگری مفرد آن را جناس ترکیب می‌گویند. و از جناس ترکیب اگر لفظین در صورت خطی متشابه بوده باشند آن را متشابه می‌گویند، چنانکه گفته‌اند :

إِذَا مَلَكَ لَمْ يَكُنْ ذَاهِبَةً فَدَعُهُ فَدَوَّلَتْهُ ذَاهِبَةً^۱

که ذاهبه اول مرکب است از ذای به معنی صاحب و هبه که به معنی عطیه است و ذاهبه دوم مفرد و اسم فاعل است از ذهب، لیکن در صورت خطی موافقت، و اگر در صورت خطی موافق نبوده باشند آن را جناس مقرون می‌گویند چنانکه گفته‌اند :

كُلُّكُمْ قَدْ أَخَذَ الْجَامَ وَلَا جَامَ لَنَا مَا الَّذِي ضَرَّ مُدِيرَ الْجَامِ لَوْ جَامَلْنَا

که لاجام لنا مرکب است از دو کلمه عرفاً، و جاملنا عرفاً یک کلمه است یعنی : عاملنا بالجميل و این دو در صورت خطی موافق نیستند، چه « لنا » در اول منفصل نوشته می‌شوند و در ثانی متصل.

و اگر احدهما مرکب باشند از کلمه‌ای و از بعضی از کلمه دیگر، آن را تجنیس مَرْفُوع می‌گویند به اعتبار آنکه رفو شده جزو کلمه با آن کلمه، چنانکه حریری گفته :

وَلَا تَلُهُ عَنْ تَذْكَارِ ذَنْبِكَ وَابْنِكِهِ بِدَمْعٍ يُضَاهِي الْوَبْلَ خَالَ مَضَابِهِ
وَمَثَلٌ لِعَيْنَيْكَ الْجِمَامَ وَقَعَهُ وَرَوْعَةً مَلْفَأَهُ وَمَطْعَمَ ضَابِهِ

که ثانی مرکب است از صابه و میم مطعم و صاحب عصاره درخت تلخ است، و مصاب اول به فتح میم است از صاب المطر، یعنی نازل شد باران، و در صورت خطی موافق نیستند.

و جناس غیر تام آن است که آن دو لفظ در جمیع انواع حروف موافق نباشند بلکه توافق در اکثر حروف باشد چون یفرح و یمرح که نوع حرف دویم در اول فاء و در ثانی

۱. از ابوالفتح علی بن محمد بستی .

میم است، یا آنکه در اعداد حروف موافق نباشد چون لفظ ساق و مساق، یا آنکه در هیأت حروف موافق نباشند چون بُرد و بُرد، به فتح با در یکی و ضم آن در دیگری، یا آنکه در ترتیب حروف موافقت نباشد چون لفظ فتح و حتف، پس اگر در هیأت حروف مختلف باشند آن را تجنیس محرف می‌گویند، چون جَبَّةُ الْبُرْدِ جُنَّةُ الْبُرْدِ، و الْجَاهِلُ إِمَّا مُفْرِطٌ أَوْ مُفْرِطٌ، که در مثال اول بُرد و برد و در مثال ثانی مُفْرِطٌ و مُفْرِطٌ همین در هیأت مختلفند، و حرف مشدد را در این باب در حکم حرف مفرد دانسته‌اند.

و اگر در اعداد حروف مختلف باشند آن را جناس ناقص می‌گویند. و این اختلاف یا به سبب نقصان حرفی است در اول یک کلمه چون کریمه «وَالْتَفَّتِ الشَّاقُّ بِالشَّاقِّ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ»^۱، یا در وسط آن چون جدی جهدی یعنی خطی سعیی، یا در آخر چنانکه ابوتمام گفته:

يَمْدُونُ مِنْ أَيْدٍ عَوَاصٍ عَوَاصِمٍ تَصُولُ بِأَشْيَافٍ قَوَاضٍ قَوَاضِبٍ

که در عواص یک حرف در آخر کمتر از عواصم است و همچنین در قواض و قواضب. و مِنْ ایدی در محل نصب است بر مفعولیت یمدون، فی الحقیقه صفت موصوف محذوف است یعنی: یمدون سواعد من ایدی. و ممکن است که ایدی مفعول و مِنْ زایده بوده باشد بنابر مذهب اخفش که ازدیاد آن را در کلام مثبت تجویز نموده. و جایز است که مِنْ از برای تبعیض و مراد از بعضی از ایدی، سواعد بوده باشد. و عواص جمع عاصیه است از عصاه به معنی ضربه بالسيف. و عواصم جمع عاصم است از عَصِمَهُ به معنی حفظه و حماه. و قواض جمع قاضیه است از قضی علیه به معنی حکم علیه، قواضب جمع قاضیه است از قَضَبَهُ به معنی قَطَعَهُ یعنی: يَمْدُونُ لِلضَّرْبِ يَوْمَ الْحَرْبِ اَيْدِيًا ضَارِبَاتٍ لِلْأَعْدَاءِ حَامِيَاتٍ لِلْأَوْلِيَاءِ ضَائِلَاتٍ عَلَى الْأَقْرَانِ بِشَيْوٍ حَاكِمَةٍ بِالْقَتْلِ قَاطِعَةٍ.

و بعضی این قسم را که زیاده و نقصان حرفی در آخر کلمه باشد جناس مطرّف نامیده‌اند. و اگر نقصان به زیاده از یک حرف باشد آن را جناس مذیل نیز نامیده‌اند، چنانکه خنسا گفته: إِنَّ الْبُكَاءَ هُوَ الشِّفَاءُ مِنَ الْجَوَى بَيْنَ الْجَوَانِحِ^۲.

و اگر اختلاف در انواع حروف آن دو کلمه باشد شرط است در تسمیه آن به جناس اینکه اختلاف در زیاده از یک حرف نبوده باشد، پس مثل ضرب و نکل و نصر و فرق و سلب از قبیل جناس نیست.

و در صورت اختلاف در یک حرف اگر آن دو حرف متقارب در مخرج باشند آن را جناس مضارع می‌گویند. و آن دو حرف یا در اول کلمه‌اند یا در وسط یا در آخر چون بَیْنِی وَ بَیْنَکُمَا لَیْلٌ دَامِسٌ وَ طَرِیقٌ طَامِسٌ، و کریمه «وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ»^۱ و خبر خیر اثر «الخیل معقود بنواصیها الخیر»، که دال و طا قریب المخرجند، و بر این قیاس، ها و همزه و لام و را.

و اگر آن دو حرف قریب المخرج نبوده باشند آن را جناس لاحق می‌گویند، در اول چون کریمه «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ»^۲، و در وسط چون «إِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ»^۳، و در آخر چون «إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ»^۴.

و اگر اختلاف در ترتیب حروف بوده باشد آن را جناس قلب می‌نامند چون «حِسَامُهُ فَتَحَ لِأَوْلِيَائِهِ وَ حَتَفَ لِأَعْدَائِهِ»، و «اللَّهُمَّ اسْتَرْ عَوْرَاتِنَا وَ آمِنْ رَوْعَاتِنَا». و اول را قلب کل و ثانی را قلب بعض گفته‌اند.

و هرگاه احد متجانسین به جناس قلب در اول بیت و ثانی در آخر بیت بوده باشد آن را تجنیس مقلوب مجنح می‌گویند، چنانکه گفته‌اند: «لَا حَ أَنْوَارُ الْهُدَىٰ مِنْ كَفِّهِ فِي كُلِّ حَالٍ».

و هرگاه احد متجانسین مطلقاً - هر نوعی از انواع او که باشد - در یلی دیگر واقع شود آن جناس را مزدوج و مردّد و مکرر می‌گویند چون کریمه «جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَقِينٍ»^۵، و «مَنْ طَلَبَ شَيْئًا وَجَدَهُ وَجَدَهُ»، و چون عواصم و عواصم، و قواض و قواضب در بیت مذکور.

و گاه تجنیس را اطلاق می‌نمایند بر توافق لفظین در کتابت نه در تلفظ و آن را تجنیس خطی می‌نامند چون: یسقین و یسفین در کریمه «وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ

۱. الانعام / ۲۶.

۲. الهُزْمَةُ / ۱.

۳. العاديات / ۷ و ۸.

۴. النساء / ۸۳.

۵. النمل / ۲۲.

فَهُوَ يَشْفِينُ^۱، و حدیث حضرت خیر الانام - عَلَيْهِ أَفْضَلُ التَّحِيَّةِ وَالسَّلَام: «عَلَيْكُمْ بِالْأَبْكَارِ فَإِنَّهُمْ أَشَدُّ حُبًّا وَأَقْلُّ حَبًّا»، و خَبِّ خدعه و مکر است چنانکه گفته‌اند: «عَرَّكَ عِرْكَ قَضَارَ قَضَارَ ذَلِكَ ذَلِكَ فَاخْشَ فَاحْشَ فَعَلَّكَ تَهْدًا بِهَذَا».

و ملحق به جناس نموده‌اند اشتقاق و شبه اشتقاق و تجنیس اشاره را.

و مراد از اشتقاق موافقت دو کلمه است در حروف اصول با اتفاق در اصل معنی با رعایت ترتیب حروف، چون ضرب و ضارب، و آن عبارت است از اشتقاق اصغر یا بدون ترتیب حروف چون «کنی و ناک»، و آن عبارت است از اشتقاق صغیر در اصطلاح اصولیین، یا با مناسبت در حروف اصول نه موافقت مانند تَلُم و تَلَب و آن عبارت است از اشتقاق اکبر چون کریمه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ»^۲.

و مراد از شبه اشتقاق آن است که دو کلمه در جمیع حروف یا در اکثر حروف موافق باشند، لیکن در اصل معنی موافق و مناسب نبوده باشند چون کریمه «قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ»^۳، که قال مشتق است از قول، و قالین از قلی به کسر قاف و فتح لام به معنی بغض و کینه.

و تجنیس اشاره آن است که جناس صریحاً در لفظ نبوده باشد بلکه اشاره در کلام به او شده باشد، چنانکه گفته‌اند: «خُلِقْتُ لَحِيَةِ مُوسَى بِاسْمِهِ وَبُهِرُونَ إِذَا مَا قُلُبَا»، و الف در قلبا به علت اشباع فتحه است و فاعل قلب ضمیری است راجع به هارون، و به این لفظ اشاره شده به نوره که مجانس هارون است از باب جناس قلب کل.

دویم از محسنات لفظی ردّ العجز علی الصدر است. و آن در کلام نثر عبارت است از وقوع دو لفظ مکرر یا متجانس یا شبیه به متجانس از راه اشتقاق یا از راه شبه اشتقاق در کلام، یکی در اول فقره و دیگری در آخر آن، پس چهار قسم می‌باشند:

یکی، آنکه لفظین مکرر باشند لفظاً و معنأً چون کریمه «و تَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ»^۴.

دوم، آنکه لفظین متجانس باشند چون «سائل اللّیثم یرجع و دمعہ سایل»، که سائل

۱. الشعراء / ۷۹ و ۸۰.

۲. الروم / ۴۳.

۳. الشعراء / ۱۶۸.

۴. الاحزاب / ۳۷.

اول از سؤال است و سایل ناشی از سیلان.

سیوم، آنکه لفظین مشتق باشند چون کریمه «إِسْتَعْفُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً»^۱.
چهارم، آنکه لفظین شبیه به مشتق باشند چون کریمه «قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ»^۲.
و در کلام نظم عبارت است از اینکه احد لفظین مکررین یا متجانسین یا مشتقین یا شبیه به مشتقین در اول مصراع اول یا در وسط آن یا در آخر آن یا در اول مصراع ثانی باشد و لفظی دیگر در آخر مصراع ثانی. و از ضرب چهار احتمال اول در چهار احتمال ثانی شانزده احتمال حاصل می شود.

اول: آنکه احد لفظین مکررین در صدر مصراع اول بوده باشد چون قول شاعر:

سَرِيعٌ إِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَلْطِمُ وَجْهَهُ وَلَيْسَ إِلَى التَّدْيِ بِسَرِيعٍ

دویم: آنکه احد لفظین مکررین در وسط مصراع اول باشد چون قول ضمه بن

عبدالله قشیری:

أَقُولُ لِصَاحِبِي وَالْعَيْشُ يَهْوِي بِنَا بَيْنَ الْمُنِيفَةِ وَالضَّمَارِ
تَمَتَّعَ مِنْ شَمِيمٍ عَرَارٍ نَجْدٍ فَمَا بَعْدَ الْعَشِيَةِ مِنْ عَرَارٍ

او در والعیش یهوی از برای حال است و می گویند: هَوَى فِي سَيْرِهِ هَوِيًّا، یعنی بشتافت. و اصل هوی به معنی سقوط و انحدر از مکان بلندی است. و با، در بنا از برای تعدیه است، و منیفه و ضمار نام دو موضعند، و جمله تمتع در محل نصب است بر مفعولیت اقول، و عرار گلی است زرد و نرم و خوشبوی که در صحرها رویده می شود. و ما بعد العشیة کنایه است از خروج از زمین نجد. چه، قافله بعد از خفتن از آن زمین می گذشتند.

سیوم: آنکه احد مکررین در آخر مصراع اول بوده باشد، چنانکه ابوتمام گفته:

وَمَنْ كَانَ بِالْبَيْضِ الْكُوعِ مَغْرَمًا فَمَا زِلْتُ بِالْبَيْضِ الْقَوَاضِ مَغْرَمًا

بیض اول جمع بیضاست به معنی زنان خوش صورت، و کواعب جمع کاعب است و آن دختری است که تازه پستانش برآمده باشد، و مغرم به فتح را به معنی مولع و حریص است و بیض ثانی جمع ایض به معنی شمشیر است، و قواضب به معنی قواطع است. و

این بیت مشتمل بر جناس نیز هست به اعتبار وقوع لفظ بیض در دو مقام، و محل استشهاد، لفظ مغرم است در دو موضع.

چهارم: آنکه احد مکررین در صدر مصراع ثانی بوده باشد چون:

إِلْمًا عَلَى الدَّارِ الَّتِي لَوْ وَجَدْتُهَا بِهَا أَهْلُهَا مَا كَانَ وَحْشًا مَقِيلُهَا
وَأِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا مُعَرَّجٌ سَاعَةً قَلِيلًا فَإِنِّي نَافِعٌ لِي قَلِيلُهَا^۱

إلمام به معنی نزول و فرود آمدن مسافر است، و الما خطاب است به صاحبین چنانکه متعارف است میان عربان که خطاب به صاحبین می‌کنند هر چند که رفیقی اصلاً نداشته باشند، چنانکه مذکور شد در یا صاحبی تَقْصِيًا نظریکما و تعریج به معنی اقامت است، خواه اندک بوده باشد مدت آن یا بسیار، و اسم کان در لم یکن ضمیری است راجع به المام، و معرج منصوب است بر خبریت او، و قلیلاً صفت معرج است برای تأکید هر چند که تعریج اعم از قلیل و کثیر است به سبب آنکه قلت از اضافه تعریج به ساعت مستفاد می‌شود و جایز است که صفت مقیده باشد و کلام به این تقدیر باشد که «معرجاً قلیلاً فی ساعة»، و ضمیر قلیلاً راجع است به ساعة، و مراد از نفع قلیل اقامت تسکین سوزش دل است به سبب صحبت دوستان آن منزل.

پنجم: آنکه احد متجانسین در صدر مصراع اول بوده باشد چون شعر قاضی ارجانی:

دَعَانِي مِنْ مَلَامِكُمْ سِفَاهًا فِدَاعِي الشُّوقِ قَبْلَكُمْ دَعَانِي

که لفظ دعانی اول به صیغه تثنیه امر حاضر است از تدع یعنی: اُنْزِکَانِي، و دعانی ثانی فعل ماضی است از: دعا يدعو و خطاب به صاحبین است، و ملام به معنی ملامت کردن است، و سفاهاً، مفعول له است از برای ملام از قبیل «قعدت عن الحرب جبناً»، و سفاهت عبارت است از بی عقلی.

ششم: آنکه احد متجانسین در وسط مصراع اول بوده باشد چون قول ثعالبی:

وَإِذَا الْبَلَابِلُ أَفْصَحَتْ بِلُغَاتِهَا فَأَنْفِ الْبَلَابِلِ بِأَحْسَاءِ بَلَابِلِ

و محل استشهاد، بلابل اول است که در وسط مصراع اول است به اعتبار آنکه در صدر مصراع لفظ و اذا واقع شده و آن جمع بلبل است و بلابل ثانی جمع بلبال است به

فتح با، به معنی حزن و اندوه، و احتسا به معنی آشامیدن است، و بلابل ثالث جمع بُلْبُلَه است به ضم هر دو با و آن ابریق شراب است.

هفتم: آنکه احد متجانسین در آخر مصراع اول باشد چون قول حریری در مقام تفضیل اهل بصره:

فَمَشْعُوفٌ بِآيَاتِ الْمَثَانِي وَ مَقْتُونٌ بِرِثَاتِ الْمَثَانِي

که مثنائی اول به معنی قرآن است. و صاحب صحاح گفته که مثنائی از قرآن سوره‌هایی است که کمتر از صد آیه بوده باشند و سوره فاتحه را نیز مثنائی می‌گویند به اعتبار آنکه در هر نمازی دو نوبت خوانده می‌شود و تمام قرآن را نیز مثنائی می‌نامند به اعتبار اقتران آیات رحمت به آیات عذاب. و مثنائی ثانی به معنی مزامیر که طاقات تار آن با یکدیگر منظم شده‌اند، و رِثَات تارهای اوست.

هشتم: آنکه احد متجانسین در صدر مصراع ثانی بوده باشد چون قول قاضی ارجانی:

أَمَلْتُهُمْ ثُمَّ تَأَمَّلْتُهُمْ فَلَاخٌ لِي أَنْ لَيْسَ فِيهِمْ فَلَاخٌ

که فلاح اول مرکب است از فای تفریع و لاح به معنی ظهر که فعل ماضی است، و فلاح دوم به معنی نجات و رستگاری است.

نهم: آنکه احد مشتقین در صدر مصراع اول باشد چنانکه بحرّی گفته است:

صَرَائِبُ أَبَدَعَتْهَا فِي السَّمَاحِ فَلَسْنَا تَرَى لَكَ فِيهَا ضَرْباً

ضرایب جمع ضربه است و آن خصلتی است که خلقی بوده باشد و مشتق از ضرب است، و ضریب به معنی مثل و مانند است، پس به یک اصل راجعند.

