



کتابخانه ملی و اسنادخانه ایران

۱۰۴

شیخ عبدالقادر جانی

دلائل الاعجاز القرآن

ترجمہ و تحشیہ:
دکتر سید محمد راشد

مجموعه حاضر ترجمه متن عربی کتابی است کم نظیر و بسیار بلیغ و پرازش، در مسائل علم معانی و دلائل بلاغت و اعجاز قرآن، از عالمی متبحر و ادیبی نکته سنج، عبدالقاهر جرجانی، ستاره درخشانی از آسمان علم و ادب قرن پنجم هجری. نامش عنوان کتب فصاحت و بلاغت است و مقامش صدر محافل علوم قرآنی. شیخ در این کتاب قدرت بلاغتش را با مهارتی تمام به تصویر کشیده و اندیشه و الایش را در باب دقایق قرآن با ذوقی سرشار و هنری وصف ناپذیر به رشته تحریر درآورده است.

او در هر مسأله از مسائل علم معانی و بیان با گامی استوار و شیوه ای دلنشین وارد مطلب شده و با بررسی دقیق و نظری وسیع همه زوایای آن را مورد بحث قرار داده و سرانجام با به دست دادن قاعده ای منطقی و علمی موفق و سرفراز از مضایق بحث بیرون آمده است.

معلوم است - که همه این ذوق و هنر و دقت و مهارت را از سرچشمه قیاض قرآن، این دریای پر گوهر و بیکران مایه گرفته است تا به این پاینده نایل آمده است. از این فراهم آمده خوب می توان فهمید قرآنی که این ادیب نکته دان را در چنین جایگاه رفیع از علم بلاغت نشانده است خود در چه پایگاهی والا از جذایت و زیبایی و اعجاز قرار دارد و چگونه اندیشه ها را روشنی و تعالی می بخشد و قلبها را مجذوب حقایق خود می کند و ادراک زیباییهای کلام الهی را بر طالبان آن ممکن و هموار می سازد.



نمونه چاپ اسرار آستان قدس نبوی

دلائل الإعجاز في القرآن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دلائل الاعجاز القرآنیہ

تألیف

شیخ عبدالفتاہ ہرجرجانی

ترجمہ و تحشیہ:

دکتر سید محمد راشد



موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

۱۰۴

مشخصات

نام کتاب:	دلائل الاعجاز فی القرآن
مؤلف:	شیخ عبدالقاهر جرجانی
مترجم:	دکتر سید محمد رادمنش
ناشر:	موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی - مشهد، صندوق پستی ۹۱۷۳۵/۱۵۷
تیراژ:	۳۰۰۰ نسخه
تاریخ انتشار:	۱۳۶۸
امور فنی و چاپ:	موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

حق چاپ محفوظ است

فهرست مطالب

باب اول

صفحه	موضوع
۹	مقدمه مترجم
۱۳	خلاصه ای از شرح حال شیخ عبدالقاهر جرجانی و آثار او.
۱۸	ترجمه مقدمه منشی «آلمنار» محمدرشیدرضا بر چاپ اول و دوم کتاب دلائل الاعجاز فی القرآن.
۳۰	ترجمه مقدمه شیخ عبدالقاهر در فضیلت علم نحو.
۳۸	ترجمه مقدمه شیخ عبدالقاهر در مقام علم بلاغت و اعجاز.
	خلاصه فصل ۱- مبحث اول- جواب به کسانی که نسبت به شعر بی رغبت اند و در نقل و روایت شعر و تحقیق در آن بی اعتنا.
۴۵	
۴۸	فصل ۱- مبحث اول
۶۵	خلاصه مبحث دوم از فصل ۱- جواب به کسانی که علم نحو را سبک و بی اهمیت شمرده اند.
۶۷	فصل ۱- مبحث دوم
۷۳	خلاصه مبحث سوم از فصل ۱- زمینه بحث فصاحت و بلاغت.
۷۶	فصل ۱- مبحث سوم
۸۳	خلاصه فصل ۲- تحقیق در باب فصاحت و بلاغت.
۸۵	فصل ۲-
۹۱	خلاصه فصل ۳- بلاغت مربوط به معنی است نه لفظ.
۹۳	فصل ۳-
۹۸	خلاصه فصل ۴- بررسی این عقیده که فصاحت در لفظ و معنی است.
۱۰۱	فصل ۴-
۱۰۹	خلاصه فصل ۵- مختصری راجع به کنایه و تمثیل و استعاره.
۱۱۱	فصل ۵-
۱۱۵	خلاصه فصل ۶- مزیت کنایه و تمثیل و استعاره بر حقیقت.
۱۱۷	فصل ۶-

- ۱۲۰ خلاصه فصل ۷ - بحث در جهت زیبایی استعاره.
- ۲۲۳ فصل ۷ -
- ۱۳۸ خلاصه فصل ۸ - مزایای نظم کلام بلحاظ مقاصدی است که منظور نظر گوینده قرار می‌گیرد.
- ۱۴۰ فصل ۸ -
- ۱۴۶ خلاصه فصل ۹ - نظم کلامی که اجزایش بهم پیوسته است و از جهت هنر ادبی دقیق و لطیف است.
- ۱۵۰ فصل ۹ -
- ۱۶۳ خلاصه فصل ۱۰ - اغراض و مقاصد در تقدیم کلمات.
- ۱۶۶ فصل ۱۰ -
- ۱۸۱ خلاصه فصل ۱۱ - تقدیم و تأخیر در کلام منفی - ضمیر شأن - تقدیم «غیر» و «مثل».
- ۱۸۵ فصل ۱۱ -
- ۱۹۹ خلاصه فصل ۱۲ - تقدیم و تأخیر اسم نکره بر فعل.
- ۲۰۱ فصل ۱۲ -
- ۲۰۴ خلاصه فصل ۱۳ - مبحث اول. حذف مبتدا.
- ۲۰۶ فصل ۱۳ - مبحث اول
- ۲۱۵ خلاصه فصل ۱۳ - مبحث دوم. حذف مفعول به.
- ۲۱۸ فصل ۱۳ - مبحث دوم.
- ۲۳۵ خلاصه فصل ۱۴ - مبحث اول. معانی الف و لام معرفه - معنی (آل) وقتی که مبتدا و خبر معرفه اند.
- ۲۳۷ فصل ۱۴ - مبحث اول.
- ۲۴۳ خلاصه فصل ۱۴ - مبحث دوم. انحصار و قصر در اسم معرفه.
- ۲۴۶ فصل ۱۴ - مبحث دوم.
- ۲۶۳ خلاصه فصل ۱۵ - بحثی مخصوص در باب «آلذی».
- ۲۶۵ فصل ۱۵ -
- ۲۶۸ خلاصه فصل ۱۶ - اقسام حال: حال بصورت جمله - حال مفرد - حال بصورت مضارع مثبت یا مضارع منفی.
- ۲۷۱ فصل ۱۶ -
- ۲۸۶ خلاصه فصل ۱۷ - فصل و وصل - حروف عطف - جواب سؤال مقدر.
- ۲۹۰ فصل ۱۷ -
- ۳۰۶ خلاصه فصل ۱۸ - عطف جمله بر جمله با فاصله، عطف جمله ای بر مجموعی از جملات.
- ۳۰۸ فصل ۱۸ -

باب دوم

صفحه	موضوع
۳۱۲	خلاصه فصل ۱۹ - مزیت کلام مربوط به لفظ است یا معنی؟
۳۱۴	فصل ۱۹ -
۳۲۴	خلاصه فصل ۲۰ - بحثی راجع به لفظ و نظم
۳۲۶	فصل ۲۰ -
۳۲۹	خلاصه فصل ۲۱ - تقسیم کلام [حقیقت و مجاز]
۳۳۱	فصل ۲۱ -
۳۳۵	خلاصه فصل ۲۲ - بحثی دیگر در باب لفظ و نظم - حرف «إِنَّ» فعل «كَادَ» - کلمه «كُلَّ»
۳۴۰	فصل ۲۲ -
۳۵۷	خلاصه فصل ۲۳ - بحثی دیگر راجع به لفظ و نظم
۳۵۹	فصل ۲۳ -
۳۶۵	خلاصه فصل ۲۴ - مجاز در اسناد
۳۶۸	فصل ۲۴ -
۳۷۹	خلاصه فصل ۲۵ - کنایه و تعریض
۳۸۰	فصل ۲۵ -
۳۸۹	خلاصه فصل ۲۶ - مواقع «إِنَّ» - ضمیرشان - «إِنَّ» و مبتدای نکره - «إِنَّ» و حذف خبر - جواب سؤال مقدر
۳۹۲	فصل ۲۶ -
۴۰۶	خلاصه فصل ۲۷ - قصر و اختصاص
۴۰۸	فصل ۲۷ -
۴۱۵	خلاصه فصل ۲۸ - «إِنَّمَا» و حرف عطف «لَا»
۴۱۶	فصل ۲۸ -
۴۱۸	خلاصه فصل ۲۹ - نفی و اثبات بوسیله «مَا وَ إِلَّا»
۴۳۰	فصل ۲۹ -
۴۲۹	خلاصه فصل ۳۰ - برگشت به مباحث «إِنَّمَا»
۴۳۲	فصل ۳۰ -
۴۳۸	خلاصه فصل ۳۱ و ۳۲ - برگشت به مباحث لفظ و نظم
۴۳۹	فصل ۳۱ و ۳۲ -

- ۴۴۵ خلاصه فصل ۳۳ - فساد تقلید - اشتباه در حقیقت و مجاز
- ۴۴۷ فصل ۳۳ -
- ۴۵۱ خلاصه فصل ۳۴ - نظم کلام، منظور کردن مقاصد نحوی فیما بین کلمات است.
- ۴۵۳ فصل ۳۴ -
- ۴۶۵ خلاصه فصل ۳۵ - اعجاز قرآن مربوط به نظم کلام است نه کلمات مفرد
- ۴۶۷ فصل ۳۵ -
- ۴۸۳ خلاصه فصل ۳۶ - فصاحت به اعتبار معنی
- ۴۸۴ فصل ۳۶ -
- ۴۸۶ خلاصه فصل ۳۷ - اتصال فکر به معانی کلمات بدون مقاصد نحوی ممکن نیست
- ۴۸۸ فصل ۳۷ -
- ۴۹۷ خلاصه فصل ۳۸ - مبحث اول - در ردّ بر کسانی که فصاحت را مربوط به الفاظ می دانند
- ۴۹۹ فصل ۳۸ - مبحث اول
- ۵۰۶ خلاصه مبحث دوم از فصل ۳۸ - فصاحت کنایه عقلی و معنوی است نه لفظی
- ۵۰۸ مبحث دوم از فصل ۳۸ -
- ۵۱۳ خلاصه مبحث سوم از فصل ۳۸ - استعاره انتقال لفظ نیست
- ۵۱۵ مبحث سوم از فصل ۳۸ -
- ۵۲۱ خلاصه مبحث چهارم از فصل ۳۸ - وجه استدلال بوسیله کنایه و استعاره و تمثیل
- ۵۲۳ مبحث چهارم از فصل ۳۸ -
- ۵۴۰ خلاصه مبحث پنجم از فصل ۳۸ - تقلید از بعض دانشمندان که به اشتباه رفته اند
- ۵۴۲ مبحث پنجم از فصل ۳۸ -
- ۵۵۳ خلاصه فصل ۳۹ - مبحث اول - بیان شبهه کسانی که فصاحت را متعلق به لفظ می دانند
- ۵۵۵ مبحث اول از فصل ۳۹ -
- ۵۶۳ خلاصه مبحث دوم از فصل ۳۹ - اشعاری که در آنها معنی متحد است و لفظ متعدّد
- ۵۶۵ مبحث دوم از فصل ۳۹ -
- ۵۸۱ خلاصه مبحث سوم از فصل ۳۹ - نمونه های دیگر
- ۵۸۳ مبحث سوم از فصل ۳۹ -
- ۵۹۶ خلاصه مبحث چهارم از فصل ۳۹ - توصیفات شعری و افتخار به شعر جهت اعجاز قرآن
- ۵۹۹ مبحث چهارم از فصل ۳۹ -
- ۶۱۶ خلاصه فصل ۴۰ - اسناد و معنی خبر - صدق و کذب خبر
- ۶۱۹ فصل ۴۰ -
- ۶۳۲ خلاصه فصل ۴۱ - سبب وضع لغات مفردة و حکمت آن

۶۳۴	فصل ۴۱ -
۶۳۸	خلاصه فصل ۴۲ - اساس مطلب در ادراک بلاغت ذوق و احساس روحانی است
۶۴۰	فصل ۴۲
۶۵۳	فهرست آیات
۶۵۷	فهرست احادیث نبوی
۶۶۱	فهرست ابیات
۶۸۵	فهرست اشعار
۶۸۷	فهرست امثال عربی
۶۸۸	فهرست ابیات مشترک [در دلائل الاعجاز و اسرار البلاغة]

نشانه‌های اختصاری در حاشیه ترجمه:

- ۱- ش- نشانه برای اشارات ناشر دلائل الاعجاز (سید محمد رشید رضا) چاپ ۱۳۳۱- ه. ق (المنار).
 - ۲- ح. ن- نشانه یادداشتها و توضیحاتی که استاد عبده ضمن تدریس کتاب اضافه نموده است.
 - ۳- م- نشانه برای توضیحات و ذکر مآخذ اشعاری است که دواستاد بزرگوار، آقای دکتر رضوان دایه و آقای دکتر فایز دایه، در حاشیه چاپ خود [سال ۱۴۰۳- ه. ق، دار قتیبة] آورده اند.
 - ۴- توضیحاتی که مترجم برای شرح مطلبی و یا اشاره به مأخذی اضافه کرده است، بدون علامت می باشد.
- توضیحاً: تقسیم متن کتاب به، دوبات و چهل و دو فصل از جانب مترجم است.

مقدمه مترجم

اهل تحقیق و پیشروان علم و ادب می دانند که ترجمه یک متن تخصصی که از اندیشه ادیبی بلیغ و نکته سنج یا عالمی دقیق النظر به رشته تحریر درآمده است چه مایه دشواریها دارد و علاوه بر لزوم آگاهی کافی چه اندازه زحمت و دقت می طلبد، و گاه ممتنع می نماید که روح معانی دقیق یک مبحث علمی را از افق عالی آن به قالب زبان دیگر درآورد، و همین امر بعضی را بر آن داشته که اصلاً ترجمه این گونه متون را جایز نشمرند.

آهم این دشواریها آن است که مترجم بایستی خود در ابتدا متن مورد نظر را کاملاً و درست فهم نماید ضمن آن که به اصطلاحات و تعبیرات آن علم آگاهی لازم را داشته باشد. و آنگاه بتواند مسائل مورد بحث و مقاصد مؤلف را با روشی دلنشین در عباراتی مفهوم و فصیح ترجمه کند؛ بطوری که خواننده آن ترجمه و پژوهنده آن دانش را ذوق مطالعه افزایش دهد و او را در استقصای مباحث شوق فراوان دهد.

ترجمه کتاب دلائل الاعجاز همان دشواریها را داشته و همین آمادگیها و شروط را ایجاب می کرده است. لذا مترجم با توجه به شخصیت والای مؤلف و دقت نظر او و افق عالی بحث، وارد این میدان شده است، و تا آن جا که توان داشته در طریق گشودن مسائل مورد بحث در عباراتی فصیح سعی بلیغ نموده، و البته که در این کار از عنایات قادر متعال مدد فراوان گرفته است. و نیز راهنماییهای استادانی ارجمند که در این راه گامها زده اند و مضایق را پیموده اند مترجم را کمک شایان نموده است. بدین بیان که:

۱ - طرح و تنظیم خلاصه فصلها [علاوه بر ترجمه متن] به راهنمایی و

پیشنهاد استاد معظم جناب آقای دکتر عبدالحسین زرین کوب صورت پذیرفته که این خود کاری بسیار مفید بوده است. قادر متعال وجود شریف این استاد را برای جامعه اسلامی ما و دانشگاه و دانشگاهیان در سایه رحمت و لطفش همیشه مصون بدارد.

۲- تمام فصول ترجمه شده از نظر استاد محترم آقای دکتر محمد فشارکی دام عزه گذشته است. و ایشان با طیب خاطر و کرامت نفس این زحمت را پذیرفتند و مرا در تصحیح بعض عبارات یاری نمودند.

۳- در فهم بعض مباحث کتاب که برای مترجم مبهم می نمود از استاد محترم آقای دکتر شفیعی کدکنی استفاده شایان شده است. بخصوص که ایشان در دست یا فتن این جانب به یک تحقیق جدید و بسیار ارزنده از دلائل الاعجاز که دو استاد بزرگوار [آقای دکتر محمد رضوان دایه و آقای دکتر فایز دایه^۱] در سال ۱۴۰۳ هجری قمری آنرا انجام داده اند راهنمایی و کمک بموقع نمودند.

* * *

با این همه در باب ترجمه حاضر باز ممکن است جای سؤالی در آن باقی مانده باشد، و غفلت یا خطایی در فهم یا تفهیم مطلبی رفته باشد که البته صاحب نظران مترجم را از اشارت خود محروم نخواهند نمود.

در ختام این گفتار لازم و بحق است که از جدیت و دقت قابل تحسین مسؤولان محترم مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی نهایت سپاسگزاری را بنمایم.

سید محمد رادمنش. دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. خرداد ۱۳۶۷

۱- این دو استاد برادرند. اولی در دانشگاه دمشق و دومی در دانشگاه حلب در رشته بلاغت و فقه اللغة. این اثر تحقیقی گرانبهای خود را در ماه مبارک ۱۴۰۷ ه. ق توسط جناب آقای دکتر صادق آئینه وند برای این جانب ارسال فرمودند که در کار خود از آن بهره بسیار بردم.

بسم الله الرحمن الرحيم

خلاصه‌ای از شرح حال

شیخ عبدالقاهر جرجانی،

عالم نحو و بلاغت و علوم قرآنی [متوفی ۴۷۱ - ه.ق]

ابوبکر عبدالقاهر، پسر عبدالرحمن، پسر محمد جرجانی از دانشمندان ادب در قرن پنجم هجری است. اصلش از ایران و زادگاهش گرگان بوده است؛ شهری که مردم آن به تشیع و علاقه فراوان به مذهب شهرت داشته‌اند. سرزمینی که جماعتی اهل سر و باطن از آنجا برخاسته‌اند. شیخ تمام ایام زندگی را در گرگان بسربرد، و ماندن در وطن را بر سیر و سفر در آفاق برتری داد، و برای مطالعه و تحقیقات علمی از آرامش شهر خود بهره فراوان گرفت، و در همان جا به تعلّم و تعلیم پرداخت.

شیخ عبدالقاهر در لغت و صرف و نحو عربی استادی میرز شد، و در علم بلاغت و ادب قرآن پژوهشهای ارزنده‌ای نمود و بحقیقت صاحب‌نظری معتبر در این رشته علمی بشمار می‌آید. او علاوه بر این دانشها متکلم در مذهب اشعری و فقیه در مذهب شافعی می‌باشد. شیخ علم نحورا در گرگان از ابوحسین محمد بن فارسی که خواهرزاده ابوعلی فارسی بود آموخت، و خود در این فنّ استادی میرز شد و شاگردانی را تعلیم داد. از شاگردانش علی بن زید فصیحی است که به عراق رفت، و گروهی از علم و فضل او استفاده‌های فراوان کردند. شیخ عبدالقاهر از ذوق شعری نیز بهره داشت، و اشعاری هم سروده است. دوبیت زیر را در اخلاق بعض شعرا گفته است:

لَا تَأْمَنِ النَّفْسَ مِنْ شَاعِرٍ مَادَامَ حَيًّا سَالِمًا نَاطِقًا
فَإِنَّ مَنْ يَمْدُحُكُمْ كَاذِبًا يُحْسِنُ أَنْ يَهْجُوَكُمْ صَادِقًا

ترجمه: مبادا از تراویده‌های شاعری خود را در امان بدانی مادام که زنده است و سالم و گویاست. زیرا شاعری که ترا بدروغ مدح کند خوب می‌تواند ترا بصدق هجو نماید.

شیخ در یکی از اشعارش، نظام الملک حسن بن اسحاق را ستوده است. چنانکه گوید:

لَوْ جَاوَدَا لَغَيِّثُ غَدًا بِالْجُودِ مِنْهُ أَجْدَا
أَوْ قَيْسٌ عَرَفُ عَرَفُهُ بِالْمِشْكِ كَانَ أَغْظَا

دُوشِیمَ لَوَأْتَهَا مَا فِی الْمَاءِ لَغَیْرًا
وَهَمَّةٍ لَوَأْتَهَا لِلْجَمِّ مَا تَغَوَّرَا
لَوْ مَسَّ عُودًا یَابِسًا أَوْ رَقَّ ثُلُمٌ أَثْمَرَا

ترجمه: ۱ - اگر باران فراوان بامدادی به جود و کرم مفاخرت کند [ممدوح من] در این صفت شایستگی و اهلیتش بسی بیشتر است.

۲ - اگر رایحه خوش وجود او با مُشک مقایسه شود او از مُشک بسی خوشبوتر است.

۳ - او دارای صفات و عادات پاک و خالصی است که اگر در آب باشد آب هرگز تغییر رنگ نخواهد داد.

۴ - و همت بلندی دارد که اگر ستاره آسمان را نصیب شود هیچ گاه غروب نخواهد کرد.

۵ - اگر دست جود و کرم او به چوب خشک برسد چوب خشک برگ می دهد و میوه می آورد. در شکایت از اهل زمان خود چنین سروده است:

أَيُّ وَقْتٍ هَذَا الَّذِي نَحْنُ فِيهِ قَدْ دَجَبَ الْقِيَاسُ وَالتَّشْبِيهِ
كُلَّمَا صَارَتِ الْعُقُولُ لِكَيْ تَقْ طَعُ تِيهَاتُ وَغَلَّتْ فِي تِيهِ

ترجمه: ۱ - این چه روزگار و عصری است که ما در آن زندگی می کنیم! روزگار و عصری که در ظلمت قیاس و تشبیه، سخت فرو رفته است.

۲ - هر زمان که عقلها می خواهند پرده های گمراهی و جهل را به دور افکنده و کنار بزنند در ظلمت و گمراهی دیگری فرو می روند.

و جای دیگر درباره علم و جهل بطنز و با بدبینی چنین می گوید^۱:

كَبِّرْ عَلَى الْعِلْمِ بِأَخْلِيلِي وَمِلْ إِلَى الْجَهْلِ مَيْلَ هَائِمِ
وَعِشْ حِمَارًا تَعِشْ سَعِيدًا فَالْسَّعْدُ فِي طَالِعِ الْبَهَائِمِ

ترجمه: ۱ - ای دوست من در برابر علم بزرگی و تکبر کن و به آن راضی و قانع باش، و به جهل و نادانی روی آور همانند کسی که شفته و تشنه آب است.

۲ - زندگی حمار را پیشه خود ساز تا خوشبخت زیست کنی که سعادت در طالع چهار پایان است.

از این ابیات معلوم می شود که شیخ به اوضاع زمان خود خوشبین نبوده، و قدرش در زمان خودش مجهول مانده است. جاهلان عالم نما احترام داشته و از حکومت آن روز بهره می برده اند.

بایستی دانست که این عالم ادیب به تجملات زندگی بی اعتنا بوده به همین جهت توانسته است در علم و ادب عربی آثار بزرگ و گرانبهائی را از خود برجای گذارد. و همین آثار است که در روزگار بعد او را میان دانش پژوهان بلندآوازه و ارجمند ساخته است.

از آثار علمی و ادبی او همین «کتاب دلائل الاعجاز فی القرآن» است در علم معانی و بلاغت و ادب قرآن که شاهد آشکاری است بر باریک اندیشی وی در ادب عربی و نکات بلاغتی قرآن. نامبرده در این کتاب پیرایه مطالب گوناگونی از علم معانی را با روشی جذاب و مستدل بحث کرده است؛ طوری که دانش طلبان را شوق تحقیق می افزاید، و راهی روشن را برای تفکر و تدبّر در قرآن مجید به روی آنها می گشاید. شیخ عبدالقاهر در باب نکات ادبی قرآن طریق بلاغت را با گامهائی استوار می پیماید، و می کوشد که به خوانندگان و سالکان هم این راه را بنماید. این خود مطلبی است که در جای خاص بایستی مورد بحث وسیع قرار گیرد.

إن شاء الله تعالی

آثار شیخ

- ۱- کتاب «الجمل» شرح کتاب «عوامل» [ط، دمشق] که دارای شروح فراوان است.
- ۲- کتاب «العمدة» در تفسیر.
- ۳- کتاب «شرح الفاتحة».
- ۴- «المغنی» در شرح ایضاح ابوعلی فارسی، در سی جلد.
- ۵- «المقتصد». خلاصه‌ای است از آنچه در مغنی آمده است.
- ۶- «الترسالة الشافية فی الاعجاز»
- ۷- «العوامل الیمة» در نحو [ط. بولاق، مصر، ۱۲۴۷هـ]
- ۸- شرح مختصر بر کتاب «الاعجاز» از واسطی [ط. قاهره. دارالمعارف، ۱۹۷۶م]
- ۹- کتاب القروض.
- ۱۰- «المعتضد» شرح مفصل بر کتاب «الاعجاز» از محمد بن زید واسطی [ت: ۳۰۶هـ، هـ]
- ۱۱- «الایجاز» خلاصه‌ای بر کتاب «الایضاح».
- ۱۲- «اسرار البلاغة» در بیان [ط. مصر. المنار، ۱۳۳۱هـ-ط. ریترو، استانبول، ۱۹۵۴م]
- ۱۳- «المختار من شعر المتنبي والبحتري وابی تمام» ط مصر، لجنة التألیف و النشر،

۱۹۳۷م-

- ۱۴- «دلائل الاعجاز فی القرآن» در علم معانی و مباحث گوناگونی در مسائل و نظریات

ادبی درقرآن کریم؛ که ترجمه آن همین کتاب حاضر است^۲

العوامل المأه دارای شروحي است. از آن جمله:

شرح حاج بابا طوسی، شرح حسام‌الدین حسین قوقانی [متوفی ۹۲۶-ه.ق.]. این شرح اخیر متضمن فوایدی است که در کتب مشروحه دیگر یافته نمی‌شود. شرح دیگر از طاشکبری زاده است [متوفی ۹۶۸-ه.ق.]. سید شریف جرجانی [متوفی ۸۱۶-ه.ق.] نیز حاشیه‌ای بر آن نوشته است.

دیگر از شارحان عوامل شیخ، یحیی بن نصوح بن اسرائیل است. محمد بن احمد راعی، معروف به صوفی علی زاده ادرنوی [متوفی ۱۰۲۴-ه.ق.] عوامل را به زبان ترکی نظم کرده، و شیخ ابراهیم بن احمد الجزری به این عوامل تعلیقی اضافه نموده است به نام: «الاعراب فی ضبط عوامل الاعراب». در ترکیه کمال‌الدین مدرّس آنرا ترجمه کرده، و علامه بدرالدین محمود بن احمد عیسی حنفی [متوفی ۸۵۵-ه.ق.] آنرا شرح نموده است.

منابعی که در شرح حال شیخ عبدالقاهر جرجانی از آنها استفاده شده است:

حسنت منابعی که اعلام زرکلی (جزء چهارم) راجع به شیخ با ذکر صفحات ذکر نموده است؛ حرف عین، ص ۱۷۴-

۱- فوات الوفيات	ج ۱- ص ۲۹۷	[از محمد بن شاكر بن احمد الكتبي]
	۶۱۲ و ۶۱۳	
۲- مفتاح السعادة	ج ۱ ص ۱۴۳	
۳- بُغية الوعاة	ج ۲ ص ۱۰۶	[از جلال الدين سيوطي] - چاپ مصر
	و ج ۱ ص ۳۱۰	متوفی: ۹۱۱-هـ
۴- آداب اللغة	ج ۳ ص ۴۴	
۵- طبقات الشافعية	ج ۳ ص ۲۴۳	[از تاج الدين ابونصر عبد الوهاب
		پسرتقي الدين سُبُكي] چاپ مصر
۶- مرات الجنان	ج ۳ ص ۱۰۱	
۷- انباء الرواة على انباء	ج ۲ ص ۱۸۸	[از جمال الدين پسر ابوالحسن
التحاة	چاپ مصر	علی بن یوسف قفطی]

۲- فخرالدین رازی بر این کتاب و اسرار البلاغه ضمیمه‌ای کرده است مختصر به نام: «نهاية الايجاز في دراية الاعجاز»، و مورد

اتکای سکاکی در «مفتاح» و جلال‌الدین قزوینی در «ایضاح» بر دلائل الاعجاز و اسرار البلاغة بوده است. ح

۸- نزهة الألباء ج ۳ ص ۴۳۴-

و اما مکتب مهم دیگر که شرح حال شیخ در آنها آمده است:

۱- معجم الادباء، از یاقوت حموی، ۱۴/۱۴ الی ۱۶

۲- کشف الظنون، از حاج خلیفه، ج ۱- ص ۱۲۰- چاپ: بهیة:- و ص ۷۵۷- ج ۱-

۳- روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، از محمد باقر خوانساری، ص ۴۴۳-

۴- دمیة القصر و عصرة اهل العصر، از ابوالحسن علی بن حسن باخرزی

ترجمه مقدمه منشی آلمار، سید محمد رشید رضا، رحمه الله علیه، در سال ۱۳۲۱ ه. ق.
بر چاپ اول، در معرفی کتاب دلائل الاعجاز

«بسم الله الرحمن الرحيم»

حمد خدائی که بشر را بوسیله قلم تعلیم داد. چه اگر قلم نبود علم پیشینیان به آیندگان نمی رسید. حمد آن خدائی که به انسان از صنعت چاپ هنری آموخت که انسان خود نمی توانست بدان پی برده و اگر چاپ وجود نداشت انتشار علوم در جوامع بشری میسر نبود.
و درود و سلام فراوان بر پیامبری که همه امم را با گفتارش که: «مَنْ سَنَّ سُنَّةَ حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الدِّينِ» و جمله: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ.»^۱ به اختراع و ابتکار در امور دنیا و تبعیت از امر دین ارشاد فرمود.

وبعد، ناشر و مصحح کتاب حاضر (محمد رشید بن السید رضا الحسینی الحسنی) مؤسس مجله اسلامی «آلمار» در مصر، چنین گوید:

کتاب «دلائل الاعجاز» که ما امروز آنرا منتشر می کنیم، با کتاب «اسرار البلاغه» که در ابتدای سال گذشته (۱۳۲۰) منتشر ساختیم در حقیقت دو نهال از یک ریشه اند.

آن کتاب را من از چاپ خارج کردم؛ با مقدمه ای که در آن حقیقت معنی زبان و معنی «بیان» و مقام آن کتاب را از جهت عبارت و علم بیان، و از جهت سایر کتب، بضمیمه شمه ای از تاریخ بلاغت کاملاً توضیح دادم. در آن مقدمه روشن ساختم و اثبات کردم که شیخ عبدالقاهر جرجانی با دو کتاب خود: «اسرار البلاغه، و دلائل الاعجاز» بنیانگذار دو علم بلاغت (معانی و بیان)، و استوار کننده این دو رکن بلاغت است، و سکاکی و سایر دانشمندان این فن بهره مند از خوان علم او می باشند. و نیز یادآور شدم که وقتی من برای تأسیس مجله اسلامی «آلمار» در سال ۱۳۱۵ به مصر رفتم با استاد محمد عبده، رئیس جمعیت «احیاء العلوم العربیه» و مفتی کشور مصر ملاقات کردم در حالی که مشغول تصحیح کتاب «دلائل الاعجاز» بوده و نسخه ای از این کتاب را از مدینه منوره و از بغداد خواسته بود تا با نسخه ای که در اختیار داشت مقابله کند.

۱ - مقصود از خلفای راشدین معنی عام آن است، یعنی پیشوایان حقیقی دین. م.

این مطلب را هم در اینجا اضافه کنم که: استاد با توجهی هرچه تمامتر به تصحیح این کتاب مشغول بوده و در این کار شیخ محمد ترکی شنیطی، استاد زبان و ادبیات معاصر نیز با او همکاری داشت. معلوم است کتابی که دو علامه معقول و منقول آنرا به همکاری یکدیگر تصحیح نمایند شما را از هر جهت مطمئن و بنیاز می‌کند.

پس از آنکه استاد عبده تدریس کتاب «اسرار البلاغه» را در جامع «الآزهر» پایان داد به من توصیه نمود که کتاب «دلائل الاعجاز» را چاپ کنم تا بعد از اسرار البلاغه آنرا مورد مطالعه و درس دانشجویان قرار دهد. لذا من اقدام به چاپ این کتاب کردم و استاد هم به تدریس آن شروع نمود.

در تصحیح کتاب، این جانب کوشش فراوان کرده‌ام، و بعضی کلمات غریب را که در کتاب و در شواهد آن بوده بطور اختصار تفسیر و توضیح نموده‌ام، و به اختلاف نسخه‌ها و آنچه استاد بر حاشیه نسخه‌ای که ما از روی آن چاپ کردیم نیز اشاره نموده‌ام. ما چاپ این کتاب را در چاپخانه دائرة المعارف شروع کردیم. سپس برای مجله «المَنَار» چاپخانه خاصی مهیا ساختیم، و چاپ کتاب دلائل الاعجاز را در همین چاپخانه بپایان رساندیم.

چاپ کتاب تمام شد در حالی که هنوز استاد تدریس خود را تمام نکرده بود. البته ما اطلاع یافتیم که در آن درس احیاناً اغلاط چندی برای استاد ظاهر شده است. لذا بر آن شدیم که برای تصحیح خطاهائی که استاد در نسخه تدریس، بعد از اتمام کتاب جمع‌آوری کرده بود جدولی چاپ کنیم، و آن جدول را به طالبان آن یعنی کسانی که مایل بودند جدول را ابتیاع کنند بدون دریافت وجهی تقدیم نمائیم تا نسخه‌های خود را طبق آن تصحیح کنند. به همین جهت است که اگر ما نتوانیم بگوئیم این کتاب صحیح‌ترین کتب چاپ شده به زبان عربی است ولی می‌توانیم ادعا کنیم که یکی از بهترین کتب تصحیح شده است. زیرا برای تصحیح کامل یک کتاب هیچ طریقی مانند طریق قرائت و تدریس آن نیست؛ بویژه اگر مدرس آن در وسعت علم، و صحت حکم و قضاوت و حسن تقریر، و در علاقه‌مندی فراوان به فهماندن کتاب و آشنائی به چاپ شخصیتی مثل استاد عبده باشد. بدون شک اگر کسی مطلبی را منفرداً مطالعه کند و بخواهد آنرا تصحیح نماید ناگزیر نسبت به بعضی کلمات در معرض سهو و غفلت قرار خواهد گرفت. حتی اگر معنی کلامی که آنرا مطالعه می‌کند مانند کلام عبدالقاهر جرجانی «رحمة الله علیه» واضح و روشن باشد.

مقام و موقعیت کتاب دلائل الاعجاز

مقام و موقعیت این کتاب را کسی می‌داند که معنی بلاغت و سرنامگذاری این فن را بعنوان

«معانی» بفهمد. البته کسی که از این سَرَبی اطلاع است، و تصوّر می‌کند بلاغت صنعتی است لفظی محض که قوام آن انتخاب الفاظ لطیف یا کلمات درشت و نامأنوس است نظیر چنین شخص با این کتاب معالجه می‌شود بشرط آنکه راه هدایت را بیابد، و بفهمد که بلاغت ملکه‌ای است روحانی و نسیمی است ذوقی و نفسانی. امید هست که چنین شخصی از بیماریش بهبودی یابد و به مقام و مرتبه این کتاب واقف شود. اما اگر بر همان گمراهی سابق و جهل پایدار خود باقی بماند بایستی به سختی بیماریش و دشواری شفای او حکم داد.

اساساً وضع کلام برای افاده مفاهیم و معانی است، و بلاغت در کلام این است که بوسیله کلام مقاصدی را که از نفس مخاطب خواستارید از قبیل اقناع و ترغیب و ترهیب، یا تشویق و تعجب، و یا ایجاد سرور یا حُزن در مخاطب افاده نمایند^۲. تمام این مقاصد اموری است روحانی که بواسطه کلام به آنها نائل می‌شویم. بنابراین معرفت به قوانین نحو و معانی و بیان در این مقاصد شرط است ولی برای رسیدن به آنها کافی نیست. بلکه ناچاریم برای تأثیر کلام، و آوردن شواهد و مثالهای زیاد در معنی واحد، و در مقایسه دو کلام که در معنی متفق و در تأثیر متفاوت اند به وسائل و اسبابی راه یابیم. مانند جمله آن مُعَبِّرِ اوّل برای پادشاهی که خواب دیده بود تمام دندانهایش را از دست داده است، که گفت: تمام خانواده‌ات و خویشانت پیش از تو هلاک می‌شوند. و جمله مُعَبِّرِ دوّم که گفت: عمر پادشاه از تمام افراد خانواده‌اش طولانیتر خواهد بود. این همان طریقه و اسلوبی است که شیخ عبدالقاهر جرجانی در دو کتاب خود «دلائل الاعجاز» و «اسرار البلاغه» در پیش گرفته است. البته ادیبانی پس از او آمده‌اند که بلاغت را صنعتی لفظی محض دانسته‌اند. و مثلاً گفته‌اند: مسند معرفه می‌آید بدین لحاظ، و نکره می‌آید بدان لحاظ، و به همین ترتیب سایر مطالب. ولی سَرِ مطلب را در این باب روشن نکرده‌اند، و میان مسندی که نکره است و بلاغت آنرا معرفه ساخته و مسند دیگری که بلاغت آنرا نکره کرده است مقایسه نکرده‌اند. درحالی که این یکی از جهت نکره بودن با دیگری یکسان است. علت را در این امر معلوم نکرده‌اند و به آوردن شواهد و امثله و بحث در شعب و شقوق آن نپرداخته‌اند. اهل این روزگار جدید هم به جهت کثرت حدود و رسوم و قواعد، و منازعات و خصومت‌های در کتب متأخران، کتابهایی را که مانند زمینهای خشک و بی آب و گیاه است برکتی نظیر کتاب عبدالقاهر جرجانی که همچون دره حاصلخیز و پر نعمت و برکت است ترجیح داده‌اند. نتیجه آن کتابها در این مردم چنین شده که از شناخت بلاغت و فصاحت دور و محروم مانده‌اند، تا جایی که اعلم آنها به این کتابها و اکثر آنها از جهت اشتغال به

۲ - بلاغت، بعد از این به اعتقاد من چنین تعریف شده است: بلاغت عبارت از این است که گوینده به آنچه از نفس مخاطب می‌خواهد و به جایگاه اقناع از جهت عقل و تأثیر از جهت قلب مخاطب موفق گردد.

این کتب همان کسانی هستند که از آوردن کلام بلیغ (بلکه کلام صحیح) چه در گفتن و چه درنوشتن از همه ناتوانتر و عاجزترند. و هیچ تعجیبی هم ندارند. زیرا یکی از مؤلفان همین کتب مشهور گفته است که: بعضی استادان این فنّ (بلاغت) بلیغ نیستند!! - یعنی میان بلاغت و علم بلاغت فاصله انداخته است، و علم بلاغت را طوری قرار داده است که گوئی به بلاغت منتهی نمی شود. لذا چیزی از خود باقی نگذاشته جز آنکه مطلب نوظهوری را آورده است که بایستی تعبداً آنرا قبول کرد. و اگر خداوند متعال برای عربیت در این عصر ابلغ و افصح فصحا، استاد محمدعبدی را ذخیره و آماده نکرده بود که شروع به احیای کتب سودمند سلف و علوم آنها کند بدون شک ما از حیات این زبان شریف بعد از آنکه پاسداران و الگوهای این زبان را از میان بردند درنومیدی بزرگی بسر می بردیم. از خداوند تعالی می خواهیم که این استاد را در زندگی مدد فرماید، و یاران و اعوان او را زیاد گرداند.

ترجمه مقدمه دیگر بر چاپ دوم کتاب

به نام خدائی که ایجاد کننده همه موجودات و برگشت دهنده آنهاست. حمد و سپاس مخصوص آفریننده ای است که همه جهانیان را مدیر و مدبر است، و در همه صفات کمالیه مورد ستایش.

اما بعد، چاپ دوم کتاب «دلائل الاعجاز» را ما شروع کردیم در حالی که تمام نسخه های چاپ اول آن در سال گذشته (۱۳۳۰) پایان یافته بود، یعنی ظرف نه سال. و اگر اداره نگارش مصر این کتاب و کتاب اسرار البلاغه را برای دانشسرای عالی ناصری و رشته حقوق اسلامی درس رسمی قرار نمی داد نسخه های چاپ اول در ظرف ده ها سال هم تمام نمی شد، و اگر نسخه های چاپ اول قبل از پایان یافتن عمر ما پایان نمی گرفت مسلماً چاپ آنرا تجدید نمی کردیم: زیرا علوم زبان عربی بطور عام، و علوم بلاغت بطور خاص همیشه در بیرونقی و کساد است هر چند ما انتظار داشتیم که این علم در شکل و چهره جدیدی به حیات خود ادامه دهد. جهش آن است که این زبان یک حکومت مدنی و رسمی ندارد و آنچه دارد همین حکومت مصری و حکومت تونس است. و هریک از این دو حکومت هم بجهت نفوذ و تسلط حکومت بیگانگان نیرو یافته است. البته نفوذ و سیطره بیگانه چون بر حکومت اولی^۱ شدیدتر بوده سیر پیشرفت علمی و اجتماعی که

۱. یعنی حکومت مصر. م

متوقف بر پیشرفت زبان باشد ضعیفتر شده است. لذا در آنجا نهضت علوم عربی بهره و نصیبی که بتوان آنرا ذکر کرد ندارد. و اما قدرت و تسلط اجنبی بر حکومت دومی^۲ خفیفتر بوده لذا این علوم در این کشور تجدد و رشد اندکی یافته است؛ با توجه به اینکه حرکت آن همچون راه رفتن طفلان کند است. و چاره‌ای نیست جز آنکه منتظر باشیم تا این طفل بزرگ شود و نیرو و قدرت یابد.

نهضت جدید عربی در مصر در روزگار محمد علی پاشا بوجود آمد، و پس از مدتی از میان رفت. و برای بار دوم در اوائل عهد محمد توفیق پاشا این نهضت مجدداً پدیدار گشت و با آن نفخه‌ای که استاد عبده در حکومت و ملت، و در روزنامه رسمی اطلاعات مصر در زمان وزارت ریاض پاشای اول دمید زنده شد. ولی باز پس از ورود قوای انگلیس از میان رفت، یا بگوئیم مبتلا به بیماری شد که مشرف به موت گردید. بار دیگر این نهضت در روزگار عباس حلمی دوم آن حیاتی که کمال و دوامش انتظار می‌رفت شروع شد، و جنبش حیاتی آن در زمان ناظر سابق اداره نگارش یعنی سعد پاشا زغلول آشکار گردید. او کسی است که تأسیس رشته حقوق دینی که استاد عبده آنرا پیشنهاد کرده بود به همتش پایه گرفت. از آن پس این جنبش مبارک شروع به رشد و نمو کرد و در عهد متصدی کنونی آن احمد حشمت پاشا ثابت و پایدار گردید. او شخصی است که برگرداندن علوم و فنون روز از زبان بیگانه به زبان عربی و کارکردن در اسلوب تعلیم بر اساس روش عملی را شروع کرد.

اما مدرسه جامع «الازهر» مصر و مؤسسات علمی تابع آن، و مدرسه جامع «الزیتونه» در تونس اساساً بایستی روح حیات علوم عربی و بلاغت و ادبیات عرب باشند، لیکن جمعیت عظیمی از این دو مؤسسه علمی نسبت به روش تعلیم بدی که در قرون وسطی پدید آمده، و در دو قرن گذشته (قرن دوازدهم و سیزدهم) به نهایت درجه انحطاط خود سقوط نمود تعصب شدید دارند. با این وصف خداوند متعال برای هریک از دو مرکز علمی کسی را ذخیره و آماده کرد که این دو مرکز را دعوت به تجدید و اصلاح کند، و در هریک از این دو محل جنبش تازه‌ای بوجود آورد؛ جنبشی که جمهور به شدیدترین وجهی با آن مقاومت می‌کرد. آنچه روشن است این است که: الازهر به لحاظ آنکه بیگانه با آن معارضه ندارد پیش خواهد رفت، و نیز بجهت آنکه عزیز مصر «العباس» این مرکز علمی را با عنایت خویش و با بودجه فراوان اوقاف کمک می‌کند. و همین شخصیت است که امید می‌رود تعصب و بقایای جمود اهل این مدرسه را متزلزل نماید. و هم اکنون در دوره تحول و

دگرگونی است. و استاد «رحمة الله علیه» نیز گفته بود که من در «الازهر» وجود نسلی را احساس می‌کنم که محال است با بودن آن این مرکز علمی براساس تعصب و جمود و خمودی که تاکنون بر آن استوار بوده است باقی بماند یا بایستی اصلاح شود و یا ساقط گردد^۳.

مدرسه «الازهر» اولین مؤسسه از مؤسسات تعلیمات دینی است که در آنجا کتاب دلائل الاعجاز و اسرار البلاغة برای دانشجویان رشته بلاغت درس داده شده، و این دو کتاب هم بلحاظ آن چاپ گردید. لیکن دانشمندان این رشته پس از استاد عبده تماماً از تدریس این دو کتاب باز ایستادند؛ با آنکه این دو کتاب در اینجا بعنوان درس رسمی مقرر شده بود. و تأثیر این دو کتاب را هم در دانشجویانی که برای تدریس این دو کتاب حاضر می شدند خوب مشاهده کرده بودند؛ بدان جهت که در میان همان دانشجویان ادبا و نویسندگانی پدید آمدند. بنابراین «الازهر» بعد از استاد عبده طریق تنزل پیمود، و می رفت که بطور کلی انحطاط و عقب ماندگی جای ترقیات سابق را بگیرد. اما آن روح در این مرکز علمی پنهان و خاموش ماند که روزی پیاخیزد و ضربان و نبضان کند خود را تند و پر نشاط کند تا در آینده نزدیکی دست بگشاید و توسعه دامنه داری را شروع نماید. از نشانه های این حیات و فعالیت انتخاب کتبی است که علم بلاغت را احیا می کند تا در مطالبی که از جهت عمل بایستی منظور نظر قرار گیرد منشأ و مرجعی در دست باشد. و پرواضح است که برای تجدید و تحصیل این حیات کتابی مانند دو کتاب عبدالقاهر جرجانی در میان کتب بلاغت یافته نمی شود. امید است با کوشش آنها که امروز برای اصلاح قیام کرده اند طولی نکشد که این دو کتاب در این مدرسه تدریس شود. والله الموفق والمستعان.

مزیت چاپ دوم کتاب دلائل الاعجاز

در مقدمه ای که بر چاپ اول نوشتیم گفتیم که: ما شروع به چاپ این کتاب کردیم و استاد عبده هم در مدرسه الازهر شروع به تدریس آن نمود؛ با توجه به اینکه در ضمن قرائت و تدریس اغلاطی برای استاد ظاهر می شد. و نیز گفتیم که: ما چاپ اول را قبل از آنکه استاد تدریس خود را پایان دهد تمام کردیم. این مطلب را هم یادآور شدیم که: اغلاطی را که استاد اطلاع یافته است بزودی جمع آوری و در جدولی چاپ خواهیم کرد. این کار را انجام دادیم.

اینک می گوئیم: آن اغلاط واقعاً زیاد بود؛ نه آنچنان که در ابتدای امر بوسیله قرائت و تدریس به ما اعلام شد. مقداری از این اغلاط از لحاظ کمی و زیادتی حروف بود، و قسمتی از همین

۳. اگر سید، رحمه الله علیه، زنده بود، و «الازهر» را در عهد فاروق می دید بتمام و کمال خوشحال می شد.

زیادتی حروف مربوط به حواشی کتاب بود که داخل در متن آن شده بود. و از آن اغلاط قسمتی طولانی بود که در دو جا مکرر آمده بود. بنابراین کسی که ناپ اول را که بر اساس جدول مرتب شده ما تصحیح نشده است بخواند فهم مواضع متعددی از این کتاب از نظرش پنهان خواهد ماند.

از مزایای چاپ دوم آن است که این چاپ با نسخه ای که استاد عبده، رحمه الله تعالی علیه، آنرا بعنوان درس در جامع «الازهر» قرائت و تدریس و تصحیح کرده مقابله شده است. و من هم این چاپ را بر همان اساس تصحیح کرده ام، در این نسخه کلمات فراوانی با حرکت و نقطه کتابت شده بود که ما در ضبط آن کلمات از استاد تبعیت نمودیم. همچنین در این نسخه توضیح بسیاری از کلمات غریب و جملاتی از نثر و ابیاتی از شعر است که استاد در حاشیه نسخه خود آن توضیحات را آورده است، و ما آنها را جمع کرده و در ذیل کتاب چاپ نمودیم؛ جز چهار بخش کوچک از حواشی اول کتاب که چاپ شد در حالی که ما در سفر بودیم. آنها را هم جمع آوری نموده در این کتاب چاپ نمودیم. البته منسوب بودن این حواشی جدید را به نسخه درس استاد تصریح کرده ایم.

علاوه بر این، خود ما هم آنچه را در ضمن تصحیح این چاپ بنظرمان رسید که خواننده کتاب بدان نیازمند است به یادداشتها و حواشی استاد اضافه کردیم. مقداری از آن بعنوان استدراک و اصلاح گفتار شیخ، رحمه الله تعالی علیه، می باشد، و یا برای توضیح مطلبی است که نوشته است. این حواشی که در ذیل کتاب تفسیر و توضیح داده شده با حروفی کوچکتر از حروف متن کتاب تقریباً به بیست و هشت صفحه و نیم رسیده است. یعنی صفحات متن چاپ اول با حواشی آن ۴۰۲ بود که در چاپ دوم حدود دو صفحه که اضافه بود از آن حذف شد. و صفحات چاپ جدید، ۴۲۸- با اضافه سه صفحه و نیم می باشد. و این است آنچه را که ما در اینجا جمع آوری کرده ایم، و اینهاست حواشی استاد عبده بر بخشهای چهارگانه اول کتاب:

الف - (صفحه ۱۴ - سطر ۶)، ثمال^۱، منصوب شده است بنابر مدح نه بنابر وصف. زیرا موصوف آن نکره است.

ب - (ص ۱۵ - س ۴)، چاره ای نیست جز آنکه بگوئیم روایت صحیح: «بِالْأَمْثَلِ» است، نه (أَنْأَمِلُ). و این کلمه مطابق است با آن واقعه نبرد. زیرا امثال قریش در آن واقعه شمشیرها را به دست گرفتند و کشتند. کلمه «حَلَّحِل» هم در سطر بعد، به سرور قوم و شجاع و کریم تفسیر شده است.

ج - (ص ۱۶ س ۱۶)، در ردیف جمله شاعر که گفته است: لَا يُخْرِجُكَ ضَعْفُهُ، از بعض

علمای سلف آمده است که: لَوَعِرْتُ رَجُلًا لِرَضَعِ لَحْشِيَّتُ أَنْ يَحْوِرِي دَائِمُهُ. کلمه «رَضَع» به فتح راء و ضاد، یعنی کسی که خودش بتنهایی شیرگوسفند را بدوشد از بیم آنکه صدای دوشیدن شیر را دیگران بشنوند. و این نشانه پستی و شدت لثامت است، حَارَبَهُ دَائِمُهُ: بیماری او به او عود کرد، ناشر گوید: از این کلمه در قرآن آمده است: إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحْوِرَ. یعنی او گمان کرده است که هیچ گاه باز نخواهد گشت. و در معنی کلمه شاعر در آخر بیت که گفته است: قَدْنَمِي، جمله: نَمَتِ التَّاقَةُ، استعمال شده است، بمعنی چاق و فربه شد. و نَمِي، یعنی چابک و با نشاط گشت. عقد الفرید بیت مورد بحث را چنین نقل کرده است:

إِرْفَعُ ضَعِيفَكَ لَا يَحِلُّ بِكَ ضَعْفُهُ يَوْمًا فَتَدْرِكُهُ عَوَاقِبُ مَا جَنِي

شعر متعلق است به زهیر بن حباب. و روایت عقد الفرید در مورد کلمه آخر بیت دوم «كَمَنْ جَزَى» است.

د- (ص ۱۷ س ۹)، «أَلْتَلَعَهُ» در اینجا یعنی قسمتی از زمین که پست و سرازیر است نه بمعنی زمینی که بلند است.

ه- (ص ۱۸) راجع به حدیثی که در سطر ۴ آمده در روایتی: «قُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» است و «أَبْرَقَ الْعَرَّافُ» در سطر ۱۰- تفسیر شده است به رمل بنی سعد، و سرزمینی از توده ریگ متعلق به بنی سعد، أَبْرَقَ الْعَرَّافُ نامیده می شود (و نیز گفته شده است: أَبْرَقَ الْجَنَانُ) چون در آن محل صدای جَن را می شنوند. حَسَن گوید:

لِمَنِ الدَّارُ وَالرُّشُومُ الْعَوَافِي بَيْنَ سَلْعٍ وَأَبْرَقِ الْعَرَّافِ

و این محلی است سمت چپ راه کوفه نزدیک زَرُود.

و- (ص ۱۹)، در حاشیه این صفحه کلماتی از قصیده کعب توضیح شده و ما آنرا به ترتیب ابیات ذکر می کنیم: (۱) تَبَلَّهَ الدَّهْرُ وَأَتَبَلَّهَ: روزگار او را بیمار و نزار کرد. مُتَبَعِدٌ ذَلِيلٌ، و در اینجا بمعنی اسیر است.

۲- یعنی آهوئی که در صوتش غُثه دارد و صدایش در بینی می گیرد، و غَضِيضُ الظَّرْفِ، یعنی چشم سُست خمار.

۳- الْعَوَارِضُ: دندانها، و گفته اند دندانهای پیشین است خاصه، و بعضی گفته اند دندانهای پیشین و انیاب است، و غیر این معانی هم گفته شده است. أَلْظَلَمَ، به فتح ظاء، لطافت و شدت سفیدی دندانها است. «أَلْمَنَهْلُ»: آن مقدار نوشیدنی که مرتبه اول می نوشند، و أَلْمَعْلُولُ: آنچه مرتبه دوم نوشند. یعنی دهان او بجهت بوی خوشش گوئی شراب است که جرعه جرعه آنرا بنوشند.

۵- اگر مردی را به یک خلق پستی سرزنش می کردم بیم آن داشتم که بیماری او به من سرایت کند.

وَأَنهَلَهُ: یعنی ابتداؤ را آب داد. وَعَلَهُ يَغْلُهُ وَبَعْلُهُ (به ضم و کسر عین) یعنی او را برای مرتبه دوم آب داد. (۴) الْمَحْنِيَّة: آن قسمت از دره را گویند که دارای پیچ و خم است. مَالَا بَطَح، عبارت است از محلی وسیع که آب فراوان در آن سرازیر می شود، و در آن شن و سنگریزه است. به همین جهت مسیل مگه را «أَبْطَح» نامیده اند.

الْمَشْمُول: کسی که باد شمال او را آسیب زده تاجائی که او را خشک نموده است. (۵) یکی از عادات عرب در دعوت و خواندن قوم هنگام شب یا روز این بود که شمشیر صیقلی شده ای را آشکار می کردند، و آنرا حرکت می دادند تا درخشندگی و لمعان یابد و در نتیجه آنها بسوی این قوم روان گردند. (۶) زُولُوا: هجرت و کوچ نمائید.

(۷) الْآنكَاس، جمع نِکس (به کسر نون): تیری است از همه تیرها سست تر. و گفته اند پیکانی است که بیخ آنرا به جای تیغه آن و تیغه آنرا به جای بیخ آن قرار داده اند و لذا آنطور که بایستی بر نمی گردد و فایده ای بر آن مترتب نیست. «الْكُشْف» (به ضم اول و دَوَم): کسانی که قتال را تأیید نمی کنند. جمعی است که مفرد ندارد. أَلْمِيل جمع «أَمِيل» (مانند أَحْمَر): کسی که شمشیر همراه ندارد. أَلْمَعَارِيزِل: کسانی که هیچ نوع سلاحی با خود ندارند، جمع «مِعْزَال»، و مشهور «أَعْزَل» است.

(۸) أَلْتَهْلِيل، از کلمه هَلَلٍ غَنِ الشَّيْء، یعنی عقب رفت و از آن دور شد. (۹) «شُم» جمع «أَشَم»: کسی که در بینی او برآمدگی است. الْقَرَانِين، جمع «عَرْنِين» یعنی بینی. أَلْلَبُوس: آنچه بعنوان سلاح می پوشند. أَلْتِيرْبَال: پیراهن، وزره. دَرَبِيت «سَرَابِيل» خبر است برای لَبُوسُهُمْ، و «مَنْ نَسَجَ دَاوُد» و «فِي الْهَيْجَاء» حال اند که مقدم شده اند.

ز- (ص ۲۰) راجع به حدیثی که در دو سطر اول و دوم است، یعنی کلمه «يَتَحَلَّقُونَ» مقصود این نیست که یاران پیامبر (ص) بصورت حلقه ای بودند و آن حضرت (ص) در مرکز آن حلقه، و گرنه لازمه اش این بود که برای بعضی آنها دایره وار بگردد. یعنی توجه کردن به حضرتش ممکن نمی شود مگر وقتی که دایره وار بگردد. و این عمل تکلفی است که از اخلاق پیامبر اکرم (ص) و اصحابش بدور است، و مطلبی است که بر کسی پوشیده نیست، و اینکه حضرتش (ص) در محلی می نشست که سفره پهن می شد دلیلی بر آن نداریم. بلکه تشبیهی است در مورد حلقه زدن اصحاب در اطراف پیامبر (ص). و بایستی گفت که: رسول خدا (ص) در حلقه ای از یاران می نشست. آنگاه دیگران

۶- در ط دمشق ص ۲۶- آمده است: الْكَشَف: الَّذِينَ يَنْهَضُونَ وَلَا يَسْتَوْن. الْمِيل: جمع «الاميل» هوالذي لا يثبت على السرج.

که بتدریج می آمدند در حلقه های دیگری پشت حلقه اول می نشستند، و خود حضرتش واحدی از حلقه اول بود. تا در نتیجه توجه به این طرف و آن طرف جمعیت برایش آسان باشد.

ح - (ص ۲۲ سطر ۱) در تفسیر جمله «فَإِنِّي إِذَا لَمْ أَقْصِدْهُ» یعنی وقتی این التباس و اشتباه برای تحصیل معانی عالی و ارزنده ای که آنها را به ودیعه گذاشته است اضطراری شد در آن صورت دیگر بلحاظ آنچه مکروه است قصدی در کار نخواهد بود.

ط - (ص ۲۴ - س ۱۱) در تفسیر جمله: كَيْفَ تَبْنِي مِین كَذَاو كَذَا: چنانکه می گوئید چگونه از «وَعَد» وزنی مثل «وَوَكَّس» و «جَوَهَر» بنا می کنید و جواب می گوئید: اوعد در اصل «ووعد» بوده، و او اول را به همزه تبدیل کرده اند، و در آن موقع به آن ممنوع الصرف گفته شده است. و در بیان وزن «عزویت و ارونان» در سطر ۱۳- ابن سیده گفته است: این وزن فعلیت است. چون نظیرش در کلام عرب از قبیل عفریت و نفریت وجود دارد. و بروزن فعویل نیست زیرا نظیرش در کلام نمی باشد. ابن بری گفته است که سیبویه این کلمه را از این وزن دانسته است. و ثعلب این کلمه را به «قصیر» تفسیر کرده. و ابن دُرید گوید: اسم موضعی است. اما کلمه «آرونان» بروزن «آفوعال» است، از کلمه «رنین» به عقیده ابن اعرابی. و به نظر سیبویه بروزن «أفعلان» است. و از قبیل: «كَشَفَ اللَّهُ عَنْكَ رُؤْنَهُ هَذَا الْأَمْر» است (به ضم راء) یعنی گرفتگی و سختی کار. در هر حال، یوم ارونان، یعنی روزی که از هر جهت سخت است؛ از جهت گرما یا سرما، یا از جهت غم و اندوه یا جنگ و ستیز.

ی - (ص ۲۵ س ۱) درباره جمله «عَلَى السَّنِيَةِ وَ جَمْعُ السَّلَامَةِ» چنانکه علمای ادب گویند که حروف تشبیه الف و یاء اضافه شده است برای دلالت بر عدد یا ترک عطف. بنابراین آرزیدان به جای زَبْدُوزَيْد - می باشد. و این زیادت از آن جهت به این حروف اختصاص یافته است که اخف انداز سایر حروف. و حرف نون در تشبیه ای که اصلش منصرف است به جای حرکت و تنوین اضافه شده است. و در نظیر «الْأَحْمَدَانِ وَالْأَحْمَدَيْنِ» فقط، به جای حرکت.

و گفته اند که علامات حَقَّشان آن است که بصورت حرکات باشند، لیکن در مثنی، و جمعی که بر حده مثنی است متعذر است لذا از آنها عدول کرده اند و به نظائرشان یعنی بوسیله حروف آن علامات را نشان می دهند. و خواسته اند میان تشبیه و جمع فرقی بگذارند. ولی بوسیله خود حروف ممکن نمی شود زیرا حروف ساکن اند. لذا بوسیله حرکاتی که قبل از این حروف است فرق گذاشته اند. و حق آن بود که تشبیه به واو ماقبل مفتوح مرفوع شود، و به یاء ماقبل مفتوح مجرور گردد، و بوسیله الفی که قبلش مفتوح است منصوب شود. لکن این موضوع در حالت نصب بین مثنی و جمع موجب اشتباه خواهد شد. لذا الف را از علامت بودن برای نصب ساقط کردند و آنرا

علامت رفع مثنی فرار دادند. در نتیجه نصب بدون علامت ماند. آنگاه آنرا حمل بر جر کردند. زیرا اعراب جر در اسماء نسبت به نصب اخص است. بعلاوه نصب و جر در کنایه اضممار مشابه اند. مانند: غلامک و ضربتک.

اما در تفسیر اسباب نه گانه منع صرف، و تکرار آن که در سطر پنجم آمده است: این نه سبب عبارت اند: (۱) علمیت، (۲) تأنیث، (۳) وزن الفعل، (۴) وصف، (۵) عدل، (۶) جمع، (۷) ترکیب، (۸) عَجْمَة، (۹) الف و نون زائده. و آن سبب که تکرار می شود الف تأنیث است. زیرا الف تأنیث بر تاء کلمه اضافه می شود بجهت اینکه اسم یا بودن تأنیث مبنی می گردد، و مانند یکی از حروف آن می شود. و آن اسم با بودن الف تأنیث از بنای مذکر بودن هم تغییر می یابد. مثل کلمه سکران و سکرى، و آخَمَرُو و حَمَرَاء. در حالی که تاء بنای اسم را تغییر نمی دهد. مثل کلمه: قائم و قائمه: بعلاوه، الف اگر در مرتبه چهارم باشد در جمع مکسر باقی می ماند. مانند کلمه «حُبْلَى و حُبَالَى» برخلاف تاء. مثل «ظِلَّة و طِلَاح» بنابراین مشارکت الف تأنیث بجهت تاء سببی است و مزیت الف تأنیث بر تاء سببی دیگر.

جمع به صیغه مفاعل و مفاعیل نیز علت مکرر بشمار آمده است. زیرا نظیر این جمع در آحاد نیست، و کائنه دومرتبه جمع بسته شده است. مانند: کلب و اکلب و اکالب، رَهْط و أرْهَط و آراهِط. و برای موضوعی که در سطر (۱۷) این صفحه ذکر شده، از مفردی که حامل ضمیر است متعلق به آن مثل زده است به جمله: عَمَرُو مُنْطَلِقٌ - و از مفردی که حامل ضمیر نیست به جمله: زَيْدٌ غُلَامُک - و در سطر (۱۸) این صفحه گفته مصطفی را چنین تفسیر کرده است که: جمله بر چهار نوع است: فعلیه، و اسمیه، و شرطیه، و ظرفیه، و مثال آنها: زَيْدٌ ذَهَبَ أَخُوهُ، عَمَرُو أَبُوهُ مُنْطَلِقٌ، بَكَوْا إِنْ تُعْطَى شِکْرُک، خَالِدٌ فِي الدَّارِ. و در سطر ۲۰ - برای حذف لفظ و اراده معنی چنین مثال آورده است: أَلْبَرُّ الْكَرْبِیَّتَيْنِ - أَلْسَمُنْ رِطْلَانِ بِدِرْهَم - یعنی: أَلْكَرْمَةُ رِطْلَانِ مِنْهُ.

ک - (ص ۲۹ س ۱۲) در تفسیر کلمه «مَرَقَب» گفته است: الْمَرَقَبُ وَالْمَرَقَبَةُ: مکان مُشْرِفِی است که بیننده و مراقب بر بالای آن قرار می گیرد. و در تفسیر کلمه «تَحَسَّر» در سطر (۱۳) گوید: حَسِرَ الْبَعِيرُ یَحْسُرُ (مانند نَصَرَ یَنْصُرُ، و مانند عَلِمَ یَعْلَمُ) یعنی شتر را عاجز و درمانده کرد. ا ه با جزئی تصرف. و جمله: یُغْرِقُوا فِي التَّرْعِ - را در سطر (۱۸) همان صفحه تفسیر کرده است به: أَغْرَقَ التَّارِغُ فِي الْقَوْسِ یعنی: تیر انداز کمان را بتمام و کمال کشید.

ل - (ص ۳۰ س ۱۸) جمله: تُمْرِفِیهِ وَتُحْنِی، را تفسیر کرده است به جمله «مَائِمُرُو مَائِحْلِی» یعنی: هیچ گونه صحبتی نمی کند نه به شیرین و نه به تلخ. یا: هیچ کاری را انجام نمی دهد نه شیرین و نه تلخ.

م - (ص ۳۱ س ۸) تربع را تفسیر کرده است به: رَبَّع (مانند مَتَّع) یعنی ایستاده و منتظر شد، و خود را نگهداشت. و از همین معنی است جمله: اِرْبَعْ عَلَیْكَ، یا «اِرْبَعْ عَلَیْ نَفْسِکَ، یا اِرْبَعْ عَلَی ظَلِیْکَ» ۷. و جمله: اِمْعُتْ اِلَی غَرْضِی، را در سطر (۹) به جمله: اَمَّه و اَمَمَّه اِئْتَمَّه و تَأَمَّمَّه و تِیَمَّمَّه تفسیر کرده است، یعنی او را مقصود قرار داد. و این فعلی است متعدی بنفسه. و با حرف، تنها بجهت تقویت معنی می آید. و در تفسیر جمله: اَنْوَهُ لَهَا - از سطر ۱۲ همین صفحه گوید: نَاةُ الشَّیْءِ، یعنی بالا رفت، و نَوَّهَهُ و نَوَّهَ بِهِ، یعنی او را فرا خواند، و بالا برد او را. پایان شرح حواشی کتاب دلائل الاعجاز فی القرآن که به قلم ناشر و مصحح کتاب. محمدرشید رضا، در ماه شعبان، سال ۱۳۳۱ - نوشته شده است.

ترجمه مقدمه اول از شیخ عبدالقاهر جرجانی در فضیلت علم نحو

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

توکل بر خدای یگانه.

مجد الاسلام شیخ ابوبکر عبدالقاهر پسر عبدالرحمن پسر محمد جرجانی، رحمه الله علیه، چنین گوید:

حمد خدای را که پروردگار همه جهانیان و جهانهاست؛ حمد بندگان شاکر. و درود و رحمت خدا بر سرور رسولان، محمد مصطفی «ص» و خاندان گرامی او.

این مقدمه ای است مختصر که اهل مطالعه بوسیله آن به اصول نحو اجمالاً و به اموری که نظم کلام بدانها محقق می شود اطلاع می یابد، و از این طریق در آئینه ای می نگرد که به او نشان می دهد چگونه اشیا می که دور از هم بوده اند در کنار هم قرار گرفته و به یکدیگر نزدیک گشته طوری که همه در یک جا مجتمع شده اند. در این آئینه شامی را در کنار عراقی و مغربی را در حالی که دست مشرقی را گرفته و در یک راه گام برمیدارند مشاهده می نماید.

این مقدمه نظری کلی و جامع را در یک بحث بگونه ای وارد ساخته است که هرکس بدان توجه کند و منصفانه در آن تدبّر نماید به مطالعه و دقت در کتابی که ما تألیف کرده ایم شائق می شود، و در طلب مباحثی که ما جمع آورده ایم برمی آید. خدای تعالی به احسان و فضلش توفیق یافتن راه صواب را به ما عنایت کند، و موجبات رشد را به ما الهام فرماید.

«شیخ رضی الله تعالی عنه گوید»: معلوم است که نظم کلام چیزی جز وابسته کردن کلماتی به کلمات دیگر نیست. کلمات سه قسم اند: اسم و فعل و حرف. و نیز معلوم است که برای ارتباط دادن میان کلمات راهها و قوانین مخصوصی است، و آن نیز از سه قسم بیرون نیست:

۱ - ارتباط یک اسم با اسم دیگر ۲ - ارتباط یک اسم با یک فعل ۳ - ارتباط یک حرف با یک اسم و یک فعل

ارتباط یک اسم با اسم دیگر به این صورت است که: یکی خبر باشد برای دیگری، یا حال آنرا بیان کند، و یا تابع آن باشد: یعنی بشکل صفت یا تأکید یا عطف بیان یا بدل و یا عطف به

حروف باشد. و یا به این صورت که: اسم اول مضاف به اسم دوم شود. و یا به این شکل که اسم اول مثل فعل در اسم دوم عمل کند، ودومی در حکم فاعل یا مفعول برای اسم اول باشد. مثال آن در اسم فاعل: زیدٌ ضاربٌ أبوهُ عمراً. و مانند قول خدای تعالی: «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» و آیه دیگر «وَهُمْ يَلْعَبُونَ لَأِهْيَافِهِمْ فَلَوْ بِهِمْ^۱» و مثال برای اسم مفعول: زیدٌ مضروبٌ غلمانُهُ. و مانند قول خدای تعالی: ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ^۲ و مثال برای صفت مشبّهه: زیدٌ حسنٌ وجهُهُ و کریمٌ أصلُهُ و شدیدٌ ساعدُهُ. و برای مصدر: عَجِبْتُ مِنْ ضَرْبِ زَيْدٍ عَمْرًا. و مانند قول خدای تعالی: أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ^۳.

و ممکن است اسم دوم تمیز باشد. یعنی اسم مبهمی را روشن کند از جهت تمامیت معنی اسم. بدین بیان که: در آن مانعی باشد از اضافه. مثلاً دارای نون تننیه باشد. مانند: قَفِيزَانِ بُرَاهِیَا نون جمع. مانند: عِشْرُونَ دُرِّ قَمَاءً. و یا تنوین. مانند: رَاقِودٌ خَلَاءً. و مانند: وَمَا فِي السَّمَاءِ قَدَرٌ رَاحَةٍ سَحَابًا. و یا تقدیر تنوین. مانند: خَمْسَةَ عَشَرَ رَجُلًا. و یا بجهت آنکه اسم ماقبل مضاف الیه دارد و مضاف الیه دومی را نمی گیرد. مانند: لِي مِلْؤُهُ عَسَلًا. و مانند قول خدای تعالی: مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا.

اما ارتباط اسم به فعل به این صورت است که: اسمی فاعل فعلی باشد، یا مفعول آن در صورت مفعول بودن یا مصدری است که بواسطه فعل منصوب شده است. یعنی مفعول مطلق است. مانند: ضَرَبْتُ ضَرْبًا. یا اسم منصوب مفعول به است. مانند: ضَرَبْتُ زَيْدًا.

یا ظرف است یعنی مفعول فیه (زمانی یا مکانی) مانند: خَرَجْتُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَ وَقَفْتُ أَمَامَكَ. یا مفعول معه می باشد. مانند: جَاءَ الْبَرْدُ وَالْقَالِبِيسَةُ. و مانند: وَلَوْ تَرَكْتَ التَّائِقَةَ وَقَصِيلَهَا لَرَضَعَهَا^۴.

و یا مفعول له است. مانند: جِشْكُ إِكْرَامًا لَكَ. وَقَعَلْتُ ذَلِكَ إِرَادَةَ الْخَيْرِ بَكَ. و قول خدای تعالی: وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ...^۵

و یا تعلق و ارتباط اسم به فعل به این صورت است که اسمی بمنزله مفعول فعلی باشد؛ و آن

۱ - نساء / ۷۵

۲ - انبیاء / ۳

۳ - هود / ۱۰۳

۴ - یعنی ایام قحطی و گرسنگی - بد / ۱۴

۵ - فضیل: بچه شتر را گویند هنگامی که از شیر گرفته می شود. دستر رسول خدا (ع) در شکوائیه ای که از اوضاع اجتماع

روزمی نمای چنین می فرماید:

بِالْفُضْلِ عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا دُونِي

مَا كَانَ نَاقَةً ضَالِحًا وَقَصِيلَهَا

و از آن جمله است این بیت:

وَرَبَّتْ إِلَى الْقَبْرِ الشَّرِيفِ بِمُقَلَّةٍ

عَبَّرِي وَقَلْبُ مُكَمِّدٍ مَحْزُونٍ م

۶ - نساء / ۱۱۴

در غیر کَانَ و اخوات آن است. یا در حال و تمیزی که منصوب است از جهت تمامیت کلام^۷. مانند طَابَ زَيْدٌ تَفْسَاوَ حَسَنٌ وَجْهًا وَكُرُمَ أَصْلًا. و این چنین است اسمی که بجهت استثنا منصوب شده است. مانند: جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا. زیرا استثنا هم از مواردی است که اسم از جهت تمامیت کلام منصوب می شود.

قسم سَوَمٌ، تَعَلَّقٌ و ارتباط حرف است به اسم و فعل. و آن سه نوع است:

نوع اول اینکه: حرف بین یک فعل و یک اسم واسطه شود. و آن در حروف جرّ است. کار این حروف آن است که افعال را به اسمهایی مرتبط و متعدی می کنند که آن افعال بدون این حروف خود بخود متعدی و مرتبط نمی شوند. مثلاً وقتی می گوئیم: مَرَرْتُ، کلام به اسمی مانند زید یا عمر و... متصل نیست. ولی وقتی گفتیم: مَرَرْتُ بِزَيْدٍ [یا عَلَيَّ زَيْدٍ] می بینیم که فعل ما بوسیله حرف «باء» یا حرف «عَلَى» متصل به «زید» شده است. و همین طور است قاعده «واو» که بمعنی (مَعَ) می باشد. چنانکه در جمله: لَوُتِرَكِتِ النَّاقَةُ وَفَصِّلُهَا لَرَضَعَهَا، که در آن حرف واو در واسطه شدن بین فعل و اسم بمنزله حرف جرّ است؛ با این فرق که این «واو» ذاتاً هیچ گونه عمل نمی کند، و فقط فعل را بر عمل نصب کمک می نماید.

و این چنین است حکم (إِلَّا) در استثنا. زیرا حروف استثنا هم به نظر علمای ادب، در واسطه شدن بمنزله «واو» بمعنی «مَعَ» می باشند، و نصب مستثنی هم بجهت فعل است اما بواسطه (الَّا) صورت می گیرد.

نوع دوم، ارتباط و تعلق حرف است به کلمه ای که عطف بر آن متعلق می شود. و آن به این صورت است که: کلمه دوم (معطوف) در عمل عامل کلمه اول (معطوف علیه) داخل می گردد. مانند: جَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو رَأَيْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا. مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَعَمْرٍو.

نوع سوم تعلق حرف است به مجموع جمله. مانند تعلق حرف نفی و استفهام و شرط و جزا به کلمه ای که این حروف داخل بر آن می شوند. و از جمله شؤون این معانی آن است که همان معنایی را در بر دارد که بوسیله تقييد شامل می گردد با توجه به آنکه این معنی به شیئی اسناد داده می شود.

توضیح مطلب آنکه: وقتی می گوئیم: مَا خَرَجَ زَيْدٌ - و ما زَيْدٌ خَارِجٌ، نفی واقع بر جمله، خروج بطور مطلق را شامل نمی شود. بلکه نفی تنها متوجه خروجی است که از زید صادر گردیده و به او اسناد داده شده است.

البته مطلب ما شما را در مورد جملاتی نظیر: «لَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ» به اشتباه نیاندازد که حرف

۷ - مقصود از تمامیت تمامیت اصطلاحی نیست. زیرا کلام با فعل و فاعل، و یا مبتدا و خبر تمام است. بلکه مقصود کامل

شدن کلام است با معانی اضافه ای که در کلام منظور نظر قرار می گیرد.

«لا» برای نفی جنس است بطور کلی. بلکه مقصود از آن، نفی موجودیت جنس مرد است در خانه. و اگر تصور می رفت که نفی متعلق به اسم مفرد است نتیجه این می شد که آنچه در مورد کلام: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» گفته اند که تقدیر در این کلام: لَا إِلَهَ لَنَا - أَوْفَى الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ - است سخنی باشد زائد، و تقدیر بجهت امری باشد که احتیاجی بدان نیست، و این قاعده ای برای همیشه و در هر مورد باشد. همچنین وقتی گفته می شود: هَلْ خَرَجَ زَيْدٌ، مقصود پرسش از خروج بطور مطلق نیست بلکه فقط پرسش از خروج زید است. و هنگامی که می گوئیم: إِنْ يَأْتِنِي زَيْدٌ أَكْرَمُهُ، مطلق آمدن را شرط اکرام به زید قرار نداده ایم بلکه آمدن زید را شرط کرده ایم. و مطلق اکرام را هم جزای آمدن زید اعلام نکرده ایم بلکه اکرام مخصوص از شخص متکلم را اراده نموده ایم. زیرا اگر چنین شود سخن محالی را بر زبان آورده ایم. چه لازم می آید آمدن بدون آینده و اکرام بدون مُکرم باشد و جزء نخست را شرط و جزء دوم را جزا بدانیم.

خلاصه مطلب آنکه: یک جزء واحد از کلام کلام نیست. و کلام ناگزیر باید دارای مسند و مسندالیه باشد. این حکم درباره هر حرفی که بر جمله ای داخل شود نیز جاری است، چنانکه حرف «كَانَ» مقتضی مشبّه و مشبّه به می باشد. یعنی می گوئیم: كَانُ زَيْدًا أَلَسَدًا. همچنین وقتی حرف «لَوْ» و «لَوْلَا» را ذکر می کنیم متوجه می شویم که لازمه آن وجود دوجمله است که جمله دوم جواب جمله اول می باشد.

پس نتیجه می گیریم: کلامی که مرکب از فعل و حرف باشد اصلاً وجود ندارد. همچنین کلامی که مرکب از حرف و اسم باشد؛ مگر درندا. مانند: یا عَبْدَ اللَّهِ. این نوع کلام هم وقتی تحقیق شود می فهمیم کلامی است که فعل مضمی از قبیل: «أَعْنَى» یا «أُرِيدُ» یا «أَدْعُو» در آن مقدر است، و لفظ «یا» دلیل است بر وجود فعل و بر قیام و ثبوت معنی فعل مقدر در نفس متکلم. اینهاست آن طرق و وجوه ارتباط و پیوستگی بعضی کلمات به کلمات دیگر. و چنانچه ملاحظه خواهید کرد اینها همان مقاصد نحوی و احکام آن است. و حکم و قاعده هر کلامی که در صحت ارتباط کلمات آن به یکدیگر جهتی وجود داشته باشد این است که هیچ مطلبی را خارج از احکام و مقاصد نحوی نخواهید دید. بعلاوه، ما تمام این معانی را موجود در کلام عرب می بینیم، و متوجه می شویم که اطلاع و علم به این مطالب میان همه آنها مشترک است.

حال که مطلب چنین است جواب ما چه خواهد بود در مقابل مخالف که می گوید: «اکثر این امور و این وجوه یعنی تعلق و ارتباط کلمات که محصول نظم است با حقائق وصحت آنها، آنچنان که باید و شاید در نظم و نشر عرب موجود است و عرب آنها را بکار برده و در آنها تصرف نموده، و در

معرفت آنها کمال یافته است. و این حقایق ابداً تبدیل و اختلاف نمی پذیرد. زیرا چنین نیست که در کلامی اسم چون خبر است برای مبتدا، یا صفت است برای موصوف، یا حال است برای ذوالحال، یا فاعل است و یا مفعول است برای فعلی بنابراین دارای حقیقتی است که در کلام دیگر خلاف آن حقیقت وجود دارد، پس این مطلب چیست که قرآن را از جهت مزیت عظیم و فضل و برتری آشکار و وصف عجیب در چهره عالی بینظیری معرفی کرده است؟ تا آنجا که تمام خلق را ناتوان ساخته و بر قوت و قدرت بلغا و فصحا غلبه یافته است؟ و پای اندیشه ها و افکار بشر را سخت بسته است؟ تاجائی که نیروی بیان را از آنها گرفته و قدرت سخن را از آنها سلب کرده است؟ و تا آنجا که در برابر کلام قرآن زبانی حرکت نکرده و کلامی خود را آشکار نساخته و امکان هم مساعدت ننموده است؟ و احدی از عرب در مقابل افکار قرآن سنگ چخماق عقلش روشنائی نداده و حدی برای عذر آنها باقی نمانده است؟ و تا آنجا که قرآن سیل عجز را بر آنها جاری کرده و راههای سخن را بر آنها سخت گرفته است؟»

آیا لازم است که ما به پرسش این مخالف پاسخ بگوئیم؟ و او را از گمراهیش برهانیم، و دردش را درمان کنیم و فساد را از افکارش برطرف سازیم؟ اگر این کار بر ما لازم است و ما وظیفه ای در این راه داریم پس بایستی هر دینداری و هر خردمندی در این کتاب که ما تألیف کرده ایم تأمل نماید، و نهایت دقت و تدبیر را جهت مطالبی که ما از خود در این کتاب آورده ایم روا دارد. آنگاه اگر دریافت که این کتاب برای بیان و آشکار ساختن حجت و برهان قرآن راه حق را پیشنهاد می کند حق را تبعیت کند، و آنرا معیار و ملاک قرار دهد، و اگر چنین نیست، و تصور می کند راه دیگری غیر از راه ما دارد به ما هم بنماید، و ما را هم بدان دلالت کند. اما هیئات که طریق دیگری وجود داشته باشد. آیات زیر در همین زمینه است:

إِنِّي أَقُولُ مَقَالًا لَسْتُ أَخْفِيهِ	وَلَسْتُ أَزْهَبُ خَصْمًا إِنِّ بَدَأْتَنِي
مَامِنْ سَبِيلٍ إِلَىٰ إثْبَاتٍ مُّعْجِزَةٍ	فِي النَّظْمِ إِلَّا بِمَا أَصْبَحْتُ أَبْدِيهِ
فَمَا لِنَظْمِ كَلَامٍ أَنْتَ نَاطِقُهُ	مَعْنَى سَوَى حُكْمِ إِعْرَابٍ تُرْجِيهِ
إِسْمٌ يُرَى، وَهُوَ أَصْلُ الْكَلَامِ فَمَا	يَتِمُّ مِنْ دُونِهِ قَصْدٌ لِمُنْشِيهِ
وَأَخْرَهُوْهُ يُعْطِيكَ الزِّيَادَةَ فِي	مَا أَنْتَ تُثْبِتُهُ، وَأَنْتَ تَنْفِيهِ
تَفْسِيرُ ذَلِكَ: إِنَّ الْأَصْلَ مُبْتَدَأٌ	تَلَقَّى لَهُ خَبَرًا مِنْ بَعْدِ تَثْنِيهِ

۸- مقصود نظم و اسلوب قرآن است. و در بیت فوق تصریحی است به اینکه واضع این فن خود شیخ عبدالقاهر است. ش

۹- تُرْجِيهِ، به تشدید: راندن و سوق دادن برفق و ملایمت. ش

وَفَاعِلٌ مُسْتَدْفِعٌ تُقَدِّمُهُ
هَذَا أَصْلَانِ لَا تَاتِيكَ فَائِدَةٌ
وَمَا يَزِيدُكَ مِنْ بَعْدِ التَّمَامِ فَمَا
هَذِي قَوَانِينُ يَكْفِي مَنْ تَتَّبِعَهَا
فَلَسْتَ تَأْتِي إِلَى بَابٍ لِسَعْلَمَةٍ
هَذَا كَذَا وَإِنْ كَانَ الَّذِينَ تَرَى
ثُمَّ الَّذِي هُوَ قَصْدِي: أَنْ يُقَالَ لَهُمْ
يَقُولُ: مِنْ أَيْنَ أَنْ لَا نَظْمٌ يُشَبِّهُهُ؟
وَقَدْ عَلِمْنَا بِأَنَّ التَّظْمَ لَيْسَ سَوِيًّا
لَوْ نَقَّبَ الْأَرْضَ بَاغٍ غَيْرَ ذَاكَ لَهُ
مَاعَادَ إِلَّا بِخُسْرٍ فِي تَطْلُبِهِ
وَنَحْنُ مَا إِن بَثَّ شَأْنًا الْفِكْرَ تَنْظُرُ فِي
كَانَتْ حَقَائِقُ يُلْفَى الْعِلْمَ مُشْتَرَكًا
فَلَيْسَ مَعْرِفَةٌ مِنْ دُونِ مَعْرِفَةٍ
تَرَى تَصَرُّفَهُمْ فِي الْكُلِّ مُطَرِّدًا
فَمَا الَّذِي زَادَ فِي هَذَا الَّذِي عَرَفُوا
فُولُوا وَلَا فَاصْغُولِ الْبَيَانِ يَرَوَا
الْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ وَصَلَوَاتُهُ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ (ص) وَآلِهِ.

۱۰ - يَكْبِيْهُ: از ثلاثی مجرد است. و از این معنی است جمله: «تکب المعلوم». ش

۱۱ - پیروی و پیجویی کردن آن. ش

۱۲ - یعنی: طالب و خواهان آن. ش

۱۳ - تَوَخَّى الشیء: در طلب آن برآمد و آنرا منظور نظر قرار داد. ش

۱۴ - صَعَدَ: رَفَى [مانند ثلاثی مجرد آن و بمعنی صَعَدَ می باشد]: بالا رفت و اوج گرفت. در مقابل: نَقَبَ فِي الْأَرْضِ [، یعنی در زمین جهت فرار نقب زد] که در آن معنی حَضَبُ و پستی است. و گفته می شود: صَوَّبَ النَّظْرَ وَصَعَدَهُ، یعنی: نظر خود را به پستترین و بالاترین نقطه آن چیز افکند. در بیت مذکور فعل (نَقَبَ) را متعدی بنفسه آورده است با حذف خافض و شاید آنرا قیاساً [فَتَقَبُوا فِي الْبِلَادِ] تصور کرده است. ش

۱۵ - تَبَغَّاهُ: اِيتَافَهُ: آنرا طلب نمود. ش

و اینک ترجمه اشعار شیخ

- ۱ - من مطلبی را معتقدم که نمی‌خواهم آنرا پنهان دارم. و از هیچ مخالفی که مطلب من برایش نوظهور آید هراسی به خود راه نمی‌دهم.
- ۲ - (من معتقدم که) برای اثبات معجزه در مورد نظم قرآن هیچ راهی نیست جز همین راه که من بر آن شده‌ام آنرا بیان دارم.
- ۳ - مقصود از نظم در کلامی که تو آنرا مرتب می‌کنی همان حکم اعرابی است که کلام را بدان سوق می‌دهی.
- ۴ - در هر کلام، ابتدا اسمی در نظر گرفته می‌شود که اصل و اساس کلام است و بدون آن هیچ هدف و منظوری برای انشا کننده کلام انجام نمی‌پذیرد.
- ۵ - پس از مبتدا اسم دیگری است که در مورد معنی و مقصودی که تو آنرا اثبات یا نفی می‌کنی مطلب اضافه‌ای به تومی دهد.
- ۶ - توضیح آنکه: اصل کلام مبتدائی است که برای آن خبری می‌آوری. و خبر را پس از مبتدا در مرتبه دوم قرار می‌دهی.
- ۷ - و «یا اصل کلام» فاعلی است که مسندالیه است، و فعلی را پیش از آن ذکر می‌کنی. و آن فعل وصفی را به فاعل می‌دهد.
- ۸ - این دو (یعنی مبتدا و فاعل) اصل و اساس کلام اند. و هر کلامی که این دو اصل از مبانی آن نباشد آن کلام هیچ فایده و مطلبی را به تونمی دهد.
- ۹ - پس از تأمین شدن این دو اصل آنچه به اطلاعات تو اضافه می‌کند مطالب و معناهایی است که فعلی را در متعدی نش بر آنها جاری ساخته‌ای (یعنی متعلقات فعل و انواع مفعول).
- ۱۰ - اینها قوانینی است که هر کس آنها را خوب تتبع و پیگیری کند درمی‌یابد که همچون دریائی است سرشار که آب از اطراف و جوانب آن ریزان است.
- ۱۱ - اما تو تاکنون به هر بابی از ابواب این موضوع روی آورده‌ای تا بدان آگاهی. و علم حاصل کنی با عجز و ناتوانی تمام از تحقیق و بررسی آن روی بگردانده‌ای.
- ۱۲ - مطلب چنین است، اگرچه کسانی را می‌بینی که گمان دارند حد و مرز موضوع «اعجاز در نظم قرآن» برای طالبان آن بسیار نزدیک و در دسترس است.
- ۱۳ - نظر من این است که به آنها پاسخ داده شود؛ پاسخ جوانمرد شرافتمند؛ به مخالفی که با او جدال می‌کند.

- ۱۴ - می‌گوید: از کجا نظمی پدید نیاید که شباهت به قرآن داشته باشد؟ و از کجا هیچ گفتاری در عالم نباشد که بتواند از قرآن تقلید کند و نظیر آنرا ارائه نماید؟
- ۱۵ - در حالی که ما دانستیم که نظم چیزی نیست جز حکم و قاعده‌ای از نحو که در کلام آنرا منظور نظر قرار داده، و کلام را بسوی آن سوق می‌دهیم.
- ۱۶ - اگر پژوهنده‌ای به زمین فرورود و تا اعماق آنرا نقب کند، یا از زمین بالا رود و در آسمانها اوج گیرد، و طالب معنائی جز این معنی که ما گفتیم باشد،
- ۱۷ - بداند که از این راه جز با زیان باز نخواهد گشت، و در جستجوی خود جز گمراهی چیزی نخواهد یافت.
- ۱۸ - اگر ما طائر اندیشه را به پرواز در آوریم می‌بینیم که در احکام نحو و مقاصد نحوی حقائق وجود دارد که علم در آنها سهم و نصیب می‌یابد. و می‌بینیم که این حقائق همه داخل در علم است.
- ۱۹ - ولی در هیچ یک از بابهایی که توانام می‌گذاری معرفتی (که لازم است) وجود ندارد نه کم و نه زیاد.
- ۲۰ - البته عده‌ای را می‌بینی که در تمام این بابها وارد می‌شوند، و کار می‌کنند ولی مطالب را مرتباً در همان مجاری گذشته بکار می‌برند.
- ۲۱ - پس به این مطلب چه چیز اضافه شد که فهمیدند (قرآن معجز است)؛ تا آنجا که سیل عجز و ناتوانی از تمام وادیها روان گشت؟
- ۲۲ - پاسخ گوئید. و گرنه به بیان ما گوش فرا دهید که مطلب در نظر بیننده‌اش همانند بامداد سپید و روشن است.

ترجمه مقدمه دوم از شیخ بر کتاب خود، دلائل الاعجاز فی القرآن،
در مقام علم، بویژه در موقعیت علم بلاغت و اعجاز قرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

ستایش خدای را که پروردگار عالمیان است، ستایش سپاسگزاران. او را بر نعمتهای عظیمش و بر امتحانهای جمیلش حمد می‌گوئیم. در حوادث زمان و در گرفتاریهای روزگار کفایت و کمک، تنها از او می‌خواهیم. و در توفیق (برعمل) و مصونیت (ازخطا) به او روی می‌آوریم. و از هر قدرت و نیروئی بینیازی می‌جوئیم و به قدرت و نیروی او تکیه می‌کنیم. یقینی از او می‌خواهیم که سینه ما را سرشار و قلب ما را آباد سازد، یقینی که بر نفس غالب باشد تا اگر سرکشی کند او را باز دارد و اگر سرپیچی نماید او را باز گرداند. از خدای عزوجل می‌خواهیم ما را مطمئن کند که تنها او پشتیبان و نگهدار و سرپرست و حافظ است، و خیر و شر در قدرت او و نعمتها همه از جانب اوست، و با قدرت او هیچ کس را قدرت نیست. آرمانها و اهداف خویش را بسوی او متوجه می‌کنیم و نیتهای خود را در توکل بر او خالص می‌گردانیم از او می‌خواهیم که ما را از کسانی قرار دهد که همتشان راستی و هدفشان حق و قصدشان صلاح و صواب است. از او می‌خواهیم آنچه را که عقلها آنها درست می‌شمارد، و اندیشه‌های پاک آنها راست می‌داند. پناه به خدا می‌بریم از این که ادعای دانستن چیزی کنیم که نمی‌دانیم، و بافت گفتاری را به دست گیریم که نمی‌توانیم تار و پودش را به هم پیوند دهیم و آنها تمام کنیم، و کسی باشیم که شیفته ستایشگر دروغگو و فریفته بیهوده گوی و اهل باطل است. پناه می‌بریم به خدا از اینکه راه ما راه کسی باشد که جدال به باطل او را به خودپسندی می‌کشاند، و برای شنونده خود ظاهر سازی می‌کند، و پروا ندارد که اگر سخنی از او بر سر زبانها افتاد غش و تخیلی در آن کرده باشد، و معانی و مفاهیم آن سخن استوار نشده باشد. و باز عطف توجه می‌کنیم به خدای عزوجل بادرود فرستادن به برگزیده ترین خلق او که از میان آفریدگانش پاک و صافی شده است، یعنی محمد مصطفی (ص) سرور رسولان. و درود بر یارانش و جانشینان راه رشد و هدایت و بر همه افراد برگزیده خاندان گرامی او.

اما بعد. اگر ما کتاب فضائل انسانی را ورق بزنیم تا درجات آنها در مجد و شرف بشناسیم، و مقام هریک را از جهت عظمت روشن سازیم، و بدانیم که کدام فضیلت را شایسته است مقدم

داریم و در بزرگداشت حقش سابق بردیگری بشماریم خواهیم دانست که علم از همه فضائل به این مقام سزاوارتر و از همه برتر است. زیرا هیچ شرفی نیست جز آنکه علم را بسوی آن می‌باشد. و هیچ خیری نیست جز آنکه علم بر آن راهنماست. هیچ هنر و منقبتی نیست جز آنکه علم فوق آن و برتر از آن است. و هیچ افتخاری نیست جز آنکه صحت و تمامیت آن بجهت علم است.

هر کار نیکی کلیدش تنها دانش است، و هر عمل قابل ستایشی چیراغش از دانش افروخته می‌شود. تنها دانش است که درست پیمان است در آن هنگام که هردوستی بیوفائی می‌کند، و تنها دانش است که مورد اعتماد است در آن هنگام که به هیچ ناصحی اطمینان نمی‌شود. اگر دانش نبود انسان از دیگر حیوانات متمایز نمی‌شد مگر با نقش چهره و شکل و ظاهر پیکرش. بلکه راهی برای کسب فضائل نبود، و به هیچ صفتی از صفات نیک کسی خونمی‌گرفت. زیرا ما اگر چه موفق به کسب هیچ فضیلتی نمی‌شویم جر با کار، و هیچ کاری جز با قدرت بوقوع نمی‌پیوندد ولی تاکنون ندیده‌ایم که کاری فاعلش را زینت بخشد و به او مقامی دهد مگر اینکه آن کار از روی علم و دانائی صادر شده باشد، و اثر و نشان علم بر سیمای آن آشکار باشد. ما هرگز ندیده‌ایم که قدرتی برای صاحبش مجد و شرفی آورد و او را در خور ستایش کند بی آنکه در راه رسیدن به مطلوب، علم پیشرو آن قدرت باشد، هر موقعیتی را که قدرت اراده می‌کند و بسوی آن می‌رود علم پیشوا و راهنمای آن است و خلاصه، دانش است که همه جا گرداننده قدرت است، و اوست که مسیر قدرت را به این سو و آن سوتغییر می‌دهد. بنابراین قدرت برای آنکه فضیلتی باشد نیازمند به دانش، و در استحقاق نام فضیلت متکی بر دانش است. و هرگاه که قدرت خالی از علم شود و بخواهد از اطاعت علم روی بگرداند، و راه مسیر دانش را پیروی نکند مسلماً ناقص و ناچیز خواهد ماند. و تنها چیزی که به مذمت و بدنامی صاحبش با سرعت و جدیت تمام کمک می‌کند همین نوع قدرتهاست. ورشت‌ترین عیبه‌ها هم اجرا و اعمال همین قدرتها بوده است.

این شمه‌ای بود در باب فضیلت علم که هیچ عاقلی در آن با تو مخالفت ندارد، و هیچ کس را نمی‌بینی که منکر آن باشد یا آنرا نفی کند. اما درباره برتری بعضی علوم بر بعضی دیگر، و مقدم داشتن شاخه‌ای از یک علم بر شاخه دیگر آراء و نظرها در آن گوناگون و متباین است: عده‌ای بجهت حب نفس، و به این هدف که نقص را از نفس خود دور سازند از انواع علوم علمی را که خودشان نیکو می‌دانند بر علمی که نیکو نمی‌دانند مقدم می‌دارند، و می‌کوشند کسی را که از این علم بی‌بهره است ملامت نمایند، و اهل آن علم را طعن زنند و تحقیر کنند.

بعلاوه، احوال مردم در این باب مختلف است. بعضی چون غرق شدگانند. هوای نفسشان آنها

را هلاک نموده، در جور و جفا از حد گذشته‌اند. و گروهی در این راه میان انصاف و ظلم مذبذب‌اند، گاه در حکم و قضاوت راه ظلم می‌روند، و دیگر گاه به عدل می‌گرایند. اما آنها که در این معنی از ظلم بری و پاک باشند و جز به عدل قضاوت نکنند، و در همه کارها از راه عقل در آیند بسیار کم‌اند، همانند چیزی که وجودش ممتنع است. و این البته تنها بسبب شرافت علم و عظمت مقام آن است. و بجهت آن است که محبت علم در طباع انسان مرکوز و در نفوس ترکیب شده است. و اتکاء بردانش با سرشت و نهاد آدمی همراه است، و در فطرت او نهاده شده است، و بگونه‌ای است که در نظر همگان هیچ عیبی زشتتر از بی‌دانشی نیست، و هیچ کمی و کاستی بدتر از بی‌بهرگی از علم نمی‌باشد. بنابراین نسبت به دانش دشمنی نمی‌شود مگر از فرط محبت. و نیکی و کرامت به دانش نمی‌کنند مگر بجهت شدت بخل.

با این توصیف هیچ علمی را نمی‌بینی که ریشه‌اش استوارتر و شاخه‌اش بلندتر و میوه‌اش شیرینتر و گلش خوشبوتر و ثمره‌اش شریفتر و خورشیدش نورانی‌تر باشد از علم بیان، علمی که اگر وجود نداشت هرگز نمی‌دید که زبانی بافت سخن را با رنگها و نقشهای گوناگون بیاراید، و گوهر لفظ را به شکل‌های زیبا درآورد و از آن زیورهای گرانبها سازد. از دهان مروارید و از زبان سحر خارج کند، شهد گردآورد، و شکوفه‌ها و گل‌های تازه به تو دهد، و میوه‌های شیرین و شاداب برای تو از این درخت چیده درپیش تو نهد.

آری، علم بیان است که اگر اکرام و عنایتش به علوم نبود، و به آنها صورت و شکل نمی‌داد علوم در پرده می‌ماند، و هیچ گاه چهره آنها بر ما آشکار نمی‌شد، و شب ظلمانی همیشه ماه خود را در تاریکی نگه می‌داشت، و تاریکی بر همه هلال‌های آن حکمفرما می‌گشت. خلاصه آنکه، علم بیان را فوایدی است که در حساب نمی‌آید، و محاسنی است که دقت و تعمق، آن محاسن را محدود نمی‌سازد. مع ذلک تو هرگز نخواهی دید هیچ یک از علوم را که به آن ستم شده باشد آنچنان که به علم بیان ستم شده است! چه مصیبت‌ها که برای آن پیش آمده و چه خطاها که در خصوص معنی و مقصود این علم به افکار عده‌ای راه یافته است! آری در این راه اعتقادهای فاسد و گمانهای زشتی به نفوس گروهی وارد شده و در این باب جهلی بزرگ و لغزشی زشت بر آنها چیره گشته است.

عده زیادی را می‌بینی که برای علم بیان بیش از آنچه برای اشاره با سروچشم و انگشتان تصور می‌شود معنی دیگری را قائل نیستند، و می‌گویند: علم معانی تنها همان خبر و استخبار و امر و نهی است. و هریک از اینها لفظی دارد که برای آن معنی وضع شده است، و دلیل بر آن معنی قراو داده‌اند، بنابراین هرکس به اوضاع زبانی از زبانها خواه عربی یا فارسی آشنا باشد، و معنی و

مقصود از هرلفظی را بشناسد، و زبانش هم او را به بیان کردن آن لفظ و ادای آهنگها و حروف آن لفظ یاری کند چنین شخص در آن زبان فصیح و زبان آواراست، و ابزار سخن را کاملاً در دست دارد، و از جهت بیان به پایه ای رسیده که زیادتى بر آن راه ندارد، و به آن مرزى نائل شده که پس از آن دیگر راهی نیست. فصاحت و بلاغت و مهارت در بیان را می شنود اما برای این موضوعات معنائی جز اطناب در گفتار قائل نیست. و معتقد است که گوینده فصیح و بلیغ بایستی در این راه صدایش بلند و زبانش روان و گویا باشد، لکنی برایش پیش نیاید، و ناتوانی در سخن او را از گفتن باز ندارد، لفظ غریب و کلمه نامأنوس بکار برد. و اگر استعداد این کار را یافت، و در نظر و اندیشه به حد مطلوب رسید بایستی در گفتارش اعراب کلمات را هم اشتباه نکند که در جای نصب کلمه را رفع دهد یا اشتباهاً لفظی را آورد بر غیر معنائی که در وضع لغوی دارد، و برخلاف معنائی است که لغت و نقل از عرب آنرا ثبت و ضبط کرده است.

خلاصه، این گروه معتقدند در این طریق نقصى که بردیگری داخل می شود تنها از جهت نقص در علم لغت است. ولی نمی دانند در اینجا دقائق و اسراری است که راه علم به آنها اندیشه و فکر است و لطائفی است که سرچشمه آن عقل است، و خصوصیات معانی است که منتهصر به یک قوم است و آن قوم به این خصوصیات هدایت یافته اند و برایشان آشکار شده، و بین این قوم و آن خصوصیات معانی پرده ها برداشته شده است، و همین خصوصیات معانی وسیله است که مزیت در کلام عرضه شود، و لازم آید که کلامی نسبت به کلام دیگر برتری یابد، و مقام و درجه آن عالی گردد، و مطلب آن نادر و کمیاب شود تا آنجا که کار به اعجاز کشد، و از قدرت بشر خارج گردد. این گروه دقائق و خواص معانی و لطائف یاد شده در بالا را نشناخته اند، و روی به آن نیاورده، و خواستار آن هم نشده اند. بعلاوه از بدی اتفاق، در برابر این دقائق و لطائف هم نظری پدید آمد که میان این لطائف و علم به آن مانع گشت و سدّی شد که این گروه به آن دست نیافتند. بدین معنی که: این قوم در باب شعر که معدن آن دقائق و لطائف است، و در مورد آنها بر شعر تکیه می شود بد عقیده شدند. و نیز در باب علم نحو که برای لطائف و خصوصیات معانی همچون خویشاوندی است که آنها را به اصل و نسبشان مرتبط و منتسب می کند، و فاضل آنها را از مفضول جدا می سازد. در پی این سوء اعتقاد عده ای در هریک از این دورشته (شعر و نحو) اظهار بی اعتنائی و کنارجوئی را شروع کردند، و هر دورشته را به دور افکندند، و معتقد شدند که روی گرداندن از شعر و نحو بهتر است از مشغول شدن به آنها، و اعراض از تدبّر در این دوفق در ستر است از روی آوردن به تعلّم آنها.

اما شعر، که به خیال این گروه فایده زیادی ندارد، و جزیک سخن نمکین و یک مزاح بیش نیست: یا سخن از منزل معشوق است، یا وصف خرابه‌ها، یا تعریف شتر، یا در گفتن مدح یا هجا از حد گذراندن است. خلاصه، می‌گویند: شعر چیزی نیست که در مصلحت دین یا دنیا احتیاج محسوسی بدان باشد.

و درباره نحو، معتقد شدند که نحو نوعی تکلف و بابی از انحراف و بیراهه رفتن است، و چیزی است که به هیچ اصلی استوار و بر هیچ عقلی متکی نیست. و آنچه که بر مبنای شناختن رفع و نصب است، و موضوعهای دیگر که به این مطالب مربوط می‌شود، یعنی موضوعاتی که در مبادی نحوه آن برمی‌خوریم اینها هم مطالبی است زائد که هیچ سودی را عاید ما نمی‌کند، و هیچ بهره‌ای از آن حاصل نمی‌شود، و چنانکه می‌دانی این علم را به میخک مثل زده‌اند که هیچ بوئی و خاصیتی ندارد.

خلاصه، نظائر این گمانها در این دو جهت^۱، و آرائی که اگر پایان آنرا می‌دانستند و می‌فهمیدند که این اعتقادات به کجا کشیده می‌شود از این گمانها به خداپناه می‌بردند، و برای نفس خود زشت می‌داشتند که بدان راضی شوند. زیرا آنان جاهل به این مطالب را بر علم ترجیح داده‌اند و لذا در حکم کسی هستند که از راه خدا روی برمی‌گرداند، و می‌خواهد نور خدای تعالی را خاموش کند.

توضیح مطلب: وقتی ما دانستیم جهتی که از آن جهت به قرآن اقامه حجت شده و حجت هم روشن و غالب گشته عبارت از این است که قرآن از نظر فصاحت در حدی قرار گرفته که قوای بشر از آن قاصر است، و به درجه‌ای رسیده که با اندیشه و فکر به آن احاطه نمی‌یابند، و محال بوده که وجود قرآن را کسی در این درجه بفهمد مگر شعر را بشناسد، شعر که دیوان عرب و سرلوحه ادبیات این قوم است، و هنگامی که در فصاحت و بیان مسابقه می‌دادند، و برای بردن جایزه در این دوف با هم نزاع می‌کردند میدان هنرنمایی این قوم بدون شک شعر بوده، و اگر جستجو کنند عللی را که با آن علل فرق در فضل ظاهر می‌شد، و بعضی اشعار بر بعضی دیگر برتری می‌یافت (وقتی که این جهت را در حجت بودن قرآن دانستیم طبعاً) کسی که منحرف از این جهت باشد مانع شناخته شدن حجت خدای تعالی خواهد بود. و مثلش مانند کسی است که مانع شود مردم کتاب خدای تعالی را حفظ کنند و راه اجرای احکام آن را در پیش گیرند و دائم به تلاوت و قرائتش بپردازند. و کاری کند که بطور کلی حافظان قرآن، و کسانی که با قرآن سروکار دارند و آنرا به دیگران می‌آموزند کم شوند،

زیرا ما موظف شده‌ایم به تلاوت و حفظ قرآن و قیام به ادای لفظ آن به همان نحوی که نازل شده است، و موظف شده‌ایم به نگهداری قرآن که مبدا تغییر و تبدیلی بدان راه یابد فقط برای اینکه حجت به قرآن تا ابد استوار و پایدار می‌باشد، و در هر زمان این حجت قابل فهم و تدبیر است، و در هر حال می‌توان به آن ارتباط یافت، و طریقتش مانند سایر علوم است که آیندگان آنها را از گذشتگان نقل می‌دهند، و دومی از اولی می‌گیرد و بازگویی کند. بنابراین اگر کسی میان ما و چیزی که نگهداریش برماست و کوشش ما هم در راه ادای این وظیفه و پاسداری آن است مانع شود مانند کسی است که می‌خواهد ما را در خصوص آن چیز به فراموشی اندازد، و آنرا از دل ما یکباره بیرون برد. یعنی آن کس که ترا از چیزی منع کند که شاهد و دلیل از آن انتزاع می‌شود، با کسی که راه بسوی هدایت و دلالت را به روی تومی بندد. و مانع آگاهی تو بر آن راه می‌گردد هر دو یکسان‌اند. و فرقی نیست میان کسی که داروئی را که تو بدان از بیماری شفا می‌یابی و بقیه حیاتت را بدان حفظ می‌کنی نابود کند. با کسی که می‌داند شفاي تو و بقای عمر تو در آن دارو است اما آنرا از تو بگیرد، و از اختیار تو خارج سازد.

* * *

حال اگر کسی اشکال کند که: تو در مطالبی که اثبات نمودی غفلت کردی. زیرا ما راهی غیر از آنچه تو گفتی بسوی بیان اعجاز قرآن داریم. و آن این است که: ما می‌دانیم عرب از آوردن مثل قرآن عاجز شدند، و معارضه با قرآن را با آن تحدی مکرری که قرآن بر آنها نمود، و مرتباً آنها را بجهت این عجز ملامت کرد رها نمودند. و چون موضوع به همان نوع که برعرب اتمام حجت شد بر غیرعرب هم اتمام حجت شد و تمام مردم جهان را شامل گشت لذا جاهلان به زبان عرب هم از اینکه بوسیله قرآن مورد احتجاج باشند خارج نشدند!

در پاسخ اشکال کننده گوئیم: ما را آگاه کن از عقیده‌ای که مسلمانها درباره آن اتفاق نظر داشتند که: پیغمبر ما (ص) در میان پیامبران الهی این اختصاص را یافته که معجزه‌اش تا ابد باقی است. آیا برای این موضوع معنائی می‌دانی غیر از اینکه بگوئی برهان همیشه از چهره قرآن آشکار است، و برای هر کس که خواهان فهم آن باشد قرآن حجت و حقیقت خود را بنحو عالی و زیبایی در معرض دید او قرار می‌دهد؟ آیا جز این می‌گوئی که حجت در قرآن هست و برای طالبان ظاهر و

۲ - خلاصه اشکال آنکه: «قرآن با تحدیهای مکررش معارضان را عاجز معرفی کرده و آنها را از آوردن نظیر قرآن باز داشته

و خدای تعالی با قدرت خود جلومردم را از معارضه و شبیه‌گویی بکلی گرفته است، لذا دیگر جایی نمی‌ماند که کسی در امر اعجاز از راه تحقیق شعر یا نحو در این میدان وارد شود». اهل صرفه پیروان همین عقیده‌اند. این بحث در صفحه ۴۰۲ کتاب (فصل ۴۰ از ترجمه) بطور تفصیل آمده است.

آشکار می‌باشد، و علم به این حجت هم برای کسی که جویای آن باشد ممکن است؟ وقتی توشک نمی‌کني که معنی بقای معجزه به قرآن این است که وصفی که قرآن بجهت آن معجز است برای همیشه در قرآن ثابت است، و راه علم به آن موجود، و وصول به آن ممکن است بنابراین فکر کن که تو چگونه شخصی هستی اگر در شناختن حجت خدای تعالی رغبت نشان ندهی، و در این راه جهل را بر علم، و تاریکی و ابهام را بر روشنی و وضوح مرجع بدانی؟ و تقلید در حجت خدای تعالی برای تو محبوب‌تر و تکیه بر علم دیگری در نظر تو برتر باشد؟ خوب بیندیش و هوی را از خود دور ساز، و به عقل خود مراجعه کن و با خویشتن خویش از در صدق و راستی درآی تا آشکار بودن این اشتباه در مطلبی که تصور نموده‌ای، و زشتی این خطا در آنچه توهم کرده‌ای برایت کاملاً مشخص گردد. آیا اندیشه و انتخابی را سراغ داری که ضعیف‌تر و زشت‌تر باشد از اندیشه و انتخاب کسی که اکراه دارد حجت خدای تعالی از جهتی شناخته شود که درخشان‌تر و زیباتر و قوی‌تر است؟ و ترجیح می‌دهد که قدرت این حجت تمام و کمال بر شرک مسلط نشود، و برتری کامل بر کفر نیابد؟

تنها خداست که بایستی از او کمک گرفت.

خلاصه فصل اول - مبحث ۱

جواب به کسانی که شعر را مذمت کرده، و نقل و روایت و تحقیق آنرا سبک شمرده اند.

عده ای شعر را مذمت می کنند، و نسبت به علم شعر و نقل و روایت آن بی رغبت اند، چون می بینند بعضی اشعار حاوی مطالب هزل یا هجویا کذب است، و یا دیده اند که بعضی راویان شعر افراد شایسته ای نبوده اند. گاهی هم این عده داشتن وزن و قافیه را برای شعر عیب گرفته اند. اینها اشتباه بزرگی می کنند. زیرا مقصود ما از شعر در بحث فصاحت و بلاغت، اشعار مبتذل و زشت و آمیخته با هجو و هزل نیست. اگر بخواهیم همه اشعار را به این جهت طرد کنیم بایستی تمام آثار نثر را پیش از آن ترک نمائیم. زیرا مقدار سخافتهای نثر یک دوره را اگر حساب کنیم خیلی بیشتر از مجموع سخافتهای شعری چندین دوره خواهد شد.

اما در مورد راویان شعر، لازم است بگوئیم که راوی شعر حکایت حال می کند، و کسی بر حکایت کننده عیب نمی گیرد. چنانکه خدای تعالی در قرآن کلام کفار را نقل فرموده است. و علما برای غرایب قرآن و اعراب آن چه بسا به ابیاتی که گوینده آن ناسزا گوئی کرده و زشتی ها را نشان داده است استشهاد نموده، و آنرا نقل کرده اند. این کلام رسول خدا (ص) است که می فرماید: «بعضی اشعار پراست از حکمت و پند و بعضی سخنان طوری جذاب است که گوئی سحر می کند» و اصلاً خود پیامبر گرامی (ص) از شعر اطلاع داشت، و اشعار را نقد می فرمود، و علاقه مند به شعر بود، و به مدایحی که برای حضرتش می ساختند گوش فرا می داد. به حسان فرمود: شعر بگو که روح القدس با تو است. هنگامی که از خدای تعالی درخواست باران کرد و باران فرود آمد فرمود تا اشعار ابوطالب را انشاد کنند:

وَأَبِیَضَ یُسْتَسْقَى الْعَمَامُ بِوَجْهِهِ ثِمَالُ الْیَتَامَى عِصْمَةٌ لِّلْأَرَامِلِ

در جنگ بدر هنگامی که پیامبر اکرم (ص) به کشته های کفار که افتاده بر زمین بود نظر کرد و فرمود: کاش ابوطالب زنده بود و می دید که شمشرهای ما چگونه انگشتان کفار را قطع کرد. این جمله را بجهت شعری که ابوطالب گفته بود فرمود:

كَذَبْتُمْ وَبَیَّتَ اللَّهُ إِنْ جَدُّمَ أَرَى لَسَلْتُ بَسَنَ أَسِیْفَانِیَا لَأَنَامِلِ

عایشه می گوید: بسیار می شد که پیامبر گرامی به من می فرمود: ابیاتی برایم بخوان. و من این ابیات را می خواندم:

ارْفَعْ ضَعِيفَكَ لِأَيِّحُزِّكَ ضَعْفُهُ يَوْمًا، فَتُدْرِكُهُ الْعَوَاقِبُ قَدَنَمِي
يَجْزِيكَ أَوْيُثْنِي عَلَيْكَ وَإِنَّ مَنْ أَثْنِي عَلَيْكَ بِمَا فَعَلْتَ فَقَدْ جَزَى

آشنائی رسول خدا (ص) به شعر: روزی همراه با ابوبکر به مردی گذر فرمود که می گفت:
يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُحَوَّلُ رَحْلَهُ هَلَّا تَزِلَّتْ بِآلِ عَبْدِ الدَّارِ؟
رسول خدا (ص) به ابوبکر فرمود: آیا شاعر این طور گفته است؟ عرض کرد: نه. به این شکل
سروده است:

يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُحَوَّلُ رَحْلَهُ هَلَّا سَأَلْتُ عَنْ آلِ عَبْدِ مَنَافٍ
پیغمبر فرمود: «ما هم این طور شنیده بودیم». روایات در این باب زیاد است.

اگر می گوئید: وزن شعر از آن جهت نامقبول است که موجب آوازخوانی و لهو می شود
می گوئیم: ماهم شما را بلحاظ این موضوع دعوت به شعر نکرده ایم. بلکه ما شما را به لفظ متین و
ارزنده، و به حسن استعاره و تمثیل و کنایه دعوت نموده ایم. و اصولاً موضوع وزن ربطی به ما ندارد.
و مراد ما هم این نیست که با شعر زمینه ای برای آوازخوانی و لهو فراهم سازیم.
و در جواب به کسانی که برای انکار شعر آیه: «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ» را عنوان
کرده اند گوئیم: منع از شعر در قرآن از آن جهت نیست که پیغمبر (ص) را از هنر بیان و بلاغت و
فصاحت، و فضل سخنوری ممنوع داشته باشد، و در این طریق پایه ای والا تر از شعر را احراز نکند. و
اگر می بینیم که قرآن شعر را برای پیامبر (ص) مکروه دانسته است این کراهت متوجه کلام فصیح و
بلیغ و زیبا نمی شود. و ما در شعر بدان جهت مطالعه می کنیم که از این راه مقام و شأن بلاغت را
بشناسیم، و در برتری کلامی بر کلام دیگر آنرا شاهد و مثال آوریم، و در تفسیر قرآن به آن استدلال
کنیم، به نظم قرآن توجه دقیق تر نماییم، و به پایه اعجاز قرآن پی ببریم تا این مطلب که: قرآن کلام
فصل است، و فارق بین باطل و حق است برما آشکار گردد. چنانکه دانشمندانی در باب شعبده و
سحر تتبع کرده اند تا فرق معجزه و نیرنگ را باز شناسند. و این هدفی است پراچ و نیستی است
شریف.

خلاصه آنکه، منع قرآن از شعر منع تنزیه و کراهت نیست. و گرنه لازم می آمد همان طور که
رسول خدا (ص) زبانش از گفتن شعر منزّه گردد گوشش نیز از شنیدن آن منع شود. و دیگر صحیح

نبود که پیغمبر(ص) کسی را به شعر گفتن تشویق کند، و شاعری مؤید به روح القدس شود. پس ضابطه در ممنوعیت رسول خدا(ص) از کلام موزون همان ضابطه ای است که در مورد خط و نوشتن آمده است. یعنی ممنوعیت او از کتابت معنیش این نیست که کتابت و خط کراهتی داشته باشد. بلکه منظور آن بوده که عظمت و شگفتی حجت خدا یعنی قرآن آشکارتر گردد، و دلالت اعجاز قویتر و روشنتر شود.

فصل اوّل

مبحث ۱

جواب به کسانی که نسبت به نقل و حفظ شعری رغبت شده، و اشتغال به علم شعر و تحقیق آنرا مذمت کرده‌اند.

کسانی که نظرشان در باب شعر چنین است ناچاریکی از امور زیر ذهنشان را مشوب کرده است:

اوّل: اینکه شعر را از آن جهت طرد و مذمت کرده‌اند که می‌بینند اشعاری دارای مطالبی است بیهوده و هزل، یا هجو و ناسزا و کذب.

دوّم: از آن جهت که شعر دارای وزن و قافیه است. تنها این جنبه را عیب گرفته و تنها همین عیب عامل ترک شعر و دوری از آن برای آنها شده است.

سوّم: اینکه، به احوال شعرا می‌رسند، و می‌بینند اکثرشان افراد ناصالح و ناشایسته‌ای بوده‌اند، و می‌گویند: این طبقه در قرآن مذمت شده‌اند^۱. ولی بایستی بصراحت گفت که: هرکس در باب شعر این گونه تصوّرها را داشته باشد سخت در خطاست. ورأی او برخلاف رأی روشنی است که عقل حکم می‌کند و مخالف مطالبی است که درباره شعر نقل شده است، و در باب آن اخباری صحیح در دست است.

اما کسانی که گمان کرده‌اند شعر از آن جهت مذموم است که دارای مطالب زشت و هزل و دروغ است، آنها بایستی کلام را بطور کلی مذمت نکنند، و لال بودن را بر سخن گفتن، و عجز از گفتار را بر قدرت بیان ترجیح دهند، زیرا بهر حال مقدار کلام نثر از شعر بیشتر است.

و جواب به کسانی که تصوّر می‌کنند شعر بلحاظ ردائش مذموم است، و چون اشعاری دارای سخنان بیهوده و زشت است بطور کلی نسبت به شعر مخالف شده‌اند. بایستی بگوئیم که این ردائیل در نثر خیلی زیادتر از شعر است. زیرا عده شعرا در هر عصری معدود است ولی کلّ علمای ادب و بعضی از خواص که شعر نمی‌گویند باندازه ریگهای بیابان است. و ما می‌دانیم که اگر تمام آثار

نثر جمع آوری شود. (به همان گونه که آثار منظوم را جمع آوری می کنند) و فردی تصمیم بگیرد که همه انواع هزل و سخافت نثر متعلق به یک دوره را گرد آورد خواهد دید که بر تمام آنچه شعرا در بسیار روزگاران سروده اند فزونی دارد، و همه سخافتها را می پوشاند، و در خود حل می کند. گذشته از این، اگر شما از این نوع شعر تا کنون هیچ نقل و روایت نکرده فقط شعری را حفظ کرده باشید که جد محض است، و در پی اشعاری رفته باشید که در روایت و نقل آن برای دیگران بر شما عیب نمی گیرند همین مقدار شما را از نظر استفاده کافی و سودمند است، و میدان را برای شما باز می کند، و به مسائلی که ما شما را از جهت علم فصاحت به آن دعوت می کنیم نیز دست یافته اید. شما همین نوع شعر را برای خود اختیار کنید، و آنچه پسندتان نیست کنار بگذارید، و توجه خود را به نوع اشعاری که دوست دارید معطوف نمائید.

این یک مطلب. موضوع دیگر آنکه نقل کننده شعر حکایت حال می کند و کسی بر حکایت کننده حال ایراد و عیب نمی گیرد و مقصر هم نیست؛ هرگاه با حکایت خود نمی خواهد به باطلی کمک کند، یا مسلمانی را آزرده سازد. و خدای تعالی هم در قرآن سخنانی از کفار را نقل فرموده است. بنابراین شما به آن هدفی توجه داشته باشید که شعر برای آن منظور نقل شده و بلحاظ آن تدوین یافته است.

آیا شما می دانید که با این طرز اندیشه یعنی تعصب علیه شعرا از راه راست منحرف گردیده به بیراهه افتاده اید؟ علما برای اصطلاحات و لغات غریب قرآن و اعراب آن به ابیاتی که در آنها ناسزائی و زشتکاری است استشهاد کرده اند، و این امر عیبی را متوجه آنها نساخته است. زیرا مقصودشان آن ناسزاگوئیه و زشتیه نبوده و شعرا هم بلحاظ این زشتیه نقل و روایت نکرده اند. گفته اند که: حسن بصری^۲ در مواعظ خود به اشعاری تمثل می جسته، و از دردآورترین اشعار نزد او این بیت بوده است:

أَلَيْسَ عِنْدَكَ دَلُّهَا وَحَدِيثُهَا وَغَدَا لَخَيْرِ كُفَّهَا وَالْمِعْصَمُ

امروز نازوکر شمه و گفتار نرمش پیش روی تو است ولی فردا دست و بازوی او در اختیار دیگری است.

مرزبانی در کتابش به اسناد از عبدالملک بن عمیر، در حدیثی از عمر بن خطاب چنین نقل می کند که: برای عمر لباسهای فاخری از یمن آورده بودند. چهار محمد نام بجانب و روان شدند:

۲- ابوسعید حسن بن یسار بصری [۲۱- ۱۱۰ هـ] ح.

محمد بن جعفر بن ابی طالب، محمد بن ابی بکر، محمد بن طلحة بن عبید الله، محمد بن حاطب. در این حال زید بن ثابت وارد بر عمر شد و گفت: ای خلیفه، این محمدها به در خانه تو آمده لباس می خواهند. عمر گفت: اجازه بده داخل شوند. دستور داد تا لباسها را آورند. زید جالبترین لباسها را برداشته گفت: این برای محمد بن حاطب. [در حالی که مادر محمد نزد او بود و خود محمد از قبیلہ بنی لؤئی بود]. عمر گفت: نه، بهیچ وجه. آنگاه به شعر عماره بن ولید^۳ تمثّل کرده گفت:

أَسْرَعُ لِمَا صَرَخَ الْقَوْمُ نَشْوَةً خُرُوجِي مِنْهَا سَالِمًا غَيْرَ غَارِمٍ؟
بَرِيثًا كَأَنِّي قَبْلُ لَمْ أَكُ مِنْهُمْ وَلَيْسَ الْخِدَاعُ مُرْتَضًى فِي التَّنَادُمِ

آیا در آن هنگام که مستی و خماری، آن گروه را به زمین افکند این امر تو را خوشحال کرد که من از میانشان سالم بیرون آمدم و مرا هیچ زبانی نرسید؟ آری من از آن جنایت آنچنان بری هستم که گوئی پیش از آن جزء آنها نبودم. ولی فریبکاری هم در رفاقت پسندیده نیست. [توضیح: یعنی من کار خوبی نکردم زیرا وقتی رفقا با هم جمع اند روا نیست که یکدیگر را فریب دهند.]

ای زید آن لباس را برگردان. آنگاه عمر گفت جامه ای بیاور. آنرا بر روی این لباسها بینداز. و آنگاه به زید گفت: دست خود را زیر آنها ببر، و در حالی که آنها را مشاهده نکنی یکی یکی بردار، و به این افراد هدیه کن. عبدالملک گوید: من تقسیمی عادلانه تر از آن ندیدم.

همین عماره، یعنی پسر ولید بن مغیره، زنی را از قوم خود خواستگاری کرد. آن زن گفت: من با تو ازدواج نمی کنم مگر آنکه شراب را ترک کنی. او ابا کرد. اما اشتیاقش به آن زن شدت یافت. ناچار برای زن قسم یاد کرد که دیگر شراب نخواهد خورد. پس از مدتی گذارش به شرابخانه افتاد. دید رفقای شرابخوارش آنجا جمع شده به باده گسارشی مشغول اند. عماره را صدا کردند. او داخل شد ولی آنها شراب خود را خورده بودند. عماره شترش را برای آنها نحر کرد و آنها را سیرو سیراب نمود. آنها ایامی آنجا ماندند. عماره خارج شده نزد زنش آمد. چون زنش او را دید گفت: مگر تو قسم یاد نکردی که دیگر شراب نخوری؟ گفت:

وَلَسْنَا بِشَرِبْ أُمَّ عَمْرٍو إِذَا انْتَشَوُا ثِيَابُ التَّدَامِي عِنْدَهُمْ كَالْغَنَائِمِ
وَلَكِنَّنَا يَا أُمَّ عَمْرٍو نَدِينُهَا بِمَنْزِلَةِ الرِّيَّانِ لَيْسَ بِعَائِمٍ^۴

۳- شاعر قرشی مخزومی که در زمان نزدیک به ظهور اسلام می زیسته است. [معجم الشعراء: ۷۶] ح

۴- معنی «ضرع» به تشدید و تخفیف یکی است. ضمیر در (منها) متعلق است به نشوة. النشوة بمعنی مستی است. و از حالات مست این است که مال خود را تلف می کند، و چون بهوش آید زیانکار و وامدار است. حکومت هم مستی و نشوة ای دارد که شخص را به زیان می کشاند، و به ستم و اسی دارد. عمر مثل آورده است کسی را که از گروه میگساران خارج می شود، و سالم می ماند نه ستمکار است و نه زیانکار. ش

۵- العائم: آزمند به شیر حیوان یا تشنه شدید به آب بافقدان آن. ش

ای اُم عمرو، ما همپایه هائی نیستیم که وقتی رفقاشان مست شوند لباس رفقا برایشان حکم غنائم جنگی داشته باشد. بلکه همپایه ما در نظر ما بمنزله کسی است که کاملاً سیراب است؛ نه چون تشنگانی که برای آشامیدن، آبی پیدا نمی کنند.

با این بیانهها متوجه می شویم که ممکن است کلام هزلی وسیله برای اظهار مطلبی جدی شود. و بسا کلام که اصلاً در مورد باطلی بکار رفته ولی در امر حقی از آن استعانت جسته اند. کما اینکه بسیار امور پستی بوده که بواسطه آن به مقصود شریفی رسیده اند، و همان پست را در این امر شریف مثل زده آنرا برای این مثال قرار داده اند. چنانکه ابوتمام گفته است^۶:

وَأَهْلُهُ قَدْ ضَرَبَ الْأَقْلَّ لِنُورِهِ مَثَلًا مِنَ الْمَشْكُوفَةِ وَالْتَبْرَاسِ^۷

خداوند برای نازلترین درجه نورش چراغدان و چراغ را مثل زده است.

گاهی بعکس، کلمه حقی است که با **ان** باطلی را قصد کرده، و بر اساس آن مستحق مذمت شده اند. چنانکه در مورد آن شخص خارجی با امیرالمؤمنین علی علیه السلام می دانی^۸. و بسا گفتاری که ذاتاً زیبا است ولی از گوینده اش که آنرا در مورد قبیحی وسیله ساخته ناپسند است. مانند موردی که جاحظ نقل کرده است^۹:

می گوید: روزی طاووس یمانی از مجلس محمد بن یوسف^{۱۰} که در آن زمان والی یمن بود برمی گشت، و چنین می گفت: من فکر نمی کردم موردی پیدا شود که گفتن «سبحان الله» معصیت خدا باشد. تا اینکه امروز این جریان اتفاق افتاد: شنیدم مردی راجع به شخص دیگری مطلبی به اطلاع ابن یوسف رسانید. یکی از مجلسیان گفت: سبحان الله. و با این جمله می خواست آن مطالب را عظیم جلوه دهد تا ابن یوسف را غضبناک سازد.

با این توضیحات، شما مخالفان شعر این نمونه ها و امثال آنرا ملاک قضاوت قرار دهید، و میان خودتان و شعر حکم ننمائید.

راستی چگونه است که شما در شعر بلحاظ آنکه با سخنان باطل و دروغ و معانی نازیبائی مواجه شده اید قدر و مرتبه شعر در نظرتان نزول یافته ولی جهات حسن شعر ارزش و مقام آنرا در نظر

۶- از قصیده ای در مدح معتمد دیوان [۲: ۲۵۰] ح

۷- التبراس (به کسرون و سکون باء) به معنی چراغ- این کلمه سریانی است بمعنی پیکان، جور، شیر «حیوان معروف» نیز

آمده است. م

۸- نهج البلاغه. خطبه ۴۰- فی الخوارج لما سمع قولهم «لا حکم الا لله» قال علی علیه السلام: کلمه حق یراد به الباطل. نعم، انه لا حکم الا لله ولكن هؤلاء يقولون لا ائمة الا لله... وانه لا بد للناس من امیر یز او فاجر... و در تاریخ طبری [۵- ۷۲] و بعد از آن.

۹- [البیان والتبیین: ۳۹۵] ح

۱۰- برادر حجاج بن یوسف.

شما بالا نبرده، و علاقه‌ای نسبت به شعر در دل شما ایجاد نکرده است و حال آنکه شعر سخنان حق و مطالب راست هم دارد؟ و نصایح سودمند و کلمات حکیمانه هم در آن هست؟ و از این نهال زیبا میوه‌های پر ارزشی را برای افکار و عقول می‌توان چید؟ شعر مجمع آداب و رسوم گوناگون است. شعر است که معانی نفیس و گرانبهائی را برای مردم حفظ کرده و بهره‌های شایان توجهی را در اختیار آنها می‌گذارد. شعر است که میان گذشته و آینده قبول رسالت نموده است. شعر است که عادات پسندیده را از پدران به فرزندان انتقال می‌دهد، و سرمایه‌های تمدن و امانتهای شرف و عزت را از غائبان به حاضران می‌رساند؛ تا آنجا که ما می‌بینیم بوسیله شعر آثار گذشتگان در نسل آیندگان محفوظ و جاوید مانده، و اندیشه‌های متقدمان در نفوس متأخران ریخته شده است. و می‌بینیم هرکس که جوایب ادب و شرف و بزرگی است، و خواهان گفتارها و کردارهای نیکوست شعر در این راه برای او چراغی است تابان و رایتی است برافراشته، و همچون راهبر و استادی است که انسان را از هرنوع جهالت و انحراف حفظ می‌کند، و موانع پیشرفت را از سر راه او برمی‌دارد. همچنین شعر کسی را که از فضائل انسانی بدور مانده، و در کسب صفات پسندیده بی رغبت شده است. به مکارم اخلاق دعوت می‌کند، و به داشتن صفات عالی تشویق می‌نماید، و عواطف او را در راه تحصیل کمالات اخلاقی برمی‌انگیزد، و کارهای نیک را به او معرفی می‌کند. خلاصه آنکه، شعر برای انسان هم ناصح خوبی است و هم مربی شایسته و دلسوز.

ای خواننده، اگر تو واقعاً منصف باشی این مطالب ما عقیده‌ات را در باب شعر تغییر می‌دهد، و به نقل و روایت شعر راغب می‌کند، و مانع می‌شود که نسبت به شعر اندیشه نازیبا داشته باشی. ولی تو حاضر نشده‌ای که سخن ما را بپذیری. بلکه عقیده باطلی از پیش در ذهن تو داخل شده، و اندیشه‌ای سخیف و بدون تحقیق برای تو در باب شعر پدید آمده است در حقیقت با این طرز تفکر بردل خود قفلی زده‌ای، و راه دل را بر روی عقاید دیگر بسته‌ای، و گوش خود را هم از شنیدن سایر مطالب باز داشته‌ای، در نتیجه آن کس که خیرخواه توست از نصیحت عاجز خواهد ماند، و آگاه کردن تو برای دوستان صدیق تو دشوار خواهد بود.

آخر چگونه این جمله را نقل نموده‌ای که: «لَأَنْ يُمْتَلَى جَوْفُ أَحَدِكُمْ قِجْحاً فِيرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يُمْتَلَى شِعْراً»^۱ ولی بیان رسول خدا (ص) را رها نموده‌ای که فرمود: «إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ لِحِكْمَةً، وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ

۱۱ - ترجمه: اگر اندرون کسی از چرک پر شود و آن چرک او را فاسد کند بهتر از آن است که از شعر پرگردد.

توضیح در باب این حدیث: این حدیث را احمد و شیخان و اصحاب سنن و غیر آنها از ابوهیریه و از غیر او روایت کرده‌اند. در روایت مشهور «حتی یریه» ضبط است به معنی: «فاسد می‌کند آنرا» و در روایتی به حذف «حتی یریه» نقل شده است. و در روایت دیگر «حتی» محذوف است و در نتیجه بعضی «یریه» را به فتح و بعضی به ضم خوانده‌اند. و من ندیدم کسی آنرا «فیریه»

لَسِحْرًا»^{۱۲}. چگونه فراموش کرده‌ای که خود پیامبر اکرم (ص) به گفتن شعر امر می‌فرمود، و به آن وعده بهشت می‌داد؟ هم آن حضرت بود که به حسان فرمود: «شعربگو که روح القدس با تو است.»^{۱۳} اصلاً خود رسول خدا (ص) به شعر گوش می‌داد و می‌خواست که اشعار را برایش انشاد کنند. و از شنیدن اشعار خوب بسیار لذت می‌برد. وجود مبارکش از شعر اطلاع کافی داشت؛ تا آنجا که شعر را نیکو می‌شمرد، و از آن انبساط خاطر می‌یافت.

اما اینکه به گفتن شعر امر می‌فرمود، مطلبی است معلوم و ضروری. و همچنین در مورد گوش دادن به شعر، حسان و عبدالله بن رواحه و کعب بن زهیر رسول اکرم (ص) را مدح می‌کردند، و خود حضرت به مدایح آنان گوش فرا می‌داد، و به آنها می‌فرمود که در ردّ مشرکان شعر بگویند^{۱۴}. آنها

یعنی با (فاء) روایت کرده باشد آن‌طور که در نسخه مصنف است. و در روایت ابن عدی از جابر به این صورت آمده است: «لَأَنْ يُمَتَّلَى خَوْفُ الرَّجُلِ قِيحًا أَوْ دَمًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يُمَتَّلَى شِعْرًا مِمَّا هَجَبَتْ بِهِ».

۱۲ - ترجمه: البته اشعاری هست که حاوی حکمت و اندرز است و سخنانی هست که در تأثیر گوئی سحر می‌کند.

توضیح در باب حدیث: این حدیث مشهور است. و آنرا اصحاب صحاح و غیر آنها نقل کرده‌اند. و روایت مصنف تلفیق شده‌ای است از دو روایت، یعنی هر جمله‌ای از طریقی وارد شده است. اما این دو جمله با هم یکجا در حدیث ابن عباس که در حضور احمد و ابن ماجه نقل شده چنین است: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ سِحْرًا وَإِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمًا» و در حضور ابن عساکر حدیث با «لام» ذکر شده است و خاتمه‌ای هم دارد که این است: «وَإِنَّ مِنَ الْعِلْمِ لَجَهْلًا وَإِنَّ مِنَ الْقَوْلِ عِيَالًا».

۱۳ - این سخن پیامبر (ص) در کتب حدیث و سیره، و در شرح زندگی حسان، و در کتب ادب و نقد، مشهور است. و در مسند امام احمد [۶: ۷۲] از قول عایشه آمده است که: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يُؤَيِّدُ حَسَانَ بِرُوحِ الْقُدُسِ» - ح

۱۴ - توضیح در باب این حدیث: خطیب و ابن عساکر از حسان روایت کرده‌اند که پیامبر اکرم «صلی الله علیه و آله» به حسان فرمود: «أَهْجِ الْبَشْرَيْنِ وَجِبْرَائِيلَ مَعَكَ، إِذَا حَارِبَ أَصْحَابِي بِالسَّلَاحِ فَحَارِبَ أَنْتَ بِاللِّسَانِ» ترجمه: «مشرکان راهجوکن و بدان که روح القدس با تو است، وقتی یاران من بوسیله اسلحه با دشمنان می‌جنگند تو بوسیله زبان با آنها جنگ کن.» و حدیث جابر که در حضور ابن جریر نقل شده این است که در روز جنگ احزاب فرمود: مَنْ يَحْمِي أَعْرَاضَ الْمُؤْمِنِينَ؟ کعب گفت: أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. پیامبر (ص) فرمود: إِنَّكَ مُحِيسُ الشَّعْرِ. پس از او حسان بن ثابت عرضه داشت: أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. پیغمبر فرمود: نَعَمْ أَهْجُهُمْ أَنْتَ قَسِيْعِيْنِكَ رُوحُ الْقُدُسِ ش. استاد عبده در حاشیه نسخه اصلی مقابل اسم کعب نوشته است: ممکن است که این شخص کعب بن مالک باشد. زیرا کعب بن زهیر اگر چه مدح کرده است لیکن به او امر نشده است که بوسیله شعر از اسلام دفاع کند و او در سال نهم هجری بصورت نماینده بر پیغمبر «صلی الله علیه و آله» وارد شده است. گفتار استاد را روایتی که ابن جریر از ابن سیرین نقل کرده است تأیید می‌کند خلاصه آن این است: مهاجران نزد پیغمبر اکرم (ص) آمدند و تقاضا کردند که به علی «علیه السلام» دستور دهد تا آن عده افرادی را که به هجو رسول خدا (ص) پرداخته بودند هجو نماید. و اینها عبارت بودند از عمرو بن عاص، و عبدالله بن زبیری، و ابوسفیان بن حارث. پیغمبر (ص) فرمود: لَيْسَ عَلَيَّ هُنَالِكَ، یعنی مقام علی این نیست. و به انصار پیشنهاد کرد، و برای آن کار حسان و کعب بن مالک و عبدالله بن رواحه اجابت کردند. و در این روایت آمده است که: پیامبر اکرم (ص) از کعب خواست که اشعاری را انشاد کند در همان حالی که سوار بر ناقة اش بود. کعب هم ابیاتی را انشاد کرد که ابتدای آن چنین است:

وَحَيْبَرُكُمْ أَجْمَعُونَ السَّيْفُ

قَوَاطِئُهُمْ دُوسَاءُ أَوْ قَفِيَا

قَفْسِيْنَا مِنْ يَهَامَةٍ كُلِّ رَيْثٍ

نُخَيْرُهُمْ، وَلَوْ نَفَقَتْ لَقَالَتْ

هم در این خصوص شعر می‌سرودند، و بر آن حضرت عرضه می‌داشتند، و حضرت نکاتی را یادآور آنها می‌شد. چنانکه روایت است که رسول خدا (ص) به کعب^{۱۵} فرمود: «شعری را که تو گفتی خدا آنرا فراموش نکرده و خدای تو فراموشکار نیست» کعب عرض کرد کدام شعر؟ حضرت فرمود: ای ابوبکر آنرا بخوان. ابوبکر این بیت را انشاد کرد:

زَعَمْتُ سَخِينَةً^{۱۶} أَنْ سَتَغْلِبُ رَبِّيْهَا وَلَيَغْلِبَنَّ مُغَالِبُ الْعُلَابِ

کفار قریش گمان کردند که برخدای خود غالب خواهند شد. ولی یقین داشته باشند آن خدائی که بر نیرومندان بزرگ چیره شده است بر کفار قریش هم غالب خواهد آمد.

و اما این مطلب که پیغمبر (ص) خود علاقه داشت اشعاری را بر او انشاد کنند. اخبار در این باب فراوان است. از جمله خبری است معروف: هنگامی که حضرت از خدای تعالی درخواست باران کرد و باران نازل شد، و فرمود که اشعار ابوطالب^{۱۷} را برای حضرتش انشاد کنند:

وَأَبْيَضُ يُسْتَشْقَى الْغَمَامُ بِوَجْهِهِ^{۱۸} ثِمَالُ الْيَتَامَى عِصْمَةٌ لِلْأَرَامِلِ
يَطِيفُ بِهِ الْهَلَاكُ مِنْ آلِ هَاشِمٍ فَهُمْ عِنْدَهُ فِي نِعْمَةٍ وَفَوَاضِلِ

چه بسیار اندک است سپید چهره آبرومندی که به برکت آبروی او نزد خدا، از ابرها طلب باران می‌شود. او سرپرست یتیمان است، و حافظ و حامی بیوه‌زنان. فقرای آل هاشم به گرد او می‌گردند. و هم آنها در پناه نعمت و برکت او زندگی می‌کنند، و از احسانهای او برخوردارند. [مراد از «ابيض» پیامبر اکرم (ص) است]

خبر دیگری است از شعبی که از مسروق و او از عبدالله «رضی الله عنه» روایت کرده می‌گوید: رسول خدا (ص) به کشته‌های جنگ بدر نظر می‌کرد در حالی که روی زمین افتاده بودند. به ابوبکر چنین فرمود: «اگر ابوطالب زنده بود خوب می‌فهمید که چگونه شمشیرهای ما انگشتان

کعب کلام را تماماً انشاد کرد. آنگاه پیامبر (ص) فرمود: «والذي نفسي بيده لتهي أشد عليهم من رشق النبل» یعنی قسم به آن خدایی که جانم در دست اوست اثر این کلام سخت تر است بر آنها از تیری که هدفشان فرو رود. ابن سیرین گوید: بلافاصله اطلاع یافتم که قبیله دوس بواسطه همین کلمه کعب بن مالک اسلام آورده است. ش.

۱۵ - این همان کعب بن مالک انصاری است. الشعراء [۲۲۲: ۱] و سیره [۲۶۱: ۳] بیت آخر قصیده کعب بن مالک است در واقعه جنگ خندق. ح.

۱۶ - «سَخِينَةً» لقبی است که بوسیله آن قریش را ملامت و تحقیر می‌کردند. زیرا آنها در ایام قحطی خوراکی می‌خوردند که از آرد جو و گوشت درست می‌شد، و آنرا سَخِينَة می‌گفتند. این حدیث را ابن منده و ابن عساکر از جابر نقل کرده‌اند. ح. ن.

۱۷ - عموی پیامبر (ص) [۸۵ ق. هـ - ۳۳ ق. هـ] دوبیت از قصیده‌ای است، در سیره نبویه [۲۷۶: ۱] - ح.

۱۸ - وَأَبْيَضُ = رَبُّ أَبِيض. از موارد حذف «رَبُّ» بعد از واو است و بمعنی تَقْلِيل. يُسْتَشْقَى، مضارع مجهول، نایب فاعل آن

[الفیث = باران] الْغَمَامُ، منصوب است به نزع خافض: مِنَ الْغَمَامِ م.

۱۹ - الْهَلَاكُ: الصَّالِكُ: فقرا و بیچارگان.

دشمنان را قطع کردند.» این جمله را بجهت گفتار ابوطالب^{۲۰} فرمود که:

كَذِبْتُمْ وَبَيْتَ اللَّهِ إِنْ جَدَّمَا أَرَى
وَيَنْهَضُ قَوْمٌ فِي الدُّرُوعِ إِلَيْهِمْ
لَتَلْتَبِسْنَ أَشْيَافُنَا بِالْأَنَامِلِ
نُهَوِّضُ الرُّوَايَا فِي طَرِيقِ حُلَايِلِ

شما دروغ گفتید. قسم به خانه خدا، اگر آنچه را که من پیش بینی می‌کنم جدی شود و واقعیت یابد، شمشیرهای ما با انگشتان آنها (کافران) درآمیزد. جمعیتی از ما غرق در زره‌های جنگی بسوی آنها حرکت نمایند؛ آنگونه که شترهای آبکش در دره بی آب و گیاه حرکت می‌کنند. [توضیح: مقصود گوینده شعر این است که اگر اختلافات ما با کفار قریش به مرحله سخت و حاد برسد شمشیرهای ما آنها را ریزریز خواهد کرد.]

و باز از روایات موجود در این باب حدیثی است از محمد بن مسلمة الانصاری^{۲۱}: نقل می‌کند

۲۰ - بیتی که در قصیده ابوطالب^{۲۰} لفظ انامل آمده این است:

وَقَدْ حَالَ قَوْمًا عَلَيْنَا أَظْلَمُ
وَبَيْتِي كَمَا فِي دَرَانِ كَلِمَةٍ «كَذِبْتُمْ»
وَبَيْتِي كَمَا فِي دَرَانِ كَلِمَةٍ «كَذِبْتُمْ»
كَذِبْتُمْ وَبَيْتَ اللَّهِ نَسْرُكُمُ كَكَلِمَةٍ
وَبَيْتِي كَمَا فِي دَرَانِ كَلِمَةٍ «كَذِبْتُمْ»
وَبَيْتِي كَمَا فِي دَرَانِ كَلِمَةٍ «كَذِبْتُمْ»

و این بیت:

كَذِبْتُمْ وَبَيْتَ اللَّهِ نَبَزِي مُحَمَّداً
وَبَيْتِي كَمَا فِي دَرَانِ كَلِمَةٍ «كَذِبْتُمْ»
وَبَيْتِي كَمَا فِي دَرَانِ كَلِمَةٍ «كَذِبْتُمْ»
وَبَيْتِي كَمَا فِي دَرَانِ كَلِمَةٍ «كَذِبْتُمْ»
وَبَيْتِي كَمَا فِي دَرَانِ كَلِمَةٍ «كَذِبْتُمْ»
وَبَيْتِي كَمَا فِي دَرَانِ كَلِمَةٍ «كَذِبْتُمْ»

و بیتی که در آن کلمه «یَنْهَضُ» می باشد بیت زیر است:

وَيَنْهَضُ قَوْمٌ فِي الدُّرُوعِ إِلَيْهِمْ
وَبَيْتِي كَمَا فِي دَرَانِ كَلِمَةٍ «كَذِبْتُمْ»

و با این بیت مطلبی را که در دو بیت شیخ است می فهمید. ا. ه. ح. ن.

تفسیر مطلب: أَظْلَمُ جمع (ظَنِين) به معنی متهم. «أَلْفَلَكَةُ» به کسر طاء یعنی تهمت. و جمع آن «ظَلَنَ» است. جمع فعلی برافعله غیر قیاسی است. لیکن اینطور نقل شده است. و از این نمونه است کلمه «أَشِيْعَةُ» در آیه شریفه «أَشِيْعَةُ عَلَيْكُمْ». جمله: نَسْرُكُمُ مَكَّةَ، یعنی ما مکه را رها نخواهیم کرد. و نظیرش جمله: نَبَزِي مُحَمَّداً، می باشد. یعنی ما محمد (ص) را ترک نخواهیم نمود. لفظ محمد (ص) منصوب است به نزع خافض. گفته می شود: «آبری فلان بفلان» هنگامی که بر او غلبه و قدرت یافته است، یعنی ما به محمد غلبه نخواهیم کرد، و بر او قهر نخواهیم نمود در حالی که بوسیله نیزه ها از او حمایت ننموده باشیم. بنابراین جمله منفی به (لَمَّا) حال است از نایب فاعل. و جمله «لَتَلْتَبِسْنَ أَشْيَافُنَا بِالْأَنَامِلِ» یعنی شمشیرهای ما با اشراف قریش در می آمیزد با خونریزی و کشتاری که در جنگ از آنها خواهد کرد. «الرَّوَايَا» جمع «راویه» به معنی شتر یا حیوان دیگری که جهت آبکشی از آن استفاده می شود. «ذات الصلاصل» یعنی مشک که مقداری آب در آن مانده است. واحد آن «صُلْصُلَةٌ» به ضم دوداد. و صصله به معنی باقیمانده آب است در ته حوض یا مشک. می خواهد بگوید که قوم و قبیله من برای جنگ برمی خیزند در حالی که سلاح های سنگین را بردوش می کشند، بگونه ای که صدای برخورد سلاح ها همانند صدای آب در مشک هاست. ش.

۲۱ - این حدیث را ابن ابی الدنیا در قضاء الحوائج، و ابن عساکر از محمد بن مسلمة روایت کرده است به لفظ «يَا حَسَّانَ أَنْشِدْنِي مِنْ شَعْرِ الْجَاهِلِيَّةِ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ وَضَعَ عَنكَ آثَانَهَا فِي شِعْرَهَا وَرَوَايَتَهَا». و در این روایت آمده که پس از انشاد قصیده

که من و ابن ابی حذر اسلمی^{۲۲} در راه با هم می رفتیم. سخن از شکر و احسان به میان آمد. محمد گفت: یک روز محضر پیغمبر خدا (ص) بودیم. حضرت به حسان بن ثابت فرمود: قصیده ای از شعر جاهلیت برایم بخوان، خدای تعالی گناهان جاهلیت را در شعر این دوره و روایت و نقل آن از ما برداشته است. آنگاه حسان قصیده اشعی را که در آن علقمة بن غلاثة^{۲۳} راهجو کرده بود برای رسول خدا (ص) انشاد کرد:

عَلَّقَمَ مَا أَنْتَ إِلَيَّ غَامِرٌ^{۲۴} أَلْتَأَقِصُ الْأَوْتَارَ وَالْوَاتِرَ

ای علقمه، تو کجا و عامر کجا. او کسی است که تیر و تیرانداز را در هم می شکند. [او آنقدر از تو برتر است که تو قابل مقایسه با او نیستی].

آنگاه رسول خدا (ص) فرمود: «ای حسان این قصیده را بعد از این مجلس جای دیگر تکرار مکن». حسان عرضه داشت: یا رسول الله چطور مرا از هجویک مرد مشرک که شب و روزش را پیش قیصر می گذرانند نهی می فرمائی؟ پیغمبر (ص) فرمود: ای حسان، بدان که شاکرترین مردم نزد خدای تعالی کسی است که نسبت به احسانهای مردم شکر گزارتر باشد. قیصر در خصوص من از ابوسفیان سؤال کرده است. ابوسفیان حق مرا ادا نکرده (در خبر دیگر: او مرا طرد کرده است). ولی از علقمه سؤال نموده، او درباره من به نیکی سخن گفته است. به این ترتیب رسول خدا (ص) از علقمة سپاسگزاری فرمود. روایت بصورت دیگری نیز نقل شده است. به این بیان که: حسان گفت: ای رسول خدا هر کس دست احسان و ارادتش بجانب تو حرکت کند بر ما هم واجب است که از او قدردانی کنیم. و از روایات معروف در این باب روایتی است از عایشه که گفت: پیامبر اکرم (ص) بارها به من می فرمود: آن ابیات را بخوان. من هم این ابیات را می خواندم:

إِرْفَعْ ضَعِيفَكَ لَا تَحْزَنْ بِكَ ضَعْفُكَ يَوْمًا، فَتُدْرِكُهُ الْعَوَاقِبُ قَدْ نَمَى
يَجْزِيكَ أَوْ يُثْنِي عَلَيْكَ وَإِنْ مَنَ أَثْنَى عَلَيْكَ بِمَا فَعَلْتَ فَقَدْ جَزَى

زیر دست خود را بالا ببر. مبادا روزی ضعف او تو را به شک اندازد (که او هیچ گاه به جانی نمی رسد) چه پایان کارها به او می رسند در حالی که او ترقی کرده است. در آن هنگام یکی از این دو کار را درباره تو خواهد نمود: یا پاداش زحمات ترا می دهد، و یا از احسانهای تو سپاسگزاری

پیامبر اکرم (ص) به او فرمود: «یا حسان لا تعد تشدنی هذه القصيدة: إني ذُكرْتُ عند قیصر و عنده ابوسفیان و علقمة بن علاثة. اما ابوسفیان فتناول منی، واما علقمة فَحَسَّنَ الْقَوْلَ، وَانَّهُ لَا يَشْكُرُ اللَّهَ مَنَ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ».

۲۱- محمد بن مسلمة الانصاری [ت ۴۶ هـ] - ح

۲۲- عبدالله بن ابی حذر الاسلمی [ت - ۷۱ هـ] - ح

۲۳- [ت - حدود ۲۰ هـ] در جاهلیت از اشراف و بزرگان قوم خود بوده است.

۲۴- عامر بن طفیل همان کسی است که در سال ۴ هجری به مسلمین خدعه نمود و به نفرین رسول اکرم هلاک شد - ح

می نماید. و البته کسی که از نیکیهای تو تشکر نمود پاداش تو را داده است. عایشه گوید: وقتی من این ابیات را برای آن حضرت خواندم فرمود: «خدای تبارک و تعالی به یکی از بندگان خود فرماید: فلان بنده من درباره تو کار نیکی انجام داد. آیا تواز او تشکر کردی؟ جواب گوید: پروردگارا من فهمیدم که آن کارنیک هم از جانب توست، لذا ترا شکر گفتم. خدای عزوجل فرماید: تو شکر مرا بجای نیاوردی زیرا از کسی که من به دست او خیری را جاری کردم قدرشناسی نکردی».

و اما در مورد آشنائی پیامبر اکرم (ص) به شعر: بطوری که روایت شده است وقتی «سوده»^{۲۵} این شعر را انشاد کرد که:

عدی و تیم تبتغی من تحالف^{۲۶}، عایشه و حفصه گمان کردند که سوده می خواهد آن دو را تحقیر کند^{۲۷}. میان این سه نفر در این باب گفت گوئی پیاخاست. پیغمبر (ص) از جریان آگاه شد. نزد آنها آمده فرمود: «این شعر اصلاً نه درباره قبیله تیم شما گفته شده و نه درباره قبیله عدی شما. بلکه درباره عدی و تیم که از قبیله بنی تمیم اند گفته شده است.» تمامی شعر مذکور چنین است:

فَحَالِفٌ وَلَا وَاللَّهِ تَهْبِطُ تَلْعَةً مِنْ الْأَرْضِ إِلَّا أَنْتَ لِلذَّلِّ عَارِفٌ^{۲۸}
الْأَمِنْ رَأَى الْعَبْدِينَ أَوْ ذُكِرَ آلَهُ عَدِيٌّ وَتَيْمٌ تَبْتَغِي مَنْ تُحَالِفُ

برو همپیمان شو، و الا قسم به خدا، در این زمین به هر کوه و دره ای که فرود آئی به ذلت و ضعف خودت پی خواهی برد. هان، کیست که آن دو بنده را دیده یا داستان آنها را شنیده است (که از ذلت به فکر همپیمان افتادند). آری آنها عدی و تیم اند سراغ کسی می روند که بتوانند با او همپیمان شوند.

زبیر بن بکّار روایت کرده است که: رسول خدا (ص) همراه با ابوبکر به مردی گذر کرد که در یکی از کوچه های مکه چنین می گفت:

يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُحَوَّلُ رَحْلَهُ هَلَّا نَزَلْتُ بِأَلِ عَبْدِ الدَّارِ

۲۵- دختر زعمه العامریه، از مسلمانانهای که به حبشه مهاجرت کردند. پیامبر اسلام (ص) بعد از خدیجه (ع) با او ازدواج نمود. او در سال ۵۴ هـ. دنیا را وداع گفت- ح

۲۶- یعنی: عدی و تیم سراغ کسی می روند که با او همپیمان شوند. کنایه از اینکه آنها ضعیف اند و محتاج به قدرت دیگرانند. م

۲۷- زیرا عایشه از قبیله تیم و حفصه از قبیله عدی بود. م

۲۸- التَّلْعَةُ: هم برزمینی که مرتفع است اطلاق می شود و هم برزمینی که پست است. و گفته اند که: به بخش وسیع دهانه دره نیز اطلاق می گردد. م. ابیات از قصیده کعب الخزاعی است که در آن عبدالمطلب را رثا گفته است- ح

هان، ای کسی که اسباب سفر برداشته و می روی چرا از ابتدا به خانواده عبدالدار فرود نیامدی (تا از تو پذیرائی کنند؟)

پیغمبر اکرم (ص) به ابوبکر رو کرده فرمود: آیا شاعر این طور گفته است؟ عرضه داشت: نه، یا رسول الله. بلکه شاعر این گونه سروده است:

يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُحَوَّلُ رَحْلُهُ هَلَّا سَأَلْتُ عَنْ آلِ عَبْدِ مَنَافٍ؟

رسول خدا (ص) فرمود: آری، ما هم این چنین شنیده بودیم.

و اینکه پیغمبر اکرم (ص) از شعر خوب لذت می برد، و اشعار خوب را می پسندید، در این باب هم روایاتی است از چندین طریق: از آن جمله حدیث نابغه جعدی است که گوید: شعر خودم را برای رسول خدا (ص) انشاد کردم:

بَلَّغْنَا السَّمَاءَ مَجْدُنَا وَجُدُونَا وَإِنَّا لَنَرَجُو فَوْقَ ذَٰلِكَ مَقْهَرًا

ما از شرافت و سعادت به آسمان رسیدیم، و امیدواریم که به مقامی برتر از آن نیز نائل شویم. پیغمبر اکرم (ص) به من فرمود: ای ابالیلی، دیگر به کدام مقام می خواهی بررسی؟ عرض کردم: به بهشت. فرمود: آری به یاری خدا. آنگاه فرمود: برابرم شعر بخوان. من از اشعار خودم این دوبیت را برای حضرتش خواندم:

وَلَا خَيْرَ فِی حِلْمٍ إِذَا لَمْ تَكُنْ لَهُ بِوَادٍ تُحْمِي صَفْوَهُ أَنْ يُكْذَرَ^{۲۹}

وَلَا خَيْرَ فِی جَهْلٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ حَلِيمٌ إِذَا مَا أَوْرَدَ الْأَمْرَ أَضْرًا

۱- اگر حلم در برابر شدت خشم نباشد خیر و فایده ای ندارد. شدتها و حدتهای خشم است که صفا و خلوص حلم را حفظ می کند و نمی گذارد این خلق پسندیده و عالی آلوده و کدر شود. ۲- و اگر در برابر جهل شخص بردباری نباشد که چون وارد در کاری شود با متانت و حلم از آن خارج گردد در آن جهل هم خیری وجود ندارد.

پیغمبر (ص) چون این دوبیت بشنید فرمود: آفرین بر تو. شعر خوبی سروده ای. خدادهان ترا شکسته و تباه نسازد. راوی گوید: من به دهان او نظر کردم. گوئی دندانهایش همچون تگرگ سپید و پر آب بود. هیچگاه دندانهای او نریخت و هیچگاه شفاف و طراوت دندانها را از دست نداد.

۲۹- البواد جمع (بادرة) یعنی جدت، یا آن زشتی و سبکی گفتاریا کردار که هنگام تیزی خشم از انسان جهت انتقام از دیگری ظاهر می شود. این حدیث را ابن عساکر و ابن نجار بالفظ «بجدنا» بجای «مجدنا» روایت کرده اند. و در این حدیث آمده است که نابغه دوبیت بعد از آن را از خودش انشاد کرد. پس پیامبر اکرم (ص) دوباره به او فرمود: «لَا يَفْضُضُ فَوْقَ» یعنی دهانت شکسته مباد و دندانهایت مریزاد. راوی که بنام یعلی بن اشدق است گویند: پس از صد و بیست سال نابغه را دیدم در حالی که دندانهایش بسیار شفاف و محکم و همانند تگرگ بود. ش

باز روایتی است از کعب بن زهیر که: کعب و برادرش بُجیر بقصد زیارت پیغمبر (ص) از خانه خارج شدند. آمدند تا به محلی موسوم به (أَبْرُقُ الْعَرَّافِ)^{۳۰} رسیدند. کعب به برادر گفت: من اینجا می‌نشینم، تو برو و با این مرد ملاقات کن، و بین چه می‌گوید. بُجیر به محضر رسول خدا (ص) آمد. رسول اکرم (ص) اسلام را به او پیشنهاد فرمود. او اسلام آورد. خبر به کعب رسید. کعب در این باره بعنوان هجا شعری گفت. پیغمبر (ص) خون او را حلال کرد. بجیر نامه‌ای به برادرش کعب نوشت، و در آن نامه به او گفت که: اسلام بیاور، و بجانب پیغمبر بیا. ضمناً به او یادآور شد که هرکس به خدای یگانه و رسالت پیغمبرش شهادت دهد پیغمبر از او می‌پذیرد، و گناهان پیشین او را از او برمی‌دارد. کعب آمد و آن قصیده معروفش را برای رسول خدا (ص) انشاد کرد^{۳۱}:

بَانَتْ سَعَادُ فِقْلِي الْيَوْمَ مَثْبُولُ	مُتَيْمٌ إِثْرَهَا، لَمْ يُفِدْ مَغْلُولُ ^{۳۲}
وَمَا سَعَادُ عَدَاةَ الْبَيْنِ إِذْ رَحَلْتُ	إِلَّا أَعْنُ غَضِيضُ الظَّرْفِ مَكْحُولُ
تَجْلُو عَوَارِضَ ذِي ظَلَمٍ إِذَا ابْتَسَمْتُ	كَأَنَّهُ مُنْهَلٌ بِالرَّاحِ مَعْلُولُ
سَحَّ السَّقَاةُ عَلَيْهَا مَاءٌ مَخْنِيَةٌ	مِنْ مَاءٍ أَبْطَحَ أَصْحَىٰ وَهُوَ مَشْمُولُ ^{۳۳}
أَكْرِمَ بِهَا خُلَّةً لَوَانَهَا صَدَقْتُ	مَوْعِدَهَا أَوْلَوَانًا تُصَحِّحُ مَقْبُولُ ^{۳۴}

کعب ابیات فوق را خواند تا به مدح رسول خدا (ص) رسید. آنگاه این ابیات را شروع کرد:

إِنَّ الرَّسُولَ لَتَسِيفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ	مُهَيِّمٌ لِمَنْ سِوَى اللَّهِ مَسْلُولُ ^{۳۵}
فِي فَيْئَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ قَالَ قَائِلُهُمْ	بِبَطْنِ مَكَّةَ لَمَّا، أَسْلَمُوا: زُؤُلُوا
زَالُوا فَمَا زَالَ أَنْكَاسٌ وَلَا كُشْفٌ	عِنْدَ الْبَقَاءِ وَلَا يَمِيلُ مَعَاذِيلُ
لَا يَتَقَعُ الظُّعْنُ إِلَّا فَيُ نَحْوَرِهِمْ	وَمَا بِهِمْ عَنْ حِيَاضِ الْمَوْتِ تَهْلِيلُ
شُمُّ الْعَرَانِينَ أَبْطَالًا، لِبَسُوهُمْ	مِنْ تَشَجِّ دَاوُدَ فِي الْهَيْجَا سَرَابِيلُ

۳۰ - محلی است از طریق کوفه، نزدیک زروود - ح

۳۱ - مقدمه دیوان کعب بن زهیر [۳ تا ۵] - ح

۳۲ - المتبول، از مادّة: تَبَلَّهَ الحُبُّ، یعنی عشق او را ناتوان و لاغر کرد، و او را تباه نمود. یا بمعنی: ذَهَبَ بَلْبُو: عقل او را برد. الشَّيْمُ: ذلیل و بنده و بیچاره عشق. المغلول: کسی که در گردش زنجیر کرده‌اند. در روایت دیگر بجای مغلول کلمه «مکبُول» آمده است. این کلمه هم از «کبَل» بمعنی قید و بند آهین است. ش

۳۳ - روایت مشهور در مورد این بیت چنین است:

شَجَّتْ بِذِي شَيْمٍ مِنْ مَاءٍ مَخْنِيَةٌ
صَافٍ بِأَبْطَحَ أَصْحَىٰ وَهُوَ مَشْمُولُ

۳۴ - در روایت دیگر «و یلمها خُلَّةً» می‌باشد.

۳۵ - در روایتی بجای «تَسِيفٌ» تَوَرَّأَمَدَه. قصیده‌ای مشهور و دارای شروحات است.

مع ذلک من کسی از متأخران را سراغ ندادم که آنرا نقل کرده باشد. ش

اینک ترجمه اشعار کعب:

- ۱ - سُعاد (ازمن) جدا شد، و قلب من (از فراقش) امروز بیمار و نزار گشته است. من در پی او بیچاره و ذلیل شده‌ام. من زنجیری عشق اویم. من اسیری هستم که برای آرایش هیچ فدیة ای داده نشده و همچنان در بند مانده است.
 - ۲ - سُعاد در آن روز جدائی که بار سفر می‌بست و می‌رفت، با لطافتی خاص سخن می‌گفت و چشمانش خسار و سرمه کشیده بود.
 - ۳ - وقتی می‌خندید خنده‌اش درخشندگی دندانهایش را آشکار می‌کرد. گوئی دندانهایش تگرگی بود که بارها با شراب آب داده شده است.
 - ۴ - همان شرابی که با تندی و تیزیش با آب تگرگ بسیار رلّال هم آمیخته شده است؛ آبی که باد شمال با آن برخورد کرده و از دره‌های پر پیچ و خم گذشته است.
 - ۵ - اگر سعاد صادقانه به وعده‌اش وفا می‌کرد یا نصیحت برایش قابل قبول بود چه محبوه کریم و خوبی می‌شد.
 - ۶ - وجود این رسول خدا (ص) براستی همانند شمشیری است که از دور می‌درخشد و برق می‌زند. او همانند شمشیر هندی است، ولی نه، او از شمشیرهای خداست که از نیام بیرون آمده است.
 - ۷ - او در میان جوانمردان قریش زندگی می‌کند؛ قبیله‌ای که وقتی در مرکز مکه اسلام آوردند فردی از آنها ندا در داد که: هان، ای جوانان مکه، سریعاً بسوی اسلام حرکت کنید.
 - ۸ - آنها بسرعت حرکت کردند با اینکه افرادی ضعیف بودند، و در برابر دشمنان سپر و شمشیر و اسلحه‌ای با خود نداشتند.
 - ۹ - ولی نیزه‌های دشمن جز در گلولی آنها نمی‌نشست (یعنی در جنگ شکست نمی‌خوردند مگر آنکه نیزه‌های دشمن در سینه آنها فرو رود و همه کشته شوند). و هیچگاه از میدانهای جنگ ترس نداشتند و فرار نمی‌کردند.
 - ۱۰ - آری اینها بزرگان و بلندهمت مردانی هستند؛ پهلوانانی که جامه‌های آنها در میدان جنگ از نوع زره‌های بافته شده داودی است، و این زره‌ها لباس‌های سرتاسری آنهاست^{۳۶}.
- پیامبر در حالی که میان یارانش همچون مائده بود اطراف او را بصورت حلقه‌هائی گرفته بودند، و حضرتش هنگام صحبت توجه خود را به این دسته و آن دسته معطوف می‌داشت به اطرافیان

۳۶ - برای دقت بیشتر در معانی لغات این ابیات رجوع شود به کتاب: دروس فی آداب اللغة العربیة [جزء اول] از آقای دکتر

محمد محمدی [ص ۴۲ - به بعد، کعب بن زهیر] م.

نخود اشاره فرمود که بشنوید.

خلاصه آنکه، روایات شبیه این حدیث فراوان و مطلب کاملاً روشن است.

و اما مذمت کننده شعر، اگر معتقد است که مذمت او بجهت آن است که شعر دارای وزن و قافیه است. حتی گمان می دارد که وزن شعر عیب است. و تصور می کند کلام اگر نظم شعری یافت ذاتاً بی ارزش می شود، و موقعیت آن تغییر می یابد بایستی گفت که چنین کسی از راه صواب بسی دور افتاده است، و سخنی می گوید که معنایی برای آن تصور نمی شود، و اصلاً گفته او مخالف رأی علمای فن است که می گویند:

«إِنَّمَا الشَّعْرُ كَلَامٌ فَحَسَنُهُ حَسَنٌ وَقَبِيحُهُ قَبِيحٌ»^{۳۷} و این خبر مرفوعاً^{۳۸}، از رسول اکرم (ص) نیز روایت شده است.

اگر مزمت کننده می گوید: وزن شعر از آن جهت نامقبول است که موجب آوازخوانی و وسیله لهومی شود بایستی بگوئیم: ما او را بلحاظ این موضوع دعوت به شعر نکردیم، بلکه او را به لفظ متین و ارزنده و به سخن قاطع، و منطق پسندیده و کلام روشن دعوت نمودیم. ما حسن استعاره و تمثیل و کنایه را پیشنهاد کردیم. آری ما او را به هنری راهنمایی می کنیم که آن هنر معنی ناچیزی را مورد توجه قرار می دهد و آنرا شریف می سازد، و به مطلب کوچکی می پردازد و آنرا بزرگ می نماید. به موضوع نازلی دست می زند و آنرا پرارزش و بلندپایه می کند. مطلب گمنامی را می گیرد و آنرا شهره آفاق می سازد. و حقیقت ساده ای را جلوه و جلا می دهد. به امر مشکلی توجه می کند و آنرا ساده و روشن می کند.

خلاصه، آنچه را که موجب مذموم بودن شعر ذکر کرده اند مربوط به بحث ما نیست. و جهات انکار شعر هم ضرری به عقیده ما در باب شعر وارد نمی سازد. آنچه را هم که در مورد وزن می خواهند بگویند، و هر موقعیتی را که برای وزن قائل باشند. مشکلی در بحث ما ایجاد نمی کند. زیرا موضوع وزن به ما ربطی ندارد. و مراد ما هم از طرح این بحث آن نیست که به شعر دعوت کنیم تا زمینه ای برای آوازخوانی و لهو و لعب پدید آید.

۳۷ - این حدیث را دارقطنی در افراد از عایشه و بخاری در ادب و طبرانی در أواسط و ابن جوزی در واهیات از عبدالله بن عمر روایت کرده اند، و شافعی و بیهقی از عروة بصورت حدیث مرسل به این صورت نقل نموده اند: (الشعر کلام، بمنزلة الکلام. فَحَسَنُهُ حَسَنُ الْكَلَامِ، وَقَبِيحُهُ قَبِيحُ الْكَلَامِ. ش

۳۸ - خبر مرفوع خبری است که یک یا چند سند آن از وسط بریده باشد. مانند: روی کلینی (ره) عن علی بن ابراهیم عن ابيه رفعه عن ابي عبد الله عليه السلام. م.

و اما جواب ما به کسی که در باب انکار شعر قول خدای تعالی را که: «و ما عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ و مَا يَنْبَغِي لَهُ»^{۳۹} دستاویز کرده است، و خواسته است این آیه را دلیل منع از شعر و منع از حفظ و روایت آن قرار دهد این است که: ما مسلماً می دانیم پیغمبر اسلام (ص) در قرآن از شعر بدان جهت که کلامی است متین و قاطع، و منطقی است زیبا، و بیانی است روشن منع نشده است. و اصلاً تصور نمی شود که اینگونه باشد. و گرنه بایستی بگوئیم خدای تعالی در حقیقت پیغمبرش را از هنر بیان و بلاغت منع کرده، و او را از فصاحت و فضل سخنوری باز داشته، و نخواسته است رسولش در حسن کلام و بیان و درجه عالی لفظ به پایه شعرا برسد. چنین تصویری جهلی است بزرگ، و مخالف رأیی است که علمای این فن پذیرفته اند. و متفق القول اند بر این که پیغمبر اسلام (ص) افصح عرب بوده است.

حال که این عقیده باطل شد که: منع از شعر در آیه مورد بحث از جهت این معانی باشد، و ما هم نظر خود را گفتیم که دعوت ما به شعر بلحاظ آن مطالب است، بنابراین اعتراض به شعر بوسیله آیه مذکور بيمورد است، و دستاویز نمودن آن هم از کوتاهی فکر و فساد اندیشه خواهد بود.^{۴۰}

اگر اشکال کنند که: خدای تعالی که فرموده است: «و ما عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ و مَا يَنْبَغِي لَهُ» مسلماً شعر را برای پیغمبر (ص) مکروه دانسته و او را از این کار مبرا ساخته است و این کراهت اگر چه متوجه شعر از آن جهت که کلام است، و بلیغ و فصیح و زیباست نمی باشد. ولی متوجه امری است که تودر طلب آن مطالبی که گفتی مرادم از شعر آن مطالب است ناگزیر دچار اشتباه می شوی و موضوع بر تو مشتبه و مبهم می گردد. زیرا تورا هی نداری به این مطلب که فلان جمله کلام است یا شعر است تا وقتی که آنرا نقل می کنی از حیث آنکه کلام است آنرا با شعر مخلوط نکنی و از حیث آنکه شعر است آنرا با کلام اشتباه ننمائی این کار محال است. و چون در خصوص موضع کراهت ناگزیر اشتباه خواهی کرد نقل و روایت کردن شعر و بکار گرفتن زبان در این طریق لزوماً عیب شمرده خواهد شد.

جواب گوئیم: این اشکال شما وارد نیست. زیرا اگر ارزش کلام با دارا شدن وزن پائین

۳۹- یس/ ۶۶

۴۰- حقیقت این است که اصولاً شعر قائم است به این که مطلبی در عالم خیال تصور و بررسی شود چنانکه «حبیبی قمر شمس» هیچگاه با واقع مطابق نبوده و نیست. نظم شعری هم برای این است که به مطالب جنبه خیالی و موسیقی داده شود. این کل موضوع است. و اگر اشعاری مبین واقعیات است از این اصل مستثنی است. اما قرآن که خود را از شعر منزه ساخته و پیغمبر (ص) را از شاعر بودن مبرا می کند: اولاً، از جهت آن است که پیامبران خدا برای هدایت مردم به سعادت واقعی و ابدی، و سوق مردم به حقایق زندگی اصولاً نیایستی از غیر واقعیات استمداد جویند، و در این راه نیازی هم به غیر واقعیات ندارند. ثانیاً، برای آن است که مبدا امر بر عهده ای مردم مشتبه شود که بگویند قرآن هم شعر است منتهی در درجه عالی آن م.

می آید، و وزن و قافیه شعر مقام کلام را پست و ناچیز می کند، و کسی که کلام را در آن قالب می ریزد گناهی را برای خود موجب می شود، و مذمتی را کسب می کند، اگر چنین است حق آن است که ما این عیب را برواضع شعر بگیریم، و یا برکسی که شعر را فقط برای وزنش می خواهد، نه کسی که شعر را جهت امری غیر از وزن و قافیه تتبع می نماید.

اما اینکه گفتید شما هیچگاه نمی توانید از شعر آن قسمت را که مکروه نیست بگیرید زیرا با مطالب مکروه آمیخته و مشتبه است، در جواب گوئیم: ما شعر را از جهت مکروهش تتبع نمی کنیم، و بلحاظ مطالب زشت و ناپسندش مطرح نمی سازیم. بلکه شعر را به این جهت مورد مطالعه قرار می دهیم که از طریق آن مقام و موقعیت امر بلاغت را بشناسیم. و در برتری کلامی نسبت به کلام دیگر آنرا شاهد و مثال آوریم، و یا در تفسیر قرآن و توضیح سنت پیامبر (ص) به آن استدلال کنیم، و به نظم شعر و نظم قرآن نظر و دقت نماییم، و در نتیجه پایه و مرتبه اعجاز را ملاحظه کنیم، و به آن جانب که اعجاز از آنجا طلوع می کند تأمل و تفکر نماییم، و بالمال، حقیقت این جمله که: قرآن کلام فصل است و فارق حق از باطل است بر ما روشن شود. با این ترتیب شایسته نیست که ورود ما را در کار شعر گناه بشمارند، و ما را به آن مؤاخذه کنند. زیرا در طریقی که ما نمی خواهیم داخل مکروهی شویم مورد مؤاخذه هم نخواهیم بود.

از طرف دیگر، دانشمندان در باب شعبده و سحر تتبع کرده اند، و بادقت تمام در نیرنگ فریبکاران تأمل نموده اند تا فرق معجزه و نیرنگ را از هم باز شناسند. این اقدام در مورد قرآن از جانب علما بزرگترین کار نیک بشمار آمده است. و برآستی که هدفی است بس پراج و نیتی است بس شریف.

این مطلبی است مسلم. و اگر به اخبار و روایات صحیحی که قبلاً ذکر نمودیم مراجعه کنیم خواهیم فهمید که مطلب برخلاف عقیده ای است که شخص معترض تصور کرده است، و خواهیم دید که در مورد ممنوعیت پیامبر (ص) از کلام موزون [اگر چه زبانش در این زمینه باز و گشاده است] راه غیر از آن است که مخالفان شعر بدان جانب رفته اند. یعنی اگر این منع منع تنزیه و کراهت بود حق آن بود که شنیدن کلام موزون هم برای پیغمبر (ص) ناپسند باشد. و همان گونه که زبانش از گفتن شعر منزّه می گردد گوشش نیز از شنیدن آن ممنوع شود. اگر واقعاً چنین بود پیغمبر اکرم (ص) کسی را به شعر گفتن امر نمی فرمود، و بر این کار تشویق و ترغیب نمی نمود، در شعر نسبت به وزن و قالب ریزی کلام به هیچ شاعری کمک نمی داد، و شاعری هم در این راه مؤید به روح القدس نمی شد. وقتی مطلب چنین است بایستی بفهمیم که منع در آیه مذکور منع کراهت و تنزیه نیست بلکه ضابطه در ممنوعیت پیامبر (ص) از کلام موزون همان ضابطه ای است که در مورد خط و نوشتن

آن حضرت آمده است. یعنی مشیت خدای تعالی براین قرار گرفته که پیغمبرش (ص) نخواند و ننویسد^{۴۱}. چنانکه ممنوعیت پیامبر (ص) از کتابت بدان جهت نبوده که خط و کتابت کراهتی داشته باشد. بلکه منظور آن بوده که عظمت و شگفتی حجت خداوند متعال یعنی قرآن آشکارتر گردد، و دلالت اعجاز قرآن قویتر و روشنتر شود. و برای آن بوده که منکران پیامبر (ص) را دهان‌بند محکمتری زند، و دشمنان دین را خوارتر و حقیرتر گرداند، و شک و شبهه اهل ریب را بیش از پیش برطرف سازد.

اما راجع به دستاویز کردن احوال شعرا در این بحث که می‌گویند: این طائفه در قرآن مذمت شده‌اند لازم است گفته شود. هیچ عاقلی را من سراغ ندارم که حاضر شود آیه مذکور را دلیل قرار دهد در مذموم بودن شعر، و سبک شمردن آن، و حفظ و نقل شعر، و علم به موارد بلاغتی که در شعر بوجود می‌آید، و خلاصه آنچه از ادب و حکمت به شعر اختصاص دارد. زیرا با انتخاب این عقیده و دنبال کردن آن لازم می‌آید به دانشمندانی که در تفسیر قرآن و کلمات غریب آن و کلمات غریب حدیث به شعر امر و القیس و اشعار جاهلیت استشهاد کرده‌اند عیب گرفته شود. و نیز لازم می‌آید سایر مطالب که ذکر آنها گذشت [یعنی امر کردن پیغمبر (ص) به گفتن شعر، و گوش دادن آن حضرت به شعر، و تحسین نمودن شعر خوب] همه را کنار بزنیم و بر فرض آنکه مذمت کلامی بلحاظ قائل آن روا باشد، و مذمت شاعری حمل بر شعر او گردد شایسته است که بطور خصوصی ایراد شود نه بصورت عموم. و بایستی کلام نامطبوع را استثنا کرد. چنانکه خدای عزوجل خود فرموده است: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا».

اگر نه این بود که کلام کلام دیگری را مطرح می‌کند و در تقسیم بندی مطلب نکته‌ای بلحاظ ارتباطی که با بحث دارد بیاد می‌آید، بهتر آن بود که ما خود را به این بحث و امثال آن مشغول نمی‌نمودیم، و به این موضوع مراجعه نمی‌کردیم، و آنرا مجدداً مورد بررسی قرار نمی‌دادیم.

۴۱ - یعنی پیغمبری است که خدای تعالی وجودش را این طور به عالم عرضه می‌کند که درس ناخوانده و خط نادانسته است اما قرآنی را که معجزه باقی است می‌آورد، و درس خوانده‌های عالم را شیفته و شائق حقایق آن، و مغلوب بلاغت و مفتون جذابیّت آن می‌کند؛ بگونه‌ای که بشر در برابر این کلام و حقایق عالی آن عجز خود را اعلام می‌دارد و سر تسلیم به آن فرود می‌آورد. م

۴۲ - مفقود آیه ۲۲۷ - سوره شعرا: الشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَاهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...

خلاصه فصل اول - مبحث ۲

جواب به کسانی که علم نحورا سبک شمرده اند.

کسانی که به علم نحوی اعتنا شده اند، و فایده آنرا ناچیز دانسته اند در حقیقت خود را از آشنائی به قرآن و معرفت معانی آن محروم داشته اند. زیرا معانی الفاظ و مقاصد کلام پوشیده در الفاظ است، و اعراب هم وسیله ای است که معانی را از این وضع پوشیده بیرون می آورد. خلاصه آنکه اعراب یگانه عامل آشکار شدن نقص کلام یا درستی و فضیلت کلام است.

ممکن است بگویند: ما صحت علم نحورا قبول داریم، اما منکر آن زوائد و مسائل پیچیده ای هستیم که شما خودتان و دیگران را در آنها به تکلف و زحمت انداخته اید. گوئیم: آیا آن زوائد و مسائل پیچیده کدام است؟ اگر مربوط به علم صرف و وزن افعال و بنای کلمات و تصریف معتلات و علل غیر منصرف شدن اسم است، و اینها موجب خستگی فکر و اتلاف وقت است بایستی بگوئیم که ما در این قسمت به شما اعتراض و حرفی نداریم؛ گرچه می دانیم شما راه نیکوئی را انتخاب نکرده اید، و از مطالبی که نفع شما در آن است خود را محروم ساخته اید. مع ذلک می گوئیم اینها را کنار بگذارید، و در همان مطالب نحوی که خودتان به صحت آن و احتیاج به آن معترفید تأمل نمائید. آیا به حقایق همین مطالب خوب احاطه یافته اید؟ و قدمهای خود را در آن کاملاً ثابت نموده اید تا وقتی که در تفسیر قرآن و تأویل آیات وارد می شوید اشتباه نکنید؟ و قول درست را از نادرست باز شناسید؟ آیا وقتی مبتدا و خبر را شناختید، در اقسام خبر هم تحقیق می کنید؟ در همین موضوعات مطالبی است لطیف و پرجا که ناگزیرید آنها را بدانید.

همچنین، در باب صفت و موصوف که می گوئید صفت از موصوف تبعیت می کند آیا فکر می کنید که گاه صفت افاده تخصیص می نماید، و گاه برای توضیح موصوف می آید، و زمانی هم برای تأکید مفهوم موصوف؟ چنانکه خدای تعالی فرموده است: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفَخَتْ وَاحِدَةً». آیا فرق میان این صفت و آن خبر، و تفاوت این دو را با حال کاملاً فهمیده اید که هر سه مطلب در این که برای ثبوت معنی شیئی می باشند مشترک اند، ولی در چگونگی این ثبوت با هم فرق دارند؟ آیا در فهم قرآن و حدیث پیشوایان دین (ع) و بطور کلی در معرفت خدای متعال محتاج به این مطالب

نیستیم؟ و با دانستن فاعل مرفوع است دیگر مطلبی باقی نمی ماند؟ و حال آنکه بحقیقت بایستی گفت همان موضوعات مختلف بوده که علم نحو را بوجود آورده و دانشمندان را بر آن داشته است تا در لطائف و دقائق و حکمتهای قرآن وارد شوند، و مشکلاتی را برای طالبان علم و فضیلت حل کنند.

فصل اوّل - مبحث ۲

بحث دربارهٔ نحو

کسانی که نسبت به علم نحوی اعتنا شده آنرا کوچک و سبک شمرده‌اند، و فایده آنرا ناچیز دانسته‌اند، برخوردشان در این مورد ناپسندتر از آنهایی است که در بحث گذشته بیان شد. رفتار اینها شبیه‌تر است به کسانی که می‌خواهند مردم را از آشنائی به قرآن و معرفت به معانی آن باز دارند. البته اینها چاره‌ای ندارند جز اعتراف به این که در خصوص قرآن به علم نحو محتاج‌اند. زیرا ثابت شده است که معانی محصور و پوشیده در الفاظ است. و اعراب وسیله‌ای است که معانی را از این وضع پوشیده بیرون می‌آورد. و نیز ثابت است که مقاصد کلام پوشیده در الفاظ است، و اعراب است که این مقاصد را از الفاظ خارج می‌سازد. درحقیقت اعراب تنها معیاری است که با عرضه کردن کلام بر آن نقصان و رجحان کلام روشن می‌گردد، و خلاصه، تنها مقیاسی است که با رجوع به آن کلام درست از نادرست شناخته می‌شود. این مطلبی است که کسی منکر آن نیست مگر آنکه منکر حس خویش گردد، و درباره حقایق با خود مغالطه کند. حقیقت امر همین است. اما نمی‌دانم آن کس که علم نحورا سبک شمرده و به آن بی اعتنا شده است عذرش چیست؟ و چرا فکر نکرده است که می‌تواند از منبع این علم خود را سیراب کند؟ وای کاش می‌فهمیدم چگونه راضی می‌شود که ناقص بماند در حالی که این علم فضل و کمال را به او عرضه می‌کند؟ و چرا بیخردی و فریبخوردگی را ترجیح می‌دهد در حالی که می‌تواند از طریق این علم به فوائد سرشاری دست یابد؟

اگر بگویند که ما صحت این علم را قبول داریم، و مقام احتیاج به این علم را هم در معرفت قرآن انکار نکرده‌ایم اما منکر آن مطالبی هستیم که شما به این علم افزوده‌اید، و گفتارهای زائدی که خود را در آنها به زحمت و تکلف انداخته، و مسائل پیچیده‌ای که افکار را در آنها به مشقت واداشته‌اید، و فقط خواسته‌اید با این علم برطرف مقابل تفوق یابید، و به این وسیله مخاطب را در مناظره بیجواب گذارید.

در پاسخ گوئیم: آن مطالبی که به نظر شما اضافی است، و آن مسائل پیچیده‌ای که می‌گوئید

سودی از آنها عاید نمی شود برای ما بیان کنید که چه مطالبی است؟ ممکن است شروع کنند به ذکر مسائلی که مربوط است به تصریف افعال که علمای نحو برای تمرین و ممارست جهت تثبیت قوانین این علم در ذهن طالبان وضع کرده اند. مثلاً فلان کلمه چگونه از کلمه دیگر بنا می شود، و برچه وزنی است؟ یا تحقیقی که علمای ادب در باب کلمات وحشی و غریب کرده اند. مثلاً «عزویت» و «ارونان»^۱ برچه وزنی است؟ یا آنچه در باب کلمات غیرمنصرف گفته اند که اگر فردی به فلان اسم علم شد حکم اعراب آن کلمه چیست؟ و نظائر این مطالب.

ممکن است بگویند آیا شما شک دارید که این مباحث جز خستگی فکر و تضييع وقت فایده ای ندارد؟

در جواب گوئیم: این گونه مباحث را اگر شما مورد اعتنا قرار نمی دهید ما هم بر شما ایرادی نداریم، و این مطلب برای ما اهمیتی ندارد. هرچه می خواهید در این مباحث بگوئید، و هر محلی که برای این نوع موضوعات میل دارید انتخاب کنید. اگر این مطلب را رها کنند، و توجه و اعتنا ننمایند به کلام براساس اغراض و مقاصد واضع لغت^۲ و براساس حکمت وضع لغت، و تثبیت موازینی که بر آنها اتفاق شده و کلیت یافته است، و ذکر عللی که اقتضا کرده است این قواعد برخلاف آنچه جاری بوده جاری شود. مثل قواعد صرف فعل معتل و تغییراتی که در بعض حروف بصورت اعلال و ابدال و حذف و اسکان پدید می آید. یا مانند بحث در بنای تشبیه و جمع سالم که چرا اعراب این دو خلاف اعراب مفرد است، و چرا در این دو اعراب جر تابع اعراب نصب است؟ و در باب حرف «ن» که در موردی عوض از تنوین است، و همین حرف در جای دیگر عوض از حرکت است. و بحث در منصرف و غیرمنصرف، که چرا اصلاً منع صرف بوجود آمده، و علت منع صرف چیست؟ و بحث در اسباب نه گانه منع صرف، و اینکه چرا اسباب نه گانه تماماً اصول ثانوی می باشند؟^۳ و اینکه اگر در اسمی دوسبب برای منع صرف پدید آید یا یک سبب مکرر جانشین دوسبب شد آن اسم شباهت به فعل پیدا می کند زیرا فعل در مرتبه دوم است و اسم مرتبه اش مقدم بر فعل است^۴ و

۱ - عزویت، بروزن: عفریت، بمعنی: قصیر، وزن آن: فعلیت است. و ارونان بروزن: افوعال، از کلمه: رنین. و گفته اند بروزن: افعالن است از جمله: کشف الله عنک رؤیة هذا الامر ای غُمَّتْهُ وَشَدَّیْهِ ح.

۲ - مثلاً «ینصر» به ضم صاد گفته شده و به فتح گفته نشده. یا «یسمع» به فتح سین آمده و به کسر سین نیامده است. م.

۳ - مقصود از اصول اولیه منصرف بودن کلمه و قواعد مربوط به آن است. و مقصود از اصول ثانویه قوانین مربوط به منع صرف است. یعنی قواعدی که نسبت به قواعد اولیه در درجه دوم است. م.

۴ - فعل عبارت است از کار شخص یعنی رفتار و حرکت مسمای «اسم». بنابراین اول بایستی وجود مسمی ثابت باشد تا بتوان رفتار و حرکتی به آن مترتب کرد. لذا از این جهت اسم در مرتبه اول و فعل در مقام دوم قرار می گیرد. م.

در باب الفاظ و معانی و اینکه مختص لفظ به فلان معنی چیست چهار عقیده است:

خلاصه، هر مطلبی که در این زمینه می باشد اگر اعتراض و ایرادشان اینهاست خواهیم گفت که: ما هم در این قسمت حرفی نداریم و حق را به شما می دهیم، و عذر شما را در این موضوع می پذیریم؛ با اینکه می دانیم راه نیکوئی را انتخاب نکرده اید، و خود را از مطالبی که نفع شما در آنهاست بازداشته، و از اطلاع برمدارج حکمت و منابع علوم فراوانی محروم نموده اید. با این وصف می گوئیم اینها را کنار بگذارید، و در همان مطالبی که خودتان به صحت آن و نیاز به آن اعتراف کرده اید تأملی ننمائید. آیا واقعاً همین مطالب را بطور کامل و شایسته یاد گرفته اید؟ و به حقایق آن احاطه یافته اید؟ و حق هریک از ابواب آنرا ادا کرده اید؟ و گامهای خود را در همین راه طوری محکم داشته اید که از اشتباه مصون بمانید؟ تا وقتی می خواهید در کار تفسیر قرآن وارد شوید، و به علم تأویل دست بزنید، و میان اقوال سنجش کنید، و قول درست را از نادرست باز شناسید از این مضایق با اطمینان کامل و بدون لغزش خارج شوید؟ آیا وقتی صورت مبتدا و خبر را کاملاً شناختید، و دانستید که اعراب آنها رفع است فکر کرده اید که از این مقدار تجاوز نمائید، و در اقسام خبر هم تحقیق کنید که مثلاً خبر ممکن است مفرد باشد، یا بصورت جمله، و خبر مفرد دو قسم است: یا حاوی ضمیری است متعلق به مبتدا، و یا نمی تواند ضمیر داشته باشد، و خبر بصورت جمله هم چهار نوع است و هریک دارای حکمی است؟ و یا مثلاً هر جمله ای که خبر مبتدائی شود لازم است رابطی داشته باشد که به مبتدا برگردد، و این رابط گاه لفظاً حذف می گردد، و معنی آن اراده می شود، و آن وقتی است که قرینه ای بر حذف باشد؟ خلاصه، مطالب دیگری که به مبحث مبتدا مربوط می شود. اینها تماماً مسائلی است لطیف و دارای فوائدی است پرارزش که ناگزیریم

۱- اشاعره گویند: واضع لغات خدای تعالی است. یعنی خداوند لغات را به روح بشر القا کرده است. بنابراین عقیده مرجع اراده خدای متعال است. این مذهب را مذهب توقیفیون و این الفاظ را توقیفی گویند.

۲- معتزله معتقدند که واضع لغات بشر است. این قول ابوهاشم معتزلی بوده که به عقیده اصطلاحی معروف شده است.

۳- نظر ابواسحاق اسفراینی این بود که قسمتی از لغات را خدای تعالی وضع کرده، و قسمتی را بشر، بدین معنی که خداوند

تعالی مثلاً ریشه «گری» را به بشر الهام فرموده، و بشر مشتقات آنرا خودش ساخته است. این قول مشهور به قول اسفراینی است.

۴- سلیمان بن عباد صیمری گوید: دلالت الفاظ ذاتی است. یعنی میان یک لفظ و معنی آن ذاتاً تناسبی وجود دارد. و همان منشأ وضع لغات است. و بشر در این امر اختیاری نداشته است. مثلاً لفظ «زن» با این هیأت برای جنس (مرأة) تناسب ذاتی دارد.

اما آنچه صحیحتر است این است که بگوئیم: هرکس حق ندارد پیش خود لغت وضع کند. و اما اگر وضع لغات ذاتی بود دیگر باب مجاز بسته می شد، و لغات دیگر دلالت مجازی نداشتند، و نبایستی لفظی منقول شود. اگر دلالت ذاتی یا عقلی بود هر لفظی را که می شنیدیم بایستی معنی آنرا هم بدانیم در حالی که الفاظی وجود دارند که تا معنی آنها را ندانیم پی به مفهوم آنها نمی بریم. و نیز اگر دلالت الفاظ ذاتی بود اختلاف زبانها پدید نمی آمد زیرا [الذاتی لایختلف ولا یتخلف] و نتیجه این می شد که هر کلمه ای در تمام زبانها بایستی معنی واحدی داشته باشد. این مطالب از تقریرات استاد فقید آقای جلال همایی اعلی الله مقامه الشریف استفاده شده است. م.

آنها را بدانیم. آیا وقتی مثلاً در مورد صفت تأمل می‌کنید، و پی می‌برید که صفت از موصوف تبعیت می‌کند. و مثال هم می‌آورید که: «جاءنی رَجُلٌ ظَرِیفٌ» و «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ ظَرِیفٍ»، آیا فکر می‌کنید که ورای آن مطلب دانستنی دیگری هم هست؟ بدین معنی که: یکی از اقسام صفت آن است که افاده تخصیص می‌کند، و نوع دیگر صفتی است که موصوف خود را توصیح می‌نماید؟ و اینکه معنی وفائده تخصیص غیر از توضیح است، چنانکه معنی ظهور و شیوع غیر از ابهام است؟ و باز نوعی صفت است که نه تخصیص را می‌رساند و نه توضیح بلکه برای تأکید مفهوم موصوف می‌آید؟ مانند: آمس الدَّابِرِۃَ. و مانند قول خدای تعالی: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ»^۶. و این مطلب که گاهی صفت را به منظور مدح و ثنا می‌آورند، مانند صفاتی که بر نام خدای تعالی جاری می‌شود. آیا شما فرق میان این صفت و آن خبر و فرق میان هریک از این دورا با حال کاملاً باز شناخته‌اید؟ آیا به این نکته رسیده‌اید که هر سه مطلب مذکور در اینکه برای ثبوت معنی شیئی یا کلمه‌ای می‌باشند متفق‌اند ولی در چگونگی این ثبوت با هم فرق دارند؟^۷ تمام این ابواب باید یک‌یک بر مخالفان علم نحو عرضه شود. هر باب را از آنها سؤال کنیم، و سپس به آنها بگوئیم که: مطلب از دو حال خارج نیست: یا شما بدون فکر وارد امری شده‌اید که هیچ عاقلی آنرا نمی‌پسندد، و این موضوع را که مادر فهم قرآن و خبر رسول خدا (ص) و بطور کلی در معرفت خدای تعالی محتاج به این مطالب هستیم انکار می‌کنید، و معتقدید که وقتی فهمیدید فاعل مرفوع است مطلب دیگری که در باب فاعل به دانستن آن محتاجید برایتان باقی نمانده است، و وقتی دقت می‌کنید به این جمله ما که: «(زید منطلق)» دیگر به دانستن مطلبی در باب مبتدا و خبر احتیاج ندارید. حتی معتقدید که مثلاً در علت رفع کلمه «صَابِئُونَ» از سوره مائده نه احتیاجی به دانستن قول علما در این باب است و نه به استشهادی که علما به بیان آن شاعر کرده‌اند که گفته است:

وَالْأَفَاعِلُ مَوَا أَنَا وَأَنْتُمْ بُغَاةٌ مَابَقِينَافِي شِقَاقِ۾^۸

حتی مشکلی که در این باب برای عموم علما می‌باشد برای شما اصلاً مشکل نیست: و گوئی استعدادی به شما داده شده که از یک مسأله در یک باب تمام مسائل آن باب را استنباط می‌کنید، و

۵ - «دابر» یعنی گذشته - امین الدابر یعنی دیروز گذشته .

۶ - حاقه/ ۱۳

۷ - مثلاً ممکن است صفت برای دفع توهم خصوص باشد. چنانکه در این آیه: وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُنَمِّى۟ أَمْثَالُكُم.

انعام/ ۳۸-م

۸ - شاهد در ضمیر «نا» و «انتم» است که ضمیر منفصل عطف بر ضمیر متصل شده است. چنانکه در آیه مذکور در مورد کلمه

«صَابِئُونَ» گفته‌اند. ترجمه بیت:

و گرنه بدانید که ما و شما متجاوزین هستیم که همیشه با هم در حال دشمنی و اختلافیم. م.

با نوعی تجاهل که با آن دیگر جای بحثی باقی نمی ماند گام برمی دارید. و یا می فهمید که در تحقیر مقام علم نحو واقعاً به خطا رفته اید، و به گمانهای باطلی در مورد این علم افتاده اید لذا بسوی حقیقت بازگشته فضیلت در این علم را برای اهلش مسلم می دانید، و آن عقیده را هم که موجب سبکی خود شماست، و باب بدگوئی را علیه شما می کشاید، و زبان طعن را درباره شما باز می کند ترک می نمائید.

توفیق در این راه را از خدای تعالی بخواهیم.

حقیقت مطلب این است که گفتیم. و ای کاش مخالفان وقتی بحث را رها می کردند آنرا تماماً کنار می گذاشتند، و وقتی تصور می کردند که احتیاج به نحو همان مقدار اندک است، و به همان مقدار کم اکتفا می نمودند، و در آنچه نیاموخته اند خود را وارد نمی ساختند و اظهار نظر نمی کردند، و در کار تفسیر وارد نمی شدند، و دست به تأویل نمی زدند در آن صورت گرفتاری تنها یکی بود، و لا اقل اگر بانی بنائی نبودند موجب ویرانی آن هم نمی شدند. و اگر کاری را اصلاح نمی کردند وسیله فساد آن هم نمی گشتند. اما متأسفانه اینها بدین ترتیب عمل نکرده اند بلکه دردی را پیش کشیده اند که طبیب را عاجز و خسته کرده، و عاقل را در آن حیران ساخته است. و حق و باطل را به حدی با هم در آمیخته اند که به جدا کردن آن امیدی نیست. در نتیجه برای شخص فهمیده ای که می خواهد خود را از ستیزه و نزاع برکنار دارد جز تعجب و سکوت کاری باقی نمانده است، و تنها آفت بزرگ این است که در انسان خوئی ایجاد شود که در الفاظ و کلمات خود بی حساب کار کند، و در سخن گفتن راهی طولانی پیماید؛ بی آنکه نتیجه ای عایدش گردد. و بنائی را تزیین کند در حالی که پایه و اساس ندارد. و مطلبی را بگوید که به عمق و ریشه آن نرسیده است.

ما هدایت را تنها از خدای تعالی می خواهیم و برای مصونیت از انحراف روی بجانب او می گردانیم.

ولی بعد از همه این بحثها، گرچه ما در زمانی زندگی می کنیم که بنایش بر این است که کارها را از مسیر واقعی منحرف سازد، و امور را از وضع صحیح خود تغییر دهد، و نفوس را از فطرت خود باز گرداند، و عادات و اخلاق پسندیده را به ضد آن تبدیل کند. گرچه این زمان زمانی است که فضل و اهل فضل در نظرش چیزی جز شر و فساد محض نیست، و جز اموری که عقول آنها را حیران می سازد، و سرمایه های علمی آنها را می گیرد وجود ندارد. تا جایی که به نظر مردم این

روزگار عاجزترین افراد کسی است که در تحصیل علم دارای همتی است، و می‌کوشد تا درک و فهمش را بالا برد، و کسب فضیلتی کند، خلاصه، تحصیل را در هر حالی کار جدی خود می‌داند. آری گرچه ما در چنین روزگاری بسر می‌بریم اما انس و الفت با دوست همیشه طبیعت کریمان بوده است و ای دوست من درست است که زمانه به تو پشت پا می‌زند، و خاطر تو را رنجه می‌دارد، و غمهای روزگار ترا به بن بست می‌کشد ولی دوست هم بر توحقی دارد، بخصوص هنگامی که این دوست عهد رفاقتش از قدیم است، و در دوستی پاک و بی‌آلایش است. این حق ایجاب نمی‌کند که تو با او جفا کنی، و او را یکباره فراموش نمائی. و طومار رفاقت را بکلی در هم پیچی.

این کدام دوست است؟ آری این دوست همان علم است. همان رفیق راستگوئی که هیچ‌گاه از پیمانش بر نمی‌گردد، و در محبت و رفاقتش دغلبازی نمی‌کند. همنشینی است که نسبت نقض عهد، و تصور مکرو حیل در باره او بهیچ وجه صادق نمی‌باشد، و گمان خیانت در کارش اصلاً راه نمی‌یابد. شأنش از همه این عادات والاتر است و حق چنین دوستی بر تو از آنچه گفتیم بسی بالاتر.

خلاصه فصل اول - مبحث ۳

زمینه بحث فصاحت و بلاغت

ذوق به بیان مطالب مشکل، و پرده برداری از مسائل پوشیده، و توصیف یک موضوع بصورت فشرده و موجز و یا بصورت استدلالی که طرف را از شبهه بیرون آورد، و راه روشنی را پیش پای او بگذارد، اینها مطالبی است که در عقل و سرشت آدمی موجود است.

پاره ای از بیانات دانشمندان در باب فصاحت و بلاغت چنان است که گوئی ما را به گنجی نهانی خبر داده اند که بایستی آنرا بدست آورد. و تکیه کلام علمای ادب این است که فصاحت و بلاغت نوعی نظم و تألیف و ترکیب است، و نوعی هنر و همچون بافتن و رنگامیزی و نقاشی است. همان گونه که جنس و بافت و رنگ و نقش یک فرش با فرش مشابه آن ممکن است فرقه های زیادی داشته باشد؛ تاجائی که یکی از آن دو صنعتی ممتاز و بینظیر گردد کلامی هم نسبت به کلام دیگر بجهت خصوصیتی ممکن است تفوق یابد، و این خصوصیت ممکن است آنقدر ترقی نماید که دستهای طلب بدان نرسد، و گامها در آن راه عاجز بماند.

این تعریف نخست کافی و قانع کننده بنظر می رسد. اما با بررسی دقیق می فهمیم که مطلب خلاف آنچه ما تصور کردیم می باشد. زیرا در باب این تعریف به ما ایراد می گیرند که شما در این توصیف تنها مقایسه کرده اید. یعنی گفته اید که: در صنعت نظم و ترتیب و بافتن است. در فصاحت و بلاغت هم نظیر آن موجود است. و بر اساس این تعریف گفته اید که مزیت به همان حسابی که در صنعت است در فصاحت و بلاغت هم هست، و همان گونه که این امر در یک صنعت اهمیت می یابد در فصاحت و بلاغت هم دارای اهمیت می شود. این صحیح است ولی بگوئید که محلّ این مزیت در کلام کجاست و این مزایا کدام اند؟ آیا این خصوصیتی را که می گوئید در کیفیت نظم کلمات و ضم آنها به یکدیگر است چیست؟ توضیح دهید، و نمونه بیاورید؛ همان طور که در مورد صنعت دیبای منقش از دیگری می خواهید که با توصیف آن صنعت دقت و هنرنمایی آنرا برای شما بیان کند. یا بطوری که با چشم خود طرز کار و رنگامیزی و تصرف شگفت آور هنرمند را ببینید.

اگر نظیر این تفسیر که می‌گویند: فصاحت و بلاغت خصوصیتی است در نظم کلمات از ضمّ کلمات به یکدیگر بوجه خاصی، یا بوجهی که مطلبی از آن آشکار شود ما را بنیاز می‌کرد البته نظیر چنین تعریفی هم در معرفت تمام صنعتها کافی بود. ولی کدام عاقل است که چنین سخنی را بگوید؟!

شما به هیچ صنعتی پی نخواهید برد مگر بگونه‌ای شوید که در آن صنعت بتوانید خطا را از صواب تمیز دهید، و میان یک صنعت که دارای کمالی است با صنعت دیگری که ناقص است فرق بگذارید، حتی میان دوکار که هر دو دارای حُسن است تفاضل یکی را نسبت به دیگری دریابید. فصاحت و بلاغت را نمی‌توان با توصیف اجمالی شناخت. بلکه بایستی آنرا بتفصیل پی برد؛ همانند صنعتگر ماهری که جای هراتر ابریشم را در پارچه حریر، مانند استادکاری که جای هرتخته را در یک صنعت مثبت کاری؛ و یا مانند بتای زبردستی که جای هراتر را در یک بنائی که بکار رفته است می‌داند. این همان طریقی است که بوسیله آن حجت خدای تعالی یعنی قرآن را می‌توانیم بشناسیم، و قرآن هم آماده می‌شود که انوار و جلوه‌های خود را بهتر و بیشتر بر ما آشکار سازد.

اما نکته مهم در معجز بودن قرآن. هنگامی که مخالفان آیات قرآن را شنیدند، و به شبهه‌گویی و معارضه با قرآن دعوت شدند خود را با کلامی مواجه دیدند که تا آن زمان مانندش را نشنیده بودند، لذا خود را سنجیدند، و ناتوانی خود را کاملاً احساس کردند. اگر چنین نبود محال بود قرآن تحدی کند و آنها را دعوت به معارضه نماید. ممکن است به ما بگویند: این مطلب درست است. ولی آنها از چه چیز عاجز شدند؟ این خصوصیت قرآن چه بود که معاندان را مقهور جمال خود کرد، و آنها را در شگفتی و حیرت وا گذاشت؟ جواب گوئیم: این مزایائی بود در نظم قرآن که بر آنها آشکار شد. خصائصی بود در سیاق الفاظ قرآن. مطالب بدیعی بود از آغاز و پایانهای آیات، و نیز بکار رفتن هر لفظ در محلّ و موقعیت خود، مورد هر مثل و شکل هر موعظه، طرز تنبیه و اعلام، سبک تشویق و تهدید، همراهی مطلب با دلیل و برهان، اینها بود موجب شگفتی و حیرت و اعتراف مخالفان به ناتوانی خود، و اینها بود که قرآن را در عالیت‌ترین مرتز فصاحت و بلاغت معرفی می‌کرد، و اعجاز را تاحذنهائی آن نشان می‌داد؛ تا جائی که زبانها از ادعاباز ماند، و معاندان در جای خود ساکت نشستند. اینهاست تفسیر مزایا و خصوصیات فصاحت و بلاغت. و دیندار عاقل بایستی خود در این راه به تحقیق پردازد، و به تمام نکات با شاهد و دلیل آشنا شود، و مصداق این شعر نباشد که:

يَقُولُونَ اقُولُوا لَا يَنْفَعُكُمْ هَؤُلَاءِ وَتِلْكَ اَمْثَلُ لِمَنْ يَحْقِيقُ
وَلَوْ قِيلَ هَؤُلَاءِ حَقِيقُوا لَمْ يُحَقِّقُوا^۱

۱ - سخنانی را می‌گویند ولی خودشان آنها را نمی‌فهمند، و اگر به آنها بگویند بایید و تحقیق کنید تحقیق نمی‌کنند.

با این مقدمه راه عذر بر کسی که علم نحورا سبک می شمارد بسته شد، و روشن گشت که عاقل از معرفت به این مطالب بینیازیست، و راه این معرفت هم استقراء کلام عرب و تتبع در اشعار شعرای عرب است.

فصل اوّل - مبحث ۳

زمینه ورود در بحث فصاحت و بلاغت

ذوق به این مطلب که هرکاری در مسیر خودش قرار گیرد، و هرچیزی جای خودش نهاده شود، و نیز ذوق به بیان کردن مطالبی که مشکل می نماید، و گشودن مسائل مهم و پیچیده، و پرده برداری از مباحثی که مخفی است، و وصف یک مطلب بطوری که اعتقاد شنونده را نسبت به استدلالی که درباره آن می شود زیاد کند، و در برابر شبهات او را کمک نماید. و خلاصه، راه تحقیق را برای شخص روشن کند، اینها همه مطالبی است که در خود عقل و طبیعت آن موجود است، و در سرشت آدمی [اگر سرشتی داشته باشد] محفوظ است، و تا این زمان که من به علم خدمت کرده ام پیوسته در بیاناتی که دانشمندان در معنی فصاحت و بلاغت و بیان و براءت ایراد کرده اند دقت نموده ام. همچنین در بیان غرضی که از آن عبارات داشته اند، و تفسیر مطالبی که مورد نظر آنها بوده است تأمل کرده ام. پاره ای از این عبارات مانند رمز و همچون اشاره در خفا بنظم آمد. و پاره ای دیگر از این تعریفها چنان است که گوئی ما را به گنجی نهانی خبر داده اند که بایستی در طلب آن برآمده ذخائر را از آنجا بیرون آوریم. خلاصه، چنان است که جاده را برای گام برداشتن ما بسوی هدف باز می کند، و برای کسی که می خواهد قاعده ای را پی ریزی کند، و بنای تحقیق را بر آن قرار دهد راه را نشان می دهد. و نیز دریافتم که تأکید کلام علما در این باب بر این مطلب است که بگویند: فصاحت و بلاغت عبارت از نوعی نظم و ترتیب و قسمی تألیف و ترکیب است. نوعی ریختگری و صورتنگاری است. نوعی بافتن و آراستن و رنگامیزی و صورتسازی است. از کلام آنان چنین برمی آید که حکم این معانی در کلامی که در آن مجاز است حکم همان کلامهائی است که در آنها حقیقت است. همان طور که مثلاً در بافت یک فرش نظم تار و پودها و تألیف رنگها و طرز بافتن، و خلاصه ظرافتها و مهارتهای یکی نسبت به دیگری برتری می یابد، و گاه این مزیت آنقدر بزرگ و زیاد می شود که در درجاتی برتر از نظیرش قرار می گیرد، و از جهت ارزش مثلاً این فرش نسبت به فرش دیگر فرقهای زیادی را دارا می شود، یک کلام هم نسبت به کلام دیگر به درجاتی مزیت می یابد، و با خصوصیتی نسبت به آن برتر می شود. آنگاه این خصوصیت

آنقدر زیاد می‌گردد که به درجاتی بالا و بالا تر ترقی می‌کند؛ و افق آن عالی و عالی‌تر می‌گردد، و مراحل و مدارج تازه‌ای برای آن منظور می‌شود؛ تا به جایی که طمعها از نیل به آن قطع می‌شود و گمانها در آن راه نمی‌یابد، و نیروها از آوردن نظیر آن باز می‌ماند، و گامها در راه عجز باز می‌ایستد.

این مطلبی است که در ابتدای امر ممکن است به ذهن خطور کند که: تعریف مذکور کافی است، و ما را ببنیاز می‌کند. اما اگر در آن دقت نماییم، و آنرا کاملاً بررسی کنیم می‌فهمیم که مطلب خلاف آنچه تصور می‌کردیم بوده است، و متوجه می‌شویم که علمای ادب اگر چه در باب لفظ کوتاه آمده‌اند ولی بحقیقت درباره معنی تفصیلاً سخن گفته‌اند، و اگر چه در تیراندازی کمان را سخت نکشیده‌اند ولی هدف را بسی دور قرار داده‌اند. توضیح مطلب آنکه: به ما می‌گویند: شما چیزی به موضوع اضافه نکرده‌اید، و فقط نوعی مقایسه نموده‌اید، و گفته‌اید در صنعت نوعی نظم وجود دارد، در فصاحت و بلاغت هم نوعی نظم موجود است. در آنجا ترتیبی است، در اینجا هم ترتیبی مراعات می‌شود. خلاصه، در صنعت بافت می‌بینیم، در این علم هم نوعی بافت وجود دارد. این تعریف را مبنا قرار داده‌اید و گفته‌اید: مزیت بهمان حسابی که در صنعت وجود دارد در فصاحت و بلاغت هم بایستی ظاهر شود. و همان قواعد و ضوابطی که برتری صنعت و هنری را نسبت به صنعت و هنر دیگر آشکار می‌سازد در فصاحت و بلاغت هم بایستی ملاک امتیاز و فضیلت باشد. و همان گونه که این امر در یک صنعت اهمیت می‌یابد در فصاحت و بلاغت هم بزرگ و با اهمیت می‌شود. جمله شما صحیح است ولی یک مطلب باقی می‌ماند که محل مزیت و برتری را در کلام برای ما بگوئید، و آنرا برای ما مشخص کنید، و این مزایا را نام ببرید بطوری که کاملاً واضح و معین گردد. اینکه تنها بگوئید فصاحت و بلاغت خصوصیتی است در کیفیت نظم کلمات، و طریقه‌ای است مخصوص در ضم کلمات به یکدیگر کافی نیست؛ مگر آنکه این خصوصیت را توصیف کنید، و آنرا کاملاً مشخص نمائید، و برای توضیح نمونه‌هایی بیاورید، و بگوئید مانند این مورد و آن مورد. همان طور که در مورد دیبای منقش از فردی می‌خواهید که این صنعت را برای شما توصیف کند بطوری که با توصیف او جهت دقت آن صنعت را پی ببرید. یا همان صنعت را مقابل شما انجام دهد بوجهی که با چشم خودتان ببینید که چگونه تار و پودها و رشته‌ها به این طرف و آن طرف آمد و رفت می‌کند، و از این رشته‌ها چه نقشی در طول یا در عرض بافت پدید می‌آید، و چه رنگی را اول و چه رنگی را دوم و سوم قرار می‌دهد. از این حساب دقیق و تصرف شگفت‌آوری که دست هنرمند ظاهر می‌کند طرح و نقش را مشاهده می‌کنید، و از آن به مقام هنر و درجه مهارت هنرمند واقف می‌شوید. اگر جمله‌ای را که آن گوینده در تفسیر فصاحت

و بلاغت گفته است که: «فصاحت و بلاغت خصوصیتی است در نظم کلمات از پیوسته شدن کلمات به یکدیگر بطریق خاص، یا بوجهی که فائده‌ای از آن عاید شود» و شبیه این گفتارهای مجمل، اگر این جملات در معرفت و علم به فصاحت کافی بود، و ما را بین نیاز می‌کرد البته مانند چنین تعریفی در معرفت تمام صناعات کافی می‌شد، و در معرفت بافت دیبای پرسش و نگار هم کفایت می‌کرد که بدانیم این هنر عبارت است از ترتیب رشته‌ها بوجهی مخصوص، و عبارت است از انضمام تارهای لطیف ابریشم به یکدیگر بوجه گوناگون. و این سخنی است که هیچ عاقلی آنرا قبول ندارد.

حاصل کلام آنکه: شما در هیچ یک از رشته‌های هنر و صنعت هیچ مطلبی را بطور کامل پی نخواهید برد مگر فردی باشید که در آن صنعت خطا را از صواب تمیز دهید، و میان کاری که نازیبا و ناقص است یا کاری که حسن و کمالی دارد فرق بگذارید، حتی میان دو کار که هر دو دارای حسن است بتوانید تفاضل را ادراک کنید، و درجات هنرمندان را بشناسید.

حال که متوجه شدید مطلب براین اساس است می‌فهمید که درباره فصاحت کافی نیست تنها مقایسه نمائیم، و با توصیف مجملی آنرا تعریف کنیم، و تعریف را بطور مطلق بیاوریم. بلکه باید بگوئیم که فصاحت در قالب هیچ یک از این عبارات شناخته نمی‌شود مگر آنکه فصاحت کاملاً بتفصیل بیان گردد، و تعریف آن بطور صحیح بدست داده شود، و بتوانیم بر روی خصائصی که در نظم کلمات پیش می‌آید دست بگذاریم، و آنها را معین کنیم، و یک یک را بشماریم، و نامگذاری کنیم تا معرفت ما نسبت به این علم همانند آن صنعتگرماهری باشد که جای هراتار ابریشم را که در یک پارچه حریر بکار رفته، یا محلّ هریک از قطعات منبت کاری شده را در یک مصنوع نجاری، یا مکان هریک از آجرهایی را که در یک بنای زیبایی کار گذاشته شده است کاملاً می‌داند. هنگامی که به علم فصاحت و بلاغت با این دید نگاه کردیم، و آنرا چنین مطالعه نمودیم می‌فهمیم که برای تأمل و ممارست و تدبّر در این علم به صبر و پایداری بیشتری احتیاج داریم، و به یک همت عالی نیازمندیم تا در راه فهم این علم زود قانع نشویم مگر آنکه به تمام و کمال آنرا ادراک نمائیم. و از پای ننشینیم مگر بعد از آنکه به هدف نهائی برسیم. و هر زمان که این زحمت را به خود دادیم، و جز نیل به هدف نهائی به چیزی تسلیم نشدیم آن وقت است که بجانب مقصدی عالی و ارزنده گام برداشته‌ایم، و به کاری بزرگ روی آورده‌ایم، و راهی را پیش گرفته‌ایم که دین و فضل ما را به کمال می‌رساند؛ راهی که در نزد خردمندان کاملاً شریف و پسندیده است. این همان طریقی است که در آن حجت خدای تعالی قرآن را می‌شناسیم بوجهی

که چهره آنرا برای ما تابناکتر و مقام و مرتبه آنرا آشکارتر سازد. و آن وقت است که قرآن هم آماده می شود تا انوار و جلوه های خود را بیشتر و بهتر به ما نشان دهد، و ستاره اش را تابنده تر کند. ما هم در این راه بسوی همین هدف گام برمی داریم؛ راهی که ما را از تردید و شک دور می سازد، و از هر عاملی هم که موجب شک است مصون می دارد، و در نتیجه شایستگی آنرا می یابیم که ما را به آخرین و عالیترین مرتبه تبیین برساند.

بایستی بدانیم راهی برای شناختن صحت این جمله نیست مگر وقتی که گفتگوی در این باب به مرحله نهائی رسد، و بحث بجائی منتهی شود که من در جمع آوری آن دنبال کرده ام، و خواسته ام در ذهن تو خواننده منقش و مرتسم گردانم، و آنرا برای توثیق و پابرجا نمایم. اما در اینجا نکته ای است که اگر محققانه در آن تأمل کنی، و با آرامش خاطر آنرا مورد دقت قرار دهی من هم امیدوارم که تو خواننده نسبت به این علم حسن ظن یافته به مطالبی که من آنرا القاء می کنم با شوق تمام گوش فرا دهی. آن نکته این است که: اگر ما دلیل معجز بودن قرآن را کاملاً پیجویی کنیم چنین خواهیم گفت: وقتی مخالفان اسلام قرآن را شنیدند، و به شبهه گوئی و معارضه دعوت شدند، با کلامی مواجه گشتند که تا آن زمان مانندش را نشنیده بودند. آنها خودشان را سنجیدند، و عجز خویش را در آوردن کلامی مشابه قرآن یا نزدیک به افق آن احساس کردند. اگر چنین نبود محال بود قرآن آنها را دعوت به معارضه و شبهه گوئی کند. در حالی که آنها مورد تعدی قرآن قرار گرفتند، و در این معارضه ملامت هم شدند. اگر این چنین نبود محال بود که خود را مقابل سرنیزه ها قرار دهند و بسختی در جاده های مرگ بیفتند.

البته چنین به ما خواهند گفت که: بلی، ما مطلب شما را قبول کردیم. اما بگوئید ببینیم، آیا آنها از چه چیز عاجز شدند؟ آیا از جهت معانی بود؟ یعنی دقیق و لطیف بودن معانی قرآن و زیبایی و حسن معانی آن بود که عقلها آنرا می پذیرفت، یا از جهت الفاظ بود؟ اگر از جهت الفاظ بود چه چیز از حیث لفظ مخالفان را به اظهار عجز واداشت؟ این زیبایی قرآن چه بود که وقتی چهره گشائی کرد معاندان را مقهور حسن و جمال خود نمود، و آنها را در شگفتی گذاشت؟ می گوئیم آنچه موجب شگفتی آنها شد مزایائی بود که از نظم قرآن بر آنها آشکار شد. خصائصی بود که در سیاق الفاظ قرآن با آن مواجه می شدند. مطالب بدیعی بود از مبادی و مقاطع آیات که آنها را تحت تأثیر قراز می داد. بکار رفتن هریک از الفاظ در محل و موقعیت خود، و نیز مورد هر مثل، و اسلوب هر خبر، و شکل و صورت هر موعظه، و خلاصه، تنبیه و اعلام، و تذکار و تشویق و تهدید، و همراه بودن مطالب با دلیل و برهان و توصیف، همه اینها موجباتی برای شگفتی و حیرت معاندان در برابر قرآن بود. شگفتی آنها این بود که قرآن را سوره به سوره مطالعه می کردند، ده آیه ده آیه، و

آیه آیه را مورد بررسی قرار می دادند، و می دیدند در تمام قرآن یک کلمه نمی یابند که از جای مخصوص خودش دور افتاده باشد، و لفظی را نمی بینند که بودنش در آن محل نازیبا باشد. و تصور شود که اگر لفظ دیگری در آنجا می آمد بهتر بود، یا صالحتر و ملایمتر بود. بلکه در سراسر آیات یک پیوستگی و همبستگی استواری را ادراک می نمودند که عقلها را متحیر می ساخت، و تمام اهل فن را به اظهار عجز و امانت می داشت. نظم و تناسب و پیوستگی محکم و عجیبی را در قرآن ملاحظه می کردند که در ذهن و اندیشه هیچ بلیغی طمعی برای معارضه با قرآن نمی گذاشت هر چند کاسه سرش را به آسمان می سائید. تاجائی که زبانها از ادعا و سخن بازماند، و تمام مخالفان در جای خود ساکت نشستند، و قدرت مخالفت نیافتند.

اگر اینها مطالبی باشد که در جواب شخص سؤال کننده بایستی گفته شود بر ما است که بررسی کنیم چرا کسی که در عقل و دینش بهره ای از جوانمردی دارد، و مایل است که به علم و یقین خود بیفزاید در این مورد راه تقلید را پیش می گیرد، و تنها ظاهر دلیل اعجاز قرآن و ظاهر لفظ آنرا حفظ می نماید، و از تفسیر مزایا و خصوصیات آن هیچ جو یا نمی شود که این خصوصیات چیست؟ و از کجا در قرآن دارای این عظمت شده، و آنقدر وسعت یافته که از قدرت و طاقت بشر خارج گشته است؟ و چگونه می شود در الفاظ محدود و کلمات معدود و معلومی که دنبال یکدیگر می آیند لطائفی پدید آید که نه عدد آنرا محدود کند و نه زمان آنرا پایان دهد. شایسته آن است که صاحب عقل و دین در جهات اعجاز قرآن، خود به تحقیق پردازد، و به موضوع آگاهی کامل یابد، و در مسائل آن عمیقاً کار کند، و یک یک را بررسی نماید تاجائی رسد که به تمام نکته ها با شاهد و دلیل آنها آشنائی یابد، و به تفسیر و تأویل آن اطلاع حاصل نماید. و تا آنجا پیش رود که در جهات بلاغی قرآن به اندیشه ها و فهمیده های خویش اطمینان یابد، و مصداق شعر آن شاعر نگردد که گفته است:

يَقُولُونَ اقْوَالًا وَلَا يَعْلَمُونَهَا وَلَوْ قِيلَ هَاتُوا حَقِّقُوا لَمْ يُحَقِّقُوا^۱

سخنانی می گویند ولی خودشان آنرا نمی فهمند، و اگر به آنها گفته شود بیابید و تحقیق کنید این کار را هم نمی کنند.

با شرحی که دادیم می فهمیم راه عذر بر کسی که علم نحوراً سبک می شمارد بسته شده است. و چنین فردی علاوه بر آنکه بهره مندی خود را از این علم هدر داده، از راه هدایت هم

۱ - الکامل، متعلق به میرز [۳۱۶: ۱] بیت از «انس بن ابی انیس» است - ح

برای رشد خویش بهره نبرده است. و نیز ثابت شد که شخص عاقل از معرفت به این مطالب و اطلاع و احاطه بر آنها بهیچ وجه بین نیاز نیست. و آن جهتی که بواسطه آن معرفت و اطلاع لازم را بدست می آورد استقراء کلام عرب و تتبع در اشعار شعرای عرب و دقت در آنهاست. حال که این موضوع ثابت شد سزاوار است درباره مطالبی که می خواستم توضیح دهم شروع به بحث کرده؛ و به بیان و تفسیر آنها پردازم:

بطور کلی آنچه را که می خواهم برای خواننده این کتاب بازگو کنم این است که: هرکلامی را که تو آن را مستحسن می دانی، و هرلفظی را که نیکو می پنداری ناچار بایستی جهت معلوم و علت معقولی داشته باشد. همچنین برای جهت تعبیر از آن استحسان بایستی راه و روشی داشته باشی، و برصحت ادعای خود دلیل و برهانی بیاوری. این بابی است از همین علم که اگر آن را بگشائیم به نکته های عالی و مطالبی ارزنده دست خواهیم یافت، و تأثیر عظیمی هم در دین برای ما خواهد داشت، و استفاده های شایانی را بدست خواهیم آورد، و خواهیم دانست که این علم وسیله خوبی است در ریشه کن کردن بسیاری از فسادها و مسائلی که مربوط به قرآن است، و وسیله خوبی است برای اصلاح خلل های گوناگون در مطالبی که مربوط به تأویل می شود. خلاصه آنکه، این علم ما را از آنکه ما در ادعای خود راه مغالطه پیش گیریم، و از مطالبی که در ذهن ماست بیهوده دفاع کنیم مصون می دارد. آری، ما را مصون می دارد از اینکه راه هدایت بر ما باز شود و بجانب آن گام برداریم، یا بواسطه معرفتی که یافته ایم به خود ببالیم و نتوانیم آنرا ثابت کنیم، و یا عالمی باشیم بصورت مقلد، و جویای راه روشن و صحیح باشیم در قیافه مردد. همچنین ما را نگاه می دارد از اینکه اگر کسی در مورد آیه ای از قرآن دلیلی از ما بخواهد که به خصم القا کند، بی آنکه جواب قانع کننده ای به او بدهیم از نزد ما برود. و تو را هم ای خواننده عزیز مصون می دارد از اینکه بهترین برخورد تو به مصاحب خود این باشد که او را به خودش اجازه داده بگوئی من در این کلام دقت کرده ام و مزیتی را در آن یافته ام، و بهره فراوانی از آن برده ام. تو هم دقت کن تا همان را که من فهمیده ام بفهمی، و به فکر خود مراجعه کن و کنجکاوی و باذوق باش تا نظیر احساسی را که من نموده ام بیابی. حال اگر این رفیق و مصاحب تو مطلب را فهمید چه بهتر، و گرنه بین تو و او تنفر ایجاد شود، تو او را به سطحی بودن فکر نسبت دهی و او هم ترا به فاسد بودن تصور و تخیل منسوب سازد. خلاصه، این باب از علم را که می خواهم برای تو بازگو کنم بگونه ای است که از علم اعراب خالصش را برای تو انتخاب می کنم. این علم چشم انسانها و نیازمندی افکار را متوجه تو می نماید. و بگونه ای است که هیچ کس مزیت آنرا رد نمی کند، و رجحان آنرا در معیارهای عقلی

منکر نیست. البتّه من نمی توانم در این باب تورا از ابتدای بحث تا پایانش آگاه سازم. فصولی را که در نظر دارم به خواست خدای عزّوجلّ تحریر کنم برای تو نام می برم تا قبل از ورود به این فصول و عرضه کردن آنها بر تو بتوانی اطلاعی نسبت به آنها حاصل کنی. همین قدر می گویم که این بحث ما فصلهای مختلفی دارد که یکی پس از دیگری خواهد آمد.

خلاصه فصل دوم

تحقیق در باب فصاحت و بلاغت

تعبیرهایی که در وصف فصاحت و بلاغت کرده‌اند، و مزیت را فقط به لفظ داده‌اند نه به معنی، وقتی دارای معنی و مفهوم است که بخواهیم کلام را به حسن دلالت وصف کنیم مثلاً بگوئیم: این کلام در این مورد دلالتش تام است، و در چهره‌ای است روشنتر و جالبتر از کلام دیگر، و می‌تواند ذوق‌ها را تحت تأثیر قرار دهد. آری، جهتی برای بکار بردن این فصاحت نیست مگر آنکه کلام به سبکی ادا شود که برای بیان مطلب صحیحتر است. و جهت آن لفظی اختیار شود که به آن معنی اختصاص بیشتری دارد، و دلالتش بر آن کاملتر است، و در این جهت می‌تواند به کلام ارزش و مزیتی دهد. پس بایستی نخست خود کلمه را مستقلاً مورد بحث قرار دهیم؛ قبل از آنکه در نظم جمله داخل گردد، و قبل از آنکه در جمله معنایی دهد که برای افاده آن ناچار بایستی به کلمه دیگری ضمیمه شود.

آیا می‌شود تصور کرد که لفظی از جهت دلالت، از لفظ دیگر برتر است؟ مثلاً دلالت «رَجُل» بر معنی آن بیشتر است از «فَرَس» بر معنی آن؟ یا می‌شود گفت دو اسم که برای شیء واحدی وضع شده‌اند، یکی از جهت اخبار زیباتر از دیگری است؟ مثلاً «لَیث» دلالتش بر حیوان درنده بهتر از «أَسَد» است؟ و یا اگر خواستیم بین دو زبان مثلاً عربی و فارسی مقایسه‌ای کنیم آیا صحیح است بگوئیم کلمه «رَجُل» دلالتش بیشتر از معادل آن در فارسی است؟

نه، هیچ‌گاه چنین نیست. بلکه دو کلمه بدون ملاحظه موقعیت آنها در نظم کلام هیچ برتری نسبت به یکدیگر ندارند. ما وقتی می‌گوئیم فلان لفظ فصیح است که موقعیت آنرا بلحاظ نظم کلام و تناسب آن با معانی کلمات مجاور آن بحساب آوریم. اینکه می‌گوئیم فلان لفظ در محل مناسب خود جای گرفته، و در گوش خوش آیند، و بر زبان آسان است مقصود همان حسن توافق و تناسبی است که از جهت معنی میان این لفظ با لفظ دیگر وجود دارد.

در آیه شریفه: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ، وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي. وَغِيصَ الْمَاءُ، وَفُضِيَ الْأَمْرُ، وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى، وَقِيلَ بَعْدَ لِقَومِ الظَّالِمِينَ» - دقت کنید، آیا اگر معنی «ابْلَعِي» را بتهائی

مورد توجه قرار می دادیم؛ بی آنکه آنرا به معنی ماقبل و مابعدش ارتباط دهیم این لفظ از جهت فصاحت همان مقصود را می رسانید؟ البته، نه. همین گونه است الفاظ دیگر آیه: حرف ندا بصورت (یا) آمده است نه بصورت «آئی» زیرا آئی راجائی می آورند که مخاطب را بزرگ شمارند. اما چون اینجا مخاطب جماد است اقتضای حال این است که حرف «یا» بکار رود. ضمیر (ک) به «ماء» اضافه شده است تا معلوم شود که زمین بایستی آب خود را فروبرد. فرمانی برای آسمان و زمین صادر شده که مختص به آنهاست. آمدن فعل مجهول دلالت بر وجود یک فرمانده توانا می کند که با فرمانش کارها بی هیچ تردید و بی هیچ فاصله ای انجام می پذیرد.

و خلاصه تأکید مطلب با جمله: قُضِيَ الْأَمْرُ و اعلام نتیجه با جمله: وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى، از خصوصیات آیه است که با تجسم جریان شکوه و عظمتی را در ذهن پدید می آورد. این خصوصیات هیچ گونه ارتباطی با لفظ از آن جهت که صوتی است مسموع و حروفی است که در نطق دنبال هم می آیند ندارد. بلکه این اوصاف بجهت همبستگی عجیبی است که میان معانی الفاظ است. در نمونه های شعری می بینیم کلمه ای درجائی زیبا و به ذوق ما کاملاً خوش آیند است ولی همان کلمه در جای دیگر سنگین و نامتناسب است. چنانکه لفظ «شئی» در بیت ابوحیه بسیار زیباست ولی در بیت منتهی سبک و نازیب.

بیت ابوحیه:

إِذَا مَا تَقَاضَى الْمَرْءَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ تَقَاضَاهُ شَيْءٌ لَا يَمَلُّ التَّقَاضِيَا

هر وقت که شب و روز از آن مرد کریم تقاضا و درخواستی کنند مورد احسان واقع می شوند. و خواهش آن مرد کریم هم فقط یک چیز است و آن اینکه درخواست کننده هیچ گاه از تقاضا کردن خود ناراحت و خسته نشود.

بیت منتهی:

لَوْ أَلْفَلَكُ الدَّوَاؤُ أَبْغَضَتْ سَعِيَهُ لَعَوَّقَهُ شَيْءٌ عَنِ الدَّوَرَانِ

تو اگر مایل نباشی که فلک گردنده گردش کند چیزی جلو آنرا می گیرد، و آنرا از گردش باز

می دارد.

فصل دوم

«بحث در عقیده راجع به فصاحت و بلاغت»

بحث ما در این فصل پیرامون عقائدی است در باب فصاحت و بلاغت، و بیان و براعت، و هر موضوعی که از این مقوله است. یعنی هر موضوعی که برتری گوینده‌ای را بر دیگری تعیین می‌کند؛ از آن جهت که سخنی را بر زبان جاری کرده، و مطلبی را بیان داشته، و شنوندگان خود را به مقاصد و اغراضی آگاه ساخته است، و بدان هدف که مافی الضمیر خود را برای آنها اعلام نماید، و از مکنونات خویش پرده بردارد. معلوم است که این تعبیرها و هر تعبیر دیگری مشابه آن، یعنی هر تعبیری که در آن فقط لفظ را توصیف می‌کنند، و فضل و مزیت، تنها به لفظ نسبت داده می‌شود نه به معنی، و وقتی دارای مفهوم است که بخواهند کلام را به حسن دلالت وصف کنند. مثلاً مقصودشان این باشد که بگویند این کلام در فلان مورد که آورده شده دلالتش تام است، و نیز در چهره‌ای است که نسبت به کلام دیگر روشنتر و زیباتر و دلپسندتر است، و شایستگی آنرا دارد که ذوق‌ها را تحت تأثیر قرار دهد، و دلها را مجذوب نماید، و می‌تواند زبان ستایشگران را به مدح و توصیف وادارد، و حاسدان را خوار سازد.

پرواضح است که ما وقتی می‌توانیم این صفات را در مورد کلامی نسبت به کلام دیگر بکار ببریم که مقصود و معنی کلام بگونه‌ای ادا شود که برای بیان مطلب صحیح‌تر باشد، و برای آن معنی هم لفظی اختیار گردد که به آن معنی اختصاص بیشتری دارد، و آنرا روشنتر می‌سازد، و در دلالت بر آن معنی کاملتر است، و خلاصه می‌تواند به کلام شرافتی دهد، و مزیت شایانی را در آن آشکار سازد. حال که مطلب چنین است پس ابتدا بایستی به خود کلمه مستقلاً توجه کنیم، قبل از آنکه در نظم جمله‌بندی داخل شود، و قبل از آنکه بصورت‌هائی در آید که کلام بجهت آنها در چهره اخبار و امر و نهی و استفهام و تعجب ظاهر می‌شود، و قبل از آنکه کلمه در جمله معنائی دهد که برای افاده آن معنی بایستی به کلمه دیگری منضم گردد، باین لفظ دیگری مبتنی شود.

آیا می‌توان تصور کرد که بین دو لفظ از جهت دلالت امتیازی وجود داشته باشد؟ یعنی دلالت این لفظ بر معنائی که جهت آن وضع شده است بیشتر باشد از دلالت لفظ دیگر بر معنی آن؟

مثلاً دلالت کلمه «رجل» بر معنی آن بیشتر باشد از «فرس» بر معنی آن؟ آیا ممکن است تصوّر کرد دو اسم که برای شیء واحدی وضع شده اند فضیلتی بر یکدیگر در دلالت دارند؟ مثلاً لفظ «آیث» دلالتش بر حیوان درنده معروف از لفظ «آسد» بیشتر است؟ و لفظ یکی از جهت واضح بودن معنایش از لفظ دیگر روشنتر و گویاتر است؟ مسلماً نه. حتی اگر بخواهیم میان دوزبان از قبیل فارسی و عربی مقایسه ای کنیم آیا می توانیم بگوئیم: مثلاً «رجل» که برای انسان مذکری وضع شده است دلالتش بیشتر است از معادل و نظیرش در فارسی، یعنی کلمه مرد؟

آیا این مطلب در ذهن کسی هر چند بکوشد خطور می کند که بگوید دو کلمه بدون ملاحظه موقعیت آنها در نظم و تألیف کلام تفضیلی نسبت به یکدیگر دارند؛ به این عنوان که آن لفظ بیشتر مانوس و مستعمل است، و این یکی نامانوس و غریب است؟ و گفته شود که حروف آن لفظ نسبت به این یکی خفیفتر، و ترکیب حروفش ظریفتر، و تلفظش بر زبان آسانتر است؟ آیا فردی را پیدا می کنید که بگوید این لفظ فصیح است؟ مسلماً نه. اینطور نیست مگر آنکه موقعیت کلمه را بجهت نظم کلام و تناسب معنی آن با معانی الفاظ مجاور آن، و برتری آنرا از لحاظ انس با کلمات دیگر در نظر آوریم.

آیا کسی گفته است که مثلاً در فلان کلام این لفظ دقیقاً در جای خود قرار گرفته، و مورد پسند ذوق است. و یا بعکس، فلان لفظ غیر متمکن و دور از ذهن و ناخوش آیند است؟ مگر آنکه بگویند تمکن عبارت است از حسن توافق میان این لفظ با لفظ دیگر از جهت معنی، و غرض از غیر متمکن بودن و نابجائی کلمه ای این باشد که میان آن و کلمات دیگر سوء تناسب است، و لفظ اول نسبت به لفظ دوم در افاده معنی شایسته نبوده است. اگر در آیه زیر تأمل نمائید، و اعجاز قرآن از این تأمل بر شما تجلی کند، و آنچه را که می بینید و می شنوید شما را مجذوب و مقهور خود سازد دیگر شک نخواهید کرد که این مزیت آشکار و این فضیلت مقهور کننده تنها بجهت یک امر است و آن ارتباط کلمات است با یکدیگر از جهت معنی:

وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ اقْلَعِي، وَغِيضَ الْمَاءِ، وَفُضِيَ الْأَمْرُ، وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى، وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ^۱.

بخوبی فهمیده می شود که زیبایی و شکوه این آیه فقط بلحاظ آن است که لفظ اول با لفظ دوم، و سومی با چهارمی، تا آخر، از جهت معنی، حسن ارتباط دارد، و مزیت هم در خلال نظم و ترتیب این کلمات پدید آمده و از مجموع همین کلمات حاصل گردیده است.

اگر شما در این مطلب شکی دارید کمی بیشتر دقت کنید. ببینید اگر لفظی را از بین این الفاظ بردارید، و معنی آنرا مستقلاً مورد دقت قرار دهید. مثلاً معنی «ایْلَعِي» را بتنهائی اعتبار کنید؛ بی آنکه به معانی کلمات ماقبل و ما بعد آن مرتبط سازید، آیا این لفظ از جهت فصاحت همان مقصود را می‌رساند؟ مسلماً، نه. همین‌گونه است الفاظ دیگر آیه. چگونه ممکن است در موضوع مذکور تردید کرد و حال آنکه عظمت آیه در این است که زمین مورد خطاب گردیده و به آن امر شده است؟ و نیز عظمت آیه در این است که ندا با حرف «یا» آمده نه با «أَيُّ» یعنی نفرومده است: *يَا أَيُّهَا الْأَرْضُ*^۲. و بعد کلمه (ماء) به «كِي» اضافه شده است^۳. یعنی نفرومده است: *إِيْلَعِي الْمَاءَ*. و پس از آنکه زمین را خطاب می‌کند، و به کاری که مختص به آن است فرمان می‌دهد، آسمان را مخاطب ساخته است. و آسمان را هم به کاری که در شأن آن است امر فرموده: «وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي». سپس جمله: «وَعِغِضَ الْمَاءُ» ذکر شده است. یعنی فعل بصورت مجهول آمده تا نشانه آن باشد که زمین این آب را به امر فرمانده نیرومندی فرو برده است. بعلاوه این چند جمله بوسیله جمله دیگری تأکید شده. یعنی فرموده است: «وَقُضِيَ الْأَمْرُ» یعنی کارها تماماً انجام یافت. در پایان دستورها هم این عبارت را اعلام می‌فرماید که: *وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ*. که علاوه بر مطالب یاد شده اضمار کلمه «سفینه» گردیده است قبیل از ذکر چنانکه شرط تفضیم است^۴، و دلالت بر پایان جریان امر می‌کند. و نیز مقابله «قیل» در خاتمه آیات با «قیل» در افتتاح آیات. اینهاست خصوصیات آیات قرآن که با اعجازش دلها و افکار ما را از شگفتی و عظمت پرمی‌سازد، و با تجسم جریان امر هیبت و شکوهی در ذهن ما پدید می‌آورد، و نفس ما را از هر طرف احاطه می‌نماید. آیا تصور می‌کنید این خصوصیات با لفظ از حیث آنکه لفظ صوتی است مسموع، و حروفی است که در نطق دنبال یکدیگر می‌آیند ارتباطی دارد؟ یا این اوصاف تماماً بجهت آن همبستگی و ارتباط عجیبی است که میان معانی الفاظ می‌باشد؟

با این بیان مقصود ما کاملاً روشن شد، و هیچ جای شکی باقی نماند. روشن شد که الفاظ از حیث این که مجردند، و کلماتی مفردند مزیتی نمی‌یابند؛ بلکه فضیلت و عدم فضیلت الفاظ

۲ - «أَيُّ» را جایی می‌آورند که بخواهند طرف خطاب را بزرگ شمارند. ولی چون در اینجا خداوند فرمان را به جماد صادر می‌فرماید اقتضای مقام آن است که برای ندا حرف «یا» بکار رود. م

۳ - یعنی آن قسمت آبی که از آن خودت هست فرو ببر. م

۴ - اضمار سفینه قبل از ذکر بدان جهت شده است که داستان کشتی نوح بر سر زبانها بوده و گمان نمی‌رفته است کسی از آن

غفلت داشته باشد. م

مربوط است به مناسب معنی لفظی با لفظی دیگر که پیش از آن آمده یا بعد از آن قرار گرفته است. از جمله شواهد مثال این است که ما می بینیم کلمه ای در یک جا به ما نشاط و لذتی می دهد، و باذوق مامانوس است ولی همان کلمه در جای دیگر برذوق ما سنگین می آید، و برای ما نامطبوع و نامانوس می گردد. اینک لفظ «أَخَذَعُ» را در بیت حماسه ملاحظه نمایید:

تَلَفَّتْ نَحْوَالْحَيِّ، حَتَّى وَجَدْتَنِي وَجَعْتُ مِنَ الْإِصْغَاءِ لِبَهْتًا وَأَخَذَعَاهُ

بجانب آن قبیله روی آوردم و آنقدر به مردم آن نزدیک شدم که از گوش دادن به سخنان آنها رگ گردنم بدر آمد.

وبیت بحتری:

وَأَنِّي. وَأَنْ بَلَّغْتَنِي شَرَفَ الْغِنَى وَأَعْتَقْتُ مِنَ رِقِّ الْمَطَامِيعِ أَخَذَعِي^۶

اگر چه مرا به مقام شریف بی نیازی رساندی، و رگ گردنم را از بندگی طمع آزاد کردی. ملاحظه می کنید که کلمه «أَخَذَعُ» در این دو مورد لطافت و حسنی دارد که بر هیچ کس پوشیده نیست. حالا همین کلمه را در بیت ابوتمام دقت نمایید.

يَا ذَهْرُ قَوْمٍ مِّنْ أَخَذَعِيكَ. فَقَدْ اضْجَبَّتْ هَذَا الْأَنَامَ مِنْ خُرْقُوكِ^۷

ترجمه: ای روزگار رگهای گردنت را مستقیم ساز. تو از کارهای احمقانه ات این مردم را به ضجه و گریه انداخته ای [توضیح: یعنی تکبر را رها کن و بیش از این به ما بی اعتنا مباش]. اگر خوب توجه کنیم می فهمیم که این کلمه تا چه حد بر گوش سنگین است و در ذهن نامطبوع، چندین برابر آن نشاط و لذت و انسی که از ابیات پیش احساس می کردیم.

از نمونه های جالبتر لفظ «شیء» است که در یک جا زیبا و لطیف جلوه می کند. و همین لفظ در جای دیگر زشت و نامطبوع می شود. برای ادراک این نمونه به گفته عمر بن ابی ربیعۀ مخزومی توجه کنید:

وَمِنْ مَالِي عَيْتِيهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ إِذَا رَاحَ نَحْوَالْجَمْرَةِ^۸ الْبَيْضُ كَالْذَمِي

۵ - بیت مذکور از صمة بن عبدالله بن طفیل است، درباره دختر عمر موسوم به «زَیَا». حماسه [المرزوقی] ۳: ۱۲۱۸-ح

أَخَذَعَان: دورگ است در دو جانب گردن که مخفی است و بطرف داخل کشیده شده اند.

لَیْتُ: صفحه گردن است. و گفته اند نزدیکترین صفحه های گردن به سرمی باشد. ح. ن

۶ - دیوان بحتری [۲: ۱۲۴۱]-ح

۷ - خرق، به ضمّ خاء بمعنی خشونت و احمقی و جهالت است. و مقصود از تقویم أخذ عین، دور کردن تکبر و خشونت است.

و به کسی که متکبر و سرکش است «شَدِيدُ الْأَخْذَعَيْنِ» گویند. ش «قَوْم» از مصدر تقویم، یعنی از اعوجاج و کجی در آوردن.

راست نگهداشتن گردن در فارسی کنایه از تکبر است که در بیت با مقصود شاعر منافات دارد. م

۸ - اصل جَمْرَة بمعنی قبیله مجتمعه است. برای مکان اجتماع نیز به کار رفته است. و از همین معنی است کلمه «جَمَرَات»

بلحاظ رمی سنگریزه.

او از کسانی است که وقتی به یک قبیله متنعم روی می آورد چشمهای خود را از چیزهای دیگران پرمی کند [توضیح: مقصود از چیزهای دیگران مال و متاع است.]
و گفتار ابوحیه:

إِذَا مَا تَقَاضَى الْمَرْءُ يَوْمَ وَلَيْلَةٍ تَقَاضَاهُ شَيْئٌ لَا يَمْلُ التَّقَاضِيَا

هر وقت که شب و روز از آن مرد کریم تقاضائی کنند فوراً مورد احسان او واقع می شوند. و خواهش آن مرد کریم تنها این است که درخواست کننده هیچ گاه از تقاضای خود ناراحت و خسته نگردد.

می بینید که لفظ «شیئی» از جهت قبول ذهن و ذوق چه زیبایی و چه موقعیت خاصی دارد. اکنون همین لفظ را در بیت منتبّی ملاحظه کنید:

لَوَالْفَلَكَ الدَّوَارُ أَبْغَضْتُ سَعِيَهُ لَعَوَّهُ شَيْءٌ عَنِ الدَّوَارِ^۹

تو آنقدر صاحب قدرتی که اگر مایل نباشی فلک گردش کند: چیزی جلو آنرا می گیرد و آنرا از گردش باز می دارد.

ملاحظه می کنید که لفظ «شیئی» در اینجا چقدر بر ذهن سنگین می آید، و نسبت به حسن قبول و موقعیتی که در بیت گذشته داشت چگونه سبک و نامناسب می باشد.

البته دامنه این بحث دراز است. چه ممکن است دو فرد را پیدا کنیم که هر دو یک کلمه واحد را بکار برده باشند ولی یک از آن دو کلمه به اوج آسمان سربر کشیده و دیگری به زمین پستی فرود آمده باشد. اگر کلمه ای که زیباست زیبایی آن از جهت لفظ باشد، و بالذات و بتنهائی مستحق شرافت گردد. بی آنکه سبب زیبایی را در نحوه ترکیب آن کلمه با دیگر کلمات در نظر گیریم کیفیت کلمه نایستی دگرگونی یابد. و آن لفظ یا برای همیشه زیبا و دلنشین خواهد بود و یا

۹- اعراب «فلک» هم رفع روایت شده است و هم نصب. و نصب اولی است. چه حرف «لو» فعل می خواهد. لذا واجب است فعلی که فلک را نصب دهد جهت آن اضمار شود. و بایستی فعلی هم «سعی» را که مضاف به ضمیر است نصب دهد و آن فعل «ابغضت» است که مفسر فعل مضمراست. و تقدیر فعل ناصب به این صورت است: لَوَكَرِهْتُ الْفَلَكَ. یعنی: دوران الفلک. و فعل (ابغضت) مفسر است و محلی از اعراب ندارد. مانند آیه: وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ... که «قَدَرْنَا» همان ناصب ضمیر «ه» است درحالی که مفسر است و محلی از اعراب ندارد، و تقدیر چنین است: وَقَدَرْنَا الْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ. البته بعضی علماء کلمه «قمر» را در این آیه به مبتدا بودن رفع داده اند.

و نیز ممکن است فعلی که برای «فلک» اضمار می شود رافع آن باشد مثل اینکه گفته شود: لَوَخَالَفَكَ الْفَلَكَ. و فعل «ابغضت» تفسیر آن و دلیل آن گردد. دیوان متنبی ص ۴۴۱ ج ۲-م

این بیت از قصیده ای است در مدح کافور ایشیدی بدین مطلع:

عَدُوْكَ مَسْذُومٌ بِكُلِّ لَمَانٍ

وَلَوْكَانَ مِنْ اَعْدَائِكَ الْقَمَرَانِ

دیوان، شرح واحدی [۶۷۵] ج

دائماً زشت و نامطبوع، و دیگر گوینده‌ای را نخواهیم دید که نگران باشد از اینکه چگونه مطلب را بیان کند، و به چه صورتی آنرا تعبیر نماید. به چه نحوی وارد موضوع شود، و چگونه از آن خارج گردد. این همان مطلبی است که ممکن است کسی مکرر بر زبان جاری کند ولی وقتی نفس خویش را کاملاً بررسی می‌نماید بطلان آنرا در می‌یابد، زیرا می‌فهمد از سخنانی است که حقیقه در اعتقادش محکم و استوار نمی‌گردد، و به هیچ شکلی در تصوّرش درست نمی‌آید.

خلاصه فصل سوم

بلاغت مربوط به معنی است نه به لفظ

فرق است میان حروف منظوم و کلمات منظوم. بدین معنی که نظم حروف عبارت است از توالی آنها در نطق و حال آنکه موقعیت کلمات منظوم در کلام نسبت به یکدیگر اعتبار می‌شود. نظم حروف اقتضایش نظم معنی نیست. و اگر واضع لغت بجای «ضَرَبَ» «رَبَصَ» گفته بود هیچ اشکالی بوجود نمی‌آمد. اما در نظم کلمات شما ترتیب معانی کلمات را طبق ترتیب آنها در نفس خودتان دنبال می‌کنید.

با تشخیص این فرق می‌فهمیم که مقصود از نظم کلمات این است که الفاظ در دلالت وابستگی به یکدیگر داشته باشند، و معانی کلمات به وجهی که عقل حکم می‌کند به یکدیگر مربوط گردند. بنابراین اگر از الفاظ دلالت را بگیریم هیچ لفظی نسبت به لفظ دیگر حق تقدم ندارد، و اصولاً ترتیبی در الفاظ تصور نمی‌شود.

دلیل روشنتر: نظم می‌را که بلغا توصیف می‌کنند، و مراتب بلغا بسبب آن درجه بندی می‌شود هنری است که در آن از فکر استمداد می‌شود. و اگر دقت کنیم می‌بینیم که فکر هم ناگزیر به معانی پیوستگی دارد نه به الفاظ. و همان است که صنعت و هنر در آن ظاهر می‌گردد، و قالب‌ریزی و صورت‌سازی و طرح‌ریزی در آن پدید می‌آید.

ممکن است گفته شود که نظم در الفاظ بهر حال موجود است، و تعقل در نظم می‌که شما برای معانی معتقدید وقتی ممکن است که الفاظ را بصورتی خاص مرتب کنید. جواب گوئیم. آیا متصور است که مادر موقعیت لفظی نسبت به لفظ دیگر فکر کنیم، و در نتیجه لفظی را پس از لفظ دیگر یا پیش از آن بیاوریم، و بگوئیم این لفظ صلاحیت دارد که مثلاً اینجا باشد زیرا دارای حرف ضاد است، یا فلان وصف را دارا نیست؟ یا بگوئیم: این لفظ صلاحیت این محل را دارد چون معنایش این است، و مقصود و غرض کلام در اینجا چنین اقتضا می‌کند، و با معنی ماقبل یا مابعد آن تناسب دارد؟

بنابراین بایستی گفت که ترتیب الفاظ بر اساس نظم خاص مطلبی است که بتبع معنی لفظ

بوجود می‌آید. یعنی وقتی معنایی اقتضایش این بود که در ذهن ما ابتدا قرار گیرد لفظ دال بر آن هم ایجاب می‌کند که در بیان آن اول قرار گیرد. ممکن است برای بعضی مشکل باشد که بگویند فلان کلام کلامی است که معانی آن نظم یافته است، و عرف علما هم چنان است که کلام را اینگونه تعریف نکرده‌اند، ولی بجای نظم معانی تعبیر دیگری که شبیه به همین نظم معنی است دارند و گفته‌اند. عالم بلیغ معانی را یکی پس از دیگری در ذهن خود مرتب می‌سازد، و آنها را درجه‌بندی می‌کند، و یکی را براساس دیگری می‌آورد. یعنی معنایی را اصل و معنای دیگری را تابع آن قرار می‌دهد. اینها همه تعبیرهایی است که مربوط به اوصاف متعلق به معنی است نه مربوط به لفظ.

خلاصه آنکه، نمی‌توان برای لفظ موقعیتی را قائل شویم بی آنکه معنایش را بدانیم. و نمی‌شود در الفاظ از حیث آنکه الفاظ‌اند نظمی را منظور کنیم. بلکه ترتیب و نظم را تنها در معانی جستجو می‌نمائیم. و چون کار ترتیب معانی در نفس تمام شد دیگر احتیاجی نیست که برای ترتیب الفاظ بار دیگر شروع به فکر کردن نمائیم، بلکه متوجه می‌شویم که خود الفاظ برای ما مرتب می‌شوند زیرا الفاظ در خدمت معانی‌اند، و تابع آنها و ملحق به آنها هستند، و علم به موقعیتهای معانی در نفس ما علمی است به موقعیتهای الفاظ دال بر آن معانی.

فصل سوم

«بلاغت مربوط به معنی است نه لفظ»

از جمله مطالبی که بایستی پس از بحث پیشین مطرح کنیم فرق میان حروف منظوم و کلمات منظوم است.

توضیحاً: نظم در حروف عبارت است از توالی آنها در نطق، فقط. یعنی نظم حروف اقتضایش نظم معنی نیست. و نظم دهنده حروف در باب نظم حروف هیچ یک از طریقه های عقل را که در مورد معنی منظور می نماید دنبال نمی کند. بنابراین اگر واضع لغت بجای «ضَرَبَ» «رَبَضَ» گفته بود هیچ خللی در کار پدید نمی آمد، و هیچ ایرادی هم بر او وارد نبود. ولی در باب نظم کلمات چنین نیست، زیرا شما در تنظیم کلمات آثار و ترتیب معانی کلمات را طبق ترتیب آنها در نفس و در فکر خودتان دنبال می کنید. این نظمی است که در آن موقعیت کلمه ها نسبت به یکدیگر اعتبار می شود. یعنی نظمی نیست که معنی آن «ضَمَّ کلمه ای باشد به کلمه دیگر بهر گونه که آورده شود و بهر طور که اتفاق افتد».

می توان گفت که نظم کلام در نظر ادبا همانند بافتن پارچه و ترکیب کردن مواد و رنگها، و نظیر قالب ریزی و ساختن بناست. شبیه طراحی و رنگ آمیزی است. و خلاصه همچون مصنوعی است که ایجاب می کند اجزای آن من حیث المجموع مورد دقت و توجه قرار گیرند. حتی گذاشتن یک کلمه در محلی که نهاده شده است علتی دارد که اقتضا می کند این کلمه در همان جا باشد. و اگر در محل دیگر گذاشته شود درست نیست، و معنی منظور هم حاصل نمی شود.

اما فایده شناختن فرق حروف منظوم و کلمات منظوم این است که وقتی این فرق را فهمیدیم متوجه می شویم که مقصود از نظم کلمات آن نیست که الفاظ در گفتار دنبال هم قرار گیرند، بلکه مقصود این است که الفاظ در دلالت، به یکدیگر وابستگی داشته باشند، و معانی کلمات بصورتی که عقل حکم کند به یکدیگر مربوط شوند. و چگونه ممکن است تصور شود که غرض از نظم کلمات توالی الفاظ باشد در گفتار، و حال آنکه بر ما ثابت شد که آنچه در نظم کلمات معتبر است

همان پیوند کلمات با یکدیگر است، وثابت شد که نظم کلمات شبیه قالببریزی و رنگامیزی و طراحى و نقاشی است؟ با این بیان ما دیگر شک نداریم که اگر لفظی جنبه دلالتش را کنار گذاشتیم هیچ موقعیت معتبری نسبت به لفظ ماقبل و مابعدش نخواهد داشت. و جایی برای شک در این موضوع نیست که الفاظ از حیث اینکه الفاظ اند استحقاق نظم مخصوصی را ندارند. و اگر ار الفاظ که همان لغات می باشند دلالت را بگیریم هیچیک از آنها نسبت به دیگری حق تقدم ندارد. و اصولاً تصور نمی شود که بایستی در آن الفاظ ترتیب و نظمى باشد.

اگر شما کودکی را وادار کنید که قسمتی از «کتاب العین» یا «جَمْهَرَة»^۱ را حفظ کند؛ بی آنکه از آن کتاب مطلبی را برایش روشن کنید، و او را وادار سازید که فقط صور و اشکال الفاظ را ضبط نماید؛ آنچنانکه پرندگان می آموزند خواهید دید اصلاً بخاطرش نمی آید که لفظی را لازم است مؤخر بیاورد یا لفظی را بایستی مقدم ذکر کند، و حال او مثل کسی است که سنگریزه هاى را بدون اندیشه می اندازد، یا مانند کسی است که گرد و می شمارد. مگر آنکه مقید باشید که آن کودک برای حفظ ترتیب نوشته ای کلمات را طبق حروف الفبا رعایت کند.

دلیل دیگر: اگر مقصود از نظم خود لفظ است، بتنهایی نه ترتیب معانی در نفس و سپس بیان الفاظ در ازاء معانی آنها، موقعیت دولفظ در نحو بایستی مختلف باشد،^۲ بدین معنی که یک لفظ دارای حسن نظم باشد، و لفظ دیگر فاقد آن. زیرا این دولفظ بوسیله توالی الفاظ در گفتار احساس واحدی را برمی انگیزند. و این طور نیست که بگوئیم یکی معنائی را معلوم و آشکار می نماید و دیگری آنرا مبهم و مجهول می گذارد.

و دلیل دیگری که از همه دلایل روشنتر است اینکه: نظمى را که بلغا آنرا توصیف می کنند، و بسبب آن مراتب بلاغت درجه بندی می شود هنر و صنعتی است که در آن ناگزیر از فکر کمک گرفته می شود. و وقتی این نظم از نوع جمله ای باشد که در آن از فکر استمداد می شود، و با اندیشه استخراج می گردد شایسته آن است که شخص در این اندیشه دقت کافی کند که آیا این فکر به چه چیز وابسته است؟ آیا به معانی پیوستگی دارد یا به الفاظ؟ آیا از میان معانی و الفاظ چیست که فکر و اندیشه شما با آن همراه می شود؟ این همان مطلبی است که صنعت و هنر شما در آن ظاهر می گردد، و قالببریزی و نظم و صورتگری شما در آن پدید می آید. و محال است که مادر مطلبی

۱ - «معجم العین» از خلیل بن احمد، و «الجمهره» از ابن دُرَید، دو معجم معروف در لغت اند-ح

۲ - و در نتیجه همه اعرابها در موقعیت بایستی یکسان، و الفاظ هم در ترتیب، باهم مساوی باشند. م

بیندیشیم ولی چیزی در زمینه آن نسازیم بلکه در زمینه ای غیر آن چیزی بسازیم.^۳

اگر چنین امری ممکن باشد بنا هم خواهد توانست در موضوع ریسندگی و بافندگی فکر کند: تا بدان وسیله بنائی را از آجر بسازد، و این از محالات است. حال اگر کسی بگوید که: نظم در الفاظ بهر حال موجود است و ترتیبی که شما برای معانی معتقدید وقتی معقول است که الفاظ را منظم کنید، و بصورتی خاص مرتب سازید. جواب گوئیم: این همان سخنی است که شبهه اخیر را تجدید و تکرار می نماید. آنچه شبهه را حل می کند این است که دقت کنیم ببینیم آیا می توانیم تصور کنیم که مادر موقعیت یک لفظ نسبت به لفظ دیگر بیندیشیم، و در نتیجه لفظی را پیش از لفظ دیگر یا بعد از آن بیاوریم، و بگوئیم این لفظ صلاحیت دارد که در اینجا باشد چون فلان صفت را دارد؟^۴ یا نه نمی توانیم بلکه چنین بایستی گوئیم که: این لفظ صلاحیت این محل را دارد چون معنایش چنین است، و دلالت بر این مقصود می کند، و مقصود و غرض کلام در اینجا این طور ایجاب می نماید، و معنی لفظ ماقبل آن با معنی این لفظ متناسب است؟^۵ اگر تو خواننده عزیز تصور می کنی که فرض اول صحیح است هر چه می خواهی بگو، و بدان که آنچه را ما در این باره گفته ایم همه باطل است. اما اگر بیان دوم را صحیح می شماری خود را دیگر با مطالب گمراه کننده فریب مده، و توجه به موضوعات ظاهر آراسته و سطحی مکن. و بدان آنچه تصویری کنی که در آن هیچ شک و تردیدی نیست، یعنی ترتیب الفاظ و توالی آنها بر اساس نظم خاص موضوعی نیست که تو بوسیله فکر آنها طلب نموده ای بلکه موضوعی است که ضرورتاً بسبب مطلوب اول^۶ یعنی معنی لفظ بوجود می آید.^۷ زیرا وقتی الفاظ ظروف معانی شناخته شدند ناچار در موقعیتهای خود هم از معانی تبعیت می کنند. یعنی وقتی معنایی اقتضایش این بود که در ذهن ما ابتدا قرار گیرد لفظی هم که دلالت بر آن می نماید ایجاب می کند که [مانند معنی] در گفتار ما اول قرار گیرد.^۸ اما اگر این طور خیال کنی که الفاظ قبل از معانی، بسبب نظم و ترتیب منظور و مقصودند، و اینکه فکر درباره

۳ - خلاصه عبارت آن است که: فکر ما به هر مطلبی ارتباط و علاقه پیدا کند عمل ما هم بهمان مطلب سوق داده می شود. م

۴ - مثلاً بلحاظ آنکه «ضرب» ضاد دارد، یا در پایان آن حرف (باء) می باشد. م

۵ - یعنی در جمله: ضَرَبَ زیدَ عمرواً - نمی گوئیم لفظ ضرب باید ابتدا باشد آنگاه زید و سپس عمرو، بلکه معنی کلام را اساس و علت قرار می دهیم، و می گوئیم چون زید فاعل است و هدف این است که فاعلیت زید را طرح کنیم لذا زید را مقدم آوردیم. و اگر می خواستیم مفعولیت عمرو را عنوان کنیم عمرو را مقدم ذکر می کردیم. م

۶ - مقصود از مطلوب اول همان معنی است. ن. ح

۷ - یعنی شما ترتیب الفاظ را به کمک فکر پیدا نکرده اید. ترتیب الفاظ مرحله دوم قضیه است که بواسطه ترتیب معانی که

مرحله اول است خود بخود پدید می آید. م

۸ - یعنی هنگامی که در ذهن ما فاعلیت مقدم شود قهراً در گفتار ما هم فاعل مقدم می گردد. م

نظمی که بلغا آنرا توصیف می‌کنند فکری است در چهارچوب نظم الفاظ، و یا پس از ترتیب معانی محتاج به فکر می‌باشی که الفاظ را برنظم و نسق آن بیاوری بایستی بگوئیم که این گمانی است باطل. این توهم برای کسی پدید می‌آید که دقت کافی کما هو حقّه در مطلب مورد بحث نکرده است. و چگونه در تنظیم الفاظ تأمل و تفکر نکنی در حالی که وجود اوصاف و احوالی را برای الفاظ تصوّر نمی‌نمائی؟^۹

و از جمله مطالبی که برای شخص محقق شبهه ایجاد می‌کند، و ممکن است او را به خطا اندازد این است که بنظرش بغید نماید گفته شود: فلان کلام کلامی است که معانی آن نظم یافته است گوئی عرف علما مطلب را به این طریق بیان نداشته‌اند. بلی آنها نظم را گرچه در مورد معانی بکار نبرده‌اند ولی بجای نظم معانی کلمه دیگری را که بهمان معنی است، و شباهت به همان معنی نظم دارد بکار برده‌اند، و چنین گفته‌اند: «عالم بلیغ معانی را یکی پس از دیگری در ذهن خود مرتب می‌سازد، و آنها را درجه بندی می‌کند، و یکی را براساس دیگری می‌گذارد. یعنی فروع را بر اصول متکی می‌سازد، و معنایی را تابع معنای دیگر می‌نماید.» اگر بخواهید تحقیق کنید می‌یابید که علمای ادب کلمات و رنگامیزی و نقش و قالب‌ریزی، همه این کلمات را برای همان مفهوم آورده‌اند که خود کلمه ترتیب را برای آن استعاره کرده‌اند. و شکی هم نبوده که تمام اینها تشبیه و تمثیلی است مربوط به امور و اوصاف متعلق به معانی نه الفاظ. لذا بر تو خواننده است. که بفهمی حکم و قاعده نظم همین حکم و قاعده‌ای است که مابیان کردیم.

و بدان که وظیفه تو در این راه آن است که در فهم مطالب این فصل اهتمام جدی کنی، و نکاتی را که من در این بحث یادآور شده‌ام همیشه در خاطر داشته باشی. زیرا مطالب این بحث اصول و ارکانی است که اگر آنها را در نفس خویش بخوبی جای دهی خواهی دید تمام شبهاتی که در این باب داشته‌ای زائل شده، و همه شکوک از دل تو خارج گردیده است.

بخصوص این نکته را که گفتیم: تصوّر نمی‌شود که برای لفظ موقعیتی را قائل شویم بی آنکه معنایش را بدانیم. و قابل تصوّر نیست که در الفاظ از حیث اینکه الفاظند بتوانیم ترتیب و نظم را منظور کنیم بلکه ترتیب و نظم را تنها در معانی جستجوی می‌نمائیم، و فکر خود را در آنجا بکار می‌اندازیم. و چون کار ترتیب دادن معانی تمام شد الفاظ را تابع معانی ساخته دنبال آنها می‌آوریم. به عبارت دیگر: وقتی از ترتیب معانی در نفس فارغ شدیم دیگر نیازی نداریم که در ترتیب الفاظ فکری را از ابتدا شروع کنیم. بلکه خود ما می‌فهمیم که الفاظ برای ما مرتب می‌شوند؛ بحکم آنکه الفاظ در خدمت معانی‌اند، و تابع آنها و ملحق به آنها می‌باشند. زیرا علم به

۹- یعنی الفاظ نه فاعل‌اند و نه منقول و نه... و این گونه اوصاف متعلق به لفظ نیست.

موقعیتهای معانی در نفس و در فکر علم به موقعیتهای الفاظ دالّ بر آن معانی است در گفتار.

«در تکمیل این فصل»

بدان ای خواننده که اگر به نفس خویش مراجعه کنی در این باب یک مطلب را کاملاً روشن و معلوم خواهی یافت؛ مطلبی که هیچ شکی بدان راه نمی یابد. آن مطلب این است که: نظم و ترتیب در کلام وقتی است که قسمتی از کلام به قسمت دیگر ارتباط پیدا کند، و جزئی به جزء دیگر متکی شود، و کلمه ای را سبب برای کلمه دیگر قرار دهی. این موضوعی است که هر عاقلی آنرا می فهمد، و بر هیچ کس پوشیده نیست. بنابراین مابایستی در ارتباط دادن کلمات و بنا کردن کلمات بر یکدیگر تأمل کنیم. ببینیم مقصود و محصول این ارتباط دادن و سبب قراردادن کلمه ای نسبت به کلمه مجاورش چیست؟ اگر در این باب بررسی دقیق کنیم خواهیم دید که حاصل و نتیجه این مطلب آن است که نسبت به یک اسم توجه و تکیه خاصی می نمائیم، و آنرا برای فعلی فاعل یا مفعول معرفی می کنیم، و یا دو اسم را منظور نظر قرار داده یکی را مبتدا و دیگری را خبر آن می آوریم، یا اسمی را تابع اسم دیگر می کنیم؛ به این صورت که اسم دوم صفت برای اسم اول، یا تأکید آن و یا بدل از آن باشد، یا اسمی را پس از کامل شدن کلام بعنوان اینکه وصف یا حال و یا تمیز باشد ذکر می نمائیم، یا می خواهیم کلامی که اصلاً وضع و ترکیبش برای اثبات معنایی است بشکل نفی یا استفهام یا تمنی در آید و لذا حروفی که جهت همین معانی وضع شده اند همراه آن می آوریم یا در مورد دوفعل می خواهیم یکی را شرط دیگری قرار دهیم و لذا این دوفعل را پس از حروفی که برای این منظور وضع شده یا پس از یکی از اسمهایی که متضمن این معنی است^{۱۰} می آوریم. و بر این قیاس.

وقتی اساس کار چنین است که ترتیب و نظم در کلام محقق نمی شود مگر آنکه این قواعد و نظائرش در آن عمل گردد، و اینها هم تماماً از موضوعاتی است که هیچ یک برگشت به لفظ ندارد، و از مطالبی است که تصور نمی شود از صفات لفظ باشد. پس روشن می گردد که مطلب بر همان اساسی است که ما گفتیم. یعنی: لفظ در نظم تابع معنی است، و کلمات در گفتار بسبب ترتیب معانی در نفس مرتب می شوند، و روشن می گردد که ترتیب کلمات هم در بیان و گفتار بحسب ترتیب معانی آنها در نفس است، و اگر الفاظ از معانی مربوطشان خالی شوند بطوری که فقط اصوات و صداهای حروف باشند در هیچ قلب و فکری خطور نمی کند، و در هیچ خاطری نمی آید که ترتیب و نظم در کلام لازم آید، و موقعیتهای و مراتبی برای آنها منظور شود. و لازم آید که تلفظ این کلمه قبل از تلفظ آن یکی قرار گیرد. از خدا می خواهیم که ما را در راه صواب موفق گرداند.

۱۰ - مقصود حروف شرط و اسماء شرط است.

خلاصه فصل چهارم

«بررسی این عقیده که فصاحت و بلاغت در لفظ و معنی است»

بعضی گویند فصاحت همان تناسب لفظی و تعادل در ترکیب حروف است بگونه ای که در سخن گفتن بر زبان سنگین نیاید، و از نمونه های: «وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ» نباشد. جاحظ گوید: «اگر کلام از این تعقیدها پاک و صافی شد فصیح است، و این صفا و پاکی را درجاتی است و درجه نهائی آن معجز است.»

اگر ما وصف فصاحت را به تعریفی که جاحظ کرده است محدود کنیم لازم می آید که فصاحت را از میدان بلاغت خارج سازیم. و اگر چنین کردیم مطلب از دوحال بیرون نیست: یا در برتری کلامی بر کلام دیگر تنها لفظ را اساس قرار می دهیم، و یا لفظ را یکی از موجبات تقدم کلامی بر کلام دیگر می شماریم. در فرض اول فضیلت محدود به لفظ می شود، و اعجاز قرآن را هم تنها بلحاظ لفظ خواهیم دانست. ولی پرواضح است که این اندیشه بسیار سبک و نازیبا است. چه با این فرض بایستی بگوئیم که قرآن از جهت نظم عالی، تألیف زیبا، روش دلالت، ابداع در تشبیه، روش تمثیل، اجمال و تفصیل، حذف، فصل و وصل... از هیچ یک از این جهات معجز نیست. و اما با فرض دوم هم می خواهند فصاحت را از ردیف بلاغت و بیان خارج کنند تا در عداد این مسائل نیاید.

ممکن است بگویند فصاحت را اسم مشترکی قرار می دهیم: گاه برای موردی که معانی فوق الذکر را برساند، و گاه برای موقعی که به سالم بودن لفظ از ثنالت مربوط گردد. هیچ یک از این دو در بحث ما ایجاد اشکال نمی کند. و اگر کسی بگوید اصل در اعجاز قرآن همان تلاطم و تناسب حروف است. یعنی با این بیان بخواهد موضوعات دیگری را که علما در اقسام بلاغت گفته اند، و در امر اعجاز مقدمه است خارج کند بایستی به او گفت که این عقیده با استدلال خودت مخالف است. یعنی بایستی جایز بدانی که در قرآن الفاظ ترتیبی دارند نه برنظم معانی، و نه بصورتی که بواسطه آن، معنی و مفهوم کلام منظور گردد.

همچنین ممکن است گفته شود که تلاطم و تناسب حروف را با دلالت لفظ بر معنی برای قرآن

معجز می دانیم زیرا رعایت این دوبا همدیگر است که کار را بر بشر دشوار می کند. گوئیم: شما با این عبارت از مسأله خودتان خارج شده اید، و استحقاق مزیت را در مورد لفظ از حیث آنکه لفظ است کنار گذاشته اید، و شروع کرده اید که برای دشواری نظم فیما بین معانی راهی انتخاب کنید، و ادعا نمائید که ترتیب معانی آسان است، و برتری گویندگانی برگویندگان دیگر محدود به حدی است. اما وقتی که در حروف الفاظ تعادل را منظور نظر قرار می دهید و فضیلت زیاد می شود بایستی گفت که این هم توهمی بیش نیست. زیرا تعادل حروف همان سلامت کلمه است از عیوبی که مثلاً در بیت ابوتمام ملاحظه می کنیم: «کَرِیمُ مَتی اَمَدَحُهُ اَمَدَحَهُ وَالْوَری...» یا در این بیت: «وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَکَانَ قَفَرٍ...» و چنین لفظهای سالمی هم کمیاب و نادر نیست که فقط شاعر توانا و گوینده بلیغ قدرت بر آوردن آنها را داشته باشد تا قیاس و اندازه گیری اونسبت به سجع و تجنیس هم مستقیم و استوار گردد. و اینکه می گوئیم: اَطَالَ اللهُ بَقَاءَکَ، وَادَامَ عِزَّکَ... اینها الفاظی است خالی از تنافر حروف و کراهت در سمع، و همین طور نوشته ها و محاورات ادبا. زیرا وقتی کراهت و تنافر پیدا می شود که گوینده خود را به تکلف اندازد. اما کسی که به سرشت و طبیعت عادی سخن می گوید این زحمت هم در کلامش پیش نمی آید. پس به آن کس که می گوید تلاطم و تناسب حروف همراه با دلالت لفظ بر معنی معجز است چون رعایت تعادل حروف که بخواهد همراه با رعایت نظم معانی شود دشوار می گردد بایستی بگوئیم که مطلب نوظهوری را آورده است. یعنی می گوید جستن و طلب کردن لفظ بسبب معنی مشکل می شود. در حالی که این تصویری است بیهوده، و رأی عقلا هم عکس آن است. چه عقلا گویند طلب کردن معنی بسبب لفظ دشوار می گردد. یعنی صعوبتی که در سجع پدید می آید صعوبتی است که در معانی بجهت الفاظ پدید می آید. و اگر حق مطلب را بخواهیم هنگامی که به معنی دست یافتیم، و در ذهن ما معانی منظم شد دیگر احتیاج نداریم که دنبال لفظ به جست و جو پردازیم، بلکه همان گاه لفظ در برابر چشم ما آماده است.

و نیز نمی شود گفت که ترتیب معانی در نفس عبارت است از اسماء و افعال و حروف. زیر موقعیت اینها در نفس ما برای ما مجهول نیست تا در آنها به تفکر و اندیشه نیازمند باشیم. پس ثابت شد که ترتیب لفظ مقصود گوینده نیست. آنچه مقصود قرار می گیرد همان ترتیب معانی است. و کسی که بخواهد در باب اعجاز پیرامون لفظ بگردد، و آنرا در این فضیلت سبب قرار دهد جز سرگردانی بهره ای نخواهد داشت.

و اگر بگوئید وقتی مزیت منحصر به معنی شد دیگر فصاحت از صفات لفظ نخواهد بود، و فقط معنی به فصاحت توصیف می شود و می گوئیم این معنائی است فصیح. جواب گوئیم: البته

فصاحت از صفات لفظ است. چون فصاحت لفظ عبارت از این است که لفظ دارای وصفی باشد که دلالت بر مزیت مورد بحث ما بکند. و هنگامی که این طور شد دیگر بیهوده است بگوئیم معنی بوسیله فصاحت توصیف می شود. کما اینکه محال است بگوئیم معنی توصیف می شود به اینکه مثلاً دال است.

و علت آنکه قدما فضیلت را میان لفظ و معنی تقسیم کرده اند. حتی متأخران هم پیروی نموده اند، و طوری وانمود کرده اند که هرکس بشنود خیال می کند مزیت در خود لفظ است این است که معانی تنها بوسیله الفاظ بیان می شود. و ناظم این معانی هم از هنری که در ترتیب این معانی بکار برده است برای آگاه ساختن ما راهی ندارد جز با ترتیب الفاظ در گفتار. لذا آمده اند ترتیب معانی را تعبیر به ترتیب الفاظ کرده اند، یعنی مجاز بکار برده و کنایه کرده اند. و سپس این کار را نسبت به الفاظ کرده اند با حذف کلمه «ترتیب». آنگاه پس از کلمه «لفظ» وصفی آورده اند که منظور آنها را آشکار ساخته است. مثلاً گفته اند: «لفظ متمکن». یعنی متمکن است بلحاظ معنایش با معنایی که در کلمات مجاور آن قرار گرفته است؛ همان طور که گفته اند: لفظ مضطرب. تا اینجا ما از بحث راجع به جنس مزیت فارغ شدیم. از این پس به تفصیل این مزیت و بیان جهاتی که این مزیت از آنجا آشکار می شود می پردازیم.

فصل چهارم

«تحقیق در عقیده آنها که میگویند فصاحت و بلاغت در لفظ و معنی است»

در اینجا می‌خواهیم شبهه دیگری را طرح کنیم؛ البته شبهه‌ای است ضعیف و امید است آنها که بدون مطالعه معتقد به این عقیده شده‌اند به بحث در این شبهه رغبت نشان دهند. شبهه این است که: بعضی مدعی‌اند فصاحت معنائی ندارد جز تناسب لفظی، و تعدیل در ترکیب حروف با یکدیگر طوری که در گفتار بر زبان سنگین نیاید. یعنی از نمونه‌هایی که جاحظ از قول شاعر انشاد کرده است نباشد که:

وَقَبْرِ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرِ وَلَيْسَ قُورَبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ
و یا مانند گفته ابن سیر:

لَا أَذِيلُ^۲ الْأَمَالَ بَعْدَكَ إِنِّي بَعْدَهَا بِالْأَمَالِ جِدُّ بَخِيلُ
كَمْ لَهَا مَوْقِفٌ بِبَابِ صَدِيقٍ رَجَعْتُ مِنْ نَدَاهُ بِالْتَّعْطِيلِ
لَمْ يَضُرَّهَا - وَالْحَمْدُ لِلَّهِ - شَيْئٌ وَأَنْشَأْتُ نَحْوَ عَزَفِ نَفْسٍ ذَهُولِ^۳

من پس از تو آرزوها را سبک نخواهم شمرد، و از آن پس نسبت به آمال سختگیری می‌کنم و بخل می‌ورزم. زیرا بسیار از آرزوها را به در خانه دوست بردم ولی بواسطه بانگ و فریاد دوست که می‌گفت کسی نیست و تعطیل است آرزوها نومید برگشتند. خدا را شکر که جوابهای منفی زیبایی

۱ - قبر حرب در مکان بی آب و گیاهی است، نزدیک قبر حرب هم قبری نیست. گوینده آن درست معلوم نیست. م.

۲ - لَا أَذِيلُ الْأَمَالَ: آرزوها را ناچیز نمی‌شمارم.

۳ - عَزَفْتُ النَّفْسَ عَنِ الشَّيْءِ عَزْفًا و عَزُوفًا، یعنی نفس با بی رغبتی و یا با ملال از آن روی بگردانید. می‌گوید: آمال من به صفتی از صفات نفس من یعنی به بی اعتنائی و فراموشکاری فراوان برگشته‌اند. و این صفتی که حاکم بر آمال من شده است همان انصراف از امور بی اعتنائی به آنهاست. الفاظ این نیمه شعر سبک و نازیباست و طوری است که نفس از آن روی می‌گرداند زیرا الفاظ از تأدیه معنی لطیف عاجزند. بدین معنی که انشاء آمال (بازگشتن و دوتا گردیدن) بجانب انصراف نفس یا بجانب نفس بی اعتنا و فراموشکار نوعی مجازگویی نامقبول است و ذوق آن را روا نمی‌شمارد. ش.

این ابیات، از محمد بن سیر ریاشی، از اهل بصره بوده و از آنجا خارج نشده است، او شاعر و ادیب است و بیشتر اشعارش در

به هدفهای من نرساند، و آرزوها با بی میلی و ملال بجانب نفس فراموشکار باز گشتند. توضیح: یعنی به صفتی از صفات بزرگ نفس که بی اعتنائی و فراموشکاری است برگشتند. جاحظ گوید: «نیمه اخیر این بیت را خوب بررسی کنید، ملاحظه می کنید که بعضی الفاظ آن از بعضی دیگر تنافر دارد.» او معتقد است که این نوع کلام درجانی دارد. بعضی از آنها خیلی ثقیل است و ثقلت آن به حد افراط می رسد. مانند نمونه هائی که گذشت. و بعضی دیگر خفیف است. مانند بیت ابوتمام:

کَرِیمٌ مَتٰی اَمَدَحُهُ اَمَدَحُهُ، وَالْوَرٰی مَعٰی، وَاِذَا مَا لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَحَدٰی^۴

(ممدوح من) مرد کریم و بزرگواری است که هرگاه او را مدح کنم من و همه خلق او را با هم مدح می نمائیم. ولی اگر او را مذمت کنم در مذمت او تنها می مانم. بعضی سخنها هم مقدار کمی بر زبان سنگین است. یعنی آنقدر نیست که برگزیده آن عیب بگیریم، و معیوب بودن کلامش را زبانزد کنیم. جاحظ عقیده دارد که اگر کلام از این خلاف فصاحتها سالم باشد، و از آمیختگی تعقید پاک و صافی شود گوینده اش فصیح است؛ فصیحی که با صدای بلند بایستی او را معرفی کرد، و به همه کس او را نشان داد. و البته صفا و پاکی را هم مراتبی است و آنرا غایت و نهایتی است که چون به درجه نهائی رسد معجز می شود.

اما آنچه شبهه مورد بحث را باطل می سازد (چنانچه کسی طالب آن باشد) این است که اگر ما وصف فصاحت را محدود به این طریق که تعریف شد نمائیم، و همین توصیف را مراد قرار دهیم لازم می آید که فصاحت را از میدان بلاغت خارج سازیم، و از اینکه نظیری برای بلاغت باشد جدا کنیم. و اگر چنین کردیم مطلب از دو حال بیرون نیست: یا در مورد برتری عبارتی از عبارت دیگر لفظ را اساس و مبنا قرار می دهیم، و قدم را از لفظ بالا تر نمی گذاریم، و یا لفظ را یکی از موجبات فضیلت می دانیم^۵. و آنرا وجهی از وجوهی که سبب تقدم کلامی بر کلام دیگر است می شماریم. اگر فرض اول را بگیریم لازم می آید که فضیلت را محدود به لفظ کنیم، و معجز بودن قرآن را هم تنها بجهت لفظ محقق بدانیم. ولی پرواضح است که این سخن بسیار نازیبا و سخیف است، زیرا

۴ - یعنی من بهر صفتی که او را مدح کنم مردم هم مرا در آن وصف تصدیق می کنند. زیرا همه ستایشگر اویند. اما اگر براو خرده گیری نمایم هیچ کس نیست که به همراهی من او را عیبجویی کند. [وقتی ممدوح من در مقامی باشد که به هیچ وجه مورد ملامت و عیبجویی قرار نمی گیرد آیا من او را مذمت کنم و هجو بگویم؟] م.

دیوان ابوتمام [۱۱۶: ۲] از قصیده ای در مدح ابومعیت واقفی، که در آن اعتذار می نماید - ح

۵ - نه تمام فضیلت م.

معنی جمله مذکور این می شود که بگوئیم هیچیک از مطالبی را که علما در باب حدود بلاغت ذکر کرده اند، یعنی روشن بودن دلالت، و صحت قرینه، و حسن ترتیب و نظم، و ابداع در طریقه تشبیه و تمثیل، و کلام را مجمل آوردن و سپس تفصیل دادن، و فصل و وصل جمل را در جای خود آوردن، و شروط حذف و تأکید و تقدیم و تأخیر را کامل ادا کردن، هیچ یک از این مطالب که ذکر شد در امری که قرآن بلحاظ آن معجزه است دخالت ندارد. حتی مدعی می شویم که قرآن از حیث آنکه بلیغ است، و از جهت آنکه قول فصل است، و کلامی است با نظم عالی و تألیف زیبا، از این جهات معجز نیست، زیرا قرآن بلحاظ هیچ یک از این معانی ارتباطی با تلاء و تناسب حروف پیدا نمی کند!

و اگر فرض دوم را بگیریم، یعنی بگوئیم تلاء حروف جهتی از جهات فضیلت است، و در شمار مطالبی است که با آنها کلامی بر کلام دیگر برتری می یابد، بجهت این خلاف گوئی ضرری به گفته ما وارد نمی شود، زیرا اثر این خلاف گوئی بیش از این نیست که بخواهند فصاحت را از میدان بلاغت و بیان خارج کنند، و مانع آن شوند که نظیری برای این دو باشد، و خلاصه در عداد اموری شبیه به بلاغت و بیان در آید. مثل براءت و جزالت و نظائر آن؛ یعنی موضوعاتی که از شرافت نظم کلام و مزایائی که آنها را برای شما شرح دادم حکایت می کند. ممکن است اشکال کننده فصاحت را نام مشترکی قرار دهد. یعنی گاهی این نام برای موردی باشد که این معانی مذکور بواسطه آن آشکار می شود، و گاهی هم برای موقعی که به سالم بودن لفظ از ثقاتل بر زبان مربوط می گردد. هیچ یک از این دو در بحثی که ما دنبال می کنیم ایجاد اشکال نمی کند. و اگر کسی بی تأمل به بحث در تلاء و تناسب حروف بپردازد، و به این نتیجه رسد که بگوید: اصل در اعجاز قرآن همان تلاء حروف است. و موضوعات دیگر را که علما در اقسام بلاغت ذکر کرده اند، و در امر اعجاز مقدمه است، یا تأثیری در آن دارد خارج کند بایستی به چنین فردی گفته شود که این عقیده تو باقیاس و استدلال خودت مخالف دارد. یعنی معتقدی که در قرآن برای الفاظ نظم و ترتیبی وجود دارد ولی نه برنسق معانی، و نه بصورتی که معنائی بواسطه نظم منظور نظر قرار گیرد مع ذلک قرآن معجز باشد. در بطلان این رأی همین حرف کافی است.

ممکن است کسی بگوید که من تلاء و تناسب حروف را برای قرآن معجز نمی دانم مگر اینکه لفظ علاوه بر تلاء حروف دلالت بر معنی هم داشته باشد. و خود این مطلب که گوینده ای هم معنی الفاظ را رعایت کند و هم تناسب میان حروف را منظور نماید مطلبی است بس دشوار. چنانکه مراعات سجع و وزن و مراعات تجنیس و ترصیع وقتی که معنی کلام هم رعایت می شود

بسیار دشوار می‌گردد.

جواب گوئیم: اگر خوب فکر کنی می‌فهمی که توبا این عبارت از مطلوب خودت خارج شده‌ای، و این موضوع را که لفظ از جهت آنکه لفظ است مستحق مزیتی است رها کرده می‌خواهی برای دشواری نظم فیما بین معانی راهی بجویی، و علتی غیر از آنچه ادبا آنرا می‌فهمند برای نظم وضع کنی، و ادعا کنی که مرتب کردن معانی سهل است، و رجحان طبقه‌ای از گویندگان بر طبقه دیگر در این باب محدود به حدی است، و اگر در میان حروف الفاظ تعادل و تناسب را دنبال کنیم مزیت کلام زیاد می‌شود. این سخن تو توهمی بیش نیست. زیرا آنچه ما درباره معنی تعادل حروف می‌دانیم این است که کلمات از عیوبی که در مثل بیت ابوتمام «کریم اذا امدحه. امدحه والوری...» می‌بینیم، و یا مانند بیت ابن‌یسیر: «وانثنت نحو عزف نفس ذهول» سالم باشد. و لفظی که از این نوع عیبه‌ها سالم باشد نادر الوجود و محال نیست. و چیزی نیست که فقط شاعر توانا و گوینده بلیغ قدرت آنرا داشته باشد تا مقایسه او نسبت به سجع و تجنیس هم مستقیم و استوار گردد.^۶ و از این قبیل مطالب که اگر گوینده‌ای آنرا دنبال کند درست آوردن معانی و ادا کردن مقاصد بر او دشوار می‌شود.

و اینکه می‌گوئیم: «أَطَالَ اللهُ بَقَاءَكَ، وَأَدَامَ عِزَّكَ. وَأَتَمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ، وَزَادَنِي إِحْسَانَهُ عِنْدَكَ» - اینها الفاظی است که از تنافر حروف برکنار است، و زبان را به زحمت نمی‌اندازد، و از حروف آنها کراهت درسمع ایجاد نمی‌شود. و همین طور است نوشته‌ها و محاورات ادبا که در آنها کراهت درسمع را اصلاً نمی‌یابید» زیرا این امری است که تنها وقتی برای شاعر پیش می‌آید که خود را به تصنع و تکلف می‌اندازد. ولی کسی که بنابر سرشت و طبیعتش عادی سخن می‌گوید این نوع زحمت و نگرانی هم بر کلامش عارض نمی‌شود. این مطلبی است روشن. و اما آن کس که خود را قانع و مشغول ساخته است به این جمله که: تلائم حروف با توجه به اینکه لفظ دال بر معنی باشد معجز است زیرا رعایت تعادل حروف وقتی می‌خواهد با رعایت معانی همراه باشد دشوار می‌شود، اگر دقت کنید خواهید دید که صاحب این فکر به یک مطلب نوظهور و تعجب‌آوری معتقد شده است. و آن این است که می‌گوید طلب کردن و جستن لفظ بسبب معنی مشکل است. و حال آنکه این تصویری است بیهوده.^۷ و نظر عقلا هم عکس آن است. چه عقلا می‌گویند جستجو کردن

۶ - مقصود آن است که این مطلب را به سجع و تجنیس هم نباید قیاس کرد زیرا دشوار بودن این دو از جهت دیگر است. بدین معنی که چون شاعر مقید می‌شود هم معنی خوب را بیاورد و هم در شعرش وزن و قافیه باشد کارش دشوار می‌شود. م.

۷ - مقصود این است که اگر معنی در ذهن ما درست منظم شود لفظ هم پشت سر آن می‌آید. م.

معنی بسبب لفظ مشکل است^۸، یعنی صعوبتی که از سجع پدید می آید عبارت است از صعوبتی که در معانی بجهت الفاظ عارض می گردد. به عبارت دیگر: برای ما مشکل است که میان الفاظ مسجع توافق ایجاد کنیم مگر آنکه اسلوب کلام را عوض کنیم، و سراغ اسلوب دیگری برویم. و یا به نوعی مجاز یا اتساع در کلام دست بزنیم، و یا به قسم دیگری با کلام مدارا کنیم^۹.

و چگونه می شود تصوّر کرد که جستن لفظ به سبب معنی مشکل باشد در حالی که اگر حق مطلب را بخواهیم بهیچ وجه ما دنبال لفظ نمی رویم، بلکه بمحض آنکه به معنی دست یافتیم لفظ همراه ما است و مقابل چشم ما قرار گرفته است.

تنها وقتی تصوّر می شد که توجه کردن به لفظ بجهت معنی مشکل است که اگر هدف ما معنی بود و آنرا بدست آورده بودیم احتیاج داشتیم که لفظ را هم جداگانه جستجو کنیم. و این تصوّری است محال.

حقیقت مطلب همین است که ما گفتیم. حال اگر کسی توهم کند که در این راه ما محتاجیم لفظ را هم مورد جستجو قرار دهیم، و خیال کند اگر قرار است هدفی در کلام باشد همین جاست. بایستی گفت آنچه او خیال می کند بدان محتاج است قطعاً همان ترتیب الفاظ است در گفتار. بنابراین خوب است به عقل خود رجوع کنیم، ببینیم آیا می شود تصوّر کرد که ما معانی اسماء و افعال و حروف را در ذهن مرتب می کنیم، آنگاه موقعیتهای آنها در گفتار برای ما مجهول می ماند، و در اینجا به اندیشه و فکری احتیاج می شود؟ هر عاقلی به نفس خویش مراجعه کند خواهد فهمید که مطلب چنین نیست و شکی در آن نخواهد کرد.

پس، وقتی باطل شد که: ترتیب لفظ مطلوب گوینده باشد، و ثابت شد که چیزی جز ترتیب معانی ابدأً منظور گوینده نخواهد بود^{۱۰} نتیجه می گیریم که اساس کار گفتار مخالفان کاملاً واژگون است، و بخوبی روشن می شود کسی که بخواهد در بحث مزیت و اعجاز پیرامون لفظ بگردد و نظرش این باشد که لفظ را در این فضیلت سبب قرار دهد جز سرگردانی در وادی حیرت چیزی بدست

۸ - زیرا گوینده مقید می شود که کلام را مسجع بگوید. مثلاً مجبور می شود فاعل را مقدم بیاورد.

۹ - خلاصه آنکه اگر سجع و ترصیع ... را رها کنیم و مقید به قیود شعری نشویم در قافیه هم وانی مانیم، و فاعل را بجای مفعول و یا مفعول را بجای فاعل نمی آوریم.

۱۰ - البته فرق است میان لفظ مفرد و لفظی که ما از آن بحث می کنیم. ما وقتی لفظی را نمی دانیم و معنی آنرا می دانیم در پی لفظ آن می رویم، یا آن را از کسی می پرسیم که اهل آن زبان است، و لغت آن زبان را می داند. وقتی معنی برای ما مرتب شد لفظ را می توانیم پیدا کنیم. ولی وقتی بناتشد که مشکل در چیدن و ترتیب الفاظ باشد نه در معنی آنها اگر به عقل خود مراجعه کنیم می فهمیم که این گمانی بیش نیست، بعکس اگر معنی را مرتب کنیم دیگر ترتیب الفاظ برای ما دشوار نخواهد بود.

نخواهد آورد، و جز خروج از عقیده فاسدی، و ورود به فاسد دیگر چیزی نصیص نخواهد بود. خداوند به ما توفیق دهد که ما راه صواب را یافته و در راه صواب گام برداریم.

ممکن است اشکال کنند که: وقتی لفظ از مزیتی که متنازع فیہ میان ماست برکنار شد، و مزیت منحصر به معنی گردید قطعاً دیگر فصاحت از صفات لفظ نخواهد بود. و مانعی نخواهد داشت که معنی به فصاحت توصیف شود، و گفته شود: معنائی فصیح و کلامی فصیح المعنی.

جواب گوئیم: البتہ فصاحت اختصاص به لفظ دارد، و از صفات لفظ است از آن حیث که در فصاحت لفظ بگوئیم لفظ آن صفتی را داشته باشد که دلالت بر مزیت مورد بحث ما کند. وقتی بجهت آن شد که لفظ دال است دیگر بیهوده است بگوئیم معنی بوسیله فصاحت توصیف می شود کما اینکه بیهوده است بگوئیم معنی توصیف می شود به اینکه دال است.^{۱۱}

و اگر بگویند پس چه چیز موجب شده است که قدما مزیت را میان لفظ و معنی تقسیم کرده اند، و گفته اند: معنی لطیف و لفظ شریف؟ خلاصه شأن و مقام لفظ را بسیار بزرگ نموده اند؟ حتی متأخران هم در این باب از آنها پیروی کرده اند؛ تا آنجا که اهل تحقیق گفته اند:

معانی بهیچ وجه زیادت و فزونی نمی پذیرند، و تنها الفاظ است که در آنها تزايد و فزونی است؟

خلاصه، سخن را طوری گفته اند که هرکس بشنود خیال می کند مزیت در خود لفظ است؟ جواب گوئیم: چون معانی تنها بوسیله الفاظ بیان می شود. و نظم دهنده این معانی پراکنده جهت آگاه ساختن ما از هنری که بوسیله فکر خود از ترتیب معانی بکار برده است راهی ندارد جز بوسیله ترتیب الفاظ در گفتار^{۱۲} لذا از ترتیب معانی تعبیر به ترتیب الفاظ نموده اند. یعنی مجاز بکار برده و کنایه کرده اند، و سپس تعبیر به الفاظ نموده اند با حذف کلمه ترتیب. آنگاه پس از کلمه لفظ وصفی را آورده اند که منظور و مرادشان را کاملاً روشن ساخته است^{۱۳}. مثلاً گفته اند: لفظ متمکن. و مرادشان این بود، که لفظ متمکن است بلحاظ معنایش با معنائی که در کلمات پشت سر آن قرار گرفته است. مانند شیئی که در محل درست و مطمئنی جای گرفته است. و یا گفته اند: لفظ

۱۱ - توضیح جواب شبهه این است که: اگر می گفتیم فصیح کسی است که معانی را در ذهن مرتب کند، آنگاه ایراد شما وارد بود. ولی ما می گوئیم فصیح کسی است که بتواند معانی مرتب شده در ذهن خود را بیان کند. یعنی قدرت بیان گوینده را فصاحت می نامیم نه مرتب کردن معانی در ذهن را. مثلاً بلاغت اقتضا می کند که درجایی مفعول مقدم بر فاعل ذکر شود لذا در ذهن خود مفعول را جلوتر از فاعل می آوریم. حال اگر این جمله را توانستیم بگوئیم فصاحت ثابت می شود. یعنی قدرت بر اظهار معانی مرتب شده فصاحت است. پس فصاحت بلحاظ آن است که دال بر مزیت است و دال کلمه است نه معنی. چنانکه معنی را دال نمی گوئیم. معنی را فصیح نمی گوئیم بلکه مدلول می نامیم. م

۱۲ - مانند آب که در جریان محتاج به ناودان یا جوی و نهر است. م

۱۳ - یعنی ما می فهمیم که این تعبیر از باب مجاز و کنایه است. م

مضطرب و دور افتاده از محلّ خود و مقصودشان این است که معنی آن با معنی مجاورش مناسب ندارد^{۱۴}. و همانند شیئی است درجائی که صالح برای آنجا نیست، و نمی تواند در آن محلّ آرام گیرد. و خلاصه، این چنین است هر کلمه ای که در وصف لفظ بصورت نعت و توصیف می آید؛ و آن صفت را بسبب مضمون و مفادش به لفظ نسبت داده اند، مطلب این است، و اگر کسی خود را به این استعمالهای مجازی و نظائر آنها بچسباند، و بعد از این دلائلی که ذکر آنها گذشت باز برایش در این باب تردیدی پیش آمده بایستی بگوئیم او آدمی است که اصلاً با تقلید خو گرفته و شبهه و تردید را از اینجا و آنجا بسوی خود می کشاند. و کسی که راه و رسمش چنین است ما برای او درمانی نداریم جز آنکه در برابر او سکوت اختیار کنیم، و او را با همان راهی که انتخاب کرد. یعنی با فساد در تفکر و کمی تدررها سازیم.

تا اینجا ما از بحث راجع به جنس مزیت فارغ شدیم، و فهمیدیم که مزیت در محیط معانی است نه در الفاظ، و دانستیم مزیت بگونه ای نیست که با گوشمان بشنویم. بلکه آن را بوسیله فکر و قلب خود احساس می کنیم، و در فهم آن از فکر خود کمک می گیریم. خلاصه، اندیشه در آن بکار می افتد، و در این زمینه به عقل مراجعه می گردد، و بطور کلی از فهم استعانت می شود. گفتار ما هم در این طریق به آخرین حدّ و مرز خود رسید و به نقطه نهائی پایان یافت.

اینک بایستی به تفصیل این مزیت و بیان جهاتی که مزیت از آنجا آشکار می شود پردازیم^{۱۵}. و البته این هدفی است مشکل و مطلبی است دشوار. اگر موضوع دشوار نبود نمی دیدیم که عده ای اصلاً منکر آن شوند، و نسبت به موضوع برخلاف جهت به تخیل پردازند.

مسأله طوری است که این تعبیرها برای توجیه و بیان آن قدرت ندارد^{۱۶}، و جز با اشاره و کنایه درباره آن نمی توان نظر داد. راه تعلیم آن مسدود و باب تفهیم آن محکم بسته است. خلاصه، مفاهیم ما در امر فصاحت و بلاغت بگونه ای نیست که از ذهن خود خارج کرده به دیگری نشان دهیم، و از عهده بیان آن بطور کامل و مجسم ساختن آن برآئیم، و خیال کنیم این مفاهیم همچون شاهد گشاده روئی است که نقاب ندارد، یا مجلس آرائی است که بی پرده نشسته تا هر کس که بخواهد بتواند جز با کنایه آن را توصیف کند، یا مثلی آرد حاکی از حسنی که بطور اجمال بدان

۱۴ - همان طور که وقتی چیزی درجای خود باشد متمکن است معنی هم که در جای خود بکار رفته باشد متمکن است ولی مجازاً تمکن را به لفظ نسبت داده اند چنانکه اضطراب هم مربوط به معنی است ولی از باب مجاز گویی به لفظ اطلاق کرده اند.

۱۵ - یعنی موضوع فصاحت و بلاغت.

۱۶ - یعنی مطلب ادراک می شود ولی به وصف نمی آید.

پی برده است و حاوی فضیلتی که آنرا احساس کرده است؛ بی آنکه بدنبال آن بیان و توضیحی و دلیل روشنی اقامه کند، و علتی برای آن ذکر نماید، و استدلالی درباره آن ایراد کند. ولی ما در این باب موضوع را به ذهن تو خواننده عزیز نزدیک و قابل فهم خواهیم کرد. یعنی مطالب را یک یک مورد بحث قرار می دهیم، و قدم به قدم پیش می رویم. و در این راه از خدای تعالی کمک می خواهیم، و توفیق را از او چشم داریم.

خلاصه فصل پنجم

خلاصه بحث راجع به کنایه و تمثیل و استعاره جائی که لفظ بکار می رود و مراد معنی غیر ظاهر آن است

بایستی بگوئیم دامنه این نوع استعمال وسیع است، مع ذلک بر محور دو موضوع می گردد: کنایه و مجاز.

در کنایه مقصود متکلم اثبات معنائی است ولی آنرا بالفظ مخصوص به آن معنی بیان نمی کند بلکه به جانب معنائی می رود که تابع و تالی معنی منظور است، و بوسیله این معنی به آن معنی منظور خود اشاره می کند. مانند: *هُوَ طَوِيلُ التَّجَادٍ*^۱ - مقصود این است که او قامتش بلند است. چون وقتی بند شمشیر کسی دراز باشد لازمه اش این است که قامتش نیز بلند باشد. اما مجاز: در تعریف مجاز عده ای گفته اند: هر لفظی را که از معنی موضوع^۲ له نقل داده باشند مجاز است. مجاز دو نوع مشهور دارد: استعاره و تمثیل. و البته تمثیل بشرطی مجاز است که بر حد استعاره بکار رفته باشد.

نوعی از استعاره این است که چیزی را به چیز دیگر تشبیه می کنیم ولی نه صریحاً، بلکه لفظ مشبه به را آورده به مشبه عاریه می دهیم و مشبه به را بر مشبه جاری می کنیم. مانند: *رَأَيْتُ أَسَدًا*، نوع دیگر استعاره مانند جمله زیر است:

إِذَا ضَبَحْتَ بَيْدَ الشِّمَالِ زِمَامُهَا^۲.

گرچه عده ای آنرا به نوع اول ملحق می کنند. ولی واقعاً این دو باهم یکسان نیستند. بدین معنی که: در جمله اول انسانی را ادعا کرده ایم که شیر است و حال آنکه انسان شیر نیست. و در دومی ادعا کرده ایم که باد شمال دارای دست است. و معلوم است که باد دست ندارد.

قاعده مهم: مشبه را عین مشبه به قرار دادن دو قسم است:

۱ - مشبه را در مرتبه شیئی قرار می دهید که آنرا بلحاظ امری که برایش محقق و ثابت است ذکر می کنید. یعنی در اثباتش محتاج به کوشش نیستید. و این همان موردی است که ذکر مشبه را

۱ - او بند شمشیرش بلند است. م.

۲ - در آن هنگام که بامداد مهارش به دست باد شمال افتاد.

در کلام حذف می نمائید. مانند: رَأَيْتُ أَسَدًا.

۲ - مشبّه را بصورت موضوعی عنوان می کنید که در اثباتش می کوشید. و این همان موردی است که نام مشبّه به را صریحاً بر مشبّه جاری می نمائید. مانند: زَيْدٌ أَسَدٌ. زَيْدٌ هُوَ الْأَسَدُ. إِنَّ لَقَيْتَهُ لَيَلْقِيَنَّكَ مِنْهُ الْأَسَدُ. بایستی گفت که نوع اول تشبیهی است در حدّ مبالغه.

اما مثال برای تمثیلی که مجاز است از آن جهت که آنرا بر حدّ استعاره می آوریم این جمله است: أَرَاكَ تَقْدِمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى. که اصلش چنین است: أَرَاكَ فِي تَرَدُّدِكَ كَمَنْ يُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى. چنانکه جمله: رَأَيْتُ أَسَدًا، نیز اصلش: رَأَيْتُ رَجُلًا كَالْأَسَدِ، می باشد. مثالهای دیگر در این باب جملات زیر است:

أَرَاكَ تَنْفِخُ فِي غَيْرِ قَحْمٍ وَتَخْطُ عَلَى الْمَاءِ. یعنی می بینم ترا که در غیر ذغال می دمی و بر آب می نویسی. مَازَالَ يَفْتَلُ فِي الدَّرْوَةِ وَالْغَارِبِ حَتَّى بَلَغَ مِنْهُ مَا أَرَادَ. یعنی: آنقدر کرک و موی بر پشت شتر تابید تا به هدف خویش رسید. فُلَانٌ يَقْرُدُ فُلَانًا. یعنی: فلانی کنه های بدن فلانی را می گیرد.

فصل پنجم

«بحث در کنایه و استعاره و تمثیل»

(جائی که لفظ بکار می رود در حالی که مراد معنی غیرظاهراً آن است)

بایستی دانست که این نوع استعمال را دامنه ای است بسیار وسیع و انواع و اقسامی است بیحد و نهایت، اما با وجود این وسعت میدان موضوع بر محور دو مطلب دور می زند: کنایه و مجاز. مراد از کنایه در اینجا آن است که متکلم در صدد اثبات معنائی است، ولی آنرا بالفظی که جهت آن معنی وضع شده است بیان نمی کند بلکه سراغ معنائی می رود که در وجود تالی و تابع معنی ظاهر لفظ است، و بوسیله این معنی ظاهری به معنی مورد نظر خود اشاره می کند، و این را دلیل بر آن قرار می دهد. مانند جمله: *هُوَ طَوِيلُ التَّجَادِ*^۱ که مقصود این است که او قامتش بلند است یا جمله: *هُوَ كَثِيرُ اِرْمَادِ الْقَدَرِ*^۲ مراد این است که او مهمانی ها و مهمان نوازش زیاد است. یا در مورد زن متعم و خوشگذران می گویند: *هِيَ تَوَوُّمُ الصُّحَى*^۳ مراد این است که او زنی است در ناز و نعمت فراوان، و خدمتگزارانی دارد که کارهای خانه او را بر عهده دارند. در تمام این مثالها چنانکه می بینید معنائی وجود دارد ولی آنرا با لفظ مخصوص به آن معنی ذکر نکرده اند. بلکه با ذکر معنی دیگری منظور نموده اند که در وجود همراه و تلو معنی اول است، و هنگامی که این معنی موجود می شود معنی دیگر نیز بوجود می آید، و از این طریق خود را به معنی منظور متصل نموده اند.

ملاحظه می کنید وقتی بند شمشیر کسی بلند شد لازمه اش آن است که قامت بلند داشته باشد، یا وقتی که خاکستر دیگ کسی زیاد شد طبعاً بایستی مهمانها و آمد و رفت او زیاد باشد. همچنین وقتی زنی در نعمت و ناززندگی می کند، و افرادی دارد که بجای او کار می کنند، این معنی هم بدنبال آن می آید که تا قبل از ظهر می تواند بخوابد.

در باره مجاز: عده ای در تعریف مجاز به موضوع «نقل» متکی شده اند، و گفته اند: هر لفظی که از معنی موضوع^۴ له نقل داده شده است مجاز است. البته بحث در این باب طولانی است، و من

۱ - او بلند شمشیرش بلند است.

۲ - او خاکستر خانه اش فراوان است.

۳ - او زنی است که تا قبل از ظهر خواب است.

نظر صحیح را در خصوص این موضوع جای دیگر یادآور شده‌ام^۴ در اینجا تنها به ذکر آن نوعی که مشهورتر و روشنتر است اکتفا می‌کنم. این نام و شهرت هم در این باب متعلق به دو موضوع است: استعاره و تمثیل. و تمثیل وقتی که بر حد استعاره بکار رود مجاز است.

اما استعاره وقتی است که می‌خواهیم چیزی را به چیز دیگر تشبیه کنیم. این تشبیه را بصراحت و آشکار نمی‌آوریم، بلکه لفظ مشبّه به را ذکر نموده آنرا به مشبّه عاریه می‌دهیم و مشبّه به را بر مشبّه جاری می‌سازیم. مثلاً می‌خواهیم بگوئیم: مردی را دیدم که در شجاعت و قدرت حمله با شیر یکسان است. مطلب را به این عبارت نمی‌گوئیم بلکه می‌گوئیم: رأیت أسداً.

نوع دیگر استعاره جملاتی است شبیه جمله: إِذَا ضَبَحْتَ بِبَدِ الشِّمَالِ زَمَاهَا^۵. این نوع را اگر چه بعضی ادبا، آنجا که بحث از استعاره می‌کنند به نوع اول ملحق می‌نمایند ولی در حقیقت این دو یکسان نیستند، زیرا در نوع اول شیئی را برای شیئی قرار داده‌اید در حالیکه این شیئی آن شیئی نیست. و در نوع دوم شیئی را برای شیئی بصورت متعلق به آن عنوان کرده‌اید.

تفسیر مطلب: وقتی می‌گوئید: رأیت أسداً، در مورد انسانی چنین ادعا کرده‌اید که او شیر است، و او را شیر قرار داده‌اید و حال آنکه انسان شیر نیست. ولی وقتی می‌گوئید: «إِذَا ضَبَحْتَ بِبَدِ الشِّمَالِ زَمَاهَا» ادعا کرده‌اید که باد شمال دارای دست است و معلوم است که باد دست ندارد. در اینجا قاعده‌ای است که بایستی کاملاً به خاطر نگهداشت. و آن این است که مشبّه را عین مشبّه به قرارداد دو قسم است: قسم اول آن است که مشبّه را در مرتبه شیئی قرار می‌دهید که آنرا بجهت امری که برای آن شیئی ثابت شده است ذکر می‌کنید و لذا محتاج نیستید که در اثبات و انفاذ آن کوشش نمائید^۶. و این نوع استعمال همان موردی است که ذکر مشبّه را در کلام حذف می‌کنید، و بهیچ وجه نامی از آن نمی‌برید. مثل جمله: رأیت أسداً.

قسم دوم آن است که مشبّه را همچون موضوعی عنوان می‌کنیم که در اثبات و انفاذ آن محتاجیم کاری انجام دهیم. و این موردی است که مشبّه به را با صراحت بر مشبّه جاری می‌سازیم یعنی می‌گوئیم: زَیْدٌ أَسَدٌ - و - زَیْدٌ هُوَ الْأَسَدُ. و یا مشبّه را بوجهی می‌آوریم که به همین

۴ - شاید مراد مؤلف از جای دیگر، کتاب اسرار البلاغه است. ش

۵ - در آن هنگام که بهار بامداد به دست باد شمال افتاد. مصراع اول: وَغَدَاةَ رِيحٍ قَدْ كَشَفَتْ وَفَرَةً: چه بسا صبحها که باد

سخت و شدت سرما را از قوم خود برطرف نمودم. بیت از معلقات سبع، از لبید بن ربیعہ است. م

۶ - یعنی در نوع اول مرتب خود را شیر قرار داده‌ایم در حالی که واقعاً شیر نبوده و زید بوده است. یعنی استعاره بکار برده‌ایم.

ولی در نوع دوم مطلب به این صورت نیست بلکه دومی را بشكل مجاز آورده‌ایم. م

۷ - یعنی: شما شخص را مثلاً در مرتبه شیر قرار می‌دهید. آنگاه او را به چیزی که جهت شیر ثابت و محقق است [و آن لفظ

اسد یا أسَدیت است] معترف می‌کنید. ح. ش

قسم برمی‌گردد. چنانکه می‌گوئیم: 'اَلْقَيْتَهُ لَقِيتَ بِهِ اَسَدًا- ویا- اِن لَقَيْتَهُ لَيَلْمِيَّتَكَ مِنْهُ الْاَسَدُ'. که در تمام این موارد شما می‌کوشید اثبات کنید که زید شیر است، ویا از جنس شیر است. و کلام خود را براساس این موضوع وضع می‌کنید. ولی در قسم اول طوری کلام را می‌آورید که در آن بهیچ نوع اثبات و ابرامی احتیاج نیست. و منطق چنین حکم می‌کند که در قسم اخیر یعنی موردی که در اثبات و احکام مطلب می‌کوشیم بگوئیم کلام ما تشبیهی است در حد مبالغه. و به همین اندازه در تعریف آن اکتفا گردد، و استعاره نامیده نشود.

اما تمثیلی که مجاز است بجهت آن است که آنرا در درجه و حد استعاره می‌آوریم. مثال آن جمله‌ای است در موردی فردی که در کار خود میان انجام و ترک آن مردد است می‌گوئیم: اَرَاكَ تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى^۸. که اصل آن چنین است: اَرَاكَ فِي تَرَدُّدٍ كَمَنْ يُقَدِّمُ رَجُلًا وَيُؤَخِّرُ أُخْرَى. سپس کلام مختصر شده است و اینگونه وانمود شده که شخص مردد واقعاً قدم پیش می‌گذارد و بعد عقب می‌رود. همچنانکه در جمله: رَأَيْتُ اَسَدًا، اصل این است: رَأَيْتُ رَجُلًا كَالْاَسَدِ. و چنین وانمود شده که حقیقه شیر است. و نیز در مورد کسی که کاری را انجام می‌دهد ولی نتیجه‌ای از کوشش او حاصل نمی‌شود می‌گوئیم: اَرَاكَ تَنْفَعُ فِي غَيْرِ قَحْمٍ وَتَحْطُ عَلَى الْمَاءِ^۹. که در ظاهر امر این طور وانمود می‌کنیم که او در غیر از ذغال می‌دمد، و بر آب خط می‌کشد. ولی واقعاً می‌خواهیم بگوئیم او در کارش مانند کسی است که اینگونه عمل می‌کند. و در مورد فردی که چاره می‌اندیشد تا دوست خود را به کاری که از آن امتناع دارد راغب سازد گوئیم: مَا زَاكَ يَفْتَلُ فِي الذَّرْوَةِ وَالْغَارِبِ حَتَّى بَلَغَ مِنْهُ مَا ارَادَ^{۱۰}، که با ظاهر لفظ اینگونه وانمود کرده‌ایم که عمل تابیدن کرک و موی بر پشت شتر واقعاً از او بوقوع پیوسته است. ولی مقصود آن است که او مرتباً دوست خود را با رفیق و مدداری به فعالیت ترغیب می‌کند. و حال او در این باب مانند کسی است که بطرف شتری سرکش می‌آید، و کرکها و موهای حیوان را با انگشتان خود می‌تابد، و دست به بدن او می‌مالد، و او را نوازش می‌دهد تا حیوان بتدریج انس گیرد و رام گردد. این جمله در معنی مانند جمله دیگری است که می‌گویند:

۸- این عبارت از نامه مشهوری است که یزید بن ولید خلیفه اموی [از خلفای آخر دوره امویان] به مروان بن محمد نوشت [که بعد از بیعت برای یزید تردید و کندی می‌کرد]. آن نامه چنین بود: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. مِنْ عَبْدِ اللَّهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ يَزِيدَ بْنِ الْوَلِيدِ إِلَى سُرْوَانَ بْنِ مُحَمَّدٍ. أَمَّا بَعْدُ. فَإِنِّي أَرَاكَ... فَأَذَا اِتَاكَ كِتَابِي هَذَا فَاعْتَمِدْ عَلَيَّ إِيَّاهَا شَتَّ. وَالسَّلَامُ- الْبَيَانُ وَالتَّبَيُّنُ [۳۰۱:۱]- ح.

۹- یعنی می‌بینم ترا که در غیر ذغال می‌دمی و بر روی آب خط می‌نویسی. حاصل معنی جمله این است که: زحمت تو بهدر می‌رود و پاداش و اجری از آن نمی‌گیری. م.

۱۰- او بر کوهان و پشت شتر آنقدر ریسمان کرد و کرک و مو تابید تا به هدفی که داشت یعنی رام کردن و مهار نمودن شتر نائل

فُلَانٌ يُقَرِّدُ فُلَانًا^{۱۱}، و مقصود آن است که فلانی در حق فلانی بسیار لطف و مهربانی می‌کند؛ همان‌طور که انسانی کنه‌های بدن شتری را برمی‌گیرد تا حیوان از این کار هم لذتی ببرد و هم آرامشی یابد، و در جای خود بایستد، و یا بشود او را بگیرند و مهار کنند. همین‌طور کلامهای دیگری که می‌بینیم در آنها راه تمثیل گرفته‌اند. مع ذلک تمثیل را روشن بیان نکرده‌اند، و لفظ را مثل موقعی بکار برده‌اند که مقصودشان تمثیل نبوده است.

۱۱ - یعنی: او کنه‌های بدن فلانی را می‌گیرد. در اینجا لفظ در شکل حقیقت قرار داده شده است و گویی تمثیلی در کلام

خلاصه فصل ششم

مزیت کنایه و استعاره و تمثیل بر حقیقت

همه دانشمندان ادب متفق اند که کنایه ابلغ از تصریح است، و استعاره مزیتی دارد، و بلاغت مجاز همیشه بیشتر است از حقیقت، اما نفس ما وقتی به این مطالب کاملاً اطمینان می یابد که علت حقیقی آنرا بفهمیم: بایستی دانست مزیتی را که ما برای کنایه و استعاره و مجاز اثبات می کنیم بجهت ذات معانی آنها نیست بلکه بلحاظ اثباتی است که برای آن معنی می شود. یعنی مزیت در جمله: هُوَ جَمُّ الرَّمَادِ، این نیست که کلام دلالت بر مهمان زیاد می کند. بلکه مزیت این است که با این جمله خواسته ایم کثرت مهمان نوازی شخص را اثبات کنیم؛ آنهم با تأکیدی که محکمتر است و صحت و اطمینانی بیشتر.

همچنین مزیت جمله: رَأَيْتُ أَسَدًا، این است که در اثبات مساوی بودن آن مرد با شیر تأکید و تحکیم نمائیم. مزیت تمثیل هم همیشه در طریق اثبات معنی است نه در خود معنی.

پس بایستی متوجه بود که وقتی ما در امر فصاحت و بلاغت صحبت می کنیم کاری به معانی کلمات مفرد نداریم، بلکه منظور نظر ما احکامی است که بجهت ترکیب کلمات پدید می آید.

علت آنکه اثبات معنی بوسیله کنایه مزیتی دارد که در تصریح نیست این است که اثبات صفت بوسیله اثبات دلیل آن از جهت ادعا محکمتر است از اینکه صفت را بدون علامت، و با سادگی تمام اعلام کنیم، زیرا شاهد و دلیل وقتی ادعا می شود که مطلب کاملاً آشکار و شناخته شده باشد، و بگونه ای باشد که در آن شک و گمان و خطا و مجازگویی متصور نشود.

و اما علت مزیت استعاره این است که وقتی می گوئیم: رَأَيْتُ أَسَدًا، برای شدت و عظمت شجاعت شخص لطافتی بکار برده ایم، و گانه می گوئیم: ثبوت شجاعت برای او امری است واجب، و مطلبی است با دلیل قطعی. زیرا وقتی اعلام کردیم که زید شیر است لازم است آن شجاعت بزرگ را هم داشته باشد. و محال است گفته شود که شیر عاری از این صفت است. ولی اگر ما در

تشبیه تصریح کنیم، و بگوئیم: رأیت رجلاً کالأسد، شجاعت را مانند چیزی که کم و زیاد می شود، و غیر ثابت است اثبات نموده ایم اما در وجوب این صفت بحثی نکرده ایم.

حکم تمثیل و استعاره هم در علّت مزیت با هم یکسان است. یعنی وقتی می گوئیم: أراک تُقدّم رجلاً و تؤخّر، برای مخاطب تصویری ایجاد می کنیم که به تحیر و تردیدش یقین حاصل شود. و بلاغت این نوع استعمال مسلماً بیش از آن است که گفته شود: قد جعلت تتردد فی امرک، فأنت کمن یقول أخرج ولا أخرج، فیتقدم رجلاً و يؤخر أخری.

فصل ششم

«رجحان کنایه و استعاره و تمثیل بر حقیقت»

همه علمای ادب متفق اند بر اینکه بلاغت کنایه نسبت به تصریح و اظهار بیشتر است، و اشاره و تعریض نافذتر و مؤثرتر از واضح گوئی است. و نیز متفق اند بر اینکه استعاره مزیتی دارد، و مجاز همیشه بلیغتر از حقیقت است. البته این مطلبی است بطور کلی معلوم ولی عاقل در هر موضوع علمی که مورد تحقیق واقع می شود وقتی اطمینان حاصل می کند که به تمام زوایای موضوع عمیقاً راه یابد، و هیچ جای شبهه و سؤالی برای او باقی نماند. و لذا ما با اینکه می دانیم وقتی می گوئید: هوَطُولُ التَّجَادِ - هَوَجَمَ الرَّمَادُ، این جمله ها از جهت بیان مطلب زیباتر و لطیفتر است، و وزن و وقار کلام را هم بیشتر می نماید تا اینکه کنایه را رها کنید و مطلب را با صراحت بیان نمائید. همچنین وقتی می گوئید: رَأَيْتُ أَسَدًا، کلام مزیتی دارد که اگر بگوئید: رَأَيْتُ رَجُلًا هُوَ الْأَسَدُ سَوَاءٌ فِي مَعْنَى الشَّجَاعَةِ وَقُوَّةِ الْقَلْبِ وَشِدَّةِ الْبَطْنِ، آن مزیت را نخواهد داشت. و هنگامی که می گویند: بَلَقْنِي أَنْكَ تَتَرَدَّدُ فِي أَمْرِكَ وَأَنْكَ فِي ذَلِكَ كَمَنْ يَقُولُ أَخْرُجْ وَلَا أَخْرُجْ فَيُقَدِّمُ رَجُلًا وَيُؤَخِّرُ أُخْرَى. ما با اینکه به این مطلب قطع و یقین داریم، و کوچکترین شکی راجع به آن در ذهنمان خلجان نمی کند ولی وقتی سبب اصلی و علت حقیقی مطلب را بدانیم، و بفهمیم که چرا این طور است، و برای آن علت هم عبارت و شرحی تهیه کنیم که نظر خودمان را برای هر کس که بخواهیم کاملاً بیان کنیم نفس ما بتمام معنی اطمینان خواهد یافت. گفتار اساسی ما در این بحث همین است.

اما تو خواننده شایسته است ابتداءً بدانی آن مزیتی را که تو برای استعاره و کنایه و مجاز اثبات می کنی بر معنای کلامی که به ظاهر آن اتکا شده است نیست و مبالغه هم که معتقدی در خود معانی است که متکلم بوسیله خبر به آنها قصد می کند این گونه نیست. بلکه در طریق اثباتی است که متکلم جهت آن معانی می کند.

تفسیر مطلب: وقتی می‌گوئیم: کنایه بلاغت از تصریح بیشتر است مقصود آن نیست که اگر از معنی کنایه می‌کنیم در ذات معنی اضافه می‌نمائیم. بلکه مقصود آن است که به اثبات و تأکید معنی می‌افزاییم، و در نتیجه آنرا موکدتر و بلیغتر می‌سازیم. بنابراین مزیت در جمله: جَمَّ الرَّمَاد، این نیست که بر مهمان زیاد دلالت می‌کند بلکه در این است که کثرت مهمان نوازی را برای شخص اثبات کرده‌ایم؛ آن هم از جهتی که ابلغ است، و با ایجابی که محکمتر است آنرا تأکید نموده‌ایم، و مطلبی را ادعا کرده‌ایم که گویاتر و به صحت آن اطمینان بیشتر است. همچنین مزیتی را که ما در کلام: رَأَيْتُ أَسَدًا، احساس می‌کنیم نسبت به جمله: رَأَيْتُ رَجُلًا لَا يَتَمَيَّزُ مِنَ الْأَسَدِ فِي شَجَاعَتِهِ وَجُرْأَتِهِ، این نیست که در جمله اول زیادت در شجاعت را افاده کرده‌ایم. بلکه تأکید و تحکیم ما در اثبات مساوی بودن شجاعت شیر یا شجاعت شخص است.^۲ پس استعاره در خود معنی و حقیقت آن تأثیری ندارد بلکه در اثبات و حکم به آن مؤثر است.

استدلال ما در مورد تمثیل هم به همین ترتیب است. یعنی مزیت در تمثیل هم همیشه در طریق اثبات معنی واقع می‌شود نه در خود معنی. پس اگر می‌شنوید که علمای ادب می‌گویند موقعیت این نوع جملات^۳ مقام و فضیلتی را برای معانی پدید می‌آورد، و شرافتی را برای معانی موجب می‌شود، و آنها را در نفس شنونده عظمت می‌دهد، و ارزش آنها را در نظر مخاطب بالا می‌برد بایستی بدانید که منظور آنان مثلاً معنی شجاعت و مهمانداری و نظائر اینها که معانی کلمات مفردند نیست. بلکه منظورشان اثبات معانی این کلمات است برای شخصی که این معانی جهت او اثبات می‌گردد، و بوسیله معانی این کلمات از او خبر داده می‌شود.

این است آن نکته‌ای که عاقل شایسته است در خاطر داشته باشد، و متوجه باشد که وقتی ما در امر بلاغت و فصاحت بحث می‌کنیم کاری به معانی کلمات مفرد نداریم. و معانی الفاظ هیچ‌گونه ارتباطی به بحث ما ندارد. بلکه ما تنها احکامی را که بجهت تألیف و ترکیب کلمات پدید می‌آید منظور نظر قرار می‌دهیم.

حال که موقعیت این مزیت و آن مبالغه را که مکرر آنرا می‌شنوید شناختید، و فهمیدید که مزیت در اثبات معنی است نه در خود معنی ثابت شده می‌فهمید که مزیت در هریک از این نوع کلامها^۴ سبب و علتی دارد.

۲ - یعنی می‌خواهیم بگوئیم که او در این صفت آنقدر با شیریکسان است که گویی عین شیر است. م.

۳ - مقصود جملاتی است که بصورت کنایه و استعاره و تمثیل می‌آید. م.

۴ - یعنی کنایه و استعاره و تمثیل. م.

اما علت اینکه اثبات معنی بوسیله کنایه دارای مزیتی است که در تصریح نیست این است که هر عاقلی به نفس خود مراجعه کند می فهمد که اثبات صفتی از راه اثبات دلیل آن صفت که شاهد در وجود آن است مؤکدتر و بلیغتر است از اینکه معنی را بطور صریح بیاوریم^۵، و بدون نشانه و علامت، باسادگی تمام آنرا اثبات کنیم. زیرا شاهد و دلیل صفت را وقتی ادعا می کنیم که خود مطلب کاملاً ظاهر و معروف است، بطوری که هیچ گونه شکی در آن تصور نمی شود، و در مورد خبردهنده آن هم هیچ گونه گمان مجازگوئی و خطا نمی رود.

مزیت و فخامتی هم که در استعاره ملاحظه می کنید سببش این است که وقتی می گوئید: رأیتُ أسداً، در واقع برای معنائی که خواسته اید جهت مخاطب اثبات کنید، یعنی برای فرط شجاعت شخص لطافتی بکار برده اید. کانه می خواهید بگوئید که حصول وثبوت شجاعت برای آن شخص امری واجب است. و گوئی مطلبی است که دلیلی قطعی بوجود آن اقامه شده است. زیرا موقعیت طوری است که وقتی زید شیر شد لازم است آن شجاعت عظیم را هم دارا باشد. و همانند امر محال و ممتنعی است که گفته شود شیرعاری از این صفت است. ولی اگر تشبیه را آشکار بیان کردید و گفتید: رأیتُ رجلاً کالأسد، در اینجا شجاعت را مانند چیزی که میان بودن و نبودنش تردید و تأمل می کنید اثبات نموده اید، و در وجوب این صفت اصلاً سخنی نگفته اید.

حکم تمثیل و استعاره با هم یکسان است. یعنی وقتی می گوئید: آراک تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُوَخِّرُ أُخْرَى، برای مخاطب تصویری را ایجاد می کنید که با بودن آن به تردید و تحیر خود یقین حاصل می نماید. بلاغت این نوع بیان طبعاً بیشتر است از آنکه بصورت ظاهرش بکار رود، و گفته شود: قَدْ جَعَلْتَ تَرَدُّدًا فِي أَمْرِكَ فَإِنَّكَ كَمَنْ يَقُولُ: أَخْرُجْ، وَلَا أَخْرُجْ، فَيَقْدِمُ رَجُلًا وَيُوَخِّرُ أُخْرَى^۶.

۵ - یعنی سبب چون بادلیل گفته شود تأکیدش بیشتر است. م.

۶ - وقتی می گوئیم: زید شیر است چنان است که برای شجاعت زید دلیلی هم اقامه شده است. در تمثیل مجاز شک به

طرف داده می شود، ولی در استعاره بجهت مسأله هُوَ هُوَ را تشکیک هم بر مخاطب مسدود می گردد. م.

خلاصه فصل هفتم

۱- بحث در زیبایی استعاره ۲- مزیت نظم کلام و بلاغت آن

از جمله خصوصیات استعاره و کنایه و تمثیل آن است که اولاً، امتیازات و مزایائی در خود اینها موجود است. ثانیاً، هریک از آنها با دیگری فرق دارد. چنانکه گوئیم: استعاره عام و ساده مانند: رَأَيْتُ أَسَدًا، لَقِيتُ بَدْرًا، و استعاره خاص و نادر که تنها در گفتار استادان فن یافته می شود. مانند: وَسَأَلْتُ بِأَغْنَاوِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحُ. لطافت این کلام از آن جهت نیست که گوینده آن مرکب را در سرعت سیر و سبکی رفتار تشبیه به سیل جاری در کوهسار کرده است بلکه خصوصیت و امتیاز جمله مذکور بدان جهت است که کلمه (سَأَلْتُ) را فعل برای (أَبَاطِح) گرفته، و با حرف (باء) متعدی نموده است. مزیت این کلام به آن است که گوینده گفته است: «بِأَغْنَاوِ الْمَطِيِّ» و نگفته است: بِالْمَطِيِّ. و نیز بجهت آن است که سیلان را از شترها گرفته و به دره ها داده و گفته است: دره ها جریان یافت.

نمونه دیگر از این نوع کلام بیت زیر است:

بِعَرَضِ تَنُوفَةٍ لِلرَّيْعِ فِيهَا نَسِيمٌ لَا يَرُوعُ الشَّرْبَ وَانِ
در پهنه بیابان وسیعی که باد جریان ضعیف و ملایمی داشت طوری که گردوغبار سطح زمین را هم نمی ترسانید.

از نمونه های استعاره عام و ساده دوبیت زیر است:

لَقَدْ كُنْتُ فِي قَوْمٍ عَلَيْكَ أَشْحَىٰ بِنَفْسِكَ إِلَّا أَنَّ مَاطِحَ طَائِحٍ
يَوْدُونَ لَوْ خَاطَوْا عَلَيْكَ جُلُودَهُمْ وَلَا تَدْفَعُ الْمَوْتَ النَّفُوسُ الشَّحَائِعِ
تو در میان گروهی بسیار بخیل و حریص بودی که برضد تو و نسبت به تو سخت بخیل بودند. ولی چاره ای نبود جز آنکه مرگ دامن آنها را بگیرد که گرفت. آنها آرزو می کردند که پوست بدن خود را به پوست بدن تو بدوزند. اقا، نه. این نفسهای آزمند و بخیل مرگ را از کسی دفع نمی کنند. نکته دقیق آن است که: گاه می بینیم لفظی در چند مورد استعاره شده ولی در یک جا ملاحظاتی از سایر جاها بیشتر است: مانند کلمه «جسر» در ابیات زیر:

۱- لَا يَظْمَعُ الْمَرْءُ أَنْ يَجْتَابَ لُجَّتُهُ بِالْقَوْلِ مَا لَمْ يَكُنْ جِسْرَ آلِهِ الْعَمَلُ
آدمی نبایستی طمع کند که بوسیله حرف از گردابه‌های زندگی عبور نماید؛ مگر وقتی که برای خود از عمل و کوشش پلی داشته باشد.

۲- بَصُرْتُ بِالرَّاحَةِ الْعَظْمَى فَلَمْ تَرَهَا تُنَالُ إِلَّا عَلَى جِسْرٍ مِنَ السَّعَبِ
به آسایش بزرگ رسیدی، و با چشم آنرا دیدی و خوب فهمیدی که به آسایش نمی رسی مگر اینکه از پل رنج و زحمت عبور کنی.

حال همین کلمه را در بیت ربیعه رقی ملاحظه کنید:

۳- قَوْلِي: نَعَمْ وَنَعَمْ إِنْ قُلْتِ وَاجِبَةً قَالَتْ: عَسَى وَعَسَى جِسْرُ آلِي نَعَمْ
به او گفتم: آری بگو، که اگر بگوئی دیگر ناگزیری به قولت عمل کنی، گفت امید است و امید پلی است برای آری.

از اموری که ارزش استعاره را بالا می برد این است که شاعر جمع میان چند استعاره کند تا یک شکل استعاره را به شکل دیگر پیوند دهد، و معنی تشبیه را کامل کند. مانند:

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّلِي بِضُلْبِهِ وَأَرْذَقَ أَعْجَازَ أَوْنَاءَ بَكْلٍ كَلِيلٍ
به شب گفتم در آن حال که پایا می کرد، و کفلها را بدنبال می کشید، و سینه خود را از کفلها دور می ساخت (شب طولانی به صبح نزدیک می شد).

شاعر برای شب (ضُلب) استخوان تیره پشت فرض کرده و شب را به حرکت طویل و سریع متصف ساخته است. و نیز برای شب کفل و سرینهای اثبات کرده، و برای آن سینه قرار داده در حالی که بازحمت تمام خود را با سینه به جلو می کشاند. تمام اعضای اصلی کالبد حیوان را جمع کرده، و آنچه را هم که بیننده از تاریکی شب احساس می کند رعایت نموده است: یعنی وقتی که بیننده به جلو خود نظر می کند، و هنگامی که به پشت سرش نگاه می اندازد، و وقتی که چشم خود را بلند کرده به پهنه فضا می دوزد.

«و اما مزیت نظم کلام»

همه علمای ادب متفق اند که بدون نظم مزیت و فضیلتی در کلام وجود ندارد هر چند معنی کلام و لطافت آن به نهایت درجه برسد. مقصود از نظم کلام این است که اساس کلام را آنگونه که قواعد علم نحو اقتضا می کند بنیان گذاریم. آنچه را ناظم کلام بایستی بوسیله نظمش بدنبال کند این است که در وجوه و اشکال هربابی از ابواب کلام تأمل و تحقیق نماید. مثلاً در باب خبر بداند که زید مُنْطَلِقٌ، وَزَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ، وَزَيْدٌ يَنْطَلِقُ، با یکدیگر فرق دارند. یا در باب حال بفهمد که جمله: جَاءَنِي زَيْدٌ مُسْرِعاً، با جمله: جَاءَنِي زَيْدٌ تَسْرِعٌ، و با جمله: جَاءَنِي زَيْدٌ وَهُوَ مُسْرِعٌ، مختلف است.

همچنین ناظم کلام بایستی در باب حروفی که از جهت معنی مشترک اند ولی هریک خصوصیتی جداگانه دارد بیندیشد. مثلاً بایستی حرف «ما» را برای نفی حال آورد، و حرف «لا» را جهت نفی استقبال، و حرف «إِنَّ» را برای موردی که در وقوع و عدم وقوع فعل تردید است، و «إِذَا» را در موردی که عمل وقوع فعل حتمی است.

ناظم کلام در باب جملات نیز شایسته است توجه داشته باشد. جای فصل را از وصل بازشناسد، و موضع (واو) را از (فاء) و (ثُمَّ) تمیز دهد، و خلاصه جای تقدیم و تأخیر، و حذف و تکرار، و اضممار و اظهار، و نکره آوردن و معرفه آوردن کلمه را خوب بداند. این قاعده‌ای است کلی. و آنجا که علمای ادب درباره فساد نظم سخن می‌گویند از همین قاعده پرده برداشته‌اند، و هیچ کس در مورد ابیاتی که نمونه فساد نظم است، و آنها را بجهت سوء تألیف عیب گرفته‌اند با ما مخالف نیست. مانند بیت زیر:

الطَّيِّبُ أَنْتَ إِذَا أَصَابَكَ طَيْبُهُ وَالْمَاءُ أَنْتَ إِذَا اغْتَسَلْتَ الْغَائِلُ

آن عطری که بوی خوش به تومی دهد، و تو را خوشبو می‌کند خودت هستی. و آن آبی که تو با آن خود را پاکیزه می‌سازی خودت هستی [تواز عطر خوشبوتری و از آب پاکیزه‌تر].
«الغاسل» صفت است برای (الماء). اما بجهت فاصله‌ای که میان این دو کلمه افتاده است در کلام تعقیدی پدید آمده است.

پس وقتی ثابت شد که فهم درستی و نادرستی نظم کلام از علم نحو شروع می‌شود معلوم است که نسبت به مزیت و فضیلتی که در نظم کلام ظاهر می‌شود حکم همین است. و آنچه را در کلام بایستی توجه داشت تنها مقاصد علم نحو و قوانین آن فیما بین کلمات است. اینک توجه کنیم به نمونه کلامی که علمای ادب آنرا به زیبایی و حسن توصیف کرده‌اند. و مزیت آنرا بخصوص از جهت نظم کلام معرفی نموده‌اند:

فَلَوْأَذْ نَبَاذَهُرُّوْا نَكْرَ صَاحِبُ وَسَلِّطْ أَعْدَاءُ وَغَابَ نَصِيرُ
تَكُونُ عَنِ الْأَهْوَاذِ أَرِي بِنَجْوَةٍ وَلَكِنْ مَقَادِيرُ جَزَتْ وَأُمُورُ
وَأَنِّي لَأَرْجُو بَعْدَ هَذَا مَحْمَدًا لَأَفْضَلُ مَا يُرْجَى أَخْ وَوَزِيرُ

ای کاش در آن وقت که روزگار از من دوری نمود، و دوست عهد و پیمان را انکار کرد، و دشمنان بر من مسلط، و یاران از نظر غایب شدند، کاش در آن موقع اهواز را ترک می‌گفتم، و در گوشه‌ای دور دست منزل می‌گرفتم. ولی افسوس که من پایبند اموری گردیدم، و حوادثی به من روی آورد که موقت نشدم. اکنون تنها به محمد بن عبدالملک زیات چشم امید دارم؛ بهترین کسی که می‌توان به او امید داشت. او برای من هم برادر خوبی است و هم پشتیبان محکمی.

فصل هفتم

«بحث در جهت زیبایی استعاره»

بدان که از جمله خصوصیات استعاره و کنایه و تمثیل آن است که فضیلت و مزیت در انواع این صور خیال جاری و محسوس است و هریک با دیگری تفاوت زیادی دارد. چنانکه این تفاوت را در نمونه استعاره عامیه^۱ و ساده مثل: رأیتُ اسداً، وَرَدْتُ بَحْراً، لَقِيتُ بَدْرًا، و استعاره خاصیه و کم استعمال که تنها در گفتار استادان فن دیده می شود، و فقط گویندگان زبردست قدرت بر ایراد آنرا دارند می بینیم. مانند این مصراع: وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِيحُ^۲. شاعر در اینجا خواسته است بگوید که شتران حرکت می کردند با سرعتی زیاد و در عین حال بانرمی و سبکی تمام. شتران همچون سیلابهایی بودند که در سرازیرهای دره حرکت می نمودند. گوئی از شدت سرعت بستر دره را هم با خود حرکت می دادند.

شبهه به این استعاره در زیبایی و لطافت بیت زیر است که در یک سطح عالی قرار دارد:

سَالَتْ عَلَيْهِ شِعَابُ الْحَيِّ حِينَ دَعَا أَنْصَارُهُ بِوُجُوهِ كَالدَّنَانِيرِ^۳

۱ - مصنف در باب استعاره عامیه و خاصیه بتفصیل سخن گفته و آنرا در کتاب دیگر خود «اسرار البلاغه» استعاره مفیده نام نهاده است. ش

۲ - این مصراع دوم از یک بیت و آن از سه بیت مشهوری است که در مورد قاتل آن اختلاف است و به گویندگان زیر منسوب شده است:

یزید بن طثریه - كَثِيرٌ غَزَا - كَعْبُ بْنُ زُهَيْرٍ - نَصِيبٌ وَمُضَرَّبٌ وَ سَهْ بَيْتٌ مَذْكُورٌ چنین است:

وَلَمَّا أَقْبَضْنَاهُ مِنْهُ كُلُّ حَاجَةٍ	وَمَتَّحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَائِخُ
وَشَدَّتْ عَلَى جُذْبِ الْمَهَارِيِّ رَحَالُنَا	وَلَا يَنْظُرُ الْغَادِي الَّذِي هُوَ رَائِعُ
أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْتَنَا	وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِيحُ

ح -

۳ - شعاب، جمع «شعب» به کسر شین، یعنی: راه میان کوهستان، و مسیل آب در وسط رودخانه. بوجوه کالدناییر: با چهره های تابان و درخشان از خوشحالی، و این از جهت اطمینانی است که آنها به شجاعت خود دارند، و افتخاری است که به خود می نمایند، و نازشی است نسبت به زعیم خود. و اگر ترسو و بی رغبت نسبت به جنگ بودند با اکراه و سنگینی تمام بسوی فرمانده خود می آمدند و با چهره های درهم و تیره از غبار هراس و تاریکی اندوه. ش

هنگامی که او یاران خود را برای کمک فرا می خواند سیل قبیله اش با چهره هائی (گلگون از وجد و شوق) همچون سگه های طلابجانب او سرازیر می شوند.

در این بیت شاعر خواسته است بگوید: او شخصیتی است که در قبیله خود مورد احترام و اطاعت است، و افراد قبیله اش هنگام نیاز دریاری او می شتابند. او بمحض آنکه افراد قبیله خود را برای مواجهه با حادثه مهمی دعوت کند برق آسا از همه جا در برابرش حاضر می شوند، و در یک لحظه گروه انبوهی اطرافش را می گیرند؛ همچون سیلابهائی که از اطراف کوه ها سرازیر شده از هر طرف فرو می ریزند، بگونه ای که راه دره ها بجهت هجوم سیلابها مسدود و دره ها از آب لبریز می شوند.

دیگر از نمونه های استعاره لطیف و کم استعمال گفتار یزید بن مسleme بن عبدالملک است. البته جهت لطافت و دقت در کلام او غیر از آن است که در بیت بالا گفتیم:

عَوْدَتْهُ فِيمَا أَوْزُرُ حَبَائِبِي إِهْمَالُهُ وَكَذَاكَ كُلُّ مَخَاطِرِ
وَإِذَا اخْتَبَى قَرْبُوسُهُ بَعْنَانِيَه عَلَكَ الشَّكِيمُ إِلَى أَنْصِرَافِ الزَّائِرِ^۴

شاعر در این دوبیت اسب خود را توصیف می کند، و می گوید: اسب من تعلیم یافته و مؤدب است. و بگونه ای است که چون از آن فرود می آیم و عنانش را برکوهه زین می افکنم در جای خود می ایستد تا وقتی که من بجانب او باز گردم.

ملاحظه می کنید که لطافت و دقت در خود تشبیه است. در این است که شاعر می کوشد این مطلب را بفهماند که طرز قرار گرفتن عنان اسب برکوهه زین بصورت شخصی است که پس زانو نشسته و اطراف و ساقهای پای خود را با عمامه به خود بسته است.^۵

و با توجه به اینکه لطف و ظرافت در مصراع «وسالت با عناق المطبی الاباطح» این چنین نبود. یعنی لطیف گوئی شاعر از آن جهت نبوده که مرکب را در سرعت سیر و نرمی و سبکی مانند

بیت از سُبَّع بن حطیم تیمی است که در مدح زید الفوارس الضبی گفته است. دوبیت ما قبل آن چنین است.

نَبَهُتْ زَيْدًا قَلَمُ أَقْنَعُ إِلَى وَكَلِي رَثَ السَّلَاحِ وَلَا فِى الْحَيِّ مَكْشُورِ
إِنْ أَبْنَى آلَ ضَارِبٍ حِينَ أَنْصَدِيَه زَيْدًا سَمِعَى لى سَمِيعًا غَيْرَ تَكْفُورِ

الآمدی [۱۵۹-۱۶۰] ح

۴ - احتیی بالثوب: خود را با جامه پیچید. گفته اند بمعنی: با عمامه و مانند آن پشت و دوساق خود را جمع کرد. [زیرا عرب در بیابان دیواری نداشت تا هنگام نشستن بر آنها تکیه کند]. شکیم، جمع (شکیمه). و آن آهنی است بنام لجام که در دهان اسب قرار می دهند. اینها را استاد عبده در یادداشتهای درس خود نیز نوشته است. و اینکه در مورد معنی «احتیی» تعبیر به (گفته اند) شد، یعنی معنی اخیر مشهورتر است. و مصنف هم در بیان استعاره در بیت مورد بحث این معنی را گرفته است. ش

۵ - یعنی بشکل مُحْتَبَى.

سیل جاری در دره‌ها نشان داده است. زیرا این تشبیهی است روشن و معروف. بلکه دقت و لطف کلام در خصوصیت افاده این مطلب است که «سال» را فعل برای اباطح قرار داده، و بوسیله حرف «باء» آنرا متعدی ساخته است. همچنین به این است که کلمه «اعناق» را در بیت داخل کرده و گفته است: «بَاعْنَاقِ الْمَطْيِ» و نگفته است: بِالْمَطْيِ. و اگر می‌گفت: «سَالَتِ الْمَطْيِ فِي الْأَبَاطِحِ» هیچ گونه لطف و ظرافتی نداشت.^۶

همچنین لطافت و دقت در بیت دیگر در مطلق معنی «سال» نیست، بلکه بجهت متعدی کردن این فعل است به حرف (عَلَى) و «باء» و به این است که آنرا برای «شعاب الحی» فعل قرار داده است.^۷ و اگر اینها که گفتیم در کار نبود هیچ زیبایی و حسنی هم در کلام وجود نداشت. این از مواردی است که کلام در آن دقیق و لطیف می‌شود. و اینهاست نظائر این نوع کلام:

أَلْيَوْمُ يَوْمَانِ^۸، مُذْغُيْبَتْ عَنْ بَصَرِي نَفْسِي إِذَاءَكَ مَا ذَنْبِي فَأَعْتَذِرُ
أَمْسِي^۹ وَأَصْبَحَ لَا أَلْقَاكَ وَأَحْزَنَا لَقَدْ تَأَنَّقَ فِي مَكْرُوهِهِ الْقَدَرُ

امروز دو روز است که تراز چشم من غایب شده‌ای. جانم فدای تو. گناه من چه بود تا معذرت بخواهم. شب آمد و رفت و صبح شد، و باز ترا نمی‌بینم. ای وای که قضا و قدر در مورد من چه ناگواریهائی را پسندیده است.

و بیت زیر از سوار بن الْمُضَرَّب است که واقعاً لطیف است:

بِعَرَضِ تَنَوُّفَةٍ لِّلرَّيْحِ فِيهَا نَسِيمٌ لَا يَرُوعُ الشُّرْبُ وَإِنْ^{۱۰}

در پهنه بیابان وسیعی باد جریان بسیار ملایمی داشت که از لطافتش گرد و غبار سطح زمین را هم نمی‌ترسانید.

و در بیت زیر که متعلق به یکی از شعرای عرب است^{۱۱}.

وَلَرُبَّ خَصَمٍ جَاهِدِينَ ذَوِي شَدَا تَقْذِي عِيُونُهُمْ بِهَتَرِهِاتِرِ^{۱۲}

۶- دقت و لطافت کلام این است که سیلان را از شرها گرفته و به دره‌ها داده است و گفته است دره‌ها جریان یافتند.

۷- یعنی مطلق «سیلان شعاب» مهم نیست، بلکه بلاغت کلام را «علیه» درست کرده است. م.

۸- می‌خواهد بگوید که غم و اندوه دوری تو امروز را باندازه دو روز برای من طولانی کرده است و گویی یک روز من دو روز

شده است. ش.

۹- در نسخه دیگر «و ظهَر تَنَوُّفَةٍ» ضبط شده است. التَنَوُّفَةُ: یعنی بیابان بی آب و زمین وسیع و طولانی، یا فلاتی که آب و

آبادی در آن نیست، و همدمی هم در آن یافته نمی‌شود اگر چه پراز گیاه باشد. نسیم را به «وینی» یعنی ضعف یا تعب توصیف

کرده و گفته است گرد و خاک را از سطح زمین بلند نمی‌کند. و چه نیکو تعبیر کرده است از «اثارة» به «روع». ش.

۱۰- یعنی ثعلبة بن شُعیر مازنی (به تصغیر). ح. ن.

۱۱- الشَّدَا: تند و آزار و شر. در روایت دیگر «تَقْذِي صَدُورَهُمْ» آمده است چنانچه در حاشیه نسخه استاد. قَدْتِ الْعَيْنُ تَقْذِي،

لَذَّ طَارَتْهُمْ^{۱۲} عَلَى مَسَاءَهُمْ وَخَسَاتُ بَاطِلِهِمْ بِحَقِّ ظَاهِرِ

چه بسیار دشمنانی داشتم که تند و سرسخت بودند، و اهل شر و آزار و بجهت سخنانی پوچ و باطل چشمانشان را (از شدت غضب) چرک و قی فرا می گرفت. اینها دشمنان لجوج و عنودی بودند که مجبورشان کردم تا بر آنچه ناگوارشان بود گردن نهند، و گفته های باطل آنها را با سخنان حق و صریح خود مردود و ناچیز ساختم.

از ابن معتر:

حَتَّى إِذَا مَا عَرِفَ الصَّيْدَ انْصَارَ وَأَذِنَ الصُّبْحُ لِنَافِي الْإِبْصَارِ^{۱۳}.

(شاعر در وصف بازشکاری گوید): تا زمانی که ما توانستیم شکار را بشناسیم و صبح به ما اجازه داد که چیزی را ببینیم.

یعنی علت ناتوانی ما از دیدن، تاریکی شب بود. شاعر امکان دیدن خود را هنگام پدید آمدن صبح بصورت اجازه صبح نشان داده است. و در بیت دیگر گوید:

بَخِيلٌ قَدْ بَلِيَتْ بِهِ يَكْذُ الْوَعْدِ بِالْحُجَجِ^{۱۴}

او بخیلی است که وقتی چیزی از او می خواهم با عذر تراشی هایش وعده را رنج و آزار می دهد.

و نیز گوید^{۱۵}:

يُنَاجِنِي الْإِخْلَافُ مِنْ تَحْتِ مَقْلِيلِهِ فَتَخْتَصِمُ الْأَمَالُ وَالْيَأْسُ فِي صَدْرِي

(وقتی خلف وعده می کند و در ادای دین خود امروز و فردا می نماید گویی) خلف وعده از پشت پرده مفاطله^{۱۶} به گوش من می خواند که: او نمی خواهد دین خود را ادا کند (اینجاست که در دل من آرزوها و نومیدی با هم به جنگ و ستیز برمی خیزند).

مانند «رمت: ترمی» از باب (ضَرَبَ): ریم وقتی چشم او بیرون آمد. وَقَذَيْتُ تَقْذَى، از باب (عَلِمَ): خاشاک و خس در چشم او آمد. و هر چیزی که چشم را اذیت نماید. آلَهْتَر: گفتار باطل و بیهوده. ش

۱۲ - اَللَّهُ، به ضم لام، جمع اَلَدَّ: کسی که در دشمنی لجاجت و سرسختی ورزد. اَلطَّارُ: گماشتن چهارشتر یا بیشتر بر یک کره شتر که او را شیر دهند. مقصود شاعر آن است که دلایل زیادی برضد آنها جمع کرده است. استاد اینطور نوشته و در کتب لغت: (ظَارَةٌ عَلَى الْأَمْرِ): او را برگردانید و منصرف کرد. وَظَارَهُ عَلَى مَا يَكْرَهُ أَوْ يَسِي: او را بر آن کار مجبور نمود. واصل آن بمعنی مجبور کردن شتر است بر شیر دادن کره شتری از غیر آن شتر. ش

۱۳ - اِنْصَارَ: منضم شد و جمع گردید، یا مایل شد. شاعر در این بیت بازشکاری را وصف کرده است. ش

بیت از دیوان ابن معتر [۴۳۸:۲] - ح

۱۴ - دیوان ابن معتر [۳۳۱:۱] - ح

۱۵ - دیوان ابن معتر [۱۲۵:۲] - ح

۱۶ - مفاطله: تعلل کردن و طفره رفتن در انجام کار و ادای وظیفه. م

از نمونه‌های دیگر استعاره که در نهایت حسن و لطافت و از نوع اول است^{۱۷}، گفتار شاعری است که جاحظ آنرا انشاد کرده است:

لَقَدْ كُنْتُ فِي قَوْمٍ عَلَيْكَ أَشْحَىٰ بِنَفْسِكَ إِلَّا أَنْ مَاطَاحَ^{۱۸} طَائِحُ
يُودُونَ لَوْ خَاطَبُوا عَلَيْكَ جُلُودَهُمْ وَلَا تَذْفَعُ الْمَوْتُ النَّفْسُ الشَّحَائِحُ

تو در میان گروهی بسیار بخیل و حریص بودی که همه برضد تو بودند (و حاضر نبودند به تو کمترین کمک کنند). و نسبت به جان تو سخت حریص بودند (و چاره‌ای نبود) جز آنکه مرگی دامن آنها را بگیرد که گرفت. اینها همان کسانی بودند که در تظاهر به دوستی آرزو می کردند پوست بدن خود را به پوست بدن تو بدوزند. ولی نفسهای بخیل و حریص مرگ را بهیچ وجه نتوانند دفع کنند^{۱۹}.

جاحظ گوید: بشارهم سراغ این مضمون رفته است.

وَصَاحِبٍ كَالذَّمْلِ الْمُمِيدِ^{۲۰} حَمَلْتُهُ فِي رُقْعَةٍ مِنْ جِلْدِي

چه بسیار دوستانی داشتم که آنها را لابلای پوست بدنم جای می دادم. ولی واقعاً همچون چرک و دمل در بدن من بودند^{۲۱}.

یکی از نکات دقیق در این باب آن است که می بینیم یک لفظ مستعار در چند مورد دیگر استعاره شده است. ولی در یک جا ملاحظاتی دارد که در سایر جاها آنرا نمی یابیم. برای نمونه به لفظ «جسر» در گفتار ابوتمام تأمل کنید:

لَا يَقْلَعُ الْمَرْءُ أَنْ يَجْتَابَ^{۲۲} لُجَّتَهُ بِالْقَوْلِ مَا لَمْ يَكُنْ جِسْرًا لَهُ الْعَمَلُ

آدمی نبایستی انتظار داشته باشد که از گردابه‌های زندگی بوسیله حرف بتواند عبور کند، مگر آنکه برای خود از سعی و عمل پلی داشته باشد.

۱۷ - یعنی نوع استعاره عامیه و ساده. م.

۱۸ - طاح: فلک، آنچه هلاک شده یا هلاک برای آن مقدر گردیده است. طائح: هالک، بیچاره‌ای که هیچ مانعی نمی تواند هلاک را از او دفع کند. ح. ن. البیان والتبيين [۵۰: ۱] - ح.

۱۹ - یعنی این دوستان در ظاهر خیلی به تو اظهار محبت می کنند ولی در واقع افرادی بخیل و حریص اند. در اینجا شاعر شدت تظاهر به دوستی را تعبیر به دوختن پوست روی پوست کرده است.

۲۰ - الميعة: ازامة الجرح: زخم و جراحت طولانی شد. و به کسر، عبارت است از چرک غلیظی که در زخم یا دمل جمع می شود. و اما چرک رقیق را «مقید» گویند. ح. ن. دیوان بشار [۲: ۲۲۴] - ح.

۲۱ - شدت اعتماد را به جادادن دوستان در لابلای پوست بدن تعبیر نموده است. م.

۲۲ - يجتاب: مسافت را طی می کند. أَلْجَةُ: آب انبوه و فراوان. در روایت دیگر بجای کلمه: لُجَّتُهُ «غمرة» آمده و تقریباً

بهمان معنی است. ش. - از قصیده‌ای است در مدح معتصم. دیوان ابی تمام [۳: ۱۶] - ح.

و بیتی دیگر از او^{۲۳}.

بَصُرْتُ بِالرَّاحَةِ الْعُظْمَىٰ فَلَمْ تَرَهَا تُنَالُ إِلَّا عَلَىٰ جِسْرٍ مِنَ الشَّعَبِ
به آسایش و راحت بزرگ رسیدی و آنرا با چشم خرد دیدی، و فهمیدی که به آسایش نخواهی
رسید جز آنکه از پل رنج و زحمت بگذری^{۲۴}.

ملاحظه می‌کنید که استعاره را در بیت دوم حسن و لطفی است که در بیت اول آن حسن و
لطف وجود ندارد^{۲۵}

حال همین کلمه «جسر» را در گفتار بیعه رقی^{۲۶} دقت کنید:
قُولِي نَعَمْ، وَنَعَمْ إِنْ قُلْتِ وَاجِبَةً قَالَتْ عَسَىٰ وَعَسَىٰ جِسْرٌ إِلَىٰ نَعَمٍ
به او گفتم: آری بگو. چه اگر آری بگوئی لازم می‌شود بر تو که به قول خود وفا کنی. او
گفت: امید است و امید پلی است برای آری.

و از اموری که در ارزش استعاره اساس و اصل است این است که گاه می‌بینید شاعر جمع
میان چند استعاره کرده بقصد آنکه یک صورت خیالی را به صورت خیالی دیگر ملحق کند، و
معنی و وجه شبه را در موردی که می‌خواهد کامل گرداند. مثال آن گفته امرؤ القیس است:

فَقُلْتُ لَهُ- لَمَّا تَعَطَّلِي بِضُلْبِهِ وَأَرْدَفَ أَعْجَازًا وَفَاءً بِكُلِّ كَلٍّ^{۲۷}
به شب گفتم [در آن حالی که به صبح نزدیک می‌شد] هنگامی که مانند شتر گردن می‌کشید
و می‌کوشید به نیروی کمر خود بزحمت حرکت کند، و سرینها را ردیف ساخت در حرکت نمودن،

۲۳ - دیوان [۱: ۷۳] از قصیده بایه در فتح عموره - ح

۲۴ - اگر تَنَال را، «به فتح تاء» بخوانیم، قضیه جزئی می‌شود. و اگر به ضَم تاء خوانده شود کلی می‌شود. و دومی بهتر است.
این مضمون از نمونه‌های «اعطای حکم بالمثال» می‌باشد. م

۲۵ - در بیت اول استعاره ناقص است. ولی در دومی اِذَا هَا اِذَا می‌برهن است. یعنی برهان همراه دارد. می‌گوید خودت دیدی
که...

۲۶ - ربیعة بن ثابت بن لجأ الاسدی، وزقی، نام موطن اوست. از شعرای عهد عباسی است. وفاتش در سال ۱۹۸ هـ - دیوان او
چاپ وزارت فرهنگ، دمشق - ح

۲۷ - وقتی که شب به پایان می‌رسد مانند شتری است که می‌خواهد برخیزد. چگونه بدن خود را می‌کشد، و با کمر خود حرکت
می‌کند، و بدن بال آن سرین خود را هم حرکت می‌دهد، و با سینه خود می‌خواهد برخیزد و بایستد. در آن هنگام به شب گفتم: ای شب
طولانی آخر چهره خود را به نور بامدادی روشن کن - ضمیر در (له) به کلمه «لیل» در بیت دوم برمی‌گردد. شاعر شب را به شتر تشبیه
کرده است. مفعول فعل «قُلْتُ» جمله‌ای است پس از این بیت. یعنی: أَلَا إِنِّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ لَا تَأْتِجِلِي... و بیت ماقبل آن چنین
است:

وَلَيْلٌ كَمَوْجِ الْبَحْرِ ارْخِي سُدُولَهُ
عَلَىٰ بِأَنْسَوَاعِ الْهُمُومِ لِيَسْبِلِي م
- [دیوان: ۶۲] از معلقات سبع - ح

و برخاست با سینه خود [که آگاه باش ای شب] (کنایه از آنکه شب طولانی با سرعت به صبح نزدیک می شد.) چنانکه می بینیم شاعر برای شب اولاً: صلب یعنی استخوان تیره پشت فرض کرده، شب را به حرکت سریع و طویل متصف ساخته است. آنگاه به استعاره دوم پرداخته. یعنی برای شب اعجاز (کفل و سرینهایی) اثبات کرده در حالی که استخوان تیره پشت بدنبال آن است. سپس استعاره سوم را آورده است، و برای شب گلگل یعنی سینه هم ادعا نموده در حالی که با کوشش و زحمت تمام سنگینی سینه را تحمل می کند، و خود را به جلو می کشاند. خلاصه آنکه، برای شب تمام ارکان کالبد حیوان را در کلام جمع نموده است. و آنچه را هم که بیننده از تاریکی شب احساس می کند مرعی داشته است. یعنی وقتی که بیننده به جلو خود نظر می افکند، و هنگامی که به پشت سرش می نگرد، و وقتی که چشم خود را بلند کرده به پهنه فضا می دوزد، و بدان خیره می شود.

«توضیحی در معنی نظمی که راز بلاغت در آن آشکار می شود»

بدان که، در اینجا اسرار و دقایقی است که بیان آن ممکن نیست مگر بعد از آنکه مقداری بعنوان مقدمه گفتگو کنیم، در خصوص نظم کلام، و تفسیر نظم و مراد از نظم، و اینکه نظم کلام اصولاً چیست، و فایده نظم و فضیلتی که در آن است چه می باشد؟ بنابراین لازم است که ابتدا در موضوع نظم، و بیان تأثیر آن، و مزیتی که برای نظم ادعا می شود ذکر می آوریم، و بگوئیم که این مزیت از کجا پدید می آید، و چگونه در نظم کلام آشکار می گردد؟ و نیز اسباب و علل نظم کلام را بیان کنیم.

البته این مطلب را شما دانسته اید که علمای ادب در اهمیت مقام نظم و ارزش و شهرت آن همه متفق القول اند. و همچنین متفق اند براین که کلام بدون نظم مزیت و فضیلتی ندارد، و کلامی که از جهت نظم استوار و مستقیم نیست بی ارزش است هر چند معنی کلام در لطف و غرابت بنهایت درجه برسد. خلاصه بطور قاطع حکم کرده اند که کلام بدون نظم کامل نیست، و قوام کلام تنها به نظم آن است. در حقیقت نظم کلام همانند محوری است که سخن بر مدار آن می گردد، و همچون ستونی است که بنای کلام بدان متکی است. معلوم است وقتی مقام و ارزش موضوعی تا این حد، و فضیلت آن به این اندازه باشد شایسته است که همتها بلحاظ آن بیدار شود، و برای اندیشه ها و استعدادها نقطه اتکا گردد، و افکار در آن به فعالیت و کوشش افتد، و در این راه از ذوقها استفاده شود. و شخص عاقل که می تواند برای زیادت علم خود، و کسب فضل در

فصاحت، و بیان استدلال و اظهار دلیل از فکر خود راه و روشی پیدا کند نبایستی از این طریق روی بگرداند، و توجه و ذوق خود را به طریقی دون آن معطوف دارد. بلکه حق آن است که شخصیت خود را بالا برده و او را عار آید که راه و روش مقلدی را پیش گیرد که هیچ حکمی را قطعی و یقینی و بی شک و تردید عنوان نمی‌کند، و به هیچ مطلبی هم احاطه کامل نمی‌یابد، و چیزی که او را از شبهه بیرون آرد، و عطش شک او را شفا دهد بدست نمی‌آورد و حال آنکه می‌تواند خود را از این مرتبه بالاتر برد، و از آنها که به تقلید خو گرفته اند جدا شود. زیرا تقلید از کسانی که این روش را اختیار کرده، و براساس آن کار می‌کنند جز دلیل ضعف رأی و کوتاهی همت چیز دیگری نیست.

«مقصود از نظم کلام»

ای خواننده بدان که معنی نظم کلام این است که اساس کلام را آنگونه که علم نحو اقتضا می‌کند بگذاری، و کلام را بر پایه قوانین و اصول این علم بنا کنی، و روشهایی را که کلام بر آن اساس می‌آید بشناسی، و از آن راهها منحرف نشوی، و حدود و مرزهایی را که برای تو تعیین شده است نگهداری، و نسبت به هیچ یک بی اعتنا نباشی.

آنچه را ما می‌فهمیم که نظم دهنده کلام بایستی بوسیله نظم کلامش آنرا تعقیب کند این است که در اشکال و انواع هربابی از ابواب کلام دقت کافی نماید. مثلاً در باب خبر به اشکال و انواع جمله‌های زیر توجه داشته باشد:

زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ. زَيْدٌ يَنْطَلِقُ. يَنْطَلِقُ زَيْدٌ. مُنْطَلِقٌ زَيْدٌ. زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ.
زید هُوَ مُنْطَلِقٌ.

و در باب شرط و جزا صورتهای مختلف زیر را مورد توجه قرار دهد:

إِنْ تَخْرُجْ أَخْرَجْتُ. إِنْ خَرَجْتَ خَرَجْتُ. إِنْ تَخْرُجْ فَأَنَا خَارِجٌ. أَنَا إِنْ خَرَجْتُ خَارِجٌ.

و در باب حال به این وجوه و اشکال:

جَاءَنِي زَيْدٌ سِرْعًا. جَاءَنِي زَيْدٌ يَسْرَعُ. جَاءَنِي زَيْدٌ وَهُوَ سَرِعٌ. جَاءَنِي قَدْ أَسْرَعَ. جَاءَنِي زَيْدٌ وَقَدْ أَسْرَعَ.^{۲۸}

۲۸- در باب حال دو فرق اساسی می‌توان فرض کرد: ۱- حال بصورت فعل ماضی یا مضارع آورده شود نه بصورت اسم ۲- حال بجای آنکه مفرد آید بشکل جمله آورده شود. اگر بگوییم: جَاءَنِي زَيْدٌ سِرْعًا، حالت طبیعی حال را بیان کرده ایم. یعنی می‌خواهیم بگوییم که عمل بسرعت انجام یافته. و اگر بگوییم: جَاءَنِي زَيْدٌ يَسْرَعُ، علاوه بر معنی مذکور می‌خواهیم بگوییم که این سرعت

خلاصه برای هریک از وجوه مذکور محلّ خاصی را بشناسد، و هریک را در محلی که شایسته است آورد.

همچنین ناظم کلام بایستی فکر کند در باب حروفی که از حیث معنی مشترک اند ولی هریک به خصوصیتی از حروف دیگر جدا می شود. هریک را در معنی مخصوص خود بکاربرد. مثلاً حرف «ما» را در مورد نفی حال آورد، و حرف «لا» را وقتی که می خواهد نفی استقبال کند، و حرف «إن» را در موردی بکاربرد که میان وقوع عمل وعدم وقوع تردد و ترجیح است^{۲۹} و حرف «إذا» را جایی آورد که می داند عمل، وقوع می یابد.

ناظم کلام در جملاتی که پشت سرهم قرار می گیرند نیز توجه می کند، و در نتیجه جای فصل را از جای وصل باز می شناسد. بعلاوه، جایی که حق آن است دو جمله به یکدیگر وصل شود، موضع «واو» را از موضع «فاء» و محلّ «فاء» را از محلّ «ثُمَّ» و جای «أو» را از جای «آم» و مقام «لَکِنْ» را از مقام «بَلْ» تشخیص می دهد. و نیز در معرفه آوردن و نکره آوردن، و تقدیم و تأخیر در کلام اعمال نظر می کند. و حذف و تکرار، و اضممار و اظهار، هریک را در جای خود قرار می دهد، و آنها را صحیح بکار می برد، و بنحوی که شایسته محلّ است از آنها استفاده می کند.

این راه و روش تحقیق است. بنابراین هر معنایی که درستی و نادرستی آن به نظم کلام مربوط می شود، و تحت این عنوان در آید مقصودی از مقاصد نحوی خواهد بود. یعنی اگر آن مقصود نحوی در محلّ خودش بکار رفته باشد، و در مقامی که حق آن است جای گرفته باشد درست است، و اگر خلاف این عمل شده باشد، یعنی از محلّ خودش کنار رفته در غیر موضعی که شایسته است بکار رفته باشد خطاست. و در نتیجه هر کلامی که ما آنرا به صحت نظم یا فساد نظم توصیف می کنیم، یا در مزیت و فضیلت آن وارد بحث می شویم، مرجع این صحت و آن فساد، و منشاء این مزیت و فضیلت را فقط در مقاصد نحوی و احکام آن خواهیم یافت. و خواهیم دید که کلام در یکی از اصول و قواعد نحوی داخل می گردد، و به یکی از ابواب این علم مربوط می شود.

این قاعده ای است کلی. و هر چه شما در این قاعده دقت بیشتر کنید آنرا در نفس خود

متناوب نبوده بلکه استمرار داشته است. و هنگامی که حال بصورت جمله است مقصود اصلی کلام بیان فاعل نیست بلکه مقصود بیان سرعت مطلب است نه اصل مطلب. یعنی آمدن را بعنوان مقدمه چینی مطلب ذکر می کنیم و منظور ما حالت آمدن زید است. و موافقی که می گوئیم: جاءنی زید وهو مُسرِع، یعنی: زید مُسرِع فی مجئِهِ. با این جمله می خواهیم از سرعت زید خبر دهیم نه از آمدن او. منتهی سرعت در چه کار؟ در آمدن. و در آنجا که فعل ماضی بکار می بریم منظور ما این است که سرعتی در کار بوده و زیاد طول نکشیده است. و در آنجا که جمله حالیه با (واو) می آید مقصود این است که سرعت درست مقارن با زمان آمدن بوده است. زیرا «واو» اصولاً برای جمع است؛ گاهی در زمینه عطف می آید و گاهی برای حال. م.

۲۹ - ترجیح بمعنی اهتزاز و تذبذب است. یعنی عمل گاهی بسمت وقوع میل می کند و زمانی بجانب عدم وقوع. م.

واضحتر می یابید، و صحت آن برای شما روشنتر و اعتمادتان به قواعد نحوی زیادتر می شود. این بحث را هم با هر کس که در میان بگذارید، و او بخواهد در باب نظم کلام سخنی بگوید ناگزیر در تمام این مطالب یا بعض آنها شما را تصدیق خواهد کرد، و با شما همفکر خواهد شد؛ خواه به عمق مطلب برسد و یا نرسد. و برای شما کافی است که بدانید آنجا که علمای ادب در فساد نظم بحثی به میان آورده اند از همین قاعده مورد نظر ما پرده برداشته اند. و هیچ کس در مورد ابیات زیر که نمونه های معروف فساد نظم است، و از جهت سوء تألیف به این ابیات عیب گرفته اند، و در مورد نظائر اینها با ما مخالف نخواهد بود:

۱ - از فردق:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلَكًا أَبَوَاتِهِ حَيٌّ أَبَوْهُ يُقَارِبُهُ

در میان مردم مثل او (یعنی مانند ممدوح من) ^{۳۰} هیچ کس نیست که (در فضائل با او برابری کند) مگر صاحب ملکی که پدر مادرش کسی است که پدر ممدوح من است.

۲ - از متنبی:

وَلِذَا اسْمُ أَغْطِيَةِ الْعَيُونِ جُفُونُهَا مِنْ أَتْهَاءِ مَلِّ السُّيُوفِ عَوَامِلُ ^{۳۱}

از آن جهت پلکهای چشمان او را غلاف نام نهاده اند که کار شمشیر را می کند [یعنی چشم او همچون شمشیر کاری و مؤثر در قلب است.]

۳ - و جای دیگر گوید:

أَلْقَيْبُ أَنْتَ إِذَا أَصَابَكَ طَيْبُهُ وَالْمَاءُ ^{۳۲} أَنْتَ إِذَا اغْتَسَلْتَ الْغَائِلُ ^{۳۳}

۳۰ - مقصود ابراهیم بن هشام است، دانی هشام بن عبدالملک بن مروان. یعنی موجودی در میان مردم نیست تابا ابراهیم در فضائل برابری کند مگر صاحب مملکتی که پدر مادرش (منظور پدر مادر همین صاحب ملک) پدر او باشد (یعنی پدر این ممدوح باشد). حاصل آنکه شبیه ابراهیم کسی نیست جز پسرخواهرش که همان هشام است. این نمونه گفتاری است که به تعقید لفظی معروف است، بجهت خللی که در تألیف و نظم آن وجود دارد. ش. [دیوان: ۱۰۸] - ح

۳۱ - این بیت از ابیاتی است که متنبی در مدح قاضی ابوالفضل احمد بن عبدالله انطاکی سروده است.

مطلع آن چنین است:

لَكَ يَا مَنَازِلُ فِي الْقُلُوبِ مَنَازِلُ أَقْفَرْتُ أَنْتَ وَلَهْنٌ مِنْكَ أَرَاهِلُ

ص ۱۸۱ - شرح دیوان متنبی معروف به عکبری. م

جَفْنُ: غلاف شمشیر. شاعر علت نامگذاری پلکهای چشم را به غلاف شمشیر از آن جهت عنوان کرده است که در قلبها کار شمشیر را می کند. و البته این نوعی تعقید است. ح. ش

۳۲ - الماء، منصوب است به فعل محذوف. زیرا صله در ماقبل خود عمل نمی کند. این جمله ای است که استاد نوشته است. و بعضی کلمه (الماء) را مبتدا می دانند؛ مبتدائی که ضمیر محذوف از صله بدان برمی گردد. ش.

۳۳ - الغاسل: صفت است برای «الماء» که طبق قاعده بایستی پس از موصوف ذکر شود. ولی میان این صفت و موصوفی

عطری که بوی خوش آن به تومی رسد، و ترا معطر می سازد خودت می باشی [خوشبوئی عطر از تو است نه از عطر] و آنچه شست و شوده‌نده تو است و تو خود را با آن می شوئی خودت هستی نه آب «یعنی تو از عطر خوشبوتر و از آب پاکیزه تری».

۴- و باز در جای دیگر گوید:

وَفَاءُ كَمَا كَالرَّبِّعِ أَشْجَاهُ طَائِمُهُ بِأَنْ تُسْعِدَا وَالِدَمْعِ أَشْفَاؤُ سَاجِمُهُ^{۳۴}

وفای شما ای دو چشم من [وفا کنید به آنچه وعده داده اید که با اشکهای سیلبار خودتان مرا یاری می کنید] زیرا اشکهای شما برای من سوخته دل بهترین تسلی و شفا است؛ بهمان مقدار که خرابه های خانه محبوب برای عاشق دلخسته، بسیار غم افزاست.

توضیح: شاعر دو چشم خود را که با او عهد و پیمان وفاداری بسته اند مخاطب ساخته می گوید: هنگام رسیدن به ویرانه های منزل محبوب مرا به گریه کردن کمک کنید، و با این کار به من وفاداری نمائید؛ همان طور که ویرانه های منزل معشوق وفاداری می کنند. سپس شاعر وجه شبه را بیان کرده چنین گفته است: همان عاملی که منازل محبوب را ویران نموده و آنها را محزون ساخته

یک لفظ و یک جمله فاصله شده و موجب تعقید گردیده است. ابن جویریة همین مضمون را چنین آورده است:

وَتَخْسُنُ حِينَ تَلْبِسُهَا التَّيَابُ

تَزِينُ الْبَحْلَى إِذْ لَبَسَتْ سُلَيْمَى

دوبیت زیر نیز در همین معنی سروده شده است:

كَأَنَّ لِسْلُذْرُحْسُنَ وَجْهَكَ زِينَا

وَإِذَا السُّدْرُ زَانَ حُسْنَ وَجْهِهِ

أَنْ تَمْتَنِيهِ أَيْنَ مِثْلُكَ أَيْنَا؟

وَتَزِيدُنِي أَطْيَبَ الْعَلِيبِ طَيْبًا

و مثال فارسی آن این بیت است:

توزیبار و چنان خوبی که زینت هابیاری

به زینت هابیاری اند مردم خوب رویان را

۲-

بیت مذکور از همان قصیده است [دیوان: ۲۷۱]-ح

۳۴- طَائِمُهُ: دارم؛ محو ناپدید کننده آن آشجاء، اسم تفضیل است. سَاجِمُهُ: سائله؛ ریزنده و سیلبار. تُسْعِدَا: از کلمه إِسْعَادِ اسب. و مقصود مساعدت است به گریه کردن. أَشْفَاؤُ: اسم تفضیل است. سَاجِمُهُ: یعنی ریزان و روان. معنی بیت: وفای شما ای دو دوست من به این است که مرا کمک کنید همانند آثار خرابه خانه محبوب. «أَشْدُّ شَجْوًا» یعنی ویرانه ها و آثار خانه محبوب او را به غم و اندوه واداشت. مانند اشک که جریان و فرو ریختنش به شقایق او کمک نمود نه ممانعت از گریه. بنابراین هروقت که یاری شما به من کم شود حزن من سخت و قوی می گردد، و هرگاه که زیاد شود ناراحتی من سبک و کم می شود. بعضی (ذمع) را به رفع ضبط کرده اند، و آنرا جمله حالیه گرفته اند. در آن صورت معنی کلام چنین می شود که: او از زیادای گریه پوزش می طلبد، و دوستان خود را به گریه کردن تشویق می نماید. کنایه می کند از انکار حزن آن دو به ترک گریه. ش

بیت مذکور مطلع قصیده ای است که متنبی در مدح سیف الدوله ابوالحسن علی بن عبدالله حمدانی سروده و این اولین قصیده ای است که شاعر برای ممدوح خود ساخته و آنرا در آن هنگام که ممدوح از فتح قلمه برزیه به شهر انطاکیه نزول کرده بود انشاد کرده است. (سال ۳۳۷). دیوان متنبی شرح عکبری. ص ۲۳۰- ج ۲- و شرح واحدی: ۲۷۳- م.

است همان عامل مرا هم اندوهناک و غمین کرده است. آثار منزل محبوب هرچه خرابتر و کهنه تر می شود برای زائرش غم انگیزتر می گردد، و اندوه عاشق را شدیدتر می کند. برای این اندوه و غصه ها چشمهای اشکبار بهترین شفا دهنده اند.

۵ - گفتار ابوتمام:

ثانیه فی کَبَدِ السَّمَاءِ وَلَمْ يَكُنْ لِاثْنَيْنِ ثَانٍ، اِذْهُمَا فِي الْغَارِ^{۳۵}

۶ - و نیز از گفتار اوست:

يَدِي لِمَنْ شَاءَ رَهْمٌ لَمْ يَذُقْ جُرْعاً^{۳۶} مِنْ رَاحَتِيكَ دَرِي مَا الصَّابُ وَالْقَسَلُ

دست من برای هرکس که بخواهد وثیقه است اگر از دو کف بخشنده تو جرعه ای بچشد، بفهمد که فرق غسل و حنظل چیست^{۳۷}.

هرکس قبول دارد که علت خلل در ابیات اخیر و نظائر آنها این است که شاعر در نظم کلام خود از راهی رفته است که درست نبوده، و در تقدیم و تأخیر، یا حذف و اضممار و غیره روشی را بکار برده که نایستی بکار برده باشد، و طریقی را پیموده که مطابق اصول و قواعد نحو اجازه نداشته و صحیح نبوده است. وقتی ثابت شد که موجب فساد و اختلال نظم کلام این است که به قوانین نحو عمل نمی شود معلوم است که موجب صحت نظم عمل کردن بر اساس این علم است. همچنین وقتی ثابت شد که فهم صحت و فساد نظم از این علم شروع می شود روشن است که در مزیت نظم و فضیلتی که در کلام ظاهر می شود نیز حکم و قاعده همین است. و چون همه این مطالب ثابت شد لازم می آید که بگوئیم آنچه در کلام مورد توجه قرار می گیرد تنها مقاصد علم نحو و قوانین آن فیما بین کلمات است و لا غیر. خداوند تعالی توفیق دهد که ما راه صحیح را بیابیم.

حال که این مطلب را فهمیدی توجه کن به نوع سخنانی که علمای ادب آنها را به زیبایی و حسن توصیف کرده و مزیت آنها را اعلام داشته اند، و مزیت را هم مخصوصاً از جهت نظم کلام

۳۵ - بعد از آن مرد [بابک خرمین] این شخص [مازیار پسر قارن] دومین کسی است که [به دستور خلیفه عباسی، در بغداد] در میانه آسمان به دار آویخته شد. اما این دو همانند آن دو شخصیتی که در غار ثور [پیامبر اکرم (ص) و ابوبکر] بودند در خور مدح و ستایش نبودند.

در روایت دیگر «کائین ثانی» آمده است ولی اولی در معنی روشنتر است. بیت قبل از آن چنین است:

وَلَقَدْ شَفَى الْأَحْشَاءَ مِنْ بُرَحَائِهَا أَنْ مَارَ بِسَائِكٍ جَارَ مَارَ بِسَائِرِ

دیوان ابوتمام - شرح خطیب تبریزی، ج ۳ - ص ۲۰۷

۳۶ - در روایت دیگر «مَنْ يَذُقُ جُرْعاً» ضبط است و این قول اظهر است. ش

۳۷ - یعنی: کسی که از دست تو شیرینی عطا و کرم را بچشد هیچ تلخی را در زندگی احساس نمی کند، و من با این ادعا با

هرکس که مایل باشد شرط بندی می کنم. دیوان [۵:۲] در مدح معتصم م.

معرفی کرده اند نه از جهت دیگر. یعنی نه مواردی که شعریا نشر از جهت معنی، یا حکمت، یا ادب، یا استعاره، یا تجنیس و یا جز اینها [یعنی مطالبی که دخالتی در نظم کلام ندارد.] زیبا شمرده می شود. پس ای خواننده بدان که وقتی از گفتاریا نثری در نفس خویش و جلد و اهترازی احساس می کنی، و آن کلام را دارای حسن و لطافت می شماری، اگر دقت کنی که این اهتراز و نشاط در روح تو از کجا ایجاد شده، و بر اثر چه چیز پدید آمده است بطور آشکار خواهی فهمید که آنچه را من در باب نظم کلام گفتم همان است که بیان کردم.

اینک به ابیات بحتری توجه کنیم^{۳۸}:

بَلَوْنَا صَرَائِبَ مَنْ قَدَرَى	فَمَا إِنْ رَأَيْنَا لِفَتْحٍ ضَرِيبَا ^{۳۹}
هَمَّوَالْمَهْمَرُّ أَثْلَمَدَتْ لَهُ الْحَادِثَا	تُغْزَمَا وَشِيكَا وَرَأْيَا صَلِيبَا ^{۴۰}
تَنَقَّلَ فِي خُلُقِي سُودِدِ	سَمَاحًا مُرَجَّى وَبَأْسًا مَهِيْبَا
فَكَالسَّيْفِ إِنْ جِئْتَهُ صَارَ خَا	وَكَالسَّبْخِ إِنْ جِئْتَهُ مُسْتَشْيِبَا

ما امثال و نظائر او را از کسانی که با چشم خود کم و بیش می بینیم آزمودیم، ولی در فتح و پیروزی هر قدر می نگریم نظیر و مانند او وجود ندارد. مرد میدان جنگ، تنها اوست. حوادث بسبب او اراده آهنین و فکر متین را در جهان آشکار کرده اند. زندگی او همیشه بر محور دو خلق کریم در گردش بوده است: جود و سخاوتی که همه مردم را به او امیدوار کرده، و شجاعتی که بسیار شکوهمند و هیبت آور بوده است. بنابراین اگر به او روی آوری و به او دادخواهی کنی قدرت او همانند شمشیر برنده است. و اگر از او یاری بجوئی کرم وجودش همانند دریا بیکران.

ملاحظه می کنید که این ابیات چقدر انسان را به وجد و شوق می آورد، و تا چه حد جذاب و دلنشین است. و شما از این تعبیرها چه نشاط و اهترازی در نفس خود احساس می کنید. حال اگر دقت نمائید که علت این وجد و نشاط چیست خواهید فهمید که نشاط و اهتراز شما و جذابیت ابیات تنها بجهت این است که کلمه ای مقدم ذکر شده و کلمه دیگر مؤخر، یا یک لفظ بصورت معرفه آمده و لفظ دیگر بصورت نکره، و یا یک جاحذف شد: و جای دیگر اضممار، و یا مثلاً: جانی عود به ضمیر کرده و در جای دیگر اسم را تکرار نموده است، خلاصه، و جوهی را مورد توجه قرار داده که علم نحو آنرا اقتضا می کند. در تمام این موارد قواعد را بطور صحیح رعایت کرده است، و در کلام به هدف مورد نظر خود رسیده و بتمام معنی موفق شده است؛ و در عین حال وضع و صورت ظاهری کلام هم

۳۸ - دیوان [۱۰۱:۱] از قصیده ای است در مدح فتح بن خاقانج.

۳۹ - ضریب: نوع شی، نظیر، شکل. جمع آن ضرائب. ش

۴۰ - وشیک: سریع - ضلیب: شدید. ش

لطیف شده و طوری بیان نموده که به کلام فضیلتی داده است. توجه کنید. اولین جمله این ابیات که ذوق ما را تحریک می‌کند. این است: هُوَ الْمَرْءُ أَبَدَتْ لَهُ الْحَادِثَاتُ. سپس جمله: تَنَقَّلَ فِي خُلُقِي سُودِدٍ. نکره آوردن «سودد» و اضافه «خُلُقِي» به «سودد» و پس از این جملات جمله «فَكَالَسَيْفِ» و عطف آن بوسیله «فاء» با حذف مبتدا. زیرا مقصود شاعر این است که بگوید: «لَا مُحَالَةَ فَهُوَ كَالسَيْفِ». و بعد از آن تکرار کاف در جمله: فَكَالْبَحْرِ. و اینکه برای هریک از دو تشبیه شرطی را قرینه آورده که جواب هم در هریک از دو تشبیه موجود است. و بعد برای هریک از دو تشبیه نیز کلمه‌ای بصورت حال آورده بهمان شکلی که در تشبیه دیگر آورده است. یعنی «صَارِخًا» حال اول در تشبیه اول است و «مُسْتَشْيِيًا» حال دوم در تشبیه دوم. خلاصه، آن زیبایی و حسنی که در کلام احساس می‌شود، و به نظم مربوط است علتش همان اموری است که ما برشمردیم. و این مطلبی است بسیار شایان توجه.

اگر نمونه آشکارتری را در این زمینه بخواهید به گفتار ابراهیم بن عباس توجه کنید^{۴۱}:

فَلَوْ اَذْنَبَ اَدُهُرٌ وَاَنْكَرَ صَاحِبٌ وَسَلَطَ اَعْدَاءُ وَغَابَ نَصِيرٌ
تَكُونُ عَنِ الْاَهْوَاذِ اَرِي بِنَجْوَةٍ وَلَكِنْ مَقَادِيرُ جَرَتْ وَاُمُورُ
وَانِي لَا رَجُوبَ عَدَ هَذَا مُحَمَّدًا لَا فَضْلَ مَائِرِجِيْ أَخْ وَوَزِيرُ

ای کاش در آن وقت که روزگار از ما دوری کرد، و رفیق هم عهد و پیمان دوستی را انکار نمود، و دشمنان بر من مسلط شدند، و یاران هم از نظر غایب گشتند (ای کاش) در آن هنگام اهواز را ترک می‌کردم، و در گوشه‌ای دور دست منزل می‌گرفتم. اما افسوس که برای من موانعی پدید آمد، و حوادثی «به من روی آورد که موفق نشدم». اکنون تنها به محمد «بن عبدالملک زیات» چشم امید دارم؛ بهترین کسی که می‌توان به او امید داشت. «او برای من» هم برادر خوبی است و هم پشتیبان محکمی.

ملاحظه می‌کنید که ابیات فوق تا چه اندازه نغز و دلنشین و زیبا و شیرین است. اگر موجب آنرا جستجو کنید، خواهید دید که لطف و زیبایی این اشعار بسبب آن است که شاعر اولاً: ظرف را برعامل آن مقدم ذکر نموده. یعنی «إِذْنَبَا» را جلوتر از «تَكُونُ» آورده است^{۴۲}، و نگفته است: «فَلَوْ تَكُونُ عَنِ الْاَهْوَاذِ اَرِي بِنَجْوَةٍ إِذْنَبَا دَهُرٌ». و نیز بجهد آن است که «تَكُونُ» گفته و نگفته است «كَانَ»^{۴۳}. همچنین «دهر» را نکره آورده است. و نگفته است: فَلَوْ إِذْنَبَا الدَّهْرُ. و این

۴۱ - دیوان او در طرائف ادبی است، ص ۱۳۲. این ابیات را شاعر در مدح محمد بن عبدالملک زیات گفته است - ح

۴۲ - زیرا در مقام ندبه و استغاثه است. م

۴۳ - یعنی فعل را مضارع آورده است نه ماضی تا بفهماند که می‌خواهد برای همیشه از مردم دور باشد. م

روش را یعنی نکره آوردن را در تمام کلمات پس از آن نیز بکار برده است. و نیز بسبب آن است که «آنکَر صاحب» گفته و نگفته است: آنکَرْتُ صَاحِبًا^{۴۴}. خلاصه، در دویست اول چنانکه می بینید چیزی نیست جز آنچه ما در مقدمه این بحث برای شما بر شمردیم، و گفتیم که اینها همان مطالبی است که شما در نظم کلام، حُسن قرار می دهید. و تمام اینها چنانکه ملاحظه می کنید از مقاصد علم نحو است. و همیشه این است راه هر حسن و مزیت و نیز هر فضیلت و شرافتی که به نظم نسبت داده شده است.

خلاصه فصل هشتم

مزایای نظم کلام بلحاظ مقاصدی
است که منظور نظر گوینده قرار می‌گیرد

گفتیم که مدار نظم کلام بر مقاصد نحوی است، و بر اساس وجوه و اشکال کلامی است که در نظم بوجود می‌آید. اما لازم است بدانیم که اولاً: این وجوه و اشکال نهایت و حدی ندارد. ثانیاً: مزیت در خود مقاصد نحوی نیست بلکه بجهت مقاصد و اغراضی است که کلام بلحاظ آنها وضع می‌شود، و نیز بجهت موقعیت بعضی مقاصد نحوی است نسبت به بعضی دیگر. یعنی وقتی شاعر مثلاً کلمه «دهر» را در بیت: «فَلَوْ إِذَا نَبَا دَهْرٌ وَأَنْكَرَ صَاحِبٌ» نکره آورده و نغز و لطیف شده است چنین نیست که نکره آوردن در هرجا لطیف باشد. چه در آن صورت لازم می‌آید که این کلمه در هر کلامی که باشد همین زیبایی و لطف را به آن بدهد و حال آنکه چنین نیست. پس هر مزیتی که در کلام است بلحاظ همان موقعیت خاص و بلحاظ مقاصدی است که گوینده در کلام منظور می‌کند. مثلاً: اگر مضروب واقع شدن شخص مهمی را می‌خواهیم خبر دهیم، و کاری به فاعلیت ضارب نداریم فعل را مجهول می‌آوریم. چنانکه می‌گوئیم: ضَرَبَ الْأَمِيرُ. و اگر نظربه فاعلی است که کوچک است ولی کار بزرگی انجام داده، آنرا مقدم ذکر می‌کنیم. مثلاً می‌گوئیم: إِنَّ الصَّبَّيَّ صَعِلَ الْيَنْبَرِ.

و اما درجات کلام: نوعی کلام است که مزیت را در نظم آن همچون اجزای رنگ که بهم درآمیخته است ملاحظه می‌کنیم، اما از این حیث حکم به مهارت گوینده آن نمی‌کنیم. مگر آنکه استادی گوینده را در موارد متعدد مشاهده نمائیم. نمونه آن همان چند بیت است که در فصل پیش از بحتری آوردیم:

«بَلَوْنَا ضَرَائِبَ مَنْ قَدَرِي»

قسم دیگر کلامی است که زیباییش دفعه افکار ما را احاطه می‌کند؛ تا جایی که تنها از یک بیت می‌توان به مهارت گوینده آن پی برد. چنین کلامی در درجه‌ای عالی، و با اسلوبی بلند پایه است. البته بسیار کمیاب است، و متعلق به گویندگان کار آزموده‌ای است که خدای تعالی ذوق آنها را با این استعداد سرشته است. مع ذلک شما بایستی تمام دیوان چنین شاعری را بررسی

کنید، و از میان آن ابیاتی را بدست آورید. از نمونه های این نوع کلام بیتی است از عباس بن احنف:

قَالُوا خِرَاسَانُ أَقْصَى مَا يُرَادُ بِهِ ثُمَّ الْقُفُولُ فَقَدْ جِئْنَا خِرَاسَانَا^۱
گفتند: خراسان (لشکرکشی تا آنجا) و به آنجا که رسیم توقف کنیم، و به عراق برگردیم.
(این هم خراسان) به خراسان هم آمدیم.

نمونه دیگر از ابن دُمَیَّة:

أَبِينِي أَضَى يُمْنِي يَدِيكَ جَعَلْتَنِي فَأَفْرَحَ أَمَ صَيَّرْتَنِي فِي شِمَالِيكَ؟
أَبَيْتُ كَأَنِّي بَيْنَ شَقَّيْنِ مِنْ عَصَا حَذَارَ الرَّدَى وَخَيْفَةَ مِنْ زِيَالِيكَ
تَعَالَلْتُ كَى أَشْجَى وَمَا بِكَ عِلَّةٌ تُرِيدِينَ قَتْلِي. قَدْ ظَفَرْتُ بِذَلِيكَ
ای محبوبم، بگو ببینم، آیا مرا در طرف راست خودت جای داده ای تا شاد و مسرور گردم؟
یا در جانب چپ خود؟ شب هنگامی که می خوابم گویی میان دوشیقه چوب در آزار و شکنجه ام، از
ترس آنکه مبادا در عشق تو بمیرم، یا به دوری تو گرفتار شوم. خودت را به بیماری زده ای که من
رنج ببرم و اندوهناک شوم. من که می دانم تو بیمار نیستی. تو خواستار کشته شدن منی. بیا که به
این منظور رسیدی.^۳

توجه کنید به موقعیت فصل و استیناف در مصراع دوم بیت آخر: تُرِيدِينَ قَتْلِي. قَدْ ظَفَرْتُ بِذَلِكِ.

۱ - به تقدیر شرط. یعنی: إذا كَانَ كَذَلِكَ فَقَدْ جِئْنَا خِرَاسَانًا. م

۲ - یعنی آیا مرا مورد محبت خودت قرار داده ای یا نه؟

۳ - در بیت سوم به جای ضمیر (هُوَ) اسم ظاهر (ذَلِکَ) آمده است به ادعای آنکه قتل ظهور کامل دارد و گویی آن قتل محسوس است. م.

فصل هشتم

«مزایای نظم بلحاظ مقاصد و اغراضی است که مورد نظر گوینده قرار می‌گیرد»

در فصل پیش این مطلب را دانستید که مدار نظم بر پایه مقاصد نحوی و براساس وجوه و اشکال کلامی است که آن مقاصد نحوی در این کلام تحقق می‌یابد. اینک بایستی بدانید که این وجوه و اشکال بسیار است، و محدودیتی ندارد، نهایتی برای آنها متصور نیست^۱. و نیز بایستی بدانید که مزیت در خود مقاصد نحوی نمی‌باشد، یعنی مقاصد نحوی فی نفسه و بطور مطلق موجب مزیت نمی‌شوند، بلکه مزیت بسبب اغراض و مقاصدی است که کلام بلحاظ آنها منظم می‌گردد^۲. همچنین مزیت بجهت موقعیت هریک از مقاصد نحوی نسبت به دیگری، و بکاربردن بعضی مقاصد نحوی است همراه با بعضی دیگر^۳.

توضیح مطلب: وقتی شاعر کلمه «سوده» را در بیت «تَنَقَّلَ فِي خُلُقَى سُودَةٍ». و لفظ «دهر» را در بیت: «فَلَوَاذُنْبَادَهَر». بصورت نکره آورده، و برای شما نغز و لطیف شده است چنین نیست که بگوئید نکره آوردن همیشه و در هر مورد لطیف و زیباست. همچنین وقتی لفظی را که فاعلش ذکر نشده (در جمله: وانکر صاحب) زیبا می‌شمارید نمی‌توان گفت که همه جا این طور است. زیرا در آن صورت لازم می‌آید که این لفظ را در هر کلامی ببینید، همین زیبایی و لطافت را کلام به آن بدهد در حالی که چنین نیست.

آری هیچ فضل و مزیتی وجود ندارد مگر بلحاظ آن موضع و موقعیت خاص، و بحسب اغراض و

۱ - زیرا برای هر موضوع نحوی اقسام مختلفی می‌توان فرض کرد. مثلاً فاعل نکره باشد یا معرفه، اسم ظاهر باشد یا ضمیر، ضمیر متصل باشد یا منفصل، فاعل مقدم باشد یا مؤخر. و بهمین گونه، در باب نایب فاعل، مفعول و ظرف، و حال و... م

۲ - یعنی مقاصد نحوی بحسب رعایت مقتضای حال مزیت آور است، نه اینکه نکره آوردن همه جا مطلوب باشد، و تقدیم فاعل همه جا مفید مقصود. و مجهول آوردن فعل همیشه موجب لطف کلام گردد. نه، این چنین نیست. م

۳ - مقصود رعایت تناسب کلام است. مثلاً وقتی فاعل نکره شد دیگر مقدم بر فعل نمی‌شود زیرا لايجوز الابتداء بالثکرة. و یا اینکه همه جا نمی‌شود فاعل مقدم بر مفعول باشد. گاهی بضرورت مؤخر می‌آید. مانند موردی که در فاعل ضمیری است که به مفعول برمی‌گردد. م

مقاصدی که شما در کلام خود منظور می‌کنید^۴ و حکم این مقاصد نحوی درست حکم همان رنگهائی است که نقاش از آنها طرحها و صورتهائی را می‌سازد. یعنی همان‌طور که می‌بینید یک بافنده هنرمند در مورد رنگهائی که از آنها نقشه و طرحی را تهیه کرده‌است به روش و اسلوبی هدایت شده تا توانسته است طرحهای جالب و زیبایی را در جامه‌ای که بافته است تحویل دهد، و در خود رنگها و محل هریک و مقدار و کیفیت ترکیب و ترتیب آنها طوری حسن انتخاب نموده، و بگونه‌ای تدبیر بکار برده که همکار او نتوانسته است به اسلوب او راه یابد، و بهمین جهت طرح و نقشه او جالبتر و بدیع‌تر شده‌است، همین‌طور است مقام و موقعیت شاعری یا شاعر دیگر در منظور کردن و تعقیب نمودن مقاصد نحوی، و وجوه و اشکالی که دانستید محصول نظم کلام اند.

«درجات و مراتب کلام»

اما درجات کلام: نوعی کلام است که مزیت را در نظم زیبایی آن همچون اجزای رنگ که با هم در آمیخته اند و به یکدیگر پیوسته و منضم شده‌اند می‌بینید. و این زیبایی به حدی است که بسیار جالب و خیره کننده است. اما شما به این لحاظ مقام صاحب کلام را بزرگ نمی‌شمارید، و از این جهت حکم به چیره دستی و قدرت او نمی‌کنید مگر هنگامی که تمام آن قطعه را کاملاً بررسی نمائید، و مهارت گوینده را مثلاً در عده‌ای ابیات مشاهده کنید. این چنین کلام در زمینه شعر به درجه‌ای می‌رسد که نمونه آنرا از ابیات بحتری برای شما آوردیم.

نوع دیگر کلامی است که زیباییش دفعه افکار شما را احاطه می‌نماید، و از جهت لطافت و کم نظیری بگونه‌ای است که چشم شما را پرمی‌کند؛ تا جایی که تنها از یک بیت به مقام فضل و مهارت گوینده آن پی می‌برید، و به قدرت بیان و زبردستی او اعتراف می‌کنید، و تا جایی که اگر گوینده آنرا شناسید می‌گوئید این بیت از شاعری تواناست، و می‌گوئید این هنر از قدرت هنرمندی ماهر بوجود آمده است. این هنر همان مطلبی است که وقتی بیتی را می‌خوانید دست را روی کلمه‌ای می‌گذارید، و می‌گوئید: این کلمه است، این کلمه است. هر شعری که این چنین باشد شعری است در درجه عالی، و کلامی است پراحراج، و اسلوبی است بلندپایه و ارزنده. البته اینگونه

۴ - مثلاً اگر مضروب شدن شخص مهتی را می‌خواهیم خبر دهیم، و کاری به فاعلیت ضارب نداریم می‌گوییم: ضُرب السُّلطان. و اگر نظر به فاعل فعل است که در نظر کوچک بوده ولی کار بزرگی را انجام داده است و می‌خواهیم او را معرفی کنیم می‌گوییم:

إِنَّ الْعَبِيَّ ضَعِيفَ الْيَتَرَمِ

کلام بسیار نادراست، و فقط در گفتار گویندگانی یافته می شود که در این راه کار آزموده و استاد شده اند؛ افرادی که خدای تعالی طبعشان را به این استعداد سرشته است، و گوئی سخن واقعاً به آنها الهام می شود. مع ذلک باز شما محتاجید که بعض قصائد این نوع شعرا را یک یک بررسی نمائید. بلکه تمام دیوان شاعر را مورد استقراء و بررسی قرار دهید تا ابیاتی را از میان آن جمع کنید. این همان گفتاری است که ابتدای بحث از آن یاد کردیم، و ابوبکر به آن تمثل کرده است؛ آنجا که نامه خالد مبنی بر پیروزی مسلمانان و شکست مخالفان به او رسید:

نمونه ۱- تَمَتَّنَا لِيَلْقَانَا بِقَوْمٍ تَخَالُ بَيَاضَ لَأْمِهِمُ السَّرَابِ
فَقَدْ لَاقَيْتَنَا فَرَأَيْتَ حَرْباً عَوَانَا تَمْنَعُ الشَّيْخَ السَّرَابِ

دشمن در مورد ما آرزومی کرد که با گروهی عظیم با ما روبرو شود؛ گروهی که گوئی برق زره هاشان همچون سراب می درخشد. هان، ای دشمن سرانجام با ما مقابل شدی، و جنگ را با چشم خود دیدی. دیدی که جنگی است طولانی و سخت که پیران جنگ آزموده را هم از آشامیدن آب باز می دارد.

توضیح: یعنی مردان تجربه کار هم خود را می بازند بطوری که آنها را حتی از خوردن و آشامیدن باز می دارد.

دَقَّتْ كُنَيْدٌ مَوْقِعَيْتٍ «فاء» در مصراع: فَقَدْ لَاقَيْتَنَا فَرَأَيْتَ حَرْباً.
نمونه ۲- گفتار عباس بن احنف^۶:

قَالُوا: خُرَاسَانُ أَقْصَى مَا يُرَادُّ بِنَا ثُمَّ الْقُفُولُ، فَقَدْ جِئْنَا خُرَاسَانَ!^۷
گفتند خراسان (سیر و حرکت تا آنجا است.) آنجا که رسیدیم توقف خواهیم کرد [و به عراق باز خواهیم گشت]. هان، این هم خراسان.

ملاحظه کنید موقعیت «فاء» و «ثُمَّ» را که در برابر جمله اول آمده است.

نمونه ۳- ابیات ابن دُمَيَّة:

أَبِينِي، أَفَى يُمْنِي يَدِيكَ جَعَلْتَنِي فَأَفْرَحَ أَمَ صَبْرَتِنِي فِي شِمَالِيكَ؟
أَبَيْتُ كَأَنِّي بَيْنَ شَقِيئَيْنِ مِنْ عَصَا حَذَا الرَّدَى أَوْ خَيْفَةً مِنْ زِيَالِيكَ^۸

۵- آلام: زره ها. مفرد آن: لَآمَة. ش

۶- دیوان عباس بن احنف چاپ [دارصادر] ص ۳۱۲- گفته اند که رشید با عباس بن احنف انس داشت. وقتی به خراسان وارد شد اقامتش در آنجا طول کشید. آنگاه به ارمینیه رفت. شاعر نزد او آمد و ابیاتی را [که بیت مذکور از آن جمله است] انشاد کرد-ح

۷- به تقدیر شرط. یعنی: إِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَقَدْ جِئْنَا خُرَاسَانَ. م

۸- الزَّيَالُ: المَرَايَلَةُ: مفارقت و دوری. ش

تَعَالَيْتِ كَىٰ أَشْجَىٰ وَمَا بِكَ عَلَّةٌ تُرِيدِينَ قَتْلَى. قَدْ ظَفَرْتَ بِذَلِكِ^۹

ای محبوبم (بگو بینم) روشن کن برایم. آیا مرا در طرف راست خودت جای داده‌ای^{۱۰} تا شاد و مسرور گردم، و یا در طرف چپ خود؟ شب، هنگامی که می‌خوابم گویی میان دوشقه چوب در شکنجه‌ام؛ از آنکه می‌ترسم در عشق تو بمیرم، یا به مفارقت تو گرفتار شوم. خودت را به بیماری زده‌ای که من اندوهگین شوم. (من که می‌دانم) تو بیمار نیستی بلکه خواهان کشته شدن منی. بیا که به این مقصود رسیدی.

ملاحظه می‌کنید که موقعیت فصل و استیناف در مصراع آخر چه لطف خاصی به کلام داده‌است: تُرِيدِينَ قَتْلَى قَدْ ظَفَرْتَ بِذَلِكِ.

نمونه ۴ - گفتار ابوحفص شطرنجی از زبان «عَلِيَّة» خواهر هارون الرشید (خطاب به هارون) در حالی که هارون خواهر را سرزنش کرده بود^{۱۱}:

لَوْ كَانَ يَمْتَنِعُ حُسْنُ الْفِعْلِ صَاحِبُهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ ذَنْبٌ إِلَىٰ أَحَدٍ
كَانَتْ عَلِيَّةٌ أَبْرَى النَّاسِ كُلِّهِمْ مِنْ أَنْ تُكَافَأَ بِسَوْءٍ آخِرَ الْأَبَدِ
مَا أَعْجَبَ الشَّيْءَ تَرْجُوهُ فَتَحْرِمُهُ قَدْ كُنْتُ أَحْسَبُ أَنِّي قَدْ مَلَأْتُ يَدِي

اگر اینطور است که هرکس می‌خواهد کار نیکی انجام دهد او را مانع شوند، به این بهانه که گناهی دارد که به دیگری تماس پیدا می‌کند پس علیّه از جهت گناه از همه مردم پاک‌تر است و تو نبایستی هرگز پاداش بد به او بدهی. چقدر تعجب‌آور است که تو کار نیکی انجام دهی، و امید تحسین داشته باشی ولی محروم بمانی. (ای خلیفه انتظار داشتم که مرا تشویق کنی و تحسین بگویی). من تصوّر می‌کردم (که با این کار خوب) دست مرا از عطایای خودت پرخواهی کرد؛ دَقْتُ کُنید در جمله: «قَدْ كُنْتُ أَحْسَبُ» و به تأثیر این استیناف.

نمونه ۵ - گفتار ابی دؤاد^{۱۲}:

وَلَقَدْ أَغْتَدَيْ بُدَافِعَ رُكْنِي أَحْوَذِي ذَوْمَيْعَةَ إِضْرِيحُ^{۱۳}

۹ - دیوان ابن دمیّه، ص ۱۷، بجای ضمیر (هُوَ) اسم ظاهر (ذَلِك) آورده به ادعای کمال ظهور قتل گویی آن قتل محسوس

است. م.

۱۰ - یعنی آیا مرا مورد محبت خودت قرار داده‌ای یا نه. م.

۱۱ - ابوحفص شاعر و ماحد خواهر هارون [عَلِيَّة] بود. این ابیات را از زبان او و برای اعتذار و جلب رضایت و محبت هارون گفته است. ح

۱۲ - از شعرای جاهلی متقدم است. قبل از ولادت رسول خدا (ص) [حدود یک ربع قرن] دنیا را وداع کرده است. [دیوان:

ج ۲۹۹-]

۱۳ - أَحْوَذِي: فردی که در امور صاحب قدرت و مهارت است، و کاری را که شروع می‌کند بسرعت انجام می‌دهد. اساسی

سَلَّهَبٌ شَرَجِبٌ كَأَنَّ رِمَاحاً حَمَلَتْهُ وَفِي السَّرَاةِ دُمُوجٌ^{۱۴}

بمن بامداد بود که حرکت کردم بها اسبی که از عزت و قدرت من دفاع می کرد. او بسیار تندرو و سبک خیز بود. همچون آب آرام و نرم حرکت می کرد و در عین حال بسیار سریع می رفت، اسبی بود درشت استخوان و بلند قامت، پربها و اصیل. پاهایش چون نیزه هائی بود که او را حمل می کردند. و پشتش نیز محکم و قوی بود.

توجه کنید به جمله: «كَأَنَّ رِمَاحاً» که چگونه کلمه «رِمَاح» را نکره آورده است.
نمونه ۶- از ابن بواب^{۱۵}:

أَتَيْتُكَ عَائِذًا بِكَ مِنَّا كَلَّمَا ضَاقَ بِي حَيْلُ
وَصَيَّرْتَنِي هَوَاكُ وَبِي لِحَيْنِي يُضْرَبُ الْمَثَلُ
فَإِن سَلَّمْتُ لَكُمْ نَفْسِي فَمَا لَاقَيْتُهُ جَلَلُ
وَأَنْ قَتَلَ الْهَوَى رَجُلًا فَأَنَّى ذَالِكَ الرَّجُلُ

آمده ام که از توبه خود تو پناهنده شوم که چاره ها همه بر من تنگ (و راه ها همه بر روی من بسته) شده است. عشق من به تو مرا به جانب تو حرکت داده، و من در این وضع و گرفتاری انگشت نما و ضرب المثل شده ام. اگر جان من در این راه برای شما سالم بماند غنیمت بزرگی یافته ام. ولی اگر محبت و عشق، فردی را در عالم کشته باشد بدانید که آن فرد منم.
تأمل کنید به اشاره و تعریف در جمله: «فَأَنَّى ذَالِكَ الرَّجُلُ».

نمونه ۷- گفتار عبدالصمد^{۱۶}:

مُكْتَبٌ ذُو كَبَدٍ حَرِيٌّ تَبْكِي عَلَيْهِ مُقَلَّةٌ عَبْرِيٌّ

البلاغه در تعریف کلمه أَحَوَذَنِي گوید: مردی که کارها را بجهت علم و اطلاعی که دارد به بهترین وجه پیش می برد.

الْمَيْقَةُ: ابتدای هر چیز. مثلاً می گویند: مَيْقَةُ الشَّيْبِ، والثَّهَارِ، وَالسُّكْرِ.

مَيْقَةُ الْقَرَسِ، ابتدای حرکت اسب را که تازه نفس است گویند. و هرکس این استعمال را استقرا کند می بیند که کلمه «مَيْقَةُ» به ابتدای شیئی اطلاق می شود که قوت و کمالش در اوّل آن است، سپس روبرو به ضعف و نقص می رود. الْأَضْرِيجُ: اسب بسیار تندرو. و از معانی دیگر آن: لباس و پوشش زرد، و خنزر سرخ رنگ است.

۱۴- السَّلَّهَبُ: اسبی که استخوانهایش بزرگ و پیکرش طویل است. این کلمه به مردان بلند قامت نیز اطلاق می شود.
الشَّرَجِبُ: یعنی بلند، و به معنی اسب اصیل نیز آمده است.

السَّرَاةُ: پشت. الدُّمُوجُ: استحکام. ش

۱۵- از شعرای عهد عباسی است. و این ابیات در اغانی [۶: ۱۵۹] آمده است. اخبار و داستانهای از او در ارتباط با مأمون و

معتمد نقل کرده اند. ح

۱۶- عبدالصمد بن معذل، شاعر مشهور عباسی. طبقات الشعراء ابن معتمر، ص [۳۶۸]- ح

يَرْفَعُ يُمْنَاهُ إِلَى رَبِّهِ يَدْعُو وَفَوْقَ الْكَبَدِ الْيُسْرَى^{۱۷}

ای بسا غمزده و اندوهگین که جگرش (به حال او) می سوزد، و چشم اشکبارش برای او گریه می کند. در حالی که دست راستش را بجانب پروردگار خود به دعا برداشته. و دست چپش را بر روی قلبش گذاشته است. در بیت فوق به لفظ «يَدْعُو» و تأثیر آن توجه کنید.

نمونه ۸ - گفتار جریر:

لِمَنِ الدِّيارُ بُرْقَةِ الرَّواحِ^{۱۸} إِذْ لَا نَبِيْعَ زَمَانٍ نَابِزَ مَازٍ
صَدَعَ الْغَوَانِي إِذْ زَمَيْنَ فَوَادَهُ صَدَعَ الرُّجَا جَعَةً، مَا لِي ذَاكَ تَدَانِ؟^{۱۹}

آیا منازلی که در «برقه الرّوحان» است از آن کیست؟ ما زمان خودمان را به هیچ زمان دیگری مبادله و معامله نمی کنیم. من آن افتاده و شکسته بالی می باشم که زیبا رویان قلب او را هدف تیرهای خود ساختند و آنرا بسختی شکستند؛ همان گونه که شیشه را. دیگر برای این دل شکسته چه التیامی و چه پیوندی؟

توجه کنید به جمله: «مَا لِي ذَاكَ تَدَانِ» و موقعیت این استیناف را دقت نمائید. هرکس که به اصل و جوهر کلام بصیر و عارف و حساس باشد، و این مقام و موقعیت را ادراک نماید با خواندن این ابیات بدون درنگ می تواند در هریک از آنها دست روی موضع و محلی که در باب آن اشاره کردم بگذارد. و زبان به تحسین بگشاید، و دیگران را هم به تحسین وادارد، و شأن و مقام مزیت کلام و فضل گوینده را بزرگ شمارد.

۱۷ - دیوان [۲: ۱۰۰۸] - ج

۱۸ - موضعی است در دیار بنی سعد. دوبیت از یک قصیده است و میان این دو بیت ابیات بسیاری است. قبل از بیت دوم

دوبیت زیر است:

وَلَقَدْ أَبَيْتُ ضَجِيعَ كُلِّ مُخَضَّبٍ رَخِصَ الْأَنْبَاطُ لِي طَبِيبَ الْأَرْدَنِ
عَطِيرِ الْغِيَابِ مِنَ الْعَبِيرِ مُدْبِلٍ يَمْشِي الْهُوَيْنَا مَشْيَةَ السَّكَرَانِ

دیوان جریر - چاپ بیروت - ص ۵۶۹ - م

۱۹ - در شرح دیوان جریر - چاپ بیروت - ص ۵۷۰، چنین ضبط شده است. صَدَعَ الطَّعَانُ يَوْمَ بَيْنَ فَوَادَهُ صَدَعَ. م. م.

خلاصه فصل نهم

نظم کلامی که اجزاء آن متحد و بهم پیوسته است،
واز جهت هنر ادبی دقیق و لطیف.

گاه اجزاء کلامی یک واحد را تشکیل می دهند. یعنی اجزای کلام را در ذهن بایستی بصورت واحدی وضع کنیم. مثلاً وقتی که در شرط و جزا دو معنی را بشکل مزدوج به هم می پیوندیم. چنانکه گفتار بحتری:

۱- إِذَا مَانَهِيَ النَّاهِي فَلَجَّ بِيَ الْهَوَىٰ أَصَاخَتْ إِلَيَّ الْوَاشِي فَلَجَّ بِهَا الْهَجَرُ

هر زمانی که ناصح مرا از عشق باز می دارد، و در رنج عشق مرا سخت گرفتار می کند محبوبه به گفتار سخن چین گوش فرا می دهد، و در نتیجه هجران آتش عشق را بر من تیزتر می کند.
نوع دیگر آن از بحتری:

۲- لَعَمْرُكَ إِنَّا وَالزَّمَانُ كَمَا جَنَّتْ عَلَى الْأَضْعَفِ الْمُتَوَهُّونِ عَادِيَةُ الْأَقْوَى

به جان تو، حال ما و روزگار یکسان است. روزگار همان طور که با ضعیفترین مردم همیشه مهربانی کرده با قویترین آنها دشمن است.

نوع دیگری که در آن صنعت تقسیم است، خصوصاً وقتی که معانی، تقسیم و سپس جمع می شود. مانند دوبیت حسان:

۳- قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا ضَرُّوا عِدُوَّهُمْ أَوْحَاوَلُوا النَّفْعَ فِي أَشْيَاءِهِمْ نَفَعُوا
سَجِيَّةٌ يَلِكُ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحَدَّثَةٍ إِنَّ الْخَلَائِقَ «فَاعَلَمْتُ» شَرُّهَا الْبِدْعُ

اهل بیت پیامبر اسلام همان گروهی هستند که اگر به نبرد با دشمن برخیزند دشمن را بیچاره می سازند، و اگر سودی را در مورد پیروان خود بخواهند آنها را کاملاً بهره مند می سازند. این خوی ذاتی و اصل آنهاست و تازگی ندارد (بدعتی نیاورده اند) و معلوم است که بدترین اخلاق آن است که نوظهور و غیراصیل باشد. از نمونه های لطیف این نوع عالی و کم نظیر بیتی است از فرزدق:

وَالشَّيْبُ يَنْهَضُ فِي الشَّبَابِ كَأَنَّهُ لَيْلٌ يَصِيحُ بِجَانِبَيْهِ نَهَارُ

پیری در میان جوانی برمی خیزد. و جوانی، گوئی شب کوتاهی است که روز بلند با دوجانب خود بر آن فریاد می زند.

۵ - از بشار:

كَأَنَّ مُشَارَ النَّقْعِ قَوْقَرُؤُوسِنَا وَأَسْيَافُنَا لَيْلُ تَهَاوِي كَوَاكِبِهِ
گرد و غبار برخاسته بالای سرما همراه با برق شمشیرها گویی شب تاریکی بود که ستارگانش
پی در پی فرو می ریخت.

بعضی جملات طوری تنظیم گردیده که در آن تنها جلوپراکندگی کلمات گرفته شده است، و همچون اشیائی است که آنها را روی هم انباشته و نخواسته اند از آن شکل و صورتی خاص پدید آورند. مانند قول جاحظ: جَبَّكَ اللَّهُ مِنَ الشُّبْهَةِ، وَعَصَمَكَ مِنَ الْحَيْرَةِ، وَحَبَّبَ إِلَيْكَ التَّثَبُّتَ، وَزَيَّنَ فِي غَيْنِكَ الْإِنصَافَ، وَأَذَاكَ حَلَاوَةَ التَّقْوَى، وَأَشْعَرَ قَلْبَكَ عِزَّ الْحَقِّ، وَأَوْدَعَ صَدْرَكَ بَرْدَ الْيَقِينِ.

این نوع گفتارها از جهت نظم کلام مزیتی ندارند. زیرا مزیت وقتی است که هنری را در کلام ببینیم. و درافاده معانی راههائی باشد و ما راه صحیحتر را یافته باشیم. اگر بگویند: آیا کلامی که دارای لفظ درست و جمله بندی درست است کلام نیست؟ آیا درستی جمله بندی که به حد نهائی رسد مزیت نمی باشد؟ جواب گوئیم: صحت جمله بندی آنگونه که شما گمان می کنید نیست. زیرا ما در این بحث در مقام اندازه گیری و سنجش لغت و زبان و احتراز از غلط در تلفظ و در اعراب نیستیم، بلکه بحث ما در اموری است که با اندیشه های لطیف به آن می رسند. درباره دقائقی است که با فهم تیز به آن دست می یابند. بنابراین دست یافتن به کلام درست وقتی است که کلام ارزش موقعیتش را احراز کند، و این کار هم سهل الوصول نباشد. چنانکه ترک کلام نادرست وقتی است که در مصون ماندن از خطا به تفکر لطیف و اندیشه عالی نیاز باشد. چه بسا کلامی که زیبا شمرده می شود ولی در تشخیص موضع زیبایی آن به خطا رفته اند، و ناچار به لفظ مزیتی داده اند که حق آن نبوده است. بیشتر این اشتباهات در جایی است که کلام از حیث نظم و لفظ حسنی یافته اما گمان کرده اند که آن زیبایی تماماً بسبب لفظ است. مانند بیت زیر:

سَأَلْتُ عَلَيْهِ شِعَابُ الْحَيِّ حِينَ دَعَا أَنْصَارَهُ بِوُجُوهِ كَالذَّنَانِيرِ

هر زمان که یاران را به کمک فرا خواند سیل قبایل اند که با چهره های گلگون بسوی او سرازیر می شوند. لطف و غرابت این استعاره که به نهایت درجه رسیده است بجهت آن است که گوینده در وضع کلام تقدیم و تأخیر را منظور کرده است. چنانکه اگر این نظم را بهم بزنیم، و مثلاً بگوئیم: (سَأَلْتُ شِعَابُ الْحَيِّ بِوُجُوهِ عَلَيْهِ حِينَ دَعَا أَنْصَارَهُ)، هیچ لطافت و ملاحظتی نخواهد داشت.

از موارد دقیق این نوع کلام: عده ای درباره آیه: (وَأَشْتَقِلُ الرَّأْسُ شَيْبًا) بحث می نمایند، و جز استعاره مطلب دیگری به آن اضافه نمی کنند. در حالی که مزیت پرشکوه و تأثیر شگرفی که هنگام شنیدن آیه داخل در نفوس می شود بجهت استعاره نیست، بلکه بجهت آن است که کلام در طریقی

پیش رفته که فعل آن به کلمه ای اسناد شده است؛ با توجه به آنکه همین فعل متعلق است به کلمه دیگری که برای کلمه اول سبب است. و لذا کلمه ای که اسناد به آن شده است مرفوع، و کلمه ای که فعل در حقیقت متعلق به آن است منصوب و بعنوان تمیز آورده شده است. یعنی آن اسناد و این نسبت بسبب کلمه دوم بوده، و از آن جهت بوده که میان این دو کلمه پیوستگی وجود داشته است. چنانکه در جمله: طابَ زَيْدٌ نَفْسًا، می بینیم. یعنی موردی که فعل از کلمه ای به کلمه دیگری که کلمه دوم سبب برای اولی است نقل داده می شود. بنابراین (اِشْتَقَلَ) در حقیقت متعلق است به کلمه (شَيْب) گرچه ظاهراً به کلمه دیگر اسناد داده شده است.

خلاصه شرافت و ارزش کلام به آن جهت است که در این قالب بکار رفته است. اما علت چیست که (اِشْتَقَلَ) با این اسلوب که برای (شَيْب) استعاره می شود آن مزیت را می یابد ولی در اسلوب دیگر فرق زیادی در آن پدید می آید؟ علت آن است که کلام می خواهد همراه با لَمَعَان پیری در سر شمول را نیز برساند، و بگوید که سپیدی موی در تمام سر منتشر شده بطوری که یک موی سیاه هم برجای نگذاشته است. اگر مطلب در غیر این ترکیب باشد این مقصود اصلاً حاصل نمی شود. نظیر آن این آیه است: (وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا). مقصود این است که سراسر زمین را بصورت چشمه سارهایی در آوریم بطوری که آب از تمام نقاط زمین می جوشید. حال اگر گفته می شد: (فَجَّرْنَا عُيُونَ الْأَرْضِ) جمله ما این منظور را افاده نمی کرد.

و اما نمونه های دیگر از این نوع در اشعار که بسیار جالب است:

۱- أَلَلَّيْلُ دَاجٍ كَنَفَا جَلْبَابِهِ وَالْبَيِّنُ مَحْجُورٌ عَلَى غُرَابِهِ

شب بود بسیار تاریک که دوطرف چادرش را جمع کرده بود. و هجران بر غراب ممنوع شده بود (یعنی: مفارقت دیگر پایان یافته بود) اگر می گفت: (غُرَابُ الْبَيِّنِ مَحْجُورٌ عَلَيْهِ) و یا می گفت: (قَدْ حُجِرَ عَلَى غُرَابِ الْبَيِّنِ) این مقصود را نمی رساند.

۲- غَضِبَ الدَّهْرُ وَالْمُلُوكُ عَلَيْهَا فَبَنَاهَا فِي وَجْنَةِ الدَّهْرِ خَالًا

(سیف الدوله) روزگار و ملوک روزگار را (در آن قلعه) محبوس کرد و (قلعه) را هم مانند خالی در چهره روزگار بنا نمود.

کمال زیبایی این بیت از آن جهت نیست که برای زمان چهره ای فرض کرده و قلعه را خالی در آن قرار داده است، بلکه از این جهت است که کلام با این اسلوب آمده است. یعنی (خال) را بعنوان حال از فعل (بَنَاهَا) منصوب کرده است. حال اگر می گفت: «خالٌ فی وَجْنَةِ الدَّهْرِ» کلام این لطافت و زیبایی را نداشت، و آن معنی را هم ما از آن ادراک نمی کردیم.

۳- یا مُسْكَةً الْعَقَّارِ وَخَالَ وَجْهَ النَّهَارِ

ای مشک عطار و ای خال چهره روز. ملاحظت این کلام در اضافه بعد از اضافه است نه در استعاره لفظ خال. و اگر می‌گفت: یا خالاً فی وجهِ النَّهار، یا می‌گفت: (یا مَنْ هُوَ خالٌ فی وَجهِ النَّهار) کلام هیچ لطفی نداشت.

از خصوصیات این قسم اضافه آن است که گاه در آن کراحت در سمع داخل می‌شود. صاحب ابن عبّاد گفته است: این قسم کلام در مورد هجوب‌کار می‌رود. مانند این بیت:

يَا عَلِيُّ بْنُ حَمْزَةَ بْنِ عَمَارَةَ أَنْتَ وَاللَّهِ ثَلَجَةٌ فِي خِيَارِهِ

ای علی، پسر حمزه، پسر عماره، قسم به خدا که تو درخنکی مانند برفی هستی در میان خیار بالنگ. م

ولی بایستی دانست که این باب نمونه‌های لطیف هم دارد. از جمله شعر خالدي است در وصف پسر خود:

وَيَعْرِفُ الشَّعْرَ مِثْلَ مَعْرِفَتِي وَهُوَ عَلِيٌّ أَنْ يَزِيدَ مُجْتَهِدُ
وَصَيَّرَ فِي الْقَرِيضِ وَزَانُ دِينَا رَالِ الْمَعَانِي الدِّقَاقُ مُنْتَقِدُ

او شعر شناس است همان‌گونه که من در شعر معرفت دارم. بعلاوه او می‌کوشد در شاعری مهارت بیشتری بدست آری او صراف کلام است. دینار معانی دقیق را خوب وزن می‌نماید و خوب می‌سنجد و با دقت تمام نقادی می‌کند.

فصل نهم

نظمی که در وضع اجزاء آن متحد و بهم پیوسته است، و از جهت هنر ادبی دقیق و لطیف.

از جمله موضوعاتی که در دقت نظر گوینده اصل و قاعده است، و در منظور کردن مقاصد نحوی راه و روش آن غامض می شود این است که گاه اجزای کلام شما وحدتی را تشکیل می دهند، و در یکدیگر داخل می شوند، و جزء دوم کلام با جزء اول ارتباط محکم می یابد؛ بطوری که اجزای کلام را در ذهن خودتان بایستی بصورت واحدی وضع کنید. یعنی حال و مقام شما در مورد اجزای کلام همچون سازنده بنائی می شود که در یک حال با دست راستش آجری را در محل آن جای می دهد، و در همان حال با دست چپش آجر دیگری را در محل دیگر. و حتی در همان حال محل آجر سوم و چهارم را نیز در نظر می گیرد، و پس از ترتیب دادن دوتای اول و سومی و چهارمی را هم در مکان خودشان جای می دهد.

البته مرتبه و مقام این هنرچنان نیست که ما بتوانیم با این توصیف برای آن حد و حصری قائل شویم، و قاعده ای بیاوریم که برای تعریف این هنر شامل و جامع باشد. زیرا این مهارت و استادی به اشکال و انحاء مختلف ظاهر می شود. مثال این مطلب: وقتی که در شرط و جزا دو معنی را بصورت مزدوج به یکدیگر پیوند می دهیم چنانکه گفتار بحتری:

۱ - إِذَا مَانَهِيَ النَّاهِي، فَلَجَّ بِي الْهَوَىٰ أَصَاخَتْ^۱ إِلَى الْوَاشِي، فَلَجَّ بِهَا الْهَجَرُ

هر زمان که ناصح مرا از عشق منع می کند، و رنج عشق بر من سخت می شود مجبوره به گفتار سخن چین گوش فرا می دهد و هجران هم آتش عشق را بر من تیزتر می کند.

۲ - و باز از گفتار اوست^۲:

إِذَا احْتَرَبْتُ يَوْمًا فَمَاضَتْ دِمَاءُهَا تَدَكَّرْتُ الْقُرْبَىٰ فَمَاضَتْ دُمُوعُهَا

۱ - صَاخَ فِي الْأَرْضِ: داخل در زمین شد. أَصَاخَ لَهُ وَإِلَيْهِ: یعنی گوش به او داد. م. دیوان بحتری [۲: ۸۴۴] از قصیده ای در

مدح فتح بن خاقان - ح

۲ - این بیت نیز مثالی است در صنعت مزدوج، و بنی تغلب را در خصوصیت و جنگ با دیگران توصیف می کند. ش - دیوان [۲: ۱۲۹۹]

از قصیده ای در مدح متوکل، خلیفه عباسی - ح

ترجمه: (گرچه قبیله بنی تغلب) یک روز آتش جنگ را روشن کنند، وسیل خونهایشان جاری شود (ولی روز دیگر) خویشان وندان خود را یاد می کنند، شکهایشان را از چشمهایشان فرو می ریزد، این نوعی بود از طرز بکار بردن شرط و جزا. نوع دیگر آنها در گفتار سلیمان بن داود قضای ملاحظه کنید:

۳- فَبَيَّنَّا الْمَرْءُ فِي عَلِيَاءِ أَهْوَىٰ وَمُنَحَّطٌ أَتَسِيحَ لَهُ اعْتِلَاءُ
وَبَيْنَا نِعْمَةً إِذْ حَالُ بُؤْسٍ وَبُؤْسٌ إِذْ تَعَقَّبَهُ ثَرَاءُ

گاه انسان در همان حال که در راه نیل به مقام عالی است ناگاه طریق انحطاط می پیماید. و گاه در آن حال که جانب سقوط گام برمی دارد ترقی و اعتلاء نصیبش می شود. گاهی در عین نعمت و آسایش گرفتاریها و سختیها در مقابل نعمتها حائل می شوند. و گاهی هم در عین سختی و تنگی ثروت فراوانی پی در پی به انسان روی می آورد.^۱
نمونه نوع سوم را در گفتار کثیر غزه ملاحظه کنید.