دهم: آنکه احد مشتقین در وسط مصراع اول باشد چون قول امرء القیس:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَحْزَنْ عَلَيْهِ لِسَانُهُ فَلَيْسَ عَلَى شَيْءٍ سِوَاهُ بِخَزَانٍ

یازدهم: آنکه احد مشتقین در آخر مصراع اول بوده باشد چون:

فَدَعَ الْوَعِيدَ فَمَا وَعِيدُكَ ضَائِرِي أَطْنِينُ أَجْنِحَةِ الدُّبَابِ يَضِيرُ

طنین به فتح طاء بی نقطه آواز پر مگس است هنگام پرواز.

دوازدهم: آنکه احد مشتقین در صدر مصراع ثانی باشد، چنانکه ابوتّمّام در مرثیه

محمد بن نهشل گفته:

ثَوًى فِى الثَّرَى مَنْ كَانَ يَخِىُّ بِهِ الْوَرَى وَ يَغْمُرُ صَرْفَ الدَّهْرِ نَائِلُهُ الْعَمْرُ
وَقَدْ كَانَتْ الْبَيْضُ الْقَوَاضِبُ فِى الْوَعَى بَوَاتِرَ فَهَى الْآنَ مِنْ بَعْدِهِ بُتْرُ

ثوى یعنی اقام، و ثرى خاک است، و یغمر یعنی یستر، و صرف دهر عبارت است از حوادث زمانه، و نائل، عطا و غمر صفت مشبیه است به معنی کثیر، و بیض قواضب به معنی شمشیرهای برنده است، و وعی به فتح واو و غین با نقطه و الف مقصوره نام حرب است، و بواتر به معنی قواطع است، و بُتر به معنی اَبْتُر است یعنی شمشیرهای برنده پیش از کشته شدن او برنده بودند به سبب کارفرمایی او و بعد از آن کند شدند به سب آنکه کار فرمایی ندارند.

سیزدهم: آنکه احد شبیهین به مشتق در صدر مصراع اول باشد، چنانکه حریری گفته:
وَلَا حَ يَلْحَى عَلَى جَرَى الْعِنَانِ إِلَى مَلْهَى فَسُحْقًا لَهُ مِنْ لَائِحِ لَاحِ
که لاح اول به معنی ظَهَر است از لاح يلوح، و لاح آخر فعل ماضی است از «لحاه» به معنی لامه و از اصل واحد نیستند، و يَلْحَى به فتح «حا» به معنی يلوم است و جَرَّ به معنی برگردانیدن و مضاف است به ياء متکلم، و مَلْهَى، اسم مکان از لَهو است، و سُحْقًا مفعول مطلق فعل محذوف است، و ضمیر در له از برای شأن، و لایح لاح بیان و مفسر اوست، و مِنْ زایده است از قبیل یا لها من قصة.

چهاردهم: آنکه احد شبیهین به مشتق در وسط مصراع اول بوده باشد، چون قول ابی العلا در مقام معذرت^۱ از مفارقت و مهاجرت دوستان:

لَوْ اخْتَصَرْتُمْ مِنَ الْاِحْسَانِ زُرْتُكُمْ وَالْعَذْبُ يَهْجُرُ لِلْاِفْرَاطِ فِى الْخَصْرِ
که اخْتَصَرْتُمْ مشتق است از اختصار به معنی کم کردن و در وسط مصراع واقع است به اعتبار تقدم لَو و خَصُر مصدر است از خصر به معنی برودت.
یعنی علت مهاجرت من از شما بسیاری احسان شماست. چه، آب شیرین هرگاه بسیار سرد شود مهجور می شود.

پانزدهم: آنکه احد شبیهین در آخر مصراع اول بوده باشد، چون قول حریری:

وَمُضْطَلِعٍ بِتَلْخِصِ الْمَعَانِي وَ مُطَّلِعٍ إِلَى تَخْلِصِ غَانِي

که اول یعنی عانی در لفظ معانی مشتق است از عنی یعنی، به معنی قصد، و ثانی مشتق است از عنا یعنی، به معنی خَصَّعَ وَذَلَّ، و مراد از عانی، اسیر است و مُضْطَلَّع به معنی قوی است.

شانزدهم: آنکه احد شبیهین در صدر مصراع ثانی باشد چون:

لَعَمْرِي لَقَدْ كَانَ الثَّرِيًّا مَكَانَهُ تَرَاءَ فَأَضْحَى الْآنَ مَثْوَاهُ فِي الثَّرَى

که تراء ناقص واوی و مشتق است از ثروة به معنی غنا و توانگری و آن مفعول له است، و ثری ثانی به معنی خاک است.

یعنی: قسم به عمر خود که ثریا جای او بود به سبب علو قدر او و توانگری او و این زمان آرامگاه او خاک شده.

و صاحب مفتاح زیاده نموده بر این اقسام وقوع احد لفظین را در وسط مصراع ثانی و بنابراین چهار قسم دیگر به هم می‌رسد. احد مکررین چون «فی علمه و حلمه زهده و عهده مشتهر مشتهر». و احد متجانسین چون «فانف البلابل باحتساء بلابل»، و مثال دو قسم دیگر به نظر نرسیده شاید به تتبع پیدا شود. و اکثر ارباب این فن این را اعتبار ننموده‌اند به اعتبار آنکه رد العجز علی الصدر در آن منتفی است. چه، وسط مصراع ثانی صدارتی ندارد نسبت به آخر مصراع ثانی به خلاف صدر مصراع ثانی و ما تَقَدَّمَ او که فی الجملة صدارت در آنها متصور است.

سیوم از محسنات لفظی سجع است، و مشهور آن است که مخصوص به کلام نثر است و در نظم نمی‌باشد و به جای آن قافیه در نظم گفته می‌شود و آن بر سه قسم است: اول: سجع متوازی، و آن برابر بودن فاصله کلامی است با فاصله کلامی دیگر که در پهلوی آن واقع است در وزن و عدد حروف و رَوی، هر سه، مانند مرفوعة و موضوعة در کریمه «فِيهَا سُورٌ مَوْضُوعَةٌ وَ أَكْوَافٌ مَوْضُوعَةٌ»^۱، و فاصله عبارت است از کلمه اخیره فقره و رَوی عبارت است از حرف آخر کلمه با حرکت ماقبل.

و کلام مشتمل بر سجع متوازی اگر تمام کلمات هر فقره یا اکثر آنها قرینه داشته باشد در فقره دیگر، یعنی کلمات این فقره با کلمات آن فقره برابر باشند در وزن و عدد حروف

و رَوی آن کلام را مرصع و برابری فقرات آن دو فقره را با یکدیگر ترصیع می‌نامند، چون: فَهَوَ یَطْبِیْعُ الْأَسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهِ وَ یَقْرِعُ الْأَسْمَاعَ بِرَوَاجِرِ وَعْظِهِ
دوم: سجع مطرّف، و آن توافق فاصلتین است در رَوی و بس چون کریمه « مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً »^۱، که وقاراً و اطواراً در رَوی که بعد از الف است موافقت و در وزن و عدد حروف مخالف.

سیوم: سجع متوازن، و آن برابری فاصلتین است در وزن و بس، چون کریمه « وَ تَمَارِقُ مَصْفُوقَةٌ وَ رَزَائِبُ مَبْثُوثَةٌ »^۲ و صاحب کتاب ناظر الانشا گفته که حق این است که این قسم، از سجع خارج است به اعتبار آنکه سجع در نثر حکم قافیه دارد در نظم، و این قسم را اگر در شعر واقع شود قافیه نمی‌گویند. و اکثر محققین آن را نیز نوعی از محسنات لفظیه شمرده‌اند و موازنه نامیده‌اند.

و کلام مشتمل بر موازنه اگر تمام کلمات فقره یا اکثر آنها با کلمات فقره دیگر برابر بوده باشند در وزن، آن را مماثله می‌گویند، چون کریمه « وَ آتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ وَ هَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ »^۳، و ابوتّمّام گفته:

مَهَا الْوَحْشِ إِلَّا أَنَّهُنَّ أَوَانِسُ قَنَا الْخَطِّ إِلَّا أَنَّ تِلْكَ قَوَاتِلُ^۴

مها الوحش، خبر مبتدای محذوف است و همچنین قنا الخط، و تقدیر چنین است که هُنَّ مها الوحش^۵. و مها جمع مهاه و آن گاو کوهی است، و مها مضاف به وحش، و قنا مضاف به خط است و قنا جمع قناه است و مراد نیزه‌ای است منسوب به خط که نام بلدی است در یمن.

و بعضی گفته‌اند که در قرآن مجید هرگاه واقع شود هر یک از این اقسام آن را از راه رعایت ادب، فاصله می‌گویند نه سجع به اعتبار آنکه در لغت، سجع آواز کبوتر را می‌گویند.

۱. نوح / ۱۳ و ۱۴. ۲. الفاشیه / ۱۵ و ۱۶.

۳. الصافات / ۱۱۷ و ۱۱۸.

۴. این بیت شعر به صورت زیر در کتب دیگر آمده است:

مها الوحش الا ان ها او انس قنا الخط الا ان تلك ذوابل

۵. مر: هُنَّ مها الوحش یعنی کمها الوحش.

و بهترین نثرها نثری است که فقرات آن برابر هم باشند یعنی هر کلمه از فقره برابر باشد در وزن و عدد حروف با کلمات فقره دیگر چون کریمه «فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَ طَلْحٍ مَّنْضُودٍ وَ ظِلٌّ مَّذُودٌ»^۱ و اگر مساوی نباشند بهتر آن است که فقره ثانیه زاید باشد چون کریمه «وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ ضَاغِبُكُمْ وَ مَا غَوَىٰ»^۲، یا کریمه ثالثه و رابعه چون کریمه «خُدُوءُهُ فَعَلُوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ»^۳، و اگر فقره ثانیه یا ثالثه و رابعه بسیار کمتر باشند ناخوش است.

و در بعضی از مواضع، اسجاع مبنی بر سکون می‌باشند چنانکه گفته‌اند: «ما ابعده مافات و ما اقرب ماهو آت». چه، اگر حرکت حرف آخر را اعتبار کنیم سجع فوت می‌شود به اعتبار آنکه تا، در فات مفتوح و در آت مکسور منون است. و بعضی گفته‌اند که سجع، مخصوص به کلام نثر نیست بلکه در کلام منظوم نیز می‌باشد، چنانکه ابوتمام گفته:

سَاحَمَدٌ نَّصْرًا مَا حَبِيبٌ وَإِنِّى لَأَعْلَمُ أَنَّ قَدْ جَلَّ نَصْرٌ مِنَ الْحَمْدِ
تَجَلَّى بِهِ رُشْدِي وَ أَثَرْتُ بِهِ يَدِي وَ فَاضَ بِهِ ثِمْدِي وَ أَوْرَىٰ بِهِ زُنْدِي
و ثمد به کسر ثاء سه نقطه اندک آب را گویند، و وری زند کنایه از قوت یافتن و به مطلب رسیدن است.

و گاه هست که هر مصراعی از بیت سجع می‌شود به سجعی مخالف سجع مصراع دیگر و آن را تشطیر می‌گویند، چنانکه ابوتمام در مدح معتصم بعد از فتح عموریّه گفته:

تَذْبِيرٌ مُّعْتَصِمٍ بِاللّٰهِ مُنْتَقِمٍ لِلّٰهِ مُرْتَغِبٍ فِى اللّٰهِ مُرْتَقِبٍ

مرتغب اول به عین با نقطه است از رغبت یعنی راغب است در هر چه موجب نزدیکی به حق - سبحانه و تعالی - است، و مرتقب دویم به قاف است از ارتقاب به معنی انتظار مطلق یا انتظار چیزی مخوف. یعنی: منتظر ثواب خدای تعالی است یا غافل از عقاب اوست. مصراع اول مسجع است به سجعی که مبنی است بر میم، و مصراع ثانی به سجعی که مبنی است بر با. و نظیر آن در کلام نثر واقع شده چنانکه حریری گفته:

۲. النجم / ۱ - ۲.

۱. الواقعة / ۲۸ - ۳۰.

۳. الحاقه / ۳۰ و ۳۲.

لَمَّا أَتَعْتَدْتُ غَارِبَ الْإِغْزَابِ وَ أَنَأْتَنِي الْمَثْرَبَةُ عَنِ الْاِتْرَابِ طَوَّحْتُ بِي طَوَائِحُ الزَّمَنِ إِلَى صَنْعَاءِ الْيَمَنِ.

و غارب کوهان شتر را گویند و اغتراب از غربت است. و این کلام مشتمل است بر استعارهٔ مکنیه و تخیلیه و ترشیح به اعتبار تشبیه اغتراب و بُعد از دوستان به شتر و اثبات کوهان از برای او و نشستن بر آن، و اناء تنی به معنی ابعادتنی و متر به فقر را گویند، و اتراب جمع ترب است به کسر تا، به معنی همزاد. تا اینجا فقره‌ای است و سجع آن مبنی بر با است. و با در طَوَّحْتُ بی از برای تعدیه است، و طوایح به معنی مهلکات است، یعنی: اهلکتنی مهلکات الزمن، والی صنعاء الیمن جملهٔ حالیه است به تقدیر متوجه الیه، و این کلام مسجعی دیگر است مبنی بر نون.

و گاه قافیهٔ عروض موافق قافیهٔ ضرب واقع می‌شود و او را تصریع می‌گویند و عروض کلمهٔ آخر مصراع اول، و ضرب کلمهٔ آخر مصراع ثانی را گویند. و ابن اثیر گفته که تصریع را هفت مرتبه است:

اول: آنکه هر مصراع مستقل بوده باشد در فهم معنی و محتاج به مصراع دیگر نبوده باشد در افاده و این تصریع کامل می‌گویند، چنانکه امرء القیس گفته:

أَفَاطِمٌ مَهْلًا بَعْضُ هَذَا التَّدْلِيلِ وَإِنْ كُنْتُ قَدْ أَرَمْتُ هَجْرِي فَأَجْمِلِي^۱

«فاطم» منادای مرخم است و اصلش فاطمه بوده، و مهلاً مفعول مطلق فعل محذوف است و به این تقدیر است که: مَهَلْتُ مَهْلًا، یعنی: مَكْنَتُ مَكْنًا، وَتَدُلُّ، غنچ و دلال و ناز کردن است، و ازمعت یعنی عزمت و قصدت.

دویم: آنکه مصراع اول مستقل باشد در افاده و محتاج به مصراع ثانی نبوده باشد و مصراع ثانی مستقل نباشد در افاده بلکه محتاج و مربوط به مصراع اول باشد، چنانکه امرء القیس گفته:

قَفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ بِسِقْطِ اللَّوِيِّ بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

سیوم: آنکه هر دو مصراع به حیثیتی باشند که وضع هر یک به جای دیگری جایز باشد، یعنی تقدیم و تأخیر آن دو مصراع صحیح باشد و تفاوتی نکند به حسب قاعدهٔ لفظ

۱. مصرع دوم در روایت مشهور چنین است: وَإِنْ كُنْتُ قَدْ أَرَمْتُ صَرْمِي فَأَجْمِلِي.

و معنا، چنانکه ابن حجاج بغدادی گفته :

مِنْ شُرُوطِ الصُّبُوحِ فِي الْمَهْرَجَانِ خِفَّةُ الشَّرْبِ مَعَ خُلُوقِ الْمَكَانِ
چه، اگر گفته شود :

خِفَّةُ الشَّرْبِ مَعَ خُلُوقِ الْمَكَانِ مِنْ شُرُوطِ الصُّبُوحِ فِي الْمَهْرَجَانِ
تفاوتی لفظاً و معنأ نمی‌کند.

چهارم : آنکه معنی مصراع اول بدون ثانی فهمیده شود و آن را تصریع ناقص می‌گویند، چنانکه متنبی گفته :

مَغَانِي الشَّعْبِ طَبِيباً فِي الْمَغَانِي بِمَنْزِلَةِ الرَّبِيعِ مِنَ الزَّمَانِ

چه مغانی مبتداست و بمنزله الربیع خبر اوست و آن جمع مغنی است به معنی منزل، و شعب به کسرشین با نقطه و سکون عین بی نقطه و باء یک نقطه نام موضعی است در فارس، و طیباً مفعول مطلق فعل محذوف است و تقدیر چنین است که طاب طیباً و آن جمله دعائیه است از برای شعب، و فی المغانی متعلق است به مغانی الشَّعْبِ. یعنی : منازل راه شعب که خوش باد در میان منازل چون فصل بهار است در میان فصلهای دیگر. پنجم : آنکه تصریع در هر دو مصراع به یک لفظ باشد و آن را تصریع مکرر می‌گویند، و آن بر دو نوع است. چه، در هر دو مصراع آن لفظ به یک معنی است، چون :

وَكُلُّ ذِي غَيَّةٍ يَوُوبُ وَ غَائِبُ الْمَوْتِ لَا يُوُوبُ

یا در هر مصراع به معنی است مغایر معنی دیگر، چنانکه ابوتمام گفته :

فَتَيَّ كَانَ شِرْباً لِلْعُقَاةِ وَ مَرْتَعَا فَأَصْبَحَ لِلْهِنْدِيَّةِ السَّيْفِ مَرْتَعَا^۱

عقاة جمع عافیه است و آن کسی است که به سبب فقر طلب روزی از دیگری کند و عافیه آب هر کسی است که برای آشامیدن آب بر سر آن آب رود، و اینجا مراد معنی ثانی است به قرینه شرب، و مرتع چراگاه حیوان است و در این بیت در هر یک از دو مصراع معنی مجازی مراد است غیر معنی دیگر و آن ظاهر است.

ششم : آنکه این لفظ در مصراع اول متعلق باشد به صفتی که در اول مصراع ثانی

۱. در برخی کتب مصرع دوم بدین صورت است : فَأَصْبَحَ لِلْهِنْدِيَّةِ الْبَيْضِ مَرْتَعَا.

مذکور باشد، چون :

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انجلى بِصُبحٍ وَمَا الْأَصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلٍ

چه، انجلی متعلق به صبح است و این نوع را ناخوش شمرده‌اند.

هفتم : آنکه تصریع در مصراع اول مخالف قافیه بیت باشد و این را تصریع مشطور

می‌گویند، چون قول ابی نواس :

أَقْلَنِي قَدْ نَدِمْتُ مِنَ الذُّئُوبِ وَبِالْإِقْرَارِ عُدْتُ مِنَ الْجُحُودِ

که تصریع در مصراع اول به با، و قافیه دال است و پوشیده نیست که این قسم داخل

تصریع نمی‌تواند بود.