۴- وَأَنَّى وَتَهِيَامِي بِعَزَّةٍ بَعْدَمَا تَخَلَّيْتُ مِمَّا بَيْنَنَا وَتَخَلَّيْتُ
لَكَ الْمُرْتَجَى ظِلَّ الْعِمَامَةِ، كَلَّمَا تَبَوَّأَ مِنْهَا لِلمَقِيلِ اصْصَحَلَّتِ^۲

۱- من با این شیفتگی و عطش نسبت به (غزه) پس از آنکه هر دو دلهامان را از گله های گذشته خالی کردیم (امیدم آن است که وصال ادامه یابد. ولی باز می بینم گله و کدورتی پدید آمده است).
۲- من مانند کسی هستم که زیر سایه ابری غنوده، و به سایه آن امیدوار است. اما هر چه خود را به زیر سایه ابر می کشد ابر خود را کنارتر می برد و دورتر و دورتر می شود.
۵- از بختی:

لَعَمْرُكَ إِنَّا وَالزَّمَانُ كَمَا جَنَّتْ عَلَى الْأَضْعَفِ الْمَوْهُونِ عَادِيَةُ الْأَقْوَى
سوگند به جان تو که حال ما و روزگار یکسان است: روزگار همان گونه که به ضعیفترین مردم مهربانی می کند با قویترین آنها هم دشمن است.
نوع دیگر صنعت تقسیم است، و خصوصاً وقتی که معانی تقسیم و سپس جمع می شود. مثل دوبیت زیر از حسن:

۳- مُنَحَّطٌ، عطف است بر علیاء و در نسخه ای (مهبط) آمده است. أَهْوَىٰ بمعنی: هوی، یعنی سقوط کرد. ش

۴- ترقی و انحطاط و سقوط و ارتقاء از جهت معنی با هم مزدوج اند. م

۵- التَّهِيَامُ: عطش. تَخَلَّيْتُ لَهُ: آسوده شد. قَالَ، يَقِيلُ، قِيلًا وَقِيلَاوَةً وَمَقَالًا وَمَقَالَةً: نَامٌ فِي الْقَائِلَةِ: پیش از ظهر خوابید،

خواب قیلوله کرد. اِصْحَلَّ: زائل شد و کنار رفت. م. دیوان [۱۰۳] ح

۶- دیوان: ۵۶- ح

۶- قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا ضَرُّوْا وَعَدُوَّهُمْ أَوْحَاوْا لَوَلَا التَّفْعُ فِي أَشْيَاءِهِمْ نَفَعُوا
سَجِيَّةٌ تِلْكَ مِنْهُمْ غَيْرُ مُخَدَّثَةٍ إِنَّ الْخَلَائِقَ - فَاغْلَمْ - شَرُّهَا الْيَدْعُ^۷

اهل بیت پیامبر (ص) همان قومی هستند که اگر به جنگ برخیزند دشمن را سخت بیچاره می‌کنند، و اگر نسبت به پیروان و یاران خود نفعی را بخواهند آنها را کاملاً برخوردار می‌نمایند. این خوی ذاتی و اصل آنهاست و تازگی ندارد (از قدیم این چنین بوده‌اند و بدعتی نیآورده‌اند) و بدان که بدترین اخلاق آن است که نوظهور و غیراصیل باشد.

باز از این نمونه که در نهایت زیبایی می باشد ابیات زیر است:

لَوَأَنَّ مَا أَنْتُمْ فِيهِ يَدُومُ لَكُمْ ظَنَنْتُ مَا أَنْفِيهِ دَائِمًا أَبَدًا
لَكِنْ رَأَيْتُ اللَّيَالِي غَيْرَ تَارِكَةٍ مَاسَرَّ مِنْ حَادِثٍ أَوْ سَاءَ مُظَرِّدَا
فَقَدْ سَكَنْتُ إِلَى آئِنٍ وَأَنْتُمْ سَتَسْتَجِدُّ خِلَافَ الْحَالَتَيْنِ غَدَا

اگر مقامی را که شما دارید دائمی بود من هم مقام خویش را دائمی حساب می‌کردم. ولی شبها را (روزهای سخت و تیره را) این طور دریافته‌ام که هیچ اهمال و غفلت ندارند. امور مسرت بخش و ناگوار بدنبال یکدیگر می‌آیند و مرتب در جریان‌اند. فقط دل خود را خوش می‌کنم به اینکه من و شما فردا حالتی برخلاف این دو حالت خواهیم داشت^۸ جمله: (سنتجد خلاف الحالین غذا) جمعی است لطیف در برابر معانی کلماتی که قبل از آن بصورت تقسیم آمده است. و لطف دیگری را نیز اضافه نموده است به حسنی که کلام را بر آن بنا کرده، و به لطافتی که از جمله: فَقَدْ سَكَنْتُ إِلَى آئِنٍ وَأَنْتُمْ، بدان ارتباط یافته است. اجزایش طوری بهم پیوسته است که بصورت واحدی طرح و وضع می‌شود.

حال که این نوع کلام را شناختید بایستی بدانید این همان شیوه عالی ادبی و بزرگترین باب در علم بلاغت است. و این مزیت شایان را در هیچ یک از انواع دیگر نمی‌بینید که اینگونه عالی

۷ - شاهد در دو کلمه [ضرر به دشمن و نفع به دوست] است. دوبیت مذکور دارای صنعت تقسیم و جمع است: در بیت اول دو صفت را تقسیم نموده و در دومی آنها را در یک جا [در خانواده اهل بیت پیامبر (ص)] جمع کرده است. این ابیات [در بحر بسیط] حسان بن ثابت در مدح پیامبر و اهل بیت سروده است؛ در آن هنگام که قبیله تمیم با داشتن خطیبی بلیغ چون [عطارد] و شاعری توانا چون [زیرقان] بر قبیله قریش فخر و مباهات می‌کردند و خود را برتر از آنان می‌دانستند. ابتدای قصیده حسان چنین است:

قَدِ بَيَّنَّنَا مِثْلَ الْبَنَانِ شُجْبُ إِنَّ الدَّوَابَّ مِنْ فِيهِمْ وَأَخَوْتَهُمْ
تَقْبُو الْإِلَهِ وَيَا لِمَرِّ الَّذِي شَرَعُوا يَرْضَى بِهَا كُلُّ مَنْ كَانَتْ شَرِيرَتُهُ

قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا... معاهد، ج ۳ - ص ۶ - م [دیوان: ۲۴۸] - ح

۸ - یعنی فردا اثری از من و تو نخواهد بود، و شادیها و غمها همه از میان خواهد رفت. نه شادی می‌ماند و نه غم. گوینده کلام دلخوشی و آرامش خود را مبتنی کرده است بر معنی جمله: آئِنٍ وَأَنْتُمْ، م.

شود. از نمونه های این نوع که بسیار کم نظیر و بسیار لطیف است، و واضح آن در آن دقت نظر را کاملاً بکار برده است، و مرتبه اش آنقدر بالاست که شاهین های بلند پرواز هنر ادبی از رسیدن به آن نومید شده اند، و مرکب های اصیل و تیزشتاب در وصول به آن مقام وامانده اند ابیات مشهوری است در تشبیه دو شیء به دوشی دیگر:

۱- كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَأْسًا لَدَىٰ وَكِيرِهَا الْعَتَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي^۹

پرنده گانی که (شاهین آنها را شکار کرده بود و خورده بود) قلبه اشان در کنار آشیانه او همچون عتاب بود (در تازگی و قرمزی) و همچون خرما پوسیده بود. (در خشکی و کهنگی).
۲- از فرزددق:

وَالشَّيْبُ يَنْهَضُ فِي الشَّابِّ كَأَنَّهُ لَيْلٌ يَصِيحُ^{۱۰} بِجَانِبَيْهِ نَهَارًا

پیری در میان جوانی سریعاً پیا می خیزد. و جوانی گوئی شبی است (کوتاه) که روزی بلند با دوجانب خود بر آن فریاد می زند.
۳- از بشار:

كَأَنَّ مُثَارَ السَّعْفِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَىٰ كَوَاكِبُهُ

گرد و غباری که (از میدان جنگ) بالای سر ما در حرکت بود با (برق) شمشیرهای (جنگاوران) همچون شب تاریکی بود که ستارگانی پی در پی بر زمین فرو می ریخت^{۱۲}.

از نمونه هایی که در این نوع از تمام نمونه های گذشته جالبتر است بیتی است از زیاد اعجم:

۴- وَأَنَا وَمَاتِلِقِي لَنَا إِنْ هَجَوْنَا لَكَ الْبَحْرَ مَهْمَا تُلْقِي فِي الْبَحْرِ يَغْرِقُ^{۱۳}

۹- مقصود تشبیه جمع است. اَلْوَكْرُ: لانه. اَلْحَشَفُ الْبَالِي: خرما پوسیده [توصیف شاهین به کثرت شکارم] دیوان: ۳۸-ح

۱۰- صَاحُ الشَّجَرِ: طالع، صَاحُ الْمُقْوَدِ: استمّ خروج من اَكْمَنَهُ و طَال و هو غَضٌّ. ح. ن. یَصِيحُ: ظاهر می شود و منتشر می گردد. ش.

۱۱- (نَهَضَ الشَّيْبُ فِي الشَّابِّ، أَسْرَعَ فِيهِ). شاعر در این بیت جوانی زود گذر را تشبیه به شب کوتاه کرده، و موی سفید پیری

را به روز بلند که از هر دو طرف داخل در شب می شود و می خواهد بگوید که پیری داخل در جوانی سرعت تمام نفوذ می کند. م.

[دیوان: ۴۶۷]-ح

۱۲- دیوان [۳۱۸: ۱]-ح

این مضمون یادآور گفتار فردوسی است که:

درخشیدن تیغهای بنفش
نو گفתי که اندر شب تیره چهر
در آن سایه کاویانی درفش
ستاره همی برفشاند سپهر
ضمناً در بیت مورد بحث دوطرف تشبیه مرکب و وجه شبه مرکب حتی است. م.

۱۳- این بیت دوم از دوبیت است که زیاد اعجم در مورد فرزددق گفته است و تحذیری است برای او از هجو قوش. این

دوبیت در اغانی در باب ترجمه حال زیاد آمده است [۳۱۷: ۱۵]- بیت قبل از آن چنین است:

و ماترک الهاجون لی ان هجوته مصححاً آراء فی ادبم الفرزدق-ح

بدان که اگر بخواهی ما را هجو کنی ما همچون دریائیم که هر چه در آن افکنده شود غرق گردد (یعنی: تو هر چه می خواهی ما را هجو کن که در عظمت ما کوچکترین اثری ندارد بلکه هجو تو است که نابود می گردد).

ملاحظه می کنید که این تعبیر نسبت به ابیات گذشته تا چه حد جالب است زیرا هنر شاعر در اینجا بسیار دقیقتر، و طریقه تشبیه پوشیده تر و، وجه شبه در آن ظریفتر می باشد. اما گاه سخنی یافته می شود که اگر در آن تدبر کنید می فهمید که واضع آن به فکر و اندیشه ای نپرداخته است تا کلامش نظمی پیدا کند. بلکه می بینید کارش در ضمیمه کردن الفاظ به یکدیگر همچون کسی است که بجانب سراب حرکت کرده است. لذا کلمات را طوری در یک رشته آورده که فقط مانع پراکندگی کلمات بوده و بیش از آن هدفی نداشته است. این نوع گوینده مانند کسی است که اشیائی را روی هم چیده و نخواستہ است در چیدن آنها شکل و صورتی بوجود آورد. تنها هدفش این بوده که مجموعه ای ظاهر آراسته در مقابل چشم باشد. این روش را وقتی شما در پیش می گیرید که درباره معنی مورد نظر خودتان نمی خواهید صنعت و هنری بکار برید؛ جز آنکه لفظی را بر لفظی نظیر آن عطف کنید.

مانند گفتار زیر از جاحظ:

«جَنَّكَ اللَّهُ الشَّبَهَةَ، وَعَصَمَكَ مِنَ الْحَيَرَةِ، وَجَعَلَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْمَعْرُوفَةِ نَسَبًا، وَبَيْنَ الصَّدَقِ سَبَبًا، وَجَبَّبَ إِلَيْكَ التَّثَبُّتَ، وَزَيَّنَ فِي عَيْنِكَ الْإِنصَافَ، وَأَذَافَكَ حَلَاوَةَ التَّقْوَى، وَأَشْعَرَ قَلْبَكَ عِزَّ الْحَقِّ، وَأَوْدَعَ صَدْرَكَ بَرْدَ الْيَقِينِ، وَطَرَدَ عَنْكَ ذُلَّ الْيَأْسِ، وَعَرَفَكَ مَا فِي الْبَاطِلِ مِنَ الدِّلَّةِ، وَمَا فِي الْجَهْلِ مِنَ الْقَلَّةِ».

و مانند گفتاری دیگر: (لِلَّهِ دَرْخَطِيبٌ قَامَ عِنْدَكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مَا أَفْصَحَ لِسَانَهُ، وَأَحْسَنَ بَيَانَهُ، وَأَمْضَى جَنَانَهُ، وَأَبْلَى رِيْقَهُ، وَأَسْهَلَ طَرِيقَهُ).

و مثل قول نابغه در مدح و ثنا بصورت مُسَجَّع: (أَيْفَا خِرْكَ الْمَلِكِ اللَّخْمِي؟ فَوَاللَّهِ لَقَفَاكَ خَيْرٌ مِنْ وَجْهِهِ، وَلَشِمَالِكَ خَيْرٌ مِنْ يَمِينِهِ، وَلَا خِمَصُكَ خَيْرٌ مِنْ رَأْسِهِ، وَلَخَطْلُوكَ خَيْرٌ مِنْ صَوَابِهِ، وَلَعَيْكَ خَيْرٌ مِنْ كَلَامِهِ، وَلَخَدْمُكَ خَيْرٌ مِنْ قَوْمِهِ).

و مانند عبارت یکی از بلغادر وصف زبان: (الَلِّسَانُ أَدَاةٌ يُظْهَرُ بِهَا حُسْنُ الْبَيَانِ، وَظَاهِرٌ يُخْبِرُ عَنِ الضَّمِيرِ وَشَاهِدٌ يُنْبِئُكَ عَنْ غَايِبٍ، وَحَاكِمٌ يُفْضِلُ بِهِ الْخِطَابُ، وَوَاعِظٌ يَنْهَى عَنِ الْقَبِيحِ، وَمُزَيِّنٌ يَدْعُو إِلَى الْحُسْنِ، وَزَارِعٌ يَحْرُثُ الْمَوَدَّةَ وَحَاصِدٌ يَحْصُدُ الضَّغِينَةَ، وَمُلْهُ يُونُقُ الْأَسْمَاعِ).

خلاصه، اینجا با سخنی روبرو هستیم که فضل و مزیتی ندارد، مگر بلحاظ معانی الفاظ یا بلحاظ خود الفاظ نه بجهت نظم کلام و ترتیب و تألیف آن. زیرا مزیت وقتی است که در یک کار

هنر و صنعتی را ببینیم؛ وقتی است که در تعبیر یک معنی راههای متعددی در میان باشد، و ما بتوانیم یکی از راهها را به اختیار خود انتخاب کنیم، و سرانجام راه صحیحی را یافته باشیم^{۱۴}. ممکن است بگوئید: آیا کلامی که براساس تلفظ درست و صحت جمله بندی ایراد شده، و از عیب سالم است کلام نیست؟ و آیا درستی جمله بندی که به حدنهایی رسد فضیلت بشمار نمی آید؟

جواب گوئیم: صحت جمله بندی و کلام صحیح آن گونه که شما تصوّر می کنید نیست زیرا در اینجا ما در مقام اندازه گیری و سنجش لغات، و احتراز از غلط در تلفظ، و اجتناب از انحراف در اعراب نیستیم تا در این باب این گونه صحت و صواب را بحساب آوریم بلکه بحث مادر اموری است که با اندیشه لطیف ادراک می شود. درباره دقائق و نکاتی است که با فهم تیز به ادراک آنها ناائل می گردند. بنابراین دست یافتن به کلام صحیح در این بحث ما وقتی ممکن است که کلام شرافت مقام و موقعیتش را بیابد. و این کار هم سهل الوصول نباشد. همچنین ترک خطا در کلام وقتی ترک محسوب می شود که در مصون ماندن از خطا احتیاج به دقت و تفکر لطیف و اندیشه عالی و آگاهی کامل باشد. و این بابی است که شایسته است شما آنرا مورد توجه قرار دهید تا وقتی میان یک کلام و کلام دیگر مقایسه می نمائید بفهمید چگونه عمل کنید، و در نتیجه هر شکل کلامی را به شکل خودش مربوط و با شکل نظیرش مقایسه کنید، و هنر و صنعتی را که در لفظ است از هنر و صنعتی که در نظم است تمیز دهید.^{۱۵}

بایستی دانست این مطلب، یعنی فرق میان اینکه مزیت در لفظ باشد یا در نظم کلام، بابی است که اشتباه و انحراف در آن زیاد روی داده است. بدین بیان که: بسا کلامی را زیبا شمرده اند ولی درباره موضع زیبایی آن راه خطا رفته اند، و ناچار به لفظ مزیتی داده اند که حق آن نبوده است. و بسا می بینی این شبهه در مورد کلامی است که از جهت لفظ و نظم حسنی یافته ولی تصوّر کرده ای که حسن کلام تماماً بسبب لفظ است نه نظم. برای نمونه این مطلب به گفتار ابن معترّ توجه می کنیم.

وَأَنَّى عَلَى إِشْفَاقٍ عَيْنِي مِنَ الْعَيْدِ لَتَجْمَعُ مِنِّي نَظْرَةٌ ثُمَّ أَطْرِقُ^{۱۶}

من با اینکه چشمم از دشمنان می ترسد ولی نظره ای از نظره های من نافرمانی می کند مع ذلک

۱۴ - مثلاً این جمله که: زبان در دلها تخم محبت می کارد، از جهت نظم و تألیف مزیتی ندارد زیرا در این معنی راههای

متعددی نیست تا یکی از راهها انتخاب شود. م.

۱۵ - خلاصه آنکه، صحیح فکر کردن غیر از نیکو و صحیح فکر کردن است. م.

۱۶ - دیوان [۳۰۷] - ح

من سرم را به زیر می افکنم.

شما تصور می کنید که لطافت و ظرافت این شعر بجهت آن است که صفت سرکشی و نافرمانی را به چشم نسبت داده است، در صورتی که این طور نیست بلکه بجهت آن است که در ابتدای بیت گفته است: (وَأَنَّى). بسبب آن است که بر فعل تَجَمَّعُ (لام) داخل کرده است، و پس از آن (مَتَى) گفته است. همچنین بدان جهت است که گفته است: (نَظْرَةً) و نگفته است: (أَلْتَقَطُ). و نیز بجهت موقعیت (ثُمَّ) است در جمله (ثُمَّ أَطْرُقُ)^{۱۷}.

نکته لطیف دیگری که به این لطایف کمک کرده این است که جمله معترضه (عَلَى إِشْفَاقٍ عَيْنِي مِنَ الْعِدَى) میان اسم (إِنَّ) و خبر آن آمده است.^{۱۸}

و اگر جالبتر از این بیت را بخواهید به بیت زیر توجه کنید (البته در چند فصل پیش آنرا آورده ام)^{۱۹}.

سَأَلْتُ عَلَيْهِ شِعَابُ الْحَيِّ حِينَ دَعَا أَنْصَارُهُ بِوُجُوهِ كَالذَّنَانِيرِ

هرگاه پیروان خود را به یاری خویش فرا خواند. سیل قبائل است که با چهره های طلائی (گلگون) بجانب او سرازیر می شوند.^{۲۰}

بطوری که ملاحظه می کنید این استعاره که لطف و غرابتی دارد، و حسن و زیبایی کلام هم بلحاظ این استعاره کامل شده، و به نهایت درجه رسیده است بجهت آن است که در وضع کلام تقدیم و تأخیر را منظور نظر قرار داده است. و می بینید که این استعاره به کمک و موازنه همین تقدیم و تأخیر لطافت و ملاحظت خاصی یافته است. اگر در این باب شک دارید به دو حرف جاره و ظرف مکان، در کلام مذکور توجه کنید، و هریک را از آن محلی که شاعر جای داده است خارج سازید. یعنی بگویید: (سَأَلْتُ شِعَابُ الْحَيِّ بِوُجُوهِ كَالذَّنَانِيرِ عَلَيْهِ حِينَ دَعَا أَنْصَارُهُ). آنگاه ببینید وضعیت کلام چگونه می شود، و چگونه آن حسن و حلاوت کلام از میان می رود، و چطور لذتی که قبلاً از این بیت احساس می کردید محو و زائل می گردد.

۱۷ - یعنی علت زیبایی کلام تنها رعایت جنبه های بلاغی است. م.

۱۸ - یعنی در حقیقت جمله معترضه را جهت تعلیل مطلب خود آورده است. م

۱۹ - در فصل هفتم این کتاب، در باب استعاره خاصی نادر از این بیت بعنوان نمونه ممتاز ذکر می بیان آمده است. م

۲۰ - الشَّعْبُ، جمع آن (شُعُوب)، مجتمع مرکب از قبایل مختلف. الشَّعْبُ، (به کسر شین): راه کوهستانی، مسیل آب، قبیله

بزرگ. جمع آن (شُعَاب)، به کسر شین. م

(حاصل مطلب با ذکر نمونه هائی)

حاصل آنکه: نوعی کلام است که حسن آن تنها بلحاظ لفظ است نه بجهت نظم. و نوعی دیگر، کلامی است که فقط بلحاظ نظمیش زیباست نه بجهت لفظ. و نوع سوم کلامی است که هر دو جهت حسن در آن جمع شده، و هر دو امر موجب مزیت کلام گردیده است. اشکال در این نوع سوم است. و این همان قسمی است که می بینید همیشه اشتباه و خطا درباره آن برای شما پیش آورده است، و خودتان متوجه می شوید که نسبت به نظم کلام ظلم کرده آنرا کنار گذاشته اید، و فقط چشم خود را به لفظ دوخته و کلام را محصور در یک حسن کرده، و آن حسن را هم مخصوص به لفظ دانسته اید. این همان مطلبی است که منظور و مقصود من بوده، آنجا که گفتم: در استعاره امری است که بیان آن ممکن نیست مگر بعد از علم به نظم کلام و اطلاع بر حقیقت آن.

از موارد دقیق و خفّی این نوع کلام آن است که می بینید عده ای وقتی در آیه: (وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْباً)^{۲۱} بحث می کنند جز استعاره نکته دیگری به آن اضافه نمی نمایند، و ارزش این کلام را تنها به استعاره ارتباط می دهند، و موجبی جز آن برای مزیت آیه تصور نمی کنند، و مطلب را در ظاهر گفتارشان این چنین می بینید و حال آنکه واقعاً چنین نیست. این شرافت عظیم و این مزیت پرشکوه و این تأثیر شگرف که هنگام شنیدن آیه در نفسها نفوذ می یابد تنها بجهت استعاره نیست، بلکه بسبب آن است که گوینده کلام را در طریقی پیش می برد که فعل در آن به یک کلمه اسناد داده می شود؛ با توجه به اینکه همین فعل متعلق است به کلمه دیگری که نسبت به کلمه اول سبب است.^{۲۲} و لذا کلمه ای که اسناد به آن می شود بوسیله این فعل مرفوع می گردد. و کلمه ای که در معنی، فعل متعلق به آن است بشکل منصوب، پس از آن بعنوان تمیز آورده می شود. یعنی آن اسناد (اشتغال به رأس)، و این نسبت (به کلمه اول) فقط بلحاظ کلمه دوم بوده، و بلحاظ آن بوده که بین این یکی و آن دیگری نوعی پیوستگی وجود داشته است.

چنانکه در جمله: (طَابَ زَيْدٌ نَفْسًا، وَ قَرَّ عَمْرُو عَيْنًا، وَ تَصَبَّبَ عِرْقًا، وَ كَرَّمَ أَصْلًا، وَ حَسَنَ وَجْهًا) و نظائر اینها می بینیم. یعنی مواردی که فعل از یک کلمه به کلمه ای نقل داده شده که کلمه دوم سبب کلمه اول است.^{۲۳}

۲۱- مریم/۴.

۲۲- یعنی آن فعل متعلق است به اسمی که آن اسم (مثلاً شیب) سبب است نسبت به همان اسمی که فعل به آن اسناد شده است (مثلاً رأس) ش.

۲۳- مانند پیری و سر، که پیری نسبت به سر سبب است. ح. ن.

توضیح آنکه: ما می دانیم «اشتعل» در معنی متعلّق به «شیب» است گرچه در لفظ برای «رأس» آورده شده است. کما اینکه (طاب) متعلّق به «نفس» و «قَرَّ» متعلّق به «عین» و «تَهَبَّبَ» متعلّق به (عرق) است اگرچه در ظاهر لفظ به کلمه دیگر اسناد شده است. روشن است که شرافت کلام بجهت آن است که کلام در این قالب بکاررفته و با این اسلوب مقصود و هدف کلام تعقیب شده است. حال این روش را در کلام مذکور کنار بگذارید، و لفظ (اشتعل) را گرفته صریحاً به (شیب) نسبت دهید. یعنی بگوئید: *إِشْتَعَلَ شَيْبُ الرَّأْسِ*، والشَّيْبُ فِي الرَّأْسِ آنگاه تأمل کنید ببینید آیا آن حسن و لطافت و آن فخامت را در آیه ملاحظه می کنید؟ و آن جذابیّت را که ابتدا احساس می کردید باز احساس می نمائید؟ مسلماً نه. اگر بگوئید علت چیست که وقتی (اشتعل) با آن شکل و اسلوب که برای «شیب» استعاره می شود آن مزیت را می یابد، و چرا در اسلوب دیگر آن قدر تفاوت پدید نمی آید؟ گوئیم: علت آن است که کلام در حقیقت با تعبیر لمعان پیری در سر، که مقصود اصلی کلام است می خواهد شمول را نیز برساند. و می خواهد بگوید که سپیدی موی در تمام سر منتشر شده، اطراف و جوانب آنرا تماماً فرا گرفته است، خلاصه سفیدی بر موی چنان مستولی شده و بطوری سر را احاطه کرده که یک موی سیاه را هم باقی نگذاشته است، یا چند موی سیاه انگشت شمار بیشتر ندارد. در حالی که اگر گفته شود: (اشتعل شیب الرأس) یا (اشتعل الشیب فی الرأس) مقصود فوق حاصل نمی شود. حتی لفظ کلام در این حال فقط معنی ظهور پیری را بطور اجمال ثابت می کند نه بیش از این.

مقایسه مطلب این گونه است که: وقتی می گوئید «إِشْتَعَلَ الْبَيْتُ نَاراً» مقصود این است که آتش در تمام خانه ظاهر شده بطوری که سراسر خانه را فرا گرفته و بر اطراف و جوانب و داخل آن مستولی شده است. حال اگر بگوئید: *إِشْتَعَلَتِ النَّارُ فِي الْبَيْتِ* این مقصود را نمی رساند. بلکه اقتضای کلام این است که تنها وقوع آتش را در خانه و حریق را در قسمتی از خانه می رساند نه بیش از آن. اما شمول و احاطه، هر چند واقعاً آتش سراسر خانه را گرفته و غلبه تمام کرد: باشد از لفظ کلام بهیچ وجه فهمیده نمی شود.

نظیر این مطلب در قرآن قول خدای عزوجل است که فرموده است: *(وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا)* ۲۴. تفجیر در واقع متعلّق به (عیون) است ولی در لفظ به (ارض) اسناد شده، چنانکه در آیه قبل (اشتعال) به (رأس) اسناد شده بود. یعنی در اینجا هم معنی شمول حاصل است به همان گونه که در آن آیه حاصل بود. و کلام می خواهد این مطلب را افاده کند که سراسر زمین بصورت چشمه

سارهایی در آمد، و آب از تمام نقاط زمین می جوشید. اگر الفاظ کلام بنابر ظاهر آن آورده می شد و گفته می شد: «وَفَجَّرْنَا عُيُونَ الْأَرْضِ «یا» وَفَجَّرْنَا الْعُيُونَ فِي الْأَرْضِ» این مقصود را اصلاً نمی رسانید، و کلام دلالت بر معنی مذکور نمی کرد. بلکه مفهوم کلام این می شد که آب از چشمه های متفرق در زمین فوران کرد، و از نقاط مختلف جاری شد.

در آیه اول مطلب دیگری از جهت نظم وجود دارد: و آن معرفه آوردن «راس» و افاده معنی اضافه است بی آنکه به کلمه دیگر اضافه شود. این هم از خصوصیات است که موجب مزیت کلام است. و اگر گفته می شد «اِشْتَعَلَ رَأْسِي»، یعنی تصریح به اضافه می نمود مقداری از حسن کلام از میان می رفت. و این از نکاتی است در خور دقت.

از نمونه های شعری در این باب

اکنون من نمونه هایی را که سبک و اسلوب استعاره در آنها همین گونه است برای شما می آورم تا این بحث در ذهن شما کاملاً جایگیر و استوار گردد. و به این سبک کاهلاً مأنوس شوید. از نمونه های بسیار جالب در این زمینه گفتاریکی از شعرای عرب است.

الْلَّيْلُ دَاجٍ كَنَفًا جَلْبَابِيَه وَالْبَيِّنُ مَحْجُورٌ عَلَيَّ غُرَابِيَه

شبى بود تاریک که دو طرف چادرش را جمع کرده بود، و هجران بر غراب ممنوع شده بود (یعنی ایام مفارقت و هجران، دیگر پایان یافته بود).

آنچه ملاحظه و لطف در این کلام احساس می کنید از آن جهت نیست که شاعر شب را (جلباب) نامیده، و هجران را بر غراب ممنوع ساخته است. بلکه جهتش آن است که کلام خود را به این اسلوب که ملاحظه می کنید تنظیم کرده است. یعنی (لیل) را مبتدا قرار داده، و (داج) را خبر آن، و برای ما بعدش (یعنی برای کنفان) آنرا در حکم فعل عنوان کرده، و جلباب را به ضمیر «لیل» اضافه نموده است. همچنین ملاحظه کلام بسبب آن است که (بیین) را مبتدا قرار داده و (محجور) را خبر آن آورده است. و نیز برای آن است که این لفظ را به صیغه اسم مفعول بکار برده است.

توضیح مطلب: اگر می گفتید: (غُرَابُ الْبَيِّنِ مَحْجُورٌ عَلَيَّ) و یا می گفتید: (قَدْ حَجَّرَ عَلَيَّ غُرَابِ الْبَيِّنِ) این لطف و جذائیت را در کلام احساس نمی کردید. و نیز اگر می گفتید: (قَدْ دَجَا كَنَفًا جَلْبَابِ اللَّيْلِ) اصلاً مزیت و نکته ای در کلام وجود نداشت.

باز از نمونه های نادر در این باب گفتاری است از منتبى:

غَضَبَ الدَّهْرَ وَالْمُلُوكَ عَلَيْهَا فَبَنَاهَا فِي وَجْنَةِ الدَّهْرِ خَالاً^{۲۵}

(سیف الدوله) روزگار و ملوک روزگار را در (آن قلعه) محبوس کرد، و قلعه را خالی زیبا در چهره روزگار بنا نمود.

توضیح: شاعر می خواهد بگوید که از این قلعه مردی دفاع می کند که شجاع است و بلند اندیشه. کسی است که دائماً با حوادث روزگار می ستیزد. با دشمنانش نبرد می کند، و هیچ کس نمی تواند در برابر او پایداری نماید.

معنی دیگر: مدافع این قلعه ملکی است مقتدر که از مرزهای کشور خود کاملاً حمایت می کند. او در حراست این قلعه به قدرت خویش مطمئن است. اگر دشمنان قصد این قلعه کنند با آنها در آویزد و سخت بستیزد. در ظاهر امر شما تصور می کنید که زیبایی بیت مذکور از آن جهت کامل است که برای زمانه چهره ای فرض کرده، و بنای قلعه را خالی در آن چهره قرار داده است. در حالی که مطلب چنین نیست. زیرا موقعیت این کلام بدان سبب شگفت آور و جالب شده است که شاعر کلامش را به اسلوب و سبکی که ملاحظه می کنید آورده و کلمه (خال) را بعنوان حال از (بناها) منصوب ذکر کرده است. آیا فکر می کنید اگر شاعر می گفت: (هِيَ خَالٌ وَجْنَةُ الدَّهْرِ)، همان مقصود را در نفس خود احساس می کردید؟ شبیه به این معنی را ابن معتز گفته است:

يَا مِسْكَةَ الْعَقْلَارِ وَخَالَ وَجْهِ النَّهَارِ

ای مشک عطاران و ای خال چهره روزگاران.

ملاحظت این کلام در اضافه بعد از اضافه است نه در استعاره لفظ (خال). زیرا معلوم است که اگر شاعر می گفت: (يَا خَالاً فِي وَجْهِ النَّهَارِ)، و یا می گفت: (يَا مَنْ هُوَ خَالٌ فِي وَجْهِ النَّهَارِ)، کلام هیچ نوع ظرافتی نداشت.

۲۵ - ضمیر در «علیها» راجع است به قلعه «الاحدب» که سیف الدوله آنرا بر بالای کوه «الحدث» بنا کرده بود. شاعر در

بیت قبل از این، نام قلعه را ذکر نموده است:

إِنَّ دُونََ التِّي عَلَى الدَّرْبِ وَالْأَحَدِ دَبَّ وَالنَّهْرِ مَخْلُطاً مِزْيَالاً

«الاحدب» اسم آن کوه بوده. «الدرب» راه ارتباط با بلاد روم. «المخلط المزیال» کسی که با حوادث بسیار در آویزد و

بستیزد، و سرانجام حوادث را پشت سرگذارد.

مقصود از این تعبیر شخص شجاع و کارآزموده است. و در این بیت کنایه است از سیف الدوله.

در روایت این شعر: وَجْنَةُ الارض، ضبط شده است نه (وَجْنَةُ الدَّهْرِ). ج. ن.

توضیح: بیت مذکور از ابیات قصیده ای است که شاعر در مدح سیف الدوله حمدانی سروده و در آن حرکت ممنوع را بجانب

مرز روم یادآور شده است. مطلع آن این است:

ذِي السَّعَالِي فَلْيَعْلَمُونَ مَنْ تَعَالَى هَكَذَا هَكَذَا وَلَا أَفْلَاحاً

دیوان منتبى - شرح عکبری - ج ۱ ص ۱۱۱ - م

و از جمله خصوصیات این قسم اضافه آن است که گاه کراحت در سمع به آن داخل می شود. صاحب بن عبّاد در این باب گفته است: (از تتابع اضافات احتراز کن. چه این نوع کلام زیبا نخواهد شد.) و گفته است: این قسم کلام در مورد هجو بکار می رود. مانند این بیت:

(يَا عَلِيُّ بْنُ حَمْزَةَ بْنَ عَمَارَةَ أَنْتَ وَاللَّهِ تُلْجَعُ فِي خِيَارِهِ^{۲۶})

ای علی پسر حمزه پسر عماره، قسم به خدا که تو در خنکی مانند برفی هستی در میان خیار بالنک. این بیت از صاحب بن عبّاد است که در آن علی بن حمزه را هجو کرده است. نمونه ای است از تتابع اضافات که مخالف فصاحت است. ضمناً هاء در [خیاره] هاء سکت می باشد. م از اینکه بیت مذکور در بسیاری کلمات ثقیل است شکی نیست. ولی همین کلام اگر از کراحت در سمع خالی بود بسیار لطیف و نمکین می شد.

از نمونه های زیبا در این باب گفتار ابن معتر است:

و ظَلَمْتُ تُدِيرَ الرَّاحَ آيِدِي جَاذِرٍ عِثَاقُ دَنَانِيرِ الْوُجُوهِ مِلَاحٍ^{۲۷}

جام شراب را دستهای آهوان گونه او می گردانید؛ آهوان اصیلی که چهره هاشان طلائی است و خودشان هم بسیار ملیح اند.

و نمونه دیگر شعر خالدی است در وصف پسر خود:

وَيَعْرِفُ الشَّعْرَ مِثْلَ مَعْرِفَتِي وَهُوَ عَلِيٌّ أَنْ يَزِيدَ مُجْتَهِدُ
وَصَيَّرْتُ الْقَرِيضَ وَزَانُ دِينَا رَا الْمَعَانِي الدِّقَاقُ مُنْتَقِدُ^{۲۸}

او شعر شناس است همان گونه که من در باب شعر معرفت دارم. ولی او علاوه بر این می کوشد که در شاعری قدرت زیادتری بدست آورد. بلی او صراف کلام است، و دینار معانی دقیق را خوب وزن می کند و خوب نقادی می نماید.

نمونه دیگر گفتار ابوتمام:

خُذْهَا ابْنَةُ الْفِكْرِ الْمُهَذَّبِ فِي الدُّجَى وَاللَّيْلُ أَسْوَدُ رُقْعَةِ الْجَلْبَابِ^{۲۹}

این مطلب را ثمره اندیشه پاک و صافی در تاریکی بدان و شب معمولاً جامه سیاه خود را بر تن دارد.

و از ابیاتی که بجهت نظم بسیار جالب است این بیت متنبی است:

۲۶ - دیوان [۲: ۵۷۷]. این بیت ابتدای قطعه ای است در وصف سوداء - ح

۲۷ - دیوان [۲: ۷۴] - ح

۲۸ - از ابی عثمان سعید بن هاشم خالدی است - دیوان خالددین - ص ۱۲۲ - ح

۲۹ - دیوان [۱: ۹۱] از قصیده ای در مدح مالک بن طوق تغلبی - ح

وَقَيَّدَتْ نَفْسِي فِي ذَرَاكَ مَحَبَّةً وَمَنْ وَجَدَ الْإِحْسَانَ قَيَّدَتْ قَيْدًا^{۳۰}

نفس خود را در راه اراده و میل توبه زنجیر کشیدم، چون ترا دوست می داشتم. و هر کس که بداند احساس توزنجیر است خود را پایبند آن خواهد کرد.

استعاره در اصل ساده است و همه کس بدان پی می برد. زیرا می بینید فرد عامی هم در برابر کسی که به او احسان فراوان می کند تا آنجا که به او ارادت و انس می ورزد، و برای او در نزد خویش مقامی قائل می شود می گوید: او به جهت احسان فراوانی که به من کرده مرا بنده حلقه بگوش خود ساخته است؛ به حدی که اگر بخواهم از نزد او خارج شوم نفس من از خود من اطاعت نمی کند. حسن کلام متنبتی در این است که معنی بنده شدن در برابر احسان را به این سبک و روش که در نظم و تألیف کلام بکار برده بیان نموده است.

۳۰ - این بیت از قصیده ای است در مدح سیف الدوله که در آن ممدوح را به عیداضحی تهنیت گفته است. مطلع آن چنین

است:

وعاداتُ سَيفِ الدَّوْلَةِ الظُّلْمُ فِي الْعِدا

يَسْدُلُ عَلَيَّ مُوَافَقَةَ الْوُرُودِ

مُفْلَوْلَةٌ أَنَّ الْمَوْفَاءَ إِسَارَ

لِسِكْلِ امْرِئٍ مِنْ دَهْرِهِ مَا تَعَوَّدَا

این مضمون در گفتار طائی نیز آمده است.

وَتَرَكِي سُرْعَةَ الْقَدْرِ اغْتِبَاظًا

و گفتار دیگر:

هَمَمِي مُعَانَقَةً عَلَيْكَ رِقَابَهَا

دیوان متنبتی شرح عکبری، ص ۱۸۱-م

خلاصه فصل دهم

اغراض و مقاصد در تقدیم کلمات

گاه کلمه‌ای را مقدم می‌آوریم درحالی که مقصود این نیست که کلمه را از حکم سابقش خارج کنیم. چنانکه می‌گوئیم: «ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا» و «ضَرَبَ عَمْرًا زَيْدًا» که در هر دو حال حکم مفعول بودن (عَمْرُو) و اعراب نصب آن محفوظ است. گاه عکس این است. مانند: «زَيْدٌ ضَرَبَتْهُ». که زید مبتدا است درحالی که قبلاً: ضَرَبْتُ زَيْدًا بوده، یعنی زید مفعول جمله بوده است.

در نظر قدما، اغراض گویندگان در تقدیم کلمه بجهت توجهی است که گوینده و شنونده نسبت به معنی کلمه‌ای دارند. اما در واقع اغراض تقدیم کلمه در علم بلاغت و در بحث اعجاز بسی مهم‌تر و عالی‌تر است. و اینکه بعضی معتقدند گاه تقدیم کلمه بلحاظ تصرف در لفظ است، و بلحاظ آن است که گوینده برای سجع و قافیه میدان بیشتری داشته باشد عقیده‌ای است بی ارزش.

اغراض تقدیم و تأخیر را در باب استفهام روشنتر می‌یابیم. بدین معنی که: اگر جمله با فعل ماضی شروع شود شک سؤال کننده در مورد فعل است. و اگر با اسم شروع شود شک در فاعل فعل است نه درباره فعل.

مثال اول: أَفَرَعْتُ مِنَ الْكِتَابِ الَّذِي كُنْتُ تَكْتُبُهُ؟

مثال دوم: آیه شریفه: ءَ أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْئَةِ الْإِبْرَاهِيمِ؟

در مثال دوم مقصود سؤال از فاعل است؛ علاوه بر آنکه می‌خواهد طرف را به اقرار وادار کند. همزه گاهی برای نفی وجود فعل است از اصل. مانند این آیه: أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ؟

گاهی همزه انکار فعل را می‌رساند درحالی که استعمال لفظ مانند وقتی است که انکار در خود فاعل است. مانند این آیه: «قُلِ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ؟». کانه این اجازه از غیر خدا بوده است. مقصود این است که کافران را در قیافه زشت انحراف و غلط نشان دهد و گفتار آنها را باطل اعلام دارد. یا مانند این آیه: «قُلِ الَّذِينَ حَرَّمَ آمَ الْأَنْثَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيْنِ؟» یا مانند این جمله: مَنْ أَمَرَكَ بِهَذَا؟ و آینا أَذِنَ لَكَ فِیْهِ؟ که نمی‌خواهید بگوئید کسی از شما فرمانی به آن کار داده است. اما کلام را بر این وضع نهاده‌اید تا دایره را بر شنونده محدود کنید، و دروغش آشکار شود.

زیرا نمی تواند بگوید فلان شخص مرا به این کار فرمان داده است.

اما اگر فعل جمله مضارع باشد. مانند: أَتَفْعَلُ؟ وَءَ أَنْتَ تَفْعَلُ؟ در صورتی که مراد زمان حال باشد قاعده شبیه به همان است که در ماضی گفتیم. یعنی مقصود از جمله: «أَتَفْعَلُ» این است که طرف را در مورد فعلی که انجام داده است به اقرار واداریم. و مقصود از جمله «ءَ أَنْتَ تَفْعَلُ» این است که طرف به فاعل بودن در مورد آن فعل اقرار کند.

اما اگر مراد استقبال باشد در صورتی که جمله ما با فعل شروع شود نظر ما متوجه انکار خود فعل است، و می خواهیم ادعا کنیم که آن فعل واقعیت نمی یابد، یا شایسته نیست که انجام شود. مانند بیت زیر:

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ زُرْقٍ كَأَنِّيَابِ أَغْوَالٍ^۱
و مثال قرآنی: أَنْزَلِ مُكْمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ؟.

در صورت شروع جمله با اسم انکار متوجه خود ضمیر یا اسم خواهد بود. مانند: ءَ أَنْتَ تَمْنَعُنِي؟ یعنی غیر تو است که می تواند جلو کار مرا بگیرد، و تو آن کس نیستی، و این کار در قدرت تو نیست.

گاه مقصود از انکار این است که بگوئیم طرف به آن امر راضی نمی شود، و نفس او از این کارها ابا دارد. مانند: أَهْوَيْمَنْعُ النَّاسَ حُقُوقَهُمْ؟ هُوَا كَرُمٌ مِّنْ ذَاكَ.

گاه استفهام بر سبیل تشبیه و تمثیل است. مانند: أَتَسْتَطِيعُ أَنْ تَنْقُلَ الْجِبَالَ؟ یعنی تو در ادعای خود بمنزله کسی هستی که چنین امر محالی را ادعا می کند.

مثال قرآنی: أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْى؟ از نمونه های لطیف شعری این نوع، گفتار ابن ابی عیینة است:

فَدَعِ الْوَعِيدَ فَمَا وَعِيدُكَ ضَائِرِي أَظْنِي أَجْنِحَةَ الذُّبَابِ يَضِيرُ؟

یعنی: آن کس که گمان کند تهدید تو بر من زیانی وارد می سازد همانند کسی است که گمان دارد صدای بالهای مگس به کسی ضرری می رساند.

حال مفعول در این قاعده که گفتیم همان حال فاعل است. چنانکه گوئیم: أَرِيدُ أَنْ ضَرَبْتُ؟ در این جمله ما انکار می کنیم که زید در مقام کسی باشد که زده شود. یا کسی جرأت این کار را داشته. و خود را در این عمل مجاز شمارد. مثال قرآنی: أَغَيَّرَ اللَّهُ اتَّخِذْ وَلِيًّا؟ أَغَيَّرَ اللَّهُ تَدْعُونَ؟ قَالُوا أَبَشَرًا مِّثْلًا وَاحِدًا تَتَّبِعُونَ؟

۱- آیا (رقیب می تواند) مرا بکشد در حالی که شمشیر مشرفی همیشه همبستر من و سر نیزه های براق همچون دندانهای غولان در کنار من است!م

اما نوع دوم، و آن این است که مضارع برای فعلی است موجود. در صورت تقدیم اسم اقتضای آن شبیه به همان اقتضائی است که در ماضی داشت. یعنی مقصود آن است که طرف اقرار کند که فاعل آن فعل است. و یا مقصود، انکار این است که طرف فاعل فعل باشد.

مثال اول: ءَ أَنْتَ تَجِئُ إِلَى الضَّعِيفِ فَتَنْصِبُ مَالَهُ؟.

مثال قرآنی: أَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؟

و مثال دوم: أَهْمَ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ؟

فصل دهم

«بحث در تقدیم و تأخیر»

این باب از کتاب را فوائد بسیاری است و محاسن بیشمار. دامنه استعمال در آن وسیع است و کرانه های آن بس دور. در این باب معانی بدیعی برای شما چهره می گشاید و شما را به نکات لطیفی آگاه می سازد. شعری را می بینید که شنیدنش شما را به وجد و شوق می آورد، و در خاطر شما تأثیری بس لطیف بجای می گذارد، آنگاه تأمل می کنید، و متوجه می شوید علت اینکه آن شعر لطافتی یافته، و نشاطی در شما ایجاد نموده آن است که در آن کلمه ای مقدم شده، و لفظی را از جایی برداشته در محلی دیگر نهاده اند.

اما تقدیم کلمه بر دو وجه است:

وجه اول که به آن تقدیم با حفظ نیت تأخیر گفته می شود. این قسم تقدیم موقعی است که کلمه ای با تقدیم همان حکمی را که قبل از تقدیم داشته است دارد، و در همان نوع اعرابی که بوده است می باشد. مانند خبر مبتدائی که آنرا بر مبتدا مقدم ساخته اید، یا مفعولی که آنرا قبل از فاعل آورده اید. چنانکه می گوئید: «مُنْطَلِقٌ زَیْدٌ». و «ضَرَبَ عَمْرَأُ زَیْدٌ». معلوم است که (مُنْطَلِقٌ) و (عَمْرَأُ) هیچ یک با تقدّمشان از موقعیتی که قبلاً داشتند خارج نشده اند. یعنی «مُنْطَلِقٌ» مرفوع است و خبر مبتدا، و «عَمْرَأُ» منصوب است و مفعول؛ همان طور که وقتی آنها را مؤخر ذکر می کردید، چنان بودند.

وجه دوم آن است که تقدیم با حفظ نیت تأخیر نیست بلکه بدین منظور است که کلمه ای را بجهت تقدیمش از حکمی به حکم دیگری نقل دهید، و آنرا در بابی غیر از باب سابقش وارد سازید، و اعرابی غیر از اعراب اولش به آن دهید. این نوع تقدیم هنگامی است که شما به دو اسم برمی خورید که محتمل است هریک از آن دو مبتدا باشد و دیگری خبر آن. یک بار اولی را بر دومی مقدم می کنید. و بار دیگر دومی را بر اولی. چنانکه در مورد «زید» و «المنطلق» عمل می کنید. یعنی یک مرتبه می گوئید: زَیْدُ الْمُنْطَلِقُ. و مرتبه دیگر می گوئید: الْمُنْطَلِقُ زَیْدٌ. ملاحظه کنید در جمله: «الْمُنْطَلِقُ زَیْدٌ» کلمه (الْمُنْطَلِقُ) را به این نیت مقدم نیاوردید که بر حکمی که قبلاً با تأخیر

داشت باقی باشد. یعنی همان طور که قبلاً بود خبر مبتدا باشد، بلکه تقدیم «المنطلق» به این نیت است که کلمه را از خبر بودن نقل داده مبتدا قرار دهید. همچنین «زید» را مؤخر نکردید به هدف آنکه باز مبتدا باشد بلکه منظور آن بوده که کلمه را از این حکم خارج و آنرا خبر معرفی کنید.

مثال روشنتر، جمله: «زیدٌ ضَرَبْتُهٗ»^۱. در این جمله «زید» را مقدم نکردید به این منظور که مفعول باشد و منصوب به فعل؛ چنانکه قبلاً بود بلکه بمنظور آنکه با ابتدائیت آنرا مرفوع سازید. و فعل را به ضمیرش مشغول ساخته آنرا در موضع خبر مبتدا قرار دهید.

حال که این تقسیم بندی را دانستید جمله ای در شرح مطلب به آن اضافه می کنیم:

بایستی دانست که ما کسی از علمای ادب را تاکنون نیافتیم که در باب تقدیم کلمه ای مثنوی باشد به موضوعی که در مجرای اصلی خود جریان داشته باشد. تکیه کلام آنها این است که علت تقدیم یک کلمه اهتمام و توجه گوینده یا نویسنده است نسبت به آن کلمه. صاحب (الکتاب) ضمن یادآوری در باب فاعل و مفعول گفته است: «چنین است که علمای ادب کلمه ای را که بیانش برای آنها مهمتر است و نسبت به موقعیت آن عنایت بیشتری دارند مقدم ذکر می کنند؛ هر چند فاعل و مفعول هر دو مورد اهمیت و توجه آنها باشد.» در این باب مثالی نیاورده است.

نحویون در معنی جمله بالا گفته اند: گاهی غرض گوینده تنها فعلی است که در مورد انسانی بوقوع پیوسته است، و کاری ندارد که چه کسی آنرا انجام داده است. مثلاً فردی طغیان کرده، و فساد و ناامنی ایجاد نموده است. مردم هم می خواهند که وجود او از میان برداشته شود. ولی از جانب چه کسی این امر صورت پذیرد کاری ندارند، و بهیچ وجه قاتل مورد توجه آنها نیست. لذا وقتی کشته شد، و خبردهنده می خواهد خبر را اعلام کند ذکر طاعی را مقدم می دارد، و می گوید: قَتَلَ الْخَارِجِيَّ زَيْدٌ. و نمی گوید: قَتَلَ زَيْدٌ الْخَارِجِيَّ. زیرا می داند برای مردم چندان تأثیر و فایده ای ندارد که بدانند قاتل شخص طاعی زید است یا دیگری تا ذکرش برای آنها قابل توجه و اهمیت باشد، و ارتباطی با خوشحال شدن آنها داشته باشد. بلکه خبردهنده حال مردم را می داند که آنچه مورد انتظار آنهاست، و راغب اند بدان اطلاع یابند این است که چه وقت می شود از شر آن طاعی رهایی یابند، و کی قتل این مفسد اتفاق می افتد تا از شر او ایمن شوند.

مثال دیگری هم آورده اند: فردی است سلیم النفس که آزارش به کسی نمی رسد، و تصور آنکه مرتکب قتلی شود درباره او نمی رود، ولی همین فرد تصادفاً شخصی را کشته است. حال اگر

مخبری بخواهد این جریان را خبر دهد، فاعل را مقدم می آورد و می گوید: «قَتَلَ زَيْدٌ رَجُلًا». بعید بودن و تازگی داشتن مطلب از آن جهت است که زید اصلاً قاتل نبوده و تصور آنکه کسی را بکشد درباره او نمی رفته است. توجه مردم به زید، و در نتیجه تقدیم زید از طرف مخبر نیز به همین جهت است. معلوم است که این امر از لحاظ آنکه عملی است انجام شده بعید نیست، و تازگی ندارد. بلکه بجهت آن است که وقوع فعل از کسی است که مرتکب آن شده است. لذا جمله فوق جمله ای است درست و بلیغ.

موجبات و اغراض در تقدیم کلمه

بحث تقدیم و تأخیر را علمای نحو تا این مقدار تحقیق کرده اند. اما شایسته آن است که بلحاظ ارزش و اهمیت مطلب در باب هر کلمه ای که در کلام مقدم می شود، نظیر موضوع یاد شده کاملاً معرفت حاصل گردد، و همان طور که ما موضوع مذکور را بررسی و روشن نمودیم درباره علت توجه به تقدیم کلمه در کلام نیز کاملاً تحقیق شود.

البته در اذهان عده ای چنین وارد شده که گمان می کنند تنها کافی است بگوئیم فلان کلمه مقدم آمده چون نسبت به آن عنایتی خاص بوده، و ذکرش اهمیت بیشتری داشته است؛ بی آنکه بگوئیم این توجه و عنایت از کجا پدید آمده، و چرا مهمتر شده است؟ و چون آن طور تصور کرده اند لذا مطلب تقدیم و تأخیر در نظرشان بسیار کوچک و بی ارزش تلقی شده، و مطالب مربوط به این بحث را بسیار سبک و ناچیز گرفته اند؛ تا آنجا که بطور وضوح می بینیم غالباً تحقیق و تتبع در این باب را نوعی تکلف می انگارند. و شما هم تا کنون عقیده ای را ندیده اید که بر صاحب آن ناچیزتر از این عقیده و نظایر آن باشد.

در سایر مباحث نیز همین گونه عمل کرده اند. یعنی نه در باب حذف و تکرار، اضمار و اظهار، فصل و وصل، و نه در هیچ نوعی از انواع فروق و وجوه کلام، و مطالبی غیر از اینها که بایستی مورد بحث قرار گیرد، و مهمتر تلقی گردد^۲، هیچگونه دقت و تأملی ننموده اند. اما موضوعاتی را بررسی کرده اند که اگر شما علمی بدانها نداشته باشید هیچ زبانی را متوجه شما نمی سازد. این امر، طبعاً عده کثیری را از معرفت بلاغت بکلی دور داشته، و از آشنائی به موازین این علم مانع شده است، و توجه آنها را از مسیری که علم بلاغت می پیماید منحرف ساخته، و از راهی که بلاغت را مشخص می کند باز داشته است. معلوم است راههایی که انحراف از آنجا در افکار عده ای

۲ - یعنی مثلاً به اضمار و اظهار... هم که می رسند می گویند: گوینده به نظرش تقدیم زیداً هم بوده است. اما چرا اهمیت زیادتری داشته اصلاً آنرا مورد بررسی قرار نمی دهند.

در موقعیت این علم داخل می شود، و شیطان از همان راهها طالبان را از تحقیق در این علم و احراز فضیلت آن باز می دارد زیاد است. نمونه ای را که ما گفتیم یکی از راههای عجیب شیطان است. ولی کیست که آنرا ادراک نماید؟

و ای کاش من می دانستم اگر اینها اموری است ناچیز و کم فایده، و حد و مرز آنها محدود و پیش پا افتاده است، و دست یافتن به آنها آسان است پس از کجا یک نظم از نظم دیگر عالتر است، و به چه علت این فرق مهم و بزرگ می شود، و چرا فرق میان دو نظم آنقدر زیاد می گردد، و آنقدر ترقی می کند که تا حد اعجاز می رسد؛ تا جایی که قدرتهای جباران را تحت نفوذ و سلطه خود می آورد؟ آیا امور دیگری هست که مزیت یک نظم را بدان احاله کنیم، و اعجاز قرآن را بر آن پایه گذاری نمائیم؟ و ما را معذور دارد از اینکه دقت و تحقیق را در این مباحث که با آنها سروکار داریم رها کرده روی از آنها بگردانیم؟ و به این مطالب کم اعتنا باشیم؟ آیا اگر عاقل فکر کند متوجه نمی شود که این سهل انگاری برای عقل و دینش نوعی خیانت است؟ و دخول در طریقی است که هرفرد شریفی را سبک و بی ارج می کند؟ و منزلت هر صاحب قدری را ناچیز می سازد؟ آیا همت ما تنها این باشد که وجوه مختلف را در جمله «ءَأَنْذَرْتَهُمْ»^۳ و موضوع اماله را در «رَأَى الْقَمَرَ»^۴ و تنها کلمه «الْصِّرَاطُ» و «الزَّارَةُ» و امثال اینها را بشناسیم؟ یعنی اموری که علم ما در باب آنها از مرز لفظ و آهنگ صوت تجاوز نمی کند؟ آیا این روش کار نشانه آن نیست که ما در فکر کردن بسیار ضعیف شده ایم، و از تدبیر صحیح در قرآن بکلی دور مانده ایم؟ در حالی که اگر اینها را ندانیم ما را از فضل بلاغت محروم نمی کند، و از هنر بیان دور نمی سازد، و شکی در دل ما بوجود نمی آورد، و باب معرفتی را بر ما نمی بندد، و به تحریف و تبدیل و خطای در تأویل نمی کشاند، و به راههایی که معایب بزرگی را برای ما ببار می آورد، و زبان ملامت را بر ما می گشاید نمی برد. آیا سزاوار است که ما توجه و اهتمام نکنیم به موضوعی که اگر آنرا ندانیم به تمام مشکلات مذکور دچار می شویم، و آنچه در بالا ذکر کردیم و مذموم دانستیم برای ما پیش می آید؟ و در اکثر مطالبی که در تفسیر عنوان می کنیم، و در مواردی که می خواهیم در آن خوض و تحقیق نمائیم همچون کسی می شویم که اساس کارش را بر اصل خود نگذاشته، و مطلب را از مأخذ آن نگرفته است، و مانند کسی می باشیم که در خطای بسیار زشت و مذمومی افتاده که ننگ و رسوائیش تا قیامت باقی می ماند؟ از خدای تعالی بخواهیم که ما را از لغزشها نگهدارد، و در گفتار و کردار در طریقی که به رضای او نزدیکتر است توفیق دهد.

۳- بقره / ۶- إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ .

۴- انعام / ۷۷- فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي .

از جمله خطاهائی که در باب تقدیم و تأخیر پیش آمده این است که: عده‌ای موضوع را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: در کلامی آنرا مفید دانسته و در کلامی دیگر غیر مفید. علت تقدیم یک کلمه را هم چنین بیان می‌کنند که: گاه بجهت عنایت خاصی که در کلام است آن کلمه را مقدم ذکر می‌کنند. و گاهی هم علت آن است که برای شاعر یا نویسنده وسعت و میدانی باشد. تا بدین وسیله آوردن قافیه و سجع آسانتر شود.

اشتباه این سخن آن است که بعید می‌نماید در نظم کلی کلام امری باشد که یک بار دلالت کند و بار دیگر دلالت نکند. یعنی اگر مثلاً در تقدیم مفعول بر فعل در بسیاری از سخنان ثابت شود که تقدّم مفعول به نیت فایده و معنائی است اختصاصی که با تأخیر حاصل نمی‌شود در آن صورت واجب است که این قاعده در هر کلمه و در هر مقامی ثابت باشد، و راه کسانی هم که تقدیم و ترک تقدیم را یکسان می‌شمارند این است که مدّعی شوند در تمام احوال مطلب چنین است. و اما آنها هم که مطلب را بین بین تلقی می‌نمایند. یعنی تصوّر می‌کنند که تقدیم کلمه در بعضی احوال بجهت فایده و معنائی است، و در بعضی حالات برای تصرّف در لفظ است بدون فایده و معنی، این هم سخنی است که بهتر است در بحث آن رغبتی نداشته باشیم.

«تقدیم کلمه در کلام استفهامی»

این یک مسأله از مسائلی است که هیچ کس نمی‌تواند منکر شود که معنی کلامی هنگامی که در آن کلمه‌ای مقدم آمده است با موقعی که مؤخر ذکر شده است فرق دارد. از نمونه‌هائی که در این باب روشنتر است استفهام بوسیله همزه است. یعنی وضع کلام در استفهام بر این پایه است که وقتی می‌گوئیم: «أَفَعَلْتَ؟» سؤال را با فعل شروع کرده‌ایم. و در حقیقت خواسته‌ایم بگوئیم که شک ما در خود فعل است، و غرض ما از این سؤال آن بوده که به وقوع فعل آگاهی یابیم. و هنگامی که می‌گوئیم: «أَأَنْتَ فَعَلْتَ؟» سؤال را با اسم شروع کرده‌ایم، و در حقیقت می‌خواهیم بگوئیم که شک ما در فاعل فعل است. یعنی می‌خواهیم بدانیم فاعل کیست؟ و نظیر دیگر در تقدیم فعل وقتی است که می‌گوئیم: «أَبَتَيْتَ الدَّارَ الَّتِي كُنْتَ عَلَىٰ أَنْ تَبِيْتَهَا؟» آیا خانه‌ای را که می‌خواستی بنا کنی بنا کردی؟. أَقَلَّتِ الشَّعْرَ الَّذِي كَانَ فِي نَفْسِكَ أَنْ تَقُولَهُ؟ آیا شعری که در نظر داشتی بگویی گفתי؟. أَفَرَعْتَ مِنَ الْكِتَابِ الَّذِي كُنْتَ تَكْتُبُهُ؟ آیا از کتابی که می‌نوشتی فراغت یافتی؟ در تمام این جملات کلام را با فعل شروع کرده‌ایم. جهش آن است که سوال ما از خود

فعل است، و تردید ما هم درباره انجام عمل است، و در تمام این موارد در وجود و نفی فعل مرددیم، و محتمل است که فعل بوقوع پیوسته باشد یا نه. اما وقتی می‌گویید: «أَنْتَ بَتَيْتَ هَذِهِ الدَّارَ؟» «أَنْتَ قُلْتَ هَذَا الشَّعْرَ؟» «أَنْتَ كَتَبْتَ هَذَا الْكِتَابَ؟» در تمام این جملات استفهام را با اسم شروع کرده‌اید. زیرا در وجود فعل که انجام یافته است شکی نداشته‌اید. و چگونه ممکن است شک داشته باشید و حال آنکه شما در کلام خود به خانه ساخته شده، و شعر گفته شده، و کتاب نوشته شده اشاره نموده‌اید، و تنها شک در فاعل بوده که چه کسی است.

این یکی از فرقهائی است که میان تقدیم اسم و تقدیم فعل است، و هیچ کس نمی‌تواند آن را رد کند، و یا درباره آن شک نماید. و فساد اینکه یکی از این دو در موضع دیگری قرار گیرد بر کسی پوشیده نیست. پس اگر بگویید: «أَنْتَ بَتَيْتَ الدَّارَ الَّتِي كُنْتُ عَلَى أَنْ تَبْنِيَهَا؟» «أَنْتَ قُلْتَ الشَّعْرَ الَّذِي كَانَ فِي نَفْسِكَ أَنْ تَقُولَهُ؟» «أَنْتَ فَرَعْتَ مِنَ الْكِتَابِ الَّذِي كُنْتُ تَكْتُبُهُ؟» از قاعده و نظم سخن خارج شده‌اید. همچنین اگر بگویید: «أَبْتَيْتَ هَذِهِ الدَّارَ؟ أَقُلْتَ هَذَا الشَّعْرَ؟ أَكَتَبْتَ هَذَا الْكِتَابَ؟» کلام صحیح را بکار نبرده‌اید. زیرا اگر درباره چیزی که مورد مشاهده است، و در برابر چشم شما قرار دارد بگویید آیا این چیز موجود است یا موجود نیست سؤالی است نادرست و فاسد.

از جمله قواعدی که بایستی دانست این است: کلامی که با فعل شروع می‌شود با کلامی که با اسم شروع می‌شود یکسان نیست. یعنی اگر بگویید: «أَقُلْتُ شِعْراً قَطُّ؟» «رَأَيْتَ الْيَوْمَ إِنْسَاناً؟» کلامی است درست. اما اگر بگویید: «أَنْتَ قُلْتَ شِعْراً قَطُّ؟» «أَنْتَ رَأَيْتَ إِنْسَاناً؟» جمله شما غلط است.

توضیح: در دو جمله اول سؤال در مورد فاعل فعل که چه کسی است مقصود نیست. زیرا سؤال در مورد فاعل وقتی متصور است که اشاره به فعل مخصوص و معینی شود. مثلاً بگویید: «مَنْ قَالَ هَذَا الشَّعْرَ؟ مَنْ بَنَى هَذَا الدَّارَ؟ مَنْ آتَاكَ الْيَوْمَ؟ مَنْ أَذِنَ لَكَ فِي الَّذِي فَعَلْتَ؟» و نظائر این جملات که در آنها می‌شود به فعل معینی تصریح نمود. اما گفتن شعری بطور اجمال و کلی، و رؤیت فرد انسانی بصورت مطلق محال است. زیرا اینها از افعالی نیست که مختص به این فرد باشد و به فرد دیگر نباشد تا سؤال راجع به خود فاعل شود. و اگر چنین باشد که تقدیم اسم، مقصودی را که ما بیان کردیم ایجاب نمی‌کند، یعنی سؤال راجع به فاعل را نمی‌رساند بلکه سؤال از فعل را افاده می‌کند که آیا فعل انجام یافته است یا نه، جملات بالا هم که گفتیم نمی‌شود درست باشد.

و نیز بایستی دانست: معنائی را که در مورد همزه استفهام بیان کردیم اگر برای تقریر یعنی به اقرار آوردن طرف باشد درباره همزه استفهام صحیح است. پس اگر بگویید: «أَنْتَ فَعَلْتَ ذَاكَ؟»

غرض شما آن است که طرف اقرار کند به اینکه فاعل فعل بوده است. این مطلب را آیه زیر که حکایت از قول نمرود است کاملاً روشن می سازد: «أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ؟»^۵. شک نیست که آن قوم این جمله را به حضرت ابراهیم (ع) از آن جهت نگفتند که آن حضرت اعتراف به شکسته شدن بتها کند. بلکه می خواستند اقرار کند که این کار را خودش انجام داده است. در کلامشان هم اشاره را در مورد انجام فعل به آن حضرت متوجه کرده اند که: «أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا؟» و حضرت ابراهیم هم در جواب فرموده است: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا. و اگر اقرار کردن مربوط به فعل بود جواب می داد: «فَعَلْتُ». یا «لَمْ أَفْعَلْ».

حال اگر بگوئید: آیا این طور نیست که وقتی هم می گوئیم: أَفَعَلْتُ؟ می خواهیم طرف اقرار کند که آن فعل معین از او بوقوع پیوسته نه آنکه فعل را بطور مطلق و کلی اقرار کند. پس میان این دو حالت چه فرقی است؟ جواب گوئیم: وقتی می گوئیم: أَفَعَلْتُ؟ در واقع می خواهیم طرف را نسبت به آن فعل مخصوص به اقرار آوریم؛ بدون اینکه فعل را میان مخاطب و غیر او مردّد سازیم، و کلام ما مانند کلام کسی است که ایهام می کند نمی داند آن فعل بحقیقت واقع شده است. و وقتی می گوئیم: «أَنْتَ فَعَلْتَ؟» فعل را میان مخاطب و غیر او مردّد معرفی کرده ایم، اما در خود فعل هیچ تردیدی نداشته ایم، و کلام ما هم مانند کلام کسی نیست که ایهام می کند نمی داند آن فعل انجام یافته است یا نه؛ به دلالت آنکه جمله را می گوئیم در حالی که فعل آن آشکار و موجود است، و بدان اشاره می شود. چنانکه در آیه فوق ملاحظه کردید.

این نکته را هم بدانید که همزه در بحثی که کردیم از طرفی برای اقرار به فعلی است که واقع شده، و از طرف دیگر برای انکار که چرا آن فعل بوقوع پیوسته است، و فاعل را تویخ می کند.

در باب همزه نظر دیگری هم هست. و آن این است که: بوسیله همزه انکار می کنند که آن فعل اصلاً واقع شده باشد. چنانکه در قول خدای تعالی است: أَفَأَصْفِيكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ، وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا؟ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا. آیه دیگر: أَضْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ؟ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ؟^۶ که کلام در ردّ مشرکان و تکذیب گفتار آنهاست؛ گفتاری که به این جهل بزرگ منتهی می شود.

اما اگر اسم مقدّم شود انکار در مورد فاعل است. مثلاً وقتی به فردی که شعری را به خود نسبت می دهد بگوئیم: «أَنْتَ قُلْتَ هَذَا الشِّعْرَ؟ كَذِبْتَ. لَسْتُ مِمَّنْ يُحْسِنُ مِثْلَهُ: آیا تو این شعر را

۵ - انبیاء/ ۶۲ - بقیه آیه چنین است: قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْصَفُونَ.

۶ - اسراء/ ۴۰

۷ - صفات/ ۱۵۳ و ۱۵۴

گفته‌ای؟ نه، دروغ می‌گوئی، تو کسی نیستی که چنین شعر نیکوئی را بگوئی. در اینجا این مطلب را که اوقائل آن شعر باشد انکار کرده‌ایم، ولی شعر را بطور کلی انکار ننموده‌ایم.

گاهی همزه استفهام در موقعیتی است که مراد واقعاً انکار اصل فعل است مع ذلک استعمال لفظ مانند موقعی است که انکار در فاعل بوده است. چنانکه در آیه: **قُلْ اَللّٰهُ اَذِنَ لَكُمْ؟**، اذن راجع است به آیه: **قُلْ اَرَاَيْتُمْ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا؟**^۸ معلوم است که مقصود آیه انکار این مطلب است که از طرف خدای تعالی در مورد سخنانی که مشرکان گفته‌اند اذنی بوده باشد. ولی این اذن از غیر خدا هم نبوده که مشرکان آنرا به خدا نسبت داده باشند. مع ذلک طرز بکار بردن لفظ مانند وقتی است که مطلب چنین بوده است. اما چرا نحوه بکار بردن کلام بدین صورت شده است؟ جواب. برای آنکه با این تعبیر **کافراً** در قیافه منحرف و غلط معرفی شوند. لذا «اذن» را به «الله» منسوب کرده گوئی این اجازه از غیر خدا بوده است. تا وقتی مطلب بر مخاطب ثابت شد از انکار باز ایستد.

مثال دیگر: وقتی به شخصی که ادعا می‌کند مطلبی را فلان شخص گفته است، و شما می‌دانید که آن شخص نگفته است. می‌گوئید: **اَهُوْاَلَا ذَاكَ بِالْحَقِیْقَةِ**، **اَمْ اَنْتَ تَغْلُظُ؟** وضع کلام شما مانند وقتی است که پی برده‌اید مطلب از گوینده‌ای صادر شده می‌خواهید به این وسیله انکار را متوجه فاعل کنید، و برای نفی و ابطال آن گفتار تشدید بیشتری در کار باشد.

و باز نظیر آن در آیه: **قُلْ اَلَّذَکَرِیْنِ حَرَمٌ اَمْ الْاُنْثَیْنِ اَمَّا اَسْتَمَلْتُ عَلَیْهِ اَرْحَامُ الْاُنْثَیْنِ؟**^۹ که طرز بیان کلام مانند موقعی است که در یکی از امور مذکور تحریمی ثابت بوده است، آنگاه عین حرام شده را خواسته است؛ با آنکه اصلاً مراد انکار تحریم است، و مقصود این است که بگویند آنچه را که مشرکان گفتند حرام است هیچ‌یک را خدا حرام نکرده است. یعنی وضع کلام بر این است که گوئی آن تحریم واقع شده، آنگاه به آنها گفته می‌شود: از این تحریم که شما معتقدید ما را هم مطلع سازید که آیا در این شیء است. یا در آن شیء و یا در شیء ثالثی است؟ کلام به این ترتیب بکار رفته است تا بطلان گفتار کافران کاملاً روشن شود، و درجه افترائی که آنها به خدا نسبت می‌دادند ظاهر گردد.

نمونه دیگر: وقتی به شخصی که ادعای انجام کاری را می‌کند، و شما او را انکار می‌نمائید،

۸ - یونس/۵۹. ترجمه و توضیح آیه: ای پیغمبر، بگو به مشرکان عرب: آیا رزقی که خدا برای شما فرستاده و حلال فرموده است شما از پیش خود بعضی را حرام و بعضی را حلال می‌کنید؟ بگو: آیا به دستور خدا است یا به حق افترا می‌بندید؟ (مقصود بحیره و سائیه و وسیله و حام است که مشرکان بر خود حرام کردند).

و می گوئید: مَتَى كَانَ هَذَا، أَفَى لَيْلٍ أَمْ فِي نَهَارٍ؟ کی این کار انجام شد، شب بود یا روز؟ کلام را همانند کسی وضع می کنید که مسلم دانسته است آن کار انجام یافته سپس از او می خواهید که زمانش را بیان کند تا به این ترتیب دروغش آشکار گردد. و چون نمی تواند زمانی جهت آن معلوم دارد رسوا می شود.

و نیز هنگامی که به شخصی می گوئیم: چه کسی به تو چنین دستوری داده بود؟ و کدام یک از ما به تو اجازه این کار را داده بود؟ در حالی که مقصود این نیست که واقعاً کاری بوده و فردی آنرا به او دستور داده است. بلکه منظور از ترتیب کلام بدین گونه آن است که دایره را برمخاطب تنگ کرده در نتیجه دروغش ظاهر گردد. زیرا نمی تواند بگوید که فلان شخص این دستور را به من داده است. و نیز نمی تواند مطلب را به دیگری حواله کند.

«فعل مضارع هنگامی که در کلام مقدم شده است»

تا اینجا فرق میان تقدیم فعل و تقدیم اسم را در حالتی که فعل ماضی است بیان داشتیم. اینک به بیان این فرق در حالتی که فعل مضارع باشد می پردازیم:

گفتار ما در این باب: وقتی می گوئید: أَتَفْعَلُ؟ وَاَنْتَ تَفْعَلُ؟ مطلب از دو حال بیرون نیست: یا مقصود شما زمان حال است و یا زمان آینده. اگر قصد شما زمان حال باشد معنی جمله شبیه همان معنائی است که در باب ماضی گفته شد. یعنی وقتی می گوئید: أَتَفْعَلُ؟ معنی جمله این است که شما می خواهید مخاطب را به اقرار فعلی که او انجام می دهد وادار کنید. و در این حال شما همچون کسی هستید که ابهام می کند نمی داند بحقیقت آن فعل واقع شده است. و موقعی که می گوئید: وَاَنْتَ تَفْعَلُ؟ معنی جمله این است که می خواهید مخاطب را به اقرار آورید که او فاعل فعل است، و می خواهید بگوئید که اثر آن فعل در وجود او ظاهر است؛ بطوری که احتیاجی نیست اقرار به فاعل بودن خود کند.

اما اگر با کلمه (تَفْعَلُ) مقصودتان آینده باشد در صورتی که کلام خود را با فعل شروع کرده اید مقصودتان این است که انکار را به خود فعل متوجه سازید، و این طور معتقد شوید که آن کار بوقوع نمی پیوندد، یا سزاوار نیست که وقوع یابد.

مثال اول:

آيَقْتُلُنِي وَالْمُشْرَفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ زُرْقٍ كَأَنِّيَابِ أَغْوَالٍ ۱۰

آیا (رقیب می تواند) مرا بکشد درحالی که شمشیر مشرفی همیشه هم بستر من و سرنیزه های براق همچون دندانهای غولان در کنار من است.

در اینجا تکذیبی است از جانب گوینده برای فردی که او را تهدید به قتل کرده است. گوینده انکار می کند که آن فرد قدرت براین کار را داشته باشد. و مثل آن این است که شخصی طمع کند در کاری که از کسی مانند او صحیح نیست، و شما او را در این طمع نادان بشمارید، و بگوئید: آیا فلانی از توراضی است در حالی که توکاری می کنی که او نمی پسندد؟ آیا انتظارداری هر چه می خواهی از او دریافت کنی و حال آنکه در مورد او آن طور عمل کردی، و آن کارها را مرتکب شدی؟ و بر همین میزان است قول خدای تعالی: **أَنْزَلْنَاهُ وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ**^{۱۱}: آیا ما شما را (به نعمت هدایت و نعمت معرفت و نعمت بهشت) مجبور کنیم و حال آنکه خودتان (نسبت به این نعمتها) بی رغبت و بی اعتنا هستید؟

و مثال دوم: وقتی به فردی که با سرعت بجانب خطر می رود می گوئید: آیا در چنین موقعی خارج می شوی؟ آیا می خواهی از بیراهه بروی؟ آیا به خودت مغروری؟ و یا وقتی به شخصی که حق را ضایع می کند می گوئید: آیا نیکیهای سابق فلانی را فراموش می کنی؟ آیا می خواهی رفاقت با او را ترک گوئی؟ و چون روزگار تغییر کرده توهم می خواهی روش خود را نسبت به او تغییر دهی؟

و چنانکه شاعر گفته است:

أَتَرَكْتُ إِنْ قُلْتُ ذَرَاهِمُ خَالِدٍ^{۱۲} زيارته انسى إِذَا لَلَسْنِمُ

آیا حالا که خالد ثروتش اندک شده است من دیگر به دیدنش نروم، و او را ترک گویم؟ من اگر چنین کنم بسیار پست و فرومایه خواهم بود.

خلاصه آنکه: در این نوع جملات شما بوسیله انکار، توجه و قصدتان بجانب فعل است. اما اگر جمله را با اسم شروع کرده بگوئید: **ءَأَنْتَ تَفْعَلُ؟** یا بگوئید: **أَهْوَيْفَعَلُ؟** در این نوع جملات انکار را متوجه همان ضمیر مذکور در جمله نموده اید، و از اینکه در مقامی باشید که آن فعل از شما

۱۱ - هود / ۲۸. آیه چنین است: قَالَ يَا قَوْمِ، أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتٍ مِنْ رَبِّي وَأَتَانِي رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِي، فَعُمَيْتُ عَلَيْكُمْ،

أَنْزَلْنَاهُ وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ؟ این آیه شریفه حکایت قول حضرت نوح علیه السلام است خطاب به قوم خود. م

۱۲ - مقصود خالد بن یزید بن مزید شیبانی است، پسر عموی معن بن زائده. بیت مذکور را عماره بن عقیل پسر بلال بن جریر

گفته است. ش. از قطعه ای در مدح خالد بن یزید بن مزید شیبانی و ذم نعیم بن خزیمه بن خازم. [کامل مبرد: ۳۱۳]. والعمدة [۱]:

صادر شود، یا بمنزله چنین فردی باشید امتناع داشته اید.

توضیح مطلب: وقتی می‌گوئید: *أَنْتَ تَمْنَعُنِي؟* یا *أَنْتَ تَأْخُذُ عَلَيَّ؟* خود را در مقامی گذاشته اید که گفته اید: تو آن کس نیستی که بتواند مرا از این کار باز دارد، و جلوقدرت مرا بگیرد. و توشایستگی این امر را نداری. در حقیقت با این طرز بیان خودتان را در غیر مقام خود قرار داده اید. این گونه کلام را وقتی می‌آورید که می‌خواهید بگوئید که چنین کاری از طرف بجهت عجز و ناتوانیش ساخته نیست، و از استعداد و قدرتش خارج است.

گاهی چنان است که می‌خواهید بگوئید: این عمل از جانب فلانی صادر نمی‌گردد. زیرا اصولاً او این طور کارها را اختیار نمی‌کند، و به این کارها راضی نمی‌شود. روحیه اش بگونه‌ای است که از این نوع کارها امتناع می‌ورزد، و آنرا ناپسند می‌شمارد.

نمونه دیگر مطلب: وقتی است که می‌گوئید: *أَهْوَيْبَالُ فُلَانًا؟* *هَوَارْفَعُ هِمَّةً مِنْ ذَلِكَ؟* آیا فکر می‌کنی که او از فلان شخص خواهرش و تقاضا کند؟ نه، شخصیت و طبع او بالاتر از این است. *أَهْوَيْمَنْعُ النَّاسَ حُقُوقَهُمْ؟* *هَوَاكْرَمُ مِنْ ذَلِكَ؟* آیا فکر می‌کنی که او مردم را از حقوقشان محروم سازد؟ او بزرگوارتر از آن است که چنین کاری کند.

و گاهی برای آنکه بگوئید طرف این عمل را انجام نمی‌دهد چون مقامش کوچک است، و همتش کوتاه است، و وجودش طوری است که راه ترقی را نمی‌گیرد. در این حال چنین می‌گوئید: *أَهْوَيْسَمِمْثَلٌ هَذَا؟* *أَهْوَيْزَنَاحُ لُجَمِيلٍ؟* آیا او به چنین امری اصلاً تمایل دارد؟ آیا او از کار خوب خوشش می‌آید؟ نه، همت او کوتاه‌تر از اینهاست، و ذوقش در کارهای نیک کمتر از آن است که تو گمان می‌کنی.

خلاصه آنکه: اقتضای تقدیم اسم آن است که شما بوسیله انکار خود شخص را که گفته شده است فلان کار را انجام می‌دهد، یا خودش را که گفته است من این کار را انجام می‌دهم منظور نظر قرار می‌دهید، و مقصودتان این است که بگوئید: او کسی نیست که این کار را بتواند انجام دهد، و کسی مثل او هم این را انجام نمی‌دهد. اما وقتی جمله را با فعل شروع می‌کنید، و می‌گوئید «*أَفْعَلُ*» این معنی و مقصود وجود ندارد. ملاحظه کنید، آیا این امر را محال نمی‌پندارید که گمان کنید مقصود از جملات شخصی که به دوست خود می‌گوید: *أَتَخْرُجُ فِي هَذَا الْوَقْتِ؟* *أَتَقَرِّرُ بِنَفْسِي؟* *أَتَمْضِي فِي غَيْرِ الطَّرِيقِ؟* این باشد که گوینده انکار کرده است طرف در مقام کسی باشد که این کارها را انجام دهد، و یا این کارها از او ساخته باشد؟ چون پرواضح است که مردم از این جملات این معنی را نمی‌گیرند، و می‌فهمند که نسبت به حال و مقامی که این جمله‌ها در آن حال و مقام بکار می‌رود این معنی تناسب و شایستگی ندارد. همچنین محال است مقصود از این آیه که

می فرماید نَزَّلَ مُكْثُومًا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ؟ این باشد که ما در مقام کسی نیستیم که الزام و اکراه از او ساخته است، و غیر ما است که چنین عمل می کند^{۱۳}. جَلَّ اللَّهُ تَعَالَى.

ممکن است کسی خیال کند که محتمل است در بعضی موارد اینگونه باشد. اما اگر خوب تأمل کند می فهمد که این احتمال هم در کار نیست. از موارد مذکور این مصراع است: «أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي». که بعضی گمان می کنند ممکن است معنی جمله این باشد که: او کسی نیست که کشتن مثل من از او ساخته باشد. این معنی مرتبط است به بیت ما قبل آن که گوید.

يَغِطُّ غَطِيطَ الْبَكَرُشْدِ خِسَافُهُ لِيَقْتُلُنِي وَالْمَرْءُ لَيْسَ بِقَاتِلٍ^{۱۴}

می غُرَد همچون بچه شیری که گلویش سخت گرفته است. آیا مرا می کشد در حالی که آنچه اصلاً از او ساخته نیست کشتن است. لکن اگر خوب بیندیشد می فهمد که ممکن نیست مقصود جمله این باشد. زیرا گفته است: وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي. یعنی آن امری را که مانع از قتل است در کلام ذکر کرده است. و بی معنی است که ابتدا بگوید: او کسی است که این کار از قدرتش خارج است، سپس در پی آن بگوید: من او را مانع خواهم شد. این محال است. زیرا منع در مورد کسی متصور است که از عهده او کاری برآید، و انجام عملی از او صحیح باشد. نه در مورد کسی که انجام کاری از او محال و نفس او از آن عاجز است.

البته ما استفهام را در نظیر این جملات به استفهام انکاری تفسیر می کردیم. ولی بایستی بگوئیم که مقصود اصلی و واقعی در بیت مورد بحث این است که شنونده بیدار و آگاه شود، و به نفس خود مراجعه کند، و در نتیجه خجل شده از اعتراض و انکار باز ایستد، و از جواب وامانده و ساکت شود. این مطلب بجهت آن است که طرف ادعای انجام دادن کاری را کرده که قادر بر آن نیست. که در این صورت اگر بر دعوی خود پابرجاست به او گفته می شود: اگر می توانی این کار را انجام ده. و چون نمی تواند رسوا می شود. و یا بجهت آن است که برکاری تصمیم گرفته است که انجام دادن آن صحیح شمرده نمی شود. در این صورت وقتی به انجام دادن آن کار مراجعه داده می شود تنبیه می یابد، و به خطای خود پی می برد. و یا چون امری را که نظیرش وجود نمی یابد ممکن دانسته است در این صورت اگر برامکان و جواز آن اصرار دارد مورد سرزنش قرار می گیرد، و به او گفته می شود: به ما نشان ده که این عمل کجا و کی و در چه حالی واقع شده، و شاهدهی اقامه کن که این کار چه وقت بوقوع پیوسته است؟

اگر جمله مورد بحث برای انکار باشد، و معنی مقصود در کلام از ابتدا وجود داشته باشد

۱۳ - یعنی معنی آیه چنین نیست. ۲۰

۱۴ - دیوان امرؤ القیس: ۳۳-ح

شایسته آن است که جمله بگونه ای نیاید که هیچ عاقلی آنرا نمی گوید تا مورد انکار واقع شود. چنانکه می گویند: أَتَضَعُ إِلَى السَّمَاءِ؟ أَتَسْتَطِيعُ أَنْ تَنْقُلَ الْجِبَالَ إِلَى رَدْمَا مَضَى سَبِيلٌ؟

حال که این مطلب را باز شناختید بایستی بگوئیم که: نمی شود کسی را به امری محال و موضوعی که هیچ کس به وجود آن اعتقاد ندارد به اقرار وادار کرد؛ مگر بر سبیل تمثیل و بعنوان اینکه به طرف گفته شود: تو در ادعای خود همچون کسی هستی که چنین امر محالی را ادعا می کند، و در اصرار و طمع خود مانند کسی هستی که به امور ناممکن اصرار و عناد می ورزد.

اینک نمونه این نوع کلام را در قول خدای تعالی طرح و بررسی می نمائیم: أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ، أَوْ تَهْدِي الْعُمْى^{۱۵}؟ ای رسول ما، آیا تو این کران را می توانی شنوا کنی، و این کوران را می توانی هدایت نمائی؟ پرواضح است که شنوا کردن کران از اموری نیست که کسی آنرا ادعا کند، تا در نتیجه مطلب برای انکار بوده باشد. بلکه مقصود در آیه تمثیل و تشبیه است، و مراد این است که شخصی را که گمان دارد کافران سخنان حق را می شنوند، یا می تواند آنها را شنوا کند بمنزله کسی قرار دهد که خیال می کند می تواند کرها را شنوا و کورها را هدایت نماید. همچنین مقصود آیه از تقدیم اسم که نگفته است: أَتُسْمِعُ الصُّمَّ آن است که به پیامبر (ص) گفته شود آیا به تو خصوصاً این قدرت داده شده که کرها را شنوا کنی؟ و در ظن پیامبر (ص) چنین وانمود کند که: اینکه بتواند کافران را شنوا کند همچون کسی است که گمان دارد قدرت شنوا کردن کرها به او داده شده است.

از نمونه های لطیف این نوع در اشعار، گفتار ابن ابی عیینة است:

فَدَعِ الْوَعِيدَ فَمَا وَعَيْدُكَ ضَائِرِي أَظْنِئُ أَجْنِحَةَ الذُّبَابِ يَضِيرُ؟^{۱۶}

تهدید را کنار بگذار که تهدید تو ابداً زیانی به من نخواهد رساند. آیا صدای بالهای مگس به کسی آسیبی می رساند؟!

گوینده شعر مخاطب را در مقامی قرار داده است که گوئی گمان دارد طنین بالهای مگس ضرری به کسی می زند، که خیال کند تهدید او زیانی را موجب می شود.

۱۵ - زخرف/ ۴۰ - ذیل آیه چنین است: وَمَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

۱۶ - این بیت از «ابی عیینة» از قطعه ای است در هجای علی بن محمد بن جعفر، که او را به یاری طلبیده بود ولی او اجابت

تقدیم مفعول در کلام استفهامی

اما تقدیم مفعول بر فعل: در بابی که گفتیم یعنی در شکل استفهام مانند تقدیم فاعل است. یعنی تقدیم اسمی که مفعول کلام است اقتضا می‌کند که انکار در طریق محال نمودن و منع مطلب باشد. منع از اینکه شیء در مقامی باشد که چنین فعلی بر او واقع شود. بنابراین وقتی می‌گوئی: آزیدا تَضْرِبُ؟ در حقیقت انکار کرده‌ای زید در مقامی باشد که مورد ضرب قرار گیرد، یا در مقامی باشد که جرأت بر او کنند، و کسی نسبت به او اجازه تعدی و تجاوز به خود دهد. به همین جهت است که کلمه «غیر» در آیات شریفه زیر مقدم شده است:

قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَنْتُمْ وَلِيًّا؟^{۱۷} قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ آتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ، أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ؟^{۱۸}

ملاحظه می‌کنید که تقدیم کلمه «غیر» در دو آیه مذکور چه حسن و مزیت و چه فخامتی یافته است که اگر پس از فعل می‌آمد، یعنی گفته می‌شد: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ آتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ؟» یا «قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَنْتُمْ وَلِيًّا؟» این مطلب افاده شده که: آیا غیر خدا را می‌شود ولی و سرپرست گرفت؟ و هیچ عاقلی نفسش راضی می‌شود که این گونه فکر کند؟ آیا جهلی بالا تر و کوردلی بدتر از این می‌باشد؟ اگر گفته می‌شد: «أَتَدْعُونَ غَيْرَ اللَّهِ وَلِيًّا؟» کلام هیچ یک از معانی مذکور را نمی‌رساند. زیرا در آن صورت انکار فقط متوجه وجود فعل بود، و مطلب دیگری به آن اضافه نمی‌شد. این نکته‌ای است که شایسته است در آن دقت کامل نمود. و این چنین است حکم در آیه شریفه: قَالُوا بَشَرًا مِثَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُ^{۱۹}؟ زیرا کافران و مخالفان، کفر خود را بر این اساس قرار داده بودند که فرد بشری همانند آنها مقام و موقعیت خاصی ندارد تا دیگران از او تبعیت کنند، و فرمان او را اطاعت نمایند، و آنچه را او می‌گوید بپذیرند، و گفته او را که من از طرف خدای تعالی مأموریت دارم تصدیق کنند، و نیز تصدیق کنند که آنها هم مأمور به اطاعت از او می‌باشند. چنانکه در جای دیگر آمده است: إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا^{۲۰}. و آیه دیگر: مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً^{۲۱}

۱۷ - انعام / ۱۴

۱۸ - انعام / ۴۰

۱۹ - قمر / ۲۴ - تمام آیه چنین است: قَالُوا بَشَرًا مِثَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُ إِنْ أَدَّاهُ لَفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ.

۲۰ - سوره ابراهیم / ۱۰. گفتار حضرت موسی علیه السلام است به قوم خود. ذیل آیه چنین است: قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانُوا يَعْبُدُ آبَاءَنَا فَأَنْتُمْ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ.

۲۱ - مومنون / ۲۴. آیه چنین است: فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَأْمُومِينَ بِهَذَا فَيَأْتِيهِمْ مِنَ الْأَوَّلِينَ. این آیه گفتار قوم نوح است درباره پیامبرشان حضرت نوح (علیه السلام).

* * *

تا اینجا بحث ما در باب نوع اول از فعل مستقبل بود. یعنی موردی که «یَفْعَلُ» بعد از همزه استفهام برای فعلی آید که واقع نشده است.

اما نوع دوم. یعنی «یَفْعَلُ» برای فعلی باشد که وجود یافته است. در اینجا تقدیم اسم اقتضایش این است که شباهتی به آنچه در مورد ماضی گفتیم داشته باشد.

یعنی «یَفْعَلُ» در این باب این مطلب را افاده می‌کند که می‌خواهد طرف اقرار آورد به اینکه فاعل فعل است، و یا انکار کند از اینکه فاعل آن فعل باشد.

مثال اول: وقتی به شخصی که در باب کسی تعدی و ظلم می‌کند می‌گوئی: «أَنْتَ تَجِيءُ إِلَى الضَّعِيفِ فَتَغْصِبُ مَالَهُ؟» آیا به سراغ ضعیف می‌آئی و مال او را بزور و ظلم می‌گیری؟ «أَنْتَ تَزْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ كَيْتٌ وَ كَيْتٌ؟» آیا گمان داری که حقیقت مطلب چنین و چنان است؟ و بر همین قیاس است قول خدای تعالی: «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؟»^{۲۲}

و مثال دوم: اَلْهُم بِقِسْمُونَ رَحْمَةً رَبِّكَ؟^{۲۳}

۲۲- یونس ۹۹. تمام آیه چنین است: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَرْنَا فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؟

۲۳- زحرف ۳۳. آیه چنین است: اَلْهُم بِقِسْمُونَ رَحْمَةً رَبِّكَ، نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ

بَعْضٍ دَرَجَاتٍ...

خلاصه فصل یازدهم

تقدیم و تأخیر در کلام منفی - ضمیرشان تقدّم «مثل» و «غیر»

مطالبی که راجع به تقدیم و تأخیر در استفهام گفتیم در مورد نفی هم جاری است. یعنی در جمله: «مَا فَعَلْتُ»، فعلی را از خود نفی می‌کنید که وقوع و عدم وقوع آن محقق نبوده است. و در جمله: «مَا أَتَا فَعَلْتُ»، فعلی را از خود نفی می‌کنید که محققاً انجام یافته ولی می‌خواهید بگوئید که من آنرا انجام نداده‌ام. جمله: «مَا أَتَا ضَرَبْتُ زَيْدًا» را جایی می‌گوئید که مضروب بودن زید ثابت بوده است. و معنی جمله: «مَا ضَرَبْتُ زَيْدًا» این است که غیر شما زید را زده یا اصلاً زید زده نشده است. لذا در جمله اخیر درست است که مورد نفی عام باشد. مثلاً گفته شود: «مَا قُلْتُ شِعْرًا قَطُّ» «مَا أَكَلْتُ الْيَوْمَ شَيْئًا». اما در جمله پیش درست نیست بگوئید: «مَا أَتَا قُلْتُ شِعْرًا قَطُّ». زیرا مفهوم مخالفش این می‌شود که انسانی وجود دارد که هر شعری در دنیا هست گفته باشد، و این محال است.

توضیح بیشتر: صحیح است بگوئی: «مَا قُلْتُ هَذَا وَلَا قَالَهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ». ولی صحیح نیست بگوئی: «مَا أَتَا قُلْتُ هَذَا وَلَا قَالَهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ». زیرا قسمت اول این جمله فعل را از یک فرد نفی می‌کند نه از افراد دیگر. و قسمت دوم فعل را از تمام افراد نفی می‌نماید. و این دو با هم متناقض است. اگر بگوئی: «مَا ضَرَبْتُ إِلَّا زَيْدًا» درست است. اما اگر بگوئی: «مَا أَتَا ضَرَبْتُ إِلَّا زَيْدًا» جمله‌ای است لغو. زیرا نقض نفی بوسیله (إِلَّا) اقتضا می‌کند که زید از جانب تو مضروب باشد، و تقدّم ضمیر «أَنَا» و حرف نفی لازمه اش این است که تو زدن زید را از خود نفی کرده باشی. و این دو با هم متغایراند.

اگر بگوئی: «مَا ضَرَبْتُ زَيْدًا وَلَكِنِّي أَكْرَمْتُهُ» درست است زیرا در پی یک فعل منفی فعل مثبتی را که با فعل اول مغایر است آورده‌ای. ولی درست نیست بگوئی: «مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ وَلَكِنِّي أَكْرَمْتُهُ». زیرا مقصود تو نفی و اثبات فعل نبوده بلکه می‌خواسته‌ای بگوئی که مفعول، زید نبوده بلکه دیگری بوده است. و اگر منظور تو اثبات فعل باشد بایستی بگوئی: «مَا زَيْدًا ضَرَبْتُ وَلَكِنِّي عَمَرًا».

حکم جارو مجرور هم در تمام این موارد مانند اسم منصوب است. یعنی از جمله: «مَا أَمَرْتُكَ بِهَذَا». می خواهیم این مطلب را که مخاطب را به آن کار امر نموده باشیم نفی نمائیم ولی لازم نمی آید که او را به کار دیگری امر کرده باشیم اما از جمله: «مَا بِهَذَا أَمَرْتُكَ». این معنی استفاده می شود که مخاطب را به کار دیگری فرمان داده ایم.

* * *

بایستی دانست که حکم تقدیم و تأخیر در خبر مثبت هم جاری است. یعنی جمله: (أَنْتَ فَعَلْتَ) اقتضایش این است که قصد و توجه ما بجانب فاعل باشد. البته منظور از این قصد و توجه دو قسم است:

۱ - فعل منظور فعلی است که خواسته ایم تنها همان فرد مورد نظر را بدان اختصاص دهیم. یعنی می گوئیم تنها او فاعل این فعل است و هیچ کس دیگر نیست. مانند: (أَنَا شَفَعْتُ فِي بَابِ فُلَانٍ): تنها من بودم که درباره فلانی میانجیگری کردم.

۲ - منظور ما این است که بر شنونده محقق کنیم که فلان کس یقیناً این کار را انجام داده است، و مقصود این است که مخاطب را از شبهه و از اینکه نسبت به ما گمان اشتباه و غلط نماید باز داریم. مانند: (هُوَ يُعْطِي الْجَزِيلَ). یعنی: عطای فراوان عادت همیشگی اوست. و مانند این بیت:

هُمْ يَضْرِبُونَ الْكَبْشَ يَبْقُ بَيْضُهُ عَلَى وَجْهِهِ مِنَ الدِّمَاءِ سَبَائِبُ

اینها از کسانی هستند که فرمانده لشکر را در حالی که کشته شده و در چهره اش رشته های خون می درخشد رها می کنند، و بجانب دشمن حمله را ادامه می دهند.
نمونه دیگر:

هُمَا يَلْبَسَانِ الْمَجْدَ أَحْسَنَ لِبْسَةٍ شَحِيحَانِ مَا اسْطَاعَا عَلَيْهِ كِلَاهُمَا

این دو هستند که زیباترین لباس، یعنی لباس شرافت و بزرگی را می پوشند، و در انجام هر کاری که از توانشان ساخته باشد بسی حریص اند و کوشا.

نمونه از قرآن مجید: وَأَتَّخِذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ. این قاعده را یعنی «تقدیم ذکر محدث عنه افاده تنبیه می کند» سیبویه هم در مورد مفعول ذکر نموده است، جایی که فعل مشغول به ضمیر می شود (باب اشتغال). مانند: «عَبَدَ اللَّهُ ضَرَبَتْهُ» که عبدالله را قبلاً می آوریم تا او را معرفی کنیم، و سپس فعل را بعنوان خبر از مبتدا بر آن بنا می نماییم. البته این روش بیان برای ثبوت موضوع مؤکدتر است و شبهه را برطرف می کند، و جلوشک را می گیرد، و مطلب را محقق اعلام می دارد. یعنی تأکید کردن مطلب، حکم

تکرار اعلام را دارا می شود. ولذا گفته اند: وقتی موضوع بصورت اضممار آید و سپس تفسیر شود فخامتش بیشتر می گردد.

و دلیل بر مطلب آنکه: ما بطور قطع می دانیم که در آیه شریفه: (فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ) فخامت و لطافتی است که اگر گفته می شد: فَإِنَّ الْأَبْصَارَ لَا تَعْمَى، این خصوصیت را نداشت. و هر کلامی که دارای ضمیرشأن (ضمیر فیه) است بهمین گونه است. یعنی آیه شریفه: (فَإِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ) در نفی فلاح از کافران تأکیدی دارد که اگر گفته شود: إِنَّ الْكَافِرِينَ لَا يُفْلِحُونَ، این قوت و تأکید را نمی رساند. زیرا موضوع پس از تنبیه و تحکیم توضیح داده شده است. و گواه بر مطلب آنکه پیش از این نوع کلام ها معمولاً انکاری است. مانند این آیه: وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ.

گاه تقدیم اسم در کلام برای تکذیب شخصی است که ادعای باطلی کرده است. مانند این آیه: إِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ. یعنی هنگامی که کافران نزد شما مؤمنان آیند گویند: ما ایمان آوردیم در حالی که آنها با همان کفر و انکار که (به اسلام) درآمدند (از اسلام) خارج شدند.

و یا در مورد مطلبی است که می خواهیم بگوئیم مقایسه در مثل چنین مطلبی اصلاً وقوع نمی یابد. مانند این آیه: وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ. و نیز در موردی که خبر برخلاف عادت، و امری نو ظهور باشد. مانند اینکه بگوئیم: آیا او معتقد است که شخص شجاعی است و حال آنکه از کوچکترین جریانی ناله و فریادش بلند می شود؟!!

وعده و ضمانت نیز از مواردی است که تقدیم اسم در آن مناسبت دارد. چون حال کسی که به او وعده می دهید نسبت به وفای عهد شما مانند حال مردّد و منکر است. لذا کلام شما بایستی موکّد شود، و مثلاً بگوئید: أَنَا أَقُومُ بِهَذَا الْأَمْرِ: من قول می دهم که خودم این کار را انجام دهم. این طرز بیان در مورد مدح نیز می آید. مانند: أَنْتَ تُعْطِي الْجَزِيلَ. أَنْتَ تَقْرَى فِي الْمَحَلِّ: تویی که عطای فراوان می کنی. تویی که در ایام خشکسالی مهمانیهای عمومی بزپا می داری.

بنابراین اگر فعل ما از افعالی است که مورد تردید و انکار شنونده قرار نمی گیرد برای این طریق نمی آید. یعنی وقتی که از خروج شخصی که عادهً صبح زود از منزل بیرون می آید خبر می دهیم می گوئیم: قَدْ خَرَجَ. همچنین وقتی که شنونده موقعیت شخصی را می داند که مثلاً تصمیم به سوار شدن و رفتن به جایی را دارد، طرز اخبار این است که گفته شود: قَدْ رَكِبَ. و گفته نشود: هُوَ قَدْ رَكِبَ. البته اگر این اسم را در متمم جمله پس از او و حالیه آورید نیکو و زیباست. مثلاً بگوئید: جَنَّتْهُ وَهُوَ قَدْ رَكِبَ. زیرا جمله در این قالب حکمش تغییر می کند. یعنی مطلب در معرض شک قرار می گیرد.

این جمله را کسی می‌گوید که گمان رفته است او با فلانی در منزلش برخورد کرده و پیش از سوار شدن با او ملاقات نموده است.

ممکن است اشکال کنند که گاهی هم می‌گوئیم: جِئْتُ وَقَدَرَكِبَ، بهمین معنی و همراه با همین شک-جواب گوئیم: این شک به قوت شک در وجه اول نیست.

توضیح مطلب: وقتی شما آمدن انسانی را کند می‌شمارید و می‌گوئید: آتَانَا وَالشَّمْسُ قَدْ ظَلَعَتْ. این جمله در مورد کند شمردن حرکت طرف بلیغتر است از جمله: آتَانَا وَقَدْ ظَلَعَتِ الشَّمْسُ. و بعکس اگر بگوئید: آتَى وَالشَّمْسُ لَمْ تَظْلَعْ، در آن وصف شتاب و عجله قویتر خواهد بود.

از نمونه‌های این قسم که در آن پی می‌بریم مقصود و غرض جمله درست نمی‌شود مگر به همین صورت، یعنی بنای فعل بر اسم، این آیه است: إِنَّ وَلِيَ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ. و آیه دیگر: وَقَالُوا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا.

ناگفته نماند، این صنعت به همان ترتیبی که در فعل مثبت اقتضا می‌کند در فعل منفی نیز اقتضایش همین است. مثلاً جمله: أَنْتَ لَا تُحْسِنُ هَذَا، برای نفی احسان از فاعل قویتر است از جمله: لَا تُحْسِنُ هَذَا. و این چنین است قول خدای تعالی: وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ. و آیه: لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ.

از موارد دیگری که تقدیم اسم در آن لازم است کلمه (مِثْلُ) و (غَيْرِ) است، در نظیر بیت زیر: مِثْلَكَ يَشْنِي الْمُرْنُ عَنْ صَوْبِهِ وَيَسْتَرْذُلُ الدَّمْعَ عَنْ غَرْبِهِ
مانند تونی ابر پر باران را از ریزش باز می‌دارد، و جلو اشک را از ریختن می‌گیرد.
و نمونه دیگر:

غَيْرِي يَا كُفْرَ هَذَا النَّاسِ يَتَخَذِعُ: آنکه فریب بیشتر مردم را می‌خورد دیگری است [نه من] در این جمله مقصود آن نیست که روی کلام را به فرد دیگری کند، و نسبت نقصان و کمی به او دهد بلکه می‌خواهد بگوید: من مطمئناً از کسانی که فریب می‌خورند نیستم.

فصل یازدهم

تقدیم و تأخیر در کلام منفی

حال که این مسائل را دریاب استفهام فهمیدی بدان که همین قاعده در مورد نفی هم جاری است. یعنی وقتی می‌گوئی: «ماَفَعَلْتُ» درحقیقت فعلی را از خود نفی کرده‌ای که محقق نبوده که آن فعل انجام یافته باشد. و هنگامی که می‌گوئی: «ما أَنَاَفَعَلْتُ» فعلی را از خود نفی کرده‌ای که محقق بوده است آن فعل انجام یافته است.

توضیح مطلب: وقتی می‌گوئی: «ما قُلْتُ هَذَا» درحقیقت این مطلب را که توفلان جمله را گفته باشی نفی کرده‌ای، و در مورد مطلبی مورد خطاب قرار گرفته‌ای که محقق نشده است آن مطلب گفته شده باشد. و موقعی که می‌گوئی: «ما أَنَاَقُلْتُ هَذَا» این موضوع را که تو گوینده فلان مطلب باشی نفی نموده‌ای، و بحث و گفتگو درباره مطلبی است که محققاً گفته شده است. همچنین وقتی می‌گوئی: «ماضَرَبْتُ زَيْدًا» زدن زید را از خود نفی کرده‌ای ولی کلام چنین ایجاب نمی‌کند که زید واقعاً زده شده است. بلکه ممکن است مقصود این باشد که کسی غیر از تو او را زده است و یا اصلاً مورد ضرب قرار نگرفته است. جمله: ما أَنَاَضَرَبْتُ زَيْدًا را هم تنها وقتی می‌گوئی که مضروب بودن زید ثابت بوده و مقصود نفی ضارب بودن تو می‌باشد. به همین جهت در وجه اول صحیح است که مورد نفی بصورت عام باشد. مثلاً گفته شود: «ماَقُلْتُ شِعْرًا قَطُّ». «ما أَكَلْتُ الْيَوْمَ شَيْئًا». «ماَرَأَيْتُ أَحَدًا مِنَ النَّاسِ». اما در وجه دوم صحیح نیست. یعنی اگر بگوئی: «ما أَنَاَقُلْتُ شِعْرًا قَطُّ». «ما أَنَا أَكَلْتُ الْيَوْمَ شَيْئًا». «ما أَنَاَرَأَيْتُ أَحَدًا مِنَ النَّاسِ»، در کلام تناقض پدید می‌آید. زیرا این مطلب اقتضای محال می‌کند. یعنی معنی جمله اول این می‌شود که: انسانی وجود دارد که هر شعری در دنیا هست گفته باشد. و معنی جمله دوم این می‌شود که: فردی وجود دارد که هر خوردنی را خورده باشد. و از جمله سوم این حاصل می‌شود که: کسی هست که تمام افراد مردم را دیده باشد؛ آنگاه شما وجود این معانی را نفی کرده‌اید.

از جمله مثالهای روشن که در آن تقدیم اسم وجود و تحقق فعل را ایجاب می‌کند بیت زیر

است:

وَمَا أَنَا أَسْقَمْتُ جِسْمِي بِهِ وَمَا أَنَا أَضْرَمْتُ فِي الْقَلْبِ نَارًا^۱

این من نیستم که جسم خود را بجهت او دردمند و بیمار کرده‌ام، و این من نیستم که آتش را در دل خود افروخته‌ام.

مقصود شاعر چنانکه روشن است این است که بگوید بیماری و کسالت من محقق است و موجود. شاعر نمی‌خواهد نفی را متوجه بیماری کند بلکه می‌خواهد بگوید من خودم این درد را برای خودم فراهم نکرده‌ام و بیماری را بسوی خود نکشانده‌ام.

باز نمونه دیگری که کاملاً روشن است: وَمَا أَنَا وَخَدِي قُلْتُ ذَا الشَّعْرِ كُلُّهُ^۲. مسلم است که شریقیناً گفته شده، و نفی برای این موضوع است که بگویم من بتنهائی قائل آن شعر نبوده‌ام.

در اینجا دو مطلب است که شک و تردید را در وجوب این فرق مرتفع می‌کند، و آگاهی نسبت بدان را امری ضروری می‌سازد:

مطلب اول: صحیح است بگوئی: «مَا قُلْتُ هَذَا وَلَا قَالَهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ». «مَا ضَرَبْتُ زَيْدًا وَلَا ضَرَبَهُ أَحَدٌ سِوَايَ». اما صحیح نیست این معنی را در شکل دیگر بیان کنی. یعنی اگر بگوئی: «مَا أَنَا قُلْتُ هَذَا وَلَا قَالَهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ». «مَا أَنَا ضَرَبْتُ زَيْدًا وَلَا ضَرَبَهُ أَحَدٌ سِوَايَ»، تناقض و خلاف‌گویی در گفتار پدید می‌آید. در این تناقض مثل این است که ابتدا بگوئی: لَسْتُ الضَّارِبَ زَيْدًا أَمْسٍ [که با این جمله ثابت کرده‌ای زید زده شده است]. سپس بگوئی: «مَا ضَرَبَهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ»: هیچ‌کس از مردم او را نزده است. و یا مثل این است که بگوئی: «لَسْتُ الْقَائِلَ ذَلِكَ» [که با این جمله ثابت کرده‌ای شعر گفته شده است] سپس بگوئی: «وَمَا قَالَهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ»: هیچ‌کس آن شعر را نگفته است.

مطلب دوم: اگر بگوئی: «مَا ضَرَبْتُ إِلَّا زَيْدًا». کلامی است صحیح. اما اگر بگوئی: «مَا أَنَا ضَرَبْتُ إِلَّا زَيْدًا». گفتاری است لغو و بی‌معنی. زیرا نقض نفی بوسیله «إِلَّا» چنین اقتضا می‌کند که تو «زید» را زده باشی. ولی تقدیم ضمیر «أَنَا» و حرف نفی را قبل از آن آوردن لازمه اش نفی این مطلب است که تو او را زده باشی. و این دو مطلب با هم منافات دارند.

۱- [دیوان منتبئ: ۵۱۳]-ح

۲- مصراع دوم بیت چنین است: وَلَكِنْ لَشَعْرِي فَبِك مِنْ نَفْثِهِ شَعْرٌ- این بیت از منتبئ است، از قصیده‌ای در مدح علی بن احمد بن عامر انطاکی [دیوان به شرح واحدی: ۲۹۰]-ح

تقدیم و تأخیر در باب مفعول

این فرق با همان شکل، در تقدیم و تأخیر مفعول نیز پیش می‌آید. بنابراین وقتی می‌گوئی «ما ضَرَبْتُ زَيْدًا». فعل را مقدم آورده‌ای و می‌خواهی این مطلب را که ضربی از جانب تو بر زید واقع شده باشد نفی کنی، و تو متعزّض امر دیگری جز این معنی نیستی، آنه در جهت نفی و نه در جهت اثبات. بلکه آنرا مبهم و محتمل باقی گذاشته‌ای. و هنگامی که می‌گوئی: «ما زَيْدًا ضَرَبْتُ» مفعول را جلو آورده‌ای. و مقصود این است که ضربی از طرف تو بر انسانی واقع شده، و گمان رفته است که آن فرد زید بوده است. تو با این جمله نفی کرده‌ای که آن شخص زید باشد. به همین جهت در شکل اول می‌توانی بگوئی: «ما ضَرَبْتُ زَيْدًا وَلَا أَحَدًا مِنَ النَّاسِ» و جال آنکه در شکل دوم نمی‌شود. یعنی اگر بگوئی: ما زَيْدًا ضَرَبْتُ وَلَا أَحَدًا مِنَ النَّاسِ، کلامی است فاسد و نادرست؛ چنانکه در بحث فاعل گفته شد.

و باز از مطالبی که بایستی دانست این است که: اگر بگوئی: «ما ضَرَبْتُ زَيْدًا وَلَكِنِّي أَكْرَمْتُهُ» کلامی است صحیح. یعنی در پی یک فعل منفی فعل مثبتی که مغایر آن است آورده‌ای. اما درست نیست بگوئی: «ما زَيْدًا ضَرَبْتُ وَلَكِنِّي أَكْرَمْتُهُ» زیرا مقصود تو آن نبوده که بگوئی این فعل وجود نداشته، و آن یکی وجود داشته است. بلکه مقصود تو این بوده که بگوئی مفعول، این شخص نبوده و دیگری بوده است. در صورتی که منظور توابیات فعل باشد بایستی بگوئی: ما زَيْدًا ضَرَبْتُ وَلَكِنِّي عَمَرًا.

قاعده جار و مجرور

قاعده جار و مجرور در تمام مواردی که بیان کردیم مانند قاعده اسم منصوب است. یعنی وقتی می‌گوئی: «ما أَمَرْتُكَ بِهَذَا» می‌خواهی این مطلب را که تو مخاطب را به فلان کار امر کرده‌ای نفی کنی. از این جمله لازم نمی‌آید که او را به کار دیگری امر کرده باشی. اما وقتی می‌گوئی: «ما بِهَذَا أَمَرْتُكَ» در واقع مخاطب را به کار دیگری فرمان داده‌ای.

تقدیم خبر

بدان که آنچه از مقصود و معنی تقدیم کلمه که در مورد استفهام و نفی برای توروشن شد،

نظیرش در خبر مثبت نیز جاری و ثابت است. بنابراین اگر توجّه خود را به شخصی معطوف نمودی که می خواهی از او بلحاظ فعلی که انجام داده است خبر دهی، و ذکر او را مقدم آوردی، و سپس فعل را برفاعل بنا نهادی و گفتی: زَيْدٌ قَدْ فَعَلَ. أَنَا فَعَلْتُ. وَأَنْتَ فَعَلْتَ، اقتضای این نوع جملات آن است که قصد و توجّه تو تنها بجانب فاعل می باشد. البته مراد از قصد و توجّه در اینجا دو قسم است.

قسم اوّل روشن است و اشکالی ندارد. و آن وقتی است که منظور از فعل فعلی است که بوسیله آن خواسته ایم نسبت به فرد مخصوصی تصریح نمایم. در اینجا فعل را تنها به همان فرد اختصاص می دهیم، و اعتقاد ما هم این است که فقط افعال آن فعل است نه دیگری. حتی می خواهیم بگوئیم که هیچ کس دیگر هم به آن کار مبادرت ننموده است. مثلاً می گوئی: «أَنَا كَتَبْتُ فِي مَعْنَى فُلَانٍ، وَأَنَا شَفَعْتُ فِي بَابِهِ: مِنْ دِرْبَارَةِ فُلَانِي نَامَةً نَوَسْتُمْ، وَمِنْ دِرْبَابِ أَوْ وَسَاطَتِ كَرْدَمِ. بَا إِنْ بَيَانِ مِي خَوَاهِي نَسَبَتِ بِي فَعْلٍ مُورِدِ بَحْثِ ادْعَايِ انْحِصَارِ وَ ادْعَايِ قَدْرَتِ كُنِي. مِي خَوَاهِي دَرِ اِيْنِ بَابِ رَفْعِ شَبَهَةِ نَمَائِي، عَقِيدَةُ كَسِي رَا كِهْ گِمَانِ دَاشْتِهْ اِسْتِ اَنْ كَارِ اَزْ غَيْرِ تُو بُوْدِهْ يَا غَيْرِ تُو دِرْبَارَةُ فُلَانِي نَامَةً نَوَسْتِهْ اِسْتِ رَدِّ كُنِي.

از نمونه های روشن در این معنی نمونه ای است که بعنوان مثل می آورند: اَتَعْلَمُنِي بِضَبِّ اَنَا حَرَّشْتُهُ^۳.

قسم دوم، که در آن قصد ما به ترتیب مذکور متوجّه فاعل نیست. بلکه منظور ما آن است که برشنونده محقق نمایم فلان شخص، کار را یقیناً انجام داده است. یعنی می خواهیم او را از شک باز داریم. به همین جهت جمله را با ذکر فاعل شروع می کنیم، و پیش از آنکه فعل را به ذهن مخاطب یادآور شویم ابتدا فاعل را در ذهن او وارد می سازیم تا بدین صورت او را از شبهه و انکار بازداریم، و یا از اینکه نسبت به ما گمان اشتباه و غلط نموده او را دور سازیم. چنانکه می گوئی: «هُوَ يُعْطِي الْجَزِيلَ وَيُحِبُّ الثَّنَاءَ». در این جمله مقصود تو آن نیست که بگوئی معتقدم کسی جز او نیست که بخشش فراوان کند، و تحسین و ثنا را دوست بدارد. و نمی خواهی متعرض شخص دیگری شوی و او را پست تر از ممدوح خود قرار دهی، و بگوئی که این شخص مانند او عطا نمی کند، و مانند او علاقه به تحسین و تعریف ندارد. بلکه می خواهی برشنونده محقق نمائی که عطای وافر و حُب تحسین عادت همیشگی اوست. می خواهی این معنی را در ذهن شنونده متمکن سازی.

۳ - مورد مثل: این مثل را عالم به موضوعی گوید برای کسی که می خواهد عالم را تعلیم دهد. حَرَّشَ الضَّبَّ، احترشه: سوسمار را با حيله معروف شکار کرد. و آن چنین است که شکارچی دست خود را بر در لانه سوسمار تکان می دهد تا حیوان خیال کند مار است. در آن هنگام دمثر را بیرون می آورد که مار را بزند، بیدرنگ شکارچی او را می گیرد. ش

نمونه آن از شعر، بیت زیر است^۴:

هُم يَفْرُشُونَ اللَّيْلَ كُلَّ طِمْرَةٍ وَأَجْرَدَ سَبَاحٍ يَبْدَأُ الْمُغَالِيَا

اینها هستند که پیوسته نمدزین براسبها می‌گسترانند؛ همان اسبهای اصیل و کوتاه موئی که تند و سریع حرکت می‌کنند. و اینها هستند که همیشه بر دشمنان خود غالب‌اند.

در این بیت شاعر نخواست است برای گروه سواران وصفی را طوری ادعا نماید که آنها را منحصر به فرد کند، و در آن صفت آنها را مخصوص گرداند، و حتی گروه دیگر را نقطه مقابل اینها قرار داده آن وصف را از آنها سلب نماید. بلکه شاعر تنها خواسته است این گروه را تعریف کند، و بگوید اینها سوارانی هستند که جای خود را بر پشت اسبها انتخاب می‌کنند، و براسبهای اصیل می‌نشینند، و این خوی دائمی آنهاست. شاعر می‌خواهد این معانی را بیان کند بی آنکه درصدد نفی این عادات از دیگران باشد.

و اما ذکر گروه را از آن جهت در ابتدای کلام آورده است که ذهن شنونده را نسبت به آنها بیشتر متوجه سازد، و شنونده توجه خود را ابتدا بجانب آنها معطوف دارد؛ بجهت آنکه در ذهن خودش آن وصف موجود است. تابیدن ترتیب شنونده را از شک و تردید باز دارد، و توهم نکند که شاعر آنها را به وصفی توصیف کرده است که متعلق به خودش نیست، و در آنها وجود ندارد. و توهم نکند که منظور شاعر غیر این گروه بوده، و بغلط متوجه این گروه شده است. بیت زیر نیز بر همین مبناست:

هُم يَضْرِبُونَ الْكَبْشَ يَبْرُقُ بَيْضُهُ عَلَى وَجْهِهِ مِنَ الدَّمَاءِ سَبَائِبُ^۵

اینها هستند که فرمانده لشکر را رها می‌کنند در حالی که کشته شده است، و بر چهره او خطوط و رنگهای خون می‌درخشد.

در اینجا گوینده شعر نخواست است مدعی شود که آنها در این وصف منحصرند، و وانمود کند که این نوع صفت جز از آنها دیده نمی‌شود. بلکه منظور شاعر همان نکته‌ای است که برای شما

۴ - بیت از قطعه حماسی است [حماسه به شرح مرزوقی، ۴: ۱۷۶۳] از معدّل بن عبدالله لیشی، بطوری که تبریزی ذکر نموده است. و مرزبانی در معجم الشعرا گوید: او معدّل البکری است از بنی قیس بن ثعلبه. شاعر اسلامی - ح

۵ - در روایت دیگر [مغالیا] با باء موحّده آمده است. م

۶ - در نسخه‌ای: «يَتْرَكُونَ الْكَبْشَ» ضبط است. این کلمه به معنی سردار لشکر است. یعنی او را در حالی که کشته شده است رها می‌کنند و می‌روند. السَّبَائِبُ: طرائق الدّم: مجراهای خون. در روایتی: (يَضْرِبُونَ الْكَبْشَ) آمده است. معلوم می‌شود که آن روایت مصنف است. و در نسخه مدینه (يَضْرِبُونَ) است، و همین نقل صحیح است. ش

بیت از قصیده‌ای است در حماسه: [۷۲۷: ۲] از اخنسن بن شهاب بن ثمامه تغلبی، شاعر جاهلی [به المفضّلیات نیز رجوع شود ص ۲۰۳ - ح]

گفتم. یعنی مقصودش متوجه ساختن شنونده است، و می‌خواهد با این بیان، قبل از ذکر مطلب، خود-گروه سپاه را مقصود قرار دهد، و مطلب را محقق و مؤکد سازد.

و باز از نمونه‌های بسیار روشن در این مورد شعر عروۃ بن اُذینه است:

سَلِمَىٰ أَرْمَعَتْ بَيْنَنَا - فَأَيْنَ تَقُولُهَا^۷ أَيْنَا؟

سلیمی در جدا شدن از من بسیار شتاب نمود. تو گمان می‌کنی که او کجاست؟ کجاست؟ در این بیت کاملاً معلوم است که شاعر نخواست است این جدا شدن با سرعت را برای محبوب خود منحصر سازد، و بگوید در هیچ جماعتی کسی جز سلیمی این چنین در جدا شدن سرعت نگرفته است. این معنی محال است. بلکه خواسته است موضوع را محقق و مؤکد سازد. به همین جهت نام سلیمی را ابتدا در گوش مخاطب جایگزین می‌کند تا معلوم سازد که قبل از مطلب خود سلیمی را مقصود سخن قرار داده است. و بدین ترتیب شنونده را هر چه بیشتر از شک و تردید دور نماید.

نمونه واضحتر این بیت است:

هُمَا يَلْبَسَانِ الْمَجْدَا أَحْسَنَ لِبْسَةٍ شَحِيحَانِ مَا اسْتَطَاعَا عَلَيْهِ كِلَاهُمَا^۸

آن دو، زیباترین لباس را که لباس مجد و بزرگواری است می‌پوشند، و بر انجام دادن آنچه در استطاعتشان باشد حریص اند و کوشا.

بدون هیچ شبهه‌ای، شاعر نخواست است این صفت را منحصر به آن دو تن کند. بلکه منظورش آن بوده که قبل از بحث راجع به آنها خود آنها را معرفی نماید.

از تمام مثالها روشنتر قول خدای تعالی است که فرموده است: وَأَتَّخِذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ^۹. و آیه دیگر: وَإِذَا جَاءُكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدَّخَرُوا^{۱۰} به.

این قاعده را که من گفتم (که تقدیم ذکر مُحَدَّث عنه)^{۱۱} افاده تنبیه می‌کند صاحب (الکتاب) هم آنرا در مورد مفعول یادآور شده است؛ وقتی که مفعول مقدم می‌شود، و بنابر ابتدائیت مرفوع، و فعل نصب دهنده آن بر آن بنا شده به ضمیر آن وصل و بدان مشغول می‌شود^{۱۲} چنانکه در

۷- تَقُولُهَا: تَقُولُهَا. قول در اینجا به معنی گمان و اعتقاد است. ش

بیت از قطعه‌ای است متعلق به عروۃ بن اُذینه [اغانی، ۲: ۲۰۳]-ح

۸- بیت متعلق است به عمرة الخثیمة، از قطعه‌ای در رثاء دو فرزندش [حماسة: ۱۸۰۴]-ح

۹- فرقان / صدر آیه - ۳

۱۰- مانده / صدر آیه - ۶۱

۱۱- مُحَدَّث عنه: کسی یا چیزی که از آن صحبت می‌شود [اسم مفعول از باب تفعیل] مانند مبتدا م.

د- مقصود باب اشتغال است م.

جای (ضَرَبْتُ عَبْدَ اللَّهِ) می‌گوئی: «عَبْدُ اللَّهِ ضَرَبْتُهُ». در اینجا «عبدالله» را ابتدا ذکر نموده‌ای یعنی او را معرفی نموده‌ای، سپس فعل را بر آن بنا کرده و عبدالله را بعنوان مبتدا مرفوع ساخته‌ای.

حال اگر بگوئی از کجا به ثبوت رسیده است که تقدیم ذکر مُحَدَّثٌ عنه نسبت به فعل در اثبات فعل جهت محدث عنه مؤکدتر باشد، و از کجا روشن شده که جمله: (هُمَا يَلْبَسَانِ الْمَجْدَ) در معنی یَلْبَسَانِه، بلیغتر باشد از جمله: «يَلْبَسَانِ الْمَجْدَ»؟ گوئیم: زیرا اسم مجرد از عوامل را تنها برای مطلبی می‌آورند که اسنادش به آن اسم در نیت گرفته می‌شود. و چون این طور است بنابراین وقتی می‌گوئی: (عبدالله) در واقع با این طرز بیان ذهن مخاطب را متوجه می‌نمائی که می‌خواهی از عبدالله صحبت کنی. و وقتی مطلب را می‌آوری و مثلاً می‌گوئی: (قَامَ). می‌گوئی: (خَرَجَ). یا قَدِمَ، مطلبی را که برای عبدالله آورده‌ای کاملاً معلوم شده است در حالی که برای آن مقدمه چینی کرده‌ای، و اعلام را در خصوص آن جلوتر انداخته‌ای، و نتیجه مطلب بصورت مأنوس به ذهن شنونده وارد شده، و شنونده هم مطلب را پذیرفته بطوری که اطمینان کامل بدان حاصل کرده است. این طرز بیان طبعاً جهت ثبوت موضوع مؤکدتر است، و شبهه را دورتر می‌کند، و جلوشک و تردید را بهتر می‌گیرد، و مطلب را هم محققتر اعلام می‌دارد.

خلاصه کلام آنکه: اعلام موضوع، بدون مقدمه، با اعلام آن بعد از تنبیه و معرفی و مقدمه چینی یکسان نیست. زیرا مطلب بصورت دوم در تأکید کردن و محکم نمودن معنی حکم تکرار اعلام را دارد. و از همین جاست که گفته‌اند: وقتی موضوع به لفظ ضمیر آید، و سپس تفسیر شود فخامت آن بیشتر است از آنکه بدون تقدم ضمیر ذکر شود^{۱۲}.

و دلیل بر صحت جمله‌ای که گفته‌اند آن است که: مابطور قطع می‌دانیم در آیه شریفه: فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ^{۱۳}. فخامت و ارزش و لطافتی است در این سخن که اگر بگوئیم: فَإِنَّ الْأَبْصَارَ لَا تَعْمَى، اثری از آن را نخواهیم یافت.

در هر کلامی که ضمیر قصه در آن باشد باز قاعده و حکم همین است. بنابراین کلام خدای تعالی که فرموده است: إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ^{۱۴}. در نفی فلاح از کافران قوت و تأکیدی را افاده می‌نماید که اگر گفته شود: إِنَّ الْكَافِرِينَ لَا يُفْلِحُونَ، آن قوت و تأکید را نمی‌رساند. و این فقط بجهت آن است که شما موضوع را پس از مقدمه چینی و تنبیه اعلام می‌کنید، و در حکم کسی هستید که مطلب را شروع کرده و اعاده نموده و آنرا محکم و استوار ساخته است، و سپس بیان

۱۲ - قاعده ادبی آن این است که: أَلْشَى إِذَا أُضِرَّتُمْ فُتِرَ لَكَانَ ذَلِكَ أَفْخَمَ م.

۱۳ - حج / بخشی از آیه ۴۶.

۱۴ - مؤمنون / بخشی از آیه ۱۱۷.

کرده و توضیح داده، و پس از آن تصریح بدان نموده است. و البته درجه مزیت در کلامی که به این طریق می آید بر کسی پوشیده نیست.

آنچه گفتار ما را گواهی می کند که تقدیم مُحَدَّث عنه تأکید و تحقیق خبر را ایجاب می نماید این است که: چون تأمل کنیم می بینیم این نوع کلام در موردی می آید که پیش از آن از جانب منکر انکاری شده است. مثلاً کسی بگوید: من اطلاعی از آنچه می گوئی ندارم. آنگاه به او می گوئی: تو خود می دانی که مطلب همان است که من می گویم اما تو می خواهی با من خصومت کنی. و مانند این جمله که مردم می گویند: او مطلب را می داند اگر چه انکار کند. آنچه را گفته است خودش می داند که دروغ است اگر چه بدان سوگند یاد نماید. و مانند قول خدای تعالی: وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ^{۱۵}. این از مطالبی است بسیار روشن که دروغگو، بخصوص در دین، اقرار به اینکه دروغ گوست نمی کند، و چون اعتراف به دروغ گو بودن خود نمی نماید، دورتر می نماید که اقرار کند به اینکه می داند دروغ گوست.

و یا اینکه وارد در مطلبی می شود که در آن ایراد شک و شبهه شده است. مثلاً کسی می گوید: گویا تو نمی دانی فلانی چه کرده، و گویا به تو اطلاع نداده اند. در جواب می گوئی: چرا، من می دانم ولی با او مدارا می کنم.

و یا کلام شما در تکذیب شخصی است که ادعائی نادرست می کند. نمونه اش قول خدای تعالی است که فرماید: وَإِذَا جَاؤُكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا^{۱۶}. یعنی اینکه گفتند «آمتا» ادعائی است نادرست. آنها (از دین) با کفر خارج شدند همان گونه که با کفر داخل شدند. بنابراین موضع موضع تکذیب است.

و یا کلام در مورد امری است که مقایسه در مثل آن اصلاً وجود ندارد مانند قول خدای تعالی: وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ^{۱۷}. توضیح آنکه: عبادت آنها برای آن معبودها اقتضا می کند که معبودها مخلوق نباشند.

و این چنین است در هر موردی که خبری برخلاف عادت و از اموری نوظهور باشد. مثل اینکه بگوئید: آیا از فلانی تعجب نمی کنی که آن اِذْعای بزرگ را می کند در حالی که او از انجام کارهای

۱۵ - آل عمران / ۷۵

۱۶ مائده / ۶۱. ترجمه: هنگامی که کافران نزد شما مؤمنان آیند گویند ما ایمان آوردیم در حالی که آنان با همان کفر و انکار که [به اسلام] درآوردند از [اسلام] بیرون شدند. وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ. خداوند به آنچه پنهان می داشتند کاملاً داناست. م.

۱۷ - فرقان / ۳

آسان ناتوان است ؟ او معتقد است که شجاع است در حالی که از هر جریان کوچکی ناله و فریادش بلند می شود.

وعده و ضمانت، نیز از اموری است که تقدیم اسم در آن زیبا است، و استعمال آن هم زیاد است. مثلاً شخصی به دیگری می گوید: «أَنَا أُعْطِيكَ». «أَنَا أَكْفِيكَ». «أَنَا أَقُومُ بِهَذَا الْأَمْرِ». حال و مقام کسی که به او وعده و تضمین می دهید این است که در وعده شما و وفا کردن به آن تردیدی می نماید. لذا وعده و تضمین از مطالبی است که احتیاج زیاد به تأکید دارد.

این طرز بیان در مورد مدح نیز بسیار است. چنانکه می گوئید: أَنْتَ تُعْطِي الْجَزِيلَ، أَنْتَ تَقْرِي فِي الْمَخْلِ^{۱۸}، أَنْتَ تَجُودُ حِينَ لَا يَجُودُ أَحَدٌ.

توئی که عطاى فراوان می کنی، توئی که در قحطسالی مردم را به مهمانی می خوانی، این توئی که جود و بخشش می کنی در آن زمان که کسی جود و بخشش نمی نماید.

وچنانکه شاعر گوید:

وَلَأَنْتَ تَفْرِى مَا خَلَقْتَ وَبَعْدَ ضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَفْرِى^{۱۹}

تو آنچه را که اندازه گرفته ای و سنجیده ای می بُری. ولی عده ای مردم اند که می بُزند در حالی که نسنجیده اند و اندازه نگرفته اند.

و مانند این جمله: نَحْنُ فِي الْمُشْتَاةِ نَدْعُو الْجَفْلَى^{۲۰}. زیرا مقام و حال مدح کننده این است که شنوندگان را از شگ در آنچه مدح می کند باز دارد، و آنها را از شبهات دور سازد. و این چنین است حال و مقام شخص افتخار کننده.

۱۸ - الْمَخْلُ: به فتح اَوَّل و سکون دَوَم، یعنی خشکسالی و سختی و دشواری.

۱۹ - فَرَى الشَّيْءَ يُفْرِى: برید آنرا. فَرَى المَزَادَة: توشه دان را ساخت. الخلق: اندازه گیری. و کسی هم که از چرم یا مانند آن چیزی می سازد از قبیل توشه دان و نعل و بطوری که مطابق نمونه قبل از آن باشد در واقع اندازه گیری می کند، و سپس می برد و جدا می کند. نظیر این بیت گفتار زیر است:

وَأَرَاكَ تَفْعَلُ مَا تَقُولُ وَبَعْضُهُمْ مَذْقُ الْلِسَانِ يَقُولُ مَا لَا يَفْعَلُ. ش

ترجمه: من تو را این طور می بینم که آنچه را می گویی عمل می کنی در حالی که عده ای هستند که زبان راست و درستی ندارند. کاری را که انجام نمی دهند مرتب آنرا به زبان جاری می کنند. م

بیت از زهیر بن ابی سلمی، از قصیده ای در مدح هرم بن سنان [دیوان: ۹۴] - ح

۲۰ - الْمُشْتَاةُ الْمُشْتَاةُ: جای سرد و فصل سرما. الجفلى: دعوت عمومی برای طعام. و مقابل آن کلمه «النقرى» است یعنی

دعوت خصوصی. بیت مذکور از لید است و مصراع دوم آن چنین است: لَا تَرَى الْآدِثَ فِينَا يَنْتَقِرُ. یعنی: افراد قوم ما که عادت به مهمانی و اطعام دارند دعوت خصوصی از مهمانها نمی کنند. و آنها را از طعامهای برگزیده متنعم می سازند. ش

در تکمیل بحث

برای مزید توضیح گوئیم: اگر فعل کلام از افعالی است که در آن شک و تردید نمی شود، و بهیچ وجه مورد انکار قرار نمی گیرد، این وجه که ذکر کردیم نخواهد آمد. بلکه غیر مبتنی بر اسم می آید. بنابراین وقتی از خروج شخصی که بنا بر عادت صبح زود از خانه خارج می شود خبر می دهیم می گوئیم: قَدْخَرَجَ. یعنی احتیاج نداریم بگوئیم: هُوَ قَدْخَرَجَ. زیرا مطلبی نیست که شنونده در آن شک کند تا در نتیجه محتاج شویم آنرا مؤکد و محقق سازیم. و احتیاجی نیست به اینکه در کلام ذکر مُحَدَّثٌ عنه را مقدم آوریم. همچنین وقتی شنونده مثلاً موقعیت شخصی را می داند که تصمیم سوار شدن و رفتن به جایی را دارد، و شک و تردیدی در کار نیست که او سوار می شود یا نه، طریقهٔ خبر ما در این حال آن است که بگوئیم: قَدْ رَكِبَ. و نگوئیم: هُوَ قَدْ رَكِبَ. البته اگر این جمله را در متمم کلام آوریم، و آن اسم را پس از او و حالتی قرار دهیم در آن حال نیکو و زیبا است. چنانکه می گوئی: جِئْتُ وَهُوَ قَدْ رَكِبَ. زیرا وقتی جمله در نظیر این مواضع قرار گرفت حکم تغییر می کند، و مطلب در معرض شک قرار می گیرد. یعنی این جمله را کسی می گوید که گمان رفته است او با فلان شخص در منزلش برخورد کرده، و قبل از سوار شدن با او ملاقات نموده است.

ممکن است گفته شود: گاهی شما می گوئید: جِئْتُ وَ قَدْ رَكِبَ، به این معنی و همراه با این شک. جواب گوئیم البته این شک در این حال به قوت وجه اول نیست. آیا ملاحظه نمی کنی که وقتی آمدن شخصی را بطئی می شماری، و می گوئی: «أَتَانَا وَالشَّمْسُ قَدْ ظَلَعَتْ» این جمله در مورد کند شمردن طرف بلیغتر است از اینکه بگوئی: «أَتَانَا وَقَدْ ظَلَعَتِ الشَّمْسُ»؟ و بعکس، وقتی می گوئی: «أَتَى وَالشَّمْسُ لَمْ تَطْلُعْ» در وصف عجله و آمدن شخص قبل از موقع مقرر قویتر خواهد بود از آنکه بگوئی: «أَتَى وَلَمْ تَطْلُعِ الشَّمْسُ بَعْدُ؟» مطلب همین است. و این کلامی است که احتمال بکار رفتن آن بسیار کم و بعید است. کلام بلیغ در این مورد آن است که آنرا با اسم شروع کرده فعل را بر آن بنا کنند. مثل این جمله: قَدْ أَغْتَدَى وَالطَّيْرُ لَمْ تَكَلِّمْ. که چون فعل بعد از این واو حالتی مضارع است صحیح نیست مگر اینکه براسمی بنا شود. چنانکه می گوئی: رَأَيْتُهُ وَهُوَ يَكْتُبُ، وَدَخَلْتُ عَلَيْهِ وَهُوَ يَمْلَى الْحَدِيثَ. و مانند بیت زیر:

تَمَزَّزْتُهَا وَالذِّبْكَ يَدْعُو صَبَاحَهُ إِذَا مَا بَسُّوْهُ نَعَشٍ ذَكَوْا فَتَصَوَّبُوا^{۲۱}

۲۱ - تمززالشراب، به معنی: تمصصه: شراب را بحالت مکیدن نوشید. «المزّة»: به ضم میم: شرابی که ترش مریه است. «المزّة» به فتح و «المز» و «المزء» به ضم میم: شراب ترش و شیرین. وجه خوب تعبیر کرده است شاعر از نزدیک شدن صبح به دعوت کردن خروس بامداد را، و مقصودش از نزدیک شدن و پایین آمدن ستاره های بنات نعش نزدیک شدن غروب است. و لذا گفته

او را می‌مکیدم در حالی که خروس ندای صبحگاهیش را می‌داد، همان وقتی که ستاره‌های بنات النعش به هم نزدیک می‌شدند و فرود می‌آمدند. هریک از کلمات این بیت تنها در همان مکان و وضعی که ملاحظه می‌کنید شایسته است. اگر می‌گفتید: «رَأَيْتُهُ وَيَكْتُبُ» «دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَيُمْلِي الْحَدِيثَ» «تَمَرَزْتُهَا وَيَدْعُوا الذِّكْرَ صَبَاحَهُ» اصلاً مطلب و نکته‌ای در این جملات وجود نداشت.

از نمونه‌هایی که در این شکل است، و شما پی می‌برید که معنی و مقصود جمله درست و استوار نمی‌شود جز به همان ترتیبی که در کلام آمده، یعنی بصورت بنای فعل براسم این آیات است: «إِنَّ وَلِيِّ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ»^{۲۲}.

«وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً»^{۲۳} «وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ»^{۲۴}. بر هرکس که ذوقی دارد واضح است که اگر در این آیات فعل بصورت غیر مبنی بر اسم آورده می‌شد، یعنی گفته می‌شد: «إِنَّ وَلِيَّ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَيَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ» و «اِكْتَتَبَهَا فَتُمْلَى عَلَيْهِ». «وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَيُوزَعُونَ»، می‌دیدیم که لفظ بکلی از معنی دور افتاده، و معنی کلام هم از صورت خود و موقعیت و مقامی که شایسته آن است خارج گردیده است.

این قاعده در فعل منفی

بایستی دانست که این صنعت و هنر ادبی به همان نحوی که در فعل مثبت اقتضا می‌کرد در فعل منفی نیز اقتضا می‌کند. بنابراین اگر بگوئی: «أَنْتَ لَا تُحْسِنُ هَذَا» این کلام برای نفی احسان از فاعل قویتر است از آنکه بگوئی: لَا تُحْسِنُ هَذَا. در حالت اول روی کلام با کسی است که غرور و اعجاب به نفسش بیشتر است، و دعوی‌ش در اینکه احسان می‌کند آشکارتر می‌باشد. حتی اگر ضمیر «أَنْتَ» را بعد از «تُحْسِنُ» می‌آوردی. یعنی می‌گفتی «لَا تُحْسِنُ أَنْتَ» باز هم کلام دارای آن قوت و شدت نبود. و این چنین است قول خدای تعالی: «وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ»^{۲۵} که از

است: تَقْوُوا. یک ستاره از ستارگان بنات النعش را «ابن نعش» نامند و در شعر «بنونعش» بصورت جمع آمده است. ش

۲۲ - اعراف / ۱۹۶

بیت از نابغه جعدی است، از یک قصیده [دیوان: ۴] - ح

۲۳ - فرقان / ۵

۲۴ - نمل / ۱۷

۲۵ - مؤمنون / ۵۹

لحاظ تأکید در نفی شرک از آن گروه معنائی را افاده می‌کند که اگر گفته می‌شد: «وَالَّذِينَ لَا يُشْرِكُونَ بَرَبِّهِمْ» یا گفته می‌شد: «بَرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ» آن معنی را نمی‌رسانید. و نیز این آیه: «لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»^{۲۶}. و آیه دیگر: «فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ»^{۲۷}. و آیه: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»^{۲۸}.

تقدیم (مثل) و (غیر)

از موارد دیگری که تقدیم اسم در آن تقریباً لازم شمرده می‌شود دو کلمه «مثل» و «غیر» است در نظربیت زیر:

مِثْلُكَ يُشْنِي الْمُنْزَنَ عَنْ صَوْبِهِ وَيَشْتَرِي لَدَمْعَ عَنْ غَرَبِهِ^{۲۹}

مانند تو است که ابر پر باران را از ریزش باز می‌دارد، و جلو اشک را از ریختن می‌گیرد. و مثل این جمله که می‌گویند: مِثْلُكَ رَعَى الْحَقَّ وَالْحُرْمَةَ. و نیز مانند جمله آن مرد که حجاج به او گفت: لَا حِمْلَ لَكَ عَلَى الْأَدْهَمِ. و مقصودش زندان و بند بود. و آن مرد بر سبیل مغالطه گفت: وَمِثْلُ الْأَمِيرِ يَحْمِلُ عَلَى الْأَدْهَمِ وَالْأَشْهَبِ. و مانند این جملات. یعنی مواردی که در آنها روی سخن فقط به فردی است که کلمه «مثل» به او اضافه شده است. لکن بعضی معتقدند هر کس هم که در وضع و موقعیتی این چنین باشد مقتضی این قیاس، و موجب این عرف و عادت است که: آنچه یادآور شد انجام دهد یا انجام ندهد. و بلحاظ همین است که شاعر گفته است:

وَلَمْ أَقُلْ مِثْلَكَ أَعْنِي بِهِ سِوَاكَ يَا قَرْدَبَ لَا مُشَبِّهَ^{۳۰}

من نگفتم «مثل تو» که در نتیجه غیر تو مقصودم باشد، ای یگانه بینظیر^{۳۱}. حکم وقاعده در مورد «غیر» اگر در این مسیر بکار رود نیز همین است. چنانکه گفته

۲۶- یس/۷

۲۷- قصص/۶۶

۲۸- انفال/۵۵

۲۹- الْمُنْزَنُ: ابر. صوب الْمُنْزَنُ: ریختن باران از ابر. و استاد اضافه کرده است: الصوب: الانصباب كالانصباب والصيب

كالصوب «شاد» وَغَرُبَ الدَّمْعُ: فرو ریختن اشک از چشم. ش

بیت از قصیده‌ای است که منتبئی در تعزیت ابوشجاع عضدالدوله بمناسبت مرگ عمه او گفته است-ح

۳۰- از همان قصیده یاد شده از منتبئی-ح

۳۱- یعنی من در کلام خود کلمه «مثلک» را بکار نبردم که مقصودم این باشد که فرد دیگری مانند تو وجود دارد. نه،

تو همان شخصی هستی که بمانند است. م

می شود: «غیری یَفْعَلُ ذَلِکَ» و مقصود این است که من آن کار را انجام نداده‌ام. این که بوسیله «غیر» بخواهد به انسانی دیگر اشاره کند، و بگوید او این عمل را انجام می دهد. چنانکه شاعر گفته است:

«غیری بِأَكْثَرِ هَذَا النَّاسِ یُتَخَدِّعُ»^{۳۲}: غیر من است که از بیشتر مردم فریب می خورد. معلوم است که مقصود گوینده آن نبوده که روی کلام رابه فرد دیگری متوجه نماید، و نسبت نقصان و کمی به او دهد به اینکه او شخصی است ضعیف که فریب می خورد. بلکه مقصودش تنها این بوده که بگوید من از کسانی که فریب می خورند نیستم. منظور ابوتَمَام هم در بیت زیر که گفته است:

وَغَيْرِي يَأْكُلُ الْمَعْرُوفَ سُخْتًا وَتَشَحَّبُ عَنْهُ بَيْضُ الْإِيَادِي^{۳۳}

غیر من است که روزی حرام و با عار و ننگ می خورد، و نعمت های پاک و پاکیزه در دست او تغییر می یابد.

این نبوده که مثلاً به شاعر دیگری اعتراض کند و بگوید کسی که نزد مدوح متهم شده به اینکه او را هجو کرده است آن شاعر است نه من. این محال است. بلکه شاعر خواسته است تنها عمل را از خود نفی کرده بگوید من از کسانی نیستم که کفران نعمت کنم و فرومایه و پست باشم. بکار بردن «مِثْلُ» و «غیر» بر این روش مطلبی است که در طباع مردم مرکوز است، و در عادت هر قومی جریان دارد. حال اگر شما کلام را کاملاً بررسی کنید خواهید دید اگر این دو اسم بدین نحو که من برای شما بیان کردم در کلام آورده شود همیشه بر فعل مقدم می گردد، و متوجه خواهید شد که اگر این دو کلمه بر فعل مقدم نشود این معنی و مقصود از آنها حاصل نمی شود. آیا ملاحظه نمی کنید که اگر می گفتید: «يُثْنِي الْمُرْنَّ عَنْ صَوْبِهِ مِثْلُكَ». «رَعَى الْحَقَّ وَالْحُرْمَةَ مِثْلُكَ». «يُحْمِلُ عَلَى الْأَدْهَمِ وَالْأَشْهَبِ مِثْلُ الْأَمِيرِ». «يُتَخَدِّعُ غَيْرِي بِأَكْثَرِ هَذَا النَّاسِ». «وَيَأْكُلُ غَيْرِي الْمَعْرُوفَ سُخْتًا» می دیدید که کلام از جهت و مسیر خود منحرف شده و از گونه گردیده است، و متوجه می شدید که لفظ بکلی از معنایش دور افتاده، و احساس می کردید که ذوق اصلاً آنرا نمی پسندد.

۳۲ - از منتبئی است. و مصراع دوم آن این است: إِنْ قَاتَلُوا جَبُنُوا أَوْحَدُوا شَجَعُوا. از قصیده ای در مدح سیف الدوله حمدانی

دیوان: ۴۵۱-ج

۳۳ - شَحَّبَ: رنگش تغییر کرد. در اینجا مجاز بلیغ است. ش

بیت از ابی تمام، از قصیده ای در مدح قاضی احمد بن دواد است [دیوان: ۳۷۷-ج]

«خلاصه مطلب»

بدان ای خواننده که اکنون قاعده ای در این باب در اختیار توست که اگر خوب دقت کنی می بینی از سایر قواعد بینبازی. آن قاعده این است که: نمی توان گفت برای نظم کلام و ترتیب اجزای آن در استفهام معنائی است که آن معنی در خبر وجود ندارد. زیرا استفهام استفهام است. و معنی استفهام این است که از مخاطب بخواهی مطلبی را به تو اطلاع دهد. وقتی چنین شد محال است در استفهام فرقی باشد بین حالتی که اسم را مقدم می آوری با حالتی که آنرا مؤخر ذکر می کنی. یعنی محال است وقتی می گوئی: آقام زید؟ مفهوم کلام غیر از آن باشد که می گوئی: آزید قام؟ این فرق در جمله خبری هم وجود ندارد. و جمله: (زید قام) با جمله (قام زید) یکسان است. چه اگر فرق در کار باشد موجب می شود که از مخاطب مطلبی را استفهام کنی که راهی به جواب دادن آن ندارد، و سبب می شود که از مخاطب بخواهید مفهوم خبر را بشوید ای روشن کند که عبارتی جهت روشن کردن آن برای شما نمی یابد.

خلاصه آنکه: مقصود تواز آوردن حرف استفهام بر جمله ای از کلام این است که می خواهی طرف، تو را در مورد مقصود و حاصل معنای آن جمله واقف سازد؛ بطریق اثبات یا نفی. بنابراین وقتی می گوئی: «آزید مُنْطَلِقٌ» از مخاطب می خواهی که بگوید: «نَعَمْ هُوَ مُنْطَلِقٌ» یا بگوید: «لا، ما هُوَ مُنْطَلِقٌ». و چون مطلب چنین است محال است وقتی همزه استفهام را بر جمله داخل کردی آن جمله استفهام باشد از مفهوم و مقصود کلام بوجهی که اگر همزه را برداری آن جمله اخبار بدان مفهوم بر آن وجه نباشد.

خلاصه فصل دوازدهم

اسم نکره هنگامی که بر فعل مقدم شود،
یا فعل بر آن مقدم گردد.

هنگامی که می‌گوئید: أَجَاءَكَ رَجُلٌ؟ می‌خواهید از طرف پرسید که آیا آمدنی از فرد انسانی بجانب او واقع شده است یا نه؟ اما اگر بگوئید: أَرَجُلٌ جَاءَ؟ از طرف راجع به جنس شخصی که آمده است می‌پرسید که آیا زن بوده است یا مرد؟ نوع جمله دوم وقتی بکار می‌رود که شما از آمدن فردی نزد مخاطب آگاهید ولی می‌خواهید شخص آینده را بشناسید. پس در تقدیم اسم بر فعل پرسش راجع به خود فاعل است. و اما سؤال راجع به فاعل اصولاً یا از عین فاعل است و یا از جنس آن. در صورتی که فاعل نکره و مقدم بر فعل باشد ناچار سؤال راجع به جنس فاعل خواهد بود. حال اگر بگوئید: أَرَجُلٌ طَوِيلٌ جَاءَكَ أَمْ قَصِيرٌ؟ سؤال راجع به این است که آیا شخص آمده از جنس مردهای بلندقد است یا کوتاه‌قد؟ و اگر نکره را بوسیله جمله ای وصف کنید مثلاً بگوئید: أَرَجُلٌ كُنْتَ عَرَفْتَهُ مِنْ قَبْلُ أَعْطَاكَ هَذَا أَمْ رَجُلٌ لَمْ تَعْرِفْهُ؟ سؤال راجع به عطا کننده است که آیا از کسانی است که طرف او را می‌شناخته یا کسی است که او را نمی‌شناخته است؟

* * *

این حکم در باب ابتدا به نکره است در استفهام. جمله خبری هم همین حکم را دارد. پس در جمله: «رَجُلٌ جَاءَ» اعلام می‌کنید که شخص آمده مرد است. و روی سخن شما با کسی است که می‌دانسته است شخصی نزد شما آمده ولی از جنس او آگاهی نداشته است. و اگر این معنی را نخواسته باشید می‌گوئید: «جَاءَنِي رَجُلٌ» همچنین اگر بگوئید: «رَجُلٌ طَوِيلٌ جَاءَنِي» شنونده دانا بوده که فرد کوتاه قدی نزد شما آمده ولی نمی‌دانسته که این فرد از جنس زن بوده است یا مرد. یا شنونده را در مرتبه کسی قرار داده‌اید که چنین اعتقاد داشته است.

در جمله معروف: «شَرَّ أَهْرَذَانَابٍ» [یعنی: شر عظیمی است که هرگزنده ای را به ناله و فریاد آورده است] کلمه (شَرٌّ) بدان جهت مقدم آمده است که اعلام شود: آنکه هرگزنده ای را به ناله و فریاد آورده از جنس شر است نه از جنس خیر. و اینکه گفته اند جمله مذکور به معنی: «ما أَهْرَذَانَابٍ إِلَّا شَرٌّ» می‌باشد بیان همین مطلب ما است. یعنی وقتی می‌گوئید: ما جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ. در

حقیقت آمدن را مقصور به زید کرده و از غیر او نفی نموده اید. و البته قصر فعل بر شخص معلوم قابل تصوّر است نه برنامه معلوم. و اگر مراد از نکره جنس نباشد شنونده از اسم نکره وقتی بر شخص معلومی واقف می شود که گمان کند گوینده جهت اوفعل را بر آن شخص منحصر می کند.

البته مقصود ما در جمله: (شَرَاهُ زَانَابٌ). این نبود که معنی «شَرُّ الشُّرِّ» یکسان است. بلکه مقصود این بود که غرض کلام آن است که بیان کنیم کسی که حیوان گزنده ای را بسته می آورد از جنس شَرّ است نه از جنس خیر. چنانکه از جمله: أَرْجُلُ آتَاكَ أَوِ امْرَأَةً، مقصود این نیست که گفته شود: أَلرَّجُلُ أُمُّ الْمَرْأَةِ آتَاكَ. بلکه مقصود آن است که شما راجع به شخص آمده سؤال کرده اید که آیا از جنس مردها است یا از زنها. پس در این صورت نکره بنا بر اصلش این است که برای واحدی از جنس باشد جز اینکه قصد شما بر واحد بودنش قرار نگرفته بلکه بر این واقع شده است که از جنس رجال بوده است. و بعکس وقتی می گوئید: (أَرْجُلُ آتَاكَ أُمُّ رَجُلٍ)، قصد شما بر واحد بودن است نه مرد بودن.

در اینجا اصلی است و آن این که گاهی در لفظ دلیلی است بر دو امر ولی غرض متوجه یکی از آن دو می باشد؛ گوئی امر دیگر داخل در دلالت لفظ نشده است.

فصل دوازدهم

بحثی پیرامون اسم نکره وقتی که بر فعل مقدم می شود، یا فعل بر آن مقدم می گردد

هنگامی که می گوئی: أَجاءَكَ رَجُلٌ؟ می خواهی از مخاطب بپرسی که: آیا آمدنی از یکی از افراد بجانب او بوده است یا نه؟ اما اگر اسم را مقدم آوری و بگوئی: أَرَجُلٌ جاءَكَ؟ از مخاطب راجع به جنس کسی که آمده است سؤال می کنی که آیا شخص آمده مرد است یا زن؟ این نوع جمله را وقتی می آوری که دانسته ای فردی نزد مخاطب آمده ولی از جنس او اطلاع نداری. کلام تو در این حال مانند موقعی است که می خواهی عین شخص آینده را بشناسی. و لذا می گوئی: أَرَيْدُ جاءَكَ أُمَ عَمْرُو؟ در جمله سؤالی اول تقدیم اسم صحیح نیست. زیرا تقدیم اسم وقتی است که پرسش راجع به فاعل باشد. و سؤال راجع به فاعل هم یا از عین فاعل است و یا از جنس فاعل، و مطلب ثالثی در کار نیست. بنابراین بیمعنی است که اسم نکره را مقدم آوری و نخواهی راجع به جنس فاعل سؤال کنی. زیرا در آن صورت برای سؤال تو متعلقی وجود ندارد؛ از آن جهت که بعد از جنس چیزی جزعین باقی نمی ماند، و نکره هم دلالت برعین چیزی نمی کند تا سؤال بوسیله نکره راجع به عین باشد.

و اگر بگوئی: أَرَجُلٌ طویلٌ جاءَكَ أُمَ قَصیرٌ؟ سؤال تو راجع به این است که شخص آمده از

جنس مردهای بلندقد است یا از جنس کوتاه قد. و اگر نکره را بوسیله جمله ای وصف کنی. یعنی بگوئی: أَرَجُلٌ کُنْتُ عَرَفْتُهُ مِنْ قَبْلُ أَعْطَاكَ هَذَا أُمَ رَجُلٌ لَمْ تَعْرِفْهُ؟ سؤال راجع به عطا کننده است که آیا از کسانی است که طرف او را می شناخته یا کسی است که سابقه معرفتی از او نداشته است؟

حال که این حکم را در باب ابتدا به نکره در استفهام دانستی جمله خبری را هم بر همین قاعده بنا کن. پس جمله: «رَجُلٌ جاءَنی» تنها موقعی صحیح است که بخواهی به مخاطب اعلام کنی شخص آمده یک مرد است نه زن، و روی سخن توبه کسی است که می دانسته فردی نزد تو آمده است. اما اگر این معنی را نخواسته باشی قاعده آن است که بگوئی: جاءَنی رَجُلٌ. یعنی فعل را مقدم ذکر کنی. همچنین اگر بگوئی: «رَجُلٌ طویلٌ جاءَنی» این جمله تنها وقتی درست است

که شنونده معتقد بوده مرد کوتاه قدی نزد تو آمده است، و یا آنکه شنونده را در مرتبه کسی قرارداده ای که چنین اعتقادی داشته است.

در جمله معروف: (شَرَّاهَرْدَانَاب) هم کلمه «شَرَّ» بدان جهت مقدم ذکر شده که اعلام شود آنکه هرگزنده ای را به ناله و فریاد آورده است از جنس شَرَّاست نه از جنس خیر. پس جمله یاد شده جاری مجرای این است که بگوئی: رَجُلٌ جَاءَنِي. یعنی مقصود تو این است که مردی آمده نه زنی^۱. و اینکه علمای ادب گفته اند: ضرب المثل مذکور صحیح است چون به معنی: «ما اهرْدَانَابِ إِلَّا شَرٌّ» می باشد، بیانی است برای همان موضوع.

توضیح: توتنها در موردی می گوئی: ما اَتَانِي إِلَّا رَجُلٌ، که شنونده توهم کند یک زن نزد تو آمده است. زیرا خبر با نقض نفی درجائی می آید که فعل کلام برشخص یا چیزی منحصر شود، و از غیر آن نفی گردد. یعنی وقتی می گوئی: ما جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ، مقصود تو این است که آمدن را مقصور به زید و این فعل را از غیرزید نفی کنی. و البته قصر فعل برشخصی معلوم قابل تصور است. و اگر مراد از نکره جنس نباشد، شنونده هنگامی از آن نکره برشخص معلومی واقف می شود که معتقد شود من گوینده جهت او فعل را برآن شخص منحصر می کنم و می خواهم به شنونده خبردهم که آن فعل از آن شخص بوقوع پیوسته است نه از غیر او.

ناگفته نماند، اینکه ما گفتیم: حسن ابتدابه نکره در کلام: شَرَّاهَرْدَانَاب، بجهت این است که از آن اراده جنس شده است مراد ما این نبود که معنی «شَرٌّ» و «الشَّرُّ» یکسان است. بلکه مقصود ما آن بود که بگوئیم: غرض کلام این است که بیان کنیم کسی که حیوان گزنده ای را به ناله و فریاد می آورد از جنس شَرَّاست نه از جنس خیر؛ کما اینکه وقتی می گوئیم در جمله: «أَرَجُلٌ أَتَاكَ أَوَامْرَةٌ» سؤال راجع به جنس است مقصود ما آن نیست که کلام مذکور بمنزله این است که گفته شود: أَرَجُلٌ أَمَ الْمَرْأَةُ أَتَاكَ. بلکه می گوئیم مقصود این است که شما راجع به شخص آمده سؤال کرده اید که آیا از جنس مردها است یا از زنها؟ پس نکره در این صورت بنا بر اصلش این است که برای واحدی از جنس باشد؛ با توجه به اینکه قصد شما بر واحد بودنش قرار نگرفته بلکه بر این قرار گرفته است که از جنس رجال بوده است.

و عکس مطلب: وقتی می گوئی: أَرَجُلٌ أَتَاكَ أَمَ رَجَالٌ؟ قصد تو بر واحد بودن است نه مرد

۱ - جمله «شَرَّاهَرْدَانَاب» ضرب المثل است در ظهور علامت شر و فساد بزرگ. یعنی: فلانی که هر حیوان گزنده ای از او بسته است، و ناله اش بلند است آمد. هَرَّ، يَهَرُّ به کسر هاء، هَرِيرُ الْكَلْبِ: سگ از شدت سرما زوزه کشید. هَرَفَنِي وَجْهَ السَّائِلِ: چهره او درهم و عبوس شد و بر سائل فریاد زد آنچنانکه سگ پارس می کند و فریاد می کشد. به این معنی به کسر و به فتح (هاء) هر دو آمده است. م.

بودن. پس بایستی متوجه بود که در اینجا اصلی است و آن این است که گاه در لفظ دلیلی است بردو امر، و غرض متوجه یکی از آنها است، و کلام بگونه ای است که گوئی امر دوم که داخل در غرض کلام نشده داخل در دلالت لفظ نگردیده است.

اینک توجه کنیم به گفتاری که پیش از این از صاحب (الکتاب) نقل کردم که: وقتی می گوئی: عبدالله، و او را ابتدا در ذهن مخاطب وارد می کنی، و سپس فعل را بر او بنا می نمائی می فهمی که مخاطب این معنی را مطابقت می دهد. زیرا این معرفی و تنبیه جز بر شخص معلومی نیست؛ کما اینکه قصر فعل جز بر شخص معینی نمی شود. بنابراین وقتی کلام را ابتدا به نکره می کنی و می گوئی: (رَجُلٌ) اگر مراد تواز نکره جنس نباشد، و نمی خواهی اعلام کنی که شخص مورد گفتگوی تومردی است نه زنی. بیمعنی است بگوئی من این اسم را مقدم آوردم تا مخاطب را بدان متنبه و متوجه سازم. چه این قول تورا به این اعتقاد می کشاند که بگوئی: مراد من این بوده که شنونده را متنبه و متوجه سازم به امری که آنرا نمی داند نه بطور کلی و نه بتفصیل. و این سخنی است که در بیمعنی بودنش تردیدی نمی رود.

خلاصه فصل سیزدهم - مبحث ۱

حذف مبتدا

حذف را تأثیری است شگفت آور شبیه به سحر. در این باب می بینیم که حذف کلمه ای در کلام از ذکر آن فصیحتر و در افاده مقصود بلیغتر است. اینک نمونه هائی را از حذف مبتدا می آوریم، و سپس صحت مطلب را مورد بحث قرار می دهیم:

هَلْ تَعْرِفُ الْيَوْمَ رَسْمَ الدَّارِ وَالظَّلَا كَمَا عَرَفْتَ بَجْفَنِ الصَّيْقَلِ الْخِلَا
دَاوِ لِمَرْوَةٍ، إِذْ أَهْلَى وَأَهْلُهُمْ بِالْكَانِسيَّةِ تَرَعَى اللَّهُ وَالْغَزَلَا

آیا نشان خانه محبوب و آثار آنرا امروز می شناسی آنچنانکه شمشیر صیقل شده در غلاف مزین و منقوش را شناخته ای؟ اینجا خانه مروءه بوده، در آن روزها که قبیله من و قبیله آنها در همین ناحیه کانسیه به تفریح و عشق بازی سرگرم بودند.

از مواردی که در آن حذف مبتدا رایج است قطع و استیناف است. بدین معنی که: کلام را به ذکر شخصی شروع می کنند، و بخشی از مطلب مربوط به او را می آورند، سپس کلام را به همان وضع گذاشته کلام دیگری را آغاز می کنند، و چون چنین کردند در اکثر مطالب خبر را بدون مبتدا می آورند. مانند:

وَعَلِمْتُ أَنِّي يَوْمَ ذَا كَمَا مَنَّا زِلْ كَعْباً وَنَهْدَا
قَوْمٌ إِذَا لَبِسُوا الْحَدِيدَ دَتَنَّمَرُوا حَلَقاً وَقَدَا

من موقعیت خود را در میان قبیله کعب و نهد در آن روز جنگ دانستم، آری قبیله من همان کسانی هستند که چون زره پوشند، در شکل و خوی همانند پلنگ می شوند [و بدین وسیله تنفر خود را نسبت به دشمنان خود نشان می دهند.] و از مواردی که عادت است خبر را در حالی که بر مبتدای محذوف بنا شده است آورند جمله ای است که پس از ذکر شخصی بکار می برند که: فلانی جوانمردی است با این اوصاف، و چنین است و چنان. مانند:

أَلَا لَأَفْتَنِي بَعْدَ بَيْنِنَا شِرَّةَ الْفَتَى وَلَا عَرَفَ إِلَّا قَدْ تَوَلَّى وَأَدْبَرَ
فَتَى حَنَظَلِي مَا تَزَالُ رِكَابُهُ تَجُودُ بِمَعْرُوفٍ وَتُنْكِرُ مُنْكَرَا

بدانید که بعد از کرم و جوانمردی ابن ناشرة هیچ کرم و جوانمردی وجود ندارد، و احسان و خیر پس از او پایان یافته است. این همان جوانمرد حنظلی است که مراکب او همیشه به مردم خیر می‌رسانند و هر منکری را دفع می‌کنند.

با دقت در این نمونه‌ها می‌فهمیم چه بسا حذفی که برای کلام مانند گردنبندی زیبا و زینت است، و در حکم آرایش معنی است.

به ابیات زیر توجه کنید:

عَرَضْتُ عَلَى زَيْدٍ لِيَأْخُذَ بَعْضَ مَا	يُحَاوِلُهُ قَبْلَ اعْتِرَاضِ الشَّوَاعِلِ
قَدَبَ دَبِيبِ الْبَغْلِ يَأْلُمُ ظَهْرَهُ	وَقَالَ: تَعَلَّمْتُ أَتْنِي غَيْرُفَاعِلٍ
تَشَاءَبَ حَتَّى قُلْتُ دَاسِعُ نَفْسَهُ	وَأَخْرَجَ أَنْيَابَالَهُ كَالْمَعَاوِلِ

به زید پیشنهاد کردم که مقداری از آنچه طلبکار است قبل از پیش آمدن موانع از من بگیرد (و بقیه را بعداً) او به خود حرکتی داد همچون حرکت قاطری که پشتش از درد و زخم ناراحت است، و گفت: بدان که این پیشنهاد را قبول نمی‌کنم. او در حالی که دندانهای زشت خود را که شبیه به تیشه بود نشان می‌داد آنقدر خمیازه کشید که گفتم جانش را از دهانش بیرون افکند. در بیت اخیر جمله در اصل: قُلْتُ هُوَ دَاسِعُ نَفْسَهُ، می‌باشد.

نمونه دیگر:

قَالَتْ سُمَيَّةٌ قَدْ غَوَيْتَ بَأْنَ رَأْتُ	حَقًّا تَنَاوَبَ مَا لَنَا وَوُفُودَا
عَنِّي لَعَمْرُكَ لَا أَزَالُ أَغْوِدُهُ	مَا دَامَ مَا لِي عِنْدَنَا مَوْجُودَا

سمیه (زن من) به من گفت: تو گمراه شده‌ای. چرا؟ چون دیده‌است که ثروت ما تماماً به واردین برما پخش می‌شود. آری این عادت من گمراهی است. اما قسم به جان توای سمیه تاموقعی که ما ثروتی داریم همیشه براین عادت خواهیم بود.

شاهد در بیت دوم است. یعنی (عَنِّي) که خبر است برای ابتدای محذوف (هذا هذه

السَّجِيَّةُ).

فصل سیزدهم مبحث ۱

گفتار در باب حذف

۱- حذف مبتدا

موضوع حذف بابی است که راه آن دقیق، و منشأ آن لطیف، و تأثیر آن عجیب و شبیه به سحر است. زیرا در این باب می بینی که نیاوردن لفظی از ذکرش فصیحتر است. و سکوت از کلمه ای به بیان و بلاغت آن می افزاید. در این باب پی میبری که گویاترین موقعیت کلام تو وقتی است که کلمه ای را بر زبان جاری نکرده ای. و کاملترین بیان توهنگامی است که کلمه ای را اظهار نداشته ای. این مطلبی است که آنرا نمی پذیری مگر زمانی که آگاهی کامل بدان حاصل کنی. و آنرا نمی پذیری مگر وقتی که آنرا مورد دقت قرار دهی.

اینک من در ابتدای این بحث برای تو نمونه هائی را که در آن کلمه ای حذف شده است می آورم، سپس تو را به صحت مطلبی که بدان اشاره کردم متوجه می سازم، و از این طریق بر مطلب خود اقامه دلیل می کنم:

نمونه اول از صاحب (الکتاب):

إِعْتَادَ قَلْبُكَ مِنْ لَيْلِي عَوَائِدُهُ وَهَاجَ أَهْوَاءُكَ الْمَكْتُونَةَ الظَّلَّلُ
رَبْعَ قَوَاءِ أَذَاعِ الْمُعْصِرَاتُ بِهِ وَكُلُّ حَيْرَانَ سَارْمَاؤُهُ خَصِلُ^۱

قلب تو را عطاوفتها و مهربانیهای لیلی به او عادت داده است. و ویرانه های خانه محبوب آرزوهای نهفته تو را بهیجان آورده است. این محله و سرزمینی است خالی از ساکنان خود که برفراز آن ابرهای بارانخیز و هرابری که در حرکت است و پرآب، منتشر شده است.

۱- أَذَاعِ الْمُعْصِرَاتُ به: یعنی ابرهای پرباران آب خود را فراوان ریختند، بحدی که آن سرزمین را پاک از میان بردند، و آثار آن را محو نابود کردند. الحیران الساری: ابر سفید پرباران که دو شب حرکت کند. استاد در حاشیه یادداشتهای درس خود نوشته است: مقصود از (قواء) سرزمینی است که در آن هیچ مونس و وجود ندارد. الْمُعْصِرَات: ابرها. أَذَاعِ النَّاسُ بِمَا فِي الْحَوْسِ: آنچه آب در حوض بود نوشیدند. أَذَاعِ بِمَتَاعِهِ: متاع او را برد. معنی آن این است که باران آنجا را محو ناپدید کرد. ش

این دو بیت از عمر بن ابی ربیع است [چنانکه بغدادی در شرح شواهد **مغنی** به او نسبت داده است] - ح و رجوع شود به حواشی ابیات سیبویه از ابن سیراف [۱: ۳۹۱] - ح

صاحب (الکتاب) گوید: مقصود شاعر: (ذَاكَ رِبْعٌ قَوَاءٌ) یا (هُوَ رِبْعٌ قَوَاءٌ) می باشد. و می گوید نظیرش دوبیت زیر است از شاعر دیگر:

هَلْ تَعْرِفُ الْيَوْمَ رَسْمَ الدَّارِ وَالظَّلَا
كَمَا عَرَفْتَ بَجَفْنِ الصَّيْقَلِ الْخِلَا^۲
دَارَ لَمْرَوَّةٍ، إِذْ أَهْلَى وَأَهْلُهُمْ
بِالْكَانِيسِيَّةِ تَرَعَى اللَّهُوَالْغَزَلَا^۳
کأنه گفته است: (تِلْكَ دَارُ)

۱ - آیا نشان خانه محبوب و خرابه های آنرا امروز می شناسی؛ آنچنانکه شمشیر صیقل شده، با غلاف پرنقش و نگار را شناخته ای؟

۲ - اینجا خانه مروه بود، در آن هنگام که خانواده من و قوم و قبیله آنها در کانسیه به تفریح و عشق بازی سرگرم بودند.

شیخ ما رحمة الله علیه گفته است^۴: شاعر بیت اول را بر این قاعده که ربع بدل از طلل باشد نگذاشته، و کلمه وقتی مبدل منه می شود که مانند بدل یا اکثر از بدل است، و بدل آوردن از کلمه ای که کمتر از خودش باشد باطل و غیر قابل تصور است. و این روش رایج شعرا است هنگامی که دیار و منازل را بیاد می آورند. و همان طور که مبتدا را اضمار می کنند و خبر را رفع می دهند گاهی هم فعل را در اضمار می گیرند و مفعول را منصوب می آورند. مانند بیت زیر که نیز از صاحب (الکتاب) است:

دِيَارِ مَيَّةٍ إِذْ مَيَّيْتُ تُسَاعِفُنَا وَلَا تَبْرِيْ مِثْلَهَا عَجْمٌ وَلَا عَرَبٌ^۵

بیاد آردیازو کوی میّه را در آن هنگام که او با ما مساعدت می کرد و روی سازگاری داشت. مانند میّه را کسی در عرب و عجم نخواهد دید. چنانکه می بینید شعر فوق را به نصب کلمه «دیار» خوانده است بفا بر اضمار فعل. كأنه گفته است: اذکر ديار مَيَّةٍ.

از مواضعی که در آن حذف مبتدا رایج است قطع و استیناف است. بدین معنی که: کلام را مثلاً به ذکر شخصی شروع می کنند. و قسمتی از مطلب مربوط به او را بعنوان مقدمه می آورند. سپس

۲ - الْخِلَّةُ: (به کسر خاء) غلاف شمشیر که پوشش آن از پوست باشد. و گفته اند بمعنی آستری است که غلاف شمشیر بوسیله آن پوشیده می شود. و در اینجا این معنی نیست. ح. ن.

الْجَفْنُ: بمعنی نیام شمشیر. الصَّيْقَلُ: بمعنی شمشیر صیقلی شده. ش. این دوبیت در ملحق دیوان ابی ربیع، ص ۸۹- آمده است. و محقق در قسم ثالث، در ذکر منسوب به عمر بن ابی ربیع، ثابت کرده که در اصول دیوان شعر او نیست. ح.

۳ - الْكَانِيسِيَّةُ: نام محلی است. ش.

۴ - مقصود از شیخ همان مؤلف کتاب (شیخ عبدالقاهر جرجانی) است. م.

۵ - بیت از «ذوالرّمّة» می باشد [دیوان، ۱: ۲۳]- ح.

کلام اول را بر حال خود گذاشته کلام دیگری را شروع می‌کنند، و چون چنین کردند در اکثر مطالب خبر را بدون مبتدا می‌آورند. نمونه آن ابیات زیر است:

فَعِلمْتُ أَنِّي يَوْمَ ذَا لِكَ مَنَازِلُ كَعِبا وَنَهْدَا
قَوْمُ إِذَا لَيْسُوا الْحَدِيدِ دَنَمَرُوا حَنَقًا وَقَدَا

من موقعیت خود را در میان قبیله کعب و نهد در آن روز (روز جنگ) دانستم. آری قوم من همین کسانی هستند که چون لباس آهنین پوشند در شکل و خوی همانند پلنگ می‌شوند [و نیز بدین وسیله تنفر و انزجار خود را نسبت به دشمن نشان می‌دهند.

نمونه ۲

هُم حَلُّوا مِنَ الشَّرَفِ الْمُعَلَّى وَمِنْ حَسْبِ الْعَشِيرَةِ حَيْثُ شَاؤَا

۶ - تَنَقَّرَ: از جهت شکل و خوی خود را شبیه گرگ نمود. اَلْقَيْدَ، به کسر قاف: جلد و پوست که از آن زره‌هایی موسوم به (یَلَب) ساخته می‌شود (یَلَب، به فتح اول و دوم: زره‌های یمانی بوده که آنرا از پوست‌هایی که به همدیگر دوخته می‌شد درست می‌کردند. (این کلمه اسم جنس است و واحدش «یَلَبَة» می‌باشد). عمرو بن کلثوم گوید:

عَلَيْنَا الْبَيْضُ وَالْيَلَبُ الْيَمَانِي وَأَسِيفُ يَقْمَنَ وَيَنْحِنِيَامَ

در مورد کلمه «حَلُّوا» در نسخ کتاب بصورت حاء مهمله روایت شده است. اما این کلمه مرا به شک انداخت، لذا مراجعه کردم، و متوجه شدم که تاج العروس این کلمه را با حاء معجمه نقل کرده می‌گوید: یعنی: خود را شبیه گرگ نمودند، بمناسبت اختلاف رنگ رشته‌های آهن در زره‌های آنها. به نظر من کلمه «حَلُّوا» به ضَمّ حاء و «قَد» به فتح قاف در معنی بیت بهتر و روشنتر است. یعنی آنها در اخلاق و در قیافه و شکل اندامشان خود را شبیه پلنگ نمودند. لکن استاد در حاشیه یادداشتهای درس خود تصریح کرده است که: این دو بیت از عمرو بن معدی کرب است. و کلمه «تَنَمَرُوا» در اینجا یعنی: خود را شبیه پلنگ کردند، بجهت اختلاف رنگهای پوست و آهنی که در زره است و «قَد» لباس پوستی است که در جنگ می‌پوشند، و این همان «یَلَب» است. و یَلَب بنابر اختلاف روایات یا پوشش سراسر است بطور خاص، و یا همان زره‌هایی است که از جنس پوست و چرم است، و رنگ این حلقه‌های آهن و رنگ آن پوستها شبیه است به رنگهای مختلف بدن پلنگ و کلمه «حَلَق» در بیت مذکور با حاء مهمله بمعنی قطع می‌باشد. و آن عبارت است از حلقه‌های زره. و از این حلقه‌ها به خود زره تعبیر می‌شود. و مقصود از «کعب» در بیت مذکور بنی حارث پسر کعب است. و اینها از قبیله مذحج‌اند. «مذحج» به فتح اول و کسر سوم پدر قبیله‌ای است از یمَن. و بنابر قول سیبویه «میم» جزء کلمه است. (نهد) از قبیله «قضاعه» قضاعه پدر قبیله‌ای است از یمَن و او قضاعه بن مالک بن حمیر بن سبأ است. بین این رئیس قبیله و قبیله مذحج جنگ‌هایی بوده است. وقتی کسی نسبت به دیگری تنکر و انزجار دارد می‌گویند: لَبَسَ فُلَانٌ جِلْدَ الثَّوْرِ فُلَانٍ. و عادت ملوک عرب این بود که چون برای کشتن کسی اتفاق نظر می‌کردند لباسی از پوست پلنگ می‌پوشیدند، آنگاه به قتل شخص مورد نظر فرمان می‌دادند. اه. استاد در تفسیر بیت به ضبط لسان العرب اعتماد کرده است. لسان العرب پس از توضیح کلمه «حَلَقوا و قدا» گفته است این دو کلمه بنابر تمیز بودن منصوب شده، و تنکر و انزجار مجازاً به حلق و قد نسبت داده شده است. زیرا این معنی سبب تنکر است نه سبب «حلق و قد» و گاه گفته است: حلقه‌ها و رشته‌های زره آنها انزجار و تنفر یافته‌اند. و چون فعل را برای این دو کلمه قرار داده است بنابر تمیز بودن منصوب شده‌اند. کما اینکه گفته می‌شود: تنکر اخلاق القوم. ش

دو بیت مذکور از قصیده حماسی، دیوان معدی کرب: ۶۴- ح

بُنَاءُ مَكَارِمٍ وَأَسَاءُ كَلِمٍ دِمَاءُ هُمْ مِنَ الْكَلْبِ الْيَفَاءُ^۷
 اینها کسانی هستند که از شرافت و علو مقام و ارزش خانوادگی هر جا که خواسته اند فرود
 آمده اند. مکارم اخلاق را هم اینها بنیانگذارند، و زخمها و جراحات را هم اینان طیب اند، و مرهم
 می نهند. خونهاشان نیز شفای بیماری کلب است. [یعنی: ممدوح و خویشانش از طینت
 ملوک اند]

نمونه ۳:

رَأَى عَلَى مَابِي عُمَيْلَةَ، فَاشْتَكَى إِلَى مَالَةِ حَالِي: أَسْرَ كَمَا جَهَرَ
 غُلَامٌ رَمَاهُ اللَّهُ بِالْخَيْرِ مُقْبِلًا لَهُ سِمْيَاءُ لَا تَشْقُ عَلَى الْبَصَرِ^۸
 او مرا دید با آن کسالتی که داشتم، و ناراحت شد از اینکه کسالت من به آن وضع کشیده
 شده بود. و بعد همان قدر که اظهار شکایت کرد باطناً هم ناراحت گردید. او جوانی است که
 خداوند همیشه خیر برایش پیش آورد) چهره اش بس زیباست، طوری که چشم از نظر کردن بر او
 هیچ گاه خسته و ملول نمی شود.

نمونه ۴:

إِذَا ذُكِرَ ابْنُ الْعَنْبَرِيَّةِ لَمْ تَضُقْ ذِرَاعِي، وَأَلْقَى بِأَسْتِهِ مَنْ أَفَاخِرُ
 هِلَالَانَ حَمَلَانَ فِي كُلِّ شَتْوَةٍ مِنَ الثَّقَلِ مَا لَا تَسْتَطِيعُ الْآبَاعِرُ^۹

۷- لحيانی گوید: خوی مرد کلب این طور می شود که دیگری را گاز می گیرد، در آن حال نزد مرد شریفی می آیند، و او از خون
 انگشتانش قطراتی به آنها می دهد، بیمار کلب را از آن خون می نوشاند و بهبودی می یابد، این را استاد پس از آنکه بیت کعبت را
 آورده نوشته است:

أَحْلَامُكُمْ لِسِقَامِ الْجَهْلِ شَافِيَةٌ كَمَا دِمَاءُ كُمْ يَشْفِي بِهَا الْكَلْبُ. ش
 عقلاهای شما شفا دهند بیماری جهل است. کما اینکه خونهای شما مرض کلب را شفا می دهد. ش- این دو بیت از ابی برج
 قاسم بن حنبل العزی، از ابیاتی است در باب [زفر بن ابی هاشم بن مسعود بن سنان. [حماسة ابو تمام به شرح مرزوقی، ۴: ۱۶۵۸]-ح
 ۸- در روایتی بجای «مقبلا» «یا قعا» ضبط شده، و در روایت دیگر: «بالحسن مقبلا» آمده است. السیماء، حسن و زیبایی.
 لا تشق علی البصر: چشم از ادامه نظاره کردن به او خسته و ملول نمی شود. و بصورت «لایشق لها البصر» نیز گفته می شود. یعنی:
 چشم خود را برای نظر کردن به او باز نمی کند زیرا مانند خورشید نورش خیره کننده است، و چشم بیننده را می زند. ش
 این دو بیت از حماسیه، از اسید بن عقیق فزاری درباره غمیله فزاری است که اموالش را با او تقسیم کرده او را از فقر نجات
 داده بود. [حماسیه، ۴: ۱۵۸۶]-ح

۹- آل هلال: شتر لاغر، و پسر زیبا. استاد گوید: مراد در اینجا همین معنی است و لذا مصنف قطع از صفت را انتخاب کرده و
 کلمه «حَمَلَان» را خبر دوم گرفته است برای هِلَالَان نه صفت. اما قطع از صفت که بحث ما در آن است همان قطع «هَلَالَان» تا
 آخر بیت است از ما قبل آن؛ با قرار دادن این کلمه در ابتدای کلام که برای مدح تجدید مطلع شود. اه. تبریزی گوید: معنی بیت
 آن است که: این دو پسر از جهت اشتها و انتفاع در مقام و موقعیت خود مانند دو هلال اند. ش. دو بیت از حماسیه موسی بن جابر،
 شاعر نصرانی جاهلی معروف به ابن لیلی است [۳۶۹]-ح

حمالان خبر دوم است نه صفت. کما اینکه اگر مثلاً می‌گفتید: رجلان حاملان، حاملان خبر می‌شد. در آن هنگام که از دو پسر عنبریه یاد می‌شود قدرت من در مدح آنها هیچ راه ضعف و زبونی نمی‌گیرد در حالی که هر فرد دیگر که من به او مباحثات می‌کنم سقوط و نزول می‌نماید. این دو پسر همانند دو هلال‌اند که درهمه سختیها تحمل بارهای گران را می‌کنند؛ بارهائی که شتران قوی تاب تحمل آنها را ندارند.

از مواردی که در این باب عادت است خبر را می‌آورند در حالی که بر مبتدای محذوف بنا شده است جمله‌ای است که پس از ذکر فردی ذکر می‌شود: فلانی جوانمردی است با این صفت. و اوصاف شگفت‌آورش چنین است و چنان. چنانکه در ابیات ذیل آمده است:

نمونه ۱:

أَلَا لَأَقْتَى بَعْدَ ابْنِ نَاشِرَةِ الْفَتَى وَلَا عُرْفَ إِلَّا قَد تَوَلَّى وَأَدْبَرَ
فَتَى حَنْظَلَى مَاتَزَالَ رِكَابُهُ تَجُودُ بِمَعْرُوفٍ وَتُنْكِرُ مُنْكَرًا^{۱۰}

بدانید که بعد از کرم و جوانمردی ابن ناشره هیچ جوانمردی وجود ندارد، و پس از او احسان و خیر از میان مردم رخت بر بسته و پایان یافته است. او جوانمردی است حنظلی که مراکب او با جود و کرم نیکها می‌کند و بدیها و ناگواریها را هم دفع می‌نمایند.

نمونه ۲:

سَأَشْكُرُ عَمْرًا إِنْ تَرَ اخْتُ مَنِيَّتِي أَيَادِي لَمْ تُمْتَنَنَّ، وَأَنْ هِيَ جَلَّتْ^{۱۱}
فَتَى غَيْرُ مَحْجُوبٍ الْغِنَى عَنْ صَدِيقِهِ وَلَا مُظْهِرٍ الشُّكُوفِ إِذَا التَّعَلُّ زَلَّتْ

اگر مرگ به من مهلت دهد از عمر و سپاسگزاری خواهم کرد، از آن احسانهایی که هنوز هم قطع نشده است، با اینکه احسانهای او بسیار بزرگ بوده است. آری او جوانمردی است که هیچ گاه

۱۰ - حَنْظَلَى نسبت است به «حَنْظَلَةَ» و حنظله کریمترین قبیله بنی تمیم است. و به آنها «حَنْظَلَةُ الْأَكْرَمُونَ» گفته می‌شود. پدر این قبیله شخصی است بنام حنظله بن مالک بن عمرو بن تمیم. م. رکاب، یعنی ستورانی که خوراک برای مردم حمل می‌کنند و این کار در حکم جود آنهاست به کارنیک. و از طرف دیگر همین ستوران مردان قبیله را بر پشت خود به میدان جنگ می‌بردند، و این کار هم در حکم انکار منکر آنهاست. ش.

این دو بیت از ابوخرابه است [تام او ولید بن حنیفه] از بنی ربیع است و نسبش به قبیله تمیم می‌رسد. او شاعر عهد اموی و ساکن در بصره بوده است. [اغانی، ۲۲: ۲۷۱] - ح

۱۱ - کلمه «عمرو» منصوب است بنابر حذف و ایصال. به عبارت دیگر: بنابر نزع خافض. استاد گوید: مقصود از «عمرو» «لعمرو» است. زیرا «شکر» بنفسه متعدی به دو مفعول نمی‌شود. در روایتی بجای «ان تراخت» «ماتراخت» آمده است. و جمله «ایادی لم تُمْتَنَنَّ» یعنی: نعمتهائی که تاکنون قطع نشده است. بلکه با وجود بزرگی، آن نعمتها استمرار دارد. ش. دو بیت از عبدالله بن زبیر اسدی است چنانکه در [الکامل، ۱: ۲۱۴] آمده است. او یکی از هجائین بوده است. در خلافت عبدالملک بن مروان از دنیا رفته است. [اغانی، ۱۴: ۲۱۲] - ح

ثروتش از دوستش پنهان نیست. و اگر وقتی پای کسی بلغزد شروع به شکایت و گله نمی‌کند.

نمونه ۳ از جمیل:

وَهَلْ بُثِّينُهُ يَا لَلتَّاسِ قَاضِيَتِي دَينِي، وَفَاعِلُهُ خَيْرَ أَفْجَازِيهَا
تَرْنُو عَيْنِي مَهَا أَقْصَدْتُ بِهِمَا قَلْبِي عَشِيَّةً تَرْمِينِي وَأَرْمِيهَا^{۱۲}
هَيْفَاءُ مُقْبِلَةً، عَجْزَاءُ مُدْبِرَةً رَيَّا الْعِظَامَ بِلَيْنِ الْعَيْشِ غَازِيهَا^{۱۳}

آه ای مردم. آیا بوشینه دین مرا ادا خواهد کرد و به من احسانی خواهد نمود تا من هم پاداشی به او بدهم؟ شبی او با دو چشم زیبا و درخشانده اش مرتب به من می‌نگریست درحالی که قلب مرا هدف قرار داده بود، و تیرهای نگاهش را بسوی من رها می‌کرد. و من هم به او نگاه می‌کردم. بوشینه باریک میان است و خوش سرو سینه و اندامش نرم و با طراوت است. گوئی اندامش را عیش و نوش غذا داده است.

نمونه ۴ از گفتار جمیل:

إِنِّي عَشِيَّةٌ رُحْتُ وَهِيَ حَزِينَةٌ تَشْكُو إِلَيَّ صَبَابَةً لَصَبُورُ
وَتَقُولُ: بَيْتٌ عِنْدِي. قَدِيتُكَ لَيْلَةً أَشْكُو إِلَيْكَ. فَإِنَّ ذَاكَ يَسِيرُ
عَرَاءُ مِبْسَامٍ، كَانَ حَدِيثُهَا دُرْتُ حَدْرُ، نَظْمُهُ مَنُورُ^{۱۴}
مَحْطُوطَةُ الْمَتْنَيْنِ مُضْمَرَةُ الْحَشَا رَيَّا الرُّوَادِفَ خَلْفَهَا مَمْكُورُ^{۱۵}

۱۲ - المَهَا: گاو وحشی. زن را در زیبایی چشمان و سفیدی بدن به آن تشبیه کنند. از معانی دیگر این کلمه: مرورید درشت و بلور است که به این معنی هم برزن اطلاق می‌شود. الرنو: ادامه نظر است یا سکون چشم. أَقْصَدْتُ بِهِمَا قَلْبِي: تیرهای نگاهش به قلب من اصابت کرد و او را کشت. گفته می‌شود: أَقْصَدْتُ الشَّهْمَ، وقتی که تیراندازی می‌شود و به محل منظور اصابت می‌کند. و اقصد فلانا: نیزه زد به او و او را کشت. وَأَقْصَدُ الْحَبَّةَ: مار او را گزید و کشت. مراد شاعر از این بیت آن است که وقتی من و محبوبم با نگاه‌ها شروع به تیراندازی بجانب یکدیگر کردیم تیر نگاه‌های او بود که به قلب من اصابت کرد و مرا کشت. یعنی من در عشق مغلوب او شدم. ش

[دیوان جمیل: ۹۷] - ح

۱۳ - در روایت دیگر «ریا العظام بلاعیب یری فیها» آمده است. الهیفاء: زنی که میان باریک و لطیف است. ریا العظام: با طراوت و نرم. صفت است از «ری» ضد عطش.

۱۴ - (نظم) مبتدأست، و (متن) خبر آن. جمله صفت دوم است برای «در» یا حال است از فاعل «تحدّر» یعنی حرف زدن او گوئی دری است که از رشته مرتب و منظمش فرو می‌ریزد.

۱۵ - فتاة ممكورة: دختری که خلقتش زیباست. محطوطة المتینین: دو طرف پشت او بلند و برآمده است و مشخص نیست اهد. ح. ن. و در یادداشت‌های درس اضافه کرده است: متناظر: آنچه را که کمر از طرف راست و چپ مفاصل از گوشت دربر می‌گیرد. بصورت مذکر و مؤنث هر دو می‌آید، و گفته‌اند که (المتنان) و «المستنان» دو جانب پشت است. و محطوطة المتینین: دو جانب کشیده پشت است. و ازهری گفته است که این کلمه بمعنی زیبا و متناسب اندام است. مضمره الحشا: کمر باریک و نرم اندام. م

شب بود که بسراغ محبوب رفتم درحالی که بسی اندوهناک بود. از سوز عشق به من شکایت می‌کرد ولی شکیبائی می‌نمود. از من خواست که: یک امشب را نزد من بمان ای من به فدای تو. بمان تا گله‌ها و شکایتهای خود را با تو در میان بگذارم. این خواسته من بر تو دشوار نیست. محبوب من زیباروی و سیمین تن است. گشاده چهره و خندان است. سخنش گوئی مروارید هائی است که از رشته فرو می‌ریزند سینه و پشتش صاف و خوش اندام است، و کمرش باریک و نرم و لطیف، و شکل و خلقتش زیباست.

نمونه ۵:

قول «اقیشر» دربارهٔ پسر عمش «موسر» که از او چیزی درخواست نمود ولی «موسر» چیزی به او نداد و گفت: چقدر از مال خودم به تو بدهم و تو در شرب خمر خرج کنی؟ به خدا قسم که دیگر به تو احسان نخواهم کرد. اقیشر او را رها کرد تا وقتی که قبیله موسر در مجلس عمومی خود جمع شدند، و موسر هم در میان آنها بود. اقیشر شکایت پسر عم را به آن قوم نمود، و پسر عم را مذمت کرد. موسر به او حمله کرد و او را سیلی زد. اقیشر شروع به گفتن این ابیات نمود:

سَرِيعٌ اِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَلْطِمُ وَجْهَهُ وَلَيْسَ اِلَى دَاعِيِ الْبُتْدَى بِسَرِيعٍ^{۱۶}
حَرِيصٌ عَلَى الدُّنْيَا مُضِيعٌ لِدِينِهِ وَلَيْسَ لِمَا فِى بَيْتِهِ بِمُضِيعٍ

این کسی است که در سیلی زدن به پسر عمش سرعت می‌گیرد اما نسبت به کسی که از او تقاضای احسان می‌کند سرعتی ندارد. این مردی است که به دنیا بسی حرص می‌ورزد، و دینش را تباه می‌کند. ولی آنچه را که در خانه دارد به هیچ عنوان از دست نمی‌دهد.

اکنون در تمام ابیات مذکور دقت کن، و آنها را یکی یکی در ذهن خود جای ده، و به موقعیت هریک در نفس، و لطافت و ظرافتی که از آنها احساس می‌کنی خوب تأمل نما. می‌بینی که اگر به موضع حنف این نمونه‌ها مرور کنی، و سپس ذهن خود را از آنچه احساس می‌کنی خالی سازی. آنگاه در آنچه احساس کردی خوب دقت نمائی، و بعد خود را وادار سازی کلماتی را که شاعر حذف کرده است برگردانی، و بصورت الفاظ خودت درآوری. و در گوش خود جای دهی می‌فهمی که آنچه را من گفتم به همان گونه‌ای است که ذکر نمودم. و می‌فهمی چه بسیار حذفی که چون

۱۶- این بیت از شواهد صنف ۱ ردُّ الْعَجْزِ عَلَى الضَّرِّ (و به اصطلاح متأخران: تصدیق) نیز می‌باشد؛ در کلمه (سریع) ابتدا و

انتهای بیت. ابیات مذکور در بحر طویل است. معاهد، ج ۳- ص ۲۴۲- م

نام شاعر، مغیره بن عبدالله بن معرض و لقب او [اقیشر] است. او شاعر اسلامی است و عمری طولانی یافته و پس از ۸۰ سال از

هجرت، از دنیا رفته است. [دو بیت مذکور از دیوان او، ص ۷۳]- ح

گردنبدن زیبا است و اساس و محور آرایش معنی است. اگر می‌خواهی بدانی در این باب چه نمونه‌ای است که شاهدی صادقتر، و دلالتش بیشتر است به ابیات زیر از عبدالله بن زبیر توجه کن که چگونه از طلبکار خویش که کار را بر او تنگ گرفته است سخن می‌گوید^{۱۷}:

نمونه اول:

عَرَضْتُ عَلَى زَيْدٍ لِيَأْخُذَ بَعْضَ مَا	يُحَاوِلُهُ قَبْلَ اعْتِرَاضِ الشَّوَاغِلِ
فَدَبَّ ذَبِيبَ الْبَغْلِ يَأْلُمُ ظَهْرُهُ	وَقَالَ: تَعَلَّمْتُ أَنَسْنَى غَيْرُ فَاعِلٍ
تَثَاءَبَ حَتَّى قُلْتُ دَاسِعُ نَفْسُهُ	وَأَخْرَجَ أَنْيَاباً لَهُ كَالْمَعَاوِلِ

به زید پیشنهاد کردم مقداری از آنچه طلبکار است قبل از پیش آمدن موانع و مشکلات بگیرد (و بقیه را بعداً) او خود را حرکتی داد مانند حرکت قاطری که پشتش از درد و زخم ناراحت است. و گفت: بدان که این پیشنهاد را قبول نخواهم کرد. او در حالی که دندانهای زشت شبیه به تیشه‌اش را به من نشان می‌داد آنقدر خمیازه کشید، و اظهار کسالت کرد که گفتم بزودی جانش را از دهانش بیرون می‌افکند. در بیت سوم، جمله در اصل: «هُوَ دَاسِعُ نَفْسِهِ» بوده است. یعنی از شدت ناراحتی، و در پافشاری برای گرفتن طلب خود گوئی جانش را می‌خواهد از سینه‌اش خارج کند؛ همان‌طور که شتر در بلند شدن و برخاستن شش خود را از دهان خارج می‌سازد.

و نیز می‌بینید که ساختمان و هیئت کلام طوری است که می‌خواهد شما مبتدا را فراموش کنید، یا آنرا از میدان وهم خود دور سازید. می‌کوشد که مبتدا به خاطر شما خطور نکند، و خود را در ضمیر شما نشان ندهد؛ همچون شیئی که اکراه می‌شود در محلّ خود قرار گیرد، یا چیزی است بسیار سنگین که از سقوط آن احتراز می‌کنند.

از نمونه‌های لطیف در باب حذف، گفتار بکر بن نطاح است^{۱۸}:

أَلَعَيْنُ بُدَيِّ الْحُبِّ وَالْبَغْضَا	وَتُظْهِرُ الْإِبْرَامَ وَالسَّقْضَا
دُرَّةٌ مَا أَتَصَفَّيْنِي فِي الْهَوَى	وَلَا رَجْمَتِ الْجَسَدِ الْمُنْضَى
غَضَبِي، وَلَا وَاللَّهِ يَا أَهْلَهَا	لَا أَطْعَمُ الْبَارِدَ وَأَتَرْضَى

این چشم (یعنی چشم محبوبه‌ام دُرّه) هم دوستی را آشکار می‌کند و هم دشمنی را پیشنهاد مرا

۱۷- این ابیات در هجو طلبکار است. و شاعر در آن طلبکار بیرحم و سختگیر را به قاطر بیرحم و خشن تشبیه کرده است. م.

این ابیات را [اغانی، ۱۴: ۲۲۷] در مورد هجای مردی به نام «ذئب» آورده است. ح

۱۸- [اغانی، ۱۹: ۴۹]- او شاعری نیکو شعر بوده است و در عهد عباسی می‌زیسته، و مردی شجاع و سوارکار بشمار می‌رفته

است. گفته‌اند که او گدائی می‌کرده ولی از این کار دست باز داشته است. لذا ابودلف او را در جزء لشکریان آورده و حقوق و مقرری

دائم برایش قرار داده است. ح

هم می‌خواهد بپذیرد و هم می‌خواهد ردّ کند. ای دُرّة، در طریق عشق با من انصاف روا نداشتی، و به جسم آب شده من رحم نکردی. دُرّة بسیار غضبناک است. قسم به خدا ای خانواده درّه، من راضی نیستم که او غضبناک باشد. من دیگر آب سرد و گوارا نخواهم چشید مگر وقتی که او از من راضی شود.

این ابیات را شاعر درباره محبوبه‌اش که او را بسیار دوست می‌داشته گفته است، این محبت او را تحریک نموده، و بسوی خانواده محبوبه‌اش کشانده است. ولی آنها دُرّة را از ملاقات با او منع کردند. شاهد در کلمه «غضبی» است که لامحاله بایستی گفت: هی غضبی یا غضبی هی، بوده است. و البته متوجه می‌شویم که چگونه نفس از اظهار این محذوف خود را کنار می‌کشد، و به اضممار آن انس می‌ورزد، و ملاحظه می‌کنیم که اگر بخواهیم محذوف را در لفظ آوریم چگونه ملاحظت و لطف کلام از میان می‌رود.

نمونه ۳- از نمونه‌های بسیار زیبا در این باب گفتار شاعر دیگری است در پاسخ زوجه‌اش که به او خطاب کرده درجود و کرم ملامتش می‌نماید.

قَالَتْ سُمَيَّةُ قَدْ غَوَيْتَ بِأَنْ رَأَتْ
عَنِّي لَعْمُوكَ لَا أَرَاكَ أَعْسُودُهُ
حَقًّا تَنَاقُوبَ مَا لَنَا وَوُقُودًا
مَادَامَ مَا لَنَا عِنْدَنَا مَوْجُودًا

«سمیه» به من گفت: تو گمراه شده‌ای. چون دیده است که واقعاً ثروت ما بر واردین مایی در پی پخش می‌شود. آری این عمل من گمراهی است. اما قسم به جان توای سمیه، مادامی که ثروتی در دست ماست همیشه بر این عادت خواهیم بود. یعنی این صفت و این عادت نوعی گمراهی است که می‌خواهم همیشه بر این عادت باشم. پس توای سمیه ملامت را رها کن «که ملامت تو سودی ندارد».

خلاصه فصل سیزدهم - مبحث ۲

حذف مفعول به

مقدمه - در اینجا اصلی است و آن این است که وضع فعل با مفعولی که فعل به آن متعدی می شود همان وضعی است که فعل با فاعل دارد. یعنی همان طور که در جمله: ضَرَبَ زَيْدٌ، زدن را بعنوان فعل مخصوص برای زید اثبات می کنیم نه مطلق زدن را، در جمله: ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا، هم غرض ما این است که ارتباط ضربی را که از زید حادث شده و بر عمرو واقع گردیده است برسانیم. پس فاعل و مفعول در اینکه عمل فعل در هر دو موجود است با هم مشترک اند، و لذا فعل فاعل را رفع داده تا ارتباط ضرب را از جهت وقوعش از زید بفهماند، و مفعول را نصب داده تا این ارتباط را از جهت وقوعش بر عمرو برساند.

حال گوئیم: اغراض ادبا در مورد ذکر افعال متعدی مختلف است: گاهی فعلهائی متعدی را در جمله می آورند، و هدفشان آن است که به اثبات معناهایی که از آن افعال برای فاعلها در نظر گرفته شده است اکتفا کنند؛ بی آنکه ذکر مفعولها را در جمله مطرح نمایند. گوئی برای فعل متعدی مفعولی تصور نمی کنند نه لفظاً و نه تقدیراً در نتیجه فعل متعدی همچون غیر متعدی می شود. مانند جملات زیر:

فُلَانٌ يَحُلُّ وَيَعْقِدُ، وَيَأْمُرُ وَيَنْهَى، وَيَضُرُّ وَيَنْفَعُ.

در این نوع جمله ها مقصود شما فقط اثبات معنی است برای فاعل بصورت کلی و مطلق؛ بی آنکه سخن از مفعول به میان آید. مثل این است که گفته ایم: حلّ و عقد و امر و نهی و سود و زیان همه اینها رو به سوی فاعل دارند.

مثال قرآنی آن: وَانَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى، وَانَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَى.

مقصود این است که این امور تنها از چنین فاعلی میسر است، یا تنها در شأن اوست و از کسی جز او ساخته نیست. در اینجا فعل متعدی نمی شود. زیرا متعدی شدن فعل مفهوم و مقصود را تغییر می دهد. بدین معنی که: وقتی می گوئیم: هُوَ يُعْطِي الدَّانِيَةَ. می خواهیم بگوئیم که دینارها همه در عطا او داخل می شوند، یا اوست که بخصوص دینار عطا می کند نه غیر او. خلاصه غرض ما بیان

چیزی است که اعطاء آنرا در برگرفته است نه اعطای فی نفسه. و طرف کلام ما هم کسی است که عطائی برایش ثابت بوده اما عطای دانایر ثابت نبوده است.

وجه دوم، موردی است که فعل دارای مفعول است، و مفعول هم مقصود است و هم معلوم اما در لفظ محذوف می باشد چون حال برآن دلالت می کند. و این دو نوع است: خفی و جلی. نوع خفی صنعت در آن داخل می شود، بعکس جلی که صنعتی در آن نیست.

نوع جلی مانند: أَصَغِيْتُ إِلَيْهِ. که مقصود (أَصَغِيْتُ أَدْنَى إِلَيْهِ) می باشد. اما نوع خفی، اقسام مختلف دارد: یک قسم این است که فعل را ذکر می کنیم، و در نفس خودمان هم مفعول مخصوصی دارد ولی یا بجهت آنکه ذکر از آن رفته، و یا قرینه حالیه دلالت برآن دارد خود را به فراموشی می اندازیم، و ابهام می کنیم که آن فعل را تنها به آن جهت ذکر نکرده ایم که نفس معنایش ثابت است؛ بی آنکه آنرا به کلمه ای متعدی کنیم، و مفعولی را در زمینه آن بیاوریم. مانند بیت زیر:

شَجَوُ حُسَايِدِهِ وَغَيْظُ عِدَاهُ أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعُ وَاعٍ

اندوه حاسدان او (ممدوح) و خشم دشمنانش این است که چرا بیننده ای مکارم او را می بیند، و شنونده ای اوصاف او را می شنود.

نوع دیگر آنکه، مفعولی است معلوم و مقصود، و ثابت است که آن فعل مفعولی غیر آنرا ندارد، به قرینه لفظ یا حال، اما او را دور می سازیم و خود را به فراموشی می اندازیم؛ برای آنکه مثلاً عنایت طرف بر اثبات فعل بر فاعل زیادتر شود. مانند:

قَلَوْنَا قَوْمِي أَنْطَقَشْنِي بِمَا حُفِّمُ نَطَقْتُ، وَلَكِنَّ الرِّمَاحَ أَجَرَّتْ

اگر قوم من نیزه هاشان را بحرف می آوردند (همراه من می آمدند و مرا یاری می دادند) زبان من هم باز می شد (من پیروز می شدم) اما نیزه ها مرا به سکوت واداشت. «أَجَرَّتْ» فعلی است متعدی (یعنی أَجَرْتَنِي بوده) که اگر مفعول را می آورد خلاف غرض شاعر می شد. چون گوینده می خواهد خودداری زبانها را از گفتار از جانب نیزه ها اعلام دارد. و اگر می گفت «أَجَرْتَنِي» توهم می شد که مقصود شاعر آن بوده که نیزه ها زبان او را بسته اند. مفعول را از آن جهت ذکر نکرده است که عنایت برای اثبات سکوت و عدم نصرت خالص و منحصر گردد.

نکته دیگر: در این جمله مقصود گوینده آن است که توجه شنونده را نسبت به اثبات فعل زیاد نماید. یعنی می خواهد بگوید که از گرفتاریهای بدقوم من، و خودداری آنها از جنگ آن است که شخص مثل مرا ساکت می کند. و دشمنان وقتی برضد قومی با هم متحد می شوند که شاعر آن قوم لال گردد و نتواند سخن بگوید.

نمونه دیگر: قَدْ كَانَ مِنْكَ مَا يُؤْلِمُ^۱. مقصود این است که وضع تو هر فرد انسانی را دردمند می‌کند.

مثال از قرآن مجید: وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ، وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ، قَالَ مَا خَطْبُكُمَا؟ قَالَتَا: لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ. فَسَقَى لَهُمَا.

قسم دیگر از حذف مفعول در گفتار بحتری:

إِذَا بَعُدْتَ أَبْلَتْ وَإِنْ قَرُبْتَ شَفَتْ فَهَجْرَانُهَا يَبْلِي، وَلَقِيَانُهَا يَشْفِي

وقتی که دور می‌شود به بلا گرفتار می‌کند، و زمانی که نزدیک می‌شود شفا می‌دهد. دوریش بلا می‌آورد و دیدارش شفا.

می‌خواهد بگوید که بلا در دوری او امری است واجب و ملازم، کانه بلا داخل در طبیعت هجران است. و هم این گونه است حال شفا با قرب.

فصل سیزدهم - مبحث ۲

حذف مفعول به

در باب حذف، ما موضوع را از مبتدا شروع کردیم. یعنی همان حذف اسم، زیرا مبتدا غیر از اسم چیزی نیست. در اینجا می‌خواهیم حذف را در مفعول بطور خاص طرح کنیم. زیرا احتیاج به این بحث محسوس‌تر، و خصوصیت آن با مطالبی که ما در صدد تحقیق آنها هستیم بیشتر است. نکات لطیف هم در مفعول به زیادتر و جهات حسن و زیبایی که بسبب حذف مفعول به آشکار می‌شود جالبتر و نمایانتر است.

در اینجا اصلی است که لازم است آنرا به خاطر داشت. و آن اینکه: حال و وضع فعل با مفعولی که فعل به آن متعدی می‌شود همان حال و وضعی است که فعل با فاعل دارد. همان گونه که وقتی می‌گوئیم: ضَرَبَ زَيْدٌ. فعل را به فاعل اسناد می‌دهی، و مقصود توازن کلام آن است که این ضرب را بعنوان فعلی برای زید اثبات کنی نه وجود ضرب را فی نفسه و بطور مطلق، وقتی هم که فعل را به مفعول متعدی می‌کنی، و می‌گوئیم: ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا، غرض تو این است که ارتباط و التباس ضربی را که از اسم اول به اسم دوم واقع شده، و وقوع این فعل را بر عمرو افاده نمائی. پس فاعل و مفعول در اینکه عمل فعل در هر دو موجود است مشترک اند. و این بدان جهت است که ارتباط و التباس معنائی که فعل ضرب از آن معنی مشتق است به فاعل و مفعول هر دو فهمیده می‌شود. و لذا فعل ضرب فاعل را رفع داده تا ارتباط ضرب از جهت وقوعش از زید مفهوم گردد، و مفعول را نصب داده تا ارتباط ضرب از جهت وقوعش بر عمرو معلوم شود. و مقصود از این جمله آن نیست که وقوع ضرب را فی نفسه اعلام کنیم. بلکه اگر وقوع و وجود ضرب بطور کلی، و بی آنکه به فاعل یا مفعولی نسبت داده شود مراد بود بایستی اینگونه تعبیر می‌شد: «كَانَ ضَرْبٌ». یا «وَقَعَ ضَرْبٌ» یا «وَجِدَّ ضَرْبٌ» و امثال اینها، یعنی الفاظی که وجود مطلق و مجرد را در شیء افاده می‌کنند.

حال که این اصل کلی شناخته شد لازم است بگوئیم که اغراض ادبا در مورد ذکر افعال متعدی مختلف است. گاهی فعلهائی متعدی را در جمله‌ای می‌آورند و هدفشان آن است که اکتفا کنند به اثبات معنائهائی که از آن افعال برای فاعلها در نظر گرفته شده است، بی آنکه ذکر مفعولها را

در جمله مطرح نمایند. و چون کلام به این طریق ادا شود فعل متعدی همچون غیرمتعدی خواهد بود. گوئی گوینده کلام در این مقام است که شما مفعولی برای آن فعلها تصور نکنید، نه لفظاً و نه تقدیراً. مانند جملات زیر:

فُلَانٌ يَحِلُّ وَيَعْقِدُ وَيَأْمُرُ وَيَنْفَعُ وَيَضُرُّ وَيَنْفَعُ.

و نیز مانند این جملات: هُوَ يُعْطَى وَيَجْزَلُ وَيَقْرَى وَيُضَيَّفُ. که مقصود در تمام این جملات فقط اثبات معنی است فی نفسه برای فاعل بصورت مطلق و کلی؛ بدون آنکه سخن از مفعول به میان آید. حتی مثل این است که گفته اید: صَارَ لِإِلَهِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ وَصَارَ بِحَيْثُ يَكُونُ مِنْهُ حَلٌّ وَعَقْدٌ وَأَمْرٌ وَنَهْيٌ وَضَرٌّ وَنَفْعٌ.

بر همین میزان است قول خدای تعالی: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؟^۱ یعنی آیا یکسان اند کسانی که علم دارند با کسانی که علم ندارند؟ (بدون آنکه قصد تصریح به معلوم در کار باشد) و آیه دیگر: وَإِنَّهُ هُوَ أَصْحَابُكَ وَأَبْكَی وَإِنَّهُ هُوَ آَمَاتٌ وَأَحْیَی^۲. و آیه دیگر: وَإِنَّهُ هُوَ آغْنِیْ وَأَقْنِی^۳. یعنی خداست که زنده کردن و میراندن از او ساخته است، و اوست که عطا می کند و نگه می دارد.

و همین گونه است هر جمله ای که در آن مراد آن است که معنی فی نفسه اثبات شود بصورت فعلی برای فاعلی. و هر جمله ای که در آن مقصود این است که اخبار شود که تنها در شأن آن فاعل است که چنین فعلی از او ساخته می باشد. یا منظور آن است که گفته شود این کار از کسی جز او بوقوع نمی پیوندد. در این موارد فعل متعدی نمی گردد زیرا تعدیه فعل غرض کلام را نقض می کند، و مقصود را تغییر می دهد.

آیا ملاحظه نمی کنی که وقتی می گوئی: هُوَ يُعْطَى الدَّانِیَرُ، منظور این است که خواسته ای به شنونده اعلام کنی که دینارها همه در عطای او داخل می شوند؟ یا خواسته ای بگوئی که او بخصوص دینار عطا می کند نه غیر آنرا؟ بطور کلی منظور تو بیان جنس چیزی است که اعطا آنرا در برگرفته است نه اعطای فی نفسه. بدین ترتیب روی سخن تو با کسی نیست که اعطائی را که به وجهی از وجوه از فاعل واقع شده باشد نفی کرده است. بلکه طرف تو کسی است که برای او اعطائی روشن و ثابت است اما اعطای دینار در مورد او ثابت و روشن نیست. این نکته را لازم است کاملاً بفهمی. زیرا اصلی است مهم با نتیجه ای بزرگ.

۱- زمر/۹

۲- نجم/۴۳ و ۴۴

۳- نجم/۴۸

این یک نوع خالی بودن فعل از مفعول بود. یعنی موردی که فعل مفعولی ندارد تا تصریح به آن ممکن باشد.

نوع دوم موردی است که فعل دارای مفعول است، و مفعول هم مورد قصد، و قصد هم معلوم است اما مفعول لفظاً حذف می شود بلحاظ آنکه قرینهٔ حالیه بر آن دلالت می کند. این نوع منقسم می شود به جلی و خفی. نوع جلی که صنعتی در آن نیست. و نوع خفی که صنعت در آن داخل می شود. جلی آن مانند: أَصْغَيْتُ إِلَيْهِ^۴. که مقصود «اَدْنَى» است. یا مانند: أَعْضَيْتُ عَلَيْهِ^۵. که مراد «جفنی» است.