چهارم از محسنات لفظی قلب است، و آن این است که کلام به حیثیتی باشد که هرگاه

قلب شود و ابتدا از حرف آخر شود و بعد از آن به حرف پیش از آن و همچنین تا به حرف

اول کلام بعینه همان کلام حاصل شود. و این در نظم و نثر هر دو می‌باشد چون کریمه « وَ

كُلُّ فِي فَلَكٍ »^۱، « وَرَبِّكَ فَكَبْرٌ »^۲ و حرف مشدد در این باب در حکم مخفف است و

صورت خطی معتبر است. و قاضی ازجانی گفته :

مَوَدَّتُهُ تَدُومُ لِكُلِّ هَوٍ وَ هَلْ كُلُّ مَوَدَّتُهُ تَدُومُ

و گاه هست در بیتی هر یک از دو مصراع مقلوب دیگری اند و در مثال آن گفته‌اند:

أَرَأَاكَ إِلَهُهُ بِلَا أَرَأَاكَ

پنجم از محسنات تشریع است و آن را توشیح و ذوالقافیتین نیز می‌نامند، و آن این

است که بیت مبنی بر دو قافیه بوده باشد که صحیح بوده باشد توقف بر هر یک از آن دو

قافیه و بر هر تقدیر وزنی صحیح و معنی نیکو باشد. و در تشریع صحت وزن و قافیه و

معنی همه معتبر است. و از این جهت بعضی در تفسیر تشریع گفته‌اند که آن این است که

شاعر ابیات قصیده را تمام مبنی بر دو قافیه یا دو بحر یا دو نوع از یک بحر گذارد چنانکه

حریری گفته :

يَا خَاطِبَ الدُّنْيَا الدُّنْيَا إِنَّهَا شَرُّ الرَّدَى وَ قَرَارَةُ الْأَكْذَارِ

ذَا مَتَى مَا أَضْحَكْتَ فِي يَوْمِهَا أَبْكْتَ غَدًا بُعْدًا لَهَا مِنْ ذَارٍ

غَارَاتُهَا لَا تَنْقُضِي وَ أَسِيرُهَا لَا يَفْتَدِي بِجَلَالِ الْأَخْطَارِ
 چه، این اشعار مبنی بر دو قافیه است: یکی الف، هرگاه وقف شود بر شرک الردی
 در بیت اول و دیگری راء، هرگاه وقف بر اکدار و دار و اخطار^۱ واقع شود. و تمام ابیات
 این قصیده از این قبیل است.

و قافیه بنابر مذهب خلیل، چنانکه اکثر از آن حکایت کرده‌اند، حرف آخر بیت است
 یا ساکن اولی که پیش از اوست با حرکت ماقبل آن ساکن. و بعضی از آن روایت نموده‌اند
 که حرف متحرکی که پیش از آن ساکن است نیز داخل قافیه است نه حرکت آن به تنهایی،
 و گاه مشتمل بر زیاده از دو قافیه می‌باشد چنانکه حریری گفته است:

جُودِي عَلَى الْمُسْتَهْتِرِ الصَّبِّ الْجَوِي وَ تَعْطِفِي بِوَصَالِهِ وَ تَرْجَمِي
 ذَا الْمُبْتَلَى الْمُتَفَكِّرِ الْقَلْبِ الشَّجِي ثُمَّ اكْشِفِي عَنْ حَالِهِ لَا تَظْلِمِي
 چه، این دو بیت را بنا بر سه قافیه می‌توان گذاشت: یکی آنکه نوشته شد. دویم
 جودی علی المستهتر، ذی المبتلی المتفکر. سیوم: جودی علی المستهتر الصب ذی
 المبتلی المتفکر القلب.

ششم از محسنات لفظیه لزوم ما لایلزم است و آن را التزام و تضمین و تشدید و اعنات
 نیز نامیده‌اند، و آن التزام حرکت و حرفی است پیش از حرف روی در چند شعر. و حرف
 روی عبارت است از حرف آخر کلمه در آخر ابیات که بنای قصیده بر آن و قصیده
 منسوب به اوست چنانکه می‌گویند قصیده لامیه و میمیه و تائیه و نونیه و امثال آنها. و
 پیش از فاصله در نثر در چند فقره که سجع بدون آن نیز حاصل شد چون کریمه « فَأَمَّا
 الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ »^۲ که پیش از راء در هر دو فقره هاء واقع شده و این
 التزام ما لایلزم است. چه، سجع بدون آن حاصل، چه سجع لاتنهر و لاتسخر و امثال آنها
 یکی است، و همچنین فتحه‌ها، چه لاتنهر و لاتبصر و لاتصغر نیز از یک سجعند. چنانکه
 در کریمه « اقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انشَقَّ الْقَمَرُ، وَ اِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ وَ كَذَّبُوا
 وَ اتَّبَعُوا اَهْوَاءَهُمْ وَ كُلُّ امْرٍ مُسْتَقَرٌّ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْاَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ حِكْمَةٌ بِالْعَمَةِ فَا تَعْنِ

۱. اصلی: « هرگاه وقف بر الف در آنها و یومها و اسیرها واقع شود » آمده که صحیح نیست فلذا از نسخه دت

۲. الضحی / ۹ - ۱۰.

آوردیم.

الثُّدْرُ^۱ واقع شده، و شاعر گفته:

سَأَشْكُرُ عُمْرًا إِنْ تَرَخْتُ مَبِيتِي أَيْدِي لَمْ تُمَنَّ وَإِنْ هِيَ جَلَّتْ
فَتَى غَيْرُ مَحْجُوبٍ الْغِنَى عَنْ صَدِيقِهِ وَلَا مُظْهِرٍ الشُّكْرُ إِذَا التَّعَلُّ زَلَّتْ^۲

منیه مرگ را گویند، و ایادی جمع آیدی و آن جمع ید به معنی نعمت است و مفعول اشکر است، و عمرأ منصوب است به نزع خافض، در اساس اللغه گفته: می گویند: شکرست لله نعمته و اشکروالی - و می تواند که ایادی بدل اشتمال از برای عمر باشد، و لم تمنن یعنی لم تخلط بمنیه، صفت ایادی است، و فتی مرفوع یا منصوب به مدح است و تقدیر چنین است: هو فتی یا اعنی فتی، و غیر، بنابر اول مرفوع و بنابر ثانی منصوب است، و غنی مال، و مظهر مجرور و عطف بر محجوب است، و لا، زایده است جهت تأکید نفی، و لغزش نعل کنایه از دو مصیبت و بلیه است و محل استشهاد، لام مشدده مفتوحه در جلت و زلت است.

و گاه هست که التزام حرکت تنها یا حرف تنها می شود چون کریمه «وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا قَالْفَارِقَاتِ فَرَقًا»^۳ و کریمه «إِقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ»^۴ و ابن رومی گفته:

لِمَا تُؤْذِنُ^۵ الدُّنْيَا بِهِ مِنْ صُرُوفِهَا يَكُونُ بُكَاءُ الطِّفْلِ سَاعَةً يُوَلَّدُ
وَالْأَفْئَامُ يَبْكِيهِ مِنْهَا وَإِنَّهَا لَا أَوْسَعَ مِمَّا كَانَ فِيهِ وَارْغَدُ

چه التزام فتح لام پیش از دال نموده.

هفتم، تردید، و آن این است که لفظی در بیتی یا در فقره (ای) معلق شود به چیزی دیگر چون کریمه «حَتَّى تُؤْتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ، اللَّهُ أَعْلَمُ»^۶ و ابونواس گفته در مدح شراب:

صَفْرَاءُ لَا تَنْزِلُ الْأَحْزَانُ سَاحَتَهَا لَوْ مَسَّهَا حَجَرٌ مَسَّتُهُ سَرَاءُ

هشتم، تعدیل، و آن را سیاقه اعداد نیز می گویند، و آن این است که چند اسم بی ترکیب بر يك نسق واقع شود چنانکه محاسب هنگام شمردن اجناس گوید: سطل،

۱. القمر / ۱ - ۵.

۲. از محمد بن سعید کاتب.

۳. المرسلات / ۲ و ۳.

۴. القمر / ۱ و ۲.

۵. در برخی از کتب لما تاذن.... آمده است.

۶. الانعام / ۱۲۴.

طشت، قبا، منديل، شال و امثال آنها.

نهم، تنسيق صفات، و آن عبارت است از ذکر چند صفت پی در پی از برای یک موصوف چون: جاء زيد العالم الكامل الفاضل.

و بیاید دانست که محسنات مذکوره در وقتی موجب زینت کلامند که مقصود بالعرض باشند و مقصود اصلی از کلام افاده مقصود باشد، و اگر کار بر عکس بوده باشد یعنی متکلم اولاً الفاضل متصف به محسنات مذکوره یافته باشد و به سبب آن معنی پیدا کند که مطابق آن الفاظ باشد این باعث عیب کلام است، چنانکه منقول است که صاحب بن عباد که از اکابر علمای فن است به قاضی قم نوشت که «أَيُّهَا الْقَاضِي بِقُمْ قَدْ عَزَلْنَاكَ فَقُمْ»، و او در جواب نوشت: «وَاللَّهِ مَا عَزَلَنِي إِلَّا هَذِهِ السَّجْعَةُ»، یعنی مرا تقصیری نبود که موجب عزل من شود و علت عزل من منحصر است در همین سجع، و چون این سجع نیکو را یافته بودی و خواستی آن را اظهار نمایی به این وسیله مرا عزل نمودی.

باب سیوم

در بیان محسنات خطیه

یعنی اموری که دخل در زینت معنی و لفظ ندارند بلکه موجب زینت صورت خط می شوند، و آن چند چیز است:

یکی: اشتقاق و شبه اشتقاق. چنانچه در بحث تجنیس مذکور شد اشتقاق آن است که دو لفظ مشتق از يك اصل بوده باشند چون کریمه « فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ »^۱، که اقم و قِیم هر دو مشتقند از قیام. و شبه اشتقاق آن است که دو لفظ از يك اصل مشتق نباشند لیکن تمام حروف یا اکثر حروف ایشان متحد باشند چون کریمه « قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ »^۲.

دویم: مُوَصَّل، و آن ذکر کلامی است که حروف هر یک از کلمات آن به هم چسبیده باشد، چنانکه حریری گفته:

فَتَنَّتْنِي فَجَنَّتْنِي تَجَنِّي بَتَجَنُّ يَفْتَنُّ غَبَّ تَجَنُّ
فَتَنَّتْنِي یعنی جَعَلْتْنِي مَفْتُونًا و فَجَنَّتْنِي یعنی جَعَلْتْنِي مَجْنُونًا.

و تجنی که نام حبیبه شاعر است فاعل هر دو فعل و جار و مجرور یعنی تجن متعلق است به فَتَنَّتْنِي و تَجَنِّي ادعا نمودن گناهی است بر کسی که او مرتکب آن نشده باشد، و يَفْتَنُّ مشتق است از افتنان که به معنی فتنه انگیزختن و مفتون ساختن است.

سیوم: مقطع، و آن ضد موصل است یعنی کلامی که تمام حروف کلماتش از هم جدا باشد، چنانکه وطواط گفته:

وَأَذْرِكُ إِنْ زُرْتُ دَارَ وَدُودٍ دُرًّا وَ وَرْدًا وَ وَرْدًا وَ وَرْدًا

ودود نام حبیبه شاعر است و دُرًّا و آنچه معطوف بر اوست مفعول ادراک است، و

مراد از دُرّ، دندانهای حبیبه است، و از وُرْد به فتح واو، روی او از باب استعاره مصرحه، و وِرْد به کسر واو آب دهن است، و مراد از وُرْد به ضم واو صورت نیکوست.

چهارم خیفاء، و آن عبارت است از نامه یا قصیده که تمام حروف یک کلمه با نقطه و تمام حروف کلمه دیگر بی نقطه باشد و همچنین تا آخر نامه و قصیده، چنانکه حریری گفته:

اَلْكَرَمُ ثَبَّتَ اللّٰهُ جَيْشَ سُعُوْدِكَ زَيْنٌ، اَلْكَرَمُ مبتدأ است و زین خبر اوست و ثبَّت اللّٰه تا آخر، جمله دعائیه است و تا آخر نامه از این قبیل است.

پنجم: کلامی است که در هر کلمه او یک حرف بی نقطه و یک حرف با نقطه باشد و به این دستور تا آخر آن کلمه.

ششم: حذف، و آن نامه یا خطبه یا قصیده‌ای است که بعضی از حروف هجا در تمام او نباشد.

باب چهارم

در بیان سرقات شعریه

یعنی در بیان آنکه دزدیهایی که در اشعار واقع می شود کدام جایز و کدام غیر جایز است.

معانی که به خاطر همه کس رسد از خواص و عوام مانند وصف کسی به شجاعت و سخاوت و حسن وجه و قباحه منظر و تشبیه روی نیکو به گل و استعاره لفظ اسد از برای شجاع و تعریف جواد به شاد شدن در وقت دیدن سائلان و وصف بخیل به ترش رویی نمودن هنگام ملاقات ایشان و مانند اینها در آنها دزدی جایز است. و فی الحقیقه این دزدی نیست مگر آنکه کسی در یکی از آن معانی تصرف غریبی نموده باشد که به خاطر همه کس نرسد. چنانکه در بحث استعاره تقسیم استعاره به غریب و مبتذل دانسته شد^۱ و هر معنی که به دست و پا افتاده نباشد و به فکر همه کس نرسد بلکه زاده طبع خواص تواند بود، بردن چنین معنی دزدی است. و سرقت بر دو قسم است: ظاهر و غیر ظاهر. و ظاهر بر سه گونه است: نسخ و مسخ و سلخ.

نسخ، و آن را انتقال نیز می نامند، عبارت است از دزدیدن تمام معنی را با تمام لفظ به همان ترتیبی که ناظم اول گفته. چنانکه حکایت شده که عبدالله زیر در مجلس معاویه این دو بیت معن بن اوس را به نام خود خواند:

إِذَا أَنْتَ لَمْ تُنْصِفْ أَخَاكَ وَجَدْتَهُ عَلَى طَرَفِ الْهَجْرَانِ إِنْ كَانَ يَعْقِلُ
وَ يَرْكَبُ حَدَّ السَّيْفِ مِنْ أَنْ تُضَيِّمَهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شَفْرَةِ السَّيْفِ مَرْحَلُ

۱. دت: فاقد « چنانکه در بحث استعاره تقسیم استعاره به غریب و مبتذل دانسته شد و هر معنی که به دست و پا افتاده نباشد و به فکر همه کس نرسد » است؛ ی، مر: دارند.

مراد از رکوب حد سیف، متحمل شدن شدایدی است که در تأثیر مانند شمشیر باشد، و ضیم به معنی ظلم است، و شفره سیف، تیزی دم شمشیر است، و مزحل اسم مکان است از زحل عنه هرگاه دور شود از او.

و خلاصه معنی آنکه هرگاه انصاف نورزی با برادر خود می‌یابی که دوری می‌گیرد از تو اگر عقلی دارد و متحمل هر مشقتی می‌شود به دل از ستم تو نمی‌گذارد که ضرر از تو به وی رسد، اگر نتواند از آن مشقتها گریزان شود.

و معاویه با او گفت که ای عبدالله آخر شاعر شدی، و عبدالله هنوز از مجلس بیرون نرفته بود که معن بن اوس، صاحب شعر به مجلس آمد و شروع کرد به خواندن قصیده‌ای که در آن، این دو بیت بود و چون به این دو بیت رسید معاویه با عبدالله گفت: که تو نگفتی که این دو بیت از من است؟ عبدالله گفت: بلی لفظ و معنی هر دو از من است لیکن چون او برادر رضاعی من است من سزاوارترم به شعر او، و از این قبیل است اگر تبدیل تمام یا بعضی از الفاظ به مرادف شود. حطیئه گفته:

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَزُحِلْ لِبُعَيْتِهَا أَقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي

و دیگری گفته:

ذَرِ الْمَائِسَرَ لَا تَذْهَبْ بِمَطْلَبِهَا وَ اخْسِ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْآكِلُ الْلَاسِي

و چنانکه عباس بن عبدالمطلب گفته:

وَمَا النَّاسُ بِالنَّاسِ الَّذِي قَدْ عَهَدَتْهُمْ وَ لَا الدَّارُ بِالدَّارِ الَّتِي كُنْتَ تَعْلَمُ

و فرزدق گفته:

وَمَا النَّاسُ بِالنَّاسِ الَّذِينَ عَهَدَتْهُمْ وَ لَا الدَّارُ بِالدَّارِ الَّتِي كُنْتَ تَعْرِفُ

و نزدیک به این معنی است دزدی نمودن الفاظی که ضد الفاظ کلام دیگری بوده باشد به حسب معنی به همان ترتیب، چنانکه حسان در مقام مدح گفته:

بَيْضُ الْوُجُوهِ كَرِيمَةٌ أَحْسَابُهُمْ شَمُّ الْأَتُوفِ مِنَ الطَّرَازِ الْأَوَّلِ

و شَمّ جمع اشم است به معنی بلندی بینی و آن کنایه است از رفعت شأن و تکبر، چنانکه متعارف است که در فارسی گفته می‌شود: فلانی دماغش بالا رفته، در مقام توصیف او به تکبر. و طراز اول، کنایه است از شرف و مجد. و دیگری در مقام ذم گفته:

سُوْدُ الْوُجُوهِ لَهِيْمَةٌ اَخْسَابُهُمْ فُطُسُ الْاَنْوْفِ مِنَ الطَّرَازِ الْاٰخَرِ^۱

و فطس جمع افطس است به معنی کوتاه بینی و آن کنایه از ذلت و خواری است چنانکه در فارسی در مقام خوار و ذلیل شدن شخصی می‌گویند: دماغش پایین آمد، و طراز آخر عبارت از حقارت و دنائت مرتبه است.

و مسخ، و آن را اغاره نیز می‌گویند، عبارت است از بردن تمام الفاظ با تغییر در نظم و ترتیب یا بردن بعضی الفاظ نه تمام آنها. و آن بر دو گونه است: ممدوح و مذموم. مسخ ممدوح آن است که کلام ثانی بلیغتر از اول بوده باشد به اعتبار تحقق فضیلتی از فضایل کلام در ثانی نه در اول، چنانکه بشار گفته:

مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ وَفَازَ بِالطَّيِّبَاتِ الْفَاتِكِ الْلَهْجِ

راقب یعنی حاذر، و فاتک، دلیر و خونریز را گویند، و لهج به معنی حریص بر امری است. و خلاصه معنی آنکه هر که از مردم ترسد هرگز به مطلب خود نمی‌رسد و به مقاصد نیکو می‌رسد دلیر و خونریزی که حریص بوده باشد در کشتن مردم و سلم خاسر گفته:

مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ مَاتَ هَمًّا وَفَازَ بِاللَّذَّةِ الْجَسُورِ

و جسور صیغه مبالغه است از جسارت به معنی جرأت. و مسخ مذموم آن است که ثانی بلیغتر از اول نبوده باشد، خواه در بلاغت مساوی او باشد چنانکه ابو تمام گفته:

لَوْ حَارَ مُرْتَاذُ الْمَنِيَةِ لَمْ يَجِدْ إِلَّا الْفِرَاقَ عَلَى النَّفُوسِ دَلِيلًا

ارتیاد به معنی طلب است، و مرتاد اسم فاعل از اوست و اضافه او به منیه از باب جزو قطیفه یا بیانیه است، و لم یجد، جزاء شرط، و دلیلاً مفعول اوست و علی النفوس متعلق است به دلیلاً. و خلاصه معنی آنکه اگر [طلبکار]^۲ مرگ متحیر شود در راه هلاک نفوس و ممکن نبوده باشد او را هلاک گردانیدن نفوس از هیچ راه نمی‌یابد برای اهلک ایشان به جز از مفارقت نفوس دوستان از یکدیگر.

۱. گفته‌اند این شعر از صاحب مطول است که شعر حسان را تغییر داده است.

۲. اصل: ندارد.

و متنبی گفته:

لَوْلَا مُفَارَقَةُ الْأَخْبَابِ مَا وَجَدْتُ يَدَ الْمَنَائِمِ إِلَى أَرْوَاحِنَا سُبُلًا

و خواه ثانی کمتر از اول باشد در بلاغت، به اعتبار تحقق فضیلتی از فضایل بلاغت^۱ و عدم تحقق آن فضیلت در ثانی یا به اعتبار نقصی در ثانی، چنانکه ابوتمام در مرثیه محمد بن حمید که در بعضی از غزوات کشته شده گفته:

هِيَ هَاتِ لَا يَأْتِي الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ إِنَّ الزَّمَانَ بِمِثْلِهِ لَبَخِيلٌ^۲

و متنبی گفته:

أَعْدَى الزَّمَانَ سَخَاؤُهُ فَسَخَى بِهِ وَلَقَدْ يَكُونُ بِهِ الزَّمَانُ بَخِيلًا

که مصراع ثانی این بیت از مصراع ثانی آن بیت مأخوذ شده و اول بلیغتر است از ثانی به اعتبار آنکه فعل مضارع در ثانی بجا واقع نشده، چه، مطلب آن است که سخاوت ممدوح سرایت کرد در زمانه و به این سبب او را از عدم به وجود آورد و اگر نه سرایت سخاوت او بودی زمانه بخیل می بود به او و او را به من نمی بخشید. پس بایست که لقد کان به لفظ ماضی واقع شود.

و سلخ، و آن را المام نیز گفته اند، عبارت است از بردن تمام معنی لیکن به تغییر عبارات. و این نیز بر دو قسم است: ممدوح و مذموم.

سلخ ممدوح آن است که ثانی بلیغتر از اول بوده باشد، چنانکه، ابوتمام گفته:

هُوَ الصَّنْعُ إِنْ يَعْجَلُ فَخَيْرٌ وَإِنْ يَرْتُ فَلَلرَّيْتُ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ أَنْفَعُ

هو ضمیر شأن و مبتداست، و صنع یعنی احسان، مفسر اوست و جمله شرطیه خبر اوست، و ریث به معنی ایضا و دیر آمدن، خبری است.

یعنی: احسان اگر زود برسد از شما به ما نیکوست [و اگر دیر برسد آن هم نیکوست]^۳. چه، دیر رسیدن گاهی انفع است. و متنبی گفته:

وَمِنْ الْخَيْرِ بَطْنُ سَيْبِكَ عَنِّي أَسْرِعُ السُّحْبِ فِي الْمَسِيرِ الْجَهَامِ

سَیْب عطا را گویند، و سحب، بر وزن قفل، جمع سحب است، و جهام، به فتح جیم

۲. در برخی از کتب: هیهات ان یأتی الخ.

۱. دت: بلاغت در اول.

۳. اصل: ندارد.

ابر بی باران است.

یعنی: نیکو واقع شد که بخشش تو به ما دیر می‌رسد به علت آنکه ابری که تندرو است بی باران می‌باشد، پس هر چند عطا دیرتر رسد بیشتر خواهد بود. و این بلیغتر است از اول به اعتبار آنکه مشتمل است بر تشبیه عطای او به ابر در عموم نفع. و سلخ مذموم آن است که ثانی بلیغتر از اول نبوده باشد، خواه بلاغت اول بیش باشد، چنانچه بحتری گفته:

وَإِذَا تَأَلَّقَ فِي النَّدَى كَلَامُهُ ... مَصْقُولٌ خَلَّتْ لِسَانُهُ مِنْ عَضِيهِ.

الف و لام المصقول از مصراع اول است و مصقول اول مصراع ثانی است، و تالق به معنی لَمَعَان و کلامه فاعل اوست و نسبت لمعان به کلام مشعر است به تشبیه کلام در نفس به شمشیر درخشان و توصیف کلام به مصقول نیز مشعر است بر این تشبیه، و مراد از نَدَى مجلسی است که پر از بزرگان باشد، و کلام مصقول کلام واضح منقح. و مستعار است از سیف مصقول و آن شمشیری است که به صیقل، زنگ از وی زدوده باشند، و خَلَّتْ یعنی ظننت و غضب شمشیر برنده است.

یعنی: هرگاه ظاهر شود کلام واضح او در مجلسی که مملو است از اکابر و اشراف، گمان می‌کنی که زبان او از شمشیر برنده او مخلوق شده.

متنبی گفته است:

كَأَنَّ السِّنْتَهُمْ فِي النَّطْقِ قَدْ جُعِلَتْ عَلَى رِمَاجِهِمْ فِي الطَّعْنِ خِرْصَانًا

خرصان جمع خرص است به فتح خاء با نقطه و به ضم آن نیز آمده، و خرص نیزه سنان اوست. و بلاغت بیت اول بیشتر است به اعتبار آنکه اثبات تألق و صقالت از برای کلام مشعر است به شمشیر در نفس به طریق استعاره مکنیه و تخیلیه و این باعث زیادتی بلاغت است. و خواه هر دو مساوی باشند در بلاغت چنانکه ابو زیاد اعرابی گفته:

وَمَا [إِنْ] كَانَ أَكْثَرُهُمْ سُوَامًا وَلَكِنْ كَانَ أَزْهَبُهُمْ ذِرَاعًا

سوام جمع سائمه و آن شتر چرنده است، و می‌گویند: فلان رحب الباع و الذراع یعنی: سخی. یعنی: ممدوح مالش بیشتر از دیگران نیست لیکن سخاوتش بیشتر است.

و اشجع در مدح جعفر برمکی گفته:

وَلَيْسَ بِأَوْسَعِهِمْ فِي الْغِنَى وَلَكِنَّ مَعْرُوفَهُ أَوْسَعُ

و معروف عبارت است از احسان، و ضمیر در أَوْسَعُهُمْ راجع است به ملوک که در بیت سابق است.

و مذموم از هر سه قسم از سرقة ظاهره یعنی نسخ و مسخ و سلخ مذمومند هرگاه معلوم باشد که ثانی از اول برده و اگر معلوم نبوده باشد مذمت ثانی معقول نیست چه، گاه باشد که از باب توارد باشد.

و سرقة غیر ظاهر آن است که دزدیدن ثانی از اول خفایی داشته باشد، به سبب تغییری، و از این قبیل است چند نوع از سرقة:

یکی: آنکه معینین متشابه باشند نه متحد، چنانکه جریر در هجو جمعی گفته:

فَلَا يَمْنَعُكَ مِنْ إِرْبِ لُحَاهُمْ سِوَاءَ ذَوَالْعِمَامَةِ وَالْخِمَارِ

و متنبی در قصیده مدح سیف الدوله در باب ذلت و خواری بنی کلاب و قبایل عرب نسبت به او گفته:

وَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ قَنَاةٌ كَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ خِضَابٌ

دویم: آنکه معینی در جایی گفته شده باشد و همان معنی را در جایی دیگر گویند، چنانکه بحرّی گفته:

سُلبُوا وَأَشْرَقَتِ الدَّمَاءُ عَلَيْهِمْ مُحَرَّمَةٌ فَكَأَنَّهُمْ لَمْ يُسْلَبُوا

و متنبی گفته است:

يَيْسَ التَّجِيعِ عَلَيْهِ وَهُوَ مُجَرَّدٌ عَنْ غِمْدِهِ وَكَأَنَّمَا هُوَ مُعَمَّدٌ

بحرّی خون را در بدن عریان کشتگان به منزله جامه گرفته و متنبی خون را در شمشیر به منزله غلاف، پس نقل لباس بودن خون از کشتگان به شمشیر نموده، و نجیع خون تر را گویند.

سیوم: آنکه شمول معنی ثانی بیشتر بوده باشد از اول، چنانکه جریر گفته:

إِذَا غَضِبْتُ عَلَيْكَ بَنُو تَمِيمٍ وَجَدْتُ النَّاسَ كُلَّهُمْ غَضَابًا^۱

غضب بنو تميم را به منزله غضب جميع ناس گرفته به اعتبار آنکه بنو تميم رأس و رئيس ناسند و گفته و کرده ایشان به منزله گفته و کرده تمام مردمان است. و ابونواس گفته:

۱. منسوب به عطية بن خطفي تميمي.

لَيْسَ مِنَ اللَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ فِي وَاحِدٍ

یعنی: خدای - عز و جل - ناخوش نیست آنکه جمع کند تمام عالم را در یک شخص و او را رأس و رئیس عالمیان کند به حیثیتی که گفته او گفته همه و کرده او کرده همه بوده باشد، و این بعینه معنی شعر جریر است و تفاوتی که هست این است که جریر ریاست ممدوح را نسبت به ناس داده و بس، و در کلام ابونواس احتمال ایشان و غیر ایشان دارد. چه، به لفظ عالم تعبیر نموده و این اشمَل است از اول. و منقول است که خبرِ نهایتِ جود و کرم فضل برمکی به هارون رسید از راه غیرت او را بد آمد و فضل را محبوس کرده، ابونواس چند بیت گفته و نزد هارون فرستاد و هارون از خواندن آن ابیات فضل را خلاص نمود.

و آن ابیات این است:

قَوْلًا لَهُزُونِ إِمَامِ الْهُدَى عِنْدَ اخْتِفَالِ الْمَجْلِسِ الْخَاشِدِ
أَنْتَ عَلَى مَا بَكَ مِنْ قُدْرَةٍ فَلَسْتَ مِثْلَ الْفَضْلِ بِالْوَاحِدِ
لَيْسَ مِنَ اللَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ فِي وَاحِدٍ

چهارم: آنکه معنی ثانی نقیض معنی اول بوده باشد و این را قلب می نامند، چنانکه ابوالشیص گفته:

أَجِدُ الْمَلَامَةَ فِي هَوَايَ لَذِيذَةً حُبًّا لِذِكْرِي فَلَيْلُمْنِي اللَّوْمُ
و متنبی گفته:

أُحِبُّهُ وَ أُحِبُّ فِيهِ مَلَامَةً إِنَّ الْمَلَامَةَ فِيهِ مِنْ أَعْدَائِهِ

همزه در أُحِبُّه از برای استفهام انکاری است و انکار به آن قید بر می خورد که واجب فيه ملامه و او در واجب از برای حال است.

یعنی: او را دوست می دارم و ملامت کردن دیگران مرا درباره او و دوستی او صادر نمی شود مگر از دشمنان او و کردار دشمنان او محبوب من نیست. پس متنبی ملامت را مذموم و ابوالشیص محبوب [دانسته است].

پنجم: آنکه پاره ای معنی بیت اول بوده و اضافه شود به آن چیزی دیگر که باعث زینت او باشد، چنانکه افوه گفته:

وَتَرَى الطَّيْرَ عَلَى أَثَارِنَا رَأَى عَيْنٍ ثِقَةً أَنْ سَتَمَارَ

ثَقَّةٌ حال است از طیر و آن در آن ستمار مخففه است و اسمش ضمیر شأن مقدر و ستمار خبر اوست، و ستمار صیغه مجهول است از مَارَ يَمِيرُ. و میره، توشه سفر را گویند و غرض بیان کمال ظهور شجاعت اهل آن لشکر است.

یعنی: ما هرگاه به جنگی رویم مرغان را بالمشاهده می بینی که از عقب می آیند به اعتبار کمال وثوقی که به شجاعت ما دارند و می دانند که ما به هر جنگی که رویم جمعی کثیر از دشمنان را خواهیم کشت، پس از عقب ما می آیند تا به جنگ گاه تا آنکه از گوشت کشتگان بخورند. و ابوتمام گفته:

وَقَدْ ظَلَلْتُ عِقْبَانَ أَغْلَامِهِ ضَحَى
بِعِقْبَانِ طَيْرٍ فِي الدَّمَاءِ نَوَاهِلِ
أَقَامَتْ مَعَ الرِّايَاتِ حَتَّى كَانَتْهَا
مِنْ الْجَيْشِ إِلَّا أَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلِ

عقبان جمع عقاب است و مراد از عقاب اول عَلمهاست که در وقت چاشت بر پا کرده شده بود و اضافه آن به اعلام از قبیل اضافه مشبّه به است به مشبه، و مراد از عقبان ثانی معنی حقیقی است و اضافه آن به طیر از قبیل اضافه بیانیه است، و نواهل جمع ناهله و آن اسم فاعل است از نهل به معنی رَوی یعنی سیراب شد، و فاعل اقامت ضمیری است راجع به عقبان طیر.

یعنی: در لشکر ممدوح مرغان عقاب که از خون دشمنان سیراب شده اند سایه انداخته بر سر عَلمها چنانکه گمان می کنی که ایشان نیز از جمله لشکری اند که به جنگ آمده اند اما جنگ نکرده اند.

پس ابوتمام قدری معنی شعر افوه را برده که آن عبارت است از آمدن مرغان بال لشکر جهت خوردن خون گوشت دشمنان، و آن معنی مصراع اول است. چه، معنی مصراع ثانی که عبارت است از رَأَى عَيْن ثَقَّةً آن ستمار، در بیت ابوتمام نیست و چند چیز دیگر بر آن افزوده که باعث زیادتیی حسن او شده چنانکه ظاهر است.

و اکثر این انواع را بلغا نیکو شمرده اند و مذموم ندانسته اند به اعتبار تصرفاتی که در ثانی شده هر چند تصرف پیش حسن و قبول او زیاده است. و انواع سرقه ظاهر را مذموم دانسته اند مطلقاً هرگاه معلوم باشد که ثانی از اول برداشته و اگر این معلوم نباشد مذمت شاعر ثانی معقول نیست. چه، گاه باشد که از قبیل توارد بوده باشد و توارد بسیار اتفاق می افتد، چنانکه حکایت کرده اند ابن میاده این بیت را خواند و نسبت به خود داد که:

مُفِيدٌ وَمِثْلَافٌ إِذَا مَا أَتَيْتَهُ تَهَلَّلَ وَاهْتَزَّ اهْتَزَّازَ الْمُهَنْدِ

یعنی: ممدوح کسب می نماید اموال را به سبب شجاعت و آنها را تلف می کند به علت سخاوت و هرگاه نزد او بروی جهت طلب احسان خوشحال می شود از دیدن تو و می لرزد از قییل شمشیر هندی به سبب شنیدن آواز تو، یعنی همیشه وی طلب احسان می نماید و اگر کسی سؤال کند او را بد می آید که گذاشته تا آنکه او سؤال کند و بایست که پیش از سؤال عطا واقع شود. و با وی گفتند که این شعر از حُطِیْثَه است. او در جواب گفت که الحال دانستم که شاعرم چه شعری را که حُطِیْثَه گفته من نیز گفته ام و با او توارد زده ام.

و منقول است که وقتی چند اسیر در روم نزد سلیمان بن عبدالملک آوردند و فرزدق شاعر حاضر بود. سلیمان با او گفت که گردن یکی از ایشان را بزن. فرزدق عذر خواست و مسموع نشد. و سلیمان اشاره کرد به شمشیر یکی از حاضرین که از این شمشیر گردن او را بزن، فرزدق گفت: «بَلْ أَضْرِبُ بِسَيْفِ بَنِي رِغْوَانَ سَيْفَ مُجَاشِعٍ.» و ابی رِغْوَان کنیت فرزدق است و او از قبیله مجاشع بوده و غرض فرزدق آن بود که از شمشیر تو نمی زنم به اعتبار آنکه شمشیر تو را کار نمی فرماید مگر ستمکاری یا ستمکارزاده (ای) بلکه از شمشیر خود گردن او را می زنم و چون شمشیر خود را برگردن آن زد شمشیر کارگر نشد سلیمان و حاضران به خنده آمدند، فرزدق گفت:

أَيُعَجَّبُ النَّاسُ أَنْ أَضْحَكْتُ سَيِّدَهُمْ خَلِيفَةَ اللَّهِ يُسْتَسْقَى بِهِ الْمَطَرُ
فَلَمْ يَنْبُ سَيْفِي مِنْ رُغْبٍ وَلَا دَهْشٍ عَنِ الْأَسِيرِ وَلَكِنْ أَخَّرَ الْقَدَرُ
وَلَنْ يُقَدَّمَ نَفْسًا قَبْلَ مَبِيتِهَا جَمْعُ الْيَدَيْنِ وَلَا الصُّمُصَامَةُ الذَّكْرُ

و شمشیر خود را به غلاف کرد و می گفت:

مَا إِنْ يُعَاجِبُ سَيِّدٌ إِذَا صَبَا وَلَا يُعَاجِبُ ضَارِمٌ إِذَا تَبَا وَلَا يُعَاجِبُ شَاعِرٌ إِذَا كَبَا.