اما نوع خفی که صنعت در آن بکار می رود انواع مختلف دارد. یک نوع آن این است که فعل را ذکر می کنیم در حالی که فعل در ذهن ما مفعول مخصوصی دارد که محل آن در کلام نیز معلوم است ولی مفعول را نمی آوریم، یا بجهت آنکه ذکر از آن رفته است، و یا بدان جهت که قرینهٔ حالیه بر آن دلالت می کند خود را به فراموشی می اندازیم، و آنرا مخفی می داریم، و چنین ایهام می کنیم که آن فعل را نیاورده ایم مگر بدان جهت که نفس معنای آن ثابت و محقق است بی آنکه آنرا به کلمه ای متعدی سازیم، یا مفعول را در کلام مطرح کنیم. مثال آن گفتار بُحتری است^۶:

شَجْوُ حَسَادِهِ وَ غَيْظُ عِدَائِهِ أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعُ وَاعٍ

غصه و درد حاسدان او «ممدوح» و خشم و غیظ دشمنانش این است که بیننده ای (مکارم او را) ببیند و شنونده ای، (اوصاف او را) بشنود. یقیناً مقصود شاعر این است که: اندوه حاسدان و غیظ دشمنان ممدوح این است که کسی محاسن او را ببیند یا اوصاف او را بشنود. لکن شما می فهمید که شاعر با این بیان، علم به این محذوف را گوئی از ذهن خود ربوده، و صورت آنرا از وهم خویش دور داشته است تا به این وسیله آن معنای عالی و آن هدف خاص را جهت ممدوح خود تأمین نماید. در اینجا شاعر خلیفه «المعتز» را مدح می کند، و به خلیفه دیگر «المستعین» تعریض می نماید. یعنی خواسته است بگوید که محاسن و فضائل المعتز محاسن و فضائلی کامل است، و کافی است که در این باب دیده ای بر آن محاسن و فضائل بیفتد و گوشش آنها را بشنود تا بفهمد که او بحقیقت شایسته خلافت است، و او فردی است منحصر که حدی را یارای آن نیست تا با مقام و مرتبه او به ستیزه برخیزد، و لذا می بینی تنها چیزی که به اندوه و غیظ حاسدان او

۴ - به او گوش فرا دادم. م

۵ - از او چشم پوشیدم. م

۶ - از قصیده ای است در مدح خلیفه عباسی بنام (المعتز). م

دیوان بُحتری [۲: ۱۲۴۴] - ح

می افزاید این است که بدانند در مقابل محاسن و فضائل او بیننده‌ای هست که این محاسن را می‌نگرد، و شنونده‌ای هست که آنها را می‌شنود، تا آنجا که دشمنانش آرزو می‌کند در دنیا کسی نباشد که چشمی داشته باشد و با آن ببیند، و گوشی که با آن بشنود تا شایستگی خلیفه در مقام شریف پشوائی مخفی بماند، و بدین وسیله برای مبارزه با آن کمالات راهی بیابند.

نوعی دیگر از اقسام حذف مفعول: و آن اینکه مفعول معلومی که مورد قصد و توجه نیز می‌باشد در کار است. و دانسته شده است که برای فعلی که آورده ایم مفعولی جز آن نیست، بدلیل قرینه‌ی حالیه یا قرینه‌ی لفظی که قبلاً در کلام آمده است. اما آنرا دور داشته خود را در باب آن به فراموشی می‌اندازیم، و آنرا ترک می‌کنیم تا در باطن نفس بماند، برای منظوری غیر از آنچه گفته شد. مثلاً منظور آن است که توجه شنونده را بر اثبات فعل برای فاعل زیادتر کنیم، و فعل را برای همان فاعل خالص گردانیم، و تمام توجه را بدان معطوف سازیم. نمونه آن گفتار عمرو بن معدی کرب است:

فَلَوْلَا نَقُومِي أَنْظَقْتُ نِسِي رِمَا حُهُمْ نَطَقْتُ، وَلَكِنَّ الرِّمَاحَ أَجَرَّتِي^۷

اگر قوم من نیزه‌هاشان مرا به سخن می‌آورد (همراه من می‌آمدند و مرا یاری می‌کردند) زبان من باز می‌شد (من به دشمن غالب می‌شدم). اما نیزه‌ها مرا به سکوت واداشت، و زبانم را از گفتار بازداشت.

(أَجَرَّتْ) فعلی است متعدی. و معلوم است که اگر شاعر آنرا بصورت متعدی می‌آورد فقط به ضمیر متکلم متعدی می‌ساخت. یعنی می‌گفت: وَلَكِنَّ الرِّمَاحَ أَجَرَّتْنِي. و اصلاً کلمه دیگری که در اینجا بشود به آن متعدی کرد تصور نمی‌شود. زیرا محال است شاعر بگوید: فَلَوْلَا نَقُومِي أَنْظَقْتُ نِسِي رِمَا حُهُمْ، آنگاه بگوید: وَلَكِنَّ الرِّمَاحَ أَجَرَّتْ غَيْرِي. اما آن معنی منظور ما را ملزم می‌کند که این مفعول را در لفظ نیاوریم، و آنرا بر زبان جاری نسازیم. و سبب این است که اگر فعل (أَجَرَّتْ) را به مفعولش متعدی کنیم معنایی خلاف معنی مقصود را ایهام می‌کند. زیرا غرض اصلی شاعر آن است که خودداری و قطع و باز ایستادن زبانها را از گفتار از جانب نیزه‌ها قلمداد نماید، و تحقق این معنی را تأیید نماید. اگر می‌گفت (أَجَرَّتْنِي)، امکان داشت توهم شود که مقصود شاعر این نبوده که برای نیزه‌ها خودداری و سکوتی را اثبات کند. بلکه مقصود شاعر این بوده که بگوید نیزه‌ها زبان او را بسته‌اند. زیرا بسیار می‌شود که فعل را ذکر می‌کنند و مقصود از آن ذکر مفعول است. چنانکه می‌گوئیم: أَضْرَبْتُ زَيْدًا؟ در حالی که منکر وجود ضرب از طرف مخاطب نیستیم بلکه آن ضربی را

۷ - (أَجَرَّتْ) یعنی «نیزه‌ها» زبانش را از گفتار قطع کردند زیرا کاری قابل ذکر انجام ندادند تا مورد مدح قرار گیرد. ش.

که از مخاطب برزید واقع شده است انکار می‌کنیم، و می‌خواهیم بگوئیم که مخاطب چگونه به خود این اجازه را می‌دهد؟ و چطور قدرت چنین کاری را دارد؟ بنابراین چون در تعدیه «اجرت» این معنی توهم می‌شد گوینده از ذکر مفعول خودداری کرده آنرا اصلاً متعدی نساخته است. و مفعول را از آن جهت بر زبان جاری نکرده که توجه و عنایت برای اثبات سکوت و خودداری نیزه‌ها خالص و منحصر شود، و این معنی که سکوت و منع از جانب نیزه‌ها بوده است درست شود، و تماماً در نیزه‌ها معین و مسلم گردد. نظیر آن گفتار جریر است:

أَمَّيْتُ الْمُنَىٰ وَخَلَبْتُ حَتَّىٰ تَرَكَتِ ضَمِيرَ قَلْبِي مُسْتَهَامًا^۸

مرا در آرزو گذاشتی و به شوخی و بازی گرفتی تا زوایای قلبم را در حیرت و سرگشتگی رها کردی و رفتی؟

غرض شاعر این است که اثبات کند فتنه‌گری و در آرزو گذاشتن از جانب محبوبش بوده، و می‌خواهد به او بگوید: آیا این گونه رفتار می‌کنی؟ و حیلۀ تو در مفتون کردن مردم همین است؟ از مثالهای جالب و کم نظیر در این باب نمونه‌ای است که در ابیات زیر ملاحظه می‌کنید:

مرزبانی در کتاب «الشعر» به اسناد خود روایت کرده گوید: زمانی که ابوبکر سرگرم مبارزه با اهل رده^۹ بود انصار او را به طفره رفتن و مباطله کردن در کار نسبت دادند. ابوبکر جواب داد: اگر می‌خواهید مرا به داشتن اخلاق رسول خدا (ص) مکلف سازید بدانید به خدا قسم که چنان اخلاقی را به من نداده‌اند، و هیچ یک از مردم هم آن صفات را دارا نیستند. به خدا قسم آن مودتی را که شما دارید، و آن حسن رأیی که در شماست هیچ سهمی از آن به من داده نشده^{۱۰}، و چگونه شما را دوست نداشته باشیم؟ قسم به خدا، تنها مثلی که در مورد خودمان باشما یافته‌ام همان است که طفیل غنوی برای فرزندان جعفر بن کلاب گفته است:

جَزَىٰ اللَّهُ عَنَّا جَعْفَرًا حِينَ أُرْلِقَتْ
بَنَاتُ عَلْنَا فِي الْوَاطِئِينَ قَزَلَتْ
أَبَوَانِ يَمَلُّونَا وَلَوْ أَنَّ أَمَّنَا
تَلَاَقَىٰ الَّذِي لَا قُوَّةَ مِثْلَ مَلَّتْ
هُمْ خَلَطُونَا بِالْأَنْفُسِ وَالْجُودَا
إِلَىٰ حُجْرَاتٍ أَدْفَاتُ وَأَظَلَّتْ^{۱۱}

۸ - الْمُسْتَهَام: کسی که از فرط عشق نمی‌داند به کجا روان است. ش

[دیوان جریر، ۱: ۲۲۱] از قصیده‌ای در مدح هشام بن عبدالملک - ح

۹ - اهل رده (رده) کسانی بودند که پس از رحلت رسول خدا (ص) سراز اطاعت و بیعت ابوبکر باز زدند، و از دادن مالیات به مأموران او خودداری کردند. لذا ابوبکر آنها را به ارتداد متهم کرد، و آنها به اهل «رده» معروف شدند. م

۱۰ - یعنی از این جهت جای خرده‌گیری و طعنه بر من نیست. ش

۱۱ - در روایت دیگر «وَأَكْثَتْ» ضبط شده. ش

این ابیات در دیوان طفیل غنوی است، ص ۹۸ - ح

خدا جزا دهد از ما به جعفر، در آن هنگام که پای ما لغزید در جزء کسانی که سقوط می‌کردند (ما نمی‌توانستیم استقامت کنیم و خود را در آن گرفتاریها نگهداریم). اینها از ما ملول نشدند در حالی که اگر آنچه را از ما دیدند مادرمان می‌دید ملول و دلتنگ می‌شد. اینها بودند که ما را با جانهای خویش در آمیختند. به حجره‌هایی که ما را از سرما حفظ می‌کرد، و در برابر گرما هم برما سایه می‌انداخت پناه دادند.

در ابیات فوق حذف مفعولی است که مورد قصد است در چهارموضع بدین قرار: لَمَلَّتْ، و أَلْجَوْا، وَأَدْفَأْتُ، وَأَظَلَّتْ. که در اصل «لَمَلَّتْنَا، وَالْجَوْنَا إِلَى حَجَرَاتٍ، وَادْفَأْنَا، وَاطْلَتْنَا» است. اما حال و مقام مفعول در کلام چنانکه برای شما گفتم در حدی محدود است^{۱۲}. حتی چنان است که گوئی قصد و عنایتی بجانب مفعول نیست. گوئی فعل موضوع مبهم شده و آنچنانکه فعل بر شیئی واقع شود بدان قصد نشده است. کما اینکه وقتی می‌گوئیم: قَدَمَلَّ فُلَانٌ، مقصود ما این است که بگوئیم: ملال بر او داخل شد، بدون آنکه شیئی را مخصوص و مقصود قرار دهیم. حتی بر این مطلب که ملال را صفت او قرار دهیم چیز دیگری اضافه نمی‌کنیم. چنانکه می‌گوئیم: هَذَا بَيْتٌ يُدْفِئُ وَيُظِلُّ: این خانه‌ای است که گرم می‌کند و سایه می‌افکند. مقصود ما این است که خانه این صفت را دارد.

جمله‌های: أَجَرْتُ و لَمَلَّتْ، علاوه بر آنچه گفتیم نکته دیگری را به تومی فهماند: و آن افزایش عنایت و توجه است به اثبات فعل. یعنی می‌گوئی: از گرفتاریهای بد این قوم و خودداری آنها از مبارزه این است که فردی مانند مرا ساکت و خاموش می‌سازد.

قاعده در این مورد آن است که وقتی برضد دشمنان قومی متحد می‌شوند شاعر آن قوم لال شود و نتواند سخن بگوید. معلوم است که متعدی کردن این فعل از معنی مقصود جلوگیری می‌کند. زیرا وقتی شما می‌گوئید: وَلَكِنَّ الرِّمَاحَ أَجَرْتَنِي، دیگر ممکن نیست براین معنی تاویل شود که بازایستادن نیزه‌ها از حمایت شاعر نتیجه‌اش آن است که در مورد هر شاعری در قوم دیگر هم یک حکم کلی و همیشگی را پدید می‌آورد. بلکه جایز است گفته شود که این جریان در قوم دیگر پیش می‌آید و زبان شاعرشان را نمی‌بندد.

نظیر این معنی وقتی است که می‌گوئی: قَدْ كَانَ مِنْكَ مَا يُؤْلِمُ. و مقصودت این است که بگوئی: وضع و حال طرف هر فرد انسانی را دردمند می‌کند. اگر می‌گفتی: مَا يُؤْلِمُنِي، این معنی و

۱۲ - یعنی حدی که در فاعل نهایت پیدا کرده و به غیر آن یا به کلمه‌ای که مفعول باشد متعدی نمی‌شود. ش

مقصود افاده نمی‌شد. زیرا امکان دارد که مطلبی تو را ناراحت سازد، و غیر تو را ناراحت نکند. همین گونه است جمله: «وَلَوْ اَنَّ اُمَّنَاتَلَا قَى الَّذِی لَا قُوَّةَ مِنَّا لَمَلَّتْ». که متضمن این نکته است که قاعده مذکور در مورد هر مادری همین است، و هر مادری را ملول و اندوهگین می‌سازد. و می‌خواهد بگوید که دشواری کار دردناک است و به حدی است که مادر بجهت آن برای فرزندش ناراحت و ملول می‌شود با اینکه در طبیعت مادران در برابر گرفتاریهای سخت برای مصالح اولاد صبر فراوانی وجود دارد. یعنی: اگر چه شاعر گفته است «اُمَّنَا» ولی مقصود این است که این قاعده و حکم در مورد هر مادری با اولادش جاری است. حال اگر می‌گفتی «لَمَلَّتْنَا» این مقصود را نمی‌رساند. زیرا در آن صورت جمله توجاری مجرای این می‌شود که بگویی: لَوْلَقِیْتُ اُمَّنَا ذَلِكْ لَدْخَلَهَا مَائِلُهَا مِنَّا. یعنی: اگر مادر ما با چنین گرفتاری مواجه می‌شد گرفتاریهایی که ما را ملول و افسرده می‌کند او را هم دربر می‌گرفت. و هنگامی که بگویی: ما یملها منا، در حقیقت جمله: «شایسته نبوده است» را هم قید می‌کنی تا بدین وسیله معنی عموم اراده شود، و بگویی جریان گرفتاری طوری است که هر مادری را از فرزندش ملول و اندوهگین می‌سازد.

و به همین گونه است جمله: اِلَى حُجْرَاتٍ اَدْفَا تُتْ وَاظَلَّتْ. زیرا مقصود جمله این است که بگوید: حجراتی است که شأن نظائر آنها این است که هر انسانی را از سرما و گرما حفظ می‌کند. یعنی اتاقها بگونه‌ای است که اگر براساس آن خانه‌ای بنا شود انسانها را از سرما و گرما مصون می‌دارد. این معنی با اظهار و ذکر مفعول حاصل نمی‌شود. زیرا شما نمی‌گویید: حجراتٌ مِنْ شَأْنِ مِثْلِهَا اَنَّ تَدْفِنُنَا وَتُظِلُّنَا. این کلامی است لغو. این نکته را کاملاً متوجه باشید زیرا در این فَرْ به نظائر آن بسیار بر می‌خورید که این نکته ضمیمه شده است به معنی دیگری که همان افزونی عنایت و توجه است بر اثبات فعل، و دلالت بر اینکه مقصود شما از ذکر فعل محقق ساختن آن است بر فاعلش، نه اینکه بخواهید ارتباط و التباس آنرا به مفعول اعلام نمایید.

اگر بخواهید این اصل، یعنی وجوب حذف مفعول جهت زیادت توجه بر اثبات فعل برای فاعلش روشنتر و آشکارا تر بیان شود، بطوری که هیچ شائبه‌ای در آن راه نیابد به این قول خدای تعالی توجه نمائید: وَلَمَّا وَرَدَمَاءَ مَدَیْنٍ وَجَدَ عَلَیْهِ اُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ یَسْقُوْنَ، وَجَدَمِنْ دُونِهِمْ اَمْرَاتِیْنَ تَذُوْدَانِ. قَالَ مَا خَطْبُکُمَا؟ قَالَتْ لَا نَسْقِیْ حَتّٰی یُصِدِّرَ الرَّعَاءُ. وَابَوُنَا شِیْخٌ کَبِیْرٌ فَسَقٰی لَھُمَا، ثُمَّ تَوَلٰی اِلٰی الظِّلِّ ۱۳. در این آیات چهار جا مفعول محذوف است. یعنی مقصود این است که بفرماید: وَجَدَ عَلَیْهِ اُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ یَسْقُوْنَ اَغْنَامَهُمْ اَوْ مَوَاشِیَهُمْ، وَامْرَاتِیْنَ تَذُوْدَانِ غَنَمَهُمَا، وَقَالَتْ لَا نَسْقِیْ غَنَمَنَا.

فَسَقَىٰ لَهُمَا غَنَمَهُمَا. اما برهیچ صاحب بصیرتی مخفی نیست که در تمام عبارت ذکر مفعول ترک شده و فعل بصورت مطلق آمده است. و این تنها بدان منظور است که بفهماند کار مردم در آن حال آب دادن مواشی بود. و کار آن دوزن راندن ستوران خود بوده است. و آن دو گفته اند: ما آب به ستوران خود نمی دهیم تا وقتی که گله دارها محلّ را خالی کنند. و نیز بفهماند که پس از خلوت شدن محلّ، موسی (ع) به حیوانهای آبکش آن دو آب داده است. اما آن حیوان که سیراب شده است آیا گوسفند بوده یا شتر یا غیر اینها، مطلبی است که از مقصود کلام خارج است، و ذکرش موجب ابهام خلاف مقصود می باشد. چه اگر گفته می شد: وجد من دونهم امراء تین تذودان غنمهما. ممکن بود چنین فهمیده شود که راندن از حیث آنکه راندن است انکار نشده بلکه از حیث اینکه راندن گوسفند است انکار شده است. حتی اگر بجای گوسفند شتر بود راندن انکار نمی شد. کما اینکه وقتی شما می گوئید: مالک تَمَنَعُ أَخَاک؟ در حقیقت منکر منع بوده اید نه از حیث آنکه این انکار انکار منع است بلکه از حیث اینکه منع برادر است. پس این مطلب را بایستی کاملاً بفهمیم تا بدانیم که هرگونه لطافت و حسنی برای حذف مفعول در این زمینه احساس می کنیم تنها بجهت آن است که در حذف و عدم ذکر آن نتیجه مهم و بزرگی است، و هدف کلام هم جز با ترک آن تأمین نمی شود.

و باز از انواع حذف مفعول که قسم دیگری است غیر از نمونه هائی که گذشت گفتار بحتری است:

إِذْ بَعُدْتُ أَبَلْتُ وَإِنْ قَرُبْتُ شَفْتُ فَهَجْرَانُهَا يُبَلِّي، وَلَقِيَانُهَا يَشْفِي^{۱۴}

وقتی که دور می شود به بلا گرفتار می کند، و چون نزدیک می شود شفا می دهد. هجرانش بلا می آورد و دیدارش شفا.

معلوم است که مقصود «إِنْ بَعُدْتُ عَنِّي أَبَلْتُ وَإِنْ قَرُبْتُ مِنِّي شَفْتُ» است. اما می بینیم که شاعر از ذکر مفعول ابا می کند، و آنرا کنار می زند. چون می خواهد این طور اعلام کند که بلا در دوری او گوئی امری است ملازم، بطوری که دوری بلا را ایجاب می کند، و آنرا جلب می نماید. و کأنه بلا داخل در طبیعت هجران است. و همین گونه است حال شفا با قرب. حتی کأنه شاعر گفته است: آیا می دانی که هجران محبوب چیست؟ دردی است آب کننده. و می دانی که وصل و دیدار محبوب چیست؟ بلی، شفاى هردرد و بیماری. ملاحظه می کنید که برای بیان چنین معنائی و چنین

نکته لطیفی هیچ راهی جز حذف مفعول ندارید.
خلاصه آنکه، نتایج حذف مفعول را نهایی نیست. زیرا حذف مفعول طریقی است بجانب انواع و اقسام این صنعت، و به لطائفی که از شمار بیرون است.

* * *

اضمار با شرط تفسیر

اینک نوع دیگری از حذف: بدان که در بحث حذف بابی است از اضمار و حذف که اضمار به شرط تفسیر نامیده می شود. مثال آن این است که می گوئی: اَکْرَمَنی وَاکْرَمْتُ عَبْدَ اللَّهِ. که مقصود: «اَکْرَمَنی عَبْدَ اللَّهِ وَاکْرَمْتُ عَبْدَ اللَّهِ» است. اما چون کلمه عبدالله را در جمله دوم آوردی از ذکرش در جمله اول بینباز شدی. این طریقی است معروف و روشی است آشکار. ولی مطلبی است که بدان توجهی نمی کنند، و تصور می شود بیش از نمونه هائی که ارائه می گردد نمونه دیگری در این باب نیست، درحالی که اگر مطلب را از منبع آن جستجو کنیم خواهیم دید که این نوع کلام از جهت دقت صنعت و اهمیت فوائد چنان است که جز در گفتار استادان فن آنرا نخواهیم یافت. از نمونه های لطیف و نادر این باب قول بحرری است:

نمونه ۱:

لَوْ شِئْتُ لَمْ تُفْسِدْ سَمَاحَةَ حَاتِمٍ كَرَمًا، وَلَمْ تَنْهَيْدُمْ مَأْتَرَ خَالِدٍ^{۱۵}
تو اگر می خواستی کرم و جوانمردی حاتم را ضایع نمی کردی، و آثار نیک خالد را از میان نمی بردی.

بیت فوق بدون شک در اصل چنین بوده است: لَوْ شِئْتُ أَنْ لَا تُفْسِدَ سَمَاحَةَ حَاتِمٍ لَمْ تُفْسِدْهَا. آنگاه مفعول از جمله اول حذف شده و بلحاظ دلالتش در جمله دوم گوینده را از ذکر آن بینباز کرده است^{۱۶}. مع ذلک بطوری که ملاحظه می کنید و می فهمید کلام دارای حسن و لطافت فوق العاده است. و این معنی براساس قاعده ای است که برای شما بیان کردم که: واجب در حکم بلاغت این است که محذوف بر زبان جاری نشود، و در لفظ آشکار نگردد. پس روشن است که اگر شما به جمله اصل برمی گشتید. یعنی می گفتید: لَوْ شِئْتُ أَنْ لَا تُفْسِدَ سَمَاحَةَ حَاتِمٍ لَمْ تُفْسِدْهَا، کلام سبک و بدون لطافتی را بکار برده بودید، و سخنی گفته بودید که گوش آنرا ناخوش می دارد، و

۱۵ - دیوان [۵۰۸: ۱] از قطعه ای در عتاب به یوسف بن محمد - ح

۱۶ - قاعده کلی این است که: فعل (شَاءَ يَشَاءُ) اگر در کلام شرطی آید مفعول آن حذف گردد. زیرا جمله جزای شرط جای

مفعول را می گیرد. م

نفس از آن دوری می‌کند. زیرا بیان و اظهار مطلب اگر بعد از ابهام و بعد از تحریک مخاطب آید لطافت و شرافتی دارد که اگر این عامل تحریک مقدم آورده نشود آن لطافت و ارزش را نخواهد داشت. وقتی شما می‌گوئید: لَوْشْتُ، شنونده می‌فهمد که شما این مشیت را در معنی به چیزی معلق کرده‌اید، و او در نفس خود مطرح می‌کند که در این جمله چیزی است که مشیت شخص اقتضا می‌کند آن چیز وجود داشته باشد یا نداشته باشد. و هنگامی که می‌گوئید: لَمْ تُفْسِدْ سَمَاحَةَ حَاتِمٍ، آن موضوع معلوم می‌شود. و آمدن فعل مشیت پس از «لو» و پس از حرف جزا به این صورت و بدون تعدیه به چیزی بسیار شایع است. مانند قول خدای تعالی: وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى^{۱۷}. وَلَوْ شَاءَ لَهْدِيكُمْ أَجْمَعِينَ^{۱۸}. تقدیر در تمام این آیات بهمان قاعده‌ای است که بیان کردم. یعنی در اصل این است: «لَوْ شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَجْمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى لَجَمَعَهُمْ». «وَلَوْ شَاءَ أَنْ يَهْدِيَكُمْ أَجْمَعِينَ لَهْدِيكُمْ». اما بلاغت در این است که کلام به همان صورت با حذف مفعول آورده شود.

و گاه در بعضی موارد اتفاق می‌افتد که ذکر آشکار مفعول زیباتر است مانند قول شاعر:

وَلَوْشْتُ أَنْ أَبْكِي دَمًا لَبَكَيْتُهُ عَلَيْهِ. وَلَكِنْ سَاحَةُ الصَّبْرِ أَوْسَعُ^{۱۹}

اگر می‌خواستم بر او خون گریه کنم گریه می‌کردم. لکن میدان صبر و سیرت از این است. مقیاس این بیت اگر آیه شریفه: وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى، بود بایستی می‌گفت: لَوْشْتُ بَكِيَّتْ دَمًا. ولی شاعر گوئی آن روش را کنار گذاشته، و از آن عدول کرده است. زیرا این روش در این نوع کلام بخصوص زیباتر است.

اما سبب حسنش: اینکه انسان بخواهد خون گریه کند مطلبی است نوظهور و بدیع. و چون چنین است بهتر است که به ذکر مفعول یعنی خون تصریح شود تا معنی را در نفس شنونده استوار و محکم سازد، و شنونده بدان انس گیرد.

این قاعده را اگر انواع مختلفش را یک یک بررسی کنید خواهید دید که مطلب همیشه چنین است. یعنی هرگاه مفعول مشیت امری باشد بزرگ یا بدیع و نوظهور ذکر مفعول زیباتر خواهد بود تا اضممار آن^{۲۰} چنانکه وقتی انسان از عزت نفس خود می‌خواهد خبر دهد می‌گوید: لَوْشْتُ أَنْ

۱۷ - بخشی از آیه ۳۵ سورة انعام که پایان آن چنین است: فَلَا تَكُونُوا مِنَ الْجَاهِلِينَ.

۱۸ - ذیل آیه ۹ - سورة نحل. صدر آن این است: وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايزٌ.

۱۹ - دیوان خزیمی: ۴۳ - از قصیده‌ای در رثاء خزیم بن عماره. ج

۲۰ - مثلاً جایی که شنونده تصور می‌کند فلان کار از فاعل ساخته نیست و آن کار بزرگ است تصریح به ذکر مفعول فعل مشیه بهتر است. و در موردی که معلوم است فعل از فاعل ساخته است حذف بهتر است. و چون هدایت از خدای تعالی ساخته است و این امر معلوم است لذا در آیه‌های مذکور مفعول حذف شده است. م

أَرْدُّ عَلَى الْأَمِيرِ رَدَّدْتُ^{۲۱}. وَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَلْقَى الْخَلِيفَةَ كُلَّ يَوْمٍ لَفَعَيْتُ^{۲۲}. و اگر مطلب از اموری نیست که شنونده آنرا بزرگ انگارد حذف مفعول بهتر است. چنانکه گفته می شود: لَوْ شِئْتُ خَرَجْتُ. لَوْ شِئْتُ قُمْتُ. لَوْ شِئْتُ أَنْصَفْتُ. لَوْ شِئْتُ لَقُلْتُ. و نمونه آن از قرآن کریم: لَوْ شَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا.

و مانند بیت زیر:

لَوْ شِئْتُ كُنْتُ كَكُرْزِي عِبَادَتِهِ أَوْ كَابِي طَارِفِ^{۲۳} حَوْلَ الْبَيْتِ وَالْحَرَمِ
اگر می خواستم که در عبادت مانند کُرز باشم یا مانند ابن طارف پیوسته پیرامون خانه خدا و حرم باشم این کار را می کردم.

قاعده در بقیة حروف شرط نیز همین است. چنانکه می گوئی: إِنْ شِئْتُ قُلْتُ وَإِنْ أَرَدْتُ دَفَعْتُ. خدای تعالی فرماید: فَإِنْ يَشَاءُ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ. و در جای دیگر فرماید: مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَاءُ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ^{۲۴}. و نظائر این آیات که حذف را در آنها رایج می بینیم. از مثالهایی که در آن فهمیده می شود غیر از حذف وجه دیگری ندارد گفتار طرفة است: نمونه - ۱:

وَإِنْ شِئْتُ لَمْ تُرْقِلْ وَإِنْ شِئْتُ أَرْقَلْتُ مَخَافَةَ مَلَوِي مِنَ الْقَدِّ مُحْصَدٍ^{۲۵}
اگر بخواهم شترم سرعت نخواهد گرفت، و اگر بخواهم از ترس تازیانه تابیده شده ای که درو می کند بسرعت خواهد رفت (یعنی تندی و کندی شترم در اختیار خود من است).
نمونه ۲ - قول حمید:

۲۱ - اگر بخواهم به مخالفت بر امیر برخیزم این کار را می کنم.

۲۲ - اگر بخواهم هر روز خلیفه را ملاقات نمایم ملاقات می کنم.

۲۳ - در نسخه دیگر بجای طارف، طارق آمده است. ش. بیت از عبدالله بن شبرمة قاضی کوفه است. کتاب اخبار القضاة و کعب

[۹۴: ۳] - ح

۲۴ - انعام/ ۳۹

۲۵ - ارقال: یعنی سرعت گرفتن در سیر. ناقة مرقال و مرقلة: شتر تندرو. القد: تازیانه ای که از چرم ساخته شود. المحصد، مانند ملوی: رشته تابیده شده و محکم. استاد عبده در حاشیه یادداشت های درس خود نوشته است که قبل از بیت مذکور بیت زیر است:

وَإِنْ شِئْتُ سَامِي وَابْنُ الْكُورِ رَأْسُهَا وَعَامَتُ بِضَبْعِهَا نَجَاءَ الْحَفِيدِ
سامی: بر بالای شتر استوار شد. عامت: دستهای خود را مانند شناگری که در آب است گشاید. الضبعان: دو بازو را گویند النجاء: سرعت. حفید الطلیم: شتر مرغ نر. ش
بیت از دیوان طرفة، ص ۲۶ - از معلقة مشهور - ح

إِذَا شِئْتُ غَنَّثَنِي بِأَجْزَاءِ بَيْشَةٍ أَوَالْزُرْقَ مِنْ تَثْلِيثٍ أَوْ بَيْلَمَلَمًا^{۲۶}
مُطَوَّقَةً وَرَقَاءُ تَسْجَعُ كُلَّمَا دَنَا الصَّيْفُ، وَأَنْجَابَ الرَّبِيعِ فَأَنْجَمًا^{۲۷}

هرگاه بخواهم (آن کبوتر) برای من آوازی خواند، در پیچ و خم آن دره ای که (بیشه) نام دارد، یا برفراز تپه ای که در ناحیه تثلث است و به «زرق» معروف است، و یا بر روی تپه یلملم. این کبوتری است طوقدار و خاکستری. آوازی خواند وقتی که تابستان فرا می رسد، و بهار گریبان چاک زده پشت می کند.

نمونه ۳ - از بحتری:

إِذَا شَاءَ غَادَى صِرْمَةً أَوْ غَدَا عَلَى عَقَائِلِ سِرْبٍ أَوْ تَقَنَّصَ رَبْرَبًا^{۲۸}

او هرگاه بخواهد صبح زود به قافله های شتر یا دسته های آهوان زیبا حمله می برد، و یا به گروه های گاوها و وحشی چنگ خود را بند می کند^{۲۹}.

نمونه ۴ - از همان شاعر:

لَوْ شِئْتُ عُذْتُ بِبِلَادِ نَجْدٍ عَوْدَةً فَحَلَلْتُ بَيْنَ عَقِيقِهِ وَزَرُودِهِ^{۳۰}

اگر می خواستی به آبادیهای نجد باز می گشتی، و در آن محلی که میان عقیق و زرود است منزل می گرفتی.

معلوم است که اگر می گشتی: «وَأَنْ شِئْتُ أَنْ لَا تُرْقِلَ لَمْ تُرْقِلْ». یا می گشتی: «إِذَا شِئْتُ أَنْ تُغَيِّتِي بِأَجْزَاعِ بَيْشَةٍ غَنَّثَنِي». و «إِذَا شَاءَ أَنْ يُغَادِيَ صِرْمَةً غَادَى». و «لَوْ شِئْتُ أَنْ تَعُودَ بِبِلَادِ نَجْدٍ عَوْدَةً عُذْتُهَا، اِغْرِفْ» این گونه بیان می کردی آن طراوت و لطافت معنی را از میان می بردی، و کلام سبکی را تحویل

۲۶ - جِزْعُ الْوَادِي، به کسر اول، یعنی جایی که دره از جهت پهنا بریده می شود. و لذا به معنی اطراف و محل پیچ و خم دره آمده است. بیشه: وادی است در راه یمامة؛ الزرق: تپه و پشته های ریگ در بیابان (در قاموس به معنی ریگ آمده است). ذوالرمة گفته است:

و قَرِيبَ بِالْزُرْقِ الْحَمَائِلَ بَعْدَهَا تَقُوبَ عَنْ غَرِيبَانِ أَوْرَاكِهَا الْخَطَرِ

تثلث، نام محلی است. و گفته اند نام وادی بزرگی است. بَلَمَلَم، نام میقات اهل یمن است. ح. بن. حُمَيْدِ بْنِ مَالِكٍ، شاعر عهد اموی معاصر حجاج است. خزانة الادب [۴۵۴: ۲] معجم الادباء [۱۱: ۱۳ تا ۱۵] - ح

۲۷ - اِنْجَابَ وَ اَنْجَمَ، هر دو بمعنی «اِنْكَشَفَ وَ وُلِيَ»: گریبان چاک زد و رفت.

۲۸ - الْقِرْمَةُ: گروه شتران. عَقَائِلُ الْتَرِبِ: گله آهوان زیبا. اَلْتَرِبُ: گله آهو، و بر زنان نیز اطلاق می شود. اَلرَّبْرَبُ: دسته های گاو وحشی. غاداؤ: صبح زود نزد او آمد، و «غدا علیه» به همان معنی است. و مقصود در اینجا به شکار رفتن هنگام صبح است. ح. بن.

۲۹ - شاعر حالت شکار کردن خود را در بامدادان توصیف می کند. م. بیت از دیوان بحتری است. [۱۹۹: ۱] از قصیده ای در مدح فتح بن خاقان - ح

۳۰ - دیوان [۶۹۳: ۲] از قصیده ای در مدح عبیدالله بن یحیی بن خاقان - ح

می دادی که عاری از لطف و حسن بود. و اما گفتار جوهری که:

فَلَمْ يُبْقِ مِثْلِي الشَّوْقُ غَيْرَ تَفَكُّرِي فَلَوْشْتُ أَنْ أَبْكِي بَكِيَّتُ تَفَكُّرِي^{۳۱}

شوق دیدار و وصال توجز غصه و فکر چیزی برای من باقی نگذاشته است. و اگر بخواهم

گریه کنم بجای اشک فکر و غصه از دیدگان فرو می ریزم.

در این بیت شاعر همان روشی را بکار برده که در جمله: وَلَوْشْتُ أَنْ أَبْكِي دَمًا لَبَكِيَّتُهُ، بکار رفته بود^{۳۲}. یعنی موردی که مفعول «شئت» اظهار شده است. و نگفته است: «فَلَوْشْتُ بَكِيَّتُ تَفَكُّرًا». چون گوینده هدفی دارد که آن هدف جز با ذکر مفعول حاصل نمی شود. و نیز مقصود گوینده این نبوده که بگوید: اگر می خواستم تفکر گریه کنم این چنین گریه می کردم. بلکه می خواسته است بگوید: لاغری و ضعف، مرا از بین برد، و از من جز خاطراتی که در سینه ام جولان می کنند چیزی باقی نمانده است، حتی اگر بخواهم گریه کنم، یعنی رگهای چشم را فشار دهم تا اشکی از آن جاری شود اشکی ندارم، و ناچار بجای آن از چشمانم فکر و غصه فرو می ریزد. پس آن گریه ای را که خواسته است مشیت را بر آن واقع سازد مطلق و مبهم است، بدون آنکه اصلاً به تفکر متعدی شده باشد. و گریه دوم مقید است، و به تفکر متعدی شده است. و چون مطلب چنین است بکاء دوم کأنه معنایش بگونه ای می شود غیر از بکاء اول. و جاری مجرای این می گردد که بگوئیم: لَوْشْتُ أَنْ تُعْطَى دَرَهْمًا أَعْطَيْتَ دَرَهْمَيْنِ. که درهم دوم صلاحیت آنکه تفسیر درهم اول باشد ندارد.

البته این مطلب را که ما یادآور شدیم به صراحت جمله «أَكْرَمْتُ وَأَكْرَمَنِي عَبْدُ اللَّهِ» نیست. لکن از جهت حذف مفعول مانند حذف مفعول فعل مشیت و اراده است و شبیه به آن می باشد. زیرا جمله ای که در جواب «لو» و حروف شبیه آن می آید دلالت بر آن می کند.

و اگر در این باب نمونه ای بخواهی که صریح باشد، و علاوه بر آن کم نظیر و لطیف، و محتوی معنی دقیق و نکته ای بزرگ باشد به بیت بحتری توجه کن:

قَدْ طَلَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ لَكَ فِي السُّؤِّ دَدٍ وَالْمَجْدِ وَالْمَكَارِمِ مِثْلًا^{۳۳}

ما به تفحص و جستجو پرداختیم ولی در بزرگواری و مجد مانند تو نیافتیم.

شاهد در جمله: قَدْ طَلَبْنَا لَكَ مِثْلًا، می باشد که قسمتی بعد از آن حذف شده است چون ذکر

۳۱- ابوالحسن علی بن احمد جوهری، که ثعالبی او را از شعرای جرجان دانسته است. یثیمه الدهر [۴: ۲۷]-ح

۳۲- یعنی مفعول را اظهار کرده است؛ اگرچه میان دو جمله از نظر معنا و غرض فرقی به چشم می خورد-ح. ن

۳۳- دیوان [۳: ۱۶۵۷] از قصیده ای در مدح «المعتز»-ح

آن در جمله دوم دلالت بر آن دارد. بعلاوه آوردن کلام بر این روش حسن و مزیت و لطافت خاصی دارد که بر هیچ کس پوشیده نیست. و اگر می‌گفت: *ظَلَبْنَا لَكَ فِي السُّودِّ وَالْمَجْدِ وَالْمَكَارِمِ مِثْلًا فَلَمْ نَجِدْهُ*، این زیبایی و لطافت را بهیچ وجه احساس نمی‌کردیم. سببش آن است که هدف اصلی و مقصود حقیقی در این مدح نفی وجود مثل و مانند ممدوح است. و کلمه طلب و جستجو در حکم کلمه ای است که آورده می‌شود تا گوینده هدف خود را بر آن بنا کند، و بوسیله آن مطلب خود را مؤکد نماید. و چون این گونه است اگر گوینده می‌گفت: *قَدْ ظَلَبْنَا لَكَ فِي السُّودِّ وَالْمَجْدِ وَالْمَكَارِمِ مِثْلًا فَلَمْ نَجِدْهُ*، این امر را که نفی وجود مانند ممدوح را بر صریح لفظ «مثل» واقع می‌سازد ترک نمود بود. و بر ضمیر آن واقع ساخته بود و روشن است که تصریح هرگز به مقام کنایه نخواهد رسید. این مطلب را کلام ابوعثمان جاحظ در کتاب «البيان والتبيين» کاملاً روشن می‌سازد، و من آن فصل را در اینجا برای شما می‌آورم تا مقصود و معنایی که مراد است کاملاً روشن و معلوم گردد: جاحظ گوید: «وَالسُّنَّةُ فِي خِطْبَةِ النِّكَاحِ أَنْ يُطِيلَ الْخَاطِبُ وَيُقْصِرَ الْمُجِيبُ. أَلَا تَرَى أَنَّ قَيْسَ ابْنَ خَارِجَةَ لَمَّا ضَرَبَ بِسَيْفِهِ مَوْخِرَةَ رَاحِلَةِ الْحَامِلِينَ^{۳۴} فِي شَأْنِ حِمَالَةِ دَاخِسَ، وَقَالَ: مَالِي فِيهَا أَيُّهَا الْعَشْمَانُ^{۳۵}؟ قَالَا: بَلْ عِنْدَكَ؟ قَالَ: عِنْدِي قَرَى كُلِّ نَازِلٍ وَرَضَى كُلِّ سَاخِطٍ، وَخُطْبَةٌ مِنْ لَدُنْ تَطْلُعِ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ تَغْرُبَ. أَمْرُفِيهَا بِالتَّوَاصُلِ، وَأُنْهَى فِيهَا عَنِ التَّقَاطُعِ. قَالُوا: فَخَطَبَ يَوْمًا إِلَى اللَّيْلِ. فَمَا أَعَادَ كَلِمَةً وَلَا مَعْنًى. فَقِيلَ لِأَبِي يَعْقُوبَ: هَلَّا اكْتَفَى بِالْأَمْرِ بِالتَّوَاصُلِ، عَنْ التَّهْيِ عَنْ التَّقَاطُعِ؟ أَوَلَيْسَ الْأَمْرُ بِالصَّلَةِ هُوَ الْتَهْيُ عَنِ الْقَطِيعَةِ؟ قَالَ: أَوْ مَا عَلِمْتُ أَنَّ الْكِنَايَةَ وَالتَّعْرِيزَ لَا يَعْمَلَانِ فِي الْعُقُولِ عَمَلُ الْإِضْحَاحِ وَالتَّكْشِيفِ؟^{۳۶} - ا. هـ

ترجمه عبارت جاحظ: [سُنَّت در خطبه نکاح این است که خواننده خطبه آثار طولانی نماید، و جواب دهنده جواب را کوتاه کند. آیا نمی‌بینی که قیس بن خارجه هنگامی که با شمشیر خود بر کفل مرکب آن دو سوارزد، و درباره دیه و غرامت جنگ داحس^{۳۶} چنین گفت: ای پیرمردهای

۳۴ - این دو نفر عبارتند از: هرم و حارث از قبیله غطفان، از بنی مَرَّة که دیه‌هایی از قتل در جنگ داحس و غبراء عهده‌دار

شدند. ش

۳۵ - الْعَشْمَان، تشبیه «عَشْمَة» مردی که به نهایت پیری رسیده است. ش

۳۶ - داحس، نام اسبی است مشهور که متعلق به قیس بن زهیر بن جدیمة العیسی بوده است. و جنگ داحس از این نام گرفته شده است. جریان آن چنین است که: قیس و حذیفه بن بدر ذبیانی با هم مسابقه‌ای دادند و به بیست شتر قرار گذاشتند. هدف را در انتهای مسافت صد تیر، و میدان مسافت را به مدت چهل شب، و محل شروع حرکت را ذات الاصاد قرار دادند. قیس دوا سب خود «داحس و غبراء» را حرکت داد، و حذیفه هم دوا سب خود به نام خطار و خنفاء را براند. بنو فزار فردی در دشمنانه بر سر راه در کمین گذاشتند، و به این وسیله اسب قیس «غبراء» را بازگرداندند، و برگونه آن سبلی زدند در حالی که همین اسب در مسابقه مذکور جلو بود. در نتیجه این کار چهل سال میان عیس و ذبیان آتش جنگ بپا شد. صحاح اللغة جوهری ص ۹۲۴ م.

فرتوت، آیا در این راحله برای من چه دارید؟ گفتند تو بگو چه داری؟ گفت آنچه من دارم این است که: مهماندوست هستم هر مهمانی که بر من وارد شود از او پذیرائی شایان می‌کنم. من سخی و کریمم. هرکس نزد من می‌آید که سخت گرفتار و ناراضی باشد من او را مسرور و خوشنود می‌سازم. و نیز خطبه‌ای دارم، از موقعی که خورشید طلوع کند تا وقتی که غروب نماید طول می‌کشد. در آن خطبه مردم را به پیوند و صله رحم امر می‌کنم، و آنها را از قطع رابطه باز می‌دارم. «نقل کرده‌اند که یک روز را تا شب خطبه خواند و هیچ لفظ و معنایی را دوبار تکرار نکرد. آنگاه به ابی یعقوب گفته شد: چرا قیس اکتفا در امر به صله رحم و پیوند کرد، و از قطع رابطه سخن نگفت؟ آیا امر به پیوند همان نهی از قطع رابطه نیست؟ گفت آیا ندانسته‌ای که کنایه و تعریض در عقول اثری دارد که ایضاح و تصریح آن اثر را دارا نیست.» [پایان قسمتی که می‌خواستم آنرا در اینجا بیاورم.

این قسمت از بحث شما را کاملاً روشن ساخت که واقع ساختن نفی وجود بر لفظ صریح «مثل» هیچ گاه مانند واقع ساختن آن بر ضمیر آن لفظ نخواهد بود.

حال که این مطلب را فهمیدی بدان که این معنی عیناً در بیت ذوالرقة ایجاب کرده است که لفظ را عکس روشی که بحرتری مرتب کرده است مرتب کند، یعنی از دو فعل تنها فعل اول را عامل سازد. چنانکه گوید:

وَلَمْ أَمْدَحْ لَارِضِيَهُ بِشَعْرِي لَتَمَّ أَنْ يَكُونَ أَصَابَ مَا لَا^{۳۷}

من تا کنون با شعرم لثیمی را به این عنوان که به مال و ثروتی رسیده است، برای آنکه او را راضی کنم مدح نکرده‌ام.

فعل «لَمْ أَمْدَحْ» که در اینجا فعل جمله اول است در لفظ صریح «لَثِمَ» عمل کرده و فعل «ارضی» که فعل دوم است در ضمیر آن عمل نموده است. بجهت اینکه ایقاع نفی مدح بر لثیم بطور صریح و آوردن آن بصورت آشکار و ظاهر لازم است، زیرا غرض اصلی کلام همین کلمه است، و کلمه ارضاء تعلیلی است برای آن. و اگر می‌گفت: «وَلَمْ أَمْدَحْ لَارِضِيَهُ بِشَعْرِي لَثِمًا». مطلب را در آن معنایی که اصل کلام است بصورت مبهم آورده بود، و در معنایی که اصل کلام نیست آشکار ذکر کرده بود. و بلحاظ همین نکته است که ما گفتیم: تصریح را اثر و عملی است که نظیر آن اثر و عمل در کنایه نیست. و تکرار لفظ در نظیر آیات: وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلْنَاهُ^{۳۸}، قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، حَسَنٌ وَلَطَافٌ وَفَخَامَتِي دارد که مرتبه آن بر هیچ عاقل و بصیری

۳۷- بیت از ذوالرقة. [دیوان: ۳: ۱۵۳۴] از قصیده‌ای در مدح بلال بن ابی بردة. ح

۳۸- اسراء [= اسری] ۱۰۵/

پوشیده نیست. و اگر در این آیات اظهار کلمه ترک می شد و بصورت اضمار می آمد، یعنی گفته می شد، و بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِهِ نَزَلَ، قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، هُوَ الصَّمَدُ، آن معنی و مقصود که هم اکنون شما آنرا ادراک می نمائید از میان می رفت.

در تکمیل فصل سیزدهم

مطلب ما در باب حذف اکنون کاملاً روشن و آشکار شد؛ البته برای کسی که با دقت تمام بدان توجه کرده، باثبات و محکمی رأی در آن مطالعه نموده است، برای کسی که مایل است از سنگ چخماق عقلش نوری پدید آرد، برای کسی که می خواهد علم و فضل زیادتری کسب کند، و ذوق آنرا دارد که مطالب را براساس حقائق آنها بفهمد، و با سعی و کوشش در پی دقائق آنها رود. خلاصه، برای کسی که راضی نمی شود خود را در مرتبه آن مقلدی قرار دهد که تنها با ظواهر امور حرکت می کند، و از معانی سطحی که در ابتدای امر وارد ذهن می شود تجاوز نمی نماید. اکنون روشن شد که در باب موقعیت و اهمیت حذف، و مقام و شأن آن، و اینکه تأثیر حذف چنان است که به سحر شبیه می شود، و چنان است که فکر را تحت نفوذ و جاذبه خود می آورد همان است که من بیان کردم.

اما شاخه دیگری از معانی بسیار جالب حذف که می خواهم آنرا برای شما ذکر کنم: بحتری در قصیده ای که به این مطلع است: «أَعْنِ سَفَهَ يَوْمِ الْأُبَيْرِ أَمْ حُلُمٍ؟»^{۳۹} «حمایت و حراستی را که ممدوحش از او کرده، و سختیهای زندگی را از او برطرف نموده است یادآور شده چنین گوید:

وَكَمْ دُدَّتْ عَنِّي مِنْ تَحَامُلِ حَادِثٍ وَ سَوْرَةِ آيَاتٍ حَزَنَ إِلَى الْعَظَمِ^{۴۰}

چه گرفتاریهای طاقت فرسا و چه شمشیرهای حوادثی که تا استخوان را می برید تواز من دور ساختی.

بدون تردید، جمله در اصل «حَزَنَ اللَّحْمَ إِلَى الْعَظَمِ» بوده است. اما در اینکه کلام را محذوف آورده، و کلمه «لحم» را از لفظ انداخته، و در ضمیر باقی گذاشته است مزیتی است عجیب، و معنایی است بسیار عالی. زیرا هنر شاعر این است که معنی و مقصود کلام را در دل شنونده طوری نفوذ دهد که مانع شود شنونده در بادی امر معنایی غیر از معنی منظور را تصور کند و سپس به معنی منظور برگردد. معلوم است که اگر شاعر در این بیت مفعول را ظاهر می ساخت، و می گفت: وَ سَوْرَةِ آيَاتٍ حَزَنَ اللَّحْمَ إِلَى الْعَظَمِ. احتمال آن می رفت که در وهم شنونده این معنی

۳۹- دیوان [۲۰۱۳: ۳]. مصرع دوم آن: وقوف بر بوع او بکاء علی رسم. مطلع قصیده ای در مدح اسماعیل بن بلیل-ح

۴۰- دیوان [۲۱۰۸: ۳] از همان قصیده. ح

داخل شود که مقصود از «الی العظم» آن است که بریدگی در مقداری گوشت بوده نه در تمام آن، و مقداری گوشت چسبیده به پوست را بریده و به استخوان نرسیده است. اما چون مراد شاعر آن معنی است از ذکر «لحم» خودداری کرده و آنرا از کلام حذف نموده تا ذهن شنونده را از معنی دیگر کاملاً پاک سازد، و آنرا طوری آورد که معنی مقصود را در همان فهم نخستین شنونده جای دهد، و شنونده از ابتدای امر در نفس خود تصوّر کند که بریدگی تا گوشت فرو رفته طوری که به استخوان هم رسیده است، و تنها استخوان مانع شده است که شمشیر دیگر کار نکند و برگردد. آیا در صحت مطلبی که من برای شما گفتم دلیلی واضحتر و روشنتر از این نمونه هست؟ یعنی این مطلب که گفتم بسیار اتفاق می افتد که می بینی ترک ذکر از ذکر افصح است، و خودداری از تصریح به لفظ برای تصویر معنی و تجلی دادن معنی حسن و لطافت بیشتری دارد.

خلاصه فصل چهاردهم - مبحث ۱

شقوق و شعب خبر - فرق اسم و فعل در اثبات

خبر دو قسم است: ۱ - خبری که جزئی است از جمله و کلام بدون آن تمام نیست. مانند: زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ.

۲ - خبری که از اجزاء جمله محسوب نمی شود، بلکه نسبت به کلمه ماقبلش معنایی است اضافی. مانند: جاءني زَيْدٌ رَاكِبًا. چون حال در حقیقت خبری است که بوسیله آن معنایی را برای ذوالحال اثبات می کنیم. چنانکه بوسیله خبر مطلبی را برای مبتدا اثبات می نمائیم؛ با این فرق که «راکباً» را آورده ایم تا در ضمن اخبارمان از زید به آمدن، او را با این حالت معرفی کنیم، البته باقید پیوستگی رکوب به آمدن نه بطور جدا. و حال آنکه در خبر مطلق مانند: زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ، خبری را برای مبتدا منحصر می سازیم، و بدون آنکه برای اثبات به غیر آن سبب جوئی شود آنرا به مبتدا مباشرت و اتصال می دهیم.

اما فرق میان اثباتی که بوسیله اسم صورت می گیرد با اثباتی که بوسیله فعل است: توضیح: اساس وضع اسم بر این است که بوسیله آن معنایی برای شیئی اثبات شود؛ بی آنکه در این معنی تجدد و حدوث باشد، بعکس فعل^۱. پس در جمله «زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ» انطلاق را بعنوان حالت فعلی زید اثبات کرده ایم. همانند جمله: زَيْدٌ طَوِيلٌ. اما مراد از جمله «زَيْدٌ يَنْطَلِقُ» این است که انطلاق زید جزء جزء و پشت سر هم بوقوع می پیوندد. هیچ یک از این دو در موضع دیگری صلاحیت ندارد. چنانکه در آیه: وَكُلُّهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ، آمدن فعل ممتنع است. زیرا فعل اقتضایش تحرک و تجدد صفت است در زمان، بعکس اسم. یعنی سگ در این کلام بعنوان اینکه کاری انجام می دهد معرفی نمی شود بلکه نشان دادن صفت و حالت او منظور است. چنانکه به جای «زَيْدٌ طَوِيلٌ» نمی گوئیم: زَيْدٌ يَطْوِلُ.

اینک نمونه ای از شعر که در آن به جای فعل جمله نمی توان اسم گذاشت:

۱ - یعنی فعل بصورت انجام گرفتن و وقوع یافتن کار است ولی اسم بصورت حالتی ثابت است. م.

أَوَكُلَّمَا وَرَدَتْ عُنَاظَ قَبِيلَةٍ بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ

هر زمان که قبیله ای به محل «عکاظ» وارد می شدند فرد سرشناس خود را نزد من می فرستادند تا افراد را یک یک با دقت تمام ببیند و هرکس را با علامت و بفرست بشناسد. مقصود بررسی و توجه خاصی است از طرف آن شخص نسبت به چهره های یک یک افراد. مثال از قرآن کریم: هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرُفُّكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؟

و اما معرفه و نکره در اثبات: وقتی می گوئیم: «زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ». طرف ما کسی است که اصلاً نمی دانسته انطلاقی وجود داشته است، نه از زید و نه از غیر او، و ما این مطلب را ابتداءً به او اخبار می کنیم. و هنگامی که می گوئیم: «زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ» طرف ما کسی است که می دانسته است انطلاقی واقع شده، ولی از زید بوده یا از عمرو نمی دانسته است. ما برای او مشخص کردیم. جمله اول در معنائی که خبر بلحاظ آن خبر بوده (یعنی اثبات معنی برای شیئی) مطابق بوده، و اشکالی ندارد که گوینده انطلاق را قبلاً می دانسته است.

از جمله فرقه های میان این دو مسأله: اگر خبر را نکره آورید جایز است مبتدای دوم را با حرف عطف در معنائی که از مبتدای اول اخبار کرده اید شرکت دهید، ولی در خبر معرفه جایز نیست. یعنی نمی توان گفت: زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ وَعَمْرٌو زَيْرٌ با معرفه بودن «المنطلق» خواسته ایم انطلاق مخصوصی را که از فردی واقع شده است اثبات کنیم. پس وقتی آنرا برای زید اثبات نمودیم دیگر برای عمرو صحیح نخواهد بود. بعلاوه اگر چنین انطلاقی از دو نفر صادر شده باشد باید بگوئیم: زَيْدٌ وَعَمْرٌو هُمَا الْمُنْطَلِقَانِ.

فصل چهاردهم - مبحث ۱

۱ - «بحث در انواع و اقسام خبر»

نخستین مطلبی که در این فصل بایستی فهمید این است که خبر به دو قسم منقسم می شود: اول، خبری که جزئی از جمله است، و کلام بدون آن تمام نیست. قسم دوم، خبری است که از اجزاء جمله محسوب نمی گردد؛ بلکه نسبت به کلمه ای که قبل از آن آمده است معنائی است اضافی.

قسم اول خبر مبتداست. مانند کلمه «مُنْطَلِقُ» در جمله: «زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ» و خبر فعل، مانند جمله: «خَرَجَ زَيْدٌ» که هریک از این دو جزئی است از جمله، و در فایده کلام، اصل و اساس است.

قسم دوم عبارت است از حال. مانند: «جاءَ نَی زَیدٌ راکِباً». توضیح آنکه: حال در حقیقت خبری است، از حیث اینکه بوسیله حال معنائی را برای ذوالحال اثبات می کنی؛ همان طور که بوسیله خبر مطلبی را برای مبتدا، و بوسیله فعل معنائی را برای فاعل اثبات می نمائی.

توجه: در جمله: جاءَ نَی زَیدٌ راکِباً، رکوب را برای زید اثبات کرده ای؛ با این فرق که «راکِباً» را آورده ای تا در ضمن اخبار از زید به آمدن، معنی دیگری را اضافه کنی. یعنی زید را در آمدنش با این حالت معرفی نمائی. اثبات خود را برای رکوب مجرد و منحصر نکرده ای، و با آن مباشر و ملازم نساخته ای، بلکه نخست مبتدا را آورده آنگاه آمدن را اثبات کرده ای، و سپس رکوب را بدان وصل نموده ای. در نتیجه اثبات به رکوب التباس و اتصال یافته است بر سبیل تَبَع برای آمدن، و با قید اینکه رکوب پیوسته است با آمدن. اما در خبر مطلق مانند: «زَیدٌ مُنْطَلِقٌ» - و «خَرَجَ عَمْرُو» معنی کلام را طوری اثبات کرده ای که خبر را برای مبتدا منحصر ساخته ای، و خبر را بدون واسطه و بی آنکه در کلام برای اثبات، به غیر آن سبب جوئی شده باشد به مبتدا متصل و مرتبط ساخته ای.

۲ - «فرق اسم و فعل در اثبات»

حال که این فرق را در خبر فهمیدی آنچه پس از این مورد بحث قرار می‌گیرد عبارت است از: فرق میان اثبات در آن هنگام که بوسیله اسم صورت می‌گیرد با اثباتی که بوسیله فعل است. و این نوعی است لطیف که در علم بلاغت نیاز فراوانی به آن داریم.

بیان مطلب: اساس وضع اسم بر این است که بوسیله آن معنائی برای شیئی اثبات شود؛ بی آنکه آن معنی تجدد و حدوث را ایجاب کند. و اما فعل اساساً برای این وضع شده است که تجدد و حدوث معنائی را که بوسیله آن فعل محقق و روشن شده است اقتضا کند. بنابراین وقتی می‌گوئی: زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ، در حقیقت انطلاق را بعنوان حالت فعلی زید اثبات کرده‌ای؛ بی آنکه این حالت زید را بصورت تجدد و حدوث^۱ اعلام کنی. و معنی در این جمله همانند معنی جمله: «زَيْدٌ طَوِيلٌ» و «عَمْرُو قَصِيرٌ» می‌باشد. یعنی همان‌طور که در این دو جمله اخیر مراد این نیست که طول و قصر را بشکل تجدد و حدوث عنوان کنی، و این دو صفت را فقط ایجاب و اثبات می‌نمائی، و به وجود این صفت بطور اطلاق حکم می‌کنی. در جمله: «زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ» هم بیش از اثبات حالت انطلاق برای زید مطلب دیگری را مطرح نمی‌سازی.

اما در فعل تَوَجَّه و قصد توبه معنی تجدد و حدوث است. یعنی وقتی می‌گوئی: «زَيْدٌ هُوَذَا يَنْطَلِقُ» در حقیقت این گونه معتقد شده‌ای که انطلاق از جانب زید جزء جزء و پشت سرهم بوقوع می‌پیوندد. و زید را طوری معرفی می‌کنی که مشغول فعالیت و گذراندن کار است. اگر بخواهی فرق این دو را از حیث لطف معنی احساس نمائی به بیت زیر دقت کن:

لَا يَأْلَفُ الدِّرْهَمُ الْمَضْرُوبُ صُرَّتًا لَكِنْ يَمُرُّ عَلَيْهَا وَهُوَ مُنْطَلِقٌ^۲

سکه‌های نقره با کیسه ما انس نمی‌گیرد. بلکه بر کیسه‌ها می‌گذرد و همان‌دم رفته است.

این است آن حسنی که لایق و زیننده معنی است. و اگر این توصیف و تعبیر بوسیله فعل انجام می‌گرفت، و گفته می‌شد: لَكِنْ يَمُرُّ عَلَيْهَا وَهُوَ يَنْطَلِقُ، کلام این حسن و زیبایی را نمی‌یافت. و اگر بخواهی مطلب را کاملاً بررسی کنی؛ طوری که روشن شود که هیچ‌یک از این دو نوع تعبیر در موضع دیگری صلاحیت ندارد به قول خدای تعالی تَوَجَّه کن که می‌فرماید: وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ^۳. هیچ کس تردید نمی‌کند که آوردن فعل در اینجا نادرست و ممتنع است. و

۱ - یعنی فعل عبارت از انجام گرفتن و وقوع یافتن کار است در لحظات زمان بعکس اسم. م

۲ - بیت از «جُوبَةُ بَنِي نَضْرَةَ» است، از شعرای حماسه، و آن در حماسه مرزوقی [۴: ۱۷۳۵] و در حماسه بصریه [۲: ۱۲] آمده است. ح

۳ - بخشی از آیه ۱۸ - سوره کهف - الوصید: محوطه جلوی خانه، و مراد در اینجا قسمت جلوی درب غار است. ح. ن.

اگر بگوئیم: *كَلْبُهُمْ يَسْطُ ذِرَاعِيَه*، مقصود را نمی‌رساند. علتش فقط آن است که فعل اقتضای تحرک و تجدد صفت در زمان را دارد، و اسم اقتضای استقرار و ثبوت صفت و حصول آن؛ بی آنکه تجدد و تحرک فعلی در آن باشد، و بی آنکه در آن حدوث شیئی جزء جزء و بصورت تدریج تصور گردد. در این معنی که شما برای سگ حرکت فعلی را اثبات نمی‌کنید، و سگ را بصورت اینکه کاری انجام دهد در نظر نمی‌گیرید، هیچ فرقی بین جمله: *وَكَلْبُهُمْ بَاسِطُ ذِرَاعِيَه*، و مثلاً جمله: *وَكَلْبُهُمْ وَاحِدٌ* وجود ندارد. زیرا در این نوع جملات تحرک و انجام کاری را اثبات نمی‌کنید، و سگ را هم بعنوان اینکه کاری را انجام می‌دهد معرفی نمی‌نمائید. بلکه سگ را به صفتی که بر آن حال است در نظر می‌گیرید. یعنی مقصود کلام متوجه نشان دادن هیأت سگ است.

این کیفیت را اگر در مورد صفات مشبهه اعتبار کنی. فرق مذکور را واضح و روشن خواهی یافت، و در اینکه هیچ یک از این دو صلاحیت موضع دیگری را ندارد شکی برای تو پیش نخواهد آمد. یعنی وقتی می‌گوئی: *(زَيْدٌ طَوِيلٌ)* و *(عَمْرُو قَصِيرٌ)* صحیح نیست بجای آن بگوئی: *(يَطُولُ وَيَقْصُرُ)*. بلکه درجائی می‌گوئی: *يَطُولُ وَيَقْصُرُ*، که صحبت از چیزی است که افزونی و نمو می‌یابد. مثل درخت و نبات و کودک و امثال اینها. یعنی اموری که طول و قصر در آنها تجدد و حدوث دارد. اما اگر صحبت از چیزی می‌کنی، و می‌خواهی هیأت ثابتی را روشن سازی، و سخن از چیزی است که طول آن استقرار یافته و تجدد و تحرکی در آن راه ندارد، در آن هنگام تنها بصورت اسم صحیح خواهد بود.

حال که فرق دو کلمه در موارد زیادی معلوم گردید، مطلب روشن شد که هیچ یک از این دو «یعنی اسم و فعل» در موضع دیگری صلاحیت ندارد. اگر در جائی ببینیم که یکی از این دو در موضع دیگری جای گرفته است بایستی حکم کنیم به ثبوت فرق، و بایستی بفهمیم که معنی کلام با یکی از این دو غیر از آن معنائی است که با دیگری بکار می‌رود. کما اینکه همین ملاک در باب مفعول به محذوف، در مورد حمل جلیّ بر خفتی است. و عکس این قاعده نیز صادق است. یعنی همان‌طور که پی بردیم اسم در موضعی واقع می‌شود که فعل در آنجا صلاحیت ندارد می‌فهمیم که فعل هم در محلی قرار می‌گیرد که اسم در آن محلّ مناسب نخواهد یافت، و مقصودی را که این می‌رساند آن یکی نمی‌رساند. از نمونه‌های بسیار روشن در این باب گفتار آعشی^۱ است:

لَعَمْرِي لَقَدْ لَاحَتْ عُيُونٌ كَثِيرَةٌ إِلَى ضَوْءِ نَارٍ فِي يَفَاعٍ تَحَرَّقُ؟

۴ - لَاحَ إِلَيْهِ: لَمَعَ. أَلْفَافٌ: نقطه‌ای از زمین یا کوه که مشرف باشد، و گفته اند قسمتی از زمین که مرتفع باشد. ابن بری گوید:

این کلمه بر (یفوع) جمع بسته می‌شود. ح. ن.

تُشَبُّ لِمَقْرُورِينَ يَصْطَلِيهِنَّهَا وَبَاتَ عَلَى النَّارِ الثَّدْيُ وَالْمُحَلَّقُ

بجان خودم قسم که چشمهای زیادی دوخته شده است به روشنی آتشی که در ناحیه یفاع شعله ور است؛ آتشی که زبانه می کشد. برای آن دو فردی که احساس سرما می کنند و می خواهند خود را با آن گرم نمایند. و بیتوته کرده است در کنار این آتش هم احسان و هم مُحَلَّق «یعنی غذا و میزبان هر دو در کنار آتش اند. میهمانش را هم گرم می کند و هم غذا می دهد.»

معلوم است که اگر گفته می شد: إِلَى ضَوْءِ نَارٍ مُتَحَرِّقَةٍ، ذوق از آن کناره می گرفت، و نفس آنرا ناخوش می داشت. این کناره گیری و آن ناخوش آیندی بلحاظ قافیه نیست که گفته شود قافیه بواسطه آن اختلال می یابد. بلکه از آن جهت است که کلام از غرض و مقصود اصلی به دور می افتد و مناسب با مقتضای حال نخواهد بود. و نیز بیت زیر:

أَوْ كَلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاظَ قَبِيلَةٍ بَعَثُوا إِلَيَّ غَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ

هر زمان که قبیله ای به محل «عکاظ» وارد می شد شخص معروف و سرشناس خود را در پی من می فرستادند تا چهره های مردم را یک یک و دقیقاً ببیند، و هر کس را با علامت و بفرست بشناسد.

توضیح: مقصود اصلی در بیت اعشی این است که در آن محل کانون آتشی است که مرتباً زبانه می کشد، و دائماً شعله ور است. اگر گفته شود: «مُتَحَرِّقَةٍ» معنی این است که آنجا آتشی است با این صفت. یعنی جاری مجرای این جمله قرار می گیرد که گفته شود: إِلَى ضَوْءِ نَارٍ عَظِيمَةٍ. چون در این حال افاده فعلی که در حال انجام یافتن است نمی کند. و همین گونه است در جمله: «بَعَثُوا إِلَيَّ غَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ». زیرا در اینجا هم مقصود کلام تأمل و دقت نظری است که در آنجا از آن شخص معروف و سرشناس مرتباً تجدید و تکرار می شود، و منظور بررسی و توجه خاصی است که از طرف آن شخص نسبت به چهره های یک یک افراد صورت می گیرد. اگر گفته می شد: بَعَثُوا إِلَيَّ غَرِيفَهُمْ مُتَوَسِّمًا، حق معنی و مقصود کلام ادا نمی شد.

و از این نوع است فرموده خدای تعالی: هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؟^۷ که اگر گفته می شد: هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ رَازِقٌ لَكُمْ. معنی جمله مسلماً غیر از آن می شد که منظور

۵ - الْمُحَلَّقُ: شخصی است به نام عمر بن عبدالعزیز کلابی جاهلی. از آنجا که اسبش او را گاز گرفته و جای آن در بدنش مانند حلقه مانده بود به «مُحَلَّق» موسوم شد. ح. ن.

دیوان اعشی [۲۲۳ تا ۲۲۴] از قصیده ای در مدح مُحَلَّق بن خنثم بن شداد بن ربیعہ است. المقرور: کسی که او را سرما زده باشد. الثدی: جود و کرم. اِصْطَلَى النار: خواست که با آتش خود را گرم کند. ح.

۶ - بیت از طریف بن تعیم عنبری، شاعر جاهلی است، از قطعه اصمعیه [اصمعیات: ۱۲۷] - ح.

۷ - بخشی از آیه ۳ - سورة فاطر. ذیل آن چنین است: لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَىٰ تُؤَفِّكُونَ؟

بوده است.

اینکه مادر مسائل مربوط به مبتدا و خبر صحبت می‌کنیم شما را به اشتباه نیاندازد که ما فعل را در این جهت مانند اسم فرض کرده‌ایم؛ چنانکه در جمله (زَيْدٌ يَقُومُ) می‌گوئیم: جمله در موضع (زَيْدٌ قائم) است. این تعبیر ما موجب نمی‌شود که معنی این دو جمله طوری یکسان است که هیچ فرق دیگری در آنها نیست. زیرا اگر منظور از مساوی بودن این گونه مساوات باشد یکی بصورت فعل و دیگری بصورت اسم نمی‌آید. بلکه می‌بایستی دو جمله بشکل دو فعل یا هر دو بشکل دو اسم بکار رود.

۳- «کیفیت معرفه و نکره در اثبات»

از جمله انواع و شعب اثبات این است که: می‌گوئی: زَيْدٌ منطلقٌ - و زَيْدٌ المنطلقٌ - و المنطلقٌ زَيْدٌ. و در هر یک از این جملات غرض خاصی داری، و هر جمله‌ای را معنی و فایده‌ای است که در دیگری نیست. اینک مطلب را برای تو توضیح می‌دهم:

هنگامی که می‌گوئی: زَيْدٌ منطلقٌ. روی سخن تو با کسی است که اصلاً نمی‌دانسته انطلاقی وجود داشته است؛ نه از زید و نه از عمرو، و تو با این جمله این مطلب را ابتدا به شنونده اخبار می‌کنی. و هنگامی که می‌گوئی: زَيْدٌ المنطلقٌ، کلام تو متوجه کسی است که اطلاعی داشته است از انطلاقی که واقع شده است؛ یا از زید و یا از عمرو. با این جمله به او اعلام می‌کنی که آن انطلاق از زید بوده نه از غیر او.

نکته‌ای که شایان توجه است این است که: در جمله اول، یعنی: زَيْدٌ منطلقٌ، فعلی را اثبات می‌کنی که شنونده به وقوع آن اصلاً علم نداشته است. و در جمله دوم یعنی: زَيْدٌ المنطلقٌ، فعلی را اثبات می‌کنی که شنونده وقوع آنرا می‌دانسته اما نمی‌دانسته که فعل متعلق به زید است، و تو این مطلب را به او اطلاع داده‌ای. در حقیقت جمله اول با معنایی که خبر بلحاظ آن معنی خبر بوده است [یعنی اثبات معنی برای شیئی] مطابقت داشته، و اشکال و ایرادی نیست در اینکه تو انطلاقی را که از یکی از آن دو فرد بوقوع پیوسته است قبلاً می‌دانستی. زیرا اگر یقین نیافته باشی که آن فعل از زید بوده نه از عمرو حال تو در احتیاج به کسی که آن فعل را برای زید اثبات می‌کرد مثل موقعی است که علم به وقوع آنرا اصلاً نداشته‌ای.

تحقیق کامل در این باب: وقتی تو اطلاع داری که انطلاقی از کسی درجائی و در زمانی و بلحاظ غرضی واقع شده است این کلامی است که همراه خود تو است، و تو احتمال داده‌ای که آن

- فعل از زید باشد. و هنگامی که به تو گفته می شود: زیدُ المنطوقُ، آن معنایی که بصورت احتمال معلوم تو بود بطور وجوب و یقین معلوم تو می گردد. علاوه بر آنکه ارباب ادب وقتی می خواهند که این وجوب را تأکید کنند ضمیری به نام ضمیر فصل میان دو جزء کلام می آورند، و می گویند: زیدُ هُوَ المنطوقُ.

از جمله فرق میان این دو مسأله که در عین حال مطلبی است که احتیاج مبرمی به دانستن آن می باشد این است که: وقتی خبر را نکره می آوریم جایز است ابتدای دوم را با حرف عطف، در معنایی که از ابتدای اول اخبار کرده ایم شرکت دهیم. و حال آنکه اگر خبر را معرفه آوریم این امر جایز نخواهد بود.

تفسیر مطلب: شما می گوئید: زیدُ منطوقٌ و عمروٌ. یعنی: و عمروٌ مُنطوقٌ ایضاً. ولی نمی گوئید: زیدُ المنطوقٌ و عمروٌ. زیرا مقصود کلام با معرفه بودن (المنطوق) آن است که خواسته اید انطلاق مخصوصی را که از فردی واقع شده است اثبات نمائید. بنابراین وقتی این فعل مخصوص را برای زید اثبات کردید دیگر اثبات آن برای عمرو صحیح نخواهد بود. بعلاوه اگر این چنین انطلاقی از دو شخص بوقوع پیوسته باشد شایسته است که در خبر جمع میان دو اسم کرده بگوئید: زیدُ و عمروٌ هُمَا المنطوقان. نه اینکه آن دو را از هم جدا کرده اول آن فعل را برای زید اثبات نمائید، و سپس برای عمرو.

از مواردی که بعنوان مثال در این باب واضح است وقتی است که می گوئید: هُوَالْقَائِلُ بَيْتٌ كَذَا. چنانکه می گوئید: جَرِيرٌ هُوَالْقَائِلُ وَ لَيْسَ لَيْسَفِي الْعِظَامِ بَقِيَّةٌ^۸ که در اینجا اگر بخواهید در خبر، غیر جریر را شرکت دهید، و بگوئید: جَرِيرٌ هُوَالْقَائِلُ هَذَا الْبَيْتِ وَفُلَانٌ، معنی بیهوده ای را مقصود کلام قرار داده اید. زیرا این بیت کلام شاعر است عیناً، و تصور نمی شود که غیر جریر در گفتن آن شرکت داشته باشد.

۸- دیوان جریر [۱: ۸۰]. مصراع دوم چنین است: وَلَلْسَيْفُ أَشْوَى وَقَعَةً مِنْ لِسَانِيَا. از قصیده ای در عتاب جدش [الخطمی] - ح

خلاصه فصل چهاردهم مبحث ۲

معانی الف و لام تعریف در خبر، نکاتی درباره حرف تعریف،
وقتی که مبتدا و خبر هر دو معرفه اند.

آنچه ما معمولاً از معنی الف و لام در خبر می فهمیم معنی جنس است. اما الف و لام در بحث ما معانی دیگری هم دارد:

وجه اول آنکه: با الف و لام جنس معنایی را بر مُخْبَر عنه^۱ منحصر می کنیم بقصد مبالغه. مانند: زَيْدٌ هُوَ الْجَوَادُ. یعنی جود کامل فقط در زید است. لذا نمی توان گفت: زَيْدٌ هُوَ الْجَوَادُ وَ عَمْرُو.

وجه دوم: با الف و لام جنس معنایی را بر مُخْبَر عنه منحصر می کنیم اما نه بقصد مبالغه، و نه بقصد بی اعتنائی به وجود آن در غیره بلکه با ادعای اینکه آن صفت جز از مبتدا ظاهر نمی گردد. و این غرض وقتی حاصل می شود که معنی را به چیزی مقید سازیم که مبتدا را منحصر به فرد می کند، و او را بتنهایی در حکم یک نوع قرار می دهد. مانند: هُوَ الْوَفِيُّ حَيْثُ لَا تَقْظُنُّ نَفْسٌ بِتَقْسٍ خَيْرًا: در آن هنگام که کسی اصلاً امید خیری از کسی ندارد تنها اوست که وفادار است. در این جمله، وفا هنگامی که هیچ کس وفا نمی کند نوعی خاص از انواع وفا عنوان شده است. وجه سوم آنکه: انحصار معنی بر اسم معرف به الف و لام از لحاظ جنس مقصود نیست. مانند گفتار خنساء:

إِذَا قُبِحَ الْبُكَاءُ عَلَى قَتِيلٍ رَأَيْتُ بُكَاءَ الْحَسَنِ الْجَمِيلِ

اگرچه گریه بر کشته ای زشت باشد، ولی من گریه ترا زیبا و نیکومی شمارم.

مقصود شاعر حصر زیبایی بر گریه نیست. بلکه حواسته است این گریه را در جنس چیزی که حسنش کاملاً آشکار است، واحدی آنرا انکار نمی کند قرار دهد. و نیز مانند بیت حسان:

وَإِنَّ سَنَامَ الْمَجْدِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ بَنُو بَنَاتٍ مَخْزُومٍ وَوَالِدُكَ الْعَبْدُ

ترین درجه مجد و شرافت از آل خانواده هاشم است؛ فرزندان دختر مخزوم. و پدر تو (ای

۱ - مقصود از مُخْبَر عنه در این مباحث، مبتدا است. م

ابوسفیان) برده ای بیش نبود. (یعنی: برده بودن تو معروف و بر همه روشن است.)
 خبر معرف به الف و لام معانی دیگری دارد که دقیق و عالی است، گوئی لمحای است
 مخفی و ناشناخته؛ مع ذلک پرتوی دارد درخشان. مانند: هُوَ الْمُتَّقَى الْمُرْتَجَى. هُوَ الْبَظْلُ الْمُحَامِي.
 در اینجا هیچ یک از معانی گفته شده در بحث پیش مقصود نیست. بلکه می خواهیم بگوئیم: آیا مرد
 دلاوری را که پشتیبان خوبی است شنیده ای؟ آیا واقعیت این صفت را دریافته ای؟ آیا به چنین
 کسی با این وصف برخورد کرده ای؟ اگر حقیقتش را بخواهی این شخص همان است با آن
 اوصاف که گفتم.

نمونه دیگری که جالب و روشن است بیت زیر است:

أَنَا الرَّجُلُ الْمَدْعُوُّ عَاشِقُ فَقِيرِهِ إِذَا لَمْ تُكَارِمْهُنِي صُرُوفُ زَمَانِي

من آن مردی هستم که عاشق فقر خویش است؛ در آن هنگام که گرفتاریهای من و حوادث
 روزگار با من به جوانمردی و کرم رفتار نمی کنند.

این نمونه ها براساس معنی تصوّر و فرض است، و منظور این است که شنونده در ذهن خود
 چیزی را فرض و تصوّر کند که ندیده و نسبت به آن آگاهی نداشته است.

هیچ یک از انواع الف و لام قویتر از این نوع نسبت به «الذی» نیست. زیرا «الذی» هم
 غالباً به این منظور می آید که شنونده مطلبی را ابتدا در ذهن خود فرض می کند، آنگاه گوینده بوسیله
 «الذی» آنرا تعبیر می نماید. مانند:

أَخُوكَ الَّذِي إِذَا تَدَعَا لِمِلْمَةٍ يُجَنِّكَ وَإِنْ تَغَصَّبَ إِلَى السَّيْفِ يَغْضِبُ

برادر تو آن کسی است که اگر در یک گرفتاری او را بخوانی به تو پاسخ مثبت دهد، و اگر بر
 کسی خشم گیری او شمشیر بدست بر دشمنت خشم گیرد. (یعنی: آنکه شایستگی نام برادری را
 دارد همین است که من به تو معرفی کردم.)

اما فرق جمله: الْمُنْظَلِقُ زَيْدٌ و جمله: زَيْدٌ هُوَ الْمُنْظَلِقُ: در جمله دوم بحث از انطلاق است
 که واقع شده، و شنونده هم به وقوعش آگاه بوده، ولی نمی دانسته است که از زید بوده یا از عمرو،
 شما با این جمله او را از شک بیرون می آورید. در جمله اول، مثلاً انسانی را از دور دیده اید که
 بجانب شما می آید، اما بر شما ثابت نیست که او زید است یا عمرو. دوست شما به شما می گوید:
 الْمُنْظَلِقُ زَيْدٌ. هر گاه مردی را که مقابل شماست می بینید که جامه دیبائی دارد، این مرد را از قدیم
 می شناختید اما اکنون او را فراموش کرده اید، در این حال به شما گفته می شود: این شخص که
 جامه دیبا بر تن دارد همان دوست قدیمی شماست، چقدر فراموشکار شده اید. غرض اثبات جامه

دیبا نیست زیرا شما آنرا می بینید، و نیازی به اثبات ندارد.

بعضی گمان کرده اند که وقتی دو اسم معرفه مبتدا و خبر شوند با تقدّم و تأخّرشان باز معنی یکسان است. چنانکه در باب (کَانَ) گفته اند: اگر دو اسم معرفه با هم جمع شوند می توان هریک را اسم (کَانَ) و دیگری را خبر آن قرار داد. اما مطلب چنین نیست. زیرا اسم تنها بلحاظ اینکه در ابتدای جمله است مبتدا نیست، و همچنین خبر بلحاظ مؤخّر بودنش خبر نیست. بلکه مبتدا از آن جهت مبتداست که مسندالیه جمله است، و معنی کلام برای آن اثبات می شود، و خبر هم اگر مسند جمله باشد خبر است. اگر قرار بود مبتدا از جهت آنکه کلام بدان آغاز شده است مبتدا باشد لازم می آمد که با گفتن: مُنْطَلِقُ زَيْدٍ، مبتدا از مبتدا بودنش خارج شود. و این جمله علما که: إِنَّ الْخَبَرَ مُقَدَّمٌ فِي اللَّفْظِ وَالتَّيَّةُ بِهِ التَّأْخِيرُ، لغو باشد. پس وقتی می گوئیم: زَيْدٌ أَخُوکَ، در حقیقت بوسیله أَخُوکَ، معنائی [مثبت به] را برای زید (مُثَبَّتٌ لَهُ) اثبات می کنیم. و وقتی می گوئیم: أَخُوکَ زَيْدٌ، بوسیله زید معنائی را برای (اخوک) اثبات می نمائیم. وگرنه نامگذاری ما که فلان اسم در این حال مبتدا و در آن حال خبر است تغییر اسمی است بدون معنی، و دیگر گفتن مبتدا و خبر مفهومی ندارد.

توضیح: وقتی می گوئیم: اَلْحَبِيبُ اَنْتَ، یعنی چون محبت و دوستی صادقانه شد، میان شما و دوسب هیچ فاصله و جدائی نیست. و مَثَلُ دُو دُوسْتِ يَكْدُلُ مَثَلَ جَانِيٍّ اَسْتِ در دو قالب. اما معنی جمله: اَنْتَ الْحَبِيبُ، همان است که متنبی در بیت زیر مقصود قرار داده است:

اَنْتَ الْحَبِيبُ وَلَكِنِّي اَعُوذُ بِهِ مِنْ اَنْ اَكُوْنَ مُحِبًّا غَيْرَ مُحَبُّوبٍ

تو محبوبی. اما من به خدا پناه می برم از آنکه محبتی باشم که کسی او را دوست ندارد. یعنی تو همانی که من از میان مردم تنها او را به محبت اختصاص می دهم.

فصل چهاردهم - مبحث ۲

انحصار و قصر در اسم معرفه

بدان که آنچه از معنی الف و لام در خبر ادراک می‌کنی - معنی جنس است. مع ذلک برای الف و لام در این بحث انواع و صورتهای دیگری را نیز ملاحظه می‌نمائی:

وجه اول، آن است که جنس معنی را بر مبتدا مقصور و منحصر می‌کنیم بقصد مبالغه. چنانکه می‌گوئیم: **زَيْدٌ هُوَ الْجَوَادُ، وَعَمْرُوهُ الشَّجَاعُ.** مقصود ما این است که او در این صفت کامل است. ولی کلام را در شکلی بیان می‌کنیم که ایهام می‌کند جود یا شجاعت جز در **مُخْبِرٌ عَنْهُ**^۱ وجود نیافته است. زیرا ما آن جود و شجاعتی را که از غیر او دیده شده است بجهت قاصر و ناقص بودن غیر، از نیل به آن کمال اعتنا نکرده و بحساب نیاورده‌ایم. و لذا نمی‌توان کلمه ای را عطف بر مبتدا کرد و فردی را در این کمال با مبتدا شریک دانست. یعنی اگر گفته می‌شد: **زَيْدٌ هُوَ الْجَوَادُ وَعَمْرُوهُ** خلاف آئین گفتار بود.

وجه دوم، آن است که جنس معنائی را که بوسیله خبر افاده می‌کنیم بر مبتدا منحصر می‌نمائیم ولی نه بقصد مبالغه و نه بقصد بی‌اعتنائی به وجود آن در غیر مبتدا. بلکه می‌خواهیم ادعا کنیم که این صفت جز از مبتدا ظاهر نمی‌شود. و این غرض وقتی حاصل است که معنی را به چیزی مقید سازیم که آنرا مخصص کند، و بتنهائی در حکم نوعی قرار دهد، همانند وقتی که مقید به حال و زمان می‌شود. چنانکه می‌گوئیم: **هُوَ الْوَفِيُّ حِينَ لَا تَطُنُّ نَفْسٌ بِنَفْسٍ خَيْرًا**^۲. و همین گونه

۱ - یعنی مبتدا یا مستداله کلام. م

۲ - این جمله از کلام جبار بن سلمی بن عامر ابن عم عامر بن الطفیل بن مالک بن جعفر بن کلاب العامری است. و سلمی اسم پدر اوست. او بر قبر عامر گذر کرد؛ قبل از اسلامش، و بر او گریست، و خوبیهای او را بر شمرد و گفت: این شخص در سه خصلت از مردم ممتاز بود: هیچ‌گاه در بیابان گم نمی‌شد مگر آنکه ستاره گم می‌شد، و به عطش نمی‌افتاد مگر وقتی که شتر به عطش مبتلا می‌شد (یعنی مقاومتش تا این اندازه بود). و بهترین نیکی و احسان او وقتی بود که کسی امید و انتظار خیر و احسانی از کسی نداشت. سلمی و طفیل از اولاد ام‌البین اربعه بودند. پایان حاشیه استاد عبده، و علاوه بر این در حاشیه نسخه درس هم چنین اضافه نموده است: آنچه معلوم می‌شود اختلافی است در نسب، و گرنه طفیل برادر سلمی نیست بلکه برادر ابن سلمی است. سپس نوشته است: ام‌البین همان لیلی دختر عمرو بن عامر است، و او زن مالک بن جعفر بن کلاب است که پنج فرزند نجیب از او به دنیا آمد.

است، وقتی که خبر به معنی فعلی است متعدی، آنگاه مفعول مخصوصی را برای آن شرط قرار می دهیم. مانند گفتار آعشی:

هَوَالِوَاهِبُ السِّمَاءِ الْمُصْطَفَاةَ إِمَّا مَخَاضاً وَإِمَّا عِشَاراً^۳

او است که بخشنده صد شتر برگزیده است؛ خواه آن شترها حامل بچه باشند و خواه صاحب بچه.

در جمله اول «وفا» را در آن زمان که هیچ کس وفاداری نمی کند نوع خاصی از انواع وفا عنوان کرده است، و در بیت مذکور هم بخشش صد شتر گزیده را نوع خاصی از بخشش ها معرفی نموده است، و بهمین ترتیب بقیه موارد. خلاصه، همه اینها خبر است به معنی اختصاص: و اختصاص هم متعلق به اسمی است که در جمله مذکور می باشد نه متعلق به غیر آن.

ملاحظه کنید، مقصود در بیت آعشی این است که بگوید: این چنین کرم وجود را جز ممدوح کسی نمی کند. چه بسا ممکن است این بیت را شخصی بشنود یا بخواند و گمان کند الف و لام در اینجا بمنزله الف و لام است در جملات نظیر: زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ، از آن جهت که قصد به بخشش مخصوصی است؛ همان گونه که در این جمله مقصود انطلاق مخصوصی است. ولی مطلب چنین نیست. زیرا در این بیت قصد گوینده متوجه به جنس مخصوصی از بخشش است نه به بخشش مخصوصی. دلیل بر این مطلب: مقصود اصلی این است که بگوید این بخشش از ممدوح تکرار می شود. و می خواهد بگوید که ممدوح من در مقامی است که نه یک بار بلکه چندین بار این صد شتر را می بخشد. اما منظور در جمله: زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ، متوجه انطلاقی است که تنها یک بار واقع شده است، نه متوجه جنس انطلاق. یعنی تکرار و تجدد در جمله: زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ متصور نیست. و چگونه متصور باشد در حالی که شما جملاتی می گوئید نظیر: جَرِيرٌ هُوَ الْقَائِلُ. وَلَيْسَ لِسَبْفِي فِي

آنها عبارتند از: عیدة الوصاح، طفیل الخیل، معاویه معوذ الحکماء، عامر ملاعب الأسنه، والرماح ابوبراء، وریعة ابولید. و اما سلمی به نزال المضیف لقب یافته است. و او پسر مالک است از زن دیگر او و برادرش عتبه ابوعروه الرحال، دو پسر هند می باشند که زنی بود از بنی سلیم. مالک فرزند هشتمی هم داشته است بنام عمرو. و سعید بن عاص با دختر نوه اش حبیب بن یحیی بن عمر بن مالک ازدواج کرده است. اه.

معنی جمله: او در عهد و پیمان خود کاملاً وفادار است در آن هنگام که هیچ شخصی به شخص دیگر اعتقاد و انتظار خیری

ندارد. م

[البیان و التبین ۱: ۵۴] و الحيوان [۳: ۴۸۱] و شروح سقط الزند [۵۰۰] - ح

۳ - المخاص، یعنی شترانی که حامل بچه اند. و ناقة عشاء (به ضم و فتح. مانند: نساء): شترانی که ده ماه از حمل آنها گذشته است. و عرب شتران ماده را بعد از وضع حملشان «عشار» می نامد بجهت لزوم این اسم برای آنها بعد از وضع حمل؛ کما اینکه آنها را «نقاج» هم می خوانند. و گفته شده است که «عشاء» مانند نساء است (زنانی که تازه زائیده باشند). ح. ن.

[دیوان آعشی: ۵۱] از قصیده ای در مدح قیس بن معد یکرب - ح

العظام بقیة. و با این بیان می خواهید این شعر گفته شده و تألیف و ترکیب آنرا برای جریر اثبات کنید. بنابراین میان این دو حال را باید فرق بگذارید. یعنی وقتی قصد شما متوجه نوع فعل است با زمانی که مقصودتان فعل واحد و معینی است، حال و موقعیتش در معانی مانند حال و موقعیت زید است در میان مردان؛ در این وصف که او ذاتی است عین مردان.

وجه سوم، آن است که قصر و انحصار معنی بر اسم مذکور در جمله از جهت جنس آن مقصود نمی باشد؛ نه آن طور که در جمله: زید هوالشجاع، بود [که مراد این بود که شجاعت غیر زید را به چیزی حساب نکنید] و نه آن طور که در جمله: هوالواهب المائة اله مضطفاه گفتیم. بلکه بر وجه ثالثی است. چنانکه گفتار خنساء بر این وجه است:

إِذَا قُبِحَ الْبُكَاءُ عَلَى قَتِيلٍ رَأَيْتُ بُكَاءَكَ الْحَسَنَ الْجَمِيلَ

اگرچه گریه بر کشته ای نازیبا باشد، اما من گریه ترا زیبا و جمیل دانسته ام.

شاعر در اینجا نمی خواهد بگوید که گریه ای غیر از گریه بر او زیبا و جمیل نیست. زیبایی را هم مقید به چیزی نکرده است که تصور کنیم زیبایی را حصر بر بکاء می کند؛ چنانکه اعشی بخشش صد شتر را منحصر به ممدوح کرده بود. بلکه خواسته است این گریه کردن را در جنس آن چیزی که حسنش ظاهر و آشکار است قرار دهد؛ زیبایی و حسنی که هیچ کس آنرا انکار نمی کند، و کسی در آن کوچکترین شکی ندارد. نظیر بیت مذکور بیت حسان است.^۴

وَأَنْ سَنَامَ الْمَجْدِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ بَنُو بَنَاتِ مَخْزُومٍ وَالِدُكَ الْعَبْدُ

آری، عالترین درجه مجد و شرافت از آل هاشم است؛ فرزندان بنت مخزوم، اما پدر تو (ای ابوسفیان) همان بنده و برده معروف بود.

شاعر خواسته است ابتدا بردگی را اثبات نماید، و سپس شخص مورد هجو را در این صفت ظاهر و معروف اعلام کند. اگر می گفت: وَالِدُكَ عَبْدٌ، وضع او را در بردگی و بندگی به وضع آشکار و شناخته شده ای معرفی نکرده بود.

بیت زیر نیز بر همین قیاس است:

أَسْوَدُ إِذَا مَا أَبْدَتْ الْحَرْبُ نَابِهَا وَفِي سَائِرِ الدَّهْرِ الْغُيُوثُ الْمَوَاطِرُ

۴ - یعنی مقصود از الف و لام این است که معنی را در جنس، منحصر و مقصور به اسمی کنیم که در کلام مذکور باشد.

۵ - [انس الجلساء فی دیوان الخنساء: ۷۲] از قطعه ای در رثاء صخر - ح

۶ - حسان، این شعر را در هجو ابوسفیان بن حارث بن عبدالمطلب گفته است؛ قبل از آنکه به اسلام داخل شود. و مقصودش از این هجو بردگی و بندگی حارث است. و خواسته است بگوید که مادر ابوسفیان از قبیله قریش نیست، و در قبیله مشهوری پا به جهان نگذاشته است. ح. ن

[دیوان: ۱۱۸] - ح

در آن هنگام که جنگ دندانهای تیز خود را نشان می دهد، اینها شیران اند، و در سایر ایام بارانهای ریزان.

۵ - نکته های دقیق دیگری در باب خبر معرفه

خبر معرف به الف و لام معنای دیگری غیر از معانی که برای شما ذکر کردم دارد، و آنرا در این مورد روش و مسلک دقیقی است. این معانی دقیق چون نظره ای است پنهانی که تنها شخص متفکر آنرا ادراک می نماید؛ بطوری که می گویند: فهمیده می شود و در عین حال انکار می شود. مانند این دو جمله: *هُوَ الْبَظْلُ الْمُحَامِي*، و *هُوَ الْمُتَقَى الْمُرتَجَى*، که هیچ یک از معانی که ذکر آن گذشت در این دو جمله منظور شما نمی باشد. یعنی شما در این مقام نیستید که اشاره کنید به معنایی که مخاطب از وقوع آن آگاه بوده ولی نمی داند از چه کسی واقع شده است، چنانکه در جمله: *زید هو المنطلق*، بحث آن گذشت. و نیز نمی خواهید معنایی را بر مبتدا حصر کنید؛ به این صورت که بگوئید غیر او چنین صفتی را بکمال دارا نشده است، چنانکه در جمله: *زید هو الشجاع*، بیان کردیم. و نیز نمی خواهید بگوئید که مبتدا با این صفت ظاهر است و مشهور، چنانکه در جمله: *وَالِدُكَ الْعَبْدُ*، بدان اشاره شد. بلکه می خواهید به دوست خود بگوئید: آیا مردی شجاع و دلاور را که حامی و پشتیبان خوبی باشد شنیده ای؟ آیا واقعیت این وصف را دریافته ای؟ واقعاً چطور می شود که مردی استحقاق چنین صفتی را دارا شود؟ اگر به چنین شخصی بطور قاطع و یقین دست یافتی، و آن طور که شایسته است تصور آنرا نمودی دوستی خود را با او رها مکن، و دامنش را محکم بدار که گم شده تو تنها اوست، و همه خواسته های تو نزد او است. سبک این نوع جمله مثل سبک این جملات است که می گوئید: آیا درباره شیر چیزی شنیده ای؟ و آیا می دانی که شیر چیست؟ اگر شناخته ای بدان که زید عیناً همان شیر است.

این سبک هنگامی ظاهرتر و آشکارتر می شود که صفتی را که می خواهید بوسیله آن از مبتدا خبر دهید، آن صفت بر موصوفی هم جاری شده باشد.^۷ مانند گفتار ابن الرومی:

هُوَ الرَّجُلُ الْمَشْرُوكُ فِي جُلِّ مَالِهِ^۸ وَلَكِنَّهُ بِالْمَجْدِ وَالْحَمْدِ مُفْرَدٌ

او مردی است که مردم در تمام اموالش با او شریک اند اما در مجد و بزرگواری و اوصاف نیک منحصر به فرد است.

۷ - یعنی صفت به حال متعلق. م

۸ - بظاهر کلمه «مشروک» صفت رجل است ولی واقعاً صفت برای مال است. م. بیت از دیوان ابن الرومی [۵۸۹: ۲] - ح

در این بیت شاعر گوئی به شنونده می‌گوید: خصوصیات مردی را مورد تأمل قرار ده که در ثروتش همه را شریک می‌سازد، و مهمانها و همسایگان و آشنایان او هیچ گاه از او جدا نمی‌شوند، و هر چه بخواهند از او دریافت می‌دارند. اگر توانستی در خاطر خویش چنین فردی را تصور کنی بدان که آن فرد همین مرد است.

این قسم کاربرد مبتدا نیز قسمی است که در مرتبه خود جالب و از لحاظ فخامت و ارزش بسیار قابل اهمیت، و نشانه سحر بیان است، و گفتار و عبارت از ادای حق آن قاصر. این نکته‌ای است که محل اتکای اندیشه و جای تأمل و تحقیق است.

بنابراین دانستید که مقصود از جمله: الرَّجُلُ الْمَشْرُوكُ فِي جُلِّ مَالِهِ، این نیست که بگوید: او کسی است که از وصفش اطلاع یافته‌ای، و از وضع و حالش آگاه شده‌ای که مردم در تمام ثروتش با او شریک‌اند. یعنی از نوع جمله: هُوَ الرَّجُلُ الَّذِي بَلَغَكَ أَنَّهُ أَنْفَقَ كَذَا-وَالَّذِي وَهَبَ الْحَيَاةَ الْمُصْطَفَاةَ مِنَ الْإِبِلِ، نیست. و نیز مراد این نیست که بگوید: او در این صفت کامل است، حتی افرادی هستند که اقوامی در همه ثروتشان با آنها شریک‌اند ولی فرد مورد نظر در این وصف اکمل و اتم است. زیرا این مقصود متصور نیست. یعنی اینکه شخصی بگونه‌ای باشد که مردم در تمام اموالش با او سهیم گردند معنایی نیست که در آن تفاضل و برتری وجود داشته باشد. کما اینکه اگر مردی تمام موجودی خود را ببخشد باز هم این طور نیست. و اگر گفته می‌شد: الَّذِي يُشْرِكُ فِي مَالِهِ، امکان داشت که فرق پیدا کند. وقتی دانستید که مقصود از جمله مورد بحث این معانی نیست می‌فهمید که جمله معنی ثالثی دارد؛ همان معنایی که من بدان اشاره کردم. یعنی شاعر می‌خواهد به مخاطب بگوید: خود را در مقام و معنی جمله: رَجُلٌ مَشْرُوكٌ فِي جُلِّ مَالِهِ، قرار ده، و سپس درباره فلانی تأمل کن. خودت خواهان می‌شوی که این چهره را از فلانی آراسته گردانی، و پی می‌بری که او آن سیما را برای تو آشکارا فراهم می‌سازد، و آنرا بصورت کامل به دست تو می‌دهد.

حال اگر بخواهید در این باب نمونه‌هایی را بشنوید که موجب اطمینان خاطر شما گردد؛ آنچنانکه تشنه با آب سرد و گوارا آرامش می‌یابد به بیت زیر توجه کنید:

أَنَا الرَّجُلُ الْمَدْعُوُّ عَاشِقَ فَقْرِهِ إِذَا لَمْ تُكَايَمْنِي صُرُوفُ زَمَانِي^۹

من، آن مردی هستم که عاشق فقرش نامیده می‌شود؛ در آن هنگام که گرفتاریهای روزگار با من به جوانمردی و کرم رفتار نمی‌کنند.

۹- بیت از ابن رومی است [چنانکه مرانی گوید]، بیت بعد از آن چنین است:

أريد مكانا من كريم بصونى وإلا فليس رزق بكل مكان ج

اگر جالبتر از این نمونه را بخواهید به ابیات زیر توجه نمایید:^{۱۰}

أَهْدِي إِلَىٰ أَبِوَالْحُسَيْنِ يَدَا أَرْجُوا الثَّوَابَ بِهَا لَدَيْهِ عَدَا
وَكَذَاكَ عَادَاتُ الْكَرِيمِ إِذَا أُولَىٰ يَدَا حُسِبَتْ عَلَيْهِ يَدَا
إِنْ كَانَ يَحْسُدُ نَفْسَهُ أَحَدٌ فَلَا زَعَمَتَكَ ذَلِكَ الْآحَدَا

ابوالحسین به من احسانی کرده است. امیدوارم که بجهت این احسان فردا پاداشی به او داده شود. عادات کریم همین است که چون احسان کند احسانی برای خود او حساب می‌شود.^{۱۱} اگر کسی در عالم باشد که به خودش حسادت و ردد من معتقدم (ای ابوالحسین) که تو همان شخصی.

این عبارت تماماً براساس معنی تصوّر و فرض است. و منظور شاعر این است که شنونده در ذهن خود معنائی را تصوّر کند که ندیده و به آن آگاهی نداشته ولی آنرا جاری مجرای این قرار می‌دهد که وجود چنین کسی بیسابقه بوده است.^{۱۲} هیچ‌یک از انواع الف و لام قویتر از این نوع که جنبه تخیلی و تصوّری دارد نسبت به «الذی» نیست. زیرا «الذی» غالباً به این منظور می‌آید که مطلبی را ابتدا در تصوّراتان فرض کنید، سپس بوسیله «الذی» آنرا بیان نمایید. مانند بیت زیر:

أَخُوكَ الَّذِي إِنْ تَدَعُهُ لِمُلِيْمَةٍ يُجِبُّكَ وَإِنْ تَغْضِبَ إِلَى السَّيْفِ يَغْضِبُ^{۱۳}

برادر تو همان کسی است که اگر او را به مهمی فراخوانی جواب مثبت به تو دهد، و اگر برکسی غضب کنی او شمشیر بدست بر دشمنت خشم گیرد.

و نمونه دیگران:

أَخُوكَ الَّذِي إِنْ رَبَّتْهُ قَالَ إِنَّمَا أَرَبَّتْ وَإِنْ عَاتَبْتَهُ لَانَ جَانِبُهُ^{۱۴}

برادر تو آن کسی است که اگر رفتار تو در او ایجاد شک نماید گوید شک از وجود تو سلب شده است. و اگر او را مورد عتاب قرار دهی او در برابر تو نرمی بخرج دهد.

در این بیت و نظائر آن ترتیب کلام بر این است که: انسانی را فرض می‌کنید که صفتش این

۱۰ - دیوان ابن رومی [۲: ۷۸۶] در مدح قاسم بن عبیدالله - ح

۱۱ - یعنی شخص کریم این گونه فکر می‌کند که من با احسان خودم به دیگری، در حقیقت خودم احسان دیده‌ام و به نعمت

رسیده‌ام. م

۱۲ - یعنی شنونده چنین تصوّر کند کسی را ندیده است که به خودش حسد کند و علم هم ندارد که چنین کسی در عالم وجود

داشته باشد. م

۱۳ - بیت از شاعر جاهلی، حُجَّيَّةُ بْنُ مُضَرَّبٍ، از قصیده‌ای حماسی است در عتاب به همسرش که چون شترش را به فرزندان

برادر خود که یتیم بودند عطا کرده بود شاعر را سرزنش نمود. حماسه مرزوقی [۳: ۱۱۷۷] - ح

۱۴ - إِنْ رَبَّتْهُ: یعنی کاری کنی که دوست در آن به شک افتد. أَرَبَّتْ: یعنی شک و ریبه از تو سلب شده است. م. بیت از

بشار بن برد در مدح مروان بن محمد [دیوان: ۱: ۳۰۸] - ح

است، و شائش چنین است. و شنونده را به فردی احاله می نمائید که در عالم وهم و خیال تعین و تحقق می یابد؛ بی آنکه مردی را به این صفت شناخته باشد. آنگاه به شنونده اخبار می کنید که آنکس که شایستگی نام برادری را داراست همین شخص است که او را شناخته ای. حتی چنان است که گفته اید: برادر توزید کسی است که می دانی اگر بجهت پیش آمد مهمی او را بخوانی تو را اجابت می کند زیرا این قسم معنی، از طریق وهم و تخیل سابقه و زمینه ای یافته است که جاری مجرای وصف محالی است چنانکه به فردی که آرزویی در دل پرورانده است می گوئید: این همان چیزی است که واقعیت نمی یابد، و این مطلبی است که داخل در عالم وجود نمی شود^{۱۵}. و بیت زیر:

مَالَا يَكُونُ فَلَا يَكُونُ بِحِيلَةٍ أَبَدًا، وَمَا هُوَ كَائِنٌ سَيَكُونُ^{۱۶}

آنچه تحقق نمی یابد با حيله و چاره سازی هم هرگز ایجاد نخواهد شد، و آنچه قرار است باشد سرانجام وجود خواهد یافت.

از نمونه های لطیف در این باب بیت^{۱۷} زیر است:

وَإِنِّي لَمُشْتَاقٌ إِلَى ظِلِّ صَاحِبِ يَرُوقُ وَيَضْفُوَانِ كَدِرْتُ عَلَيْهِ^{۱۸}

من شیفته و مشتاق سایه آن دوستی هستم که اگر از او کدورت خاطر یافتم، او به من صمیمیت و صفا نشان دهد.

چنانکه می بینید، شاعر در این بیت معنایی را فرض کرده که آنرا موجود ندانسته است. به همین جهت مأمون به شاعر گفت: خلافت را از من بگیر و این دوست را به من عطا کن^{۱۹}. این توصیفی را که شما درباره دوست ملاحظه می کنید هیچ شکی در آن نیست که تصویری و خیالی است.

۱۵ - اینجا تشبیه در مجرد توهم است و استعمال بتایر تمثیل. والا از باب اخبار بوسیله اسم معرفه از اسم معرفه دیگر که در یکی «ال» باشد یا «الذی» نیست. ح. ن

۱۶ - این بیت و ابیات بعد لزان منسوب به عبدالله بن عینه است. [الکامل: ۷: ۲] و دوبیت بعد از آن چنین است:

سَيَكُونُ مَا هُوَ كَائِنٌ فِي وَقْتِهِ
يَسْمَعِي الْقَوَى فَلَا يَسْمَعِي بِسَمْعِهِ
وَأَخَوَالُ الْجِهَالَةِ مَتَعَبٌ مَحْزُونٌ
حَقْلًا وَيَحْظِي عَاجِزٌ وَمَهِينٌ - ح

۱۷ - یعنی باب وهم و تخیل. ش

۱۸ - بیت از ابوالعاهیه است که در دیوانش نیامده است ولی صاحب اغانی [۳۲۶: ۱۱] آن را با بیتهای ماقبل آن آورده است:

عَذِيرِي مِنَ الْإِنْسَانِ لَا إِنْ جَفَوْتَهُ
صَفَالِي وَلَا إِنْ صَرْتُ طَوْعَ يَدِيهِ - ح

۱۹ - اغانی [۳۲۶: ۱۱] - ح

۶ - معرفه بودن مبتدا و خبر

و اما در مورد جمله: *الْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ*، و فرق میان آن با جمله: *زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ*، لازم است بگوئیم که: اگرچه شما در ظاهر تصور می‌کنید این دو یکسان‌اند از حیث آنکه عرض در هر دو حال اثبات انطلاقی است برای زید؛ انطلاقی که قبلاً به آن اطلاع حاصل شده است ولی مطلب چنین نیست بلکه میان این دو کلام فرقی است آشکار.

بیان مطلب آنکه: وقتی می‌گوئید: *زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ*، شما صحبت از انطلاقی می‌کنید که واقع شده، و شنونده هم قبل از آن به وقوع آن اطلاع داشته است ولی نمی‌دانسته است این انطلاق از زید بوده یا از عمرو. وقتی شما می‌گوئید: *زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ*، شک را از شنونده بر طرف می‌سازید، و به او اعلام می‌کنید تا او از آنکه تصور کرده است آن انطلاق بر سبیل جواز و امکان است با قطع و یقین بداند که از زید بوده است. ولی وقتی کلمه «*الْمُنْطَلِقُ*» را بر زید مقدم می‌نمائید، و می‌گوئید: *الْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ*، دیگر این مقصود مطرح نیست. بلکه منظور شما آن است که انسانی را از دور دیده‌اید که بجانب شما می‌آید ولی برای شما محقق نبوده که این شخص زید است یا عمرو. در این حال دوست شما به شما می‌گوید: *الْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ*. یعنی شخصی که تو او را از دور می‌بینی زید است. و گاه مردی را می‌بینید که در مقابل شما ایستاده و جامهٔ دیبائی بر تن دارد، و این مرد را از قدیم می‌شناختید اما نسبت به او بعید العهد شده‌اید، و او را فراموش کرده‌اید، در این حال به شما گفته می‌شود: این شخص که جامهٔ دیا بر تن دارد همان دوست دیرینهٔ شماست که فلان وقت با شما بود، چقدر فراموشکار شده‌اید؟! غرض شما در این جملات آن نیست که پوشش دیا را برای آن شخص اثبات کنید. این معنی محال و بیهوده است. زیرا همینکه شما این لباس را بر تن او مشاهده می‌کنید شما را از اخبار مخبر و اثبات پوشش آن شخص بی‌نیاز می‌کند.

بنابراین هرگاه متوجه شدید که کلام با اسم فاعل یا صفتی از صفات شروع شده، یعنی مبتدای جمله قرار گرفته است، و اسمی که صاحب آن صفت است در معنی خبر واقع شده است بایستی بدانید که در آن حال، هدف کلام غیر از موقعی است که اسم فاعل یا صفت خبر باشد. یعنی مانند جمله: *زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ*، باشد.

ضمناً بایستی دانست که گاه این صورت و شکل در بعضی مسائل این باب مشتبه گردیده است تا آنجا که تصور شده است وقتی دو اسم معرفه مبتدا و خبر شوند با تقدیم و تأخیر آنها اختلاف معنی پیش نمی‌آید. از مواردی که این موضوع را ابهام می‌کند گفتار نحوّیون است در باب (کَانَ) که: اگر دو اسم معرفه در کلامی با هم جمع شوند می‌توانی هر یک را بخواهی اسم (کَانَ)

و دیگری را خبر آن قرار دهی. چنانکه می‌گوئی: کَانَ زَيْدٌ أَخَاكَ - و - کَانَ أَخَوَكَ زَيْدًا، که تصوّر می‌شود تساوی دو اسم در معرفه بودن موجب می‌گردد اختلافی در معنی پدید نیآورد؛ که این را اوّل ذکر کنیم و آن یکی را دوّم. بعضی گمان کرده‌اند که اگر مبتدا و خبر هر دو معرفه باشند، ترتیبی که میان مبتدا و خبر ایجاب می‌کند، و موقعیتی که برای آن دو از جهت تقدّم و تأخّر وضع می‌گردد ساقط و منتفی می‌باشد.

از نمونه‌هایی که چنین معنی را ایهام می‌کند آن است که می‌گوئید:

الْأَمِيرُ زَيْدٌ، وَجَيْشُكَ وَالْخَلِيفَةُ عَبْدُ الْمَلِكِ. که مقصود کلام اثبات امارت برای زید، و اثبات خلافت برای عبدالملک است. چنانکه همین معنی و مقصود در موقعی است که می‌گوئید: زَيْدٌ الْأَمِيرُ وَعَبْدُ الْمَلِكِ الْخَلِيفَةُ. و این جمله را هم به کسی که خلیفه را مشاهده می‌کند می‌گوئید و هم به کسی که از محضر امارت و معدن خلافت غایب است. و همچنین به کسی که در نظیر مثال زیر توهم می‌کند.

أَبُوكَ حُبَابٌ سَارِقُ الضَّيْفِ بُرْدَةٌ وَجَدْتَنِي يَا حَجَّاجُ فَارِسٌ شَمَّرًا^{۲۰}

پدر تو «حباب» است که عباي مهمان را دزدید. اما جدّ من ای حجاج سوارکاری بود که در میدان جنگ آسینه‌ها را بالا می‌زد.

یعنی خیال می‌کند که اگر گفته شود: حُبَابٌ أَبُوكَ، وَفَارِسٌ شَمَّرٌ جَدِّي، فرقی میان این دو عبارت وجود ندارد. و حال آنکه این مطلب و موضعی است غامض.

آنچه شکل صحیح مطلب را کاملاً روشن می‌سازد، و بر وجوب فرق میان این دو مسأله دلالت می‌کند این است که: اگر کلام را مورد تأمل قرار دهید خواهید دید آنچه مساوی بودن این دو اسم معرفه را احتمال نمی‌دهد، و فرق را طوری در آن استوار می‌یابی که هیچ راهی برای ردّ آن نیست همان مطلب اعمّ و اکثر است. اگر بخواهید موضوع را کاملاً بفهمید به آنچه قبلاً در باب جمله: أَلَلَّابِيسُ الدِّيْبَاجِ زَيْدٌ، برای شما گفتم دقت کنید که در آن شما مخاطب را به فردی که مقابل اوست راهنمایی می‌کنید. و نیز توجه کنید به این قول عرب که: لَيْسَ الطَّيْبُ إِلَّا الْإِسْكُ [عطر خوشبو و لطیف جز مشک نیست.] و گفته جریر: أَلَسْتُ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا؟^{۲۱} [آیا شما نیستید بهترین کسانی که بر مرکبهای راهوار سوار شدند؟]. و سخن متنبی: أَلَسْتُ ابْنَ الْأَوَّلَى سَعْدُوا وَ سَادُوا؟ [آیا تو فرزند آنها که سعادت و سروری یافتند نیستی؟ و نظائر این جمله‌ها، یعنی

۲۰ - از جمیل بن معمر عذری، صاحب بئنه. [دیوان: ۱۱۳] وَشَمَّرٌ، نام اسبی متعلّق به جدّ او بوده است - ح

۲۱ - از قصبه مشهور اوست در مدح عبدالملک بن مروان. مصراع دوّم آن چنین است: وَأَنْدَى الْعَالَمِينَ بِطَوْنِ رَاحٍ - دیوان [۱]:

نمونه‌هایی که به شماره و حساب در نمی‌آید. و اگر آن معنائی را که با قلب طرفین جمله برای شما حاصل می‌شود منظور قرار دهید و بگوئید: لَيْسَ الْجِسْمُ إِلَّا الطَّيْبُ، أَلَيْسَ خَيْرٌ مِّنْ رَّكِبِ الْمَطَايَا إِيَّاكُمْ؟ أَلَيْسَ ابْنُ الْأَوَّلَى سَعْدٌ وَأَوْسَادُوا إِيَّاكَ، خواهید فهمید که مطلب بر همان اساسی است که من برای شما تعریف کردم: یعنی وجوب اختلاف معنی بحسب تقدیم و تأخیر دو اسم معرفه.

در اینجا نکته‌ای است که با آن، قطع و یقین به وجوب این فرق برای همیشه ثابت و لازم می‌گردد. و آن این است که: مبتدا تنها بلحاظ آنکه ابتدای جمله می‌آید مبتدا نیست، و خبر هم بلحاظ آنکه پس از مبتدا ذکر می‌شود خبر نخواهد بود. بلکه مبتدا از آن جهت مبتدا است که مسندالیه جمله است، و معنی کلام برای آن اثبات می‌شود. و خبر هم خبر است از آن جهت که مسند جمله است، و معنی کلام بوسیله آن برای مبتدا اثبات می‌گردد.

توضیح مطلب: وقتی می‌گوئیم: زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ، در حقیقت انطلاق را برای زید اثبات کرده‌ایم، و این فعل را به او اسناد داده‌ایم. بنابراین زید «مُثَبَّتٌ لَهُ» و مُنْطَلِقٌ «مُثَبَّتٌ بِهِ» است، و تقدیم مبتدا بر خبر لفظاً حکمی است واجب از همین جهت. یعنی از جهت اینکه مبتدا اسمی است که معنی کلام برای آن اثبات می‌گردد، و به آن اسناد داده می‌شود. و خبر کلمه‌ای است که معنی کلام بوسیله آن اثبات می‌شود. و اگر قرار این بود که مبتدا از آن جهت مبتدا باشد که کلام به آن آغاز شده است لازم می‌آمد که با گفتن: مُنْطَلِقٌ زَيْدٌ، مبتدا از مبتدا بودنش خارج شود. و لازم می‌آمد که قول علمای ادب که: «إِنَّ الْخَبَرَ مَقْدَمٌ فِي اللَّفْظِ وَالنِّتَاقِ بِهِ التَّأْخِيرِ» سخنی بیهوده باشد. و چون مطلب چنین است پس اگر دو اسم معرفه را ذکر کنیم، و آنها را مبتدا و خبر قرار دهیم بطور قطع لازم می‌آید که ما با کلمه دوم معنائی را برای کلمه اول اثبات نماییم. یعنی وقتی می‌گوئیم: زَيْدٌ أَخُوكَ، بوسیله (أَخُوكَ) معنائی را برای (زید) اثبات می‌کنیم. و اگر کلام را مقدم و مؤخر ساخته بگوئیم: أَخُوكَ زَيْدٌ، لازم می‌آید که بوسیله زید معنائی را برای أَخُوكَ اثبات کنیم. و الا تعیین و تسمیه ما که فلان اسم در این حال مبتدا و در آن حال خبر است تغییر اسمی است بدون معنی، و نتیجه‌اش این است که گفتن «مبتدا و خبر» اصلاً مفهومی نداشته باشد؛ جز آنکه اسمی در لفظ بر اسم دیگری مقدم گردد بی آنکه هر یک از این دو مخصوص به حکم جداگانه‌ای شود که دیگری دارا نیست. و این از سخنانی است که در بطلان و سقوط آن هیچ شکی وجود ندارد.

* * *

باز از مواردی که بر اختلاف این معنی بطور وضوح دلالت دارد، وقتی است که دو اسم معرفه را می‌آورید، و یک بار این را مبتدا قرار می‌دهید و دیگری را خبر، و بار دیگر بعکس این جمله است که: الْحَبِيبُ أَنْتَ، وَأَنْتَ الْحَبِيبُ. معنی جمله: الْحَبِيبُ أَنْتَ، این است که وقتی محبت

صادقانه شد میان شما و آنکه دوستش دارید هیچ فاصله و جدائی نیست. و مثل دو دوست صمیمی مثل جانی است که آنرا میان خود تقسیم می‌کنند. چنانکه یکی از حکما گفته است: **الْحَبِيبُ أَنْتَ إِلَّا أَنَّهُ غَيْرُكَ**. در این جمله چنانکه می‌بینید فرقی است لطیف و دارای نکته ای است شریف. اما اگر می‌خواستید این نکته را در قالب جمله: **أَنْتَ الْحَبِيبُ**، بیان کنید معنائی را خواسته بودید که صحیح نیست. چه آن معنائی که از جمله: **أَنْتَ الْحَبِيبُ**، مفهوم می‌شود همان است که منتنبی در بیت زیر آنرا منظور نموده است:

أَنْتَ الْحَبِيبُ وَلَكِنِّي أَعُوذُ بِهِ مِنْ أَنْ أَكُونَ مُحِبًّا غَيْرَ مَحْبُوبٍ^{۲۲}

تو همان یگانه محبوب منی اما من پناه می‌برم به خدا از اینکه محبتی باشم که کسی او را دوست نمی‌دارد.

فرق میان این دو معنی بر هیچ کس پوشیده نیست. بدین بیان که: در جمله: **أَنْتَ الْحَبِيبُ**، می‌خواهد بگوید: تو همان کسی هستی که من از میان مردم فقط او را به محبت اختصاص می‌دهم. و چون معنی جمله این است می‌فهمید که فرق مورد بحث قطعی و همیشگی است، و ادراک می‌کنید که صحیح نیست جمله: **أَخُوكَ زَيْدٌ - وَ زَيْدٌ أَخُوكَ**، هر دو یک معنی داشته باشند. مطلبی که در اینجا دقت در آن لازم است این است که شما می‌گوئید: جمله: **أَنْتَ الْحَبِيبُ**، مانند جمله: **أَنْتَ الشُّجَاعُ**، است، که می‌خواهید بگوئید این است آن شخصی که شجاعت در او کامل شده است. یا مانند جمله: **زَيْدٌ الْمُنْظَلِقُ**، است که می‌خواهید بگوئید: این است آن کسی که انطلاقی را که مخاطب شنیده، از او بوقوع پیوسته است. اما اگر دقت کنید خواهید دید که جمله: **أَنْتَ الْحَبِيبُ**، نمی‌شود مانند جمله: **أَنْتَ الشُّجَاعُ**، باشد. چه در آن صورت اقتضای معنی جمله این می‌شود که محبتی در دنیا نباشد. جز همان محبتی که به واسطه آن محبوب است. کما اینکه معنی: **هُوَ الشُّجَاعُ**، این است که شجاعتی در دنیا نیست جز همان شجاعتی که شما در او می‌یابید، و جز آن شجاعتی که او بجهت آن شجاع است. و این محال است.

مطلب دیگر آنکه: لفظ «حبیب» فعل است بمعنی مفعول. و در این صورت محبت: حقیقه متعلق به مفعول نیست. بلکه صفتی است متعلق به غیر او ولی بصورتی که با مفعول ملا بست و تعلق یافته است نوع تعلق فعل به مفعول. و صفت وقتی وصف به کمال می‌شود بر این مبنا وصف می‌شود که آن کمال به شخص صاحب صفت برگردد نه به کسی که این صفت با او ملا بست و

۲۲ - از قصیده‌ای است در مدح کافور اخشیدی [شوال سال ۳۴۶ هـ] به مطلع:

مِنْ السَّجَادِ فِي رِجْلِ الْأَعْسَارِ يَسْبَحُ حُمْرُ الْجَلِيِّ وَالْمَطَايَا وَالْجَلَالِيْبُ

[واحدی: ۶۳۳] - ح

تعلق یافته است نوع ملا بست مفعول. و چون مطلب این گونه است بعید است گفته شود: أَنْتَ الْمَحْبُوبُ؛ بنابراین معنی که: تو در محبوب بودن کاملی. کما اینکه بعید می نماید گفته شود: هُوَ الْمَضْرُوبُ، بمعنی اینکه: او در مضروب بودنش کامل است. و اگر کلامی را این گونه بکار برند بیراهه رفتن است، و تأویلی است که در این مباحث قابل تصوّر نیست. مثلاً گفته شود: زَيْدٌ هُوَ الْمَظْلُومُ، یعنی ظلمی که به او شده در شدّت و شناعت به حدّی می رسد که به احدی چنین ظلمی نشده است. لذا هر ظلمی غیر از این ظلم در مقابل آن عدل می شود. و حال آنکه این تأویل در گفتار ما که می گوئیم: أَنْتَ الْحَبِيبُ، مورد و معنی ندارد. زیرا ما می دانیم که ادبا در معنی این کلام نمی خواهند بگویند: هیچ فردی تاکنون فرد دیگری را این گونه که من ترا دوست دارم دوست نداشته است. این تأویل در حقیقت تمام محبتها را باطل کرده است، حتی شما مثل کسی شده اید که او برای محبت جز همان معنائی که در ذهن خود دارد در معنی دیگری تعقل نمی کند. آنچه را ادبا از جمله مذکور اراده می کنند این است که گوینده آن می خواهد بگوید: محبت من تماماً منحصر به تو است و در محبتی که من به تو دارم هیچ کس غیر از تو بهره ای ندارد.

هنگامی که معنی جمله چنین شد روشن می گردد که جمله: أَنْتَ الْحَبِيبُ، بمنزله جمله: أَنْتَ الشُّجَاعُ، نیست که در آن کسی را اراده می کنید که این وصف در او کامل شده است. بلکه بایستی بعد از این بدانید که میان جمله: أَنْتَ الْحَبِيبُ - و - زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ، فرق است، و آن اینکه: در محبتی که آنرا اثبات کرده اید شما را بهره ای از جنسیت است. زیرا مقصود شما این بوده که بگوئید: محبت من تماماً منحصر به تو است. و به محبت واحدی از محبتهای خودتان توجه نداشته اید. ملاحظه کنید: شما با جمله: أَنْتَ الْحَبِيبُ، در حقیقت این معنی را بدست داده اید که: غیر محبوب را دوست نمی دارید، و محبتی هم نسبت به احدی جز او ندارید. و حال آنکه این جریان در جمله: زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ، متصور نیست. زیرا در این جمله وجهی برای جنسیت وجود ندارد، چون در اینجا انطلاق واحدی است که مخاطب به وقوع آن اطلاع داشته، و تنها می خواسته است شخص عامل این فعل برایش معین گردد، و به آن تصریح شود. اما اگر بگوئید: زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ فِي حَاجَتِكَ، در حالی که مقصودتان کسی باشد که کارش سعی در حاجت شماست در آن صورت معنی جنسیت در آن طرح خواهد شد؛ بر حدّ جنسیتی که در جمله: أَنْتَ الْحَبِيبُ، بود.

در اینجا اصلی است که لازم است آنرا در ذهن خود کاملاً استوار سازید و آن این است که: وضع اسماء جنس تماماً چنان است که وقتی به صفتی توصیف می شوند متنوع و منشعب می گردند. یعنی کلمه (رَجُلٌ) که جنس واحد است وقتی آنرا وصف کنید، مثلاً بگوئید: رَجُلٌ ظَرِيفٌ، رَجُلٌ طَوِيلٌ، رَجُلٌ قَصِيرٌ، رَجُلٌ شَاعِرٌ، رَجُلٌ كَاتِبٌ، کلمه «رَجُلٌ» بصورت انواع مختلف در می آید، و هر

نوعی از این اسم در حدّ خود چیزی مستقلّ شمرده می شود، و در اسم (رَجُلٌ) بتناسب هر صفتی که به آن قرینه می کنید جنسیتی تازه و جدید پدید می آید.

۷- مصدر وقتی معرف به الف و لام است.

این مسأله در مصادر هم چنین است. بطوری که می گوئید: أَلْعِلْمُ، أَلْجَهْلُ، أَلضَّرْبُ، أَلْقَتْلُ، أَلْسَّيْرُ، أَلْقِيَامُ، أَلْفُعُودُ. و از هر یک از این معانی جنسی می فهمید. مثل کلمهٔ رجل و فرس و حمار. اما وقتی اینها را توصیف می کنید، و مثلاً می گوئید: عِلْمٌ ضَّرُورٌ، عِلْمٌ مُكْتَسَبٌ، عِلْمٌ جَلِيٌّ، عِلْمٌ خَفِيٌّ، ضَرْبٌ شَدِيدٌ، ضَرْبٌ خَفِيفٌ، سَيْرٌ سَرِيعٌ، سَيْرٌ بَطِيٌّ، و نظائر اینها، در واقع جنس اینها به اقسامی منقسم می شود، و بصورت انواعی در می آید. و مثل آن مثل چیزی می شود که بصورت مجموع و مؤلف است، آنگاه شما آنرا شاخه شاخه و شعبه شعبه می کنید. این سبک و روشی است که در میان اهل ادب معروف و اصلی است که در میان هر قوم و ملّتی متداول می باشد. باز در این باب اصل دیگری است که بعنوان شاخه یا نظیر اصل مذکور است. و آن اینسکه از جمله شئون مصدر آن است که بواسطه متممهایی دارای شعب و شقوقی می شود^{۲۳}. بدین معنی که: شما می گوئید «الضَّرْبُ» و آنرا جنس واحدی فکر می کنید. و هنگامی که می گوئید: أَلضَّرْبُ بِالسَّيْفِ، با متعدّی کردن ضرب به سیف، ضرب نوعی مخصوص می شود. آیا نمی بینید که وقتی می گوئید: زدن با شمشیر غیر از زدن با عصا است، مقصودتان این است که این دو عمل دو نوع مختلف است؟ و اجتماع این دو در اسم (ضرب) موجب یکسان بودن معنی آنها نمی شود زیرا این متمم^{۲۴} میان این دو نوع زدن فاصله ایجاد کرده و آن دو را از یکدیگر جدا ساخته است؟ از مثالهای روشن در این باب گفتار متنبی است:

وَتَوَهَّمُوا اللَّعْبَ الْوَعْيُ وَالظَّلْعُ فِي الْهَيْجَاءِ غَيْرُ الظَّلْعِ فِي الْمِيدَانِ^{۲۵}

۲۳- مقصود اضافات و متممهایی است که به مصدر متصل می شود، از قبیل فاعل و مفعول... چنانکه مصدر لازم باشد فاعل تنها می گیرد، و اگر متعدّی باشد فاعل و مفعول هر دو ذکر می شود. برای مثال می توان این آیه را عنوان کرد: وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَاسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ [حج/۴۰]. م.

۲۴- مقصود در این جا کلمهٔ «سیف» است که بوسیلهٔ حرف جر مجرور شده و پس از مصدر (ضرب) ذکر گردیده، و معنی آن را مقید ساخته است. م.

۲۵- از قصیده ای است در مدح سیف الدوله حمدانی هنگام آمدنش از بلاد روم [۳۴۵هـ] به مطلع:

الرأى قبل شجاعة الشجعان هوأوّل وهى المحلّ الثانى

[واحدی: ۵۹۴-ح]

آنها تصور کردند که جنگ بازی و تفریح است. و حال آنکه نیزه زدن در کارزار غیر از نیزه زدن در میدان بازی است.

اگر اختلاف متمم مصدر در بیت بالا اختلاف معنی مصدر را فی نفسه ایجاب نمی‌کرد، و در آن انقسام و تنوعی پدید نمی‌آمد کلام فوق معنایی نداشت، و در باطل بودن مانند این بود که بگوئید: وَالظَّعْنُ غَيْرُ الظَّعْنِ. پس با این بیان کاملاً روشن شد که هریک از دو کلمه (ظعن) بتنهائی جنسی مستقل بوده غیر از جنس دیگر. بدین شکل که این یکی در پهنهٔ نبرد بوده و آن دیگری در میدان بازی. و این چنین است حکم در مورد هر کلمه‌ای که مصدر به آن متعدی و به آن متعلق گردد. بنابراین اختلاف مفعولین مصدر موجب اختلاف معنی آن مصدر است، و متعدی به این مفعول غیر از متعدی به مفعول دیگر است. و براساس همین اصل است که می‌گوئید: لَيْسَ إِعْطَاءُ كَ الْكَثِيرِ كَ إِعْطَاءِ كَ الْقَلِيلِ. و همین طور است وقتی که مصدر را متعدی و متعلق به حال می‌کنید. مثلاً می‌گوئید: لَيْسَ إِعْطَاءُ كَ مُعْسِرًا كَ إِعْطَاءِ كَ مُوسِرًا. لَيْسَ بِذَلِكَ وَأَنْتَ مُقِيلٌ كَبَذَلِكَ وَأَنْتَ مُكْثِرٌ.

حال که این قاعده را در مورد مصدر دانستید حکم اسم مشتق از مصدر را هم بر همین قاعده قیاس کنید. و چون این اصل را مقیاس قرار دهید می‌فهمید که جمله: هُوَ الْوَفِيُّ حِينَ لَا يَفِي أَحَدًا، و جمله: هُوَ الْوَاهِبُ الْيَمَاءَ الْمُصْطَفَاةَ، و این بیت:

وَهُوَ الصَّارِبُ الْكَتَبِيَّةَ وَالظَّعْمَ نَهْ تَغْلُو، وَالضَّرْبُ أَعْلَى وَأَعْلَى^{۲۶}

این همان کسی است که ستون لشکر را می‌کوبد. یک نیزه او بسی گران تمام می‌شود ولی ضربه شمشیرش گرانتر و عالتر از آن است.

و نظایر اینها تماماً خبرهائی است که در آنها معنی جنسیت است. و وقتی اینها را خبر قرار می‌دهید، و مثلاً می‌گوئید: أَنْتَ الشُّجَاعُ، اینها هم در نوع خاص خودشان بمنزلهٔ جنس مطلق اند. و همان طور که شما با جمله: أَنْتَ الشُّجَاعُ، مقصودتان شجاعتی نیست که عیناً وقوع یافته و از انسانی دانسته شده است، و خواسته‌اید توضیح دهید که این صفت از چه کسی بوده است. بلکه می‌خواهید جنس شجاعت را به آن اسم منحصر نمائید، و کسی را غیر از او در این وصف بهره‌مند ندانید.

در جمله: أَنْتَ الْوَفِيُّ حِينَ لَا يَفِي أَحَدًا، هم وفای واحدی را قصد نمی‌کنید. و چگونه ممکن

۲۶ - بیت از متنبی است، از قصیده‌ای که در آن سیف الدوله را به جهت مرگ خواهر کهن او تسلیت گفته است. به مطلع:

إِنْ يَكُنْ صَبْرُ الرِّزْيَةِ فَضْلًا تَكُنْ الْافْضَلُ الْاَعَزُّ الْاَجَلًا

[واحدی: ۵۷۷] - ح

است چنین باشد درحالی که می‌گویند: حِينَ لَا يَفِي أَحَدٌ^{۲۷}. و نیز یهوده است که در جمله: هُوَ الْوَاهِبُ الْيَمَّةَ الْمُصْطَفَاةَ، مقصود بخشش واحدی باشد. زیرا در آن صورت لازم می‌آید تنها به همان صد شتری که ممدوح یک بار آنرا عطا کرده است قصد شود، و دیگر بخششهای همانند آنرا تجدید و تکرار نکرده باشد. و معلوم است که این معنی خلاف غرض است. زیرا منظور شاعر این است که بگوید: ممدوح من کسی است که از شئون او عطا کردن این نوع صد شترهاست؛ همیشه، و کسی است که کرم وجودش به این درجه می‌رسد. چنانکه می‌گویند: هُوَ الَّذِي يُعْطِي مَا دَحَهُ الْأَلْفُ وَالْأَلْفَيْنِ^{۲۸}. و مثل این جمله: وَحَاتِمُ الطَّائِي وَهَابُ الْمُنَى^{۲۹}. خلاصه آنکه، این مطلب واضحتر از آن است که بر کسی پوشیده بماند.

اصل دیگر، یعنی اصلی که حق ماست آنرا بدانیم این است که: مسیر جنسیت در اسم در حالی که خبر است غیر آن مسیری است که بصورت مبتداست.

تفسیر مطلب: ما اگر چه گفتیم: الف و لام در جمله: أَنْتَ الشُّجَاعُ، برای جنس است چنانکه در جمله: الشُّجَاعُ مُؤَقَّى وَالْجَبَانُ مُلَقَّى^{۳۰}، هم برای جنس است ولی میان این دو فرقی است بزرگ. بدین معنی که: مقصود ما در جمله: الشُّجَاعُ مُؤَقَّى، این است که مصونیت و محفوظ ماندن را برای هر کس که شجاعت صفت اوست اثبات کنیم. لذا جمله در معنی این است که بگوئیم: الشُّجَاعُ كُلُّهُمْ مُؤَقَّوْنَ. البته من در مقام این نیستم که بگویم این شخص شجاع مانند شجاعان است بطور کلی و مطلق؛ اگر چه بیشتر ادبا این گونه تصور کرده‌اند. بلکه می‌خواهم بگویم که شما این مصونیت و وقایه را طوری عنوان می‌کنید که مستغرق در جنس شود، و آنرا شامل و در آن شایع گردد. اما در جمله: أَنْتَ الشُّجَاعُ، اصلاً معنایی برای استغراق نیست. زیرا در مقام این نیستید که بگویند: توهمه شجاعانی، تا با این سخن عقیده کسانی را اظهار کنید که درباره جمله: أَنْتَ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ، وَأَنْتَ الْعَالَمُ، می‌گویند چنانکه شاعر گفته است:

لَيْسَ عَلَى اللَّهِ بِمُسْتَنْكِرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ فِي وَاحِدٍ^{۳۱}.

۲۷ - فرق است میان اینکه صفت معرف به الف و لام مبتدای جمله باشد یا خبر. اگر صفت معرف به (ال) خبر برای مبتدای

معرفه گردد حصر را می‌رساند. م

۲۸ - یعنی: او کسی است که مدح کننده خود را هزار و دو هزار [درهم یا دینار] عطا می‌کند. م

۲۹ - لفظ «مِئَة» بر همین جمع بسته می‌شود. و اصل آن «مَنَى» بر وزن فَعِيل است. فاء الفعل آن به جهت کسر بعدش مکسور شده است. اخفش گفته است: این کلمه مانند (غسلین) است. او کلمه «وَهَابُ الْمُنَى» را در اینجا حمل بر ترخیم می‌کند. ش

۳۰ - انسان شجاع همیشه در بلاها محفوظ می‌ماند، و آدم ترسو به بلاها گرفتار می‌شود. م

۳۱ - از ابونواس، از قطعه‌ای در مدح هارون الرشید. ابتدای آن چنین است:

قَوْلًا لِهَارُونَ إِمَامَ الْهُدَى
عِنْدَ احْتِفَالِ الْمَجْلِسِ الْحَاشِدِ

برای خدا کارمنگری شمرده نمی شود، و ذات خدائی مورد انکار قرار نمی گیرد که این جهان را در یک موجود واحدی جمع کند.

بلکه موضوع جنسیت در اینجا مأخذ دیگری دارد غیر از این. و آن این است که شما بوسیله جنسیت به مصدري که صفت از آن مشتق است قصد می کنید، و این صفت را به آن مصدر سوق می دهید نه به خود صفت، با توجه به اینکه شما در سوق دادن صفت به مصدر طریقه ای دقیق دارید. بدین معنی که: مقصود آن نیست که شجاعت های فراوانی را بیاورید، و آنها را برای شخص منظور یکجا جمع کنید، و در او ایجاد نمایند. و نیز نمی خواهید بگوئید: شجاعت هایی که وجودشان در موصوف های به شجاعت توهم می شود تماماً در این شخص موجود است نه در آنها. این ادعاها همه بیهوده و ناممکن است. بلکه مقصود آن است که بگوئید: ما صفت شجاعت را تعقل کردیم، و حقیقت آنرا شناختیم، و فهمیدیم که چیست، و دانستیم که انسان در اقدام و اظهار قدرتش چگونه بایستی باشد، تا اینکه معلوم شد فلانی در حد کمال شجاع است. و در میان مردم هم استقرا نمودیم اما حقیقتی را که ما در این شخص شناختیم در هیچ یک از افراد مردم نیافتیم. آنگاه به مخاطب مراجعه کردیم و متوجه شدیم که او این صفت را در وجود خود کامل نموده، و همه شروط این صفت را جمع کرده و گوهر آنرا برای خویش خالص نموده، و اصل و ریشه آنرا در وجود خود ثابت و راسخ گردانیده است.

اینکه اهل فن متفقاً مطلب را به معنی کمال تفسیر کرده اند موضوع را برای شما کاملاً روشن می سازد. و اگر معنی کلام استغراق شجاعت هایی بود که وجود آنها در موصوف های به شجاعت توهم می شود علمای فن در معنی جمله مورد بحث نمی گفتند: مقصود این است که فلانی در شجاعت کامل است. زیرا کمال آن است که صفت در درجه شایسته ای باشد، و با چیزی که مورد خرده گیری است آمیخته نگردد. کمال این نیست که آحاد جس با هم جمع شوند، و بعضی آنها به بعضی دیگر منضم گردند.

پس با این ترتیب مقصود ما از جمله: أَنْتَ الشَّجَاعُ، همان معنایی است که اهل فن می گویند: این است آن شجاعت بمعنی حقیقی، و غیر آن ترس و جبن است، و این است علم و غیر آن خیال است، این است شعر واقعی و جز آن اصلاً شعر نیست. این موضوعی است کاملاً روشن آن گونه که بر هیچ کس پوشیده نیست.

نوع دیگر استدلال در ابطال اینکه جمله: أَنْتَ الشَّجَاعُ، یعنی: گوئی همه شجاعان تویی؛ در حدّ جمله: أَنْتَ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ؛ و آن این است که: در جمله های: أَنْتَ الْخَلْقُ، و أَنْتَ النَّاسُ كُلُّهُمْ،

وَقَدْ جَمَعَ الْعَالَمُ مِنگَ فِی وَاحِدٍ، تمام معانی عالی را که در مردم بصورت متفرق موجود است برای شخص مورد نظر ادعا می نماید. ولی مقصود شما این نیست که این معانی مذکور را در مردم باطل کنید، و از آنها نفی نماید. بلکه می خواهید ادعا کنید که این شخص نظائر این معانی را داراست. ملاحظه کنید، وقتی شما در خصوص فرد انسانی می گوئید: او در حکم هزار مرد بشمار می آید، مقصودتان این نیست که او مساوی هزار مردی است که در آنها معنی و فضیلتی وجود ندارد. بلکه می خواهید از معانی شجاعت یا علم یا از معانی دیگر مجموعی را به آن فرد اعطا کنید که مقدار آنرا جز در هزار مرد نمی یابید. اما در مثالهای نظیر: أَنْتَ الشُّجَاعُ، شما برای شخصی ادعا می کنید که در حقیقت شجاعت منحصر به فرد است، و در این وصف مزیت و خصوصیتی به او داده شده که به احدی داده نشده است. حتی آنچه را که مردم شجاعت می شمارند بصورت چیزی غیر شجاعت در می آید، و چنان است که هر اقدامی در برابر شجاعت او حکم عقب نشینی و توقف را دارد، و هر قوت و قدرتی که در جنگ شناخته شده است در مقابل قدرت او ضعیف است. و بر همین قاعده گفته اند که: فلانی آنقدر جود و کرم نمود که هر کریمی را منسوب به بخل کرد، و تا جایی که هیچ کس شایستگی نام جود را نیافت. چنانکه شاعر گفته است:

وَإِنَّكَ لَا تَجُودُ عَلَى جَوَادٍ هِبَاتُكَ أَنْ يُلَقَّبَ بِالْجَوَادِ^{۳۲}

عطایای تو به هیچ بخشنده ای این جود را نمی کند (این مهلت و شایستگی را نمی دهد) که ملقب به جواد گردد.

و چنانکه گفته می شود: جَادَ حَتَّى كَأَنَّ لَمْ يُعْرِفْ لِأَحَدٍ جَوْدٌ، وَ حَتَّى كَأَنَّ قَدْ كَذَبَ الْوَاصِفُونَ الْغِيثَ بِالْجَوْدِ.

او آنقدر جود کرده که گویی دیگر جود و کرمی برای کسی شناخته نشده است، و گویی دروغ گفتند آنها که باران را به جود و کرم توصیف نمودند.

و چنانکه شاعر گفته است:

أَعْظَيْتَ حَتَّى تَرَكْتَ الرِّيحَ حَاسِرَةً وَجَدْتَ حَتَّى كَأَنَّ الْغِيثَ لَمْ يَجِدْ^{۳۳}

آنقدر عطا کردی که باد را حسرت زده و گذاشتی و آنقدر جود و بخشش کردی که گویی باران تا کنون هیچ بخشش و جودی نکرده است

۳۲- «هباتک» فاعل (تجود) است. و «آن یلقب» مفعول آن. ش

بیت از منتهی است، از قصیده ای در مدح علی بن ابراهیم تنوخی [واحدی: ۱۳۷] و مطلع آن این است:

أَحَادٌ أَمْ سُدَّاسٌ فِی أَحَادٍ لِّمِائِنَا الْمَنْوُطَةُ بِالسَّنَادِ- ح

۳۳- بیت از بختری است، از قصیده ای ابونھشل محمد بن حمید طوسی دیوان [۵۷۵: ۱]- ح

خلاصه فصل پانزدهم

بحثی خاص درباره «الذی»

اهل ادب گویند: «الذی» را برای اسمهای معرفه‌ای که بوسیله جمله وصف می‌شوند بعنوان رابط می‌آورند. چنانکه «ذو» را برای وصف اسماء جنس، بعنوان رابط می‌آورند. مانند: مررت بزید الذی ابوه منطلق. یعنی با کلمه «الذی» زید را بوسیله جمله بعدش از غیر او جدا کردیم. کما اینکه می‌گوئیم: مررت برجل ذی مال. که بوسیله «ذو» شخص منظور را از جهت مال از غیرش جدا نمودیم.

این قاعده‌ای است کلی. اما بایستی دانست که چرا وصف اسم معرفه بوسیله جمله ممتنع شده، و چرا در جمله: «مررت بزید الذی ابوه منطلق» و جمله: «مررت برجل ابوه منطلق»، وضع معرفه با وضع نکره یکسان نیست؟ گفته‌اند: علت ممتنع بودن آن است که جمله نکره است زیرا مورد پرسش از مقصود و معنی واقع می‌شود. و البته مجهول است که مورد پرسش قرار می‌گیرد نه معلوم. لذا اصولاً جمله در حکم نکره است. و توصیف نکره بوسیله جمله جایز است درحالی که نمی‌توان معرفه را بوسیله جمله وصف نمود. زیرا جمله در حکم معرفه نمی‌باشد.

اما نظر صریح و روشن در این باب این است که بگوئیم: «الذی» را وقتی می‌آوریم که کسی یا چیزی که بجهتش امری انجام یافته است شناخته شده است، و به آن جهت نزد شنونده خصوصیتی یافته است، آنگاه مقصود قرار می‌گیرد، و در آن حال کلمه «الذی» ذکر می‌شود. یعنی وقتی ما «الذی» را می‌آوریم که شنونده نسبت به جمله بعد از آن آگاهی داشته است. و اگر آگاهی نداشته باشد «الذی» آورده نمی‌شود.

اگر بگویند: گاهی هم پس از الذی جمله‌ای می‌آید که برای طرف مجهول است. مثلاً جائی که آذی خبر است. مانند: هَذَا الَّذِي كَانَ عِنْدَكَ بِالْأَمْسِ. و اگر چنین نباشد اصلاً آذی خبر نخواهد بود. زیرا کلمه وقتی خبر است که بوسیله آن مطلبی افاده شود. جواب گوئیم: آن قاعده کلی در نظیر این جملات، گرچه مخاطب نسبت به خود شخصی که به او اشاره کرده‌اید آگاه نباشد ولی ناچار آگاهی اجمالی به آن دارد، زیرا شما در هر حال جمله: هَذَا الَّذِي كَانَ عِنْدَكَ

بالامس، را به کسی نمی‌گوئید که اصلاً از مطلب اطلاعی نداشته باشد؛ نه اجمالاً و نه بطور تفصیل. بلکه به کسی می‌گوئید که خاطره‌ای از جریان را در ذهن دارد.

خلاصه: جمله همراه با «الذی» بایستی جمله‌ای باشد که شنونده قبلاً نسبت به آن نوعی آگاهی داشته باشد.

فصل پانزدهم

«الذی»

در باب «الذی» شما مطلب علمی بسیار و اسرار فراوانی دارید. رموزی در این باب است که اگر در آنها تفحص کنید و در ذهن مجسم نمائید به نتایجی دست می یابید که نفس را آرامش و دل را نشاط می بخشد. اسرار و دقائقی که شما را به نهایت درجه یقین می رساند و در روشن کردن مطالب بنحو پسندیده ای شما را کمک می کند.

و اما راه و روش تحقیق در این باب آن است که عبارات ادب ارا در مورد «الذی» مورد تأمل قرار داده ببینید که «الذی» برای چه وضع شده، و برای چه مقصودی آورده شده است، و اهل ادب چه چیزهایی را بوسیله الذی وصف نموده اند. از جمله عبارات ارباب ادب این است که: «الذی» را بعنوان رابط، برای اسمهای معرفه ای که بوسیله جمله وصف می شوند می آورند. چنانکه «ذو» برای وصف اسماء جنس، بعنوان رابط وصله بکار می رود. مقصودشان از این تعریف آن است که وقتی شما می گوئید: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ الذی أَبُوهُ مُنْطَلِقٌ، و بِالرَّجُلِ الذی عِنْدَنَا أَمْسَ. در ذهن خود می یابید که با کلمه «الذی» خود را به این مطلب متصل ساخته اید که زید را بوسیله جمله: ابوه منطلق از غیر او مشخص و جدا نمائید، و اگر کلمه «الذی» نبود شما به این معنی منتقل نمی شدید. کما اینکه می گوئید: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ ذی مالٍ. که بوسیله کلمه «ذی» خود را به این معنی منتقل می کنید که مرد مورد نظر را از جهت مال از غیرش جدا سازید. و اگر «ذی» نبود این مقصود برای شما حاصل نمی آمد. زیرا نمی توانید بگوئید: بِرَجُلٍ مالٍ.

این مطلبی است کلی و مفهوم، ولی در زیر این قاعده کلی رموزی است نهفته که بایستی آنها را روشن سازید. از جمله آنکه بفهمید به چه جهت توصیف اسم معرفه بوسیله جمله ممتنع شده است؟ و چرا وضع معرفه در اینجا مانند وضع نکره ای که بوسیله جمله آنرا توصیف می کنید یعنی مانند جمله: «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ أَبُوهُ مُنْطَلِقٌ» - رَأَيْتُ إِنْسَانًا تُقَادُ الْجَنَائِبُ بَيْنَ يَدَيْهِ» نیست؟

گفته اند که سبب ممتنع بودن این موضوع آن است که جمله ها تماماً نکره اند به دلیل آنکه مورد پرسش معنی و مقصود واقع می شوند. و البته مجهول است که مورد پرسش قرار می گیرد نه

معلوم. و گفته اند چون مطلب چنین است جُمَل در حکم نکره خواهند بود، و لذا وصف نکره بوسیله جُمَل جایز است، در حالی که جایز نیست اسم معرفه بوسیله جمله وصف شود، زیرا جملات در حکم معرفه نمی باشند.

نظر کاملاً صریح و روشن در این باب آن است که گفته شود: کلمه «الَّذی» وقتی بکار می رود که کسی بواسطه جریانی یا کاری که بلحاظ او انجام یافته است شناخته شده و به آن جریان و آن کار نزد شنونده خصوصیتی یافته است. سپس او مقصود قرار می گیرد، و در آن صورت کلمه «الَّذی» ذکر می شود.

تفسیر مطلب: شما کلمه «الَّذی» را فقط وقتی به جمله ای از کلام متصل می کنید که شنونده قبلاً نسبت به آن جمله آگاهی و علمی داشته است، و مثلاً در نزد شنونده مردی را می بینید که برای او شعری می خواند. سپس فردای آن روز به او می گوئید: مَا فَعَلَ الرَّجُلُ الَّذِي كَانَ عِنْدَكَ بِالْأَمْسِ يُنْشِدُكَ الشَّعْرَ؟

این حکم جمله است بعد از «الَّذی» هنگامی که شما بوسیله آن معنایی را وصف می کنید. بنابراین مقصود آنها که گفته اند: «الَّذی» بکار می رود تا برای اسمهای معرفه ای که بوسیله جمله وصف می شوند رابط و صله باشد این خواهد بود که «الَّذی» را می آورند تا این دو حال را از هم جدا کند. یعنی وقتی که مراد ذکر مطلبی است بوسیله جمله ای که شنونده به مُفَاد آن آگاهی دارد و وقتی که مطلب چنین نیست.

حال اگر بگوئید: گاهی هم بعد از «الَّذی» جمله ای می آید که برای شنونده مجهول است. و آن جایی است که «الَّذی» خبر است. چنانکه می گوئید: هَذَا الَّذِي كَانَ عِنْدَكَ بِالْأَمْسِ - هَذَا - الَّذِي قَدِمَ رَسُولًا مِنَ الْحَضْرَةِ. شما در این جمله و نظیر آن هم موضوعی را به مخاطب اعلام می کنید که قبلاً علمی به آن نداشته است. و درخصوص مشارالیه مطلبی را به او اطلاع می دهید که از آن آگاه نبوده است. و اگر چنین نبود اصلاً «الَّذی» خبر نبود زیرا کلمه وقتی خبر است که بوسیله آن مطلبی افاده شود. جواب در اینجا این است که باز قاعده کلی در نظیر این جملات همان است: که اگرچه مخاطب نسبت به خود آن فرد که به او اشاره کرده اید علم نداشته باشد ولی ناچار است که بطور اجمال به آن آگاه باشد و از آن گفتگوئی شده باشد. زیرا شما در هر حال جمله: هَذَا الَّذِي قَدِمَ رَسُولًا، را به کسی نمی گوئید که اصلاً نداند نماینده ای وارد شده است، و این مطلب، نه بطور اجمال و نه بطور تفصیل به او اطلاع داده نشده باشد. همچنین جمله: هَذَا الَّذِي كَانَ عِنْدَكَ أَمْسًا، را به کسی نمی گوئید که فراموش کرده و از ذهنش خارج شده که نزد او انسانی بوده است. بلکه این جمله را به کسی می گوئید که خاطره ای از آن دارد، و مردی را دیده است که از دور می آید ولی

نمی داند که این همان شخص است، و خیال می کند شخص دیگری است. حاصل کلام: هر عاقلی می داند که فرق است میان خبری که در جمله ای است همراه با الذی، و خبری که با غیر «الذی» همراه است. بنابراین کسی نیست که بهره ای از عقل داشته باشد مع ذلک در این شک کند که مقصود در جمله: هَذَا الَّذِي قَدِمَ رَسُولًا مِنَ الْحَضْرَةِ، مانند این نیست که بگوئید: هَذَا قَدِمَ رَسُولًا مِنَ الْحَضْرَةِ. و جمله: هَذَا الَّذِي يَسْكُنُ فِي مَحَلَّةٍ كَذَا، مثل این نیست که بگوئید: هَذَا يَسْكُنُ مَحَلَّةً كَذَا، سببش تنها این است که در جمله: هَذَا قَدِمَ رَسُولًا مِنَ الْحَضْرَةِ، ابتدا به امری خبر می دهید که شنونده هنوز از آن اطلاع نیافته و اطلاعی به او نداده اند، و اصلاً آنرا نمی دانسته است. و در جمله: هَذَا الَّذِي قَدِمَ رَسُولًا، درباره کاری اخبار می کنید که شنونده اطلاع یافته است که صاحب آن کار این شخص است. با این بیان از بحثی که ما در باب جمله همراه با «الذی» شروع کردیم چیزی نمانده جز آنکه بگوئیم: جمله همراه با «الذی» لازم است جمله ای باشد که شنونده قبلاً نسبت به آن علمی داشته باشد. این را بایستی کاملاً بفهمید. زیرا از مسائلی است که هرکس آنرا نداند بسیاری از معانی و دقائق را نخواهد دانست. و در بسیاری از امور اشتباه خواهد کرد. تنها خدای تعالی است که ما را در راه صحیح توفیق می دهد.

خلاصه فصل شانزدهم

اقسام حال، حال بصورت جمله فعلیه، مضارع مثبت، مضارع منفی، بصورت ماضی

حال یا مفرد است و یا جمله، و بحث ما در اینجا حال بصورت جمله است:
 حال بشکل جمله گاه با واو همراه است، مانند: جَاءَنِي زَيْدٌ وَهُوَ مُتَقَلِّدٌ سَيْفَهُ. و گاه بدون واو. مانند:
 أَنَانِي عَمْرُو يَقُوذُ فَرَسَهُ. اگر جمله حالیه مرکب از مبتدا و خبر باشد غالباً با واو می آید، و اگر مبتدای
 جمله حالیه ضمیری است که ذوالحال است البته بدون واو جایز نیست. مانند: جَاءَنِي زَيْدٌ وَهُوَ
 رَاكِبٌ. که اگر واو حذف شود مقصود کلام افاده نمی شود. اگر در جمله حالیه مرکب از مبتدا و
 خبر، خبر ظرف، و بر مبتدا مقدم باشد، بیشتر بدون واو می آید. مانند: جَاءَنِي عَلَيْهِ ثَوْبٌ دِيْبَاجٍ. و مانند
 این بیت:

لَقَدْ صَبَّرْتُ لِلذَّلِّ أَعْوَادُ مِنْبَرٍ تَقُومُ عَلَيْهَا فِي يَدَيْكَ قَضِيبُ
 برآستی تذلل را تحمل کردند چوبهای منبری که تو بر آن تکیه می زنی درحالی که تازیانه به
 دست داری و خطبه می خوانی.

در غیر این مورد واو بندرت ترک می شود. مانند: كَلَّمْتُهُ فُوهُ إِلَىٰ فَيٍّ: با او حرف زدم درحالی
 که دهانش مقابل دهان من بود. نمونه دیگر بیت زیر:

نَصَفَ النَّهَارُ الْمَاءُ غَامِرُهُ وَرَفِيقُهُ بِالْغَيْبِ لَا يَدْرِ
 یک نیمه از روز را در آب فرو رفته، و رفیقش دور از چشم او در ساحل آسوده بود درحالی
 که از دوستش خبر نداشت.

اگر جمله حالیه مرکب از فعل و فاعل و فعل آن مضارع مثبت باشد احتمال آمدن واو اصلاً
 نیست. مانند این آیه: وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى. و آیه دیگر: وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ. و آیه
 دیگر: وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ.

اگر جمله حالیه با مضارع منفی آید واو و ترک واو هر دو جایز است. نمونه با واو آن بیت زیر

است:

اَكْتَسَبَتُهُ الْوَرَقُ الْبَيْضُ أَبَا وَلَقَدْ كَانَ لَا يُدْعَى لِأَبٍ

[یعنی: «وَلَقَدْ وَجَدَ غَيْرُ مَدِّ مُحَوَّلًا»] آن درمهای سفید‌اورا پدر کرد [او را به جایی رسانید] وگرنه او بود در حالی که هیچ کس به عنوان پدر نامی از او نمی برد. [او پدر و مادر لایقی نداشت. این پول است که به او مقام و جاه داده است].

بایستی بدانیم که فعل «کان» در این موارد تاقه است نه ناقصه. ضمناً آمدن مضارع بصورت حال بر این وجه نادر و نایاب نیست. چنانکه گفته می شود: جَوَلَّ يَقُولُ وَلَا يَدْرِي. جَعَلْتُ أَمَشِي وَلَا أَدْرِي أَيْنَ أَضَعُ رِجْلِي.

و اما نمونه مضارع منفی بشکل حال و بدون واو:

إِنْ تَلَقَّنِي لَا تَرَى فِيهَا بِنَاطِرَةً تَنْسُ السِّلَاحَ وَتَعْرِفُ جَبْهَةَ الْأَسَدِ

اگر با من روبرو شوی درحالی که غیر مرا با هیچ دیده ای نمی بینی سلاح خود را فراموش می کنی و چهره شیر را باز نمی شناسی.

از این نمونه ها زیاد است. و کسی که دارای ذوق سلیم است می تواند در وضع و بیان این معنی در محل مناسب راه یابد. و از مواردی که حال با واو و بدون واو آید فعل ماضی است؛ البته همراه «قَدْ» با واو آن زیاد شایع است. و بدون واو مانند بیت زیر:

مَتَى أَرَى الصُّبْحَ قَدْ لَاحَتْ مَخَايِلُهُ وَاللَّيْلَ قَدْ مَزَقَتْ عِنْدَ السَّرَائِلِ

کی می شود که بامداد را ببینم درحالی که نشانه های آن آشکار گردیده باشد، و شب را در حالی که جامه هایش چاک چاک شده باشد.

و باز از همین موارد که تأثیر لطیفی دارد، و دلالت بر بلاغت می کند وقتی است که بر جمله حالیه «لیس» داخل شده است با واو. مانند: رَأَيْتُهُ وَلَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ. و بدون واو آن مانند بیت زیر:

لَنَا فِتْنَى وَحَبْدًا الْآفْتَاءُ تَعْرِفُهُ الْأَرْسَانُ وَالِدِلَاءُ

إِذَا جَرَى فِي كَفِّهِ الرِّشَاءُ خَلَّى الْقَلْبَ لَيْسَ فِيهِ الْمَاءُ

ما جوانی داریم، و آفرینا بر این نوع جوانان نورسیده، رسنها و دلوها او را می شناسند. وقتی که ریسمان دلو به دستش می افتد چاه آب را تماماً خالی می کند درحالی که قطره آبی در آن باقی نمی ماند.

البته روشن است جملاتی که حال واقع می شوند، و به این آشکاری فرقهائی با هم دارند ناچار این فرقه ها عللی دارد، و نمی توان گفت که معنی جمله ای با نبودن واو درست شود مع ذلک علتی در کار نباشد. در اینجا اصلی است در مورد خبر که با توجه به آن، باب این علت به روی شما گشوده می شود:

خبر دو قسم است: ۱ - خبری که جزئی است از جمله، و بدون آن معنی جمله ناتمام است

۲- خبری که معنائی است اضافی برای خبر دیگری که پیش از آن است.

قسم اول مانند: زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ. قسم دوم مانند: جَاءَنِي زَيْدٌ رَاكِبًا. در جمله دوم اثبات را منحصر به رکوب نکرده ایم، و آنرا ابتدا به رکوب ملازم نساخته ایم. بلکه ابتدا آمدن را اثبات کرده سپس رکوب را به آن وصل نموده ایم. بعکس جمله اول که معنی را منحصر و مجرد ساخته و اثبات کرده ایم بدون آنکه غیر آنرا سبب سازیم.

اکنون گوئیم: هر جمله ای که حال شد، و آمدن و او هم در آن ممتنع بود در حقیقت قصد کرده ایم به فعل واقع در صدر جمله، و آنرا در اثبات واحدی به فعل اول ضمیمه نموده ایم. و هر جمله حالیه ای که با و او است، بوسیله و او خواسته ایم خبر را مجدداً ذکر کنیم. پس جَاءَنِي زَيْدٌ يُسْرِعُ، بمنزله: جَاءَنِي زَيْدٌ مُسْرِعًا، می باشد. زیرا ما می خواهیم آمدنی را اثبات کنیم که در آن شتاب است. یعنی می خواهیم کلام را بصورت خبر واحدی اعلام کنیم. اما اگر بگوئیم: جَاءَنِي زَيْدٌ وَغُلَامُهُ يَسْعَى بَيْنَ يَدَيْهِ، مقصود این است که نخست آمدن را اثبات کنیم، سپس خبر را بصورت جمله جدید و مستأنفه آورده اثبات دومی را برای آمدن غلام عنوان نمائیم. و به همین لحاظ نیاز به حرفی شده است تا جمله دوم را به اول ربط دهد. کما اینکه در جمله: أَلْعِلْمُ حَسَنٌ، وَالْجَهْلُ قَبِيحٌ، و او می آوریم. و اینکه ما آن و او را حالیه می نامیم آنرا از عمل اصلی که متصل کردن جمله ای است به جمله دیگر خارج نمی سازد. نظیر این و او حالیه (فاء) است در جمله جواب شرط: مانند: إِنْ تَأْتِنِي فَأَنْتَ مُكْرَمٌ. زیرا (فاء) گرچه در اینجا حرف عطف نیست، ولی این مطلب حرف (فاء) را از معنی عطف خارج نمی کند. و آمده است تا جمله ای را ربط دهد که بتنهایی نمی توانسته است با جمله دیگر ارتباط یابد.

فصل شانزدهم

«انواع و اقسام حال، و مزیت آنها که متعلق به بلاغت است»

اولین تقسیم در باب حال این است که حال هم بصورت مفرد می آید و هم بصورت جمله. و مقصود ما در این بحث حال بصورت جمله است. نخستین مطلبی که در بحث این نوع حال شایسته است ضبط شود، آن است که حال بشکل جمله گاهی با واو می آید و گاهی بدون واو. مثال آن وقتی که با واو همراه است: أَتَانِي وَعَلَيْهِ ثَوْبٌ دِيَّاجٍ. رَأَيْتُهُ وَعَلَى كَتِفِهِ سَيْفٌ. لَقِيتُ الْأَمِيرَ وَالْجُنْدَ حَوَالِيهِ. جَاعَنِي زَيْدٌ وَهُوَ مَتَقَلِّدٌ، سَيْفُهُ.^۱

و مثال حال وقتی که بدون واو است: جَاعَنِي زَيْدٌ يَسْعَى غُلَامُهُ بَيْنَ يَدَيْهِ.^۲ أَتَانِي عَمْرُو يَقُودُ فَرَسَهُ.^۳ البتّه تشخیص موردی که مقتضی واو است از موردی که مقتضی واو نیست دشوار است. آنچه در این باب بایستی گفت این است که: جمله حالیه وقتی مرکّب از مبتدا و خبر باشد غالباً با واو می آید. مانند: جَاعَنِي زَيْدٌ وَعَمْرُو أَمَامَهُ.^۴ أَتَانِي وَسَيْفُهُ عَلَى كَتِفِهِ.^۵ و اگر مبتدای جمله حالیه ضمیری است که ذوالحال است البتّه بدون واو جایز نیست. مانند: جَاعَنِي زَيْدٌ وَهُوَ رَاكِبٌ. رَأَيْتُ زَيْدًا وَهُوَ جَالِسٌ. دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَهُوَ يُمْلِي الْحَدِيثَ.^۶ انْتَهَيْتُ إِلَى الْأَمِيرِ وَهُوَ يُعَبِّئُ الْجَيْشَ.^۷

در هریک از مثالهای اخیر اگر واو را حذف می کردید معنی جمله درست نمی شد. یعنی اگر می گفتید: جَاعَنِي زَيْدٌ هُوَ رَاكِبٌ. دَخَلْتُ عَلَيْهِ هُوَ يُمْلِي الْحَدِيثَ، اصلاً کلام نبود.

و اما اگر در جمله حالیه ای که مرکّب از مبتدا و خبر است، خبر بصورت ظرف و بر مبتدا مقدم باشد غالباً بدون واو آورده می شود. چنانکه می گوئید: عَلَيْهِ ثَوْبٌ. فِي يَدِهِ سَوْطٌ، از نمونه های این

۱ - زید نزد من آمد در حالی که شمشیرش را حمایل کردن کرده بود.

۲ - زید آمد در حالی که غلامش پیش روی او حرکت می کرد.

۳ - عمرو نزد من آمد در حالی که دهنه اسبش را گرفته بود و می کشید.

۴ - زید نزد من آمد در حالی که عمرو پیش روی او بود.

۵ - پیش من آمد در حالی که شمشیرش بردوشش بود.

۶ - بر او داخل شدم در حالی که املاء حدیث می کرد.

۷ - به امیر رسیدم در حالی که لشکر را آماده برای جنگ می نمودم.

نوع قول بشار است.

نمونه ۱ -

إِذَا أَتَكْرَتْنِي بَلَدَةٌ أَوْ نَكِرْتُهَا خَرَجْتُ مَعَ الْبَازِي عَلَى سَوَادٍ

هنگامی که شهر و دیاری مرا طرد و انکار کند، و یا من آنرا ناخوش دارم از آنجا خارج می شوم با باز شکاری در حالی که سیاهی شب بر من سایه افکنده باشد (با عجله تمام اگرچه در تاریکی شب باشد آن شهر را ترک خواهم کرد).

نمونه ۲ - گفتار اُمیّه:

فَاشْرَبْ هَنِيئًا عَلَيْكَ التَّاجُ مُرْتَفِعًا فِي رَأْسِ غُمْدَانَ دَارًا مِنگَ مِحْلَلًا

بنوش، گوارا باد بر تو این تاج که بر سر گذاشته ای. ثابت و پایدار باشی در بلندی کوه غمدان؛ آنجا که منزل تو است، منزلی که گروه گروه مردم را در خود جای می دهد.

نمونه ۳ - از شاعری دیگر:

لَقَدْ صَبَرْتَ لِلذَّلِّ أَعْوَادُ مِنْبَرٍ تَقُومُ عَلَيْهَا فَي يَدِيكَ قَضِيبٌ

براستی خشوع و تذلل را تحمل کردند چوبهای منبری که تو بر روی آن قرار می گیری در حالی که تازیانه به دست گرفته (و خطبه می خوانی).

این نمونه ها همه در موضع حال است و بطوری که می بینید او در آنها نیست. و اگر دقت کنید خواهید دید که در هیچ یک از آنها محلّ و مناسبتی برای آوردن او وجود ندارد. گاهی هم در مواردی که خبر جمله به این شکل نمی باشد او ترک می شود لیکن مورد آن زیاد نیست. از نمونه های این نوع است: كَلَّمْتُهُ قُوَّةً إِلَىٰ مِيٍّ ۱۱. رَجَعَ عَوْدُهُ عَلَىٰ بَدْنِهِ ۱۲ (بنا به اعتقاد

۸ - دیوان بشار [۴۹: ۳] از قصیده ای که بنابه گفته خود برای خالد بن جیلّه بن عبدالرحمن باهلی سروده است [از شورشیان

عبدی عباسیان] اما ابوالفرج در اغانی گوید که قصیده برای خالد بن برمک گفته شده است - ح

۹ - غمدان: بارونی است بر قلعه کوهی در ناحیه صنعا، و روضه محلال، گفته اند چون جمعیت زیادی از مردم در آن داخل می شدند، این سینه گفته است: به نظر من «روضه محلال» از آن جهت گفته اند که مردم زیادی را در خود جای می داده است. زیرا وزن مفعول در معنی فاعل است نه مفعول. و نیز «ارض محلال» و رجة محلال: جایی که برای ورود و اقامت مردم نیک و مناسب است. ابن الاعرابی در باب گفتار اخطل که: «وَشَرِبْتُهَا بِأَرِيضَةٍ مِحْلَلًا» گوید: الْأَرِيضَةُ: التَّخَصُّصَةُ: زمین پر آب و گیاه. وَالْمِحْلَلُ: الْمُخْتَارَةُ لِلْجَلَّةِ وَالْثَّوَلِي: جایی که برای اقامت و فرود آمدن انتخاب شده است. اهد ن. ش

بیت از «امیه ابی الصلت ثقفی» است. از قصیده ای در مدح سیف بن ذی یزن [دیوان: ۴۵۳] بدین مطلع:

لِيَطْلُبَ الشَّارِ امْشَالِ ابْنِ ذِي يَزْنَ رَزَمَ فِى الْبَحْرِ لَلْأَعْدَاءِ أَحْوَالِ ح

۱۰ - از ابیات منسوب به «والله بن خلیفه السدوسی [البيان والتبيين: ۱: ۲۹۲ و ۲: ۳۱۳] و عیون الاخبار [۲۵۹: ۲] - ح.

۱۱ - با او صحبت کردم در حالی که صحبت ما دهان پنهان و روی در روی بود. م

۱۲ - برگشت در حالی که رفتن خود را به پایان نرسانده بود. م

کسانی که به رفع خوانده‌اند). بیت اصلاح^{۱۳} نیز از این نوع است:

نَصَفَ النَّهَارُ الْمَاءَ غَامِرُهُ وَرَفِيقُهُ بِالْغَيْبِ لَا يَدْرِي^{۱۴}

روز به نیمه رسید در حالی که آب دریا غواص را در عمق خود فرو برده بود، و در حالی که رفیقش دور از چشم او (در ساحل دریا) آسوده و بیخبر نشسته بود.

نمونه ۴ - بیت زیر که از شیخ ابوعلی^{۱۵} درباره اغفال انشاد کرده است:

وَلَوْلَا جَنَانُ اللَّيْلِ مَا أَبَّ عَامِرٌ إِلَى جَعْفَرٍ سِرْبَالُهُ لَمْ يُمَزَّقْ^{۱۶}

اگر پرده تاریک شب نبود عامر پیش جعفر بر نمی‌گشت در حالی که جامه‌اش پاره نشده است. (یعنی تاریکی شب بود که توانست فرار کند و با جامه سالم به جانب جعفر برگردد).

نمونه ۵ - از نمونه‌هایی که ظاهراً در ردیف این نوع است:

إِذَا آتَيْتَ أَبَا مَرْوَانَ تَسَالُهُ وَجَدْتَهُ حَاضِرَهُ الْجُودِ وَالْكَرَمِ^{۱۷}

اگر نزد ابا مروان بیائی او را می‌بینی در حالی که جود و بزرگواری پیش روی او آماده و حاضر به خدمت‌اند.

چنانکه ملاحظه می‌کنید جمله: حاضراؤه الجود والكرم، جمله‌ای است از مبتدا و خبر، و حرف واو هم در آن نیست با اینکه موضع حال است. آیا خود شما نمی‌گوئید: آتیته فوجدته جالسا؟ کلمه «جالسا» حال است، زیرا فعل «وجد» در این نوع کلامها متعدی به دو مفعول نیست، بلکه متعدی به یک مفعول است. چنانکه می‌گوئید: وَجَدْتُ الصَّالَةَ: البتة نکته‌ای که شایسته است بدانید این است که تقدیم این خبر، یعنی «حاضراؤه» در بینبازی از واو تأثیری خاص دارد. و اگر گفته بود: وَجَدْتَهُ الْجُودَ وَالْكَرَمَ حَاضِرَهُ، کلام این جذائیت و زیبایی را نداشت. علت حسن کلام با تقدیم خبر این است که جمله: وَجَدْتَهُ حَاضِرَهُ الْجُودَ وَالْكَرَمَ، یا جمله: حَاضِرَهُ الْجُودَ وَالْكَرَمَ، معنی را به ذهن کاملاً نزدیک می‌کند.

۱۳ - مقصود کتاب «اصلاح المنطق» است. و این بیت قبل از «اصلاح المنطق» در کتاب سیبویه آمده است. ح. ن.

۱۴ - شاعر غواص را در دست آوردن مروارید توصیف می‌کند، و می‌گوید: از بامداد تا ظهر در زیر آنها غوطه می‌خورد ولی رفیقش در خشکی رسن به دست گرفته از حال او بی‌خبر بود. ش.

بیت از «مسیب بن علس» [اصلاح المنطق: ۲۴۱] - ح.

۱۵ - مقصود ابوعلی فارسی، حسن بن احمد. عالم لغوی معروف [وفاتش در بغداد، سال ۳۷۷ هـ.]. اغفال نام کتابی است از او که در آن مسائلی را بر نظرات زجاج [متوفی ۳۱۲ هـ] بیان داشته است. [الفهرست: ۶۹] - ح.

۱۶ - جَنَانُ اللَّيْلِ: ظلمت شب. ش.

بیت از سلامه بن جندل سندی، شاعر جاهلی فارسی است [دیوان: ۱۷۸] [شاهدی برای جمله اسمیه حالیّه بدون واو] - ح.

۱۷ - بیت از اخطل تعلبی، شاعر معروف عهد اموی، از قصیده‌ای در مدح امویان بطور کلی و در مدح بشر بن مروان خاصه

[دیوان: ۱۹۸] - ح.

«حال بصورت جمله فعلیه»

هرگاه جمله حالیه مرکب از فعل و فاعل باشد، و فعل آن مضارع مثبت باشد نه منفی، احتمال آنکه با واو آید اصلاً نیست. بلکه می بینید که کلام عاری از واو است. چنانکه می گوئید: جاعنی زَيْدٌ يَسْعَى غَلَامُهُ بَيْنَ يَدَيْهِ. و مانند بیت زیر:

نمونه ۱ -

وَقَدْ عَلَوْتُ قُتُودَ الرَّحْلِ يَسْفَعُنِي يَوْمٌ قَدْ يَدِيمَةُ الْجَوَازِ مَسْمُومٌ^{۱۸}
من بر بالای رحل شتر جای گرفتم در حالی که روز سمومی از اوایل ماه جوزاء صورته را با باد گرم و سوزان دگرگون کرده بود.

نمونه ۲ -

وَلَقَدْ اغْتَدَى يُدِافِعُ رُكْنِي أَحْوَذِي ذَوَمَيْعَةَ إِضْرِيحُ^{۱۹}
و همین گونه در حمله: جاعنی زید: يُسْرِعُ، فرق نمی کند که فعل مختص به صاحب حال باشد یا مخصوص به کسی که سبب آن است، در هر صورت کلام بر محور بینبازی به واو دور می زند. روش قرآن و طریقه کلام خدا هم بر این اساس است. نمونه آن در قرآن این گفتار خدای عزوجل است: وَلَا تَمْنُنْ تَسْكَثِرُ^{۲۰}. و قوله تعالی: وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى^{۲۱}. و قوله عز اسمه: وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ^{۲۲}.

و اما در مورد بیت ابن همام السلولی که گفته است:

فَلَمَّا خَشِيتُ أَظَا فِيرَهُمْ نَجَوْتُ، وَ أَرَهُنْهُمْ مَالِكَا^{۲۳}

۱۸ - الْقُتُودُ: جمع «قُتْد» و آن چوب پالان است. يَسْفَعُهُ الْيَوْمُ: گرمای روز بر صورتش خورد و رنگش را تغییر داد. اصل این فعل به معنی تأثیر آتش است، و خوراک دادن به آن با چیزی که آتش شعله ور سازد. قَدْ يَدِيمَةُ، ظرف است و مصغر «قُدَام» بنابراینکه مؤنث باشد. و اکثر همین است. الْجَوَازِ: برجی است که خورشید در آخر بهار به آن داخل می شود، و در آن هنگام است که بادهای گرم می وزد. و گفته می شود: سمّ الیوم، وقتی که باد آن مسموم باشد و گرم. لذا این چنین روز، مسموم است. در روایت دیگر: «یوم تجی به الجوزاء مسموم» ضبط است. ش - بیت از عنقمة الفحل است [فحل لقب اوست]. از قصیده مفضّلیة [مفضّلیات: ۴۰۳] - ح

۱۹ - ترجمه و توضیح این بیت در فصل ۸ - آمده است. م

۲۰ - مدثر/ ۶

۲۱ - لیل/ ۱۷

۲۲ - اعراف/ ۱۸۶

۲۳ - [الشعر و الشعراء ۲: ۶۵۱ و ۶۱۵] و [معاهد التنصيص ۱: ۲۸۵] - ح

وقتی که من از چنگالهای نیز آنها ترسیدم خود را برکنار داشتم در حالی که مالک را گرو آنها گذاشتم. راجع به روایت کسانی که «آرَهْنُهُمْ» نقل کرده اند، و اینکه جمله مذکور را شبیه به جمله: قُمْتُ وَأَصْلُكَ وَجْهَهُ، دانسته اند، بایستی بگوئیم که: واو در آن برای حال نیست. و به معنی: نَجَوْتُ رَاهِنًا مَالِكًا، وَقُمْتُ صَاكًا وَجْهَهُ، نیست. بلکه «آرَهْنُ، وَأَصْلُكَ» حکایت حال است. مانند بیت زیر:

وَلَقَدْ أَمَرْتُ عَلَى اللَّثِيمِ يَسْبُنِي فَمَضَيْتُ، ثُمَّ قُلْتُ لَا تَعْنِينِي^{۲۴}

من بر آن آدم پست و فرومایه گذر کردم در حالی که مرا دشنام می داد. اما او را رها کرده رفتم، و گفتم مقصودش من نبودم.

یعنی همان طور که «أَمَرْتُ» در اینجا بمعنی «مَرَرْتُ» می باشد «آرَهْنُ، وَأَصْلُكَ» نیز در معنی «رَهْنْتُ»، و «صَكَّكَتُ» خواهد بود. و آنچه مطلب را کاملاً روشن می کند این است که می بینید در نظیر این جملات «فاء» بجای «واو» می آید. نمونه آن خبری است که در حدیث عبدالله بن عتیک است، هنگامی که بر ابورافع یهودی در قلعه او وارد شد. گفت: «فَأَنْتَهَيْتُ إِلَيْهِ. فَإِذَا هُوَ فِي بَيْتٍ مُظْلِمٍ، لَا أَدْرِي أَتَى هُوَ مِنَ الْبَيْتِ. فَقُلْتُ: أَمَا رَافِعُ. فَقَالَ: مَنْ هَذَا؟ فَأَهْوَيْتُ نَحْوَالصَّوْتِ. فَأَضْرَبُهُ بِالسَّيْفِ، وَأَنَادِهِشُ^{۲۵}».

می بینید همان طور که کلمه «أَضْرَبُهُ» مضارعی است که بوسیله «فاء» عطف بر ماضی شده، چون در معنی ماضی است، «آرَهْنُهُمْ» نیز معطوف است بر فعل ماضی که قبل از آن آمده است. و همچنانکه شک نمی شود که مقصود در این خبر: «فَأَهْوَيْتُ فَضَرَبْتُ» می باشد، منظور شاعر هم در بیت گذشته «نَجَوْتُ وَرَهْنْتُ» بوده است؛ جز آنکه غرض شاعر از استعمالی که بر لفظ حال کرده است آن بوده که حال را در یکی از دو خبر حکایت کند، و خبر دیگر را به همان صورت ظاهرش واگذارد. کما اینکه در بیت: وَلَقَدْ أَمَرْتُ عَلَى اللَّثِيمِ يَسْبُنِي ... فَمَضَيْتُ ... چنین بود؛ با این فرق که در این بیت فعل ماضی مؤخر است و معطوف، ولی در بیت ابن همام و موارد دیگری که ذکر نمودیم فعل ماضی مقدم و معطوف علیه بود.

و اما اگر حرف نفی بر مضارع داخل شود قاعده تغییر می کند. بدین معنی که جمله حالیه با واو و ترک واو هر دو فراوان است. نمونه آن جمله ای است که گفته می شود: كُنْتُ وَلَا أَحْشَى بِالذُّبِّ^{۲۶} (من بودم در حالی که بوسیله گرگ هراسناک نشدم.) و مانند گفتار مسکین دارمی:

۲۴- از شواهد سیویه: ۱: ۴۱۶- و الکامل: ۳: ۸۰- ح

۲۵- ترجمه عبارت: رسیدم به او، ناگهان متوجه شدم که در اتاقی است بسیار تاریک. نمی دانستم کجای اتاقه است. لذا او را صدا کردم. گفتم: ابا رافع. جواب داد: کیستی؟ بجانب صدا پائین رفتم، و با شمشیر به او زدم در حالی که دهشت زده بودم.

۲۶- یعنی من بوسیله گرگ مورد تهدید قرار نمی گیرم. ش

اَكْتَسَبَتْهُ السَّوْقُ الْبَيْضُ أَبَاً وَلَقَدْ كَانَ لَا يُدْعَى لِأَبٍ ٢٧
 درمهای سفید او را پدر کرده است. او بود درحالی که کسی بعنوان پدر نامی از او نمی برد
 (یعنی او پدر و مادر لایقی نداشت. پول است که به او مقام و جاه داده است.)
 و مانند گفتار مالک بن رقیع، زمانی که جنایت بزرگی را مرتکب شده بود، و مصعب بن زبیر
 او را طلبید:

أَتَانِي مُصْعَبٌ وَبَنُو أَبِيهِ فَأَيُّنَ أَحِيدُ عَنْهُمْ؟ لَا أَحِيدُ
 أَفَادُوا مِنِّي دَمِي ٢٨ وَكُنْتُ وَمَا يَنْهَنِيهِنَّيَ الْوَعِيدُ
 مصعب و پسران پدرش نزد من آمدند. ولی من فرار نکردم. و کجا فرار می کردم از آنها؟ آنها از
 خون من قصاص گرفتند و مرا تهدید کردند. من بودم درحالی که تهدید آنها مرا هیچ ناراحت نکرد.
 در تمام این مثالها فعل (كَانَ) تامة است نه ناقصه، و جمله ای که او بر آن داخل شده است در
 موضع حال می باشد. در مثالهای بالا اگر خوب ملاحظه کنید می بینید مقصود این است که گفته
 شود:

وُجِدْتُ غَيْرَ خَاشٍ لِلذَّنْبِ وَلَقَدْ وَجَدْتُ غَيْرَ مَدْعُولٍ لِأَبٍ، وَجِدْتُ غَيْرَ مُنْتَهَنٍ بِالْوَعِيدِ وَغَيْرَ مُبَالٍ بِهِ. اگر
 فعل کان را در اینجا ناقصه و او را زائده بگیریم جملات مذکور معنایی نخواهد داشت. و آمدن فعل
 مضارع بصورت حال، بر این وجه در کلام نادر و نایاب نیست. چنانکه می گوئید: جَعَلْتُ أَمْشِي،
 وَمَا أَدْرِي أَيْنَ أَضْعُ رِجْلِي. یا می گوئید: وَجَعَلَ يَقُولُ وَلَا يَدْرِي. ابوالاسود نیز گفته است: «يُصِيبُ
 وَمَا يَدْرِي» ٢٩ و این جمله ای است شایع و فراوان.

و اما استعمال مضارع منفی بصورت حال و بسودن و او نیز بسیار است و دارای حسن.
 از جمله بیت زیر:

مَضَوْا لَا يُرِيدُونَ الرَّوَّاحَ وَغَالَهُمْ مِنَ الدَّهْرِ أَسْبَابُ جَرَيْنَ عَلَى قَدَرٍ
 رفتند درحالی که نمی خواستند آنجا را ترک کنند ولی عوامل و اسبابی که براساس تقدیر
 حرکت می نمودند آنها را از صفحه روزگار پاک کردند.

٢٧- اغانی [٢٠: ١٦٧، ١٧٥] و [الشعر والشعراء: ٥٤٤]- ح

٢٨- یعنی قصاص را از خون من قرار دادند. ح. ن

٢٩- این جمله جزئی است از بیت زیر متعلق به ابوالاسود:

يُصِيبُ وَمَا يَدْرِي، وَيُخْطِئُ وَمَا ذَرَى

این بیت از قصیده ای است در هجو حسین بن حرا العنبری. و استاد در حاشیه نسخه درس نوشته است که: شاهد مثال جمله:

«وَمَا أَدْرِي» است. ش

و بیت زیر از ارطاة بن شُهته^{۳۰} که براستی لطیف است:

إِنْ تَلَفَّنِي لَا تَرَى غَيْرِي بِنَاطِرَةٍ تَنْسَ السِّلَاحَ وَتَعْرِفُ جِبْهَةَ الْأَسَدِ

اگر با من مقابل شوی در حالی که غیر مرا با هیچ چشمی نخواهی دید سلاح را فراموش می‌کنی و چهره شیر را می‌شناسی.

بطوری که ملاحظه می‌کنید: «لا تری» در موضع حال است. و مثال دیگر در لطافت و حسن بیت اعشی حمدان است، او همراه عَبَّاد بن وَرْقَاء^{۳۱} به اصفهان رفت و تا آن زمان عَبَّاد را مدح نکرده بود. پس چنین گفت:

آتَيْنَا إِصْبَهَانَ فَبَهَزَ لَنَا وَكُنَّا قَبْلَ ذَلِكَ فِي نَعِيمٍ
وَكَانَ سَفَاهَةً مِنِّي وَجْهًا مَسِيرِي، لَا أَسِيرُ إِلَى حَمِيمٍ

ما به اصفهان رسیدیم ولی اصفهان ما را ضعیف و لاغر کرد و حال آنکه قبل از این سفر در نعمت و آسایش بودیم. این سفاهت و جهالت من بود که سفر کردم در حالی که به سوی دوست صمیمی و خویشی سفر نکردم.

جمله: لَا أَسِيرُ إِلَى حَمِيمٍ، حال است از ضمیر مَثَكَلَم در کلمه «مَسِيرِي» و فاعل است در معنی. گوئی گفته است: وَكَانَ سَفَاهَةً مِنِّي وَجْهًا أَنْ سِرْتُ غَيْرَ سَائِرِ إِلَى حَمِيمٍ وَأَنْ ذَهَبْتُ غَيْرَ مُتَوَجِّهِ إِلَى قَرِيبٍ.

و خالد بن یزید بن معاویه گوید:

لَوْ أَنَّ قَوْمًا لَا رِثْفَاعَ قَبِيلَةٍ دَخَلُوا السَّمَاءَ دَخَلْتُهَا لَا أَحْجَبُ^{۳۲}

اگر قومی برای رفعت یافتن قبیله‌ای به آسمان داخل می‌شدند من هم داخل می‌شدم در حالی که مرامانغ و حجابی نبود.

از این نمونه‌ها زیاد است، اما تنها کسی می‌تواند به قرار دادن این معنی در محل مورد پسند راه یابد که دارای ذوق و طبعی سالم باشد.

از جمله مواردی که حال با واو و بدون واو می‌آید فعل ماضی است. و ماضی هم حال واقع نمی‌شود مگر با «قد» بصورت ظاهر و یا مُقَدَّر. البته استعمال آن با واو زیاد و شایع است. چنانکه

۳۰ - شُهته، نام مادر اوست که به آن مشهور شده است. او از شعرای فصیح عهد اموی است. و بیت از قصیده‌ای است در باب

شبیب بن برصاء. [آغانی: ۱۳: ۳۲]. و [الشعر و الشعراء: ۱: ۲۵۵] - ح

ه - در عبارت تصحیفی است، و صحیح کلمه: «عُتَاب بن وَرْقَاء» است. ح

۳۱ - خالد بن یزید بن معاویه، خطیب و شاعر فصیح و نیکورای و اول کسی بود که کتب نجوم و طب و کیمیا را ترجمه کرد

[وفات او در دمشق، سال ۸۸۵هـ]. و [وفیات الاعیان: ۲: ۲۲۴ - آغانی: ۱۷: ۲۵۸] - ح

می‌گوئید: آتانی وَقَدْ جَهَدَهُ السَّيْرُ. وبدون واو مانند بیت زیر:

مَتَى أَرَى الصُّبْحَ قَدْ لَاحَتْ مَخَالِيلُهُ وَاللَّيْلَ قَدْ مُزِقَتْ عَنْهُ السَّرَابِيلُ^{۳۲}

کی می شود بامداد را ببینم درحالی که آثار و نشانه های آن آشکار گردیده باشد و شب را درحالی که جامه هایش چاک چاک شده باشد.

و گفتار دیگر:

فَأَبُوا بِالسَّيْرِ مَكْسِرَاتٍ وَأَبْنَا بِالسُّيُوفِ قَدْ انْحَنَيْنَا^{۳۳}

آنها بازگشتند با نیزه های شکسته ولی ما برگشتیم با شمشیرها درحالی که آنها را خمیده کرده بودیم.

دیگری گفته است و براستی لطیف گفته است:

يَمْشُونَ قَدْ كَسَرُوا الْجُفُونَ إِلَى الْوَعْيِ مُتَبَسِّمِينَ وَفِيهِمْ اسْتِيشَارُ^{۳۴}

قدم برمی دارند درحالی که پلکهای چشم را به غوغای جنگ شکسته اند (یعنی چشمها را خیره و متمرکز به میدان جنگ کرده اند) شادان و خندانند، و بشارت و مرثه بزرگی در چهره آنها نمایان است.

از مواردی که جمله حالیه با واو می آید زیاده تر و شایع تر از موارد دیگر، و در مواضعی هم بدون واو، و موقعیت آن لطیف می باشد، و دلالت بر بلاغت می کند وقتی است که حال بصورت جمله است و (لَیْسَ) بر آن داخل شده است. چنانکه می‌گوئید: آتانی وَلَیْسَ عَلَيْهِ تَوْبٌ. رَأَيْتُهُ وَلَیْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ. این همان نوع معروف و متداول است. البته بدون واو هم آمده است با همین لطافت و حسنی که احساس می‌کنید. نمونه آن گفتار «الاعرابی» است:

لَنَا قَتْلَى وَحَبْدٌ الْآفْتَاءُ تَعْرِفُهُ الْأَرْسَانُ وَالِدِلَاءُ^{۳۵}

إِذَا جَرَى فِي كَفِّهِ الرِّشَاءُ خَلَّى الْقَلِيبَ لَیْسَ فِيهِ الْمَاءُ

ما جوانی داریم و آفرینا بر این نوع جوانان نورسیده. رسنها و دلوها او را می شناسند. هنگامی که ریسمان دلوبه هست او می افتد چاه آب را خالی می‌کند درحالی که هیچ آب در آن باقی نمانده است.

۳۲- بیت از قصیده ای است در امالی: ۱: ۹۹- حماسه مرزوقی: ۴: ۱۸۲۸- از شاعر اسلامی: خُذْجُ بْنُ جُنْدُجْ- ح

۳۳- بیت از عبدالشارق بن عبدالعزیز جُهَنی، از قصیده ای حماسی. حماسه مرزوقی، ۱: ۴۴۹- ح

۳۴- بیت از یکی از خوارج است که یارانش را وصف می‌کند. شعر الخوارج: ۱۱۶- ح

۳۵- آفتاء جمع (فتی) به تشدید یاء، یعنی جوان نورسیده. آرسان: ریسمانها. رشاء: بنددلو. قلیب: چاه آب. ش

از مطالبی که لازم است در این باب مورد توجه قرار گیرد این است که گاه شما جمله ای را می بینید بصورت حال آمده است و بدون واو ریا می باشد. با کمی دقت ملاحظه می نمائید که آن زیبایی تنها به جهت حرفی است که بر آن جمله داخل شده است. نمونه اش این بیت فرزدق است:

فَقُلْتُ عَسَى أَنْ تُبْصِرَ بَنِي كَانَمَا تَنَى حَوَالِي الْأُسُودِ الْحَوَارِدُ^{۳۶}

گفتم: امید است مرا ببینی درحالی که فرزندان من در اطرافم همچون شیران خشمگین اند. جمله: کَانَمَا بَنِي، تا آخرش در موضع حال است، بدون شبهه. و اگر شما کلمه «كَانَ» را نمی آورید و می گفتید: فَقُلْتُ عَسَى أَنْ تُبْصِرَ بَنِي حَوَالِي الْأُسُودِ، ملاحظه می کردید که دیگر کلام آن حسن و لطافت اول را ندارد. یعنی کلام اقتضای واو می کند. و مثلاً بایستی بگوئید: عَسَى أَنْ تُبْصِرَ بَنِي وَبَنَى حَوَالِي كَالْأُسُودِ الْحَوَارِدِ. و شبیه به این مطلب آنکه می بینید جمله ای بصورت حال است، و در پی کلمه مفردی آمده و موقعیتش نیز لطیف و جالب است. و اگر می خواستید آنرا حال بگیرید بدون تقدیم این کلمه، کلام آن حسن و لطافت را نمی یافت.

مثال دیگران بیت ابن الرومی است:

وَاللَّهِ يُبْقِيكَ لَنَا سَالِمًا بُرْدَاكَ تَبْجِيلٌ، وَتَعْظِيمٌ

خدا ترا برای ما نگاه می دارد درحال سلامت و درحالی که تکریم و تعظیم دو جامه تو باشد. جمله: بُرْدَاكَ تَبْجِيلٌ، در موضع حال دوم است، و اگر شما کلمه «سالمًا» را از بیت حذف می کردید و می گفتید: وَاللَّهِ يُبْقِيكَ بُرْدَاكَ تَبْجِيلٌ، اصلاً کلام نبود.

اکنون ملاحظه نمودید جملائی که حال واقع می شوند موقعیتشان با این آشکاری فرق می کند. ناچار این فرق به جهت عللی است که موجب آن می شود، و موجباتی است که این فرق را ایجاد می کند. یعنی درباب حال محال است جمله ای باشد که با غیر واو درست شود، و جمله دیگری که وجود واو در آن درست نباشد، و جمله ثالثی که اگر در آن واو آورید یا واو را ترک کنید هر دو صحیح باشد ولی هیچ سبب و علتی هم برای آن در کار نباشد.

البته آگاهی به علت در این باب اشکال و غموضی دارد. زیرا در طریق آن کسی گام برنداشته است، و جهتی هم که علت از آنجا فهمیده می شود شناخته شده نیست. من در اینجا برای شما اصلی را درباره خبر ذکر می کنم که اگر آنرا بفهمید طریق و جهت این علت برای شما در این باب گشوده می شود.



۳۶- حوارد، جمع (حارِد) یعنی اجتماع مردم که با شکوه و با هیبت باشد، و به آن جهت همچون شخص خشمگین به نظر آید

ش- الشعر والشعراء، ۱: ۴۷۳- عیون الاخبار، ۴: ۱۲۲- ح

خبر دو قسم است: اول، خبری که جزئی از جمله است، و بدون آن معنی جمله تمام نمی شود. قسم دوم خبری است که جزئی از جمله نیست بلکه معنایی است اضافی در خبر دیگری که قبل از آن می باشد. قسم اول: خبر مبتدا است مانند کلمه «منطلق» در جمله: زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ. و مانند خبر فعل در جمله: خَرَجَ زَيْدٌ. که هریک از این دو کلمه جزئی از جمله است، و در معنی جمله اصل است. قسم دوم همان حال است. چنانکه می گوئید: جَاعَنِي زَيْدٌ رَاكِبًا. زیرا حال هم در حقیقت نوعی خبر است؛ از آن جهت که شما بوسیله آن معنی ذوالحال را اثبات می کنید همان طور که بوسیله خبر معنی را برای مبتدا، و بوسیله فعل برای فاعل اثبات می نمائید. چنانکه در جمله: جَاعَنِي زَيْدٌ رَاكِبًا، رکوب را برای زید اثبات کرده اید. جزاینکه فرقی با قسم اول آن است که در این جمله رکوب را آورده اید تا بر اخبار از آمدن زید معنی دیگری را اضافه کنید. یعنی می خواهید بگوئید که زید در آمدنش با این هیأت و حال بوده است. شما اثبات خود را منحصر برای رکوب نکرده، و آنرا ابتدا به رکوب ملازم و مباشر نساخته اید. بلکه اول آمدن را اثبات کرده سپس رکوب را به آن وصل نموده اید. بنابراین، اثبات به رکوب التباس و ارتباط یافته است بر سبیل تبع غیرش، و به شرط اینکه در صله و متمم آن باشد.

اما در خبر مطلق مانند: «زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ، وَ خَرَجَ عَمْرُو»، شما معنی را اثبات کرده اید؛ اثباتی برای این معنی، و مجزّده ساختن آنرا بصورت مستقیم و متصل بدون واسطه قرار داده اید، و بدون آنکه غیرش را سبب سازید.

حال که این مطلب را باز شناختید، بدانید هر جمله ای که حال واقع شده، و آوردن واو هم در آن ناممکن بوده است بدان جهت است که به فعل واقع در صدر جمله قصد کرده اید، و آنرا در اثبات واحدی به فعل اول ضمیمه نموده اید. و هر جمله ای که بصورت حال آمده و بودن واو را هم اقتضا کرده است، بدان جهت است که شما بوسیله واو خواسته اید خبر را مجدداً ذکر کنید، و نخواسته اید جمله را در اثبات به فعل اول ضمیمه نمائید.

توضیح مطلب: وقتی شما می گوئید: جَاعَنِي زَيْدٌ بُسْرَعٌ، بمنزله این است که بگوئید: جَاعَنِي زَيْدٌ مُسْرِعًا. زیرا شما در این مقامید که آمدنی را اثبات کنید که در آن عجله و شتاب است، و می خواهید یکی از دو معنی را به دیگری وصل نمائید، و کلام را بصورت خبر واحدی قرار دهید. و می خواهید بگوئید: جَاعَنِي كَذَلِكِ، وَ جَاعَنِي بِهَذِهِ الْهَيْئَةِ. و این چنین است بیت زیر:

وَقَدْ عَلَوْتُ قُتُوذَ الرَّحْلِ يَسْفَعُنِي يَوْمُ قَدْ يَدِيمَةُ الْجَوَازِ مَسْمُومٌ^{۳۷}

۳۷- این بیت در صفحات پیشین نیز آمده و ترجمه و توضیح آن در همان فصل مشروحاً ذکر شده است. م

گوئی چنین گفته است: وَقَدْ عَلَوْتُ قُتُوذَ الرَّحْلِ بَارِزاً لِلشَّمْسِ ضاحياً. و این گونه است جمله: مَتَى أَرَى الصُّبْحَ قَدْ لَاحَتْ مَخَابِلُهُ. زیرا جمله در معنی: مَتَى أَرَى الصُّبْحَ بَادِئاً لَاحِثاً بَيْنَنَا مُتَجَلِّياً، می باشد. مقیاس همیشه بر همین قاعده است. و اگر بگوئید: جَاءَنِي زَيْدٌ وَغُلَامُهُ يَسْعَى بَيْنَ يَدَيْهِ. رَأَيْتُ زَيْدًا وَسَيْفُهُ عَلَى كَتِفِهِ، مقصود شما این خواهد بود که ابتدا آمدن و دیدن را اثبات کنید، سپس خبر را بصورت مستأنفه آورید، و اثبات دومی را برای آمدن غلام در برابر زید، و برای وجود شمشیر بر دوش زید ابتدا نمائید. و چون مقصود کلام براساس استیناف و تجدید اثبات بوده است، احتیاج به حرفی داشته است که جمله دوم را به جمله اول ربط دهد، لذا واو آورده شده است. کما اینکه در جمله: زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَعَمْرُو ذَاهِبٌ، و در جمله: أَلَعَلَّمُ حَسَنٌ وَالْجَهْلُ قَبِيحٌ، واو آورده شده است. و اینکه ما این حرف را واو حالیه نام می گذاریم آنرا از عمل اصلی که متصل ساختن جمله ای است به جمله دیگر خارج نمی سازد.

حرف (فاء) در جواب شرط

نظیر واو حالیه در این جهت حرف فاء است در جمله شرط. مانند: «إِنْ تَأْتِنِي فَأَنْتَ مُكْرَمٌ». که فاء اگرچه حرف عاطفه نیست ولی این مطلب حرف فاء را از اینکه بمنزله حرف عطف است خارج نمی کند. زیرا آمده است تا جمله ای را به جمله دیگر ارتباط دهد که نمی تواند بتنهایی ارتباط یابد. پس لازم است این مطلب را خوب فهمید، و جملات نظیر: جَاءَنِي زَيْدٌ يُسْرَعُ، وَقَدْ عَلَوْتُ قُتُوذَ الرَّحْلِ يَسْفَعُنِي يَوْمٌ... را بایستی نازل منزله جزائی که از فاء بینیاز است گرفت. زیرا موقعیت جواب شرط این است که بدون رابط به جمله شرط مرتبط می شود. چنانکه می گوئید: إِنْ تُعْطِنِي أَشْكُرْكَ. و جمله های نظیر: جَاءَنِي زَيْدٌ وَهُوَ رَاكِبٌ، را بمنزله جزائی دانست که موقعیتش طوری نیست که بتنهایی ارتباط یابد بلکه به (فاء) نیازمند است. چنانکه گفته می شود: إِنْ تَأْتِنِي فَأَنْتَ مُكْرَمٌ، این مقایسه ای است مستقیم، و موازنه ای است صحیح.

حال اگر بگوئید: ما فهمیدیم که عَلَتْ دَخُولُ وَاوِ بر جمله این است که می خواهیم اثبات را مجدد نمائیم، و معنی دوم را به معنی اول در اثبات واحدی متصل نکنیم. و جمله را نازل منزله مفرد نسازیم. لیکن مطلبی باقی می ماند. و آن این است که: چرا بعضی جملات که در حکم مفردند در اینکه اثبات آنها مجدد نمی شود نسبت به بعض دیگر رجحان دارند؟ و چه مانعی دارد که در جمله: جَاءَنِي زَيْدٌ وَهُوَ يُسْرَعُ، یا وَهُوَ مُسْرَعٌ، اسراع در صله^{۳۸} و متمم مجبئی داخل شود، و در

۳۸ - مقصود از صله در این فصل معنی خاص نیست بلکه به معنی متمم کلمه و معنی اضافی و ضمنی است. م

اثبات با آن ضمیمه گردد. کما اینکه وقتی می‌گفتید: جاعنی زید یسرع، چنین بود؟ جواب: علت این امر آن است که مقصود کلام در جمله: جاعنی وهو یسرع، تجدید اثبات برای سرعت است. و این مقصود در جمله: جاعنی زید یسرع، وجود ندارد، زیرا شما وقتی نام زید را تکرار می‌کنید، و ضمیر منفصل مرفوع آنرا می‌آوردید بمنزله این است که اسم او را صریحاً اعاده نمائید، و بگوئید: جاعنی زید و زید یسرع. شما جهتی نمی‌یابید تا کلمه «یسرع» را در صله مجبئی داخل کرده و در اثبات به آن ضمیمه نمائید.

توضیح آنکه: تجدید ذکر «زید» فقط موقعی است که در اخبار از زید به اینکه شتاب می‌ورزد قصد شما تجدید خبر باشد، و موقعی است که می‌خواهید اثباتی را جهت سرعت ابتدا کنید. چه اگر به این ترتیب عمل نکنید مبتدا را که همان ضمیر زید است یا اسم ظاهر اوست بصورت ناپسندی ترک نموده‌اید، و آنرا در این بین لغو ساخته‌اید، و جاری مجرای این می‌شود که بگوئید: جاعنی زید و عمرو یسرع آماقه. و مع ذلک معتقد شوید که شما کلامی را بصورت مستأنفه نیاورده‌اید، و اثباتی را برای سرعت ابتدا نکرده‌اید، و موقعیت «یسرع» در اینجا مانند وقتی است که می‌گوئید: جاعنی زید یسرع. یعنی سرعت را برای زید قرار داده‌اید و عمرو را ذکر نکرده‌اید. و این ناممکن است. و اگر بگوئید: در جمله: جاعنی زید و عمرو یسرع آماقه، محال بود که «یسرع» را به زید متوجه سازید، و آنرا نازل منزله جمله: «جاعنی زید یسرع» قرار دهید، از آن جهت که در «یسرع» ضمیری است متعلق به (عمرو) و چون «یسرع» متضمن ضمیر (عمرو) است مانع آن می‌شود که متعلق به زید باشد، و برای زید بعنوان حال فرض شود در حالی که جمله: جاعنی زید وهو یسرع، این چنین نیست. زیرا سرعت در اینجا متعلق به زید است. بنابراین چگونه جایز است که شما یکی از این دو مسأله را برد دیگری قیاس کنید؟

جواب: مانعی ندارد که «یسرع» در جمله: جاعنی زید و عمرو یسرع آماقه، در عین آنکه برای زید حال است برای عمرو فعل باشد. زیرا اگر شما عمرو را مؤخر می‌آوردید و آنرا به جهت «یسرع» مرفوع می‌ساختید، و «یسرع» را در پی آن ذکر می‌نمودید، یعنی می‌گفتید: جاعنی زید یسرع عمرو آماقه، می‌دیدید که صحیح است «یسرع» برای زید حال باشد، در عین آنکه برای عمرو فعل است. ولی آنچه مانع است همان است که بر شما روشن کردم. یعنی: شما عمرو را ضایع رها کنید و بعنوان مبتدا بیاورید ولی خبری به آن اعطا نکنید. و دلیل بر بطلان عقیده مذکور این است که نتیجه‌اش آن می‌شود که فعل «یسرع» در موضعش اعراب نصب و رفع یکجا جمع شود. یعنی با قرار دادن «یسرع» بعنوان حال از زید ایجاب می‌کند که در موضع نصب باشد، و با قرار دادن آن بعنوان خبر از عمرو که بنابر مبتدا بودن مرفوع است ایجاب می‌کند که در موضع رفع

باشد. و این امری است که در آن تضاد و تخالف است. درحالی که اگر عمرو را مؤخر آورید، یعنی بگوئید: جاءنی زید یُسرع عمروُ أمامه، این تخالف و تدافع لازم نمی آید. زیرا شما عمرو را به فعل «یُسرع» مرفوع می سازید بنابراین فاعل آن است. و چون مرفوع به فعل شد اعرابی را در موضع «یُسرع» ایجاب نخواهد کرد^{۳۹}.

و در نتیجه (یُسرع) از اعراب خالی می ماند تا اعراب نصب در آن فرض شود؛ بنابراین که برای زید حال باشد، و درحکم آن شود که بگوئید: «جاءنی زیدُ مُسرِعاً و عمروُ أمامه.» ممکن است بگوئید: پس بنابراین قاعده بایستی جمله مرکب از مبتدا و خبر بصورت حال همیشه با واو باشد درحالی که قبلاً یادآور شدیم که حال در مواردی از کلام ادبا بدون واو آمده است.

جواب: مقیاس و قاعده کلی این است که جمله مرکب از مبتدا و خبر جز با واو نیاید، اما جمله ای که بدون واو آمده حکمش حکم شیئی است که از قاعده واصلش خارج شده است. و ظاهراً در آنها نوعی تأویل و نوعی تشبیه است. بنابراین جمله: «كَلَّمْتُهُ فَوُهٗ إِلَىٰ فِی» بدون واو دارای حسن است. بجهت آنکه مقصود: كَلَّمْتُهُ مُشَافِهَةً لَهُ می باشد. و همین گونه جمله: «رَجَعَ عَوْدُهُ عَلَىٰ بَدْنِهِ» که در آن کلمه «عَوْدُ» بصورت مرفوع آمده و مبتداست درحالی که بدون واو است. زیرا مقصود: «رَجَعَ ذَاهِباً فِی طَرِيقِ الَّذِی جَاءَ فِیهِ» می باشد. و اما جمله: «وَجَدْتُهُ حَاضِرًا الْجُودُ وَالْكَرَمُ» هم بجهت آن است که تقدیم خبر یعنی (حَاضِرًا) معنی را طوری طرح می کند که گفته است: «وَجَدْتُهُ حَاضِرًا عِنْدَهُ الْجُودُ وَالْكَرَمُ» و حمل کردن بر مقصود و کلمه ای را جانشین کلمه دیگر قرار دادن در کلام اهل ادب نادر و کمیاب نیست. و جمله: زَيْدٌ أَضْرِبُهُ، را گفته اند و جایز دانسته اند که مثال و نمونه امر در موضع خبر باشد. زیرا معنی کلام براساس نصب «زید» می باشد مانند: إِضْرِبْ زَيْدًا. و جمله مبتدا و خبر را در آیه «أَدْعَوْهُمْ أَن يَكُونُوا صَائِمِينَ» را در موضع فعل و فاعل قرار داده اند. زیرا قاعده واصل در معادله این است که جمله دوم مثل جمله اول باشد. مانند: أَدْعَوْهُمْ أَن يَكُونُوا صَائِمِينَ. و دلیل براینکه آمدن جمله مرکب از مبتدا و خبر بصورت حال، بدون واو، بعنوان اصل و قاعده کلی وجود ندارد کمی استعمال آن است. و بکار نمی رود جز در موارد معدود. قاعده این است و جایز است آن نوع جملات حالیه که بدون واو آمده است بنابراین آن واو باشد که اینک ماضی بنابر نیت (قَدْ) بکار رفته است.

۳۹- یعنی اگر (عمرو) مرفوع شود به «یسرع» دیگر ممکن نیست به هیچ اعرابی در موضع «یسرع» عامل باشد. زیرا نمی شود این کلمه عامل باشد درحالی که برای کلمه واحدی معمول است. بنابراین موضع «یسرع» خالی می ماند از اینکه نصب در آن بنابر حال بودن فرض شود. برخلاف اینکه اگر (یسرع) مؤخر باشد از (عمرو امامه)، زیرا اگر (یسرع) به زید متصل شود محل آن نصب خواهد بود با اینکه (عمرو) که مبتدا است در موضع رفع آن عمل کرده است. نتیجه تضاد و تدافع پیش می آید. ش

بایستی توجه داشت که صورت صحیح در نمونه هائی که مانند بیت بشار بود (خَرَجْتُ مِنْ الْبازِي عَلَيَّ سَوَادٌ) آن است که در آنها عقیده ابوالحسن اخفش پذیرفته شود. یعنی «سواد» مرفوع گردد بجهت ظرف نه بلحاظ مبتدا بودن. و ظرف در اینجا استعمالش مانند وقتی است که جمله بصورت صفت برای نکره بکار می رفت. مثل: «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ مَعَهُ صَقَرٌ صَائِدٌ بِهْ غَدًا.» و صاحب (الکتاب) هم در این باب با ابوالحسن اخفش موافق است. یعنی «صقر» را رفع می دهد به جهت آنکه در «مَعَهُ» معنائی از فعل وجود دارد. و به همین مناسبت جایز است که حال جاری مجرای صفت شود، و هنگامی که ظرف بصورت حال می آید اسم ظاهر بوسیله ظرف مرفوع گردد. بنابراین رفع «سواد» بدان جهت است که در «عَلَيَّ» معنائی از فعل رجوع دارد نه به جهت مبتدا بودن. بعلاوه در اینجا می توان خصوصاً فرض کرد که ظرف در حکم اسم فاعل است نه فعل. یعنی مقصود این است که: خَرَجْتُ كَأَنَّ عَلَيَّ سَوَادٌ وَبَاقِيًا عَلَيَّ سَوَادٌ، وَبِصُورَةٍ: يَكُونُ عَلَيَّ سَوَادٌ، وَيَبْقَى عَلَيَّ سَوَادٌ، فرض نشود؛ مگر اینکه فعل ماضی همراه با (قَدْ) را در آن فرض کنید. یعنی بگوئید: خَرَجْتُ مَعَ الْبازِي قَدْ بَقِيَ عَلَيَّ سَوَادٌ. و البته قول اول بهتر و روشنتر است.

و چون کلام را مورد دقت قرار دهید خواهید فهمید که ظرف و قد در مواردی می آیند که کلام در آن موارد درست و مستقیم نمی گردد مگر آنکه تقدیری از نوع تقدیر اسم فاعل فرض شود. و لذا ابوبکر سراج در مورد جمله: زَيْدٌ فِي الدَّارِ، گفته است که شما مخیرید در این جمله که یا فعلی را در تقدیر بگیرید، یعنی بگوئید: اسْتَقَرَّ فِي الدَّارِ، و یا اسم فاعل را، یعنی بگوئید: مُسْتَقَرٌّ فِي الدَّارِ وقتی مطلب به اینجا برگردد حال در ترک واو کاملاً روشن خواهد بود. و «سواد» هم در جمله خَرَجْتُ مَعَ الْبازِي عَلَيَّ سَوَادٌ، بمنزله «قَضَاءُ اللَّهِ» در بیت زیر خواهد شد.

سَأَغِيلُ عَنِّي الْعَارَ ۴ بِالسَّيْفِ جَالِيًا عَلَيَّ قَضَاءُ اللَّهِ مَا كَانَ جَالِيًا ۴

من با این شمشیر ننگ را از خود پاک و برطرف خواهم کرد در حالی که حکم و تقدیر الهی را بر خود جلب می کنم؛ حکم و تقدیری که محققاً خواهد آمد.

در این جهت که کلمه «قضاء» اسم ظاهری است مرفوع به اسم فاعلی که بر صاحب حالی متکی است و لذا مانند فعل عمل کرده است.

۴۰ - جامع الشواهد بیت مورد بحث را بعنوان شاهد در مورد تنقید مستقبل به حال ذکر کرده است. (یعنی سَأَغِيلُ بِهْ جَالِيًا). م.
 ۴۱ - این بیت از قصیده ای است متعلق به سعد بن ثابت الضبی المازنی. و او خونری ریخته بود. و بلال بن ابی بردة با حجاج خانه او را در بصره خراب کرد و بسوزانید. بیت بعد از آن چنین است:
 وَأَذْهَلُ عَنْ دَارِي وَأَجْعَلُ قَدَمَهَا لِيَمْرِي مِنَ بَاقِي الْمَذَمَّةِ حَاجِبًا
 بیت مورد بحث را صاحب [الشعر و الشعراء: ۶۹۶] از سعد بن ناشب عنبری، شاعر اسلامی ذکر می کند. مطلع قصیده ای حماسی [حماسة مرزوقی: ۱: ۶۷] - ح

آنچه شما را دلالت می‌کند بر اینکه تقدیر در بیت مورد بحث همان است که من یادآور شدم، و بیت مذکور به همان جهت زیباست، این است که شما می‌گوئید: جَاءَنِي زَيْدٌ وَالسَّيْفُ عَلَى كَيْفِهِ. وَخَرَجَ وَالتَّاجُ عَلَيْهِ. و می‌فهمید که کلام جزبا و اوزیائی و حسنی را دارا نمی‌شود. و می‌فهمید که اگر بگوئید: جَاءَنِي زَيْدٌ وَالسَّيْفُ عَلَى كَيْفِهِ، وَخَرَجَ التَّاجُ عَلَيْهِ: کلامی است نامطبوع، و احتمال آنکه مورد استعمال واقع شود ندارد. زیرا کلام مورد بحث بمنزله آن است که بگوئید: جَاءَنِي وَهُوَ مُتَقَلِّدٌ سَيْفَهُ. وَخَرَجَ وَهُوَ لَا يَسُ التَّاجُ. درحالی که مقصود شما این بوده که کلام را مستأنفه آورده اثباتی را مجدداً ذکر نمائید. مقصود شما این نبوده که بگوئید: جَاءَنِي كَذَلِكَ. بلکه می‌خواستید بگوئید: جَاءَنِي وَهُوَ كَذَلِكَ.

خلاصه فصل هفدهم

بحث در فصل و وصل جملات، اثر حروف عطف، فصل و وصل
بر مدار ارتباط معنی است در نفس، جواب سؤال مقدّر.

فایده عطف در مفرد این است که معطوف را در اعراب معطوف علیه مشترک می سازد، و سپس در حکم آن اعراب شریک می کند، چنانکه معطوف بر اسمی که بنابه فاعلیت مرفوع است مانند همان فاعل است.

اما جملاتی که به یکدیگر عطف می شوند دو قسم است:

قسم اول: معطوف علیه محلی از اعراب دارد. در این حال حکم جمله حکم مفرد است. زیرا جمله وقتی محلی از اعراب دارد در حکم اسم مفرد است. و وقتی معطوف علیه موقعیت مفرد را دارا شد عطف بر آن هم در حکم مفرد می باشد، و جهت احتیاج به حرف واو هم واضح است. مانند: مَرَزْتُ بِرَجُلٍ خُلُقُهُ حَسَنٌ وَخُلُقُهُ قَبِيحٌ. جمله «خُلُقُهُ حَسَنٌ»، محلاً مجرور است چون صفت است برای اسم نکره «رَجُلٌ» و خُلُقُهُ قَبِيحٌ، عطف بر آن.