و بعد از آن نشست و می گفت که دیده ام جریر هجو من کرده به این بیت:

بِسَيْفِ أَبِي رِغْوَانَ سَيْفٌ مُجَاشِعٌ صَرَبْتُ وَلَمْ تَضْرِبْ بِسَيْفِ ابْنِ ظَالِمٍ

و برخاست و رفت و نزدیک رفتن او جریر آمد و حکایت اسیر رومی و شمشیر زدن فرزدق را به تفصیلی که مذکور شد شنیده و آن شعری را که در آخر فرزدق گفته بود که جریر هجو من به این بیت خواهد کرد هنوز نشنیده بود که خود گفت:

بِسَيْفِ أَبِي رَعْوَانَ سَيْفٌ مُجَاشِعٌ صَرَبْتُ وَلَمْ تَضْرِبْ بِسَيْفِ ابْنِ ظَالِمٍ
 سلیمان از مشاهده این حالت بسیار تعجب نمود و بعد از آن جریر گفت که گویا
 می بینم این آهنگرزاده - یعنی فرزددق - در جواب من در مقام عذر خواهی از کارگر نشدن
 شمشیر خود می گوید:

وَلَا تُقْتَلُ الْأَسْرَىٰ وَلَكِنْ نَفَكُكُمْ إِذَا أَثْقَلَ الْأَعْنَاقَ حَمْلُ الْمَغَارِمِ
 و چون خبر هجو جریر به فرزددق رسید و هنوز حرف آخر را نشنیده فرزددق گفت:
 كَذَاكَ سُيُوفُ الْهِنْدِ تَنْبُو طُبَاتُهَا وَ تَقْطَعُ أَحْيَانًا مَنَاطَ التَّمَائِمِ
 وَلَا تُقْتَلُ الْأَسْرَىٰ وَلَكِنْ نَفَكُكُمْ إِذَا أَثْقَلَ الْأَعْنَاقَ حَمْلُ الْمَغَارِمِ
 وَ هَلْ صَرْبَةُ الرُّومِيِّ جَاعِلُهُ لَكُمْ أَبَا عَنْ كُلَيْبٍ أَوْ أَخَا مَثَلٍ ذَارِمِ

باب پنجم

در بیان اقتباس و تضمین و عقد و حل و تلمیح و حسن ابتدا و تخلص و انتها

اقتباس

آن است که در کلام نظم یا نثر تضمین شود کلامی از قرآن مجید یا از حدیث بر وجهی که مشعر بر آن نباشد که از قرآن مجید یا از حدیث است. پس اگر در اثنای کلامی گفته شود: قال الله^۱ تعالی کذا یا فی التنزیل کذا یا قال رسول الله^۲ کذا یا فی الحدیث کذا، آن را اقتباس نمی‌گویند. و اقتباس از قرآن مجید در کلام نثر چنانکه حریری گفته است: فلم یکن الا کلمح بالبصر او هو اقرب حتی اُنشَد و اغرب، و ضمیر در لم یکن راجع است به شخصی که در کلام پیش است، و اغرب به غین با نقطه یعنی اتی بکلام غریب. و در نظم چون:

إِنْ كُنْتُ أَزْمَعُ عَلَى هَجْرِنَا مِنْ غَيْرِ مَا جُزِمَ فَصَبِّرْ جَمِيلٍ
وَإِنْ تَبَدَّلَتْ بِنَا غَيْرُنَا فَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ^۳

ازمعت یعنی غرمت و لفظ ما، در غیر ماجرم زایده است.

و اقتباس از حدیث در کلام نثر چون قول حریری: «قلنا شاهت الوجوه و قبح اللکع و من یرجوه شاهت الوجوه یعنی قبحت»، و اصل این کلام از حضرت رسالت پناهی - صلی الله علیه و آله - صادر شده یوم حنین که مشتی از سنگریزه برداشته و بر روی دشمنان پاشیده فرمودند که: «شاهت الوجوه» و به دعای آن حضرت آن سنگریزه‌ها متفرق شده در میان لشکر اعدا و به چشمهای ایشان رفته و آن موجب انهزام آن لشکر شد، و لکع به ضم لام به معنی احمق و دنی است، و قبح به صیغه ماضی مجهول از قبحه

۲. مر: صلی الله علیه و آله.

۱. مر: تبارک و تعالی.

۳. از ابوالقاسم بن حسن کاتبی.

اللّه به معنی ابعده من الخير. و اقتباس از حدیث در کلام نظم چنانکه ابن عباد گفته:
 قَالَ لِي إِنَّ رَقِيبِي سَيُؤْتِي الْخُلُقَ قَدَارِهِ قُلْتُ دَعْنِي وَجْهَكَ الْجَنَّةُ حُقْتُ بِالْمَكَارِهِ
 فاعل قال ضمیری است راجع به حبیب، و دار امر است از مداراة و ضمیر آن راجع
 است به رقیب.

یعنی: حبیب من با من گفت که رقیب من بدخوست با او مدارا و مهربانی کن. گفتم:
 نصیحت من مکن روی تو بهشت است و مرا ناچار است از تحمل شداید و مکاره و
 شدائد رقیب، چنانکه طالب بهشت را ناچار است از تحمل شداید و مکاره^۱. و این
 اقتباس از حدیث حضرت رسالت پناهی - صلی الله علیه و آله - که فرموده: «حُقَّتِ الْجَنَّةُ
 بِالْمَكَارِهِ وَ حُقَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ».

و از این قبیل است قول ابن عتاهیه: «مَا بَالُ مَنْ أَوَّلُهُ نُطْفَةٌ وَ حِفَّتُهُ آخِرُهُ يَفْخَرُ» که
 مقتبس است از کلام بلاغت حضرت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب - صلوات الله
 علیه - که فرموده: «وَمَا لِابْنِ آدَمَ وَالْفَخْرُ أَوَّلُهُ نُطْفَةٌ وَ آخِرُهُ حِفَّتُهُ».

و ظاهر کلام جمهور آن است که حدیثی که در اقتباس معتبر است حدیث حضرت
 رسالت پناهی - صلی الله علیه و آله - باشد و بس، و تضمین احادیث دیگران داخل در
 باب عقد باشد و انسب تعمیم است. و اقتباس بر دو قسم است:

یکی، آنکه کلام مقتبس از معنی خود نقل نشده باشد، به معنی دیگر چون امثله
 مذکوره، و دیگری آنکه آن کلام از معنی اصلی به معنی دیگر منتقل شده باشد چون قول
 ابن رومی در هجو شخصی:

لَيْنَ أَخْطَأْتُ فِي مَذْحِكٍ مَا أَخْطَأْتُ فِي مَنْعِي

لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجَاتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ

یعنی: اگر من غلط کردم و مدح تو گفتم تو غلط نکردی در جایزه ندادن من. چه، عمل
 به مقتضای طبیعت خود که بخل است نموده و من غلط کردم که حاجت خود را از تو
 خواستم چه، حاجات خود را به سوی کسی برده‌ام که خیر و نفع در او نیست.

۱. دت: فاقد «چنانکه طالب بهشت را ناچار است از تحمل شداید و مکاره» است. ی، مر: دارند.

و این اقتباس است از کریمه «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ»^۱ و مراد از وادی غیر ذی زرع در این کریمه مکه معظمه است، -زَادَهَا اللَّهُ شَرْفًا- که در آنجا آب و علفی نبود و در این بیت در معنی مجازی مستعمل شده.

و حکایت کرده‌اند که جوانی خوشروی روزی به حمام رفت و سر تراشید. شخصی حاضر بود گفت:

تَجَرَّدَ لِلْحَمَامِ عَنْ قَشْرِ لَوْلُوٍّ وَالْأَسِّ مِنْ ثَوْبِ الْمَلَاخَةِ مَلْبُوساً
وَقَدْ جُرَّدَ الْمُوسَى لِتَرْزِينِ رَأْسِهِ فَقُلْتُ لَقَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى

و مراد از قشر لولو جامه‌ای است که پوشیده بود از باب استعاره تشبیه بدن او به مروارید و جامه او به پوست مروارید، و مشبّه به در اینجا امری است خیالی، چه مروارید قشری نمی‌دارد، و سُؤل جمع سؤال است و موسی عبارت از اُسْتُرّه سر تراشی. و در اصل یعنی در کریمه «قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى»^۲ عبارت از موسی پیغمبر -علی نبینا و علیه السلام- است.

و در کلام مقتبس گاه اندک تغییری واقع می‌شود، جهت ضرورت رعایت شعری، چنانکه در مرثیه شخصی گفته‌اند:

قَدْ كَانَ مَا خِفْتُ أَنْ يَكُونَا إِنَّمَا أَلَى اللَّهِ رَاجِعُونَا

كَانَ، تامه است به معنی وقع و وجد، و اصل کلام مقتبس در این شعر: «إِنَّمَا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^۳ است.

تضمین

آن است که در شعری مذکور (شود) شعری دیگر، خواه یک مصراع بوده باشد و خواه زیاد، با اشعار به آنکه این شعر از غیر است، اگر چنانچه آن شعر مشهور و معروف نباشد، و اگر مشهور و معروف باشد احتیاج به این اشعار نیست. و تضمین بیتی را یا زیاده (از بیتی را) استعانت نیز نامیده‌اند. و تضمین مصراع و کمتر را ایداع می‌گویند. و تضمین

بیتی با اشعار به آنکه این شعر از دیگری است چنانکه عبدالقاهر بن طاهر تمیمی گفته:

إِذَا ضَاقَ صَدْرِي وَخِفْتُ الْعَدَى تَمَثَّلْتُ بَيْتًا بِحَالِي يَلِيْقُ
فَبِاللَّهِ أَبْلُغُ مَا أَرْتَجِي وَبِاللَّهِ أَذْفَعُ مَا لَا أُطِيقُ

و بدون اشعار چنانکه گفته‌اند:

كَانَتْ بُلْهَنِيَّةُ الشَّيْبَةِ سُكْرَةً فَصَحَوْتُ وَاسْتَبَدَلْتُ سِيرَةً مُجْمِلَ
وَقَعَدْتُ أَنْتَظِرَ الْقَنَاءَ كَرَاكِبٍ عَرَفَ الْمَحَلَّ فَبَاتَ دُونَ الْمَنْزِلِ^۱

که بیت ثانی از دیگری است و او مسلم بن ولید انصاری است.

و تضمین مصراع با اشعار، چنانکه حریری در مقام حکایت قول غلامی که ابو زید او را در معرض بیع در آورده گفته:

عَلَى أَنِّي سَأَنْثِيذُ يَوْمَ بَيْعِي أَضَاعُونِي وَآئِي فَتَى أَضَاعُوا

مصراع ثانی از شعری است که منسوب به امیه بن ابی الصلیب یا عبدالله بن عمر بن عثمان بن عفان است، و آن این است:

أَضَاعُونِي وَآئِي فَتَى أَضَاعُوا لِيَوْمٍ كَرِبِهِ وَ سَدَادِ ثَغْرِ

لام در لیوم از برای توقیت، و کربیه نام حرب است، و ثغر سرحد میان اسلام و کفر است، و سداد ثغر به کسر سین عبارت است از بستن ثغور به سواره و پیاده.

یعنی: در وقت حرب و زمان سد ثغور که نهایت احتیاج به من داشتند مرا ضایع کردند و خوار گذاشتند و چه جوانی را ضایع کردند.

و در تضمین نیز از کلام مضمن گاه معنی دیگر غیر از معنی اصلی اراده می‌شود و در این صورت احسن است، چنانکه گفته‌اند:

إِذِ الْوَهْمُ أَبَدِي لِي لَمَّا هَا وَثَغْرَهَا تَذَكَّرْتُ مَا بَيْنَ الْعَذِيبِ وَ بَارِقِ
وَيَذْكُرْنِي مِنْ قَدْهَا وَ مَدَامِعِي مَجَرَّ عَوَالِينَا وَ مَجَرَى السَّوَابِقِ^۲

که مصراع ثانی بیت اول و مصراع ثانی بیت ثانی مجموع مطلع قصیده‌ای است از متنبی که گفته:

تَذَكَّرْتُ مَا بَيْنَ الْعَذِيبِ وَ بَارِقِ مَجَرَّ عَوَالِينَا وَ مَجَرَى السَّوَابِقِ

۲. از ابن اصبح است.

۱. از مسلم ولید انصاری.

و مراد او از عذیب و بارق نام دو موضع است، و مجرّ و مجری مصدر میمی‌اند به معنی جریان.

یعنی: به خاطر آمد در میان این دو موضع کشیدن نیزه‌ها و راندن اسبان در جنگی که پیش از این ما را با دشمنی واقع شده بود. و معنی آن دو بیت است که چون به خیال من آمد لب‌های گندمگون و دندانهای او، به خاطر آمد آب دهان او که در میان لب شیرین و دندانهای درخشان او، و به خاطر من آورد خیال قد حبیب و اشکهای چشم من کشیدن نیزه‌ها و راندن اسبان. پس، از عذیب اراده کرده معنی دیگر که آن تصغیر عذب به معنی آب خوشگوار است و از بارق دندانهای درخشان او را که شبیه برق است در لَمعان، و از « مابین عذیب و بارق » اراده نموده آب دهانی را که در میانه لب و دندان است، و از عوالی اراده کرده قد حبیب را، و از سوابق اشکهای چشم خود را از باب استعاره مصرّحه. و در تضمین گاه اندک تغییری واقع می‌شود تا آنکه مناسب مقصود شود چنانکه بعضی در هجو یهودی که داء ثعلب داشت گفته‌اند:

أَقُولُ لِمَعْشَرٍ عَلَطُوا وَ غَضُّوا مِنْ الشَّيْخِ الرَّشِيدِ وَ انْكَرَوْهُ
هُوَ ابْنُ جَلَاءٍ وَ طَلَّاعُ الثَّنَائِيَا مَتَى يَضَعِ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُونَهُ^۱

و این را از باب تهکم و استهزا با آن یهودی گفته. و بیت ثانی به اندک تغییری از سخیم بن وثیل است، چه او گفته:

أَنَا ابْنُ جَلَاءٍ وَ طَلَّاعُ الثَّنَائِيَا مَتَى أَضَعِ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُونِي

عقد

عبارت است از تضمین کلام نثری در شعر، خواه آن نثر از قرآن مجید بوده یا از حدیث یا از امثال یا غیر آنها، به شرط آنکه تضمین به طریق اقتباس نبوده باشد. پس عقد اگر از غیر قرآن و حدیث است آن را عقد می‌گویند مطلقاً، خواه اشعار به آن شود که کلام غیر مأخوذ است و خواه نی. و در صورت عدم اشعار خواه تغییر بسیار در آن راه یافته باشد، و خواه نی. چه، بر هر تقدیر صادق است که تضمینی است نه به طریق اقتباس به

۱. از موسی کاتب ضیاء الدین ادیب است که در آنها یهودیان را به سخره گرفته است.

اعتبار آنکه اقتباس مخصوص است به قرآن و حدیث، و اگر از قرآن و حدیث است باید بسیار تغییری در آن واقع شود که از حد اقتباس بیرون باشد یا آنکه اشاره به آن شود که از قرآن و حدیث است تا آنکه از تعریف اقتباس بیرون رود، چنانکه گفته‌اند:

أَيُّمَنِي بِالَّذِي اسْتَقْرَضْتُ خَطًّا وَأُشْهِدُ مَعْشَرًا قَدْ شَاهَدُوهُ
فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْبَرَّايَا عَنَّتْ لِسَجَالٍ هَيَّيْتَهُ الْوُجُوهُ
يَقُولُ إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

که عنت بجلال هیبت الوجوه عقد است از کریمه «وَعَنَّتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ»^۱، به سبب تغییر بسیاری که در آن واقع شده اقتباس نمی‌تواند بود. «وَإِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ»^۲، اقتباس نمی‌تواند بود به سبب آنکه إشعار به آن شده که از قرآن مجید است به آن قول که «فان الله يقول»، و چنانکه شافعی گفته: «عمدة الخیر عندنا کلمات اربع قالهن خیر البریة. إئتق الشبهات وَدَعْ مَا لیس یعنیک واعلمن بنية»^۳ از قول حضرت رسالت پناهی - صلی الله علیه و آله - الحلال بَیِّنٌ و الحرام بَیِّنٌ و بینهما امور متشابهات^۴ و از قول دیگر آن حضرت - صلی الله علیه و آله - که فرموده: «من حسن اسلام المرء ترک ما لا یعنیه»، و از قول دیگر آن حضرت - صلی الله علیه و آله - که فرموده: «انما الاعمال بالنیات».

حل

آن است که تضمین شود در کلام نثر شعر دیگری، بر عکس عقد، چنانکه گفته‌اند: «فانه قبحت فعلاته و حنظلت نخلاته، لم یزل سوء الظن یقتاده و یرصدق هو توهمه الذی یعتاده»، حنظلت نخلاته یعنی گردید میوه‌های نخلستان او از قبیل حنظل در تلخی، و این کنایه از قباح افعال و شناعة اعمال است، و یقتاده، قاف از باب افتعال از معاودت به معنی مراجعت، و خلاصه معنی آنکه چون افعال و اعمال او ناشایسته شد همیشه بد

۱. طه / ۱۱۱.

۲. مر: که عقدی است از قول الخ.

۳. مر: بعد از متشابهات افزوده است: «و از قول دیگر آن حضرت - صلی الله علیه و آله - که فرمود «و ازهد فی الدنیا یحبیک الله».

گمانی او به خلق الله تعالی می‌کشانید او را به سوی تخیلات فاسده و توهمات باطله و توهمات و تخیلاتی را که عادت به آنها کرده تصدیق می‌نمود و هر چه به خیالش می‌رسید درباره هر کس می‌گفت راست است. و این مأخوذ است از شعر متنبی که در مقام شکایت از سیف الدوله و شنیدن سخنان بدگویان، او را گفته:

إِذَا سَاءَ فِعْلُ الْمَرْءِ سَاءَتْ ظَنُونُهُ وَصَدَّقَ مَا يَعْتَادُهُ مِنْ تَوَهُمِهِ

تلمیح

آن است که از فحوای کلام اشاره شود به شعری یا قصه‌ای یا مثل مشهوری بدون آنکه آن شعر یا قصه یا مثل مذکور شوند، خواه آن کلام نظم بوده باشد، یا نثر. و تلمیح به قصه در نظم چنانکه ابوتمام گفته:

لَحِقْنَا بِأَخْرِيهِمْ وَقَدْ حَوَّمَ الْهَوَى قُلُوبًا عَهْدَنَا طَيْرَهَا وَهَى
فَرَدَّتْ عَلَيْنَا الشَّمْسُ وَاللَّيْلُ رَاغِمٌ بِشَمْسٍ لَهُمْ مِنْ جَانِبِ الْخَذَرِ تَطْلَعُ
نَضًا ضَوْءُهَا صَبَغَ الدُّجَّةَ وَأَنْطَوَى بِبَهْجَتِهَا تَوْبُ السَّمَاءِ الْمُجَرَّعُ
فَوَاللَّهِ مَا أَذْرَى أَحْلَامَ نَائِمٍ أَلَمْتُ بِنَا أَمْ كَانَ فِي الرُّكْبِ يَوْشَعُ

ضمیر در آخرهم و لهم راجع است به دوستانی که رحلت نموده‌اند از مکان، و حام الطیر علی الماء یعنی دار و حومه^۱ غیره و مراد از حوم در اینجا به معنی غیر است، و واو در وَقَدْ حَوَّمَ از برای حال است، و وقع جمع واقع به معنی واقف و ساکن است، و راغم به معنی تیره و تار است، و با، در بشمس از برای تجرید است از قبیل «رأیت بنزید أسدا»، و مراد از این شمس، حبیبه است، و خدر پرده را گویند و نضو، به معنی ازاله چیزی است، و دُجَّة به ضم دال بی نقطه و ضم جیم و تشدید نون و ها، ظلمت است، و ثوب مجزَع خرقة‌ای است که از قطعات مختلفه الالوان دوخته شده باشد و در اینجا مراد از ثواب مجزَع آسمان و رنگهای مختلفه آسمان است که به سبب رؤیت کواکب در میان ظلمتها مرئی می‌شود، و انطواء به معنی در هم پیچیده شدن است. و معنی آن کلام این است که از بهجت حبیبه و ضیای روی او جامه رنگارنگ آسمان در هم پیچیده شده و

۱. دت: در توضیح کلمه حوم نیامده است.

برداشته شده است، و المام به معنی نزول است.

و خلاصه معنی این اشعار آنکه دوستان از پیش رفتند و ما ملحق به آخر ایشان شدیم در شب تیره در حالتی که عشق حبیب مضطرب گردانیده بود دل‌هایی را که نهایت اطمینان داشتند و در این وقت ردّ شمس شد از برای ما چنان آفتابی که مطلع او از زیر پرده است و روی او ظلمت شب را بر طرف نمود و جامه رنگارنگ آسمان به کناری گذاشت، پس به خدا سوگند که نمی‌دانم که این حالتی که مشاهده کردم از آمدن حبیب، در این وقت خواب دیدم یا آنکه یوشع - علیه السلام - در میان این سواران بود که به سبب او ردّ شمس شده.

و این اشاره است به قصه برگردیدن آفتاب از برای یوشع - علیه السلام - چنانکه روایت شده که در روز جمعه یوشع بن نون - علیه السلام - با کفار و جابره جهاد می‌نمود و شب شد و هنوز آن حضرت از جهاد فارغ نشده بود و روز شنبه چون قتال و جهاد حرام بود دعا نمود تا آنکه حق - سبحانه و تعالی - آفتاب را برگردانید تا آنکه آن حضرت از مقاتله ایشان فارغ شد.

و تلمیح به شعر در نظم چنانکه گفته‌اند:

لَعَمْرُو مَعَ الرَّمْضَاءِ وَ النَّارُ تَلْتَظِي أَرَقُّ وَ أَخْفَى مِنْكَ فِي سَاعَةِ الْكَرْبِ^۱

ارض رمضاء زمین تفسیده است که از شدت حرارت آن قدم سوزد. یعنی: عمرو با قساوت قلبی که داشت به حیثیتی که کسی پناه به او می‌برد در وقت شداید به منزله کسی بود که از زمین تفسیده پناه به آتش برد با این قساوت رحیمتر و مهربانتر از توست در حالت اندوه و حزن مستغیث، و این اشاره است به آن بیتی که در هجو عمرو مشهور است:

الْمُسْتَجِيرُ بِعَمْرٍو عِنْدَ كَرْبِهِ كَالْمُسْتَجِيرِ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ

و قضیه عمرو آنکه زنی بسوس نام که خاله عمرو بود با همسایه خود از قبیل جرم بن ریان برخاست و به زیارت خواهرش که مادر عمرو بود به زمین ایشان رفت. و کلیب^۲

۱. از ابو تمام طایی.

۲. در نسخه دت نام مادر کلیب « هیله » ذکر شده که نسخه اصل ندارد. در کتب ادب از کلیب به عنوان مردی

زمینی را قُرق نموده بودند که به غیر از شتران ایشان نمی‌توانست چرید مگر شتران عمرو که از راه قرابت مصاهره که میان عمرو و ایشان بود رخصت داده بودند^۱ که شتران او نیز در آن زمین بچرد. روزی ناقهٔ آن مرد جرمی با شتران عمرو به آن زمین رفت به چریدن، و کلیب را از این معنی ناخوش آمده تیری به آن ناقه زده به پستان او خورد، و شتران گریزان شده به درِ خانهٔ صاحبش رفت و خون از پستانش می‌ریخت، بسوس به ناله و فغان آمد و می‌گفت: وا ذلاه وَا غربتاه، عمرو با ایشان گفت: صبر کن شتر نری را از ایشان خواهم کشت که عزیزتر بوده باشد به سوی ایشان از این ناقه، و مراد وی کلیب بوده و همیشه در صدد قتل کلیب بود تا آنکه روزی کلیب از میان قبیله بیرون رفت و این خبر به عمرو رسید. عمرو در عقب او شتافت و به او رسید و تیری بر لبش زد که از پای افتاد و بر سرش ایستاد. و کلیب فریاد می‌کرد که یا عمرو به فریاد من رس به یک شربت آب و آن بی‌رحم آب به وی نداد و او را تمام کش نمود. و در این وقت این بیت در هجو عمرو گفته شد، و به این علت میانهٔ قبیلهٔ کلیب و قبیلهٔ عمرو تا چهل سال مقاتلهٔ شدیدی واقع شد. و از این جهت مثل «اشأُم من بسوس»^۲ شهرت یافت.

و تلمیح به مثل در شعر چون قول عمرو بن کلثوم «و من دون ذلک خرط القتاد». این اشاره است به مثل مشهور و آن این است که «دون العلیان خرط القتاد» و این مثل زده می‌شود از برای ارتکاب امری در غایت اشکال و اصل این مثل آن است که در حکایت سابق مذکور شد، که عمرو گفت: من شتر نری از قبیله کلیب خواهم کشت که نهایت عزت و اعتبار پیش ایشان داشته باشد. چون این حکایت به کلیب رسید شتر نری داشت بسیار گرامی که آن را علیان می‌نامید و گمانش این بود که مراد عمرو از شتر نری که گفته است آن شتر است گفت که: «دون العلیان خرط القتاد». قتاد درختی است خاردار، و



جنگجو و جنگ طلب نام برده شده است چنانکه گفته‌اند:

إذا قیل ای ناس شر قبیلة اشارت کلیب بالاکف الاصابع

۱. متأسفانه از این قسمت متن به بعد نزدیک به یک صفحه از نسخهٔ اصل فرسوده شده است و متن آن چندان خوانا نیست. فلذا با استفاده از دو نسخهٔ دیگر بالاخص نسخهٔ دت این قسمت تکمیل شد.

۲. اصل: لبوس.

خرط قتاد آن است که سر شاخ آن درخت را بگیرند و دست بکشند تا به پایین شاخ، تا آنکه برگهای آن تمام بریزد. و این در قتاد کاری است در غایت صعوبت. و تلمیح به قصه^۱ در نثر چنانکه حریری گفته: «فَبِتُّ بَلِيلَةَ نَابِغِيَّةٍ وَ أَحْزَانٍ يَعْقُوبِيَّةٍ» و این اشاره به شعر نابغه که گفته:

فَبِتُّ كَأَنِّي سَاوَرْتَنِي^۲ ضَبِيلَةَ مِنَ الرُّقَشِ فِي أَنْيَابِهَا السَّمُّ نَاقِعٌ

مُساوره به معنی حمله کردن است، و ضبيله مار باریکی است که آن را تیر مار گویند، و رقص جمع رقصاء است و آن نوعی از مار به رنگ سفید و سیاه، و آخر کلام اشاره به حکایت یعقوب - علیه السلام - است. و آن مشهور است.

و تلمیح به مثل در نثر چنانکه عتبی گفته: «فِيهَا مِنْ هَرَّةٍ تَعْقُ الْأَوْلَادَ»، و آن اشاره است به مثل مشهور که «اعق من الهرة تأكل الأولاد».

و گاه هست که در تلمیح اندک خفایی هست که کلام به این اعتبار به لغز بر می گردد، چنانکه حکایت شده که مردی تمیمی با شریک نمیری گفت: ما فی الجوارح احب الی من البازی، و نمیری در جواب گفت: و خاصة اذا كان يصيد القطا. تمیمی اشاره به قول جریر نمود که در مذمت نمیر گفته:

أَنَا الْبَازِي الْمُطِلُّ عَلَى نَمِيرٍ أُتِيحَ مِنَ السَّمَاءِ لَهَا الضُّبَابَا

و شریک اشاره به قول طرماح نموده که در مذمت بنی تمیم گفته:

نَمِيمٌ بِطُرُقِ اللَّؤْمِ أَهْدَى مِنَ الْقَطَا وَلَوْ سَلَكَتْ طُرُقَ الْمَكَارِمِ ضَلَّتْ

حسن ابتدا، تخلص و انتها

و مراد از حسن ابتدا و تخلص و انتها آن است که منشی و شاعر را در سه موضع از کلام خود باید کمال سعی بجای آورد تا آنکه کلامش در این مواضع در کمال بلاغت شود:

یکی ابتدای کلام، چه اول چیزی است که به گوش سامعین می رسد، پس اگر حسنی دارد باعث زیادتی شوق حاضرین در سماع آن می شود و الا باعث بی رغبتی است. و از

۲. دت: یساورنی.

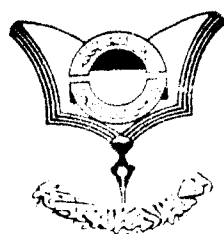
۱. مر: و شعر.

این جهت شعرا در مطالع قصاید هر سعی که می‌توانند می‌کنند، و مطالع قصاید غالباً بهتر از باقی ابیات آن قصیده است. و همچنین در اول کلام نثر.

و باید در ابتداء کلام اگر جهت مدح است اجتناب شود از چیزی که موجب تطیّر ممدوح است. چنانکه حکایت شده که ضریر در مطلع قصیده (ای) که در مدح داعی علوی گفته گفت: موعِد احبابک بالفرقة غد، و داعی را از این معنی بد آمده گفت: موعِد احبابک بالفرقة یا اعمی ذلک المثل السوء. و اگر مطلع مناسب مقصود باشد بهتر است از جهت اشتغال آن بر براءت استهلال.

دویم: تخلص، یعنی هنگام انتقال از بهاریه قصیده مثلاً به مطلب - خواه مدح باشد و خواه غیر آن - که آن را به فارسیه گریزگاه می‌گویند و وقت انتقال از خطبه و امثال آن در کلام نثر. چه، سامع در بهاریه و امثال، منتظر شنیدن مطلب است و هرگاه انتقال از آن به مطلب بهتر باشد باعث زیادتی نشاط و شوق او می‌شود، و اگر انتقال به مطلب بی‌مناسبتی بوده باشد آن را اقتصاب و ارتجال می‌گویند و در چنین صورتی بهتر آن است که لفظی واسطه شود که مشعر بوده باشد بر عدم ارتباط ما بعد به ما قبل، چنانکه بعد از حمد و ثنای الهی و صلوات بر حضرت رسالت پناهی و اهل بیت آن حضرت - علیه و علیهم السلام - گفته می‌شود: اما بعد فلما کان کذا. چه، ذکر آن موجب قطع طمع سامع از آزردهی خاطر او شود. و از این قبیل است ذکر هذا، بعد از حکایت اهل بهشت در کریمه «هَذَا وَإِنَّ لِلطَّائِفِينَ لَشَرَّ مَا بٍ»^۱ و از این باب است ذکر ابواب و فصول و مقدمه و خاتمه در رسایل و کتب.

سیوم: انتها، یعنی مقطع کلام، یعنی باید که آخر کلام در نثر مشتمل به رعایت و بلاغت بوده باشد به اعتبار آنکه آخر چیزی است که به گوش سامع می‌رسد، پس^۲ اگر احسن باشد موجب التذاذ سامع بیشتر است و تدارک نقصانی که پیش واقع شده باشد، می‌نماید. و بهترین مقطعها آن است که مشعر بر انتهای کلام باشد، چنانکه نوشته می‌شود در آخر نامه‌ها و السلام علیکم و در آخر رساله‌ها تَمَّتِ الرسالة.



فهرستها

۱. آیات
۲. احادیث
۳. اعلام
۴. کتب
۵. جایها

١. آيات

- ٧٥ أَنْتَ قَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ
- ٧٧ اتَّخِذْ أَصْنَامًا إِلَهَةً
- ٦٦ اتَّقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ
- ٩٥ اتَّوَكَّلُوا عَلَيْهَا وَاهْتَسِبْ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَارِبٌ أُخْرَى
- ١٠٨ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ، إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
- ٢٠٣ أَدْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَيْشَسْ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ
- ٥٧، ٤٩ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ
- ٣٥٦ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ
- ٢٠٢ إِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ، اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ
- ١٢٠ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ
- ٢٣٨ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ
- ٣٣١ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
- ٣٥٨ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا
- ٣٢٢ أَسِئِدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ
- ٧٧ أَصْلَوْثَكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتَّوَكَّلَ مَا يَعْْبُدُ آبَاؤُنَا
- ١٢٠ أَعْلَمَ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
- ٨١ اْعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ
- ٣٠ أَعْبُدْ
- ٣٢٢ اغْرِقُوا فَأَدْخِلُونَا نَارًا

- ٧٧ أَغَيْرَ اللَّهِ اتَّخَذُ وَلِيًّا
- ٧٦ أَفَأَصْفِيكُمْ رَبُّكُمُ بِالْبَنِينَ
- ٥١ أَفَتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ
- ١٦٤ أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذَّكَرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ
- ٣٦٩، ٣٦٨ أَفَتَرَبَّتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ، وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَعِجٌ وَ...
- ١٨٠ إِفْرًا بِاسْمِ رَبِّكَ
- ١٢٠ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ
- ١١٧ الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ
- ٢٤١ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ
- ١٢٠ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ
- ٢٢١ أَلَمْ يُوْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ
- ١٨٠ إِلَىٰ رَبِّهَا نَظِيرَةٌ
- ٧٧ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ
- ٢٧٧ أَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَبِإِذْنِ اللَّهِ
- ٨٥ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ
- ٧٢ أَمَّا ذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
- ١٨٧ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ
- ٢١٤ أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ وَجَنَاتٍ وَعُيُونٍ
- ٧٢ أَمَنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ
- ٧٢ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ
- ٣٣٨، ١٠٧ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ
- ٥٤ إِنَّا إِلَيْنَكُم مَّرْسَلُونَ
- ١٨٣، ٣٠ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا
- ٣٥٠، ١٣٢ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ
- ٢٢١ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ
- ١٢٠ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ

- إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ۱۵۳
- إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ۱۱۶
- إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ ۳۸۵
- أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ ۱۳۴
- إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ ۲۹۱
- إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۳۲۵
- إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ۱۹۶
- إِنَّمَا يَنْتَدِرُ الْوَلَا الْآلِبَابِ ۱۹۸
- إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ۲۰۰
- إِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ۳۵۶
- إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِنَ الْمُسْرِفِينَ ۷۸
- إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ۵۹
- إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ ۲۱۵
- إِنِّي أَرَانِي أَعْبُرُ خَمْرًا ۲۷۷
- أَتَىٰ لَكَ هَٰذَا ۷۲
- أَتَىٰ لَهُمُ الذِّكْرَىٰ وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ ۷۸
- إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ ۵۸
- أَتَىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ ۱۸۷
- أَتَىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ۱۸۷
- أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ ۱۸۷
- أَوَدُّ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً ۶۳
- أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَ رَعْدٌ وَ يَرْقَىٰ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنْ ۲۵۴، ۲۶۶
- أُولَٰئِكَ أَعْطَمَ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا ۲۳۱
- أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ ۲۹۶
- أَوْ مَنْ كَانَ مِثْنًا فَأَخْبَيْنَاهُ ۲۸۵، ۳۲۱
- إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۲۸۲

- أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ الْهَتَكُمْ ١١٢
- أَهْمُ يَفْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ٧٧
- إِنَّا كَ تَعْبُدُ ١٠٦
- أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا ٧٠
- بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ ٢٠٣
- تَبَّتْ يُدَا أَبِي لَهَبٍ ١٠٢
- تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ٣٢٨
- ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ، فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ٢٠٣
- ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ٢٠٣
- ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ٢٠٣
- جِئْتِكَ مِنْ سَبِيلٍ نَبِيٍّ يَقِينٍ ٣٥٦
- جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ ١٢٩
- حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ٢٣٥
- حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ ١٠٧
- حَتَّىٰ تُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ، اللَّهُ أَعْلَمُ ٣٦٩
- حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ ٧٤
- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ٢٣٣
- خُذُوهُ فَعْلُوهُ، ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ، ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ ١٨٠، ٣٦٤
- دَابَّ قَوْمُ نُوحٍ ٤٠
- ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ٤٠
- رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ٢٣٥
- رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا ١١٩
- رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ ١١٩
- رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ١٢١، ٢٢٤
- رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ ٣٨٥
- رَبَّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ٥٤

- رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَعْنُونَ ۱۲۳
- سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا ۲۳۹
- سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ ۷۰
- صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ۳۲۸
- صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۱۳۰
- ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا ۱۸۲
- عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ۱۲۰
- عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ۱۲۰
- عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ ۱۲۲، ۲۷۹
- عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ۱۲۴
- عِنْهُمْ ۳۰
- فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا ۲۸۹
- فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ ۱۶۳
- فَارْزُقُونِي يَوْمَكَ يَا أُدَمِيَّةُ إِنَّهُ كَانَ رِزْقَ الْبَارِئِينَ ۲۳۰
- فَارْزُقُونِي يَوْمَكَ يَا أُدَمِيَّةُ إِنَّهُ كَانَ رِزْقَ الْبَارِئِينَ ۲۳۱
- فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا ۸۲
- فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ۲۹۱
- فَاقِمِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ ۳۵۷، ۳۷۱
- فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۲۹۳
- فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ، وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَ ۳۲۳
- فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ۳۶۸
- فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ فَمَنْ نَسِيَ نِعْمَةَ رَبِّهِ لَا يَدْرِكْ ۱۸۷
- فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ ۲۰۶
- فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَىٰ ۱۸۱
- فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ۷۵
- فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ۸۱