قسم دوم مانند: أَلَعَلِّمَ حَسَنٌ وَالْجَهْلُ قَبِيحٌ. در اینجا نمی توان ادعا کرد که «واو» جمله دوم را در اعرابی که برای جمله اول لازم بوده شرکت داده است. پس بایستی غرض از این عطف را بنهیم، و بدانیم چرا عطف و ترک عطف در این حال یکسان نمی باشد؛ با آنکه ظاهراً امر معقولی در اینجا نیست تا برای شرکت دادن میان این دو جمله در آن امر معقول حرف عطف آورده شود؟

تفسیر مطلب: البته ما می دانیم که واو تنها برای عطف است، در حالی که (فاء) و (ثم) و (أو) و (أم) غیر از عطف معنای دیگری هم دارند. چنانکه «فاء» ترتیب را می رساند، و «ثم» فاصله و تراخی را و «أو» تردید را افاده می کند. پس در جمله: جَاعَنِي زَيْدٌ وَعَمْرُو، جز شریک ساختن عمرو در آمدنی که برای زید اثبات کرده ایم مطلب اضافه ای را نیاورده ایم. و شرکت دادن میان دو امر وقتی است که معنایی در کار باشد. اما اشکال این است که در جمله: زَيْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرُو قَاعِدٌ، معنایی وجود ندارد که حرف واو در آن معنی میان این دو اشتراکی ایجاد کرده باشد.

پاسخ مطلب: آنچه بایستی در اینجا گفت این است که: اگرچه ما وقتی می گوئیم: زَيْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرُو قَاعِدٌ، حکمی را نمی یابیم که بگوئیم واو برای جمع این دو جمله در آن حکم آمده است

بلکه امر دیگری است: و آن این است که این دو جمله را تنها وقتی می‌گوئیم که عمرو از جهتی به زید ارتباط داشته باشد. مثلاً دو نظیر یا دو شریک باشند. یا طوری که اگر شنونده به موقعیت اولی آگاهی یافت این آگاهی او را به موقعیت دومی راهنما شود. اگر بر جمله‌ای چیزی عطف کنید که هیچ گونه وابستگی به آن ندارد کلام صحیحی نخواهد بود. مانند: خَرَجْتُ الْيَوْمَ مِنْ دَارِي، وَ أَحْسَنَ الَّذِي يَقُولُ بَيْتَ كَذَا. و از هم اینجاست که به ابوتّمَام در مورد این بیت او خرده گرفته‌اند:

لَا وَالَّذِي هُوَ عَالِمٌ أَنَّ السَّوْىَ صَبْرٌ وَأَنَّ أَبَا الْحُسَيْنِ كَرِيمٌ

سوگند به آن کس که می‌داند هسته تلخ است، و می‌داند که ابوالحسین مرد کریمی است. بنابراین گفتن: زَيْدٌ طَوِيلٌ وَعَمْرُو شَاعِرٌ، خلاف آئین گفتار است. چون تناسب و ارتباطی میان طول قامت و گفتن شعر نیست. بلکه باید گفت: زَيْدٌ كَاتِبٌ وَعَمْرُو شَاعِرٌ، زَيْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرُو قَائِدٌ، أَلْعِلْمُ حَسَنٌ وَالْجَهْلُ قَبِيحٌ. زیرا نیکو بودن علم در عقول به زشت بودن جهل ارتباط دارد. اگر مُخْبِرٌ عَنَهُ^۱ در کلام یکی باشد، مانند: هُوَ يَأْمُرُ وَيَنْهَى، وَيَحُلُّ وَيَعْقِدُ، معنی جمع در او قویتر و آشکارتر است، و مطلب صریح است. کانه خواسته‌ایم بگوئیم: او هر دو عمل را با هم انجام می‌دهد. اما اگر او در میان نبود این معنی لازم نمی‌آمد. بلکه گاه مثلاً (يَأْمُرُ) اعراض از «يَنْهَى» و ابطال آنرا افاده می‌کند. و اگر دو فعل در چنین وضعی در صله و ارتباط با هم قرار گرفتند اختلاط و اقتران آنها با یکدیگر زیاد خواهد شد. حتی جدا فرض کردن یکی از دیگری هم متصور نیست. مانند: أَيْحَسُنُ أَنْ تُنْهَى عَنْ شَيْءٍ وَتَأْتِيَ مِثْلُهُ؟^۲ و بیت زیر:

لَا تَنْظَمُوا أَنْ تُهَيِّنُوا وَنُكِرَ مَكْمٌ وَأَنْ نَكُفَّ الْأَذَى عَنْكُمْ وَتُؤْذُونَا

انتظار نداشته باشید که به ما اهانت کنید و ما به شما احترام نمائیم، و شما ما را آزار کنید و ما از آزار شما خودداری کنیم.

مطلب دیگر: همان‌طور که در اسماء نوعی اسم است که معنیش را به اسم ماقبلش مربوط می‌کند، و بجهت ارتباط معنی میان آن دو از ادوات عطف بینیا می‌شویم، مثل صفت که در اتصالش به موصوف نیاز به لفظی ندارد که آنرا به موصوف مربوط سازد، همین‌طور هم جملاتی است که ذاتاً مربوط به جملات قبلشان می‌شوند، و بلحاظ ارتباط معنی فیما بین آنها از حرف عطف بی‌نیازیم.

مثال از قرآن مجید: اَلَمْ، ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ. جمله: لَا رَيْبَ فِيهِ، بیان و تأکید و تثبیت زیادتری است برای جمله: ذَلِكَ الْكِتَابُ، و بمنزله آن است که گفته شود: ذَلِكَ الْكِتَابُ، ذَلِكَ

۱- یعنی مستأله کلام یا مبتدا. م.

۲- یعنی: آیا نیکوست که کسی را از چیزی نهی کنی اما خودت مرتکب آن شوی؟-م.

الکتاب. یعنی جمله دوم چیزی جدا و متمایز از جمله اول نیست تا نیازی به حرف ربط باشد. نمونه بسیار روشن مطلب این آیه است: وَإِذَا تُثْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَيَ مُسْتَكْبِرًا كَأَنَّهُ فِي أَذْنِيهِ وَقَرًا که مقصود از تشبیه به کسی که در گوشش سنگینی است عیناً مقصود تشبیه به کسی است که نمی شنود؛ با این فرق که تشبیه دوم در معنی منظور بلیغتر و مؤکدتر است. آیه دیگر: مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ. که جمله دوم مشابه جمله اول و داخل در همان معنی است. از مواردی که اثبات بوسیله «إِنْ وَالَا» بنابر همین قاعده آمده است این آیه است: وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ. که اثبات براساس تأکید نفی مطلبی است که در ابتدای آیه نفی شده است.

گاه موقعیت جمله ای با ماقبلش مانند وقتی است که جمله به ماقبلش عطف می شود، مع ذلک بجهت امری عارضی ترک عطف لازم می آید، و نسبت به ماقبل گوئی بیگانه است. مانند این آیه: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ، که ظاهراً بایستی به آیه قبل آن: إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ، عطف شود، زیرا نسبت به آن بیگانه نیست، اما بشکل عطف نیامده است چون (إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ) حکایت قول کفار است که می گفتند: وحی و خبری از جانب خدا در کار نیست. و آیه بعد یعنی: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ، خبری است از خدای تعالی به اینکه کفار را بر کفر و استهزاءشان مجازات می کند. پس میان این دو عطف امکان ندارد.

مطلب دیگری که استیناف و ترک عطف را در میان دو آیه مذکور ایجاب می کند این است که حکایت از حال کفار که می گفتند چنین و چنان، شنونده را وادار می کند بداند که سرنوشت کفار چه خواهد بود، و خدای تعالی با آنها چگونه رفتار خواهد کرد. آیا به عذاب گرفتار خواهند گردید یا مهلت به آنها داده خواهد شد؟ جمله: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ، پاسخ همین پرسش هاست. یا به عبارت دیگر جواب به سؤال مقدر است. و لذا حق آن است که کلام بصورت ابتدائی و غیر معطوف آید. از نمونه های شعری در این باب:

زَعَمَ الْعَوَازِلُ أَنَّهُنَّ فِي غَمْرَةٍ صَدَقُوا، وَلَكِنْ غَمْرَتِي لَا تَنْجَلِي
ملا متگران گمان کردند که من در گردابی از عشق افتاده ام. آری راست گفتند، اما این گرفتاری من برطرف نخواهد شد.

و باز از نمونه های نادر در این باب بیت زیر است:

قَالَ لِي: كَيْفَ أَنْتَ؟ قُلْتُ غَلِيلٌ سَهْرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِيلٌ
به من گفت: حالت چگونه است؟ گفتم: بیمار، بیماری که همه شب بیدار است با اندوهی بس طولانی.

ناگفته نماند که در چنین مواردی اگر سؤال ظاهر و مذکور باشد غالباً فعل را در جواب ذکر نمی نمایند، و به ذکر اسم تنها اختصار می کنند. و اگر سؤال مضمراًست و مقدر^۳ فعل ذکر می شود. چنانکه در پاسخ کسی که می پرسد: مَنْ فَعَلَ هَذَا؟ می گوئیم: زَيْدٌ. زیرا سؤال مذکور است. و اینکه می بینیم در قرآن لفظ قال بطور منفصل و غیر معطوف آمده، همان تقدیر و در نیت گرفتن سؤال است. مانند آیات زیر:

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ؟ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ، فَقَالُوا سَلَاماً. قَالَ: سَلَامٌ، قَوْمٌ مُنْكَرُونَ. لفظ (قَالَ) بر مبنای سؤالی که معمولاً در اذهان وارد می شود آمده است. و نیز در داستان فرعون، و در پاسخ حضرت موسی: قَالَ فِرْعَوْنُ: وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ. قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ: أَلَا تَسْتَمِعُونَ؟ قَالَ: رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ. و آیه دیگر: وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ. إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا: إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ. قَالُوا: مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ. قَالُوا: رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُم لَمُرْسَلُونَ.

نتیجه بحث:

جملات از جهت فصل و وصل سه نوع اند: نوعی جمله است که وضع آن با جمله پیش از آن مانند صفت است با موصوف، یا تأکید است با مؤکد. در اینجا عطف اصلاً صورت نمی گیرد. زیرا اگر عطف شود شبیه خواهد شد به عطف شی بر خودش. نوع دوم جمله ای است که وضعش با جمله قبل مانند اسمی است که با اسم ماقبلش مغایر است، ولی در یک حکم با آن شریک می باشد. مانند اینکه هر دو فاعل اند یا هر دو مفعول اند. در این حال حق آن است که عطف باشد نوع سوم جمله ای است که وضعش با جمله ماقبل همچون اسمی است که با اسم پیش از خودش در هیچ معنایی مربوط نمی شود، و ذکر و ترک جمله ماقبل در وضع جمله دوم یکسان است. در چنین حالی عطف نبایستی باشد. و این ترک عطف یا بدان جهت است که دو جمله در نهایت اتصال اند، و یا بجهت آن است که دو جمله انفصال تام دارند؛ و حال آنکه عطف برای وساطت میان دو امر است.

۳ - یعنی: آنرا در نیت گیرند و فرض کنند. م

فصل هفدهم

«گفتار در باب فصل و وصل»

بدان که علم به تنظیم جملات از حیث عطف بعضی بر بعضی دیگریا ترک عطف در آنها، و آوردن جملات بصورت پراکنده طوری که یکی پس از دیگری بنحواستیناف و جمله ابتدایی قرار گیرد حقاً از اسرار بلاغت است، و از اموری است که برای هیچ قومی جز نژاد خالص عرب آن طور که صحیح و شایسته است، و نیز کسانی که طبیعت آنها با بلاغت سرشته شده، و در ذوق سخنوری به مقام بلندی از معرفت رسیده باشند امکان پذیر نیست. آنها در این رشته تقریباً بینظیرند، و قدرت و مهارتشان در این باب چنان است که آنرا حدّ بلاغت ساخته اند، بطوری که وقتی از فرد صاحب نظری از عرب در تعریف بلاغت سؤال شد پاسخ داد که: بلاغت شناختن فصل و وصل است. این اهمیت بجهد غموض و دقتی است که در مسیر این بحث است؛ تا آنجا که هیچ کس فضیلتی را در این راه احراز نمی کند مگر آنکه در تمام مطالب بلاغت کامل شده باشد.

* * *

اما روش ما در این باب آن است که ابتدا فایده عطف را در مفرد بررسی کنیم. و سپس عطف جمله را مورد توجه قرار دهیم. و در جملات دقت کرده موقعیت عطف را در آنها بشناسیم. معلوم است که فایده عطف در مفرد این است که معطوف را در اعراب معطوف علیه مشترک می سازد. و وقتی معطوف را با معطوف علیه در اعراب شریک نمود مسلماً آنرا نیز در حکم آن اعراب شریک خواهد ساخت. چنانکه معطوف بر اسمی که بنابه فاعلیت مرفوع است مانند همان فاعل است، و معطوف بر اسمی که بنابه مفعولیّت منصوب است (مفعول به یا مفعول فیه یا مفعول که) نیز در اعراب و حکم با آن مفعول شریک می باشد. این قاعده عطف مفرد است بر مفرد.

حال گوئیم: جملاتی که بر یکدیگر عطف می شوند دو قسم است:

قسم اول: معطوف علیه محلی از اعراب دارد. در این صورت حکم جمله مانند حکم مفرد است. زیرا جمله محلی از اعراب ندارد مگر آنکه بجای اسم مفردی قرار گیرد. و هنگامی که جمله اول موقعیت مفرد را یافت عطف جمله دوم بر جمله اول جاری مجرای عطف مفرد خواهد بود، و

سبب و وجه احتیاج به واو کاملاً آشکار خواهد شد، و دلیل شرکت دادن در حکم بوسیله واو موجود خواهد گشت. بنابراین وقتی می‌گوئی: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ خُلِقَ حَسَنٌ وَخُلِقَ قَبِيحٌ، در حقیقت جمله دَوَم را در حکم جمله اَوَل شرکت داده‌ای. و آن حکم این است که جمله: خُلِقَ حَسَنٌ، در موضع جَر است چون صفت است برای اسم نکره. نظائر این گونه عطف بسیار و مطلب آن کاملاً ساده است.

اما آنچه موضوعش مشکل می‌شود قسم دَوَم عطف جملات است. و آن موردی است که جمله‌ای را به جمله دیگر که محلی از اعراب ندارد عطف کنی. مثلاً بگوئی: زَيْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرٌو قَاعِدٌ. اَلْعِلْمُ حَسَنٌ وَالْجَهْلُ قَبِيحٌ. برای ما بهیچ وجه امکان ندارد که ادعا کنیم حرف واو جمله دَوَم را در اعرابی که واقعاً برای جمله اَوَل لازم بوده شرکت داده است. و چون مطلب چنین است بایستی غرض و هدف از این عطف را ادراک نمائی، و بفهمی چرا عطف کردن جمله دَوَم به جمله اَوَل با ترک عطف میان این دو جمله [یعنی بگوئی: زَيْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرٌو قَاعِدٌ] با هم یکسان نیست؛ با آنکه در اینجا امر معقولی وجود ندارد تا برای شرکت دادن میان جمله اَوَل و دَوَم در آن امر معقول حرف عطف آورده شود؟

آنچه بایستی بدانی این است که اشکال مذکور فقط در مورد واو عطف پدید می‌آید نه در حروف عطف دیگر. و این بدان جهت است که سایر حروف عطف با داشتن معنی اشتراک، معانی دیگری را نیز می‌دهند. چنانکه (فاء) ترتیب بدون فاصله را می‌رساند. و (ثُمَّ) ترتیب با فاصله را ایجاب می‌کند. و (أَوْ) تردید فعل را میان دو امر معنی می‌دهد، و فعل را برای یکی از آن دو اعلام می‌کند اما نه بعینه، و هنگامی که جمله‌ای را با یکی از این حروف به جمله دیگر عطف می‌کنی مفهوم و فایده کلام ظاهر می‌شود. بنابراین وقتی می‌گوئی: اَعْطَانِي فَشَكَرْتُهُ، بوسیله فاء معلوم می‌شود که تشکر دنباله عطا و معلول آن بوده است. همچنین وقتی می‌گوئی: خَرَجْتُ ثُمَّ خَرَجَ زَيْدٌ، از حرف (ثُمَّ) فهمیده می‌شود که خروج زید پس از خروج تو واقع شده، و فاصله‌ای هم میان این دو خروج بوده است. و وقتی می‌گوئی: يُعْطِيكَ أَوْ يَكْشُوكَ، حرف (أَوْ) دلالت می‌کند بر اینکه او یکی از دو کار را خواهد کرد اما نه بطور معین و مشخص. لکن حرف واو غیر از اشتراک در حکمی که اعراب آنرا اقتضا می‌کند، و در آن اعراب معطوف تابع معطوف علیه می‌شود معنی دیگری ندارد. بدین معنی که وقتی می‌گوئی: جَاءَ نِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو، بوسیله حرف واو جز شرکت دادن عمرو در آمدنی که برای زید اثبات کرده‌ای، و جمع کردن میان زید و عمرو مطلب اضافه‌ای را اعلام نکرده‌ای و شرکت دادن میان دو امر متصور نیست مگر وقتی که معنائی در کار باشد؛ معنائی که اشتراک در آن وقوع یابد. و چون مطلب چنین است، و در این جمله که می‌گوئیم: زَيْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرٌو قَاعِدٌ، معنائی وجود ندارد تا ادعا کنیم که حرف واو در آن معنی میان این دو جمله

اشتراکی ایجاد کرده است اشکال مسأله ثابت می شود.

بعلاوه، آنچه نظر و تأمل را ایجاب می کند این است که در این باب گفته شود: اگرچه وقتی ما می گوئیم: زَيْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرٌو قَاعِدٌ، در اینجا حکمی را نمی بینیم تا معتقد شویم که واو برای جمع میان این دو جمله در آن حکم آمده است بلکه امر دیگری را در نظر می گیریم که با بودن آن بر معنی جمع اطلاع می یابیم. و آن این است که جمله: زَيْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرٌو قَاعِدٌ، را تنها وقتی می گوئیم که (عمرو) از جهتی به (زید) ارتباط داشته باشد؛ بطوری که آنها مانند دو نظیر و دو شریک باشند، بترتیبی که وقتی شنونده به موقعیت اولی آگاهی یافت این آگاهی او را متوجه سازد که به موقعیت دومی هم پی برد. دلیل بر این مطلب آن است که اگر بر جمله اول چیزی عطف کنی که نه ارتباطی با آن داشته باشد، و نه در جمله معطوف مطلبی باشد تا با ذکرش جمله اول بیاد آید، و مطلب جمله اول با جمله دوم اتصال یابد کلام درست و راست نخواهد بود. پس اگر بگوئی: خَرَجْتُ الْيَوْمَ مِنْ دَارِي. و سپس بگوئی: وَأَحْسَنَ الَّذِي يَقُولُ بَيْتٌ كَذَا، کلامی را بر زبان جاری کرده ای که موجب خنده می گردد. و از اینجاست که بر ابوتمام عیب گرفته اند که گفته است:

لَا وَالَّذِي هُوَ عَالِمٌ أَنَّ النَّوْءَ صَبِيرٌ وَأَنَّ أَبَا الْحُسَيْنِ كَرِيمٌ^۱

سوگند به آن کس که می داند هسته تلخ است، و می داند که ابوالحسین مرد کریمی است. روشن است که در این بیت هیچ تناسبی میان کرم ابوالحسین و تلخی هسته وجود ندارد، و هیچ یک از آنها به دیگری مربوط نیست، و گفتگوی از این، گفتگوی ازدیگری را اقتضای نمی کند. بایستی دانست همان طور که موضوع مورد بحث در یکی از دو جمله لازم است ارتباط و مناسبتی با موضوع مورد بحث در جمله دیگر داشته باشد بایستی خبر دادن از جمله دوم هم از مطالبی باشد که در حکم شبیه و نظیر، و یا نقیض خبر از جمله اول است. یعنی اگر گفتی: زَيْدٌ طَوِيلُ الْقَامَةِ وَعَمْرٌو شَاعِرٌ، خلاف آئین گفتار است. زیرا هیچ تناسب و ارتباطی میان بلندی قامت و شاعر بودن نیست. بلکه بایستی گفته شود: زَيْدٌ كَاتِبٌ وَعَمْرٌو شَاعِرٌ، زَيْدٌ طَوِيلُ الْقَامَةِ وَعَمْرٌو قَصِيرٌ.

حاصل کلام: واو عطف نمی آید مگر وقتی که معنی در این جمله با معنی جمله دیگر تلفیق گردد، و به آن ضمیمه شود. مثل: زَيْدٌ وَعَمْرٌو هَنَگَامِي که دو برادرند یا شبیه یکدیگرند، یا بطور کلی دارای احوالی مشترک و آمیخته به هم می باشند. حال و موقعیتی که یکی از این دو دارد از قبیل قیام یا قعود یا مشابه آن در نفس شنونده بدون هیچ شکی با وضع و موقعیتی که دیگری داراست ضمیمه شده است. قاعده و ملاک همیشه چنین است. و معانی هم در این طریق مانند اشخاص

است. چنانکه گفتی مثلاً: **الْعِلْمُ حَسَنٌ وَالْجَهْلُ قَبِيحٌ**. زیرا نیکو بودن علم در عقول به زشت بودن جهل پیوستگی دارد.

و بدان که اگر **مُخْبِرٌ عَنْهُ**^۲ در دو جمله یکی باشد مانند: **هُوَ يَقُولُ وَيَفْعَلُ، وَيَضُرُّ وَيَنْفَعُ، وَيُسِيئُ وَيُحْسِنُ، وَيَأْمُرُ وَيَنْهَى، وَيَحِلُّ وَيَعْقِدُ، وَيَأْخُذُ وَيُعْطِي، وَيَبِيعُ وَيَشْتَرِي، وَيَأْكُلُ وَيَشْرَبُ،** و نظائر اینها، معنی جمع و عطف در او قوت و ظهور بیشتری دارد، و مطلب در این حال صریح و آشکار است. زیرا وقتی می‌گوئی: **هُوَ يَضُرُّ وَيَنْفَعُ**، در حقیقت بوسیلهٔ او فهمانده‌ای که برای آن شخص هر دو فعل را اثبات نموده‌ای، و خواسته‌ای اعلام کنی که او هر دو عمل را با هم انجام می‌دهد. اما اگر می‌گفتی: **هُوَ يَضُرُّ وَيَنْفَعُ**. یعنی بدون او می‌آوردی معنی مذکور لازم نمی‌آمد. بلکه گاه ممکن است گفتن «**يَنْفَعُ**» اعراض از «**يَضُرُّ**» و ابطال آن باشد. و هنگامی که دو فعل در نظیر این باب در صله^۳ واقع شد آمیختگی و پیوستگی زیاد خواهد گشت؛ تا جایی که جدا کردن یکی از دیگری با فرض هم متصور نیست. مثلاً می‌گوئی: **الْعَجَبُ مِنْ آتِي أَحْسَنُ وَ آسَأْتُ. وَ يَكْفِيكَ مَا قُلْتُ وَ سَمِعْتُ؟** و می‌گوئی: **أَيُّحْسُنُ أَنْ تَنْهَى عَزَّ شَيْءٌ وَ تَأْتِي مِثْلُهُ؟** زیرا هیچ عاقلی اشتباه نمی‌کند که گوینده می‌خواهد هر دو فعل را در حکم فعل واحدی قرار دهد.

از نمونه‌های بارز در این باب بیت زیر است:

لَا تَنْظَمُوا أَنْ تُهَيِّئُوا وَ تُكْرِمَكُمْ وَأَنْ نَكُفَّ الْأَذَى عَنْكُمْ وَ تُؤْذُونَا

انتظار نداشته باشید که شما به ما اهانت نمائید و ما شما را احترام کنیم، و شما ما را آزار دهید و ما از اذیت به شما دست باز داریم.

می‌خواهد بگوید: طمع نکنید که اهانت خودتان را با اکرام ما یکجا و با هم ببینید. از نمونه‌هایی که در این باب معیار و مأخذی لطیف می‌باشد گفته ابوتمام است:

لَهَانَ عَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ وَ تَفْعَلَا وَ تَذَكَّرْ بَعْضَ الْفَضْلِ مِنْكَ وَ تَفْضِلَا^۴

۲ - یعنی مبتدا یا مستدالیه کلام. م

۳ - مقصود از صله در اینجا جمله‌ای است که متعلق به موصوف اسمی است یا موصوف حرفی که تأویل به مصدر می‌شود.

ح. ن

موصول دو قسم است: اسمی و حرفی. اسمی مانند: **الَّذِي، الَّذِينَ**، و حرفی مانند آن، که با صله‌اش تأویل به مصدر می‌شود.

استاد عبده در این حاشیه بجای موصول موصوف تعبیر کرده است. م

۴ - شگفتی از آن است که من به تونیکی کردم و توبدی کردی. و کافی است تو را آنچه گفتیم و شنیدی.

۵ - آیا نیکو است که از چیزی نهی کنی و خودت آنرا مرتکب شوی؟ م

۶ - بیت از فضل بن عباسی بن عتبة بن ابی لهب از شعرای معروف و فصیح بنی هاشم است. [عبون الاخبار، ۱: ۲۱۳] - ح

۷ - دیوان [۹۸: ۳]، مطلع قصیده‌ای در مناجات محمد بن عبدالملک زیات - ح

براستی بر ما آسان شده است که ما بگوئیم و تو عمل کنی، و بعض فضائل ترا نام ببریم و تو احسان و نیکی نمایی.

بایستی دانست همان طور که گفتیم در اسماء نوعی اسم است که معنیش آنرا به اسم ماقبلش مربوط می سازد، و بجهت ارتباط معنی میان آنها از ادوات و حروف ربط بینبازی حاصل می شود، مثل صفت که در اتصالش به موصوف نیاز به لفظی که این صفت را به آن موصوف مربوط سازد ندارد، یا تأکید که در ارتباطش به مؤکد محتاج به حرف ربطی نیست، جمله ای هم وجود دارد که ذاتاً مربوط به جمله قبل می شوند، و بجهت ارتباط معنایی که این جمله با جمله دیگر دارد از حرف عطفی که معنی جمله اول را به جمله دوم ربط دهد بینبازی حاصل است. این قاعده هر جمله ای است که جمله ماقبل را تأکید می کند، و یا آنرا توضیح می نماید، و وقتی جمله دوم تشکیل شد مطلبی سواى مطلب جمله اول وجود ندارد. چنانکه صفت غیر موصوف نیست، و تأکید جز مؤکد چیز دیگری نمی باشد. یعنی وقتی می گوئی: جَاعَنِي زَيْدُ الظَّرِيفِ، جَاعَنِي الْقَوْمُ كُلُّهُمْ، ظَرِيفٌ وَكُلُّهُمْ جز زید و قوم چیز دیگری نیست.

مثال برای این نوع جملات از قول خدای تعالی: اَلَمْ، ذَلِكَ الْكِتَابُ، لَا رَيْبَ فِيهِ. که جمله: لَا رَيْبَ فِيهِ، بیان و تأکید و تثبیتی است برای جمله: ذَلِكَ الْكِتَابُ، و برای تحقق دادن بیشتری است جهت آن. و بمنزله این است که بگوئی: هُوَ ذَلِكَ الْكِتَابُ، هُوَ ذَلِكَ الْكِتَابُ. یعنی مرتبه دوم که جمله را تکرار می کنی برای تثبیت جمله اول است، و این جز همان خبر را اثبات نمی کند، و این یکی چیزی جدا از دیگری را ندارد تا محتاج به ادوات وصل یا حرف ربطی باشد، و این جمله را به آن جمله متصل کند، یا حرف عاطفی که این را به آن عطف نماید. نظیرش این آیه است که فرماید: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ، أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ، لَا يُؤْمِنُونَ. خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ، وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ، وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ. جمله: لَا يُؤْمِنُونَ، تأکید است برای جمله: سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ. و جمله: خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، تأکید دومی است بلیغتر از اول. زیرا کسی که حالش بگونه ای شده که وقتی به او اعلام خطر می کنند مانند وقتی است که به او اعلام خطر نشده است در حدّ نهائی گمراهی خواهد بود. و ناگزیر بر قلب او مهر زده شده است.

نمونه دیگر از قول خدای عزوجل: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ. يُخَادِعُونَ اللَّهَ، فرموده است: يُخَادِعُونَ اللَّهَ، و نفرموده است: وَيُخَادِعُونَ اللَّهَ. زیرا این

۸- بقره/ ۱ و ۲

۹- بقره/ ۶ و ۷

۱۰- بقره/ آیه ۸ و قسمتی از آیه ۹

مخادعه چیزی نیست جز همان مطلبی که گروهی از مردم گفتند: آمَنَّا، بدون آنکه مؤمن باشند. بنابراین کلام فوق کلامی است که بوسیله کلام دیگری که در معنی همان می باشد تأکید شده است، و مطلبی سواى آن نیست. همین گونه است آیه شریفه: وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ، إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ^{۱۱}. زیرا مقصود آنها از اینکه گفتند: إِنَّا مَعَكُمْ، این است که ما به این پیغمبر ایمان نیاورده ایم، و دین یهودیت خودمان را رها نکرده ایم. و اینکه گفتند: إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ، بعینه خبری است بهمان معنی. زیرا فرقی نیست میان اینکه بگویند: إِنَّا لَمْ نَقُلْ مَا قُلْنَا مِنْ أَنَا آمَنَّا إِلَّا اسْتِهْزَاءٌ، ویا اینکه بگویند: إِنَّا لَمْ نَخْرُجْ مِنْ دِينِكُمْ وَإِنَّا مَعَكُمْ. بلکه هر دو در حکم معنی واحدی است، و مثل این است که گفته اند: إِنَّا مَعَكُمْ لَمْ نُفَارِقْكُمْ. یعنی همان طور که (إِنَّا لَمْ نُفَارِقْكُمْ) مطلبی نیست جز همان (إِنَّا مَعَكُمْ) جمله (إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ) هم غیر از آن مطلب دیگری را نمی رساند.

از نمونه های بسیار روشن در این معنی آیه زیر است:

وَإِذَا تَثَلَّىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن فِي أُدُنِيهِ وَقْرًا^{۱۲}. در اینجا جمله بصورت معطوف نیامده، یعنی نفرموده است: وَكَأَن فِي أُدُنِيهِ وَقْرًا. زیرا مقصود از تشبیه به کسی که در گوشه های او سنگینی است عیناً مقصود تشبیه به کسی است که نمی شنود؛ با این فرق که تشبیه دوم در معنی ظاهر بلیغتر و مؤکدتر است.

توضیح آنکه: مقصود در هر دو تشبیه این است که بگوید: تلاوت آیات قرآن برای کافر نتیجه اش منفی است، و تأثیری در قلب او ندارد. و می خواهد حال کافر را هنگامی که آیات الهی بر او تلاوت می شود با زمانی که تلاوت نمی شود یکسان اعلام کند. بدون شک تشبیه کافر به کسی که در گوشه های سنگینی است بلیغتر و مؤکدتر است. زیرا کسی که حکم و اسناد شنوائی بر او صحیح نیست، یعنی حس شنوائی ندارد هر چند گوش فرا دهد، و بخواهد بشنود، چنین کسی در سنگینی گوش و عدم فایده تلاوت قرآن بر او خیلی دورتر است نسبت به کسی که اطلاق شنوائی بر او صحیح می باشد؛ جز آنکه او نمی شنود، یا اتفاقاً، و یا عمداً نمی خواهد بشنود. این نکته ای است که بایستی درست فهمید و در آن خوب تدبّر کرد.

از شواهد لطیف در این باب فرموده خدای تعالی است:

مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ^{۱۳}. توضیح آنکه: جمله «إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» مشابه

۱۱ - بقره/۱۴

۱۲ - لقمان/۷

۱۳ - یوسف/۳۱

جمله «ما هذا بَشَرًا» می باشد، و در ضمن همان جمله داخل است، از سه جهت: دو وجه آن شبیه به تأکید است و یک وجه شبیه به صفت. وجه اول شبیه به تأکید این است که اگر او ملک باشد بشر نخواهد بود. بنابراین اثبات ملک بودنش لامحاله برای محقق ساختن و مؤکد نمودن نفی بشر بودن اوست. وجه دوم: معمول عرف و عادت این است که وقتی گفته می شود: ما هذا بَشَرًا، و ما هذا بِأَدَمِي، و مقام مقام تعظیم و تعجب باشد در مشاهده انسانی از جهت زیبایی خلقت یا حسن خلق، در این صورت غرض کلام آن است که گفته شود: او فرشته است. و منظور آن است که از جهت خَلْق و خُلُق به فرشته کنایه شود. حتی مراد این است که از همین جمله^{۱۴} ملک بودن مفهوم گردد. و هنگامی که قبل از تذکر گوینده به ملک بودن، این معنی از خود لفظ (ما هذا بَشَرًا) فهمیده شود لامحاله گفتن اینکه او ملک است برای تأکید خواهد بود. زیرا تعریف تأکید این است که بوسیله لفظ معنایی را محقق سازیم که از لفظ دیگری که قبل از آن آورده ایم فهمیده می شد. چنانکه ملاحظه می کنید کلمه «كُلُّهُمْ» در جمله: جَاءَنِي الْقَوْمُ كُلُّهُمْ، تأکید است چون معنایی که از این کلمه فهمیده می شود، یعنی معنی شمول و عموم، قبل از آن از ظاهر لفظ قوم فهمیده می شد. و اگر معنی شمول و عموم از کلمه قوم استفاده نمی شد، و خود این لفظ نمی توانست این معنی را ایجاب کند کلمه (كُلُّ) تأکید نبود، و معنی شمول هم بایستی ابتداءً از لفظ كُلِّ مستفاد می شد. و اما وجه سوم که جمله مورد بحث را به صفت شبیه می سازد این است که: اگر بشر بودن نفی شود جنس دیگری برای آن فرد اثبات شده است. زیرا محال است موجودی از جنس بشر خارج شود و در جنس دیگر داخل نگردد. و چون مطلب چنین است پس اثبات ملک بودن آن فرد برای تثبیت و تعیین آن جنسی است که پس از نفی بشریت خواسته شده است در آن جنس داخل شود. و جمله دوم برای این است که ما را بینایز کند از اینکه بپرسیم: اگر بشر نیست پس چیست؟ و جنس آن کدام است؟ کما اینکه وقتی می گوئیم: مَرَرْتُ بِزَيْدِ الظَّرِيفِ، لفظ «ظریف» برای توضیح و تعیین فردی است از افراد که صاحب این اسم (زید) است. و در حقیقت مخاطب خود را از این سؤال که: کدام زید مقصود شما است بینایز کرده ایم.

از مواردی که اثبات بوسیله (إِنْ وَالْأَل) بنابر همین قاعده آمده است این فرموده خدای متعال است: وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ، إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ^{۱۵}. و آیه دیگر: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى^{۱۶}. ملاحظه می کنید که اثبات در هر دو آیه براساس تأکید و تقویت نفی

۱۴ - یعنی جمله منفی: ما هذا بَشَرًا. م

۱۵ - یس/۶۹

۱۶ - نجم/۳ و ۴

موضوعی است که نفی شده است. یعنی اثبات اینکه آنچه خدای متعال به پیامبرش آموخته، و بعنوان ذکر و قرآن به او وحی فرموده است تأکید و تقویتی است برای نفی اینکه خداوند به او شعر آموخته باشد. و نیز اثبات اینکه آنچه را پیامبر از طرف خدای تعالی بر مردم بصورت وحی تلاوت می‌کند برای تقریر و تثبیت نفی این مطلب است که مأخذ گفتار پیامبر هوی و هوس باشد.

ناگفته نماند، هر علمی از علوم بلاغت که تصوّر شود غامض و دقیق و دشوار است باندازه غموض و دقت و دشواری این باب فصل و وصل نیست. و عده‌ای تنها به این قناعت کرده‌اند که وقتی جمله‌ای را ببینند که در آن عطفی نیست بگویند: کلام مستأنف شده و از ماقبل خود منقطع گردیده است. ذهن آنها بیش از این مطلبی را تتبع نمی‌کند درحالی که واقعاً غفلت کرده‌اند؛ غفلتی سخت.

از جمله مطالبی که در این باب اصل و قاعده است این است که: گاه موقعیت جمله‌ای با ماقبلش مانند موقعی است که جمله به ماقبل آن عطف و پیوسته می‌شود. مع ذلک می‌بینیم که در آن جمله بجهت امری عارضی ترک عطف لازم شده، و جمله نسبت به ماقبلش بصورت بیگانه درآمده است. مثال آن قول خدای تعالی است: **اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ**^{۱۷}. ظاهر امر چنانکه پوشیده نیست اقتضا می‌کند که این آیه به ماقبل آن: **«إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ»** عطف شود. زیرا این آیه نسبت به ماقبل آن بیگانه نیست بلکه نظیر موردی است که در آیه: **يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**^{۱۸}، بصورت عطف بیان شده است. همچنین آیه: **وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ**^{۱۹}. و امثال اینها. یعنی نمونه‌هایی که در آنها **«رَدُّ الْعُجْزِ عَلَى الصِّدْرِ»** است ما می‌بینیم که بصورت غیر معطوف آمده است؛ بجهت امری که ایجاب نموده است بشکل عطف نیاید. آن امر این است که آیه: **إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ**، حکایت قول کفار است که گفتند: وحی و خبری از جانب خدای تعالی در کار نیست و آیه شریفه: **«اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ»**، خبری است از خدای تعالی به اینکه: کفار را بر کفر و استهزاءشان مجازات می‌کند. با توجه باین مطلب میان دو خبر مذکور عطف امکان ندارد. زیرا ناممکن است خبری که از خدای تعالی است و سخنی که حکایت قول کفار است به یکدیگر عطف گردد. و ایجاب هم نمی‌کند که آیه دوم از خبر بودن از جانب خدای تعالی خارج شود، و جزء حکایت قول کفار قرار گیرد، و به این صورت درآید که کفار علیه خودشان گواهی داده باشند به اینکه مورد

۱۷ - بقره/۱۵

۱۸ - نساء/۱۴۲

۱۹ - آل عمران/۵۴

مجازات و مؤاخذة خواهند بود، و خدای تعالی آنها را بر این قول عقاب خواهد فرمود.
 اما در آیه: یُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ، وَكَرُرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ، مطلب این گونه نیست. زیرا جمله
 اول این دو کلام در خبر بودن از خدای تعالی مانند: جمله دوم است، و حکایت قول نمی باشد. و
 همین سبب نیز در آیه زیر است:

وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ. أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ.^{۲۰} در اینجا جمله: إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ، با کلمه (أَلَا) مستأنفه شده و بصورت کلامی
 ابتدائی آمده است. زیرا خبری است از خدای تعالی به اینکه کافران چنین اند. و قسمت پیش از آن
 یعنی: إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ، حکایت قول کفار است. و اگر این دو به یکدیگر عطف می شدند نظیر
 همان اشکالی که قبلاً ذکر کردم پدید می آمد. یعنی قسمت دوم داخل در حکایت قول کفار
 می گشت، و ناچار بصورت خبر می شد از قول یهود، و وصفی می شد از قول خودشان در مورد
 خودشان به اینکه مفسدند، و کأنه گفته شده است: قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ وَقَالُوا إِنَّهُمْ هُمُ
 الْمُفْسِدُونَ. و این مطلبی است که در باطل بودنش شکی نیست.

همچنین در آیه: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ، قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ؟ أَلَا إِنَّهُمْ
 هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ.^{۲۱} که اگر جمله: إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ، به ماقبلش عطف می شد ناچار
 داخل در حکایت قول کفار می گشت، و سخنی می شد از قول کافران علیه خودشان به اینکه سفها
 خودشان اند؛ با اینکه آنها معتقد بودند که از آوردن ایمان خود را کنار کشیده اند تا از سفها نباشند.
 علاوه بر مطلب مذکور در اینجا مطلب دیگری است، و آن اینکه جمله: أَنُؤْمِنُ، استفهام است و
 خبر بر استفهام عطف نمی شود. و اگر بگوئی: آیا جایز بود که جمله: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ، بر «قالوا» از
 جمله: قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ، عطف شود نه بر مابعدش؟ و این چنین در آیه: إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ، و آیه:
 إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ، عمل می شد. و حال آنکه در نظیرش یعنی آیه شریفه: قَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ
 أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ^{۲۲}، عطف وجود دارد. یعنی جمله: وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا، بدون شک عطف شده
 است بر جمله: قَالُوا... نه بر جمله بعدش. جواب گوئیم: حکم معطوف بر «قالوا» در این بحثی که
 ما باز کرده ایم مخالف حکم معطوف است در آیه مورد اشکال. بدین معنی که: «قالوا» در اینجا
 جواب شرط است، و اگر جمله: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ، بر آن عطف می شد لازم می آمد که این جمله
 هم بعنوان جواب بودن داخل در حکم جمله: قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ، گردد. و این صحیح نیست.

۲۰- بقره/ ۱۱ و ۱۲

۲۱- بقره/ ۱۳

۲۲- انعام/ ۸

توضیح آنکه: وقتی بر جواب شرط مطلبی عطف شود بوسیله حرف واو، دو نوع خواهد بود: نوع اول این است که جواب شرط و جمله معطوف بر آن به واو دو مطلب جداگانه اند بطوری که وجود یکی بدون وجود دیگری متصور می باشد. مثلاً می گوئی: إِنْ تَأْتِنِي أَكْرَمُكَ أُعْطِكَ. وَاكْشُكَ. نوع دوم این است که معطوف مطلبی است که وجود نمی یابد مگر وقتی که معطوف علیه وجود یابد، و شرط برای آن، علتی در وجود آن باشد بواسطه علت بودنش برای معطوف علیه. مثلاً بگوئی: إِذَا رَجَعَ الْأَمِيرُ إِلَى الدَّارِ اسْتَأْذَنْتُهُ وَخَرَجْتُ. یعنی خروج محقق نمی شود مگر وقتی که استیذان در کار باشد، و در حقیقت رجوع سبب خروج شده است بجهت آنکه سبب استیذان است. و لذا در این مثالها معنی مقصود بر دو کلام استوار است: ۱- إِذَا رَجَعَ الْأَمِيرُ اسْتَأْذَنْتُ. ۲- وَإِذَا اسْتَأْذَنْتُ خَرَجْتُ.

حال که این مطلب را کاملاً فهمیدی متوجه می شوی که اگر جمله: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ، بنابه اعتقاد تو بر جمله «قالوا» عطف می شد بایستی از نوع دوم باشد. و بایستی معنی آیه: وَأِذَا خَلَا إِلَى شَیَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ، إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ، این باشد که چون کافران چنین معتقد شدند خداوند تعالی آنها را استهزا کرده در طغیانشان کشانید در حالی که سرگردان باشند. این فرض اگرچه بظاهر صحیح می نماید ولی واقعاً صحیح نیست. زیرا جزاء بر خود استهزاء کفار است، و بر عمل آنها و نیت آنها به استهزاء است که می گفتند «آمتا» نه بر این حرف که از خودشان می گفتند که ما استهزا می کنیم. و عطف بر «قالوا» اقتضا می کند که جزا بر گفتاری باشد که از خودشان می گفتند که: ما استهزا می کنیم نه بر خود استهزا. آنچه نظر ما را کاملاً روشن می سازد که جزا بایستی بر نیت استهزائی که کافران داشتند و بر عمل آنها باشد نه بر گفتار خود آنها به اینکه ما استهزا می کنیم، این است که اگر کافران به رؤسای خود گفته بودند که: ما مسخره می کنیم، و قصدشان این بوده که شر آنها را از خود دفع کنند، و از گزندشان سالم بمانند، و خواسته اند رؤسای خود را به این گمان و دارند که ما از خود شمائیم، اگرچه واقعاً این طور نبودند، هیچ مؤاخذه ای در آنچه گفته بودند برای آنها نبود. زیرا مؤاخذه بر اعتقاد استهزا، و خدعه و مکر در اظهار ایمان بوده نه در این جمله که: ما مسخره کرده ایم؛ بی آنکه اعتقاد و نیتی با این جمله همراه باشد.

در آیه مورد بحث مطلب دیگری [غیر از آنچه گفته شد] هست که استیناف و ترک عطف را ایجاب می نماید. و آن این است که حکایت از حال کفار که می گفتند: چنین و چنان، شنوندگان را بر آن می دارد که به سرنوشت آنها و اینکه چه رفتاری با آنها می شود آگاهی یابند: آیا بزودی عذاب بر آنها نازل می شود، یا به آنها مهلت داده خواهد شد؟ در نفس شنونده این انتظار و آرزو

هست که جریان کار بر او روشن شود. با کمی دقت بدست می آید که کلام: **اللَّهُ يَسْتَهْزِي بِهِمْ**، پاسخ همان مطلب مورد انتظار در نفس شنونده است، و با صلاح جواب به سؤال مقدر است. و چون منشأ استعمال کلام چنین است حق آن است که کلام بصورت ابتدائی و غیر معطوف آورده شود، تا کلام در همان شکلی که هست^{۲۳} اگر گفته شود: در صورتی که برسید به شما جواب داده خواهد شد که: **اللَّهُ يَسْتَهْزِي بِهِمْ وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ**^{۲۴}.

اگر استقرا کنید^{۲۵} همان مطلبی را که من برای شما گفتم کاملاً ادراک خواهید کرد. یعنی این مطلب را که گاه جمله ای می آورند پشت سر جمله دیگری که اقتضای پرسش دارد، بمنزله کلامی که به آن سؤال تصریح شده است. از مثالهای لطیف در این معنی بیت زیر است:

زَعَمَ السَّوَادُ الْأَنْبَى فِي غَمْرَةٍ صَدَقُوا، وَلَكِنْ غَمْرَتِي لَا تَنْجَلِي^{۲۶}

ملا متگران خیال کردند من در گرفتاری و گردابی از عشق افتاده ام. راست گفتند اما این گرفتاری من برطرف نخواهد شد.

چون شاعر از ملا متگران خود حکایت کرده است که آنها گفته اند: فلانی در گرداب بدبختی گرفتار است، این جمله شنونده را بر آن می دارد که از شاعر بپرسد: تو خودت در این باره چه می گویی، و جواب تو چیست؟ لذا کلام را طوری آورده که در برابر سؤال شنونده گویی جواب می دهد: آری، من اقرار می کنم که آنها راست گفته اند. بلی من آنچنانم که آنها گفته اند. ولی آنها امیدی در نجات من نداشته باشند. اگر شاعر می گفت: **زَعَمَ السَّوَادُ الْأَنْبَى فِي غَمْرَةٍ وَصَدَقُوا**، این مطلب که شاعر در نفس خود مورد سؤال قرار گیرد، و کلامش جواب به سؤال مقدر باشد درست نمی شد. نظیر آن از شاعری دیگر در حماسه:

زَعَمَ الْعَوَازِلُ أَنَّ نَاقَةَ جُنْدَبٍ بِجَنُوبٍ خَبَتْ غُرَيْتٌ وَأُجِمَّتْ^{۲۷}
كَذِبَ الْعَوَازِلُ، لَوَرَّائِنَ مُنَاخِنَا بِالْقَادِسِيَّةِ قُلْنَ لَجَّ وَذَلَّتْ

۲۳ - یعنی تا آنکه کلام در همان شکلی که می باشد اگر گفته شود: در صورتی که برسید جواب به شما داده خواهد شد که ... جمله مقول قول است بدون واو. بنابراین واجب است که حال آن در آیه وجود داشته باشد. ح. ن

۲۴ - یعنی اگر برسید: وضع کافران با آن طرز رفتارشان چه خواهد شد. جواب داده می شود که: **اللَّهُ يَسْتَهْزِي بِهِمْ وَ...** م.

بقره/۱۵

۲۵ - یعنی انواع و اقسام جمله ها را در این باب بررسی کنید. م

۲۶ - عباسی در معاهد التنصيص گوید: قائل آن معلوم نیست. ح

۲۷ - خَبَتْ، محلی است در شام و شهری است در زبید. أُجِمَّتْ، یعنی: رها شده است که دیگران بر او سوار شوند. ش

دو بیت مذکور از جندب بن عمار است، [حماسه مرزوقی، ۱: ۳۰۷] - و [معاهد التنصيص: ۱: ۲۸۱] - ح

زنان ملامتگر گمان باطل کردند که ناقة جندب در ناحیه جنوب (خبت) برهنه و رها شده است (که هر کس آزادانه بر او سوار شود).

ملامتگران دروغ گفتند. اگر آنها محل خوابانیدن شتران ما را در قادسیه می دیدند می گفتند که: سوارکار بس سرسخت بود و مرکب رام.

شاعر علاوه بر قطع دو جمله از یکدیگر، و استیناف جمله دوم بر جمله پیش، و تقدیر جواب بعنوان تأکید، اسم ظاهر را بجای ضمیر قرار داده و گفته است: كَذِبَ الْعَوَاضِلُ، و نگفته است «كَذِبَتْ» جهت آن است که چون ذکر کلمه «عواذل» را بصورت اسم ظاهر در کلام خود تکرار نموده است بیانش آشکارتر، و تأکیدش بیشتر شده است. زیرا کلامش کلامی است مستأنفه، و طوری آنرا وضع کرده است که به ماقبل آن نیازی ندارد، و جمله دوم را بنحوی آورده است که گوئی پیش از آن کلامی نبوده است. از نمونه های همین اسلوب بیت زیر است:

زَعَمْتُمْ أَنَّ إِخْوَتَكُمْ قُرَيْشٌ لَهُمُ الْفُ وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا^{۲۸}

گمان کردید که برادران شما قریش اند. نه، آنها با هم انس و الفتی سخت دارند درحالی که شما هیچ دوستی و انسی با هم ندارید.

توضیح آنکه، جمله: لَهُمُ الْفُ، تکذیب ادعای آنهاست که می گفتند: ما از قریش هستیم. لذا کلام مذکور بمنزله این است که بگوید: كَذِبْتُمْ، لَهُمُ الْفُ وَلَيْسَ لَكُمْ ذَلِكَ. و اگر می گفت: وَلَهُمُ الْفُ، بمنزله این می شد که بگوید: زَعَمْتُمْ أَنَّ إِخْوَتَكُمْ قُرَيْشٌ وَكَذِبْتُمْ. در آن صورت کلام از این معنی که بر جواب سؤال کننده وضع شده باشد خارج بود، و جا نداشت که کسی از شاعر بپرسد: پس تو درباره اعتقاد و ادعای آنها چه می گوئی؟

البته اگر شاعر در کلام خود جمله «كَذِبْتُمْ» را اظهار می کرد مجاز بود که جمله «لَهُمُ الْفُ» را بوسیله (فاء) به کلام قبلش عطف کند، و بگوید: كَذِبْتُمْ فَلَهُمُ الْفُ وَلَيْسَ لَكُمْ ذَلِكَ. اما در کلام حاضر برای دخول «فاء» هیچ نوع مجوزی نیست. چه اگر قرار باشد این جمله بوسیله (فاء) بر جمله: زَعَمْتُمْ أَنَّ إِخْوَتَكُمْ قُرَيْشٌ، عطف شود کلام از معنی مطلوب خارج می گردد، و بصورت مطلب محالی در می آید، و گوئی شاعر با جمله «لَهُمُ الْفُ» استشهاد کرده است بر آنکه این گمان از آنها بوده است. کما اینکه وقتی می گوئی: كَذِبْتُمْ فَلَهُمُ الْفُ، در حقیقت با این جمله می خواهی استشهاد کنی به اینکه آنها دروغ گفته اند. و از نمونه های لطیف در باب استیناف به این معنی که کلام در تقدیر بر جواب سؤال قرار گیرد گفتار یزیدی است:

مَلَكُتُهُ حُبْلَى، وَلِكِنَّهُ أَلْقَاهُ مِنْ زُهْدٍ عَلَى غَارِبِي
وقال: إِنِّي فِي الْهَوَى كَاذِبٌ إِنْتَقَمَ اللَّهُ مِنَ الْكَاذِبِ^{۲۹}

کنیزک را که آبستن بود به او تملیک نمودم. ولی او از روی زهد نوزاد آنرا بر دوش من افکند و گفت که: من در عشق دروغگو هستم. خدا از دروغگو انتقام بگیرد.

شاعر کلام را در جمله: إِنْتَقَمَ اللَّهُ مِنَ الْكَاذِبِ، استیناف آورده زیرا خود را بمنزله جواب دهنده به سائلی قرار داده که می پرسد: پس در این موضوع که ترا متهم به دروغگوئی کرده است تو خود چه می گوئی؟ و او پاسخ می دهد: که می گویم: إِنْتَقَمَ اللَّهُ مِنَ الْكَاذِبِ. باز از نمونه های نادر در این باب بیت زیر است:

قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ قُلْتُ غَلِيلٌ سَهَرٌ دَائِمٌ وَحُزْنٌ طَوِيلٌ^{۳۰}

به من گفت: حالت چگونه است؟ گفتم: بیمارم؛ بیماری که همه شب بیدار است، و اندوهش فراوان.

چون عادت بر این است که وقتی به کسی گفته می شود: تو چگونه ای؟ او می گوید: مریضم. مرتبه دوم از او می پرسند: بیماری تو چیست؟ در بیت فوق هم گوئی شاعر همین سؤال را در نیت و تقدیر گرفته است، و با جمله: سَهَرٌ دَائِمٌ، پاسخ این سؤال را داده است؛ سؤالی که از فحوای کلام شاعر فهمیده می شود.

و از نمونه های زیبا و ممتاز در این معنی گفتار متنبی است:

وَمَا عَفَّتِ الرِّيحُ لَهُ مَحَلًّا عَفَاهُ مَنْ حَدَابِهِمْ وَسَاقَا^{۳۱}

آثار منزل او را بادهای محو و ناپدید نکردند. بلکه آنها که شترانشان را با نغمه حدی حرکت دادند، و از آنجا دور نمودند آثار را از میان بردند.

چون شاعر این مطلب را که ویرانی و محو آثار بجهت بادهای بوده باشد نفی کرده است، و مدعی است که بادهای این کار را نکرده اند. و عادت بر این است که چون فعلی را که واقع شده است از کسی نفی کنند، و بگویند فلانی این کار را نکرده است سؤال می شود: پس چه کسی این عمل را انجام داده است؟ در بیت بالا هم چنین فرض شده که کسی گفته است: قبول کردم که بادهای ویرانه های خانه محبوب را محو نکرده اند. پس چه چیز آنرا از میان برده است؟ پاسخ

۲۹- [آغانی، ۲۰: ۱۸۰-۲۳۴ و ۲۲: ۱۶۴]

۳۰- [معاهد التنصيص، ۱: ۱۰۰، ۲۷۱، ۲۸۰].

۳۱- دیوان، «واحدی» ۴۲۴- از قصیده ای در مدح سیف الدولة، به مطلع:

أَيُّدِي الرِّبْعِ أَيْ دِمِ أَرَاكَ وَأَيُّ قُلُوبِ هَذَا الرِّكْبِ شَاقَا ح

دهنده جواب او را چنین داده که: عَفَاهُ مَن حَدَابِهِمْ وَسَاقَا. و مثال آن گفتار ولید بن یزید است.
 عَرَفْتُ الْمَنْزَلَ الْخَالِي عَفَا مَن بَعْدَ أَحْوَالِ
 عَفَاهُ كُلُّ حَتَّانٍ عَسَوْفَ الْوَيْلُ هَظَالِ^{۳۲}
 من آن منزل خالی را شناختم که پس از گذشت احوال ویران شده است. بارانهای گوناگون
 و ابرهای پر آب آنجا را از میان برده است.

چون شاعر گفته است: عَفَا مَن بَعْدَ أَحْوَالِ، فرض کرده است که به او گفته اند: چه چیز آثار
 منزل محبوب را محو نموده است؟ او هم جواب داده است: عَفَاهُ كُلُّ حَتَّانٍ.

نکته ای که تو خواننده بایستی در این باب بدانی این است که: در چنین موردی اگر سؤال،
 ظاهر و مذکور باشد غالباً فعل در جواب ذکر نمی شود، و به ذکر اسم تنها اختصار می کنند. اما اگر
 سؤال مضمرب باشد، و در تقدیر گرفته شود فعل لازم است ذکر گردد.

توضیح مطلب: وقتی به تو گفته می شود: إِنْ كَانَتْ الرِّيحُ لَمْ تَعْفُهُ فَمَا عَفَاهُ؟ جایز است
 بگوئی: مَن حَدَابِهِمْ وَسَاقَا، و نگوئی: عَفَاهُ مَن حَدَا، چنانکه در جواب کسی که می پرسد: مَن فَعَلَ
 هَذَا؟ می گوئی: زید. و لازم نیست بگوئی: فَعَلَهُ زَيْدٌ. اما وقتی سؤال مذکور نباشد، چنانکه در بیت
 فوق چنین است، جایز نیست ذکر فعل ترک شود. بنابراین اگر می گفتی مثلاً: وَمَا عَفَّتِ الرِّيحُ لَهُ
 مَحَلًّا مِّنْ حَدَابِهِمْ وَسَاقَا، با این ادعا که خواسته ای بگوئی: عَفَاهُ مَن حَدَابِهِمْ، اما ذکر فعل را ترک
 نمودی، با این ترتیب مطلب غیر صحیحی را گفته ای. زیرا جایی ترک فعل جایز است که سؤال
 ذکر شود. چون ذکر سؤال در کلام دلالت دارد بر اینکه در جواب قصد شده است. و اگر سؤال
 آورده نشود راهی برای علم به آن نخواهد بود.

و اینکه می بینی در قرآن لفظ «قال» بطور منفصل و غیر معطوف آمده است، این همان تقدیر
 سؤال است. [والله اعلم] مقصودم آیاتی است مانند قوله تعالی: هَلْ أَتَىكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ
 الْمُكْرَمِينَ؟ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ، فَقَالُوا سَلَامًا. قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ. فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ.
 فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ. قَالَ: أَلَا تَأْكُلُونَ؟ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً. قَالُوا لَا تَخَفْ^{۳۳}. در اینجا لفظ «قال» بر مبنای
 سؤالی که معمولاً در اذهان مردم وارد می شود آمده است. و چون عرف و عادت میان مردم این است
 که وقتی به آنها گفته می شود: گروهی نزد فلانی آمدند، و چنین گفتند، مردم می پرسند: آن
 شخص چه گفت؟ و طرف جواب می دهد: چنین گفت. قرآن نیز در آیات فوق کلام را بر همین

۳۲- این دو بیت در معاهد التنصيص [۲۸۱: ۱] منسوب به لیبید است و در دیوان او نیست. [اغانی: ۷: ۳۲] ح.

۳۳- ذاریات/ ۲۴ تا ۲۸

مبنا آورده است. زیرا مردم بطریقی که متعارف و معمول آنهاست، و به لفظی که متداول میان آنهاست مخاطب قرار می‌گیرند. و همین گونه است آیه: قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ. یعنی جمله: فجاءَ بِعِجَلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ، اقتضا می‌کند که چنان جمله‌ای را در پی داشته باشد. گوئی بعنوان سؤال مقدر پرسیده شده است: وقتی طعام را پیش روی آنها گذاشت چه گفت؟ در پاسخ آمده است که گفت: أَلَا تَأْكُلُونَ؟ [والله اعلم]. و چنین است آیه: قَالُوا لَا تَخَفْ. زیرا جمله: فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً، اقتضا می‌کند که از طرف فرشتگان در باب مأنوس کردن حضرت ابراهیم (ع) و آرامش دادن او از آنچه حضرتش را مضطرب ساخته بود سخنی گفته شود. کأنه گفته شده است: فرشتگان وقتی ابراهیم را دیدند که حالش تغییر یافته و ترس او را گرفته است چه گفتند؟ جواب داده شده است: قَالُوا لَا تَخَفْ. این معنی در تمام مواردی که کلام به این ترتیب می‌آید وجود دارد. [والله اعلم]. نمونه‌های آن هم زیاد است. چنانکه در داستان فرعون (علیه اللعنة) و در پاسخ حضرت موسی (علیه السلام) آمده است: قَالَ فرعون وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مَوْقِنِينَ. قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ: أَلَا تَسْتَمِعُونَ؟ قَالَ: رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ، قَالَ: إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ. قَالَ: رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ. قَالَ: لَئِنْ اتَّخَذَتِ الْإِلَهَاءُ غَيْرِيَ لَا جَعَلْتُكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ. قَالَ: أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ؟ قَالَ: فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ^{۳۴}. این آیات تماماً بر مبنای تقدیر سؤال، و جواب آمده بطریق عادتی که میان مردم جاری بوده است. یعنی وقتی شنونده خبری راجع به فرعون می‌شنود که گفته است: وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ، در ذهنش این مطلب داخل می‌شود که بپرسد: موسی به فرعون چه گفت؟ جوابش داده می‌شود که: قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ. یعنی با کلامی بصورت ابتدائی و منفصل از کلام قبل، و غیر معطوف.

خلاصه، در تمام مواردی که لفظ «قال» به این صورت آمده است تقدیر و تفسیر کلام همین گونه است. و در بعضی موارد وضوح و صراحت آن بیشتر است.

از نمونه‌هایی که در نهایت وضوح است این قول خدای تعالی است: قَالَ وَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ؟ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ^{۳۵}. بر هیچ عاقلی پوشیده نیست که جمله دوم در معنی جواب است. و بر این مبناست که شنوندگان را در مرتبه‌ای قرار دهد که گوئی پرسیده‌اند: فرشتگان به او چه گفتند؟ و جواب داده شده است: قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ. و به همین روش است قول خدای عزوجل در سوره یس: وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ.

اِذَا ارْسَلْنَا اِلَيْهِمْ اثْنَيْنِ، فَكَذَّبُوهُمَا، فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ، فَقَالُوا اِنَّا اِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ. قالوا: ما اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا. و ما اَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُونَ. قالوا رَبُّنَا يَعْلَمُ اِنَّا اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ. و ما عَلَيْنَا اِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِين. قالوا: اِنَّا نَطَّيْرُنَا بِكُمْ، لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ، وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ اَلِيمٌ. قالوا: طَائِفُكُمْ مَعَكُمْ اَنْتُمْ ذُكِرْتُمْ، بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ. و جَاءَ مِنْ اَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى، قال. يا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ. اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ اَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ^{۳۶}.

تقدیری را که ما در معنی سؤال و جواب فرض کردیم در تمام آیات فوق روشن و آشکار است. از خداوند تعالی توفیق راه صحیح و مصونیت از لغزشها را خواهانیم.

«در تکمیل مطالبی که گذشت»

حال که این اصول و قوانین را در باب موقعیت فصل و وصل جملات کاملاً فهمیدی بدان که: آنچه را ما از این بحث نتیجه گرفتیم این شد که: جملات سه نوع اند: نوعی جمله است که وضع آن با جمله ماقبلش مانند وضع صفت است با موصوف، یا تأکید است با مؤکد. در این نوع جملات عطف اصلاً صورت نمی گیرد. چه اگر عطف واقع شود شبیه خواهد شد به عطف شیء بر خودش. نوع دوم جمله ای است که وضع آن با جمله ماقبلش مانند اسمی است که با اسم ماقبل آن مغایر است اما در یک حکم با آن شریک می باشد، و در یک معنی با آن اسم داخل می شود. مثل اینکه هردو اسم فاعل باشند یا اسم مفعول یا مضاف الیه. در این نوع جملات حق آن است که عطف باشد. نوع سوم جمله ای است که هیچ یک از این دو حال را ندارد. بلکه وضع جمله دوم با جمله ماقبل همچون اسمی است با اسم دیگر که در هیچ معنایی به آن مربوط نمی شود. یعنی این یکی نه در مقصود و مفهوم عین دیگری است، و نه در یک معنی با آن مشارکت دارد. بلکه جمله دوم مطلبی است که ذکرش بلحاظ معنایی مختص به خودش می باشد، و ذکریات ترک جمله قبل از آن در موقعیت جمله دوم یکسان است، زیرا رابطه ای میان آنها وجود ندارد. البته در چنین جمله ای شایسته آن است که عطف نباشد. و ترک عطف یا بجهت این است که دو جمله در نهایت اتصال اند و یا از این جهت است که دو جمله انفصالی تام دارند، و حال آنکه عطف برای وساطت میان دو امر است، و عطف در این مورد حالتی است میان دو وضع.

خلاصه فصل هیجدهم

عطف جمله بر جمله با فاصله میان آن دو.

عطف جمله بر مجموعی از جملات

گاه جمله عطف به جمله ماقبل خود نمی شود بلکه میان جمله معطوف و جمله معطوف علیه یک یا دو جمله فاصله است. مانند: این دو بیت از منتخبی:

تَوَلَّوْا بَعَثَةً. فَكَأَنَّ بَيْنَنَا تُهَيِّبُنِي فَمَا جَأْنِي اغْتِيَالَا
فَكَأَنَّ مَسِيرُ عَيْسِهِمْ ذَمِيلاً وَسِيرُ الدَّمْعِ إِثْرُهُمْ أَنَّهُمَا لَا

آنها ناگهان رفتند، گوئی فراق هم ناگهان مرا به مرگ تهدید کرد. حرکت شترانشان بسیار نرم و آهسته بود، و اشک چشم من در پی آنها همچون باران فرو می ریخت.

جمله: فَكَأَنَّ مَسِيرُ عَيْسِهِمْ ذَمِيلاً، عطف است بر جمله: تَوَلَّوْا بَعَثَةً. و اگر بر ماقبل آن عطف شود معنی عهارت نادرست می گردد چون داخل در معنی (كَأَنَّ) خواهد شد. یعنی نتیجه این می شود که حرکت شتران حقیقی نباشد بلکه توهمی باشد. بهتر بگوئیم. جمله: فَكَأَنَّ مَسِيرُ... عطف است بر تمام بیت. زیرا دو جمله بعد از جمله: تَوَلَّوْا بَعَثَةً، در حکم متمم است برای جمله: تَوَلَّوْا بَعَثَةً.

حق آن است که آنچه در باب شرط و جزا از این معنی منظور می گردد آنرا قاعده و ملاک قرار دهید. این معنی را وقتی ملاحظه می کنید که دو جمله را منظور نظر قرار داده اید درحالی که یکی بر دیگری عطف شده سپس مجموع آنها بعنوان شرط اعلام گردیده است. مانند این آیه: وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا. شرط در مجموع دو جمله است که جزای آن هم جمله واحدی است. و در غیر این صورت احتیاج به دو جمله جزا خواهد بود. بعلاوه از جهت معنی تحمّل و ارتکاب بهتان و گناه آشکار مربوط است به انداختن گناه بر گردن بیگناه درحالی که گناه از خود تهمت زننده صادر شده است.

نظیر آن این آیه است: وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ.

لازم است یادآور شویم: همان طور که مثلاً در جمله: مَرَرْتُ بِرَجُلٍ أَبَوْهُ كَرِيمٌ، حال ناگزیر در مجموع دو جزء است نه در یکی از آن دو، شرط هم در مجموع دو جمله است نه در یکی. و اگر این

مطلب را در مورد شرط بدانید در عطف هم بکار می برید. زیرا این دو با هم یکسان اند.

از مواردی که عطف بر اساس همین قاعده می باشد این آیه شریفه است: وَمَا كُنْتُ بِجَانِبِ
 الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتُ مِنَ الشَّاهِدِينَ وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ
 وَمَا كُنْتُ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ. که مجموع کلام: وَمَا كُنْتُ ثَاوِيًا...
 تا مُرْسِلِينَ، بر مجموع کلام: وَمَا كُنْتُ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ... تا الْعُمُرُ، عطف است. و اگر هر جمله را به
 جمله ماقبل خود عطف کنید، مثلاً جمله: وَمَا كُنْتُ ثَاوِيًا... عطف بر جمله: فَتَطَاوَلَ... باشد، لازم
 می آید که این جمله داخل در معنی «لَكِنَّ» گردد، و مثل این است که فرموده باشد: وَلَكِنَّكَ
 مَا كُنْتُ ثَاوِيًا. و باطل بودن این سخن کاملاً آشکار است.

فصل هیجدهم

«عطف جمله بر جمله با فاصله، عطف جمله بر مجموعی از جملات»
شیوه خاصی از سخن گفتن که در عین حال دقیق است.

از مطالب مربوط به بحث عطف که عده‌ای در باب آن توجه لازم معطوف نمی‌دارند این است که: گاه جمله‌ای آورده می‌شود که به جمله‌ی ماقبل آن عطف نمی‌گردد بلکه عطف بر جمله‌ای است دیگر که میان آن جمله و این جمله معطوف یک یا دو جمله فاصله است. مثال آن گفتار متنبی است:

تَوَلَّوْا بَعْتَةً. فَكَأَنَّ بَيْنَا تُهَيِّبُنِي فَمَا جَأْنِي اِغْتِيَالَا
فَكَانَ مَسِيرُ عَيْسِهِمْ ذَمِيلاً وَسِيرُ الدَّمْعِ اِثْرَهُمْ اِنْهَمَالَا^۱

آنها ناگهان روی بگردانیدند و رفتند، گوئی فراق هم ناگهان مرا به هلاک تهدید کرد. حرکت شتران آنها بسیار نرم و آهسته بود در حالی که اشک چشم من در پی آنان همچون باران فرو می‌ریخت.

جمله: «فَكَانَ مَسِيرُ عَيْسِهِمْ» بر جمله: «تَوَلَّوْا بَعْتَةً» عطف شده نه بر جمله‌ای که بدون فاصله قبل از آن آمده است. یعنی جمله: «فَمَا جَأْنِي» زیرا اگر این جمله را بر جمله‌ی ماقبل آن که بدون فاصله باشد عطف کنیم در معنی کلام اخلال ایجاد کرده‌ایم از حیث اینکه داخل در معنی «كَأَنَّ» خواهد شد، و نتیجه این می‌شود که حرکت شتران حقیقی نبوده بلکه توهمی بوده است. چنانکه تهدید حدائی و فراق مُتَوَكَّم بود، این قاعده‌ای است مهم.

اما علت این معنی آن است که جمله واقع در وسط این معطوف اخیر و معطوف علیه اول رابطه‌ای در معنی با آن جمله اول دارد. چنانکه می‌بینید جمله: «فَكَأَنَّ بَيْنَا تُهَيِّبُنِي» مربوط است به جمله: «تَوَلَّوْا بَعْتَةً» زیرا جمله دوم مسبب است و اولی سبب. و با کمی دقت می‌فهمیم که در بیت فوق می‌خواهد بگوید: «تَوَلَّوْا بَعْتَةً فَتَوَكَّمْتُ أَنَّ بَيْنَا تُهَيِّبُنِي». شکی نیست که این توهم به

۱ - از قصیده‌ای در مدح بدر بن عمار، بدین مطلع:

بِقَائِي شَاءَ لَيْسَ لَّهُمْ اِرْتِحَالَا

وَحَسَنَ الصَّبْرِ زُتُوَالَا الْجَمَالَا

دیوان متنبی (واحدی): ۲۱۶-ج. دیوان | برفوقی | ج ۲: ۱۵۷-م

سبب روی گرداندن و رفتن ناگهانی آنها بوده است. بنابراین جمله معطوف با جمله اول مانند شی واحدی است، و نسبت به آن مانند مفعول یا ظرف است، یا مانند کلماتی است که پس از تمام شدن جمله می آیند، و معمول فعل اند، و نمی شود آنها را بتنهائی آورده کلام جداگانه ای قرار داد. در اینجا مطلب دقیق دیگری هست و آن این است که: اگر شما به گفتار شاعر «فَكَانَ مَسِيرُ عَيْيَهُمْ ذَمِيلًا» توجه کنید خواهید دید که این جمله به معطوف علیه تنها عطف نشده بلکه عطف شامل تمام بیت که انتهای آن به ابتدایش مربوط است می شود. ملاحظه کنید غرض از کلام فوق این است که روگردان شدن و رفتن آنها را ناگهانی اعلام کند، و بصورتی که شاعر توهم کرده است فراق او را تهدید نموده، و به گریه اش واداشته، و باران اشکش را جاری ساخته است. مقصود شاعر از اینکه آهسته رفتن شتران را عنوان کرده است تنها این بوده که ریزش سریع اشک و همزمان بودن این دو حالت را بیان کند. در جمله اول هم حکم همین است. بنابراین اگر ما گفتیم که این عطف بر جمله (تَوَلَّوْا بَعْتَةً) می باشد مقصودمان این نبود که عطف تنها بر آن جمله است، و آن جمله منفصل است از مابعدش. بلکه می گوئیم این عطف بر جمله (تَوَلَّوْا بَعْتَةً) به ضمیمه مابعدش تا آخر بیت می باشد. و اینکه گفتیم: عطف بر آن جمله است خواستیم به شما بیاموزیم که اصل و قاعده این است، و شما را از اینکه عطف را بر تَوَلَّوْا آن جمله معطوف ارجاع کنید منصرف سازیم تا گمان نکنید جمله: فَكَانَ مَسِيرُ عَيْيَهُمْ، عطف بر «فَاجَانِي» شده است، و در نتیجه به اشتباهی که آنرا قبلاً به شما ارائه نمودیم دچار شوید.

پس با این توضیح معلوم شد که عطف برای این وضع شده است که گاهی یک جمله را به جمله دیگر عطف کنید، و گاهی هم عطف را متوجه دو جمله یا جملاتی نمائید، و بعضی را بر بعضی دیگر، و سپس مجموع این جملات را بر مجموع آن جملات عطف نمائید. حق آن است که آنچه در باب شرط و جزا از این معنی منظور نظر قرار می گیرد آنرا قاعده و ملاک بدانید. این مطلب را وقتی متوجه می شوید که دو جمله را منظور نظر قرار داده اید درحالی که یکی از آنها بر دیگری عطف شده و سپس مجموع آنها بعنوان شرط اعلام گردیده است. نمونه آن این فرموده خدای تعالی است.

وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا^۲. بطوری که روشن است شرط در مجموع دو جمله است نه در هریک از دو جمله بتنهائی، نه در یکی از دو جمله بدون دیگری. زیرا اگر بگوئیم: شرط در هریک از دو جمله بتنهائی وجود دارد آن دو جمله را دو شرط

قرار داده ایم، وقتی دو جمله را دو شرط اعلام کردیم اقتضای دو جزا می‌کند در حالی که ما بیش از یک جزا نداریم. و اگر بگوئیم: شرط فقط در یکی از دو جمله است لازم می‌آید مطلبی را که شرط نیست، در مجزوم شدن بجهت شرط شرکت داده باشیم. این هم سخنی است که بطلانش بر هیچ کس پوشیده نیست. بعلاوه از جهت معنی می‌دانیم جزائی که عبارت است از تحمل و ارتکاب بهتان و گناه آشکار مطلبی است که ایجابش متعلق به مجموع حاصل دو جمله است. یعنی نه متعلق است به اکتساب گناه فقط، و نه متعلق است به انداختن گناه یا خطا برگردن بیگناه بطور اطلاق، بلکه مربوط است به انداختن گناه یا خطا برگردن بیگناه درحالی که گناه از خود تهمت زننده صادر شده است.

قاعده کلی در این نوع موارد بدین سان می‌باشد. بنابراین فرموده خدای تعالی که: «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ^۳». حکم را در اینجا به هجرت تنها متعلق نساخته بلکه به هجرتی که با فرا رسیدن مرگ مقارن شده است متعلق نموده است.

بایستی دانست که حکم دو جمله در این باب و قرار دادن آنها مجموعاً بمنزله یک جمله واحد مانند دو جزئی است که از آنها یک جمله تشکیل می‌شود، و سپس مجموع را خبر یا صفت و یا حال قرار می‌دهید. چنانکه می‌گوئید: زَيْدٌ قَامَ غُلَامُهُ، وَ زَيْدٌ أَبَوُهُ كَرِيمٌ، وَ مَرَرْتُ بِرَجُلٍ أَبَوُهُ كَرِيمٌ، وَ جَاءَنِي زَيْدٌ يَعْدُو بِي قَرَسُهُ. یعنی همان‌طور که خبر و صفت و حال در جملات مذکور ناچار در مجموع دو جزء است نه در یکی از آنها، شرط هم در مجموع دو جمله است نه در یکی از آنها. و هنگامی که این مطلب را در مورد شرط بدانید در عطف هم این قاعده را بکار می‌برید. زیرا خودتان متوجه می‌شوید که این دو با هم یکسان‌اند.

از مواردی که عطف بر اساس همین قاعده می‌باشد آیه شریفه ذیل است: وَمَا كُنْتُ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتُ مِنَ الشَّاهِدِينَ وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتُ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ^۴. اگر درباره این جملات بظاهر حکم کنید، و هر جمله را به جمله پیش از خود عطف نمائید از جهت معنی ممتنع خواهد شد. زیرا لازم می‌آید که مثلاً جمله: «وَمَا كُنْتُ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ» عطف بر جمله: «فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ» باشد. و این ترتیب اقتضا می‌کند که این جمله داخل در معنی «لَكِنَّ» گردد، و مثل این می‌شود که فرموده باشد: وَلَكِنَّكَ مَا كُنْتُ ثَاوِيًا. و این سخنی است که باطل بودنش کاملاً آشکار است.

پس با این بیان کاملاً روشن می شود که بایستی مجموع کلام. «وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ، تَا «مُرْسِلِينَ» بر مجموع کلام «وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ، تَا «الْعُمُرُ» معطوف باشد.

حال اگر بگوئید: آیا نمی شود فرض کنیم که جمله «وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ» بر جمله «وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ» عطف شده باشد؛ بی آنکه معتقد شویم این جمله معطوف علیه است در حالی که به مابعدش تا «الْعُمُرُ» ضمیمه است؟ جواب گوئیم: نه. زیرا اگر این گونه فرض کنیم لازم می آید که در این جمله نیت تقدیم بر جمله «وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا» بوده باشد، و ترتیب جمله ها چنین شود: وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ. وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ، وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ. در این ترتیب کلمه «لَكِنَّ» را از موقعیتی که لازم است در آن باشد کنار زده ایم. زیرا حکم «لَكِنَّ» در اینجا حکم «إِلَّا» است. یعنی همان طور که جایز نیست بگوئید: جَاعَنِي الْقَوْمُ، وَخَرَجَ أَصْحَابُكَ إِلَّا زَيْدًا وَإِلَّا عَمْرًا، که «إِلَّا زَيْدًا» را از جمله «جَاعَنِي الْقَوْمُ» و «إِلَّا عَمْرًا» را از جمله «وَخَرَجَ أَصْحَابُكَ» استثناء نمائید، همین طور جایز نیست شبیه این کار را با کلمه «لَكِنَّ» نموده بگوئید: مَا جَاعَنِي زَيْدٌ وَمَا خَرَجَ عَمْرٌو وَلَكِنَّ بَكْرًا حَاضِرٌ وَلَكِنَّ أَخَاكَ خَارِجٌ. وقتی این کار جایز نباشد، و آن فرض هم که گمان می کردید به چنین فساد معنایی منتهی می شود صحیح نباشد، لازم می آید که به امتناع آن حکم کنید.

البته نیت تأخیر در یک جمله وقتی جایز است که معنی آن هم اقتضای آن تأخیر را داشته باشد. مثلاً اسم مفعولی باشد که اقتضایش این است که بعد از فاعل قرار گیرد. اما اگر این اسم بر فاعل مقدم شد در نیت تأخیر گرفته می شود، در حالی که معنی «لَكِنَّ» در آیه مورد بحث اقتضا می کند در همان موضعی باشد که هست. با این ترتیب چگونه جایز است آنرا به موضع دیگری نقل داد و در نیت تأخیر گرفت؟

باب دوم

خلاصه فصل نوزدهم

از صفحه ۱۹۲ تا صفحه ۱۹۹ - کتاب دلائل الاعجاز

مزیت کلام مربوط به لفظ است یا معنی؟ (طرح بحث)

اینکه عرب را در حسن نظم و تألیف کلام مزیتی است خاص، و در بلاغت دارای افقی است که دیگران به مقام آنها نمی‌رسند، علتش آن نیست که زبان عربی برای این قوم طبیعی و عادی است. و برای دیگران تکلف و تحمیل است. این اشتباهی است که گوینده آنرا به نفی اعجاز قرآن می‌کشد.

اعجاز قرآن محقق و ثابت نمی‌شود مگر وقتی که مزایای تفوق آن بر علوم بشری روشن و معلوم گردد آنگاه قوای بشری از آوردن نظیرش اقرار به ناتوانی کند، و این محال است که در دایره علم به لغت و اطلاع به زبان بوده باشد. البته ما هم که مزیت را به نظم ارتباط می‌دهیم، آنرا بلحاظ علم و اطلاع به تعبیرهای مختلف و وجوه کلام محقق نمی‌شماریم تا در نتیجه آنرا مستند به زبان و لغت کنیم، بلکه بلحاظ علم و اطلاع به مواضع این تعبیرهای گوناگون و اشکال کلام می‌دانیم. بنابراین دانستن اینکه «واو» برای جمع و «فاء» برای عطف است مزیت نیست. بلکه مزیت این است که در تنظیم رساله‌ای بتوانیم مطالب بهتر و زیباتری را انتخاب کنیم و آنرا در قالب نیکوتری تحویل دهیم.

بعلاوه، اگر مزیت بجهت زبان و لغت و علم به احوال آن است بایستی بگوئیم که مزیت فقط در فرق میان «فاء و ثَمَّ و إِذَا و إِنْ» یعنی وضع لغوی است، و دیگر برای فصل و وصل و حذف و تکرار و تقدیم و تأخیر مزیتی نمی‌ماند، و برای استعاره و تمثیل و کنایه فضیلتی نخواهد بود. اگر ما عرف و عادت، و آنچه را که معمولاً به ذهن عامه خطور می‌کند تبعیت کنیم می‌بینیم که حق با آنهاست، یعنی اِتکا بایستی بر معنی کلام باشد. اما اگر عقیده اهل تحقیق را بررسی کنیم می‌فهمیم که مطلب درست ضد آن است.

البته آنها هم که مقدم داشتن کلام را بجهت معنایش عیب گرفته‌اند غافل نبوده‌اند که وقتی معنی کلام حکمت‌آمیز و ادیبانه و لطیف باشد ارزنده‌تر است از موقعی که این چنین نباشد. بلکه آنها می‌گویند: وقتی درباره نوعی از انواع کلام راجع به نقص یا فضیلت آن بحث می‌کنیم بایستی

تنها اوصافی را ملاک قرار دهیم که به آن نوع اختصاص دارد، و به نوع دیگر توجه نکنیم؛ هر چند به نوع دیگر اتصالی انفکاک ناپذیر داشته باشد. و همان طور که وقتی می خواهیم در ساخت و زیبایی یک انگشتی قضاوت کنیم به نقره و طلائی که حامل آن شکل است توجه نداریم، در معرفت و معرفی درجه فضل یک کلام هم نایستی تنها به معنی آن نظر افکنیم.

هنگامی که ما در امر بلاغت به کتب ادبا و گفتار قدما مراجعه می کنیم می بینیم که گفتار آنها تماماً به باطل بودن این رأی دلالت می کند، و به آن شدیداً عیب گرفته اند. جاحظ در این انکار به آخرین حد رسیده است؛ تا جائی که خاصه و عامه را در علم به معانی مشترک دانسته و می گوید: «معانی در این طریق اساس و متن کار نیست بلکه بر کنار و در حاشیه است. عجمی و عربی، شهری و بیابانی، همه اینها معانی کلام را می فهمند. مقام و موقعیت شعر تنها در استوار کردن وزن و انتخاب لفظ، و اخراج کلام است به روشی که مناسب است. مقام و موقعیت شعر در پرآب و تاب بودن آن و زیبا بودن سبک گوینده آن است. خلاصه، شعر نوعی صنعت و هنر و رنگامیزی است.»

ملاحظه می کنید که گوینده این جملات چگونه امر معنی را ساقط و باطل شمرده است، و می گوید مزیت شعر تنها بجهت لفظ است. و هنگامی که لفظ و نظم کلام از حسن خالی شد کلام مزیتی را دیگر دارا نیست.

جاحظ در بیان اعجاز قرآن هم می گوید: «اگر یک سوره کوتاه و یا یک سوره طولانی از قرآن را برای یکی از خطبا و بلغای عرب بخوانید خوب می فهمید که در برابر نظم کلمات قرآن و بیان مطالب آن، و از جهت لفظ و ترکیب و ذوق از آوردن نظیرش واقعاً ناتوان است.»

می بینید که چگونه جاحظ صریحاً جهت لفظ و ترکیب را در اعجاز قرآن پیش می کشد و خود را از جهات دیگر بر کنار می دارد.

اما اگر ملاک و مدار امر بر عقیده عده ای دیگر باشد که می گویند: مزیت شعر فقط از جهت معنی محقق است، و به این است که گوینده مطلب حکمت آمیز و معنای لطیف و نادری را بیان دارد لازم می آید که تمام مطلبی را که علما در فصاحت و بلاغت و در موقعیت نظم و تألیف کلام گفته اند کنار بزنیم، و این مطلب را که فضیلت کلام بجهت نظم آن است، و مراتب و درجات کلام در این مرحله با هم متفاوت می شوند باطل شماریم، و چون این مطلب باطل شد این موضوع هم که می گوئیم: در کلام اعجازی وجود دارد باطل خواهد شد، و همان می شود که یهود می گفتند.

پایان خلاصه فصل

فصل نوزدهم

این مبحث شامل فصول مختلفی است در باب لفظ و نظم کلام. و نسبت به مطالب گذشته مزیت خاصی دارد که از جهتی بصیرت و فهم ما را کامل می‌کند و از جهت دیگر برای ما از اسرار بلاغت پرده برمی‌دارد.

* * *

اشتباه آن گروه که تصور می‌کنند اهل ادب‌اند در این باب زیاد است، و می‌بینیم عده زیادی که در شأن بلاغت سخن می‌گویند وقتی می‌شنوند که عرب را در حسن نظم و تألیف کلام مزیتی است خاص، و در بلاغت دارای افقی است که غیر آنها که به این زبان و ادبیات این قوم آشنائی یافته‌اند به آن افق نمی‌رسند در بیان علت آن می‌گویند: موضوع چندان شگفت‌آور نیست زیرا زبان برای این قوم طبیعی و عادی است، و برای ما تکلف و زحمت است. البته احاطه و احساس غیر عرب که با این زبان آشنا می‌شود به پایه کسی که با طبیعت آن نشأ و نما کرده است، و از ابتدای خلقتش با این زبان و ادبیات آن مأنوس بوده است نخواهد رسید. خلاصه، شبیه این مطالب؛ یعنی مطالبی که از آن توهم می‌شود این مزیت از ناحیه علم به لغت و زبان عربی ناشی شده است. این اشتباهی است بزرگ، و خطائی است نکوهیده که معتقد به آنرا بی آنکه خود متوجه باشد به نفی اعجاز می‌کشانند.

توضیح مطلب آنکه: هیچ نوع اعجازی در مورد قرآن ثابت و محقق نمی‌شود مگر وقتی که مزایای تفوق آن بر علوم بشری ثابت گردد، و قوای فکری انسانها از آوردن نظیر آن قاصر آید، و معلوماتی را بدست دهد که در سطح قدرتهای فکری و استعدادهای بشری نباشد که او را به آن مزایا برساند، و به آن مراتب محیط گرداند. چنین اعجازی محال است در حوزه علم و اطلاع به لغت و زبان بوده باشد. این سخنی است بیهوده، زیرا نتیجه چنین ادعائی آن است که بگوئیم: در دلائلهای زبان مطلبی وجود دارد که اهل زبان آنرا در میان خودشان وضع نکرده‌اند. ممتنع بودن این موضوع بر هیچ عاقلی پوشیده نیست.

البته ما که مزیت را به نظم ارتباط می دهیم آنرا بلحاظ علم و اطلاع به نفس فروق و وجوه کلام^۱ محقق نمی شماریم تا در نتیجه آنرا به لغت مستند کنیم. بلکه این مزیت را متعلق به علم و اطلاع به مواضع این فروق و وجوه، و آنچه بایستی در این مواضع عمل شود می شماریم. پس اینکه بدانیم مثلاً (واو) برای جمع است، و (فاء) برای عطف است بدون قید فاصله، و (ثُمَّ) برای عطف است با قید فاصله، و (إِنْ) برای این مورد است، و (إِذَا) برای آن مورد، اینها مزیت نیست. بلکه مزیت این است که بدانیم وقتی می خواهیم کتاب یا رساله ای را تنظیم و تألیف کنیم بتوانیم مطالب بهتر و زیباتری را انتخاب و در قالب نیکوتری بیان نمائیم. و بتوانیم موقعیت هریک از آن مطالب را بشناسیم.

مطلب دیگری که اگر انسان در آن تأمل کند از بیان آن بیزار می شود تا چه رسد به اعتقاد آن این است که: اگر مزیت بجهت لغت و علم به احوال آن، و به آنچه واضع لغت در باب لغات منظور داشته است محقق می شد بایستی مزیت فقط در فرق میان (فاء) و (ثُمَّ) و (إِنْ) و (إِذَا) و شبیه این موضوعات، یعنی آنچه به وضع لغوی تعبیر می شود باشد. و با این تعریف دیگر مزیتی برای فصل و ترک عطف و حذف و تکرار، و تقدیم و تأخیر، و سایر اموری که هیأت کلام و نظم و تألیف را برای ما پدید می آورد، و هدفی را که مقصود است اقتضا می کند نخواهد بود. و نیز لازم می آید آنچه را از استعاره لفظ که شاعر یا سخن دانی ابتداءً و بدون سابقه در کلام خود می آورد از قبیل استعاره لفظ برای معنایی که هنوز برای آن استعاره نشده است اصلاً مزیتی نباشد، و فقط مزیت در استعاره ای باشد که در کلام عرب معروفیت و سابقه دارد. این هم سخنی است ناشی از جهل محض. علت این خطا فقط آن است که در تمام مباحث مشکل و غامض علم بلاغت مبحثی غریبتر و موضوعی مهمتر و جالبتر از این بحث وجود ندارد؛ بحثی که ما می خواهیم آنرا بررسی کنیم. بحثی که از میدان تدبیر و تحقیق اکثر ادبا خارج است. و آنچه را که علمای ادب و بلاغت در کیفیت و چگونگی آن گفته اند در حقیقت دقائق و اسراری است که تا کسی بهره ای از لطف طبع و ذوقی مانند آنها نداشته باشد آنرا ادراک نمی کند. و کسی به این رموز و لطائف دست خواهد یافت که برای فهم آن اشارات و نکات استعداد داشته باشد. گوئی آن ذوق های لطیف و استعداد های شگرف فقط برای فهم این اشارات و رموز آفریده شده اند، و دارندگان آن هم این ذوقها و این

۱ - مقصود از فروق کلام کلامهائی است که بصورتهای مختلف می آید. مثلاً در موردی خبر بصورت جمله و در مورد دیگر بصورت مفرد آورده می شود، یا درجائی مبتدا بصورت معرفه و درجای دیگر بصورت نکره، و یا هنگامی جمله را با واو عطف و جای دیگر با فاء می آورند. و خلاصه، مقصود تعبیرهای مختلف کلام است. و معنی وجوه کلام شکل و چهره های گوناگون کلام می باشد.

استعدادها را میان خودشان محدود و منحصر کرده اند، و با هم قرار گذاشته اند که تنها میان خودشان دست بدست کنند، و از محیط خودشان خارج نسازند، و کسانی هم که از آنها نیستند این دقایق و اشارات را فهم ننمایند^۱.

ای کاش من می دانستم آن کسی که در این راه زحمتی را تحمل نکرده، و در این کار ممارستی نداشته، و توجه خود را بطور کافی به آن معطوف نساخته است با کدام دید به گفته جاحظ نظر می کند؛ آنجا که درخصوص اعجاز قرآن می گوید:

«اگر کسی برای یکی از خطبا و بلغای عرب سوره ای کوتاه و یا سوره ای طولانی از قرآن بخواند برای آن فرد خطیب و بلیغ عرب کاملاً آشکار می شود که در مقابل نظم کلمات قرآن، و میان مطالب آن، و از جهت لفظ و ترکیب و ذوق از آوردن نظیرش واقعاً عاجز است. و اگر به آن سوره در برابر بلیغترین عرب تحدی شود مسلماً عجز خود را اظهار خواهد کرد».

و باز در جای دیگر که جاحظ راویان اخبار را ذکر می کند چنین می گوید: «من همه راویان اخبار را دیدم، و درخصوص آنها تحقیق طولانی کردم. به این نتیجه رسیدم که توجه آنها فقط متوقف است به الفاظ مشخص و برگزیده، و معانی منتخب، و حروفی که بر زبان آسان است. متوقف است فقط بر مقدمه ای عالی و جالب، و طبع توانا و سبک زیبا، و خلاصه، به کلامی که آب و تابی دارد.»

و نیز نظر او درخصوص بیت حُطیئة:

مَتَى تَأْتِيهِ تَعْشَوَالِي ضَوْءُ نَارِهِ تَجِدُ خَيْرَ نَارٍ عِنْدَهَا خَيْرٌ مُوقِدٌ^۲

هر وقت نزد او بیائی، و شب را درکنار روشنی آتش او بسربری بهترین پذیرائی گرم را درکنار آتش او خواهی یافت [یعنی او در مهمان نوازی از همه بهتر است].

جاحظ در باب این بیت چنین گوید: «فقط کسی شایسته است با این بیت مورد مدح واقع شود که بهترین فرد روی زمین باشد؛ با اینکه آن مقدار که معنای بیت فوق برای من جالب و شگفت آور بوده بیشتر از مقدار تعجب و شیفستگی من نسبت به لفظ و طبع و ساخت کلام و سبک آن نیست.»

آخر آن شخص با کدام دید به سخنان جاحظ نظر می کند؟ او که اصلاً در گفتار جاحظ

۱ - خلاصه آنکه: فروق و وجوه کلام تنها منحصر به آن نمونه هایی که گفته شد نیست تا با مراجعه به لغت و زبان، و بوسیله علم به اوضاع و احوال زبان عرب آشکار شود. بلکه قسمتی از این فروق و وجوه کلام هست که ارتباطی با زبان ندارد، و فقط هنر خود گوینده است. مثلاً یک جا تکرار می کند و جای دیگر حذف، و در موردی عطف می کند و مورد دیگر استیناف، و.....

۲ - دیوان حُطیئة، ص: ۱۶۱ - از قصیده ای در مدح بغیض بن شماس.

کوچکترین تأملی نکرده است تا مطلبی از مطالب او را بفهمد، یا به طبع و نظم و ساخت و سبک کلام او به معنایی پی ببرد، و یا خودش بهره‌ای از آن هنر بگیرد، تا چه رسد به اینکه مزیت و فضل کلام را تعریف کند و حال آنکه این مطلب بر بسیاری از اهل ادب هم پوشیده است.^۱

و تو خواننده بدان: آن دردی که بسیار رنج آوراست، و آنچه در این باب انسان را خسته و ملول کرده است خطا و انحراف کسی است که شعر را بجهت معنایش مقدم داشته و به آن ارزش داده است. نسبت به لفظ کم توجه نموده است، و موضوع را طوری عنوان کرده که هیچ مزیتی را برای لفظ قائل نشده، و مزیت را فقط از حیث معنی بشمار آورده است. و می‌گوید: «اگر معنی نبود لفظ چه فضیلتی داشت. و آیا کلام جز بجهت معنایش واقعاً کلام است؟» همین شخص را ملاحظه می‌کنی که شعر را هنگامی با ارزش می‌شمارد که از حکمت و ادب نکته‌ای در آن بیابد، و شامل تشبیهی غریب و معنایی نادر و لطیف باشد. او اگر اندکی هم به لفظ میل نماید می‌بیند که اگر کلامش اندک فضیلتی به لفظ داده است آنرا تنها مربوط به استعاره می‌داند. و تازه در موقعیت این استعاره هم دقت نمی‌کند که آیا این استعاره فقط بلحاظ استعاره بودنش لطیف و زیباست یا بلحاظ نوعی از آن و یا بجهت هر دو. به این موضوعها و شبیه این موضوعها نمی‌پردازد، بلکه فقط به ظواهر امور و جملاتی قانع شده است. تنها خود را به این قانع ساخته که همچون فروشنده‌ای باشد که جنس خود را برای فروش عرضه می‌کند، و همتش فقط مصروف رواج دادن متاع و گرمی بازار خویش است. او تصور می‌کند هنگامی که در گرفتن مضامین از دیگران و سرقت مطالب داد سخن می‌دهد، و می‌گوید: «این موضوع از فلان شخص گرفته شده و فلان کس در این زمینه چنین نظر داده است.» فضل و هنرش کامل شده و به آخرین هدف مطلوب رسیده است.

البته اگر ما عرف و عادت و آنچه را که معمولاً در ضمیر خطوط می‌کند و عامه بر آن معتقدند بررسی کنیم این بررسی به ما نشان می‌دهد که حق با عامه است. و اتکا بایستی بر معنای کلام باشد. این مطلبی است که برخلاف آن گفتن روا نیست. اما وقتی به حقیقت امر می‌رسیم، و نظری را که اهل تحقیق بر آنند بررسی می‌کنیم متوجه می‌شویم مطلب درست ضد آن است. زیرا ما هر کسی را که می‌بینیم در علم بلاغت تقدیمی دارد. و در مراحل عالی این علم مُبرز است منکر این رأی است، و بر این عقیده عیب می‌گیرد، و گوینده آنرا به چیزی نمی‌شمارد، و خلاصه نسبت به این نظری اعتناست. گفتاری هم که از بُحتری نقل شده است ناظر به همین مطلب است:

گفته اند که عبیدالله پسر عبدالله بن طاهر دربارهٔ مسلم و ابونواس از بُحتری سؤال کرد که:

۱ - حاصل کلام: خود زیباییهای الفاظ از حیث اینکه لفظ اند زیبا نیستند بلکه زیبایی الفاظ بلحاظ معانی آنهاست.

کدام یک در شعر استادترند؟ بحتری جواب داد: ابونواس. عبیدالله گفت: مسلماً ابوالعباس ثعلب^۱ با این نظر تو موافق نیست. بحتری گفت: قضاوت این موضوع در صلاحیت ثعلب و امثال او نمی باشد. اینها علم شعر را خوب یاد گرفته اند ولی شعر گفتن را نمی دانند و شاعر نیستند. و این مطلب را که ابونواس در شعر استادتر است یا ابومسلم تنها کسی می فهمد که در طریق شاعری راههای دقیق آنرا پیموده، و به موانع و مشکلات آن دست یافته است و به ضرورت‌های آن پی برد، است.

از شخص دیگری نقل شده است که گفت: «بحتری مرا دید، درحالی که دفتر شعری همراه من بود. به من گفت: این چیست؟ جواب دادم: شعر شنفری^۲. گفت: کجا می روی؟ پاسخ دادم: نزد ابوالعباس می روم که این شعر را براو بخوانم. گفت: ابوالعباس شما را همین چند روز پیش نزد ابن ثوابه دیدم. ولی آنچه من فهمیدم او ناقد شعر نیست. الفاظ را هم تصوّر نمی کنم از هم تمیز دهد. بطوری که اطلاع یافته ام در مورد شعری زیاد تعریف نموده و آنرا زیاد انشاد کرده است؛ در صورتی که آن شعر در شمار بهترین اشعار نیست. به او گفتم: نقد شعر و تمیز الفاظ از یکدیگر صنعت دیگری است. و این شخص در باب موقعیتهای نحوی کلمات در شعر، و اشعار غیر رایج و غریب از همه آشناتر است. آنگاه از او پرسیدم: شعری را که ابوالعباس انشاد می کرده چه بود؟ جواب داد: گفتار حارث ابن وعله^۳:

قَوْمِي هُمْ قَتَلُوا أُمَيْمَ أَخِي فَإِذَا رَمَيْتُ يُصَيْبُنِي سَهْمِي
فَلَسِنَ عَفْوْتُ لَأَعْفُوَنَّ جَلَلًا وَلَسَنَ سَطَوْتُ لَأَوْهَيْنَ عَظْمِي

ای اُمَیْمه، خویشان من همان کسانی هستند که برادرم را کشتند. من اگر بخواهم دست به نیزه و تیر ببرم تیر و نیزه من به خودم اصابت خواهد کرد: اگر انتقام نگیرم و عفو کنم بجهت بزرگواری و جلال عفو کرده ام. و اگر قدرتم را بکار اندازم استخوان خودم را فرسوده و شکسته خواهم نمود.

من به او گفتم: قسم به خدا، زیباترین شعر را در بهترین لفظ و معنی انشاد کرده است. گفت: این شعر کجا و آن شعری که رشته ها و تارهای طلا در آن بکار رفته است کجا؟ گفتم:

۱- ابوالعباس ثعلب (۱۹۳ تا ۲۸۲) و ابوالعباس میرد (۲۰۴ تا ۲۷۶) از ادبای معروف قرن سوم هجری.

۲- شاعر در این قصیده نسبت به برادرش رثا می کند، و عذر خود را در مقابل (أُمَیْمَة) که او را در ترک انتقام ملامت کرده است بیان می نماید. و گفته اند مربوط به غیر اوست. ح- ن.

۳- (أُمَیْم) در بیت منادای مُرْتَم است. و اصل آن «أُمَیْمَة» می باشد. ش- أُمَیْمَة مانند «مُجَهَّتَة» اسم مردی است.

۴- (لَأَوْهَيْنَ، با (نون) نیز نقل شده است. (أَوْهَى فَلَانًا إِيهَاءً: او را ضعیف کرد و او را فرسوده و شکسته ساخت) ح- ن. غفالیذنه مانند: «عفا عَنْ ذَنْبِهِ» است، و «جَلَلًا» وصف است برای ذنب که محذوف است. یعنی گناه بزرگی را عفو می کنم. ش.

کدام شعر است که این چنین است؟ گفت نظیر گفتار ابو ذؤاب:

إِنْ يَقْتُلُوكَ فَقَدْ ثَلَلْتَ غُرُوشَهُمْ بِعُتَيْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ شِهَابٍ
بِأَشَدِّهِمْ كَلْبًا عَلَى أَعْدَائِهِمْ وَأَعَزَّهُمْ فَقْدًا عَلَى الْأَصْحَابِ

۱ - اگرچه آنها به کشتن تو افتخار و جسارت می‌کنند ولی تو بنای عزت و شرف آنها را با کشتن عتیبه پسر حارث پسر شهاب ویران کردی، ۲- اینها در مقابل دشمنان خود، در سبزه و جنگ بدتر از حیوان درنده‌اند، و نسبت به یاران خود در مهربانی و دلجوئی هر چه توانا ترند^۱. و باز همانند آن، دوبیت زیر است:

زَوَائِلُ لِلْأَشْعَارِ لَا عِلْمَ عِنْدَهُمْ بِجَيِّدِهَا إِلَّا كَعِلْمِ الْأَبَاعِرِ
لَعَمْرُكَ مَا يَدْرِ الْبَعِيرُ إِذَا غَدَا بِأَوْسَاقِهِ أَوْرَاحَ مَا فِي الْغَرَائِرِ^۲

۱ - اینها نسبت به اشعار (همچون) رفقای هم کجاوه‌اند. به خوب و بد اشعار علم ندارند مگر به همان اندازه که شترها (نسبت به بارهای خود)، (یعنی عده‌ای هستند که ناقل شعرند ولی از شعر گفتن اطلاعی ندارند).

۲ - بجان تو قسم، شتر نمی‌داند وقتی که صبح با بارهای سنگینش حرکت می‌کند، یا هنگامی که شب باز می‌گردد داخل خورجینش چه بارهائی است. و گفتار دیگر:

يَا أَبَا جَعْفَرٍ، تَحَكَّمْ فِي الشَّعْرِ رِ، وَمَا فِيكَ آلَةُ الْحُكَّامِ
إِنَّ نَقْدَ الدِّينَارِ إِلَّا عَلَى الصِّبْ رَفٍ صَعْبٌ فَكَيْفَ نَقْدُ الْكَلَامِ
قَدْ رَأَيْتَنِي لَسْتُ تَفْرُقُ فِي الْأَشْ عَارَ بَيْنَ الْأَرْوَاحِ وَالْأَجْسَامِ^۳

۱ - ای اباجعفر، تو در باب شعر قضاوت می‌کنی و حال آنکه ابزار اهل قضاوت را نداری.
۲ - تمیز دادن و نقد کردن دینار جز برای صراف دشوار است؛ تا چه رسد به اینکه کسی بخواهد کلام را نقد نماید. چگونه ممکن است هر کس بتواند نقد کلام کند.
۳ - آنچه ما درباره تو می‌اندیشیم چنین است که: تو در اشعار میان روح و جسم کلام فرق نمی‌گذاری.

۱ - اشعار در بحر کامل است، و متعلق به ربیعه، از بنی نصر بن قعین است در ثناء فرزندش (ذؤاب)، معاهد، ۲: ۲۰۱-م.
۲ - غرائر، جمع (غرارة): توری یا کیسه‌ای که گاه یا بار در آن می‌ریزند. این دوبیت از مروان بن حفصه شاعر عصر عباسی، متوفی بین سال ۱۸۱ و ۱۸۲- هجری قمری. مجموعه شعرش: ۵۸- الشعر والشعراء: ۷۶۳-م.
۳ - از احمد بن یحیی بن علی. وفيات الاعیان، ۲: ۲۰-م.

بدان ای خواننده: آنها ارزش و ترجیح کلام را بجهت معنایش عیب نگرفته اند از آن لحاظ که ندانستند معنی وقتی حکمت آمیز و ادیبانه و لطیف و کمیاب باشد ارزنده تر از موقعی است که اینگونه نباشد، بلکه عیبگیری آنها از آن جهت بوده که می گویند: شخص وقتی در باره نوعی از انواع کلام، راجع به نقص یا فضیلت آن قضاوت می کند قاعده این است که در قضاوت خود تنها اوصافی را منظور و معتبر نماید که به آن نوع اختصاص دارد، و به حقیقت همان نوع راجع شود، و در این قضاوت به نوع دیگر نظر نکنند اگرچه با نوع دیگر بگونه ای اتصال انفکاک ناپذیر داشته باشد. موقعیت و مقام کلام حکم نقاشی و رنگامیزی را دارد، و موقعیت معنایی هم که بواسطه کلام بیان می شود حکم شیئی است که نقش و رنگ روی آن قرار می گیرد. مانند نقره و طلائی که از آنها انگشتی یادستبند ساخته می شود. یعنی همان طور که وقتی می خواهیم در ساخت و قالب ریزی انگشتی، و در زیبایی صنعت و یا کم بهائی آن نظر دهیم محال است به نقره ای که حامل آن شکل است، یا به آن طلائی که صنعت و هنر زرگر در آن واقع شده است توجه کنیم. وقتی هم که می خواهیم درجه فضل و مزیت را در یک کلام بشناسیم و آنرا به دیگران نشان دهیم محال است تنها به معنای آن نظر افکنیم.

اگر ما یک انگشتی را بر انگشتی دیگر ترجیح می دهیم به این جهت نیست که نقره اولی بهتر از دیگری است، و گرانباتر و نفیستر از آن است. این موضوع امتیازی برای انگشتی اول از حیث آنکه انگشتی است نخواهد بود. همچنین وقتی یک بیت شعر را بلحاظ معنایش بر بیت دیگر ترجیح می دهیم، این ترجیح را برای بیت اول از حیث آنکه شعر است و کلامی است بشمار نمی آوریم^۱. این مطلبی است قاطع و یقینی. و ما در امر بلاغت به هیچ کتابی از هیچ منبعی از گذشتگان نمی نگریم مگر اینکه تماماً به فساد این عقیده دلالت می کند. و متوجه می شویم که آنها در انکار و عیبگیری این موضوع شدت نشان داده اند. وقتی به کتاب جاحظ نظر می کنیم می بینیم او در این انکار و سختگیری به حد نهائی رسیده است. و موضوع را تا جایی کشانیده که علم به معانی را مشترک دانسته، و خاصه و عامه را در این طریق یکسان شمرده است^۲، و چنین می گوید:

«عده ای را می بینید که اسعار عربی غیر خالص را باطل می دانند، و راویان آنرا هم ساقط و منحل می شمارند. من چنین چیزی را ندیده ام مگر در روایتی از شخصی که به حقیقت روایتی کرده است بصیر نیست. و اگر بصیرتی داشت می فهمید که موضع و مقام کلام خوب از چه فردی و در چه زمانی بوده است. من از ابا عمرو شیبانی (که تعریف و توصیفش از این دو بیت زیاد بوده

۱- بلکه از جهت آنکه تصویری است یا خاطره ای. ح-ن

۲- یعنی علم به معانی کلمات را همه می دانند، و میان ادیب و غیر ادیب مشترک و مساوی است.

است) روز جمعه‌ای در مسجد جامع شنیدم مردی را موظف کرد که کاغذ و دواتی برایش بیاورد تا دو بیت شعر را بنویسد. [جاحظ گفته است:] من معتقدم که صاحب این دو بیت اصلاً شعر نمی‌گوید. و اگر مرا در قضاوت به غیبگوئی نسبت نمی‌دادند می‌گفتم که پسرش هم شعر نمی‌گوید! آن دو بیت این است:

لَا تَخْسَبَنَّ الْمَوْتَ مَوْتَ الْبَلَىٰ وَإِنَّمَا الْمَوْتُ سُؤَالُ الرَّجَالِ
كِلَاهُمَا مَوْتُ، وَلَكِنَّ ذَا أَشَدَّ مِنْ ذَاكَ عَلَى كُلِّ حَالٍ^۱

۱ - مرگی را که پوسیدن جسد است مرگ حساب مکن، مرگ واقعی سؤال و درخواست مردان است (در حال اضطرار و فقر).

۲ - این هر دو مرگ است. لکن این یکی در هر حال و مقامی که باشد از دیگری سختتر است.

[پس از آن جاحظ گوید:] شیخ نظرش جانب استحسان معانی رفته و معانی هم در این طریق در متن کار نیست بلکه برکنار و در حاشیه است. عجم و عرب، شهری و بیابانی همه آنرا می‌فهمند. مقام و مزیت شعر فقط در استواری وزن و انتخاب لفظ نیکو، و در سهولت تلفظ حروف و کلمات، و داشتن ذوق سلیم است. در پر آب و تاب بودن آن و زیبا بودن سبک گوینده است. خلاصه، شعر در حقیقت نوعی صنعت و هنر است. نوعی نقاشی و رنگامیزی است.»

ملاحظه می‌کنید که گوینده این جمله‌ها چگونه امر معنی را ساقط و باطل ساخته است، و از اینکه برای معنی مزیت و فضیلتی قائل شود خود را کنار کشیده و می‌گوید: معنی در این راه از متن کار برکنار است. سپس گفته است: من معتقدم صاحب این دو بیت اصلاً شعر نمی‌گوید. او صریحاً اعلام داشته که: مزیت شعر تنها بجهت لفظ است نه معنی آن، و هنگامی که لفظ و نظم کلام از حسن خالی شد کلام حقاً شایستگی این نام را نخواهد داشت.

جاحظ مقداری از مطالب را هم در مبحث بیان آورده، و در آنجا چنین گفته است: «من ابا عمرو شیبانی را دیدم که مشغول نوشتن اشعاری است از زبان دوستان جلیس خود بدین منظور که آنها را در جزء یادداشتها و ردیف ابیات حفظ کردنی قرار دهد. و چه بسا در ذهن من چنین متصور شد که فرزندان این شعرا هم بجهت آنکه اصل و تبارشان این پدرانند هیچ گاه نمی‌توانند شعری خوب بگویند».

و باز می‌گوید: «اگر خرده گیر و عیبجو معرفی نمی‌شدم - بخصوص برای علما - بعضی مطالب

۱ - یعنی: این موضوع حدس است نه مشاهده، و نمی‌خواهم غیبگوئی کنم. خبر مذکور در (الحيوان، ۳: ۱۳۰-م)

۲ - البيان والتبيين، ۲: ۱۷۱-م.

را که از ابوعبیده و آن فردی که در ذهن شما از ابی عبیده دورتر است شنیده‌ام برای تو خواننده این مطالب تصویر می‌کردم.»

بایستی دانست اهل فنّ که در انکار این عقیده به این نتیجه رسیده‌اند. فقط بجهت آن است که خطا و لغزش در این موضوع، بسی بزرگ است. و همین امر است که صاحب این عقیده را به انکار اعجاز می‌کشاند، و تحدی^۱ قرآن را از جایی که خودش متوجه نیست باطل می‌سازد. و اما اگر مدار عمل بر عقیده و طریقه‌ای باشد که دیگران دارند، که می‌گویند: فضل و مزیت شعر فقط از جانب معنی محقق است، و منحصر به این است که گوینده شعر مطلب حکمت‌آمیز و ادیبانه‌ای را بر زبان جاری کند، و معنای کم نظیر و نادری را بیان دارد با این فرض لازم می‌آید تمام مطالبی را که علما در فصاحت و بلاغت، و در موقعیت نظم و تألیف کلام عنوان کرده‌اند همه را کنار بگذاریم. و این مطلب را که: فضیلت شعر بجهت نظم آن است؛ یعنی مزیت داخل در دایره نظم است، و مراتب و درجات کلام در این مرحله با هم متفاوت می‌شوند تمام این سخنان را باطل بشناسیم. و چون این باطل شد این مطلب هم که می‌گوئیم: در کلام اعجازی وجود دارد باطل خواهد گردید، و موضوع همان می‌شود که یهود می‌گفتند، یا کسانی که شبیه قول آنها را اظهار می‌کردند، و در این نوع جهالتها وارد شدند. پناه به خدا از کوردلی با اینکه راه کاملاً روشن است.

(در تکمیل بحث)

از دو عبارت، هنگامی یکی بر دیگری مزیت دارد که اولی را از جهت معنی و غرض کلام تأثیری باشد که عبارت دوم آن تأثیر را دارا نباشد.^۲ حال اگر اشکال کنند که: وقتی عبارت اول معنایی دارد که دومی آن معنی را نمی‌دهد پس آنها از جهت یک معنی، دو عبارت نیستند بلکه دو عبارت اند از لحاظ دو معنی. جواب گوئیم: اینکه گفتیم (معنی) معنایی است که غرض کلام بدان متوجه است، و همان است که گوینده می‌خواهد آنرا اثبات یا نفی کند. مثلاً وقتی می‌خواهیم مردی را به شیر تشبیه کنیم می‌گوئیم: زید کالآسید، و هنگامی که می‌خواهیم بگوئیم این

۱- تحدی در لغت بمعنی معارضه، و دشمن را بمبارزه خواستن، و در اصطلاح قرآن ناظر به معنی این آیه است:

و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله... بقره/ ۲۳

۲- معنی مطلب یکی است ولی تعبیر و تأثیر دونااست.

معنی در زید عیناً موجود است می‌گوئیم: **كَانَ زَيْدًا أَلَسْتُ**. در این جمله دوم هم شباهت زید را به شیر اعلام می‌کنیم جز آنکه در معنی تشبیه به شیر مطلب دیگری را هم بدان اضافه می‌نمائیم که در جمله اول نیست. و آن این است که: زید را از فرط شجاعت و نیرو و نداشتن هراس و بیم طوری معرفی می‌کنیم که گوئی از شیر جدائی ندارد، و بگونه‌ای است که تصور می‌شود زید شیری است در قیافه آدمی. حال که مطلب چنین شد دقت کنیم بینیم این معنی اضافی، و این فرق که کاف تشبیه را در صدر کلام آورده، و آنرا با «أَنَّ» ترکیب نموده‌ایم آیا جز بجهت رعایت کردن نظم و ترتیب الفاظ چیز دیگری است؟ اگر تردیدی نیست که این موضوع بواسطه نظم و ترتیب کلمات است پس تو خواننده می‌توانی این اصل و قاعده را در تمام کلامها ملاک قرار دهی، و ذهن خود را برای فهم و تتبع در این مطلب بکار اندازی و خود را طوری تمرین دهی که انحراف از این اصل را امری بزرگ بشماری؛ انحرافی که مقدار آنرا نمی‌توان اسنجید.

بایان فصل نوزدهم

خلاصه فصل بیستم

از صفحه ۱۹۹ تا صفحه ۲۰۲ کتاب دلائل الاعجاز

شاخه‌ای از بحث مربوط به لفظ و نظم

این مطلب معلوم شده است که مُعارض کلام مُعارض است از آن جهتی که کلام به فصیح بودن و بلیغ بودن وصف می‌شود، و نیز از جهت الفاظ برگزیده و نیکو و زیبائی سبک کلام. بنابراین مقصود از معارضه این نیست که لفظی را بجای لفظ دیگر آوریم. مثلاً بجای «لَيْثٌ» بگوئیم: «أَسَدٌ»، و بجای «قَرُبٌ» بگوئیم: «دَنَا». اگر معارضه این باشد دیگر فرقی میان معارضه و ترجمه نخواهد بود، و هر کس کلامی را توضیح و تفسیر کند توضیح و تفسیرش معارض آن کلام خواهد شد. پس مبنای معارضه، لفظ نمی‌تواند باشد، و واضع لغت را هم در این مقام نمی‌توان معارض نامید. فصاحت و بلاغت و سایر مطالبی هم که در این راه است تماماً اوصافی است که به معانی بر می‌گردد نه به الفاظ. زیرا تعارض در الفاظ مجرد از معانی معقول نمی‌باشد. و چون معارضه به معنی بر می‌گردد، و کلام هم از جهت فصاحت و بلاغت و انتخاب لفظ گزیده مورد معارضه قرار می‌گیرد بنابراین فصاحت و بلاغت و انتخاب لفظ گزیده عبارت از خصائص و وجوهی خواهد بود که معانی کلام بر آنها استوار می‌شود، و عبارت خواهد شد از مقاصد و معانی اضافی که در اصول علم معانی از آن بحث می‌شود؛ نظیر همان معنائی که در جمله: زَيْدٌ كَالْأَسَدِ، و جمله: كَأَنَّ زَيْدًا الْأَسَدِ، نشان دادیم.

اهل ادب کلام را در معنی معارضه، با کارهای صنعتی و هنری مقایسه می‌کنند. از قبیل ساختن گوشواره و دستبند، که در مراحل هنر نمائی تفاضل در آنها پدید می‌آید، تا به درجه‌ای که صاحب هنری نسبت به استاد دیگر هنری اضافی نشان می‌دهد، و به همان جهت مشهور می‌گردد. اما لازم است گفته شود که عین این مطلب در مورد کلام متصور نیست. زیرا نمی‌توان مثلاً به معنی یک بیت شعر توجه کرد و عین آنرا با همان خصوصیت ولی با تعبیر دیگری تحویل شنونده داد بگونه‌ای که مفهوم این بیت درست همان مفهوم بیت دیگر باشد. و اینکه می‌گویند فلان شخص هم عیناً همین معنی را آورده است بایستی گفت که: این جملات نوعی تسامح است. و مرادشان این است که آن شخص غرض و مقصود کلام دیگری را بیان داشته نه آنکه معنی کلام را عیناً به همان

شکل کلام دیگری آورده است و آنچه را از کلام اولی می فهمیم همان را از دومی می فهمیم، و تأثیر هر دو در ذهن ما همچون دو شکل متشابه و مانند دو دستبند و دو گوشواره مشابه یکدیگر است. نه، مطلب چنین نیست. این گمانی است باطل، و نتیجه اش آن است که الفاظ وقتی از هم پراکنده شوند دارای معانی مختلف باشند، و چون بحالت اجتماع درآیند و کلام از آنها تألیف یابد متفق المعانی گردند.

البته بحث ما درباره معنی دو لفظ مفرد مانند: قَعَدَ وَجَلَسَ، نیست بلکه درباره معنایی است که از مجموع یک کلام نسبت به مجموع کلام دیگر فهمیده می شود، چنانکه در آیه شریفه: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» ملاحظه می کنیم با گفتار دیگران که: قَتْلُ الْبَعْضِ إِحْيَاءٌ لِلْجَمِيعِ. بسیار فرق دارد.

پایان خلاصه فصل بیستم

فصل بیستم

بعضی راجع به لفظ و نظم

این مطلب معلوم شده است که معارض کلام معارض است از همان جهتی که کلام وصف می شود. یعنی از آن جهت که کلام فصیح است و بلیغ، و دارای الفاظ خوب و برگزیده، و سبک آن جالب و عالی است، و خلاصه شبیه این اوصاف که به لفظ نسبت داده اند. چون مطلب بر این اساس است بنابراین ما بایستی در کلمه ای که وقتی آورده شود معارض می گردد تأمل کنیم که: آیا این کلمه چیست؟ آیا مقصود این است که گوینده لفظی آورد و آنرا بجای لفظ دیگر قرار دهد؟ مثلاً به جای «آسَد» بگوید «آیْتُ» و به جای «بَعْدَ» بگوید «تَأْیُ» و عوض «قَرُبَ» بگوید (دُنا)؟ آیا معارضه این است؟ اگر این باشد هیچ عاقلی آنرا نمی پذیرد، و هیچ فردی که شعوری دارد چنین سخنی را نمی گوید. و اصلاً ممکن نیست چه، اگر قرار باشد این کلمات معارض باشند دیگر کسی میان ترجمه و معارضه فرقی قائل نخواهد شد. و هر کس کلامی را تفسیر و توضیح کند توضیح و تفسیرش معارض آن کلام خواهد بود.

وقتی باطل شد که جهت و مبنای معارضه لفظ باشد، و باطل شد که خود واضع لغت در این مقام بشکل معارض باشد خواهیم دانست که فصاحت و بلاغت و سایر مطالب که در این راه است همه اوصافی است که به معانی بر می گردد، و به آنچه بوسیله الفاظ بر آن دلالت می شود مربوط است نه به خود الفاظ، زیرا وقتی در تقسیم جز معانی الفاظ مطلب سومی در کار نیست، و تعارض در الفاظ مجرد از معنی هم همان طور که گفتیم معقول نمی باشد آنچه باقی می ماند این است که: معارضه فقط از جهتی خواهد بود که به معانی مفهوم در کلام برگردد نه به الفاظ مسموع. و چون معارضه بجانب معنی عود کرد، و کلام هم از حیث فصاحت و بلاغت و دارا بودن الفاظ منتخب و گزیده مورد معارضه قرار گرفت در نتیجه فصاحت و بلاغت و انتخاب لفظ عبارت از آن خصائص و جوهری خواهد بود که معانی کلام بر آنها استوار است، و عبارت خواهد بود از مقاصد و معانی اضافی که در اصول علم معانی از آن گفتگو می شود؛ نظیر همان معنی که در جمله: زَبَدٌ کَلَّاسَد، و جمله: کَانَ زَبَدًا لِّلْأَسَد، به شما نشان دادم. و همچنین نتیجه این خواهد شد که الفاظ از حیث

آنکه الفاظند بهیچ وجه نصیب و سهمی در این بحث نداشته باشند.

البته آن بیماری را که قبلاً گفتیم، با این بحث درمان نمی‌کنیم و با این بیان به یقین و اطمینانی که قلب را راحت کند نمی‌رسیم مگر وقتی که از مرز علم اجمالی نسبت به یک مطلب علمی خارج شویم، و خود را به علم تفصیلی برسانیم، و آنچه ما را قانع کند دقت کردن در زوایا و وارد شدن در خفایای این علم باشد. و مانند شخصی باشیم که برای یافتن آب تجسس و تحقیق می‌نماید تا سرانجام منبع آنرا پیدا کند، و یا مانند کسی باشیم که در جستجوی منشأ چوب عود که در روی آن هنر و صنعت بکار می‌افتد بر می‌آید تا به مبدأ و محل روئیدن آن دست یابد، و مسیر ریشه‌های این درخت را که منشأ آن شده است بدست آورد. و ما می‌بینیم که اهل ادب کلام را در معنی معارضه با کارهای صنعتی و هنری مقایسه می‌کنند؛ با کارهایی از قبیل: بافتن پارچه ابریشمی، ساختن گوشواره و دستبند، و اقسام هنرهایی که در قالبهای خاص ریخته می‌شوند. و خلاصه آنچه هنر و کاردستی نام دارد. سپس به مرحله‌ای می‌رسد که در آنجا امتیازها و تفاضلهای آشکار می‌شود. و نیز به مرحله بالاتر می‌رود، و میدان هنرنمایی صنعت وسیعتر می‌شود تا به درجه‌ای که در آنجا استاد کار و صاحب هنری نسبت به استاد دیگر هنر اضافه‌تری را در کار خود نشان می‌دهد، و به همان لحاظ صاحب شهرت می‌شود، و سرانجام این هنر به حدی ترقی می‌کند که بیشتر اهل فن از ساختن آن عاجز می‌مانند. این مقایسه اگرچه روشن است و معلوم، و امری است مرکوز در طبع، حتی می‌بینیم که عامه هم در اینجا همچون خواص می‌باشند. اما بایستی بدانیم در این باب نکته‌ای است که دانستن آن واجب است. و آن چنین ترسیم می‌شود که: فردی پارچه‌دیباچی را درست می‌کند، و در نقش و تصویر آن طرح جدیدی بکار می‌برد. فرد دیگری پارچه ابریشمی دیگری را می‌سازد که در نقش و شکل و تمام صفات درست مثل اولی است بطوری که شخص بیننده میان این دو را فرق نمی‌گذارد، و به شخصی که این جریان را نمی‌داند، و از موضوع خبر ندارد این گونه وانمود می‌شود که این دو صنعت از شخص واحدی است، و از زیر دست یک استاد خارج شده است. و همین گونه در سایر مصنوعات. مثلاً دستبندی را این صنعتگر بشکل خاصی درست می‌کند، و دومی دستبند دیگری را همانند اولی می‌سازد، و هنر خود را آن طور که شایسته است نشان می‌دهد، تاجایی که کوچکترین نقصی در آن نمی‌گذارد. البته عین این مطلب را در مورد کلام نمی‌شود تصور کرد. زیرا ممکن است به معنی یک بیت شعریا قسمتی از یک نثر توجه کنیم، و عین آنرا با همان خصوصیت و همان صنعت ولی با عبارت دیگری تحویل شونده نماییم؛ بگونه‌ای که مفهوم این بیت با آن نثر درست همان مفهوم دیگری باشد، و در هیچ صفت و شکل و مطلبی مخالف آن نباشد.

البته عقیده بعضی ها ما را فریب ندهد که مثلاً می گویند: فلان کس این معنی را عیناً آورده و این شخص معنی کلام او را گرفته و عیناً بشکل او بیان کرده است. بایستی بدانیم که این جملات تسامحی بیش نیست، و مرادشان این است که این شخص غرض و مقصود کلام آن دیگری را بیان داشته است. اما تصور کنیم مرادشان این است که معنی کلام را عیناً به همان صورت کلام دیگری آورده است، حتی آنچه را که از کلام اولی می فهمیم همان را از این یکی می فهمیم، و تأثیر هر دو کلام در ذهن ما مانند دو شکل متشابه است، و مانند آن دو دستبند و آن دو گوشواره است، اگر تصور کنیم که مراد آنها این است بایستی بگوئیم که گمانی است بتمام معنی بیهوده، و عقیده ای است که صاحب آنرا به جهالت بزرگی می کشاند. نتیجه این جهالت آن است که الفاظ وقتی از هم پراکنده شوند دارای معانی مختلف باشند، و چون مجتمع گردند، و کلام از آنها تألیف یابد متفق المعانی گردند.

ناگفته نماند که بحث ما هم در معنایی که از دو لفظ مفرد مثل (قَعَدَ) و (جَلَسَ) فهمیده می شود نیست. بلکه گفتار ما درباره معنایی است که از مجموع یک کلام نسبت به مجموع کلام دیگر فهمیده می شود. چنانکه در قول خدای تعالی ملاحظه می کنیم: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ... با گفتار دیگران که: قَتْلُ الْبَعْضِ إِحْيَاءٌ لِلْجَمِيعِ. زیرا اگرچه عادت مردم بر این جاری است که در مثل چنین موضوعی بگویند این دو جمله دو عبارتند که تعبیر هر دو یکی است. ولی این سخن سخنی نیست که بتوان آنرا بلحاظ ظاهرش پذیرفت، و محال است عاقلی شک کند که مفهوم یکی از این دو کلام غیر از مفهوم دیگری است.

پایان فصل بیستم

خلاصه فصل بیست و یکم

از صفحه ۲۰۲ تا صفحه ۲۰۶ کتاب دلائل الاعجاز

تقسیم کلام

کلام دو قسم است: قسمی که با دلالت لفظ تنها، به مقصود گوینده پی می‌بریم. و این وقتی است که مثلاً خروج زید را بر سبیل حقیقت اعلام می‌کنیم نه بصورت مجاز. چنانکه می‌گوئیم: خَرَجَ زَيْدٌ. قسم دیگر کلامی است که از لفظ علاوه بر معنایی که وضع لغوی آن اقتضا می‌کند دلالت دومی را می‌فهمیم که بواسطه آن به غرض اصلی گوینده آگاه می‌شویم. این نوع استعمال مدارش بر کنایه و استعاره و تمثیل است. چنانکه می‌گوئیم: هُوَ كَثِيرُ الزَّمَادِ. از این کلام پی می‌بریم که فلان شخص بسیار مهماندوست است. همچنین از جمله: رَأَيْتُ أَسَدًا. می‌فهمیم که مقصود گوینده حیوان درنده نیست بلکه گوینده قصدش تشبیه و توصیف در حد مبالغه است.

مطلب دیگر آنکه: گاهی می‌گوئیم: معنی کلام، و مقصود همان معنی ظاهر لفظ است که بدون رابطه به آن ارتباط می‌یابیم. و گاهی می‌گوئیم: معنی معنی، و مقصود آن است که از لفظ معنایی را می‌فهمیم و آن معنی هم ما را به معنی دیگری سوق می‌دهد.

از اینجا معلوم می‌شود که چرا عده‌ای لفظ را برای معانی بعنوان زینت معرفی می‌کنند؛ همچون لباس نوعروسان، و به این توصیف مقام لفظ را بزرگ می‌نمایند، و معنی را بجهت لفظ ارزنده می‌دانند می‌گویند: متکلم مقاصدش را از طریق معنی معنی اعلام می‌دارد. یعنی کلام را بشکل کنایه و تعریض و تمثیل و استعاره می‌آورد، و مطلب را هم زیبا و بجا بیان می‌کند. در این حالات لباس و زینت، لفظ منطوق نیست بلکه معنی اولی لفظ است که بوسیله آن بر معنی دوم راه می‌یابیم (یعنی معنی معنی). درجائی که کلام بر ظاهرش بنا شده است، و دلالت بر مقصود گوینده از لفظ تنها سرچشمه می‌گیرد. هیچ یک از این اشکال و صور [یعنی تمثیل و استعاره و کنایه] صالح نیست. با این بیان مقصود گوینده از جمله: رَأَيْتُ الْأَسَدَ، همان مقصود و معنی در جمله: لَقِيتُ اللَّيْثَ، نخواهد بود.

خلاصه اینکه، صور معانی با نقلشان از لفظی به لفظ دیگر تغییر نمی‌یابند مگر آنکه مجازی

در کار باشد، و بوسیله معانی الفاظ به معانی دیگری اشاره شود. این قاعده مادامی که نظم واحدی است به همین گونه است. اما اگر نظم کلام تغییر نماید معنی هم تغییر خواهد کرد؛ بنابر شرحی که در تقدیم و تأخیر دادیم، و طبق قواعدی که اخیراً در باب جمله: **إِنَّ زَيْدًا كَالْأَسَدِ**، جمله: **كَأَنَّ زَيْدًا الْأَسَدُ**، گفتیم که در اینجا تنها نظم کلام است که تغییر یافته است. فتحه ای هم که در مقدم جمله همراه کاف آمده، و کسره بوده است مطلب مهمی نیست زیرا در هر حال معنی (إِنَّ) مکسوره محفوظ است.

پایان خلاصه فصل بیست و یکم

فصل بیست و یکم

تقسیم کلام

کلام بر دو قسم است: قسم اول کلامی است که با دلالت لفظ تنها، از آن به مقصود گوینده ارتباط می‌یابیم. این قسم کلام را وقتی می‌آوریم که مثلاً بخواهیم خروج زید را بر سبیل حقیقت (نه مجاز) اطلاع دهیم. در این صورت می‌گوئیم: خَرَجَ زَيْدٌ. یا می‌خواهیم از رفتن عمرو خبر دهیم، می‌گوئیم: عَمْرُو مُنْطَلِقٌ. و بهمین ترتیب...

قسم دیگر کلامی است که از طریق آن به دلالت لفظ تنها به مقصود اصلی کلام ارتباط نمی‌یابیم. بلکه از لفظ علاوه بر معنایی که وضع لغوی آن اقتضا می‌کند دلالت دومی را ادراک می‌نمائیم که بواسطه آن به غرض اصلی گوینده آگاه می‌شویم. مدار این نوع کلامها بر کنایه و استعاره و تمثیل است. البته مثالهایی در این زمینه بطور مشروح و تحقیق شده قبلاً آورده‌ایم.

ملاحظه کنید، وقتی می‌گوئیم: هُوَ كَثِيرُ رِمَادِ الْقِدْرِ^۱، یا می‌گوئیم: هُوَ طَوِيلُ التَّجَادِ^۲، یا در خصوص زن مرقه الحال و خوشگذران می‌گوئیم: نَوُومُ الضُّحَى^۳، در تمام این نمونه‌ها غرض و مقصود واقعی کلام را از مجرد لفظ اراده نمی‌کنیم بلکه لفظ کلام، نخست بر معنایی که ظاهر لفظ، آن معنی را ایجاب می‌کند دلالت می‌نماید. سپس شنونده از طریق این معنی بر سبیل استدلال، معنی دوم را که غرض اصلی گوینده است ادراک می‌کند. چنانکه از جمله: كَثِيرُ رِمَادِ الْقِدْرِ، می‌فهمیم که زید بسیار مهمان نواز است. و از جمله: طَوِيلُ التَّجَادِ^۴، متوجه می‌شویم که عمرو بلند قامت است. و از جمله: هِيَ نَوُومُ الضُّحَى، پی می‌بریم که او زنی است مرقه الحال، و در زندگی کاملاً راحت، و خدمتگارانی دارد که عهده‌دار کارهای او می‌باشند. همچنین وقتی متکلم می‌گوید: رَأَيْتُ أَسَدًا، وضع چنین جمله‌ای این است که در آن از حیوان درنده قصد نشده است. و می‌دانیم

۱- او خاکستر دیگر خانه‌اش زیاد است.

۲- او بلند شمشیرش بلند است.

۳- کسی که تا پاسی گذشته از روز خواب است.

۴- التَّجَاد: مانند «در کتاب» بمعنی: حمایل شمشیر.

که گوینده قصد تشبیه داشته جز آنکه در توصیف مبالغه کرده است، و شخصی را که دیده است بگونه ای وانمود کرده که در شجاعت با شیر فرق ندارد. همچنین از جمله: *بَلَّغْنِي أَنْتَ تَقْدِمُ رَجُلًا وَتُخَيِّرُ أُخْرَى*، می فهمیم که مقصود گوینده بیان تردید و شک در امر بیعت بوده، و خواسته است اختلاف تصمیم در کار بیعت و ترک آن را بیان کند؛ بطوری که قبلاً شرح داده شد.

حال که این جمله ها را شناختید بایستی بدانید که: در اینجا عبارت مختصری است و آن این است که یک وقت شما می گوئید: معنی کلام، و یک وقت می گوئید معنی معنی. مقصود از معنی کلام که همان معنی ظاهر لفظ است، و همان است که بدون واسطه به آن ارتباط می یابیم. و مقصود از معنی معنی این است که از لفظ معنایی را می فهمیم و سپس آن معنی ما را به معنای دیگری سوق می دهد. البته قبلاً به این مطلب اشاره کرده ایم.

با این بیان متوجه می شوید که به چه مناسبت عده ای الفاظ را برای معانی زینت و زیور می دانند، یا می گویند معانی همچون نوعروسان اند و الفاظ مانند لباس و پوشش فاخر و متناسب آنهاست. و خلاصه با این توصیفات مقام لفظ را بزرگ می نمایند، و معنی را هم بگونه ای معرفی می کنند که می خواهند بگویند: معنی بجهت لفظ ارزش و شرافت می یابد.

ادبا نوعی کلام را عنوان می کنند که امر لفظ را بدان بزرگ می نمایند، و معنی را هم در آن چنین معرفی می کنند که: متکلم مقاصد خود را در کلام از طریق معنی معنی اعلام می دارد. یعنی کلام را بصورت کنایه و تعریض و بشکل تمثیل و استعاره می آورد. و در عین حال در تمام این صورتهای مطلب را زیبا و بجا بیان می کند، و هر کلمه را در جای خود قرار می دهد. یعنی در همان جهت و شکلی که کنایه آورده است و تشبیه کرده است مقصود و هدف خویش را به شنونده می رساند. و نیز برای موردی که کلام دارای مفهوم و نکته ای است جالب، و طریقه بیانش دقیق است، و اشاراتی لطیف در بردارد آنجا هم کلام را بشکل تمثیل می آورد. البته در اینجا آن زینت و لباس و آنچه قریب بدین معنی است لفظ منطوق نیست بلکه معنی لفظ است که بوسیله آن به معنی دوم راه می یابیم. مانند معنی جمله: *فَإِنِّي جَبَانُ الْكَلْبِ مَهْزُولُ الْفَصِيلِ*^۱، که دلیل است بر مهمان نوازی و مهماندوستی فراوان. پس معانی اول که از خود الفاظ فهمیده می شود همان لباسها و زیب و زینتهاست، و معانی دوم که بواسطه معانی اول به آنها اشاره می گردد معنای

۱ - مصراع اول بیت چنین است: وَمَا يَكْفِي مِنِّي غَيْبٌ فَإِنِّي ... ش

یعنی تنها غیبی که در من است این است که سگهای نگهبان خانه ام ترسو و گره شترهایم لاغرند، کنایه از اینکه در پذیرایی از مهمانهایم نه سگها مانع اند و نه کره شترهایم می مانند تا فربه و بزرگ شوند.

بیت را جاحظ در (الحيوان، ۱: ۳۸۴) آورده و منسوب به شاعری نکرده است. م

هستند که این لباسها آنها را می پوشانند، و با این زینتها و زیورها مُزین می شوند. و این چنین است اگر معنی را طوری قرار دهند که از جهت لفظ بصورتی متصور شود و در قیافه ای ظاهر و بشکلی متشکل گردد که در تمام آن اشکال و صور، معنی کلام به دلالت های معنوی بازگردد.

و معلوم است در جایی که کلام بر ظاهرش حمل گردد^۱ (نه مجاز) و جایی که کنایه و تمثیل و استعاره ای در کار نیست، و در جمله استعانتی بوسیله معانی بر معانی وجود ندارد، و خلاصه دلالت بر مقصود از مجرد لفظ سرچشمه می گیرد هیچ یک از این اشکال و صورتها صالح نمی باشند. بنابراین اگر کسی بگوید: رَأَيْتُ الْأَسَدَ، و دیگری بگوید لَقِيتُ اللَّيْثَ، جایز نیست که در مورد جمله دوم گفته شود مقصود و معنی این کلام همان مقصود و معنی کلام اول است منتهی بصورت و شکلی غیر از صورت و شکل اولی. و صحیح نیست گفته شود که گوینده معنی مقصود را در لباسی غیر از لباس خودش نشان داده است. هیچ یک از این تعبیرها جایز نیست.

حاصل مطلب آنکه: صُور معانی بواسطه نقل آنها از لفظی به لفظ دیگر تغییر نمی یابند مگر آنکه اتساع^۲ و مجازی در کار باشد و از الفاظ به معانی ظاهرشان که در لغت برای آنها وضع شده است قصد نشود بلکه با معانی آنها بر معانی دیگری اشاره گردد. این قاعده و اصل مادامی که نظم واحدی در کار است به همین گونه است. اما اگر نظم کلام تغییر نمود در آن موقع معنی هم ناچار تغییر خواهد کرد بنا بر شرحی که در باب تقدیم و تأخیر گفته شد، و طبق قواعدی که اخیراً در این مسأله بیان گردید. یعنی در جمله: إِنَّ زَيْدًا كَالْأَسَدِ، وَكَأَنَّ زَيْدًا الْأَسَدِ. بطوری که می بینیم در اینجا از لفظ چیزی کم و زیاد نشده است. آنچه تغییر کرده فقط نظم کلام است. فتحه «أَنَّ» هم که در مقدم جمله هم راه کاف آمده است و کسره بوده است مطلب مهمی بشمار نمی آید. زیرا در هر دو حال معنی (إِنَّ) مکسوره محفوظ و باقی است.

البته بایستی توجه داشت که در خصوص نظائر این محاسن که ما برای شما گفتیم، سبب آنکه این محاسن را به لفظ احاله کرده اند آن است که اینها خود معانی نیستند بلکه معانی اضافی و خصوصیات هستند در معانی. ملاحظه می کنید آن مزیتی را که ما از جمله: كَأَنَّ زَيْدًا الْأَسَدَ، نسبت به جمله: زَيْدٌ كَالْأَسَدِ، ادراک می کنیم چیزی خارج از تشبیه که اصل معنی است نمی باشد. بلکه معنایی است اضافی در خود تشبیه، و در حکم خصوصیتی است در این شکل و صورت. چنانکه یک انگشتی با شکل و ترکیب خاصی ساخته می شود، و انگشتی دیگری بصورت دیگر.

۱ - یعنی بر حقیقت محض. ش

۲ - مقصود از اتساع آن است که گوینده در بیان مطالب و تعبیر مقاصد خود میدان داشته باشد.

هر دو در صورت و شکل انگشتی مشترک اند ولی از جهت یک صفت خاص و امری معلوم که قابل فهم و ادراک است با یکدیگر فرق دارند جز آنکه این امر خاص بحالت انفراد و مجرد ادراک نمی شود. و چون مطلب چنین بوده است تا کنون ممکن نشده است که اهل فن به این خصائص نام معانی اطلاق کنند، زیرا حال و موقعیت میان اصل معنی و آنچه در معنی اضافه است، و کیفیت و خصوصیتی که در آن موجود است از یکدیگر جدا نیست. و چون اطلاق این نام ممتنع بوده است به تعبیری متوسل شده اند که دلالت بر این خصائص می کند. یعنی به این صورت که لفظ را در اینجا با اوصافی توصیف کرده اند که معلوم می شود این اوصاف متعلق به لفظ از حیث آنکه لفظ است نیست. مثلاً در توصیف لفظ گفته اند این لفظی است ارزنده و شریف و آرایشی به معنی داده است، و لفظ است که چهره زیبا دارد، لفظ است که لطیف و دلپذیر است، و معنی نسبت به لفظ در حکم زینت و زیور است، و بر اندام آن همانند لباس، و نظائر این توصیفات که ضرورتاً دانسته می شود مقصود از لفظ صوت و حروف نیست. و چون عادت بر این توصیفات جاری بوده، و عرف ادبا هم این گونه بر آن استمرار یافته است و عده ای را بر آن داشته که بگویند: لفظ. درحالی که این لفظ بابتی از فساد را دامنگیر گروهی کرده است و آنها را به راهی کشانده که توصیف آنرا نیکو نمی دانم.

پایان فصل بیست و یکم

خلاصه فصل بیست و دوم

از صفحه ۲۰۶ تا صفحه ۲۲۱ کتاب دلائل الاعجاز

بحث درباره لفظ و نظم، موقعیت حرف «اِنَّ» - فعل كَاذَ - لفظ كُلَّ

بعضی گویند کلام وقتی بلیغ است که معنای آن بر لفظ و لفظ آن بر معنایش سبقت جوید، و لفظ آن به گوش شنونده از معنایش به قلب او جلوتر وارد گردد. یعنی وصول معنی به قلب بدون فاصله پس از وصول لفظ به گوش شنونده باشد.

شک نیست که جمله بالا به دلالت معنی بر معنی راجع می شود. یعنی فهم معنایی برای شنونده وقتی سریعتر است از فهم معنای دیگر که آن معنی را بوسیله فکر ادراک کند، و هنگام شنیدن آن آگاهی تازه ای یابد. و این در دلالت لغوی الفاظ محال است. زیرا مفاهیم الفاظ را اهل لغت تعیین می کنند، و افعال فکر در آنها مورد ندارد. بنابراین مدار بلاغت بر دلالت معانی بر معانی است. و علمای فن هم خواسته اند بگویند: شرط بلاغت این است که معنای اول را که برای معنی دوم دلیل قرار می دهیم در دلالت توانا و در رسالتش مستقل باشد، و به بهترین وجهی وساطت کند؛ بگونه ای که تصور کنیم معنای دوم را از حاق لفظ فهمیده ایم، تا در فهم کلام زحمت کمتری را تحمل کنیم، و معنی منظور نافذتر و سریعتر به ذهن ما داخل شود.

اینک نمونه ای چند در این زمینه: ۱ - در کنایه:

لَا أُمَتِّعُ الْعَوْدَ بِالْفِصَالِ وَلَا أَبْتِغِ إِلَّا قَرِيبَةَ الْأَجَلِ

(من برای پذیرائی از مهمانهای خودم) شترهای زاینده را به بهانه از شیر گرفتن نوزادهاشان باقی نمی گذارم [این انتظار را نمی کشم، و فوراً آنها را برای مهمانهایم ذبح می کنم]، و فقط شترهایی را می خرم که هنگام زائیدنشان نزدیک باشد. [کنایه است از نهایت جود و کرم و مهماندوستی.]

۲ - در تمثیل:

لَا أَذُوْدُ الْقَلِيْرَ عَنِ شَجَرٍ قَدْ بَلَوْتُ الْمُرَّ مِنْ ثَمَرِهِ

من از آن درختی هم که تلخی میوه اش را چشیده ام پرنده ای را نمی رانم [در وصف بزرگواری و کم آزاری است.]

نمونه ۳ - در استعاره:

وَصَدِرَ أَرَاخَ اللَّيْلِ عَازِبَ هَمِّهِ تَضَاعَفَ فِيهِ الْحُزْنُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ
 آه از سینه ای که آخرین شتر دور افتاده غصه و اندوه خود را هم شبانگاه به محلّ خود
 برگردانده است درحالی که بارحزن و اندوه از هر طرف در این سینه انباشته شده است. (یعنی
 بارهای غم و اندوه هنگام شب به قلب من هجوم آوردند. حتی یک غم فراموش شده هم خارج از
 دل من دیگر وجود ندارد.)

در موقعیت «إِنَّ»

از خصوصیات (إِنَّ) این است که چون در کلام آید کلام را مثلاً از حرف عطف (فاء) بینباز
 می‌کند، و از ربط جمله به ما قبلش مطلب جالبی را افاده می‌نماید. و می‌بینیم که کلام بواسطه
 (إِنَّ) نسبت به ما قبل مستأنفه است و در عین حال غیر مستأنفه. چنانکه در بیت زیر:
 بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ التَّجَاحُ فِي التَّبْكِيرِ
 ای دو دوست من، بامداد پگاه، قبل از گرمای روز برخیزید. آری، پیروزی و شادکامی در
 همین صبح خیزی است.
 نمونه دیگر:

فَقَتَّيْهَا. وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءُ إِنَّ غِنَاءَ الْإِبِلِ الْخُدَاءُ
 آواز بخوان برای شتران، شتران به فدای تو. آری زمزمه توبرای شتران نغمه خداست.

در موقعیت «كَادَ» و «لَمْ يَكْدُ»

نمونه از ذوالرُمَّة:

إِذَا غَيَّرَ النَّأْيُ الْمُحِبِّينَ لَمْ يَكْدُ رَسِيسُ الْهَوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ
 اگر دوری و جدائی، حال دوستان را تغییر می‌دهد ولی نخستین عشق من و زیباترین محبت
 من به (مَیَّة) تا کنون زائل نشده است، و گمان و احتمال زوال آن هم نمی‌رود. [یعنی عشق من به
 مَیَّة چنان در قلبم نفوذ کرده است که بر طبیعت و سرشت من نیز چیره شده، و کوچکترین احتمال
 برای زوالش نیست، تا چه رسد به آنکه از میان برود.]

اما اینکه در توضیح آیه شریفه: *ظُلِّمَاتُ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا*، گفته اند مقصود: *لَمْ يَرَهَا وَلَمْ يَكْدُ* می باشد، نکته قابل تأمل آن است که در این جمله (رؤیت) را ابتدا اظهار کرده اند و بعد آنرا نفی نموده اند، و سپس (*لَمْ يَكْدُ*) را عطف بر آن آورده اند تا به شما بفهمانند که حکم (*لَمْ يَكْدُ*) در آیه شریفه مانند (ما کادوا) در آیه: *فَدَبَّحُوا وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ*، نیست. زیرا در اینجا نفیی است که در پی اثباتی آمده است. و مقصود آیه هم این نیست که رؤیتی وجود داشته بعد از آنکه انتظار عدم وقوعش می رفته است. بلکه مقصود آیه این است که احتمال و امید رؤیت در آن تاریکی اصلاً وجود نداشته تا چه رسد به اینکه وقوع یابد.

خلاصه آنکه، جمله «*لَمْ يَكْدُ*» وجود فعل را ایجاب نمی کند. چون علاوه بر توضیح فوق، کلام در جواب (اذا) واقع است، و ماضی در چنین صورتی بمعنی مستقبل است. یعنی محال است بگوئیم در آیه مورد بحث فعل بوقوع پیوسته است.

بحث درباره «کُلَّ»

نمونه، از اشعار ابوالنجم:

قَدْ أَضْبَحَتْ أُمُّ الْخِيَارِ تَدْعِي عَلَيَّ ذَنْباً كُلَّهُ لَمْ أَضْنَعِ

«اُمّ خیار» درباره من گناهی را ادعا می کند که من بهیچ وجه مرتکب آن نشده ام.

همه گفته اند که شاعر در رفع (کُلَّ) خود را به امری مجبور کرده که در هنگام ضرورت بایستی این چنین کند، در حالی که ضرورتی پیش نیامده است. چه در نصب آن جهتی نیست که بواسطه آن وزن شعر ناقص بماند، یا از معنی منظور جلوگیری کند. اما ما با کمی دقت می فهمیم که نصب (کُلَّ) مانع بیان مقصود است، زیرا مقصود شاعر این بوده که (اُمّ خیار) گناهی را علیه او ادعا کرده که کوچکترین جزئی از آنرا مرتکب نشده است، و نصب (کُلَّ) اقتضایش این است که مقداری از آن گناه را مرتکب شده باشد.

قاعده این است که اِعمال فعل در کلمه (کُلَّ) با وجود فعل منفی وقتی شایسته است که مقصود بیان وقوع مقداری از آن فعل باشد. چنانکه می گوئیم: *لَمْ أَخُذْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ*. یعنی: مقداری از پولها را گرفته ام و مقداری را نگرفته ام. و در جمله اثباتی کلمه «کُلَّ» برای افاده شمول می آید؛

شمول در فعلی که آنرا به جماعت اسناد می دهیم. مانند: جاءَ نبي القوم كلهم. ناگفته نماند که (كُلُّ) در این حال حکم آن لفظی را ندارد که اصولاً اثبات معنی کلیت می کند. و تصور نکنیم که اگر (كُلُّ) نبود کلیت و شمول هم از کلام فهمیده نمی شد. نه، چنین نیست. اگر چنین بود کلمه (كُلُّ) بعنوان تأکید نامیده نمی شد. خود کلام بدون (كُلُّ) معنی شمول را دارد، آنگاه ما این شمول را با کلمه (كُلُّ) مؤکد می کنیم.

در اینجا اصلی روشن می شود. و آن این است که: وقتی نفی داخل بر کلامی شد، و در آن کلام قیدی وجود داشت، نفی به همان قید متوجه است. یعنی در جمله: لَمْ يَأْتِنِي الْقَوْمُ مُجْتَمِعِينَ، نفی متوجه مجتمع بودن قوم است نه متوجه آمدنشان. در تأکید هم که نوعی قید است قاعده همین است. یعنی در جمله: لَمْ أَرِ الْقَوْمَ كُلَّهُمْ، تکیه روی معنی (كُلَّهُمْ) است بطور خاص، یعنی لازم می آید که بعض قوم را دیده باشم.

در این قاعده، اثبات هم مانند نفی است. بنابراین در جمله: جاءَ القوم كلهم، کلمه «كُلُّ» همان است که فایده خبر است و اثبات متوجه آن است. یعنی شک در خود آمدن نبوده بلکه در آمدن قوم بحالت اجتماع و تمامی بوده است.

و نیز در جمله: جاءَ زيدٌ راكباً، کلام را بدان جهت آورده ایم که آمدن زید را بحال سوار اثبات کنیم نه اینکه آمدن را بصورت مطلق اعلام نمائیم.

از مثالهای شعری در باب «كُلُّ» که می تواند شاهد روشنی باشد این بیت است:

فَكَيْفَ وَكُلُّ لَيْسَ يَعْدُو حَمَامَهُ وَلَا لِأَمْرِي عَمَّا قَضَى اللَّهُ مَزْحَلُ

چگونه ممکن است، در حالی که هیچ فردی نیست که بر مرگ خود چیره شود، و هیچ انسانی نمی تواند از آنچه خدا خواسته است خود را دور و برکنار دارد.

نمونه دیگر:

مَا كُلُّ مَا يَتَمَتَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ تَجْرِي الرِّيحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السُّفُنُ

چنین نیست که هر چه را انسان آرزو کند به آن برسد. بادهای گاه در مسیری حرکت می کنند که کشتی ها میل ندارند.

در این بیت فعل در کلمه (كُلُّ) ظاهراً عمل نکرده است. و (كُلُّ) مرفوع است بجهت مبتدا بودن، و یا بلحاظ اینکه اسم است برای (ما)، مع ذلک معنی کلام همان است که وقتی فعل در «كُلُّ» عمل می کند، و مانند این است که بگوئیم: مَا يُدْرِكُ الْمَرْءُ كُلُّ مَا يَتَمَنَاهُ. (یعنی انسان به همه آرزوهائی که دارد نمی رسد بلکه به بعضی از آنها دست می یابد.) اما چرا «كُلُّ» در این دو حال دارای یک معنی است؟ این تأثیری است بجهت قرار گرفتن «كُلُّ» در احاطه نفی. اما

اگر بگوئیم: کَلَّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ لَا يُدْرِكُهُ، معنی تغییر می یابد و می شود: انسان به هیچ یک از آرزوهائی که دارد نمی رسد.

پایان خلاصه فصل بیست و دوم

فصل بیست و دوم

بحث راجع به لفظ و نظم

(۱)

از جمله صفاتی که می بینی بعضی آنرا بر لفظ^۱ جاری می کنند، و مع ذلک شبهه ای بر تو عارض نمی شود، و تردیدی نمی کنی که آن صفات متعلق به لفظ نیست بلکه مربوط به معنی است این است که می گویند: کلام وقتی شایستگی نام بلاغت را دارد که معنی آن بر لفظش و لفظ آن بر معنیش سبقت جوید، و لفظ آن به گوش شنونده از معنی آن به قلب اوسبقت نگیرد. و می گویند: کلام بلیغ آن است که بدون اجازه وارد گوشها شود.

این از مطالبی است که عاقل در آن شگ نمی کند که جمله بالا به دلالت معنی بر معنی بر می گردد، و تصور نمی شود که مقصود دلالت لفظ باشد بر معنایی که در لغت برای آن وضع شده است، زیرا شنونده از دو حال خارج نیست: یا عالم به لغت و معانی الفاظی است که می شنود، و یا نسبت به آن جاهل است. اگر عالم است تصور نمی شود که موقعیت الفاظ برای او فرق کند، و در نتیجه معنی لفظی سریعتر از لفظ دیگر به قلبش وارد شود. و اگر شنونده به معانی الفاظی که می شنود جاهل است این مطلب در وصف او بعید تر می نماید^۲.

خلاصه کلام: چنین استنباط می شود که فهم معنایی نسبت به فهم معنای دیگر وقتی برای شنونده سریعتر است که آن معنی از اموری باشد که به وسیله فکر ادراک شود، و از اموری باشد که شنونده هنگام شنیدنش علم تازه ای می یابد. و این در دلالات لغوی الفاظ محال است. زیرا طریق معرفت به آنها توقیفی و معرفت قبلی به وضع لغت است. یعنی لازم است قبلاً به وضع لغوی آشنا شد تا هنگام شنیدن کلمه به معنی مطلوب رسید^۳.

۱ - مقصود لفظ مفرد است یا لفظی که در نظم کلام بصرفی در آن لحاظ نشود. ح- ن

۲ - زیرا جاهل چیزی نمی فهمد؛ چه رسد به اینکه سرعت فهم داشته باشد. ح- ن

۳ - یعنی مفاهیم الفاظ را اهل لغت تعیین می کنند، و افعال نظر در آن معنی ندارد. پس باید قبلاً به وضع لغوی آشنا شد تا هنگام شنیدن لفظ به معنی آن دست یافت.

در فصول قبل راجع به الفاظ و معانی و عقاید چهارگانه مشروحاً بحث شده است.

وقتی موضوع چنین شد بضرورت و قطع فهمیده می شود که مدار امر بلاغت بر دلالات معانی بر معانی است. و دانسته می شود که علمای فن هم خواسته اند بگویند: شرط بلاغت کلام این است که معنای اول را که بر معنای دوم دلیل قرار می دهیم، و آنرا میان خودمان و معنای دوم واسطه می کنیم در دلالتش توانا و در وساطتش مستقل باشد، و میان ما و معنای دوم به بهترین وجهی رسالت نماید. و به روشنترین صورتی ما را به معنای دوم رهنما گردد؛ بطوری که تصور کنیم معنای دوم را از مغز و حاق لفظ فهمیده ایم. و این برای آن است که ما در فهم کلام زحمت کمتری را تحمل کنیم، و معنی و مقصود نافذتر و سریعتر به ذهن ما داخل شود.

اینک به ذکر نمونه هائی چند در این باب می پردازیم:

از نمونه های کنایه، بیت زیر است:

لَا أُمَتِّعُ الْعُوذَ بِالْفِصَالِ، وَلَا
أَبْتَاعُ إِلَّا قَرِيبَةَ الْأَجَلِ^۱

من (برای پذیرائی از مهمانهای خود) شترهای بچه دار و زاینده را به بهانه از شیر گرفتن نوزادهاشان نگه نمی دارم، و نمی خرم مگر شترهائی را که بزودی می زایند. «یعنی: من برای پذیرائی از مهمانهای خودم منتظر نمی شوم تا شترها بچه های خود را از شیر بازگیرند، آنگاه آنها را ذبح کنم؛ این مقدار هم مهلت نمی دهم. شترهائی را هم خریداری می کنم که موقع زائیدنشان باشد.»

این گفتار کنایه است از نهایت جود و سخا و مهماندوسی.

و نمونه استعاره:

وَصَدْرَ آرَاحِ اللَّيْلِ عَازِبَ هَمٍّ
تَضَاعَفَ فِيهِ الْحُزْنُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ^۲

چه بسا [آه] سینه ای که شبانگاه شتر دور افتاده غصه و اندوهش را (به محل خود) بازگرداند در حالی که غمها و غصه ها در این سینه از هر جانب روی هم انباشته و دوچندان گشت [شرح: این عادت صحرائشینان است که صبح شترهای خود را به چراگاه می برند، و موقع غروب بر می گردانند. ولی نه بصورت مجتمع بلکه متفرق. و مقصود شاعر این است که: شب پس از آنکه

۱- (العوذ) جمع است، مفرد آن (عائذ)، و آن ماده شتری است که از ولادتش ده یا پانزده روز گذشته، و باز آماده برای زائیدن است. این بیت از ابراهیم بن هرمة، شاعر معروف است. و (ابن هرمة) گفته می شود چون فرزند آخر پدر و مادر پیر بوده است. ش

دیوان ابن هرمة: ۱۸۵-م

۲- بیت از نابغه ذبیانی است. از قصیده ای به این مطلع:

كَلِمَتِي لِيَهْمَ بِأُمِّيَّةٍ نَاجِبٍ وَلَيْلِ أَقْصَاسِي بَطْنِ الْكَوَاكِبِ

(العاذب): شتری که در چراگاه دور افتاده و تنها است. آراحة: شتر را به محل استراحت شبانگاهی برگردانید. مقصودش این

است که: شب فرا رسید و غم و اندوه را به همراه آورد. ح. ن. دیوان: ۴۱-م

غایب بود آمد و غم و اندوه را هم با خود برای من آورد. می خواهد بگوید: این بارهای غصه و اندوه هنگام شب به سینه من هجوم آوردند، حتی یک غم فراموش شده هم خارج از قلب من باقی نماند؛ همان گونه که گروه شتران ابتدای شب از چراگاه خود دسته دسته و پراکنده بجانب چادرها روی می آورند، و آخرین شتر دور افتاده این رمه هم منفرداً به گروه شتران ملحق می شود. در این بیت کلمه (عازب^۱) را برای اندوه فراموش شده استعاره آورده است. م.]

و بیت زیر از نمونه های تمثیل است:

لَا أَذُودُ الظِّلِّيرَ عَنْ شَجَرٍ قَدْ بَلَوْتُ الْمُرِّ مِنْ ثَمَرِهِ^۲

من پرندگان را از آن درختی هم که تلخی میوه اش را آزموده و چشیده ام نمی رانم. اگر بخواهی کلامی را که خصوصیاتش نقطه مقابل نمونه های مذکور باشد شناسی بایستی بگوئیم آن کلامی است که در ادای معنی مطلوب قدرت و توانائی آن بسیار کم است. زیرا عواملی بر آن کلام عارض شده است که نمی تواند حق رسالتی را که میان ما و مقصود ماست انجام دهد، و از بیان منظور ما بکلی جلوگیری می کند. در این زمینه به گفته عباس بن احنف توجه کنید:

سَأَطْلُبُ بَعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِيَتَقَرَّبُوا وَتَسْكُبُ عَيْنَايَ الدَّمُوعُ لِيَتَجَمَّدَا^۳

من خانه خود را از شما دور خواهم ساخت تا شما به من نزدیک شوید. و می خواهم که دیدگانم آنقدر اشک بیارد تا خشک شود (و از خوشحالی و مسرت دیگر اشک نریزد).

شاعر نخست ریختن اشک را برغم و اندوهی که فراق موجب آن شده است دلیل آورده، و این معنی را هم صحیح و خوب بیان کرده است. زیرا وضع گریه همیشه بر این است که نشانه حزن و اندوه است، و آنرا برای غصه و اندوه دلیل قرار می دهند، و از اندوه فراوان کنایه می کنند. چنانکه می گویند:

(أَبْكَانِي وَ أَضْحَكَنِي). یعنی: مرا اندوهناک ساخت، و خوشحال و مسرور نمود. و چنانکه

شاعر گفته است:

أَبْكَانِي الدَّهْرُ وَيَا رَبِّمَا أَضْحَكَنِي الدَّهْرُ لِمَا يُرْضِي^۴

۱- آخرین شتر دور افتاده ای را که بعد از تمام شتران از بیابان هنگام غروب بجانب چادرها می آید و تنها است «عازب» گویند، و به معنی آب و گیاه دور دست نیز آمده است.

۲- این بیت تمثیل است برای صفت بزرگواری یا کم آزاری. از ابونواس از قصیده ای در مدح عباس بن عبیدالله، به مطلع: أَيُّهَا

الْمُنْتَابُ عَنْ غُفْرَةَ - دیوان: ۴۲۷-م

۳- معاهد التنصيص - ۱: ۵۱

۴- از خطاب بن معلی شاعر اسلامی. دیوان حماسه، شرح مرزوقی، ۱: ۲۸۵-م

روزگار مرا غمین و گریان ساخته است. و بسیار کم اتفاق افتاده که روزگار برای راضی کردن مرا خوشحال کرده باشد.

البته عباس بن احنف این مقایسه را بر نقیض آن سوق داده و خواسته است با کلمه (لَتَجْمُدَا) بر مسرت و خوشحالی که موجب دوام ملاقات و دیدار است دلیل آورد. و گمان کرده است که خشک شدن اشک در افاده خوشحالی و ایمنی از اندوه، در بیان مقصودش به همان اندازه بلیغ است که ریختن اشک در دلالت بر اندوه و افتادن در گرداب غم، و تصور کرده است که (جُمُود) خالی شدن چشم از گریه و تمام شدن اشک است. و این گونه گمان کرده است که وقتی می‌گوید (لَتَجْمُدَا) کانه گفته است امروز اندوه می‌خورم تا اینکه فردا غمین نباشم. و دو چشم من هم تا آنجا که قدرت دارند می‌گیرند تا هیچگاه گریان نباشند. و معلوم است که شاعر در این گمان به خطا رفته است، زیرا معنی جمود این است که حال شخص با آنکه حال گریه است و با آنکه از چشم می‌خواهد تا بگرید ولی نمی‌گیرد و از او گله و شکایت می‌کند که چرا گریه نمی‌کند. لذا هیچ گوینده‌ای را نمی‌بینیم که چشم خود را به جمود یاد کند مگر در حالی که بخواهد از چشم خود گله کند و آنرا مذمت نماید، و به بخل نسبت دهد. خلاصه، امتناع چشم را از گریه بعنوان ترک همکاری با صاحبش که غم و اندوهی به او رسیده است بشمار می‌آورند. چنانکه در بیت زیر ملاحظه می‌کنیم:

أَلَا إِنَّ عَيْنَنَا لَمْ تَجِدْ يَوْمَ وَاسِطٍ^۱ عَلَيَّكَ بِجَارِي دَمْعِهَا لَجُمُودُ^۲

آری، آن چشمی را که نبینی در روز واسط برای تو اشک بریزد چشمی است خشک و بخیل. از اینجا می‌فهمید که گوینده شعر کلمه (جمود) را برای تأکید نفی جود آورده است. و بیمعنی است که چشم را به این وصف که با گریه کردن جود نمی‌کند معرفی نماید و در عین حال تقاضای گریه در کار نباشد. زیرا اقتضای جود یا بخل آن است که مطلوبی در کار باشد که بشود آنرا بذل یا آنرا منع نمود. اگر کلمه (جمود) صلاحیت آنرا دارد که برای بیان ایمنی از گریه و اندوه بکار رود، و صحیح است که این کلمه را دلیل بر مسرت و شادمانی قرار دهیم. پس جایز است که (جمود) در مورد فرد انسانی بصورت دعا نیز بکار رود و گفته شود: لَا زَالَتْ عَيْنُكَ جَامِدَةً، و به این معنی باشد که همیشه مسرور باشی. چنانکه گفته می‌شود: لَا أَبْجَى اللَّهُ عَيْنَكَ: [هیچگاه

۱- این بیت از قطعه‌ای است متعلق به ابوالعطاء السندی، در ثناء ابن هبيرة- الشعر والشعراء- ۲: ۷۶۹- «واسط» شهری بوده است بنام قصری که حجاج آنرا بنا کرده. این شهر میان بصره و کوفه است. این اسم مذکر و منصرف بکار می‌رود. مانند (شام) و (عراق) و منی و دابق. و جایز است در معنی بقعه یا بلدة نیز استعمال شود که در آن صورت غیر منصرف خواهد بود.

۲- جمود در چاپ (المنار) به فتح آمده است در حالی که برای معنی تأکید، به ضم آن مناسبتر است.

خدا چشم تو را گریان نسازد. [و این سخنی است که در باطل بودن آن هیچ شکی نیست. به همین جهت اهل لغت گفته اند: «عَيْنُ جَمُودٍ»: چشمی که بی اشک است. و «سَنَةُ جَمَادٍ»: سال بدون باران و «نَاقَةُ جَمَادٍ» شتر مادهٔ بیشیر. همان طور که کلمهٔ (سَنَة) و (نَاقَة) را که (جماد) معرفی کردیم تنها به این معنی است که بگوئیم: سال در باریدن باران بخیل است، و شتر به شیر دادن سخاوت نمی‌کند، در مورد چشم هم لفظ (جَمُود) تنها جایی بکار می‌رود که گریه کردن را از چشم می‌توان خواستار شد. و وقتی هم که چشم گریان شد می‌توان گفت چشم خوب انجام وظیفه نموده و یا با ریختن اشک خود سخاوت نشان داده است، و هنگامی که نمی‌گرید می‌گوئیم: بد می‌کند. و به اینکه بخل و امساک می‌ورزد توصیف می‌شود.

حال اگر اشکال کنند که مقصود شاعر این بوده که بگوید: «من امروز غمهای فراق را جرعه جرعه می‌نوشم، و تلخی هجران را تحمل می‌کنم، و در آنچه مرا به خون می‌کشاند، و سیل اشک را از دیدگانم جاری می‌سازد صبر می‌نمایم تا بدین وسیله به وصالی که دوام دارد و خوشی که همیشگی است دست یابم، و تا آنجا که دیگر گریه را نشناسم، که تا ابد کسی دیدگان مرا اشکبار نبیند، و آنچنان خشک شود که قطره‌ای اشک نبارد.» جواب گوئیم این معنی درست و مستقیم نیست. زیرا مطلب رابه تناقض می‌کشاند، و طوری می‌نماید که گوئی گفته است: گریه را فعلاً برای این فراق تحمل می‌کنم تا در آینده به وصالی دائم و مسرتی بی انقطاع برسم؛ در چهرهٔ کسی که از چشم خود می‌خواهد که گریه کند اما گریه نمی‌کند زیرا چشم او خشک و بی آب آفریده شده است. و این تحمل هم از فرط اضطراب است، و بگونه‌ای است که هیچ نوع چاره‌جویی در آن تأثیر ندارد.

حاصل کلام: ما کسی را سراغ نداریم که جمود عین را دلیل بر مسرت و نشانهٔ خوشدلی شمرده باشد، و کنایه از شادمانی کرده باشد.

این نمونه‌ای بود در موردی که معنی کلام نقطه مقابل آن مطالبی است که علمای ادب در امر بلاغت شرط کرده بودند، و گفته بودند: کلام بلیغ آن است که لفظش به گوش تو از معنیش به قلب تو سبقت نگیرد. زیرا می‌بینی که لفظ به گوش تومی رسد در حالی که نیازمندی که در بدست آوردن معنی کلام چاره اندیشی نمائی، و معنائی را وضع کنی.

این شرح و تفسیر در نظم کلام هم ثابت و جاری است همان گونه که در لفظ جاری بود. زیرا وقتی نظم کلام صافی و روبراه شد، و تألیف الفاظ در آن مستقیم گردید وصول معنی به قلب شما بدون فاصله پس از وصول لفظ به گوش شما خواهد بود. و اگر جریان خلاف قاعده‌ای که شایسته است باشد لفظ کلام به گوش شما می‌رسد ولی در معنی کلام می‌ماند، و دائم در جستجوی معنی

می‌باشید، و برای یافتن آن در زحمت و رنج. و اگر کار در این راه به افراط کشید معنی کلام بصورت تعقید در می‌آید؛ همان مطلبی که درباره‌اش گفته‌اند: «تعقید معنی کلام را بکلی مستهلک می‌سازد.»

و بدان ای خواننده، اینکه دائرة تعبیر ما در این باب تنگ شده است، و لفظ از بیان آن کوتاه آمده، و کلام ما بصورت سر بسته و مغلق در آمده است جهتش فقط آن است که مطلب در غموض و خفا به آخرین حد خود رسیده است. و محققاً روشی غریبتر و طریقی عجیبتر از این راه نخواهی یافت؛ راهی که عقاید و آراء هم حق دارند در آن مضطرب باشند. و چه می‌گویی درباره مطالبی که امر آن بجائی رسیده است که علیه دانشمندی بزرگ ادعا می‌شود که آنرا نفهمیده‌اند، و برای ادراک آن هوش و فراست بکار نبوده‌اند؟ و احياناً می‌بینی که وقتی در خصوص مسلم و ابونواس از بحتری سؤال می‌شود که کدام یک در شعر استادترند، می‌گوید ابونواس. آنگاه به او گفته می‌شود که ابوالعباس ثعلب با این رأی تو موافق نیست. جواب می‌دهد این قضاوت در شأن ثعلب و امثال او نمی‌باشد، که علم شعر را خوب یاد گرفته‌اند ولی شاعر نیستند و شعر گفتن را نمی‌دانند. این مطلب هم که ابونواس در شعر استادتر است یا مسلم، تنها از عهده کسی ساخته است که در طریق شاعری مضایق را پیموده است، و به ضرورت‌های آن پی برده است مع ذلک آنها هم که عالم به شعرند و اهل شعرند از دخول به شبهه در این باب بر کنار نبوده‌اند، و هیچ گاه از مواجهه با خطا و سهو مصون نمانده‌اند.

از اصمعی روایت شده که گفت: «من با ابوعمر و بن علا و خلف احمر مشغول گردش و سیر بودم. این دو نفر نزد بشار آمدند و با او ملاقات نمودند، و با اعظام و اکرام تمام بر او سلام کردند. آنگاه گفتند: ای ابامعاذ، تازه چه داری؟ او مطالبی را ایراد کرد، و برای آنها شعری انشاد نمود. آن دو نفر باتواضع از او می‌پرسیدند، و گفته‌های او را می‌نوشتند تا هنگامی که وقت زوال رسید از نزد او بازگشتند. روز دیگری نزد او آمدند، و گفتند: قصیده‌ای را که جدیداً درباره مسلم بن قتیبة ساخته‌ای چیست؟ گفت همان است که خبرش به شما رسیده است. گفتند: شنیده‌ایم در آن قصیده از کلمات غریب و نامأنوس زیاد آورده‌ای. گفت: آری. شنیدم که مسلم بن قتیبة در مورد کلمات غریب و دور از ذهن ادعای بصیرت و اطلاع فراوان دارد. دوست داشتم آنچه را نمی‌داند به او عرضه کنم (تا بفهمد که آنقدرها هم بصیر نیست). گفتند: ابامعاذ آن قصیده را برای ما بخوان. بشار مطلع قصیده را برای آنها چنین انشاد کرد:

بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ التَّجَاحَ فِي التَّبَكِيرِ

ای دو رفیق من، صبحگاهان پیش از گرمای روز برخیزید. زیرا موفقیت و پیروزی در سایه

همین سحر خیزی است.

قصیده را تا آخر خواند، و از آن فارغ شد. آنگاه خلف به او رو کرد و گفت: اگر بجای مصراع دوم بیت اول می گفتی: «بَكْرًا فَالْتَّجَا حُ فِي التَّبْكِيرِ» بهتر بود. بشار گفت: من این قصیده را بر اساس روش اعرابی وحشی گفته ام. و گفته ام: إِنَّ ذَاكَ التَّجَا حُ فِي التَّبْكِيرِ، همان طور که اعراب بادیه نشین می گویند. اگر می گفتیم: بَكْرًا فَالْتَّجَا حُ فِي التَّبْكِيرِ، از نوع کلام مولدین^۱ می شد. و آن با کلام من شباهت ندارد، و داخل در منظور و هدف این قصیده هم نیست. پس از آن خلف برخاست، و میان دو چشم بشار را بوسید. آیا این گفتار خلف و نقدی که بر بیت بشار کرده است جز بلحاظ لطافت و مخفی بودن و مقصود کلام چیز دیگری هست؟

پس آنچه را که ما بایستی از خصوصیات «إِنَّ» بدانیم این است که وقتی (إِنَّ) در کلام می آید کلام را مثلاً از حرف عطف (فاء) ببنیاز می کند، و از ربط جمله به ما قبلش مطالب جالبی را افاده می نماید. یعنی می بینیم کلام بواسطه (إِنَّ) نسبت به ما قبل مستأنفه شده است در عین حال که غیر مستأنفه است. و می بینیم کلام متصل و پیوسته است در حالی که منقطع و جداست. بعنوان نمونه در همین بیت مذکور اگر (إِنَّ) را حذف می کردیم متوجه می شدیم که کلام پیوند و ائتلافی ندارد. و می دیدیم که جمله دوم با جمله اول اتصال نمی یابد، و اصلاً ارتباطی با آن ندارد. حتی اگر حرف (فاء) را بیاوریم. یعنی بگوئیم:

بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ فَذَاكَ التَّجَا حُ فِي التَّبْكِيرِ
و نمونه دیگر، گفتاریکی از گویندگان عرب است:

فَغَنِيهَا وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءُ إِنَّ غِنَاءَ الْإِبِلِ الْهُدَاءُ

برای شترها ز مزه کن و آواز بخوان. شتران فدای تو، آری، آری، آواز تو برای شتران نغمه هدی است. توجه کنید به جمله: «إِنَّ غِنَاءَ الْإِبِلِ الْهُدَاءُ» و آن مناسبت و ملائمتی که با کلام قبل دارد. و ببینید چه خوب به آن تشبث کرده، و جمله اول را چه زیبا عطف نموده است. حال دقت کنید وقتی که «إِنَّ» را حذف کرده و می گوئید: فغنها وهی لك الفداء، غناء الإبل الهداء چگونه چهره کلام تغییر می کند، و چگونه این دو جمله از هم دور می گردند، و چطور این جمله زشت و آن جمله پست و ناچیز می شود؛ تا جایی که برای ائتلاف این کلام با یکدیگر هیچ چاره ای نمی بینیم. حتی اگر حرف (فاء) آورده شود و بگوئیم:

۱ - گویندگان و شعرانی را که اصلاً عرب زبان نبودند ولی در ادب و شعر عربی کار کرده اند، و به این زبان شعر گفته اند با

نثر نوشته اند مولدون نامند.

فغنها وهي لك الفداء، فغناء
مع ذلك می فهمیم آن الفت و پیوندی که میان دو جمله فوق با بودن حرف (إِنَّ) وجود داشت، و آن لطف و حسنی را که با وجود «إِنَّ» احساس می کردیم با حذف آن از میان رفته است. از عنبسه^۱ نقل شده است که گفت: «ذوالرّمة» به کوفه وارد شد، و در محلی به نام کُناسة^۲ توقف کرد، و قصیده حائیه خود را برای مردم خواند. از آن جمله این سه بیت زیر:

هِيَ الْبُرْءُ وَالْإِسْقَامُ وَالْمُنَى
وَمَوْتُ الْهَوَى^۳ فِي الْقَلْبِ مِثِّي الْمُبَرَّحُ^۴
وَكَانَ الْهَوَى بِالْأُنَى يُمَحِي^۵ فَيَمَحِي
وَحُبُّكَ عِنْدِي يَسْتَجِدُّ وَيَرْبَحُ^۶
إِذَا غَيَّرَ النَّأْيُ الْمُحِبِّينَ لَمْ يَكْذُ
رَسِيسُ الْهَوَى^۷ مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ^۸

۱ - اوست شفای من و درد من. اوست اندوه من و آرزوی من. این عشقی که در قلب من برای همیشه مأوا گرفته است مرا سخت آزار می دهد.

۲ - عادت بر این بوده که چون می خواستند عشق محبوبی را از سر عاشق بیرون کنند، و آنرا محو نمایند این کار را بوسیله فراق انجام می دادند و آن عشق هم واقعاً محو می شد. اما عشق و محبت تو در دل من هر دم تازه و تازه تر می شود. و هر روز از روز پیش افزونتر و افزونتر می گردد.

۳ - اگر مفارقت، حال محبتان را تغییر می دهد ولی اولین عشق من و عالیترین عشق من نسبت به مایه تا کنون زائل نشده است. و گمان و احتمال هم نمی رود که هیچ گاه زائل شود.

عنبسه گوید: وقتی ذوالرّمة به بیت سوم رسید «ابن شبرمة»^۹ ندا داد ای غیلان می بینم عشق ذوالرّمة که تا کنون زائل نشده بود اکنون دیگر زائل شده است^{۱۰}. ذوالرّمة با شنیدن این جمله مهار

۱ - او عنبسن معدان المیسانی است که نحورا از ابوالاسود اخذ کرده و شعر جریر و فرزدق را روایت نموده است و به «عنبسه الفیل» معروف است که فرزدق او را هجو کرده است. ش

۲ - «کُناسة» ناحیه ای است در کوفه مانند «مرید» در بصره که محل اجتماع شعرا و ادبا بوده است؛ شبیه میدانهای اجتماعی که امروز در شهرهای بزرگ دیده می شود. ش

۳ - مقصود از موت هوی در قلب، دفن کردن عشق است در آن برای همیشه؛ طوری که هیچ گاه از قلب خارج نشود. لذا موت را با کلمه «مُبَرَّح» توصیف کرده است. بَرَّحَ به، یعنی او را به تعب انداخت و اذیت کرد. ح. ن

۴ - در چاپ (المَنَار) الْأَسْقَام، به فتح همزه آمده است.

۵ - يَرْبَحُ، زیاد و زیادتر می شود.

۶ - رَسِيسُ الْحُبِّ: ابتدای عشق. ح. ن

۷ - لَمْ يَكْذُ يَبْرَحُ: تصوّر و احتمال نمی رود که هیچ گاه زائل شود. اِمَحَى: اِمَحَى الشَّيْءَ. ذهب اثره و زال. دیوان ذوالرّمة،

م-۱۱۹۰:۲

۸ - عبدالله بن شبرمة، قاضی و یکی از راویان حدیث و اخبار است. او قاضی کوفه بوده و به وسعت علم و قوت عقل و هوش

معروف است. ۹ - یعنی از کلام او در بیت سوم این گونه استفاده می شود.

شتر خود را کشیده و آن را به جایی بست، و متوقف ساخت، و سخت در اندیشه فرو رفت. آنگاه چنین گفت:

إِذَا غَبَرَ النَّأْيُ الْمُحِبِّينَ لَمْ أَجِدْ رَسِيسَ الْهَوَىٰ مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ

عنبه گويد: وقتی من از سفر برگشتم جريان را برای پدرم نقل کردم. پدرم گفت: اعتراضی که ابن شبرمه بر ذوالرمة کرده است غلط بوده، و ذوالرمة که شعر خود را برای اعتراض او تغيير داده او هم اشتباه نموده است. زیرا اين بيت نظير قول خدای تعالی است که می فرماید: ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْ رَاهَا^۱. که بمعنی «لَمْ يَزْهَا وَلَمْ يَكْذِبْ» می باشد.

اما علت اشتباه در اینجا این است: در عرف چنین جاری است که گفته می شود: ما كَاذَ يَقْعُلُ، وَلَمْ يَكْذِبْ يَقْعُلُ. اين نوع جمله ها را در مورد فعلی می گویند که بوقوع پیوسته است. و معنی آن این است: او با اینکه بعید بنظر می رسید آن کار را انجام دهد ولی پس از کوشش فراوان کار را بانجام رسانید. چنانکه خدای تعالی فرماید: «فَذَبْحُوهَا وَمَا كَاذُوا يَقْعُلُونَ^۲». و چون آمدن نفی در فعل (کاذ) بر این اصل جاری است، لذا ابن شبرمة خیال کرده است وقتی شاعر می گوید: «لَمْ يَكْذِرْسِيسُ الْهَوَىٰ مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ»، ادعا و اعتقادش این شده که عشق او زائل گشته است. نظیر همین اعتقاد و تصور هم برای ذوالرمة پدید آمده است. ولی حقیقت مطلب آن طور که این دو گمان کرده اند نیست. زیرا وقتی گفته می شود: (لَمْ يَكْذِبْ يَقْعُلُ) و (مَا كَاذَ يَقْعُلُ) آنچه لفظ اقتضا می کند این است که فعل از اصلش وجود نداشته و گمان و اعتقاد وقوع آن هم نمی رود. در این موضوع شکی وجود ندارد. و ما می دانیم که فعل (کاذ) برای آن وضع شده که دلالت بر شدت قرب وقوع فعل کند، و برای آن است که بگویند فعل در شرف وقوع است. وقتی مطلب چنین است محال است ادعا شود که نفی فعل (کاذ) وجود قرب را ایجاب می نماید. زیرا این ادعا نتیجه اش آن است که نفی فعل وجود موجب وجود فعل باشد، و جمله ما قَارَبَ أَنْ يَقْعَلَ، بر قاطعیت انجام فعل دلالت کند

حال که این مطلب ثابت شد وظیفه تو خواننده این است که در کلام دقت کنی اگر مقصود این نباشد که صورت و نوعی از فعل در کار است که اقتضا می کند فعل بوقوع نپیوندد، و حال و مقامی است که با بودن آن وقوع فعل بعید می نماید آنگاه مطلب تغییر یافته است چنانکه در آیه: «فَذَبْحُوهَا وَمَا كَاذُوا يَقْعُلُونَ» در این حال راهی نیست جز آنکه ظاهر را بگیری و معنی را بر این قرار دهی که معتقدی آن فعل احتمال وقوعش نیست تا چه رسد به آنکه وقوع یابد.

پس با بیان فوق معنی بیت ذوالرمة چنین می شود: «عشق محبوبه من چنان در قلبم نفوذ کرده

۱- نور/ ۴۰

۲- بقره/ ۷۱

و مأوا گرفته است که بر طبیعت و سرشت من غالب آمده؛ بگونه‌ای که دیگر زوال آن تصوّر نمی‌رود، و کوچکترین احتمالی هم در زوالش نیست تا چه رسد به اینکه از میان برود.» مثل اینکه می‌گوئیم: اگر دوستانم مرا فراموش کنند، و در عهد دوستی سست و ناپایدار شوند برای من این اندیشه پدید نخواهد آمد، و مرا به این خطا نخواهد انداخت که من هم مانند آنها بیمه‌ری و سست عهدی را پیشه سازم؛ تا چه رسد به اینکه چنین خوئی در من بوجود آید، و به این صفت روی آورم.

نکته‌ای که لازم است خواننده بدانند این است که در تفسیر و توضیح جمله «لَمْ يَزْهَ وَلَمْ يَكْذُ» گفته‌اند: در این جمله رؤیت را ابتدا اظهار کرده‌اند، و بعد آنرا نفی نموده‌اند، و پس از آن جمله (لَمْ يَكْذُ) را عطف بر آن کرده‌اند تا به تو بفهمانند که حکم (لَمْ يَكْذُ) در این جمله مثل (ما كَاذُوا) در آیه: فَذُكُّوا و...، نیست زیرا در این آیه نفی است که در پی اثباتی آمده است، و مقصود آیه هم آن نیست که رؤیتی وجود داشته بعد از آنکه انتظار عدم وقوعش می‌رفته است. بلکه مقصود آیه این است که احتمال و امید رؤیت در آن تاریکی وجود ندارد تا چه رسد به اینکه رؤیت وقوع یابد. و اگر چنان بود که جمله (لَمْ يَكْذُ) وجود فعل را ایجاب می‌کرد آن کلام اهل فن محال می‌نمود، و جاری مجرای این بود که بگوئیم: «لَمْ يَزْهَ وَرَأَاهَا».

نکته مهم دیگر در اینجا این است که جمله «لَمْ يَكْذُ» در آیه مذکور و در بیت مورد بحث در جواب (إذا) واقع است. و فعل ماضی وقتی با این حکم و با این ترتیب در جواب شرط قرار گیرد در معنی مستقبل است. بنابراین وقتی می‌گوئیم: إِذَا خَرَجْتَ لَمْ أَخْرُجْ، در حقیقت خروجی را که در آینده واقع می‌شود نفی کرده‌ایم. و چون مطلب چنین است محال است مقصود کلام در بیت مذکور یا در آیه فوق این باشد که فعل مورد نظر بوقوع پیوسته است. زیرا این فرض ایجاب می‌کند که (لَمْ أَفْعَلْ) را بصورت ماضی صریح در جواب شرط بیاوریم و بگوئیم: إِذَا خَرَجْتَ لَمْ أَخْرُجْ أَمْسِ، و این نیز محال است. از مثالهایی که این مطلب در آن کاملاً واضح و روشن می‌شود ابیات زیر می‌باشد:

دِيَارُ الْجَهَنَّمَ بِالْمُنْحَنِ	سَقَاهُنَّ مُرْتَجِزٌ بَاكِرٌ ^۱
وَرَا حَ عَلَيْهِنَّ ذَوْهَيْدٌ	ضَعِيفُ الْقُوَى مَاءُهُ زَاخِرٌ ^۲

۱- إِرْتَجَزَ الرَّعْدُ: صدای رعد در رسید و دنبال هم آمد. مراد در اینجا ابراست. و گفته می‌شود: تَرَجَّزَ الشَّحَابُ، وقتی که ابرها بجهت آب زیادی که دارند بکندی حرکت می‌کنند. باکر: کسی که صبح زود بر می‌خیزد. هَيْدَب: دنباله ابرها، ش.
 ۲- تَرَجَّزَ الْبَحْرُ، مانند (مَنْعَ) یعنی: پر شد و موج زد دریا. تَرَجَّزَ الْوَادِي: دره و رودخانه پر آب شد، و آب آن بالا آمد. ح. ن.
 توضیح: یعنی باد قوی نیست که ابرها را بسرعت حرکت دهد و در نتیجه سرزمین آنها کم بهره بماند بلکه باد ضعیف ابرها را بکندی حرکت می‌دهد تا باران فراوانتری را نصیب آنها کند.

إِذَا رَامَ نَهْضاً بِهَا لَمْ يَكْدُ كَذَى السَّاقِ أَخْطَأَهَا الْجَابِرُ
۱- قبیله جهم منازلی دارند که منطقه آن در پیچ و خم کوههاست. خدا سیراب کند آن مناطق را با بارانهای رعد آسای صبحگاهی.

۲- و عبور کند بر سر آنان ابر طولانی دنباله داری که بادهایش ضعیف است و خود ابر پر آب.
۳- وقتی آن ابر بسبب آن باد می خواهد حرکت کند مانند کسی است که ساق پایش شکسته است و شکسته بند نتوانسته است آنرا التیام دهد، و گمان و تصور التیام آن هم اصلاً نیست.

برگردم به مطلبی که ابتدا عنوان کردم: وقتی که دقت این معانی به مرتبه ای می رسد که برای شخصی مانند خلف احمر و ابن شبرمه مسأله مشبه می شود، حتی ذوالرمة هم در صحت گفتار خودش خطا می کند، و تصور می نماید کلامش نادرست است دیگر نسبت به غیر اینها چه گمان و چه انتظاری دارید؟ و از آنکه در موضوع، بهم ریختگی و اختلاط زیاد پدید آید چه تعجبی؟
از نمونه های عجیب در این باب گفتار ابوالنجم است^۱:

قَدْ أَصْبَحْتُ أُمُّ الْخِيَارِ تَدْعِي عَلَيَّ ذَنْباً كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعِ
اُمّ خیار در باره من گناهی را ادعا می کند که من بهیچ وجه آنرا مرتکب نشده ام.

همه اهل فن بیت فوق را بر این معنی حمل نموده اند که: شاعر در رفع کلمه (كُلُّ) خود را به امری واداشته که هنگام ضرورت بایستی این چنین کند در حالی که ضرورتی برای او پیش نیامده است. گفته اند: زیرا در نصب (كُلُّ) جهتی نیست که بواسطه آن شعر از لحاظ وزن ناقص بماند، یا از معنایی که مقصود شاعر است جلوگیری کند. اما اگر دقت کنیم خواهیم فهمید: اینکه شاعر کلمه (كُلُّ) را مرفوع آورده، و خود را وادار کرده است که کلام را به این طریق ایراد کند تنها برای این بوده که در بیان مقصودش به این تعبیر و این روش بیان احتیاج داشته، و برای آن بوده که نصب (كُلُّ) مانع بیان مقصود و منظور او بوده است. زیرا مقصود شاعر از بیت این است که بگوید: (اُمّ خیار) علیه من گناهی را ادعا کرده است که من کوچکترین جزئی از آن گناه را مرتکب نشده ام، نه بمقدار کم و نه زیاد، نه قسمتی از آن گناه و نه تمام آنرا. در حالی که نصب (كُلُّ) از این مقصود شاعر جلوگیری می کند. بلکه اقتضای نصب این است که شاعر مقداری از گناهی را که (اُمّ خیار)

۱- بها، یعنی با نیروهایش. حاصل معنی آنکه: وقتی ابر می خواهد با نیروهای خودش جنبش و فعالیت کند برایش ممکن نیست و امید و احتمال آنکه بجنبند ندارد. ح-ن

۲- او فضل بن قدامة العجلی از قبیله بنی بکر از رجان معروف عصر اموی است که در مجالس عبدالملک مروان و پسرش هشام حضور می یافت. الشعر و الشعراء ۶۰۳-م

ادعا کرده، انجام داده است.

بیان مطلب این است: وقتی ما تأمل می‌کنیم می‌بینیم که اِعمال فعل در کلمه (كُلٌّ) با وجود فعل منفی فقط وقتی صحیح است که مقصود این باشد که مقداری از آن فعل واقع شده و مقداری واقع نشده است. مثلاً می‌گوئیم: لَمْ أَلَقْ كُلَّ الْيَوْمِ - وَلَمْ أَخُذْ كُلَّ الدَّرَاهِمِ. معنی جمله اول این است که: بعضی افراد قوم را دیده‌ام و همه آنها را ملاقات نکرده‌ام. و معنی جمله دوم این است که: مقداری از پولها را دریافت نموده و بقیه را نگرفته‌ام. مقصود این نیست که هیچ یک از افراد قوم را ندیده‌ام. و هیچ مقداری از پولها را نگرفته‌ام.

این اصل و قاعده را به این بیان می‌فهمیم که: در جمله اثباتی بایستی به کلمه (كُلٌّ) نظر کنیم و معنی اثبات را در کلمه (كُلٌّ) بفهمیم، و اگر بدقت ملاحظه کنیم متوجه می‌شویم که کلمه (كُلٌّ) برای افاده شمول آورده می‌شود؛ افاده شمول در فعلی که آنرا به جماعت اسناد می‌دهیم، یا بجهت جماعت آن فعل را واقع می‌سازیم.

تفسیر مطلب: ما می‌گوئیم: جَاءَنِي الْقَوْمُ كُلُّهُمْ. زیرا اگر فقط می‌گفتیم: جَاءَنِي الْقَوْمُ، و ساکت می‌ماندیم شنونده اجازه داشت توهم کند که بعضی افراد قوم تخلف کرده‌اند ولی ما به آنها اعتنائی نداشته‌ایم، یا توهم کند که ما وقتی وقوع فعلی را از طرف عده‌ای اعلام می‌کنیم طوری بحساب می‌آید که گوئی تمام قوم آن فعل را انجام داده‌اند؛ بدان لحاظ که وجود آن عده در حکم شخص واحدی است، کما اینکه به یک قبیله گفته می‌شود: فَعَلْتُمْ وَصَنَعْتُمْ [: شما انجام دادید و پدید آوردید] و حال آنکه مقصود فعلی است که از بعضی آنها یا فردی از آنها بوقوع پیوسته است. این حکم و قاعده همیشگی است. پس وقتی می‌گوئیم: رَأَيْتُ الْقَوْمَ كُلَّهُمْ، وَ مَرَرْتُ بِالْقَوْمِ كُلِّهِمْ، در حقیقت (كُلٌّ) را آورده‌ایم تا توهم نشود که فردی از قوم باقی مانده که او را ندیده‌ایم، و بر او گذر نکرده‌ایم.

ناگفته نماند که وقتی می‌گوئیم کلمه (كُلٌّ) افاده شمول می‌کند منظور ما اینجا آن نیست که (كُلٌّ) در حکم همان لفظی است که در اصل اثبات معنی کلیت می‌کند^۱، و تصور کنیم که اگر این کلمه در جمله نبود کلیت و شمول هم از کلام فهمیده نمی‌شد، و گمان کنیم در کلمات ماقبل هم دلیلی بر معنی شمول وجود ندارد. این تصور درست نیست. زیرا اگر چنین بود کلمه (كُلٌّ) بعنوان تأکید نامیده نمی‌شد^۲ منظور ما این نیست. بلکه منظور این است که خود لفظ کلام مقتضی

۱- شیخ می‌خواهد در اینجا فرق میان کُلٌّ که سور قضیه است و کُلٌّ را که برای تأکید می‌آید بیان کند.

۲- یعنی اول باید معنی شمول در کار باشد تا با کلمه (كُلٌّ) آن شمول را تأکید کنیم. پس در خود کلام معنی شمول وجود

معنی شمول است، و خود لفظ کلام معنی کلیّت را می‌رساند، ولی (کلّ) مانع می‌شود از اینکه احتمال مجاز در کار آید^۱.

حال که این مطلب را دانستیم لازم است بگوئیم: در اینجا قاعده و اصلی است. و آن این است که: وقتی نفی داخل بر کلامی شد و در آن کلام تقییدی (بوجهی از وجوه) وجود داشت، حکم و قاعده آن است که نفی به همان تقیید متوجه شود، و نفی بطور خاص روی آن قید قرار گیرد.

بیان موضوع: وقتی می‌گوئیم: *آتَانِی الْقَوْمُ مُجْتَمِعِينَ*، فردی می‌گوید: *لَمْ يَأْتِكِ الْقَوْمُ مُجْتَمِعِينَ*، در این جمله نفی متوجه اجتماع است که بصورت قیدی است در فعل آمدن. نفی متوجه فعل آمدن نیست. و اگر آن فرد می‌خواست اصل آمدن را نفی کند قاعده این بود که بگوید: *إِنَّهُمْ لَمْ يَأْتَوْا أَصْلًا*. دیگر کلمه (مجمعین) در جمله مذکور معنائی نداشت. این مطلبی است که هیچ عاقلی در آن شک نمی‌کند. بنابراین وقتی نفی بر کلامی داخل شود که در آن قیدی وجود دارد حکمش این است.

در مورد تأکید هم که نوعی قید است قاعده همین می‌باشد. یعنی اگر کلمه‌ای را که در آن تأکید است نفی کردیم آن نفی بطور خصوص متوجه تأکید خواهد بود، و نفی روی تأکید می‌آید. بنابراین وقتی می‌گوئیم: *لَمْ آتِ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ وَلَمْ يَأْتِنِی الْقَوْمُ كُلُّهُمْ*، یا می‌گوئیم: *لَمْ آرَ كُلَّ الْقَوْمِ وَلَمْ يَأْتِنِی كُلُّ الْقَوْمِ*، در حقیقت با این نفی تکیه روی معنی (کلّ) بطور خاص نموده‌ایم، و حکمش مانند کلمه (مجمعین) است در جمله: *لَمْ يَأْتِنِی الْقَوْمُ مُجْتَمِعِينَ*.

و هنگامی که نفی بطور خصوص روی (کلّ) قرار گیرد، یعنی وقتی می‌گوئیم: «*لَمْ يَأْتِنِی الْقَوْمُ كُلُّهُمْ*»، یا وقتی می‌گوئیم: *لَمْ يَأْتِنِی كُلُّ الْقَوْمِ*، لازم می‌آید که بعض قوم آمده باشند. همان گونه که وقتی می‌گوئیم: *لَمْ يَأْتِنِی الْقَوْمُ مُجْتَمِعِينَ*، لازم می‌آید که قوم بصورت متفرق آمده باشند نه بحال اجتماع. و همان طور که اگر گفتیم: *لَمْ يَأْتِنِی الْقَوْمُ مُجْتَمِعِينَ*، بیهوده است که مقصود ما این باشد که قوم اصلاً نیامده‌اند نه بحال اجتماع و نه بحال انفراد، همچنین بیهوده است بگوئیم: *لَمْ يَأْتِنِی الْقَوْمُ كُلُّهُمْ*، و مقصود این باشد که آنها اصلاً نیامده‌اند.

اگر در این قاعده که بیان کردم خوب دقت کنی می‌بینی که اثبات هم مانند نفی است، و

۱- وقتی می‌گوئیم: *جَاءَ الْقَوْمُ*، احتمال آن می‌رود که مجاز گوئی کرده باشیم. یعنی ذکر عام و اراده خاص نموده باشیم. زیرا از جمله ممکن است این استنباط شود که مقصود گوینده تمام قوم نبوده بلکه اکثر آنها بوده است. اما وقتی گفته شد: *جَاءَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ*، این احتمال و آن مجاز از میان می‌رود، و بمعنی تأکید می‌شود، یعنی همگی قوم آمده‌اند و فردی از آنها باقی نمانده است. معلوم است که این تأکید بوسیله کلمه (کلّ) صورت گرفته است.

متوجه می شوی که در این باب نفی هم مطابق و تابع اثبات است. بدین معنی که وقتی می گوئیم: جَاءَنِي الْقَوْمُ كُلُّهُمْ، کلمه (کُلِّ) فایده این خبر خواهد بود. و همان است که اثبات متوجه و مربوط به آن می باشد؛ به دلیل آنکه مقصود کلام این است که شک و تردید در خود آمدن که بطور کلی از قوم بوقوع پیوسته است نبوده بلکه شک و تردید در آمدن قوم بحالت اجتماع بوده است. و این مطلبی است که خود کلام ما را به آن معنی متوجه می سازد.

«خلاصه بحث»

هر کلامی که اضافه بر معنائی که برای شیئی در آن اثبات می شود حاوی مطلب دیگری هم باشد، همان مطلب اضافی غرض خاص کلام خواهد بود، و همان است که هدف و منظور سخن قرار گرفته است، و کلام بجانب آن سوق داده می شود. بنابراین وقتی می گوئیم: جَاءَنِي زَيْدٌ رَاكِبًا - و- مَاجَاءَنِي زَيْدٌ رَاكِبًا، در حقیقت کلام خود را بر این اساس نهاده ایم که آمدن زید را بحال سوار اثبات یا نفی نمائیم، نه برای اینکه آمدن را بطور مطلق اثبات یا نفی کنیم. این مطلبی است که شکی در آن راه ندارد. و آنها که در این مورد شک نموده و تصور کرده اند می شود جمله: لَمْ أَرَ الْقَوْمَ كُلَّهُمْ، را بمعنی: هیچ یک از افراد قوم را ندیده ام، گرفت اینها مسلماً نهی را با قاعده نفی مقایسه نموده اند، و گمان کرده اند وقتی می گوئیم: لَا تَضْرِبِ الْقَوْمَ كُلَّهُمْ، مقصود این است که: واحدی از آن گروه را مزین. وَلَا تَضْرِبِ الرَّجُلَيْنِ كُلَّهُمَا، یعنی: واحدی از آن دو مرد را مزین. اگر قرار است چنین باشد لازم می آید که در این جمله ها هم که مردم می گویند: لَا تَضْرِبُهُمَا مَعًا وَلَكِنْ اضْرِبْ أَحَدَهُمَا، لَا تَأْخُذْهُمَا جَمِيعاً وَلَكِنْ وَاحِداً مِنْهُمَا، تناقض و اختلال باشد. و حال آنکه بطلان این قول کاملاً آشکار است.

حال که روشن شد اقتضای نصب (كُلِّ) چنین است که در معنی بیت اخیر بگوئیم: شاعر مقداری از گناه مورد ادعای (أَمْ خِيَار) را مرتکب شده و مقداری را هم مرتکب نشده است، بایستی بدانیم که رفع (كُلِّ) خلاف آن است. بلکه اقتضای رفع (كُلِّ) این است که بگوئیم: شاعر هیچ یک از گناهان مورد ادعا را مرتکب نشده است؛ نه کم آنرا و نه زیادش را. وقتی هم که می گوئیم: كُلُّهُمْ لَا يَأْتِيكَ، می خواهیم بگوئیم: هیچ فردی از افراد آنها نیامده است، و كُلُّ ذَالِكِ لَا يَكُونُ، یعنی: هیچ یک از اینها وجود ندارند. و نیز جمله: كُلُّ هَذَا لَا يَحْسُنُ، یعنی: آنچه را بدان اشاره

کرده ایم هیچ یک خوب نیست.

از مثالهای شعری که در این باب برای تو شاهد است بیت زیر است^۱:

فَكَيْفَ وَكُلٌّ لَيْسَ يَعْدُ وَجِمَامُهُ وَلَا لِأَمْرِي عَمَّا قَضَى اللَّهُ مَزْحَلُ

چگونه ممکن است، در حالی که هیچ کس نمی تواند از لحظه مرگ خود تجاوز کند، و هیچ انسانی از امری که خدا خواسته است دور نمی افتد و عقب نمی ماند.

بدون شک مقصود شاعر این است که بگوید: هیچ یک از افراد بشر بر مرگ خود غلبه نمی کند. حال اگر می گفتیم: «فَكَيْفَ وَلَيْسَ يَعْدُ وَكُلٌّ جِمَامُهُ» یعنی کلمه «كُلٌّ» را مؤخر ذکر می کردیم در معنی کلام اختلال ایجاد می نمودیم، و مطلب طوری دگرگون می شد که گوئی خواسته ایم بگوئیم: در میان مردم کسی هست که از مرگ جان سلامت برد، و در دنیا جاودان بماند.

نمونه دیگر، گفتار دِعبِل است:

فَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي بَأَيِّ سِهَامِيهَا رَمَتْني وَكُلٌّ عِنْدَنَا لَيْسَ بِالْمُكْدِي^۲
أَيُّ الْجِيدِ أَمْ مَجْرَى الْوُشَاحِ؟ وَإِنِّي لَا تَهْمُ عَيْنِيهَا مَعَ الْفَاحِشِ الْجَعْدِي^۳

۱ - قسم به خدا نمی دانم که محبوبه من با کدام یک از تیرهای خود مرا هدف قرار داد. او همه تیرهایش را بجانب من رها کرد و هیچ یک هم خطا نرفت.

۲ - آیا با گردن زیبایش یا با سینه و کمر خوش اندامش. ولی من تنها آن دو چشمش را متهم می کنم که سیاهی را از رنگ گیسوانش گرفته است.

شاعر می خواهد بگوید: از میان تیرهای او یک تیر هم به خطا نرفته است. از نمونه های بسیار روشن در این باب:

در حدیث ذوالیدین آمده که به رسول خدا (ص) عرض کرد: أَقْصَرْتُ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتُ^۴؟ رسول

۱ - ببینی است از هشت بیت که ابوعلی فانی در [امالی، ۱: ۱۷۰] آنرا انشاد کرده است. م

۲ - الْمُكْدِي: کسی که محلی را حفر می کند ولی به آب دست نمی یابد. مقصود این است که هیچ یک از تیرهای او نیست که خطا رفته باشد. ش

۳ - دِعبِل بن علی الخزاعی شاعر عصر عباسی، محب و ماح اهل بیت (ع) متوفی ۲۴۶-م.

الْوُشَاح: گردنبندی است مرکب از دو رده مروارید و جواهر منظم شده که دانه ها درجیده شنشان با هم متفاوت اند. ورده اول پشت رده دوم قرار گرفته است، شبیه گردنبندی که از چرمهای دباغی شده پهن بافته می شود و با جواهر زینت می یابد، و زنان آنرا بعنوان زیور میان گردن و پهلوهایی خود حمایل کنند.

أَتَهَمَ الرَّجُلَ وَأَتَهَمَهُ وَأَوْهَمَهُ: مطلب را به تهمت بر او وارد ساخت. اتهم الرَّجُلَ [بر وزن أَفْعَل] هنگامی که تهمتی به او متوجه و منتقل شده است. ح. ن.

۴ - ای رسول خدا آیا نماز را بقصر خواندیدی یا فراموش کردیدی.

خدا (ص) فرمود: كُلُّ ذَالِك لَمْ يَكُنْ^۱. ذوالیدین عرض کرد: بَعْضُ ذَالِك قَدْ كَانَ^۲. چنانکه ملاحظه می‌کنید مقصود از جمله رسول خدا (ص) این بوده که هر دو صورت را نفی کند، و بفرماید که: نه قصر بوده و نه نسیان. اگر می‌فرمود: لَمْ يَكُنْ كُلُّ ذَالِك، معنی جمله این می‌شد که: یکی از آن دو صورت وجود داشته است.

بایستی دانست که چون با اِعمال فعل منفی در کلمه (كُلُّ)، مانند: لَمْ يَأْتِنِي الْقَوْمُ كُلُّهُمْ - و لَمْ آرَأِ الْقَوْمَ كُلُّهُمْ، مقصود این است که فعل از بعض قوم بوقوع پیوسته است. لذا جایز است گفته شود: لَمْ يَأْتِنِي الْقَوْمُ كُلُّهُمْ وَلَكِنْ آتَانِي بَعْضُهُمْ. یعنی پس از آنکه فعل را بدان شکل نفی کردیم در پی آن اثبات کنیم. ولی کلمه (كُلُّ) با حالت رفعی و مبتدا بودن این قاعده را ندارد. بنابراین جایز نیست بگوئیم: كُلُّهُمْ لَمْ يَأْتِنِي وَلَكِنْ آتَانِي بَعْضُهُمْ. یا بگوئیم: كُلُّ ذَالِك لَمْ يَكُنْ وَلَكِنْ كَانَ بَعْضُ ذَالِك. زیرا این طرز گفتار به تناقض می‌کشد. یعنی مثل این است که بگوئیم: لَمْ يَأْتِنِي وَاجِدٌ مِنْهُمْ وَلَكِنْ آتَانِي بَعْضُهُمْ.

بیان این موضوع هم لازم است که: این تأثیر در حقیقت مربوط به اِعمال فعل و ترک اِعمال فعل که قبلاً گفتیم نیست. بلکه مربوط به امر دیگری است. و آن داخل شدن (كُلُّ) یا داخل نشدن (كُلُّ) است در قالب و محدوده نفی. و ما هم در بیت مذکور و سایر مواردی که ذکر آن گذشت حکم را معلق به اِعمال و ترک اِعمال فعل از آن جهت کردیم که اِعمال فعل در کلمه (كُلُّ) دخول (كُلُّ) را در قالب و محدوده نفی اقتضا می‌کند، و ترک اِعمال فعل هم خروج (كُلُّ) را از محدوده نفی ایجاب می‌نماید. زیرا حرف نفی در آن بیت حرفی است که از فعل جدا نیست. و این حرف (لَمْ) از آن جهت نیست که معمولی برای آن فعل است، و غیر معمولی است که اقتضای آن فرقی را که دیدیم می‌نماید. ملاحظه کنید اگر شما حرف نفی می‌آوردید که تصوّر می‌شد از فعل جداست می‌دیدید که معنی کلام در مورد (كُلُّ) با ترک اِعمال فعل و اِعمال فعل یکسان می‌باشد. مثال این مطلب جمله زیر است:

مَا كُلُّ مَا يَتَمَتَّى الْمَرْءُ يَدْرِكُهُ^۳. و جمله دیگر: مَا كُلُّ رَأْيِ الْفَتَى يَدْعُو إِلَى رَشْدٍ.

چنین نیست که هر چه را انسان آرزو کند بدان برسد. اینگونه نیست که هر اندیشه و عقیده

۱ - هیچ یک از این دو مطلب نبود.

۲ - یکی از دو مطلب بوده است.

۳ - مصراع دوم آن چنین است: تَجَرِي الرِّيحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السُّفُنُ. بیت از منتهی است و در مطول شاهی است برای وقوع لفظ «كُلُّ» بعد از ماء ناقیه، در احوال مسندالیه.

۴ - مصراع دوم آن: إِذَا بَدَأَكَ رَأْيٌ مُشْكَلٌ فَكَيْفَ - از ابوالعناهیة. دیوان: ۲۳۹-م

جوان دعوت به رشد و صلاح نماید.

بطوری که می بینیم در این دو جمله فعل در کلمه (کُلّ) عمل نکرده، و (کُلّ) مرفوع است؛ یا بجهت مبتدا بودن و یا بسبب آنکه اسم است برای (ما) مع ذلک معنی کلام همان است که وقتی فعل در کلمه (کُلّ) عمل می کند، و می گوئیم: ما یُدْرِکُ المرءُ کُلّ ما یَتَمَتَّاهُ. ما یَدْعُوکُلّ رَأٰی الْفَتٰی إِلَى رَشَدٍ. زیرا تأثیر بجهت واقع شدن (کُلّ) است در قالب نفی، و این امر در هر دو حالت حاصل است. البته اگر (کُلّ) را مقدم می آوریم، و می گفتیم: کُلّ ما یَتَمَتَّاهُ المرءُ لَا یُدْرِکُهُ. و کُلّ رَأٰی الْفَتٰی لَا یَدْعُو إِلَى رَشَدٍ، محققاً معنی کلام تغییر می یافت، و مثل این بود که گفته شود: إِنَّ المرءَ لَا یُدْرِکُ شَیْئاً مِّمَّا یَتَمَتَّاهُ. یعنی: انسان به هیچیک از اموری که آرزو می کند نمی رسد. و مثل این بود که گفته شود: لَا یَكُونُ فِی رَأٰی الْفَتٰی مَا یَدْعُو إِلَى رَشَدٍ بَوَجهٍ مِنَ الْوُجُوهِ. یعنی: در فکر جوان چیزی که دعوت به رشد و صلاح کند بهیچ وجه وجود ندارد.

پس بدان که وقتی (کُلّ) را در مقام و محلّ نفی داخل کنی بترتیبی که نفی لفظاً یا تقدیراً مقدم بر آن باشد معنی کلام بر اساس نفی شمول است نه نفی فعل و خود وصف. و هنگامی که (کُلّ) را از مقام و محلّ نفی خارج نمائی، و در قالب نفی وارد نسازی نه لفظاً و نه تقدیراً معنی کلام این می شود که: من تمام افراد را مورد تحقیق و تتبع قرار داده ام، و سپس آن فعل و وصف منظور را از یک یک آنها نفی کرده ام. علّت مطلب آن است که وقتی جمله را با (کُلّ) شروع می کنی در حقیقت نفی را بر آن بنا کرده ای، و کلیّت و شمول را به آن غلبه داده ای و در نفی اِعمال نموده ای. و اِعمال معنی کلیّت هم اقتضایش این است که هیچ چیزی از نفی ساقط نشود و از قلم نیفتد.

از خصوصیات این وجوه و فروق^۱ کلام آن است که بسبب آنها، و بحسب اغراض و مقاصدی که در آنها واقع می گردد همیشه دقایق و خفایائی در آن بوجود می آید که اندازه و نهایتی ندارد. و این دقایق هم گوئی کوشش می کنند خود را پنهان دارند. و آنقدر خفی اند که به اغلب آنها آگاهی حاصل نمی شود، و معلوم نمی گردد که آنها نکاتی جالب اند. حتی برای دانشمندان این فن هم در این باب سهو و خطا پیش می آید؛ تا جائی که شخص می خواهد مطلب درست و صحیح را بیابد ولی باز در اثناء کلامش امری پیش می آید که به خطا و اشتباه دچار می شود. همه اینها بجهت آن است که مطلب بسیار خفّی و در نهایت غموض است.

پایان فصل بیست و دوم

خلاصه فصل بیست و سوم از صفحه ۲۲۱ تا صفحه ۲۲۶ کتاب دلائل الاعجاز

بحث دوم، راجع به لفظ و نظم

گفتیم: وقتی کلامی بر کلام دیگر مزیت دارد که در ظاهر محتمل وجه دیگری غیر از آن وجهی که بکار رفته است باشد، و ذهن از آن وجه اول خود را دور بدارد، و وجه دوم زیبا باشد و ذوق سلیم آنرا بپذیرد؛ بگونه‌ای که اگر وجه اول را بکار ببریم کلام آن زیبایی و لطف را نداشته باشد و ذوق هم آنرا قبول نکند. نمونه مطلب این آیه است: وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ. تقدیم کلمه «شرکاء» در اینجا لطف و فایده‌ای دارد که در تأخیر آن نیست. یعنی اگر چه با تأخیر آن باز می‌فهمیم که کافران جن را برای خدا شریک ساخته و آنرا عبادت کرده‌اند اما با تقدیم «شرکاء» علاوه بر این معنی می‌خواهد بفرماید که: شایسته نیست خدا را شریکی باشد نه از جن و نه از غیر آنها. زیرا تقدیم «شرکاء» نکته‌اش این است که این کلمه مفعول اول و «الله» در موضع مفعول دوم می‌باشد، و کلمه «جن» مربوط به کلام دوم است. با این فرض انکار بر وجود شرکاء برای خدا، مطلقاً، و بدون اختصاص امری به امر دیگر واقع می‌شود. یعنی شریک گرفتن از غیر جن هم داخل در انکار است. چنانکه می‌گوئیم: ما فی الدار کریم. که هر فردی را که صفت او کرم است در خانه نفی کرده‌ایم. حکم انکار هم مانند نفی است. اما اگر کلمه (شرکاء) را مؤخر ذکر کنیم، محتمل است که مقصود از انکار (جن) باشد خصوصاً، نه غیر آنها.

این قاعده‌ای است کلی که ما را به بسیاری از مطالب راهنمایی می‌کند، و می‌فهمیم که ایجاز بوسیله تقدیم چگونه است، و چگونه به معنی کلام می‌افزاید، و اگر در آیه شریفه ایجاز بکار نمی‌رفت و گفته می‌شد: وَجَعَلُوا الْجِنَّ شُرَكَاءَ لِلَّهِ و ما یَتَّبَعُنِیْ اَنْ یَّکُونَ لِیْلَیْهِ شَرِیْکٌ لَا مِنَ الْجِنَّ وَلَا مِنْ غَیْرِهِمْ، آن شکوه را نداشت و آن معنی منظور هم افاده نمی‌شد.

آیه دیگر که نمونه‌ای است در موقعیت اسم نکره: وَلَتَجِدَنَّهُمْ اَحْرَصَ النَّاسِ عَلٰی حَیَاةٍ. حسن و لطافت «حیاء» بصورت نکره در این آیه اصلاً با معرفه بودن آن قابل مقایسه نیست. مقصود از حیات در آیه فوق حیاتی است نسبی نه اصل حیات. زیرا هر موجود زنده‌ای به حیات مطلق حریص است، و معرفه بودن کلمه حیات جایی صحیح است که مراد حیات بطور مطلق باشد. مثلاً

بگوئیم: كُلُّ أَحَدٍ يُجِبُّ الْحَيَاةَ وَيَكْزُرُ الْمَوْتَ. خلاصه آنکه، آیه کأنه فرموده است: وَلَتَجِدَنَّهْم أَخْرَصَ النَّاسِ وَلَوْ عَاشُوا مَا عَاشُوا عَلَى أَنْ يَزْدَادُوا إِلَى حَيَاتِهِمْ فِي مَاضِي الْوَقْتِ وَرَاهِنِهِ حَيَاةً فِي الْآلِذِ يَسْتَقْبِلُ.