- فَأْتُوا حَزَنَكُمْ أَيْ شِئْتُمْ ٧٢
- فَأْتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ٢٤٠
- فَبَسَّوْهُمْ بَعْدَآبِ الْيَمِّ ٢٩٥، ٢٨٦
- فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ ١٨٢
- فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ ٢٣٣
- فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ٢٣٩
- فَعَشِيرَتُهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا عَشِيرَتُهُمْ ١١٥
- فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ ٢٣١
- فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ١٨٨
- فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَالْأَخْشُونَ ٣٢٠
- فَلَمَّا أَسْلَمْنَا وَ تَلَّ لِلْحَبِيبِ ٢٣٠
- فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ ٣٤١
- فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ٢٧٧
- فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا ٣٢٢
- فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ١٣٩
- فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ ٢٣١، ٢٢٠
- فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَا يَبْلَى ٢١٥
- فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ ٦٦
- فِي سِدْرٍ مَحْضُودٍ وَ طَلْحٍ مَنْضُودٍ وَ ظِلٍّ مَمْدُودٍ ٣٦٤
- فِيهَا سُرُورٌ مَرْفُوعَةٌ وَ أَكْرَابٌ مَوْضُوعَةٌ ٣٦٢
- فَالْإِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَ أَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ٢٢١
- فَالْإِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْفَالِينَ ٣٧١، ٣٥٨، ٣٥٧
- فَالُوا سَلَامًا ٢١٧
- فَالْإِنِّي أَتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ، إِنِّيَعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ ٢٣٧
- قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى ٣٨٥
- قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ٢٣٣

- قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ۱۷۵
- قُلْ لَوْ أَنَّكُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ ۱۴۹
- قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ ۱۳۸، ۱۱۰، ۱۰۰
- قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَتَّقُمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا ۳۴۶
- كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۲۳۶
- كَلِمَحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ۲۰۳
- كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۲۲۱
- كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ۱۲۰
- كُونُوا جِبَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۸۲
- كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ۸۲
- لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ۳۱۶
- لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ۳۲۵
- لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ ۱۲۳
- لَا رَيْبَ فِيهِ ۱۲۲، ۵۶
- لَا تُفَرِّقْ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ۱۳۹
- لَاهِرٌ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۳۳۰
- لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُمْتَلَّونَ ۲۲۵
- لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلَ ۲۳۱
- لَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا ۱۶۸
- لَوْ أَنَّ لِي كَرْزَةً فَأَكُودَنَّ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ۶۳
- لَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۱۶۹
- لَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُوسِهِمْ ۱۶۹
- لَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ ۱۶۹
- لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۳۴۱، ۱۶۷، ۱۶۶
- لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ ۱۶۹
- لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۳۲۱

- لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ ٣٣٧
- لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ ٢٣١
- لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ٣١٦، ٣٠٢، ٢٧٩، ١٤٧
- لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا ١٧٦
- مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ٢٠٣
- مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ٣٦٣
- الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ٣٣٤
- مَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ ١٢٠
- مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ ٢٩٩
- مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْبَةَ ثُمَّ لَمْ يُحْمَلُوا بِمِثْلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ٢٦١
- مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِينَ اسْتَوْفَدْنَا نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ..... ٢٩٩، ٢٥٣
- مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا ٢٩٢، ٢٩٠
- مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ٢٣٦
- وَأَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ ٢٧٧
- وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٣٦٣
- وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلُخُ مِنْهُ النَّهَارَ ٢٨٩
- وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ ٢٧٧
- وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ٣٤١
- وَإِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ٣٨٨
- وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ٣٠٨
- وَإِذَا أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ٢٢٢، ٢٢١
- وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ٢٠٤
- وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ٢٣٠
- وَإِذَا لقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ ٥٨
- وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ ٢٣٥
- وَاسْتَلِ الْقُوَّةَ ٣٠٢، ٢٧٩، ٢٢٩، ٢٧٧

- وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ۶۵
- وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ۱۴۲
- وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ۲۸۹، ۲۸۸
- وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا وَلَا تَخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ۵۵
- وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلٍ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ ۲۶۶
- وَأَتَقَتِ الشَّاقُّ بِالشَّاقِّ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ ۳۵۵
- وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ۳۵۷
- وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِإِيمَانٍ ۳۳۱
- وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَ النَّجْمُ وَالشَّجَرُ يُسْجُدَانِ ۳۲۵، ۳۲۳
- وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۲۳۰
- وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُبِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ ۱۰۷
- وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ ۱۷۶
- وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۱۷۶
- وَالنَّاسِثَاتِ نَشْرًا فَالْفَارِقَاتِ فَرَقًا ۳۶۹
- وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۳۶۴
- وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ۳۲۳
- وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ ۱۷۸
- وَأِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۱۸۰
- وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ۱۶۴
- وَأِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ ۱۲۵، ۲۳۲
- وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۱۰۶
- وَتَحْسَبُهُمْ آيَافًا وَهُمْ رُفُودٌ ۳۲۱
- وَتَحْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ ۳۵۷
- وَجَاءَ رَبُّكَ ۳۰۲، ۲۳۲
- وَجَاءَ مِنْ أَفْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى ۱۲۴
- وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ۶۲

- وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ ١١٥، ١١٤
- وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ٣٦٧
- وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ ٣٨٨
- وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدَالِلُ اللَّهُ مَعْلُولَةً ٢٧٦
- وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ ١٨١
- وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى ٣٣٣
- وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ ٢٣٥
- وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ٢٣٧
- وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ ٣٦٧
- وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا ٢٠٣
- وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ١٥٠
- وَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهُ غَافِلًا ٨٤
- وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحَصُّنًا ١٦٥
- وَلَا تُنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ٣٤٥
- وَلَا يَجِئُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ ٢٢٤
- وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ٢٣٦
- وَلَقَدْ أَوْحَى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ... ١٦٥
- وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ مِنْ فِرْعَوْنَ ٧٨
- وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ ٢٢٧
- وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ، يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ٣٢٠
- وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ٢٣٠
- وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ٢٣٠، ١٠٣
- وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ ٢٣٠
- وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ ١٧٣، ١٦٦
- وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا ١٦٨، ١٦٧
- وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى ٢٩٩

- وَلَيْسَ الذِّكْرُ كَالْأُنْثَى ١١٨
- وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ٥٥، ٢١٧
- وَمَا أَذْرِيكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَذْرِيكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ٢٠٤
- وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ ١٢١
- وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ٢٣٠
- وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ ٥٣، ٩٤
- وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا ٣٤٦
- وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ١٨٠
- وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ٣٢٧
- وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ ٣٢٧
- وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ ١٨٦
- وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَالَّذِي تُرْجَعُونَ ١٠٧
- وَمَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا ٢٦٦
- وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ ٣٢٢، ٣٣٣
- وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي ٢٠٣
- وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ٣٠٠
- وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ٤٠
- وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَزُرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ ٣٦٣
- وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَتَيْنِ ٢٤٠
- وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ ٣٥٦
- وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ٣٤١
- وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ٢٣٩
- وَيُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ ٣٠٩
- وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ٢٣٩
- وَيُلْ لِكُلِّ هُمْزَةٍ لَمْزَةً ٣٥٦
- هُدًى لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَئِكَ ١١٢

- هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ ٣٩٣
- هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يَبْتَئِكُمُ إِذَا مَرُّقْتُمْ كُلَّ مَمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ٣٥٠
- هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ١٧٢
- يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ ٨٦
- يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا ٢٠٧
- يَا مُوسَىٰ أَقْبِلْ ٨٦
- يَا هَاطِمًا ابْنِ لِي صَرْحًا ٣٠٩
- يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَصَلُّوا ٢٧٩
- يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ ٢٧٦
- يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ٢٧٨
- يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ٣٣٠
- يَذَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ٢٧٦
- يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ٧١
- يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ٢١٩
- يَسْأَلُونَكَ سَاءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَهُمْ ٢١٥
- يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ ٢٤١
- يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ٣٣٩
- يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا ٣٠٩
- يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ ١٠٣
- يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ ٣٥٣
- يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ ٣٣٦
- يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ ٢٩٥
- يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يَزْوَاجَهُمْ ذُكْرَانًا وَ... ٣٣٤

٢. احاديث

- ٣٨٨ اتَّقِ الشَّيْهَاتِ وَدَعْ مَا لَيْسَ بِعَيْنِكَ وَاعْلَمْ بِنِيَّةِ
 ٧٥ أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَتَّائِ يَا إِبْرَاهِيمُ
 ٢٥٧ اتَّيْتُكُمْ بِالْحَنْفِيَّةِ الْبَيْضَاءِ
 ٣٨٨ الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُتَشَابِهَاتٌ
 ٣٥٦ الْخَيْلُ مَعْقُودٌ بِنَوَاصِيهَا الْخَيْرِ
 ٣١٦ الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ
 ٣٤٦ أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ بَيِّدَ أُنَى مِنْ قَرِيشٍ
 ٣٨٨ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ
 ٢٨٦ خَيْرُ النَّاسِ رَجُلٌ يُمْسِكُ بَعْنَانَ فَرْسِهِ كُلَّمَا سَمِعَ هَيْعَةً طَارَ إِلَيْهَا أَوْ رَجُلٌ فِي شَعْفَةٍ ...
 ٣٥٧ عَلَيْكُمْ بِالْأَبْكَارِ فَإِنَّهُمْ أَشَدُّ حُبًّا وَأَقْلُّ حُبًّا
 ٣٨٨ مَنْ حَسَنَ إِسْلَامَ الْمَرْءِ تَرَكَ مَا لَا يَعْنِيهِ
 ٣٨٤ وَمَا لِبْنِ آدَمَ وَالْفَخْرَ أَوَّلُهُ تُطْفَئُهُ وَآخِرُهُ حَيِّفَةٌ
 ٢٣٥ يَشِيبُ بَنُ آدَمَ وَيَشُبُّ فِيهِ خَصْلَتَانِ: الْجِرْصُ وَطُولُ الْأَمَلِ

۳. اعلام

آدم، ۳۰۹	ابن کيسان، ۹۵
آل جفنه، ۳۴۱، ۳۴۲	ابن مالک، ۹۵، ۱۱۱، ۱۳۲، ۱۴۴، ۱۹۴
آل حصن، ۳۴۹	ابن محقق، ۲۹۳
آل فرعون، ۲۹۳، ۱۸۱، ۲۱۵	ابن مياده، ۳۸۰
ابراهيم (نبی)، ۴۲، ۷۶، ۱۱۲، ۲۱۷، ۳۵۲	ابن هشام، ۷۳
ابراهيم بن هشام بن اسماعيل مخزومی، ۳۷	ابواسحاق، ۳۶، ۱۶۰، ۲۱۰
ابن ابی السمط، ۱۲۵	ابواسحاق صابی، ۲۶۹
ابن اثیر، ۳۱۸، ۳۶۵	ابوبکر، ۳۰۵
ابن بابک، ۳۹	ابو تمام، ۳۵، ۲۶۳، ۲۸۴، ۳۴۴، ۳۵۴، ۳۵۵
ابن براج، ۹۵	۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۷۵
ابن جنی، ۳۴	۳۷۶، ۳۸۰، ۳۸۹
ابن حاجب، ۸۸، ۱۳۲، ۱۴۶، ۱۶۶، ۱۹۴	ابو حفص ← عمر
ابن حجاج بغدادی، ۳۶۶	ابو زياد اعرابی، ۳۷۷
ابن حشرج، ۳۱۶	ابو زيد، ۳۸۶
ابن راوندی، ۱۱۰	ابوالشیخ، ۳۷۹
ابن رشيق، ۳۲۴	أَبُو الصَّقْرِ، ۱۱۱
ابن رومی، ۱۱۱، ۱۸۹، ۳۶۹، ۳۸۴	ابوالطیب ← متنبی
ابن رهمان، ۱۶۰	ابوالطیب متنبی ← متنبی
ابن طریف، ۳۴۸	ابوالعتاهیه، ۳۳۴
ابن عباد ← صاحب بن عباد	ابوالعلاء معری، ۱۳۵
ابن عتاهیه، ۳۸۴	ابو علقمه، ۳۲

- ابو الفضل بن عميد، ٢٨٣
 ابو قابوس، ٢٢٤
 ابولهب (ابى لهب)، ١٠٢
 ابوالنجم، ٣٠٦، ٣٠٥، ١٥٧، ١٤٦
 ابونواس، ١١٥، ٣٣٩، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧٨، ٣٧٩
 ابى تمام، ٢٠٢، ٣٠١، ٣١٦، ٣٢١
 ابى الحسن على بن احمد جوهرى، ١٧٤
 ابى الحسين، ٢٠٢
 ابى دلامه، ٣٢٢
 ابى رغوآن ← فرزدق
 ابى الطيب ← متنبى
 ابى العلا، ٣٦١
 ابى النجم ← ابوالنجم
 ابى نواس ← ابونواس
 ابى نهشل، ٣١٦
 اخزم، ٢٩٨
 اخفش، ٣٤، ٣٥٥
 اسحاق (نبى)، ٤٢، ٣٥٢
 اشجع، ٣٧٧
 اشعرى، ٥١
 اصمعى، ٧٣، ١٢٦، ٢٣٦
 اعجم، ٣١٦
 افراسياب، ٣٣٣
 افلاطن، ٢٦٣
 افوه، ٣٧٩، ٣٨٠
 ام الخيار، ١٤٦، ٣٠٥
 امرء القيس، ٢٨، ٨٢، ٨٣، ١٠٤، ٢٣٦، ٢٣٧
 ٢٥١، ٢٥٥، ٢٦٥، ٢٨٨، ٣٣٨، ٣٦٠
 ٣٦٥
 امير المؤمنين، ١٠٥، ١٠٦، ١١٩، ٣٨٤
 امية بن ابى الصليب، ٣٨٦
 انس الفوارس، ٢٦٣
 اوس بن حجر، ١٢٦
 اهل بيت، ٣٩٣، ٣٤٤
 بحترى، ١٧٢، ١٧٥، ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٨٤
 ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٤٨، ٣٦٠
 ٣٧٧، ٣٧٨
 بخارى (امام بخارى)، ٤٩
 بسوس، ٣٩٠
 بشار، ١٨٨، ٢٦٠، ٣٧٥
 بنو تميم ← بنى تميم
 بنى اسد، ٢١٩
 بنى اسرائيل، ٧٨، ٢١٥
 بنى تميم، ٣٢٤، ٣٧٨، ٣٩٢
 بنى كلاب، ٣٧٨
 بيفمبر، ٥٠، ٥١، ٧٩، ٣٥٠
 تجنى، ٣٧١
 تفتازانى، ٦١، ٢٠٩، ٣٠٠، ٣٣٠
 تلخيص مفتاح، ٣٠٣
 تميم ← بنى تميم
 تميمى ← بنى تميم

- ۳۵۹، ثعالی،
 جاحظ، ۳۲، ۵۰، ۳۴۱
 جذیمه، ۲۲۶، ۲۲۷
 جذیمه بن ابرش، ۲۲۶
 جرم بن ریان (قبیله)، ۳۹۰
 جریر، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۹۲
 جسوس، ۲۹۸
 جعفر برمکی، ۳۷۷
 جناب رسالت پناهی ← حضرت رسالت
 پناهی
 جوهری، ۱۳۹
 حاتم، ۲۵۰
 حارث، ۴۰
 حجاج، ۳۵۰، ۳۵۱
 حجل بن نضله، ۵۶
 حرب بن امیه، ۳۵
 حریری، ۳۲۱، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۶۱
 ۳۶۴، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۸۳، ۳۸۶
 ۳۹۲
 حزیمی، ۱۷۴
 حسان، ۱۵۹، ۳۷۴
 حسن بن سهل، ۲۶۳
 حسین بن عبدالله، ۳۴۹
 حضرت رسالت پناهی، ۸۴، ۱۰۳، ۱۵۹
 ۱۷۶، ۲۳۴، ۲۸۶، ۳۱۶، ۳۵۰، ۳۵۲
 ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۸، ۳۹۳
 حطیثه، ۳۷۴، ۳۸۱
 حوا، ۳۰۹
 حیدر، ۱۰۵، ۱۰۶
 حیدر ← حیدر
 خرقاء، ۱۲۴
 خلیل، ۳۶۸
 خنسا، ۲۳۶، ۳۵۵
 خیرالانام، ۲۵۷، ۳۴۶، ۳۵۷
 دارم، ۳۸۲
 داعی علوی، ۳۹۳
 دعبل، ۳۲۲
 ربیع الکامل، ۲۶۳
 رستم، ۳۳۳
 رسول خدا، ۵۰
 رشید، ۷۳
 رشید وطواط، ۲۶۵
 ریا، ۳۳
 زیاء، ۲۲۶، ۲۲۷
 زکریا، ۲۲۴
 زلیخا، ۱۱۴، ۲۳۳
 زمخشری، ۳۲، ۲۶۲
 زهیر، ۳۳۰، ۳۴۹
 زهیر بن سلمی، ۲۲۶
 زیاد عبسی، ۲۶۳
 زید بن ارقم، ۴۹
 زینش، ۲۸۶

شيخ عبدالقاهر، ٣٨، ٤٠، ٥٨، ١٣٦، ١٣٩،	سخيم بن وثيل، ٣٨٧
١٤١، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٨، ١٨٥،	سريج، ٣٣
١٨٨، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٠، ٢٤٨، ٢٩٠،	سعاد، ٣٩
٣٠٣	سقط، ٢٣٢، ٢٣٧، ٣٢٥، ٣٣٢، ٣٣٩
شيعة، ٣٠٥	سكاكي، ٦٣، ٦٥، ٦٩، ١٠٤، ١٠٧، ١٢١،
صاحب الزّمان، ٢٧	١٣٦، ١٣٩، ١٤١، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٠،
صاحب بن عباد، ٣٨، ٣٧٠، ٣٨٤	١٥١، ١٥٣، ١٦٥، ٢٠٠، ٢٠٨، ٢٢٣،
صخر، ٢٣٦	٢٢٤، ٢٦٢، ٢٧٢، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٣،
صُهَيْب، ١٦٧	٢٩٠، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٩،
ضابي بن حارث برحمي، ١٤٨	٣١٠، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢٣،
ضرار بن نهشل، ١٥٠	سلم خاسر، ٣٧٥
ضرير، ٣٩٣	سلمي، ٢٥١، ٣٢٢
ضمة بن عبدالله قشيري، ٣٥٨	سليمان (نبي)، ٧٤، ١٨٢
طرفه، ٢٣٨	سليمان بن عبدالملك، ٣٨١، ٣٨٢
طرماح، ٣٩٢	سنّي، ٣٠٥
عباس بن احنف، ٣٨	سيبويه، ٣٤٩
عباس بن عبدالمطلب، ٣٧٤	سيف الدولة (ابوالحسن، علي)، ٣٤، ٣٣٥،
عبدالله ← عبدالله زبير	٣٧٨، ٣٨٩
عبدالله بن أبي سلول، ٥٠	شافعي، ٣٨٨
عبدالله [بن عمر] بن عمرو بن عثمان بن	شريح قاضي، ١١٥
عفان عرجي، ٢٢٩، ٣٨٦	شريك، ٣٩٢
عبدالله بن عمر بن عثمان بن عفان ←	شريك نميري، ٣٩٢
عبدالله بن عمر ... عرجي	شعيب (نبي)، ٧٧، ١١٧، ١١٨،
عبدالله بن همام سلولي، ١٨٥	شقيق، ٥٦
عبدالله زبير، ٣٧٣، ٣٧٤	شهاب، ٤٠
عبد بن طيب، ١١٦	شَيَّان، ١١١