نمونه دیگر در موقعیت نکره این آیه است: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ. چه مقصود در اینجا هم حیات بطور کلی نیست. بلکه مقصود آن است که وقتی انسان بداند اگر کسی را کشت کشته می شود طبعاً از کشتن دیگری دست باز می دارد، و در نتیجه دیگری مصون می ماند. و با این ترتیب برای کسی که در نگرانی کشته شدن بود بواسطه قانون قصاص، در آینده حیات جدیدی تأمین شده است، و گویی در بقیه عمرش بجهت همان قصاص، حیاتی اضافی یافته است. و چون مقصود از این حیات بخشی از حیات مطلق است بایستی بصورت نکره ذکر شود نه معرفه.

پایان خلاصه فصل بیست و سوم

فصل بیست و سوم

بقیه بحث در باب لفظ و نظم

(۲)

اگر در مورد کلمه‌ای در جمله‌ای معلوم شود که جز همان شکل و وجهی که در آن جمله بکار رفته است محتمل وجه دیگری نیست، و بگونه‌ای است که مشتبه نمی‌شود، و برای دانستن آنکه کاربرد این وجه بخصوص در این کلام حق است و صواب نیازی به فکر و اندیشه هم نیست این چنین کلام مزیتی ندارد. بلکه مزیت و برتری کلامی نسبت به کلام دیگر وقتی لازم می‌آید که کلام در ظاهر حال محتمل وجه دیگری غیر از آن صورتی که بکار رفته است می‌باشد ولی می‌بینیم که ذوق خود را از آن وجه دیگر دور می‌دارد، و آنرا نمی‌گیرد. و احساس می‌کنیم که همان وجه بکار رفته اول زیباست. و ذوق سلیم آنرا کاملاً می‌پذیرد. و اگر این کلام را رها کرده دومی را برگزینیم آن زیبایی و لطافت را ندارد، و ذوق آنرا قبول نمی‌کند. نمونه مطلب از قرآن آیه شریفه زیر است: وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ^۱. پوشیده نیست که با تقدیم کلمه «شرکاء» در آیه، کلام را حسن و جمالی است که جذایت آن قلوب را به خود می‌کشد. حال اگر شما کلمه (شرکاء) را مؤخر ذکر کنید، و بگوئید: وَجَعَلُوا الْجِنَّ شُرَكَاءَ لِلَّهِ، آن حسن و جمال را بهیچ وجه در کلام نخواهید یافت. بلکه خواهید دید که احساس شما مانند کسی است که از نقش و صورتی نشاط انگیز، و از یک منظره جذاب و دلربا، و از یک حسن شگفت‌آور و خیره کننده‌ای منتقل می‌شود، و به یک موضوع مجهول و مبهم که بهره‌ای از آن حاصل نمی‌شود، و ذهن بواسطه آن به مطلبی دست نمی‌یابد مواجه می‌گردد. علت امر آن است که تقدیم را فائده‌ای است ارزنده و معنائی است جالب توجه که تأخیر راهی به آن ندارد.

بیان موضوع: اگر چه ما با تأخیر کلمه (شرکاء) در آیه فوق باز هم متوجه می‌شویم که معنی کلی و حاصل کلام این است که: کافران جن را برای خدا شریک ساختند، و با وجود خدای تعالی آنها را عبادت می‌کردند، همان گونه که با تقدیم (شرکاء) این معنی استفاده می‌شود، اما

تقدیم (شرکاء) هم این مقصود را افاده می‌کند و هم معنای دیگری را. و آن این است که: می‌خواهد بفرماید: شایسته نبوده و نیست که خدا را شریک باشد، نه از جنّ و نه از غیر جنّ. حال اگر کلمه (شرکاء) مؤخر شود. یعنی گفته شود: جَعَلُوا لِحَنِّ شُرَكَاءَ لِلّٰهِ، دیگر، کلام این معنی عالی را افاده نمی‌کند. فقط شامل اخباری خواهد بود از کافران که آنان با وجود خدای تعالی جنّ را عبادت می‌کردند. کلام بیش از این مطلبی نخواهد داشت. و برانکار این مطلب که: با وجود خدای تعالی غیر او بندگی شود و برانکار شریک داشتن خدا از جنس جنّ و غیر جنّ با تأخیر کلمه (شرکاء) دیگر دلیلی از طریق لفظ کلام وجود ندارد.

بیان مطلب آنکه: این تقدیر با تقدیم (شرکاء) فائده‌اش آن است که (شرکاء) مفعول اول فعل (جعل)، و (لِلّٰهِ) در موضع مفعول دوم می‌باشد، و کلمه (جنّ) هم بر مبنای کلام دومی است. و کآنه گفته شده است: فَمَنْ جَعَلُوا شُرَكَاءَ لِلّٰهِ تَعَالٰی؟ جواب داده شده است: اَلْجَنّ. و وقتی فرض این شد که (شرکاء) مفعول اول و (لِلّٰهِ) در مقام مفعول دوم باشد انکار بر وجود شرکاء برای خدا بطور اطلاق و بدون اختصاص امری به امر دیگر واقع می‌شود. و با این ترتیب از آیه شریفه این معنی بدست می‌آید که: شریک گرفتن از غیر جنّ نیز در انکار داخل بوده است؛ همان طور که شریک گرفتن از جنّ داخل در انکار بود. زیرا صفت وقتی بصورت مجرد و بی آنکه بر موصوفی واقع شود ذکر شد آنچه بدان متعلق می‌شود از قبیل نفی، در تمام مواردی که ممکن است این صفت به آن موارد متعلق باشد بمعنی عام و کلی خواهد بود. بدین معنی که وقتی می‌گوئیم: مَا فِی الدَّارِ کَرِیْمٌ، در حقیقت موجودیت هر فردی را که صفت او کرم بوده است در خانه نفی کرده ایم. حکم انکار هم همیشه مانند حکم نفی است.

اما اگر کلمه (شرکاء) مؤخر ذکر شود. یعنی گفته شود: وَ جَعَلُوا لِحَنِّ شُرَكَاءَ لِلّٰهِ، در این صورت کلمه (جنّ) مفعول اول و (شرکاء) مفعول دوم می‌شود. و چون مطلب این طور شد (شرکاء) مخصوص و غیر مطلق خواهد بود. زیرا محال است که بعنوان خبر بر (جنّ) جاری شود و مع ذلک در مورد آنها و غیر آنها عام باشد. و چون چنین است محتمل است که مقصود از انکار (جنّ) باشد خصوصاً، یعنی انکار اینکه جنّ شریک خدا باشد نه غیر آنها. و خدای تعالی بزرگتر از آن است که شریک و شبیهی داشته باشد. ذات پاک او در هر حال مبرا از هر نوع شریک است.

پس ای خواننده، اینک به ارزش و شرافت معنایی که بوسیله تقدیم (شرکاء) در آیه شریفه حاصل شده است توجه کن، و این اصل تقدیم را ملاک کار قرار ده. زیرا این قاعده توراً به بسیاری از مطالب آگاه می‌سازد، و بر اهمیت مقام و موقعیت نظم کلام توراً رهبری می‌کند، و از این راه پی می‌بری که ایجاز بوسیله تقدیم چگونه است و شکل آن چیست؟ و این امر چگونه در معنای کلام

افزوده می شود بی آنکه کلمه ای در لفظ کلام اضافه گردد. زیرا گاه در کلام جز تقدیم و تأخیر چیزی نیست ولی با همین تقدیم و تأخیر معنایی اضافی برای تو حاصل می گردد که اگر با ترک تقدیم آن معنی را می خواستی حاصل نمی شد. بلکه محتاج بودی کلام مستأنفه ای را هم بیاوری. مثلاً بگوئی: وَ جَعَلُوا لِحِجِّ شُرَكَاءَ مَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لِلَّهِ شَرِيكٌ لِمَنِ الْجَنَّةُ وَلَا مِنْ غَيْرِهِمْ. مع ذلک، وقتی در این دو کلام تعقل می کنی می فهمی که آن فخامت و شکوه و آن موقعیت ارزنده ای را که در نفس خود از معنای آیه شریفه احساس می کردی در این عبارت نمی یابی.

از نمونه های دیگر که ناظر به همین مطلب است آیه زیر می باشد:

وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوةٍ. اگر ما واقعاً به نفس خویش مراجعه کنیم، و احساس و ادراک خود را بيفروریم خواهیم دید که نکره آوردن این کلمه که فرموده است (على حَيَوةٍ) و نفرموده است (على الحَيَاة) چه حسن و زیبایی خاصی دارد، و تا چه اندازه دلنشین و لطیف است. و اصلاً با حالت معرفه بودن آن قابل مقایسه نیست. و بخوبی ادراک می کنیم که با معرفه آوردن «حياة» این خصوصیات و موقعیتها از میان می رود، و کلام از آن ذوق و روح و انس خارج می شود، و به خلاف آن تبدیل می گردد. سببش آن است که مقصود از حیات در این آیه شریفه حیاتی است نسبی نه مطلق حیات، و نه زندگی اصلی. زیرا نسبت به حیات و زندگی مطلق جز موجود زنده موجود دیگری حرص نمی ورزد، هر موجود زنده ای با حرص تمام طالب زندگی است. پس در مورد موجودی که فاقد حیات است صحیح نیست بگوئیم که نسبت به حیات یا غیر حیات حریص است. و چون مطلب چنین است گوئی کلام به این صورت گفته شده است: وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ لِنَاسٍ وَلَوْ عَاشُوا مَا عَاشُوا عَلَى أَنْ يَزْدَادُوا إِلَى حَيَاتِهِمْ فِي مَاضِي الْوَقْتِ وَرَاهِنِهِ حَيَاةٌ فِي الَّذِي يُسْتَقْبَلُ. همان طور که در این عبارت نمی گوئیم: أَنْ يَزْدَادُوا إِلَى حَيَاتِهِمْ الْحَيَاة. چون معرفه آوردن (حياة) جائی صحیح است که مراد حیات بطور مطلق باشد. مثل اینکه بگوئیم: كُلُّ أَحَدٍ يُحِبُّ الْحَيَاةَ وَيَكْرَهُ الْمَوْتَ. [یعنی: هر کسی زندگی را دوست می دارد و از مرگ بیزار و فراری است.] حکم در آیه فوق هم به همین گونه است.

مطلبی که شایان توجه است این است که آنچه شخص به حریص بودن بر آن وصف می شود اگر در همان حال که او را بدان صفت توصیف می کنید موجود در اوست قابل تصور نیست که معنی توصیف شما این باشد که او را مطلقاً و از اصلش حریص می شمارید. و چگونه ممکن است چنین تصور کرد در حالی که انسان نسبت به چیزی که در آینده برایش موجود و ثابت است و یا نسبت به چیزی که گذشته است حریص شمرده نمی شود بلکه حرص نسبت به چیزی است حاضر و موجود که دیگر در آینده بدست نمی آید.

نظیر همین حالت نکره در کلمه «حیاة» آیه شریفه زیر است:

و لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ^۱. بطور مسلّم، علّت آنکه کلام مذکور با نکره بودن کلمه (حیاة) زیبا و دارای معنی لطیف است، و با معرفه بودن آن نازیبا می‌گردد این است که: مقصود در آیه فوق خود زندگی بنفسه نیست. بلکه مقصود از حیات در آیه این است که: وقتی انسان بداند اگر کسی را کشت کشته می‌شود طبعاً از کشتن دیگری دست باز می‌دارد، و در نتیجه همنوع یا رفیق او از این جهت با امنیت و مصونیت زندگی می‌کند، و با این ترتیب گوئی برای کسی که در نگرانی کشته شدن بود، بواسطه قانون قصاص، در آینده حیات جدیدی تأمین شده است، و گوئی در بقیة عمرش بجهت همان قصاص زندگی و حیاتی بدست آورده است. هنگامی که مقصود از حیات بخشی از زمان حیات مطلق شد کلمه بایستی بصورت نکره ذکر شود، و معرفه بودن آن ممتنع است. زیرا اقتضای معرفه آن است که معتقد شویم زندگی مطلق در اصل با قصاص واقعیت دارد و قصاص در تمام زمانها سبب وجود حیات است، و این خلاف مقصود و غیر از معنی مراد است.

این مطلب را جمله زیر کاملاً روشن می‌سازد:

لَکَ فِي هَذَا غِنًی. کلمه (غِنًی) را در اینجا نکره آوردیم چون منظور ما این بوده که بعضی اموری را که موجب بینبازی است عنوان کنیم. حال اگر بگوئیم: لَکَ فِيهِ الْغِنًی، ظاهر کلام این است که خواسته‌ایم تمام اموری را که موجب بینبازی او بوده است معرفی نمائیم.

مطلب دیگر در باب آیه شریفه آنکه: امتناع از قتل وقتی است که اندیشه و اراده‌ای بر قتل در کار باشد. و البته چنان هم نیست که انسان بایستی فقط دشمنی داشته باشد که در اندیشه کشتن او باشد آنگاه ترس از قصاص او را از قتل باز دارد. وقتی چنین لزومی نیست بنابراین فردی که در کشتن او هیچ کس اندیشه و قصدی نکرده است تا در نتیجه، آن اندیشه و اراده بجهت ترس از قصاص جلوگیری شده باشد، چنین فردی از کسانی نیست که بواسطه قصاص حیات تازه‌ای یافته باشد. و چون خصوص در کارآمد بایستی حیات بصورت نکره گفته شود نه بصورت معرفه^۲، چنانکه در آیه شریفه: يَخْرُجُ مِنْ بَطْنِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ، بایستی (شِفَاءٌ) گفته شود نه (الْشِفَاءُ) زیرا در اینجا شفاء در معنی عموم نیست.

البته تصوّر نشود کسی که قصد و اندیشه قتل نموده ولی از ترس قصاص اقدام به قتل نکرده باز

۱- بقره/ ۱۷۹.

۲- خلاصه: مگر هر کس باید دشمنی داشته باشد تا در فکر کشتن او باشد؟ نه، این طور نیست. بلکه افراد خاصی هستند که به فکر قتل دیگران می‌افتند، و افراد خاصی هستند که نگرانی کشته شدنشان هست، و قصاص هم برای این گروه تأمین حیات می‌کند. پس کلمه حیات در اینجا معنی خاص یافت. لذا نبایستی بصورت جنس باشد تا شامل عموم گردد.

داخل در این جمله است، و تصوّر نشود که قصاص حیاتی به او خواهد داد؛ همان طور که فرد مقصود به قتل را افاده کرده نه، این حیات برای آن فردی است که اگر قصاص نبود کشته می شد. و این معنی در وصف قاصد به قتل محال است. آنچه در وصف او صحیح است معنائی است ضدّ این موضوع. و آن این است که گفته شود: اگر قصاص نبود کسی در قتل او ترسی نداشت. با این بحث می فهمیم که در وجوب نکره آوردن کلمه ای وجه ثالثی وجود دارد.

در تکمیل این فصل شرط ذوق در باب لفظ و نظم

نکته ای که تو خواننده لازم است بدانی این است که: گفتار در این باب وقتی از جهت شنونده و در نظر او جالب و مقبول است که خود او اهل ذوق و معرفت باشد، و از کسانی باشد که چون اصل و قاعده ای از حسن و لطافت کلام به او ارائه شد نفسش با او به بحث و گفتگو پردازد، و از کسانی باشد که احساس و حال او هنگام تأمل در کلام اختلاف پذیرد. یعنی گاهی در خود احساس سرور نماید و گاهی از این حال خالی شود. وقتی تو او را بشگفت می آوری بشگفت آید، و هنگامی که او را به موضع مزیت کلام آگاه می کنی متوجه شود. اما فردی که این دو وجه همیشه برایش یکسان است، و در نظم کلام تنها صحت جمله بندی و اعراب ظاهری کلمات را جستجو می کند بسیار کم اتفاق می افتد که بحث با او فایده ای داشته باشد. لذا کسی که خوی و عادتش این است بایستی در نظر تو همچون کسی باشد که نسبت به وزن شعر بی احساس است، و ذوقی هم ندارد تا بوسیله آن شعر را ارزیابی کند. چنین شخصی فاقد آن طبعی است که شعر صحیح را از شعر مکسور، و مزاحف را از سالم تمیز دهد، و آنجا که شعر از بحر خارج شده با جایی که خارج نشده است از هم باز شناسد. البته تو خود را به چنین کسی مشغول نمی داری، و در فهماندن مطلب به او خود را به زحمت نمی اندازی، زیرا می دانی او فاقد ابزاری است که با آن بشناسد، و فاقد آن قوه و احساسی است که با آن مطلب را بیابد. بنابراین تو بایستی از کسانی باشی که چخماق را به سنگی می زنند که آتش از آن بر می خیزد، و چوب را به چیزی می ساینند که امید است شعله ای از آن افروخته شود.

و بدان ای خواننده، این گروه گرچه خود واقعاً آفت بزرگی در این باب بوده اند، اما آفتی دیگر از آفات هم این است که کسی گمان کند راهی برای فهم علت اموری که مزیت کلام، کم

و بیش، در آن فهمیده می شود نیست، و خیال کند حسن و زیبایی کلام تنها این است که بدانیم اینجا تقدیم است و آنجا نکره است. این جمله عطف شده و آن جمله بصورت فصل آمده است. این کلام در نفس دارای تأثیری و از جهت قبول ذوق دارای حظ و بهره ای است. ولی اینکه بخواهی بدانی چرا چنین است و سبب چیست؟ می گویند: اینها از مطالبی است که راهی به معرفت آن نیست، و در اطلاع و احاطه بر آنها امکانی وجود ندارد. چنین کسی با این تنبلی و کسالت در حکم همان گروهی است که آن جملات را گفته اند. ولی تولاژم است بدانی که چنین نیست که وقتی معرفت مطلبی بتمام و کمال برایت ممکن نشد فکر و تأمل را درباره آن رها کنی. همچنین بایستی بدانی که شناخت علت و سبب اموری که معرفت آن برای تو ممکن است، اگرچه به مقدار کمش، بدین منظور که آنرا در اموری که به آن معرفت نداری راهنما و شاهد قرار دهی بهتر است از آنکه باب معرفت را بکلی بر خود مسدود کنی، و از فهمیدن و فهماندن آن چشم پوشی، و نفس خود را به کسالت و تنبلی عادت دهی.

جاحظ گوید: چه بسیار کلامهائی که بر سر زبانهای مردم است درحالی که این کلامها را مضربکی است سخت و میوه هائی است تلخ. از نمونه هائی که ضررش بسیار زیاد بوده است جمله ای است که می گویند: لَمْ يَدْعِ الْأَوَّلُ لِلْآخِرِ شَيْئاً. جاحظ می گوید: اگر دانشمندان هر عصر از موقعی که این کلمه به گوش آنها خورده بود در مطالبی که از دانشمندان قبل به آنها نرسیده استنباط را کنار می گذاشتند متوجه می شدید که علم چگونه مختل مانده است.

بدان ای خواننده عزیز که دانش همچون معدن است. همان گونه که اگر ببینی دیگران هزار بار زر و سیم را از معدنی خارج کرده اند مانع نمی شود که تو در آن معدن بجستجوپردازی، و آنچه را می یابی برنگیری؛ اگرچه به قدر یک دانه مروارید باشد. شایسته آن است که فکر و اندیشه تو هم در طلب علم این چنین باشد. توفیق در این راه را فقط از خدای متعال بخواهیم.

پایان فصل بیست و سوم

خلاصه فصل بیست و چهارم

مجاز در اسناد

از صفحه ۲۲۷ تا صفحه ۲۳۶ کتاب دلائل الاعجاز

مجاز در کلمه این است که لفظی را بیاوریم و معنی آنرا اراده نکنیم بلکه معنایی را که ملازم و ردف آن است مقصود قرار دهیم.

گاه مجاز در اسنادی است که بر کلمه جاری می شود. چنانکه می گوئیم: نهارگ صائم (مقصود آن است که: تو تمام روز را روزه دار بودی). نمونه آن از قرآن کریم: فَمَا رَبِّحَتْ تِجَارَتُهُمْ.

در جمله: نهارگ صائم، در خود کلمه «صائم» مجاز گوئی نکرده ایم. بلکه کلمه ای را بصورت خبر مبتدا بر کلمه (نهار) و بشکل اسناد جاری ساخته ایم. درآیه شریفه هم مجاز در خود کلمه (رَبِّحَتْ) نیست بلکه در اسناد این لفظ است به تجارت. از کلمه (صائم) غیر از معنی صوم و از (رَبِّحَتْ) غیر از معنی ربح معنی دیگری اراده نشده، و همان معنایی است که در لغت بنابر ریشه کلمه و بنابر حقیقت آن برای آن وضع گردیده است. معنی دیگری قصد نشده آن طور که در جمله: وَسَلَّاتُ بَاعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِخُ، می بینیم، که از کلمه (سَالَتْ) غیر از معنی سیل اراده شده است، و لذا آنرا نمونه برای استعاره آورده اند.

مجاز گوهری است از گوهرهای گرانبهای بلاغت که گوینده بلیغ و نویسنده توانا می تواند از این نوع استعمال سرمایه بگیرد، و کلام را موافق طبع و ذوق، و بر اساس یک هدف عالی قرار دهد، و در عین حال زیبا آورده و معنی را هم به ذهن شنونده نزدیک سازد. ناگفته نماند که در مورد جملاتی نظیر: أَتَى بَيْتَ الشَّوْقِ إِلَى لِقَاءِ كَ (شوق دیدار تو مرا بسوی تو آورد)، تصوّر نشود که اینها مجاز در اسناد نیست. پیوستگی این نمونه ها همان پیوستگی مجاز در ذات کلمه است. یعنی همان طور که در استعاره قسمی داشتیم به نام استعاره عامی و ساده، مانند: وَرَدَّتْ بَحْرًا- رَأَيْتُ أَسَدًا، و قسمی داشتیم به نام استعاره خاص، مانند: وَسَلَّاتُ بَاعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِخُ. در این مجاز حکمی و اسنادی هم مطلب چنین است. البته بایستی بدانیم که در اینجا واجب نیست برای فعل فاعلی فرض شود که وقتی فعل را به فاعلش نسبت دادیم از مجاز به حقیقت برگردیم. چنانکه در آیه:

رَبِّحَتْ تِجَارَتُهُمْ مِیْ گَوْتِمْ: مَا رَبَّحُوا فِی تِجَارَتِهِمْ، بطوری که می بینید در جمله: أَتَى بَنَى الشُّوقُ إِلَى لِقَائِكِ. ممکن نیست برای فعل فاعلی را غیر از کلمه (شوق) فرض نمائیم.

و نیز در دو بیت زیر:

وَصَيَّرَنِي هَوَاكِ وَبَى لَحَيْنِي يُضْرَبُ الْمَثَلُ
عشق تو حال مرا دگرگون ساخته، و من بجهت هلاک شدن در عشق تو انگشتنما شده ام.
و بیت دیگر:

يَزِيدُكَ وَجْهُهُ حُسْنًا إِذَا مَا زِدْتَهُ نَظْرًا

هر چه زیادتر به او نگاه می کنی چهره او حسن تازه تری را به تو نشان می دهد.

ملاحظه کنید: نمی توانیم بگوئیم فعل (صَيَّرَنِي) فاعلی دارد که از آن منتقل شده است، آنگاه (هوی) را فاعل قرار داده ایم. و نیز در جمله: يَزِيدُكَ وَجْهُهُ حُسْنًا، فاعلی را جز کلمه (وجه) نمی توانیم بگیریم. در نتیجه بایستی معنایی که فعل بدان راجع است بنابر حقیقت وجود داشته باشد. یعنی در جمله: أَتَى بَنَى الشُّوقُ إِلَى لِقَائِكِ، معنی (أَتَى) بنابر حقیقت موجود باشد. و در جمله: صَيَّرَنِي هَوَاكِ، معنی (صَيَّرَ) و در جمله: يَزِيدُكَ وَجْهُهُ حُسْنًا، معنی (زیادت) بنابر حقیقت وجود داشته باشد. و ما می دانیم که هرگاه معنی لفظ بنابر حقیقت در کلام موجود باشد دیگر مجاز در خود لفظ نیست، و ناچار در حکم و اسناد خواهد بود.

بایستی دانست که لطف کلام در مجاز اسنادی در بسیاری از موارد به این است که کلمه را قبلاً بصورتی که می خواهیم در نظم کلام جای دهیم ساخته و آماده سازیم، و برای مجاز زمینه شایسته ای فراهم کنیم. مثلاً کلمه ای را مقدم آوریم، یا مؤخر سازیم تا راه مجاز برای ما کاملاً باز شود.

اینک به بیت زیر توجه کنید:

و صَاعِقَةٍ مِّنْ نَّصْلِهِ يَنْكِفِي بِهَا عَلَى أَرْوُسِ الْأَقْرَانِ خَمْسُ سَحَائِبِ

چه آتشیهای سوزانی (شمشیر برنده ای) که پنج ابر [پنج انگشت او] با دم تیز آن بر سرهای حریفان فرو می ریزد [آتشیهای که در پنج انگشت شجاعت وی جای گرفته اند و انگشتیهای که در سخاوت همانند ابرهای پر آب اند]. شاعر از (خَمْسُ سَحَائِبِ) انگشتان مددوح را اراده نموده، ولی ابتدا معنایی را ذکر کرده است که از این استعاره خبر می دهد، و بوسیله آن معنی به این استعاره استدلال می کند. صاعقه را ذکر نموده بعد گفته است: مِّنْ نَّصْلِهِ. و آنگاه روشن ساخته که این صاعقه عبارت است از دم تیز شمشیر مددوح. و خلاصه، از مجموع این کلمات غرض شاعر بیان شده است.

ضمناً متوجه باشیم که این نوع استعارات نظیر جملاتی نیست که در آنها مضاف حذف می شود، و مضاف الیه جای آنرا می گیرد. مانند آیه: **وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ**. یا مانند گفتار نابغه جعدی: **وَكَيْفَ تُوَصِّلُ مَنْ أَصْبَحَتْ خُلَّالَتُهُ كَأَبِي^۱ مَرْحَبٍ** چگونه دوستی می کنی با کسی که دوستی او مانند دوستی ابومرحب است.

پایان خلاصه فصل بیست و چهارم

۱- خُلَّالَتُهُ كَخُلَّالَةِ أَبِي مَرْحَبٍ.

فصل بیست و چهارم

بررسی قسمی مجاز که در فصول گذشته بحثی از آن نکرده ایم

در صفحات گذشته راجع به طریق مجاز گوئی و توسع ذکر نمودیم، و گفتیم: طریق مجاز این است که در جمله ای کلمه ای بیاوریم، و معنی آنرا اراده نکنیم بلکه معنائی را که ملازم و مرادف و شبیه آن معنی است مقصود قرار دهیم. به این ترتیب مجاز در ذات کلمه و در خود لفظ را بکار برده ایم. حال که این مطلب را شناختیم می گوئیم: در کلام قسم دیگری مجاز، غیر از طریق مذکور وجود دارد. و آن این است که گاه مجاز در اسناد و حکمی است که فقط بر کلمه جاری می شود. و آن کلمه بر ظاهرش واگذاشته شده معنای آن فی نفسه مقصود و مراد گوینده قرار می گیرد؛ بی آنکه توریه و تعریضی درکار باشد. مثال آن در این قسم جمله های زیر است:

نَهَارُکَ صَائِمٌ، وَلَیْلُکَ قَائِمٌ، وَنَامَ لَیْلِ، وَتَجَلَّى هَمَّی^۱.

نمونه آن از قرآن این آیه شریفه است: فَمَا رَیَحْتُ تِجَارَتَهُمْ^۲. و نمونه آن از شعر گفتار فرزددق است:

سَقَّتْهَا^۳ خُرُوقٌ فِی الْمَسَامِعِ لَمْ تَكُنْ عِلَاطًا وَلَا مَخْبُوطَةً فِی الْمَلَاعِمِ^۴

شکافهای گوشهای شتران^۵ آن شتران را سیراب کرد. و این نشانه ها در گردن و اطراف دهانهای شتران نبود.

در تمام این مثالها شما مجاز را ملاحظه می کنید لکن نه در خود کلمات و نفس الفاظ بلکه

۱ - یعنی: تو تمام روز را روزه دار بودی، و همه شب را به عبادت گذراندی و من تمام شب را خوابیدم، و تمام غصه من زائل شد.

۲ - یعنی آنها در تجارتشان سودی نکردند. م.

۳ - در چاپ (المنازل) سقاها، آمده است.

۴ - شاعر در این بیت شتران گمشده اشراف را وصف می کند که مردم آنها را می شناسند و به آنها آب می دهند. زیرا بر بدن آنها نشانه اشراف وجود دارد. کلمه خُرُوق را کنایه آورده است از شهرت. و خُرُوق همان شکافها و بریدگیها و نشانه هایی است که در گوشهای حیوانات ایجاد می کند تا شناخته گردند. شاعر می خواهد بگوید: تنها همین شکافها و نشانه های گوش، یعنی همین یک نشانه کافی است که مردم آنها را سیراب کنند. و به نشانه های دیگری که معمولاً در اطراف گردن و دهان شتران است نیازی نیست. و نظیر آن گفته یکی از شعراست:

وَالشَّارِقُ قَدْ تَشَفَّى مِنَ الْاَوَارِجِ ن

قَدْ سَقِیَتْ اَبَالُهُمْ بِالشَّارِقِ

۵ - که نشانه شناخته شدن آنهاست.

مجاز در حکم و اسنادی است که بر این کلمات جاری شده است. ملاحظه کنید در جمله: نَهَارُکَ صَائِمٌ، وَلَیْلُکَ قَائِمٌ، در خود کلمه (صائم) و (قائم) مجاز گوئی نکرده اید. بلکه مجاز به این طریق بوده است که این دو کلمه را بصورت خبر مبتدا بر کلمه «نَهَار و لَیْل» جاری ساخته اند. و نیز در آیه شریفه، مجاز در لفظ (رَبِّحَتْ) نیست بلکه مجاز در اسناد این لفظ به تجارت است. و همین حکم در جمله: سَقَّتْهَا خُرُوقٌ، جاری است. یعنی مجاز در نفس (سَقَّتْهَا) نیست بلکه در اسناد این کلمه است به «خُرُوقٌ».

آیا نمی بینید که در هر یک از این نمونه ها از الفاظ مذکور همان معنائی اراده شده است که در لغت بر مبنای حقیقت آن وضع گردیده است نه مجاز؟ یعنی از کلمه «صائم» غیر از صوم و از «قائم» غیر از قیام و از کلمه «رَبِّحَتْ» غیر از ربیع و از «سَقَّتْهَا» غیر از سقی معنی دیگری اراده نشده است آن طور که در جمله: وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِیحِ^۱، می بینیم که از کلمه «سالت» غیر از سیل اراده شده است.

البته آنچه در صفحات پیش راجع به مجاز برای شما بیان کردم، و گفتم که مجاز را مقام و موقعیتی است که بر اساس آن معنی کلام شکوه و فخامت می یابد، و شرافت و ارزشی را در کلام پدید می آورد، مثل آن در این نوع برای شما محقق و ثابت است. با این بیان هیچ عاقلی شک نمی کند که تأثیر جمله: نَامَ لَیْلِی، وَتَجَلَّى هَمِّی^۲، با موقعی که مجاز را رها کرده می گوئیم «فَتَمْتُ فِی لَیْلِی وَتَجَلَّى هَمِّی» یکسان نیست کما اینکه احساس ما از جمله: رَأَيْتُ أَسَدًا، مانند جمله: رَأَيْتُ رَجُلًا کَاسِدًا، نبود. و درجه غلو کلام و مزیت و وجه تمایز در آیه شریفه: فَمَارَبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ، نسبت به جمله: فَمَارَبَحُوا فِی تِجَارَتِهِمْ، نیز بر کسی پوشیده نیست. اگر می خواهید موضوع برای شما آشکارتر شود در این بیت فرزدق دقت نمایید:

يَحْمِي إِذَا اخْتَرِطَ السُّيُوفُ نِسَاءَنَا ضَرَبَ تَطْيِيرَ السَّوَاعِدِ أَرَعُلُ^۳

۱- اباطیح، جمع «أَبْطَح» دامنه کوه، أَلْمَطِيَّة، جمع آن «مَطَايَا وَمَطَلٍ»: مرکب سواری. مذکر و مؤنث آن یکسان است. معنی جمله: شتران سواری همچون سیل در دره ها و دامنه های کوه حرکت می کردند. این جمله را نمونه برای استعاره می آورند. معرأ اول آن: أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بِنِنَا. این بیت از سه بیت مشهور است که در کتب بلاغت از آن فراوان یاد شده است. مقدمه (الشعر والشعراء، ص ۶۶-م).

۲- این جمله داخل در مجاز نیست بلکه شاهد فقط جمله (نَامَ لَیْلِی) است. ش

۳- ارغفه: او را با شدت تمام مورد حمله نیزه قرار داد.

ضرب اِزْغَالٍ، یعنی: ضربه ای که گوشت بدن را قطع قطع و به بدن آویزان می کند. ش

بیت مذکور از قصیده ای است بدین مطلع:

إِنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ يَنْسِي لَنَا بَيْنَا دَعَائِمُهُ أَعْرُ وَأَطْوَلُ

دیوان او، ۲: ۷۱۵-م

در آن هنگام که شمشیرها از غلاف بیرون کشیده می شود یک ضربه شدید است که با آن دستها و بازوها قطعه قطعه می گردد، و به بدنهای آویزان می شود، و همان ضربه است که از ناموسهای ما حمایت می کند.

می بینید که بیت فوق چه جذابیّت و طراوتی دارد. و چقدر نغز و لطیف است. حال بیائید کلام را بصورت حقیقت بیان کنید، و بگوئید: «نَحْمِي إِذَا خُتِرَ السُّيُوفُ نِسَاءَنَا بِضَرْبِ تَطْيِيرِ السَّوَاعِدِ أَرَعَلِ» آنگاه حال و احساس خود را بیازمائید، و ببینید آیا از آن لطف و ظرافت کلام اولی چیزی احساس می کنید؟ مسلماً، نه. این نوع مجازبتهائی گنجی است از گنجینه های بلاغت، و برای شاعر توانا و نویسنده بلیغ کمک و سرمایه گرانبهایی است در ابداع کلام و زیبا آوردن آن، و میدانی است برای جولان در طریق بیان، و اینکه بتواند کلام را موافق طبع و در عین حال زیبا بیاورد، و بتواند اساس کلام را بر پایه هدفی عالی قرار دهد، و معنی کلام را هم به ذهن شنونده نزدیک نماید.

البته این مطلب شما را فریب ندهد که وقتی می بینید شخصی می گوید: أَتَى بِيَ الشَّوْقُ إِلَى لِقَائِكِ^۱. سَارِبِي الْحَنِينُ إِلَى رُؤْيَتِكَ^۲ أَقْدَمَنِي بَلَدَكَ حَقٌّ لِي عَلَى إِنْسَانٍ^۳، و از این قبیل جملات که می بینیم بجهت رواج و شهرتشان جاری مجرای حقیقت واقع می شوند. (حقیقتی که موضوعش مُبْهَم و مشتبه نمی گردد). نه، هیچ گاه این چنین نیست. بلکه نمونه های مورد بحث و نظائر آنها دَقّت و لطافتی را داراست که تنها شاعر توانا و نویسنده بلیغ آنها را بکار می برد. این نوع کلامها مطالب تازه ای را که تا کنون نشناخته اید به شما القا می کند که بسیار شگفت آور و جالب است.

خلاصه آنکه، روش استعمال این نمونه های اخیر نظیر همان روش نوع اول است. یعنی مجاز در خود لفظ و ذات کلمه می باشد.

به عبارت دیگر:

همان طور که در استعاره و تمثیل قسمی داشتیم به نام استعاره و تمثیل عامی، مانند: رَأَيْتُ أَسَدًا، وَ وَرَدْتُ بَحْرًا، وَ شَاهَدْتُ بَدْرًا، وَ سَلَّ مِنْ رَأْيِهِ سَيْفًا، و قسم دیگری داشتیم بعنوان استعاره خاص (که برای این نوع همه کس کمال و قدرت نمی یابد) مانند جمله: وَ سَأَلَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِيحُ، در این نوع مجاز حکمی و اسنادی هم مطلب چنین است. البته در این نوع لازم نیست

۱ - شوق دیدار تو مرا بسوی تو آورد، به جای آنکه بگوید: من آمدم برای شوقی که به دیدار تو داشتم.

۲ - علاقه به دیدن تو مرا لزجای حرکت داد و براه انداخت، به جای اینکه بگوید: راه سفر در پیش گرفتم تا تو را به بینم.

۳ - مطالبه حق، و طلبی که از کسی داشتم مرا به شهر تو آورد، بجای آنکه بگوید: آمدن من به شهر تو برای مطالبه حق بود.

برای فعل در کلام فاعلی مقدّر شود که وقتی فعل را به فاعلش نسبت دادیم از مجاز به حقیقت برگردیم.^۱ چنانکه در جمله: فَمَارَبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ، می گوئیم: مَارَبَحُوا فِی تِجَارَتِهِمْ، و در جمله: یَحْمِی نِسَاءَنَا ضَرْبٌ، می گوئیم: نَحْمِی نِسَاءَنَا بِضَرْبٍ. زیرا این موضوع در هر عبارتی و یا اسنادی نمی آید. اگر خوب دقت کنیم خواهیم دید که در جمله: اَقْدَمَنی بَلَدَکَ حَقٌّ لِّی عَلٰی اِنْسَانٍ، ممکن نیست که برای فعل جمله، فاعلی را غیر از کلمه (حَقٌّ) فرض کنیم. همچنین در بیت زیر:

وَصَيَّرَتْنِیْ هَوَاکَ وَبِیْ لِحَنِیْ یُضْرَبُ الْمَثَلُ^۲

محبّت تو حال و وضع مرا دگرگون ساخته و من بجهت هلاک شدن در هوای تو ضرب المثل

شده‌ام.

و بیت دیگر:

یَزِيدُکَ وَجْهُهُ حُسْنًا اِذَا مَا زِدْتَهُ نَظْرًا

هر چه زیادتر به او نظر کنی چهره زیبای او حسن و جمال تازه‌تری را به تو نشان می دهد.^۳

ملاحظه می کنید که در این کلام نمی توانیم ادعا کنیم فعل (صَيَّرَتْنِیْ) فاعلی داشته که این فعل از او نقل داده شده آنگاه کلمه (هَوٰی) را فاعل قرار داده ایم، چنانکه در آیه شریفه (رَبِّحَتْ تِجَارَتُهُمْ)، و جمله: (يَحْمِی نِسَاءَنَا ضَرْبٌ) این گونه عمل شده است. همچنین نمی توانیم در جمله: یَزِيدُکَ وَجْهُهُ، برای فعل (یَزِيدُ) فاعلی غیر از (وجه) بگیریم. پس ملاک و مبنای کار این می شود که معنائی که فعل بدان راجع است در کلام بطور حقیقت (نه مجاز) وجود داشته باشد. یعنی در جمله: اَقْدَمَنی بَلَدَکَ حَقٌّ لِّی عَلٰی اِنْسَانٍ، معنی (اقدام) بنابر حقیقت موجود باشد. و نیز در جمله: صَيَّرَتْنِیْ هَوَاکَ، معنی (صیوروة) و در جمله: یَزِيدُکَ وَجْهُهُ، معنی (زیادت) بنابر حقیقت موجود باشد. و معلوم است وقتی معنی لفظ بنابر حقیقت (نه مجاز) در کلام موجود شد دیگر مجاز در خود لفظ نخواهد بود، و هنگامی که مجاز در خود لفظ نباشد ناچار در حکم و اسناد خواهد بود. این مطلب را بایستی خوب فهمید و خوب ضبط کرد تا در کار تحقیق این مباحث بصیرت کافی حاصل گردد.

از نمونه های لطیف در این باب گفتار حاجزبن عوف است.

۱- در اسناد مجازی فاعل حقیقی الزامی نیست. یعنی لازم نیست کلام طوری باشد که اگر فعل را به فاعل حقیقی آن نسبت دادیم واقعاً فاعل همان باشد.

۲- بیت از محمد بن ابی محمد یزیدی از قبيلة ذوالرؤمة. معجم الشعراء: ۳۵۳-م

۳- یعنی: نگاه کردن به سیمای زیبای او ادراک زیبایی و حسن را برای تو زیادتر می کند. این بیت از قصیده ای است به مطلع:

دع الربع الذی دثرا یُقاسی الزّیج والمطر- منسوب به ابونواس. دیوانش (شرح صولی): ۷۵۲-م

أَبِي عَبْرَ الْفَوَارِسِ يَوْمَ دَاجٍ وَعَمِي مَالِكٍ وَأَضَعَ السِّهَامَا

فَلَوْصًا حَبِيتْنَا لَرَضِيَتْ عَنَّا إِذَا لَمْ تَغْبُقِ الْمِائَةُ الْغُلَامَا

۱- پدر من کسی است که سواره‌های یکه تاز را در آن روز تاریک جنگ یک یک سان دید، و برای جنگ با دشمن آنها را آماده ساخت. و عموی من هم مالک بن ذهل است که خراج و مالیات (ربع گرفتن) را از مردم برداشت.^۱

۲- اگر تو با ما رفاقت و سازش می‌کردی در آن هنگام (سختی و قحطی) که شیر صد شتر حتی یک پسر بچه را سیر نمی‌کرد، از احسانها و نعمت‌های ما راضی و مسرور می‌شدی. شاعر می‌خواهد بگوید: آن ایام که قحطی و خشکسالی بود و پستانهای شتران از شیر باز ایستاد و شیر آنها بکلی قطع شده بود؛ تا جایی که اگر صد شتر را می‌دوشیدند خوراک شبانگاه یک بچه نمی‌شد^۲....

ملاحظه می‌کنید که در بیت بالا فعل جمله که همان (غبق) می‌باشد فی نفسه بنابر حقیقت استعمال شده است؛ بدون آنکه از معنی و اصلش خارج شود و در معنی کلمه دیگری درآید، و در نتیجه مجاز در خود فعل داخل شود. بلکه مجاز در این است که فعل مذکور به کلمه (ایل) اسناد داده شده، و آنرا برای (ایل) قرار داده است (بعنوان مجاز)، و اسناد فعل به کلمه‌ای همان اسناد حکم در فعل است، و در خود معنی فعل نیست.

بایستی دانست که سبب لطف کلام در این روش استعمال آن است که هر کلمه‌ای صلاحیت ندارد که این نوع مجازی معنی مجاز در اسناد در آن سهولت بکار رود. بلکه در بسیاری از موارد خود را محتاج می‌بینید که کلمه را قبلاً بصورتی که در نظم کلام می‌خواهید مقصود قرار دهید ساخته و آماده و شایسته برای این منظور گردانید. اگر نمونه‌ای در این باب خواسته باشید به ابیات زیر توجه کنید:

تَنَاسَّ طِلَابُ الْعَامِرِيَّةِ إِذْ نَأَتْ بِأَسْجَعِ مِرْقَالِ الضُّحَى قَلَقِ الضُّفْرِ

إِذَا مَا أَحَسَّهُ الْآفَاعِي تَحَيَّرَتْ شَوَاهُ الْآفَاعِي مِنْ مُثْلَمَةٍ سُمِرِ

۱- عَبْرَ الْفَوَارِسِ: آنها را سنبش کرد و عدد و نیروی آنها را بدست آورد، و وقتی دشمن او را شناخت در شکست دادن دشمن حيله بکار برد تا بجانب قوم خود برگشت در حالیکه آنها هم برای دشمنان کمین گرفته بودند تا همگی بر سر دشمنان ریختند و آنها را کشتند.

یوم داج، اضافه موصوف به صفت است. یعنی: روز جنگ روزی بود که از ابر تاریک شده بود. این واقعه جنگ عوف بن حارث است با بنی هلال بن عامر بن صعصعه. ن.ح

۲- یعنی اگر تو در آن روزهای قحطی با ما مصاحبت و دوستی داشتی باز هم از ما خشنود می‌شدی، و از هر جا بود ما برای تو وسائل پذیرائی فراهم می‌کردیم.

تَجُوبُ لَهُ الظُّلْمَاءُ عَيْنُ كَأَنَّهَا زُجَاجَةٌ شَرِبَ غَيْرُ مَلَأَى وَلَا صِفِرِ

۱- عامریه را مطالبه مکن و او را فراموش کن. زیرا عامریه فرار کرد و دور شد با شتری تندرو؛ شتری که در گرمای ظهر با سرعتی تمام حرکت می‌کرد و کمر بندش (از فرط گرسنگی) سست و رها شده بود.

۲- (به همین ترتیب که حرکت می‌کرد شب که رسید) وقتی مارهای بیابان آگاه شدند از سوراخهای خود خارج شدند، مارهای زهر آگین اطراف او را گرفتند، و راه را بر او بستند.

۳- چشمی که گوئی همچون جام شرابخواران که نه زیاد پر باشد و نه زیاد خالی تاریکی را برای او می‌شکافت و از هم جدا می‌کرد^۱.

گوینده شعر شتری را توصیف می‌کند که می‌خواهد با نور چشمش در تاریکی‌ها راهی پیدا کند، و پرده تاریکی را پاره نموده براه افتد. می‌گوید: اگر نور چشم شتر نبود تاریکی‌ها چنان سد و مانعی بود که هیچ راه و چاره‌ای نداشت تا آن مانع را برطرف سازد، و راه را برای او باز کند. اینک شما می‌فهمید که اگر نمی‌گفت: تَجُوبُ لَهُ، یعنی (لَهُ) را معلق به (تَجُوبُ) نمی‌کرد کلمه (عَيْن) صلاحیت نداشت که فعل (تَجُوبُ) به آن اسناد شود. و جهت مجاز که در قرار دادن (تَجُوبُ) بعنوان فعل برای (عَيْن) آن طور که شایسته است روشن نمی‌شد. همچنین می‌دانید که اگر مثلاً می‌گفت: تَجُوبُ لَهُ الظُّلْمَاءُ عَيْنُهُ، این تأثیر را نداشت، بلکه معنی آن متزلزل می‌گردید، و راه فهم مقصود کلام منقطع می‌شد. این مطلبی است که لازم است مورد تأمل و دقت قرار گیرد. پس این زمینه‌سازی و تهیه مقدمه در مجاز اسنادی نظیر همان استعاره است که مجاز در نفس کلمه است. ملاحظه می‌کنید؛ شما در اکثر موارد نیازمندید که برای این استعاره زمینه‌سازی و تهیه مقدمه کنید، و کلمه‌ای را مقدم آورید یا مؤخر کنید تا بجهت آن معلوم شود شما قصد استعاره یا قصد تشبیه دارید، و راه مجاز بجانب کلمه برای شما باز شود. در این معنی به بیت زیر توجه کنید:

و صَائِقِيَّةٍ مِّنْ نَّصْلِهِ يَنْكُفِي بِهَا عَلَى أَرْوُسِ الْأَقْرَانِ خَمْسُ سَحَابِيَا^۲

چه آتش سوزانی (شمشیری) که پنج ابر [پنج انگشت او] با دم تیز آن بر سرهای امثال و اقرا ن فرو می‌ریزد^۳.

۱- یعنی: شتر آنقدر چشمش باز و نافذ شده بود و در پی روشنی می‌گشت که گوئی می‌خواست پرده‌های تاریکی را بشکافت. خلاصه، مقصودش این است که بگوید: عامریه را تعقیب مکن چون او بسیار دور شده است و آنچنان با سرعت رفته است که شترش از فرط خستگی و گرسنگی بند کمرش سست شده، و حرکت سریع روی سنگها و ریگهای بیابان پای شتر را شکافته و زخمی کرده است با آنکه شترش بسیار قوی بود.

۲- از بحر تری، از قصیده‌ای در مدح ابوسعید محمد بن یوسف الثغرّی. دیوان: ۱۷۹-م

۳- یعنی: شمشیر یا نیزه‌ای که در دست و پنجه با شجاعت اوجای گرفته است همانند صاعقه‌ای آتشنا است. پنج انگشت او

شاعر در بیت فوق از کلمه «خَمْسُ سَحَابٍ» انگشتان ممدوح را اراده کرده است. ولی این استعاره را دفعه و بدون مقدمه القاء نکرده بلکه ابتداءً معنایی را که از آن استعاره خبر دهد و بوسیله آن معنی به این استعاره استدلال کند یادآور شده، پس از آن ذکر صاعقه را به میان آورده، و بعد گفته است «مِنْ نُضْلِهِ». آنگاه روشن ساخته است که این صاعقه از دم تیز شمشیر ممدوح است. پس از آن گفته است «أَرْوِسِ الْأَقْرَانِ» و بعد گفته است «خَمْسُ» یعنی پنج را که عدد انگشتان است ذکر نموده، و از مجموع این کلمات غرض شاعر بیان شده است. نمونه دیگریت زیر است:

فَإِنْ تَعَاَفُوا الْعَدْلَ وَالْإِيمَانَ فَإِنْ فِي أَيْمَانِنَا نِيرَانَا

اگر آنها عدالت و انصاف و ایمان را ناخوش دارند بدانند که در دستهای ما شمشیرهایی است که در تیزی و درخشندگی همچون شعله های آتش است.

شاعر می خواهد بگوید که: در دستهای ما شمشیرهایی است که شما را با آن شمشیرها خواهیم زد. ملاحظه می کنید که اگر جمله اول یعنی «فَإِنْ تَعَاَفُوا الْعَدْلَ وَالْإِيمَانَ» را ابتدا نمی گفت، و در همین کلام دلالتی وجود نداشت که جواب جمله اول این باشد که آنها جنگ خواهند کرد و دشمن را با شمشیر به اطاعت و اداری خواهند ساخت، و نیز اگر جمله «فَإِنْ فِي أَيْمَانِنَا» در کلام نبود مراد شاعر بهیچ وجه معلوم و مفهوم نمی شد. و شاعر هم اجازه نداشت کلمه نیران را برای شمشیر استعاره آورد. زیرا آنچه را که مقصودش بود از کلام فهمیده نمی شد اگر چه می گفت: فی ایدیهم سُيُوفٌ تَلْمَعُ، کَانَهَا شَعْلُ الْتَيْرَانِ^۱. چنانکه شاعر گفته است^۲:

نَاهَضَتْهُمْ وَ الْبَارِقَاتُ^۳ كَانَهَا شُعْلٌ عَلَى أَيْدِيهِمْ تَتَلَهَّبُ

من به مبارزه آنها بپا خاستم [و در برابر شمشیرهای آنها پایداری کردم]؛ شمشیرهای صیقلی شده ای که برق می زد، و چون شعله های آتش در دستهایشان زبانه می کشید.

مسئلاً این تشبیه به آن قوت و درجه ای که با اطلاق فهمیده می شود نمی رسد؛ نظیر همان فهم و دراکتی که از جمله: رَأَيْتُ أَسَدًا، برای ما حاصل می گردد که مقصود بیان شجاعت است بطور کامل. یا از جمله: لَقِيتُ شَمْسًا وَبَدْرًا، که مقصود بیان حسن و جمال است به حد کمال. از نمونه هایی که مجاز در آن بطریق اسناد و حکم است بیتی است از خنساء:

که در جود و سخاوت همانند پنج ابر پر آب اند. بیت در معاهد التنصيص، ۲: ۱۳۱. منسوب است به بعض عرب.

۱- در دستهای آنها شمشیرهایی است که مانند شعله های آتش می درخشد.

۲- از بختی است. از قصیده ای در مدح اسحاق بن ابراهیم مصبی. دیوانش، ۱: ۷۵-م.

۳- بارق: هر ابری که برق دارد و بارانریز است. بارقه، به ابری که چنین باشد گویند، و بمعنی شمشیر نیز آمده

تَرَمَّعُ مَا رَتَعَتْ حَتَّىٰ إِذَا اذْكُرْتَ فَإِنَّهَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ^۱

این شتر با آزادی و آسایش تمام می چرد و می خورد تا وقتی که گمشده اش را بخاطر نیاورده است. ولی وقتی گمشده اش بخاطرش آمد آن وقت است که با حیرت و سرگشتگی تمام، کارش تنها آمدن و رفتن می شود. [حیرت زده می آید و سرگشته می رود].^۲

شاعر از کلمه اقبال و ادبار غیر از معنی این کلمه را اراده نکرده است که مجاز در نفس کلمه آورده باشد. بلکه مجاز را برای معنی کثرت عمل آمدن و رفتن، و برای غلبه این عمل و اتصال و دوام آن آورده است، و اینکه حیوان را بگونه ای معرق کند که بگوید: گوئی از همین عمل آمدن و رفتن بزرگ و تناور شده است. معلوم است که اگر کلمه اقبال و ادبار را برای معنائی غیر از این دو معنی که در لغت جهت آنها وضع شده است استعاره کرده بود در آن صورت استعاره در نفس کلمه بود، در حالی که کاملاً روشن است که این استعاره از آنچه شاعر اراده کرده است در کلمه و لفظ نبوده است.

البته چنین نیست که بگوئیم این استعاره نظیر همان جملاتی است که در آنها مضاف را حذف می کنند، و مضاف الیه جانشین آن می شود. مانند قول خدای عز و جل: *وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ*. و مانند شعر نابغه جعدی:

وَكَيْفَ تُوَاصِلُ مَنْ أَضْبَحَتْ خُلَاتُهُ^۳ كَأَبِي مَرْحَبٍ
چگونه با کسی که دوستی او مانند دوستی ابو مرحب است پیمان رفاقت می بندی؟
و نیز گفتار الاعرابی:

۱- بجای (مارتع) ما غفلت نیز آمده است. کلام در وصف شتر است، و تمثیلی است که خنساء در آن حکایت از نفس و حال خویش می کند در حزن و اندوه بر برادرش، وضع خودش را به اینگونه که از فرط حیرت و شدت و پریشانی دائماً می آید و می رود توصیف می نماید. بیت ما قبل آن این است:

وَمَا عَجُولُ عَلَى بَوَاجِحٍ لَهُ لَهَا حَنِينَانِ إِعْلَانٌ وَإِسْرَارٌ

عجول: گاو یا شتری که بچه اش مرده و در نتیجه پریشان خاطر شده است. بو: پوست بچه شتری که مرده است، مقداری گاه در آن می ریزند تا مادرش با آواز و حنین خود به آن دلخوش گردد و در نتیجه شیر بدهد (لذا می گوید حیوان دو نوع حنین دارد: گاه پنهان است و گاه آشکار. ش)

۲- شاعر می خواهد بگوید: من مانند شتری هستم که از فرط دلدادگی و سرگشتگی مرتباً می آید و می رود. من در غم و اندوه برادرم و به یاد او و یاد خاطرات او و دیدن جای خالی او پریشان و حیران می آیم و می روم.

بیت از قصیده مشهور اوست در ثناء برادرش (صخر). دیوانش: ۴۸-م.

۳- «خُلَاةٌ» به تثلیث خاء یعنی دوستی و یکدلی. یعنی: *كَخُلَاةِ أَبِي مَرْحَبٍ*. گفته اند که ابو مرحب مردی زیبا چهره بوده

ولی باطنی نداشته است. بیت در دیوان نابغه، ص ۲۶-م

حَسِبْتُ بُغَامَ رَاحِلَتِي عَنَّا قَا وَمَا هِيَ وَئَيْبٌ غَيْرِكِ بِالْعَنَاقِ ۲
صدای شتر مرا صدای بزغاله پنداشتی. نه، چنین نیست. وای بر تو (بلا و ناگواری برای غیر تو باشد). این راحله من بزغاله نیست.

اگر چه دیده ایم عده ای این نوع استعاره را در باب حذف مضاف ذکر می کنند و می گویند: «بیت مورد بحث در تقدیر: (فَإِنَّمَا هِيَ ذَاتُ إِقْبَالٍ وَإِدْبَارٍ) می باشد بدین بیان که مضاف محذوف از آیه شریفه و از دو بیت مذکور و نظائر آن در حکم کلمه ای است که از لفظ کلام حذف می شود ولی در معنی کلام منظور و مقصود قرار می گیرد، مانند حذف مبتدا یا خبر وقتی که در کلام قرینه ای دال بر آن موجود است. و مثل سایر کلماتی که وقتی حذف می شوند در حکم منطوق و ملفوظ اند». ولی مطلب در بیت خنساء این چنین نیست. زیرا اگر مقصود واقعی شاعر را در این بیت بطریقی که می گوئیم، یعنی بصورت «فَإِنَّمَا هِيَ ذَاتُ إِقْبَالٍ وَإِدْبَارٍ» در آوریم می بینیم که معنی شعر خنساء را از جانب خودمان خراب کرده ایم، و آنرا بصورت معنی بی ارزش و پیش پا افتاده و کلام ناچیز و پستی در آورده ایم، و راه همان فردی را رفته ایم که گمان می کرد در بیت متنبی که گوید:

بَدَتْ قَمَرًا وَمَالَتْ خَوْطُ بَانٍ وَفَاحَتْ عَنَبْرًا، وَرَتَتْ غَزَالًا ۳
کلمه «مثل» محذوف و در تقدیر می باشد. یعنی معنی بیت چنان است که بگوئیم: بَدَتْ قَمَرًا وَمَالَتْ مِثْلُ خَوْطِ بَانٍ وَفَاحَتْ مِثْلُ عَنَبْرٍ وَرَتَتْ مِثْلُ غَزَالٍ.

اما بر این فرض با کلامی مواجه شده ایم که سست و بی معنی است، و راهی را رفته ایم که بلاغت را از شکوه و ارجش بر کنار می دارد، و از مقام و موقعیتش تنزل می دهد، و چهره ما را هم از محاسن و لطائف این علم برمی گرداند، و خلاصه، باب معرفت به امر بلاغت و معرفت به دقائق این علم را بر روی ما می بندد. علت در این مورد آن است که تقدیر مضاف در بیت خنساء بر این مبناست که: اگر کلام بر ظاهرش استعمال می شد، و به مبالغه و مجاز گوئی که ما آنرا ذکر کردیم قصد نمی شد، و شتر چنین توصیف می شد که گوئی کارش تماماً آمدن و رفتن است، و تا آنجا که

۱ - شتر آبکش خود را در شب خوابانید. حیوان فریاد بر آورد. پس گرگی آمد و گمان کرد بزغاله است و آن صوت و فریاد از بزغاله است. شاعر می گوید تو گمان کردی که فریاد شتر من آواز نرم بزغاله است. «وئیب» از جهت معنی وزن و استعمال مانند «ویل» است. ش

۲ - عناق، به فتح عین، بزغاله ماده را گویند. و بُغَام، به ضم باء، یعنی فریاد کردن گاو و گوزن و بزکوهی.

۳ - از قصیده ای در مدح بدر بن عمار بدین مطلع:

بقائى شاء لیس لهم ارتحالا وحسن القبر زقوالا الجمالا

دیوان (شرح واحدی): ۲۱۷-م

از این دو کار جسیم و تناور شده است، اگر کلام خنساء بر اساس این معنی و مقصود بود حق آن بود که در کلام لفظ (ذات) آورده شود، و بگوید: إِنَّمَا هِيَ ذَاتُ إِقْبَالٍ وَإِدْبَارٍ. اما اینکه شعر مورد بحث به این صورت که ما می‌گوئیم موضوع باشد برای منظور و معنائی که شاعر اراده کرده است، و بمنزله منطوق به^۱ باشد، حتی احساس ما از این شعر نظیر همان احساسی باشد که از بیت: حَبِيبَتُ بُغَامَ رَاحِلَتِي عَنَّا، داشتیم (که گفتیم مقصود: حَسِبْتُ بُغَامَ رَاحِلَتِي، بُغَامَ عَنَّا است) بایستی بگوئیم که این فرض و این ادعا در نظر آنها که صاحب ذوق سلیم و معرفت‌اند، و به اصل و نسب معانی آشنائی کامل دارند بهیچ وجه جایز و روا نیست و در نظر آنها کوچکترین ارزش و اعتباری ندارد.

در تکمیل فصل بیست و چهارم، و مقدمه ورود در بحث «کنایه و تعریض»

این مطلبی است که من در گذشته روی آن کار کرده‌ام، ولی آنرا در اینجا نیز آورده‌ام زیرا با موضوعی که ما را بر آن داشته است راجع به آن سخن بگوئیم ارتباطی دارد:

قول خدای تعالی: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ. یعنی: در این آیات الهی تذکرو. تنبّه است برای کسی که قلب خود را به کاری که خدا برای همان کار آفریده است وادارد [یعنی در راه تدبّر و تفکّر در اموری که شایان دقّت و تأمل است]. بنابراین اساس معنی در آیه شریفه بر این است که: فردی که مطلب را نمی‌گیرد، و حقیقت را نمی‌شنود، و اندیشه نمی‌کند مانند کسی است که قلب ندارد. زیرا فاقد استفاده از آن شده است، و آنچه را که برای قلب سودمند و مطلوب او است از دست داده است. و مانند کسی است که از چشم و گوش خود استفاده نمی‌کند، و در مطالبی که چشم و گوش به آن ارتباط می‌یابد فکر خود را بکار نمی‌اندازد، و از دیدن چیزهایی که دیدنی است و شنیدن چیزهایی که شنیدنی است بهره و نتیجه‌ای نمی‌گیرد، و بمنزله کسی است که نه گوش دارد و نه چشم.

اما رأی آن کس که آیه شریفه را بگونه دیگر تفسیر کرده و گفته است:

مَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ، یعنی: مَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ، صحیح است بشرط آنکه آیه شریفه این دلالت را

۱- یعنی بمنزله آن باشد که لفظ ذات، در جمله ذکر شده است.

بصورت کلی و مجمل اراده کرده باشد. ولی اگر معنی کلام خلاف معنی ظاهرش گرفته شود که حتی بگوئیم کلمه (قلب) اسم است برای عقل (چنانکه افراد بیمایه و توخالی و کسانی که روش سخن گفتن را نمی دانند این توهم را می کنند) بایستی گفت که این سخنی است باطل که منتهی به ابطال غرض اصلی آیه می شود، و کار به تحریف کلام از صورت اصلی، و ازاله معنی از مسیر حقیقی آن می کشد. زیرا هدف آیه تشویق و تحریض به فکر کردن، و سرزنش نسبت به ترک اندیشه و دقت است. و می خواهد کسانی را که در تفکر و تدبّر قصور می کنند، و به آن بی اعتنا و از آن غافل اند مذمت نماید. و این مقصود حاصل نمی شود مگر به همان طریقی که در سطور گذشته بیان داشتیم. یعنی بگوئیم: کسی که بوسیله قلبش در پی فهم نمی رود، و دقت و تفکر نمی کند گوئی دارای قلب نیست، و چنان است که بصورت جماد درآمده است، و همچون مرده ای است که احساس و ادراک ندارد. آنها که کلمه (قلب) را در آیه شریفه بمعنی (عقل) تفسیر کرده اند روش تحقیقشان روش کسی است که جمله: هَذَا بَيْنَ يَمْنٍ كَأَنَّ لَهُ عَيْنٌ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ سَمْعٌ، را تفسیر به: عَلَيْهِ الْعَيْنُ وَالسَّمْعُ، کرده است. و کلمه «عَمِي وَصَمَمَ وَمَوْتُ» را در وصف کسی که به جهالت توصیف می شود بر مجرد جهل تفسیر نموده، و همه اینها را بر ظاهر معنی جاری ساخته است.

و از عادات این قوم، یعنی کسانی که در کار تفسیر بدون علم وارد می شوند این است که همیشه در مورد الفاظی که بر اساس مجاز و تمثیل وضع شده است خیال می کنند این الفاظ بر ظاهرشان دلالت دارند. این افراد با این روش معنی و مقصود کلام را فاسد می نمایند، و هدف گوینده را باطل می سازند. اینها هم خودشان و هم کسانی را که مطالبی از زبان آنها می شنوند از ادراک مقام و موقعیت و شرافت بلاغت بی بهره می نمایند. و نهایت تعجب شما از اینها وقتی است که در باب وجوه کلام شروع به صحبت می کنند، و در مطالبی بیفایده بسیار سخن می گویند. آن وقت است که می بینید آنچه از جهل و نادانی بخواید اینها باشر را باز کرده اند، و آنچه از گمراهی بخواید آتش آنرا از چوب آتش زنه برافروخته اند. از خدای تعالی بخوایم که ما را از این لغزشها مصون بدارد، و توفیق فهم عنایت فرماید.

پایان فصل بیست و چهارم

خلاصه فصل بیست و پنجم

گفتار در کنایه و تعریض (بحث دوم)

از صفحه ۲۳۶ تا صفحه ۲۴۲ - کتاب دلائل الاعجاز

همان طور که وقتی خود صفت در کلام صریحاً ذکر نمی شد و کلماتی غیر از صفت دلالت بر آن می کرد برای موقعیت صفت شکوه و لطافت بیشتری پدید می آمد، در اثبات صفت هم برای شیئی که این صفت را برای آن اثبات می نمایم اگر آن را بطریق کنایه و اشاره به شنونده القا کنیم کلام دارای مزیت و حسن و طراوتی خاص می شود. مثلاً برای آنکه صفتی از صفات ممدوح را اثبات کنند بجای اینکه آن صفت را در خود ممدوح قرار دهند با آوردن آن صفت در چیزی که شامل ممدوح است و با او پیوستگی دارد کنایه می آورند؛ البته با لطافتی خاص و بنحوی که پوشیده و دقیق باشد.

نمونه ۱ - گفتار زیاد اعجم:

إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ

خوشروئی و مردانگی و بحش در زیر گنبدی که بر بالای سر ابن حشرج بنا شده گرد آمده است. شاعر وجود صفات مذکور را در قُبّه ای بنا شده بر بالای سر ممدوح کنایه کرده است از وجود این صفات در خود ممدوح.

همان طور که از خصوصیات کنایه در نفس صفت این است که بصورت‌های مختلف می آید، از خصوصیات دیگرش نیز آن است که اگر کنایه در طریق اثبات صفت برای موصوف قرار گیرد بر اساس همین تعریف و قاعده آورده می شود؛ علاوه بر آنکه در اثبات صفت بایستی امری باشد که تناسب را ایجاد کند، چنانکه در کنایه از نفس صفت وجود داشت. این موضوع را در بیت زیر، از یزید بن حکم که در آن یزید بن مهلب را مدح کرده در حالی که به زندان حجاج بوده است ملاحظه می کنید، و می بینید که بیت او نظیر بیت زیاد اعجم است:

أَصْبَحَ فِي قَيْدِكَ السَّمَاخَةُ وَالْمَجْدُ مَذُوقُ فَضْلِ الصَّلَاحِ وَالْحَسَبِ

امروز، سماحت و شرافت و فضل و شایستگی و حسب، همه به زنجیر و کمند توآمده اند. موقعیت کلمه (قید) در این بیت همان موقعیت کلمه (قُبّه) در بیت زیاد اعجم است.

از نمونه های اثبات صفت بطریق کنایه و تعریض جمله ای است رایج که می گویند: الْمَجْدُ بَيْنَ ثَوْبَيْهِ، وَالكَرَمُ فِي بُرْدَيْهِ. گوینده این عبارت برای اثبات این دو صفت در ممدوح موضوع را پیوند می دهد به قرار دادن این دو صفت در لباسی که ممدوح می پوشد، چنانکه زیاد اعجم برای اثبات آن صفات در ممدوحش به همین گونه مطلب را پیوستگی داده بود. و از این نمونه است جمله: وَحَيْثُ مَا يَكُ أَمْرٌ صَالِحٌ تَكُنْ. یعنی هر جا که کار شایسته ای باشد تو همانجائی.

البته این طور نیست که بگوئیم در تمام نمونه های اثبات صفت برای موصوف تناسب وجود دارد، یعنی شعرای دیگر هم مثلاً صفت جود و کرم را بعَلَّت بیماری ممدوح در چهره بیمار معرفی کنند چنانکه بحتری اینگونه آورده است:

ظَلَلْنَا نَعُوذُ الْجُودَ مِنْ وَعْكَكَ الَّذِي وَجَدْتَ وَقُلْنَا: اغْتَلَّ غُضُوبُ مِنَ الْمَجْدِ

ما بجهت کسالتی که تو بدان مبتلا شدی مرتباً به عیادت جود و کرم رفتیم، و گفتیم که: عضوی از اعضای جود و کرم بیمار شده است. گرچه مقصود شاعر اثبات مجد و سخاوت برای ممدوح بوده، ولی نمی توان گفت این بیت نظیریت زیاد اعجم است. چنانکه نمی توان گفت: وَ كَلْبِكَ أَرَأُ بِالزَّائِرِينَ، نظیر جمله: مَهْزُولُ الْفَصِيلِ است با اینکه هدف در هر دو اثبات مهمان نوازی است. پس پیروی کنایات بر معنی واحد موجب تناسب آنها با یکدیگر نمی شود.

نوع دیگری که از نمونه های این قسم است، و دارای معنی بسیار لطیف و کم نظیر است این ابیات است:

سَأَلْتُ اللَّدَى وَالْجُودَ، مَا لِي أَرَاكُمَا تَبَدُّ لَتَمَّا دُلًّا بِعِزِّ مُؤَبِّدٍ؟

و ما بال رُكْنِ الْمَجْدِ أَمْسَى مُهَدِّمًا؟ فَقَالَا: أَصَبْنَا بِابْنِ يَحْيَى مُحَمَّدٍ

فَقُلْتُ: فَهَلَا مُتَمَّا عِنْدَ مَوْتِهِ؟ فَقَدْ كُنْتُمَا عَبْدَيْهِ فِي كُلِّ مَشْهَدٍ

فَقَالَا: أَقَمْنَاكَ نِعَزَى بِفَقْدِهِ مَسَافَةً يَوْمَ، ثُمَّ نَشْلُوهُ فِي عَدٍ

۱ - از جود و کرم سؤال کردم: علت چیست که می بینم شما ذلت را در برابر عزت دائم بدل

قبول کردید؟

۲ - چه بود که آن اساس مجد و بزرگواری ویران شد؟ پاسخ چنین دادند که: ما در مرگ

محمد بن یحیی بر مکی مصیبت زده شدیم.

۳ - گفتم: پس چرا شما هنگام مرگ او جهان را وداع نکردید، و حال آنکه هر دو در هر

مجلس و محفلی که محمد بن یحیی بود همچون دو بنده در برابر او حاضر بودید؟

۴ - جواب دادند: ما در جهان ماندیم تا بسبب از دست دادن محمد بن یحیی باندازه یک روز

عزاداری کنیم. البته فردا در پی او خواهیم رفت.

پایان خلاصه فصل بیست و پنجم

فصل بیست و پنجم

در باب کنایه و تعریض (بحث دوم)

مبحثی را که اینک می‌خواهیم بررسی کنیم گفتاری است از بحث کنایه و تعریض که راه آن دقیق و مأخذ و منشأ آن لطیف است: عذّه‌ای از اهل ادب را می‌بینیم همان گونه که در مورد خود صفت عمل می‌کنند، یعنی صفت را در طریق کنایه و تعریض بکار می‌برند در مورد اثبات صفت برای موصوف نیز همین راه را می‌روند. و هنگامی که این روش را بکار می‌بندند می‌بینیم در کلام زیبایی‌هایی پدید می‌آید که چشم را خیره می‌سازد، و نکته‌های لطیف و دقیقی بوجود می‌آید که انسان را از توصیف آن عاجز می‌کند. در این نوع کلام اشعاری عالی و رسا و عباراتی سحرانگیز را می‌یابیم، و بلاغت را در درجه‌ای مشاهده می‌کنیم که تنها شاعر استاد و توانا و گوینده فصیح و بلیغ می‌تواند بوسیله آن کمال یابد؛ همان طور که وقتی خود صفت در جمله صریحاً ذکر نمی‌شد، و بی‌پرده در کلام نمی‌آمد، و کلماتی غیر از صفت دلالت بر آن می‌نمود، و برای موقعیت صفت شکوه و فخامت و لطافت بیشتری ایجاد می‌کرد در اثبات صفت هم برای شئی که این صفت را برای آن اثبات می‌نمائیم، وقتی آن شئی را صریحاً به شنونده القا نکنیم، بلکه بطریق کنایه و رمز و اشاره به آن قصد کنیم این کلام نیز دارای فضیلت و مزیت و حسن و طراوتی می‌شود که اندک آن کم نیست، و درجه امتیاز آن هم مجهول و مبهم نمی‌باشد.

شرح مطلب: بعضی گویندگان که می‌خواهند کسی را مدح و توصیف کنند، و وصف ارزنده‌ای را برای او اثبات نمایند از تصریح به آن صفت خودداری کرده بجای اینکه آن صفت را در خود ممنوع قرار دهند. با آوردن آن صفت در چیزی که شامل ممنوع است و با او ارتباط دارد کنایه می‌آورند، و مطلب را اجمالاً با لطافتی خاص به آن هدف منظور یعنی اثبات صفت برای ممنوع متصل می‌نمایند؛ البته نه بطریق آشکار بلکه بنحوی که پوشیده و خفی و دقیق است. مثال آن گفتار زیاد اعجم^۱ است:

۱ - اعجم نامیده شده بجهت لکنتی که در زبان داشته است یا بلحاظ آنکه در فارسی پرورش یافته است. عبدالله بن خضوع به

سخاوت وجود معروف بوده است. معاهد النصیص، ۲: ۱۷۳-م

إِنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرْوَةَ وَالْتَدَى

فِي قُبَّةٍ ضَرَبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ
خوشروئی و مردانگی و کرم در داخل گنبدی گرد آمده و بر بالای سر ابن حشرج افراشته شده است.

چنانکه پوشیده نیست، شاعر خواسته است در این بیت اوصاف مذکور را بعنوان خصلتهای خاص برای ممدوح خود اثبات کند، و خواسته است بگوید که این صفات بصورت طبیعت ثابتی در او وجود دارد، لکن از تصریح خودداری کرده است، و مثلاً نگفته است: «إِنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرْوَةَ وَالْتَدَى لَمَجْمُوعَةٌ فِي ابْنِ الْحَشْرِجِ، وَمَقْصُورَةٌ عَلَيْهِ وَ مُخْتَصَّةٌ بِهِ. و نظائر این عبارات که در اثبات اوصاف برای مذکورین به آن اوصاف روشن و صریح است. شاعر از تصریح خودداری کرده و بطوری که ملاحظه می‌کنیم معنی را با کنایه و اشاره بیان داشته است. یعنی وجود صفات را در قُبَّه ای بنا شده بر بالای سر ممدوح تعبیر کرده است.

و از این راه خصال ممدوح را معرفی نموده و به این طریق کلام خود را بصورتی جزیل اظهار داشته است. و بطوری که می‌بینیم فخامت و عظمت خاصی را در سخن آشکار ساخته است. حال اگر این واسطه را از میان برمی داشت کلام او جزیک جمله بی نشان و بی ارج، و جزیک مطلب ساده مبتذل چیز دیگری نمی شد. این صنعت در راه اثبات صفت برای موصوف نظیر همان صنعت است در معانی که از معانی دیگر بصورت کنایه می‌آیند. مانند گفتار زیر:

و مَا يَكُ فَيَّ مِنْ غَيْبٍ قَائِنِي

جَبَانُ الْكَلْبِ مَهْزُولُ الْفَصِيلِ^۱

هر عیبی که در من وجود دارد باشد، ولی من این صفت را دارم که سگ [در خانه ام] ترسو و بچه شترهایم لاغر و نحیف اند.^۲

پس همان طور که این بیت از بهترین و برگزیده ترین نمونه شعر است؛ بدان لحاظ که شاعر برای تعاریف خود در مهمان نوازی به ترسو بودن سگ و لاغری شتر بچه کنایه کرده، و تصریح را رها نموده است، و مثلاً نگفته است: قَدْ عُرِفَ أَنَّ جَبَانِي مَالُوفٌ وَ كَلْبِي مُؤَدَّبٌ لَا يَهْرُ فِي وُجُوهِ مَنْ

۱ - بیت در حماسه (شرح مرزوقی)، ۴، ۱۶۵۰ - الصناعتین: ۳۵۱ - العمدة، ۱: ۳۱۸ بدون آنکه منسوب به شاعری شده باشد. م

۲ - یعنی: مهمانهای زیاد نزد من می‌آیند، و من این سگ را آنچنان تربیت کرده‌ام، و از امروز پارس کردن او را منع نموده‌ام که کاملاً ترسو شده است. و آنقدر با شیر شترانم از مهمانها پذیرائی کرده‌ام که به نوزادهای خود شتران شیر نرسیده است، و در نتیجه لاغر و ضعیف مانده‌اند.

۳ - جناب، یعنی: آستان، پیشگاه، حضرت.

يَعْشَانِي مِنَ الْأَصْيَافِ. وَإِنِّي أَنَحَرُ الْمَتَالِي^۱ مِنْ إِبِلِي وَأَذْغُ فِصَالَهَا هَزْلِي^۲، بیت زیاد اعجم هم برای ما جالب و لطیف است. زیرا به وجود سماحت و مروّت و کرم در قُبّة بنا شده بر بالای سر ممدوح از اثبات مجموع این صفات در ممدوح کنایه کرده است.

و همان طور که از خصوصیات کنایه واقع در نفس صفت این است که بصور مختلف می آید، از خصوصیات دیگر کنایه نیز این است که اگر در طریق اثبات صفت برای موصوف واقع شود بر اساس همین قاعده می آید. البته در اینجا تناسب نیز وجود دارد؛ همان گونه که در کنایه از خود صفت وجود داشت.

شرح مطلب: شما دَقّت کنید به بیت یزید بن الحکم که بوسیله آن یزید بن مُهَلَّب را مدح کرده در حالی که یزید در زندان حَجاج بوده است. می بینید که آن بیت نظیر بیت زیاد اعجم است. اینک بیت یزید بن الحکم:

أَصْبَحَ فِي قَيْدِ السَّمَاحَةِ وَالْمَجْدِ دُو فَضْلُ الصَّلَاحِ وَالْحَسَبِ

امروز سماحت و شرافت و فضل و شایستگی همه در زنجیر و کمند تو آمده است.

با کمی تأمل متوجه می شوید که موقعیت کلمه (قید) در بالا همان موقعیت کلمه (قُبّة) در بیت زیاد اعجم است. کما اینکه جمله (جَبَانُ الْكَلْبِ) هم نظیر جمله (زَجَرْتُ كِلَابِي أَنْ يَهْرَعَقُورُهَا)^۳ است. زیرا ترس سگ تنها بدان جهت بوده که آن زجر و منع دوام و استمرار داشته، حتی این تربیت، سگ را از عادت خودش خارج کرده است؛ یعنی عادت فریاد کردن و پارس نمودن در برابر کسی که به خانه صاحب او نزدیک می شود. و نیز وقتی به جمله «مَهْزُولُ الْفَصِيلِ» دَقّت می کنید می بینید این جمله هم نظیر جمله «این هَرَمَة» می باشد که می گوید: (لَا أُمِيعُ الْعَوْدُ بِالْفِصَالِ) و خلاصه، وقتی به گفتار نُصَيْب^۴

۱- یَعْشَانِي، یعنی: مهمان بر من وارد می شود.

۲- المَتَالِي: شترهای بچه دار. تَلَوُ النّاقَةِ: بچه شتری که دنبال مادرش راه می رود. م [أَثَلَتِ النَّاقَةُ: شتر ماده بچه دار شد. ن]

۳- هَزْلِي، جمع است. مفرد آن «هَزْل» یعنی، لاغر و نحیف.

۴- یزید بن حَکَم، شاعر اموی است. حجاج او را در ناحیه ای از فارس حکومت داد ولی قبل از آن که به آنجا رسد معزولش نمود. اغانی، ۱۲: ۲۸۹-م

۵- یعنی: سگهای خانه ام را طوری تربیت کرده ام که عقور [غیر معلم] آنها هم بر کسی پارس نمی کند. مصراع اول این بیت چنین است:

رَفَعْتُ لَهُ نَارِي فَلَمَّا هَتَدِي بِهَا- این بیت از [عوف بن أَحْوَص] است، شاعر عصر جاهلی که در واقعه شعب جبهه با پدرش که پسر عم طفیل [پور عامر بن طفیل] بود حضور داشت. م

۶- نُصَيْب بن رباح مولای عبدالعزیز بن مروان، و او غیر از نصیب مولای مهدی است. الشعر والشعراء: ۴۱۰-م

توجه می‌کنید که گوید:

لِعَبْدِ الْعَزِيزِ عَلَى قَوْمِهِ وَغَيْرِهِمْ مِّنْ ظَاهِرِهِ
قَبَائِكُ أَسْهَلُ أَبْوَابِهِمْ وَدَارِكُ مَأْهَوْلَةِ عَامِرِهِ
وَكَلْبُكَ أَتْسُ بِالزَّائِرِينَ مِّنَ الْأُمِّ بِالْإِبْنَةِ الرَّائِرَةِ

ادراک می‌کنید که نظیر بیت زیر می‌باشد:

يَكَادُ إِذَا مَا أَبْصَرَ الضَّيْفَ مُقْبِلًا يُكَلِّمُهُ مِنْ حُبِّهِ وَهُوَ آعْجَمُ^۱

۱- عبدالعزیز به خویشان و غیر خویشان احسانهایی دارد آشکارا.

۲- ای عبدالعزیز آمدن به در خانه تو راحت تر است از رفتن به در خانه دیگران، و خانه تو

همیشه پر نعمت و برکت است.

۳- سگ در خانه تو نسبت به مهمانان و ملاقات کنندگان تو با محبت تر است از مادری که

دخترش را ملاقات می‌کند.

بیت اخیر: او در مهمان نوازی چنان است که سگ در خانه اش وقتی می‌بیند مهمان از

دور نمایان می‌شود از فرط محبت به میهمان نزدیک است بزبان آید، و با او سخن بگوید؛ با آنکه

حیوانی است بی زبان.

با اندک ملاحظه پی می‌برید که میان دو مثال اخیر قرابتی است شدید و تناسبی است متصل

و پیوسته. و اگر شدت تناسب این دو بیت را بخواهیم تصویر کنیم بایستی بگوئیم به همان شکل

بیت زیاد اعجم و بیت یزید بن الحکم است.

از نمونه‌های اثبات صفت بطریقه کنایه و تعریض جمله‌ای است رایج که می‌گویند: اَلْمَجْدُ

بَيْنَ ثَوْبِيهِ وَالْكَرَمِ فِي بُرْدَتِهِ^۲. توضیح آنکه قائل این کلام جهت اثبات مجد و کرم برای ممدوح،

موضوع را به قرار دادن این دو صفت در لباسی که ممدوح می‌پوشد اتصال می‌دهد. کما اینکه زیاد

اعجم جهت اثبات سماحت و مروّت و کرم برای ابن حشرج به همین ترتیب مطلب را متصل نمود.

یعنی صفات را در قُبّه‌ای قرار داد که ممدوح در آن می‌نشیند. و از این نمونه است جمله: «وَحَيْثُ

مَا يَكُ أَمْرٌ صَالِحٌ تَكُنِ^۳» نمونه دیگر در این معنی بیت زیر است:

۱- از ابراهیم بن هرّمّة دیوان: ۱۹۸- البیان والتبيين، ۳: ۲۰۵-م

۲- نظیر این معنی جمله‌ای است معروف که در وصف سیدالشهداء سلام اله علیه گفته شد؛ از شجاعت شگفت‌آوری که

حضرت در روز عاشورا از خود نشان داد: إِنَّ نَفْسَ أَبِيهِ فِي جَنَّتِيهِ.

۳- یعنی: هر جا کار شایسته و ارزنده‌ای است تو آنجائی. مصراع اول آن این است:

هناك رَبُّكَ مَا اعْطَاكَ مِنْ حَسَنٍ وَحَيْثُمَا يَكُ

بیت از زهیر ابی سلمی از قصیده‌ای در مدح هم بن سنان بن ابی حارثه. دیوان: ۱۲۳-م

يَصِيرُ أَبَانٌ قَرِينُ السَّامَا ح وَالْمُكْرَمَاتِ مَعَا حَيْثُ صَارَا^۱
 أَبَان با کرم و بزرگواری قرین است. این صفات عالی و أَبَان هر جا هستند همیشه با هم اند.
 و گفته ابونواس:

فَمَا جَاوَزَهُ جُودٌ وَلَا حَلَّ دُونَهُ وَلَكِنْ يَصِيرُ الْجُودُ حَيْثُ يَصِيرُ
 هیچ کرم وجودی از او جلونیفتاده و هیچ کرم وجودی بدون او در جایی وارد نشده است.
 بلکه هر جا که او حرکت می کند جود و سخا هم همانجا می رود.^۲

در تمام این مثالها گوینده برای اثبات صفتی در ممدوح، موضوع را به اثبات آن صفت در محلی که ممدوح آنجاست مرتبط می کند. و اگر به قوت بیان شغری توجه کنید می بینید که با چه ظرافتی زنی را به عفت و پاکدامنی توصیف می نماید:

يَبِيتُ بِمَنْجَاةٍ مِنَ اللَّوْمِ بَيْتُهَا إِذَا مَا بَيُوتُ بِالْمَلَامَةِ حُلَّتْ^۳
 در آن هنگام که خانواده هائی، در برابرند گوئی مردم قرار می گیرند. خانه این زن دور و بر کنار از هر نوع پستی و خواری پایدار می ماند.

می بینید که شاعر در همان معنی بیت زیاد اعجم گام برمی دارد. یعنی خود را بدین ترتیب مرتبط به مقصود ساخته که برای نفی خواری و پستی از دامن پاک آن زن، و دور داشتن او از هر نوع پستی و ذلت این صفت را از خانه او نفی کرده، و میان خانه و خواری جدائی انداخته است. روش او در اینجا همانند روش زیاد اعجم است با این فرق که شاعر در اینجا نفی می کند ولی در بیت زیاد، صفت اثبات می شود. و این فرقی است نه در موضع جمع. و لذا این فرق مانع نمی شود که هر دو مثال از نصاب و ملاک واحدی باشند.

از نمونه های دیگری که در حکم مناسب با بیت زیاد و امثال اوست [گرچه در صورتی بدیعتر بکار رفته است] گفتار حسان است (رضی الله عنه):

بَنَى الْمَجْدُ بَيْتًا فَاسْتَقَرَّتْ عِمَادُهُ عَلَيْنَا فَأَغْبَى النَّاسَ أَنْ يَتَحَوَّلَا^۴
 مجد و بزرگواری خانه ای بنا کرده است، و ستونهای آن خانه بر بالای سرما محکم و استوار شده است؛ خانه ای که مردم را در نقل مکان آن سخت درمانده کرده است.
 و گفتار بُحتری:

۱ - از کمیت بن زید اسدی است. سرقات ابی نواس: ۳۶-م.

۲ - از قصیده ای در مدح خصب، امیر مصر- دیوان او: ۴۸۱-م.

۳ - از شغری، شاعر جاهلی، یکی از شعرای صعلیک است. مُفَصَّلَات: ۱۰۸-م.

۴ - دیوان: ۲۷۴-م.

أَوْ مَا رَأَيْتَ الْمَجْدَ أَلْقَى رَحْلَهُ فِي آلٍ طَلَحَهُ، ثُمَّ لَمْ يَتَحَوَّلْ^۱
آیا ندیده‌ای که مجد و بزرگی در میان خانواده طلحه رحل اقامت افکنده، و دیگر از آنجا نقل مکان نکرده است.

مناسبت این دو بیت با بیت زیاد برای این است که مدار امر در آنها بر اساس این مطلب است که: گوینده شعر مجد و ممدوح را در یک مکان قرار داده است، و این چنین عنوان کرده که هر جا ممدوح است مجد و شرافت هم همانجا است.

البته لازم است بدانیم که: چنین نیست که تمام نمونه‌های گفته شده در باب اثبات صفت برای موصوف بصورت کنایه صلاحیت آنها دارند که درباره آنها حکم به تناسب شود، و بگوئیم در همه آنها تناسب وجود دارد، و شعرای دیگر هم مثلاً جود و کرم را بعلت بیماری ممدوح بشکل و قیافه بیمار معرفی کنند آن گونه که بحرری معرفی کرده است:

ظَلَّلْنَا نَعُوذُ الْجُودَ مِنْ وَغِيكَ^۲ الَّذِي

وَجَدْتُ وَقُلْنَا: اغْتَلَّ غُضُّو مِنْ الْمَجْدِ^۳

ما بجهت کسالت و بیماری که تو مبتلا شدی، مرتباً به عیادت جود و سخا رفتیم، و اعلام کردیم که عضوی از اعضای جود و سخا دردمند و بیمار شده است.

گرچه مقصود شاعر از این بیت اثبات مجد و کرم برای ممدوح بوده ولی صحیح نیست بگوئیم این بیت نظیر بیت زیاد اعجم است. چنانکه این موضوع را در بیت ابونواس گفتیم: «وَلَكِنْ يَصِيرُ الْجُودُ حَيْثُ يَصِيرُ»^۴ و نیز صحیح نیست گفته شود این بیت بحرری نظیر ابیاتی غیر از بیت زیاد است. چنانکه جایز نیست بگوئیم جمله: وَكَلْبُكَ أَوْفُ بِالزَّائِرِينَ، نظیر جمله: مَهْزُولُ الْفَصِيلِ، است؛ هر چند هدف در هر دو جمله بیان و توصیف مهمان نوازی و مهمان‌داری است، و هر دو از معنی واحدی کنایه شده است. چرا؟ زیرا پیروی و تعاقب کنایات بر معنای واحد موجب تناسب آنها با یکدیگر نمی‌شود. چون این مطلب در طریقی است که اتفاق می‌افتد اشعار فراوانی مثلاً در وصف شجاعت یا سخاوت و نظائر اینها باشد، و گاهی در یک بیت دو کنایه جمع شود که غرض هر دو مطلب واحدی باشد مع ذلک هیچ یک در حکم نظیر برای دیگری نباشد. چنانکه جمله: جَبَانُ الْكَلْبِ، نظیر جمله: مَهْزُولُ الْفَصِيلِ، نیست. بلکه هریک از این دو کنایه بنفسه برای خود

۱- دیوان: ۳، ۱۷۴۹- از قصیده‌ای در مدح محمد بن علی بن عیسی، کاتب. م

۲- وَغِيكَ: ناراحتی از کسالت و تب و درد در بدن، و دردی که از شدت رنج عارض می‌شود. ح. ن

۳- دیوان، ۲: ۷۵۷- م

۴- هر جا که او می‌رود جود و کرم هم آنجا در گردش و سیر است.

اصالتی دارد، و هریک بتنهایی قسمی است جدا. و همین گونه است گفته ابن هرمة:

لَا أُمْتِغُ الْعُودَ بِالْفِصَالِ وَلَا ص
أَبْتَاعُ إِلَّا قَرِيبَةَ الْأَجَلِ^۱
ملاحظه می کنید که هیچ یک از دو کنایه در این بیت نظیر دیگری نیست؛ گرچه مُکَتْنِ غَنه
هر دو یکی است.

خلاصه آنکه، انواع و اقسام و شاخه و شعبه های این اصل و قاعده را حد و نهایتی نیست.

باز از نمونه های لطیف و کم نظیر این نوع گفتار ابوتّمَام است:

أَبِئِنَّ فَمَا يَزُرُّنْ سِوَى كَرِيمٍ وَحَسْبُكَ أَنْ يَزُرُّنْ أَبَاسَعِيدٍ
زیبا رویان از دیدار خودداری کردند و با کسی غیر از کریم و بخشنده دیدار نمی کنند | در
اثبات این مطلب همین قدر [برای تو کافی است که آن زیبا رویان فقط اباسعید را ملاقات
می نمایند].^۲

و نظیر گفتار ابوتّمَام بیت زیر است؛ اگر چه به پایه آن نمی رسد:

مَتَى تَخْلُو تَمِيمٌ مِنْ كَرِيمٍ وَمَسْلَمَةُ بْنُ عَمْرٍو مِنْ تَمِيمٍ
کی ممکن است قبیله تمیم از مرد بخشنده و کریم خالی گردد در حالی که مَسْلَمَةُ بْنُ عَمْرٍو
از این قبیله است.^۳

و نیز گفتاریکی از شعرای عرب است که گوید:

إِذَا اللَّهُ لَمْ يَسْقِ إِلَّا الْكِرَامَ فَسَقَىٰ وَجُوهَ بَنِي حَنْبَلٍ
وَسَقَىٰ دِيَارَهُمْ بِأَكْرَأَ مِنَ الْغَيْثِ فِي الزَّمَنِ الْمُحَلِّ^۴
۱ - اگر قرار باشد که خداوند جز کریمان را سیراب نکند چهره های بنی حنبل را سیراب
خواهد نمود (اینها هستند کریمان و بخشنده گان عالم).

۲ - و نیز منازل آنها را در روزهای محطی از بارانهای سحرگاهی سیراب خواهد کرد.

* * *

نوع دیگری از نمونه های این قسم که دارای معنی بدیع و نادر است ابیات زیر می باشد که
شاعری از شعرای عرب در بارهٔ بَرَامِکَه گفته است:

۱ - این بیت در فصل بیست و دوم ترجمه و شرح شده است. دیوان ابن هرمة: ۱۸۵-م

۲ - دیوان، ۴: ۶۳۷-م یعنی: مرد کریم و بخشنده فقط ابوسعید است.

۳ - یعنی: تا زمانی که (مَسْلَمَةُ) در میان این قبیله است هیچگاه این قبیله از مرد کریم خالی نخواهد ماند، و تنها اوست که این
قبیله را به بخشنده گی معروف ساخته است. م

۴ - منسوب است به زهیر بن عروة. اغانی، ۲۲: ۲۸۴-م

- سَأَلْتُ التَّدَى وَالْجُودَ مَالِي أَرَاكُمَا
وَمَا بَالُ رُكْنِ الْمَجْدِ أَمْسَى مُهَدَّمًا
فَقُلْتُ: فَهَلَّا مُتُّمَا عِنْدَ مَوْتِهِ
فَقَالَا: أَقَمْنَا كَيْ تُعْزَى بِفَقْدِهِ
تَبَدَّلْتُمَا دُلَا بِعِزِّ مُؤَبَّدٍ؟^۱
فَقَالَا: أَصَبْنَا بِابْنِ يَحْيَى مُحَمَّدٍ
فَقَدْ كُنْتُمَا عَبْدَيْهِ فِي كُلِّ مَشْهَدٍ
مَسَافَةَ يَوْمٍ، ثُمَّ نَتَلَوُهُ فِي عَدٍ
۱ - از جود و کرم سؤال نمودم که: علت چیست، می بینم شما ذلت را در برابر عزت دائم
بدل قبول کردید؟
۲ - علت چه بود که آن اساس مجد و بزرگواری ویران شد؟ پاسخ چنین دادند که: ما در مرگ
محمد بن یحیی برمکی مصیبت زده شدیم.
۳ - من گفتم: پس چرا هنگام مرگ او جهان را وداع نکردید با اینکه شما در هر مجلس و
محفلی که محمد بن یحیی حضور داشت همچون دو بنده در برابر او حاضر بودید؟
۴ - پاسخ دادند: ما در جهان ماندیم تا بسبب از دست دادن محمد بن یحیی به اندازه یک روز
سوگواری کنیم. و البته فردا از پی او خواهیم رفت.

پایان فصل بیست و پنجم

۱ - تَبَدَّلْتُمَا: بَدَلْتُمَا. دُلَا، منصوب است، مفعول به. مُؤَبَّد، به صیغه اسم مفعول است، و مجرور است، صفت برای عِزٍّ

خلاصه فصل بیست و ششم

درباره **إِنَّ** و مواقع آن - ضمیر
شأن و **إِنَّ** - مبتدای نکره -
إِنَّ و حذف خبر - **إِنَّ** و جواب
 سؤال مقدر - **إِنَّ** و اعتقاد مخاطب
 از صفحه ۲۴۲ تا صفحه ۲۵۲ - کتاب دلائل الاعجاز

در باب «**إِنَّ**» نکات و دقائقی است که اگر خوب تحقیق و تدبر کنیم، می فهمیم که دخول و عدم دخول «**إِنَّ**» بر جمله فرقه‌ای زیادی دارد.

نخستین نمونه‌ای که بعنوان مقدمه می توان آورد همان بیت بشار است:

بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبَكِيرِ

ای رفیقان، بامداد پگاه برخیزید، و پیش از گرمای روز حرکت کنید. بدانید که پیروزی در سایه همین سحرخیزی است.

می بینید که «**إِنَّ**» چگونه داخل بر جمله شده، و چگونه جمله بعد را به ماقبل ارتباط داده است. گوئی دو کلام در یک قالب ریخته شده است. حال اگر «**إِنَّ**» را از کلام بردارید می بینید که دو جمله خود را از هم کنار می کشند، و دیگر اتحاد و اتصالی در کار نیست، حتی اگر «فاء» هم آورده شود باز معنی منظور را افاده نمی کند.

این قسم در قرآن کریم زیاد است. از آن جمله:

۱ - يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم، إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ.

۲ - وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ.

از جمله خصوصیات «**إِنَّ**» این است که اگر با ضمیر شأن همراه شود، کلام دارای حسن و لطافتی خاص می گردد، حتی طوری که کلام بدون «**إِنَّ**» صحیح نمی باشد. چنانکه در آیات زیر ملاحظه می کنیم:

۱ - إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ.

۲ - إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ.

۳ - فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ.

ممکن است بگویند: گاهی هم ضمیر شأن بدون «**إِنَّ**» می آید با اینکه شما می گوئید: «**إِنَّ**» با ضمیر شأن زیبایی خاصی دارد. گوئیم: درست است ولی در جملاتی که فعل شرط و جزا دارد

این مطلب دیده نشده و همه جا با «إِنَّ» همراه است.

از جمله وظائفی را که حرف «إِنَّ» عهده دار است این است که: مقدمه فراهم می‌کند تا اسم نکره صلاحیت مبتدا شدن را بیابد. یعنی بگونه‌ای داخل بر نکره می‌شود که آن اسم می‌تواند موضوع سخن قرار گیرد، و پس از آن مطلبی راجع به آن بیان شود. مانند: إِنَّ شِوَاءَ وَ نَشْوَءَ وَ حَبَبَ الْبَازِلِ الْأَمُونِ. یعنی لذت دنیا در نظر ما سه چیز است: گوشت بریانی، و شراب سرمست کننده، و مرکبی سبک و تیزرو.

بعض موارد «إِنَّ» در کلام می‌آید و کلام را از خبر بیهوده می‌کند. صاحب «الکتاب» در این موضوع بابی را باز کرده و نمونه‌هایی را آورده است. از جمله: إِنَّ مَالاً وَ إِنَّ وَلَدًا وَ إِنَّ عَدَدًا. یعنی: إِنَّ لَهِمْ مَالًا و... و نمونه دیگر بیت زیر است:

إِنَّ مَحَلًّا وَ إِنَّ مُرْتَحَلًا وَ إِنَّ فِي النَّفْسِ إِنَّ مَضَوْا مَهَلًا

ما در این جهان آمدنی داریم و رفتنی. اما در نفس خودمان برای رفتنمان مهلت زیادی قائلیم اگر چه می‌بینیم که بسیاری رفتند. یعنی: إِنَّ لَنَا مَحَلًّا وَ إِنَّ لَنَا مُرْتَحَلًا.

«إِنَّ» گاه برای جواب به سؤال مقدر می‌آید. و اگر همراه بلام باشد جوابی است در برابر منکر. اگر جمله جواب قسم باشد «إِنَّ» را با جمله مبتدا و خبر آورند. چنانکه می‌گویند: وَاللَّهِ إِنَّ زَيْدًا مُنْطَلِقٌ. نمونه‌هایی از قرآن در موردی که «إِنَّ» برای جواب به سؤال مقدر است:

۱ - وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الذِّكْرِينِ. قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا: إِنَّا مَكِّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ.

۲ - نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ. إِنَّهُمْ كَانُوا فِتْيَةً آمَنُوا بِرَبِّهِمْ.

۳ - فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ.

اما اصل و قاعده اساسی این است که «إِنَّ» افاده تأکید می‌کند. یعنی اگر مخاطب نسبت به خبر شما اعتقاد مخالفت ندارد شما هم از آوردن «إِنَّ» بیهوده‌اید. و به همین جهت است که اگر خبر مبتدا امری است که مانند آن در دایره اعتقاد و گمان بعید است، و خلاف عادت جاری است در آنجا «إِنَّ» لطافت و حسنی به کلام می‌دهد. مانند این بیت:

عَلَيْكَ بِالْيَأْسِ مِنَ النَّاسِ إِنَّ غِنَى نَفْسِكَ بِالْيَأْسِ

خود را بر آن دار که از مردم نومید باشی، و بدان که غنای نفس در نومیدی از مردم است.

گاهی در باره مخاطب ادعائی می‌شود که مخاطب آن ادعا را ندارد، لیکن مراد استهزاء یا خشم بر اوست. مانند:

جَاءَ شَقِيقٌ عَارِضًا رُمَحَهُ إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رِمَاحٌ

شقیق آمد درحالی که نیزه اش را به پهنا گرفته بود (بایستی به او گفت: پسر عموهای تو هم نیزه بدست اند (توبه شجاعت خود مغرور مباش و خیال مکن که مخالفان تویی سلاح اند). البته وقتی جهت کلام بطرف منکر باشد احتیاج بیشتری به تأکید است. در آنجاست که حرف لام هم اضافه می شود. و مثلاً می گوئیم: إِنَّ زَيْدًا لَقَائِمٌ. گاهی هم کلام مؤکد است بلحاظ آنکه در آینده انکاری از جانب مخاطب خواهد شد، لذا قبلاً با تأکید کلام از آن انکار جلوگیری می شود.

پایان خلاصه فصل بیست و ششم

فصل بیست و ششم

- ۱ -

إِنَّ وَمَوْعِيتَہَا آن

از موضوعاتی که راه به معرفت آن بسیار غامض است همین موضوعی است که می‌خواهیم در اینجا مورد بحث قرار دهیم. غموض آن از این جهت است که: موضوع دارای اقسام و انواعی است خفّی بطوری که عامّه ادبا و بسیاری از خواصّ نسبت به آن بی اطلاع‌اند. و این بیخبری هم بگونه‌ای نیست که در قسمتی از موضوع جاهل و در قسمت دیگر دارای معرفت باشند. بلکه اصلاً تصوّر نمی‌کنند که اینها هم مطالبی قابل بحث و تأمل است. در این خصوص نه اجمالاً و نه تفصیلاً چیزی نمی‌دانند.

از ابن انباری روایت شده است که گفت: کندی^۱ که مردی است متظاهراً به علم فلسفه نزد ابوالعباس^۲ رفت، و به او چنین گفت: من در کلام عرب حشو و زائد می‌بینم. ابوالعباس پرسید: این مطلب را در چه جاهائی ملاحظه کرده‌ای؟ پاسخ داد: مثلاً می‌بینم عرب یک جا می‌گوید: عبدالله قائم. و جای دیگر می‌گوید: إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ قائمٌ. و باز در جای دیگر می‌گوید: إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقائمٌ. اینها الفاظی است مکرر در حالی که معنی واحد است. ابوالعباس در مقابل گفت: نه، این طور نیست معانی این جملات مختلف است زیرا الفاظ آنها مختلف است. بدین معنی که: وقتی می‌گوئیم: عَبْدَ اللَّهِ قائمٌ، این جمله اخباری است از قیام عبدالله. و هنگامی که می‌گوئیم: إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ قائمٌ، جوابی است در برابر سؤال پرسش کننده. و موقعی که می‌گوئیم: إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقائمٌ، پاسخ به شخصی است که قیام عبدالله را منکر است. با این ترتیب ملاحظه کردیم که الفاظ مکرر شد چون معانی تکرر یافت. ابوالعباس می‌گوید: وقتی من مطلب را این گونه برای کندی متفلسف شرح

۱ - مقصود یعقوب بن اسحاق کندی مترجم است، از نسل اشعث بن قیس او در نزد مأمون و پسرش احمد دارای مقام و منزلتی بوده، و حدود دویست کتاب و رساله در علوم مختلف تألیف کرده است. ح. ن

۲ - این شخص یا ابوالعباس ثعلب است، و یا ابوالعباس مُبرّد. هر دو معاصر یکدیگرند و در کنیه یکی می‌باشند. ش
در اینجا ابوالعباس مبرّد صحیحتر می‌نماید.

نمودم نتوانست در مقابل جوابی بدهد^۱. آیا وقتی کندی در باره این مطلب چنین فکر می‌کند، و حتی موضوع را بصورت پرسش یا بشکل اعتراض طرح می‌نماید، آنگاه اعتقاد ما نسبت به عاقبه ادبا و کسانی که در شمار آنها هستند که بظائر این مطالب اصلاً به ذهنشان خطور نمی‌کند چگونه بایستی باشد؟

اما لازم است بدانیم که در این باب نکات و دقائقی است که اگر کندی استقراء می‌کرد، و در خصوص موقعیتهای «إِنَّ» مطالعه و تحقیقی می‌نمود، و با نظری نیکو و تدبیری عمیق موضوع را مورد بررسی قرار می‌داد قطعاً می‌فهمید که دخول و عدم دخول «إِنَّ» بر جمله یکسان نیست. نخستین نمونه و جالبترین شاهی را که در اینجا می‌توان بعنوان مقدمه آورد همان بیت بشار است که قبلاً نیز ذکر آن به میان آمده است:

بَكِّرَا صَاحِبَيَّ قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ التَّجَاحُ فِي التَّبْكِيرِ
ای رفیقان من، صبح زود برخیزید، و قبل از گرمای روز حرکت کنید. بدانید که پیروزی و موفقیت در سایه همین سحرخیزی است.

و نمونه دیگری که از قول یکی از شعرای عرب آنرا انشاد کردم همراه نمونه قبل:

فَغَنَيْهَا وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءُ إِنَّ غِنَاءَ الْإِبِلِ الْخُدَاءُ
برای شتران آواز بخوان، زمزمه کن ای به فدای توشترهای من. آری این آواز زمزمه تو برای شتران نغمه خدی است.

ملاحظه می‌کنید، وقتی که «إِنَّ» در جمله مذکور داخل می‌شود، و ما بعد خود را به ما قبل آن طور ارتباط می‌دهد، و دوجمله را طوری به هم متصل و متحد می‌سازد که گوئی دوکلام را در یک قالب ریخته و هر دورا در هم آمیخته‌اند، آیا در فائده و معنی «إِنَّ» مطلبی روشن‌تر از این وجود دارد؟ دلیل بهتری هست که دخول «إِنَّ» و عدم دخول آنرا بر جمله یکسان ندانیم.

حالا بیائیم حرف «إِنَّ» را از کلام برداریم. می‌بینیم جمله دوم، خود را از جمله اول کنار می‌کشد، و معنی این دو جمله از یکدیگر دور می‌شوند، و ملاحظه می‌کنیم که دیگر اتصال و ارتباطی وجود ندارد. حتی اگر بجای «إِنَّ» حرف «فاء» بیاوریم می‌بینیم که «فاء» هم آن پیوند و الفت را که دوجمله با هم داشتند به کلام بر نمی‌گرداند، و آن معنائی را که ما با «إِنَّ» ادراک می‌کردیم به ما افاده نمی‌کند.

از این قسم در قرآن کریم نمونه‌های بسیار زیادی است. از جمله:

۱ - تعبیر کتاب چنین است: فما اَحَارَ الْمُتَفَلِّسُ جَوَاباً. این اصطلاحی است متداول که مثلاً می‌گویند: فلم يُجِبْ جَوَاباً. یعنی: نتوانست حیرت خود را زائل کند و جواب طرف مقابل را بدهد.

- ۱- یَابُنَّیْ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَیْ مَا أَصَابَكَ. إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ^۱.
- ۲- یَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَیْءٌ عَظِيمٌ^۲.
- ۳- خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ^۳.
- و از نمونه های روشنی آیه زیر است:
- وَلَا تُخَاطِبْنِی فِی الَّذِینَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ^۴.
- گاهی هم در یک آیه «إِنَّ» مکرر می شود. چنانکه فرماید: وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِی إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّی إِنَّ رَبِّی غَفُورٌ رَحِيمٌ^۵.

۲

إِنَّ وَضْمِیرْ شَأْن

از جمله خصوصیات «إِنَّ» این است که وقتی ضمیر شأن با این حرف همراه می شود کلام دارای حسن و لطافتی خاص می گردد؛ بطوری که اگر «إِنَّ» را داخل بر جمله نکنیم آن لطافت و حسن را ادراک نمی نمائیم. حتی متوجه می شویم که کلام بدون «إِنَّ» صحیح نمی باشد. این موضوع را در آیات زیر ملاحظه می کنیم:

- ۱- إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ^۶.
- ۲- إِنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ^۷.
- ۳- إِنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءً بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ^۸.
- ۴- إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ^۹.
- ۵- فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ!^{۱۰}
- ابوالحسن^{۱۱} در اینجا وجه دیگری را نیز جایز دانسته است، و آن این است که می گوید: ضمیر

۱- لقمان/ ۱۷

۲- حج / ۱

۳- توبه / ۱۰۳- ذیل آیه: وَاللَّهُ: واسعٌ علیم

۴- هود/ ۳۷- صدر آیه: وَأَصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِنَا

۵- یوسف / ۵۳

۶- یوسف / ۹۰

۷- توبه / ۶۳ شاهد در «فَإِنَّ» می باشد بنابر قرائت کسانی که آنرا نه کسر خوانده اند. ش

۸- انعام / ۵۴ ۹- مؤمنون / ۱۱۷ ۱۰- حج / ۴۶ ۱۱- مقصود اخفش شاگرد سیبویه است. ش

در (إِنَّهَا) مربوط است به (أَبْصَار) که بصورت اضممار قبل از ذکر به شرط تفسیر آمده است. در این وجه نیز به حرف (إِنَّ) مسلماً احتیاج است همان طور که در قسم اول احتیاج بود. بدین معنی که: گفته نمی شود: هِی لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ، چنانکه گفته نمی شود: هُوَ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرُ... حال اگر اشکال کنند که شما می گوئید: (إِنَّ) با ضمیرشأن زیبایی خاصی دارد در صورتی که گاهی هم ضمیرشأن بدون (إِنَّ) می آید. جواب گوئیم این درست است ولی درجملاتی که فعل شرط و جزا دارد دیده نشده است. بلکه می بینیم که در این مورد همه جا با (إِنَّ) همراه است؛ با اینکه اهل فن در نظیر آیه: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، جایز دانسته اند که ضمیرشأن باشد. از نمونه های لطیف و نادر که در این باب آمده است جمله آخر ابیات زیر است. این ابیات را جاحظ برای یکی از مردان حجاز انشاد کرده است:

إِذَا ظَمَعْتُ يَوْمًا عَرَانِي قَرِيئَةً كَتَابَتْ يَأْسُ كَرَّهَا وَطَرَادَهَا
أَكْذُ ثِمَادِي وَالْمِيَاءُ كَثِيرَةٌ أَعَالِجُ مِنْهَا حَفَرَهَا وَآكُتِدَادَهَا
وَأَرْضِي بِهَا مِنْ بَحْرِ آخِرَانَهُ هُوَ الرِّئُ أَنْ تَرْضَى النَّفْسُ ثِمَادَهَا^۱

۱- اگر روزی طمع بر من عارض شود از او پذیرائی خواهم کرد با لشکرهای یأس و نومیدی (نومیدی از نعمت و ثروت دیگران) لشکرهايي که حمله پياپی کنند و طمع را دفع نمایند.

۲- با نیروی بازوی خودم، با همان آب باریک (روزی و رزق اندکی که دارم) زحمت می کشم هر چند آبهای فراوان وجود داشته باشد. برای رسیدن به آن آبهای باریک و قلیل به حفر کردن و تحصیل آب به کار و فعالیت می پردازم.

۳- با آنکه نعمت و مال فراوان در دست دیگران می بینم ولی من به همان روزی اندک خود قانع و راضی، و به دریای نعمت دیگران دست دراز نمی کنم. سیری و غنای واقعی همین است که نفسها به همان آب باریک خودشان قناعت کنند.

مقصود جمله (هُوَ الرِّئُ) می باشد. توضیح آنکه: ضمیر «ها» در (إِنَّه) محتمل دو امر است: اول آنکه بگوئیم: ضمیر «ها» ضمیر امر است و (هو) ضمیر فعل (أَنْ تَرْضَى) باشد که بصورت اضممار قبل از ذکر به شرط تفسیر آمده است. یعنی در اصل چنین بوده: إِنَّ الْأَمْرَ أَنْ تَرْضَى النَّفْسُ ثِمَادَهَا الرِّئُ. آنگاه اضممار قبل از ذکر شده است. همان گونه که (أَبْصَار) در آیه: (فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى

۱- ثِمَاد، جمع (ثَمَد) آب اندک. و در حاشیه نسخه تدریس استاد آمده است: كَذَالِشِي يَكْدَه وَآكْتَدَه، یعنی با دستش آنرا کند و جدا کرد. این معنی در جامد و مایع می آید. و ثعلب این طور انشاد کرده است: أَمَصُ ثِمَادِي وَالْمِيَاءُ كَثِيرَةٌ أَحَاوِلُ مِنْهَا... الثِمَادُ هَمَانْدُ ثَمَد (به فتح اول و فتحین). الثَمَد: آب اندک که ماده ای ندارد. گاهی هم بصورت جمع بکار می رود. ح. ن. این ابیات در البیان والتبيين، ۳: ۳۳۸- آمده است. م.

الآبصار) اضممار شده بود؛ بنابراین روش ابوالحسن. و سپس در آخر کلام مُفسّر را صریحاً ذکر نموده، و به این ترتیب معلوم شده است که ضمیر سابق متعلّق به آن می باشد، و همان است که مورد قصد بوده است. احتمال دوم این است که: بگوئیم: (هاء) در (إِنَّه) ضمیر فعل (أَنْ تَرْضَى) است قبل از ذکر این فعل، و (هو) ضمیر فصل می باشد. یعنی کلام در اصل چنین بوده است: «إِنَّ أَنْ تَرْضَى النَّفْسُ ثِمَادَهَا هُوَ الرَّئِیُّ» سپس اضممار به شرط تفسیر شده است. از این رو احتمال هر کدام باشد ناگزیر حرف (إِنَّ) بایستی در کلام وجود داشته باشد، و راهی هم برای حذف آن نیست. چه اگر (إِنَّ) را حذف کنیم طرز جمله بندی، ما را به یک معنی زشتی سوق می دهد. یعنی بایستی بگوئیم: «وَأَرْضَى بِهَا مِنْ بَحْرِ آخِرِ هُوَ الرَّئِیُّ أَنْ تَرْضَى النَّفْسُ ثِمَادَهَا».

- ۳ -

«إِنَّ» و ربط جملات

در ابیات فوق که مورد بحث ماست راجع به (إِنَّ) مطلب دیگری هم هست که به ذکر آن نیازمندیم. و آن این که حرف «إِنَّ» عهده دار ربط جمله بعد است به جمله ما قبل به همان ترتیبی که در بیت بشار یادآور شدیم.

شما ملاحظه می کنید که اگر حرف (إِنَّ) و دو ضمیر را یکجا حذف می کردیم، و به بقیه جمله اکتفا می نمودیم جز با حرف (فاء) جمله را بیان نمی کردیم. یعنی می گفتیم: «و ارضی بها من بحر آخر. فالرئی أن ترضی النفوس ثمادها» بنابراین اگر آن فیلسوف این مواضع را تحقیق می کرد مسلماً دارای آن اعتقاد در باب (إِنَّ) نمی شد.

وقتی ما می بینیم که خلف احمر^۱ بشیر و ادبیات، یعنی کسی که قوانین و روشهای شعر از او اخذ می شود، و از جهت قدرت در ادب و شعر به مرتبه ای است که اگر خودش شعری بگوید، و آن را به شعرای جاهلی نسبت دهد مطلب بر دیگران پوشیده می ماند؛ جایی که چنین فردی حق دارد در این مطالب مورد بحث ما اشتباه کند، حتی برایش این موضوع پیش می آید که نسبت به گفته بشار تحقیق و جستجو کند دیگر چه جای تعجب است که بر شخصی مانند کندی چنان شبهه ای عارض نشود؟^۲

۱ - خلف بن حیّان، متوفی در حدود ۱۸۰ هجری - انباء الرواة، ۱: ۳۴۸ - م

۲ - یعنی وقتی شعری می گوید و آنرا به شاعری جاهلی نسبت می دهد کسی نمی فهمد که شعر اوست؛ بلحافظ قدرت بیانی که

- ۴ -

«إِنَّ» و مبتدای نکره

از جمله وظایفی که حرف (إِنَّ) در جمله عهده دار است این است که مقدمه فراهم می‌کند تا اسم نکره صلاحیت مبتدا شدن را بیابد. یعنی بگونه‌ای بر اسم نکره داخل می‌شود که آن اسم می‌تواند موضوع سخن قرار گیرد، و پس از آن مطلبی راجع به آن بیان شود. مثال آن این بیت است:

إِنَّ شِوَاءَ وَنَشْوَۃً وَخَبَبَ الْبَازِلِ الْأُمُونِ^۱

نعمت و لذت دنیا در نظر ما سه چیز است: گوشت بریانی و شراب سرمست کننده و مرکبی نرم و تیزرو و در عین حال رام.

چنانکه می‌بینید زیبایی و صحت معنی کلام فوق به وجود (إِنَّ) می‌باشد، و اگر جمله را بدون (إِنَّ) آوریم و بگوئیم: شِوَاءَ وَنَشْوَۃً وَخَبَبَ الْبَازِلِ الْأُمُونِ، اصلاً کلام نخواهد بود. و اما اگر نکره موصوفه باشد، و به همان جهتی که ذکر شد صلاحیت مبتدا بودن را دارا شود خواهیم دید که جمله ما با (إِنَّ) زیاتر، و معنی و مقصود کلام هم به صحت نزدیکتر است. در این معنی به بیت زیر توجه کنید:

إِنَّ دَهْرًا يَلْفُ شَمْلَى بِسُعْدَى^۲ لَزَمَانُ يَهُمُّ بِالْإِحْسَانِ

آن زمانه که مرا با سعدی یکجا جمع کند زمانه‌ای است که برای کارهای خوب صلاحیت و شایستگی دارد.

حال اگر می‌گفتیم: دَهْرٌ يَلْفُ شَمْلَى بِسُعْدَى دَهْرٌ صَالِحٌ، هر چند کلامی مستقیم می‌نمود ولی پوشیده نیست که حال و مقام این دو کلام یکسان نتوانند بود.

و نیز به گفتار زیر توجه کنید:

إِنَّ أَمْرًا فَادِحًا عَنْ جَوَابِي شَقْلَكَ^۳

۱- الْأُمُونُ: شتری که تربیت یافته است و رام است، و از جهت لغزش و سقوط مورد اطمینان می‌باشد. ش. بیت از یک قطعه حماسی است بنا به قول مرزوقی، ۳: ۱۱۳۷- بیت خارج از بحروری است که خلیل بن احمد وضع کرده است. در نام شاعر آن اختلاف است. م.

۲- (بجمل) و (بهند) نیز روایت شده است. ش.

این بیت در امالی مرتضی، ۲: ۱۴۵- آمده است بدون نسبت دادن به شاعر آن. م.

۳- به حماسه، شرح مرزوقی، ۲: ۹۱۴ رجوع شود. م.

کار دشوار و گرانی ترا از پاسخ دادن به من بازداشت، و تورا به خودت مشغول کرد.
اگر حرف (إِنَّ) را از این بیت حذف کنیم خواهیم دید که آن حسن و طراوت و آن مکانتی را
که ما از آن ادراک می‌کردیم از میان رفته است. و احساس می‌کنیم که در کلام سستی و ضعفی
پدید آمده است.

- ۵ -

«إِنَّ» و حذف خبر

از جمله تأثیر «إِنَّ» در کلام این است که در بعض موارد با آمدن آن جمله از خبر بینایز
می‌شود. صاحب (الکتاب) در این زمینه بایی را قرار داده و گفته است: این بایی است در باره
حروف پنجگانه ای که اضممار و ترک ذکر آنها در کلام نیکو و زیباست. زیرا شما معمولاً کلمه ای
را اضممار می‌کنید که اگر آن را در کلام ذکر می نمودید محلّ و موضعی ثابت در کلام داشت. البته
این کلمه اضممار شده همان کلمه اظهار شده در کلام نمی باشد^۱. چنانکه گفته می‌شود: إِنَّ مَالاً وَ
أَنْ وَلَدًا وَ إِنَّ عَدَدًا. یعنی: إِنَّ لَهْم مَالًا، که کلمه اضممار شده عبارت است از (لَهُمْ).

و مردی به مرد دیگر می‌گوید: هَلْ لَكُمْ أَحَدٌ إِنَّ النَّاسَ إِلَبَّ عَلَيْكُمْ؟^۲ و طرف پاسخ می‌دهد:
إِنَّ زَيْدًا وَ إِنَّ عُمَرًا. یعنی: إِنَّ لَنَا زَيْدًا وَ إِنَّ لَنَا عُمَرًا. و بیت زیر:

إِنَّ مَحَلًّا وَ إِنَّ مُرْتَحَلًا وَ إِنَّ فِي السَّفَرِ إِنْ مَضَوْا مَهَلًا^۳

در این جهان برای ما آمدنی است و رفتنی. ولی ما برای رفتن از این جهان مهلت طولانی
قائلیم. (اگر چه می‌بینیم بسیاری از مردم رفتند.)

نمونه دیگر: إِنَّ غَيْرَهَا إِلَّا وَ شَاءَ. مثل این است که گفته است: إِنَّ لَنَا أَوْ عِنْدَنَا غَيْرَهَا. کلمه
(إِیل) و (شاء) منصوب شده است مانند نصب فارس در جمله: مَا فِي النَّاسِ مِثْلُهُ فَارِسًا. و مثل جمله

۱- یعنی این کلمه مضمّر که اضممار شده است در خود کلمه مظهر مانند اضممار مشتق در ظرف نیست، بلکه این مضمّر اساساً
محذوف است. ش.

۲- الب: گروه مجتمع. ح. ن.

۳- روایت در چاپ «المنار» به این صورت است: وَ إِنَّ فِي النَّفْسِ مَا مَقْسِي مَهَلًا. بر اساس این کلام معنی چنین است: در
نفس ما رفتن پیشینیان کندی و مهلت دارد. یعنی: ما این مطلب را در مورد خودمان کند و بطلی می‌شماریم. و به آن توجه نمی‌کنیم.
افا بر اساس روایت دیگر. معنی چنین می‌شود: در کیوچ کردن و مسافرت کندی و آهستگی است. یعنی: برگشت ندارد. این
جمله بصورت مثل نقل می‌شود. ح. ن. دیوان آغشی: ۲۳۳- بیت از شواهد سیبویه است در باب حذف خبر «إِنَّ». م

دیگر: یا لَيْتَ آيَامَ الصَّبَارِ وَاجِعاً^۱. که مانند این جمله است که می‌گویند: آلا ماءً بارداً. گوئی گفته است: آلا ماءً لَنَا بارداً: آری برای ما آب سرد و گوارا مهیاست. و گوئی گفته است: یا لَيْتَ آيَامَ الصَّبَا رَواجِعاً^۲: ای کاش روزهای جوانی بسوی ما باز می‌گشت.

ملاحظه می‌کنید که در تمام مثالهای فوق خبر محذوف است. و می‌بینید که زیبایی و حسن کلام و صحت آن با همین حذف یعنی ذکر نکردن خبر است. و اگر (إِنَّ) را حذف کنیم خواهیم دید آن حسن و لطافتی که از حذف خبر حاصل شده بود دیگر وجود ندارد، و یا آنکه کلام در مسیر صحیح قرار نمی‌گیرد. یعنی اگر بگوئیم: مَا وَ عَدَدٌ، مَحَلٌّ وَ مُرْتَحِلٌ- غیرها ابلأ و شاء، اصلاً معنی ندارد. زیرا خود حرف (إِنَّ) در زیبایی حذف خبر علت و سبب اصلی بوده، و همین حرف عهده‌دار و ترجمان این مطلب است.

و اما موضوعی که در باب (إِنَّ) اشاره کردیم، و گفتیم: در موردی (إِنَّ) بر جمله داخل می‌شود که اگر حذف گردد به حرف (فاء) احتیاج است لازم است بگوئیم که: این یک قاعده کلی و عمومی نیست، و نبایستی تصوّر کنیم که در هر جمله و در هر مقامی عملی است. ممکن است این قاعده را درجائی و در موقعیتی بتوان اعمال کرد و در جای دیگر و مقام دیگر نشود. زیرا می‌بینیم گاهی (إِنَّ) بر جمله‌ای داخل می‌گردد که موردی برای اقتضاء حرف (فاء) ندارد. نمونه‌های زیادی از این قسم وجود دارد که به شماره نمی‌آید. از آن جمله است این آیه: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ فِي جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ»^۳. قبل از این آیه چنین می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ». معلوم است که اگر گفته می‌شد: إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ فَاَلْمُتَّقُونَ فِي جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ، کلام نبود. و نیز این آیه: «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ»^۴ زیرا اگر گفته شود: لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ لَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ، فَالَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ، وجهی برای داخل نمودن حرف (فاء) نخواهیم یافت. و همین گونه است آیه: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^۵. جمله‌ای در موضع خبر است و دخول حرف (فاء) در آن محال است. زیرا خبر بر مبتدا عطف نمی‌شود.

این آیه در مثال با آیه دیگر یکسان است که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا»^۶.

۱- ابن سلام در طبقات، ۱: ۷۸- آترا به «عجاج» نسبت داده است. م

۲- در چاپ (المنار) بصورت: «یالیت ایام الصبا أقبلت رواجعاً» آمده است. م

۳- انبیاء / ۱۰۲

۴- دخان / ۵۱ و ۵۲

۵- کهف / ۳۰

۶- حج / ۱۷

با این بیان آنچه ما از بحث مربوط به اقتضای (فاء) بطور کلی ذکر نمودیم تنها در موقعی است که مصدر (فاء) همان مصدر کلام باشد. یعنی جائی این حرف را می آوریم که ارتباط سابق کلام به لاحق کلام صحیح باشد، و در ارتباط ما قبل کلام به ما بعد به (فاء) احتیاج باشد، و حرف (فاء) فایده و معنایی را آشکار سازد. ملاحظه کنید در جمله: **إِنَّ ذَاكَ النِّجَاحَ فِي التَّبَكِيرِ**. غرض از کلمه (تَبَكِّرَا)، وهدف کلام تماماً این است که گوینده شعر مقصود خویش را در گفتار با رفیقانش بیان کند، و در موضع (تبکیر) برای خودش اقامه دلیل و حجت نماید. و فایده آن را بیان دارد.

قاعده کلی در تمام آیاتی که آوردیم همین است. بنابراین بخش دوم آیه: **«إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ»**، بیان معنی بخش اول آیه است. یعنی: **«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ»**. و نیز می خواهد بیان کند علت آنکه به مردم امر شده است که راه تقوی پیش گیرند چیست. همچنین در آیه: **«إِنَّ صَلَوتَكَ سَكَنٌ لَّهْمُ»**، خداوند متعال می خواهد غرض از فرمان دادن به پیغمبر اکرم (ص) را در مورد (صلوة) یعنی دعا برای زکات دهندگان بیان فرماید. این است قاعده کلی در تمام مواردی که احتیاج به حرف فاء را در جمله ادراک می نمائیم.

- ۶ -

«إِنَّ» و جواب سؤال مقدر

اما مطلبی که از ابوالعباس نقل شد، و او این طور عنوان کرده بود که: حرف «إِنَّ» اگر بتنهائی داخل بر جمله شود برای جوابی است به سؤال پرسش کتیده، و اگر همراه با لام آید جوابی است در برابر منکر، بایستی بگوئیم: آنچه دلالت می کند بر آنکه حرف «إِنَّ» اصل و قاعده ای دارد این است که: ما اهل ادب را دیده ایم که هرگاه جمله ای جواب قسم باشد (إِنَّ) را با جمله مرکب از مبتدا و خبر آورده اند. مانند: **وَاللَّهِ إِنَّ زَيْدًا مُنْطَلِقٌ**. و از گفتن: **وَاللَّهِ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ**، امتناع ورزیده اند. بعلاوه وقتی ما انواع مختلف کلام را استقرا و بررسی می کنیم این موضوع را بصورت کاملاً روشن در موارد زیادی می بینیم که برای جواب به سؤال مقدر از حرف (إِنَّ) استفاده می شود. چنانکه در آیات زیر ملاحظه می کنیم:

- الف - وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْقَرْنَيْنِ. قُلْ سَأَتْلُوهُمَا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا. إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ^۱.
 ب - نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ. إِنَّهُمْ كَانُوا فِتْيَةً آمَنُوا بِرَبِّهِمْ^۲.
 ج - فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ: إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ^۳.
 د - قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَغْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ^۴.
 هـ - وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ^۵.

و نظائر این آیات. یعنی مواردی که در آن به پیغمبر اسلام «ص» امر شده است که بوسیله آن کلام، جواب کفار را در بعض مطالبی که با رسول خدا مجادله و مناظره می کردند بدهد. و بر همین اساس است آن آیه که می فرماید: «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ^۶». معلوم است مقصود آن است که بگوید: ای موسی تو و برادرت هارون بجانب فرعون بروید. وقتی به شما گفت: چه کار دارید، و برای چه اینجا آمده اید، و سخنتان چیست، جواب دهید: ما دو فرستاده پروردگار عالمیانیم.

و این چنین است آیه: «قَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ^۷».

از نمونه های بسیار روشن در این باب آیاتی است مربوط به داستان ساحران: «قَالُوا إِنَّا إِلٰهُ رَبَّنَا مُنْقَلَبُونَ^۸». چون مطلب کاملاً آشکار است که جمله فوق جواب فرعون است که می گفت: آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ^۹؟ این همان مسیر و جهت کلام است که ما را در بیان این حکایت کمک می کند.

اما آن اصل و قاعده ای که مطلب بایستی بر آن استوار باشد همان است که در کتب تدوین شده و گفته اند: (إِنَّ) برای تأکید است. و هرگاه این موضوع محقق و ثابت گردد نتیجه اش آن است که بگوئیم: اگر خبر مبتدا مطلبی است که مخاطب شما اعتقاد خلافش را ندارد، و آنچه را شما ادعا می کنید که موجود است مخاطب در نفسش عقیده ندارد که غیر موجود است، و آنچه را هم شما معتقدید موجود نیست مخاطب شما در نفسش به وجود آن عقیده مند نیست در چنین موردی شما احتیاج به حرف (إِنَّ) ندارید. بلکه وقتی به (إِنَّ) نیازمندید که مخاطب اعتقادی خلاف خبر شما دارد، و بر نفی موضوعی که شما آنرا اثبات می کنید یا اثبات

۱ - کهف / ۸۳ و ۸۴

۲ - کهف / ۱۳

۳ - شعراء / ۲۱۶

۴ - انعام / ۵۶

۵ - حجر / ۸۹

۶ - شعراء / ۱۶

۷ - اعراف / ۱۰۴

۸ - اعراف / ۱۲۵

۹ - طه / ۷۱

موضوعی که شما آنرا نفی می‌کنید عقیده قلبی یافته است. و به همین جهت است که می‌بینیم وقتی خبر مبتدا امری است که در دایره اعتقاد و گمان نظیر آن بعید می‌نماید، و بر خلاف عادت جاری مردم است حرف (إِنَّ) در آن مقام حسن و لطافتی به کلام اضافه می‌کند. چنانکه گفتار ابونواس:

عَلَيْكَ بِالْيَأْسِ مِنَ النَّاسِ إِنَّ غِنَى نَفْسِكَ فِي الْيَأْسِ

خود را وادار کن که در زندگی از مردم نومید باشی.

[اثر من به تو نصیحت که در زندگی از مردم نومید باش] و بدان که غنای نفس در نومیدی از مردم است.^۱

ملاحظه می‌کنید که موقعیت (إِنَّ) در این بیت چقدر زیباست. و چگونه نفس آنرا جذب می‌کند. زیرا آنچه بر مردم غلبه دارد این است که عادةً نفس خود را به یأس از دیگران و نمی‌دارند، و طمع را رها نمی‌کنند، هیچ کس قبول نمی‌کند که غنی در نومیدی از مردم است. چون این گونه است موضع کلام موضعی است که احتیاج به تأکید دارد. حسن و زیبایی حرف (إِنَّ) هم همین است که ملاحظه می‌کنیم.

عین این معنی در اشعاری است از محمد بن وهب:

أَجَارَتْنَا، إِنَّ التَّعَقُّفَ بِالْيَأْسِ وَ صَبْرًا عَلَى اسْتِدْرَارِ دُنْيَا بِالسَّاسِ^۲

حَرِيَانٍ^۳ أَنْ لَا يُقْدِرَ بِمَذَلَّةٍ كَرِيمًا، وَأَنْ لَا يُحَوِّجَهُ إِلَى النَّاسِ

أَجَارَتْنَا، إِنَّ الْقِدَاحَ^۴ كَوَاذِبٌ وَ أَكْثَرَ أَسْبَابِ التَّجَاحِ مَعَ الْيَأْسِ^۵

۱- ای همسر ما، بدان که در لباس عفاف آمدن به دو چیز است: چشم طمع از مردم بپوشی، و در طلب روزی دنیا به اندک و تدریجی بودن آن بسازی و پایداری کنی.

۱- مقصود این است که مردم در رسیدن به نعمت‌ها خیلی سماجت و اصرار می‌ورزند. حال چه مقدمات کار فراهم باشد یعنی رجا در کار باشد، یا مقدمات کار فراهم نباشد که آنرا طمع گویند.

دیوان ابونواس: ۶۰۱-م

۲- در چاپ (المنار) و صبر، آمده است.

۳- الایساس: سوت زدن برای شتر ماده تا هنگام دوشیدن شیر بشود و آنرا بدوشند. و او را رام سازند. ش

۴- یعنی نومیدی از مردم و پایداری دو صفت شایسته‌اند که... ح. ن.

۵- القیداح، جمع «قیدح»، به کسر: چوبهانی بوده است که روزگار جاهلیت در بخت آزمائی سهم برنده را بوسیله آنها تعیین می‌کردند. ش

۶- ابیات از محمد بن وهیب حمیری. شاعر عصر عباسی است. به شیعه منسوب شده است و در باب اهل بیت مرثیه‌هایی

دارد. معاهد التنصيص: ۱: ۲۲۱-م

۲- مایوس بودن از مردم و صبر شایستگی آنرا دارد که کریم را به ذلت و خواری نیفکند، و او را محتاج مردم نکند.

۳- ای همسر ما، بشنو و بدان که بخت آزمائی و قمار و اتکاء به این کارها دروغ است. و بیشتر اسباب موفقیتِ نومیدی از نعمت مردم روزگار است.

این کلام چنانکه پوشیده نیست کلامی است با کسی که اعتقاد ندارد مطلب آن طور که شاعر گفته است باشد. بلکه موضوع را منکر است و خلاف آنرا عقیده دارد. و معلوم است که فقط همسر شاعر او را به گفتن این جملات تحریک نموده است در مقابل اعتراض مردم و درخواست آنها.

- ۷ -

«إِنَّ» و اعتقاد مخاطب

از لطیفترین موقعیتهای (إِنَّ) موردی است که در خصوص مخاطب اعتقادی ادعا می شود که مخاطب آن اعتقاد را نداشته لکن مراد استهزاء او و خشم بر اوست. و غرض آن است که به او گفته شود: حال و وضع تو با عملی که انجام داده ای اقتضایش ایسن است که آن اعتقاد را داشته باشی.

مثال آن بیت زیر است:

جاءَ شَقِيقٌ عَارِضاً رُفْحَهُ إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رَمَاحٌ^۱

شقیق آمد در حالی که نیزه خویش را بر پهنای گرفته بود (بایستی به او گفت: ای شقیق بدان که) بنی عم تو هم نیزه‌هایی در دست دارند.

می خواهد بگوید آمدن شقیق با آن وضع و هیأت که به خود می نازد و به شجاعتش مغرور است و لذا نیزه خود را بر پهنای دست گرفته این خودپسندی شدیدش می رساند که معتقد است کسی نمی تواند در برابرش قیام کند. حتی گوئی معتقد است برای دفاع در برابر او بنی عم او یک نیزه هم همراه ندارند، و گوئی همه بنی عم او بی سلاحند.

پس وقتی گفته می شود که: (إِنَّ) برای جواب پرسش کننده می آید لازم است در آن شرط

۱- از جَلَل بن نُفْلَة. شرح حماسه، از مرزوقی، ۲۰: ۵۸۰-م

شود که پرسش کننده بایستی در باب مطلب مورد سؤال، اعتقادی خلاف آنچه ما جواب می دهیم داشته باشد.

اما اینکه مجرد جواب را قاعده و اصل در آن فرض کنیم درست نیست. زیرا نتیجه این فرض آن است که مثلاً اگر سؤال کننده ای از ما پرسد: کَيْفَ زَيْدٌ؟ بگوئیم: صالح، یا وقتی بگوید: اَيْنَ هُوَ؟ بگوئیم: فی الدَّارِ، کلام ما صحیح نباشد، و کلام ما فقط موقعی صحیح باشد که بگوئیم: إِنَّهُ صالح، إِنَّهُ فی الدَّارِ. و این سخنی است که کسی به آن معتقد نیست.

اما وقتی که «إِنَّ» و «لَا» با هم جمع شوند. مانند: إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ، یعنی موردی که گفتیم روی سخن با منکر است این هم مطلبی است صحیح. زیرا وقتی جهت کلام بطرف شخص انکار کننده باشد احتیاج بیشتری به تأکید خواهد بود. و هنگامی که طرف صحبت ما کسی است که مطلب ما را رد می کند، و صحت آنرا انکار می نماید ما هم به اضافه کردن تأکید و تثبیت مطلب نیاز بیشتری خواهیم داشت. البته بایستی متوجه باشیم همان طور که کلام مؤکد در برابر انکاری است که از جانب شنونده شده است، گاهی هم کلام مؤکد می آید در موردی که می بینیم انکاری از جانب شنونده خواهد شد، و لذا از ابتدا جلو آن انکار را با تأکید کلام می گیریم.

خلاصه کلام: این روش را ما وقتی بکار می بریم که بخواهیم در مقام کسی باشیم که در کلام خود از انکار طرف جلوگیری کند.

- ۸ -

دخول (إِنَّ) بر جمله

لازم است بدانیم که گاهی (إِنَّ) بر جمله داخل می شود برای اینکه به متکلم بگوئیم: آن گمان و اعتقادی را که مثلاً تو در مورد آن شخص داشتی که می گفتی وجود دارد وجود ندارد. این هنگامی است که شخص یا شیء در محل دید و شنید مخاطب است. و می گوئیم: این شخص همان بود که اینک او را در این عمل و رفتار مشاهده می کنی. من به فلان کس احسانی بزرگ کردم ولی او پاداش مرا این گونه که مشاهده کردی به من داد. با این روش خودتان را در مرتبه ای قرار می دهید که گوئی آن اعتقادی را که داشته اید علیه خودتان رد می کنید، و نسبت به خودتان مخالفت می نمائید. و آن خطائی را که توهم کرده اید آشکار می سازید.

بر همین قاعده است آیه زیر که حکایت حال مادر مریم (رضی الله عنها) است: قال: رَبِّ

إِنِّي وَصَّيْتُهَا الْإِنْسِي^۱. وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَصَّيْتُ^۱. و نیز این آیه که حکایت حال نوح علیه السلام است:
 قَالَ رَبِّ إِنِّ قَوْمِي كَذَّبُونِ^۲ (وَاللَّهُ أَعْلَم).

البته این طور نیست که معانی دقیق و مطالب پوشیده ای که بسبب حرف (إِنَّ) بر کلمه عارض می شود با تنبلی و کاهلی ادراک گردد. ما در همین جا بحث خود را کوتاه می کنیم، و در فصل آینده به گفتگو در باره همین حرف (إِنَّ) وقتی که با حرف (ما) متصل شود می پردازیم.

پایان فصل بیست و ششم

خلاصه فصل بیست و هفتم

«إِنَّمَا» و مواقع آن- موارد (ما و إلا)

از صفحه ۲۵۲ تا صفحه ۲۵۸ کتاب دلائل الاعجاز

وضع «إِنَّمَا» بر این است که در مورد خبری آورده شود که مخاطب نسبت به آن خبر جاهل نیست، و درستی آن را انکار نمی‌کند، و یا در جمله‌ای که نازل منزله این نوع خبر باشد می‌آورند. چنانکه جمله: إِنَّمَا هُوَ أَخَوُكَ، را به کسی می‌گوئیم که موضوع را معترف است ولی ما می‌خواهیم او را به حق برادری که بر او واجب است آگاه کنیم.

نمونه از قرآن: إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبَ .
إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ .

معلوم است که اعلام خطر و انذار وقتی مؤثر است که طرف مؤمن به خدا و خدا ترس باشد. کافر جاهل را چه انذار کنند و چه انذار نکنند برایش یکسان است. و نیز هر عاقلی می‌داند که جواب دادن از کسی انتظار می‌رود که می‌شنود، و درباره دعوتی که از او می‌کنند تعقل می‌نماید. و کسی که نمی‌شنود به مطلب هم جواب نمی‌گوید.

اما مثال برای موردی که نازل منزله این نوع خبر باشد بیت زیر است:

إِنَّمَا مُصْعَبٌ شَهَابٌ مِنَ اللَّـهِ هِ تَجَلَّتْ عَنْ وَجْهِهِ الظُّلُمَاءُ

براستی مصعب ستاره شهاب است، و ستاره‌ای نورانی است، و از خداست. همه تاریکیها از چهره او روشن شده است.

ادعای شاعر این است که اتصاف ممدوحش به این صفت مطلبی است آشکار، و بر همه معلوم.

مثال دیگر، جمله هائی است از قبیل: إِنَّمَا هُوَ أَسَدٌ، إِنَّمَا هُوَ نَارٌ، إِنَّمَا هُوَ سَيْفٌ صَارِمٌ. و این هم هنگامی است که مطلب را در حکم امر معلومی قرار می‌دهند؛ امر معلومی که مورد انکار نبوده و بر کسی هم پوشیده نیست.

واقادیر خبر بطریق نفی و اثبات. مانند: ما هذا إِلَّا كَذَا، مخاطب منکر مطلب است، و یا شك می‌کند. یعنی وقتی به مخاطب خود می‌گوئیم: ما هُوَ لَا مُصِيبٌ، که مطلبی را که ما گفته‌ایم قبول

ندارد. و هنگامی که شخصی را از دور می بینیم و می گوئیم: ما هُوَ إِلَّا زَيْدٌ، این جمله را در حالی می گوئیم که طرف ما توهم می کند آن شخص زید نیست بلکه شخص دیگری است، حتی در انکار اینکه زید باشد اصرار می ورزد.

البته در مورد بیت «إِنَّمَا مُصْعَبٌ شِهَابٌ...» جایز است بگوئیم: ما مُصْعَبٌ إِلَّا شِهَابٌ. زیرا مطلب بطور صحیح از امور معلوم نیست. و از طرف دیگر شاعر ادعا کرده است که مطلب از امور ثابت و معلوم است.

نمونه از قرآن: وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُورِ، إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ. مقصود این است که خدای تعالی به پیامبر (ص) بفرماید: تو هرگز نمی توانی دلهای معاندان را از کفرشان برگردانی؛ با اصرار و لجاجتی که آنها در کفرشان دارند و گوشه‌هایشان را می گیرند که آیات الهی را نشنوند. تو نمی توانی ایمان در دل آنها وارد سازی. وظیفه تو بیش از اخطار و انداز نیست. در اینجا وجود حضرت را در موقعیت کسی می دانیم که گمان دارد به چنان کاری قادر است. مثال روشنتر آن این آیه است: قُلْ: لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ، وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبُ لَا سْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ، وَمَا مَسْنِيَ السُّوءُ. إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.

پایان خلاصه فصل بیست و هفتم

فصل بیست و هفتم

«إِنَّمَا» و موقعیتهای مختلف آن

(فصر و اختصاص)

شیخ ابوعلی^۱ در شیرازیات چنین گوید: «عده‌ای از نحوین در خصوص آیه: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ^۲، می‌گویند: مقصود این است که: ما حَرَّمَ رَبِّيَ إِلَّا الْفَوَاحِشَ. البته من هم برخورد کرده‌ام به نمونه‌ای که بر صحت قول نحوین در این باب دلالت می‌کند. و آن بیت فرزدق است:

أَنَا الذَّاكُّ الدَّامِي الدَّمَانِ وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمَ أَنَا أَوْ مِثْلِي
مدافع و حامی ناموس و حریم تنها منم و این من و مانند من است که از آبرو و شرف آنها پشتیبانی می‌کند.

این کلام از دو صورت خالی نیست: یا موجب است یا منفی. اگر مراد ایجاب باشد معنی کلام درست و مستقیم نمی‌باشد. ملاحظه کنید هیچ گاه گفته نمی‌شود: يُدَافِعُ أَنَا وَلَا يُقَاتِلُ أَنَا. بلکه می‌گوئیم: أَدَافِعُ وَأُقَاتِلُ، مگر وقتی که مقصود این باشد که بگوئیم: ما يُدَافِعُ إِلَّا أَنَا. در این حالت است که ضمیر منفصل آورده می‌شود. کما اینکه وقتی «إِلَّا» را همراه حرف نفی بعنوان حمل بر معنی به ضمیر ملحق می‌کنیم ضمیر را منفصل می‌آوریم. و ابواسحاق زجاج^۳ هم در خصوص آیه: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ^۴...» گفته است: نصب در «مَيْتَةَ» قرائت است، و جایز است گفته شود: إِنَّمَا حُرِّمَ عَلَيْكُمْ. ابواسحاق گوید: «کسی که این وجه را اختیار کرده بدین صورت است که: حرف (ما) همان «ماء کافه» می‌باشد. یعنی حرفی که (إِنَّ) را از عمل باز می‌دارد. آنگاه معنی آیه این می‌شود که: ما حُرِّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا الْمَيْتَةُ. زیرا «إِنَّمَا» برای اثبات کلمه بعد از آن ذکر می‌شود و برای نفی سوی آن می‌آید. و شاعر هم که گفته است: وَإِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ

۱ - مقصود شیخ ابوعلی فارسی است، حسن بن احمد بن عبدالغفار [متوفی به سال ۳۷۷ هـ.ق.] صاحب کتاب: الحجة، در

قراءات، و مسائل حللیات و مسائل منثورة، و بغدادیات و...

۲ - اعراف / ۳۳

۳ - ابواسحاق ابراهیم بن محمد. متوفی ۳۱۶ هـ.ق. ۴ - بقره / ۱۷۳

أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي، مقصود این است که: مَا يُدْفِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ إِلَّا أَنَا أَوْ مِثْلِي. «پایان گفتار شیخ ابوعلی فارسی.

تحقیق مطلب: اگرچه مطلبی را که من در اینجا برای شما نوشتم نحوّیون همان را گفته اند، ولی مقصود آنها این نیست که معنی در (إِنَّمَا) همان معنی است که در (ما- و-إِلَّا) است و حکم این دو حکم دولفظی است که یک معنی را وصف می کنند. لازم است بدانیم که فرق است بین اینکه در شیئی معنی شیء دیگری وجود داشته باشد و اینکه شیئی مطلقاً شیء دیگری باشد. این دو با هم فرق دارند. یعنی چنین نیست که بگوئیم هر کلامی که در آن (ما- و-إِلَّا) صلاحیت دارد (إِنَّمَا) هم در آن کلام صلاحیت خواهد داشت.

چنانکه آوردن «إِنَّمَا» در آیه: «وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ» و نیز در این جمله: مَا أَحَدٌ إِلَّا وَهُوَ يَقُولُ ذَلِكَ، و نظائر اینها صحیح نیست. زیرا اگر بگوئیم: إِنَّمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ. یا بگوئیم: إِنَّمَا أَحَدٌ إِلَّا وَهُوَ يَقُولُ ذَلِكَ، جمله ای را گفته ایم که معنائی ندارد.

حال اگر بگوئید: علتش این است که کلمه (أَحَدٌ) فقط در کلام منفی یا در کلامی که جاری مجرای منفی است (نهی و استفهام) واقع می شود، و علتش این است که (مِنْ) در آیه فوق حرف زائد است و این حرف فقط در مقام نفی بکار می رود، جواب گوئیم: بسیار خوب، بحث ما همین جا تمام است. زیرا همین بیان شما، اعترافی است به اینکه دو کلمه «إِنَّمَا- و-ماو-إِلَّا» با هم یکسان نیستند. اگر با هم یکسان بودند بایستی آن معنی نفی که در (إِنَّمَا) است مثل همان معنی نفی باشد که در «ما و-إِلَّا» است. و همان طور که دانستید (إِنَّمَا) در مواردی که ذکر نمودیم صلاحیت ندارد پی می برید در کلامی هم که (إِنَّمَا) در آن صحیح است (ماو-إِلَّا) در هیچ یک از انواع آن صلاحیت و صحت ندارد. مثال آن جمله ای است که می گوئید: إِنَّمَا هُوَ دِرْهَمٌ لَا دِينَارٌ. که اگر بگوئید: مَا هُوَ إِلَّا دِرْهَمٌ لَا دِينَارٌ، اصلاً کلام نیست. با این جمله روشن می شود که وقتی نحوّیون «إِنَّمَا» را در معنی (ما و-إِلَّا) بحساب آورده اند مقصودشان این نبوده که بگویند این دو در معنی مطلقاً یکسانند. و نخواسته اند فرق را میان آن دو بکلی ساقط کنند.

اینک من موقعیت هر دو قاعده واصل کلی را در هریک به یاری و توفیق خدای تعالی برای شما بیان می کنم:

نخست لازم است بدانیم که وضع (إِنَّمَا) بر این است که در مورد خبری آورده می شود که مخاطب نسبت به آن جاهل نیست، و صحت آن را رد نمی کند. و یا در جمله ای آورده می شود که

نازل منزله این نوع خبر می باشد.

تفسیر مطلب: وقتی به شخصی می گوئیم: اِنَّمَا هُوَ آخُوکَ، و اِنَّمَا هُوَ صَاحِبُکَ الْقَدِیمُ، این جمله را به کسی نمی گوئیم که جاهل به مطلب باشد، و صحت مطلب را انکار کند. بلکه به شخصی می گوئیم که موضوع را می داند، و به آن اعتراف دارد، ولی ما می خواهیم او را به حق برادری و احترام دوستی که بر او واجب است آگاه و بیدار سازیم. نمونه آن بیت زیر از متنبی است.

اِنَّمَا اَنْتَ وَالِدٌ، وَالْاَبُّ الْقَا طِعْ اَحْنٰی مِنْ وَاِصِلِ الْاَوْلَادِ
[ای کافور] تو پدری. و پدر اگر قطع رحم کند باز مهربانتر از اولادی است که صله رحم

نماید.

شاعر نمی خواهد این موضوع را اعلام کند که کافور پدر است، این از موضوعاتی نیست که کافور در اعلام آن بدان محتاج باشد. لکن شاعر خواسته است از طریق ذکر این موضوع که امری است معلوم چیزی را از او تقاضا کند که مقام پدری او آن را ایجاب می کند. و مثل آن این است که می گویند: اِنَّمَا یَعْبَلُ مَنْ یَخْشَى الْقَوْتَ. زیرا این از اموری ثابت و معلوم است که کسی که از فوت وقت نمی هراسد عجله هم نمی کند. تنها کسی در کار شتاب می نماید که از فوت شدن فرصت بیم دارد.

نمونه های دیگر مطلب از قرآن آیات زیر است:

۱- اِنَّمَا یَسْتَجِیْبُ الَّذِیْنَ یَسْمَعُوْنَ^۲

۲- اِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّکْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَیْبَ^۳

۳- اِنَّمَا اَنْتَ مُنْذِرٌ مَّنْ یَخْشَاهَا^۴

تمام این جمله ها تذکار به امر ثابت و معلومی است. بدین معنی که: هر عاقلی می داند که جواب دادن از کسی انتظار می رود که می شنود، و درباره مطلبی که به او گفته می شود، یا او را بدان دعوت می کنند تعقل می نماید. و نیز هر عاقلی می داند کسی که نمی شنود، و نمی فهمد پاسخی هم به مطلب نمی گوید. و همچنین معلوم است که انذار و اخطار وقتی است و هنگامی مؤثر است که طرف انذار مؤمن به خدا باشد، و کسی باشد که از خدا خوف و هراس دارد، و بعث و فیامت را تصدیق می کند. اما برای کافر جاهل اعلام خطر کردن و نکردن هر دو یکسان است^۵

۲- انعام/ ۳۶

۱- دیوان (شرح واحدی): ۶۵۷- م

۴- نازعات/ ۴۵

۳- یس/ ۱۱

۵- چنانکه آیه ۶ از سوره بقره فرماید: اِنَّ الَّذِیْنَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَیْهِمْ ءَاَنذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ.

این مثال برای موردی است که در آن به امری خبر داده می شود که مخاطب آن را می داند، و در هیچ حال آنرا انکار نمی کند.

اما مثال برای مواردی که نازل منزله این نوع خبر است بیت زیر است:

إِنَّمَا مُضْعَبٌ شِهَابٌ مِّنَ الدِّ ۖ وَ تَجَلَّيْتُ عَنْ وَجْهِهِ الظَّلْمَاءُ^۱

براستی مُضْعَب ستاره شهاب است، و از خدا است، همه تاریکیها از چهره تابان او روشن شده است.

اینکه شاعر در اینجا ادعا کرده است ممدوحش دارای چنین صفتی است مطلبی است آشکار، و برای هر کس معلوم است. این عادت شعرا است که چون می خواهند ممدوح خود را به صفتی توصیف کنند مدعی می شوند که آن صفت در ممدوح ثابت و دائم است و در این وصف مشهور است. کار آنها این است که آن وصف معلوم و آشکاری را که هیچ کس منکر آن نیست یادآوری نمایند. چنانکه شاعر گوید:

وَتَعَذَّلْنِي أَفْنَاءُ سَعْدٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا قُلْتُ إِلَّا بِأَلَدِي عَلِمْتُ سَعْدُ^۲

همه قبیله سعد مرا ملامت می کنند و حال آنکه من چیزی نگفتم جز همان مطلبی که خود قبیله سعد هم آن را می دانستند.

وچنانکه بحتری گفته است:

لَا أُدْعَى لِأَبِي الْعَلَاءِ فَضِيلَةً ۖ حَتَّى يُسَلِّمَهَا إِلَيْهِ عِدَاهُ^۳

من هیچ فضیلتی را در مورد ابوالعلا ادعا نمی کنم مگر آنکه دشمنانش نیز آن فضیلت را برای او ثابت می دانند.

مثالهای دیگر جمله هائی است نظیر: إِنَّمَا هُوَ أَسَدٌ، إِنَّمَا هُوَ نَارٌ، إِنَّمَا هُوَ سَيْفٌ صَارِمٌ.

و این وقتی است که (اِنَّمَا) را که بر سر جمله می آورند مطلب را در حکم امر ظاهر و معلومی اعلام می کنند بطوری که مورد انکار نبوده و بر کسی هم پوشیده نیست.

و اما خبر بطریق نفی و اثبات، مانند: «ما هذا إِلَّا كَذَا، وَإِنْ هُوَ إِلَّا كَذَا» که در اینجا مخاطب

۱ - این بیت از ابن قیس رقیات در جنگ آل زبیر می باشد. و دو بیت بعد از آن چنین است:

مُلْكُهُ مُلْكٌ رَاقِعٌ لَيْسَ فِيهِ ۖ جَبْرُوتٌ مِنْهُ وَلَا كِبْرِيَاءُ
يُثْقَى اللّٰهُ فِي الْأُمُورِ وَدَأْفُ ۖ لَمَحَ مَنْ كَانَ هَمُّهُ الْإِتْقَاءُ. ش

ابیات مذکور از قصیده ای است در مدح مصعب بن زبیر. دیوان: ۹۱ - م

۲ - این شعر احوطیه در مدح فردی از قبیله بنی سعد بنام بغیض گفته است. افناء یعنی عامه مردم. ش. دیوان او: ۱۴۱ - م

۳ - از قصیده ای در مدح صاعد بن مخلد (ابوالعلاء). دیوان، ۴: ۲۴۰۳ - م

منکر مطلب است، و در آن شک می‌کند. یعنی وقتی می‌گوئیم: مَا هُوَ إِلَّا مُصِيبٌ. یا می‌گوئیم: مَا هُوَ إِلَّا مُخْطِی، این جمله را به کسی می‌گوئیم که مطلبی را که ما گفته‌ایم انکار می‌کند. و هنگامی که شخصی را از دور می‌بینیم و می‌گوئیم: مَا هُوَ إِلَّا زَيْدٌ، این جمله را در حالی می‌گوئیم که رفیق ما توهم می‌کند آن شخص زید نیست بلکه انسان دیگری است، حتی در انکار اینکه زید باشد اصرار می‌ورزد. ولی وقتی موضوع آشکار است، همان طور که گفتیم، دیگر جمله را این گونه بیان نمی‌کنیم. بنابراین در مورد فردی که می‌خواهیم او را نسبت به برادرش بر سر مهر آوریم، و او را به رفتاری که لازمهٔ وظیفهٔ صله رحم است، و نشانهٔ حسن رفاقت و دوستی است آگاه سازیم نمی‌گوئیم: مَا هُوَ إِلَّا أَخَوْتُ، و نیز در بیت: إِنَّمَا أَنْتَ وَالِدٌ وَالْأَبُ... صحیح نیست بگوئیم: مَا أَنْتَ إِلَّا وَالِدٌ. اما در جمله هائی نظیر: إِنَّمَا مُصْعَبٌ شِهَابٌ...، جایز است بگوئیم: مَا مُصْعَبٌ إِلَّا شِهَابٌ. زیرا مطلب بطور صحیح از امور معلوم نیست. و از طرفی هم شاعر در این کلام ادعا کرده است که مطلب چنین است، یعنی از امور معلوم و آشکار است. و چون موضوع این گونه است جایز است کلام را بطریق نفی و اثبات هم بگوئیم؛ جز آنکه مدح را در این حال از قرار گرفتن در حدِّ مبالغه خارج می‌سازیم. زیرا ادعائی که در مورد ممدوح کرده‌ایم امر معلوم و آشکاری نیست. و از طرف دیگر بگونه‌ای است که هیچ کس آن را رد نمی‌کند، و نسبت به آن مخالفتی ندارد.

از آیات کریمهٔ قرآن است که فرموده است: مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصْطُونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا، و نفرموده است: إِنَّمَا أَنْتُمْ... زیرا کافران رسولان خدا را در این مقام قرار داده بودند که آنها با ادعاشان به نبوت، خود را از بشر بودن خارج ساخته‌اند، و مطلبی را مدعی شده‌اند که برای یک فرد بشر روا نیست. و چون جریان و مقصود کلام چنین بوده است لذا لفظ در مسیر اصلی خودش بکار رفته است. زیرا مراد اثبات امری است که مخاطب آن را رد می‌کند، و خلاف آن را مدعی است. و ملاحظه می‌کنیم که جواب رسولان خدا هم در پی آیه با «إِنْ-و-إِلَّا» آمده است نه با «إِنَّمَا»: قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ^۱. زیرا کسی که خصمش ادعای خلاف علیه اومی‌کند در امری که خود او هم مخالف آن نیست قاعده‌اش این است که کلام خصم را به همان طریق خودش به او برگرداند، و همان طور که بوده نقل کند. یعنی هنگامی که به شخصی مثلاً می‌گوئیم: تو کارت چنین است و چنان، می‌گوید: بلی کار من همین است لکن زیان و ضرری بر من نیست، آنچه را هم که تو فکر می‌کنی از این جریان به من برخوردی داشته باشد، و مرا نگران کند اصلاً وجود ندارد. پس رسولان خدا صلوات الله علیهم کانه گفته‌اند: البته آنچه را شما گفتید

۱- ابراهیم / ۱۰

۲- ابراهیم / ۱۱

که من بشری مانند شما هستم، گفته شما صحیح است، و ما این مطلب را انکار نمی‌کنیم، و به این موضوع هم جاهل نیستیم. اما این مطلب مانع آن نیست که خدای تعالی بر ما مَت گذاشته باشد، و ما را به مقام رسالت اکرام نموده باشد.

و اقا فرموده خدای تعالی که: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ»^۱ که با (إِنَّمَا) آمده است بدان جهت است که ابتدای کلامی است که به پیغمبر اکرم (ص) امر شده است آن را به مردم ابلاغ کند، و با آنها در میان بگذارد. یعنی این آیه جواب کلام سابق که در آن گفته باشد: «إِنْ أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا» نیست که لازم آید موافق آن کلام آورده شود، و پیروی و تبعیت در آن مراعات گردد؛ چنانکه در آیه اول این چنین بود.

حاصل کلام: هر گاه موضوعی را دیدید که از امر معلومی است و شکی در آن راه ندارد با نفی آمده است بجهت فرض معنائی است که آن را در حکم مشکوک آورده است.

آیه زیر از نمونه‌های این مطلب است:

«وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مِّنْ فِي الْقُبُورِ إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ»^۲. چنانکه ملاحظه می‌شود آیه با نفی و اثبات آمده است. زیرا وقتی خدای تعالی فرمود: «وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مِّنْ فِي الْقُبُورِ» و مقصود در اینجا این بوده که به پیغمبر (ص) گفته شود که تو هرگز نمی‌توانی دل‌های معاندان را از انکار برگردانی، و با اصرار و لجاجتی که آنها در کفرشان دارند، و می‌خواهند بجهالت خود ادامه دهند، و گوشه‌اشان را می‌گیرند که آیات الهی را که توتلاوت می‌کنی نشنوند تو نمی‌توانی در نفوس آنها ایمان را نفوذ دهی. آنچه لایق این مقام خواهد بود این است که موقعیت و حال پیامبر اسلام (ص) را همچون کسی بدانیم که گمان کرده است به چنان کاری قدرت دارد، و همچون کسی که یقیناً نمی‌داند در امکانات او وظیفه‌ای بیشتر از انداز و اخطار نیست، لذا کلام را مانند موقعی که طرف خطاب شک دارد بکار برده است، و در نتیجه به او گفته شده است: إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ.

برای بیان بیشتر این مطلب: به شخصی که با فرد جاهلی مناظره و بحث را طولانی کرده است می‌گوئیم: تو نمی‌توانی و قدرت آن را نداری که مرده را شنوا کنی، و به جماد چیزی بفهمانی، و کور را بینا کنی. کاری به دست تو نیست جز آنکه بیان مطلب و اقامه حجت نمائی. بیش از این در امکان و اختیار تو نیست. در اینجا نمی‌گوئیم: إِنَّمَا الَّذِي يَبْدِكُ أَنْ تُبَيِّنَ وَتُخَجِّجَ. چرا؟ زیرا جمله: إِنَّكَ لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تُسَمِعَ الْمَيِّتَ، را تنها هنگامی گفتیم که او را بمنزله فردی گرفتیم که تصور می‌کند غیر از احتجاج و بیان مطلب قدرتی دارد. این مطلبی است واضح. و مثال این نوع

کلام، یعنی کلامی که مقدم شده است ایجاب می‌کند که در آن (إِنْ) و (إِلَّا) باشد آیه زیر است:

قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبُ لَا مَنَافِعُ لَكُمْ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسْنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ^۱.

پایان فصل بیست و هفتم

۱ - اعراف / ۱۸۸ - در این آیه کلمه نفعاً مقدم بر کلمه ضراً می‌باشد و متن کتاب خلاف آن است. اما آیه‌ای که در آن ضراً مقدم است آیه ۴۹ از سوره یونس است.

خلاصه فصل بیست و هشتم

(اِنَّمَا) و حرف عطف (لا)

از صفحه ۲۵۸ تا ۲۶۰ کتاب دلائل الاعجاز

«اِنَّمَا» در کلامی که پس از آن می آید فعل را برای شیئی ایجاب و از غیر آن نفی می کند. پس جمله: اِنَّمَا جَاءَنی زَیْدٌ، یعنی شخصی که آمده است غیر زید نیست. بنابراین جمله مذکور شبیه به این است که بگوئیم: جَاءَنی زَیْدٌ لَا عَمْرَؤُ؛ جز آنکه در «اِنَّمَا» ایجاب فعل برای شیئی و نفی فعل برای غیر آن را در حال و زمان واحد می فهمیم، در صورتی که جمله: جَاءَنی زَیْدٌ لَا عَمْرَؤُ، این معنی را نمی رساند. بعلاوه کلام با «اِنَّمَا» مطلب را آشکارا اعلام می کند درحالی که کلام با حرف عطف (لا) این آشکاری و ظهور را ندارد.

البته در جمله: جَاءَنی زَیْدٌ لَا عَمْرَؤُ، شبهه در این نیست که شخص آینده دو نفر بوده و ما می خواهیم بگوئیم یک نفر است. بلکه شبهه در این است که آن شخص زید است یا عمرو. لذا با جمله: جَاءَنی زَیْدٌ، برای مخاطب محقق می کنیم که شخص آینده زید بوده است نه عمرو.

* * *

نکته دیگر: جمله: جَاءَنی زَیْدٌ لَا عَمْرَؤُ، را وقتی می گوئیم که مخاطب می داند عمل آمدن از فردی واقع شده ولی به گمانش از عمرو بوده است، لذا با جمله مذکور به او می گوئیم که فعل از عمرو نبوده بلکه از زید بوده است.

تمام این معانی که گفتیم در کلامی که با «اِنَّمَا» می آید حاصل است. ممکن است بگویند این جمله هم درست است که گفته شود: اِنَّمَا جَاءَنی مِنْ بَیْنِ الْقَوْمِ زَیْدٌ وَحَدَهُ. جواب گوئیم: از جهت نحوی درست است ولی این طرز گفتار شبیه به تکلف است. و جمله عادی و کلام واقعی همان اولی است. بعلاوه انحصار و اختصاص وقتی منظور می شود که کلام بصورت مطلق آید. یعنی مقید به کلمه ای مانند (وَحَدَهُ) نباشد. و معلوم است که ما با جمله: اِنَّمَا جَاءَنی زَیْدٌ، می خواهیم انجام فعل را به زید اختصاص دهیم، ضمناً گمان مخاطب را هم که فعل از زید صادر نشده و از عمرو بوده است ابطال نمائیم.

پایان خلاصه فصل بیست و هشتم

فصل بیست و هشتم

(اِنَّمَا) و حرف عطف (لا)

بدان که (اِنَّمَا) در کلامی که بعد از آن واقع می شود فعل را برای شیئی ایجاب و از غیر آن نفی می کند. بنابراین وقتی می گوئیم: اِنَّمَا جَاءَنی زَیْدٌ، از این جمله فهمیده می شود که مقصود ما اعلام این مطلب است که شخص آینده غیر زید نیست. یعنی معنی کلام با وجود (اِنَّمَا) شبیه به معنی جمله ای است که می گوئیم: جَاءَنی زَیْدٌ لَا عَمْرَؤُ، جز اینکه در «اِنَّمَا» مزیتی است خاص. و آن این است که با این کلمه ایجاب فعل را برای شیئی و نفی فعل را برای غیر آن در حال و در زمان واحد می فهمیم و حال آنکه در جمله: جَاءَنی زَیْدٌ لَا عَمْرَؤُ، مطلب چنین نیست. یعنی در اینجا ایجاب و نفی را در دو حال استنباط می کنیم.

مزیت دوم: کلمه (اِنَّمَا) این مطلب را که شخص آینده زید است آشکارا اعلام می کند در حالی که وقتی کلام با (لا) عطف آورده می شود این آشکاری و ظهور وجود ندارد.

بایستی بدانیم اینکه می گوئیم (لا) عاطفه حکمی را که برای جزء اول کلام وجوب پیدا کرده است از جزء دوم نفی می کند مراد این نیست که اشتراکی را که جزء اول کلام با جزء دوم در فعل داشته است از جزء دوم نفی می نماید بلکه لاء عاطفه وقوع فعلی را که اعلام داشته ایم از اولی است از دومی نفی می کند نه از اولی.

ملاحظه کنید، وقتی می گوئید: جَاءَنی زَیْدٌ لَا عَمْرَؤُ، مقصود این نیست که فعل آمدن با آن شکل وصفی که از زید واقع شده است عیناً از عمرو واقع نشده و گوئی عکس جمله: جَاءَنی زَیْدٌ وَعَمْرَؤُ، می باشد، نه، مقصود این نیست. بلکه با جمله مذکور می خواهیم بگوئیم شخص آینده زید است نه عمرو. و این کلام را به کسی می گوئیم که در مورد فعلی که از این فرد بوقوع پیوسته است به خطا رفته خیال می کند از فرد دیگری است.

نکته مهم: شبهه ای نیست در اینکه شخص آینده دو نفر نمی باشد و فقط یک نفر است. شبهه تنها در این است که آیا شخص آینده زید است یا عمرو. لذا ما با جمله: جَاءَنی زَیْدٌ لَا عَمْرَؤُ، برای مخاطب محقق می داریم که شخص آمده زید است و عمرو نیست.

و نکته دیگر آنکه: جمله: جَاءَنِي زَيْدٌ لَا عَمْرُو، را فقط موقعی می‌گوئیم که مخاطب اطلاع یافته است عمل آمدن از فردی بوقوع پیوسته ولی گمان کرده فعل از عمرو بوده است، لذا ما با جمله خود به او اعلام کرده‌ایم که فعل از عمرو نبوده بلکه از زید بوده است.

حال که این معانی را بلحاظ حرف عاطفه (لا) در کلام باز شناختی لازم است بدانی که تمام این معانی در کلامی که با (إِنَّمَا) بکار می‌رود برای تو حاصل و ثابت است. یعنی وقتی می‌گوئیم: إِنَّمَا جَاءَنِي زَيْدٌ، غرض ما این نبوده که وجود شخص آینده‌ای را همراه زید نفی کنیم بلکه خواسته‌ایم آمدنی را که گفته‌ایم از زید است از عمرو نفی نمائیم. با این ترتیب شبهه‌ای نیست در اینکه دو نفر آینده در کار نبوده و فقط یک نفر است. تنها شبهه در این است که شخص آینده زید است یا عمرو. وقتی می‌گوئیم: إِنَّمَا جَاءَنِي زَيْدٌ، مطلب را محقق و مسلم می‌کنیم که شخص آمده زید است. همچنین جمله: إِنَّمَا جَاءَنِي زَيْدٌ، را تنها هنگامی می‌گوئیم که مخاطب آگاهی داشته که شخصی نزد ما آمده است لکن خیال کرده است که او مثلاً عمرو است. ما به او اعلام کردیم که زید است.

حال اگر اشکال کنید که این جمله هم صحیح است که گفته شود: إِنَّمَا جَاءَنِي مِنَ بَيْنِ الْقَوْمِ زَيْدٌ وَحْدَهُ. إِنَّمَا آتَانِي مِنْ جُمْلَتِهِمْ عَمْرُو فَقَطَّ. جواب گوئیم: جمله از جهت نحوی درست است ولی این طرز گفتار شبیه به تکلف است و کلام واقعی همان کلام اول می‌باشد. بعلاوه معنی انحصار و اختصاص وقتی اعتبار می‌شود که کلام بصورت مطلق آید، و مقید به (وَحْدَهُ) و کلمه‌ای که در معنی (وَحْدَهُ) است نباشد. و معلوم است وقتی گفتید: إِنَّمَا جَاءَنِي زَيْدٌ، و کلمه دیگری بر آن اضافه نکردید، هیچ معنایی به ذهن شنونده وارد نمی‌شود جز همان معنایی که ما قبلاً آنرا شرح کردیم. یعنی گفتیم که: با این جمله می‌خواهیم انجام فعل آمدن را به زید اختصاص دهیم، و اعلام نمائیم که شخص آمده تنها زید است. و ضمناً این مطلب را هم که مخاطب گمان می‌کرد فعل آمدن از زید صادر نشده و از عمرو بوده بحسب معنایی که از جمله: جَاءَنِي زَيْدٌ لَا عَمْرُو، بدست می‌آید ابطال نمائیم.

پایان فصل بیست و هشتم

خلاصه فصل بیست ونهم

بحث در حکم وقاعده (ما) و (إلا)

از صفحه ۲۶۰ تا صفحه ۲۶۹ دلائل الاعجاز

وقتی می‌گوئیم: ما جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ، اولاً، زید را در آمدن اختصاص می‌دهیم. (البته آنچه مخاطب بدان نیاز دارد این است که: بدانند غیر زید شخص دیگری نیامده است.) ثانیاً، اینکه، می‌خواهیم بگوئیم شخص آمده زید است نه غیر او. لذا به شخصی که مدعی است که ما مطلبی را گفته ایم و سپس خلافش را اظهار کرده ایم می‌گوئیم: ما قُلْتُ الْيَوْمَ إِلَّا مَا قُلْتُهُ أَمْسٍ بَعِيْنِهِ. و معنی آیه: ما قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ، هم این است که حضرت عیسی (ع) می‌گوید: پروردگارا آنچه را توبه من امر کردی که به مردم بگویم هیچ یک را فروگذار نکردم، و خلاف آنرا نگفتم.

اما فرق میان جمله: ما ضَرَبَ زَيْدًا إِلَّا عَمْرُوً، و جمله: ما ضَرَبَ عَمْرُوً إِلَّا زَيْدًا: در جمله اول، غرض بیان شخص ضارب است که چه کسی بوده، و نیز اخبار به اینکه ضارب «عمرو» بوده است خصوصاً نه غیر او. و در جمله دوم، غرض بیان مضروب است که چه کسی بوده، و نیز اخبار به اینکه مضروب «زید» است خصوصاً نه غیر او. حال اگر این قاعده را در آیه: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ، مقیاس قرار دهیم می‌فهمیم که تقدیم (اللّه) فقط برای آن بوده که کسانی را که از خدای تعالی ترسانند مشخص کند، و نیز اعلام کند که بخصوص دانشمندانند که از خدا هراس دارند نه غیر آنها. اما اگر کلمه (اللّه) مؤخر می‌آمد معنی کلام ضدّ این معنی می‌شد. یعنی غرض کلام این می‌شد که ذات مورد هراس را مشخص کند. بعلاوه معنی این می‌شد که غیر دانشمندان از خدا می‌ترسند، و از غیر خدا هم می‌ترسند.

علّت آنکه دو جمله مذکور در معنی یکسان نیست این است که اختصاص در یکی از دو اسم (فاعل یا مفعول) قرار می‌گیرد نه در هر دو. بعلاوه این اختصاص در اسمی است که بعد از (إلا) می‌آید. و اگر معتقد شویم که این دو با هم فرق ندارند کلمه متقدّم را در جواز حدوث در محلّ متأخّر مانند کلمه متأخّر قرار داده‌ایم. یعنی معنی (إلا) در اسمی قبل از آوردن (إلا) حادث می‌شود، و این محال است. از اینجا به آن صنعتی که فرزدق در بیت خود بکار برده است: «وَإِنَّمَا

يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي» کاملاً پی می بریم که مقصودش این بوده که شخص دفاع کننده را اختصاص دهد نه کسی که از او دفاع می شود؛ علاوه بر آنکه خواسته است بگوید که من حمایت از شرافت دیگران هم می کنم.

اگر بخواهیم فاعل و مفعول، هر دو را مورد توجه قرار دهیم، و هر دو را پس از (إِلَّا) بیاوریم اختصاص در کلمه ای واقع می شود که پشت سر حرف (إِلَّا) است. پس در جمله: مَا ضَرَبَ إِلَّا زَيْدًا عمرو، اختصاص در مفعول است. یعنی مضروب فقط زید بوده نه غیر او.

* * *

حکم دو مفعول نیز مانند قاعده فاعل و مفعول است. پس معنی جمله: لَمْ يَكُنْ إِلَّا زَيْدًا جُبَّةً، این است که از میان مردم تنها زید به پوشش جُبَّة مخصوص گردیده است. و معنی جمله: لَمْ يَكُنْ إِلَّا جُبَّةً زَيْدًا، این است که از میان لباسها تنها جُبَّة را برای زید مخصوص کرده ایم.

قاعده در جار و مجرور نیز همین است. درمبتدا و خبری هم که پس از «إِنَّمَا» می آید ملاک همان است که در فاعل و مفعول بود. بنابراین در جمله: إِنَّمَا هَذَا لَكْ، اختصاص در (لَكْ) خواهد بود، و می توان گفت: إِنَّمَا هَذَا لَكْ لَا يَغْيِرُكَ.

مثال از قرآن: إِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ. که اختصاص متوجه مبتدا است یعنی (بلاغ). و در آیه إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ، اختصاص متوجه خبر است یعنی (عَلَى الَّذِينَ).

نکته دیگر: جمله بصورت: مَا ضَرَبَ إِلَّا عمرو زَيْدًا، کلامی است که زیاد رایج نیست؛ با توجه به اینکه معمولاً مفعول را مقدم می آورند. حتی ادبا در مورد جمله مذکور گفته اند: این جمله مرکب از دو کلام است، و زید منصوب به فعل مضمر است. گوئی گوینده ابتدا مفعول را مبهم گذاشته و گفته است: مَا ضَرَبَ إِلَّا عمرو، آنگاه به او گفته اند: مَنْ ضَرَبَ؟ پاسخ داده است: ضَرَبَ زَيْدًا.

بایستی متوجه بود که در جمله: مَا ضَرَبَ زَيْدًا إِلَّا عمرو، غرض این است که عمرو به زدن زید مخصوص گردد نه به زدن مطلق. لذا لازم است بعد از ذکر عمرو که فاعل است فعل را به مفعول متعدی کنیم تا شنونده به این مطلب پی ببرد.

پایان خلاصه فصل بیست و نهم

فصل بیست و نهم

نفی و اثبات بوسیله (ما) و (إلا)

حال که مطلب کلی را در باب (إنما) فهمیدید اینک می‌خواهیم مقداری پیرامون (ما و إلا) و قاعده و حکم این دو حرف بحث کنیم:

وقتی می‌گوئیم: ما جاءنی إلا زید، محتمل دو امر است: اول آنکه، می‌خواهیم زید را در فعل آمدن اختصاص دهیم، و این فعل را از غیر زید نفی کنیم. و این کلامی را که می‌گوئیم نه برای آن است که مخاطب محتاج است بداند زید آمده است، بلکه آنچه را مخاطب بدان نیاز دارد این است که بداند غیر زید شخص دیگری نیامده است.

دوم آنکه، مقصود ما از جمله: ما جاءنی إلا زید، همان معنائی است که در مورد (إنما) ذکر کردیم. و این کلام را به مخاطب می‌گوئیم که بداند شخص آمده زید است نه غیر او. لذا به شخصی که مدعی است که ما مطلبی را گفتیم و سپس خلافتش را اظهار کردیم می‌گوئیم: ما قُلْتُ الْيَوْمَ إِلَّا مَا قُلْتُهُ أَمْسَ بَعِينِهِ. و شخصی که به ما می‌گوید: لَمْ تَرَزِيداً وَإِنَّمَا رَأَيْتَ فُلَاناً، به او می‌گوئیم: بَلْ لَمْ أَرِ إِلَّا زَيْدًا. و بر همین قاعده است قول خدای تعالی: «مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ»^۱. زیرا مقصود آیه این نیست که روز قیامت حضرت عیسی (ع) به خداوند احدیت می‌گوید: بر آنچه مرا امر کردی من هیچ چیزی اضافه نکردم. بلکه مقصود آن است که حضرت عیسی می‌گوید: پروردگارا آنچه را توبه من امر کردی که به مردم بگویم فروگذار نکردم، و هیچ یک را ترک ننمودم، و خلاف آن را نگفتم. مثال این مطلب که در شعر آمده بیت زیر است:

قَدْ عَلِمْتُ سَلْمَى وَجَارَاتُهَا مَا قَطَّرَ الْفَارِسَ إِلَّا أَنَا^۲

۱- مائده / ۱۱۷.

۲- لیث گوید: وقتی مردی را با شدت و سختی تمام به خاک می‌افکنی می‌گوئی: قَطَّرْنَاهُ. و این بیت را انشاد کرده است.

ش. این بیت از عمرو بن معدیکرب زبیدی است از قطعه‌ای در جریان قادسیه. اول آن چنین است:

أَلَيْمٌ يَسْلَمِي قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَا إِنَّ بِنَا مِنْ حُبِّهَا دِيدِنَا

دیوان او: ۱۵۴-م

سلمی و همسایه‌های او این مطلب را دانسته‌اند که هیچ کس جز من آن یکه‌تاز میدان را بر زمین نزد. [یعنی کسی که آن سوار نامی را بر خاک هلاک افکند من بودم.] مقصود شاعر این نیست که بخواهد ادعا کند او در زمین زدن آن سوار کار منفرد بوده و غیر او در این کار شریک او نبوده است.

در اینجا مطلبی است که لازم است دانسته شود. ولی قبل از آن مسأله‌ای را می‌خواهم برای شما بیان دارم که در فهم آن مطلب کمک شایانی می‌کند. قوله تعالی: *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* در مقدم آوردن اسم (اللّه) عزوجل، معنایی است خلاف معنایی که اگر مؤخر می‌شد. این موضوع، تنها وقتی برای شما کاملاً روشن می‌شود که آن حکم کلی مربوط به (ما و إلا) را ملاک قرار دهید، و فرق میان جمله: *مَا ضَرَبَ زَيْدًا إِلَّا عَمْرُو*، و جمله: *مَا ضَرَبَ عَمْرُو إِلَّا زَيْدًا*، را بدست آورید:

فرق این دو جمله آن است که در اولی که مفعول را مقدم داشته‌ایم غرض کلام بیان ضارب است که کیست و اعلام این مطلب است که ضارب «عمرو» است نه غیر او. ولی در دومی که فاعل را مقدم آورده‌ایم مقصود کلام بیان مضروب است که کیست و اخبار به این مطلب است که مضروب خاصه «زید» است نه غیر او

حال که این مطلب را فهمیدید آنرا در آیه مذکور ملاک قرار دهید. اگر این قاعده را اعتبار نمائید خواهید دانست که تقدیم نام (اللّه) تعالی، در آیه بسبب آن است که ترسندگان از خدا و اهل خشیت را بیان کند که آنها چه کسانی می‌باشند، و اعلام دارد که اینان خاصه دانشمندان اند نه غیر آنها. اگر نام (اللّه) مؤخر ذکر می‌شد و کلمه (العلماء) مقدم می‌آمد، یعنی گفته می‌شد: *إِنَّمَا يَخْشَى الْعُلَمَاءُ اللَّهَ*، معنی کلام ضد معنایی را که اکنون دارد افاده می‌کرد، و غرض کلام این می‌شد که ذات مورد هراس و خشیت کیست و اعلام به اینکه خدای تعالی است نه غیر او. و در آن صورت لازم نمی‌آمد که هراس و خشیت از خدای متعال منحصر به دانشمندان باشد و آنها مخصوص به این وصف شوند چنانکه غرض در آیه همین مطلب است. بلکه معنی آیه این می‌شد که غیر علما هم از خدای متعال ترس و هراس دارند جز آنکه با هراس و ترسشان از خدای تعالی از غیر او هم ترسان و هراسانند و علما از غیر خدای متعال ترس و خشیت ندارند. این معنی اگرچه در آیه دیگر از قرآن آمده است: *وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ*، اما مسلم است که غرض در آیه مورد بحث این معنی نبوده و لفظ آیه هم احتمال چنین معنی را نمی‌دهد. و هر کس که حمل آیه را بر این معنی جایز دانسته است در حقیقت فائده تقدیم را باطل ساخته، و آیه شریفه: *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ*، را با جمله: *إِنَّمَا يَخْشَى الْعُلَمَاءُ اللَّهَ*، یکسان شمرده

است. و هنگامی که این دو کلام را مساوی دانست لازم می آید که جمله: ما ضَرَبَ زَيْدًا إِلَّا عَمْرُو، را با جمله: ما ضَرَبَ عَمْرُو إِلَّا زَيْدًا، یکسان بشمارد، که این هم در ممتنع بودنش هیچ شکی وجود ندارد.

این است آن مسأله مورد نظر و حال که توخواننده مطلب را فهمیدی متوجه می شوی که معنی و مقصود در آیه مورد بحث کاملاً روشن است که کلام با (ما وَاِلَّا) گاهی در معنی کلام با (اِنَّمَا) است. آیا در جمله: ما ضَرَبَ زَيْدًا إِلَّا عَمْرُو و جمله: ما ضَرَبَ عَمْرُو إِلَّا زَيْدًا، موضوع را بوضوح ملاحظه نمی کنی که جمله اول برای بیان این است که ضارب کیست، و جمله دوم برای بیان این است که مضروب کیست. اگرچه بتکلف بخواهیم موضوع را حمل بر نفی شرکت کنیم، و از جمله: ما ضَرَبَ زَيْدًا إِلَّا عَمْرُو، مقصود ما این باشد که زید را دو فرد نزده اند، و از جمله: ما ضَرَبَ عَمْرُو إِلَّا زَيْدًا، منظور این باشد که عمرو و دو فرد را نزده است بلکه یک فرد را زده است.

علاوه بر مطلب فوق، لازم است بدانیم علت آنکه تقدیم مفعول در اینجا با تأخیر آن فرق دارد، و دو جمله مذکور یعنی: ما ضَرَبَ زَيْدًا إِلَّا عَمْرُو، و جمله ما ضَرَبَ عَمْرُو إِلَّا زَيْدًا، در معنی یکسان نیستند آن است که اختصاص در یکی از دو اسم (یعنی فاعل و یا مفعول) واقع می شود، و در هر دو اسم قرار نمی گیرد. بعلاوه این اختصاص در اسمی است که پس از (إِلَّا) می آید نه اسمی که قبل از (إِلَّا) است. زیرا محال است معنی حرف استثنا در کلمه ای حادث شود که در کلام قبل از (إِلَّا) آمده است. وقتی مطلب چنین شد لازم می آید که حال و تأثیر تقدّم مفعول بر (إِلَّا)، یعنی جمله: ما ضَرَبَ زَيْدًا إِلَّا عَمْرُو، و تقدّم فاعل بر (إِلَّا) یعنی جمله: ما ضَرَبَ عَمْرُو إِلَّا زَيْدًا، با هم فرق داشته باشد. زیرا اگر معتقد شویم که این دو حال با هم فرق ندارند، کلمه متقدّم در جواز حدوث در محلّ متأخر را مانند کلمه متأخر قرار داده ایم. و این امری است محال؛ یعنی معنی (إِلَّا) در اسمی قبل از آوردن (إِلَّا) حادث شود.

حال که دانستید اختصاص با «إِلَّا» در کلمه ای [از فاعل و مفعول] واقع می شود که آنرا مؤخر می آورید اختصاص با «اِنَّمَا» هم در کلمه ای [از فاعل و مفعول] واقع می شود که [نسبت به إِلَّا] مؤخر است نه مقدّم. بنابراین وقتی می گوئیم: اِنَّمَا ضَرَبَ زَيْدًا عَمْرُو، می دانیم که اختصاص در ضارب است. و هنگامی که می گوئیم: اِنَّمَا ضَرَبَ عَمْرُو زَيْدًا، می دانیم که اختصاص در مضروب است. و همان طور که جایز نیست با کلمه (إِلَّا) موقعیت میان تقدیم یک کلمه و تأخیر آن با هم یکساف باشد، با کلمه (اِنَّمَا) هم جایز نیست. و اگر این قاعده کلی را بطور واضح ادراک نمایید از

اینجا به آن صنعتی که فرزددق در بیت خود بکار برده است: «وَأِنَّمَا يُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا أَوْ مِثْلِي» کاملاً پی می برید، و می فهمید که اگر این صنعت را در بیان خود بکار نمی برد آن مقصود شاعر حاصل نمی شد. زیرا مقصود فرزددق این بوده که شخص دفاع کننده اختصاص یابد نه کسی که از او دفاع می شود. در عین حال که خواسته است بگوید تصور نشود دفاع من از حیثیت و شرف اینهاست و از شرافت دیگران دفاع نمی کنم؛ کما اینکه اگر می گفت: مَا أُدَافِعُ إِلَّا عَنْ أَحْسَابِهِمْ، همین مقصود را می رسانید. در حالی که مقصود اصلی شاعر این نیست بلکه مقصودش این است که ادعا کند دفاع کننده تنها اوست نه غیر او.

این نکته ای است که بایستی کاملاً فهمیده شود. زیرا من معتقدم غلط و خطائی که در ذهن بسیاری داخل می گردد از جانب افرادی است که می گویند شاعر در اینجا ضمیر منفصل آورده است حمل بر معنی و مقصود خود. و تصور شده است که اگر ضمیر فصل را نمی آورد معنی بیت مثل معنی کنونی بوده. این است مطلب و جایز هم نیست که مطلب در این بیت به ضرورت شعری نسبت داده شود، و آنرا نمونه ای برای گفتار شاعری دیگر قرار دهند نظیر بیت زیر:

كَأَنَّا يَوْمَ فُرْيٍ^۱ إِذْ نَمَّا نَقْتُلُ إِيَّانَا

گوئی ما در آن روز سخت تنها افراد خودمان را می کشتیم.

[توضیح: یعنی کسانی را می کشتیم که پشتیبان ما بودند و آنها افراد لایقی بودند]

زیرا در بیت مورد بحث ضرورتی به آوردن ضمیر منفصل نیست؛ از آن حیث که (أُدَافِعُ) و (يُدَافِعُ) در وزن شعر یکسان است. این نکته را نیز بایستی فهمید.

خلاصه کلام: آنچه در بیت فرزددق واجب است این است که لفظ کلام بر وجهی باشد که اختصاص برای فرزددق قرار داده شود. و این نمی شود مگر آنکه کلمه (أَحْسَاب) بر ضمیر (أَنَا) مقدم گردد. و اگر شاعر می گفت: (وَأِنَّمَا أُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ) ضمیرش در فعل مستتر می گشت، و تقدیم (أَحْسَاب) بر آن ضمیر متصور نبود، و کلمه (أَحْسَاب) نسبت به ضمیر فرزددق مؤخر می شد. و وقتی مؤخر می شد لامحاله اختصاص هم به آن بر می گشت.

۱ - (فُرْيٍ) به ضم قاف و راء مشدد مفتوح، و الف مقصوره، بمعنی شدت واقعه. و وادی یا موضعی است در بلاد حارث بن کعب، و آنرا قری سحبل می نامند و در آنجا واقعه ای اتفاق افتاده که به روز «فُرْيٍ» معروف شده است. شعر از ذوالاصبع است. و پس از آن این بیت است: قَتَلْنَا مِنْهُمْ كُلَّ فُتًى أَبْيَضَ حُسَانًا. ش. استاد در حاشیه درس خود اضافه کرده است که: أَلْحُسَانُ، به ضم و تشدید، مبالغة در حُسْن است، و منصوب است، صفت برای «كُلِّ» بنا به رأی سیبویه. و صحیح است که مجرور باشد، صفت برای «فُتًى» مانده ابیض که غیر منصرف است. ش. دیوان شاعر: ۷۸ - ۷۹ م.

حال اگر گفته شود که شاعر می توانست بگوید: «وَأِنَّمَا أَدْفَعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ أَنَا» یعنی (احساب) را بر ضمیر «أنا» مقدم بیاورد. پاسخ گوئیم: وقتی بگوید: (أَدْفَعُ) فاعل فعل (أَدْفَعُ) ضمیر مستتر در فعل است. و ضمیر (أَنَا) که ظاهر است تأکید برای همان ضمیر مستتر است. و حکم هم متعلق به مؤکد است نه مربوط به تأکید. زیرا تأکید مانند تکرار است و لذا پس از نفوذ حکم می آید، و تقدیم جار و مجرور یعنی (عَنْ أَحْسَابِهِمْ) بر ضمیری که تأکید است تقدیم آن بر فاعل نیست. زیرا تقدیم مفعول بر فاعل تنها وقتی است که ذکر مفعول را قبل از ذکر فاعل آورده باشیم. وقتی می گوئیم: «وَأِنَّمَا أَدْفَعُ عَنْ أَحْسَابِهِمْ» حق نداریم قبل از ذکر فاعل مفعول را بیاوریم. چون در اینجا ذکر فاعل همان ذکر فعل است؛ بجهت آنکه فاعل در فعل مستتر است، بنابراین چگونه تقدیم کلمه ای بر آن قابل تصور است؟

مطلب دیگری که لازم است دانسته شود این است که: اگر بخواهیم فاعل و مفعول هر دو را مورد توجه قرار دهیم، و در نتیجه هر دو را پس از حرف (إِلَّا) بیاوریم در آن صورت اختصاص در کلمه ای واقع می شود که پس از حرف (إِلَّا) است. بنابراین وقتی می گوئیم: مَا ضَرَبَ إِلَّا عَمْرُو زَيْدًا، اختصاص در فاعل خواهد بود، و مقصود این است که ضارب فقط عمرو بوده نه غیر او. و اگر بگوئیم: مَا ضَرَبَ إِلَّا زَيْدًا عَمْرُو، اختصاص در مفعول خواهد بود، و مقصود این است که مضروب فقط زید بوده نه غیر او. حکم دو مفعول هم مانند همین حکمی است که در مورد فاعل و مفعول گفتیم. چنانکه می گوئید: لَمْ يَكُنْ إِلَّا زَيْدًا جُبَّةً. یعنی از میان مردم فقط زید به پوشش جُبّه مخصوص گردیده است. و اگر بگوئید: لَمْ يَكُنْ إِلَّا جُبَّةً زَيْدًا، مراد آن است که از میان انواع لباسها تنها جُبّه برای زید مخصوص گردیده است. در موردی هم که بجای یکی از دو مفعول جار و مجروری در کلام باشد همین حکم جاری است. مانند گفتار سید حمیری:

لَوْ خَيْرًا لِمَثْبَرُ فَرَسَانَهُ مَا اخْتَارَ إِلَّا مِنْكُمْ فَارِسًا^۱

اگر منبر این اختیار را داشت که سواران «خطبای» خودش را انتخاب کند غیر از شما سوار و شجاعی را انتخاب نمی کرد.

بطوری که می بینیم اختصاص در (مِنْكُمْ) است نه در کلمه (فَارِسًا). و اگر گفته می شد: مَا اخْتَارَ إِلَّا فَارِسًا مِنْكُمْ، اختصاص در کلمه «فَارِسًا» بود.

در مورد مبتدا و خبر هم، اگر پس از (إِنَّمَا) واقع شوند، و یکی بر دیگری مقدم گردد ملاک

۱- اسماعیل بن محمد بن یزید حمیری مذهب تشیع داشت. این بیت از یک قصیده است و آن قصیده را زمانی گفته است که کار حکومت بر بنی عباس قوام گرفت. دیوانش: ۲۵۹-م

همان است که در مورد فاعل و مفعول گفتیم. بدین معنی که: اگر خبر را در محلّ خودش آورید، و آنرا بر مبتدا مقدّم نکنید اختصاص در خبر خواهد بود. و اگر خبر را بر مبتدا مقدّم نمودید اختصاصی که در خبر بود به مبتدا منتقل خواهد شد.

تفسیر موضوع: شما می‌گوئید: *إِنَّمَا هَذَا لَك*. اینجا اختصاص در (لک) می‌باشد. به دلیل آنکه می‌توانید بگوئید: *إِنَّمَا هَذَا لَك لَا لِغَيْرِكَ*. و هنگامی که می‌گوئید: *إِنَّمَا لَك هَذَا*، اختصاص در کلمه (هَذَا) است. به دلیل آنکه می‌توان گفت: *إِنَّمَا لَك هَذَا لِذَاكَ*. خلاصه اینکه، اختصاص همیشه در کلمه‌ای است که وقتی حرف عطف (لا) را در کلام آوریم عطف بر آن کلمه باشد. و اگر بخواهید مطلب را بیشتر مطالعه کنید به دو آیه زیر توجه نمایند که می‌فرماید:

۱ - *قَالُوا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ*.

۲ - *إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ*.

اینجا کاملاً آشکار است که اختصاص در آیه اول متوجه مبتدا است، یعنی کلمه (بلاغ) و (حساب) نه متوجه خبر، یعنی (عَلَيْكَ) و (عَلَيْنَا). و در آیه دوم اختصاص بر خبر است، یعنی (عَلَى الَّذِينَ) نه در مبتدا که (السَّبِيل) باشد.

پس بایستی متوجه بود که هر گاه کلام با (ما و إلا) همراه است قاعده‌ای را که بیان کردیم در مبتدا و خبر هم جاری است. یعنی اگر خبر را مقدّم بر مبتدا ذکر کردیم اختصاص در خبر است، و اگر مبتدا را پیش از خبر آوردیم اختصاص در مبتداست. نمونه بسیار واضح و روشن آن جمله‌ای است که می‌گوئیم: *ما زَيْدٌ إِلَّا قَائِمٌ*. مراد این است که از میان اوصافی که تصوّر می‌شود زید دارد قیام را بعنوان صفت متعلق به او اختصاص دادیم. و هنگامی که می‌گوئیم: *ما قَائِمٌ إِلَّا زَيْدٌ*، مقصود این است که زید را به موصوف بودن در قیام منحصر کردیم. پس در جمله اول صفت را بر موصوف محصور نموده‌ایم و در جمله دوم موصوف را بر صفت.

ناگفته نماند، در مورد خبری که مؤخر ذکر می‌شود، مانند جمله: *ما زَيْدٌ إِلَّا قَائِمٌ*، وقتی می‌گوئیم از میان اوصافی که تصوّر می‌شود زید دارد قیام را مخصوص گردانیدیم، و غیر از قیام را از او نفی کردیم مقصود ما نفی اوصافی است که با قیام منافات دارد. مثلاً نشستن، خوابیدن، تکیه دادن و امثال اینها. ما نمی‌خواهیم حالاتی را که با قیام منافاتی ندارد از زید سلب کنیم. زیرا ما بر آن نیستیم که با جمله: *ما زَيْدٌ إِلَّا قَائِمٌ*، سیاهی و سفیدی چهره، یابندگی و کوتاهی قامت، و یا عالم بودن و جاهل بودن زید را هم از او سلب نمائیم. کما اینکه وقتی می‌گوئیم: *ما قَائِمٌ إِلَّا زَيْدٌ*، مرادمان این نیست که اعلام کنیم در دنیا قائمی غیر از زید وجود ندارد. بلکه منظور این است که مثلاً در مکانی که ما حاضریم، و در موقعیتی که ما هستیم فرد قائم دیگری نیست.

این مطلب در جمله ای که می‌گوئیم: ما زیدٌ إِلَّا قائمٌ، به این طریق کاملاً روشن است که مقصود کلام بر اساس نفی شرکت دیگری در این وصف نیست. بلکه می‌خواهیم این موضوع را نفی کنیم که وصف مذکور وجود نداشته بجائی آن وصف دیگری وجود دارد. ملاحظه کنید، معنی جمله این نیست که زید با حالت قیام حالت و صفت دیگری ندارد بلکه مراد آن است که زید بجای قیام حالت دیگری که با قیام سازگار نیست ندارد. و این حالت قیام هم منفی عنه نمی‌باشد. و بجای آن مثلاً نشستن و خوابیدن و امثال اینها در زید نیست.

حال اگر بگوئید: پس با این فرض صورت معنی کلام مثل همان موقعی است که کلام را با (إِنَّمَا) می‌آوردید و می‌گفتید: إِنَّمَا هُوَ قائمٌ، و ما می‌بینیم که در اینجا عطف بوسیله (لا) جایز است. یعنی می‌توان گفت: إِنَّمَا هُوَ قائمٌ لَا قَائِدٌ. درحالی که این مطلب را در کلام با (ما) و (إِلَّا) جایز نمی‌بینیم، چون متداول میان مردم نیست که بگویند: ما زیدٌ إِلَّا قائمٌ لَا قَائِدٌ؟

جواب: اینکه می‌گوئیم عطف به (لا) در کلامی که با (ما) و (إِلَّا) می‌آید جایز نیست از این جهت است که وقتی می‌گوئید: ما زیدٌ إِلَّا قائمٌ، هر صفتی را که منافی باقیام است نفی نموده‌اید، و بگونه‌ای اخبار کرده‌اید که گفته‌اید: «لَيْسَ هُوَ بِقَائِدٍ وَلَا مُضْطَجِعٍ وَلَا مُتَكِيٍّ» تا هیچ صفتی را که زید بجهت آن از حالت قیام خارج می‌شود باقی نگذارید. حال اگر در پی این جمله بگوئید: لا قاعد، در حقیقت با (لاء) عطف حالتی را نفی نموده‌اید که ابتدا آنرا ذکر کرده و نفی کرده بودید و حال آنکه (لاء) عاطفه برای نفی چیزی وضع شده است که ابتدا ذکر نموده آنگاه آنرا ایجاب کرده‌اید، نه برای افاده نفی در مورد چیزی که آنرا قبلاً نفی کرده‌اید. و از همین جاست که صحیح نیست بگوئیم: ما جاءني أَحَدٌ لا زید، به اعتماد اینکه با معنی عمومیت (أَحَدٌ) بعض افراد هم داخل در نفی شده است آنگاه شما زید را خصوصاً نفی کرده‌اید. بلکه اگر بخواهیم این معنی را برسانیم بایستی بگوئیم: ما جاءني أَحَدٌ ولا زید. یعنی (واو) را قبل از (لا) بیاوریم تا بدین طریق (لا) از معنی عطف خارج شود.

حال که فساد جمله: ما زیدٌ إِلَّا قائمٌ لا قاعد، را پی بردید از همین جا متوجه می‌شوید که گفتن: ما جاءني إِلَّا زیدٌ لا عمرو. و- ما ضَرَبْتُ إِلَّا زیداً لا عمرو، و نظائر اینها ممتنع و نادرست است. زیرا وقتی می‌گوئیم: ما جاءني إِلَّا زید، در حقیقت این مطلب را که فردی غیر از زید آمده باشد نفی کرده‌ایم. و هنگامی که در پی آن می‌گوئیم: «لا عمرو» خواسته‌ایم با (لاء) عاطفه چیزی را نفی کنیم که در مقدمه کلام آنرا آورده و نفی کرده‌ایم. و این مطلب چنانکه قبلاً توضیح دادیم خروج از معنایی است که برای (لاء) عطف وضع شده است، و دخول در معنایی است مخالف آن. اگر کسی اشکال کند که: وقتی شما می‌گوئید: إِنَّمَا جاءني زید، در این جمله هم عطف با

(لا) وگفتن: إِنَّمَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَا عَمْرُو، جایز نمی باشد؟

جواب گوئیم: آنچه را ما عنوان کردیم این بود که وقتی می گوئیم: إِنَّمَا جَاءَنِي زَيْدٌ، درکلام خودمان آمدن را از غیر زید نفی کرده ایم، ولی در واقع موضوع برای شما مخاطب غیر مسلم و غیر قطعی است.

توضیح مطلب: درجمله مورد بحث غیر از (جَاءَنِي زَيْدٌ) کلام دیگری همراه شما نیست، و بطوریکه ملاحظه می کنید این نیزکلامی است مثبت، و هیچ گونه نفی در آن نیست آنچنانکه در جمله: مَا جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ، می باشد. آنچه در این جمله است آن است که شما توجه و تأکید خود را روی (زید) متمرکز نموده او را آینده معرفی کرده اید. و این هم اگر چه موجب نفی آمدن از غیر زید شده است اما این ایجاب بلحاظ آن نیست که اِعمال نفی در شیئی بوده است. بلکه آمدن را از آن جهت ایجاب کرده است که آمدن اخبار شده آمدن مخصوصی بوده که وقتی زید این حالت را داشته غیر او نداشته است و مطلبی را هم که ما بیان کردیم این است که: شما فعل را بوسیله (لاء) عاطفه از شیئی نفی می کنید درحالی که آن را لفظاً از آن نفی کرده اید.

نظیر این موضوع وقتی است که ما از گفتن زَيْدٌ هُوَ الْجَائِي، می فهمیم که این آمدن از غیر زید واقع نشده است، مع ذلک این امر مانع نمی شود که درکلام (لاء) عاطفه بیاوریم و بگوئیم: زَيْدٌ هُوَ الْجَائِي لَا عَمْرُو. زیرا ما آنچه را که از نفی آمدن از غیر زید فهمیده ایم بوسیله نفی که بر شیئی واقع ساخته ایم پی نبرده ایم بلکه به این طریق بوده است که چون آمدن مورد نظر آمدن واحدی بوده تصریح بر زید شده است به اینکه اوفاعل این فعل است. و اثبات این فعل برای زید بصورت نفی این فعل است از غیر او لکن بطریق عقلی نه از طریق اینکه در کلام نفی بوده است آنچنانکه در جمله قبل بود. این نکته را بایستی خوب فهمید.

و اگر گفته شود که: وقتی شما می گوئید: مَا جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ، و غرض شما نفی این مطلب که همراه زید فرد دیگری آمده باشد نبوده است، این آمدن هم آمدن واحدی خواهد شد؟

جواب گوئیم: این آمدن اگر چه آمدن واحدی باشد ولی در واقع شما با نفی کردن این آمدن از هر فرد دیگری سواى زید، خودتان کاملاً روشن کرده اید که زید فاعل آن است. کما اینکه وقتی می خواهید وجود آینده دیگری را همراه زید نفی کنید همین کار را می کنید. و چون مطلب چنین است حکم و قاعده همان خواهد شد که ما گفتیم: یعنی هر گاه (لاء) عاطفه را بیاورید و بگوئید: مَا جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ لَا عَمْرُو، درحقیقت خواسته اید فعل را از شیئی نفی کنید که یک بار آن فعل را از آن بطور صحیح و ثابت نفی کرده اید.

ناگفته نگذاریم که: قاعده و حکم کلمه (غیر) در تمام این موارد که ما یادآور شدیم همان قاعده و حکم (إِلَّا) است. بنابراین وقتی می‌گوئیم: ما جَاءَنی غَيْرُزید، می‌خواهیم این مطلب را که فرد دیگری با زید آمده باشد نفی کنیم، یا این مطلب را که بجای او فرد دیگری آمده باشد نفی نمائیم. و صحیح هم نیست بگوئیم: ما جَاءَنی غَيْرُزید لَا عَمْرُو، همان طور که جایز نبود گفتن: ما جَاءَنی إِلَّا زید لَا عَمْرُو.

یک نکته دیگر مربوط به کلامی که با (ما و آلَا) وضع شده است:

بدان ای خواننده در باب موضوعی که ما راجع به (ما و آلَا) بیان کردیم که وقتی می‌گوئیم: ما ضَرَبَ إِلَّا عَمْرُو زیداً، فاعل و مفعول هر دو را بعد از (إِلَّا) می‌آوریم، این شکل کلام زیاد رایج نیست. بلکه غالباً مفعول مقدم بر (إِلَّا) ذکر می‌شود. مانند: ما ضَرَبَ زیداً إِلَّا عَمْرُو. حتی ادبا در جمله فوق، یعنی: ما ضَرَبَ إِلَّا عَمْرُو زیداً، در پی این مطلب رفته‌اند که گفته‌اند: جمله مرکب است از دو کلام، و زید منصوب است به فعل مضمر. گوئی متکلم با این بیان ابتدا مفعول را مبهم گذاشته و گفته است: ما ضَرَبَ إِلَّا عَمْرُو، آنگاه به او گفته‌اند: من ضَرَبَ؟ گفته است: ضَرَبَ زیداً. در اینجا اگر دقت کنید خواهید فهمید که معنی لطیفی موجب این طرز گفتار است و آن این است که: وقتی شما می‌گوئید: ما ضَرَبَ زیداً إِلَّا عَمْرُو، غرض شما این بوده که (عمرُو) را به زدن زید مخصوص کنید نه به زدن مطلق. و چون مراد کلام این می‌شود واجب است قبل از ذکر (عمرُو) که فاعل است این فعل را به مفعول متعدی نمائید. زیرا شنونده از جانب شما نمی‌فهمد که شما (عمرُو) را به این فعل [در حالی که متعدی است] اختصاص داده‌اید مگر وقتی که ابتدا فعل را ذکر نموده باشید سپس متعدی کرده باشید. یعنی، شنونده از جمله شما وقتی پی می‌برد که شما خواسته‌اید (عمرُو) را به زدن زید مخصوص گردانید که فعل را بصورت متعدی به (زید) برای او ذکر نمائید. اما اگر فعل را به این صورت برای شنونده نیاورید، یعنی بگوئید: ما ضَرَبَ إِلَّا عَمْرُو، معنایی که در ذهن شنونده می‌آید این است که شما خواسته‌اید ادعا کنید این فعل از فرد دیگری غیر از زید واقع نشده است، و خواسته‌اید بگوئید هیچ مضربی نیست جز اینکه ضاربش (عمرُو) است. این اصل و قاعده‌ای است در مورد تقدیم و تأخیر که دانستن آن لازم است.

پایان فصل بیست و نهم

خلاصه فصل سی ام

برگشت به مباحث «إِنَّمَا»

از صفحه ۲۶۹ تا ۲۷۴ کتاب دلائل الاعجاز

ممکن است به ما اشکال کنند که شما می‌گوئید (إِنَّمَا) متعلق به خبری است که مخاطب به آن جاهل نیست. ولی ما می‌بینیم که در موارد بسیاری مقصود از خبر اعلام مطلب به مخاطب است، و مخاطب به اشتباه رفته و به اخبار ما احتیاج دارد. مانند همان جمله که در ابتدای بخش دوم آوردید. یعنی: جَاءَنِي زَيْدٌ لَا عَمْرُو.

بعلاوه (إِنَّمَا) در کتب پر کشف معانی غیر معلوم، و بر دلالت متعلم بر آنچه نمی‌داند دور می‌زند. جواب: جمله: (إِنَّمَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَا عَمْرُو) گرچه برای مطلبی می‌آید که شنونده آنرا نمی‌داند، مع ذلک شنونده این ادعا را دارد که درباره آن مطلب آگاهی خودش آشکارتر و بیشتر است. و ما در ابتدای بحثی که در این موضوع باز کردیم مطلب را تقسیم‌بندی کردیم و گفتیم: (إِنَّمَا) یا برای خبری می‌آید که شنونده به آن جاهل نیست و صحت آنرا رد نمی‌کند، و یا برای خبری می‌آید که بمنزله این نوع است.

اما اینکه گفتید (إِنَّمَا) در کتب برای دلالت متعلم بر آنچه نمی‌دانسته است می‌آید راجع به این مورد هم اگر در موقعیت‌های گوناگون (إِنَّمَا) بیندیشید می‌فهمید که (إِنَّمَا) بیشتر برای امری آمده است که علم به موجب آن امر واقع شده است، و برای شییی که دلالت بر آن می‌کند آمده است. صاحب «الکتاب» هم در باب (کان) گوید: «هنگامی که می‌گوئید: کَانَ زَيْدٌ، به کلمه‌ای آغاز کرده‌اید که نزد شنونده معلوم است [همان طور که برای شما معلوم می‌باشد] و منتظر خبر است. و هنگامی که در پی آن می‌گوئید: حَلِيمًا، مطلبی را که شما می‌دانستید به او اعلام کرده‌اید. و اگر بگوئید: کَانَ حَلِيمًا شنونده منتظر این است که صاحب حلم را به او معرفی کنید»^۱. و چون معلوم است که هیچ خبری بدون مبتدا و هیچ مبتدائی بدون خبر نمی‌شود. پس روشن است کلمه‌ای را که بعد از (إِنَّمَا) می‌آوریم همان است که قبل از اعلام مابه مخاطب برای او معلوم بوده است

همچنین ما همیشه پس از «قُلْتُ» کلام می آوریم، نه کلمه مفرد و نه لفظ مرکب غیر مفید، مگر آنکه بخواهیم مثلاً بگوئیم: فلانی آن کلمه را چنین تلفظ کرده است. بنابراین اگر می بینیم «إِنَّمَا» در کلامی آمده که ابتدای اعلام مطلبی است که شنونده نمی دانسته به آن جهت است که قرینه و دلیل بر مطاب کلام است، و بگونه ای است که آگاهی بر آن بزودی حاصل می شود.

* * *

از مطالبی که بایستی دانست این است که اگر پس از «إِنَّمَا» فعلی است که وقوع آن تنها از فاعل مذکور در جمله درست است، و از غیر آن فاعل واقع نمی شود عطف با (لا) حسنی ندارد. چنانکه در آیه: (إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ). اگر گفته می شد: «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ لَا الْجُهَالُ» کلام هیچ لطافتی نداشت؛ آن طور که جمله: إِنَّمَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَا عَمْرُو، دارای حسن است. بعلاوه گاهی در کلام منفی نفی را مؤخر می آورند مانند: «إِنَّمَا جَاءَ زَيْدٌ لَا عَمْرُو». و گاهی نفی را مقدم می نمایند. مانند: مَا جَاءَ زَيْدٌ وَإِنَّمَا جَاءَ عَمْرُو. این نمونه دوم نمونه ای است که موقعیت «إِنَّمَا» در آن خوب شناخته می شود که اگر «إِنَّمَا» نبود روی سخن به کسی می شد که گمان دارد زید و عمرو هر دو آمده اند در حالی که مقصود آن است که طرف کلام کسی است که در باره خود آینده به اشتباه افتاده است.

مطلب دیگر: بعضی گمان می کنند که (ما) در «إِنَّمَا» فقط کافه است. یعنی عمل «إِنَّ» را باطل می نماید. اما چنین نیست. زیرا اگر می گفتیم: «مَا جَاءَنِي زَيْدٌ وَإِنَّ عَمْرًا جَاءَنِي» فهمیده نمی شد که ما خواسته ایم بگوئیم شخص آینده عمرو است نه زید بلکه «إِنَّ» در اینجا مانند لفظی است اضافی که در کلام به آن نیازی نیست، و احساس می کنیم که کلام با این ترتیب از معنی واقعی دور می افتد.

اگر خوب بررسی کنیم می فهمیم که گاه مقصود از کلام بعد از (إِنَّمَا) معنی خود کلام نیست بلکه کنایه و تعریض به مطلبی است که مقتضای آن معنی است، و (إِنَّمَا) در آن کلام از جهت پیوستگی و بستگی معنی به قلب و ذهن بهترین کلمه برای این منظور است. نظیر همان آیه: إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ، که مقصود مذمت کفار است، بعلت هوی و هوسی که بر قلوب آنها چیره شده است، و می خواهد بفرماید: اینها در حکم کسانی هستند که عقل ندارند، و شما مؤمنان از آنها انتظار تعقل و تنبه نداشته باشید.

نمونه دیگر، آیه: إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّنْ يَخْشَاهَا. و آیه دیگر: إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ. و نمونه شعری در این باب بیت زیر است:

أَنَا لَمْ أُرْزَقْ مَحَبَّتَهَا إِنَّمَا لِلْعَبِيدِ مَا رُزِقَا

من از محبت آن محبوب بهره و نصیبی نیافته ام (چه کنم) که روزی هر بنده همان است که
به او داده اند.

پایان خلاصه فصل سی ام

فصل سی ام

رجوع به مباحث (إِنَّمَا)

اگر به من اشکال کنند، و بگویند: بحث و گفتار تو در صفحاتی که گذشت کلاً بر این مبنا بود که: «إِنَّمَا» متعلق به خبری است که مخاطب نسبت به آن جاهل نیست. و خبر را هم که برای مخاطب می آوری بجهت آن نیست که آنرا به مخاطب افاده و اعلام نمائی. ولی ما می بینیم که در بسیاری از موارد مقصود از خبر بعد از (إِنَّمَا) این است که مطلبی را به شنونده اعلام کنیم که حقیقه در آن به خطا رفته است، و به فهم آن خبر احتیاج داشته است. مانند همان موردی که در ابتدای بخش دوم از این بحث ذکر نمودی. یعنی جمله: (إِنَّمَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَا عَمْرُوَ). بعلاوه ملاحظه می کنی که کلمه (إِنَّمَا) در کتب برای کشف معانی غیر معلوم، و دلالت متعلم بر آنچه نمی داند دور می زند.

جواب این است که: آنچه در کلامهائی نظیر: (إِنَّمَا جَاءَ زَيْدٌ لَا عَمْرُوَ) می آید اگرچه برای مطلبی که شنونده آنرا نمی داند نوعی اعلام است، مع ذلک شنونده ناگزیر این ادعا را دارد که در خصوص آن مطلب اطلاع خودش از آنچه به او اخبار شده است آشکارتر و بیشتر است. و من در ابتدای بحثی که راجع به «إِنَّمَا» باز کردم تقسیم بندی نمودم، و گفتم که (إِنَّمَا) یا برای خبری می آید که شنونده به آن جاهل نیست، و صحت آنرا رد نمی کند، و یا برای خبری می آید که بمنزله این نوع است. اما آنچه را که شما گفتید که: کلمه (إِنَّمَا) در کتب برای دلالت متعلم بر آنچه نمی دانسته است می آید، در این مورد هم اگر در موقعیتهای مختلف (إِنَّمَا) تأمل کنید خواهید فهمید که در بیشتر موارد (إِنَّمَا) برای مطلبی آمده است که علم بموجب آن مطلب حاصل شده و برای معنائی است که دلالت بر آن می کند. شاهد مطلب اینکه صاحب «الکتاب» در باب (كَانَ) گفته است: «وقتی می گوئیم: (كَانَ زَيْدٌ) در حقیقت به کلمه ای ابتدا کرده ایم که نزد مخاطب معلوم است؛ به همان گونه که برای خود ما معلوم است. و مخاطب فقط منتظر خبر است. و هنگامی که در پی آن می گوئیم: (حَلِيمًا) در حقیقت همان مطلبی را که ما می دانستیم به مخاطب اعلام کرده ایم. و موقعی که می گوئیم: (كَانَ حَلِيمًا) شنونده تنها منتظر آن است که صاحب این صفت را به او معرفی

کنیم.»^۱

توضیح: معلوم است هیچ مبتدائی بدون خبر وجود ندارد، و هیچ خبری هم بدون مبتدا نمی شود. پس روشن است که وقتی شما می گوئید: (كَانَ زَيْدٌ)، در این حال مخاطب منتظر خبر است. و هنگامی که می گوئید: كَانَ حَلِيمًا، منتظر اسم است.

با این ترتیب آنچه بعد از (إِنَّمَا) واقع شده همان مطلبی است که برای شنونده قبل از آنکه آن مطلب به او برسد معلوم بوده است.

از جمله مباحثی که در آن این مطلب کاملاً روشن است بحثی است که سیبویه در باب (فَتَنَتْ) دارد. او گفته است: آنچه بعد از «قُلْتُ» حکایت می شود همیشه بصورت کلام است نه قول^۲. و این مطلب معلوم است که اگر ما واقعاً توجه خود را به معنی کلام معطوف داریم می فهمیم که پس از «قُلْتُ» غیر از جمله ای که مفید باشد چیزی را حکایت نمی کنیم. بنابراین هیچ گاه نمی گوئیم: قَالَ فُلَانٌ زَيْدٌ، و آنگاه ساکت بمانیم. مگر آنکه بخواهیم بگوئیم: فُلَانٌ كَسَ این کلمه را به این صورت تلفظ کرده است. مثلاً می خواهیم بگوئیم او این اسم را مرفوع ذکر نموده است. همانند این مطلب جمله ای است که ادبا می گویند: کلمه تنها وقتی حذف می شود که در کلام دلیل و قرینه ای بر آن باشد. و نظائر این جملات که به شماره نمی آید. بنابراین اگر می بینیم (إِنَّمَا) بر کلامی داخل شده است که ابتدای اعلامی است به مطلبی که شنونده به آن علم ندارد بایستی بدانیم بجهت آن است که قرینه و دلیل بر آن همراه کلام می باشد، و آن شیئی هم بگونه ای است که اطلاع بر آن بزودی حاصل می شود. خلاصه آنکه، بایستی دانست که دقائق و نکاتی که بسبب این کلمه یعنی (إِنَّمَا) در کلام پدید می آید تمام شدنی نیست.

* * *

از مطالبی که لازم است دانسته شود این است که: اگر پس از (إِنَّمَا) فعلی باشد که وقوع آن تنها از فاعل مذکور در جمله صحیح است، و از غیر آن واقع نمی گردد. مثلاً تَبَّه و تَذَكَّری که معلوم است تنها از جانب خردمندان است (در آیه: إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ)، در چنین کلامی عطف با (لا) حسنی ندارد؛ آنگونه که در جمله ای که فعل به فاعل مذکور اختصاص داده نمی شود، ولاء عطف می آورند و کلام دارای حسن است.

تفسیر مطلب: اگر بگوئید: (إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ لَا الْجُهَّالُ) این کلام حسنی ندارد آن طور که جمله: (إِنَّمَا يَجِيءُ زَيْدٌ لَاعِمَرُو) دارای حسن است. بعلاوه در کلامی که بصورت نفی می آید

۱- پایان گفتار سیبویه. ش

۲- یعنی نه کلمه مفرد یا لفظ مرکب غیر مفید. ش

گاهی نفی را مقدم می آورند و گاهی مؤخر. مثال تأخیر آن همان صورتی است که در جمله: **إِنَّمَا يَجِيءُ زَيْدٌ لَعَمْرُؤُ**، ملاحظه می کنیم. و مانند آیه: **(إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيِّطٍ)** و مانند گفتار لبید: **(إِنَّمَا يَجْزِي الْفَتَى لَيْسَ الْجَمَلُ)**^۲.

و مثال تقدیم نفی، جمله: **مَا جَاءَنِي زَيْدٌ وَإِنَّمَا جَاءَنِي عَمْرُؤُ**، می باشد. و این نمونه ای است که بوسیله آن موقعیت معنی (إِنَّمَا) را پی می برید. زیرا شما یقیناً می دانید که اگر (إِنَّمَا) را در این کلام نمی آوردید، و می گفتید: **(مَا جَاءَنِي زَيْدٌ وَجَاءَنِي عَمْرُؤُ)** در آن صورت روی سخن شما به کسی می شد که گمان کرده است زید و عمرو هر دو آمده اند. در حالی که مقصود کلام با دخول (إِنَّمَا) این است که طرف کلام کسی است که در مورد خود آینده اشتباه نموده و تصور کرده است آینده زید بوده نه عمرو.

مطلب دیگر: بعضی در مورد انضمام (ما) به (إِنَّ) گمان می کنند حرف (ما) اثرش تنها این است که عمل (إِنَّ) را باطل می کند. فایده ای بیش از این برای آن تصور نمی شود. حتی می بینید غالب نحو یون هم می گویند حرف (ما) کافه است. و مطلب دیگری به این جمله اضافه نمی کنند. در حالی که موقعیت (ما) این تصور را باطل می سازد. زیرا شما خودتان ملاحظه می کنید که اگر می گفتید: **(مَا جَاءَنِي زَيْدٌ وَإِنَّ عَمْرَأَ جَاءَنِي)** از این جمله فهمیده نمی شد که شما خواسته اید بگوئید شخص آینده (عمرو) است نه (زید). بلکه دخول (إِنَّ) مانند لفظی است اضافی که در کلام به آن احتیاجی نیست. و احساس می کنید که کلام به آن ترتیب از معنی واقعی کاملاً دور می افتد.

و نیز لازم است بدانید که اگر استقراء کنید خواهید دید وقتی از کلامی که بعد از (إِنَّمَا) است خود معنی آن اراده نمی شود بلکه مقصود کنایه و تعریض است به مطلبی که مقتضای آن معنی است (إِنَّمَا) دارای قوت بیشتری است، و از جهت بستگی و پیوستگی به قلب و ذهن بهترین کلمه ای است که برای این منظور بکار می رود. نظیر همان آیه: **(إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ)** که می دانیم مسلماً غرض آیه این نیست که ظاهر معنی کلام را به شنونده اعلام نماید. بلکه می خواهد

۱- غاشیه / ۲۲

۲- مقصود از کلمه: **جَمَل**، شخص لبید و کند ذهن است که نقطه مقابل (فَتَى)، یعنی جوانمرد است؛ چنانکه جمله را این طور تفسیر کرده اند. و اگر چنین نبود جمله مذکور از نوع آیه: **إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ**، می شد. ح-ن.

ترجمه جمله: تنها جوانمرد هوشیار است که پاداش خیر می دهد نه سفیه کند فهم.

مصرع اول آن چنین است: فاذا جوزيت قرضاً فاجزه. بیت از لبید بن ربیع عامری، از قصیده ای است در ثناء برادرش «أربد» ضمناً: عرب به آدم جاهل و سفیه لفظ «جمل» اطلاق می کند. م

کفار را مذمت کند. و می خواهد بگوید که کفار از فرط عناد و لجاجت بعلت هوی و هوسی که بر افکار و قلوبشان مستولی شده است در حکم کسانی هستند که عقل ندارند. و شما هم اگر انتظار دارید که اینها تعقل کنند و متنبه و متذکر شوند مانند کسانی خواهید بود که از بیخردان طمع چنین حالی را دارند.

نمونه دیگر، آیه: (إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَخْشَاهَا)^۱. (إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ)^۲ مقصود آیه این است که بگوید هر کس چنین حالت ترس و هراس از خدا را ندارد درست مثل کسی است که نه گوشی برای شنیدن دارد و نه قلبی برای تعقل. در نتیجه انذار و ترک انذار برای او یکسان است.

نمونه شعری در این باب بیت زیر است:

أَنَا لَمْ أُرْزَقْ مَحَبَّتَهَا إِنَّمَا لِلْعَبِيدِ مَا رُزِقَا^۳

من از محبت محبوب بهره و نصیبی نیافته ام. (چه کنم) روزی هر بنده ای همان است که به او داده اند.

غرض شاعر آن است که از طریق کنایه و تعریض به ما بفهماند که او به این فکر افتاده است که خود را نصیحت کند، و می خواهد بگوید که من بایستی دیگر از وصال محبوبم قطع امید کنم، و از اینکه محبوب حاجتی را از من روا کند مأیوس باشم. از این نمونه است جمله: (وَأِنَّمَا يَعْزُرُ الْعُشَّاقُ مَن عَشِيقًا)^۴. می گوید:

اگر کسی عاشقی را از عشقش ملامت کند عاشق نبایستی شخص ملامت کننده را سرزنش نماید، و بهتر آن است که او را در این کار انکار ننماید. زیرا او شدت گرفتاریهای راه عشق را نمی داند. اگر خود او به درد عشق مبتلا می شد می فهمید که درد عشق چه بلائی است، آنگاه عاشق را معذور می داشت.

و نیز دو بیت زیر:

مَا أَنْتَ بِالسَّبَبِ الضَّعِيفِ وَإِنَّمَا نُجَحُّ الْأُمُورَ بِقُوَّةِ الْأَسْبَابِ
فَالْيَوْمَ حَاجَتُنَا إِلَيْكَ، وَإِنَّمَا يُدْعَى الْقَلْبُ بِسَاعَةِ الْأَوْصَابِ^۵

۱- فاطر/ ۱۸

۲- نازعات/ ۴۵

۳- از عباس بن احنف، دیوان: ۲۱۷-م

۴- مصراع اول چنین است: يَلُومُ فِي الْحُبِّ مَنْ لَمْ يَدْرِ ضَمَّ الْهَوَى. بیت از عباس بن احنف است.

۵- در نسخه مدینه این شعر به باخرزی صاحب کتاب: دمية القصر نسبت داده شده است. معجم الادباء- ۱۳: ۳۶ و فیات

الاعیان- ۳: ۳۸۷-م

۱ - تو وسیله و سبب ضعیفی نیستی. و البته موفقیت در کارها بسته به نیروی وسائل و اسباب است.

۲ - امروز احتیاج ما به تومی باشد؛ و البته طبیب در همان ساعت بیماری و نزاری برای معالجه دعوت می شود.

شاعر در بیت اول می گوید: اکنون که من تو را برای حل مشکل خود وسیله قرار داده ام امید فراوان دارم که در کار خویش موفق می شوم. و در بیت دوم می گوید: در این ضرورت و گرفتاری که برای من پیش آمده است، و از تو کمک خواسته ام برآستی مشکل خود را در موضع و محلّ خودش قرار داده ام، و برای نیل به هدف خود از راه آن داخل شده ام، من به فضل و احسان تو اتکا کرده ام. و معلوم است مریضی که هنگام بیماری خود به طبیب اتکا می کند با این کار به ملجأ واقعی خود راه یافته، و مطلوب خود را از منبعش خواستار شده است.

موضوع عجیب این است که همین تعریضی را هم که برای شما ذکر نمودیم بدون (إِنَّمَا) حاصل نمی شود. یعنی اگر بگوئید: (يَتَذَكَّرُ أُولَ الْأَبَابِ) دیگر آن معنایی را که آیه بر آن دلالت می کرد دلالت نمی کند؛ هر چند کلام فی نفسه تغییر نکرده، و تنها یک کلمه (إِنَّمَا) از آن حذف شده است. زیرا این تعریض بدان مناسبت واقع شده است که موقعیت (إِنَّمَا) در کلام معنی نفی بعد از اثبات بوده، و تصریح به امتناع توجّه و تذکر از بیخرد را متضمن شده است. و اگر «إِنَّمَا» از کلام حذف شود، و گفته شود: (يَتَذَكَّرُ أُولَ الْأَبَابِ) مقصود کلام فقط توصیف خردمندان خواهد شد. یعنی: خردمندان متذکر و متنبّه می شوند، و دیگر معنی نفی تذکر از غیر خردمندان در کلام وجود نخواهد داشت. و محال است تعریض در کلمه ای واقع شود که ذکر از آن در کلام نباشد، و دلیل و قرینه ای هم بر آن در کلام وجود نداشته باشد. و تعریض به این گونه، یعنی به این صورت که گفته شود: (يَتَذَكَّرُ أُولَ الْأَبَابِ)، به حذف «إِنَّمَا» (اگر واقعیت یابد) نسبت به انسانی واقع می شود که بخواهند او را به تیقظ و تنبّه مدح نمایند، و بخواهند بگویند: فلان کس آنچه را که بایستی عمل کند عمل کرده است، و به آنچه بایستی متوجّه شود بسبب عقل و حسن تشخیصی که داشته متوجّه شده است. کما اینکه گفته می شود: عاقل آن طور عمل می کند، و کریم این گونه رفتار دارد.

این مبحثی است دقیق و درعین حال غامض. و از مباحثی است که کم احتمال می رود به ذهن کسی وارد شود، و به این فکر باشد که سبب آنرا بفهمد، و از حقیقت مطلب در کلام جستجو کند.

دیگر از معانی (إِنَّمَا) که لازم است در خاطر خود جای دهید همان است که ابتدا برای شما تعریف کردیم. یعنی گفتیم: گاهی (إِنَّمَا) داخل بر کلمه ای می شود بدین عنوان که به متکلم القا کنند آن کلمه معلوم است، و ادعا شود که صحت موضوع بگونه ای است که هیچ کس آنرا رد نمی نماید. مانند بیت:

إِنَّمَا مُصْعَبٌ شِهَابٌ مِنَ اللَّهِ^۱.

و از نمونه های لطیف در این باب گفتار اِقس بن حصن است:

أَلَا أَيُّهَا النَّاهِي قَزَارَةٌ بَعْدَ مَا
أَجَدْتُ لِيغَزُو، إِنَّمَا أَنْتَ حَالِمٌ^۲
هان ای کسی که «قزاره» را نهی کردی با آنکه «قزاره» برای جنگی بزرگ حالت جدی به خود گرفته است (ولی تو کجائی). همانا تو خوابی.

و نمونه از قرآن آیه ای است حکایت حال یهود:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ^۳.

وقتی به اینها گفته می شود که در زمین فساد نکنید می گویند: عجب، ما خودمان مصلحان

جهانیم.

ملاحظه می شود که در آیه فوق (إِنَّمَا) داخل شده است تا دلالت کند بر اینکه: یهود وقتی ادعا کردند ما مصلح هستیم، در حقیقت این گونه اعلام نمودند که ما مطلب آشکار و معلومی را می گوئیم. بهمین جهت در تکذیب آنها و رد ادعای آنها آیه بعد با تأکید آمده است. یعنی با حرف (أَلَا) که برای تنبیه است و با (إِنَّ) که برای تأکید است. و فرموده است: أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ.

پایان فصل سی ام

۱- این بیت در فصل ۲۷- ترجمه و مورد بحث قرار گرفته است. مصراع دوم آن این است: تَخَلَّتْ عَنْ وَجْهِهِ الظُّلُمَاءُ.

بیت از «عبدالله بن قیس الرقیات» است. دیوان: ۹۱- م

۲- این بیت در «وحشیات»: ۹۹- به «حَرْجَةُ الْفَزَارِي» نسبت داده شده است. آغانی، ۱۹: ۱۳۶- م

۳- بقره / ۱۱

خلاصه فصل سی و یکم و سی و دوم

بازگشت به مبحث لفظ و نظم.

نظم کلام را نمی شود تقلید کرد.

علت پدید آمدن این شبهه و نتیجه آن. از صفحه ۲۷۴ تا صفحه ۲۸۲ کتاب دلائل الاعجاز

تقلید و مشابه آوردن کلام دیگری ممکن نیست. زیرا نظم کلام عملی است که مؤلف کلام در معانی کلمات انجام می دهد نه در الفاظ. مؤلف کلام بامهارت خود در تنظیم کلام مانند هنرمندی است که رنگهای مختلفی را فراهم می آورد، و در آنها نظم را پیگیری می کند، و در آن نظم انواع نقش و نگار را پدید می آورد. حال اگر بگوئیم که با تقلید و مشابه گوئی از حدود الفاظ تجاوز می کنیم و به نظم کلام وارد می شویم امری ناممکن است. و معنی آن این است که انشاد کننده شعر امرؤ القیس در معانی و ترتیب معانی و استخراج نتایج و فوائد، درست مانند خود امرؤ القیس عمر کرده است. و خلاصه، نتیجه آن می شود که بگوئیم: راوی شعر شعر گفته است؛ همانگونه که در باره صنعتگری که کار صنعتگر دیگر را تقلید کرده است می گویند.

علت دخول این شبهه آن است که دیده اند معانی تنها از طریق الفاظ برای شنونده روشن می شود، و دیده اند آگاهی به اموری که با پیگیری و منظور کردن آن معانی نظم کلام پدید می آید فقط بوسیله دقت در الفاظی است که مرتب شده است؛ به ترتیبی که معانی در نفس، آن ترتیب را ایجاب می کند، و عادت این بوده که گفته اند: فلانی الفاظ را منظم کرده و در نظم آنها هنری بکار برده، و کلمات را نیکو به یکدیگر تألیف نموده و در تألیف ظرافتی نشان داده است. با این تعبیرها در نظم کلام الفاظ را اصل قرار داده اند، و اینگونه اظهار کرده اند که معنی و مقصود کلام در خود الفاظ بررسی می شود. به این ترتیب اندیشه را در موضوعی که ما گفتیم رها کرده اند. و ما گفتیم که مقصود از نظم کلام آن است که مقاصد نحوی را در قالب معانی کلمات منظور قرار دهیم. و نیز گفتیم که منظور قرار دادن مقاصد نحوی در قالب و متن الفاظ محال است. ولی چون عده ای مطلب را آن طور در ذهن خود جای داده اند این نتیجه برای آنها حاصل شده که مقلد وقتی الفاظ شعر را به همان گونه که شنیده است ادا کند نظم شاعر را تقلید نموده همانطور که لفظ آنرا تقلید کرده است. البته این اشتباهی است بزرگ با آنکه در نظر بسیاری مقام علم قطعی را یافته است.

پایان خلاصه فصل سی و یکم و سی و دوم

فصل سی و یکم

تقلید و پیروی در نظم کلام ممکن نیست

بایستی دانست تصور اینکه بتوان در نظم و ترتیب کلام تقلید و پیروی کرد تصویری است ناصحیح. بلکه بایستی گفته شود که تقلید کردن و مشابه آوردن کلام دیگری از مرز الفاظ و آهنگ حروف هرگز تجاوز نمی‌کند. البته مقلد بمعنی لغوی کسی است که چیزی را مشابه آن چیزی که طرف تقلید درست کرده است بیاورد. با این تعریف نقل و تقلید شخص مقلد فعلی است بطور قطع متعلق به او. و مقلد بوسیله تقلید عامل عملی است همانند عمل طرف تقلید؛ همچون زرگری که یک انگشتری می‌سازد، و در آن هنری ابداع می‌کند، و در صنعت خود مهارت خاصی بکار می‌برد طوری که وقتی آنرا مشاهده می‌کنیم می‌فهمیم صنعت او بیسابقه و کم نظیر است. آنگاه صنعتگر دیگری هم تصمیم می‌گیرد انگشتری دیگری به همین صورت و شکل بسازد، و نظیر همان هنر اولی را در آن بکاربرد، و صنعت خود را به پایه صنعت او برساند. در این حال گویند: این شخص کار و صنعت فلانی را تقلید و پیروی کرده است. اما نظم و ترتیب کلام بطوری که قبلاً بیان کردیم عملی است که مؤلف کلام در معانی کلمات انجام می‌دهد نه در الفاظ. مؤلف کلام با آن مهارتی که در نظم کلام خود بکار می‌برد در حکم همان فردی است که رنگهای مختلفی را تهیه می‌نماید، و در آنها نظمی را پیگیری می‌کند، و در آن نظم انواع نقش و نگار را پدید می‌آورد.

حال که مطلب چنین است اگر ما تصور کنیم که با تقلید و مشابه گوئی از حدود الفاظ تجاوز می‌کنیم، و به نظم و ترتیب کلام وارد می‌شویم امری است ناممکن، و نتیجه اش آن است که مثلاً انشاد کننده شعر امرؤ القیس در معانی و ترتیب معانی، و در استخراج نتایج و فوائد شعرش درست مانند امرؤ القیس عمل کرده باشد، و هنگامی که بیت شاعر را انشاد می‌کند که:

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّيْتُ بِضُلْبِهِ^۱ وَ أَرَدَفَ أَعْجَازاً وَ نَاءَ بِكَلْكَلِ

۱ - این کلمه در روایت «الجمهرة» «بخوزه» است. و کلمه «الجز» بمعنی وسط است. وَ تَمَطَّيْتُ یعنی خود را کشید و دراز کرد. أَعْجَاز یعنی اواخر بدن، یا رانها و کفلهها. أَرَدَفَهَا، یعنی شتر کفلها و رانهای خود را بدنبال کشید. نَاءَ بکلکل، یعنی با سینه خود از زمین برخاست، یا سینه اش را و سنگین و گران کرد. ح- ن - بیت از امرؤ القیس - دیوان: ۱۸۱ - م

حال و احساسش مانند حال و احساس آن صنعتگری باشد که به شکل صنعتی که دیگری از طلا و نقره خود ساخته است نظر می‌کند، آنگاه می‌کوشد تا نظیرش را از طلا و نقره خودش بسازد. ترجمه بیت: به شب گفتم در آن هنگام که همانند شتری کمر و پشت خود را بسختی می‌کشید و نیز کفل‌ها را بدنبال آن، و سر و سینه خود را بالا می‌برد که برخیزد^۱.

خلاصه: توجیه فوق هر راوی شعری را که دست به کار روایت و نقل شعرزند مستحق این توصیف می‌کند که در حق او بگوئیم استعاره آورده و تشبیه کرده است، و او را در تمام اموری که یک شاعر بدان جهت ناظم کلام شمرده می‌شود همانند آن شاعر بدانیم، و همانند شاعر بحساب آوریم، و در خصوص او هم بتوانیم بگوئیم: این کلمه را فاعل قرار داده است، و آن یکی را مفعول. این را مبتدا نموده، و آن را خبر. و فلان کلمه را بصورت حال آورده است و کلمه دیگر را بشکل صفت. این لفظ را بصورت منفی بکار برده است و یا بصورت مثبت و یا این کلمه را بدل آورده و آن یکی را به این یکی اضافه کرده است. و خلاصه، همه آن خصوصیات که در مورد شاعر گفته می‌شود. معلوم است که وقتی مسأله این گونه توجیه و تبیین شد لازم می‌آید که درباره راوی شعر هم بگوئیم راوی راست گفته است، و یا بگوئیم دروغ گفته است. کما اینکه درباره کسی که از او تقلید می‌شود می‌گویند دروغ گفته یا راست گفته است. برای محال بودن مطلب همین کافی است. تمام این بحث هم در یک جمله خلاصه می‌شود که: از این فرض لازم می‌آید بگوئیم راوی شعر گفته است. چنانکه درباره صنعتگری که هنر صنعتگر دیگر را تقلید کرده گفته می‌شود این صنعتگر یک انگشتی ساخته است.

حاصل کلام آنکه: این مطلب را بطور یقین ادراک می‌نمائیم که ما نمی‌توانیم کلامی بدون هیچ فکر و اندیشه‌ای نظم دهیم. بنابراین اگر راوی و انشاد کننده شعر نظم شاعری را بمعنی حقیقی آن تقلید می‌نماید شایسته آن است که بگوئیم روایت او فقط بوسیله فکر و دقت در تمام جهاتی که شاعر در نظم شعر خود بکار برده است برایش حاصل می‌شود. و این هم ادعائی است که هیچ جای عذری برای شک کننده آن باقی نمی‌گذارد.

این بحث تمام شد. اما علت آنکه چنین شبهه‌ای در ذهن بعضی وارد شده است این است که دیده‌اند معانی تنها از طریق الفاظ برای شنونده ظاهر می‌شود، و دیده‌اند آگاهی به اموری که با

۱- توضیح: شاعر شب را تشبیه به شتری کرده که در برخاستن از زمین کمر و ران خود را بسختی می‌کشد، و سر و سینه خود را بکندی بالا می‌برد. کنایه از اینکه شب بجهت طولانی بودنش نمی‌خواهد به صبح منتهی شود، و همچون حیوانی است که بزحمت برمی‌خیزد، و بدشواری حرکت می‌کند.

پیگیری و منظور کردن آن امور نظم کلام پدید می آید فقط بوسیله دقت در الفاظی است که مرتب شده است بطرقی که ترتیب معانی در ذهن آن طرق را ایجاد می کند. و عادت بر این بوده که این معامله با الفاظ صورت گیرد. یعنی گفته شود: فلانی الفاظی منظم کرده، و در نظم آنها هنری نشان داده است، و کلماتی را به یکدیگر تألیف نموده، و در تألیف آنها لطافتی بکار برده است. چون با این عبارات در نظم کلام الفاظ را اصل قرار داده اند، و این گونه توجیه کرده اند که هدف و مقصود کلام در خود الفاظ تعقیب و بررسی می شود، و فکر و اندیشه را در موضوعی که ما بیان کردیم رها کرده اند [یعنی ما گفتیم که مقصود از نظم کلام آن است که مقاصد نحوی را در قالب معانی کلمات هدف قرار دهیم. و گفتیم که هدف قرار دادن مقاصد نحوی هم در قالب و متن الفاظ محال است] و چون این مطلب را در ذهن خویش جای داده اند، و این عقیده را با قلب خود به هم آمیخته اند این نتیجه برای آنها حاصل شده که مقلد وقتی الفاظ شعری را به همان ترتیبی که شنیده ادا کند نظم شاعر را تقلید نموده است همان طور که لفظ آنرا تقلید کرده است.

البته این اشتباهی است که اذهان عده ای رامسخر کرده، و در سینه های آنها لانه و آشیانه ساخته است، و نفوس آنها هم این شبهه را به یکدیگر سرایت داده اند؛ تا آنجا که می بینید این اشتباه در دلهای بسیاری مقام و ارزش علم ضروری را یافته است؛ بطوری که اگر به یکی از مطالب بیان شده ما اشاره ای کنید چهره آنها سخت درهم می گردد، و راه گوش خود را در برابر سخن شما محکم می بندند، و از طرز فکر شما تعجب می کنند. این است آن گناه بزرگی که از ترک تفکر و تدبیر ناشی می شود. و این است نتیجه اخذ مطلب از غیر منبع و معدن خود. توفیق را تنها از خدای تعالی بایستی درخواست کرد.

پایان فصل سی و یکم

فصل سی و دوم

نسبت دادن سخن به گوینده آن

مطلب دیگری که بایستی دانست این است که وقتی ما از انواع کلام، شعری یا نثری را به گوینده آن نسبت می دهیم این نسبت و ارتباط بدان جهت نیست که آن شعر یا نثر از کلمات و لغات وضع شده تشکیل یافته است. بلکه بدین جهت است که در میان آن کلمات و لغات نظم خاصی هدف و مورد توجه قرار گرفته است؛ نظمی که بیان کردیم و گفتیم که عبارت است از پیگیری و منظور نمودن مقاصد نحوی در قالب معانی کلمات.

توضیح: می دانیم که یکی از شؤون اضافه اختصاص است. یعنی بکار بردن شیئی از جهتی که به مضاف الیه اختصاص می یابد. بنابراین وقتی می گوئیم: غلام زید، اضافه و نسبت غلام را از جهتی که به زید اختصاص می یابد، یعنی از جهت مملوک بودن اواخذ کردیم. و چون مطلب این گونه است راجع به نسبت دادن شعر هم بایستی در آن جهتی که به گوینده آن اختصاص می یابد تأمل کنیم. اگر دقت نمائیم خواهیم دید که اختصاص شعر به قائل آن از جهت قصد و هدفی است که شاعر در معانی کلمات تعقیب کرده است؛ همان کلماتی که شاعر شعر خود را از آنها تألیف نموده است؛ قصد و هدفی که عبارت از همان مقاصد نحوی است.

همچنین خواهیم دید که خود کلمات از اختصاص برکنارند، و موقعیت و نسبت این کلمات به گوینده آن نسبت ابریشم است به صنعتگری که از آن پارچه دیبائی می بافد، و همچون موقعیت طلا و نقره است نسبت به جواهرسازی که اشیاء زینتی را از آن می سازد. بنابراین همان طور که اشتباه نمی کنیم آن پارچه ابریشمی از حیث ابریشم اختصاص به بافنده آن نمی یابد، و آن اشیاء زینتی از حیث طلا و نقره اختصاص به سازنده آن ندارد بلکه اختصاص تنها از جهت عمل و صنعت است، بایستی بدانیم که شعر از جهت خود کلمات و وضع لغات اختصاصی به گوینده آن ندارد، و نبایستی در این باب اشتباه کنیم.

برای بیان بیشتر در این باب اضافه می‌کنیم: وقتی شما به گوینده شعر توجه می‌کنید تا او را به آن شعر ارتباط دهید، و می‌گوئید امرؤالقیس گوینده این شعر است آیا شما از کجا او را قائل شعر دانستید؟ آیا از جهت آنکه کلماتی را بر زبان جاری کرده است و الفاظی را از دهان او شنیده‌اید؟ یا از حیث اینکه در معانی آن کلمات هنری بکار برده و در آنها قصد و هدفی را دنبال نموده است؟ اگر تصور می‌کنید امرؤالقیس را از جهت آنکه کلماتی بر زبان جاری کرده است قائل شعر معرفی کرده‌اید، و از جهت آنکه الفاظی را از دهان او با آن طریقه مخصوص شنیده‌اید او را گوینده شعر دانسته‌اید پس با این تعریف بایستی راوی شعر را هم قائل شعر بدانید. زیرا راوی شعر هم ناطق به آن کلمات است، و آن لغات را به همان صورت و شکلی که شاعر بر زبان جاری ساخته است بر زبان جاری می‌نماید. چنین مطلبی را نمی‌توانید ادعا کنید. حال اگر بگوئید که راوی شعر گرچه الفاظ را به همان شکلی که شاعر ادا کرده او هم ادا نموده، ولی راوی شعر آن نسق و ترتیب را ابتداءً ایجاد نکرده بلکه این کار را نخست شاعر انجام داده است، ولذا شاعر را قائل آن شعر نامیده‌ایم نه راوی شعر، جواب گوئیم: شما خودتان داوری کنید. آیا می‌شود تصور کرد که در کلمات امرؤالقیس: «فَإِذَا تَبَيَّكُ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٌ وَمَنْزِلٌ»^۱ این ترتیب و نظم لازم است بی آنکه شاعر در معانی کلمات قصد و هدفی را دنبال کند؟ همان قصد و هدفی را که امرؤالقیس دنبال کرده است که: کلمه (تَبَيَّكُ) جواب امر است، و حرف (مِنْ) این کلمه را به کلمه (ذِكْرِي) متصل می‌سازد، و (ذِكْرِي) مضاف به (حَبِيبٌ)، و (مَنْزِلٌ) معطوف بر (حَبِيبٌ) می‌باشد؟ آیا می‌شود این گونه تصور کرد یا محال است؟ اگر شما در محال بودن آن شک دارید دیگر چرا با ما بحث می‌کنید. و اگر می‌گوئید آری محال است. می‌گوئیم حالا که محال است در الفاظ نظمی باشد بی آنکه در معانی آنها قصد و هدفی تعقیب شود، یعنی همان مقاصد نحوی، این جمله شما که می‌گوئید: «شاعر در کلمات ترتیبی را ابتداءً آورده است» جمله‌ای است که نمی‌شود آنرا ثابت کرد، و نمی‌توان آنرا صحیح دانست.

خلاصه مطلب آنکه: هیچ نظمی در کلام وجود ندارد مگر وقتی که در آن کلام قصد و هدفی باشد متوجه به صورت و صنعتی؛ بطوری که اگر کلمه‌ای که مقدم ذکر شده است مقدم ذکر نکنند، و آنرا که مؤخر آمده است مؤخر نیاورند، و کلمه‌ای را که در مرتبه سوم یا چهارم کلام جای گرفته است در مرتبه اول و دوم جای دهند آن صورت و صنعت منظور برای ما حاصل نشود. و چون مطلب چنین است بایستی متوجه به آن معنایی بود که واضع کلام آنرا قصد کرده است تا آن صورت و

۱ - مصراع دوم آن: يَسْقِطُ اللَّوْىُ بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوِيلِ. دیوان: ۸- م

صنعت برایش حاصل گردد، ببینیم آیا آن هدف در الفاظش حاصل می شود یا از راه معانی الفاظ؟ هیچ عاقلی اگر کمی فکر کند ممکن نیست در این مطلب شک نماید که هدف واضح کلام در الفاظ نیست. تنها چیزی که می توان در الفاظ تصوّر کرد همان وزن است. و این موضوع هم در بحث ما داخل نیست. زیرا بحث ما در دایره مطلبی است که کلام بدون آن مطلب کلام نمی باشد. و مسأله وزن در این باب اصلاً دخالتی ندارد.

پایان فصل سی و دوم

خلاصه فصل سی و سوم

پیرامون مجاز و حقیقت

مجاز از صفات لفظ نیست بلکه متعلق به معنی است.

از صفحه ۲۷۸ تا صفحه ۲۸۲ کتاب دلائل الاعجاز

گویا بر گروهی از اهل ادب حکم ازلی رفته است که بر تقلید صرف باشند، و می خواهند در این مسائل پایه تحقیق خود را بر خیال و وهم بگذارند. زیرا دیده اند که بعضی برای لفظ حسن جداگانه ای قائلند. اینها گمان کرده اند لفظ از حیث آنکه لفظ است مزیت و ارجی دارد. اما توجه نکرده اند که بایستی میان معنایی که هدف کلام است با صورت و شکلی که کلام در آن صورت و شکل بکار می رود فرق بگذارند، و بدانند که لفظ جز آهنگ و طنین صوت چیزی نیست.

از جمله اوصافی که مربوط به معنی است ولی آنرا به لفظ نسبت می دهند این است که مثلاً می گویند: فلان لفظ مجاز است. عادت جاری بر آن بوده که گفته شود: حقیقت آن است که لفظ بر اصل معنی لغوی اش ثابت باشد، و مجاز آن است که در غیر معنی موضوع له بکار رود. مانند (آسد) که از آن مرد شجاع قصد شود. این تعریف گرچه مشهور و رایج شده است، اما مطلب خلاف آن است. زیرا با بررسی دقیق می فهمیم که لفظ (آسد) بطور قطع و یقین در غیر معنی مأویع له بکار نمی رود. یعنی بطور مطلق برای معنی شجاع وضع نشده بلکه شخص را بجهت شجاعتش «آسد» نامیده اند. پس مجاز گویی ما این است که ادعا کرده ایم او در معنی شیر است، و در اوصاف شجاعت و قدرت و جرأت مانند شیر است، یعنی مجاز در معنی شیر است نه در لفظ شیر. تعجب اینکه هم آنها می گویند که مجاز از حقیقت بلیغتر است. ما به آنها می گوئیم: اگر لفظ (آسد) از معنی ما وضع له نقل داده شده و از آن معنی شجاع قصد گردیده است از کجا لازم می آید که (آسد) از شجاع بلیغتر باشد؟

در مورد استعاره هم بحث همین گونه است.

ملاحظه کنید. وقتی که گفته می شود: جَعَلَهُ آسَداً، جَعَلَهُ بَدْرًا، اگر هدف این کلامها متوجه معنی نبود این کلامها معنایی نداشت. زیرا (جعل) در موردی می آید که بخواهند صفتی را برای شئی اثبات کنند. چنانکه می گویند: جَعَلْتُهُ آمِیرًا. یعنی برای او این موقعیت را محقق نمودم. و حکم در «جعل» این است که اگر متعدی به دو مفعول شد معنی آن مانند (صَيَّرَ) خواهد بود. یعنی

همان طور که مقصود از جمله: صَيَّرْتُ زَيْدًا أَمِيرًا، تنها اثبات امارت برای زید می باشد جمله: جَعَلْتُ زَيْدًا أَسَدًا، هم بمعنی این است که زید را در معنی شیر قرار دادم. و هیچ گاه گفته نمی شود که: جَعَلْتُ زَيْدًا، یعنی او را زید نام نهادم. و گفته نمی شود که: اجْعَلْ إِيْتَكَ زَيْدًا، یعنی اینکه نام پسر تو را زید بگذار.

و اما آیه شریفه که می فرماید: وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِثَاءً، این کلام بنا بر حقیقت آمده است. و می خواهد بفهماند که کافران برای فرشتگان صفت زنان را ادعا کردند، و معتقد به وجود آن در ملائکه شدند، و از همین اعتقاد آن اسم یعنی (إناث) را بر ملائکه اطلاق نمودند. مقصود این نیست که کافران لفظ (إناث) را بعنوان نام برای فرشتگان وضع کردند بی آنکه به معنایی اعتقاد داشتند. چنین چیزی ناممکن است. اگر کافران نمی خواستند اثبات صفتی کنند دیگر سزاوار اعتراض و مذمت شدید در آیه: أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ؟ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ، نمی شدند.

پایان خلاصه فصل سی و سوم

فصل سی و سوم

فساد تقلید، اشتباه در حقیقت و مجاز

من در طول این مباحث که عنوان کردم، و تکرار نمودم و بیان داشتم، و بخصوص راجع به این موضوع اخیر که در اذهان عده‌ای جای گرفته است، یعنی بحث لفظ، مطالبی شرح دادم. چه بسا فکر کردم که تا کنون کاری انجام نداده‌ام. زیرا شما عده زیادی اهل ادب را می‌بینید که گوئی بر آنها حکم ازلی رفته است که در موضوعی که ما می‌خواهیم راجع به آن بحث کنیم بر تقلید صرف باشند، و اساس تحقیق را بر توهم و تخیل بگذارند. می‌خواهند لفظی را بکار برند بی آنکه معرفتی به معنای آن داشته باشند. در حقیقت این طرز فکری است که عادت و خوی آنها شده، و دردی است که بسختی تمام در آنها استقرار یافته است، و این است آنچه را که ما کاملاً واضح و روشن ساختیم. گویی میان آنها و معرفت این مطلب برای همیشه حجابی کشیده شده است. و هنگامی که گوشه‌ای از مطلب را به گوش آنها می‌رسانیم گوئی آنها مطلب را از گوش خود بیرون می‌افکنند، و ذهن آنها آنرا منکر می‌دارد، حتی کآنه هر چه موضوع روشنتر می‌شود آنها از فهم و علم به آن دورتر می‌گردند، و در توهم خلاف آن بیشتر پافشاری می‌کنند. زیرا آن اعتقاد اولیه آنها با قلوبشان بهم آمیخته، و در دلهاشان سخت جایگیر شده، و در اطراف دلهاشان ریشه دوانیده است. همچون گیاه پلیدی که هر چه ریشه آنرا قطع می‌کنند باز برمی‌گردد و رشد می‌کند. یگانه عاملی که اینها را چنین ساخته آن است که دیده‌اند بعضی لفظ را از معنی جدا می‌کنند، و برای لفظ حسن جداگانه‌ای قائلند. و دیده‌اند که آنها شعر را تقسیم کرده و گفته‌اند: از اقسام شعر قسمی است که لفظ و معنی آن لطیف است، و قسمی دیگر که تنها لفظش زیباست نه معنی آن، و قسم آخر شعری است که دارای معنی جالب و عالی است ولی از جهت لفظ زیبایی و خوشی ندارد. و دیده‌اند که آنها لفظ را با همان اوصافی تعریف می‌کنند که معنی را. اینها هم خیال کرده‌اند لفظ از حیث آنکه لفظ است دارای حسن و مزیت است، و گمان کرده‌اند اوصافی را که به لفظ نسبت داده‌اند واقعاً اوصاف لفظ است. توجه نکرده‌اند به آن نکته‌ای که ما قبلاً شرح دادیم که بایستی در این مسأله فکری و تدبیری داشت، و بایستی میان معنائی که هدف کلام است با صورت و شکلی که

کلام در آن صورت و شکل بکار می رود فرق گذاشت. ولی این کار را نکرده اند بلکه آن حسن و مزیتی را هم که در معنی بوده است به لفظ نسبت داده اند، و لفظ را به اوصافی توصیف کرده اند که خود آن اوصاف اعلام می دارند که متعلق به لفظ نیستند. مثلاً می گویند: لفظ زیور معنی است، و بر اندام معنی همچون لباس پر نقش و نگار است. تا آنجا که می گویند: معنی از لفظ کسب جلوه و ناز می کند، و این لفظ است که جذّاب و ظریف و نافذ است. و یا می گویند مزیت لفظ با مزیت معنی یکسان است، و هیچ اضافه و کم نیست. و نظائر این تعریفها که بدون شک هیچ یک از آنها توصیف لفظ نیست. زیرا لفظ لفظ است، و آهنگ و طنین صوت. ولی این مطلب در ذهن آنها همانند امر حرام و ممنوعی شده است که کوچکترین نظر و فکر و ذوقی در آن ندارند، و نفع و ضرری را در آن تمیز نمی دهند.

* * *

از جمله اوصافی که متعلق به معنی است (گرچه در ظاهر امر به لفظ داده می شود ولی به نظر عده ای کاملاً بعید می نماید که مطلب چنین باشد، و واقعاً صفت لفظ نباشد.) این است که مثلاً در خصوص لفظ می گوئیم: فلان لفظ مجاز است.

توضیح آنکه: عادت بر این جاری بوده که در فرق میان حقیقت و مجاز گفته شود: حقیقت آن است که لفظ بر اصل معنی لغوی اش ثابت باشد، و مجاز آن است که از محلّ خودش خارج شود، و در غیر معنائی که برایش وضع شده است بکار رود. چنانکه (آسد) گفته شود و از آن مرد شجاع اراده گردد. یا بگویند (بحر) و از آن شخص کریم را قصد کنند. این تعریف اگرچه قاعده ای است که در اذهان عده ای سخت جایگیر شده است، حتی می بینید که در خصوص این تعریف بعضی عوام چنین فکر می کنند ولی مطلب بر خلاف آن است. زیرا اگر ما واقعاً تحقیق کنیم نخواهیم یافت که لفظ (آسد) بطور قطع و یقین در غیر ما وُضِعَ له استعمال شده باشد. زیرا این لفظ مطلقاً برای معنی شجاع وضع نشده است. بلکه شخص را بجهت شجاعتش (آسد) نامیده اند. پس مجاز گوئی ما این است که در مورد آن شخص ادعا کرده ایم که او در معنی شیر است، و گفته ایم که از جهت قوّت قلب و شدّت مبارزه، و اینکه ترس اصلاً سراغ او نیامده، و هیچ امر مخوفی نزدیک به او نشده است همانند شیر می باشد.

با این مقدمه و توضیح، اگر شما خوب نتیجه گیری کنید می فهمید که این مجاز گوئی در معنی لفظ است نه در خود لفظ. و اگر شما عاقلی را یافتید که بگوید: هُوَ آسد، و در نفس خود تشبیه به شیر را اضممار نکند، و از این جمله جز معنائی که از جمله: (هُوَ شجاع) قصد می کند معنی دیگری را بخواهد لفظ بحقیقت از موضعش تغییر یافته و از معنائی که در لغت برایش وضع شده

است خارج گردیده است. ولی این مطلبی است که شکی در بطلانش نیست.

تعجب ما فقط این است که آنها از مجاز تنها همین مطلب را ذکر می‌کنند که می‌گویند: بلاغت مجاز از حقیقت بیشتر است. وای کاش من می‌دانستم که اگر لفظ (آسد) از معنایی که در لغت برایش وضع گردیده است نقل داده شده، و از آن معنی شجاع قصد شده است این چنین بی‌نشان و ساده است. پس از کجا لازم می‌آید که بگوئیم بلاغت (آسد) از کلمه (شجاع) بیشتر است؟! در مورد استعاره هم حکم همین است. یعنی اگر چه استعاره در ظاهر امر از صفت لفظ است، و عادت ما هم این بوده که می‌گفتیم: این لفظی است مستعار و اسمی برای آن استعاره شده است اما نتیجه و مآل امر این است که قصد و هدف استعاره بجانب معنی متوجه است.

موضوعی که شما را در این مسأله راهنمایی می‌کند این است که می‌گوئیم: (جَعَلَهُ آسَدًا) و (جَعَلَهُ بَدْرًا) و (جَعَلَهُ بَحْرًا). اگر قصد و هدف کلام بوسیله این جملات متوجه معنی نبود این سخنان موردی و معنایی نداشت. زیرا فعل (جَعَلَ) راجائی می‌آوریم که بخواهیم صفتی را برای شیئی اثبات کنیم. چنانکه می‌گوئیم: (جَعَلْتُهُ أَمِيرًا) (جَعَلْتُهُ وَاحِدَ دَهْرِهِ). و مقصود این است که برای او این موقعیت‌ها را اثبات و محقق نمائیم. و قاعده در باب (جعل) این است که وقتی متعدی به دو مفعول شود معنی آن مانند فعل (صَيَّرَ) خواهد بود. یعنی همان گونه که تنها وقتی می‌گوئیم: صَيَّرْتُهُ أَمِيرًا، که مقصود اثبات صفت امارت برای او باشد. و در غیر این معنی نمی‌گوئیم همین طور هم صحیح نیست بگوئیم: جَعَلْتُهُ آسَدًا، مگر آنکه مقصود ما این باشد که آن فرد را در معنی شیر قرار دهیم. همچنین گفته نمی‌شود: جَعَلْتُهُ زَيْدًا، بمعنی اینکه او را زید نام نهادم. و گفته نمی‌شود: إِجْعَلْ أَيْتَنَگَ زَيْدًا، یعنی او را زید نام بگذار. و نیز صحیح نیست بگویند: وَلَدَ إِبْرَاهِيمَ ابْنٌ فَجَعَلَهُ زَيْدًا. اشتباه و غلط تنها در ذهن کسی داخل می‌شود که از مطلب نتیجه‌گیری درست نمی‌کند.

* * *

و اما آیه شریفه که می‌فرماید: وَ جَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِثَاءً^۱، این کلام بنا بر حقیقتی که آنرا وصف کردم آمده است.

توضیح مطلب: آیه فوق می‌خواهد این مطلب را بفهماند که کافران برای ملائکه صفت زنان را ادعا کردند، و معتقد به وجود آن در ملائکه شدند، و از روی همین اعتقاد آن اسم یعنی کلمه «نثات» از طرف آنها به ملائکه اطلاق شد. مقصود آیه این نیست که کافران لفظ (إنثاء) یا کلمه

(بنات) را بعنوان نام برای ملائکه وضع کردند بی آنکه به معنایی اعتقاد داشته و اثبات صفتی را برای ملائکه خواسته باشند. چنین چیزی محال است. و هیچ عاقلی این سخن را نمی گوید. آیا به این آیه توجه نکرده اید که می فرماید:

أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ؟ سَتَكْتُبُ شَهَادَتَهُمْ. وَيُسْأَلُونَ^۱ - اگر مقصود کافران بیش از این نبود که آن اسم را بر ملائکه جاری کنند، و اثبات صفت و معنایی را بوسیله اطلاق اسم معتقد نبودند پس چه معنایی در کار بود که گفته شده است: أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ؟ موضوع همین است. اگر واقعاً کافران نمی خواستند اثبات صفتی کنند، و اضافه بر نامگذاری و وضع اسم غرض دیگری نداشتند دیگر مستحق آن اعتراض شدید و آن انکار نبودند، و مورد مذمت اندک واقع می شدند، و سخن آنها هم کفر نبود. مطلب در این باب ظاهرتر و روشنتر از آن است که بر کسی پوشیده بماند.

* * *

خلاصه: اگر کسی بگوید که در دنیا علمی جز این علم نیست که مردم در آن به غلطها و اشتباهات بزرگی افتاده، و به ورطه هلاک رفته باشند، و با گمانهای فاسد خود حرفهایی زده باشند این چنین که در این علم به غلط و اشتباه افتاده اند، و در این علم گمانهای فاسد یافته اند معتقدم که دروغ نگفته است.

آیا عجیبت از این مطلب هست که گروهی عقلا فرموده خدای تعالی را تلاوت کنند که: قُلْ: لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِيَعْضٍ ظَهيراً^۲، و به آن ایمان آورند، و به این جمله هم خاضع باشند که قرآن معجز است، با وجود این از برهان اعجاز و دلیل آن روی بگردانند، و در طریقی غیر از این گام بردارند؟ اینها اگر ادراک می کردند متوجه می شدند که چه گناه بزرگی را مرتکب شده اند.

پایان فصل سی و سوم

خلاصه فصل سی و چهارم

نظم کلام منظور کردن مقاصد نحوی فیما بین کلمات است.

از صفحه ۲۸۲-۲۹۴ کتاب دلائل الاعجاز

بعضی گمان می‌کنند موقعیت کلمات در انضمام آنها به یکدیگر مانند وضع تارهای پارچه ابریشمی است. اما نمی‌دانند که انضمام کلمات به یکدیگر وقتی حاصل است که در آنها مقاصد نحوی منظور شود، و اگر تنها به الفاظ توجه کنیم و بعضی را در پی بعضی دیگر آوریم بی آنکه در آنها مقاصد نحوی را منظور نموده باشیم کاری انجام نداده‌ایم تا ادعا کنیم که مؤلف و ناظم کلام هستیم.

همچنین نبایستی تصور کرد که معانی در نفس شنونده پس از وقوع الفاظ در گوش او جای می‌گیرند، و در نتیجه معانی در ترتیب و نظمشان تابع الفاظ اند. این گمانی باطل و نادرست است. اگر در کلامی دو اسم معرفه را بیاوریم، و بخواهیم آنها را مبتدا و خبر قرار دهیم، آنگاه کلمه ای که خبر است مقدم ذکر کنیم بدون شک فهم کلام دشوار می‌گردد. زیرا از کجا بفهمیم که کلمه مقدم خبر است تا به مقصود کلام پی ببریم؟ چنانکه در بیت زیر:

نَمْ، وَإِنْ لَمْ أَتَمْ كَرَايَ كَرَاكَ

بخواب، اگر چه من نخوابم. که خواب تو خواب من است.

کلمه (کرای) را بایستی خبر مقدم گرفت. یعنی جمله در اصل (کراک کرای) بوده است. چنانکه می‌گوئیم: قُمْ وَإِنْ جَلَسْتُ فَقِيَامُكَ قِيَامِي. یعنی: تو برخیز اگر چه من نشسته‌ام. زیرا قیام من قیام تو است. البته این استعمال شایع و استعمال عرف است. و ما گفتیم که می‌توان کلامی را در همان معنایش از صورتی به صورت دیگر نقل داد بی آنکه در لفظش تغییری پدید آورد. و این همان مطلبی است که میدان را برای تأویل و تفسیر باز می‌کند؛ تا آنجا که در یک کلام دو تأویل یا تأویلهائی نموده‌اند، و یک بیت را به تفسیرهای چندی شرح کرده‌اند. اما این روشی است که دقت و علم و اطلاع زیادی در آن لازم است، و در قرآن به قرائنهای مختلف ارتباط می‌یابد. چنانکه در آیه شریفه: وَقَالَتِ الْيَهُودُ غَزِيرَةُ اللَّهِ، که بعضی کلمه (غزیر) را با تنوین خوانده‌اند، و بعضی (این) را صفت گرفته‌اند و تنوین را ساقط نموده‌اند.

البته ما قبلاً به قاعده و اصلی اشاره کرده ایم که: اگر انکار به کلامی اضافه شود به خبر مربوط می‌گردد نه به صفت وجهتی ندارد که بگوئیم (این) صفت باشد و در عین حال انکار هم ملحق به آن شود.

از نمونه آیاتی که در این بحث می‌توان ذکر نمود این آیه است:

وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ. بعضی مفسران گویند (ثَلَاثَةٌ) خبر است برای مبتدای محذوف. ولی طریقه صحیح و مستقیم آن است که کلمه (ثَلَاثَةٌ) صفت مبتدا گرفته شود، و تقدیر آیه چنین باشد: وَلَا تَقُولُوا لَنَا آلِهَةٌ ثَلَاثَةٌ. و یا بدین صورت: وَلَا تَقُولُوا فِي الْوُجُودِ آلِهَةٌ ثَلَاثَةٌ. روش دیگری نیز هست؛ و آن اینکه آیه را چنین فرض کنیم: وَلَا تَقُولُوا اللَّهُ وَالْمَسِيحُ وَأُمُّهُ ثَلَاثَةٌ. این مطلب را آیه دیگری روشن می‌سازد؛ آنجا که می‌فرماید: لَقَدْ كَفَرُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ.

اینکه گفته اند در آیه مورد بحث نوعی حکایت قول است درست نیست. زیرا خطاب در آیه متوجه خود نصاری است. یعنی فرموده است: يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ... وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ. انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ^۱.

۱ - البته این خلاصه، گنجایش توضیح همه گفتارهای مربوط به آیات مذکور را ندارد. لذا برای آگاهی بیشتر و مشروحتر

بایستی به متن ترجمه مراجعه نمود. م

فصل سی و چهارم

نظم کلام همان منظور نمودن و تعقیب کردن مقاصد نحوی است

در بحثهایی که تکرار کردیم و بیان نمودیم و گفتیم که نظم معنائی ندارد جز منظور نمودن مقاصد نحوی میان کلمات، هر چند که چهره بحث من به آخرین درجه وضوح و روشنی رسیده است؛ به حدی که اگر بخواهم اضافه بر این بحث کنم چنان است که در موضوعی غیر ضروری خود را به زحمت و رنج انداخته باشم. ولی باز نفس من مرا وادار می کند که به تتبع هر نوع شبهه ای پرداخته آنرا جواب گویم. هر شبهه ای که ممکن است پدید آید برای کسی که هنگام مواجهه با شگ، نفس خویش را زود تسلیم می کند.

در میان اهل ادب کسانی را می بینیم که می گویند: «در مقایسه و آوردن مثل، چنین جاری است که کلمات در انضمام به یکدیگر به تارهای ابریشم تشبیه می شود.» اینها تصور می کنند صنعتگری که پارچه دیبائی را می بافد، و در آن نقش و نگاری را بوجود می آورد هیچ هنر و صنعتی در آن ابریشم بکار نمی برد، و کارش تنها این است که تارها و رشته ها را به هم می پیوندد، و برای رنگهای مختلف جاهائی را انتخاب می کند که می داند اگر آن رنگها را در آن جاها قرار دهد همان نقش و صورت منظور او در بافت او پدید می آید. در ذهن آنها چنین وارد شده است که موقعیت کلمات در انضمامشان به یکدیگر و در انتخاب مواضع آنها با وضع تارهای ابریشم یکسان است. می بینید که سخن اینها در این باب همچون کسی است که نمی داند پیوستگی کلمات به یکدیگر و موقعیتهای مختلف آنها تنها وقتی حاصل و محقق می شود که در آنها مقاصد نحوی منظور شده باشد. اگر شما تنها به الفاظ توجه ننمائید، و بعضی را در پی بعض دیگر قرار دهید بی آنکه در آنها مقاصد نحوی را تعقیب و منظور نمائید کاری انجام نداده اید تا بجهت آن ادعا کنید که مؤلف و ناظم کلامی هستید، و با آن عمل همچون کسی می باشید که یک کار بافتنی انجام داده یا بطور کلی صنعتی را پدید آورده است. و متصور نیست که بگوئید موقعیتهائی برای آن کلمات اختیار کرده اید.

بطلان این اعتقاد و نظائر این اعتقادهای گرچه معلوم و ظاهر است ولی ما در اینجا استدلالی داریم لطیف که منافع فراوانی از آن عایدمان می‌گردد. و آن این است که: تصوّر می‌شود ممکن است شخصی نظم کلامی را بعینه قصد کند و آنرا از صورتی که ناظم آن کلام اراده کرده تغییر دهد بی آنکه لفظی را از جای خود بردارد، یا آنرا به لفظ دیگری تبدیل کند، و یا از ظاهر مطلب چیزی را دگرگون سازد. چنانکه در بیت ابوتّمام که گوید:

لُعَابُ الْأَفَاعِي الْقَاتِلَاتِ لُعَابُهُ وَ أَرَى الْجَنَى اشْتَارَتْهُ أَيْدِ عَوَاسِلٍ^۱

جوهر قلم او همچون لعاب مارهای کشنده است. و همچون عسل تازه است که دستهای گرد - آورندگان عسل، آنرا از کندو بر می‌گیرند.

اگر شما کلمه «لُعَابُ الْأَفَاعِي» را مبتدا فرض کنید و (لُعَابُهُ) را خبر آن بگیرید، چنانکه ظاهر لفظ چنین ابهام می‌کند بایستی بگوئیم که نسبت به کلام ابوتّمام ظلم کرده‌اید. و آن صورت و شکل معنایی را که شاعر نظر داشته است باطل ساخته‌اید. زیرا مقصود شاعر از بیت فوق این است که مرکب قلم ممدوح را به عسل تشبیه کند. بدین معنی که: وقتی ممدوح درباره عطا یا و صلوات چیزی می‌نویسد همان دم که می‌نویسد نوشته‌اش لذت خیرات و احسانهای او را به طرف مقابل

۱ - کلمه (أَرَى) معطوف است به (لُعَابُ الْأَفَاعِي). یعنی جوهر قلم او در امر ناگوار چون زهر نیش مارهای کشنده است، و در امر سودمند و گوارا چون عسل تازه می‌باشد. آلا ری: چیزی است که به ته دیگ می‌چسبد، و نیز بمعنی عسل که زنبوران عسل در جوف خود جمع می‌کنند و سپس آنرا بیرون می‌ریزند، و همچنین بمعنی چیزی است که در درون کندو چسبیده باشد، عَسَالَةً: مجمع زنبوران عسل. الشُّوْرَة: جای عسل و کندوی عسل. أَلْجَنَى: عسل. الْعَاسِل: کسی که عسل را از موضع آن جمع‌آوری می‌کند. اشتارَ: استخراج کرد.

این بیت از قصیده‌ای است که در آن محمد بن عبد الملک زبّات مدح شده است. و بیت قبل از آن چنین است:

لَكَ الْقَلَمُ الْأَعْلَى الَّذِي يَشْبَاهُ تُصَابُ مِنَ الْأَمْرِ الْكُلِّي وَالْمَفَاصِلُ
الشَّيْبَةُ: نیش کژدم، سوزن لباسدوزی، حدّ هر چیزی.
و بعد از آن چنین است:

لَهُ رِيْقُهُ طَلٌّ وَلَكِنَّ وَقَعَهَا بَأْسَارُهُ فِي الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ وَابِلُ
فَصِيحٌ إِذَا اشْتَقَّ طَلْقَتْهُ وَهُوَ رَاكِبٌ وَاعْجَبُ مِنْ خَاطِبَتِهِ وَهُوَ رَاجِلٌ. ش

ترجمه بیت ۱ - در دست تو آن قلم بلند پایه‌ای است که با جوهر آن فرمان تو تا داخل بدن‌ها، به کلیه‌ها و مفاصل هم نفوذ می‌کند
بیت ۲ - جوهر قلم او گرچه مانند باران اندک است ولی اثرش در شرق و غرب عالم بارانهای سیل آسانی را بوجود می‌آورد.
بیت ۳ - اگر او را بنطق آوری در حالی که سوار است مردی است فصیح و زبان آور. و اگر با او به گفتگو پردازی در حالی که پیاده است خاموش و بی زبان است (و فقط به سخنان تو گوش فرا می‌دهد).

شاعر، در محبت بالا قنوت و اراده بر شرف و سوء ممدوح را به آب دهان افعی تشبیه کرده و مرکب قلم ممدوح را در احسان و سودمندی به عسل تازه تشبیه نموده است.

ابیات مذکور در دیوان شاعر، ۳: ۱۲۳ - م

می رساند، و گوئی جوهر قلم او هم در آن هنگام طعم شیرین عطایا و صلات او را می چشد، و لذت و خوشی را بر آن مردم ارزانی می دارد.

این معنی و مقصود شاعر مسلماً وقتی حاصل است که کلمه (لُعَابُهُ) مبتدای جمله باشد، و «لُعَابُ الْآفَاعِي» خبر آن. اما اگر فرض کنید که کلمه (لُعَابُ الْآفَاعِي) مبتدا و (لُعَابُهُ) خبر باشد این مقصود از میان می رود، و بطور قطع جلو آن منظور گرفته می شود، و کلام را از معنی واقعی خارج می کند. و به معنائی تبدیل می گردد که اصلاً صحیح نیست مقصود و غرض شاعری چون ابوتمام آن باشد. یعنی چنین می شود که شاعر خواسته است «لُعَابُ الْآفَاعِي» را به جوهر قلم و عسل را هم به همان جوهر قلم تشبیه کند.

بنابراین اگر قرار بر این شد که موقعیت کلمات در پیوستگی آنها به یکدیگر مانند موقعیت تارهای ابریشم باشد، بایستی صورت حاصل از نظم یک کلام فقط وقتی تغییر کند که کلمات از مقام و محلّ خودشان تغییر یابند، چنانکه صورت حاصل از ضمّ تارهای ابریشم به یکدیگر وقتی تغییر می یابد که تارها از محلّ خود جابجا شوند.

البتّه صحیح نیست که بگوئیم جمله: لُعَابُ الْآفَاعِي الْقَائِلَاتِ لُعَابُهُ، حکمش مانند حکم جمله: عِتَابُكَ السَّيْفُ، است. زیرا غرض کلام ابوتمام این است که چیزی را به چیز دیگری تشبیه کند بجهت وجود جامعی که در وصف، میان آن دو موجود است. ولی در جمله: عِتَابُكَ السَّيْفُ، مقصود آن نیست که عتاب را به شمشیر تشبیه کنیم بلکه بنابر آن است که شمشیر را بدل از عتاب قرار دهیم. ملاحظه کنید، صحیح است بگوئیم: مِدَادُ قَلَمِهِ قَاتِلُ كَسَمِ الْآفَاعِي. ولی صحیح نیست بگوئیم: عِتَابُكَ كَالسَّيْفِ. مگر آنکه از این بحث خارج شویم و مطلب را در باب دیگری بررسی کنیم، و موضوع را به چیز دیگری توجیه نمائیم که مقصود واقعی کلام آن نیست. مثلاً بخواهیم بگوئیم: فلانی عتاب کرد عتابی خشن و دردآور. و اگر بگوئیم: السَّيْفُ عِتَابُكَ، در معنی ثالثی داخل شده ایم. و آن این است که ادعا کرده ایم عتاب او آنقدر مؤلم است و آنقدر مؤثر شده است که گوئی شمشیر در برابر آن شمشیر نیست.

این نکته را هم لازم است متوجه باشید که اگر کسی در خصوص موقعیت معانی و الفاظ به حال و مقام شنونده نظر افکند، و در نتیجه تصوّر کند که معانی در نفس شنونده پس از وقوع الفاظ در گوش او جای می گیرد، و به همین لحاظ فکر کند که معانی در ترتیب و نظمشان تابع الفاظ اند بایستی بگوئیم همین بحث اخیر ما که کاملاً آنرا روشن ساختیم بطلان این اعتقاد و گمان را

اعلام می نماید. یعنی اگر قرار شود که معانی در ترتیبشان تابع الفاظ باشند محال است معانی تغییر یابند ولی الفاظ در ترتیبشان بهیچ نحوی تغییر نکنند. اما اگر دیدیم که تغییر در معانی جایز و صحیح است بی آنکه ترتیب الفاظ تغییر یابد، و بی آنکه الفاظ جابجا شوند می فهمیم که الفاظ تابع اند و معانی متبوع.

مطلب دیگری که لازم است دانسته شود: هر کلامی که واضح آن در آن دو اسم معرفه را بیاورد که بخواهد آنها را مبتدا و خبر قرار دهد، آنگاه کلمه ای را که خبر است مقدم ذکر کند بدون شک معنی کلام برای شما مبهم و مشکل می شود. زیرا شما از کجا بفهمید که آن کلمه مقدم خبر است تا به مقصود کلام منتقل شوید، و آن طور که شایسته است در کلام تدبّر کنید. بیت زیر را شیخ ابوعلی در تذکره^۱ چنین انشاد کرده است:

نَمْ وَإِنْ لَمْ أَنْمِ كَرَأَى كَرَاكَ^۲

تو بخواب اگر چه من نخوابم که خواب تو خواب من است.

سپس گوید: «شایسته آن است که در این بیت «کَرَأَى» خبر مقدم و جمله در اصل: کَرَاكَ کَرَأَى، باشد. کما اینکه می گوئید: قُمْ وَإِنْ جَلَسْتَ فَقِيَامُکَ قِیَامِ^۳. و این استعمال عرف است در موارد شبیه به آن».

شیخ سپس گوید: «چون مطلب چنین بوده لذا شاعر خبر را مقدم آورده است در حالی که معرفه است. و از جهت آنکه خبر بوده در نیت تأخیر گرفته می شود. و مانند بیت حماسه است که گوید:

بَنُونَا بَنُوا بِنَاءِنَا وَبَنَاتُنَا بَنَوْهُنَّ أَبْنَاءَ الرِّجَالِ الْأَبَاعِدِ

پسران پسران ما فرزندان خود ما هستند. ولی دختران ما، فرزندانشان رجال و خویشان بسیار

دورند

در این بیت خبر مبتدا مقدم آمده و معرفه است، و دلالت دارد بر اینکه شاعر معنی آنرا در نیت تأخیر گرفته است. و اگر چنین نباشد اسم معرفه ای که مقدم ذکر می شود بجهت تقدّمش مبتدا خواهد شد.» تا اینجا تماماً سخن شیخ ابوعلی فارسی بود.

۱ - مقصود ابوعلی فارسی است. و تذکره نام کتابی است معروف از او در علوم قرآن. ش

۲ - مصراع دوم آن چنین است: شاهدای منک اَنْ ذاک کَذَاکَا - دیوان ابوتمام: ۴: ۲۴۸ م

۳ - یعنی قیام من قیام تو است. مقصود این است که قیام من از قیام تو نیابت می کند هر چند تو بنشین. ح - ن

۴ - یعنی فرزندان پسر می ما به ما نزدیک اند ولی فرزندان دختری ما با ما خیلی فاصله دارند.

بیت مذکور از حماسه ابوتمام (شرح مرزوقی)، ۲: ۵۲۰ - و در (خزانة)، ۱: ۴۴۵ - به فرزدق نسبت داده شده است. م

باید دانست که این معنی در این نوع کلام هنگامی برای شما اهمیت می یابد که در مطالبی که من بیان کردم خوب تأمل ننمائید. گفتم که: شما می توانید معنی کلام را از صورتی به صورت دیگر در آورید بی آنکه لفظش را تغییر دهید، و یا کلمه ای را از محلش برداشته جای دیگر بگذارید. و این همان مطلبی است که میدان را برای کار تفسیر و تأویل باز می کند. چنانکه می بینیم در یک کلام دو تأویل یا تأویلهائی نموده اند. و بیت واحدی را به تفسیرهای متعدد شرح کرده اند.

البته این طریقی است لغزش آور که بسیاری را در ورطه هلاک انداخته است. در عین حال موضوعی است که از یک طرف خردمند شدت نیاز خویش را نسبت به این علم ادراک می کند. و از طرف دیگر بدین وسیله از عیب جاهل پرده برداری می شود، و عیب آن کس را هم که از این علم اظهار بینبازی می کند آشکار می سازد. زیرا گاه منتهی می گردد به معنائی که صحیح نیست مگر با تقدیری غیر از آنچه ظاهر کلام نشان می دهد. و طریقی هم در شناختن آن فرض و تقدیر برای کسی که به این علم وارد نیست وجود ندارد. نتیجه در راهی تاریک و در بیراهه ای بدون فکر و تعقل گام برمی دارد، و سرانجام به گمراهی می افتد. همانند آن فردی که به آیه شریفه: قُلْ دَعُوا اللَّهَ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى^۱، توجه کرده است اما نفهمیده که معنی «ادعوا» دعوت و دعا نیست بلکه نامیدن و ذکر به نام است. چنانکه گفته می شود: «هُوَ يُدْعَى زَيْدًا»، و يُدْعَى الْأَمِيرَ^۲. او متوجه نشده است که در کلام محذوفی است. یعنی تقدیر آیه چنین است: قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى. بایستی گفت چنین فردی از کنار جاده ای راه می رود که به شرک منتهی می گردد. زیرا اگر در ذهنش چنین آید که مراد کلام ظاهر آن است. با این گمان کلام از معنی اصلی خارج می شود، و به اثبات مَدْعُوِّین منجر می شود. و مقام و جلالت خدای تعالی برتر از آن است که شریک داشته باشد، از آن جهت که نمی شود شما به دو اسم قصد کنید که هر دو اسم شئی واحدی باشند، آنگاه یکی را بر دیگری عطف نمائید. مثلاً بگوئید: ادْعُ لِي زَيْدًا أَوَّالَ امِيرٍ، در حالی که امیر همان زید باشد. همچنین محال است بگوئید: أَيًّا مَا تَدْعُوا، در حالی که مَدْعُوٌّ واحدی در کار باشد. زیرا کلمه (أَيُّ) برای این وضع شده که برای یکی از دو شئی یا یکی از جماعت آورده شود. و از همین جاست که این اسم ناچار به اسم دیگری بایستی اضافه گردد، یا لفظاً و یا تقدیراً.

۱ - بنی اسرائیل / ۱۱۰

۲ - اوزید نامیده می شود، و امیر خوانده می شود.

بابی را که ما در اینجا باز کردیم بابی است وسیع، و یکی از مشکلات آن قرائت‌های مختلف آیات است. برای نمونه این آیه را عنوان می‌کنیم که می‌فرماید: وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ لِّلّٰهِ ۚ بَعْضُی کَلِمَةً (عزیر) را بدون تنوین خوانده‌اند. بدین معنی که آیه را به دو صورت حمل کرده‌اند:

اول اینکه، قاری قرآن برای کلمه (عزیر) تنوین منظور نماید، و سپس تنوین را بجهت التقاء ساکنین حذف کند، و آنرا متحرک سازد. چنانکه عده‌ای از مفسران در قرائت: قل هو الله احد الله الصمد، همین راه را رفته‌اند. یعنی آیه را با حذف تنوین (احد) خوانده‌اند و چنانکه از عماره بن عقیل حکایت شده که آیه شریفه: وَلَا اللَّیْلُ سَابِقُ النَّهَارِ را به نصب (سابق) خواند. به او گفتند: منظورت از این قرائت چیست؟ گفت: مقصودم (سابق النهار) است. گفتند: پس چرا این طور نگفتی؟ جواب داد: اگر این طور می‌گفتم کلام دارای وزن و آهنگ می‌شد.

و کما اینکه در شعر آمده است:

فَالْفَيْتُهُ غَيْرَ مُسْتَعْتَبٍ وَلَا ذَا كِرَالَةٍ إِلَّا قَلِيلاً^۲

و نظائر آن، که معنی و مقصود در آیه مذکور با مقصود و معنی در قرائت دیگر یکسان می‌شود.

وجه دوم آنکه، کلمه (این) صفت باشد و تنوین ساقط شده باشد. و بگوئیم در کلام محذوفی وجود دارد. مثلاً بگوئیم: جاءنی زید بن عمرو. البتّه در مورد محذوف اختلاف کرده‌اند. عده‌ای مبتدا را محذوف گرفته آیه را چنین تقدیر و فرض نموده‌اند: وَقَالَتِ الْيَهُودُ هُوَ عُزَيْرٌ لِّلّٰهِ. بعضی هم خبر را محذوف گرفته آیه را چنین تقدیر کرده‌اند: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ لِّلّٰهِ مَعْبُودُنَا».

در اینجا مطلبی است مهم و آن این است که: وقتی شما کلامی را از گوینده‌ای حکایت می‌کنید، و بعد می‌خواهید او را در گفتن آن کلام تکذیب نمایید، تکذیب شما به آن قسمت از کلام متوجه است که خبر در آن است نه آن قسمت که صفت است.

توضیح مطلب: وقتی شما از فردی حکایت می‌کنید که مثلاً گفته است: زَيْدٌ بَنُ عَمْرٍو سَيِّدٌ، آنگاه او را در این خبر تکذیب می‌نمائید با تکذیب خودتان این مطلب را که زید پسر عمرو است رد.

۱- توبه / ۳۰

۲- در تفسیر (عبر مستعجب)، استاد نوشته است: غَيْرَ مُسْتَعْتَبٍ وَلَا مُسْتَغْفِرٍ مِنْ ذَنْبِهِ. اصل استعجاب طلب رضامندی و خشنودی از طرف است. و از کلمه (غُتِبَ) است. و عَتَبَ به ضم عین، یعنی رضایت و خشنودی. و با استقاله و استفار است که به رضایت و خشنودی طرف توسّل می‌یابند. قال تعالی: وَإِنْ يَسْتَعْتِبُوا قَمَاهُمْ مِنَ الْمُعْتَبِينَ. یعنی اگر رضامندی پروردگار خود را هم طلب نمایند و از گناه خود طلب عفو و گذشت کنند هیچ نوع رضایتی را که آنها می‌جویند خدای تعالی نصیب آنها نمی‌کند، و آنها را بجانب دنیا بر نمی‌گرداند. ش

ترجمه بیت: او را چنین یافتیم که طالب رضامندی و خشنودی نیست و یاد خدا هم نمی‌کند مگر اندک.

این بیت از قطعه‌ای است از ابوالاسود دؤلی [دیوان: ۱۲۲، م.]

نکرده اید بلکه سید بودن زید را انکار کرده اید. و همین گونه، وقتی شخصی می گوید: زیدُ النقیهُ قد قَدِمَ، و شما به او می گوئید: دروغ گفتی. و یا می گوئید: اشتباه کردی. در این حال فقیه بودن زید را انکار نکرده اید بلکه آمدنش را از سفر انکار نموده اید. این موضوعی است که شبهه ای در آن نیست. زیرا وقتی شما گوینده ای را در مطلبی تکذیب یا تصدیق می کنید تکذیب و تصدیق شما متوجه نفی و اثبات کلام است. و نفی و اثبات کلام خبر را در بر می گیرد نه صفت را. دلیل بر این مطلب آن است که شما در نفی صفت را ثابت می یابید همان گونه که در حال اثبات. یعنی وقتی می گوئید: ما جاعنی زیدُ الظریفُ، وصف ظرافت برای زید ثابت است به همان گونه که می گوئید: جاعنی زید الظریف. زیرا ثبوت صفت برای صاحب صفت به این نیست که گوینده بخواهد با گفتنش آن صفت را برای صاحبش اثبات کند تا با نفی کردن گوینده آن صفت از صاحب آن جدا شود. بلکه صفت بنفسه و با استقرار وجودش در نزد مخاطب ثابت است به همان شکلی که نزد متکلم ثابت است. زیرا وقتی در علم به صفت احتیاج می افتد این احتیاج بلحاظ ترس مشتبه شدن مطلب بر مخاطب است.

به عبارت روشنتر: وقتی شما می گوئید جاعنی زیدُ الظریفُ، هنگامی محتاجید زید را به ظرافت وصف کنید که در میان کسانی که نزد شما می آیند فرد دیگری هم به این نام نامیده می شود. و شما نگرانید که اگر بگوئید: جاعنی زید، و کلمه (ظریف) را نیاورید مطلب بر مخاطب مشتبه شود و نداند که مقصود شما این زید است یا آن زید. و وقتی که غرض از ذکر صفت رفع اشتباه و روشن ساختن مطلب است محال است آن صفت برای مخاطب نامعلوم و غیر ثابت باشد. و گرنه موضوع چنین وانمود می شود که می خواهید برای مخاطب چیزی یا وصفی را روشن سازید که مخاطب درباره آن علم ندارد. و این سخنی است که باطل و فاسدی فوق آن وجود ندارد.

حال که چنین شد می فهمیم که قرار دادن کلمه (این) بعنوان صفت در آیه مورد بحث به مسأله بزرگ و مهمی مربوط می شود. و آن اخراج کلمه (این) است از موضع نفی و انکار، و وارد کردن آن در محل ثبوت و استقرار. و خدای تعالی اشرف است از آنکه شبیه به خلق باشد. و مقام و جلالتش اعظم و اعلی است از هر چه ظالمان گویند.

حال اگر بگویند: این قرائت مشهور است. و قول در جواز صفت بودن (این) هم معروف، و در کتب مدون. و چنین اقتضا می کند که اهل فن در این آیه تأویلی را که بواسطه آن کلمه (این)

داخل در انکار می شود همراه با فرض و تقدیر و صفیت (این) دانسته و فهمیده باشند.

جواب گوئیم: البته این قرائت همان طور که گفتید قرائت معروف است، و قول به جواز صفت بودن (این) ثابت شده و در کتب مسطور است. لکن اصلی را که ما در مقدمه بحث عنوان کردیم که: وقتی انکار به کلامی ملحق شد به خبر مربوط می شود نه به صفت، این هم مطلبی نیست که شکی بدان راه یابد یا اشتباهی در آن تصور شود. وجهی ندارد که کلمه (این) صفت باشد و مع ذلک انکار هم بدان ملحق شود. مگر بخواهیم تأویل غامضی کنیم. مثلاً بگوئیم: غرض کلام آن است که دلالت کند بر اینکه یهود از فرط جهالت و فرورفتن در این نوع شرک به جایی رسیده بودند که (عُزیر) را به این نام می خواندند. چنانکه در مورد گروهی که می خواهیم آنها را توصیف کنیم به اینکه در مورد رفیقشان راه هلاک پیش گرفته اند، و در تعظیم او غلو نموده اند می گوئیم: این گروه معتقد به مطلب بزرگی شده اند، و دائم می گویند «زَیْدُ الْأَمِيرِ»، مقصود شما این است که آنها وقتی نام امیرشان را می برند همین گونه نام می برند. و این تأویل هنگامی درست و مستقیم می شود که برای زید خبر معین و مشخصی در تقدیر نگرفته اید. بلکه می خواهید بگوئید که آن قوم هیچ مطلبی را راجع به زید اخبار نمی کنند جز آنکه او را اینگونه نام می برند.

از جمله آیاتی که در این بحث نمونه می باشد آیه شریفه زیر است:

وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ^۱. مفسران در خصوص مرفوع بودن (ثَلَاثَةٌ) بر این عقیده شده اند که (ثَلَاثَةٌ) خبر برای مبتدای محذوف است. و گفته اند تقدیر آیه چنین است: وَلَا تَقُولُوا آلِهَتُنَا ثَلَاثَةٌ. این نظر صحیح و مستقیم نیست.

توضیح: وقتی می گوئیم: وَلَا تَقُولُوا آلِهَتُنَا ثَلَاثَةٌ، این کلام نوعی شبه اثبات است به اینکه (آلهه) ای در کار است و وجود دارد (أَلْيَاذُ اللَّهِ). زیرا هنگامی که ما کلامی را بصورت نفی می آوریم در حقیقت معنی مستفاد از خبر مبتدا را نفی می کنیم نه معنی مبتدا را. یعنی وقتی می گوئیم: مَا زَيْدٌ مُنْطَلِقًا، انطلاق را که همان مقصود خبر است از زید نفی کرده ایم. نه معنی زید را نفی نموده ایم و نه عدمش را ایجاب و اثبات. چون قاعده چنین است بنابراین وقتی می گوئیم: وَلَا تَقُولُوا آلِهَتُنَا ثَلَاثَةٌ، در حقیقت سه تا بودن عده (إِلَه) را نفی کرده ایم اما وجود (آلهه) را نفی ننموده ایم. و خدای تعالی اجلّ است از اینکه شریک و نظیری داشته باشد. کما اینکه وقتی می گوئیم: لَيْسَ أَمْرَانَا ثَلَاثَةً، وجود سه تا بودن امیران را نفی کرده ایم اما اینکه صاحب امرائی هستیم، این مطلب را منکر نشده ایم.

این موضوعی است که شبهه‌ای در آن نیست. و هنگامی که تقدیر (آلهتُنَا) در آیه مورد بحث به این فساد معنی منتهی می‌شود لازم است از این عقیده عدول کرده راه دیگری را انتخاب نماییم. جهت صحیح و راه مستقیم این است که (ثَلَاثَةٌ) را صفت مبتدا دانسته آیه را چنین تقدیر بگیریم: وَلَا تَقُولُوا لَنَا آلِهَةٌ ثَلَاثَةٌ، یا به این صورت: وَلَا تَقُولُوا فِي الْوُجُودِ آلِهَةٌ ثَلَاثَةٌ و بگوئیم خبر جمله، یعنی (لَنَا) یا (فِي الْوُجُودِ) محذوف است. چنانکه در کلام: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، و در کلام: مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ، حذف شده است. و بگوئیم کلام بصورت: وَلَا تَقُولُوا آلِهَةٌ ثَلَاثَةٌ، باقی مانده سپس موصوف یعنی (آلِهَةٌ) حذف شده و در پایان بشکل: وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ در آمده است.

در مورد اول، یعنی حذف مبتدا که آنرا در تقدیر گرفتیم مطلبی وجود ندارد که صحت حذف را ثابت کند. اما حذف خبر یعنی (لَنَا) یا (فِي الْوُجُودِ) در هر موردی که معنی آن توحید باشد، و وجود معبودی را با بودن خدای تعالی نفی کند، این نوع حذف کاملاً معمول و صحیح است.

اما حذف موصوف به عدد: این هم شایع است. زیرا جایز است بگوئید: عِنْدِي ثَلَاثَةٌ، در حالی که مقصودتان (ثَلَاثَةُ أَثَوَابٍ) باشد. چون می‌دانید که شنونده منظور شما را می‌فهمد کلمه (أَثَوَابٍ) را حذف می‌کنید. و نیز جایز است بگوئید: عِنْدِي ثَلَاثَةٌ، در حالی که مقصودتان (أَثَوَابٌ ثَلَاثَةٌ) باشد. زیرا فرقی ندارد که مقصود به عدد را ممیز قرار دهید یا آنرا موصوف به عدد اعلام کنید. یعنی وقتی مراد کلام فهمیده شود، در مورد کلمه (أَثَوَابٍ) که حذفش مستحسن است دیگر فرقی نمی‌کند.

توضیح بیشتر: شما مواردی را می‌بینید که مقصود به عدد از ذکرش خودداری شده مع ذلک نمی‌توانید جز بصورت موصوف آنرا در تقدیر بگیرید. چنانکه در جمله‌های نظیر: (عِنْدِي إِثْنَانٍ) و (عِنْدِي وَاحِدٌ). ملاحظه می‌کنید که در اینجا محذوف ناگزیر موصوف است. مثلاً: (عِنْدِي رَجُلَانٍ) و (عِنْدِي دِرْهَمٌ وَاحِدٌ). در این دو مثال مسلماً ممیزی وجود ندارد. زیرا اضافه (إِثْنَانٍ) و (وَاحِدٌ) را به اسم جنس مردود شمرده‌اند. یعنی نمی‌گویند: (وَاحِدٌ رَجُلٌ) و (إِثْنَانٌ رَجُلٌ) به قیاس (ثَلَاثَةُ رِجَالٍ). و به همین جهت کلام آن شاعر که گفته است: ظَرَفٌ عَجُوزٌ فِيهِ ثِنْتَا حَنْظَلٍ^۱، کلامی شاذ اعلام شده است.

در آیه مورد بحث مانعی هم نیست که محذوف را در موضع تمیز قرار دهید نه در موضع موصوف. یعنی این طور تقدیر بگیرید: وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةُ آلِهَةٍ، و مع ذلک حکم در خبر باشد، و کلام از

۱ - صدر بیت چنین است: كَأَنَّ حُطَيْبِيٍّ مِنَ التَّنَّذِلِ. خُصِيه به ضم خاء، ش

شرح ابیات سبویه [۲: ۳۶۱] و معجم شواهد العربیة [۲: ۵۲۴]. م

جهت تقدیر بر همان اساس باشد. یعنی بصورت: **وَلَا تَقُولُوا لَنَا آوْفَى الْوُجُودِ ثَلَاثَةُ آلِهَةٍ** [والله أعلم.]. ممکن است بگوئید: پس چرا با این تقدیر آن معنائی که دیگران بشکل: **وَلَا تَقُولُوا آلِهَتُنَا ثَلَاثَةٌ**، تقدیر گرفته اند لازم نمی آید؟ گوئیم: برای اینکه وقتی ما آیه را بصورت: **وَلَا تَقُولُوا لَنَا آوْفَى الْوُجُودِ آلِهَةٌ ثَلَاثَةٌ**، و یا **ثَلَاثَةُ آلِهَةٍ**، تقدیر نمودیم در حقیقت وجود را از (آلهه) نفی می کنیم، همان طور که در: **(لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)** و در **(مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ)** نفی می کردیم. ولی دیگران که تصور کرده اند تقدیر بصورت: **وَلَا تَقُولُوا آلِهَةٌ ثَلَاثَةٌ**، می باشد در حقیقت وجود عدد (آلهه) را با توصیف سه تا بودن نفی کرده اند نه وجود آلِهه را. و اگر به ما بگویند: با تقدیر شما فساد از جهت دیگر لازم می آید. یعنی وقتی می گوئید: **لَيْسَ لَنَا أَمْرًا ثَلَاثَةٌ**، می شود مقصود این باشد که: ما سه امیر نداریم، بلکه دو امیر داریم. و چون چنین باشد تقدیر شما و تقدیر دیگران هر دو خطاست.

جواب گوئیم: اینجا مطلبی است که شما از آن غفلت نموده اید. و آن این است: آنها که گفته اند (آلهتُنَا) در تقدیر است ثبوت (آلهه) را ایجاب می کند و مقام خدای تعالی اجل از آن است که ظالمان می گویند. و ما که می گوئیم: **لَيْسَ لَنَا آلِهَةٌ ثَلَاثَةٌ**، بهیچ وجه دو معبود را موجب نمی شود. اما اگر بگوئید: چنانچه ثبوت دو معبود را موجب نمی شود نفی هم نمی کند. گوئیم: آیه شریفه بعدش که می فرماید: **إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ**، وجود دو معبود را نفی می کند. و اگر گفته شود: بلی، همان طور که وجود دو معبود را نفی می کند (آلهه) را هم نفی می نماید. و چون چنین شد لازم می آید که تقدیر آنها هم مثل تقدیر شما صحیح باشد. در پاسخ گوئیم: آری. تقدیر ما همان طور که گفتید (آلهه) را نفی می کند لکن چون دیگران تصور کرده اند که تقدیر آیه: **وَلَا تَقُولُوا آلِهَتُنَا ثَلَاثَةٌ**، می باشد، و این هم (العیاذ بالله) شرک است چون اثبات (آلهه) را اقتضا می کند، این نفی را دفع کرده اند و با آن مخالفت نموده آنرا به نقض گوئی کشانده اند. و چون چنین است محال است که صحت و حقیقت به گفتار آنها راه یابد. ولی این حال و وضع در مورد تقدیری که ما نموده ایم وجود ندارد. زیرا ما کلمه ای را در تقدیر نگرفته ایم که موجب اثبات دو معبود شود (تعالی الله) تا حال و احساس ما در خصوص آیه مورد بحث مانند کسی باشد که آنچه را کلام ایجاب می کند. (یعنی نفی دو اله را) رد می نماید.

به عبارت روشنتر: برای ما درست است که در پی کلمه ای که تقدیر گرفتیم نفی دو معبود را هم بیاوریم ولی برای آنها صحیح نیست. تفسیر مطلب: ما صحیح است بگوئیم: **وَلَا تَقُولُوا لَنَا آلِهَةٌ ثَلَاثَةٌ وَلَا إِلَهَانِ**. زیرا این کلام به جای آن است که بگوئیم: **لَيْسَ لَنَا آلِهَةٌ ثَلَاثَةٌ وَلَا إِلَهَانِ**. و این صحیح می باشد. ولی برای آنها صحیح نیست بگویند: **وَلَا تَقُولُوا آلِهَتُنَا ثَلَاثَةٌ وَلَا إِلَهَانِ**. زیرا این

کلام به جای آن است که بگویند: وَلَا تَقُولُوا آلِهَتُنَا إِلَهَانِ. و این کلامی است باطل. این مطلب را بفهمید و آنرا خوب مورد تأمل قرار دهید.

* * *

در این مورد طریق دیگری نیز هست. و آن اینکه آیه را به این صورت تقدیر کنیم: وَلَا تَقُولُوا اللَّهُ وَالْمَسِيحُ وَآمُهُ ثَلَاثَةٌ. یعنی: نگوئید که این دو را هم آنچنانکه خدا را عبادت می‌کنیم بندگی می‌نمائیم. این مطلب را آیه کریمه زیر روشن می‌سازد:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ. و در عرف هم این موضوع استقرار یافته است که کافران وقتی می‌خواهند دو چیز را در یکی از اوصاف به یک چیز ملحق کنند، و آن دو را شبیه به آن یکی معرفی نمایند می‌گویند: هُم ثَلَاثَةٌ. چنانکه وقتی می‌خواهند یک چیز را به چیز دیگری ملحق کنند، و این یکی را در معنی دیگری معرفی نمایند می‌گویند: هُمَا اِثْنَانِ. کأَنَّهُ می‌گویند: اینها همگی یک واحد بشمار می‌آیند. و خلاصه درباره آنها تساوی و اشتراک در وصف و رتبه و امثال اینها اثبات می‌شود.

بایستی دانست اینکه در مورد آیه مورد بحث گفته‌اند این (قول) نوعی حکایت حال است. و هنگامی که بمعنی حکایت حال شد دیگر اثبات (آلهه) از آن لازم نمی‌آید زیرا بجای این است که گفته شود: إِنَّ مِنْ دِينِ الْكُفَّارِ أَنْ يَقُولُوا آلَإِلَهِهٗ ثَلَاثَةٌ، این سخنی ناصحیح و بیمعنی است. به دلیل آنکه خطاب در آیه متوجه خود نصاری است. آیا به این آیه شریفه توجه نمی‌کنید که می‌فرماید:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِينُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ^۱. و چون خطاب متوجه نصاری است فرض اینکه «قول» در آیه فوق حکایت حال باشد محال است. بنابراین (لا تقولوا) در معنی (لا تعتقدوا) است. و چون در معنی اعتقاد است وقتی آیه بصورت: وَلَا تَقُولُوا آلِهَتُنَا ثَلَاثَةٌ، فرض شد آنچه را ما گفتیم یعنی (اثبات آلهه) لازم خواهد آمد. زیرا اعتقاد متعلق به خبر می‌شود نه به مَخْبَرُ عَنْهُ^۲. پس اگر بگوئیم: لَا تَعْتَقِدُ أَنَّ الْأُمَرَاءَ ثَلَاثَةٌ، در حقیقت، مخاطب را از اعتقاد به وجود امرائی با این تعداد نهی کرده ایم نه از اعتقاد به اینکه امرائی وجود دارند. در این گفتار هیچ خردمندی شک نمی‌کند، و نهی از اعتقاد به وجود امراء تنها وقتی است که بگوئیم: لَا تَعْتَقِدُ أَنَّ هَٰؤُلَاءِ أُمَرَاءَ. زیرا در این حالت مانند کسی هستیم که مثلاً می‌گوید: لَا تَعْتَقِدُ

۱ - نساء / ۱۷۱

۲ - مقصود از مَخْبَرُ عَنْهُ، مبتدا است.

وجود امراء.

در این آیه هم اگر خطاب متوجه مؤمنین می شد باز هم فرض حکایت قول در آن صحیح نبود. چرا؟ زیرا جایز نیست گفته شود: مؤمنان نهی شدند از اینکه گفتار نصاری را حکایت کنند، و از آنها خبر دهند که آنها چنین و چنان می گویند. و چگونه ممکن است مقصود این باشد در حالی که خدای تعالی فرموده است: وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ بْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ بْنُ اللَّهِ. و نهی از حکایت قول مبطل از کجا صحیح است و حال آنکه ترک حکایت قول مبطل رها کردن مبطل است با کفرش؟ و خودداری از اظهار عقیده او و از انکار گفتار او است؟ و نیز امتناع از احتجاج با او و اقامه دلیل بر باطل بودن او است. زیرا به هیچ یک از این مطالب راهی نیست مگر با حکایت قول طرف و اظهار کردن و روشن ساختن آن.

پایان فصل سی و چهارم

خلاصه فصل سی و پنجم

اعجاز مربوط به نظم کلام است نه مربوط به کلمات مفرد آن. فصاحت در معنی است نه در لفظ
از صفحه ۲۹۴ تا ۳۱۲ کتاب دلائل الاعجاز

ممکن نیست که خدای تعالی پیامبرش را به تحدی با عرب در آوردن نظیر قرآن فرمان دهد
ولی وصف مورد تحدی و معارضه را عرب ندانند. زیرا معنی تحدی در بحث ما این است که از
طرف مقابل بخواهیم کلامی را با خصوصیات بیایورد. و این خواستاری بی آنکه خصوصیات برای
طرف معین باشد درست نیست، و ادعای اعجاز را هم باطل می کند. چون قابل تصور نیست که به
کسی بگوئیم تو از انجام این کار عاجزی، در حالی که نسبت به آن کار هیچ گونه راهنمایی در
میان نباشد. بعلاوه وصف مورد تحدی در مورد اعجاز قرآن بایستی وصفی باشد که تازه و بیسابقه
باشد، و امری باشد که قبل از نزول قرآن شناخته نشده باشد.

بایستی بدانیم که این وصف در مفردات کلمات نیست والا نتیجه آن می شود که بگوئیم:
الفاظ مفرد که همان وضع لغوی هستند، و در شکل و صدا و ساختمان حروف پدید آمده اند اوصافی
می باشند که پیش از نزول قرآن در آن الفاظ وجود نداشته است.

همچنین بایستی بدانیم که این وصف مورد بحث در معانی کلمات مفرد هم نیست والا نتیجه
آن می شود که در معنی حمد و رب و عالمین و... تجدد و تکرر باشد.

و نیز درست نیست که گفته شود وصف مورد تحدی از جهت ترکیب حرکات و سکنات
کلمات است. یعنی چنان است که وصف مورد بحث در حکم همان تفاوت و فرقی می باشد که
بحور شعر با یکدیگر دارند.

و خلاصه صحیح نیست بگوئیم: اعجاز قرآن به این است که در حروفش آنچه بر زبان سنگین
است پیش نیاید، و یا بلحاظ فواصلی است که در اواخر آیات وجود دارد. مثل: يُؤْمِنُونَ، وَيَعْلَمُونَ،

و...

حاصل کلام: آن وصفی که قرآن مخالفان را عاجز کرده بود هیچ یک از اموری که بر شمرديم
نیست. تنها مطلبی که باقی می ماند این است که بگوئیم: اعجاز در نظم و تألیف آیات است. و
این مطلب را هم دانسته ایم که نظم عبارت از منظور کردن مقاصد نحوی و احکام نحوی مابین

کلمات است، و توجه داریم که استعاره و کنایه و تمثیل، و نیز انواع مجاز تماماً از مقتضیات نظم است. لذا این اشکال و صور کلام هم داخل در بحث اعجاز است. مزیت نظم هم در طریق فکر و نظر است نه در اعراب کلمات، زیرا علم به اعراب در میان همه عرب مشترک است، و از اموری نیست که با فکر و نظر استنباط شود. یعنی در اینکه اعراب فاعل رفع است، یا مفعول منصوب است هیچ فرد عربی بر فرد دیگر اعلم نیست. آنچه در امر اعجاز به آن نیاز می افتد علم به آن امری است که فاعل بودن یا مفعول بودن را برای کلمه ایجاب می کند وقتی که این ایجاب از طریق مجاز است. چنانکه در آیه شریفه: *فَمَارَ بَحْتٌ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ*، ملاحظه می کنیم.

بنابراین بایستی گفت که فصاحت در معنی است نه در لفظ؛ هر چند عادت گروهی بر این است که بگویند: لفظ فصیح و الفاظ فصیح. و نیز بایستی دانست که فصاحت مربوط به متکلم است نه واضع لغت. بنابراین ما به متکلم توجه می کنیم که آیا می تواند در لفظ خود چیزی بیافزاید که الفاظ در معنی لغوی آنرا ندارند، و او از هنر خودش آن مزیت را پدید می آورد؛ مزیتی که تعبیر به فصاحت می شود؟ لذا وقتی درباره لفظ (*اِشْتَعَلَ*) در آیه شریفه: *وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً*، می گوئیم این لفظ در اعلا درجه فصاحت است این فصاحت را بتنهائی برای لفظ (*اِشْتَعَلَ*) ثابت ندانسته ایم. بلکه بصورتی ثابت شمرده ایم که کلمه (*الرأس*) هم که معرف به الف و لام است متصل به آن می باشد، و کلمه (*شَيْب*) هم بحالت نکره منصوب، مقرون به آن شده است.

پایان خلاصه فصل سی و پنجم

فصل سی و پنجم

اعجاز مربوط به نظم کلام است نه مربوط به کلمات مفرد آن

ما بر آن شده ایم که مطلبی را مجدداً مطرح کنیم. تا با بیان آن، برای عده ای بصیرت بیشتری حاصل شود؛ عده ای که در کار تحقیق و مطالعه، در تاریکی و گمراهی بسر می برند. امید است با بیان و شرح مجدد ما اینها موفق شوند در طریقی که ما رفته ایم گام بردارند، و برای تأمل و تفکر در مطالبی که ما با کوشش فراوان بدست آورده ایم ذهن خود را فارغ و آماده سازند. البته آنها تا زمانی که ذهن خود را کاملاً آماده برای فهم این مطلب نکنند، و توجه خویش را برای ادراک آن متمرکز نسازند همچنان در غرور و غفلت بسر خواهند برد؛ همانند کسی که نفس خود را به سیراب شدن از سرابی که از دور می درخشد وعده می دهد، و به دروغهایی که حس طمع را در انسان تحریک می نماید خود را می فریبد.

به این عده چنین گفته می شود: شما مسلماً این آیات خدای تعالی را تلاوت می کنید که فرموده است: قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ^۱ - قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ^۲ - فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ^۳. اینک بگوئید: آیا ممکن است خدای متعال پیامبرش را به تحدی با عرب امر نماید، و مخالفان را در آوردن مثل قرآن به مقابله و معارضه دعوت کند ولی آن وصفی را که اگر مخالفان کلام خود را مطابق آن آورند مثل قرآن را آورده باشند ندانند و نشناسند؟ و نفهمند که آن وصف چیست؟ نه. بهیچ وجه قابل تصور نیست چنین سخنی را بر زبان جاری کنند. چه اگر بگویند چنین چیزی ممکن است معنی تحدی را از اصلش باطل کرده اند. زیرا تحدی بطوری که معنی آن بر اهل ادب پوشیده نیست این است که از طرف مقابل بخواهیم کلامی را با اوصاف و خصوصیات بیایورد. و این مطالبه بی آنکه اوصاف و خصوصیات برای طرف معارض معلوم و مشخص باشد صحیح نیست. و ادعای اعجاز را هم باطل می سازد. زیرا وقتی قابل تصور است که گفته شود طرف از انجام فلان کار عاجز شده است که عمل مورد اعجاز معلوم و روشن و

۱ - اسراء/ ۸۸

۲ - هود/ ۱۳

۳ - بقره/ ۲۳

معین گردد. بنابراین به ذهن هیچ عاقلی خطور نمی‌کند که به طرف معارض خود بگوید توازن انجام کاری نظیر کار من عاجزی، در حالی که نسبت به وصفی که خودش در خصوص کار خود اطلاع و علم دارد به طرف معارض و خصم خود ارائه و اشاره‌ای نکند.

آیا شما ملاحظه نمی‌کنید که وقتی فردی به فرد دیگری می‌گوید: من در ساخت این انگشتی هنری نشان داده‌ام که نظیر آنرا تو نمی‌توانی بسازی، تنها با این کلام دلیلش برای طرف مقابل موجه نشده، و تنها با این عبارت ثابت نکرده است که او چیزی آورده که دیگری از آوردنش عاجز است مگر بعد از آنکه انگشتی را به او نشان دهد، و به اوصاف و خصوصیات هنری که ادعا دارد در آن انگشتی ابداع نموده است راهنمایی و اشاره نماید. زیرا صحیح نیست انسانی را توصیف کنیم به اینکه از کاری عاجز گشته مگر اینکه، اولاً: آن کار را مطالبه کند، و کسی هم در صدد انجام آن کار برآید. ثانیاً روشن شود که او نتوانسته است کار را انجام دهد. نمی‌شود تصور کرد که فرد انسانی چیزی را قصد کند بی‌آنکه بدان علم داشته باشد. و نمی‌توان گفت که فردی اراده و خواستی در کاری دارد ولی از آن کار اطلاع و علمی ندارد نه اجمالاً و نه بصورت تفصیل.

بعلاوه، وصفی که در مورد اعجاز قرآن بدان اشاره شد بایستی وصفی باشد که در مورد قرآن تازه و بی‌سابقه باشد، و امری باشد که از غیر قرآن یافته نشود، و قبل از نزول قرآن شناخته نشده باشد. وقتی مطلب چنین شد آنگاه لازم است دانسته شود که این وصف صحیح نیست که در کلمات مفرد باشد، زیرا چنین فرضی به محال می‌گردد. یعنی نتیجه‌اش آن می‌شود که الفاظ مفردی که همان وضع لغوی می‌باشند، و در شکل و ساختمان و صدای حروف بوجود آمده‌اند اوصافی باشند که قبل از نزول قرآن در آن الفاظ وجود نداشته‌اند. و این الفاظ فی‌نفسه به اشکال و صفاتی اختصاص یافته باشند که وقتی در قرآن در پی هم می‌آیند کسانی که آن الفاظ را می‌شنوند آن صفات و هیأت را خارج از قرآن نیابند.

و نیز صحیح نیست وصف مورد بحث در معانی کلمات مفردی باشد که این کلمات بجهت وضع لغوی متعلق به آن معانی است و الاً نتیجه آن خواهد شد که در معنی (حَمْد) و (رَبِّ) و معنی (عَالَمِین) و (المالِک) و (یَوْم) و (دین). و امثال اینها تجدد و تکرر باشد.

همچنین وصف مذکور بایستی وصفی باشد که قبل از نزول قرآن وجود نداشته باشد. در غیر این صورت موضوعی که در این باب بعیدتر و نازیباتر از محال است همین موضوع خواهد بود.

و نیز صحیح نیست که وصف مذکور از جهت ترکیب حرکات و سکانات باشد. حتی به این صورت که مخالفان به آوردن کلماتی که از حیث توالی و ترتیبشان بر وزن کلمات قرآن باشد مورد تحدی و معارضه قرار گرفته باشند، و چنان باشد که وصفی که قرآن بجهت آن از سایر سخنان جدا

و مشخص شده است مانند همان فرقی باشد که بحور شعر با یکدیگر دارند. زیرا این فرض موضوع را در مرحله ای وارد می سازد که مسیلمه از روی حماقت در آن وارد شد و گفت: إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْجَمَاهِرَ، فَصَلَ لِرَبِّكَ وَجَاهِرٍ. وَالطَّاحِنَاتِ طَحْنًا.

همین حکم درباره کسی است که معتقد است وصفی که بدان تحدی شده این است که کلامی بیاورند، و مقاطع و فواصلی بدان گونه که در قرآن می بینیم برای آن کلام قرار دهند. زیرا آنچه مسلم است آن است که رعایت مقاطع و فواصل هم بیشتر از اتکاء بروزن نیست بلکه فواصل در آیات مانند قوافی شعر است. و ما به قدرت شعرا در مورد قوافی پی برده ایم و می دانیم چگونه است. و اگر تحدی قرآن تنها به فصول کلامی بود که اواخر شبیه به قوافی داشته باشد دیگر آنها را محتاج به بحث نمی کرد، و مطلب هم بر آنها دشوار نبود.

و برای بعضی این توهّم پیش آمده که تقلید [اگر تقلید صحیح باشد] چیزی است از این نوع. حتی براساس اعتقادی که دارا شده اند فصول کلامی وضع شده که اواخر آنها مانند اواخر آیات است. مثل: يَعْلَمُونَ. و- يُؤْمِنُونَ. و نظایر اینها.

و صحیح هم نیست که گفته شود اعجاز قرآن به این است که در حروفش آنچه بر زبان سنگین است پیش نیاید.

خلاصه کلام: این مطلب و نظائر آن هیچ نوع اعتقادی را برای کسی ایجاب نمی کند مگر بجهت سوء معرفت نسبت به شأن و مقام اعجاز، و یا بواسطه دور شدن از این مباحث و ترک حقایق، و یا بجهت شهوت در بکار بردن کلمات و جملات غریب و نامأنوس. و کیست که خود را به این قانع کند که معتقد شود آن برهان روشنی که برای قوم عرب از راه قرآن بوجود آمد، و آن امری که آنها را مبهور ساخت و به خود جلب کرد، و آن شکل و ترکیب کلامی که قلوب و افکار آنها را از شگفتی و عظمت پر کرد، و خلاصه آن زیبایی و جمالی که از قرآن برای آنها ظاهر شده و آنها را سخت بیتاب و ناآرام ساخت، تا آنجا که درباره قرآن گفتند: (إِنَّ لَهُ لَحَلَاوَةً وَإِنَّ لَهُ لَظَلَاوَةً وَإِنَّ أَسْفَلَ لَمُغْدِقٌ وَإِنَّ أَعْلَاهُ لَمُثْمِرٌ) همه اینها فقط بسبب جاها و موقعیتهای حرکات و ترتیبی بود که در حرکات و سکونات کلمات قرآن وجود داشت، و یا بجهت فواصلی بود که در اواخر آیات وجود داشت و آن گونه عرب را تحت تأثیر قرار داد و به تعجب و شگفتی واداشت؟ از کجا قرآن لایق

۱- یعنی: قرآن را حلاوتی است خاص. دلربائی و جذابیّت عجیبی دارد. بنیادهای آن همچون سرچشمه های پرآب است، و قسمتهای عالی آن همچون درختان پر بار.

این وصف و این تشبیه^۱ در مورد مقام اعجاز باشد؟

باز ملاحظه کنید، آنجا که ابن مسعود^۲ در وصف قرآن خواسته است نظر بدهد چه گفته است: لَا يُثْفِقُهُ وَلَا يَنْتَشَانُ^۳. و نیز گفته است: إِذَا وَقَعَتْ فِي آلِ حَمٍّ وَقَعَتْ فِي رَوْضَاتِ دُمَيْثَاتٍ أَتَانَتْهُ فَيَهِنٌ^۴.

آیا شما تصوّر می‌کنید این احساس او بلحاظ اوزان کلمات و فواصلی است که در اواخر آیات است؟ آیا تصوّر می‌کنید درباره قرآن به همین لحاظ گفته‌اند که: لَا تَقْنِي عَجَائِيهِ وَلَا يَخْلُقُ عَلَيَّ كَثْرَةَ الرَّدِّ (یعنی: قرآن مطالب شگفت‌آوری دارد که تمام شدنی نیست. و با تکرار مراجعه و تجدید تأمل در آن کهنه نمی‌شود^۵).

به گفتار جاحظ در خصوص عظمت و موقعیت قرآن نیز توجه کنید، در کتاب «النَّبْؤَةُ»^۶ آنجا که گفته است: «وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا قَرَأَ عَلَى رَجُلٍ مِنْ خُطْبَائِهِمْ وَبُلَغَائِهِمْ سُورَةً وَاحِدَةً لَتَبَيَّنَ لَهُ فِي نِظَامِهَا، وَمَخْرَجِهَا مِنْ لَفْظِهَا وَطَائِعِهَا أَنَّهُ عَاجِزٌ عَنْ مِثْلِهَا. وَلَوْ تَحَدَّى بِهَا أَبْلَغُ الْعَرَبِ لَأَظْهَرَ عَجْزَهُ عَنْهَا لَفْظًا». (یعنی: اگر فردی برای یکی از خطبا و بلغای عرب یک سوره قرآن را بخواند کاملاً بر او روشن می‌شود که در برابر نظام آن سوره و کاربرد لفظ و ترکیب آن سوره از آوردن مثل آن عاجز است. و اگر بوسیله آن سوره با بلیغترین عرب تحدی و معارضا شود مسلماً عجز خود را در برابر کلام و لفظ قرآن اظهار خواهد کرد).

آیا این عبارت جاحظ بجهت همان موقعیت حرکات و سکناات و فواصل آخر آیات است؟ اصلاً در کلام جاحظ از مطالبی که دیگران گمان کرده‌اند وجود ندارد. مقایسه آنها میان بعض آیات و آنچه دیگران در معنی آن آیات گفته‌اند مانند مقایسه‌ای است که بین آیه شریفه: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ، و جمله: قَتْلُ الْبَعْضِ أَحْيَاءُ لِلْجَمِيعِ نموده‌اند. و این نوع مقایسه خطائی است که

۱- مقصود همان عبارت است که درباره قرآن گفته شده است: إِنَّ لَهُ لَظِلَاوَةً وَإِنَّ لَهُ...

۲- او همان صحابی جلیل‌القدر است از رواة حدیث، متوفی ۳۳ هـ. سیر اعلام النبلاء، ۱: ۴۹۹-م

۳- یعنی: این قرآن را تلاوتی است که هیچ‌گاه کم نمی‌شود و سرچشمه‌ای است که هیچ زمانی خشک یا کم آب نمی‌گردد.

۴- یعنی: من وقتی که به تلاوت و تدبیر در سوره‌های [حَمِّ] مشغول می‌شوم گویی در باغهای سرسبز، و به چمنهای نرم و لطیف وارد شده‌ام. دائماً در جستجوی زیباییهای آن باغها می‌باشم.

۵- دنباله روایت که بسی ارزنده است چنین است: فَلْيَجْلُ جَالٌ يَبْصُرُهُ وَلْيَبْلُغِ الصِّفَةَ نَظَرُهُ. یعنی: بنابراین محقق بایستی افق دید خود را در خصوص قرآن پهناور و عالی گرداند، و میدان فعالیت فکرش را وسیع نماید تا وصف کامل مشخصات آن را بتمام و کمال ادراک کند.

۶- کتاب «حجج النبوة» از جاحظ. از «رسائل جاحظ» ۳: ۲۲۳-۲۸۱-م

معمولاً بایستی از آنها ناشی شود. زیرا ما در این مقایسه برای بحث حرکت دادن و ساکن کردن کلمات، و بحث فاصله آیات راهی را ملاحظه نمی‌کنیم. آنچه می‌فهمیم این است که آنها همان مطلبی را خواسته‌اند بگویند که عده‌ای می‌خواهند کلامی را با کلام دیگر در فصاحت و بلاغت، و کثرت معنی و دقت نظم مقایسه کنند. و اگر شیطان در این باب بر عده کثیری غلبه نمی‌یافت، و اینها هم با کنار نهادن و مهمل گزاردن تفکر و تدبّر، و با ضعف نیت و کوتاهی همت راه را برای شیطان باز نمی‌کردند که در نفوس آنها مطلب محال و باطلی را مانوس کند، و اگر هر مطلبی را که شیطان القا می‌کند با پذیرش و استقبالشان آنرا بهره و نصیبی برای خود حساب نمی‌کردند، و در دلهاشان جایگاهی برای آن نمی‌ساختند این سخنان فاسد و باطل به آن مرحله نمی‌رسید که در کتاب و تصنیفی داخل شود، و در بیان و توصیف و توجیه این فساد هم کتابی نوشته شود، و برگردند و باز در این گفتارهای باطل شروع به تألیف نمایند.

* * *

البته این گمانهای زشت که ذکر آنها گذشت دامان اصحاب صرفه^۱ را هم می‌گیرد. بدین معنی که اگر عجز آنها از معارضه با قرآن، و آوردن نظیرش از آن جهت که قرآن فی نفسه معجزه است نبوده بلکه برای آن بوده که این عجز بر آنها مستولی شده، و اراده‌ها و افکارشان از تنظیم کلامی مثل قرآن ناتوان و مغلوب از معارضه گشته است، و خلاصه، حال و موقعیت آنها مانند کسی است که علم به چیزی را که داشته است از دست داده، و میان او و کاری که انجامش برای او آسان بوده مانعی ایجاد شده است، اگر مطلب این بوده البته سزاوار هم آن بوده است که اعجاز قرآن بر آنها عظیم ننماید، و مطلبی که دلالت کند بر اینکه اعجاز را بزرگ شمرند و از قدرت تأثیر و نفوذ قرآن و کمال عظمت آن سخت در تعجب بمانند نداشته باشند. و بایستی تعجب آنها از عجزی باشد که بر آنها مستولی شده، و از تغییر حالی باشد که در آنها پدید آمده است. و میان آنها و مطلبی که بر آنها سهل بوده مانع ایجاد شده است، و خلاصه، تعجب آنها بایستی از این باشد که چرا بایی که برای آنها باز بوده بسته شده است.

آیا تصور این مطلب را کرده‌اید که اگر پیغمبری به قوم خودش بگوید: «نشانه پیغمبری من این است که من دستم را بر سر خود می‌گذارم. و همه شما از اینکه بتوانید دست خود را بر سرتان بگذارید ممنوع می‌باشید» و حقیقت امر همان باشد که آن پیغمبر گفته است. آیا تعجب قوم او از چه چیز است؟ آیا از این است که پیغمبرشان دست خود را بر سر گذاشته است؟ یا از این است که

۱ - اصحاب صرفه یا اصحاب انصراف کسانی هستند که معتقدند خداوند با قدرت خود جلو بشر را از معارضه با قرآن گرفته است، و بشر را از آوردن نظیر قرآن باز داشته است.

آنها عاجزند دست خود را بر سرشان بگذارند؟

باز می‌گردیم به مسیر خودمان و می‌گوئیم: وقتی باطل شد که وصفی از قرآن که مخالفان را عاجز کرده بود در هریک از اموری که برشمردیم باشد مطلبی باقی نمی‌ماند جز همان استعاره. و در امر اعجاز هم ممکن نیست که استعاره را اصل قرارداد و آنرا مقصود و هدف کلام ساخت. زیرا نتیجه این می‌شود که بگوئیم اعجاز در آیات معدودی است، و در مواضع مخصوصی از سوره‌های بزرگ وجود دارد. و چون این موضوع هم ممکن نیست تنها یک مطلب باقی خواهد ماند: و آن این است که بگوئیم: اعجاز در نظم و تألیف آیات است. زیرا بعد از آنکه ما باطل اعلام کردیم که در امر اعجاز مطلبی غیر از نظم وجود داشته باشد چیز دیگری باقی نخواهد ماند. و چون ثابت شد که اعجاز قرآن در نظم و تألیف آیات است. و این مطلب را هم دانسته‌ایم که نظم فقط منظور کردن مقاصد نحوی و احکام نحوی میان کلمات می‌باشد و به این موضوع پی برده‌ایم که اگر تا جهان باقی است ما هم باقی بمانیم و افکارمان را به کوشش و زحمت واداریم تا برای نظم کلمات راهی معلوم کنیم، و امر جامعی را اعلام نمائیم که کلمات مفرد را از صورت پراکنده بشکل اجتماع درآورده و میان آنها الفت و ارتباط ایجاد کند، و یکی را سبب دیگری قرار دهد بی آنکه در آنها مقاصد و احکام نحوی منظور شود طالب چیزی شده‌ایم محال که مانند آن در دنیا مطلقاً وجود ندارد. با این بیان روشن شد کسی که بدون تأمل به بحث و گفتگو در نظم و تألیف کلام می‌پردازد، و مدعی است که می‌خواهد در مورد نظم کلام مزیتی را بیان نماید، در حالی که خودش در مطالبی که تکرار و تجدید می‌کند و توضیح می‌دهد خود را به قوانین و اصولی که ما قبلاً ذکر کردیم عرضه نمی‌کند، و برای نظم کلام در طریق و روشی که ما پیموده‌ایم قدم نمی‌گذارد چنین فردی در تاریکی و گمراهی است، و فریفته نفس خویش است، و از آرزوها و عوامل گمراه کننده در فریبی عجیب افتاده است. زیرا وقتی نظم کلام چیزی جز تبعیت و رعایت مقاصد و احکام نحوی میان کلمات نبود دیگر از اعجاب عجایب است که کسی معتقد شود مزیت را در نظم می‌جوید اما آنرا در مقاصد نحوی و احکامی که نظم عبارت از همان مقاصد نحوی میان کلمات است جستجو نمی‌کند.

و اگر گفته شود: اینکه تو می‌گویی: اعجاز غیر از نظم چیزی نیست لازمه اش آن است که آنچه در قرآن استعاره و مجاز است، و از اموری است که قرآن بواسطه آنها معجز است همه را خارج کنیم. و این صحیح نمی‌باشد و در مورد قرآن روا نیست.

جواب: مطلب آن طور که شما گمان کرده‌اید نیست. بلکه قواعدی را که ما بدست داده‌ایم

اقتضایش آن است که استعاره و نظائر آنرا در اموری که قرآن بواسطه آنها معجز است داخل می‌کند. زیرا این معانی که عبارتند از استعاره و کنایه و تمثیل، و سایر انواع مجاز تماماً از مقتضیات نظم است، و نظم کلام از آنها پدید می‌آید و با آنها موجود می‌گردد. زیرا تصور نمی‌شود که یکی از این معانی داخل در کلمات شود و مفرداتی باشند که در میان آنها حکمی نحوی منظور نگردد، و قابل تصور نیست که در کلام اسمی یا فعلی باشد که در آن استعاره داخل شده است اما بدون آنکه با اسم یا فعل دیگری تألیف یافته باشد.

ملاحظه کنید، اگر در آیه شریفه: *وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً*^۱، فرض شود که کلمه (رأس) فاعل «اشتعل» نباشد، و کلمه (شَیْب) بعنوان تمیز فعل مذکور منصوب نگردد تصور نمی‌شود که بگوئیم کلمه (اِشْتَعَلَ) مستعار است.

در نظائر این استعاره هم حکم همین گونه است.

و لازم است بدانیم علت آنکه توجه عده‌ای در این مباحث در مسیر واقعی خود قرار نگرفته است آن است که گفتند ما در کلام مزیت را جستجو می‌کنیم ولی گمان کردند که محلّ این مزیت لفظ است. گمان آنها بر این اساس بود که نظم کلام همان نظم الفاظ است. و نظم الفاظ است که مزیت به آن مرتبط می‌شود نه معانی. و چون تصور کردند که محلّ مزیت لفظ است و به این تصور هم ایمان یافتند لذا تنها روی لفظ توقف نمودند و نخواستند مطلب دیگری را به افکار خویش القا کنند. بعلاوه، اینها نتوانسته‌اند در تصحیح این مطالب هم که خودشان بدان معتقدند سخنی بگویند و مطلبی بیان کنند. آنچه را گفته‌اند نقض و ابطالی بر این موضوع بوده که لفظ از حیث آنکه لفظ است محلّی برای مزیت است. و گرنه شما متوجه شده‌اید که اینها خودشان اعتراف کرده‌اند مزیتی را که در طلب آن بوده‌اند موضع و مکانی در لفظ ندارد مگر در همان مقاصد و احکام نحوی. این اعتراف را در جملاتی که خودشان هم متوجه نشده‌اند به این شکل نموده‌اند که گفته‌اند: فصاحت در فرد فرد کلمات ظاهر نمی‌شود بلکه بواسطه ضمّ کلمات به یکدیگر، آن هم بطریقه مخصوص آشکار می‌گردد. همین جمله آنها که می‌گویند: «بوسیله ضمّ کلمات به یکدیگر» صحیح نیست که مرادشان این باشد که: لفظی پس از لفظ دیگر، صرف نظر از معنی، آن دو لفظ ارتباط و اتصال به یکدیگر داشته باشند. زیرا اگر در امر فصاحت تنها ضمّ کلمه‌ای به کلمه دیگر مؤثر است بایستی وقتی گفته می‌شود: «صَحِجْ، خَرَجْ» از پیوستگی این دو به همدیگر فصاحتی

ظاهر شود. و چون این رأی باطل است باقی نمی ماند جز آنکه بگوئیم: مراد از ضمّ کلمه ای به کلمه دیگر منظور کردن معنائی از معانی نحوی است فیما بین کلمات. و آن قسمت از عبارت آنها که گفته اند: «بطریقه مخصوص» گفتار ما را تأیید می کند. چه اگر مجرد لفظ را اراده کنیم «طریقه مخصوص» معنائی ندارد. و همین گونه است تمام مطالبی را که آنها گفته اند. و چون تأمل نمائیم متوجه می شویم که در تمام مباحثشان مطلب را به قرار دادن مزیت در مقاصد نحوی و احکام آن تحویل داده اند؛ بطریقه ای که خودشان هم متوجه این موضوع نشده اند. زیرا این قاعده ای است ضروری و قطعی که خارج شدن از آن ممکن نیست.

و باز از مطالبی که می بینید این عده به آن تکیه می کنند، و به آن مراجعه می نمایند این است که می گویند: معانی فزونی و زیادت نمی پذیرد، و تنها الفاظ است که در آن تزاید و ترقی وجود دارد. این هم سخنی است که اگر در آن دقت کنید معنی درستی برای آن نمی یابید؛ مگر آنکه تزاید و فزونی را به مزایائی تعبیر نمائید که از رعایت کردن و منظور نمودن مقاصد نحوی و احکام فیما بین کلمات پدید می آید. زیرا تزاید و فزونی در الفاظ از حیث آنکه الفاظ اند و بر زبان جاری می شوند محال است.

بعلاوه، ما می دانیم که مزیت منظور در این باب بدون هیچ شبهه ای، در طریقه فکر و نظر است. و محال است لفظ صفتی داشته باشد که بوسیله فکر استنباط شود، و بوسیله فکر بر آن صفت استعانت جویند، مگر مقصود تألیف نغمه ها و آهنگها باشد که آن هم به موضوع مورد بحث ما ارتباطی ندارد. و از همین جاست که وقتی آن وجوه که مزیت بواسطه آنها ظاهر می گردد بر شمرده می شود صحیح نیست در آن وجوه اعراب هم بشمار آید. زیرا علم به اعراب در میان همه عرب مشترک است، و از اموری نیست که با فکر استنباط شود، و بوسیله فکر از آن استعانت جویند. یعنی در اینکه اعراب فاعل رفع است، و اعراب مفعول نصب، و مضاف الیه مجرور است هیچ فرد عربی نسبت به فرد دیگر اعلم نیست. و نمی توان گفت مفعول به از مفاعیلی است که تنها طالبان علم در مورد آن به حدّ ذهن و نیروی فکر احتیاج دارند. چنین چیزی نیست. تنها موضوعی که به آن نیاز می افتد علم به آن امری است که فاعلیّت را برای کلمه ایجاب می کند هنگامی که این ایجاب از طریق مجاز است. چنانکه در آیه شریفه: *فَمَارِیْحَتِ تِجَارَتُهُمْ*. و مانند شعر فرزدق: *سَقَتْهَا خُرُوقٌ فِی الْمَسَامِعِ*^۱. و امثال اینها، یعنی اموری که یک کلمه را براساس تأویلی که دقیق و حسّاس است، و از باب لطیف گوئی است مثلاً فاعل قرار می دهند. و این مسأله هم مربوط به علم

۱ - این بیت را در صفحات قبل ترجمه کردیم و توضیح داده ایم. ضمناً، بیت در دیوان شاعر نیامده است. م

اعراب نیست. بلکه علم به آن وصفی است که موجب اعراب است.^۱

و از اینجاست که ما نمی‌توانیم در این مسأله مزایا و توجهان مثلاً به این باشد که گوینده‌ای در کلامش از دو لفظ آن لفظی که افصح شمرده می‌شود بکار برده، و یا از انتخاب کلمه‌ای که عوام مردم در استعمال آن اشتباه می‌کنند پرهیز کرده است، و یا کلمات برگزیده و زیاده را بکار برده است. زیرا آگاهی به تمام این موضوعات از دایره علم به لغت تجاوز نمی‌کند، و از حدود علم به خود کلمات مفرد، و امری که طریقه آن حفظی است خارج نمی‌گردد، و اینها غیر از اموری است که در آنها از فکر و نظر کمک گرفته می‌شود، و با اِعمال فکر و اندیشه به آنها دست می‌یابند.^۲ و اگر در مردم عوام و شبیه عوام امیدی به معرفت فصاحت جز به این شکل معرفت وجود ندارد بایستی بگوئیم که راه دادن چنین عقیده‌ای به فکر، و نفوذ دادن آن در ذهن نشانه ضعف طبیعت آنها است. و حال آنکه شما معتقدید درباره دلائل اعجاز قرآن تحقیق و تدبّر می‌نمائید. آیا شما تصوّر می‌کنید که عرب این گونه مورد تحدّی قرار گرفته‌اند که مثلاً در کلمه (شمع) فتحه حرف (میم) و در کلمه (نهر) فتحه حرف (ها) را بر سکون اختیار نمایند؟ و یا از اشتباه و تخلیط مردم عوام در مثل (هذا یسوی ألفاً)^۳ پرهیز کنند؟ یا اینکه در کلام خود لغات نادر و غریب آورند؟ و به این طریق با قرآن معارضه کنند؟ چگونه ممکن است در حالی که شما سوره‌های بزرگ را می‌خوانید و کلمه‌ای غریب اصلاً در آن نمی‌یابید. اگر آنچه را که علما در باب کلمات غریب قرآن جمع‌آوری کرده‌اند مورد تأمل قرار دهید خواهید دید که کلمات غریب قرآن بسیار اندک است. و کلمات غریب قرآن هم از آن لحاظ غریب است که استعاره‌ای در آن می‌باشد. مانند: وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلُ^۴. و مانند: خَلَصُوا نَجِيًّا^۵. و مثل: فَأَصْدَغَ بِمَا تُؤْمَرُ^۶. بدون آنکه یک لفظ در این آیات فی نفسه غریب باشد. و آن قسم دیگر از کلمات غریب را هم فقط در کلمات معدودی می‌بینید. مانند: عَجَلَ لَنَا قِطْنَا^۷.

۱- خلاصه، می‌خواهد بگوید مسأله مزایایی که ما می‌گوئیم اینها نیست.

۲- خلاصه کلام: اینها مزایایی نیست که تاحه و مرز اعجاز برسد، و اِعمال فکر و نظر نیست که اندازه و حدّی نداشته باشد.

۳- یعنی: این زیاد و شایع است.

۴- بقره/۹۳- یعنی: گوئی پرستش گوساله را در دل‌های آنها ریخته و به آنها نوشانده‌اند.

۵- یوسف/۸۰- یعنی از مردم کناره گرفتند و تنها شدند، و مشغول به مناجات گردیدند. النجی، یعنی: المناجی. (التناجی) و (المناجاة) هر دو به یک معنی است. یعنی با یکدیگر پوشیده سخن گفتن. النجی بر مفرد و مثنی و جمع اطلاق می‌شود. ش

۶- حجر/۹۴

۷- ص/۱۶ القط، به کسر قاف: چیزی است که از طرف عرض قطع شده است. چنانکه القد: چیزی است که از جانب طول قطع شود. و بر قسمتی از چیزی که بشکل کلّ مفروز است نیز اطلاق شود. کانه بخشی از آن چیز قطع شده است و برای صاحب آن جدا گذاشته‌اند. مراد در آیه چنانکه از ابن عباس روایت شده است همین معنی است. و گفته‌اند: القط، در اینجا بمعنی صحیفه

و مانند: ذاتِ ألواحٍ وُدُسُر^۱. و مانند: وَجَعَلَ رَبُّكَ تَحْتِكَ سَرِيًّا^۲.

بعلاوه، اگر بیشتر قرآن از کلمات غریب باشد ممکن نیست که بحث غریب بودن کلمات داخل در باب اعجاز شود، و تحدی و معارضه با آن صحیح باشد. زیرا اگر تحدی در کلمات غریب واقع شود مطلب از دو حال خارج نخواهد بود: یا با کسی تحدی می شود که از نظائر آن کلمات اطلاع و علم دارد، و یا طرف معارضه کسی است که علم و اطلاعی از آن ندارد. اگر تحدی با شخصی می شود که از نظائر کلمات غریب مطلع است برای آن شخص دشوار نیست که بوسیله همان کلمات غریب که می داند با قرآن معارضه کند.

ملاحظه کنید، شما هم اگر کلمه ای را بشناسید که در معنی طویل استعمال شده است برای شما مشکل نیست با کسی که می گوید: اَلشَّوْقُ - معارضه نمائید، و شما بگوئید: الشَّوْذِبُ. و اگر او می گوید: اَللَّامِقُ. شما بگوئید: اَللَّاشِقُ. و به همین طریق...

و اما اگر با کسی تحدی شود که از نظائر کلمات غریب اطلاعی ندارد، تحدی با چنین کسی مثل این خواهد بود که قوم عرب مورد تحدی قرار گیرد به اینکه به زبان ترکی تکلم کنند. و اصلاً چگونه ممکن است در باب فضیلت و مزیت کلام، کلمات غریب را داخل کرد در حالی که از بیان ادباً ثابت شده است که آنها فضیلت را در ترک استعمال کلمات غریب و دور بودن از آن می دانند. آیا به جمله عمر توجه کرده اید آنجا که درباره زُهِیر گفته است: زهیر در میان کلامش تعقید و پیچیدگی ندارد، و دنبال کلمات نامأنوس و بیگانه نمی رود.

ملاحظه می کنید که عمر ترتیب کلمات بیگانه و وحشی را که بدون تردید همان کلمات غریب است با کلمه (معاظله) مقارن آورده است^۳، که به معنای تعقید است. جاحظ در کتاب (البيان والتبيين) چنین گفته است^۴:

است. یعنی نوشته یا کتاب که در آن نوشته شده است. و استاد در نسخه درس خود گفته است: قطناً یعنی ما را از عذابی که بدان وعده دادی برکنار دار. یا از آن بهشتی که برای مؤمنان آماده کرده ای بهره مند ساز. و این کلمه از: قَطَطَ إِذَا قَطَطَهُ، می باشد. ش ۱ - قمر/۱۳ - الدُّسُرُ، جمع است. و مفرد آن، دَسار. مانند کتب و کتاب. دسار یعنی: میخ و آنچه بعنوان میخ از آن استفاده شود. اصل کلمه: الدُّسُرُ، بمعنی دفع و راندن شدید است. ش

۲ - مریم/۲۴ - التَّرْقَى: مرد بلند قدر و صاحب مقام. از کلمه سرو: یعنی رفعت و بلندی. و مراد در آیه فوق حضرت عیسی (ع) فرزند مریم (ع) است. زیرا خطاب در آیه متوجه به مادر حضرت عیسی (ع) یعنی مریم (ع) می باشد. تفسیر این کلمه به نه‌ریا جدول آبی که در جریان است نیز روایت شده است. ش

۳ - عین عبارت عمر چنین است: إِنَّهُ كَانَ لَا يُعَاظِلُ بَيْنَ الْقَوْلِ وَلَا يَتَّبِعُ حَوَشَى الْكَلَامِ. ش

۴ - وَرَأَيْتُ النَّاسَ يَتَدَاوَلُونَ رِسَالَةً يُحَيِّي بَنَ يَعْمُرُ عَنْ لِسَانٍ يَزِيدُ بَيْنَ الْمُتَهَلِّبِ إِلَى الْحِجَاجِ: إِنَّا تَقِينَا الْعَدُوَّ فَقَتَلْنَا طَائِفَةً بِعَرَائِرِ الْأَوْدِيَةِ وَأَهْضَامِ الْغُبَطَانِ، وَبَنَاتِنَا بِغُرُغَرَةِ الْجَبَلِ. وَبَاتِ الْعَدُوَّ بِحَضِيضِهِ.

[عده‌ای را دیدم که نامه یحیی بن یعمر را که از زبان یزید بن مهلب به حجاج بود از یکدیگر می‌گرفتند، و در میان خود ردّ و بدل می‌کردند. مضمون نامه این بود که: «ما سرانجام با دشمن روبرو شدیم. گروهی را در قسمت‌های بالای درّه‌ها و اواسط درّه‌ها کشتیم. و خود در بالای قلّه کوه شب را خوابیدیم. و دشمن هم پائین همان کوه شب را به صبح آورد.» این نامه به دست حجاج رسید. حجاج گفت: صاحب این کلام یزید بن مهلب نیست، و اونی نمی‌تواند به گفتن چنین کلامی ادّعا کند. آنگاه یحیی را پیش حجاج بردند. حجاج به او رو کرده گفت: کجا به دنیا آمده‌ای؟ جواب داد در اهواز. حجاج پرسید این فصاحت از کجا نصیب تو شده است؟ گفت: از پدرم گرفته‌ام. حجاج گفت در نامه‌هایی دیدم که اهل اهواز نوشته‌اند: زنی شکایت شوهرش را پیش یحیی بن یعمر برده است. یحیی اعتنائی به او نکرده و چندین مرتبه او را از خود دور ساخته است، آنگاه یحیی این جمله را به شوهرش گفته است: *ان سَأَلْتُكَ ثَمَنَ شَكْرٍهَا وَ شَبْرِكَ أَنْشَأْتَ تُظِلُّهَا وَ تَضِلُّهَا*^۱.]

آنگاه جاحظ گوید: «این کلام را اگر چه برای دلالت بر فصاحت و بلاغت نقل کرده‌اند، اما خداوند آنرا از صفت بلاغت دور ساخته است.»

این مطلب را بدانید که اگر شما دَقّت و نظر ننمائید خواهید دید که موجب این فساد گفتار یک چیز است: و آن گمان و اعتقادی است که در مورد لفظ دارا شده‌اند و تمام اوصافی که روی لفظ جریان می‌یابد در خود لفظ قرار داده‌اند، و تصوّر کرده‌اند این اوصاف متعلّق به خود لفظ است از حیث آنکه لفظ است. و فرق میان وصفی که فی نفسه متعلّق به لفظ است با وصفی که بلحاظ امری در معنی لفظ عارض شده است کنار گذاشته و نادیده گرفته‌اند. و چون این گمان و اعتقاد عادت مستمرّ آنها شده است، بعلاوه عده‌ای را هم دیده‌اند که روشنترین مطلب راجع به معنی فصاحت در نظرشان درست ادا کردن اعراب و پرهیز از اشتباهات لفظی است دیگر هیچ شگّ نکرده‌اند که بایستی در تمام مزایائی که بین یک کلام و کلام دیگر تفاضل داده می‌شود به لفظ توجه شود. و متوجّه شده‌اند که مطلب اعراب هیچ ارتباطی با معنی فصاحتی که منظور و مقصود ماست ندارد. و کلام ما درباره فصاحتی است که برای لفظ ثابت می‌شود نه بجهت امری که داخل در نطق می‌گردد. بلکه بلحاظ لطائفی است که بوسیله عقل و فهم ادراک می‌گردد. و ما هم در بحث خودمان فضیلتی را ملاک قرار می‌دهیم که برای یکی از دو کلام نسبت به دیگری بعد از

۱- شَكْرٌ، به فتح و کسر، بمعنی شرمگاه زن. وَضَعْلٌ فَلَاناً حَقَّةً، [مانند مَنَعَ] یعنی حق او را کم داد.

معنی جمله: اگر من ارزش فلان تو و فلان زن ترا بهرسم تو ارزش مال خودت را زیاد و مال او را کم می‌کنی.

تُظِلُّهَا، یعنی: مپاظه می‌کنی و گُندی بخرج می‌دهی. شَبْرٌ: نکاح و حقّ نکاح. ح. ن.

آنکه از اشتباه لفظی و خطای در کلمات برکنار و سالم باشند ثابت می شود.

و عجیب آن است که وقتی درباره اعراب دقت می کنیم متوجه می شویم تفاضل در امر اعراب محال است. زیرا قابل تصور نیست که رفع و نصب در یک کلام نسبت به کلام دیگر مزیتی داشته باشد. آنچه ممکن است تصور شود این است که مثلاً بگوئیم: دو کلام است که در اعراب آنها خللی افتاده یکی از آنها درست تر از دیگری است، و دو کلام است که یکی بر صحت اعراب استوار شده و دیگری چنین نیست. و این تفاضلی در اعراب نمی شود بلکه می گوئیم: در کلامی اعرابش ترک شده و در کلام دیگر اعراب آن رعایت گردیده است.

حاصل کلام آنکه: صاحب این اعتقاد بسیار از مرحله دور است؛ دورتر از آنکه بشود با او بحث کرد و با او به گفتگو پرداخت، دورتر از آن که بتوان برای او نظام مستقیم و قدم ثابتی قائل شد، و دورتر از آن که زبانی جز به بیهوده از او سخن بگوید. این اعتقادی است که صاحبانش را گرداگرد لفظ گردانیده، و آنها را بگونه ای درآورده که گاهی فراتر از مرز لفظ بر نمی دارند، و برای مزیت کلام هم جز لفظ محلّ و مکانی سراغ ندارند.

البته گاهی در عبارات ما کلمه ای بکار می رود که شبهه را با قوت بیشتری به آنها اعاده می دهد. و آن این است که ما در گفتارمان می گوئیم: فصاحت در معنی است نه در لفظ. هنگامی که آنها این جمله را می شنوند می گویند: چطور ممکن است فصاحت در معنی باشد و حال آنکه ما فصاحت را صفتی لایق و صالح فقط برای لفظ می بینیم، و اصلاً داخل در وصف معنی نمی شود. زیرا ما می بینیم که قاطبه اهل ادب می گویند: این لفظی است فصیح، اینها الفاظی فصیح اند. هیچ عاقلی را نمی بینیم که بگوید: این معنی فصیحی است، و اینها معانی فصیحی هستند.

اگر قرار بود که فصاحت در معنی باشد بایستی چنین گفته می شد. کما اینکه وقتی حسن در معنی است گفته می شود: این معنی خوب و زیبایی است، و اینها معانی خوب و زیبایی هستند. بنابراین سخن شما سخنی است که بایستی بگوئیم تنها از فریب خوردگی سرچشمه می گیرد.

اما جواب این سخن: غرض ما از این جمله که می گوئیم: فصاحت در معنی لفظ است نه در لفظ این است که مزیتی که لفظ بواسطه آن شایسته توصیف به فصاحت می شود در حقیقت برگشت آن به معنی لفظ است. اگر گفته شود که فصاحت در لفظ است نه در معنی، حق آن است که وقتی در خصوص یک لفظ می گوئیم: این لفظ فصیح است، این فصاحت در هر حال و در هر موقعیتی برای آن ثابت باشد. اما معلوم است که مطلب خلاف این است. زیرا ما می بینیم که لفظی یک جا در نهایت فصاحت است، و همان لفظ عیناً در مواضع دیگر هیچ نوع فصاحتی ندارد. این بدان جهت است که مزیتی را که ما در بحث خودمان بواسطه آن لفظ را توصیف به فصاحت

می‌کنیم مزیتی است که ابتدا در لفظ وجود ندارد و بعداً پدید می‌آید. یعنی بعد از آنکه کلماتی دارای نظم می‌شوند آن مزیت هم ظاهر می‌گردد. و این امری است که اگر شما آنرا در کلمات جستجو کنید [کلماتی که بصورت مفرد آورده‌اید و در آنها نظم منظر نکرده‌اید و تألیفی برای آنها پدید نیاورده‌اید] در پی امر محالی رفته‌اید. و چون مطلب چنین است لازم است بطور قطع و یقین بدانید که این مزیت در معنی است نه در لفظ.

عبارت دیگری باز در این باب عین عبارت اخیر هست: و آن این است که گفته می‌شود: ما با بررسی و تحقیقی که هیچ شبهه‌ای در آن راه ندارد فهمیده‌ایم که فصاحت مورد بحث ما عبارت است از مزیتی که مربوط به متکلم است نه واضع لغت. و چون مطلب این است بنابراین ما بایستی به متکلم توجه کنیم که آیا می‌تواند از خودش در لفظ چیزی بیفزاید که لفظ در معنی لغوی آنرا ندارد و متکلم از هنر خود به آن مزیتی می‌دهد؟ مزیتی که از آن تعبیر به فصاحت می‌شود. و چون دقت کنیم خواهیم دید که متکلم بهیچ وجه نمی‌تواند با لفظ چیزی بسازد و نمی‌تواند در لفظ وصفی را پدید آورد. چنین چیزی اصلاً ممکن نیست، و اگر چنین کاری را انجام دهد علیه خود سخن فاسدی را بر زبان رانده، و متکلم بودن خویش را باطل نموده است. زیرا او وقتی متکلم است که وضع لغوی را بر همان مبنائی که لغات وضع شده‌اند بکاربرد. و چون ثابت شد که حال و وضع متکلم چنان است که نمی‌تواند با الفاظ چیزی درست کند که در لغت متعلق به الفاظ نباشد، و همه ما متفق بودیم فصاحت در بحثی که باز کرده‌ایم عبارت است از مزیتی که مربوط به متکلم است بطور قطع، بنابراین لازم است ضرورت و قطع بدانیم که مخالفان ما گرچه در ظاهر استعمال فصاحت را برای لفظ قرار داده‌اند ولی آنها هم فصاحت را وصف لفظ فی نفسه، و از حیث اینکه لفظ صدای صوت و نطق زبان است ندانسته‌اند. بلکه گفته‌اند فصاحت مزیتی است که متکلم آنرا افاده کرده است. و چون افاده متکلم چیزی در لفظ اضافه نمی‌کند آنچه باقی می‌ماند این است که بگوییم: فصاحت عبارت است از مزیتی که در معنی است.

خلاصه مطلب آنکه: ما فصاحت را برای یک لفظ جدا شده و مقطوع از کلامی که این لفظ در آن است ثابت و محقق نمی‌دانیم. بلکه فصاحت را برای لفظی ثابت می‌دانیم که متصل و مرتبط با لفظ دیگر است، و معنی آن متعلق به معنائی است که پشت سر آن قرار می‌گیرد. بنابراین وقتی در خصوص لفظ (اِشْتَعَلَ) در آیه شریفه: *وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا*، می‌گوییم این لفظ در اعلا درجه فصاحت است، ما این فصاحت را بتنهایی برای لفظ (اشتعل) ثابت نשמوده‌ایم بلکه بصورتی ثابت شمرده‌ایم که کلمه (الرأس) هم که معرف به الف و لام است متصل به آن باشد، و کلمه (شَيب) بحالت نکره منصوب هم مقرون به آن گردد.

این مطلب، یعنی فصاحت را مربوط به لفظ تنها کردن، در جایی که استعاره است طوری نیست که در ذهن هر کس داخل شود، و البته برای بعضی توهّم پدید می آید. اما در کلام فصیح و بلیغی که خالی از استعاره باشد اصلاً چنین توهّمی برای هیچ عاقلی پیش نمی آید. آیا ملاحظه نمی کنید در این آیه شریفه: **يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاقْذِرْهُمْ**^۱، که برای فردی که اهل تدبّر است وقتی به این گفتار خدای عزوجل دقت می کند، و به اینکه عده ای از دانشمندان مقام این آیه را در فصاحت بزرگ می شمارند کوچکترین توهّمی پیش نمی آید که دست خود را روی یک یک کلمات آیه بگذارد، و بگوید: این کلمه یا آن کلمه فصیح است؟

و چگونه توهّم کند در حالی که سبب فصاحت در آیه مذکور اموری است که در معنوی بودن این امور هیچ عاقلی شک نمی کند: (اول اینکه) حرف «علی» متعلق به محسذوف و در محلّ مفعول دوم است. (دوم اینکه) جمله: **«هُمُ الْعَدُوُّ»** «بدون حرف عطف است. (سوم اینکه) کلمه **«الْعَدُوُّ»** معرفه است و نگفته است **«عَدُوٌّ»**.

حال اگر شما «علی» را متعلق به اسم ظاهری می کردید، و حرف عطفی داخل بر جمله: **(هم العدو)** می نمودید، و الف و لام کلمه **«العدو»** را برمی داشتید، یعنی آیه را این طور می خواندید: **يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ وَاقَعَتْ عَلَيْهِمْ وَهُمْ عَدُوٌّ**، ملاحظه می کردید که فصاحت از آیه بکلی رخت بر بسته است. و اگر به ذهن شما این مطلب بیاید که «علیهم» متعلق به خود کلمه **«الصَّيْحَةُ»** می باشد، و موقعیت این کلمه با «علیهم» مثل آن است که بگوئید: **صَحْتُ عَلَيْهِ**، اصلاً کلام را از کلام بودن خارج کرده اید تا چه رسد به اینکه فصیح باشد.

این است قاعده ای که با آن صحیح از غلط جدا می شود؛ البته برای کسی که تعقل کند. و از سخنان عجیب در این باب روایتی است از امیر مؤمنان علی (ع) که فرمود: **مَاسِمِعْتُ كَلِمَةً عَرَبِيَّةً مِنَ الْعَرَبِ إِلَّا وَسَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: «مَاتَ حَتَفٌ أَنْفِي» وَمَا سَمِعْتُهَا مِنْ عَرَبِيٍّ قَبْلَهُ**^۲.

تردیدی نیست که توصیف لفظ به «عربی» در مثل چنین عباراتی در معنی توصیف کلام به فصیح بودن است. حال که مطلب چنین است ببینید آیا در ذهن کسی این توهّم پدید می آید که

۱ - منافقون/ ۴ - ترجمه: (ای رسول، این منافقان) هر دانی را علیه خودشان می پندارند. دشمن دین هم اینان هستند. پس از آنان برحذر باش.

۲ - علی علیه السلام می فرماید: هیچ کلمه فصیحی را از عرب نشنیدم مگر اینکه همان کلمه را از رسول خدا (ص) شنیدم. و چنین شنیدم که رسول خدا (ص) فرمود: **مَاتَ حَتَفٌ أَنْفِي**. و این جمله را قبل از آن حضرت از هیچ عربی نشنیدم. حَتَف به معنی مرگ است. وقتی کسی به مرگ طبیعی می میرد گویند: مات حَتَفْ أَنْفِهِ. یعنی فلان کس مرد در حالی که نفس و جاننش از بینی او خارج شد.

علی علیه السلام توصیف کلام را به فصیح بودن از جهت الفاظ کلام دانسته است؟ اگر خوب تأمل کنید در این باره شکی نخواهید کرد.

این موضوع را هم اضافه کنیم: همان کسانی که در مطالب گفته شده ما در باب نظم کلام شک می‌کنند می‌بینید الفاظ و عباراتی بر زبانهاشان جاری می‌شود که معنی صحیح این الفاظ و عبارات همان مطلبی است که ما گفتیم: یعنی «نظم کلام همان منظور نمودن مقاصد نحوی است فیما بین معانی کلمات.» مع ذلک می‌بینید همین موضوع را هم نمی‌دانند.

از نمونه‌های عباراتی که بر زبان می‌آورند جمله‌ای است که قاطبه ادبا می‌گویند: «عقل آنچه را می‌خواهد بگوید ابتدا در ذهن خویش مرتب می‌کند.» اگر ما به نفس خود مراجعه کنیم برای جمله مذکور همان معنایی را ادراک می‌کنیم که در مورد جمله: ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا يَوْمَ الْجُمُعَةِ تأدیاً لَهُ، می‌گوئیم: مقصود از (ضرب) آن است که این فعل را خبر قرار دهیم از (زید). و این فعل را که به وقوع آن از زید خبر داده شده است بر عمرو جاری سازیم، و (يوم الجمعة) را زمان وقوع این فعل و (تأدياً) را غرض و هدفی که فعل مذکور بجهت آن انجام یافته است قرار دهیم. و اینها را که گفتیم، بطوری که ملاحظه می‌کنید همان منظور نمودن مقاصد نحوی است میان معانی این کلمات. حال اگر بگوئید منظور از (ضَرَبَ) آن نبوده که این فعل را خبر از زید اعلام کنیم، و مقصود از کلمه (عَمْرُو) هم این نبوده که آنرا مفعول به (ضرب) قرار دهیم، و (يَوْمَ الْجُمُعَةِ) را هم نخواستیم این زمان فعل (ضَرَبَ) معین کنیم، و هدف از کلمه (تأدياً) آن نبوده که این کلمه را بعنوان غرض و هدف (زید) از فعل (ضَرَبَ) بیان کنیم، اگر منظور شما این مطالب نبوده است در هیچ عقلی تصور نمی‌شود، و در هیچ ذهنی نمی‌آید که شما ناظم این کلمات هستید.

حال که این موضوع را فهمیدید بدانید که این قاعده و ملاکی است در هر کلام، و هر کس گمان و اعتقادی یابد که به خلاف این قاعده منتهی شود اعتقادی یافته است که او را از طریق عقل و فهم خارج می‌سازد.

باز از نمونه جملاتی که قاطبه ادبا بدان معتقدند این است که: اینها گاه اتصال و تعلق را میان کلمات و ضمائ آنها اثبات می‌کنند و گاه نفی. و حال آنکه بطور قطع و یقین معلوم است که هیچ گاه تصور نمی‌شود یک لفظ به لفظ دیگر تعلق داشته باشد بی آنکه موقعیت معنی این لفظ با موقعیت معنی لفظ دیگر مورد نظر قرار گیرد، و بی آنکه مطلبی مراعات شود که یکی را به دیگری متصل سازد، چنانکه در جمله: قِفَانَبِك... می‌بینیم رعایت شده است. یعنی لفظ (نَبِك) جواب امر (قِفَا) می‌باشد. و در این مطلب شکی وجود ندارد. اگر تعلق و پیوند الفاظ به یکدیگر تنها از حیث لفظ بودن آنها و با قطع نظر در معانی آنها است هر عاقلی از این سخن جاهلانه می‌خندد؛ همان طور

که مردم از کار آن دلچک شوخ طبع که برای مضحکه کلماتی مثل آسمان و ریسمان را به هم می‌بافد می‌خندند، و نتیجه آن می‌شود که ابوتمام به خطا رفته آنجا که گفته است:

عَذْلًا شَبِيهًا بِالْجُنُونِ، كَأَنَّمَا قَرَأْتُ بِهِ الْوَرَهَاءُ شَطْرَ كِتَابِ

سرزنش و ملامتی کرد شبیه به جنون گوئی زن احمقی که سطرهای کتابی را به ترتیب عمودی می‌خواند. زیرا خنده مردم تنها بسبب نبودن ارتباط میان کلمات آن دلچک بود، و ابوتمام هم تنها به همین جهت آنرا جنون نامیده است.

ملاحظه می‌کنید که این قوم چه چیزهای طرفه و تازه‌ای با خود دارند.

تکمیل بحث گذشته

در اینجا نوعی استدلال لطیفی است بر بطلان این مطلب که فصاحت صفت لفظ باشد از حیث آنکه لفظ است: موضوع از دو حال خارج نیست: یا این است که فصاحت صفتی است در لفظ و محسوس است بطوری که با گوش ادراک می‌شود. و یا آنکه صفتی است در لفظ ولی معقول است که بوسیله قلب و فهم بدان معرفت حاصل می‌گردد. اما حالت اول، یعنی فصاحت صفتی باشد در لفظ و بطور محسوس محال است. زیرا اگر چنین بود بایستی آنها که یک لفظ فصیح را می‌شنوند در علم و اطلاع به فصیح بودن آن لفظ یکسان باشند. و وقتی باطل شد که فصاحت محسوس باشد این حکم بالضرورة لازم می‌آید که فصاحت صفتی است معقول. یعنی صفتی است که به عقل ادراک می‌شود. و چون این حکم لازم آمد گوئیم: هر صفتی را که برای لفظ سراغ داریم که طریق معرفت به آن صفت عقل باشد نه حس دلالتش تنها بر معنی آن لفظ است. و از اینجا لازم می‌آید که بدانیم توصیفی که ما برای لفظ می‌کنیم بعنوان فصاحت وصفی است متعلق به لفظ ولی از جهت معنی لفظ نه از جهت خود لفظ. و این موضوعی است که با شرحی که داده شد برای هیچ خردمندی عذری را جهت شک و تردید باقی نمی‌گذارد.

توفیق یافتن راه صواب و داشتن فکر صحیح را تنها از خدا می‌خواهیم.

پایان فصل سی و پنجم

۱- اگر در ارتباط کلمات معنی دخالت ندارد، و صرف مفردات کلمات مؤثر در فصاحت و بلاغت است معنی ندارد آنجا که کلماتی بدون ربط به هم بافته می‌شود مردم بخندند. زیرا این دو عمل کاملاً با هم یکسان اند.

۲- اِمْرَأَةٌ وَرَهَاءٌ زَنَى که کارش احمقانه است. بیت از قصیده‌ای است در مدح مالک بن طوق ثعلبی. قبل از آن این بیت است: اَزْكَتْ عَلَيْهِ شِهَابٌ نَارِ فِي الْحَشَا بِالْقَزْلِ وَلَهَا أُخْتُ آلِ شِهَابٍ. [دیوان: ۷۸]. م.

خلاصه فصل سی و ششم

بیان دیگری در اثبات فصاحت به اعتبار معنی

تلاوت کننده آیه شریفه: *وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً*، فصاحت آیه را هنگامی ادراک می نماید که کلام به پایان می رسد. اگر فصاحت صفت لفظ (*إِشْتَعَلَ*) بود تلاوت کننده بایستی در همان حال تلفظ آن، فصاحت را ادراک نماید. زیرا ممکن نیست که کلمه ای صفتی داشته باشد ولی علم به آن صفت پس از آنکه تلفظ کلمه انجام یافت حاصل شود. و کیست که بگوید موصوف صفتی در حال وجودش از آن صفت خالی است، و زمانی که موصوف از میان رفت صفت در آن بوجود آید؟! ممکن است بگویند: این فصاحت متعلق به لفظ است ولی ما در حال تلفظ الفاظ متوجه نمی شویم که لفظ فصیح است. وقتی به آخر کلام می رسم می فهمیم.

جواب: معنی عبارت فوق این می شود که بگوئیم: در کلام صفتی است موجود در شبی ولی در امکان ما نیست که به وجود آن صفت پی ببریم مگر پس از آنکه آن شیء از میان برود.

بعلاوه، بدون هیچ شبهه و تردید، فصاحتی را که مخالفان مدعی اند که متعلق به لفظ است برای مجموع کلمه ادعا شده است نه برای یک یک حروف آن. زیرا چنین نیست که پیاپی بودن فکر متکلم آنها را به این ادعا بکشاند که بگویند هر حرفی از کلمه (*إِشْتَعَلَ*) فصاحتی دارد. یعنی (شین) را جدا و (تا) و (عین) و (لام)، هر کدام را جداگانه فصیح بدانند. وقتی که فصاحت برای مجموع کلمه ادعا شود حصول فصاحت هم تنها پس از پایان همه حروف و انقضای تلفظ آن متصور است. زیرا نمی شود حروف دفعه واحده داخل در نطق شوند تا فصاحت را در حال وجود حروف موجود در آنها بدانیم. این طرز فکر از راه صواب بسیار دور است. و کسی که معتقد باشد فصاحت صفت لفظ است از حیث آنکه لفظ است، و در عین حال می گوید فصاحت مربوط به مجموع حروف کلمه است نه یک یک آنها، همانند کسی است که گمان می کند رشته و نخ‌هیست که چون از آن جامه ای سرخ بپاfind اگر جامه را از هم باز کنند در هیچ یک از نخهای آن رنگی بنام سرخ نخواهد بود.

پایان خلاصه فصل سی و ششم

فصل سی و ششم

بیان دیگری در اثبات فصاحت لفظ به اعتبار معنی آن

در اینجا بیان دیگری است از مطلب مورد بحث. و آن این است که: قاری با خواندن آیه شریفه: «وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا» هنگامی فصاحت را ادراک می‌کند که کلام به پایان می‌رسد. اگر فصاحت صفت لفظ «اشتغل» بود خواننده آیه بایستی در همان حال که این کلمه را بر زبان جاری می‌سازد فصاحت را احساس کند. زیرا ممکن نیست کلمه‌ای صفتی را دارا باشد ولی علم به آن صفت پس از آنکه تلفظ کلمه انجام یافت حاصل شود. و کیست که بپذیرد موصوف صفتی در حال وجودش از آن صفت خالی است، و زمانی که موصوف از میان رفت صفت در آن موجود می‌گردد؟ آیا کسی در روزگار قدیم یا جدید شنیده است صفتی باشد که شرط حصول آن برای موصوفش از میان رفتن آن موصوف باشد؟

ممکن است بگویند: فصاحتی را که ما ادعا می‌کنیم که متعلق به لفظ «اشتغل» است در همان حالی که این کلام را بر زبان جاری می‌سازیم در آن موجود است ولی در آن حال نمی‌دانیم فصاحت در آن هست. و چون به آخر کلام می‌رسیم می‌فهمیم فصاحت در آن بوده است.

جواب گوئیم: این سخن هم سخن تعجب‌آور دیگری است. معنی این سخن چنین می‌شود که بگوئیم: در کلام صفتی است موجود در شئی ولی در امکان و اختیار ما نیست که وجود آن صفت را در آن شئی بدانیم مگر بعد از آنکه آن شئی از میان برود. علم به آن صفت و وجود آن صفت در آن کلمه از نظر ما پنهان است، در آن حال که از میان رفت خواهیم دانست که آن صفت در آن کلمه وجود داشته است.

بعلاوه، بدون هیچ شبهه و تردید، فصاحتی که مورد ادعای مخالفان ماست، وقتی گویند مربوط به لفظ است مدعائی است مربوط به مجموع کلمه نه مربوط به یک یک حروف آن. زیرا چنین نیست که پیاپی آمدن فکر متکلم آنها را به این ادعا بکشاند که بگویند هر حرفی از حروف کلمه «اشتغل» دارای فصاحتی است. یعنی حرف «شین» و حرف «تاء» و «عین» و «لام»، هر یک را بتنهائی فصیح بدانند. و هنگامی که فصاحت مورد ادعا متعلق به مجموع کلمه شد حصول

آن پس از تمام شدن همه حروف و انقضای نطق بدان قابل تصوّر است. زیرا نمی شود حروف بصورت مجموع و دفعه واحد داخل در نطق شوند تا در نتیجه فصاحت را در حال وجودش موجود در آنها بدانیم. این طرز فکر از راه صواب بسی دور است.

از خدای تعالی می خواهیم که ما را از خطا حفظ کند، و دریافتن راه صحیح توفیق دهد، و گرنه مطلب مورد ادعا در شناخت به حدی رسیده است که اگر شخص بدان توجه دقیق کند بجهت شرم از عقل روی خود را برمی گرداند، و از قبول آن ابا و امتناع می ورزد، چون می بیند مدعی سخنی می گوید که حاصلش آن است، و راهی را می رود که انتهایش این است. و چنین شخصی که معتقد است فصاحت صفت لفظ است از حیث آنکه لفظ است، و تلفظ زبان است، و ادعا هم می کند که فصاحت مربوط به مجموع حروف کلمه است، نه یک یک آنها، مثل او درست مثل کسی است که گمان دارد رشته و نخ هاست که چون از آن جامه ای سرخرنگ بیافند اگر آن جامه از هم باز شود، و به یک یک نخهای آن نظر افکنند اصلاً رنگی بنام سرخ در آن نخواهند دید.

از دیگر سخنان طرفه و نادر این مخالفان این است که: می بینید هیچ ادیبی منکر نیست که لفظ مستعار اگر فصیح باشد فصاحتش بلحاظ استعاره ای است که در آن است، و بجهت لطافت و غرابتی است که در آن استعاره وجود دارد، مع ذلک می بینید که اینها شک نمی کنند و احتمال نمی دهند که وقتی استعاره ای در کلام نیست و کلام بصورت حقیقت بکار رفته است نه مجاز، استعاره در حروف لفظ صفتی را پدید نمی آورد، و آهنگ و صدای حروف را از آن وصفی که دارند تغییر نمی دهد، و احتمال نمی دهند که تأثیر استعاره تنها در معنی باشد. و چگونه احتمال دهند در حالی که معتقدند وقتی لفظ برای شیئی استعاره می گردد از معنائی که برای آن لفظ وضع شده است بکلی منتقل می شود.

اگر این مدعیان نفس خویش را مهمل و عاطل نگذارند، و نظر و تأمل را رها نسازند در این باب مطالبی هست که آنها را از خواب غفلت بیدار می کند، و پرده را از مقابل دیدگان شان برمی گیرد.

پایان فصل سی و ششم

خلاصه فصل سی و هفتم

اتصال فکر به معانی کلمات بدون مقاصد نحوی ممکن نیست
از صفحه ۳۱۴ تا ۳۲۲ کتاب دلائل الاعجاز

نبایستی تصوّر کرد که فکر به معانی کلمات بصورتی اتصال می یابد که کلمات منفرد و مجرد از مقاصد نحوی فرض شوند. اگر بجای (قِفَانَبِكْ مِنْ ذِكْرِ حَبِيبٍ وَ مَنْزِلٍ) بگوئیم: نَبِكْ قِفَا حَبِيبٍ ذِكْرُ مَنْزِلٍ، مسلماً فکر ما به معنی هیچ یک از این کلمات بی آنکه مقاصد و معانی نحوی را منظور کنیم اتصال نمی یابد. در بیت بشار که گوید:

كَأَنَّ مُثَارَ السَّقْعِ قَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسِيَا قَنَا لَيْلُ تَهَاوِيْ كَوَاكِبُهُ

تصوّر نمی شود که بشار معانی این کلمات را بصورت فرد فرد و عاری از مقاصد نحوی که ما در این بیت می بینیم در ذهن خودش وارد ساخته باشد. یعنی نمی شود گفت که شاعر در کلمه «لَیْل» فکر کرده است بی آنکه خواسته باشد آنرا خبر «كَأَنَّ» قرار دهد. و یا در «تَهَاوِيْ كَوَاكِبُهُ» فکر کند بی آنکه بخواهد «تَهَاوِيْ» را فعل (کواکبه) و سپس جمله را صفت «لَیْل» قرار دهد. و چطور ممکن است گفته شود که هیچ یک از این مقاصد نحوی به ذهن شاعر خطور نکرده است؟

اصولاً معنی قصد و توجه کردن به معانی کلمات این است که بوسیله آنها مطلبی را به طرف اخبار کنیم که نمی داند. مقصود ما گوینده این نیست که کلمات مفردی را به او اعلام نماییم. یعنی «خَرَجَ زَيْدٌ» را نمی گوئیم به این قصد که شنونده معنی (خرج) یا (زید) را بفهمد. بلکه می خواهیم مجموع جمله را برای مفهومی که عبارت از مقصود واحدی است بیان داریم، و می خواهیم وجوه ارتباط میان (خرج) و آنچه این فعل در آن عمل کرده است و احکامی که حاصل این ارتباط است به شنونده اخبار کنیم.

اما در مورد اتحاد کلمات یک کلام: آیا در بیت بشار لفظ کلمات با هم اتحاد یافته و کلام بصورت یک لفظ درآمده است یا معانی این کلمات با هم متحد شده اند، و در نتیجه الفاظ بسبب آن بصورت معنی واحدی درآمده است؟ البته عقل سلیم وجه دوم را می پذیرد. زیرا نظم در معانی کلمات می باشد نه در الفاظ کلمات. و نظم کلمات همان منظور کردن مقاصد نحوی فیما بین

کلمات است. لذا وحدت در بیت بشار جهتش این است که اَوَّلًا: (مُثَارَ التَّقَع) را اسم (كَأَنَّ) قرار داده و (آسیاف) را بوسیله عطف بر (مُثَار) در معنی «كَأَنَّ» شرکت داده است. و معلوم است که الفاظ خادم معانی اند، و بنابر حکم معانی بکار می روند. و لذا سابق بر معانی نیستند، و در تصوّر ذهن هم مقدم بر معانی نمی باشند. و گرنه لازم می آید قبل از آنکه خود اشیاء بوجود آیند اسامی آنها وضع شده باشد.

* * *

شبهه دیگر: اگر نظم کلام در مقاصد نحوی است آن عرب بیابانی که اصلاً نحوه گوشش نخورده است چگونه کلام را منظم می کند و با آراستگی تمام نظمی را تحویل می دهد؟

جواب: اتکاء و ملاک کار ما معرفت مدلول عبارات است نه معرفت خود عبارات. یعنی وقتی عرب بدوی فرق جمله: جَاءَنِي رَيْدٌ رَاكِبًا، و جمله: جَاءَنِي زَيْدُ الرَّاَكِبِ، را می فهمد مانعی ندارد که نداند نحو یون در مورد جمله اول می گویند (راکباً) حال است، و در دومی می گویند (الرّاكِب) صفت است. اگر عالم نبودن عرب بدوی به مطالب نحو یون مانع بود اصلاً راهی برای بیان مقاصد خود نداشت.

پایان خلاصه فصل سی و هفتم

فصل سی و هفتم

فکر، به معانی کلمات، مجرد از معانی و مقاصد نحوی تعلق و ارتباط نمی‌یابد

از جمله مطالبی که بایستی خوب فهمید و به خاطر سپرد این است که تصوّر نشود فکر، به معانی کلمات بصورتی که کلمات، جداجدا و مجرد از مقاصد نحوی فرض شوند اتصال و ارتباط می‌یابد. در هیچ تصوّری و در هیچ عقلی درست نمی‌آید که شخص در معنی فعلی تفکر کند بی آنکه اِعمال آن فعل را در اسمی منظور نظر داشته باشد، یا در معنی اسمی بیندیشد بی آنکه اِعمال فعلی را در آن اسم قصد نماید. یعنی آن اسم را فاعل آن فعل یا مفعول آن اعلام کند، یا حکم دیگری را از آن فعل اراده نماید؛ مثلاً آن اسم را مبتدا یا خبر یا صفت و یا حال برای اسم دیگر قرار دهد، و نظائر اینها... اگر بخواهید این موضوع را آشکارا بررسی کنید به هر کلامی که مایلید توجه نمائید، آنگاه اجزای آن را از مواضعشان تغییر دهید؛ بطوری که با آن وضع ممتنع شود که مقصودی از مقاصد نحوی داخل در آن کلام گردد، مثلاً بجای: «قَفَانِیکَ مِنْ ذِکْرِ حَبِیبٍ وَ مَنَزِلٍ» بگوئید: نَبِیکَ قَفَا حَبِیبٍ ذِکْرِ مَنَزِلٍ. سپس با دقت ملاحظه کنید آیا فکر شما به معنی کلمه‌ای از این کلمات اتصال و ارتباط می‌یابد؟ مسلماً نه.

ناگفته نماند که من نمی‌خواهم بگویم: فکر به معانی کلمات مفرد اصلاً ارتباط نمی‌یابد، بلکه می‌گویم: فکر به معانی کلمات در صورتی که مجرد از مقاصد نحوی، تنها بشکل کلمه ملفوظ باشد؛ طوری که هیچ نظر و هدف و فرضی نسبت به مقاصد نحوی و همراه آن نباشد تعلق و ارتباط نخواهد یافت؛ چنانکه به شما نشان دادم.

البته وقتی شما در مورد دو فعل یا دو اسم فکر می‌کنید، و می‌خواهید با یکی از آن دو از موضوعی خبر دهید، فکر می‌کنید که برای اخبار از آن موضوع کدام یک از این دو اسم یا دو فعل اولی و اقرب به مقصود است، و کدام یک به غرض و هدف شما شبیه‌تر و نزدیک‌تر است. مثلاً کدام یک از آن دو اسم یا دو فعل مدحش یا ذمّش بیشتر است. یا در خصوص دو چیز فکر می‌کنید، و می‌خواهید شیئی ثالثی را به یکی از آن دو تشبیه نمائید فکر می‌کنید که کدام یک از آن دو به این شیئی شبیه‌تر است. در این حالات شما در معانی خود کلمات فکر نموده‌اید، اما فکر شما وقتی

وجود یافت که در آن کلمات یکی از مقاصد نحوی را منظور نمودید. یعنی خواستید در اسمی که فکر کرده اید که آنرا خبر از کلمه ای قرار دهید مدحی یا ذمی یا تشبیهی یا مقاصد دیگری را منظور نمائید. شما سراغ اسم یا فعلی نمی روید که در آن بصورت کلمه منفرد بی آنکه مقصودتان این باشد که آنرا خبر یا غیر خبر اعلام کنید فکر نمائید. این نکته را بایستی کاملاً فهمید.

اگر در این خصوص مثالی بخواهید به بیت زیر، از بشار توجه کنید:

كَأَنَّ مُثَارَ التَّقَعِّ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَ أَسِيَا فَنَائِلِ، تَهَاوُيَ كَوَاكِبِهِ

[گوئی در آن جنگ] انبوه گرد و غبار بر بالای سرما با آن برق شمشیرها همچون شب تاریکی بود ستارگان شب پی در پی فرود می آیند و به پهنه زمین می ریزند.

خوب دقت کنید، آیا ممکن است تصوّر شود که بشار معانی این کلمات را بصورت فرد فرد و عاری از مقاصد نحوی که هم اکنون در این بیت می بینید در ذهن خویش وارد ساخته باشد؟ و آیا ممکن است تصوّر کرد که لفظ «كَأَنَّ» در ذهن بشار بی آنکه خواسته باشد آن تشبیه را از این طریق نشان دهد پدید آمده است؟ و یا آنکه شاعر در کلمه: مُثَارَ التَّقَعِّ، فکر کرده بی آنکه خواسته باشد کلمه اول را به کلمه دوم اضافه کند؟ و نیز در کلمه: فَوْقَ رُؤُوسِنَا، آیا فکر کرده است بدون آنکه قصدش این باشد که کلمه «فوق» را به کلمه «رؤوس» اضافه نماید؟ و در کلمه «أَسِيَا» بی آنکه بخواهد آنرا به وسیله «واو» بر کلمه «مُثَار» عطف نماید؟ و آیا متصور است که شاعر در مورد کلمه «لَیْل» فکر نموده بی آنکه بخواهد آنرا خبر «كَأَنَّ» اعلام کند؟ همچنین در «تَهَاوُيَ كَوَاكِبِهِ» بدون آنکه غرضش این باشد که «تَهَاوُيَ» را فعل «کواکب» و سپس جمله را صفت «لَیْل» قرار دهد تا هدفی را که از تشبیه اراده کرده است کامل گرداند؟ آیا جریان کلام این گونه است یا بگوئیم: هیچ یک از این مطالب به ذهن شاعر خطور نکرده جز همان معنایی که در این کلمات وجود دارد؟

ای کاش من می فهمیدم چگونه تصوّر می شود که شما معنی کلمه ای را قصد کنید، و این قصد شما هم وقوع یابد بی آنکه بخواهید آنرا به معنی کلمه دیگر مرتبط سازید؟ اصولاً منظور قرار دادن معانی کلمات معنی این است که بوسیله کلمات مطلبی را به شنونده اخبار نمائیم که آنرا نمی داند. و این معلوم است که مقصود شما متکلم این نیست که معنی کلمات مفردی را که شما بوسیله آنها با شنونده صحبت می کنید به او اعلام دارید. به عبارت دیگر «خَرَجَ زَيْدٌ» را نمی گوئید تا به شنونده معنی «خرج» و «زید» را که در لغت آمده است اعلام کنید. و چگونه می شود؟ اصلاً محال است شما با شنونده بوسیله الفاظی صحبت کنید که او معانی الفاظ را آن طور که شما می دانید نداند. به همین جهت فعل بتنهایی بدون اسم، و اسم بتنهایی بدون اسم دیگریا فعل

دیگری کلام نبوده و نیست. و اگر بگوئید (خَرَجَ)، در حالی که اسمی در پی آن نیاورید یا ضمیر اسم را در آن تقدیر نگیرید، و یا بگوئید «زید» و فعل یا اسم دیگری را پس از آن ذکر ننمائید یا در ذهن خود فعل یا اسمی را اضمار نکنید، این لفظها با اصواتی که از دهان خارج می‌سازید یکسان است.

بایستی دانست، مَثَلِ واضع کلام مَثَلِ کسی است که قطعه‌ای طلا یا نقره را می‌گیرد، و قسمتی از آنرا در قسمت دیگر ذوب می‌کند تا بصورت قطعه واحدی درمی‌آورد. شما هم وقتی می‌گوئید: ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا يَوْمَ الْجُمُعَةِ ضَرْباً شَدِيداً تَأْذِيباً، در حقیقت از مجموع این کلمات برای مفهومی که عبارت از مقصود و معنای واحدی است می‌خواهید نتیجه‌گیری کنید، چنانکه پاره‌ای از مردم توهم کرده‌اند سخن از معانی متعددی در میان نیست. زیرا شما این کلمات را نیاورده‌اید تا خود معانی کلمات را به شنونده ابلاغ نمائید. بلکه این کلمات را بمنظور آن آورده‌اید که وجوه تعلق و ارتباطی که میان فعل «ضرب» می‌باشد، و آنچه این فعل در آن عمل کرده است، و احکامی که محصول این تعلق و ارتباط است به شنونده اخبار کنید. وقتی مطلب به این صورت درآمد بر ماست که در مفعولیت «عمرو» در روز جمعه که زمان ضرب بوده و در شدت ضرب، و اینکه تأذیب، علت زدن بوده است، در تمام اینها بیندیشیم که آیا می‌شود در مفعولیت عمرو و زمان ضرب و شدت ضرب و علت آن تصوّر کرد که اینها از آن معنی اول که همان معنی اصلی است جدا می‌باشند؟ (یعنی اسناد «ضرب» به «زید» و اثبات این فعل بوسیله زید برای عمرو) تا مفعول فیه بودن «یوم الجمعة» و مصدر بودن «ضرباً شديداً»، و مفعول له بودن «تأذیباً» فهمیده شود بی آنکه در ذهن شما بیاید که زید فاعل ضرب است؟ اگر خوب فکر کنیم می‌فهمیم که چنین چیزی متصوّر نیست. زیرا «عمرو» مفعول است برای ضربی که از زید بر او واقع شده و «یوم الجمعة» زمان است برای ضربی که از زید بوقوع پیوسته، و (ضرباً شديداً) توضیح است برای این فعل که کیفیت و خصوصیت آن چه بوده، و کلمه «تأذیباً» هم علت وقوع فعل و بیانی است برای غرض از فعل ضرب. و چون مطلب چنین است از اینجا کاملاً روشن می‌شود که مفهوم کلام از مجموع این کلمات یک معنی واحد است نه معانی متعدّد. و آن عبارت است از اثبات زید بعنوان فاعل ضرب برای عمرو، در آن زمان، و به آن وصف، و متوجّه به آن غرض. و به همین جهت و همین معنی است که می‌گوئید: این کلام کلام واحدی است.

حال که این قاعده را فهمیدید لازم است بدانید که این اصل و ملاکی است برای همیشه. و در بیت بشار هم اگر دقت کنید خواهید دید کلمات مانند حلقة آهنینی است که به قالب ریخته

شده، و بگونه‌ای است که تجزیه و تقسیم پذیر نیست. و خواهید فهمید که شاعر نسبت به کلماتی که در بیت خود آورده است همچون صنعتگری است که در عمل خود مهارت بکار می‌برد؛ صنعتگری که قطعه طلائی را می‌گیرد، و آنرا ذوب می‌کند، و سپس در قالب می‌ریزد و برای شما دستبند یا پای برنجی از قالب بیرون می‌آورد. و اگر بخواهید بعضی الفاظ بیت را از بعض دیگر جدا کنید همچون کسی خواهید بود که آن حلقه را می‌شکند، و دستبند را قطعه قطعه می‌کند.

همین گونه، شاعر در بیت خود نخواسته است بتنهائی گرد و غبار را به شب تشبیه کند، یا تنها برق شمشیرها را تشبیه به ستارگان نماید، بلکه خواسته است انبوه گرد و خاک و برق شمشیرهایی که در میان آن گرد و غبار در حرکت است به شب تاریکی تشبیه کند که ستارگانی در آن تاریکی از آسمان سقوط می‌کنند، و پیاپی در پهنه زمین فرو می‌ریزند. بنابراین مفهوم تمام کلمات بیت مفهوم واحدی است. و بیت هم از اول تا آخر آن یک کلام است. حالا شما فکر کنید ببینید در مورد اتحاد این کلمات که اجزای این بیت اند چه بایستی گفت؟ آیا می‌گوئید: الفاظ این کلمات با هم اتحاد یافته، و کلام بصورت یک لفظ درآمده است. و یا می‌گوئید: معانی این کلمات با هم متحد شده‌اند و الفاظ هم بلحاظ آن بصورت لفظ واحدی درآمده‌اند؟ اگر شما شک نمی‌کنید که اتحادی را که در این بیت می‌بینید همان اتحاد در معانی کلمات است (چون از فساد عقل و رفتن به عالم خیال است که کسی توهم کند الفاظ در یکدیگر پیچیده و مندمج می‌شوند تا بصورت یک لفظ واحد در می‌آیند) اگر شما چنین شکی نمی‌کنید من این مطلب را [در صورتی که با عقل خود منازعه ننمائید] به شما نشان می‌دهم که نظم در معانی کلمات است نه در الفاظ کلمات. و نظم کلمات همان منظور نمودن مقاصد نحوی است فیما بین کلمات. بدین معنی که وقتی اتحاد کلمات محقق شد، و نیز ثابت شد که این اتحاد در معانی است پس ما بایستی توجه به آن امری کنیم که معانی در بیت بشار بواسطه همان امر اتحاد یافته است. و چون دقت نمائیم می‌بینیم این اتحاد فقط بلحاظ آن است که شاعر کلمه (مُشَارَ اللَّقْع) را اسم «كَأَنَّ» قرار داده، و جمله ظرفیه «فَوْقَ رُؤُوسِنَا» را معمول (مثار) و متعلق بدان ساخته، و «أَسِیَافٌ» را هم بوسیله عطف بر (مثار) در معنی (كَأَنَّ) شرکت داده است. و نیز علتش آن است که گفته است «لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبَهُ» یعنی از نکره آوردن لیل ابا کرده، و جمله «تَهَاوَى كَوَاكِبَهُ» را صفت لیل آورده است. و پس از همه اینها مجموع جمله را خبر «كَأَنَّ» قرار داده است.

حالا ملاحظه کنید، آیا کلمه‌ای را می‌بینید که اتحاد کلام بوسیله آن کلمه غیر از این

حسابی که ما کردیم باشد؟ آیا علت و موجبی را جز این سراغ دارید؟

البته اگر این میل به تنبلی در کار تحقیق نبود، و عده‌ای فکر و تأمل را کنار نمی‌گذاشتند، و

در مقابل دیدگان‌شان پرده افکنده نمی شد حق آن بود که همین مقدار توضیح و بیان برای این مطلب کفایت کند در حالی که این توضیحات، فوق کفایت است. توفیق در این راه را از خدای تعالی می‌خواهیم.

آنچه برای عده‌ای که درباره لفظ به چنین اباطیل زبان گشوده‌اند آفت است این است که: اینها نفس خویش را تسلیم خیال کرده‌اند، و زمام فکرشان را به دست اوهام داده‌اند؛ تا آنجا که این اوهام آنها را بتمام معنی از تفکر صحیح بازداشته و هر خطای زشتی را در ذهن آنها وارد ساخته، و آنها را در راه مبهمی انداخته و منحرف نموده است، و طوری آنها را عادت داده که برای طرفداری فکر فاسدشان به هر سخن بیهوده‌ای زبان می‌گشایند. و در هر جهالتی بی‌مقدمه و بی‌اندیشه وارد می‌شوند. حتی اگر به آنها بگوئید که: ناظم کلام نظمش را تنها با فکر و تأمل تهیه می‌کند، و اگر شما نظم کلام را در الفاظ بدانید ناچارید فکر انسان را وقتی که به نظم کلام می‌اندیشد فکری بدانید در الفاظی که می‌خواهد بوسیله آنها سخن بگوئید نه در معانی الفاظ، اگر به او چنین بگوئید اصلاً اهمیت نمی‌دهد که چنین نظری را دنبال کند و در این باب بسبب عادت و مسیر خصلت، علاقه‌مند شود به اینکه انسان خیال و توهم کند که در آن هنگام که فکر می‌کند، در نفس خودش با الفاظی که در معانی آنها می‌اندیشد سخن می‌گفته است. حتی تصور کند که در همان حال که الفاظ را از دهان خارج می‌سازد، و زبان را بدان الفاظ حرکت می‌دهد گوشش آنها را می‌شنود. این تجاهلی است عجیب زیرا این روش فکر کردن روش کسی است که درباره چیزی که با چشم دیده و مشاهده کرده است دائماً توهم و تخیل می‌کند که آترا می‌دیده و به آن نظر می‌کرده است و خیال می‌کند که تصویر و مثال آن مقابل دیدگان اوست. همان‌طور که این خیال موجب نمی‌شود این شخص واقعاً بیننده آن چیز باشد، و موجب نمی‌شود که آن شیء در نفس او وجود داشته باشد تخیل او هم به این شکل که بوسیله الفاظ صحبت می‌کرده است موجب نمی‌شود که واقعاً ناطق به آن الفاظ باشد، و الفاظ در نفس او موجود باشند تا آنکه این موضوع را سببی برای قرار دادن تفکر در الفاظ بدانند. مع ذلک ما مطلب را بر این اساس می‌گذاریم که بگوئیم آن شخص در نفس خود بوسیله الفاظ سخن می‌گوید، و الفاظ را بحقیقت در نفس خود می‌باید. ولی ای کاش من می‌دانستم از کجا برای ما معلوم شود که وقتی او فکر می‌کند فکر او درباره الفاظ است؟ و یا با آن فکر چه مطالبی را دنبال می‌نماید؟ و حال آنکه معلوم است فکریک فرد انسان این است که بوسیله شیئی از شیء دیگری خبر دهد، یا با کلمه‌ای شیئی را وصف کند، یا شیئی را به شیئی دیگر اضافه نماید، یا شیئی را در حکم شیئی دیگر شریک سازد. و یا شیئی را از حکمی که شیء دیگر داشته است خارج کند، و یا وجود شیئی را شرط وجود شیء دیگر قرار دهد، و بر این قیاس. اینها

تماماً فکری است در امور معلوم و معقول زائد بر لفظ.

وقتی که مطلب چنین است این فرد که فکر کردن در الفاظ را معتقد است از دو حال بیرون نخواهد بود: یا مطالب مذکور در فوق را از اینکه واضح کلام در مورد آنها فکری داشته است خارج می‌کند، و فکر را تماماً در الفاظ قرار می‌دهد، و یا برای واضح کلام در مورد لفظ فکری را قائل است که از نوع فکر در مورد این مطالب مذکور جداست. اگر راه اول را برگزیند دیگر بحثی با او نیست. اما اگر راه دوم را انتخاب نماید لازمه‌اش این است که وقوع هر فکری را از غیر عربی که معانی الفاظ عربی را اصلاً نمی‌داند جایز بشمارد. و این هم از جمله سخنهایی است که زشتی و سبکی آن بر هیچ کس پوشیده نمی‌باشد.

شبیه به همین توهمی که از این عده پدید آمده این است که: گاه می‌بینید یکی از آنها حال شنونده را ملاک قرار می‌دهد، و چون می‌بیند که معانی در نفس او مرتب نمی‌شود مگر بوسیله ترتب الفاظ در گوشش گمان می‌کند که معانی تابع الفاظ اند، و خیال می‌کند که ترتب در معانی از الفاظ است و از ترتیب الفاظ در نطق متکلم حاصل می‌گردد. این گمانی است که از هر کس ناشی شود فاسد و باطل است. زیرا حق این است که ملاک و اعتبار، حال و موقعیت واضح کلام و مؤلف کلام باشد. و آنچه لازم است آن است که به موقعیت معانی همراه با حال متکلم نظر شود نه همراه با حال سامع. و اگر دقت کنیم بی‌یقین خواهیم دانست که محال است ترتب در معانی تابع ترتب الفاظ باشد و محصول الفاظ. زیرا با این فرض لازم می‌آید که الفاظ سابق بر معانی باشند، و در ذهن انسان ابتدا الفاظ بوجود آیند، و سپس معانی بعد از الفاظ و تالی آنها قرار گیرند. یعنی بعکس آنچه هر عاقلی می‌فهمد؛ عاقلی که از نفس خود تعلیم نگرفته و بین او و عقلش پرده‌ای حائل نشده است. و ای کاش می‌دانستم که آیا الفاظ جز بلحاظ معانی وجود دارند؟ و الفاظ جز اینکه خادم معانی باشند، و بنابه حکم معانی مصرف شوند کار دیگری دارند؟ آیا این الفاظ تنها نشانه‌هایی برای موضوعهایی که برای دلالت بر معانی وضع شده‌اند نیستند؟ پس چگونه تصور شود که سابق بر معانی باشند، و در تصور ذهن مقدم بر معانی گردند؟ اگر چنین امری روا باشد بایستی قبل از آنکه خود اشیاء شناخته شوند، و قبل از آنکه بوجود آیند اسامی آنها وضع شده باشد، و من نمی‌دانم در باب موضوعی که طرفدارانش را به نظائر این سخنان بیهوده و این افکار سخیف و بی‌ارزش سوق می‌دهد چه بگویم.

سؤال دیگر این عده که از نوع سؤالهایی است که در باب نظم کلام کرده‌اند:

می‌گویند: اگر نظم کلام در مقاصد نحوی است پس آن عرب بیابانی که اصلاً نحوه گوش نخورده، و مبتدا و خبر و سایر مطالبی را که در نحو از آن بحث می‌شود نشناخته است، آوردن نظم کلامی نبایستی برایش میسر گردد در حالی که ما می‌بینیم همان عرب بیابانی در کلام خود نظم می‌آورد که پیشرو علم نحوه هم نظمی به آن آراستگی تحویل نمی‌دهد.

جواب گوئیم: این هم شبهه‌ای است از نوع شبهاتی که برای کسانی پیش آمده است که به متکلمین عیب می‌گرفتند. آنها می‌گفتند: ما می‌دانیم که روزگاران اصحاب رسول خدا (ص) و علمای صدر اول طوری نبود که جوهر و عرض را بشناسند، و صفت نفس و صفت معنی و سایر عباراتی که شما متکلمین وضع کرده‌اید بدانند. بنابراین اگر دلالت بر حدوث عالم و علم به وحدانیت ذات باری تعالی جز بوسیله معرفت این مطالب که شما ابتدا کرده‌اید کامل نخواهد شد بایستی ادعا کنید که شما در این باب مسائلی را می‌دانید که اصحاب رسول اکرم (ص) و علمای صدر اول به آنها پی نبرده‌اند، و منزلت شما در علم از آنها بالا تر است. جواب ما هم به کسانی که منکرند نظم کلام در مقاصد نحوی است همانند جواب متکلمین است. و آن این است که اعتبار و اتکاء ما به معرفت مدلول عبارات است نه به معرفت عبارات. یعنی وقتی عرب بدوی فرق میان جمله: «جاءنی زید» را کبأ، و جمله: «جاءنی زید الراکب»، را می‌فهمد عیب و زبانی بر او نیست که نداند نحو یون در مورد: «جاءنی زید» را کبأ، می‌گویند «راکب» حال است. یا می‌گویند: کلمه «الراکب» صفت است جاری بر زید. همچنین عرب بیابانی وقتی می‌فهمد که در جمله: «زید منطلق» زید مخرعه است و منطلق خبر است مانعی ندارد که نداند ما «زید» را مبتدا می‌نامیم، و نیز هنگامی که در جمله: «ضربته تأدیاً»، فهمید که مقصود از «تأدیاً» هدف متکلم از ضرب است. یعنی زید را برای ادب شدنش زده است. زبانی متوجه او نیست که نداند ما کلمه «تأدیاً» را در این جمله مفعول له نام می‌گذاریم. اگر نداشتن علم به این عبارات مانع بود که آن عرب بدوی به آنچه ما برایش وضع کرده‌ایم، و به آنچه ما از این عبارات اراده کرده‌ایم پی ببرد حق این بود که هیچ راهی برای بیان مقاصد خود نداشته باشد، و در مطالبی که بدان تکلم می‌کند فرقی میان نفی و اثبات نگذارد، و فرقی را میان حرف (ما) وقتی که استفهام است، و (ما) وقتی که بمعنی (آلذی) است یا هنگامی که ازادات شرط است ادراک نکند. زیرا او تعبیّرات و نامگذاریهای ما را در مورد فرق میان این معانی نشنیده است.

آیا ملاحظه می‌کنید آن اعرابی را که وقتی می‌شود مؤذن می‌گوید: أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ، یعنی به نصب رسول، به مؤذن اعتراض می‌کند، و می‌گوید: چرا رسول را به نصب گفت. این اعتراض او بدون علم به این مطلب است که نصب رسول آنرا از خبر بودن خارج می‌کند، و آنرا با

کلمه (محمداً) در حکم اسم واحدی قرار می دهد^۱، و بدون آنکه بدانند وقتی این دو کلمه در حکم اسم واحدی شدند کلام احتیاج به اسم یا فعل دیگری خواهد داشت تا جمله مؤذن کلامی مفید شود، و آنچه را گفته است فائده ای داشته باشد؟ اگر چنان باشد که اعرابی این مطلب را نفهمد پس چرا می گوید مؤذن کلمه رسول را چنین گفت؟ و چرا می خواهد مؤذن این کلمه را خبر جمله قرار دهد؟

همین موضوع برای شما کافی است که بدانید بنابر آنچه اینها گفته اند لازم می آید در آن وقت که امرؤالقیس می گوید: قفانیک من ذکری حبیب و منزل، آنچه را که ما در باب این کلام معنی می کنیم نداند. یعنی ما می گوئیم: «قفا» امر است و «نیک» جواب امر است و «ذکری» مضاف است به «حبیب» و «منزل» معطوف است بر «حبیب». همچنین لازم می آید که این الفاظ برای شاعر مرتب شده باشد بی آنکه نسبت به این معانی قصد و هدفی داشته باشد. یعنی لازم می آید که فعل «نیک» را بصورت مجزوم گفته باشد بی آنکه معنایی را که موجب جزم است بدانند. و این فعل را بعد از «قفا» آورده باشد بی آنکه برای تأخیر آن موجبی غیر از منظور کردن وزن شعر قائل باشد. هر کس که این افکار او را به نظائر این سخنان نازیبا و سبک سوق دهد ولی از این راه و از این افکار برنگردد، و برای او روشن نشود که در اشتباه است بحث ما هم با او فایده ای ندارد. او را بایستی رها کرد و از او روی بگردانید.

البته ما دوست داریم که آنچه سبب سرگشتگی اهل مطالعه در این باب شده است مشخص کنیم. و اگر این موضوع نبود شایسته تر آن می نمود که بحث در این مطالب را اصلاً رها کرده و کنار بگذاریم. زیرا ما یقین و قطع دانسته ایم که اگر روزگاری طولانی باقی بمانیم، و با تأمل و دقت تمام در اعلا و ادنای این مباحث نظر افکنیم، و مسائل را همه جانبه طرح و بحث نماییم تا کلمه ای را پیدا کنیم که با کلمه مجاورش ارتباط یافته باشد، و لفظی را بیابیم که با لفظ دیگر منظم شده باشد اما بی آنکه میان آن دو کلمه مقصودی از مقاصد نحوی منظور شود بایستی بگوئیم که ما طالب امر محال و ممتنعی بوده ایم، و مرکب فکر و اندیشه خویش را خمیده و لنگان و منحرف ساخته ایم. حال اگر کسی باشد که در مطالب ما شک نماید، و تصور کند که برای اتصال و تعلق کلمات به یکدیگر، و نظم الفاظ معنایی غیر از معانی و مقاصد نحوی سراغ دارد می گوئیم: بفرمائید، بیاورید، و آن مقاصد را برای ما روشن سازید. محلّ و مکان آنها را به ما نشان دهید، و ما را هم به آن معانی و مقاصد راهنمایی کنید؛ ممکن است شما به علمی دست یافته اید که از نظر ما

۱- یعنی بصورت موصوف و صفت که در حکم اسم واحدی است درمی آید.

مخفی مانده است، و برای شما بابی باز شده که بر روی ما مسدود بوده است.

وَذَاكَ لَهُ إِذَا الْعَنْقَاءُ صَارَتْ مُرَبَّيَّةً وَشَبَّ ابْنُ الْخَصِيِّ^۱

آری، او به تقاضا و آرزوی خود خواهد رسید آن زمان که عنقاء تربیت و اهلی شود. و پسر خَصِیّ [اولاد خواجه] به سن جوانی رسد. (هر زمان که چنین شد (که نخواهد شد) او هم به آرزوی خود خواهد رسید.

پایان فصل سی و هفتم

۱ - صَارَتْ مُرَبَّيَّةً... یعنی وقتی عنقاء از موجوداتی شده که مردم آنرا تربیت کنند، و مانند سایر حیوانات از آن مراقبت و سرپرستی نمایند... گفته می شود: رَبَّ الْعَبِيِّ وَرَبِّيَّةً تَرْبِيًّا. یعنی او را پرورش داد تا آنکه به سن رشد رسید. و تربیت بچه عنقاء مانند جوان شدن و به رشد رسیدن فرزند خنثی هر دو محال است که وجود یابد. و تعلیق بر امر محال هم خود محال است. ش. خَصِیّ، جمع آن خَصِيَّةٌ وَخَصِيَّان. بمعنی: آخته شده. بیضه کشیده یا خواجه.

خلاصهٔ مبحث اول

از فصل سی و هشتم

گفتار دیگری بر ردّ کسانی که فصاحت را مربوط به الفاظ می‌دانند
از صفحه ۳۲۳ تا ۳۲۹ کتاب دلائل الاعجاز

بعضی گویند: عقلا متفق اند بر اینکه می‌شود معنی واحدی بوسیلهٔ دو لفظ تعبیر و بیان گردد که یکی فصیح باشد و دیگری غیرفصیح. و این امر اقتضایش آن است که لفظی بتواند در مزیت سهمی داشته باشد. چه اگر لفظ فقط بلحاظ معنایش مزیت یابد لفظی هم که از یک بیت شعریا یک آیه تفسیر شده است، براساس معنی آن شعریا آن آیه می‌آید و به همان معنی منتهی می‌شود، والا تفسیر آن بیت یا آن آیه نخواهد بود.

پاسخ: اینکه می‌گویند می‌شود معنی واحدی بوسیلهٔ دو لفظ تعبیر گردد یا مقصود دو کلمه است که در لغت معنی آن دویکی است. مانند «آسد» و «لیث» و یا منظور دو کلام است. فرض اول از بحث خارج است. زیرا بحث ما در فصاحتی است که پس از تألیف کلام پدید می‌آید نه فصاحتی که بوسیلهٔ آن لفظ مفردی توصیف شود بی آنکه موقعیت آن با لفظ دیگر در کلام منظور گردد. اما در مورد فرض دوم: اینجا اصلی است که لازم است بدانیم. و آن این است که حکم معانی حکم اشکال مختلف آلات زینت است. یعنی همان‌طور که ممکن است یک انگشتی مصنوع عالی و بدیعی باشد، و انگشتی دیگری کم ارزش و ساده. همین‌طور در میان معانی هم ممکن است معنایی استادانه و جالب باشد و معنای دیگر ساده و عامیانه.

بعنوان نمونه: جمله‌ای که مردم می‌گویند: (طبع آدمی تغییر نمی‌پذیرد). همین معنی ساده را متنبی در بهترین صورت بکار برده است:

يُرَادُ مِنَ الْقَلْبِ نِسْيَانُكُمْ وَتَأْتِي الطَّبَاعُ عَلَى النَّاقِلِ

می‌خواهند که ما یاد شما را از دل بیرون کنیم و شما را فراموش کنیم (غافل از اینکه یاد شما با دل ما سرشت شده است) در حالی که سرشتها از اینکه کسی آنها را دگرگون کند امتناع می‌ورزند.

البته معلوم است که معنی بیت متنبی از آن جملهٔ ساده مزیتش بیشتر و کلامی فصیحتر است. ولی آیا این فصاحت بلحاظ حروف است؟ نه، پس بجهت چیست؟ ناچار بایستی بگویند

بلحاظ حسن و مزیتی است که در معنی است. و این همان مطلب ما است که گفتیم: لفظ فصیح است از جهت مزیتی که در معنی آن پدید می آید نه از جهت آهنگ و صدای حروف آن. ما هم می گوئیم جمله هائی مانند: زَيْدٌ كَالْأَسَدِ، زَيْدٌ شَبِيهُ بِالْأَسَدِ، از جهت تشبیه با جمله: كَأَنَّ زَيْدًا الْأَسَدَ، یکسان نیست، و میان این جمله آخر و جملات پیش فرقی است بزرگ. در جمله اخیر می گوئیم: زید از فرط شجاعت گوئی خود شیر است. حال همین معنی را لطیفتر و با خصوصیتی بیشتر که توهمی هم در آن نیست ملاحظه کنید: لَيْنَ لَقَبْتُهُ لَيْلَقَيْتُكَ مِنْهُ الْأَسَدُ! می بینید که بعکس جمله قبل در این جمله اخیر مطلب از مرز توهم خارج شده و به سرحد یقین و علم رسیده است.

و اینک نمونه ای از شعر:

إِنْ تَلَقَّنِي لَا تَرَى غَيْرِي بِنَاطِرَةٍ تَنْسُ السَّلَاحَ وَتَعْرِفُ جِبَهَةَ الْأَسَدِ

اگر با من روبرو شوی (شجاعت من بگونه ای است که) در میدان نبرد جز من کسی را نمی بینی. (از ترس و هیبت من) سلاح خود را فراموش می کنی، و (از چهره من) چهره شیر را می شناسی.

اما اینکه می گویند اگر مزیت متعلق به معنی باشد دیگر یک بیت شعریا یک آیه قرآنی مزیتی بر توضیح و تفسیر آن نخواهد داشت در حالی که بایستی مزیت را دارا باشد.

جواب: اینکه گفته اند تفسیر باید مانند مفسر باشد ادعائی است که درست نیست مگر اینکه موضوعی را که ما کاملاً آنرا روشن ساختیم انکار کنند. و ما گفتیم که: از شؤون معانی این است که صور و اشکال کلام بواسطه آنها گوناگون می شود؛ مگر آنکه بگویند فرقی میان کنایه و تصریح، و مجاز و حقیقت نیست. و معتقد شوند که جمله: طَوِيلُ التَّجَادُ، و جمله: طَوِيلُ الْقَامَةِ، هر دو یکسان اند. و آیه شریفه: وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا، با جمله فردی که گوید: لَبِئْسَ رَأْسِي كَلَّةً، یکی است.

مخالفان ما گمان کرده اند که وقتی ما آیه ای را تفسیر می کنیم آیه را براساس همان صورت و شکلی که موجود است معنی می کنیم که در نتیجه مزیتی را برای آیه شناسیم و وضع آیه و تفسیر آن مانند دو لفظ باشد یکی غریب و دیگری مشهور و آن لفظ غریب بوسیله این لفظ مشهور و ساده تفسیر می شود، همان طور که در مورد کلمه (شَوْقَب) می گوئیم: این کلمه بمعنی (طویل) است و کلمه (دُسُر) بمعنی میخهاست. بایستی بگوئیم که این گمانی است باطل.

پایان خلاصه مبحث اول از فصل سی و هشتم

۱- یعنی: اگر او را ببینی کاملاً می فهمی که قوت و قدرت شیر از شجاعت و دلیری او شناخته می شود.

از فصل سی و هشتم

بحث دیگری در رفع شبهه کسانی که می‌گویند فصاحت مربوط به الفاظ است

بر آن شده‌ام که در این فصل بحث خود را به موضوعی برگشت دهم که ریشه فساد است و آفتی است بزرگ. موضوعی که میان این قوم و تحقیق و تدبّر حجابی شده است، و آنها را از تفکر و دقت باز داشته، و مانع شده است به مطالبی که برای آنها گفته می‌شود گوش فرا دهند، و نسبت به موضوعی که بسی روشن و آشکار است چشم باز کنند.

سخن آنها این است که: عقلاً اتفاق کرده‌اند بر اینکه می‌شود یک معنی واحد بوسیله دو لفظ تعبیر گردد و آنگاه یکی از آن دو لفظ فصیح باشد و دیگری غیر فصیح. و اضافه کرده‌اند که: این معنی اقتضایش آن است که یک لفظ بتواند در مزیت سهمی داشته باشد. زیرا اگر مزیت محدود به معنی باشد نمی‌توان برای یکی از دو لفظ نسبت به لفظ دیگر مزیتی قائل شد با آنکه معبر عنه واحد است.

این سخنی است که طرفدارانش خیلی به آن شاد مانند، و آنرا بسیار تکرار می‌کنند، و در خصوص آن تأکید نموده و می‌گویند: «اگر مطلب این چنین نباشد بایستی یک بیت شعر بر تفسیری که برای آن می‌شود مزیتی نداشته باشد. زیرا اگر لفظ تنها بلحاظ معنایش مزیت و ارزش یابد لفظ تفسیر هم بر اساس همان معنی می‌آید، و ناچار به همان معنی منتهی می‌شود. و اگر منتهی به همان معنی نشود تفسیر آن نخواهد بود. و چون این مطلب در مورد تفسیر یک بیت شعر ثابت و لازم است نظیر آن در مورد یک آیه قرآن هم ثابت و لازم خواهد بود.» این قوم وقتی در احتجاج به اینجا می‌رسند گمان می‌کنند مطلبی آورده‌اند که دیگر جایز نیست کلامی برخلاف آن شنیده شود، و خیال می‌کنند گفته آنها ناقض همه گفته‌هاست، و بعد از کلام آنها کلام محکم و متقنی وجود ندارد. و چه بسا این خودپسندی آنها را و می‌دارد که افکار دیگران را به مسخره گیرند. و تعجب می‌کنند از کسی که به این مباحث پی می‌برد، و قدرت آنرا دارد که بر ابطال گفتار آنها دلیل محکم اقامه نماید.

اما پاسخ ما به کسی که با این جملات احتجاج می‌کند (به توفیق الهی) چنین است:

اینکه می‌گوئید می‌شود معنی واحدی بوسیلهٔ دو لفظ تعبیر گردد محتمل دو امر است: اول آنکه، مقصود شما از دو لفظ دو کلمه است که معنی آنها در لغت یکی است. مانند «لِیث» و «أَسَد» و مانند «شَحَطَ» و «بَعَثَ»^۱ و امثال اینها. یعنی مواردی که دو لفظ برای یک معنی وضع شده است. دوم آنکه منظور شما از دو لفظ دو کلام است. اگر مقصودتان احتمال اول است از مسأله مورد بحث خارج شده‌اید. زیرا بحث ما در فصاحتی است که پس از تألیف کلام پدید می‌آید نه فصاحتی که بوسیلهٔ آن لفظ مفردی توصیف می‌شود. بی‌آنکه موقعیت آن لفظ مفرد با غیر آن منظور گردد. و اگر احتمال دوم است (که مقصودتان هم ناچار همین است) بایستی بگوئیم در اینجا اصلی است که هر کس آنرا بداند باطل بودن این اعتراض را ادراک می‌کند. آن اصل این است که بدانیم: حکم معانی مانند حکم اشکال آلات زیور است، از قبیل انگشتی و دستبند و گوشواره. بنابراین همان‌طور که از شئون این اشکال آن است که یکی ساده و کم ارزش باشد، یعنی سازنده‌اش هنری در آن بکار نبرده باشد، و فقط نام انگشتی یا نام گوشواره بر آن اطلاق گردد نه بیش از آن، و یکی ممکن است مصنوع بدیعی باشد که سازنده‌اش در آن هنر تازه و جالبی را بکار برده باشد، حکم معانی هم این چنین است. یعنی در میان معانی ممکن است معنایی را ملاحظه نمائید که کم ارزش و عامیانه باشد؛ طوری که در کلام همگان رایج باشد. ولی همین کلام را ببینید شخص مطلع و بصیری که به شأن بلاغت و ایجاد اشکال و صور معانی احاطه دارد بدان عنایت می‌کند، و در آن کلام بگونه‌ای مهارت نشان می‌دهد که صنعتگران زبردست در کار خود نشان می‌دهند، تا به درجه‌ای که در آن صنعت هنرنمایی غریب و ریزه کاری عجیب می‌کنند، و در قالب‌ریزی و ساخت آن صنعت تازه‌ای را ارائه می‌نمایند.

هر نوع از شواهد این مطلب را که بخواهید موجود و مثالهای آن از هر جانب که نظر افکنید برابر چشم شما حاضر است. مثلاً به این جملهٔ مردم که می‌گویند توجه کنید: طبع تغییر نمی‌پذیرد، و تونمی‌توانی کسی را از آنچه سرشت و جبلی اوست خارج سازی.

جملهٔ فوق‌الذکر مفهوم ساده و معروفی را بیان می‌کند. جمله‌ای است که در میان هر نسل و در میان هر ملت‌ای یافته می‌شود. حال همین مفهوم را در بیت متنبی ملاحظه کنید:

يُرَادُّ مِنَ الْقَلْبِ نِسيَانُكُمْ وَتَأْتِي الطَّبَاعُ عَلَى النَّاقِلِ^۲

۱- شَحَطَ - شَحَطاً و شَحَطاً و شَحَوَطاً المَكَانُ» بَعَثَ. این کلمه معانی مختلفی دارد از آن جمله بمعنی: پر کردن ظرف، زیاد کردن آب شیر، سبقت گرفتن، و دور شدن. در اینجا معنی اخیر مراد است.

۲- بَعَثَ، به ضم عین و فتح دال فعل ماضی است: دور شد.

۳- این بیت از قصیده‌ای است در مدح سیف الدوله. دیوان شاعر- شرح واحدی: ۳۹۵-م

میخواهند که ما یاد شما را از قلب بیرون کنیم و شما را فراموش نمائیم (در حالی که یاد شما با دل ما بهم آمیخته و سرشته شده است و) طبایع از اینکه کسی تغییرشان دهد امتناع می ورزند. متوجه می شوید که معنی مذکور در بیت فوق به بهترین شکل خود بکار رفته است. گوئی این بیت گوهری را به ما تحویل می دهد که قبل از آن بصورت خرمهره ای بود، و ملاحظه می کنید کلام شاعر کلامی بسیار جالب شده است در حالی که قبل از آن چیزی قابل اعتنا نبود.

حال فهمیدید اینکه عقلا گفته اند: می شود یک معنی بوسیله دو لفظ تعبیر گردد که یکی فصیح باشد و دیگری غیرفصیح مقصودشان چه بوده است. کأنه گفته اند: ممکن است دو عبارت باشد که اصل معنی در هر دو واحد است ولی یکی از آن دو در آراستن و تزیین معنی مقصود، و ایجاد یک خصوصیت تأثیری دارد که عبارت دیگر آن تأثیر را دارا نیست.

لازم است بدانیم که مخالف ما از دو حال خارج نیست: یا منکر است که در یکی از دو عبارت برای معنی حسن و مزیتی است که در دیگری نیست، و نیز منکر است که در یکی از دو عبارت بطور کلی صورت و شکلی پدید می آید که در دیگری پدید نمی آید. و یا منکر نیست و مطلب را قبول دارد. اگر منکر است دیگر بحثی با او نخواهد بود. زیرا انکار او نتیجه اش آن است که برای معنی جمله: وَتَأْتِي الطَّبَاغُ عَلَى التَّاقِلِ، نسبت به معنایی که از جمله: الطَّبْعُ لَا يَتَغَيَّرُ، و از جمله: وَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَخْرُجَ الْإِنْسَانُ عَمَّا جَبَلَ عَلَيْهِ، فهمیده می شود مزیتی قائل نباشد. و برای گفتار ابونواس که گوید:

لَيْسَ عَلَى اللَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ فِي وَاحِدٍ^۱

نسبت به جمله دیگر که گفته شود: غَيْرُ بَدِيعٍ فِي قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يَجْمَعَ فَضَائِلَ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ فِي رَجُلٍ وَاحِدٍ، مزیتی را تصور نکند. و هر کس که عقیده اش او را به این نتیجه بکشانند بحث با او بیهوده است، و شما هم اگر بخواهید چنین فردی را مجبور سازید که مطلب را بفهمد همچون کسی خواهید بود که از شخصی که اصلاً استعداد سنجش شعر را ندارد بزور بخواهید بحور شعری را از یکدیگر تمیز دهد، و بحر مدید را از طویل، و بسیط را از سریع باز شناسد. او اصلاً صلاحیت و ذوق چنین کاری را ندارد هر چند خود ادعا نماید. ما به چنین شخصی می گوئیم: از تجربه خودت ما را هم آگاه کن، آیا این کلام که می گوید: وَتَأْتِي الطَّبَاغُ عَلَى التَّاقِلِ، به نظر تو در نهایت فصاحت است یا نه؟ اگر بگوید: آری.. گوئیم: آیا به عقیده تو این فصاحت بلحاظ حروف جمله است یا بجهت حسن و مزیتی است که در معنی این کلام پدید آمده است؟ اگر بگوید بلحاظ حروف

۱ - ترجمه بیت: برای خدا هیچ وجه غریب و دشوار نیست که این عالم را در وجود یک فرد جمع کند.

است راه هذیان در پیش گرفته است. و اگر بگوید بسبب حسن و مزیتی است که در معنی است می‌گوئیم: این همان است که مقصود ما بود آنجا که گفتیم: لفظ فصیح است از جهت مزیتی که در معنی آن پدید می‌آید نه از جهت آهنگ و صدای آن.

و نیز لازم است بدانیم برای رفع شبهه کسانی که در صحت گفتار ما تأمل و توقف می‌کنند، مطلبی روش‌تر و مناسب‌تر از تشبیه نیست. بدین معنی که وقتی می‌گوئید: زیدٌ کالآسد- یا مثلاً الآسد- یا شبیه بالآسد، این جمله‌ها را تماماً تشبیه بحساب می‌آورید ولی تشبیهی ساده. و آنگاه می‌گوئید: کأنَّ زیداً الآسد. این جمله هم تشبیه است اما میان این جمله و جملات قبل فرقی است بزرگ. زیرا در جمله اخیر صورت و شکل خاصی را ملاحظه می‌کنید، و متوجه می‌شوید که در آن معنی کلام را با اهمیت و عظمت تلقی کرده‌اید، و علاوه بر تشبیه مطلب دیگری در آن اضافه نموده‌اید. یعنی گفته‌اید: زید از فرط شجاعت و قدرت، و از آن جهت که در دل او ترس و هراسی راه ندارد بگونه‌ای است که انسان تصوّر می‌کند خود شیر است. همین معنی را بصورت دیگری می‌گوئید: لئن لقیتهُ لَیَلْقِیَنَّ مِنْهُ الآسد^۱. این جمله را هم می‌بینید که همان مبالغه در شجاعت را فهمانده لکن در صورت و شکلی زیباتر و با توصیفی که دارای خصوصیت بیشتری است. بدین معنی که در کلمه «کأنَّ» زید را چنان معرفی می‌کنید که توهم می‌شود شیر است. ولی در جمله اخیر زید را طوری معرفی می‌نمائید که با قطع و یقین می‌گوئید: شیر از شجاعت و دلیری زید شناخته می‌شود. ملاحظه می‌کنید که در اینجا مطلب از مرز توهم خارج شده به حدّ یقین می‌رسد. و همین گونه است اگر در بیت زیر دقت نمائید:

أَنْ أُرْعِشَتْ كَفّاً أَيْبَکَ وَأَضْبَحَتْ یَدَاکَ یَدَیْ لَیْثٍ، فَأَنْتَکَ غَالِبُهُ^۲

آیا دستهای پدرت را (که در جنگ و مبارزه) لرزان شد، با دستهای تو که دستهای شیر است (که هیچ گاه نمی‌لرزد) مساوی بگیریم؟ نه، این دو هیچ گاه با هم یکسان نخواهد بود و تو (در شجاعت و قدرت) از او بالاتر و برتری.

می‌بینید که شاعر همان معنی را در بیت فوق با صورت و شکلی زیباتر و جذاب‌تر به شما نشان داده است. و اگر به گفتار «ارطاة بن سُهَیَّه» دقت کنید متوجه می‌شوید که شاعر تمام آن مزایا را در بیت خود جمع کرده و همان معنی را در شکل و چهره‌ای غیر از اشکال دیگر بیان داشته است. چنانکه گوید:

۱- ترجمه: اگر او را ببینی، کاملاً می‌فهمی که قوت شیر فقط از شجاعت و دلیری او شناخته می‌شود.

۲- بیت از فرزدق است. اغانی، ۲۱: ۳۵۲- دیوان، ۱: ۱۲۴- م

إِنْ تَلَقَّنِي لَا تَرَى غَيْرِي بِنَاطِرَةٍ تَنْسَ السِّلَاحَ وَتَعْرِفَ جَبْهَةَ الْأَسَدِ^۱
 شجاعت من چنان است که اگر با من روبرو شوی (در میدان نبرد) جز من فرد دیگری را با
 هیچ چشمی نمی بینی. و (از هیبت من) سلاح را فراموش می کنی. (و با دیدن چهره من) چهره شیر
 را می شناسی.

* * *

از جمله سخنان پیهوده ای که شخص با مراجعه به نفس خویش بطلان آنرا ادراک می کند، و
 شکی در آن نمی نماید (گرچه وقتی می خواهد آنچه را که در نفس خود می یابد بیان کند و بر آن
 دلیل آورد راه بردن به آن مشکل و دقیق می گردد) این عبارت است (البته شبهه ای است) که
 گویند: اگر جایز باشد که مطلب برخلاف گفته دیگران باشد که فصاحت صفت لفظ است از
 جهت لفظ بودنش لازمه اش آن است که یک بیت شعر فضیلتی نسبت به توضیح و تفسیر مفسر آن
 نداشته باشد. تا آخر عبارت...^۲ عده ای به این عقیده واقعاً تعلق خاطر یافته اند، و این فکر در دل آنها
 قوت گرفته است؛ تا آنجا که اگر کلمه ای از مطالب مورد بحث ما را به یکی از طرفداران مزیت
 لفظ القا کنید اولین سخنش همان خواهد بود و آلا بشگفت می آید و می گوید: تفسیر بیانی است
 متعلق به مفسر، بنابراین جایز نیست که از معنی مفسر مطلبی باقی بماند که حق آنرا تفسیر ادا
 نکرده باشد، و تفسیرش براساس آن مطلب نیامده باشد. زیرا جایز شمردن این موضوع اعتقاد به امر
 محال است، و معنایش این است که بگوئیم: از معنی مفسر همیشه مطلبی باقی می ماند که راهی
 برای علم به آن نیست. و چون چنین شد ثابت می شود که مطلب صحیح همان است که ما گفتیم:
 یعنی جایز نیست لفظ مفسر از حیث معنی نسبت به لفظ تفسیر فضیلتی داشته باشد. و چون جائز
 نیست که این فضیلت از جهت معنی باشد آنچه باقی می ماند این است که بگوئیم: فضیلت از
 جهت خود لفظ است.

این عبارتی است که می توانند در تأیید این شبهه بگویند؛ شبهه ای که ما برای شما آنرا
 پیگیری و استقصا کردیم. اینک که شما آنرا فهمیدید جواب شبهه را هم بشنوید. از خدای تعالی
 بخواهیم که ما را در یافتن راه صحیح شوق و رغبت عنایت فرماید.

۱- شاعر از جمله شعرای فصیح عصر اسلام در دوره بنی امیه بشمار می آید. و این از قصیده ای است در هجوشیب بن برصا.

الشعر والشعراء، ۱: ۵۲۲- و آغانی، ۱۳: ۳۲-م

۲- حاصل کلام طرفداران لفظ این است که: اگر قرار باشد مزیت متعلق به معنی باشد دیگر یک بیت شعری یک کلام فصیح
 و بلیغ مزیتی نسبت به توضیح و تفسیر آن نخواهد داشت در حالی که یک بیت شعری یک کلام فصیح و بلیغ نسبت به تفسیر آن
 بایستی مزیتی داشته باشد، و این مزیت بجهت لفظ است، بنابراین جایز نیست بگوئیم فصاحت مربوط به معنی است.

پاسخ ما: اینکه گفته اند: تفسیر بایستی مانند مفسّر باشد ادعائی است نادرست. و ناگزیر موضوعی را که ما کاملاً روشن ساختیم انکار می کنند. یعنی همان مطلبی را که ما گفتیم: از شوون معانی این است که صور و اشکال کلام بواسطه آنها مختلف می شود.

آری، آنها این موضوع را بایستی بکلی طرد نمایند، و ادعا کنند که فرقی میان کنایه و تصریح نیست، و موقعیت معنی با استعاره و ترک استعاره یکی است. و رأی عقلا را هم که گفته اند بلاغت مجاز از حقیقت بیشتر است باطل دانند. حتی معتقد شوند که جمله: طویلُ التجاد، و جمله: طویلُ القامة، هر دو با هم یکسان اند، و موقعیت معنی در بیت ابن هرمة که گفته است:

لَأُمَيِّعُ الْعُودَ بِالْفِصَالِ وَلَا أَبْتَاعُ إِلَّا قَرِيبَةَ الْأَجَلِ^۱

با موقعیت جمله: أَنَا مُضِيْفٌ^۲، یکی است و معتقد شوند که وقتی شما می گوئید: رَأَيْتُ أَسَدًا، معنی آن از جمله: رَأَيْتُ رَجُلًا هُوَ مِنَ الشَّجَاعَةِ بِحَيْثُ لَا يَنْقُصُ عَنِ الْأَسَدِ، قوی تر نیست. اینها می گویند: شما به این صورت که گفته اید آن مرد حقیقه شیر است فرضی در معنی نکرده اید و تأکیدی هم در مبالغه بکار نبرده اید. و نیز معتقدند که جمله: أَلْقَيْتُ حَبْلَهُ عَلَى غَارِبِهِ^۳، نسبت به جمله ای که شما در تفسیر آن می گوئید یعنی جمله: خَلَيْتُهُ وَمَا يُرِيدُ وَتَرَكْتُهُ يَقَعُلُ مَا يَشَاءُ^۴، برتری و مزیتی ندارد. حتی در مورد معنی آیه شریفه: وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلُ^۵، هم نسبت به جمله: إِشْتَدَّتْ مَحَبَّتُهُمْ لِلْعِجْلِ وَغَلَبَتْ عَلَى قُلُوبِهِمْ، مزیتی قائل نمی شوند. و نیز می گویند: صورت و شکل معنی در این قول خدای عزوجل: وَاشْتَقَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا، با صورت و شکل این جمله که شخصی بگوید: وَ شَابَ رَأْسِي كُلَّهُ - و- اَيْضَ رَأْسِي كُلَّهُ، یکسان است. و فرقی میان آیه شریفه: فَمَا رَبَحْتُ تِجَارَتَهُمْ، و جمله: فَمَا رَيَحَوَفِي تِجَارَتَهُمْ، نمی بینند. خلاصه تمام سخنان نازیبانی را که ما به شما نشان دادیم بکار می بندند، و می گویند: فرقی نیست میان گفتار منتبّی: وَ تَأْتِي الطَّبَاعُ عَلَى التَّاقِلِ، با جمله: «إِنَّكَ لَا تَقْدِرُ أَنْ تُغَيِّرَ طَبَاعَ الْإِنْسَانِ». اینها مقام و موقعیت معنی را در بیت ابونواس که گفته است:

لَيْسَ عَلَى اللَّهِ بِمُسْتَنَكِرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمَ فِي وَاحِدٍ
با درجه و مقام این جمله که: «إِنَّهُ لَيْسَ بِبَدِيعٍ فِي قُدْرَةِ اللَّهِ أَنْ يَجْمَعَ فَصَائِلَ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ فِي

۱- ترجمه و شرح این بیت در فصل ۲۲ آمده است.