- عتبی، ۳۹۲
عتیبه، ۴۰
عتیبه بن الحارث بن شهاب، ۳۵۲
عجاج، ۳۲
عدی بن ابرش، ۲۲۶
عرفة بن محلم شیبانی، ۲۳۹
عرفی، ۳۳۹
عزیز، ۱۱۴
عقیل (قبیله)، ۳۲۶
علی ← علی بن ابی طالب
علی بن ابی طالب، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۶۷، ۳۸۴
علی بن حمزة، ۳۹
علی بن عیسی، ۱۹۷
عمارة الوهاب، ۲۶۳
عمر، ۱۶۷، ۲۱۵
عمران، ۵۸، ۱۱۹
عمرو، ۳۹۰، ۳۹۱
عمرو بن سعید بن زرارہ، ۲۹۹
عمرو بن عدس، ۲۹۹
عمرو بن کلثوم، ۳۹۱
عمرو بن معدی کرب، ۳۲۷
عیسیٰ (نبی)، ۵۴، ۵۸، ۱۰۷
عیسی بن عمر، ۳۲
غاده، ۳۲۶
غزاة خارجیّه، ۳۴۸
فاطمه، ۳۶۵
فاطمه انماریه، ۲۶۳
فردوسی، ۳۳۳
فرزدق، ۳۷، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۸۹، ۱۹۷، ۳۷۴
۳۸۱، ۳۸۲
فرعون، ۷۸، ۳۰۹، ۳۱۰
فضالة بن کلدہ، ۱۲۶
فضل ← فضل برمکی
فضل برمکی، ۳۷۹
قاضی ارجانی، ۳۴۰، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۷
قاضی تنوخی، ۲۵۷
قبعثی، ۳۵۰، ۳۵۱
قُتادة بن مسلمہ، ۳۳۷
قریش، ۵۱، ۲۱۹، ۲۲۰
قُضاعہ، ۲۸۷
قیس الحفاط، ۲۶۳
کُثَیر، ۲۹۶
کسای، ۷۳
کلیب، ۳۸۲، ۳۹۰، ۳۹۱
کُمیت، ۳۴۴
لقیط بن زرارہ، ۲۹۹
لوط، ۲۱۷
مازنی، ۱۰۶
مبرد، ۱۹۴
متلمس، ۳۳۴
متنبی، ۳۴، ۳۹، ۱۳۵، ۲۴۰، ۲۶۱، ۲۶۵
۲۶۸، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۳

موسیٰ (نبی)، ۵۳، ۹۴، ۱۸۱، ۲۹۳، ۳۵۷،	۳۴۷، ۳۴۸، ۳۶۶، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸،
۳۸۵	۳۷۹، ۳۸۶، ۳۸۹
مہرۃ بن حیدان، ۲۸۷	مجاشع (قبیلہ)، ۳۸۱، ۳۸۲
مہلبی، ۳۲۴	مجنون عامری، ۲۶۸، ۳۴۹
مۃ (مَی)، ۳۴۹	محقق ← محقق چلبی
نابغہ، ۲۲۴، ۲۳۷، ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۹۲	محقق چلبی، ۲۹۴، ۲۹۶
نظام، ۴۸، ۴۹	محمد، ۲۹۱، ۱۰۸
نعمان بن منذر، ۳۴۱	محمد بن حمید، ۳۷۶
نمیر، ۳۹۲	محمد بن نہشل، ۳۶۰
نوح (نبی)، ۴۰	محمد بن وہب، ۱۶۰، ۲۶۹
ودود، ۳۷۱	محمد مصطفیٰ، ۳۹
وطواط، ۳۳۵، ۳۷۱	محمد ہادی بن محمد صالح مازندرانی
ہارون (نبی)، ۳۵۷	طبری، ۲۷
ہارون (الرشد)، ۳۷۹	مرحب، ۱۰۶
ہامان، ۳۰۹، ۳۱۰	مرزوقی، ۱۰۵
ہشام بن عبدالملک، ۳۷	مرقش، ۲۵۶
یحییٰ بن عبداللہ، ۳۵۴	مریم، ۵۸، ۷۲
یزید، ۱۵۰	مسلم بن ولید (انصاری)، ۳۴۳، ۳۸۶
یزید بن سلمۃ بن عبدالملک، ۲۸۶	معاویہ، ۱۰۲، ۳۷۳، ۳۷۴
یزید شیبانی، ۲۸۴	معتز باللہ، ۱۷۲
یعقوب (نبی)، ۴۲، ۳۵۲، ۳۹۲	معتزلی، ۳۰۴
یوسف (نبی)، ۴۱، ۴۲، ۱۱۴، ۲۳۱، ۲۳۳،	معتصم، ۳۶۴، ۱۶۰
۳۵۲	معن بن اوس، ۳۷۳، ۳۷۴
یوشع ← یوشع بن نون	معن بن زائدہ، ۸۹
یوشع بن نون، ۳۹۰	ملاجامی، ۱۰۲
	ملا حسین، ۱۰۲

٢. كتب

٢٠٣، ٢١٢، ٢١٣، ٢٩٩، ٣٠٩، ٣١٦،	اساس اللغة، ٣٦٩
٣٢٥، ٣٢٨، ٣٤١، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٦٠،	امالى، ١٣٢
٣٦٣، ٣٨٣، ٣٨٧، ٣٨٨	ايضاح، ١٣٨، ١٩٥
كتاب مجيد ← قرآن مجيد	تفسير سكاكى، ٢٨٢
كشاف، ٣١، ٥٨، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٩، ١٣٠،	تلخيص، ٢٨٢
١٣٤، ١٥٨، ٢٠٦، ٢٤١، ٢٦٦، ٢٨٠،	تلخيص مفتاح، ١٩٥، ٢٨١
٢٨٢، ٣١٨	دلائل الاعجاز، ٣٨
كلام مجيد ← قرآن مجيد	شرح مفتاح، ١٣٧
مطول، ٦١	صاح، ٣٢، ٣٣٨، ٣٦٠
مغنى اللبيب، ٧٣	صحيح، ٤٩
مفتاح، ١٢٥، ١٣١، ١٩٣، ١٩٥، ٢٠٧، ٣٦٢،	عجايب المخلوقات، ٣٥
ناظر الانشا، ٣٦٣	قرآن مجيد، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٤٠، ٥٢، ٧٢،
	١١٢، ١١٤، ١٦٨، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٧،

٥. جايها

صنعاء اليمن، ٣٦٥	انطاكيه، ١٠٧، ٥٤
عذيب، ٣٨٧	بارق، ٣٨٧
عراق، ١٠٢	بصره، ٣٢، ٩٨، ٢٩٣، ٣٦٠
عموريه، ٣٦٤	بغداد، ٢٣٢
القَيْل، ١٢٩	بيت المقدس، ١١٩
فارس، ٣٦٦	جرعلى، ٣٩
كعبه، ٢٨٧، ٢٣٥، ١١٦	حجاز، ٢١٩
كوفه، ٢٩٣، ٩٨	حنين، ٣٨٣
مدينه، ٥٠	خرشنه، ٣٣٥
مشارف، ٢٥١	خيبر، ١٠٦
مكه، ٣٨٥، ٢٩٩، ٢٨٧، ١٢٣	دجله، ٢٣٢
نجف، ٣٣٩	روم، ٣٨١، ٣٣٥
نعمان الاراك، ٨٦	السَّند، ١٢٩
هند، ٣٣٩	شام، ٣٤٢، ٣٤١، ٢١٩
يمن، ٢٥١، ١٢٣، ٧٦	شعب، ٣٦٦

فهرست آثار منتشر شده دفتر نشر میراث مکتوب با همکاری ناشران

۱. آثار احمدی (تاریخ زندگانی پیامبر اسلام و ائمه اطهار علیهم السلام) (فارسی) / احمد بن ناج الدین استرآبادی (قرن ۱۰ ق.)؛ به کوشش میرهاشم محدث .. تهران : قبله، ۱۳۷۴ .. ۵۵۹ ص.
۲. تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم (فارسی) / ابوالمظفر اسفراینی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح نجیب مایل هروی [و] علی اکبر الهی خراسانی .. تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴. ج ۳. (۱۴۳۶ ص.) .
۳. تذکرة المعاصرين (فارسی) / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح معصومه سالک .. تهران : نشر سایه، ۱۳۷۵ .. ۲۲۹ ص.
۴. ترجمه المدخل الی علم احکام النجوم (فارسی) / ابونصر قمی (قرن ۴ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی .. تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ .. صد و هشت، ۲۸۲ ص.
۵. تسلیة العباد در ترجمه مسکن الفوائد شهید ثانی (فارسی) / ترجمه مجدالدباء خراسانی (قرن ۱۳ ق.)؛ به کوشش محمدرضا انصاری .. قم : هجرت، ۱۳۷۴ .. ۱۹۳ ص.
۶. تغییرات و ترقیات در وضع و حرکت و مسافت و حمل اشیا و فواید راه آهن (فارسی) / محمد کاشف (قرن ۱۲ ق.)؛ به کوشش محمد جواد صاحبی .. تهران : نشر نقطه، ۱۳۷۳ .. ۱۳۲ ص.
۷. جغرافیای نیمروز (فارسی) / ذوالفقار کرمانی (قرن ۱۳ ق.)؛ به کوشش عزیزالله عطاردی .. تهران : عطارد، ۱۳۷۴ .. ۲۳۰ ص.
۸. الجواهر فی الجواهر (عربی) / ابوریحان البیرونی (قرن ۵ ق.)؛ تحقیق یوسف الهادی .. تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ .. هفت، ۵۶۲ ص.
۹. دیوان حزین لاهیجی (فارسی) / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ذبیح الله صاحبکار .. تهران : نشر سایه، ۱۳۷۴ .. ۸۷۲ ص.
۱۰. رسائل دهدار / محمد بن محمود دهدار شیرازی؛ به کوشش محمد حسین اکبری ساوجی .. تهران : نشر نقطه، ۱۳۷۵ .. ۳۶۳ ص.
۱۱. رسائل فارسی / حسن بن عبدالرزاق لاهیجی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی صدرانی خوئی .. تهران : مرکز فرهنگی نشر قبله، ۱۳۷۵ .. ۳۴۱ ص.
۱۲. عین الحکمه / میرقوام الدین محمد رازی نهرانی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی .. تهران : انتشارات اهل قلم، ۱۳۷۴ .. ۱۷۸ ص.
۱۳. فتح السبل (فارسی) / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ به کوشش ناصر باقری بیدهندی .. تهران : مرکز فرهنگی نشر قبله، ۱۳۷۵ .. ۲۱۵ ص.
۱۴. فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد (فارسی) / محمد زمان بن کلبعلی تبریزی؛ به کوشش رسول جعفریان .. تهران : احیاء کتاب، ۱۳۷۳ .. ۳۶۲ ص.
۱۵. فیض الدموع (شرح زندگانی و شهادت امام حسین علیه السلام با نثر فارسی فصیح و بلیغ) / محمد ابراهیم نواب بدایع نگار (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی .. قم : هجرت، ۱۳۷۴ .. ۲۹۶ ص.
۱۶. قاموس البحرین (متن کلامی فارسی تألیف به سال ۸۱۴ ق.) / محمد ابوالفضل محمد (مشهور به حمید مفتی)؛ تصحیح علی اوجبی .. تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ .. ۳۹۶ ص.
۱۷. کیمیای سعادت : ترجمه طهارة الأعراق ابوعلی مسکویه رازی / میرزا ابوطالب زنجانی؛ تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی .. تهران : نشر نقطه، ۱۳۷۵ .. ۲۹۱ ص.
۱۸. مصابیح القلوب (شرح فارسی پنجاه و سه حدیث اخلاقی از پیامبر اکرم - ص) / حسن شبیهی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری .. تهران : بنیان، ۱۳۷۴ .. ۶۴۶ ص.
۱۹. نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء (عربی) / المعلم الثالث المیر محمد باقر الداماد (المتوفی ۱۰۲۱ ق.)؛ مع تعلیقات الحکیم الالهی الملا علی النوری (المتوفی ۱۲۲۶ ق.)؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی .. قم : هجرت، ۱۳۷۴ .. نود و هفت، ۱۵۲ ص.

فهرست آثار در دست انتشار دفتر میراث مکتوب با همکاری ناشران

۱. ترجمه تقویم التواریخ (سالشمار رویدادهای مهم جهان از آغاز آفرینش تا سال ۱۰۸۵ هجری قمری) / حاجی خلیفه (قرن ۱۱ ق.)؛ از ترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدث .. تهران : احیاء کتاب، ۱۳۷۵.
۲. ترجمه و نقد اناجیل اربعه (فارسی) / میرمحمد باقر خاتون آبادی؛ تصحیح رسول جعفریان .. تهران : نقطه، ۱۳۷۵.
۳. تفسیر شهرستانی، یا، مفاتیح الاسرار (عربی) / محمد بن عبدالکریم شهرستانی؛ تصحیح دکتر محمد علی آذرشب .. تهران : احیاء کتاب، ۱۳۷۵ (جلد اول).
۴. جغرافیای حافظ ابرو (فارسی) / شهاب الدین عبدالله خوافی مشهور به حافظ ابرو (قرن ۹ ق.)؛ تصحیح صادق سجادی [و] علی آل داوود .. تهران : بنیان، ۱۳۷۵ (جلد اول).
۵. راحة الارواح؛ شرح زندگانی، فضایل و معجزات رسول اکرم، فاطمه زهرا و ائمه اطهار - علیهم السلام (فارسی) / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)، به کوشش محمد سپهری .. تهران : اهل قلم، ۱۳۷۵.
۶. رسائل حزین لاهیجی (فارسی) / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح دفتر نشر میراث مکتوب .. تهران : قبله، ۱۳۷۵.
۷. رسائل فارسی سدید الدین جرجانی / تصحیح دکتر معصومه نور محمدی .. تهران : احیاء کتاب، ۱۳۷۵.
۸. شرح قبسات میرداماد (عربی) / میر سید احمد علوی؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی .. تهران : مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۹. عقل و عشق، یا، مناظرات خمس (فارسی) / صائن الدین علی ترکه اصفهانی، تصحیح اکرم جودی نعمتی .. تهران : نقطه، ۱۳۷۵.
۱۰. فهرست نسخه‌های خطی مدرسه خاتم الانبیاء (صدر) بابل / به کوشش علی صدرائی نیا ... [و دیگران] .. تهران : احیاء کتاب، ۱۳۷۵.
۱۱. مجمل رشوند (فارسی) / محمد علی خان رشوند؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده [و] عنایت الله مجیدی .. تهران : احیاء کتاب، ۱۳۷۵.
۱۲. مرآت الأكوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی) / احمد بن محمد حسینی اردکانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عبدالله نورانی .. تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۳. مقاصد اللغه (فرهنگ عربی به فارسی) / از مؤلفی ناشناخته؛ تصحیح دکتر علی رواقی .. تهران : احیاء کتاب، ۱۳۷۵.
۱۴. منشآت میبدی / قاضی حسین بن معین الدین میبدی (قرن ۱۰ ق.)؛ به کوشش نصرت الله فروهر .. تهران : نقطه، ۱۳۷۵.
۱۵. نزهة الزاهد (ادعیه مأثور از امامان معصوم - علیهم السلام - با توضیحات فارسی از سده ششم) / از مؤلفی ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان .. تهران : احیاء کتاب، ۱۳۷۵.
۱۶. نظامیه فی مذهب الامامیه / محمد بن احمد خواجه شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی .. تهران : قبله، ۱۳۷۵.

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

The advancement and improvement of every society is possible when it understands its cultural background and civilization, and becomes aware of the reasons for the society's progress or stagnation. And this recognition is not possible except through studying the works of those gone before as they themselves have written them, and not in the way in which they have been later distorted and revised.

This is an unavoidable necessity in the written culture of every society which has been continuously exposed to turbulent events.

Therefore, in order to reach this awareness, to protect the genuine culture and its identity, and to resist alien cultures it is compulsory to revive and introduce the written legacy. The first step to reach this aim is the scientific critique and rectification of the intellectuals' writings on Iranian Islamic culture.

All efforts and searches have been done to identify and compile the indices of manuscripts and also correct and restore the scientific resources and written treasures of this frontier. But, these works remain as though obsolete, untouched and even set aside. What has been accomplished is very little in comparison with what must be done. And that small accomplishment faces many difficulties. Such problems include: the way of research and investigation, the collection of volumes, the heavy expense of this task, preparing for the start of publication, drawing together scientific and specialty works, and financial return which is the condition for the continuation of research and publication.

Thus, the Ministry of Culture and Islamic Guidance in the path of the Islamic Revolution's cultural goals (which in reality is a cultural revolution) established an office by the name of the written Heritage publication office. In this way they could support the efforts of the researchers, editors, scientific and research centers, back up the cultural publishers, and attract talented and skilled potential. Also, the intention was to publish and make available research sources and precious literary works. It was also to prevent repetition of efforts and publish critical texts on various matters with a priority given to works in Farsi. In this way a genuine movement in the path of reviving the written culture could be created. And it offers a complete aggregate to the cultural society of Islamic Iran.

The written Heritage publication Office

A QEBLE BOOK

With Collaboration of the Written Heritage Publication Office

Copyright © 1997 Qeble Publishing Co.

First Published in Iran by Qeble

**All rights reserved. No Part of this book
may be reproduced in any form or by any
means with out permission from the publisher.**

P R I N T E D I N I R A N



ANWĀR AL-BALĀĜA

(Rhetoric & Figures of speech)

Moḥammad Hādī ibn Moḥammad Šāleḥ Māzandarānī

Edited by

Moḥammad 'Alī Ġolāmīneżād



QEBLE

Tehran, 1997