۲- من بسیار مهماندوست و مهمان نوازم.

۳- افسار شتر را بر کوهان و بر دوش انداختم. کنایه از آنکه کار را با بی اعتنائی تمام رها نمودم و رفتم.

۴- او را رها کردم تا هر کار که می خواهد انجام دهد.

۵- در دلهاشان گوئی گوساله پرستی ریخته شده و نوشانده شده است.

واجب، شبیه می دانند. تمام اینها را در کلام خود بکار می برند. حتی معتقدند ما که در آیه شریفه: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ، می گوئیم: (مقصود آیه این است که وقتی شخص بسبب کاری که دیگری او را خشمگین ساخته است تصمیم به قتل او می گیرد، آنگاه به خاطر می آورد که اگر او را بکشد کشته خواهد شد، در نتیجه از قتل او دست باز می دارد، کأنه فردی که او به کشته شدنش تصمیم گرفته بود از حیاتی که در زمان آینده برایش خواهد بود بواسطه قصاص بهره مند شده است) اینها خیال می کنند وقتی ما آیه فوق را چنین تفسیر می کنیم در تفسیرمان آیه را براساس همان صورت و شکلی که موجود است معنی می کنیم که در نتیجه مزیتی را برای آیه نمی شناسیم، و موقعیت آیه و تفسیر مانند دو لفظ است که یکی بیسابقه و غریب است و دیگری مشهور و ساده، آنگاه آن لفظ غریب بوسیله این لفظ مشهور تفسیر شده است، همان گونه که مثلاً در مورد کلمه «شَوَّب» می گوئیم این کلمه بمعنی طویل است، و «قِط» بمعنی کتاب، و «دُسُر» بمعنی میخها است.

هر کس که طرز فکرش او را به این سخنان بکشانند بحث کردن با او بیفایده است. و شما بدانید، هیچ حال و وضعی نیست که عجیبتر باشد از حال و وضع کسی که می بیند در دو سخن، اجزاء یکی در معانی نسبت به اجزاء سخن دیگر مخالف است مع ذلک خیال می کند در عقل امکانی هست که معنی یکی از دو کلام با معنی دیگری یکسان باشد. حتی معارضه می کند و می گوید: اگر کلام از جهت مزیتی که در معنی آن وجود دارد فصیح باشد بایستی آن مزیت در تفسیر آن هم باشد. مثل او در خودپسندی این است که به آیه شریفه: فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ، نظر می افکند و خیال می کند اعراب «تجارت» تغییر یافته است. یعنی ابتدا مجرور بوده و سپس مرفوع شده است. و خیال می کند جزئی از لفظ کلام حذف گردیده و آن حرف «واو» است در «ربحوا» و حرف «فی» در «فی تجارتهم». با این توصیف ما نمی دانیم آیا حذف «واو» و «فی» اقتضایش آن است که معنی کلام تغییر یابد همان طور که لفظ تغییر یافته است.؟

البته در صحت عقایدی که ما برآنینم شواهد و دلائل فراوان است، و حد و نهایتی ندارد، و همان گونه که از این بحث بابی پایان می رسد باب دیگری در آن باز می شود. و من بر آن شده ام که بحث را به نوع دیگری از استدلال شروع کنم، و در آن به توضیح و تشریح مطلب بپردازم. امید است در مطالبی که برایتان می آورم تأمل کامل بنمائید.

پایان مبحث اول از فصل سی و هشتم

خلاصه مبحث دوم

از فصل سی و هشتم

فصاحت کنایه عقلی و معنوی است نه لفظی

از صفحه ۳۲۹ تا ۳۳۴ کتاب دلائل الاعجاز

کلام فصیح به دو قسم متقسم می‌گردد:

۱ - کلامی که مزیت آن به لفظ نسبت داده می‌شود.

۲ - کلامی که مزیت و حسن در آن به نظم مربوط است. این قسم شامل کنایه و استعاره

است و نیز تمثیلی که در درجه واحد استعاره می‌باشد، و اجمالاً هر کلامی که لفظ در آن از معنی ظاهر عدول کرده است. بنابراین وقتی می‌گوئیم: **هُوَ كَثِيرُ الرِّمَادِ، رَأَيْتُ أَسَدًا، أَرَاكَ تُقَدِّمُ رَجُلًا وَ تُؤَخِّرُ أُخْرَى**، این جمله‌ها دارای جذابیّت و لطافتی است که اگر گفته شود: **هُوَ كَثِيرُ الْقِرَى وَالضِّيَافَةِ، رَأَيْتُ رَجُلًا يَشِبُّ الْأَسَدَ،** آن لطافت و آن تأثیر را ندارد. اگر دقت کامل کنیم می‌بینیم که اولاً کنایه نوعی اثبات برای معنایی است که از راه عقل بدان پی می‌بریم نه از راه لفظ. چنانکه معنی مهمان نوازی و بسیاری مهمان را در جمله: **هُوَ كَثِيرُ الرِّمَادِ**، از لفظ کلام پی نمی‌بریم بلکه به نفس خود مراجعه نموده می‌گوئیم: گوینده آنرا در زمینه مدح بکار برده است. و مدح کسی هم به زیاد بودن خاکستر خانه اش معنایی ندارد پس مقصود گوینده این بوده که از این راه برای مدّعی خود دلائلی بیاورد. مثلاً دیگهای زیادی در خانه فلانی نصب می‌گردد، و در آن برای مهمانها غذاهائی پخته می‌شود، و ناچار سوخت هیزم او زیاد خواهد بود، و نتیجه خاکستر خانه اش نیز زیاد خواهد شد. جریان معنی در هر کلامی که حاوی کنایه باشد همین است. حکم استعاره هم چنین است. یعنی شنونده از جمله: **رَأَيْتُ أَسَدًا**، معنی شجاعت و جرأت و قوت مبارزه را از لفظ (أَسَد) نمی‌فهمد بلکه این استنباطها را از معنی آن می‌کند. و خود شنونده هم متوجه است که معنی ندارد شخصی را واقعاً شیر بدانیم.

خلاصه آنکه، در استعاره ابتدا معنی «اسد» را عاریه می‌گیریم، و پس از آن لفظ اسد، و لفظ رجل را در جنس شیر وارد کرده در اسم شیر شریک می‌نمائیم، و لذا همه عقلاً متفق اند بر اینکه استعاره همیشه بلیغتر از حقیقت است. اگر استعاره نقل اسمی بود به اسم دیگر این مزیت معنی را نداشت. بنابراین وقتی می‌خواهند انسانی را طوری معرفی کنند که شجاعتش از شجاعت شیر

نقص و کمی ندارد می‌گویند: هُوَ آسَدٌ. و هنگامی که می‌خواهند در زمینه تشبیه مطلب را به آخرین درجه اعلام نمایند نام جنس مشبه را از مشبه نفی می‌کنند و می‌گویند: لَيْسَ هُوَ بِنَسَانٍ، و إِنَّمَا هُوَ آسَدٌ، چنانکه در کلام خدای تعالی آمده است: مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هُوَ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ^۱، اما اگر بخواهند مشبه را بطور کلی از جنسش خارج کنند می‌گویند: هُوَ مَلَكٌ فِی صُورَةِ آدَمِ.

پایان خلاصه مبحث دوم از فصل سی و هشتم

مبحث دوم

از فصل سی و هشتم

فصاحت کنایه، عقلی و معنوی است نه لفظی

بدان که کلام فصیح به دو قسم منقسم می شود: قسم اول کلامی است که مزیت و حسن در آن به لفظ نسبت داده می شود، و قسم دیگر که مزیت و حسن آن به نظم ارتباط دارد. قسم اول شامل کنایه و استعاره است و نیز تمثیلی که در حد استعاره قرار می گیرد، و اجمالاً هر کلامی که دارای مجاز و اتساع بوده و لفظ در آن از معنی ظاهر عدول کرده است. هر نوع از این کلامها اگر براساس صحیح بکار رود موجب فضل و مزیت است. یعنی وقتی می گوئیم: هُوَ كَثِيرٌ رِمَادِ الْقِدْرِ، این کلام تأثیر و جذابیّت را داراست که اگر گفته شود: هُوَ كَثِيرُ الْقِرَى وَالضِّيَافَةِ، این خصوصیت را دارا نخواهد بود. همچنین وقتی می گوئیم: هُوَ طَوِيلُ النَّجَادِ، این کلام در نفس نفوذ و تأثیری دارد که اگر گفته شود: هُوَ طَوِيلُ الْقَامَةِ، آن تأثیر وجود نخواهد داشت. و جمله: رَأَيْتُ أَسَدًا، هم مزیتی دارد که جمله: رَأَيْتُ رَجُلًا يُشَبِّهُ الْأَسَدَ وَيُسَاوِيهِ فِي الشَّجَاعَةِ، آن مزیت را دارا نیست. و همین گونه است جمله: أَرَاكَ تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى، کلام موقعیت و نفوذی را احراز می کند که اگر گفته شود: أَرَاكَ تَتَرَدَّدُ فِي دَعْوَتِكَ إِلَيْهِ كَمَنْ يَقُولُ: أَخْرُجْ وَلَا أَخْرُجْ فَيَقْدِمُ رَجُلًا وَيُؤَخِّرُ أُخْرَى آن تأثیر و نفوذ را ندارد. همچنین وقتی گفته می شود: أَلْقَى حَبْلَهُ عَلَى غَارِيَةٍ، جذابیّت را در نفس داراست که اگر گفته شود: هُوَ كَالْبَعِيرِ الَّذِي يُلْقِي حَبْلَهُ عَلَى غَارِيَةٍ حَتَّى يَرعى كَيْفَ يَشَاءُ وَيَذْهَبُ حَيْثُ يُرِيدُ، آن گونه نافذ و جذاب نخواهد بود.

این مزایا در کلام بر هیچ کس مجهول نیست؛ مگر بر کسی که فاقد احساس بوده، و ذوقش جان و حیاتی نداشته باشد، چنین کسی اصلاً طرف بحث ما نیست؛ زیرا از مبادی معرفت در این باب کاملاً بی بهره است. و لذا بحث کردن با چنین فردی هم اصلاً معنی ندارد. حال که مطلب کلی را فهمیدید لازم است به یک یک جملات مذکور دقت کنید، و حقیقت و نتیجه هر یک را بشناسید:

ابتدا در مورد کنایه: اگر درباره کنایه تأمل کنید می بینید حقیقت آن این است که: اَوَّلًا کنایه نوعی اثبات است برای معنائی که آنرا شما از راه مفهوم کلام پی می برید نه از راه لفظ.

ملاحظه کنید، وقتی شما در جمله: *هُوَ كَثِيرُ رِمَادٍ الْقِدْر*، دقت می‌نمائید می‌فهمید که منظور گوینده این جمله آن است که فلان شخص بسیار مهماندار و مهماندوست است. این مطلب را شما از لفظ کلام پی نبرده‌اید بلکه از این طریق که به نفس خود مراجعه نموده و گفته‌اید: این کلامی است که گوینده‌اش آنرا در زمینه مدح بکار برده است، و مدح کسی به زیاد بودن خاکستر خانه‌اش معنائی ندارد. پس مقصود گوینده تنها این است که بوسیله کثرت خاکستر دلیل آورد بر اینکه دیگهای زیادی در خانه او به کار گرفته می‌شود، و در آن دیگها جهت پذیرائی از مهمانها غذاهائی تهیه می‌گردد، و معلوم است که وقتی پختن غذا در دیگها زیاد شود ناچار سوخت هیزم هم زیاد خواهد بود، و در نتیجه خاکستر خانه هم زیاد خواهد شد. جریان معنی در هر کلامی که حاوی کنایه باشد همین است. یعنی چنان نیست که شما از لفظ شعر «ابن هرمة» فهمیده‌اید که مقصود او از جمله: *وَلَا تَبْتَاعُ إِلَّا قَرِيبَةَ الْأَجَلِ*، این است که خودش را با کثرت مهمان و مهمان نوازی مدح کند، بلکه این مطلب را شما با تأملی دقیق و لطیف از راه معنی کلام فهمیده‌اید، و بدان جهت بوده که می‌دانستید با دلالت ظاهر لفظ معنائی برای مدح شاعر از نزدیک بودن اجل حیوانی که می‌خرد وجود ندارد. لذا در صدد تأویل کلام برمی‌آئید و متوجه می‌شوید که مقصود شاعر از خرید، گوسفندان و شترانی است که برای میهمان خود می‌خرد، و هنگام خرید حیوانی را می‌خرد که اجلش نزدیک است تا زودتر برای پذیرائی از مهمان خود آنرا ذبح یا نحر نماید.

حال که این نکته را در باب کنایه فهمیدید، شایسته است بدانید که حکم استعاره هم همین است. یعنی موضوع استعاره بر این اساس است که بواسطه آن معنائی را ثابت کنید که شنونده آنرا از لفظ نمی‌فهمد بلکه از معنی لفظ ادراک می‌کند.

توضیح مطلب: ما می‌دانیم تنها وقتی می‌گوئیم: *رَأَيْتُ أَسَدًا*، که می‌خواهیم در خصوص مردی ادعا کنیم که او در شجاعت و جرأت، و اینکه در شدت مبارزه هرگز بیم و هراس به دل او راه نمی‌یابد با شیر مساوی است.

بعلاوه، می‌دانیم که شنونده هم اگر این معنی را می‌فهمد از لفظ (*أَسَد*) نیست بلکه این استنباط را از معنی (*اسد*) می‌کند. و خود شنونده هم می‌داند که اگر ما او را واقعاً شیر بدانیم هیچ معنائی ندارد، و می‌داند که او فرد انسانی است و شیر نیست، جز آنکه ما می‌خواهیم بگوئیم او از شدت مشابهتی که با شیر دارد، و قوت برابریش با شیر به درجه‌ای رسیده که نوهم می‌شود حقیقه شیر است. این نکته را بایستی خوب ادراک نمود و در آن تأمل کرد.

البته شما عده‌ای را می‌بینید که گوئی تصور می‌کنند وقتی می‌گوئیم: *رَأَيْتُ أَسَدًا*، و مقصودمان

تشبیه است واقعاً لفظ اسد را از معنائی که در لغت برای آن وضع شده است نقل داده ایم، و در معنای دیگری بکار برده ایم. حتی خیال می کنند که استعاره نیست مگر آنکه به اسم شیئی قصد کنیم و آنرا اسمی برای شبیه آن شیء قرار دهیم. گوئی تفاوتی نیست میان استعاره و موردی که مثلاً کلمه (مَظَل) را (سَمَاء) و کلمه (نَبَت) را (غَیْث) و (مَزَادَة^۱) را (راویة) می نامیم. یعنی مواردی که در آن نام کلمه ای بر کلمه دیگر گذاشته می شود؛ بنابراین که این کلمه بسببی با آن کلمه مربوط است. اینها از آنچه مرکوز در فطرتها و طبیعتهاست که: مراد و مقصود در استعاره مبالغه است دور شده اند. و در مورد جمله: رَأَيْتُ أَسَدًا، ادعا می شود که شیء دیده شده فرد انسان نیست بلکه بحقیقت شیر است، با توجه به اینکه ابتدا معنی اسد عاریه گرفته می شود و بعد از آن لفظ اسد، و لفظ رجل هم بعد از آنکه در جنس شیر داخل شد در اسم شیر اشتراک می یابد. هیچ کس را شما نخواهید یافت که اهل فکر و تعقل باشد، و با کوچکترین مراجعه به نفس خود این موضوع را نفهمد. و چون مطلب چنین بوده است می بینید که تمام عقلا این جمله را در مورد استعاره تأیید می کنند که: استعاره همیشه ابلغ از حقیقت است. والا اگر استعاره فقط نقل اسمی است از شیئی به شیء دیگر از کجا لازم می آید که استعاره ابلغ از حقیقت باشد؟ و جمله: رَأَيْتُ أَسَدًا، نسبت به جمله: رَأَيْتُ شَبِيهَاً بِالْأَسَدِ، مزیتی داشته باشد؟ با آنکه می دانیم محال است شیئی فی نفسه تغییر یابد بدین گونه که اسمی که برای شیء دیگری وضع شده است به آن نقل داده شود و از معنی آن اسم در این اسم بهیچ وجه مقصود و مراد نباشد حتی چنین تلقی شود که برای آن معنی اصلی اصولاً وضع نشده است. آیا این فرض در کدام عقل قابل تصور است که معنی: شَبِيهَاً بِالْأَسَدِ، تغییر کند بدین گونه که لفظ اسد برای آن وضع گردد و به آن نقل داده شود؟

بایستی دانست که وقتی عقلا مقایسه و تشبیه می کنند کلام خود را بر این اساس می گذارند که اشیاء بلحاظ خواص معنائهائی که در آنها است استحقاق نامهائی را می یابند نه بلحاظ خواص دیگر. بنابراین وقتی خاصه شیئی را برای شیء دیگر اثبات می کنند اسم آن شیء را هم برای آن اثبات می نمایند. بنابراین وقتی می خواهند فرد انسانی را بگونه ای معرفی کنند که شجاعتش از شجاعت شیر کم نیست، و می خواهند بگویند که این فرد بهیچ حال فاقد آن شجاعت نمی باشد می گویند: او شیر است. و چون بخواهند او را چنین وصف کنند که در کارهای نیک و صفات عالی و حسن خیره کننده به درجه نهائی رسیده است می گویند: او فرشته است. و اگر بخواهند چیزی را در غایت

۱ - المَزَادَة: توشه دان یا ظرف آبی که از چرم درست می کردند. این کلمه به فتح اول است. جمع آن «مَزَاد» و «مَزَائِد» ش

خوشبوئی معرفتی نمایند می‌گویند: آن مشک است. قاعده همیشه این است. همچنین وقتی می‌خواهند در زمینه تشبیه مطلب را در آخرین درجه بیان کنند اسم جنس مشبه را از مشبه نفی می‌کنند و می‌گویند: او انسان نیست بلکه شیر است. او آدمی نیست بلکه فرشته است. چنانکه در کلام خدای تعالی آمده است: **مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هُوَ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ**^۱. اما اگر نخواهند مشبه را بطور کلی از جنسش خارج کنند می‌گویند: **هُوَ أَسَدٌ فِي صُورَةِ إِنْسَانٍ، وَهُوَ مَلَكٌ فِي صُورَةِ آدَمِيٍّ**. این معنی را متنبی در زیباترین عبارت بکار برده است:

نَحْنُ رُكْبٌ مِلْجَنٌ^۲ فِي زِي نَاسٍ **فَوْقَ طَيْرٍ لَهَا شُخُوصُ الْجِمَالِ^۳**
ما سواره‌هائی هستیم از جنّ در قیافه انسان سوار بر مرغ‌هائی شده‌ایم که زیبایی چشمگیر و بارزی دارند^۴.

ملاحظه می‌کنید، در این جمله برای کسی که تعقل کند بیانی است روشن که استعاره نقل اسمی از شئی به شئی دیگر نیست بلکه ادّعای معنی اسمی است برای شئی. زیرا اگر نقل اسم باشد و جمله: **رَأَيْتُ أَسَدًا**، معنی جمله: **رَأَيْتُ شَيْهًا بِالْأَسَدِ**، را داشته باشد، و ادّعائی در کار نباشد که او بحقیقت شیر است مسلماً بیهوده است گفته شود: **لَيْسَ هُوَ بِإِنْسَانٍ وَلَكِنَّهُ أَسَدٌ**. یا گفته شود: **هُوَ أَسَدٌ فِي صُورَةِ إِنْسَانٍ**. کما اینکه بیهوده است گفته شود: **لَيْسَ هُوَ بِإِنْسَانٍ وَلَكِنَّهُ شَيْهٌ بِأَسَدٍ**. یا گفته شود: **هُوَ شَيْهٌ بِأَسَدٍ فِي صُورَةِ إِنْسَانٍ**.

نکته دیگری که لازم است دانسته شود این است که در کلام عده‌ای لفظ (نقل) در مورد استعاره زیاد بکار رفته است. مثلاً می‌گویند: **إِنَّ الْإِسْتِعَارَةَ تَعْلِيقُ الْعِبَارَةِ عَلَى غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ عَلَى سَبِيلِ التَّقْلِيدِ**^۵. و قاضی ابوالحسن گوید: **الْإِسْتِعَارَةُ مَا اكْتَفَى فِيهِ بِالِاسْمِ الْمُسْتَعَارِ عَنِ الْأَصْلِيِّ، وَتَقَلَّتِ الْعِبَارَةُ فَجُعِلَتْ فِي مَكَانِ غَيْرِهَا**. از خصوصیات بعض معانی غامض و در عین حال لطیف این است که تصویر آن بر وجهی که عامه مردم بدان معتقدند دشوار می‌گردد. لذا در

۱- ذیل آیه ۳۲- سورة یوسف. و صدر آیه چنین است: **فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ...**

۲- **مِلْجَن**، مرکب است از دو کلمه: «**مِن**» و «**أَلِجَن**» البتّه این نوع تخفیف در کتابت ترک شده است گرچه در خطاب هنوز متداول است. ش.

۳- دیوان شاعر (شرح واحدی): ۱۸۶-م

۴- شاعر در این بیت اسب را از جهت سرعت در میدان جنگ به پیران مرغ تشبیه کرده و جولان و خودنمایی در مقابل دشمن را که گاه ظاهر می‌شود و گاه مخفی، به جنّ تشبیه نموده است.

۵- استعاره تعلیق عبارت است بر غیر معنائی که در اصل لغت برای آن معنی وضع شده است، بر سبیل نقل کلمه.

۶- استعاره آن است که در آن از ذکر معنی اصلی به ذکر اسم مستعار اکتفا شود، و آن عبارت را نقل داده در محلی غیر از آن عبارت قرار دهند.

عباراتی که با آن عبارات از استعاره تعبیر می شود امری پیش می آید که موهم خطا است. و اطلاق و تعبیر عده ای در خصوص استعاره که می گویند: (استعاره نقل عبارت است از معنی موضوع له) صحیح نیست که ملاک و مورد اعتبار قرار گیرد. یعنی هنگامی که هدف شما این نیست که نام شیر را بر فرد انسانی اطلاق کنید مگر بعد از آنکه او را در جنس شیرها قرار دهید از همان جهت و طریقی که ما بیان کردیم آن اسم را واقعاً از معنی موضوع له نقل نداده اید. زیرا شما تنها وقتی ناقل آن اسم می باشید که معنی اصلی آن اسم را از اینکه مقصود شما باشد خارج سازید، و بکلی از آن دست بردارید. اما اینکه آن اسم را بخواهید از معنیش نقل دهید و در عین حال معنی آنرا هم اراده کنید امری است محال و متناقض.

پایان مبحث دوم از فصل سی و هشتم

از فصل سی و هشتم

در استعاره انتقال لفظ نیست بلکه ادعای معنی لفظ است برای شیء

از صفحه ۳۲۴ تا ۳۳۹ کتاب دلائل الاعجاز

به این بیت حماسه توجه کنید:

إِذَا هَزُّهُ فِيهِ عَظِيمٌ قِرْنٌ تَهَلَّلَتْ نَوَاجِذُ أَفْوَاهِ الْمَنَايَا الضَّوَاجِجِ

وقتی شمشیر را در استخوان پهلوانی فرو می‌برد دندانهای خنده‌گر مرگ نمایان می‌شود.

(یعنی وقتی دشمن را می‌کشد مرگ خندان می‌شود که طعمهٔ خوبی را یافته است).

توضیح: چون شاعر مرگ را چنین معرفی کرده که می‌خندد، لذا برای آن دهان و دندان پیشین هم که خنده در آنها ظاهر می‌گردد قائل شده است. اما نمی‌توان گفت که شاعر در بیت خود لفظ «نواجذ و افواه» را استعاره کرده است. این فرض به محال می‌گردد. یعنی ناگزیریم بگوئیم در «منایا» چیزی است که به «نواجذ» تشبیه شده و چیزی است که به «افواه» تشبیه گردیده است. و بایستی گفت: چون شاعر مدعی است که در آن هنگام که ممدوح او شمشیر را در بدن پهلوانان بحرکت می‌آورد مرگ شاد می‌شود، و بدین جهت مرگ را این گونه معرفی کرده که می‌خندد، لذا خواسته است در این معنی مبالغه کند، به این مناسبت مرگ را در چهرهٔ کسی آورده است که می‌خندد، و از زیادی شادی دندانهای پیشین او ظاهر می‌شود.

نتیجه: استعاره یعنی ادعای معنی شیئی برای شیئی نه نقل و انتقال اسمی از شیئی. پس اینکه گفته‌اند استعاره نوعی نقل عبارت است از معنای ما وضع له سخنی است از غفلت زیرا وقتی استعاره ادعای معنی اسم شد آن اسم از معنی موضوع له منحرف نمی‌شود. بلکه بر همان معنی ثابت است. خلاصه آنکه اصل در استعاره معنی است، و معنی است که مستعار است نه لفظ. و استعاره مانند کنایه است. زیرا در کنایه هم مقصود کلام از راه عقل فهمیده می‌شود نه از راه لفظ.

قاعده تمثیل هم همین است. اینک بیندیشیم در نامه‌ای که یزید بن ولید به مروان بن محمد می‌نویسد که: اَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَرَاكَ تَقْدِمُ رَجُلًا وَتَوَجِّرُ أُخْرَى، فَإِذَا أَتَاكَ كِتَابِي هَذَا فَأَعْتِمِدْ عَلَيَّ أَيْتَهُمَا شِئْتَ وَالسَّلَامُ. از این نامه می‌فهمیم که نویسنده می‌خواهد بگوید: به من اطلاع داده‌اند که تو در بیعت کردن میان دو رأی مختلف قرار گرفته‌ای: گاه می‌اندیشی که بیعت کنی، و گاه

می‌خواهی خود را از بیعت دور بداری. گام جلو نهادن و عقب گذاشتن در مورد کسی که برای بیعت دعوت می‌شود معنائی ندارد. بلکه مفهوم کلام این است که مَثَل تو در تردّی که داری مَثَل کسی است که بپا خاسته است و می‌خواهد به کاری اقدام نماید ولی گاه فکر می‌کند که بروم، و گاه می‌گوید بهتر است نروم. در نتیجه قدمی را جلومی‌نهد و گامی را عقب می‌گذارد. حکم ضرب المثل نیز مانند کنایه و استعاره و تمثیل است.

پایان خلاصهٔ مبحث سوم از فصل سی و هشتم

از فصل سی و هشتم

در استعاره نقل و انتقال لفظ نیست، بلکه ادعای معنی لفظ است برای شیئی

بایستی دانست آنچه در استعاره اصلاً تصوّرش نمی شود همان فرض انتقال است. نمونه آن گفتاری است از لبید:

وَعْدَاةٌ رِيحٌ قَدْ كَشَفَتْ وَقْرَةً^۱ إِذْ أَصْبَحَتْ بَيْدِ الشِّمَالِ زِمَامُهَا
در آن ایامی که بادهای تند می وزید، و سرمای سخت فشار می آورد. در آن هنگام که باد شمال مهار سرما را به دست گرفته بود، و به هر طرف که می خواست می گردانید، من در آن روزهای سخت جنگ گرفتاریها را از نزدیکان و یاران خویش برطرف ساختم.

هیچ اختلافی نیست در این که کلمه «یَد» در بیت فوق استعاره است. ولی شما نمی توانید معتقد شوید که لفظ «یَد» از شیئی به شیئی دیگر نقل داده شده است، بدین معنی که مقصود شاعر این نبوده که چیزی را تشبیه به دست کند تا شما معتقد شوید که کلمه «یَد» به آن شیء نقل داده شده است. بلکه مقصودش این بوده که درویش و گرد شیء که باد شمال مطابق طبیعتش هنگام صبح دارد ادعا کند که شبیه انسانی است که چیزی را به دست گرفته آنرا بدان گونه که می خواهد می گرداند، و زیرو رو می کند. و چون نظیر فعلی را که انسان با دست انجام می دهد، برای باد شمال اثبات و ادعا کرده لذا برای آن دست را استعاره نموده است. و همان گونه که شما نمی توانید فرض کنید در لفظ «یَد» نقل صورت گرفته است نمی توانید استعاره را در لفظ «یَد» از صفت لفظ بدانید. و اصلاً بیهوده است که بگویید: شاعر لفظ «یَد» را برای باد شمال استعاره کرده است. در نظر این بیت هم همین قاعده جاری است. یعنی مواردی که گوینده در کلام خود برای شیئی یکی از اعضاء انسان را اثبات می کند، بدین لحاظ که آن شیء معنائی دارد که در آن عضو موجود است. مانند بیت حماسه:

۱ - وَقْرَة، به کسر، یعنی سرما، و هر سختی و گرفتاری که به انسان یا غیر انسان روی آورد. ش

بیت از معلقه لبید بن ربیع شاعر صحابی است. دیوان: ۳۱۵-م.

إِذَا هَرَجْتُ فِي عَظَمِ قَرْنٍ تَهَلَّلْتُ^۱ نَوَاجِذُ أَفْوَاهِ الْمَنَايَا الضَّوَاجِجِ
 هنگامی که شمشیر را در استخوان پهلوانی فرو می‌برد و حرکت می‌دهد دندانه‌های خنده‌گر
 مرگ نمایان می‌گردد.

[توضیح: می‌خواهد بگوید که وقتی دشمن را با شمشیر می‌کشد، مرگ خندان می‌شود که
 طعمه خوبی را یافته است.]

ملاحظه می‌کنید چون شاعر مرگها را این‌طور معرفی کرده است که می‌خندند، لذا برای آنها
 دهان و دندان پیشین هم که خنده در آنها ظاهر می‌شود قائل شده است.
 و نیز مانند بیت متنبی:

خَمِيسٌ بِشَرْقِ الْأَرْضِ وَالْغَرْبِ رَحْمُهُ وَفِي أُذُنِ الْجَوَازِ مِنْهُ زَمَانُ^۲
 لشکر او لشکری است در شرق و غرب زمین (که از هیبت و شدت حمله‌اش) از همه لشکر
 و لشکرکشی او در گوش جوا، (ستاره‌ای که از زمین بسیار فاصله دارد.) همانند صدای رعد طنین
 می‌افکند.

ملاحظه کنید. چون شاعر ستاره جوا را در بیت خود چنین معرفی کرده است که می‌شنود
 (بنابر عادت که شعرا داشتند که برای ستارگان عقل و فکر قائل بودند، و ستارگان را هم به همان
 اوصاف انسانی توصیف می‌کردند) لذا شاعر برای جوا گوش را اثبات کرده است. یعنی عضوی که
 انسان بدان می‌شنود.

پس با این ترتیب شما نمی‌توانید معتقد شوید که در بیت حماسه ابوتمام، شاعر لفظ «نواجذ»
 و لفظ «افواه» را استعاره کرده است. زیرا این فرض به محال می‌گردد. یعنی چنین می‌شود که
 بگوئیم در منایا چیزی است که به نواجذ تشبیه شده، و شیشی است که به افواه تشبیه شده است و
 حال آنکه چنین مطلبی نیست بلکه بایستی بگوئیم: چون شاعر ادعا کرده که در آن هنگام که
 ممدوح او شمشیر را در بدن پهلوانها بحرکت درمی‌آورد منایا مسرور. و شاد می‌شوند شاعر منایا را
 بجهت این شادی و سرور چنین تعریف کرده است که می‌خندند، لذا خواسته است در این معنی
 مبالغه نماید. بدین مناسبت منایا را در چهره شخصی که می‌خندد تصویر نموده است؛ چهره‌ای که

۱ - الْقَرْنُ: به کسر، یعنی مثل و مانند. تَهَلَّلْتُ: یعنی آشکار شد و علامت شادی و سرور در او پدید آمد.

بیت متعلق به «تأبط شرأ» می‌باشد، ثابت بن جابر بن سفیان. حماسه (شرح مرزوقی) ۱: ۹۸-۲: ۶۹۱-م.

۲ - زَمَانُ، جمع (زَمَنَةٌ) دارای معانی متعددی است. مراد در اینجا صدای رعد است.

بیت از قصیده‌ای است در مدح سیف الدوله بدین مطلع:

عَلَى قَدَرِ أَهْلِ الْعِزِّ تَأْتِي الْفَرَائِضُ وَتَأْتِي عَلَى قَدَرِ الْكِرَامِ السَّكَارِمُ

دیوان شاعر (شرح واحدی): ۵۵۱-م

هنگام خندیدن از فرط شادی دندانهای پیشین او نمایان می‌گردند.
 به همین جهت شما نمی‌توانید معتقد شوید که متنبی لفظ «اُذُن» را استعاره کرده است. زیرا این فرض موجب می‌شود که در ستاره جوزا شیئی باشد که شاعر خواسته است آنرا به گوش تشبیه کند، و این هم از جمله سخنان محال و بسیار نازیبا است.

با این توضیح، کاملاً روشن شد که استعاره ادعای معنی اسم است برای شیئی نه نقل دادن اسم از شیئی. و چون ثابت شد که استعاره ادعای معنی اسم است برای شیئی. می‌فهمید اینکه گفته‌اند: استعاره نوعی تعلیق است برای بیان شیئی بر غیر معنائی که در لغت برای آن معنی وضع شده و نوعی نقل دادن کلمه است از معنائی که آن کلمه برای آن معنی وضع شده است سخنی است که در آن غفلت و تسامح نموده‌اند. زیرا وقتی استعاره ادعای معنی اسم باشد آن اسم از معنی موضوع^۱ له منحرف نخواهد شد بلکه بر آن معنی ثابت و برقرار خواهد بود.

البته شما عده‌ای را می‌بینید که وقتی در باب استعاره سخن می‌گویند هیچ ابا ندارند از اینکه معتقد شوند در استعاره گوینده قصد مبالغه کرده، و زید را شیر معرفی نموده است. حتی به این قول متمسک می‌شوند. و حال آنکه مطلب کاملاً واضح است که اصل در استعاره معنی است. و در حقیقت معنی است که مستعار است. و اینکه ما می‌گوییم: اسم شیر برای زید استعاره شده اشاره است به اینکه معنی شیر برای زید استعاره آورده شده، و زید هم شیر معرفی شده است. زیرا اگر چنین نگوئیم فعل جعل (قرار دادن) در اینجا معنائی نخواهد داشت. چه کلمه «جعل» فقط جائی بایستی آورده شود که بخواهند صفتی را برای شیئی مقرر دارند. چنانکه گوئیم: جَعَلْتُ زَيْدًا أَمِيرًا. وَجَعَلْتُ عَمْرًا لَيْصًا. با جمله اول می‌خواهیم امارت را برای زید مقرر داریم، و با جمله دوم می‌خواهیم دزدی را به عمرو نسبت دهیم و او را به این وصف متهم سازیم. و قاعده در فعل (جعل) این است که وقتی متعدی به دو مفعول شد مانند فعل «صَيَّرَ» خواهد بود. یعنی همان گونه که وقتی می‌گوئید: صَيَّرْتُ أَمِيرًا، مقصودتان این است که صفت امارت را برای او اثبات کرده‌اید. به همین دلیل صحیح است بگوئید: جَعَلْتُهُ أَسَدًا، که منظورتان این باشد که معنی شیر را برای او مقرر داشته‌اید

اما اینکه می‌بینید بعضی می‌گویند: فعل «جَعَلَ» بمعنی «سَمَّى» است، این هم از سخنانی است که در آن تسامح و غفلت رفته است. زیرا معنی کلمه معلوم است، و مثل این است که شخصی بگوید: أَنَا لَا أُسَمِّيهِ إِنْسَانًا، و غرضش این باشد که بگوید: من آن معانی وصفاتی را که بواسطه آن انسانی انسان واقعی است در حق او ادعا نمی‌کنم. اما اینکه «جَعَلَ» در معنی «سَمَّى»

باشد از سخنانی است بی ارزش، و از جملاتی است که بطلانش بر هیچ کس پوشیده نیست. و شما هیچ عاقلی را ندیده‌اید که بگوید: جَعَلْتُهُ زَيْدًا، بمعنی این است که او را زید نام گذاشتم، و نشنیده‌اید که به فرد انسانی گفته شود: اجْعَلْ ابْنَكَ زَيْدًا، بمعنی اینکه: پسر را زید نام بگذار، و یا گفته شود: وَلَدَ لِفُلَانٍ ابْنٌ، فَجَعَلَهُ عَبْدَ اللَّهِ، یعنی برای فلانی پسر به دنیا آمد و او را عبدالله نام نهاد.

این مطلبی است که هیچ خردمندی در آن شک نمی‌کند، و با اندک تأملی آنرا می‌فهمد. موردی که بیشتر این تسامح از بعض اهل ادب دیده می‌شود، یعنی می‌گویند «جَعَلَ» بمعنی «سَمَّى» است این آیه شریفه است: وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِائًا. گاه می‌بینید که در تفسیر این آیه می‌گویند «جَعَلَ» بمعنی «سَمَّى» است. بنابر توضیحی که ما دادیم شبهه‌ای نیست در اینکه مقصود آیه مجرد تسمیه نیست بلکه حقیقتی است که ما آنرا برای شما توصیف نمودیم.

آن حقیقت این است که: عده‌ای گمراه برای فرشتگان خدا صفت اناث را قائل شدند، و به وجود این صفت در فرشتگان معتقد گشتند، و از همین اعتقاد آن نسبت یعنی اطلاق نام دختران در مورد فرشتگان از آنها صادر شد. در حالی که مقصود آیه این نیست که بگوید گمراهان برای ملائکه لفظ اناث و لفظ بنات را وضع کرده بودند بدون اعتقاد معنی و اثبات صفتی. این سخنی است بیهوده. آیا توجه نمی‌کنید به این قول خدای تعالی که فرموده است: أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ^۱. اگر گمراهان اضافه بر جاری ساختن این اسم بر ملائکه قصد دیگری نداشتند، و اثبات صفتی را برای فرشتگان معتقد نبودند خدای تعالی نمی‌فرمود: اشهدوا خلقهم. بعلاوه، اگر آنها مقصودشان ادعای صفتی نبود، و جز نامگذاری برای ملائکه منظوری نداشتند مستحق اینهمه مذمت نبودند، و گفتار آنها هم به حساب کفر نمی‌آمد.

بنابراین تفسیر صحیح و تعبیر مستقیم همان است که ابواسحق زجاج «رحمة الله علیه» نموده و چنین گفته است: إِنَّ الْجَعَلَ هَاهُنَا فِي مَعْنَى الْقَوْلِ وَالْحُكْمِ عَلَى الشَّيْءِ، تَقُولُ قَدْ جَعَلْتُ زَيْدًا أَعْلَمَ النَّاسِ. اِی وَصَفْتُهُ بِذَلِكَ وَحَكَمْتُ بِهِ^۲.

اینک باز می‌گردیم به مقصود اصلی خود و می‌گوئیم: وقتی ثابت شد که استعاره نقل اسم

۱- زخرف/ ۱۹

۲- یعنی: فعل جعل در این آیه در معنی قول و بمعنی حکم بر شیئی است. چنانکه می‌گوئی: من زید را اعلم مردم اعلام نمودم. یعنی او را به صفت علم وصف کردم، و به این خصوصیت درباره او حکم نمودم.

نیست بلکه ادعای معنی اسم است. و وقتی در جمله: رَأَيْتُ أَسَدًا، فهمیدیم که گوینده خواسته است در توصیف به شجاعت مبالغه نماید، و خواسته است بگوید که آن شخص از لحاظ قوت قلب و نهایت جرأت و شدت مقاومت، و اینکه بیم و هراس در وجود او راه نمی یابد بگونه ای است که از شیر چیزی کم ندارد می فهمیم که ما این مطالب را از لفظ «اسد» استنباط نکرده ایم بلکه از راه ادعای معنی شیری است که گوینده کلام آنرا دیده است. و چون ثابت شد که استعاره نقل اسم نیست ثابت می گردد که کنایه هم مانند استعاره است. زیرا در کنایه هم معنی و مقصود کلام را از طریق عقل می فهمیم نه از راه لفظ.

و هنگامی که فهمیدید طریق علم به مقصود کلام در استعاره و کنایه هر دو عقل است ملازم است بدانید که در تمثیل هم قاعده همین است. بلکه موضوع در تمثیل آشکارتر می باشد. بدین معنی که هر خردمندی وقتی فکر کند در نامه ای که یزید بن ولید به مروان بن محمد می نویسد که: به من خبر داده اند که تو در امر بیعت کندی و تعلل می کنی، هیچ شکی در گفتار ما نخواهد کرد. آن نامه چنین است: أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَرَاكَ تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى. فَإِذَا أَنَا كِتَابِي هَذَا فَأَعْتَمِدُ عَلَىٰ أَتَيْهِمَا شَيْئًا وَالسَّلَامُ^۱. در این عبارت معلوم است که نویسنده نامه می خواهد به مروان بگوید که: به من اطلاع رسیده که تو در بیعت کردن میان دو رأی مختلف قرار گرفته ای: گاه فکر می کنی که بیعت نمائی و گاه از بیعت می خواهی خودداری کنی. ولی چون نامه من به تو رسد به هریک از دو رأی که مایلی عمل کن.

مسئلاً این معنی از لفظ «تُقَدِّمُ وَتُؤَخِّرُ» و یا از لفظ «رَجُلًا» فهمیده نشده است بلکه به این طریق دانسته شده که جلونهادن و عقب گذاشتن قدم در مورد فردی که برای بیعت دعوت می شود معنائی ندارد. بلکه مقصود کلام این است که بگوید: مثل تو در تردیدی که داری که آیا بیعت کنم یا بیعت نکنم مثل کسی است که پیاخته می خواهد به کاری اقدام کند. و آماده رفتن است ولی نفس خویش را در میان تردید قرار داده است. گاه فکر می کند بهتر آن است که بروم، و گاه می گوید صواب این است که نروم. نتیجه گاه یک قدم جلو می گذارد و گاه قدم خویش را عقب می کشد.

حکم و قاعده در هر کلامی هم که ضرب المثل شده همین است. و بر هر کس که اندک تشخیصی دارد، روشن است، مقاصدی را که مردم در این ضرب المثلها دارند از الفاظ فهمیده

نمی شود بلکه معانی حاصل از مجموع کلام است که به آن مقاصد و اغراض راهنماست. و اگر آن معنائی که غرض گوینده است از لفظ معلوم می شده دیگر این جمله که می گویند: برای فلان مطلب چنین مثل زده اند، معنائی نداشت. یعنی لفظ نیست که مثل زده می شود بلکه معنی است. بنابراین وقتی درباره فرموده رسول اکرم (ص) که: *إِنَّا كُفُّمُ وَخَضِرَاءُ الدَّمَنِ*^۱، می گوئیم: رسول خدا (ص) خضرء الدمن را مثل زده است برای زن زیبائی که در محیط نامساعد تربیت شده است. مقصود این نیست که پیامبر خدا (ص) لفظ خضرء الدمن را برای آن زن مثل زده است. این سخنی است که هیچ سلفیه گمان و تصوّر آنرا نمی کند تا چه رسد به عاقل.

پس با این توضیح آن شک زائل گردید، و کاملاً روشن شد که راه علم به آنچه اثبات و اخبارش در این اقسام سه گانه «کنایه و تمثیل و استعاره» اراده می شود طریق فهم و عقل است نه لفظ. زیرا قصد در این اقسام سه گانه کلام، اثبات معنائی است که آن معنی خود لفظ نیست بلکه معنائی است که بوسیله معنی لفظ و از راه معنی افط بر آن راهنمایی می شویم، و از طریق آن استنباط می کنیم. چنانکه در جمله: *هُوَ كَثِيرُ رِمَادٍ الْقِدْسِ* می بینید که مقصود کلام متوجه کثرت مهمانداری است، و شما این مطلب را از همین لفظی که می شنوید ادراک نمی کنید بلکه به این طریق می فهمید که بوسیله معنی لفظ بر آن معنی راهنمایی می شوید. چنانکه شرح آن گذشت.

پایان مبحث سوم از فصل سی و هشتم

۱- امثال مبدائی، ۲۱:۱- کشف الغطاء: ۳۱۹- لسان العرب [قطن] م-

خلاصه مبحث چهارم

از فصل سی و هشتم

رفع شبهه کسانی که در باب تفسیر کلام مزیت را به لفظ داده‌اند
از صفحه ۳۳۹ تا ۳۵۷ کتاب دلائل الاعجاز

یک علت در مورد کسانی که گمان کرده‌اند اگر کلام بجهت مزیتی که در معنی آن می‌باشد فصیح است بایستی تفسیر آن هم فصیح باشد این است که به تفسیر لغوی الفاظ توجه نموده‌اند که بعضی الفاظ از جهت معنی لغوی بعضی الفاظ دیگر را شرح می‌کند. مثلاً: (شَرْجَب) بمعنی (طویل). و گفته‌اند صحیح نیست بگوئیم که در کلمه (شَرْجَب) از حیث معنی مزیتی است که در لفظ (طویل) نیست.

اینها خیال کرده‌اند که این قاعده همان قاعده تفسیری است که مورد بحث ماست. البته در بحث ما کلام مفسر نسبت به کلام تفسیر فضیلتی دارد زیرا دلالت در مفسر دلالت معنی بر معنی است، و در تفسیر فقط دلالت لفظ است بر معنی.

پس لازم است بدانیم که مفسر دو دلالت دارد: یکی دلالت لفظ بر معنی، و دیگر دلالت معنایی که لفظ بر اساس معنی لفظ دیگر بر آن دلالت داشته است. و تفسیر فقط یک دلالت دارد: و آن دلالت لفظ است. و این همان سبب مزیتی است که مفسر نسبت به تفسیر دارا می‌شود، و محال است که قضیه در تفسیر لغوی الفاظ این چنین باشد. زیرا در بحث تفسیر لغوی الفاظ معنی مفسر در نزد شنونده مجهول است، و مجهول هم دلالتی ندارد. بعلاوه معنی مفسر در تفسیر لغوی الفاظ همان معنی تفسیر است. و محال است که وقتی معنی واحد است مفسر فضیلتی بر تفسیر داشته باشد. یعنی نمی‌شود گفت که معنی (شَرْجَب) دلیل است بر معنی (طویل) بلکه می‌گوئیم شَرْجَب همان معنی طویل است. در حالی که ما می‌گوئیم: جمله: کَثِيرٌ رِمَادٍ الْقِدْرُ دلالت بر معنی تفسیرش می‌کند. یعنی بر معنی: کَثِيرُ الْقِرَى وَالْفَيَاقَةِ.

حال پس از این بیان، آن مزایائی را که برای استعاره و تمثیل و کنایه است، نسبت به کلامی که به همان صورت ظاهر و ساده‌اش بکار رفته است ادراک می‌کنید که در طریق اثبات و ادعائی است که گوینده درباره معانی می‌کند نه خود معانی که گوینده در گفتارش به آنها قصد می‌نماید. یعنی مزیت در مُکْتَبِ غَنه قرار ندارد بلکه در اثبات معنی کنایه است برای شخص یا شیء مورد نظر. و

اثبات وقتی از طریق کنایه شد مزیتی دارد که از طریق تصریح آن مزیت نخواهد بود. زیرا مثلاً کثرت مهمان در لباس کنایه حکم ادعائی را دارد که همراه با شاهد است. و همین بحث در استعاره و تمثیل به میان می آید.

اینک نمونه ای از استعاره:

فَأَسْبَلْتُ لَوْلُؤًا مِنْ نَرْجِسٍ، وَسَقَتُ وَرْدًا، وَعَصَّتْ عَلَى الْعُنَابِ بِالْبَرْدِ
 مرواریدهای اشک را از نرگس چشمان فرو ریخت، و گل رخسار را به آن آبیاری کرد، و تگرگ دندانها را بر لبان عنابگون بفشرد.

علت جذابت و لطافت کلام آن است که در اثبات شدت، شباهت مزیتی را افاده کرده است. نمونه دیگر:

بَدَتْ قَمَرًا، وَمَالَتْ خَوْطَ بَانٍ وَفَاحَتْ عَنَبَرًا، وَرَسَتْ غَزَالًا
 (همچون) ماه آشکار شد، و اندام همچون شاخه نرم و نازک او بحرکت آمد (دهانش بوی عنبر را منتشر ساخت و مانند آهو بچه خرامان خرامان براه افتاد. شایسته است بدانیم که هرچه در مخفی کردن تشبیه بیشتر کوشش کنیم حسن استعاره زیاده تر می گردد. چنانکه در بیت زیر ملاحظه می نمائیم:

أَثْمَرْتُ أَغْصَانُ رَاحِيَةٍ بِجَنَانِ الْحُسْنِ عُنَابَا
 شاخه های کف دست او، در باغ حسن و زیبائی، عناب میوه داده است.

پایان خلاصه مبحث چهارم از فصل سی و هشتم

مبحث چهارم

از فصل سی و هشتم

«وجه استدلال بوسیله استعاره و کنایه و تمثیل»

حال که فهمیدید فصاحت مربوط به معنی کلام است بایستی به کسانی که به سخن ما اعتراض کردند که گفتیم: (فصاحت وصفی است مربوط به کلام، بلحاظ مزیتی که در معنی کلام است، و وصف کلام از حیث لفظ مجرد از معنی نیست)، و آنها هم احتجاج کردند به این صورت که گفتند: وقتی کلامی را توصیف می‌کنیم به اینکه فصیح است اگر این فصاحت بلحاظ مزیتی است که در معنی کلام است بایستی تفسیر کلام هم مانند خود کلام فصیح باشد بایستی به آنها بگوئیم: خودتان در این مسأله قضاوت کنید، و ما را هم متوجه سازید. آیا شما چنین فکر می‌کنید که اگر در کلامی استعاره یا کنایه یا تمثیل باشد کلام مزیتی خواهد داشت که موجب فصاحت باشد یا این چنین فکر نمی‌کنید؟ اگر بگویند فکر نمی‌کنیم چنین چیزی باشد دیگر طرف بحث ما نیستند. و اگر بگویند آری چنین است می‌گوئیم: منشأ این مزیت چیست؟ آیا این مزیت در لفظ است یا در معنی؟ اگر بگویند در لفظ است به جهالت افتاده‌اند. زیرا لازمه چنین سخنی آن است که استعاره و کنایه و تمثیل اوصافی متعلق به لفظ باشند. در حالی که متصور نیست مزیت استعاره و کنایه و تمثیل در لفظ آنها باشد تا بتوان گفت اینها اوصافی مربوط به لفظ اند. و اصلاً این سخنی است بیهوده. زیرا روشن است که کنایه از لفظ به لفظ نمی‌شود بلکه بوسیله معنی است که از معنی دیگری کنایه می‌آورند. و نیز روشن است که لفظ مجرد از معنی استعاره نمی‌شود بلکه معنی است که استعاره می‌شود و سپس لفظ تابع آن می‌گردد؛ بنابه توضیحی که ما در این باب داده‌ایم. همچنین بیهوده است گفته شود که به لفظ مثل زده می‌شود. یعنی بگوئیم: لفظ جمله: آراگ تُقَدِّمُ رجلاً و تُؤَخِّرُ آخری، را مثل زده‌اند در معنی تردید آن شخص برای بیعت.

اما اگر بگویند: این مزیت در معنی است. می‌گوئیم این همان مطلبی است که مقصود ما بوده است. پس شگ را رها کنید، و از خواب خود بیدار شوید. زیرا این علمی است قطعی و یقینی که تقسیم ما هم به آن منتهی شده است. و هر علمی که این چنین باشد تمام اعتراضهایی که در مورد آن بشود لازمه اش حکم قطعی به خطا بودن آن اعتراضها، و در اشتباه بودن اعتراض کننده است.

منشأ خطأ:

اما این غلط از کجا در افکار این عده راه یافته است که گفته اند: اگر کلام بجهت مزیتی که در معنی آن است فصیح است بایستی تفسیر آن هم فصیح باشد؟

از اینجا است که وقتی به گفتار آنها توجه می کنید می بینید کانه گفته اند: اگر کلامی که در آن کنایه و استعاره و تمثیل است با این خصوصیت فصیح است لازم است که وقتی هم این معانی در کلام نباشد باز فصیح باشد زیرا تفسیر کنایه این است که خود کنایه را رها کنیم و به مُکَنّی غنه تصریح نماییم. و در معنی جمله: هُوَ کَثِيرٌ رِمَادٍ الْقِدْرِ بگوئیم: إِنَّهُ کَثِيرٌ الْقِرَى.

همین حکم در استعاره است. زیرا تفسیر استعاره هم این است که استعاره را رها کرده به تشبیه تصریح کنیم. و در تفسیر: رَأَيْتُ أَسَدًا بگوئیم: رَأَيْتُ رَجُلًا يُسَاوِي الْأَسَدَ فِي الشَّجَاعَةِ.

در تمثیل هم موضوع همین است. زیرا تفسیر تمثیل هم این است که متمثّل له را ذکر نماییم، و در تفسیر جمله: أَرَأَيْتَ تَقْدِمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى، بگوئیم: إِنَّهُ قَالَ: أَرَأَيْتَ تَتَرَدَّدُ فِي أَمْرِ الْبَيْعَةِ فَتَقُولُ تَارَةً أَفْعَلُ وَتَارَةً لَا أَفْعَلُ كَمَنْ يُرِيدُ الذَّهَابَ فِي وَجْهِ قَتْرِبَةٍ نَفْسُهُ تَارَةً أَنَّ الصَّوَابَ فِي أَنْ يَذْهَبَ وَأُخْرَى أَنَّهُ فِي أَنْ لَا يَذْهَبَ فَيَقْدِمُ رَجُلًا وَيُؤَخِّرُ أُخْرَى. چنین سخنی خارج شدن از امر معقول است. چه بمنزله آن است که در مورد «رجل» که برای وصف علّتی منصوب شده است بگوئید: اگر این وصف برای این علّت لازم است با نبودن آن علّت هم بایستی لازم و ثابت باشد.

آنچه عقل اینها را ربوده، و آنها را سرگردان کرده این است که به تفسیر لغوی الفاظ نظر کرده اند که بعضی الفاظ از جهت معنی لغوی الفاظ دیگر را شرح می کند، و چون دیده اند وقتی لفظی بوسیله لفظ دیگر تفسیر می شود، مثلاً می گویند: «شَرْجَبٌ» یعنی (طویل) صحیح نیست بگوئیم که در لفظ تفسیر شده مزیتی است از حیث معنی که در لفظ تفسیر نیست^۱، خیال کرده اند این قاعده در تفسیری هم که مقصود و مورد بحث ماست همان است. و البته این فکری است غلط که از خود آنها ناشی شده است. اما بحثی را که ما در آن پیش می رویم کلام مورد تفسیر نسبت به کلام تفسیر مزیتی را داراست زیرا دلالت در مفسّر^۲ دلالت معنی است بر معنی، و در تفسیر دلالت لفظ است بر معنی.

و از جمله اموری که در طبعها نفوذ داشته و در عقولها ثابت و راسخ است این

۱ - یعنی: «طویل» که تفسیر «شَرْجَبٌ» است، نسبت به شَرْجَبٌ مزیتی ندارد.

۲ - مفسّر بفتح سین - یعنی کلامی که مورد تفسیر قرار می گیرد. ضمناً در این بحث هر جا کلمه مفسّر بکار رفته است بمعنی اسم مفعول است.

است که: وقتی دلالت بر معنائی اراده می شود، و از تصریح به آن معنی خودداری می گردد، و لفظی را که در لغت، فلان معنی را دارد ذکر می کنند، و معنی دیگری را قصد می نمایند، و بوسیله این لفظ به آن معنی اشاره می شود و این را دلیل بر آن قرار می دهند کلام با این ترتیب حسن و مزیتی دارد که اگر چنین عمل نشود، و لفظ بطور صریح ذکر گردد آن حسن و مزیت را نخواهد داشت.

و این را که من گفتم: سبب فضیلت. مفسر نسبت به تفسیر آن است که دلالت در مفسر دلالت معنی بر معنی است، و در تفسیر دلالت لفظ است بر معنی هنگامی محقق است که لفظ مفسر دارای معنی معلومی باشد که شنونده آنرا بفهمد، و آن غیر از معنی لفظ تفسیر است حقیقه و فی نفسه. کما اینکه می بینید معنی لفظ. *هُوَ كَثِيرٌ رِمَادٍ الْقِدْرِ*، غیر از معنی لفظ: *هُوَ كَثِيرٌ الْقِرَى*، می باشد. و اگر چنین نبود تصور نمی شد که در این جمله دلالت معنائی بر معنای دیگر وجود داشته باشد.

حال که این قاعده کلی را دانستید از این قاعده چنین نتیجه می گیریم که: مفسر دو دلالت دارد: یکی دلالت لفظ بر معنی و دیگر دلالت معنائی که لفظ بر آن دلالت داشته است بر اساس معنی دیگر لفظ، و تفسیر فقط یک دلالت دارد و آن دلالت لفظ است. و این فرق همان سبب است که مفسر نسبت به تفسیر مزیتی دارا می شود. و محال است که قضیه مفسر و تفسیر در الفاظ لغت این چنین باشد. زیرا در الفاظ لغت معنی مفسر در نزد شنونده مجهول است و ممکن نیست مجهول دلالتی داشته باشد. بعلاوه معنی مفسر در باب الفاظ لغت همان معنی تفسیر است، و محال است هنگامی که معنی واحد است مفسر نسبت به تفسیر فضیلتی داشته باشد. زیرا این فضیلت در بحث ما به این صورت بود که لفظ مفسر بر معنائی دلالت کند، آنگاه معنی آن بر معنی دیگری دلالت نماید. و این مطلب با واحد بودن معنی تحقق نمی یابد و قابل تصور هم نیست.

بیان مطلب: محال است گفته شود که معنی «شَرْجَب» یعنی کلمه مفسر دلیل است بر معنی تفسیر آن، یعنی «طویل»، در مقابل گفتار ما که: معنی: *كَثِيرٌ رِمَادٍ الْقِدْرِ* دلالت می کند بر معنی تفسیرش، یعنی: *كَثِيرٌ الْقِرَى*، بلحاظ دو امر:

اول آنکه، شما فقط وقتی کلمه «شَرْجَب» را تفسیر می کنید که معنی آن نزد شنونده مجهول است. و ممکن نیست لفظ مجهول دلالتی داشته باشد.

دوم آنکه: مقصود از تفسیری که ما در مورد لفظ «شَرْجَب» بوسیله لفظ «طویل» می کنیم این است که به شنونده بگوئیم معنی (شَرْجَب) عیناً همان معنی (طویل) است. و چون چنین است نامعقول است که بگوئیم: معنی (شَرْجَب) دلالت بر معنی (طویل) دارد. آنچه معقول است این

است که بگوئیم: (شرح) به همان معنی طویل است. این موضوع را بفهمید و ببینید که غفلت و بیخبری چگونه این قوم را به بازی گرفته، و چگونه به رؤیاهای کاذبی که در خواب دیده‌اند، مشغول شده‌اند. اگر اینها واقعاً خود را به خواب تقلید نمی‌زدند، و از تنبلی دست باز می‌داشتند، و بی‌دقتی را رها می‌ساختند، و دل‌های خود را آگاه می‌کردند به اینکه در این باب کلامی است که شایسته است بدان گوش فرا دهند مسلماً می‌فهمیدند که مطلب چیست. آنگاه از اعتراضات و شبهات خودشان تعجب می‌کردند. و می‌دیدند که چگونه از خیالهای پراکنده‌ای پیروی کرده‌اند.

* * *

با این بیانات بطلان و خطای اعتراضهایی که به ما می‌کردند روشن شد. اینک شایسته است بدانید مزایائی را که شما برای استعاره و تمثیل و کنایه نسبت به کلامی که به همان صورت ظاهرش بکار رفته ادراک می‌کنید، و مبالغه‌ای را که در این کلامها احساس می‌نمائید در خود معانی که گوینده در گفتارش به آنها قصد می‌کند وجود ندارد. بلکه این مزایا در طریق اثبات و ادعائی است که متکلم درخصوص آن معانی می‌کند. و شما هم اگر می‌شنوید که می‌گویند موقعیت این نوع کلامها آن است که برای معانی مزیت و شرافت و ارزشی ایجاد می‌کنند، و معانی را در نفوس شنوندگان عظیم جلوه می‌دهند بایستی دانست که مقصودشان خود آن معنایی نیست که گوینده با اخبار خود آنها را منظور نظر قرار می‌دهد، از قبیل معنی مهمانداری، و شجاعت و تردید در رأی و بیعت. بلکه مقصودشان اثبات و تحکیم این معانی است جهت شخص، یا چیزی که برای آن اثبات یا از آن اخبار می‌شود. بنابراین وقتی برای کنایه نسبت به تصریح مزیتی قائل می‌شوند این مزیت را در معنی مُکْتَنًی^۱ عنه قرار نمی‌دهند، بلکه مزیت در اثبات این معنی است برای شخص یا چیزی که بجهت آن اثبات شده است.

توضیح اینکه: ما می‌دانیم معانی که از آن می‌خواهند خبر دهند با کنایه کردن از آن معانی به معانی دیگر، و ترک ذکر الفاظی که در لغت متعلق به آن معانی است فی نفسه تغییر نمی‌کند. و کیست که شگ کند که معانی طول قامت و کثرت مهمانداری با کنایه آوردن از این دو معنی به طول بند شمشیر و کثرت خاکستر زیر دیگ تغییر نمی‌کنند در حالی که اگر فرض کنیم این دو معنی تغییر می‌کنند نتیجه‌اش آن است که کنایه از این دو معنی نباشد بلکه از غیر این دو باشد. البته این مطلب را در ابتدای کتاب ذکر نموده و گفته‌ام علت آنکه اثبات وقتی از طریق کنایه باشد مزیتی دارد که تصریح آن مزیت را ندارد همین است که وقتی شما از کثرت مهمان به کثرت خاکستر دیگ کنایه می‌کنید در حقیقت کثرت مهمان را همراه با اثبات شاهد و دلیل و آنچه به وجودش یقین است ادعا کرده‌اید. و این امر البته از اثبات کثرت مهمان بدون شاهد و دلیل و

بتنهائی بلیغتر است. زیرا کثرت مهمان در لباس کنایه در حکم ادعائی است همراه با شاهد. و نیز گفته‌ام اینکه استعاره بلیغتر از حقیقت است سببش آن است که وقتی شما در مورد فردی ادعا می‌کنید که حقیقه شیر است این ادعا بلیغتر و در مساوی نمودن آن فرد با شیر در شجاعت قویتر است. زیرا محال است کسی از جنس شیر باشد و در عین حال فاقد شجاعت شیر باشد.

قاعده در تمثیل هم چنین است. یعنی وقتی می‌گوئید: *أَرَاكَ تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى*، این کلام در اثبات تردید بلیغتر است از اینکه بگوئید: *أَنْتَ كَمَنْ يُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى*.

البته ممکن است در ذهن کسی خطور کند و بگوید: حق آن است که مزیتی که بلحاظ استعاره در کلام پدید می‌آید این مزیت، در معنی مورد اثبات (در مُثَبِّت) ظاهر شود نه در خود اثبات. بدین معنی که شما می‌گوئید وقتی ما در استعاره نظر می‌کنیم می‌بینیم استعاره ابلغ است از آن جهت که بر قوت وجه شبه دلالت می‌کند. و این قوت شباهت به جائی می‌رسد که گوئی مشبّه از مشبّه به در معنی وجه شبه تمیز داده نمی‌شود، و وقتی مطلب چنین شد مزیتی که بلحاظ این استعاره پدید آمده است در وجه شبه پدید آمده و نتیجه مزیت در معنی مورد اثبات خواهد بود نه در خود اثبات. جواب گوئیم: البته اقتضای استعاره همین است که وجه شبه را تقویت کند؛ حتی به درجه‌ای که مشبّه از مشبّه به تمیز داده نشود. اما این امر موجب مزیت نیست. زیرا اگر موجب مزیت باشد حق آن است که وقتی آنرا بطور صریح ذکر می‌کنید و مثلاً می‌گوئید: *رَأَيْتُ رَجُلًا مُسَاوِيًا لِلْأَسَدِ فِي الشَّجَاعَةِ وَبَحِيثٌ لَوْلَا صُورُهُ لَطَنَنْتُ أَنْكَ رَأَيْتُ أَسَدًا*، همان مبالغه و مزیتی را احساس کنید که از جمله *رَأَيْتُ أَسَدًا*، احساس می‌کردید در حالی که بر هر عاقلی روشن است که مطلب چنین نیست و چنان احساسی وجود ندارد.

حال اگر کسی بگوید که: این مزیت از جهت مساوی بودن آن شخص با شیر در شجاعت در جمله: *رَأَيْتُ أَسَدًا*، از طریق معنی معلوم می‌شود. و در جمله: *رَأَيْتُ رَجُلًا مُسَاوِيًا لِلْأَسَدِ*، از طریق لفظ. گوئیم: ما در صفحات گذشته بیان کردیم که محال است موقعیت معنی فی نفسه با کنایه آوردن از آن معنی به معنی دیگر تغییر یابد. و متصور نیست که معنی بلندی قامت با کنایه آوردن از آن به بلندی بند شمشیر تغییر نماید. و معنی کثرت مهمان با کنایه کردن از آن به کثرت خاکستر تغییر کند. همان طور که این موضوع متصور نیست مساوی بودن آن مرد هم با شیر در شجاعت با کنایه آوردن از آن تغییر نمی‌یابد. و دلیل مطلب هم آن است که او را شیر معرفی می‌کنید. حال به بیت زیر توجه کنید:

فَاسْبَلْتُ لَوْلَاً مِنْ نَرْجِسٍ، وَسَقَّتْ وَرَدًا، وَعَصَّتْ عَلَى الْعُتَابِ بِالْبَرْدِ^۱

مروارید اشک را از نرگس چشمانش فرو ریخت، و گل رخسارش را بدان آبیاری کرد، و با دندانهای سپید تگرگی خود عتاب لبش را بفشرد.

ملاحظه می‌کنید که بیت فوق به شما این مطلب را افاده کرده که اشک از شباهت به مروارید، و چشم از شباهت به نرگس هیچ نوع نقص و محرومیتی ندارد. بنابراین حسن و لطافتی را که در این بیت احساس می‌کنید، نشاط و جنبشی را که از این بیان می‌یابید تنها جهتش آن است که معنی را این گونه به شما افاده کرده است. یعنی شما می‌توانید این معنی را بطور صریح هم بیاورید و بگوئید: فَاسْتَبَلَّتْ دَمْعاً كَأَنَّهُ لَوْلَا بَعِيْنِهِ مِنْ غَيْرِ كَأَنَّهَا الثَّرَجِسُ حَقِيقَةً. ولی با این عبارت، دیگر از آن حسن و لطافت مطلقاً چیزی احساس نخواهید کرد.

پس بدانید علت آنکه بیت فوق شما را جذب کرده و در روح شما نشاطی پدید آورده این است که در اثبات شدت شباهت مزیتی را به شما ارائه کرده، و در بیان آن وجد خاصی را برای شما ایجاد نموده است که در طبع هر انسانی این حالت فطری هست که از این طرز بیان نشاط می‌یابد، و در نفس خود اهتزاز می‌نماید. قاعده در نظر این بیت هم همین است. چنانکه ابونواس گوید:

تَبْكِي قَتْدَرِي الدُّرْعَن نَرْجِسٍ وَتَلْبِطُمُ الْوَرْدَ بِعُتَابٍ^۱

می‌گرید و مروارید از نرگس چشم فرو می‌ریزد، و با انگشتان عتاب‌گونه خویش به چهره گلگونش می‌زند.

و نیز گفتار منتبئی:

بَدَتْ قَمَرًا وَمَالَتْ خُصُوفُ بَانَ وَفَاحَتْ عَنْبَرًا وَرَثَتْ غَرَالًا^۲

همچون ماه آشکار شد، و مانند شاخه نرم و باریک درخت بان حرکت کرد. بوی خوش دهانش چون عنبر است، و راه رفتنش همانند غزال.

از خصوصیات استعاره آن است که هر چه در مخفی کردن تشبیه بیشتر سعی کنید حسن آن بیشتر می‌شود، تا آنجا که استعاره بسیار جالب و کم نظیر آن است که کلام طوری تألیف شده باشد که اگر بخواهید تشبیه را ظاهر و آشکار سازید کلام شما بصورت جمله‌ای بی‌معنی و سبک درمی‌آید که طبع از آن کراحت دارد، و گوش آنرا نمی‌پذیرد.

نمونه آن بیت ابن معتر است:

۱- دیوان شاعر: ۲۴۲-م

۲- دیوان شاعر (شرح واحدی): ۲۱۷- از قصیده‌ای در مدح بدر بن عمارم

أَثْمَرَتْ أَغْصَانُ رَاحَتِهِ بِجَنَانِ الْحُسْنِ عُتَابَا

شاخه های دستش در باغهای حسن میوه عتاب داده است^۱.

ملاحظه کنید، اگر شما خود را مجبور نمائید که تشبیه را آشکار بیان دارید ناگزیر می گوئید: أَثْمَرَتْ أَصَابِعُ يَدِهِ الَّتِي هِيَ كَالْأَغْصَانِ لِطَالِييِ الْحُسْنِ شِبَةَ الْعُتَابِ مِنْ أَطْرَافِهَا الْمَخْضُوبَةِ. و این عبارتی است که بی ارزش بودن و سبکی آن آشکار است. و به سبب همین نکته است که تأثیر کلمه «عتاب» در این بیت بهتر است از تأثیر آن در بیت ابونواس که گفته بود: عَصَّتْ عَلَى الْعُتَابِ بِالْبَرْدِ. زیرا اگر تشبیه را در بیت ابونواس آشکار کنیم قبح آن باندازه ای نخواهد شد که در بیت ابن معتمر بخواهیم تشبیه را اظهار نمائیم. یعنی اگر بگوئید: وَعَصَّتْ عَلَى أَطْرَافِ أَصَابِعِ كَالْعُتَابِ بِتَغْرِ كَالْبَرْدِ، کلامی خواهد شد که ماندنش را دیگران در گفتار خود بکار می برند، اگر چه بی ارزش و ناچیز باشد. این موضعی است که راز آن تنها برای کسی آشکار می شود که طبعی وقاد و قریحه و ذوقی فروزان دارد.

البته در استعاره نکات علمی فراوان، و معانی لطیف، و اقسام دقیقی وجود دارد که به خواست خدای تعالی در جای دیگر راجع به آنها بحث خواهیم کرد.

ناگفته نماند، ما همان هنگام که به جواب اعتراض مخالفان (که می گفتند: اگر کلام بلحاظ مزیتی که در معنی آن می باشد فصیح است باید تفسیرش نیز فصیح باشد) پرداختیم، گفتیم که کلام فصیح دو قسم است: قسمی که مزیت در آن به لفظ نسبت داده می شود. و قسم دیگر که مزیت در آن به نظم منسوب است. و دلیلهائی هم درخصوص قسم اول آوردیم که هر عاقلی در آن تأمل کند هیچ شکی در بطلان اعتراض آنها برایش باقی نمی ماند. یعنی اعتراضی که سخت به آن چسبیده بودند و می گفتند: اگر کلام بلحاظ مزیتی که در معنی آن می باشد فصیح است لازم است تفسیرش نیز مثل آن فصیح باشد. و البته این اعتراض آنها نوعی بیخردی و بیباکی در مجادلات است.

اما در مورد قسمی که مزیت در آن به نظم منسوب می شود: اگر آنها گمان دارند اعتراضشان که به آن فریفته شده اند موجه است اعتقادشان بسیار عجیب، و جهالتشان هم در این باب عجیبتر است. زیرا نظم همان طور که بیان کردیم عبارت از منظور کردن مقاصد نحوی و احکام و فروق و

۱- دست لطیف محبوب را به درخت شاخه دار، و اندام زیبایش را به باغ، و سرانگشتان حنائی رنگش را به عتاب تشبیه نموده

است.

دیوان شاعر [ط، عراق]: ۳۵. مطلع قصیده چنین است:

جاءَ هذا اللَّيْلُ أَوْ آبَا و قَرَأَ الْهَمُّ أَوْ صَابَا

وجوه آن، و عمل به قوانین و اصول این علم است. و مقاصد نحوی هم معانی الفاظ نیست که تصوّر شود تفسیر دارد.

حاصل کلام: نظم، عبارت از این است که مثلاً بگوئیم: در آیه شریفه: الحمد لله رب العالمین، کلمه (الْحَمْد) مبتدا و (لِلَّهِ) خبر و (رَبِّ) صفت است برای اسم خدای تعالی و مضاف است به (العالمین)، و (الْعَالَمِينَ) مضاف الیه است و «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» هر دو صفت اند برای (رَبِّ) و (مَالِكِ) نیز صفت است برای (رَبِّ) و مضاف است به «يَوْمَ» و «يَوْمَ» مضاف است به «الَّذِينَ». همین طور «إِيَّاكَ» ضمیری است که در محلّ اسم می آید وقتی که اسم منصوب است. یعنی اگر «الله» را بجای آن ذکر می کردیم می گفتیم: اللَّهُ تَعَبُدُ (به نصب «الله»). و نیز فعل تَعَبُدُ فعلی است که مقتضی معنی نصب است در کلمه «الله». و به همین ترتیب جمله: اَبَاكَ نَسْتَعِينُ، که عطف است بر جمله: إِيَّاكَ تَعَبُدُ، بوسیله «واو» و کلمه «الضَّرَاطُ» مفعول است و «الْمُسْتَقِيمِ» صفت «الضَّرَاطُ» است، و «صِرَاطَ الَّذِينَ» بدل است از «الضَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمِ»، و جمله «أَنْتُمْ عَلَيْهِم»، صله است برای «الَّذِينَ» و «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» صفت است برای «الَّذِينَ»، و کلمه «الضَّالِّينَ» معطوف است بر کلمه «الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِم».

حالا شما فکر کنید آیا ممکن است تصوّر کرد که در این معانی و مطالب مذکور معانی لفظ وجود داشته باشد؟ آیا مبتدا بودن «الْحَمْد» معنی لفظ «الحمد» است؟ و یا صفت بودن (رَبِّ) و مضاف بودن آن به کلمه (الْعَالَمِينَ) معنی لفظ «رَبِّ» است؟

ممکن است بگوئید: اگرچه این معانی همان معانی الفاظ نیست ولی در هر حال این معانی و مقاصد از ترتیب الفاظ و از اعراب آنها فهمیده می شود. یعنی بوسیله رفع (دال) در کلمه (الحمد) فهمیده می شود که این کلمه مبتدا است، و بوسیله جرّ (باء) در کلمه (رَبِّ) معلوم می گردد که این کلمه صفت است، و از حرف (یا) در کلمه (الْعَالَمِينَ) دانسته می شود که این کلمه مضاف الیه است. و به همین قیاس در تمام کلمات.

جواب گوئیم: خود ترتیب لفظ که لفظ نیست. اعراب هم اگرچه لفظ است ولی نمی شود تصوّر کرد که اینجا دو لفظ در کلام است و هر دو علامت اعراب اند، آنگاه یکی از آن دو تفسیر

۱ - بهتر است جمله: صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ، را عطف بیان بگیریم. زیرا مقصود اساسی راه انبیا و مُنْعَمٌ عَلَيْهِمْ، نیست تا در نتیجه جمله بدل باشد. توضیح آنکه: بدل جانی می آید که مُبْدَلٌ مِنْهُ مقدمه و زمینه باشد و بدل اصل مقصود. ولی در عطف بیان معطوف علیه اصل مقصود است. چنانکه در اینجا هم راه مستقیم و استقامت در راه اصل مقصود است نه راه مُنْعَمٌ عَلَيْهِمْ که عبارت است از راه انبیا و صدیقان و شهدا و صالحان. یعنی مضمون آیه شریفه: أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ...

دیگری است.^۱

بیش از این گفتگو کردن در این باب از سبکی فکر است. زیرا مطلبی است که عاقل با یک نظر ساده آنرا می فهمد. و هر کس که برای اولین بار آنرا بشنود و متوجه آن نشود شایسته نیست که طرف بحث ما باشد.

اینک باز گردیم به موضوع مورد بحث خودمان: حاصل آنکه این موضوع و این عقیده که فصاحت صفتی باشد برای لفظ از حیث آنکه لفظ است و نطق زبان کاملاً از هر جهت باطل شد. و چون صورت حال و خلاصه کلام این است، و شما هم ندیدید که این قوم در مطلبی از مطالبی که ما توضیح دادیم تفکری کنند، و اصلاً به ذهن خودشان این مطالب را خطور ندادند، پس برای ما معلوم می شود که اینها در موضوع مورد بحث از طریقش وارد نشده اند، و مسأله را از محلّ و منبعش تحقیق نکرده اند، و برای نیل به این مقصد از راهش نرفته اند. فقط در نفوس خود خیال کاذبی را وارد ساخته اند و بیش از این کاری نکرده اند. در حقیقت از جهتی که قرآن به همان جهت معجز است، و از آن خصوصیت و وصفی که بواسطه آن قرآن از کلام مخلوق جدا می شود اعراض کرده اند، و در این باب سخنی نگفته اند که عقده های قلب انسانی را که در شک است شفا بخشند، و بر علمی دلیل باشند، و در فهم مطالبی که منظور نظر قرار داده اند راهی باز کنند.

و بدان که اگر شخص عاقل به این دلالتها توجه کند و بوضوح آنها را دریابد بعید می داند که کسی در خصوص فصاحت گمان کند فصاحت صفت لفظ است بطور صریح. و قسم به جان خودم که مطلب بایستی چنین باشد. ولی ما مشاهده می کنیم که عده ای سرسختی می کنند، و حکم قطعی می دهند که معانی مزایای اضافی نمی گیرند و تنها الفاظ است که معنی اضافی دارا می شوند. اما اگر بخواهند بگویند الفاظ و در عین حال مقصودشان الفاظ نباشد بلکه مقصودشان معانی لطیفی باشد که از آن الفاظ فهمیده می شود حق آن است که مطلب را از همان جمله خودشان که مقصود آنها را بیان می کند تبعیت نمایند، و متوجه باشند که با الفاظ نوعی معنی را منظور کرده و غرض آنها مفهوم خاصی است.

و اما موضوع نظم: در اینکه نظم همان منظور نمودن مقاصد نحوی فیما بین کلمات است، و به این طریق است که: ابتدا معانی را در نفس خود مرتب می کنید، آنگاه براساس ترتیب معانی الفاظ را در نطق مقابل آن می آورید، و اگر الفاظ از این مقاصد نحوی خالی باشند دیگر تصور نمی شود

۱- یعنی قابل تصور نیست که بگوئیم اعراب و لفظ هر دو موقعیت کلمات را تعیین می کنند. بلکه اعراب است که موقعیت کلمات

را معین می نماید. پس مزایا متعلق به نظم و ترتیب است نه مربوط به اعراب.

که در آنها نظم و ترتیبی باشد، این موضوع در نهایت قوت و آشکاری است. با این وصف کسانی را می بینید که در امر لفظ زبان به سخن گشوده اند، و خواسته اند نظم کلام را فقط در الفاظ قرار دهند. و به همین جهت ملاحظه می کنید شخصی را که می بیند و می داند، انسان وقتی می تواند الفاظی مرتب شده را بیاورد که قبلاً در معانی آنها فکر کند، و آنرا در نفس خود منظم سازد، بنا بر قوانینی که معلوم کردیم، اما وقتی او را خوب مورد دقت قرار می دهید می فهمید که بحقیقت امر پی نمی برد، و فقط به حال شنونده توجه می کند. و چون می بینید که معانی در نفس او بطور مرتب جای نمی گیرد مگر پس از آنکه الفاظ در گوش او بطور مرتب جای گیرد حال خودش را فراموش می کند، و حال کسی را ملاک قرار می دهد که کلام را از او می شنود. علت این امر کوتاهی همت، و کمی توجه، و ترک دقت، و انس به تقلید است. و روشنی دلالت هم برای کسی که در آن تأمل نکند سودی ندارد. ولی صبح سپید سرانجام افق را از روشنی خود پر خواهد کرد؛ هر چند آن کس که خواب است، و پلکهای چشم خویش را روی هم گذاشته است صبح را نبیند^۱.

بایستی دانست: در دنیا هیچ علمی را نخواهید یافت، چه قدیم و چه جدید، که مطلب فوق به این صورت که در علم فصاحت و بیان جریان یافته است در آن علم جریان داشته باشد. در مورد قدیم آن این است که: شما هریک از انواع علوم را ملاحظه کنید. وقتی در گفتار متقدمان که عده ای را تعلیم داده اند تأمل نمائید می بینید که در آن، توضیح و تعبیر بیش از اشاره گوئی است، و تصریح بر تلویح و کنایه غلبه دارد. اما این مطلب در علم فصاحت درست بعکس است. زیرا وقتی شما گفتار دانشمندان این علم را می خوانید تماماً یا قسمت زیادی از آنها بصورت رمز و کنایه و تعریض است و مقصود را به اشاره بیان می کنند، آن هم از طریقی که مقصود را تنها کسی در می یابد که سریع الانتقال و دقیق النظر باشد، و کسی می فهمد که برای فهم مقصود از سرچشمه طبع خود از هوش سرشاری بهره مند است که با کمک آن در ادراک معانی غامض قدرت دارد، و با آن هوش و ذکاوت به نکات پوشیده کلام پی می برد. حتی این علمای فن ناراحت می شوند، و چهره آنها سخت در هم می گردد از اینکه رخسار مقاصد آنها گشوده و بی نقاب، و اندام معانی آنها سینه باز باشد. گوئی آشکارا کردن معانی را ممنوع می شمارند، و لذا ذکر آنها را جز به طریق کنایه و تعریض نامطلوب می دانند.

۱- چنانکه شاعر گوید:

مَاضِرٌ شَمْسَ الصُّحَىٰ فِي الْأَفْقِ طَالِعُهُ

أَنْ لَا تَبْرِي ضَوْءَهَا مِنْ لَيْسَ ذَاتِ قَدْرِ

و اما جدید آن: ما در مورد هیچ یک از علوم ندیدیم که عقلا خود را راضی کنند به این که کلام قدما را حفظ و نگهداری کنند، و آن را بصورت درس و بحث میان خود مطرح کنند، بی آنکه بجهت آن علم مطلبی را بفهمند، و بوسیله آن علم بر هدف صحیحی آگاه شوند، که اگر درباره آن علم از آنها سؤال کنند بتوانند توضیح و تفسیر نمایند. هیچ علمی را این چنین نمی بینید جز علم فصاحت. زیرا شما طبقاتی از این گروه را ملاحظه می کنید که الفاظ و عباراتی را از قدما میان خود رد و بدل می کنند بی آنکه برای آن الفاظ و عبارات اصلاً هدف و مقصودی را ادراک نمایند، یا بتوانند در مورد آنها طرف سؤال قرار گیرند که تفسیر صحیحی جهت آنها بیان دارند.

از نمونه های بسیار نزدیک این است که می بینید وقتی در باب مزیت کلامی نسبت به کلام دیگر بحث می کنند می گویند: فلان کلام دارای جزالت لفظ است. و وقتی در برتری نظم کلامی نسبت به نظم دیگر صحبت می کنند می گویند: این کلام چون بطریق و شکل مخصوصی بیان شده است دارای جزالت است. اما جایی را نمی بینید که خود جزالت را تفسیر کنند. در مورد طریق و شکل مخصوص هم چیزی می گویند که شنونده را نتیجه ای حاصل نمی گردد، و حال آنکه در کتب بلغا راجع به انواع کلام می خوانند که در آنجا لفظ را به اوصافی توصیف کرده اند که معلوم می دارد این اوصاف از حیث آنکه لفظ است و نطق زبان و آهنگ و صدای حروف است ارتباط و برگشتی به خود لفظ ندارد. مثلاً می گویند: فلان لفظ متمکن است و تزلزل در آن نیست، و محل آن هم در کلام تناسب دارد. یا می گویند: این لفظ خوش ترکیب، و ریخت و ساختش درست است و اضافه ای در آن از جهت معنایش وجود ندارد. و یا مانند این جمله که می گویند: از حقوق لفظ آن است که مطابق معنی باشد. یعنی نه بر قامت معنی زیادت کند و نه از آن ناقص و کوتاه آید. چنانکه شخصی در وصف یکی از رجال بلاغت گفته است: الفاظ او قالب معانی است.

اینها عباراتی است که در آن لفظ را تعریف و تمجید کرده اند. و اما آنجا که لفظ را مورد مذمت قرار داده اند گفته اند: این لفظی است پیچیده. تعقیدش معنی را مستهلک و محو کرده است. و امثال این جملات. ولی به خاطر آنها نیامده است که در مورد مطالبی که گفته اند لازم است معنی و هدفی منظور گردد، و فایده ای بر آن معلوم شود. و فکر و اندیشه ای در آن بکار افتد، و بطور کلی در این باب اعتقاد حاصل کنند و حداقل معتقد شوند کلامی وجود دارد که حمل آن بر ظاهرش صحیح نیست، و مراد از لفظ در آن نطق زبان است، و قبول کنند که توصیف لفظ به اینکه متمکن است یا متزلزل توصیفی است محال. بلکه لفظ وقتی به متمکن یا متزلزل توصیف می شود که در مکانی بتواند ثبات پیدا کند و حال آنکه الفاظ حرفی هستند که حرفی از آنها وجود نمی یابند مگر آنکه حرف ما قبل آن از میدان نطق خارج شود. و

اینکه می‌گویند متمکن یا متزلزل وصفی است تماماً متعلق به کلمه نه مربوط به حرفی از حروف کلمه. و اگر در باب حروف کلمه صحیح باشد که بگوئیم: این حروف بوسیله مجموع کلمه باقی می‌مانند، باز هم این موضوع در مورد کلمه محال است. زیرا شیء تنها در آن مکان که وجود می‌یابد متمکن یا غیر متمکن می‌شود، و مکان حروف هم فقط حلق و دهان و زبان و دلب است. پس اگر در توصیف حروف صحیح باشد که بگوئیم متمکن شده است یا متزلزل، این متمکن و آن تزلزل در مکانهای حروف یعنی حلق و دهان و زبان و دلب خواهد بود.

و نیز می‌گویند: فلان لفظ لفظی است که از معنایش فزونی ندارد. این هم سخنی است بیهوده که بگوئیم مراد از این وصف، لفظ باشد. زیرا در اینجا اسمی یا فعلی یا حرفی وجود ندارد که به معنی آن اضافه شود یا از آن کم شود. و چگونه ممکن است در حالی که امکان ندارد بگوئیم الفاظ براساس معانی وضع شده‌اند. و اگر معانی مستفاد از جملات را ملاک قرار دهیم باز مطلب همین است. زیرا در اینجا جمله‌ای از مبتدا و خبر یا فعل و فاعل نیست تا بوسیله آن جمله اثبات یا نفی حاصل شود، کاملتر یا ناقص‌تر از آنچه با جمله دیگر حاصل می‌شود. بلکه فزونی لفظ از معنی این است که دلالت را بوسیله معنایی بر معنایی اراده کنیم، آنگاه در میان آن شیئی را داخل کنیم که در معنی مدلول علیه احتیاجی به آن نیست. و همین قاعده است در باب ساختمان و سبک و ترکیب جمله و نظائر اینها که امکان ندارد در هیچ یک از اینها لفظ مراد باشد از حیث آنکه لفظ است. اگر راست مطلب را بخواهید: نظری را در دنیا نمی‌بینید که شگفت‌آورتر باشد از نظر عده‌ای که نسبت به لفظ دارند، و نخواهید یافت فساد رأیی را که تا این حد با نفوس آمیخته و در آنها نفوذ کرده و سخت مستحکم شده باشد بطوری که یکی از طبایع آنها گشته باشد، این عجیب‌ترین فساد رأیی است که عده‌ای در باب لفظ دارا شده‌اند. و این رأی هم مانند خوی و ملکه‌ای در آنها راه یافته است. و بحدی قوت یافته که نمی‌توانند آنرا رها کنند. و وقتی که در این باب با آنها مباحثه و مناظره می‌شود گوئی از نفس‌هایشان تعلیم می‌گیرند، و از عقل‌هایشان رخ پنهان می‌کنند، و میان آنها و سخنانی که می‌شنوند حائلی پدید می‌آید که مانع است از اینکه آنها خودشان دارای فکر و رأیی باشند. چنین تصویری می‌شود که در شنیدن گوش‌های دارند همچون در، و گوش‌های دیگر چون دروازه. لذا از این گروه تنها نفوسی را می‌بینید که ترک اندیشه و تأمل را خوی و عادت خود ساخته‌اند، و پیوندشان را با تنبلی و سستی سخت محکم بسته‌اند. و به همین جهت است که اینها با این گمراهی‌ها فریب می‌خورند، و از تحصیل حقایق دور می‌شوند، و خود را با دست خود به شبهه می‌افکنند، و بجانب سخنان ظاهر فریب بسرعت روی می‌آورند.

کمی دقت و تأمل این قوم به جایی رسیده است که عده‌ای از آنها چون دیده‌اند در کتابهای

تصنیف شده در لغت، بطور شایع الفاظ مفرد را به فصاحت توصیف می‌کنند، و دیده‌اند که ابوالعباس ثعلب کتابش را به نام «الفصیح» نامیده است [با اینکه در آن کتاب جز لغت و الفاظ مفرد چیز دیگری نیآورده است]، و محال است که وقتی گفته می‌شود کلمه «شَمْع» به فتح میم از کلمه «شَمْع» به سکون میم افصح است این مطلب بجهت معنی شمع باشد زیرا فتحه میم در معنائی که شمع به آن نامیده شده است اصلاً اثری ندارد. چون دیده‌اند جریان چنین است لذا در دل آنها این گونه راه یافته که در مورد وصف به فصاحت، هر جا و در هر کلمه‌ای باشد بگویند که فصاحت اصلاً ارتباط و برگشتی به معنی ندارد، و فقط وصف لفظ است فی نفسه و از حیث آنکه جاری بر زبان می‌شود. ولی نفهمیده‌اند که این معنی در وصف به فصاحت، در بحث لغت صحیحتر و در استعمال فصحا رایجتر است. یا این طور بگوئیم که: این معنی به معیارهای لغت و قواعدی که وضع کرده‌اند جاری شده است. و معنی فصاحت در اصل لغت همان آشکار کردن و پرده برداشتن از چهره معانی است، به دلیل گفته خودشان که می‌گویند: فَصِيحٌ وَاعْجَمٌ، و یا می‌گویند: أَفْصَحَ الْأَعْجَمِيُّ - وَ- فَضَّحَ اللَّحَّانُ^۱. وَ أَفْصَحَ الرَّجُلُ بِكَذَا^۲.

اگر توصیفی که اینها برای کلمات مفرد بعنوان فصاحت آورده‌اند بجهت وصفی بود متعلق به کلمات از حیث آنکه الفاظ اند و جاری بر زبان، پس هرگاه کلمه‌ای باشد که در مورد آن گفته شود این کلمه فصیح است بنا بر صفتی که در لفظ است لازم می‌آید هر کلمه که به این وصف یافته شود وجوباً فصیح باشد. و حتی لازم می‌آید که اگر: فَفَهِتُ الْحَدِيثَ^۳ به کسر قاف افصح باشد تا به فتح، هر فعلی هم که بر وزن مانند آن است کسر در آن افصح از فتح باشد.

اما در خصوص تعریفی که ثعلب در کتاب خود آورده است که: فلان لفظ افصح است زیرا در آن حرفی وجود ندارد که در لفظ فصیحتر از آن وجود داشته باشد. مثلاً «وقف» افصح است از «اوقف» آیا در این باره چه می‌گوئید؟ آیا فکر می‌کنید واو و قاف در کلمه وقف چون همزه همراه ندارد فضیلتی را دارا شده و بلحاظ این فضیلت لزوماً فصیحتر شده است؟ اگر چنین است همین عقیده کافی است که شخص را به طریق منحرف و باطل سوق دهد.

خلاصه کلام: اینکه می‌گوئیم «فصاحت» ناچار بایستی معنائی داشته باشد قابل ادراک و قابل تعریف، اگر می‌گویند این معنی وصفی است در الفاظ کلمات مفرد خوب است ما را هم به آن راهنمایی کنند. آنرا دقیقاً نشان دهند و کاملاً مشخص نمایند.

۱ - لَحَّان: خطا کننده در خواندن و حرکات کلمات.

۲ - یعنی: شخص جاهل به قواعد عربی قدرت فصاحت یافت و نظم سخن را روشن و نیکو گردانید.

۳ - نَقَى الْحَدِيثَ، یعنی مطالب را فهمید. مثلاً می‌گویند: فلان لایفقه ولا یفقه. ش

از روشنترین موضوعاتی که بر کمی دقت مخالفان ما دلالت می‌کند این است که هر کس در هر کتابی که بحث فصاحت در آن می‌شود تأمل نماید شبیه‌ای نمی‌کند که استعاره عنوانی است که لفظ بجهت آن فصیح شمرده می‌شود، و مجاز هم از این قبیل است. ایجاز هم از موضوعات مهمی است که برای لفظ موجب فصاحت می‌گردد. و شما می‌بینید که مخالفان ما این مطلب را بر زبان می‌آورند و به آن هم تکیه می‌کنند ولی متوجه نمی‌شوند که ایجاب و اثباتشان به اینکه فصاحت متعلق به لفظ است بوسیله همین معانی^۱، اقراری است به صحت گفتار ما، و همان مطلبی است که ما آنها را بدان دعوت می‌کنیم، و می‌گوئیم: لفظ فصیح است بلحاظ معنای آن.

اینها در باب استعاره هم از موضوعی که ما گفتیم غفلت کرده‌اند. یعنی ما گفتیم که مستعار در حقیقت معنی لفظ است و لفظ تابع است از آن جهت که ما نمی‌گوئیم: رأیتُ اسداً [درحالی که انسانی را قصد می‌کنیم] مگر براین اساس که ادعا می‌کنیم حقیقه شیر را دیده‌ایم زیرا او را طوری معرفی می‌نمائیم که گویی در قوت و جرأت با شیر فرقی ندارد. اینها اگرچه از گفتار ما غفلت کرده‌اند ولی در هر حال نمی‌توانند استعاره را وصفی بدانند متعلق به لفظ از حیث آنکه لفظ است، با آنکه معتقدند وقتی شما می‌گوئید: رأیتُ اسداً، نام شیر را به فرد انسان نقل داده‌اید. یا آن فرد انسان را در معنی شجاع بطور ساده و بدون نشان معرفی کرده‌اید. با این ترتیب آیا شما فکر می‌کنید که لفظ اسد چون از حیوان درنده به فرد انسانی نقل داده شده است بصورت مشبه به آیا این نقل در آهنگها و تلفظ حروف آن وصفی را پدید آورده که بجهت آن وصف کلمه اسد فصیح شده است؟

بعلاوه، نوعی استعاره داریم که در آن بهیچ وجه صحیح نیست مستعار لفظ باشد. و استعاره صحیح نیست جز آنکه بر معنی واقع شود. نمونه آن کلمه «ید» است در بیت لبید:

وَعْدَاةٌ رِيحٌ قَدْ كَشَفَتْ وَقْرَةً
إِذْ أَصْبَحَتْ بِبَيْدِ الشِّمَالِ زَمَامُهَا^۲

توضیح آنکه: در اینجا چیزی وجود ندارد که گمان شود شاعر کلمه «ید» را به آن تشبیه کرده است تا در نتیجه لفظ (ید) برای آن مستعار باشد. همچنین در بیت مذکور چیزی وجود ندارد که تصور شود تشبیه به زمام شده باشد. بلکه مقصود شاعر این بوده که باد شمال را بنابر طبیعت و کیفیت گردش آن در هنگام صبح تشبیه به انسانی کند که در دستش مهارشتری است، و بنابراین خود آن

۱ - مقصود از معانی: استعاره و کنایه و... مجاز است.

۲ - در روایت دیگری «قد اصبح» آمده است. ش. این بیت را در فصل ۳۸ - مبحث سوم، با ترجمه و شرح آورده‌ایم.

از معلقه شاعر، دیوان، ۳۱۵-م

حیوان را به هرجانب می‌گرداند. و چون شاعر این معنی را خواسته است برای باد شمال دستی قرار داده و برای صبح زمایی. من این مطلب را تمام و کمال قبلاً شرح داده‌ام.

البته این نوع استعاره، در ایجاب وصف فصاحت برای کلام کم از نوع اول نمی‌باشد بلکه این نوع اخیر در اقتضائاتی که دارد قویتر است، و در محاسنی که با آن ظاهر می‌شود، و صوری که بسبب این نوع استعاره برای معانی پدید می‌آید جالبتر و جذابتر است. اگر بخواهید به این مطالب که موقعیت آنرا برای شما بیان کردم آگاهی بیشتری حاصل نمائید به این جمله توجه کنید که گوید: سَقَّه كَفَّ اللَّيْلِ اَكْوَسَ الْكَرَى^۱.

بر هیچ عاقلی پوشیده نیست که گوینده این جمله نخواستہ است چیزی را تشبیه به کف دست کند. و در کلمه «اکوس» هم این مطلب را قصد نکرده است. لکن چون معمول این است که می‌گویند «سُكِرُ الْكَرَى» - و «سُكِرُ التَّوَم» لذا گوینده کلمه «اکوس» را برای «کری» استعاره آورده کما اینکه دیگری «کاس» را در جمله‌ای استعاره کرده و گفته است: وَقَدْ سَقَى الْقَوْمَ كَأْسَ الشَّهْرِ^۲. بعلاوه چون خواب معمولاً در شب است لذا شب را ساقی معرفی کرده، و چون شب را ساقی معرفی کرده برای آن کف دست قائل شده است. زیرا معمول این است که ساقی جام شراب را با دست می‌گیرد و با دست شراب می‌دهد.

از نمونه‌های لطیف و نادر در این باب نمونه‌ای است که در آخر ابیات زیر ملاحظه می‌کنید.

ابیات متعلق است به حکم بن قنبر^۳:

وَلَوْلَا اَعْتِصَامِي بِالْمُنَى كُلَّمَا بَدَا	لِيَ الْيَأْسُ مِنْهَا لَمْ يَقُمْ بِالْهَوَى صَبْرِي
وَلَوْلَا اَنْتِظَارِي كُلَّ يَوْمٍ جَسَدًا عَذِ	لَرَأَى بِنَعِيشِي الدَّافِنُونَ اِلَى قَبْرِي
وَقَدَّرَاتِنِي وَهَرُ الْمُنَى وَانْقِبَاضُهَا	وَبَسَطَ جَدِيدَ الْيَأْسِ كَفِّي فِي صَدْرِي

۱ - اگر من دست بدامن امید نمی‌شدم، و به آرزوچنگ نمی‌زدم هر زمان که نومیدی از

جانب محبوب به من روی می‌آورد صبر من در راه عشق پایداری نمی‌کرد.

۱ - جمع کأس: اکوس و کؤوس و کاسات و کئاس. ش

۲ - دست شب، او را با جامهای خواب سیراب نمود. [الوساطة: ۲۱۱] منسوب به ابونواس است. ح

۳ - شب زنده داری، این قوم را با جام ضعف بیخوابی سیراب کرد. تمام بیت چنین است:

قَوْلِي وَرَكْبِيكَ قَدْ مَالَتْ عِمَائِمُهُمْ
وَقَدْ سَقَاهُمْ بِكَأْسِ الشُّكْرِ الشُّفْرُ
وَدَر لِسَانِ الْعَرَبِ اِنْ كُنْهَ آمَدَ اَسْت:

قَوْلِي وَرَبِّكَ قَدْ مَالَتْ عِمَائِمُهُمْ
وَقَدْ سَقَاهُمْ بِكَأْسِ الشُّوْمَةِ الشُّهْرُ

بیت از محمد بن بشیر خارجی است. اغانی، ۱۶: ۷۴-م

۴ - قنبر، به فتح قاف. ش - او شاعری ظریف بوده است از شعرای دولت هاشمی. اغانی، ۴: ۱۵۳-م

۲ - و اگر هر روز فردای بهتری را انتظار نمی کشیدم تا کنون تابوت مرادفن کنندگان بجانب قبر برده بودند.

۳ - اما اکنون مردّد و متزلزل شده ام. زیرا امیدهای من همه ضعیف و سست گشته و دایره آن محدود شده است. و هر روز چهره های تازه یأس دوکف دست خود را در سینه من می گستراند. در بیت فوق مقصود شاعر این نبوده که لفظ «کفین» را برای معنائی استعاره کند بلکه مقصودش این بوده که نومیدی را وصف کند به اینکه بر نفس وجود او غلبه یافته، و در سینه اش بسختی جای گرفته است. و چون این معنی را قصد کرده کلمه یأس را به چیزی که معمولاً شخص را توصیف می کنند وصف نموده است؛ یعنی به دست که قدرت بیشتری برای کار دارد، و قدرت فرد در دست او جای می گیرد، و در سایه این قدرت آنچه را می خواهد انجام می دهد. چنانکه می گویند: قَد بَسَطَ يَدِي فِي الْمَالِ يَنْفَقُهُ وَيَصْنَعُ فِيهِ مَا يَشَاءُ. یا این جمله که: قَدْ بَسَطَ الْعَامِلُ يَدَهُ فِي التَّاجِرَةِ وَفِي ظُلْمِ النَّاسِ^۱. و شما مطلبی ندارید جز آنکه بگوئید: چون گوینده این معنی را خواسته است لذا برای یأس دو دست قرارداده و دو دست را برای یأس استعاره آورده است. اما اینکه استعاره در کلمه یأس بر لفظ واقع می شود سخنی است که محال بودنش بر هیچ خردمندی پوشیده نیست.

بحث در خصوص مجاز هم همچنان است که در مورد استعاره گفتیم. زیرا مجاز هم چیزی جز استعاره نیست. تنها فرقی این است که مجاز اعم است. یعنی هر استعاره ای مجاز است ولی هر مجازی استعاره نیست. و اگر دقت کنیم می بینیم در قسمتی از مجاز که بر آن استعاره اطلاق نمی شود عده ای اشتباه کرده اند؛ آن هم بصورتی ناپسند و زشت. بدین معنی که بنا به گفتار آنها لازم می آید که آیه شریفه: هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا^۲، به این جهت افصح باشد نسبت به اصلش یعنی: وَالنَّهَارَ لِتُبْصِرُوا أَنْتُمْ فِيهِ - بِسَا - مُبْصِرًا أَنْتُمْ فِيهِ، که در حروف «مبصر» [باتوجه به اینکه آیه شریفه فعل را بر سعه کلام برای (نهار) قرار داده است] وصفی پدید آمده که وجود نداشته است. همچنین لازم می آید علت اینکه جمله شاعر که گفته است: فَنَامَ لَيْلِي وَتَجَلَّى هَمِّي، افصح است از جمله ما که می گوئیم: فَتَمَّتْ فِي لَيْلِي، آن باشد که این مجاز در لفظ «نام» و «لیل» ذوقی را ایجاد کرده است که این دو لفظ قبلاً نداشته اند. و این هم از سخنانی

۱ - یعنی: او بحقیقت هر دو دستش در مال بازو گشاده است، مال را خرج می کند و در اموال آنچه می خواهد انجام می دهد. این فرمانروا دستش در این سرزمین و در ظلم به مردم بازو گشاده است.

است که به عاقل حق می دهد از آن شرم نماید، و عار بَداند که از روی اِهمال، فکری کند که به چنین سخنی منتهی شود.

از خدای تعالی می خواهیم که ما را از خطا محفوظ بدارد، و توفیق به ما عطا فرماید.

* * *

در تکمیل این فصل

«مجاز و ایجاز دلالت دارند بر اینکه فصاحت متعلق به معانی است نه مربوط به الفاظ.»

حال که فهمیدید لازمه اعتقاد آن عده در باب استعاره و مجاز چه بود، اکنون لازمه اعتقاد آنها را در باب ایجاز ملاحظه کنید که چگونه عجیبتر است. یعنی بنا بر رأی اینها اگر لفظ فصیح باشد بلحاظ مطلبی که به خود لفظ برمی گردد نه بلحاظ معنی آن لازمه اش آن است که لفظ موجز باشد بجهت امری که به خود لفظ برمی گردد. و این سخنی است بیهوده که به آن می خندند. زیرا معنی ایجاز این است که با لفظ کم به معنای زیادی راهنمایی شویم. و هنگامی که شما ایجاز را وصفی برای لفظ بلحاظ معنی آن لفظ ندانید معنی ایجاز هم باطل خواهد شد.

بعلاوه، در باب ایجاز معنی ارزشمندی است که حق بود در ضمن مباحث گذشته بیان کرده باشیم. و آن این است که: وقتی عاقل در آن تأمل می نماید یقین حاصل می کند که ایجاز کاری ندارد به اینکه معانی الفاظ را زیاد یا کم کند. زیرا معانی نهاده شده در الفاظ بطور کلی از آنچه واضح لغت اراده کرده است تغییر نمی کند. و چون این موضوع ثابت شد از اینجا روشن می شود که جمله: *كَثْرَةُ الْمَعْنَى مَعَ قِلَّةِ اللَّفْظِ*^۱، معنایی ندارد جز آنکه بگوئیم متکلم بوسیله دلالت معنی بر معنی خود را به فوائد و نکاتی مرتبط می کند که اگر با لفظ می خواست آنرا بیان نماید احتیاج به لفظ زیادی داشت.

پایان مبحث چهارم از فصل سی و هشتم

خلاصهٔ مبحث پنجم

از فصل سی و هشتم

معنی تقلید و پیروی سبک

از صفحه ۳۵۷ تا ۳۶۷ کتاب دلائل اعجاز

تقلید و پیروی از سبک گوینده‌ای به این است که مثلاً شاعری در بیان مقصود و مطلب خود اسلوبی را ابتدا بکار برد، آنگاه شاعر دیگری همان اسلوب را دنبال کند. چنانکه شاگردی از چرم نعلی می‌برد همانند نعلی که استادش بریده است. این اسلوب همان نوع نظم و روش بیان معنی است. نمونهٔ آن شعری است که فرزدق گفته و بَعِیْث از او پیروی کرده است:

أَتَرْجُو رَبِيعَ أَنْ تَجِيَّ صِفَاؤُهَا بِخَيْرٍ؟ وَقَدَاغِيَا رَبِيعاً كِبَاؤُهَا
آیا قبیلهٔ ربیع امیدوار است که بچه‌هاشان افراد نیکی شوند در حالی که بزرگ‌هاشان این قبیله را خسته کرده و بستوه آورده‌اند؟

بَعِیْث گوید:

أَتَرْجُو كَلِيبَ أَنْ يَجِيَّ حَدِيثُهَا بِخَيْرٍ؟ وَقَدَاغِيَا كَلِيباً قَدِيمُهَا
آیا قبیلهٔ کلب امیدوار است که جوان‌هاشان خیرخواه شوند در حالی که پیرانشان این قبیله را در رنج و زحمت انداخته‌اند.

نمونهٔ دیگر از همان قصیده بعیث:

كَلِيبٌ لِّئَامِ النَّاسِ قَدْ يَعْلَمُونَهُ وَأَنْتَ إِذَا عُدَّتْ كَلِيبٌ لَّئِيمُهَا
قبیلهٔ کلب فرومایگان مردم‌اند، و مردم هم این مطلب را می‌دانند. اما، وقتی که افراد کلب شماره شوند تو لئیم آن لئیمان حساب می‌شوی.

بُحْتَری هم چنین گفته است:

بَنُو هَاشِمٍ فِي كُلِّ شَرْقٍ وَمَغْرِبٍ كِرَامُ بَنِي الدُّنْيَا وَأَنْتَ كَرِيمُهَا
بنی هاشم در شرق و غرب دنیا بزرگواریترین مردم جهان‌اند در حالی که تو کریم آن کریمان هستی.

بعضی گوینده را تنها با مقیاس وجهتی که شاعر را آخذ و مسترق معرقی می‌کنند پیرو می‌دانند. اما اینکه انشاد و قرائت شعر تقلید و پیروی نامیده شود، دانشمندان ادب این را صحیح

نمی دانند، و کسی هم که بیتی را مقصود قرار دهد و بجای هریک از الفاظ آن لفظی به همان معنی بگذارد این کار هم پیروی نام ندارد. چنانکه در برابر بیت زیر:

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِبُغْيَتِهَا وَأَقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي

این بیت گفته شده است:

ذَرِ الْمَآثِرَ لَا تَذْهَبْ لِمَطْلَبِهَا وَاجْلِسْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْآكِلُ اللَّائِسُ

پایان خلاصه مبحث پنجم از فصل سی و هشتم

از فصل سی و هشتم

تقلید از بعض دانشمندانی که به خطا رفته اند و فریفته شده اند

بایستی دانست که عقیده فاسد و رأی آمیخته، وقتی از طرف عده‌ای صادر شد که دارای هوش سرشارند، و در انواع علوم [غیر از این علم که آن عقیده فاسد را در باب آن اظهار کرده اند] شهرت و مقامی دارند، و آنگاه این عقیده باطل بر سر زبانها افتاد، و زبانها هم آنرا به یکدیگر رد و بدل کردند، و بین دیگران نشر دادند و شایع ساختند، و عده زیادی هم آنرا تمجید و تحسین کردند، و مرتب آنرا بالا بردند، وقتی کار این گونه شد نتیجه اش آن می شود که رها کردن دقت و تأمل در آن علم سنت و عادت می گردد، و تقلید برای آنها همچون دین و مذهب می شود؛ بعلاوه، بینی، هم اینها که خودشان وابسته و اهل این علم اند و در این علم کار و تحقیق می کنند، و کسانی می باشند که برای تشخیص جهات غلط و خطای در این علم خلق شده اند [ای کاش واقعاً خودشان در این موضوع تأمل می کردند] ولی خودشان نسبت به این علم همچون اجانب اند، و گوئی که در باب قبول و عمل و رغبت به این علم اصلاً اهل این علم نیستند. می بینید که زمام خود را به دست تقلید داده اند، و بدان خاضع شده اند، و تقلید هم سخت آنها را به وهم و هراس انداخته است؛ طوری که نمی توانند نظر خود را به اصل و مبنای این علم معطوف دارند. بعلاوه، شهرت و شیوع و اتفاق جمعی پس از جمع دیگر بر این رأی در ذهن آنها چنین وارد ساخته که بخل ورزیدن نسبت به این علم به صواب نزدیکتر، و حمایت و جانبداری از یکدیگر در برابر این علم بهتر است^۱. و اغلب بلکه عموماً معتقد شده اند که این عقیده شایع نشده و بسط نیافته، و هیچ خلفی از سلف، و هیچ متأخری از متقدم خود اخذ نکرده است مگر بجهت آنکه دارای ریشه صحیحی بوده، و از معدن صدق گرفته شده، و از سر چشمه پربرکتی جدا گشته است. و معتقد شده اند که اگر این عقیده آنها باطل و آمیخته بود این آمیختگی و غش با کهنه شدن ایام و آمد و شد روزگار روشن می شد. ولی بسیار خطای آشکار و اندیشه فاسدی که بهمین سبب در نظر عده‌ای مقام و منزلتی یافته است؛

۱ - مقصود این است که وقتی اشخاص مورد تقلید شهرت یافتند، و مقلدان آنها هم زیاد شدند مردم می گویند اگر رأی آنها درست نبود این همه طرفدار پیدا نمی کرد، و اینها هم مشهور نمی شدند.

تا آنجا که این خطا را در جایگاهی بس خصوصی در دل‌های خود اسکان داده‌اند، و محبت صادق خود را هم به این خطا بذل کرده و مهر و عاطفه مادری را بر آن معطوف داشته‌اند. و چه بسیار دردهای آزاردهنده‌ای که به همین علت در نفوس مستحکم شده‌است بطوری که علاجش سخت دشوار گشته و طبیب هم در آن حیران مانده‌است.

اگر قدرت و نفوذ این عقیده که آنرا توصیف کردم در افکار عده‌ای نبود، و این افسون و سحری که قلوب را از تفکر و تدبیر باز داشته، و موجبات تأمل و دقت را از دل‌ها قطع کرده وجود نداشت محققاً این عقیده که جمعی در باب لفظ از آن پیروی کرده‌اند این چنین جای باز نمی‌کرد، و این گونه قوت نمی‌یافت، و در نفوس راسخ نمی‌شد که ریشه‌هایش چنین در دل‌ها گسترده گردد؛ با آنکه این عقیده و فکر بطلانش و خطای فراوانی که در آن است کاملاً روشن شده‌است. و هرگونه که تو در آن نظر نمائی و به هر کیفیتی که آنرا زیر و رو کنی معنی صحیحی را در آن نمی‌یابی. و این فکر باطل هم از نوع افکار باطلی نیست که اندک حقی در آن مخلوط باشد. و از نوع درمهای ناسره و مغشوش نیست که کمی نقره در آن وجود داشته باشد بلکه ناسره‌ای است که تماماً مغشوش است و غلط صرف. توفیق شایسته را از خدای تعالی می‌خواهیم.

* * *

کسی که قبول دارد فصاحت در فرد فرد کلمات نیست بلکه در کلمات منضمّ به یکدیگر است، مع ذلک نمی‌فهمد معنی این جمله آن است که فصاحت وصف کلمات از جهت معانی آنهاست نه از جهت نفس کلمات و نه از جهت اینکه الفاظی است جاری بر زبان، چنین فردی چگونه در بند افسون گرفتار نشود، و بین او و تفکر و تدبیر حائل بوجود نیاید؟! زیرا هر عاقلی که چشم دل باز کند بضرورت می‌فهمد که اقتضای انضمام کلمات و تعلیق آنها به یکدیگر، و بعض کلمات را سبب بعض دیگر قرار دادن این نیست که کلماتی در پی کلمات دیگر بر زبان جاری شوند بی آنکه تعلق و ارتباطی بین آنها باشد. و نیز ضرورتاً می‌فهمد (البته اگر فکر کند) که این تعلق و ارتباط میان معانی کلمات است نه میان خود کلمات. و ما مطمئن باشیم که اگر بنهایت درجه بکوشیم تا ارتباطی مابین دو لفظ تصور کنیم بی آنکه معنایی در زیر آن باشد چنین تصویری را دارا نخواهیم شد. و به همین سبب است که کلمات دو قسم شده‌اند: قسمی که قابل ائتلاف‌اند و آن ائتلاف اسم است به اسم، و فعل به اسم. و قسم دیگر غیر قابل ائتلاف، و آن غیر از صورت مذکور است. مانند آوردن فعلی با فعل دیگر، یا حرفی با حرف دیگر. و اگر این تعلق و ارتباط میان الفاظ بود بایستی موقعیت آنها در ائتلاف با هم مختلف نباشد، و نیز بایستی هر دو کلمه‌ای که در دنیا وجود دارند ائتلافشان با هم صحیح باشد. زیرا میان آن دو از حیث اینکه لفظ‌اند منافاتی وجود ندارد.

وقتی که هرفردی از این قوم پذیرفت که فصاحت در یک یک کلمات نیست بلکه در ضمّ و پیوند کلمات به یکدیگر است، و مقصود از ضمّ کلمات به یکدیگر تعلیق معانی آنهاست به یکدیگر، نه آنکه بعض کلمات در تلفظ دنبال بعض دیگر باشند، وقتی این مطلب معلوم شد می فهمند که فصاحت برای کلمات محقق و ثابت می شود بلحاظ معانی آنها نه بلحاظ نفس کلمات. زیرا محال است سبب ظهور فصاحت در کلمات تعلّق و ارتباط معانی آنها به یکدیگر باشد ولی خود فصاحت وصفی باشد متعلّق به نفس کلمات نه ملازم با معانی آنها. و چون علم به این موضوع قطعی و یقینی است اگر عده ای آنرا ادراک نکنند بایستی بگوئیم موجبی ندارد جز آنکه تصمیم بر تقلید میان آنها و تفکر حائل ایجاد کرده است، و از این تقلید برای آنها حالتی شبیه افسون پدید آمده است.

و بدانید که اگر خوب دقت کنید خواهید دید مثل اینها مثل کسی است که صورت خیالی شئی را در ذهن می بیند، و خیال می کند خودشی است. زیرا اینها در هریک از مباحث خود مثکی به همان نظمی شده اند که در باب الفاظ تصوّر می نمایند. و تصمیم گرفته اند که به طریقه ای غیر از آن توافق نکنند، و در باب فصاحت و بلاغت به مطلب دیگری اعتماد نمایند، حتی به اینجا رسیده اند که معتقدند اگر کسی به شعر فصیحی توجه کند و آنرا بخواند، و الفاظ آنرا با همان نظمی که شاعر در آن بنا نهاده است بر زبان جاری سازد کلامی آورده مثل همان کلامی که شاعر از جهت فصاحت و بلاغتش آورده است؛ با این فرق که می گویند: این شخص در بکار بردن کلام اقتدا کرده است نه ابتدا و ابتکار.

خود ما هم وقتی تأمل کنیم می فهمیم که تقدیم لفظی بر لفظ دیگر که در الفاظ وجود دارد تنها در نفس وقوع می یابد. و آن عبارت از همین نظم و نسقی است که اگر بخواهیم آنرا ملاک قرار دهیم، همان منظور نمودن مقاصد نحوی در معانی الفاظ می شود. و اگر آنرا ملاک قرار ندهیم تقدیم لفظ بر لفظ نه در نفس وقوع می یابد و نه اصلاً تصوّرش ممکن است.

آیا ملاحظه نمی کنید اگر فرضاً در جمله: قِفَائِبِکِ مِنْ ذِکْرِیْ حَبِیبٌ وَ مَنْزِلٌ، فعل «نیک» جواب امر نباشد، و بوسیله «من» متعلّی به «ذکر» نشود و «ذکر» مضاف، به «حبیب» و کلمه «منزل» بواسطه «واو» معطوف به «حبیب» نباشد آن تقدیم و تأخیری که در کلام می بینید دیگر نخواهد بود، و کلام از نظم و نسق خارج خواهد شد. زیرا تقدیم لفظی بر لفظ دیگر وقتی نظم است که سببی ایجاب کرده باشد تا این کلمه مقدّم و آن کلمه مؤخّر گردد. اما اگر تصوّر کنیم که بدون موجب و سبب نظمی پدید می آید محال است. چه اگر تقدیم لفظی بر لفظ دیگر بدون سببی نظم و

نسق باشد حق آن است که توالی الفاظ درنطق به هرشکلی که بود نظم و نسق باشد. تا آنجا که اگر بگوئید: نَبِک قِفَا حَبِیب ذِکْرِیْ مَن، نظم و نسق کلام را زائل نکرده اید بلکه تنها وزن را از میان برده اید.

البته در بحثهای گذشته ذکر از این موضوع رفته بود لکن ما در اینجا باز بحث آنرا به میان آوردیم. زیرا طرح موضوع تسلیم این قوم به تقلید اقتضا می کرد که مطالب را تکرار کنیم.

* * *

و اما اقتدا و پیروی شعر در نظر شعرا و آنها که عالم به شعر و اهل سنجش و نقد شعرند این است که شاعر در بیان منظور و هدف خود اسلوبی را شروع می کند. این اسلوب همان نوع نظم و طریقه بیان مطلب است. آنگاه شاعر دیگری همان اسلوب را دنبال می کند و آنرا در شعر خود بکار می برد. شبیه به شاگردی که از چرم نعلی را می بُرد مانند همان نعلی که استادش بریده، و گفته می شود این شاگرد کار استادش را تقلید کرده است. چنانکه فرزوق شعری گفته و بعیث بیت او را پیروی نموده است. به این ترتیب:

أَتَرْجُو رَبِیعَ أَنْ تَجِیَّ صِغَارُهَا بِخَیْرِ؟ وَقَدْ أَعْيَا رَبِیعاً کِبَارُهَا^۱
آیا قبیله ربیع امیدوار است بچه هاشان افراد خوشنام و نیکوکاری شوند درحالی که قبیله ربیع را بزرگهاشان خسته کرده و قبیله رابه زحمت انداخته اند؟^۲
و بعیث گوید:

أَتَرْجُو کَلِیبَ أَنْ یَجِیَّ حَدِیثُهَا بِخَیْرِ؟ وَقَدْ أَعْيَا کَلِیباً قَدِیمُهَا^۳
آیا قبیله کلیب امیدوار است که جوانهاشان مردان نیک و خیرخواهی شوند و حال آنکه پیرانشان این قبیله را در زحمت و رنج انداخته اند.

نقل شده است که وقتی فرزوق این بیت را شنید چنین گفت:
إِذَا مَا قُلْتُ قَافِیَةً شَرُوداً تَتَحَلَّاهُ ابْنُ حَمْرَاءِ الْعِجَانِ^۴
هروقت که من به یک قافیه دیر یابی دست زدم پسر کنیزک آنرا به خودش نسبت داد.
مانند این بیت را بعیث در همان قصیده خود آورده است:

۱ - از قطعه ای که شاعر در آن قبیله بنی ربیع بن حارث را هجومی کند. نقائص جریر (فرزوق)، ۱: ۱۲۵ - صناعین: ۲۳۶ - م

۲ - یعنی: همین بزرگها هستند که فرزندانسان را طبق آداب و عادات فاسد خود تربیت می کنند.

۳ - نقائص جریر و فرزوق، ۱: ۱۰۹ - م

۴ - یعنی پسر کنیزک، و مراد از حمراء العجان کنیز رومی یا فارسی است. و مقصود «بعیث است». ش.

خواسته است بگوید که این شخص از عجم است نه از عرب. نقائص، ۱: ۱۲۵ - م

كُلَيْبٌ لِّئَامِ النَّاسِ قَدِ عَلِمُونَهَا وَأَنْتَ إِذَا عُذَّتْ كُلَيْبٌ لِّئِمُّهَا
قبیله کلب لئام مردم اند، و مردم این مطلب را می دانند. و وقتی عدد لئیمان این قبیله را بشمارند تولیم آن لئیمان حساب می شوی.

بُحْتَرَى هُمَ چَنین گفته است:
بَنُو هَاشِمٍ فِي كُلِّ شَرْقٍ وَمَغْرِبٍ كِرَامُ بَنِي الدُّنْيَا وَأَنْتَ كَرِيمُهَا^۱
فرزندان هاشم هرجای دنیا باشند چه در شرق و چه در غرب کریمان عالم اند، و تو در میان این کریمان کریم آنها هستی (تو کریم کریمانی).
عسکری در کتاب «صَنَعَةُ الشَّعْرِ» از ابن رومی حکایت کرده که گوید: نظر بحتری آن است که بیت زیر متعلق به ابونواس از بیت ابوخراش هُذَلِ گرفته شده است.

ابونواس:

وَلَمْ أَدْرِ مَنْ هُمْ غَيْرَ مَا شَهِدْتَ لَهُمْ بِشَرْقِي سَابَاطِ الدِّيَارِ الْبَسَاسِ^۲
ابوخراش هُذَلِ:
وَلَمْ أَدْرِ مَنْ أَلْفَى عَلَيْهِ رِداءُهُ سِوَى أَنَّهُ قَدْ سُلَّ مِنْ مَاجِدِ مَحْضِ^۳
ترجمه بیت ابونواس: من تاکنون پی نبرده ام که اینها چه کسانی هستند ولی منازل مخروبه ناحیه شرق ساباتا شاهد است که اینها مردمان ارجمندی بوده اند.
ترجمه بیت هُذَلِ: من تاکنون نفهمیده ام چه کسی ردای خود را بردوش این شخص انداخته است. ولی همین قدر می دانم که این ردا از دوش صاحب مجد و کرامتی برداشته شده است.^۴

ابن رومی گوید من به بحتری گفتم معنی این دو بیت با هم فرق دارد. جواب داد: آیا توجه نمی کنی که اندازه و برش کلام در هر دو یکسان است؟
البته این نمونه هائی را که من آورده ام از نمونه های آشکار در باب اقتدا و پیروی شعر است. از مثالهای که در حدّ خفی است بیت بحتری است:

۱- از قصیده ای است که شاعر در آن خلیفه عباسی (المهتدی بالله) را مدح کرده است. دیوان، ۲۰۲۳: ۳.

۲- در روایت دیگر بجای (من هم) و بجای (لهم) (به) آمده است. البسباس، بمعنی: خالی. ش. دیوان شاعر: ۳۷. در شرح دیوان آمده است که (ساباط) شهری از ایران نزدیک مدائن بوده است.

۳- دیوان شاعر: ۱۵۸- م.

۴- یعنی خود این لباس و ردا نشان می دهد که صاحب کرم و مجدی آنرا به این شخص عطا کرده است. ضمناً بایستی دانست که ردا بعنوان لباس شرف و تمکّن بکار می رود، بعکس عبا که لباس فقر و تقشف است.

وَلَنْ يَنْقُلَ الْحُسَادُ مَجْدَكَ بَعْدَمَا
وَبیت ابوتمام:

وَلَقَدْ جَهَدْتُمْ أَنْ تُزِيلُوا عِزَّةً
که هر دو به اقتدای بیت فرزدق رفته اند:

فَإِذَا أَبَانُ قَدَرَسَا وَيَلْمَلُمُ
تَهْلَانُ ذَا الْهَضَبَاتِ هَلْ يَتَحَلَّلُ^{۳۴}
ترجمه بیت بحتری: مجد و شرف ترا دیگر، حاسدان تغییر نتوانند داد بعد از آنکه منطقه رضوی و متالع کوههایش ثابت و استوار شد.

ترجمه بیت ابوتمام: شما بسیار کوشش کردید که عزت و شرف ابان را زائل نمائید ولی عزت ابان و کوههای یلملم دیگر ثابت و پایدار شده است.

ترجمه بیت فرزدق: اگر تو [ای جریر] می توانی با دست خود بنای مجد و عزت ما را تکان دهی این کار را انجام ده. ولی بدان که بنای مجد ما در سرزمین تهلان استوار و محکم شده است؛ آنجا که دارای کوههای بلند و وسیعی است. آیا می توان این کوهها را از جایشان حرکت داد؟

حاصل کلام: عده ای هستند که شاعر را پیرو و مقتدا نمی دانند جز با همان مقیاس و جهتی که شاعری را آخذ و مسترق معرفی می کنند. ذوالرمة گفته است:

وَشِعْرٌ قَدْ أَرَقْتُ لَهُ غَرِيبٌ
أُجَبِّهُ الْمُسَانِدُ وَالْمُحَالَا^۵
قَبِيتُ أَقِيمُهُ وَأَقْدُمُهُ
قَوَافِي لَا أُرِيدُ لَهَا مِثَالَا^۶

۱- چه بسیار اشعار بینظیری که من برای آنها بیداری کشیدم در حالی که آنها را از مساند و محال برکنار می ساختم.^۷

۱- بیت از قصیده ای است در مدح فتح بن خاقان. دیوان شاعر: ۱۳۰۵-م

۲- در نسخه ای مصرع اول این بیت به این صورت است: وَلَقَدْ أَرَادُوا أَنْ يَزِيلُوا... يَلْمَلُمُ، نام کوهی است. مقصود شاعر این است که ابان (ممدوح او) در عزت و مجد ثابت و استوار شده است و او با کوه در استواری و ثبات یکسان است، و سعی شما برای زائل کردن عزت او تأثیری ندارد. ش. از قصیده ای است در مدح مالک بن طوق تغلبی. دیوان، ۲۰۰:۳-م

۳- دیوان شاعر، ۷۱۷:۲-م

۴ و ۵- الْمُسَانِدُ، به صیغه اسم مفعول است و آن شعری است که در آن عیب ستاد باشد. و ستاد عبارت است از اختلاف حرکت ماقبل روی. و کلام مُحَال کلامی است که از طریق صحیح خود عدول کرده است. آحاله، یعنی آنرا فاسد و ضایع کرد. و آحال، یعنی سخن محال بکار برد. مصنف هم به همین معنی استعمال کرده است. ش.

۶- از قصیده ای است در مدح بلال بن ابی بروه. دیوان شاعر- ۱۵۳۲:۳-م

۷- یعنی طوری که ماقبل حروف روی در آن اشعار مختلف نباشد که وزن را مختل کند، و نیز مطالبش نامعقول نباشد که سخن به بیهودگی و محال کشد.

۲- شب را تا صبح برای محکم ساختن این اشعار بیخوابی کشیدم درحالی که از اشعار قافیه هائی را جدا می کردم و کوشش می نمودم که قافیه ها در حدّ خودشان بینظیر باشند. شاعر می خواهد بگوید که من بناندارم در شعر گفتن به آن قافیه هائی تشبّه کنم که شنیده ام. و اما اینکه انشاد و قرائت شعرا اقتدا و پیروی نامیده شود، علمای فنّ این را صحیح نمی دانند. و چگونه صحیح باشد درحالی که اگر کسی به بیت شعری توجّه نماید و به جای هریک از الفاظ آن لفظی به همان معنی بگذارد این کار را اقتدا و پیروی نمی نامند. مثلاً در برابر این بیت:

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِبُغْيَتِهَا وَأَقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الظَّاعِمُ الْكَاسِي^۱

بگوید:

ذَرِ الْمَآثِرَ لَا تَذْهَبْ لِمَطْلَبِهَا وَاجْلِسْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْآكِلُ اللَّائِسِ

ترجمه بیت اوّل: صفات عالی را کنار بگذار، و در تحصیل آنها کوشش مکن. [و در این راه] گوشه نشین باش زیرا توتنها اهل خوراک و پوشاکی.

دانشمندان ادب نام این کار را اقتدا نمی گذارند، و صاحب این عمل را هم شایسته این نام نمی دانند. بلکه این کار را سَلْخُ [شبه پوست کندن حیوان یا کل کردن آن] می شمارند^۲، و این روش سخن گفتن را به ردّالت منسوب می کنند. و کسی را هم که به این کار دست زند سخیف و حقیر می دانند. و اصولاً ما کجا اجازه داریم در مورد کودکی که قصیده امرؤ القیس را می خواند که:

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَآرَدَفَ أَعْجَازَ أُنْوَءَ بِكُلْكَلٍ

بگوئیم این کودک از بیت شاعر پیروی کرده است؟ و عجب آن است که اینها هیچ دقّت نکرده اند تا بفهمند اگر انشاد کننده شعر مقتدی بود گوینده شعر می شد؛ همان گونه که شاگردی که در بریدن نعل بوسیله نعل دیگر تقلید می کند سازنده نعل است. و این بیانی است که شایسته است برای مناظره حفظ شود. بایستی به کسی که معتقد است انشاد کننده وقتی شعر امرؤ القیس را می خواند کاری مثل او را بر سبیل اقتدا انجام می دهد گفته شود: به ما بگوئید به چه سبب معتقدید که انشاد کننده نظیر شعر امرؤ القیس شعر گفته است؟ آیا به این جهت انشاد کننده است که عین الفاظ جاری بر زبان امرؤ القیس را تلفّظ کرده؟ یا بسبب آن است که همان نظم و نسقی را که شاعر در نطق به آنها رعایت کرده او هم رعایت نموده است؟

۱- از حُطِیْطَه که در آن تعریضی است به زبرقان بن بدر: دیوان: ۲۸۴-م

۲- در کتاب [التعریفات] از علی بن محمد جرجانی صفحه ۱۲۶- آمده است که: بیتی را مورد نظر قرار دهی و بجای هر لفظی لفظ دیگری در معنی لفظ اوّل بیاوری. مانند اینکه بجای: دَعِ الْمَكَارِمَ... بگوئی: ذَرِ الْمَآثِرَ.

اگر بگوئید: بسبب آن است که همان الفاظی را که شاعر بر زبان جاری کرده است او هم جاری ساخته سخنی است بیهوده. زیرا وقتی صحیح است که در مورد انشاد کننده شعر گفته شود او مانند شعری که شاعر گفته است فراهم آورده است که شاعر نسبت به مطلب و مضمونی سبقت داشته و آنرا ابتداءً در شعر خویش پدید آورده است. و این امر در مورد الفاظ محال است زیرا ممکن نیست گفته شود: کسی قبل از امر و القیس الفاظ بیت «قفا نبک من ذکرى حبيب و منزل» را بر زبان جاری نکرده است. و اگر بگوئید: بجهت آن است که انشاد کننده در جاری کردن این الفاظ همان نظمى را که امر و القیس رعایت کرده است مراعات نموده، گوئیم اگر می خواهید بدین لحاظ در خصوص انشاد کننده حکم کنید که مثل شعر او را آورده است برای ماتوضیح دهید که وقتی می گوئید: تحدی در قرآن به این صورت واقع شده است که کلامی مثل قرآن آورده شود بوجه ابتداء، آیا مقصود شما چیست؟ آیا مقصودتان از تحدی این است که مدعی در الفاظی غیر الفاظ قرآن همان نظم و نسقی را که در الفاظ قرآن می بینید بیاورد؟ اگر بگوئید مقصود ما همین است، گوئیم: آیا این مطلب را دانسته اید که آوردن اشیاء، قسمتی از آنها بدنبال قسمت دیگر بصورت متوالی، نظم و ترتیب نیست مگر وقتی که آن اشیاء در ذاتشان پشت سرهم باشند، و بعلاوه کسی هم که آن الفاظ را به یکدیگر منضم می کند، و بصورت پیوسته و مرتبط با یکدیگر می آورد غرض و هدفی داشته باشد. و آن غرض و هدف کامل نمی شود مگر آنکه برای این الفاظ مواضعی انتخاب کند، و این یکی را اول و آن دیگری را دوم قرار دهد. این مطلبی است که هیچ عاقلی در آن شبهه نمی کند.

وقتی مطلب این گونه شد بر شما لازم است آن غرضی را که اقتضا کرده است الفاظ قرآن مرتب به ترتیبی باشد که در آن ملاحظه می کنید مشخص نمائید. چاره ای جز خواستن این مطلب نیست. زیرا وقتی شخص امتناع نمود از اینکه آن مقتضی و موجب مربوط به نظم معانی باشد و مطلب را براساسی قرارداد که امر اعجاز به لفظ برگردد شما در لفظ چیزی را مطلقاً نخواهید یافت که امر اعجاز را در وجوب و ثبوتش بر آن احاله نماید؛ مگر اینکه شخص مخالف، اعجاز را در وزن قرار دهد و بگوید نظم و نسقی که در قرآن می بینیم بدان جهت معجز است که نوعی وزن از آن پدید آمده، و مردم را از آوردن نظیرش ناتوان ساخته است. وقتی مسأله را این گونه عنوان کرد دیگر ممکن نیست بگوید که: تحدی در قرآن واقع شده به این صورت که کلامی مانند آنرا در جهت فصاحت و بلاغت آن بیاورند، زیرا بحث وزن اصلاً از مقوله فصاحت و بلاغت نیست. چه اگر وزن در فصاحت و بلاغت دخالتی داشت لازم می آمد دو قصیده که از جهت وزن یکی هستند در فصاحت و بلاغت هم یکسان باشند. حال اگر کثرت انس عده ای از مردم به مطالبی که شنیده اند آنها را به

این فکر سوق داده است که اعجاز را در مجرد وزن بدانند بایستی بگوئیم اینها در مطلب نازیا و نامطبوعی وارد شده اند. و معنی این است که قرآن را نه از آن جهت معجزه دانسته اند که کلامی است، و نه به آن جهت که کلامی نسبت به کلام دیگر برتری و مزیتی دارد. بنابراین امری که کلامی را بمعنی واقعی کلام می‌کند، و بواسطه آن امریک کلام از کلام دیگر بهتر و برتر می‌شود وزن نیست.

همین گونه است حکم کسی که گمان دارد وصف معجز بودن قرآن عبارت از جریان و سهولت الفاظ و حروف است. یعنی سالم بودن کلام از الفاظ و حروفی که بر زبان سنگین آید. این گمان هم باطل است زیرا کلام بدین لحاظ هم کلام گفته نمی‌شود. واصلاً این مسأله‌ای نیست که اگر در باب فضیلت بحساب آید اصل و قانونی باشد، و در تفاضل میان دو کلام بدان اتکا شود. و موضوعی نیست که شاعری بجهت آن استاد گردد، و سخنرانی فصیح، و نویسنده‌ای بلیغ شود. ما عقلاً را دیده‌ایم آنجا که عجز عرب را از معارضه با قرآن یاد کرده‌اند چنین گفته‌اند که: پیغمبر اکرم (ص) با عرب در مقام تحدی برآمد در حالی که میان آنان شعرا و گویندگانی بزرگ بودند؛ کسانی که در فصاحت زبان و براعت و بیان و قریحه و ذوق و قوت ذهن مورد مباحثات و افتخار بودند. کسانی بودند که حکمت و قدرت بحث و مناظره به آنها عطا شده بود. ولی هیچ نشنیده‌ایم که عقلاً بگویند پیغمبر اکرم (ص) با عرب تحدی کرد در حالی که آنها آشنا بودند به آنچه بایستی عمل شود تا کلام از حروفی که تلفظ آنها بر زبان سنگین است سالم باشد. و هنگامی که معجزات انبیا (ع) را ذکر کرده‌اند گفته‌اند: خدای تعالی معجزه هر پیامبری را در موضوعی قرارداد که برافکار مردمی که در میان آنها مبعوث شده بودند غلبه بیشتری داشته است. و معجزه در امری بوده که مردم به آن فخر می‌کردند. و عوام افراد خاصی را بجهت کار برجسته آنها تعظیم و تکریم می‌نمودند. گفته‌اند: چون بر قوم فرعون سحر غلبه داشت، و سحر در آن روزگار چنان برافکار مردم تسلط یافته بود که در روزگار دیگر این استحکام را نداشت خدای تعالی معجزه حضرت موسی (ع) را در ابطال سحر و تحقیر آن قرارداد. و چون زمان حضرت عیسی (ع) علم طب غلبه داشت خدای تعالی معجزه این پیامبر را در شفای کور مادرزاد و مرض برص و احیای مردگان قرارداد. و هنگامی که به ذکر پیامبر ما (ص) و ذکر امور غالب در زمان آن حضرت رسیده‌اند جز مسأله فصاحت و بلاغت و بیان و قدرت و تصرف در انواع نظم چیز دیگری را ذکر نکرده‌اند.

البته همین موضوع را که من اینجا یاد آور شدم در مطالب گذشته نیز بیان کرده‌ام؛ یعنی آنچه بر بطلان عقیده مذکور دلالت می‌کند. و تنها امری که مرا به تجدید و تکرار و شرح آن وادار ساخته

این است که بگویم: این لجاجت بعضی در بحث لفظ، و دفاع از اعتقادی که بدان سخت دل بسته اند، و افکارشان بشدت به آن گرائیده است حدومرزی ندارد. لذا دوست داشتم مطالبی را که ممکن است هرعلاقه مندی به آن دلبستگی یابد، و افکار خود را بدان پیوند دهد، و هر پناه جوینده ای آنرا ملجأ خودسازد هیچ یک را رها نکنم جز آنکه در توضیح بطلانش تا آخرین حدود و ثغور آن پیگیری و بررسی نمایم.

* * *

اینجا مطلبی است عجیب. و آن این که: برای هرکس که تأمل کند معلوم است الفاظ از حیث آنکه الفاظند، و کلماتی که جاری بر زبان می شوند، هیچ یک اختصاصی نسبت به دیگری دارا نمی شود. کلمات فقط وقتی اختصاصی می یابند که در آنها نظمی منظور و تعقیب شود. و چون مطلب چنین است هرکس نظم کلام را از میان بردارد، و اعجاز را تماماً در سهولت تلفظ و جریان حروف قرار دهد اعجاز را در امری دانسته که شایسته نسبت دادن آن به خدای تعالی نیست. و این عقیده دلیلی کافی بر فقدان توفیق و شدت انحراف از راه صحیح است.

در تکمیل بحثی که گذشت

ما در معالجه بیماری کسانی که خیال می کردند اهل ادب اند، و علاج فسادی که در افکار آنها پدید آمده بود به اوج بحث و مجادله و آخرین مراحل مناظره رسیدیم، و آنها را از بیابانهای بی علامت و نشان که بدون هیچ تأمل و فکری به بیراهه می رفتند باز داشتیم، و آنها را به طریق روشنی سوق دادیم، و از آبشخورهای کثیف و آلوده به سرچشمه هائی پاک و صاف باز گردانیدیم؛ به آبهای صافی که سوزش عطش تشنگان را شفا می بخشد. ما در بحث خودمان هیچ یک از ریشه های گفتارهای باطل را که جنبش و حرکتی داشت رها نکردیم، و بر همه آنها داغ باطل نهادیم و تمام را سوزانیدیم، و برای خلا فگوییها زبان گویائی باقی نگذاشتیم، و همه را خاموش کردیم، و هر پرده ابهامی که در مقابل چشم صاحب عقلی بود کنار زدیم، اینک ای شنونده ای که به گفتار ما گوش فرا دادی، و ای بیننده ای که در نوشته های ما نظر افکندی، و ای محقق که در مطلب مدون ما به دقت و تأمل پرداختی، اگر کسی هستی که مطالب ما را با رغبتی صادق شنیده ای، و مایلی که در کار تحقیق با بصیرت و بینائی گام برداری، و بتمام عنایت از روی معرفتی صحیح در ایراد و صدور مطالب دقت و تأمل می کنی، و در تحقیق و تفکر همچون کسی

هستی که وقتی بابی از علم را کار می‌کند راضی و قانع نمی‌شود مگر به اعلا درجه و آخرین نقطه آن برسد، و مرکب فکر خویش را برای بردن جایزه ممتاز به حرکت وا می‌دارد. اگر واقعاً این گونه فردی هستی برای گمشده خویش راهی یافته‌ای، و طریق وصول به هدف برای تو باز شده است، و ابزاری که بوسیله آن بایستی به مقصود رسید برای تو فراهم آمده است. بنابراین مطالبی را برای خود انتخاب کن که هردو کف ترا هرچه بیشتر پر کنند، و نصیبی هرچه تمامتر عاید تو گرداند. و اکنون مقام و موقعیت خود را بسنج. خواهی دید که بحقیقت از خواب غفلت بیدار شده‌ای که معنی مطالبی را که خود می‌گوئی می‌فهمی (البته اگر خودت در باب لفظ و نظم خوض و غور کنی). و می‌دانی چگونه در مباحث وارد شوی و چگونه از آنها خارج گردی. و اکنون وضع و حال خویش را ارزیابی کن و با وضعی که سابق داشتی مقایسه نما، و نسبت به این مطالب که در تاریکی و جهالت بسر می‌بردی، و بدون بصیرت به این در و آن در بیراهه می‌رفتی، و تنها هدف تو این بود که الفاظی را تکرار کنی در حالی که برای هیچ یک تفسیر و توضیحی نمی‌دانستی، و انواع کلام بلغا را ذکر می‌نمودی در حالی که اگر در مقاصد کلام آنها از تو سؤال می‌شد نمی‌توانستی مقاصد کلام را کاملاً روشن سازی، حال می‌بینی که از غفلت گذشته خود بسی در شگفتی، و از طرز تفکری که در طول زندگی خود داشته‌ای در برابر عقل خود پوزش می‌طلبی. و ما از خدای تعالی خواهانیم که با احسان و فضل خودش مطالبی را که به آنها دست می‌یابیم، و مورد دقت و نظر قرار می‌دهیم، و نسبت به تحقیق آنها رغبتی می‌یابیم این کار ما را خالصاً در راه خود قرار دهد، و به رضای خود منتهی سازد، و ما را شایسته مزد خویش گرداند، و تحقیقهای ما را به فضل و رحمت و منت خود موجب تقرب ما به پیشگاه با عظمتش قرار دهد.

پایان مبحث پنجم از فصل سی و هشتم

خلاصهٔ مبحث اول

از فصل سی و نهم

بیان شبههٔ کسانی که فصاحت را متعلق به

الفاظ می‌دانند، و ردّ این شبهه. نمونهٔ

اشعاری که در آنها دو شاعر در مضمون

واحدی شعر گفته‌اند.

از صفحهٔ ۳۶۷ تا ۳۸۳ کتاب دلائل الاعجاز

بعضی ادبا در بحث اخذ و سرقت گفته‌اند: هر کس معنی ساده و عریانی را بگیرد، و به لفظی از پیش خود آنرا ملبس کند، او نسبت به آن معنی احقّ است از دیگران. ولی ما می‌پرسیم مگر معنائی عاری از لفظی که دلالت بر آن کند وجود دارد؟ و با فرض آنکه کسی بتواند از پیش خود برای معنائی لفظی بیاورد، از کجا مقرر می‌شود که وقتی کسی لفظی را بر معنائی وضع کرد احقّ است از کسی که این معنی را از او گرفته است اگر در خصوص آن معنی کاری انجام نداده باشد؟ و در آن صفتی پدید نیآورده و موجب مزیتی برای آن معنی نشده باشد؟

مثال در این باب: حَرّاً أَخَافُ عَلٰی جَانِي كَمَا لَا قَرَأَ، که مثل می‌آورند برای کسی که از چیزی می‌ترسد و عاقبت از آن سالم می‌ماند ولی به چیز دیگری گرفتار می‌شود که ترسی از آن نداشته است. شاعری همین مضمون را گرفته چنین گفته است:

و حَذِرْتُ مِنْ أَمْرِ قَمَرٍ بِجَانِبِي لَمْ يُنْكِنِي وَلَقَيْتُ مَا لَمْ أَخْذَرِ
بُحْتَرِي دَر هَمِينَ مَعْنَى چنين گفته است:

لَوْ أَنَّ نِسِي أَوْ فِى التَّجَارِبِ حَقَّهَا فِيمَا أَرْتُ لَرَجَوْتُ مَا أَخْشَاهُ

اگر بخواهم حق تجربه‌ها را بتمام و کمال ادا کنم؛ در آن موارد که این تجارب چهرهٔ خودشان را کاملاً به من نشان داده‌اند بایستی بگویم که موارد زیادی برای من جای بسی نگرانی و خطر بوده ولی نفعی از آن عاید من شده و موجب امیدواری من گردیده است.

مرزبانى گوید: «در این باب دلیلی است برای کسی که بفهمد غرض شعرا از حسن تعبیر مجرد لفظ نیست، بلکه صورت و صفت و خصوصیتی است که در معنی پدید می‌آید، و امری است که طریق معرفت آن عقل است نه گوش.»

آنها که گمان کردند اگر مُعَبَّر عنه واحد و عبارت دو تا شد، و یکی از دو عبارت فصیح‌تر و زیباتر گشت سبب آن خود لفظ است گمان آنها از آن جهت بوده که دو کلام را قیاس به دو کلمه کرده‌اند. و گرنه قابل تصور نیست که شکل و صورت معنی یکی از دو کلام مانند شکل و صورت

معنی کلام دیگر باشد؛ مگر آنکه گوینده ای مثلاً بیتی را بگیرد و بجای هر لفظ آن لفظ دیگری بگذارد به همان معنی، و برای نظم کلامش هم اشکالی پیش نیاید. چنانکه نمونه آنرا ذکر کردیم که بجای: «دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِيُغَيِّيَهَا» گفته شود: «ذَرِ الْمَائِرَ لَا تَذْهَبْ لِمَطْلِيهَا». چنین شاعری چیزی نساخته است تا سزاوار نام واضع کلام و مبتکر تعبیر و قائل شعر گردد.

پایان خلاصهٔ مبحث اول از فصل سی و نهم

از فصل سی و نهم

بیان شبهه کسانی که فصاحت را متعلق به الفاظ می دانند

چون انحرافی که در خصوص الفاظ به ذهن عده ای نفوذ کرده همچون مرضی شده است که در رگ و ریشه انسان داخل می شود، و نظم بدن را مختل می سازد لازم است که در باب این عده تمرین مستمری منظور شود. همچون طبیبی که جهت رفع نقاهت و ضعف مریض خود دستور تقویت می دهد، و می کوشد از طرفی با وسائلی قوای از دسترفته را به بیمار بازگرداند، و سلامت او را تثبیت نماید، و از طرف دیگر مریض را از عود مرض مصون دارد. ما هم فهمیده ایم ریشه این فساد و سبب این آفت آن است که توجه نکرده اند که از شوون معانی این است که براساس آنها آشکال و صور کلام مختلف می شود، و معانی در آشکال و صور کلام خواص و مزایائی را پدید می آورند که قبل از آن وجود نداشته است. به همین جهت است که می بینید شاعری معنی ساده و پیش پا افتاده ای را مقصود قرار داده ولی در بیان آن هنری بکار برده است که یک صنعتگر استاد و ماهر در ساخت یک انگشتی یا یک گوشواره بصورتی زیبا و بدیع بکار می برد. البته غفلت و جهالت این عده اقتضایش همین بوده که آنها را گمراه سازد، و جهل بر افکار آنها تسلط یابد، و به همان پرتگاههایی که گفتیم بیفکند، و آنها را به جایی کشاند که خودشان را به محالات بسته و پیوسته کنند. یعنی چون اینها نسبت به وضع و موقعیت صورت و شکل کلام جاهل ماندند ناچار برای خودشان اساسی وضع کردند، و بر پایه ای بنائی ساختند، و معتقد شدند که جز معنی و لفظ چیزی نیست، و موضوع ثالثی وجود ندارد. و گفتند چون مطلب چنین است بنابراین وقتی در دو کلام یکی از آنها مزیتی دارد که دیگری آنرا ندارد؛ با اینکه غرض در هر دو کلام یکی است لازم می آید که برگشت این مزیت به لفظ باشد بطور خاص، و هیچ برگشت و ارتباطی به معنی نداشته باشد. زیرا اگر معتقد شوند که این مزیت مربوط به معنی است سخن آنها به تناقض می کشد. و معنی آن دو کلام، هم متغایر می شود و هم غیر متغایر. و چون این مطلب را در نفس خود پذیرفته و کاملاً جایگیر کردند گفتار علما را هم که مزیت را به لفظ نسبت داده اند حمل بر ظاهر آن نمودند، ولی در اوصافی که علما در پی این نسبت فضیلت آورده اند که مثلاً گفته اند: لفظ

متمکن و غیر متزلزل، و لفظی که در موضعش بیگانه نیست، به مطالب دیگر که ما قبلاً گفته بودیم دقت نکردند تا بفهمند فضیلتی را که برای لفظ مقرر می دارند درحالی که مقصودشان همان نطق زبان و آهنگ حروف است چنین فضیلتی را علما برای لفظ مقرر نداشته اند. بلکه علما همچون قراردادی میان خودشان عنوان نموده اند که بگویند لفظ و مقصودشان همان صورت و شکلی باشد که در معنی پدید می آید، و همان خصوصیتی باشد که در آن بوجود آمده است، و مقصودشان همان باشد که جاحظ بدان نظر داشته؛ آنجا که گفته است: «وَذَهَبَ الشَّيْخُ إِلَى اسْتِحْسَانِ الْمَعْنَى وَالْمَعْنَى مَطْرُوحَةٌ وَسَطَ الطَّرِيقِ يَعْرِفُهَا الْعَرَبِيُّ وَالْعَجَمِيُّ، وَالْحَضَرِيُّ وَالْبَدَوِيُّ، وَإِنَّمَا الشَّعْرُ صِيَاغَةٌ^۱ وَضَرْبٌ مِنَ التَّصْوِيرِ^۲».

همچنین وقتی می گویند: «إِنَّهُ يَأْخُذُ الْحَدِيثَ فَيَشْتَفُهُ وَيُقَرِّطُهُ، وَيَأْخُذُ الْمَعْنَى خَزَرَةً فَيَرُدُّهُ جَوْهَرَةً وَعَبَاءَةً فَيَجْعَلُهُ دِيَابَجَةً، وَيَأْخُذُهُ عَاطِلًا فَيَرُدُّهُ حَالِيًا^۳».

و مراد علما هم از آن تعبیر این نبوده که موضوع فضیلت کلام بر عده ای پوشیده بماند و چنین بر دیگران مشتبه شود. اما وقتی موضوعی را غیر اهلش در دست گرفت، و کار را کسی عهده دار شد که نسبت به آن بصیرت و اطلاعی نداشت ناچار بیماری مشکل می شود و گرفتاری شدت می یابد. و اگر دلیل دیگری نبود بر اینکه اینها فضیلت را واقعاً به لفظ نسبت نداده اند با اینکه خود لفظ را مقصود قرار می دهند، و اگر دلیل دیگری نبود بر این حقیقت جزیک دلیل و آن توصیفی است که خودشان برای لفظ می کنند به اینکه: لفظ معنی را زینت می دهد، و برای معنی همچون لباس و آرایش است، برای ماهمین یک دلیل کافی بود. بدین معنی که الفاظ دلیلهائی باشند برای معانی و معنی دلیل این باشد که ما را آگاه کند که فلان شیء دارای خصوصیت وصفی است. اما اینکه آن شیء بوسیله همین دلیل به صفتی در آید که قائم بر آن صفت نیست مطلبی است که هیچ عقلی آنرا نمی پذیرد، و در هیچ واهی تصورش ممکن نیست.

۱ - در نسخه دیگر «صناعة» ضبط شده است. ش

۲ - ترجمه عبارت: شیخ معتقد به استحسان معانی شده است و حال آن که معانی امری است ساده و پیش پا افتاده که هر عرب و غیر عربی، و هر شهری و روستائی آنرا می شناسد. بلکه بایستی گفت که شعر به قالب ریختن کلمات است، و نوعی تصویر و نقاشی است. [در این جمله مقصود از شیخ استاد خود جاحظ است، و جاحظ در اینجا نسبت به عقیده استادش اعتراض می کند. این عبارت در فصل ۱۹ کتاب نیز آمده است.]

۳ - ترجمه عبارت: شاعر سخن را می گیرد و نظری با کراه و تعجب در آن می کند. سپس آنرا ریز ریز می کند. و معنی را بر می گیرد در حالی که مانند خرمهره ای است و آنرا بصورت گوهری باز پس می دهد، و عبائی را می گیرد و آنرا بشکل لباس حریری در می آورد. و در حالی که از هر زینت و زیوری عاری است آنرا آراسته و زیبا تحویل می دهد.

از مواردی که اگر عاقل در آن فکر کند تعجبش از وضع عده‌ای و شدت غفلت آنها زیاد می‌شود گفتار علما است آنجا که بحث از اخذ و سرقت کرده‌اند، و گفته‌اند: هر کس معنی ساده و عریانی را انتخاب نماید، و با لفظی از پیش خودش آنرا به لباسی در آورد او نسبت به آن احق از دیگران است. این کلامی است مشهور و متداول که نوآموزان آنرا در کتاب عبدالرحمن^۱ می‌خوانند. مع ذلک شما از کسانی که فضیلت را در لفظ قرار داده‌اند هیچ فردی را نمی‌بینید که به آن‌بندیشد، و بگوید: از کجا تصور شود که معنائی عاری از لفظی که دلالت بر آن کند وجود دارد؟

بعلاوه، اگر مراد از لفظ نطق زبان است از کجا فهمیده شود که فردی از پیش خودش برای معنائی لفظی را می‌آورد؟ و فرض کنید صحیح باشد که این فرد چنین کاری را انجام دهد از کجا لازم می‌آید که وقتی او لفظی را بر معنائی وضع می‌کند نسبت به آن معنی احق از کسی باشد که این معنی را از او گرفته است اگر در خصوص آن معنی هیچ کاری انجام نداده و در آن صفتی پدید نیاورده و موجب فضیلتی برای آن نشده است؟ وقتی مطلب چنین شد آیا این کلامشان وجهی دارد جز آنکه بنا به گفته آنها که «معنی را از پیش خودش لباسی بپوشاند» لفظ عبارت باشد از صورت و شکلی که شاعریا غیر شاعر برای معنی پدید می‌آورد؟ اگر بگویند بلی وجهی دارد و آن این است که شاعریا غیر شاعر برای معنی لفظی را استعاره کند. گوئیم بحث اکنون در این مسأله است که آنها گفته‌اند: «اگر معنائی را که خالی و عریان است و آنرا به لباس لفظی، از پیش خود در آورد او احق است به آن.» و حال آنکه استعاره در نظر شما محدود و محصور بر لفظ تنهاست، و شما قبول ندارید که استعاره کننده نسبت به معنی کاری انجام می‌دهد. و معتقدید که او در معنی بهیچ وجه مزیتی پدید نمی‌آورد. هنگامی که مطلب چنین است از کجا نسبت به آن معنی احق خواهد بود؟ بگوئید ما هم بفهمیم.

اما اگر مثالی در این باب بخواهید بایستی بگوئیم بهترین و زیباترین نمونه همان است که ابوتمام در مقابل بیت ابونخیله ساخته است. بدین معنی که ابونخیله درباره مسلمة بن عبدالملک چنین گفته است:

أُمْسِلِمُ، إِنِّي يَا ابْنَ كُلِّ خَلِيفَةٍ	وَيَا جَبَلَ الدُّنْيَا وَيَا وَاحِدَ الْأَرْضِ
شَكَرْتُكَ إِنَّ الشُّكْرَ حَبْلٌ مِنَ التَّقَى	وَمَا كُلُّ مَنْ أَوْلَيْتُهُ صَالِحاً يَقْضَى

۱- یعنی کتاب «الالفاظ الکتابیه» از عبدالرحمن بن عیسی الهمدانی [ادیب و شاعر و نویسنده معروف «متوفی ۳۲۰ هـ»] که در آن زمان از کتبی بوده که مبتدیان می‌خواندند. ولی بعداً در شمار کتبی آمده است که بزرگان بدان مراجعه می‌کنند. ش.

وَأَنْتَ^۱ لِي ذِكْرِي وَمَا كَانَ خَامِلًا^۲ وَلَكِنَّ بَعْضَ الذِّكْرِ أَنْتَ مِنْ بَعْضِ
ابو تمام بیت اخیر را منظور نظر قرار داده و در آن معنی چنین گفته است:

لَقَدْ زِدْتُ أَوْصَاحِي^۲ امْتِدَادًا وَلَمْ أَكُنْ
وَلَكِنْ أَبَادٍ صَادَقْتُنِي جِسَامُهَا
بِهِمَا وَلَا أَرْضِي^۱ مِنَ الْأَرْضِ مَجْهَلًا
أَعْرِقًا وَقَتَّ بِي أَعْرَمُ مُحَجَّلًا

ترجمه سه بیت ابونخيله: ۱- ای مسلم، ای فرزند خلیفه، ای کوه و قارو و جلال این جهان، و ای یگانه خلق روی زمین ۲- بدان که من در برابر احسانهای تو تشکر کردم. البته سپاس نعمت رشته محکم تقوا است. و همه مردم هم این چنین نیستند (یعنی هر کسی شایسته نیست که حق شکر احسانهای ترا ادا نماید). ۳- تو ای مسلم، با احسان اخیر خودت خاطره مرا از احسانهای قدیمت زنده و بیدار کردی. البته احسانهای پیشین تو فراموش نشده بود لکن خاطره ها با هم فرق دارند. بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر موجب تنبه و مورد توجه بیشتر می باشند.

ترجمه دو بیت ابو تمام: ۱- سفیدی چهره مرا [آبروی مرا] زیاد کردی. و قبلاً هم سیاه نبودم و سرزمین من هم سرزمین مجهول و بی نشان نبود. (مجهول الهویه نبودم). ۲- لیکن احسانهای تو که به من رسید بخصوص اندازه های فراوان و عظیم آن پیشانی سفید و شناخته شده مرا صاحب اوصاف کامل کرد. و در نتیجه من هم به اوصاف و صفات کمال مشهور و آبرومند شدم.^۳

در کتاب «الشعر والشعراء» متعلق به مرزبانی^۴ فصلی است جالب در همین معنی. او می گوید: از مثالهای قدیم این جمله است: حَرّاً أَخَافُ عَلَيَّ جَانِي كَمَا لَا قَرَأَ^۵. که مثل می آورند برای کسی که از چیزی می ترسد و از آن سالم می ماند ولی گرفتار چیز دیگری می شود که از آن هراسی نداشت.

و شاعری همین مضمون را گرفته و چنین گفته است:

- ۱- در روایتی (وَنَوَّهْتُ لِي بِاسْمِي) ضبط است. ش. ابیات مذکور از ابونخيله، شاعر مخضرمی است، متوفی ۱۴۵-ه. اغانی، ۲۰: ۳۶۳-م
- ۲- الْأَوْصَاحُ، جمع «وَصْح» است. یعنی: سفیدی پیشانی، و سپیدی روز، و نیز بمعنی عام، سپیدی و روشنی. دو بیت مذکور از قصیده ای است در مدح محمد بن عبدالملک زیات. دیوان شاعر، ۳: ۹۹-م
- ۳- توضیح جمله معروف: أَنْتَ قَائِدُ الْفَرِّ لِمُحَجَّلٍ، یعنی: تو فرمانده اسبهای اصیل و مشهور و فرمانده سوارهای شایسته ای.
- ۴- ابوعبدالله محمد بن عمران بن موسی المرزبانی، متوفی ۳۸۴-ه، ادیب و محقق، دارای تألیفاتی است فراوان از آن جمله است: [المَوْصَح] و [معجم الشعراء]-م.

۵- حَرٌّ: شدت گرما- علی: حرف جر- جانی: اسم فاعل از فعل جَنَى یَجْنی: چیدن میوه از درخت. کَمْ: گیاهی است از جنس قارچ. در فارسی آنرا «سماروغ» نامند، و «شَحْمُ الْأَرْضِ» نیز نامیده می شود. عرب آنرا «جدری الأرض» نامد. یعنی: تنها از گرمای شدید می ترسم نه از شدت سرما. م. جَتَيْتُ كَمَا أَوَّاجِدًا وَثَلَاثَةَ أَكْمُوْءٍ وَالْكَمَاءِ. يَتَكَمَّأُونَ، اِنِّي يَجْتَثُونَ الْكَمْ: قَرَّ: سرما. منصوب است بنابر تمیز بودن. کتاب امثال «میدانی» ۱: ۲۱۲- و امثال «عسکری» ۱: ۳۷۳.

وَحَذِرْتُ مِنْ أَمْرِ قَمَرٍ بِجَانِبِي لَمْ بُنْكِنِي وَلَقِيتُ مَا لَمْ أَخْذِرْ
من از امری می ترسیدم، آمد و از کنارم گذشت و زبانی به من وارد نساخت، ولی از چیزی که
هراسش را به دل راه نمی دادم به آن رسیدم.^۱
لبید گوید:

أَخْشَى عَلَى أَرِيدٍ^۲ الْخُتُوفَ وَلَا أَرْهَبُ نَوَاءَ الْيَمَاكِ وَالْأَسَدِ
من از مرگها بر «اربد» ترسانم در حالی که از بلای سقوط سماک و اسد هراسی ندارم.
این مضمون را بحتری هم گرفته و از لحاظ قدرت در تعبیر و وسعت در معنی بسیار زیبا ساخته
و از حد عادی بالا تر رفته است. چنانکه گوید:

لَوْ أَنَّنِي أَوْفَى التَّجَارِبِ حَقَّهَا فِيمَا أَرَتْ لَرَجَوْتُ مَا أَخْشَاهُ
اگر بخواهم حق تجربه ها را ادا کنم از تجاربی که چهره خودشان را به من کاملاً نشان
داده اند (یعنی تجاربی را که با چشم خود دیده ام) بایستی بگویم مواردی بوده که بسی نگرانی و
خطر داشته است ولی نفعی از آن عاید شده و موجب امیدواری من گشته است.^۳

نظیر این فصل در همین کتاب مرزبانی فصل دیگری است که مرزبانی برای ابراهیم بن
مهدی انشاد کرده است. به این ترتیب:

يَا مَنْ لِقَلْبٍ صِيغَ مِنْ صَخْرَةٍ فِي جَسَدٍ مِنْ لَوْلُؤِ رَطْبٍ
جَرَحْتُ خَدْيَهُ بِلَحْظِي، فَمَا بَرَحْتُ حَتَّى اقْتَصَرَ مِنْ قَلْبِي^۴
آیا کسی هست آگاه شود از حال قلبی که از سنگ ساخته شده است؛ قلبی که در کالبدی
است از مرور ایدتر. من دو گونه او را با نگاه خود مخدوش کردم ولی او مهلت نداد تا از قلب من
قصاص نمود (یعنی او هم قلب مرا مجروح کرد.)

سپس مرزبانی می گوید: علی بن هارون گفته است که این مطلب^۵ را احمد بن ابی.

۱- و در این معنی گفته شده است:

نَرَى الشَّيْءَ مِمَّا يُتَّقَى فَتَهَابَهُ و ما لانرى مِمَّا بَقِيَ اللَّهُ أَكْثَرُ ش
۲- اربد- برادر لبید است که به کمک عامر بن طفیل به کشتن رسول خدا (ص) کمر بسته بود. هر دو به نفرین آن حضرت
هلاک شدند؛ یکی بوسیله صاعقه و دیگری به مرض طاعون. بیت مذکور از قصیده ای در دیوان شاعر، ص ۱۵۸-م

۳- این بیت از قصیده ای است در مدح صاعد بن مخلد و پسرش ابوعیسی. دیوان شاعر، ۴: ۲۴۱۰-م
مضمون فوق با معنی عالتری از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود: كُنْ لِمَا لَا تَرْجُو أَرْجَى مِنْكَ لِمَا تَرْجُو فَإِنَّ
مُوسَى (ع) ذَهَبَ لِيَقْتَبِسَ نَارًا فَأَنَاءَهُ اللَّهُ النَّبُوَّةَ،

۴- دیوان ابن مُعْتَز، ۳: ۲۴۳-م

۵- این مضمون بسیاری از شعرا را جذب کرده و بعضی آنرا خوب و لطیف اقتباس کرده اند. از آن جمله:

فَتْنٌ^۱ معنای و لفظاً گرفته و چنین ساخته است:

أَدْمَيْتُ بِاللَّحَظَاتِ وَجَنَّتُهُ فَاقْتَصَّ نَاطِرُهُ مِنَ الْقَلْبِ

گونه او را با نگاههای خودم خونین کردم. چشم او هم از قلب من قصاص نمود. (او هم با نگاهش قلب مرا خونین کرد).

مرزبانى گوید: لکن این بیت از جهت عبارت برگزیده، و حسن تأثیر نسبت به شعر قبل برتر است. در این باب دلیلى است برای کسی که بفهمد غرض شعرا از حسن تعبیر مجرد لفظ نیست بلکه صورت و صفت و خصوصیتی است که در معنی پدید می آید، و امری است که طریق معرفت آن بطور کلی عقل است نه گوش. زیرا در خصوص بیت بحرّی مرزبانى بهیچ حال نگفته است او بلحاظ حروفی که در جمله: «لَوَأْنَى أَوْفَى التَّجَارِبِ...»، است قدرت بر تعبیر را بنحو احسن نشان داده، و از حدّ عادى گذشته و قدم را بالاتر گذاشته است، و این ابی فتن را هم از جهت حروفی که در جمله: أَدْمَيْتُ بِاللَّحَظَاتِ وَجَنَّتُهُ، است به «تعبیر برگزیده» وصف نکرده است.

این مطلب را مسلم بدانید که اگر سنجش دقیق کنید در احوال آنها که معتقد شده اند وقتی مُعَبَّرٌ عنه واحد و عبارت دو تا شود، و یکی از دو عبارت فصیحتر و زیباتر از دیگری باشد موجب فصاحت و زیبایی بایستی خود لفظ باشد، اگر بدقت بسنجید می فهمید اینها این مطلب را از آن جهت گفته اند که دو کلام را مقایسه به دو کلمه کرده اند، و چون دیده اند وقتی در مورد دو کلمه گفته می شود: معنی این دو یکی است و فرقی میان آنها نیست، و موقعیت برای معنی در هر دو کلمه یکسان است خیال کرده اند حکم دو کلام هم این گونه است. مسلماً اشتباه فکر کرده اند، و طریق انحراف پیموده اند. زیرا اصلاً قابل تصوّر نیست که شکل و صورت معنی در یکی از دو کلام یا دو بیت مانند صورت معنی کلام یا بیت دیگر باشد؛ مگر آنکه شاعری بیتی را مورد نظر قرار دهد، و جای هر لفظ آن بیت لفظ دیگری را بگذارد به همان معنی، و برای نظم و تألیفش هم اشکالی پیش نیاید. چنانکه در برابر بیت حطیئة:

إِلَى اللَّهِ أَشْكُو عِشْقَ ظَلَمِي مُهْمَهْمٍ

بَجَرَحَتْ بَعِيْنِي خَدَّهٗ وَهُوَ جَارِحٌ

زمانی و مالی من یدیه خلاص

بِعَيْنِيهِ قَلْبِي وَالْجُرُوحُ قِصَاصُ

و شاعری دیگر این معنی را از زیبارویان در مورد احتجاج آورده و چنین گفته است:

وَلَحَظْتُكُمْ يَجْرَحُنَا فِي الْخُدُودِ

فَمَا الَّذِي أَوْجَبَ جُرْحَ الصُّدُودِ

أَلْحَاطُنَا تَجْرَحُكُمْ فِي الْحَشَا

جُرْحٌ بِجُرْحٍ فَاجْعَلُوا ذَايِدَا

۱- احمد بن صالح بن ابی فتن، شاعر عهد متوکل عباسی ماح و وزیرش، فتح بن خاقان. طبقات ابن معتر: ۲۹۶- و

موشع: ۵۳۱-م

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرَحَّلْ يُغْنِيَهَا
وَأَقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي
دیگری گوید:

ذَرِ الْمَفَاخِرَ لَا تَذْهَبْ لِمَظْلِيلِهَا
وَاجْلِسْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْآكِلُ اللَّائِسُ

و هر کلامی که وضعش این باشد شایسته نیست آنرا بحساب کلام آورد، و نبایستی در شمار کلامهائی داخل کرد که در آنها میان دو عبارت فضیلت و مزیت مقایسه می شود. حتی صحیح نیست که این بیت یا نظیر این کلام تعبیر دوم بحساب آید. و درست نیست کسی را که دست به چنین کاری می زند در محلّ آن گوینده ای قرار دهیم که به اخذ معنی از دیگران وصف می شود. زیرا چنین شاعری سازنده چیزی نیست تا بدان جهت مستحقّ آن گردد که واضح کلام و مبتکر تعبیر و قائل شعر نامیده شود. یعنی بیت خطیئه کلام و شعری نبوده است؛ از آن جهت که معانی الفاظ مفرد در آن ازمعانی و مقاصد نظم و تألیف خالی است. بلکه عاری از معانی و مقاصدی است که در کلمات آن منظور و تعقیب شده است. از قبیل آنکه کلمه «الْمَكَارِمَ» مفعول است برای فعل «دَعِ» و جمله: لَا تَرَحَّلْ يُغْنِيَهَا، جمله ماقبلش را تأکید کرده است، و فعل «أَقْعُدْ» بوسیله «واو» بر مجموع جمله های قبل عطف شده، و جمله: أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي، بوسیله «فاء» معطوف بر فعل «أَقْعُدْ» است.^۱ بنابراین گوینده ای که می آید و کلام دیگری را می گیرد و از معنی آن کلام هیچ چیزی را تغییر نمی دهد چنین گوینده ای رانمی توان گفت کلام دوم و تعبیر دومی را آورده است، بلکه بایستی گفت که او اصلاً چیزی از خودش نگفته است.

حاصل مطلب: همان طور که خود نقره و خود طلا بنفسه انگشتی و دستبند و... نیست بلکه به آن است که در این دو فلز صورت و شکلی پدید آید کلمات مفردی هم که اسم و فعل و حرف اند بی آنکه در آنها نظمی پدید آید [که در حقیقت همان منظور نظر قرار دادن مقاصد نحوی و احکام آن است] نه کلامی است و نه شعری.

پس با این بیان هر کس کارش این است که بیتی را می گیرد و بجای هریک از الفاظ آن لفظ دیگری به همان معنی می گذارد و شعری می سازد عملی انجام نداده جز آنکه عقلش را وامانده و سبک نموده است، و در شمار آن کس آمده است که می گفت: مَنْ بَيْتِي شَعْرٌ گفتم: ام که از بیت حَسَن بسیار عالیتر است. حَسَن گفتم است:

يُغْشَوْنَ حَتَّى مَا تَهَرُّ كِلَابُهُمْ
لَا يُسْأَلُونَ عَنِ السَّوَادِ الْمُقْبِلِ

۱ - بیت خطیئه، مجرّد از این معانی نه کلام است و نه شعر.

۲ - ترجمه بیت حَسَن: مهمانهای فراوانی بر آنها وارد می شود؛ تا آنجا که سگهایشان عادت کرده اند و صدا به عروبلند نمی کنند. و کسانی که به خانه آنها رومی آورند مورد سؤال قرار نمی گیرند. [توضیح: هر کس که بجانب آنها روی آورد مهمان ←

و من گفته ام:

يُغْشُونَ حَتَّى مَا تَهَرُّ كِلَابُهُمْ أَبَدًا وَلَا يُسْأَلُونَ مَن ذَا الْمُقْبِلِ
به او گفتند: این بیت تو همان بیت حسان است. بلکه تو بیت حسان را خراب کرده ای!

درخاتمه، این نکته را بگوئیم که: آنچه بر سر این قوم آمده است بلحاظ کمی دقت و تأمل آنها در کتبی که دانشمندان وضع کرده اند راجع است به اختلاف دو تعبیر با معنی واحد، و راجع است به اینکه شاعری از شاعر دیگر معنایی را اخذ می کند، و دو شاعر بطور کلی در معنی واحدی شعر می گویند، و خلاصه راجع به اشعاری است که آنها در این باب تدوین کرده اند، اگر این قوم واقعاً فکر خود را با دقت در این کتب بکار گرفته بودند، و آن طور که شایسته است در آنها تدبیر می کردند مسلماً آن دقت و تدبیر آنها را از خواب غفلت بیدار می نمود، و پرده جهل را از مقابل دیدگان شان کنار می زد.

پایان مبحث اول از فصل سی و نهم

→ آنهاست و از هیچ کس پرسیده نمی شود که تو کجا می روی و چه کار داری. زیرا معلوم است که همه مهمانهای آنها هستند. و اینها هم همیشه در انتظار مهمانند.

این بیت از قصیده ای است در مدح عمرو بن حارث غسانی و قوم او- دیوان او (شرح برقوقی): ۳۰۹-م

خلاصهٔ مبحث دوم

از فصل سی و نهم

نمونه‌هایی از اشعار که در آنها لفظ متعدّد است ولی معنی متحد
از ص ۳۷۴ کتاب دلائل الاعجاز

در این بحث می‌خواهم نمونه‌هایی از اشعار را بیاورم که در آنها دو شاعر در مضمون واحدی شعر گفته‌اند. این نمونه‌ها دو قسم است: قسمی که در آن می‌بینید شاعری مضمون ساده و کم ارزشی را آورده، و شاعر دیگر را می‌بینید که همان مضمون را در چهرهٔ زیبا و دلپسندی بیان نموده است، قسم دوم که هر دو شاعر در یک مضمون هنرنمایی کرده‌اند.

مثال: قسم اوّل، گفتار متنبی:

۱- يُعْطِيكَ مَبْتَدَأً، فَإِنْ أَعْجَلَتْهُ أَعْطَاكَ مُعْتَذِرًا كَمَنْ قَدْ أَجْرَمَا

ممدوح من بدون تقاضا به تو عطا می‌کند، و اگر با تقاضا از او چیزی بخواهی با اعتذار به تو احسان می‌نماید همانند کسی که گناهی را مرتکب شده است [و عذر گناه می‌خواهد].

با گفتار ابوتّمام در این معنی:

أَخُو عَزَمَاتٍ فِعْلُهُ فِعْلُ مُحْسِنٍ إِلَيْنَا وَلَكِنْ عُذْرُهُ عُذْرُ مُذْنِبٍ

او در دادن حق واجب بندگان خدا بسیار جدی است، رفتارش با ما رفتار نیکوکار است، لکن عذر خواهیش همچون گناهکار.

۲- بیت ابوتّمام:

أَلْضُبْحُ مَشْهُورٌ بِغَيْرِ دَلَائِلٍ مِنْ غَيْرِهِ ابْتِغَايَتْ وَلَا أَعْلَامٍ

بامداد برای همه روشن است بدون آنکه از غیرش دلائل و نشانه‌هایی مطالبه شود.

با بیت متنبی:

وَلَيْسَ يَصِحُّ فِي الْأَذْهَانِ شَيْءٌ إِذَا احتَاجَ النَّهَارُ إِلَى دَلِيلٍ

اگر قرار باشد که روز روشن هم به دلیل احتیاج داشته باشد دیگر در اذهان و افکار بشر هیچ

چیز صحیح وجود نخواهد داشت.

۳- گفتار خالد کاتب:

رَقَدْتَ وَلَمْ تَرْتِ لِلْسَاهِرِ وَلَيْلُ الْمُحِبِّ بِلاَ آخِرِ

تو شب را خوش خوابیدی و دلت نسوخت به حال کسی که تا صبح بیدار بود. و حال آنکه شب عاشق پایان ندارد.

با گفته بشار:

لِخَذِّكَ مِنْ كَفِّكَ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ إِلَى أَنْ تَرَى ضَوْءَ الصَّبَاحِ وَسَادُ
تَبَيْتُ تُرَاعَى اللَّيْلَ تَرْجُو نَفَادَهُ وَلَيْسَ لِلَّيْلِ الْعَاشِقِينَ نَفَادُ
هر شب از اول تا آن گاه که چشمان را به روشنی بامداد باز می‌کنی دودست تو برای دو گونه ات بالشی است. تومی خوابی و در انتظار پایان شبی در حالی که شب عاشقان پایان ندارد.

۴ - بیت معن بن اوس:

إِذَا انْصَرَفَتْ نَفْسِي عَنِ الشَّيْءِ لَمْ تَكُذْ إِلَيْهِ بِوَجْهِهِ آخِرَ الدَّهْرِ تَقْبِلُ
اگر نفس من از چیزی روگردان شود تا روزگار باقی است امیدی نیست که به آن روی آورد.
با بیت عباس بن آحنف:

نَقْلُ الْجِبَالِ الرُّوَاسِي مِنْ أَمَاكِينِهَا أَخَفُّ مِنْ رَدِّ قَلْبٍ حِينَ يَنْصَرِفُ
جابجا کردن کوههای بلند و استوار آسانتر است از آنکه قلبی را بخواهند از چیزی روگردان کنند.

۵ - قول منتبئی:

إِذَا كَارُ مِثْلِكَ تَرُكُ إِذْكَارِي لَهُ إِذَا لَا تُرِيدُ لِمَا أُرِيدُ مُتَرْجِمَا
من در برابر فردی مانند تو از ذکر حاجتم خودداری می‌کنم زیرا تو برای آگاهی به نیازمندی من محتاج بیان و ترجمان نیستی.

با قول ابوتمام:

وَإِذَا الْمَجْدُ كَانَ عَوْنِي عَلَى الْمَرِّ وَتَقَاضَيْتُهُ بِتَرْكِ التَّقَاضَى
اگر مجد و شرافت یار و مددکار من باشند من به تقاضا کننده خود می‌گویم از من خواهش مکن که خودم پیش از درخواست توبه تو کمک خواهم کرد.

بایان خلاصه مبحث دوم از فصل سی و نهم

از فصل سی و نهم

نمونه‌هایی از اشعار که در آنها معنی متحد است و لفظ متعدّد

بر آن شده‌ام که در این بحث مجموعه‌ای از اشعار که در آنها دو شاعر در معنی واحدی شعر گفته‌اند بیاورم. این نمونه‌ها دو قسم است:

قسمی که در آن یکی از دو شاعر معنی کم ارزش و ساده‌ای را آورده و شاعر دیگر همان مضمون را در چهره جالب و دلپسندی بیان داشته است.

قسم دیگر که می‌بینی هر دو شاعر در یک معنی و مضمون هنرنمایی کرده و صنعتی را در آن بکار برده‌اند.

ابتدا به شرح قسم اول می‌پردازیم. که معنی در یکی از دو بیت کم ارزش و ساده است و در بیت دیگر دارای صورت و هنر ادبی. این قسم یا بدان جهت است که شاعر متأخری نسبت به شاعر متقدّم خود گفتارش را ناقص آورده است و یا به جهت آن است که شاعر متأخر به مضمون و نکته‌ای دست یافته که شاعر متقدّم بدان راه نبرده است. نمونه مطلب بیت متنّبی است:

بِسِّسِ اللَّيَالِي سَهْرَتْ مِنْ طَرَبِي
شَوْقاً إِلَى مَنْ يَبِيتُ يَرْقُودَهَا^۱
با بیت بُحْتَرِي:

لَيْلٌ يُصَادِقُنِي وَمُرْهَقَةٌ الْحَشَا
ضَيْدٌ يَنْ أَشْهَرُهُ لَهَا وَتَنَامُهُ^۲
ترجمه بیت متنّبی: چه بد بود آن شبها که من تا صبح بیدار ماندم به شوق کسی که شب را تا صبح به خواب خوش رود.

ترجمه بیت بحتری: یک شب طولانی همراه با یک محبوب باریک اندام بسوی من می‌آید، درحالی که هر دو ضد یکدیگرند. من بخاطر آن محبوب تا صبح بیدار می‌مانم و او تمام شب را خوش می‌خوابد.

نمونه دیگر بیت بُحْتَرِي است:

۱ - از قصیده‌ای در مدح ابوالحسن محمد بن عبیدالله. م

۲ - از قصیده‌ای است در مدح احمد بن محمد بسطام. دیوان ۳: ۲۰۳۷ - م

وَلَوْ مَلَكَتُ زَمَاعًا ظَلَّ يَجْذِبُنِي قَوْدًا لَكَانَ نَدَى كَفَيْكَ مِنْ عُقْلِي^۱
با بیت متنبتی:

وَقَيِّدْتُ نَفْسِي فِي ذَرَاكَ مَحَبَّةً وَمَنْ وَجَدَ الْإِحْسَانَ قَيِّدًا تَقَيَّدًا^۲
ترجمه بیت بحتری: اگر من قدرت اراده ای داشتم که بجانب خانه و اهل خودم برگردم این نیرو مرا بسوی خانه ام می کشانید. در آن وقت باز به احسانهایی که از دست تو دیده ام پایبند بودم^۳.
ترجمه بیت متنبتی: من خود را در پناه آن محبتهایی که از تو دیده ام به بند کشیده و مقید ساخته ام. آری هر کس که بفهمد احسان قید و بند است خود را به آن مقید خواهد کرد.
و کلام متنبتی:

إِذَا عَتَلَتْ سَيْفُ الدَّوْلَةِ اغْتَلَّتِ الْأَرْضُ وَمَنْ فَوْقَهَا وَالْبَأْسُ وَالْكَرَمُ الْمُخْضُ^۴
با کلام بحتری:

ظَلَلْنَا نَعْمُودُ الْجُودَ مِنْ وَغْيِكَ الَّذِي وَجَدْتُ وَقُلْنَا اغْتَلَّ عِضْوُ مَنْ الْمَجْدِ^۵
ترجمه بیت متنبتی: در آن هنگام که سیف الدوله بیمار شود اهل زمین و اهل آسمان همه بیمارند، حتی شجاعت و کرم خالص نیز بیمار می گردند.
ترجمه کلام بحتری: ما از کسالتی که بر تو عارض شده است دائماً به عیادت جود و سخا می رویم، و اعلام کرده ایم که عضوی از اعضای مجد و کرم بیمار شده است.
وقول متنبتی:

يُعْطِيكَ مُبْتَدِئًا فَإِنْ أَعْجَلَتْهُ أَعْطَاكَ مُعْتَذِرًا كَمْ قَدْ أَجْرَمَا^۶
با قول ابوتمام:

أَخَوْعَزَ مَا تَفَعَّلُهُ فِعْلُ مُحْسِنٍ إِلَيْنَا وَلَكِنْ عُذْرُهُ عُذْرُ مُذْنِبٍ^۷
ترجمه بیت متنبتی: ممدوح من کسی است که بدون تقاضا به تو احسان می کند، و اگر با درخواست، از او چیزی بخواهی با معذرت خواهی او را یادآوری می نماید، همچون کسی که گناهی

۱- مقصودش از کلمه (زماع) بازگشت شخص است به خانواده خود. اصل کلمه بمعنی: «الْفَضَا» یعنی مصمم شدن بر کار است بطور جدی. ش

بیت از قصیده ای است در مدح ابراهیم بن مدبر. دیوان، ۳: ۱۸۷۳-م

۲- از قصیده ای است در مدح امیر و در تهنیت عید. دیوان: ۳۶۲-م

۳- توضیح: من می خواهم بسوی اهل خویش برگردم و در زیر این فشار منی احسانهای تو مرا پایبند خود کرده است.

۴- از قطعه ای است کوچک در مدح سیف الدوله. دیوان، ۲: ۲۱۸-م

۵- از قصیده ای در مدح ابراهیم بن مدبر که در آن علت بیماری او را یادآوری می کند. دیوان، ۲: ۷۵۷-م

۶- دیوان شاعر، ۴: ۳۰-م

۷- دیوان، ۱: ۱۵۲-م

مرتکب شده است.

ترجمه بیت ابوتمام: او در دادن حق واجب بندگان خدا بسیار جدی است، و این عادت همیشه با او قریب بوده است. رفتارش با مارتار نیکوکار است ولی عذر خواهیش^۱ همچون گناهکار.

و گفتار منتبی:

كَرِيمٌ مَتَى اسْتَوْهَيْتَ مَا أَنْتَ رَاكِبٌ وَقَدْ لَقِحتْ حَرْبٌ فَإِنَّكَ نَازِلٌ^۲

با گفتار بختری:

مَانِضٌ عَلَى عَزْمِهِ فِي الْجُودِ لَوَهَبَ الشَّ شَبَابَ يَوْمٍ لِقَاءِ الْبَيْضِ مَانِدِماً^۳
ترجمه گفتار منتبی: تو کریمی هستی که هر زمان کسی از تو چیزی بخواهد بخل نمی ورزی اگر چه هنگامی باشد که سوار بر مرکبی و جنگ بشدت تمام جریان دارد، در آن وقت نیز عطا می کنی. از مرکب پیاده می شوی و همان مرکب را به او می بخشی.

ترجمه گفتار بختری:

او کسی است که تصمیمش در جود و کرم قاطع است. و اگر چه ایام جوانیش را ببخشد باز پشیمان نخواهد بود؛ همان ایام جوانی را که با ماهرویان می گذرانند.

و بیت منتبی:

وَالَّذِي يَشْهَدُ الْوَعَى سَاكِنُ الْقَدُ بِ كَأَنَّ الْقِتَالَ فِيهَا ذِمَامٌ^۴

۱ - توضیح: معذرت خواهی او از آن جهت است که چرا بدون تقاضا عطا نکرده است.

۲ - در دیوان منتبی چاپ عکبری بجای «نازل» «بازل» آمده است و هر دو معنی صحیح است. ضمناً کریم در این بیت خبر است برای مبتدای محذوف (انت). م لَقِحتْ الْحَرْبُ؛ جنگ پس از مقداری آرامش شروع شد و شدت یافت. لَقِحتْ الْقَدَاوَةُ، نیز به همین معنی بکار می رود. ش. این بیت از قصیده ای است در مدح سیف الدوله. دیوان، ۳: ۱۱۶-م

۳ - مرادش از کلمه «بیض» ظاهراً زنان زیباروی است. و در صورتی که بخشش جوانی در آن روزهای جوانی قابل تصور باشد بالاترین حدی است بخشش که خیال شاعر به آن دست می یابد.

بیت از قصیده ای است در مدح ابو یوسف رافع طائی. دیوان، ۳: ۲۰۵-م

۴ - الذِّمَامُ وَالذِّمَّةُ، یعنی: حق و حرمت، جمع آن «أَذِمَّةٌ». الذِّمَّةُ، یعنی عهد و کفالت. جمع آن ذِمَامٌ. ش. ظاهراً مضمون بیت منتبی از بیت جیب است.

مُتَسَرِّعِينَ إِلَى الْخُثُوفِ كَأَنَّمَا بَيْنَ الْخُثُوفِ وَبَيْنَهُمْ أَرْحَامُ
و یا از گفتار محمد بن ابونواس:

يَسْبِأُونَ إِلَى الْهِيَاجِ كَأَنَّمَا يَسْبِأُونَ إِلَى صِلَتِهِ مِنَ الْأَرْحَامِ
توضیحاً: بیت منتبی مذکور در متن از قصیده ای است در مدح سیف الدوله ابوالحسن، در آن هنگام که عزم مراجعت از انطاکیه را داشته است. مطلع آن چنین است:

أَيَّنْ أَرَمَعْتَ أَهْلَهُ الْهُمَامُ نَحْنُ نَبْتُ الرِّبَا وَأَنْتَ الْعَمَامُ

ص ۲۴۴ ج ۲ - دیوان منتبی شرح عکبری. بیت متن از قصیده ای است در مدح سیف الدوله. دیوان، ۳: ۳۴۷-م

با بیت بُحتری.

لَقَدْ كَانَ ذَاكَ الْجَاشُّ جَاشًّا مُسَالِمًا عَلَيَّ أَنْ ذَاكَ الزَّيُّ زَيُّْ مُحَارِبٍ
ترجمه بیت منتبّی: او کسی است که در جنگها همیشه حاضر است؛ با قلبی مطمئن و آرام
بطوری که گوئی جنگ با او عهد کرده است که هیچ گاه کشته نشود^۱.

ترجمه بیت بُحتری: قلب او در حقیقت قلبی بود که گوئی اضطراب و بیم و اندوه با آن پیمان
صلح و آشتی بسته اند با اینکه لباس او لباس جنگاوران بود.

و بیان ابوتّمّام:

أَلْضَبْحُ مَشْهُورٌ بِغَيْرِ دَلَالٍ مِنْ غَيْرِهِ ابْتِغَايَتْ وَلَا أَعْلَامُ^۲

با بیان منتبّی:

وَلَيْسَ يَصِحُّ فِي الْأَذْهَانِ شَيْءٌ إِذَا احْتِجَّاجَ النَّهَارُ إِلَى دَلِيلٍ^۳
ترجمه بیت ابوتّمّام: صبح برای همه روشن است و مشهور؛ بی آنکه از غیر آن دلیل
ونشانه هائی خواسته شود.

ترجمه بیت منتبّی: اگر روز روشن هم به دلیل محتاج باشد بگوئیم که دیگر در افکار
بشر هیچ چیز صحیح وجود نخواهد داشت.

و سخن ابوتّمّام:

وَفِي شَرَفِ الْحَدِيثِ دَلِيلُ صِدْقٍ لِمُخْتَبِرٍ عَلَى شَرَفِ الْقَدِيمِ^۴

با سخن منتبّی:

أَفْعَالُهُ نَسَبٌ لَوْلَمْ يَسْقُلْ مَعَهَا جَدَى الْخَصِيبُ عَرَفْنَا الْعِرْقَ بِالْفُضْنِ^۵
ترجمه بیت ابوتّمّام: در شرافت یک سخن تازه، دلیل راستین متعلق به گوینده سخن
است با فرض آنکه مقام سخن دیرین نیز شریف است.

ترجمه بیت منتبّی: رفتارهای او اصل و نسب او می باشند. با بودن این رفتارها اگر نگوید که

۱ - توضیح: یعنی او در کشتن و کشته شدن هیچ گونه اضطرابی ندارد. در میدان جنگ با ثبات عزم حاضر می شود؛ هر چند جنگ بسیار شدید گردد و دشمن اطرافش را محاصره کند.

۲ - از قصیده ای که خلیفه عباسی [الوائق بالله] را در آن مدح و او را به خلافت تهنیت می گوید. دیوان، ۳: ۲۰۳ م

۳ - مضمون بیت ابوتّمّام این جمله است: من شک فی المشاهدات قَلْبِي بِكَامِلِ الْعَقْلِ. [هر کس که در مشهودات تردید نماید در عقل و فهم کامل نیست.]

بیت از قطعه ای است در دیوان شاعر: ۳۳۴-م

۴ - از قصیده ای است در مدح بنی عبدالکریم طائیین. دیوان، ۳: ۱۶۳-م

۵ - دیوان، ۴: ۲۱۷-م

جَدِّ مِنْ خَصِيبٍ اسْتِ مَا اَصْلَ وَرِيشَهُ رَا بِوَسِيلَهُ شَاخَهُ هَائِشَ مِیْ شَنَاسِیمِ.

و گفته بُحتری:

وَأَحَبُّ أَفَاقِ الْبِلَادِ إِلَيَّ قَتْنِي أَرْضُ يَنَالُ بِهَا كَرِيمَ الْمَطْلَبِ^۱
با گفتار منتبّی:

وَكُلُّ أَمْرٍ يُؤَلِّي الْجَمِيلَ مُحَبَّبٌ وَكُلُّ مَكَانٍ يُنْبِتُ الْعِزَّ طَيِّبٌ^۲
ترجمه بیت بُحتری: بهترین محیط شهرها و کشورها در نظر جوانمرد سرزمینی است که در آنجا به هدف والای خود نائل شود.

ترجمه بیت منتبّی: هرانسانی که داوطلب کارنیک‌گی شود محبوب است، و هر سرزمینی که عزّت و شرافت برویاند پاک و پاکیزه است.

و بیت منتبّی:

يُقِرُّكَ بِالْفَضْلِ مَنْ لَا يُوَدُّهُ وَيَقْضِي لَهُ بِالسَّعْدِ مَنْ لَا يُجْجَمُ^۳
با بیت بُحتری:

لَا أَذْهَبُ لِأَبَى الْعِلَاءِ فَضِيلَةً حَتَّى يُسَلِّمَهَا إِلَيْهِ عِدَاءُ^۴
ترجمه بیت بُحتری: من برای ابوالعلا هیچ فضیلتی را ادعا نمی‌کنم تا آن زمان که دشمنانش به آن فضیلت سر تسلیم فرود آورند.

ترجمه بیت منتبّی: کسانی هم که با او دوستی ندارند به فضیلت او معترف‌اند. حتی کسی هم که ستاره‌شناس نیست سعادت را به او منتسب و منتهی می‌سازد.
و گفته خالد کاتب:

رَقَدْتُ وَلَمْ تَرَثْ لِسَاهِرٍ وَلَيْلُ الْمُحِبِّ بِلَا آخِرٍ
با گفته بُشار:

لِخَذِّكَ مِنْ كَفِّكَ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ إِلَى أَنْ تَرَى ضَوْءَ الصَّبَاحِ وَسَادُ^۵
تَبِيتُ تُرَاعِي اللَّيْلَ تَرْجُوْنَفَادَهُ وَلَيْسَ لِلَّيْلِ الْعَاشِقِينَ نَفَادُ^۶

۱ - از قصیده‌ای که در آن ابوالصالح بن یزداد را مدح می‌کند. دیوان، ۱: ۲۸۳ - م.

۲ - از قصیده‌ای در باب کافور. دیوان، ۱: ۱۸۳ - م.

۳ - از قصیده‌ای در باب سیف الدوله، ۳: ۳۵۵ - م.

۴ - از قصیده‌ای در مدح ابوالعلاصاعد بن مخلّد. دیوان، ۴: ۲۴۰۳ - م.

۵ - این بیت با بیت دیگر:

[وَلَمْ تَدْرِ بَعْدَ ذَهَابِ الرِّقَا وَمَا صَنَعَ السَّمْعُ مِنْ نَاضِرِي]

۶ - دیوان، ۳: ۱۳۵ - م.

الأمالی، ۱: ۱۰۰ - م.

ترجمه بیت خالد: توشب را خوش خوابیدی و دلت بر حال کسی که تا صبح بیداری کشید نسوخت. آری شب عاشقان پایان ندارد.

ترجمه بیت بشّار: هر شب از ابتدا تا آنگاه که دید گانت را به روشنی صبح باز می‌کنی دو دست برای دو گونه ات بالش است. تومی خوابی و در انتظار پایان شبی در حالی که شب عاشقان پایانی ندارد. و شعر ابوتّمام:

ثَوِي بِالْمَشْرِقِينَ لَهُمْ ضَجَاجٌ أَطَارَ قُلُوبَ أَهْلِ الْمَغْرِبِينَ^۱
و شعر بُحتری:

تَنَادَرُ أَهْلُ الشَّرْقِ مِنْهُ وَقَائِعًا أَطَاعَ لَهَا الْعَاثُونَ فِي بَلَدِ الْغَرْبِ^۲
با شعر مسلم:

لَمَّا نَزَلْتُ عَلَى أَدْنَى دِيَارِهِمْ أَلْقَى إِلَيْكَ الْآقَاصِي بِالْمَقَالِيدِ^۳
ترجمه بیت ابوتّمام: او در سرزمین مشرق فرود آمد و اقامت گزید در حالی که فریاد شوق اهل شرق، مردم مغرب زمین را به پرواز درآورد.

ترجمه بیت بُحتری: مردم شرق یکدیگر را از وقایع جنگ او بیم دادند؛ وقایعی که گردن‌کشان بجهت آن در بلاد مغرب مطیع او شده‌اند.

ترجمه بیت مسلم: وقتی به نزدیکترین خانه‌های آنها فرود آئی دورترین خانه‌های آنها قلاده‌های محبت را پیش روی تومی آورند.

و بیت محمد بن بشیر:

أَفْرُحُ لِحَاجَتِنَا مَا دُمْتُ مُشْغُولًا فَلَوْ رَغْتُ لَكُنْتُ الدَّهْرَ مَبْذُولًا^۴
با گفتار ابوعلی بصیر:

فَقُلْ لِسَعِيدٍ أَسْعَدَ اللَّهُ جَدَّهُ^۵ لَقَدَرْتُ حَتَّى كَادَ يَنْصَرِمُ الْحَبْلُ

۱ - ضجّاج، به فتح و ضمّ ضاد، به معنی «ضجّج» و آن به معنی فریاد کردن است از روی پریشانی و بیتابی از موضوعی که مورد ترس و هراس است. این بیت از قصیده‌ای است در مدح اسحاق بن ابراهیم. دیوان، ۱۰۶: ۳-م

۲ - تَنَادَرُ الثَّاس، یعنی مردم به یکدیگر اعلام خطر کردند و بیم دادند. «وَقَائِعًا» مفعول به است و مقصود از آن وقایع جنگ است. ش. بیت از قصیده‌ای است در مدح عبدالله بن دینار. دیوان، ۱۰۶: ۱-م

۳ - از قصیده‌ای در مدح داود بن یزید. دیوان مسلم بن ولید: ۱۶۱-م

۴ - از محمد بن بشیر خارجی. شاعری فصیح بوده است، و خارجی نسبتی است به قبیله بنی خارجه. اغانی، ۱۶: ۶۰- بعضی

بیت مذکور را به محمد بن بسیر نسبت داده‌اند؛ شاعر عهد عباسی همزمان با ابونواس، متوفی حدود ۲۱۰ ه.م

۵ - جدّ، بمعنی خوشبختی و شرافت و بزرگی.

فَلَا تَعْتَذِرْ بِالشُّغْلِ عَنَّا فَإِنَّمَا تُنَاطِبُكَ الْأَمَالُ مَا اتَّصَلَ الشُّغْلُ^۱
 ترجمه بیت محمد بن بشیر: تا وقتی که کار و شغلی داری به حاجات ما پرداز (احسان تو در همین حال هم که شاغلی ما را تأمین می‌کند).
 البته اگر تو مشغله نداشتی و برایت فراغت بود همه روزگار را به ما بذل می نمودی.
 ترجمه دوبیت ابوعلی بصیر: به سعید بگو «خدا او را یاری دهد.»
 رشته پیوند ما کهنه و سست شد؛ بطوری که نزدیک بود قطع شود. تو از اینکه غافل از ما شدی معذرت خواهی مکن زیرا آمال ما همه بوسیله توبه اجابت می رسند و به هم می پیوندند، آنچنانکه تمام کارها بوسیله تو قوام می یابند.

و گفتار بحتری:

مِنْ غَاذَةٍ مُنِيعَتْ وَتَمَنَعُ وَصَلَهَا
 فَلَوَّانَهَا بُذِلَتْ لَنَا لَمْ تَبْذُلْ^۲
 با گفتار ابن رومی:
 وَمَنْ الْبَلِيَّةِ أَنْنِي
 غَلِيفْتُ مَمْنُوعاً مُنُوعاً^۳
 ترجمه بیت بحتری: چه بسیار زنان خوش سروگردن و لطیف اندام که من از آنها بی نصیب مانده‌ام و خودشان نیز از وصل خودداری می‌کنند. اگر آنها را به من بذل کنند [که نمی‌کنند] خود آنها بذل و بخشش ندارند.

ترجمه بیت ابن رومی: از بیچارگیهای من این است که من دلبسته و علاقه‌مند شده‌ام درحالی که مرا محروم کرده‌اند و خودم نیز بخل می‌ورزم.

و بیت ابوتمام:

لَيْسَ كَانَ دُئِبِي أَنَّ أَحْسَنَ مَطْلَبِي
 أَسَاءَ قَفِي سَوْءِ الْقَضَاءِ لِي الْعُذْرُ^۴
 بابیت بحتری:

إِذَا مَحَاسِنِي اللَّاتِي أُدِلُّ بِهَا
 كَانَتْ ذُنُوبِي، فَقُلْ لِي كَيْفَ أَعْتَذِرُ؟^۵
 ترجمه بیت ابوتمام: اگر گناه من این است که قضای الهی در دادن هدف عالی و نیکوبه من بد کرده‌است من در این سوء قضا معذورم.

۱- این دو بیت در مجموع اشعار شاعر از یک قطعه است که بیتی بین آن دو می‌باشد. م

۲- دیوان، ۲: ۹۵۴-م

۳- دیوان، ۴: ۱۴۶۲-م

۴- از قصیده‌ای است که در آن، شاعر هنگام بازگشت از مصر به قوم خود مباحثات می‌کند. دیوان، ۴: ۵۷۱-م

۵- از قصیده‌ای در مدح علی بن مرتضی. دیوان، ۲: ۹۵۴-م

ترجمه بیت بُحتری: اگر محاسن من که بلحاظ آن فخر می‌کنم برای من گناه است به من بگو که چطور عذر این گناه را بخواهم؟
وسخن ابوتمام: قَدْ يَقْدِمُ الْعَيْرُ مَنْ دُعِرَ عَلَى الْأَسَدِ.

با سخن بحتری:

فَجَاءَ مَجِيَّ الْعَيْرِ قَادَتُهُ حَيْرَةً إِلَى أَهْلِ رَبِّ الشِّدْقَيْنِ تَدْمِي أَظَاوِرُهُ^۱
ترجمه جمله ابوتمام: گاه می‌شود که خرازشدت تهدید و بیم دادن، بر شیر قوی قدرت و جرأت می‌یابد.

و گفته معن بن اوس:

إِذَا انْصَرَفَتْ نَفْسِي عَنِ الشَّيْءِ لَمْ تَكُنْ إِلَيْهِ بِوَجْهِ آخِرِ الدَّهْرِ تُقِيلُ^۲
با گفته عباس بن احنف:

نَقْلُ الْجِبَالِ الرَّوَاسِي مِنْ أَمَاكِينِهَا أَخَفُّ مِنْ رَدِّ قَلْبٍ حِينَ يَنْصَرِفُ^۳
ترجمه بیت معن بن اوس: اگر نفس من از چیزی روی گردان شود تا روزگار باقی است دیگر امیدی نیست که به آن روی آورد.

ترجمه بیت عباس بن آحنف: جابجا کردن کوههای بلند و استوار آسانتر است از آنکه چهره قلبی را بخواهند از چیزی برگردانند.

و بیت اُمیة بن ابی الصلت:

عَطَاءُ كَزَيْنٍ لِأَمْرِئٍ إِنْ أَصْبَتْهُ بِخَيْرٍ وَمَا كُلُّ الْعَطَاءِ يَزِينُ^۴
با شعر ابوتمام:

تُدْعِي عَطَايَاهُ وَفَرَأَوْهِيَ إِنْ شُهِرَتْ كَأَنْتَ فَخَارُ الْإِمْنِ يَعْفُوهُ مُؤْتِنَا^۵
ما زِلْتُ مُنْتَظِرًا أُعْجِبُهُ عَنَّا^۶
ترجمه بیت اُمیة بن ابی الصلت: عطا و بخشش تو برای هرانسانی که تو با نیکی به او روبرو

۱ - أَلْعَيْرُ، به فتح عین یعنی حمار، أَهْلُ رَبِّ الشِّدْقَيْنِ، یعنی دو گوشه دهان را گشاده کرد. و مقصود شیر است [دَمِیْ یَدْمِی، مانند رَضِیْ رَضِیْ فُهِدَم] یعنی خون از او خارج شد و شاید در اینجا مقصود این باشد که چنگالهای او به خون شکارها اصابت می‌کند. ش. بیت از قصیده‌ای است در مدح یوسف بن محمد - م

۲ - از قطعه‌ای است مشهور از معن بن اوس مزنی. حماسه (شرح مرزوقی) ۳: ۱۱۳۱ - م

۳ - دیوان شاعر: ۲۱۱ - م. در روایت دیگر بجای قلب (نفس) و بجای ینصرف (تنصرف) آمده است. ش.

۴ - یعنی برای کسی که ابتداءً از او درخواست کند. بهتر این است که مؤتیناً در اینجا اسم مفعول باشد و صفت برای فخار گرفته

شود. ح. ن

دیوان، ۲: ۳۶۵ - یجتنی به صیغه معلوم نیز روایت شده است. م

شوی زینت و زیور است درحالی که هیچ عطائی این گونه زینت نمی دهد.
ترجمه دوبیت ابوتمام: عطایای او (ممدوح من) فراوان و کامل نامیده می شود. و اگر این عطایا ظاهر شود افتخار است برای کسی که بسوی او آمده و طلب احسان کند. من همیشه انتظار عنایت‌های شگفت‌آوری را از او داشته‌ام؛ تا آنجا که فهمیده‌ام با حاجت و درخواست از او میوه شرف و عزت از درخت احسانش چیده می شود.

وقول جریر:

بَعَثَ الْهَوَىٰ ثُمَّ ارْتَمَىٰ قُلُوبَنَا بِأَسْهُمِ أَعْدَاءٍ وَهُنَّ صَدِيقُ^۱
با قول ابونواس:

إِذَا امْتَحَنَ الدُّنْيَا لَبِيبٌ تَكْشَفُ لَهُ عَنْ عَدُوْفِي ثِيَابِ صَدِيقِ^۲
ترجمه بیت جریر: آنها آتش عشق را شعله ور ساختند و سپس با تیرهای دشمنان قلبهای ما را هدف قرار دادند درحالی که خودشان دوستان ما بودند.

ترجمه بیت ابونواس: هنگامی که قرار شود خردمندی از دنیا اندوه و رنج ببرد دنیا خود را از جانب دشمن ولی در لباس دوست بر خردمند ظاهر می سازد.
وگفتار کثیر:

إِذَا مَا أَرَادَتْ خُلَّتْ أَنْ تُزِيلَنَا أَبِينَا وَقُلْنَا الْحَاجِبِيَّةَ أَوَّلِ^۳
با گفتار ابوتمام:

نَقَلَ قُوَادَكَ حَيْثُ شِئْتَ مِنَ الْهَوَىٰ مَا الْحُبُّ إِلَّا لِلْحَبِيبِ الْأَوَّلِ^۴
ترجمه بیت کثیر: هر دوستی و محبتی که بخواهد ما را از محبت محبوبمان روی گردان کند نخواهیم پذیرفت و خواهیم گفت که: محبوب نخستین فقط حاجبیه [عزّه] است.
ترجمه بیت ابوتمام: تو محبت قلب خویش را به هر جا که می خواهی منتقل کن. ولی بدان که تمام محبت من متعلق به همان محبوب نخستین است.

وبیت متنبی:

وَعِنْدَ مَنْ الْيَوْمَ الْوَفَاءُ لِصَاحِبٍ شَبِيبٌ وَأَوْفَىٰ مَنْ تَرَىٰ أَخَوَانِ^۵
با بیت ابوتمام:

فَلَا تَحْسَبْ أَهْدَا لَهَا الْغَدْرُ وَحْدَهَا سَجِيَّةُ نَفْسٍ، كُلُّ غَايِبَةٍ هِنْدُ^۶

۱- دیوان، ۱: ۳۷۲- م ۲- دیوان: ۱۲۱- م

۳- مقصود از کلمه «حاجبیه» [عزّه] می باشد. ش. دیوان کثیر عزّه: ۲۵۵- م

۴- دیوان، ۴: ۲۵۳- م ۵- دیوان، ۴: ۲۴۶- م ۶- از قصیده‌ای است در مدح ابوهیثم بن شُبَّانه. دیوان، ۲: ۸۱- م

ترجمه بیت منتبّی: امروز کیست که به دوست خود وفادار باشد؟ شیب و با وفاترین کسی که تو فکر می کنی (هر دو در بیوفائی) با هم یکسانند.

ترجمه بیت ابوتّمّام: تصور نکنید که فقط هند بیوفا است. بیوفائی سرشت هر کسی است و هر زن زیاروئی هند است.

و بیان بحتری:

وَلَمْ أَزْفِ رَنْقِ الصَّرِي إِلَى مَوْرِدٍ فحَاوَلْتُ وَرْدَ التَّيْلِ عِنْدَ اخْتِفَالِهِ
با بیان منتبّی:

قَوَاصِدُ كَأُفُورٍ تَوَارِكٍ غَيْرِهِ وَمَنْ قَصَدَ الْبَحْرَ اسْتَقَلَّ السَّوَاقِيَا^۱
ترجمه بیت بحتری: من درنهر کوچک «صری» که آبش بس تیره و کدر است آبشخوری برای خود نمی بینم، لذا برآن شده ام که به رودخانه عظیمی چون نیل وارد شوم؛ در آن هنگام که آبش بسیار زیاد باشد^۲.

ترجمه بیت منتبّی: این اسبان کوتاه موئی که در زیر پای ماست، همگی اورا [کافور را] طالب اند و غیروا را رها کرده اند. آری هر کس که در جستجوی دریاست البته نهر کوچک را حقیر می شمارد^۳.

و گفتار منتبّی:

كَأَنَّمَا يُولَدُ النَّدَى مَعَهُمْ لَا صِغَرُ عَاذِرُوا هَرَمَ^۴

۱ - الرّنق، مصدر است. رَنْقُ الْمَاءِ (مانند نَصْرٍ) یعنی آب تیره شد. صفت آن رَنْق [به کسر نون و فتح و سکون آن آمده است] اینجا بمعنی کدر است، بصورت صفت مُشَبَّه. الْقَصْرُ: نام نهری است - ح. ن. این بیت از قصیده ای است در مدح علی بن یحیی مُنْجَم. الْقَصْرُ، بمعنی آبی که در جانی زیاد را کد مانده است. دیوان، ۳: ۱۶۲۴ - م

۲ - دیوان، ۴: ۲۱۷ - م

۳ - این بیت در دیوان منتبّی که بمناسبت آمده چنین ضبط شده است:
وَلَمْ أَزْفِ رَنْقِ الصَّرِي إِلَى مَوْرِدٍ. و معنی آن بنابراین ضبط چنین است: من در آب کم نهر کوچک برای خود آبشخوری نمی بینم.

۴ - این بیت از قصیده ای است در مدح شخصی بنام «کافور» بدین مطلع:
كَفَى بِكَ دَاءَ أَنْ تَرَى الْمَوْتَ شَافِيَا وَحَسْبُ الْمَنِيَا أَنْ يَكُنَّ أَمَانِيَا
«قواصد» حال است برای «جود» وجود بمعنی اسبان کوتاه موی است. «سواقی» جمع ساقیه. یعنی نهر کوچک «توارک» منصوب است و عطف بر قواصد مضاف به «غیر». دیوان منتبّی - شرح غکبری ص ۴۶۶ - ج ۲
توضیح: می خواهد بگوید که هر کس بجانب کافور و عطایای او رود از امثال سیف الدوله بینیاز می شود. دیگران مانند نهرند و کافور چون دریا.

۵ - از قصیده ای در مدح علی بن ابراهیم تنوخی و قوم او. دیوان، ۴: ۶۵ - م

با گفتار بُحتری:

عَرِيقُونَ فِي الْإِفْضَالِ يُوتَتَفُ النَّدَى لِنَا شَيْهِم مِّنْ حَيْثُ يُوتَتَفُ الْعُمَرُ^۱
ترجمه بیت متنبی: گوئی کرم و سخا همراه با آنها به دنیا آمده است. برای کرم و بخشش
آنها جوانی و پیری هیچ عذر و بهانه نیست (هم در سنین جوانی و هم در روزهای پیری اینها جواد و
کریم اند).

ترجمه بیت بُحتری: اینها در احسان و کرم دارای اصالت اند. خردسالشان هم بدون
درخواست و اظهار حاجت احسان می کند.

و گفته بُحتری:

فَلَا تُغْلِيَنَّ بِالسَّيْفِ كُلَّ غَلَايِهِ لِيَمْضِيَ فَإِنَّ الْكَفَّ لَا السَّيْفَ تُقْطَعُ^۲
با گفته متنبی:

إِذَا الْهِنْدُ سَوَتْ بَيْنَ سَيْفِي كَرِيمَةٍ فَسَيْفُكَ فِي كَفِّ تَزِيلُ التَّسَاوِيَا^۳
ترجمه بیت بُحتری: شمشیر را بتمامی بلند مکن و با قدرت تمام مزین، به هدف آنکه ببرد و قطع
کند. زیرا دست تو است که قطع می کند نه شمشیر.

ترجمه بیت متنبی: اگر هند دو شمشیر بسازد که در تیزی و برندگی کاملاً یکسان باشد
شمشیری که در دست تست برنده تراست زیرا شمشیر تو تساوی آن دو شمشیر را هم از میان
برمی دارد.

و دو بیت بُحتری:

سَامُوْكَ مِنْ حَسَدٍ فَأَفْضَلَ مِنْهُمْ غَيْرُ الْجَوَادِ وَجَادَ غَيْرُ الْمُفْضَلِ^۴
فَبَدَّلْتُ فِينَا مَا بَدَّلْتَ سَمَاحَةً وَتَكْرُمًا وَبَدَّلْتَ مَا لَمْ يُبَدَّلِ^۵

۱ - دیوان، ۲: ۸۷۲ - م

۲ - از قصیده ای در مدح ابوعیسی علاء بن صاعد. دیوان، ۲: ۲۷۰ - م

۳ - از قصیده ای است در مدح کافور. دیوان، ۴: ۲۱۸ - م

۴ - از قصیده ای است در مدح محمد بن صالح هاشمی. بیت قبل از آن این است:

رَغِبْتُ قَوْمًا فِي السَّمَاحِ وَأَيْنَ هُمْ إِنْ سَاجِلُوكَ مِنَ السَّمَاحِ الْأَعْزَلِ

دیوان، ۳: ۱۸۰۱ - م

۵ - مقصودش این است که: مخالفان از روی حسادت با بذل و بخشش به معارضه با او (ممدوح) برخاستند، و شروع به احسان و بخشش کردند بی آنکه ذاتاً صفت جود و سخا داشته باشند. ولی عطای ممدوح همیشه دو عطا بوده است: عطای اوّل که با سماحت و خوشروئی تمام از جانب خودش مستقیماً صادر می شد، دومی عطای آن گروه بخیلان که سبب آن هم عطای ممدوح بود.

با دوبیت ابوتمام:

أَرَى النَّاسَ مِنْهَاجَ النَّدَى بَعْدَ مَا عَفَتْ
مَهَايَعُهُ الْمُثَلَّى وَمَحَتْ لَوَاجِبُهُ^۱
فَفِي كُلِّ نَجْدٍ فِي الْبِلَادِ وَغَايِرِ
مَوَاهِبُ لَيْسَتْ مِنْهُ وَهِيَ مَوَاهِبُهُ

ترجمه دوبیت بُحتری: آنها در بزرگی و مفاخرت از روی حسادت به معارضه با تو برخاستند لذا بعضی از آنها احسان کردند بی آنکه واقعاً اهل احسان باشند، و بعضی هم جود کردند بی آنکه در وجودشان کرامت نفس باشد. ولی تو در میان ما از روی سماحت و بزرگواری بذل و احسان کردی، و بذل دیگری که تو خودت نکردی ولی بذل اولی تو موجب شد که دیگران به ما بذل کنند. ترجمه دوبیت ابوتمام: جاده‌های احسان را او به مردم نشان داد؛ در آن هنگام که جاده‌های اصلی کرم و جود کاملاً محو شده بود، و خطوطش از میان رفته بود. لذا در تمام نقاط شهر چه بلند و چه پست هر جا مواهب و احسانی است متعلق به مردم نیست بلکه مواهب و عطایای این شخص است.

و سخن متنبتی:

بَيْضَاءُ تُطْمِعُ فِيمَا تَحْتَ حُلَّتَيْهَا
وَعَزْدٌ لِكَ مَطْلُوباً^۲ إِذَا طُلِبَ
باسخن بُحتری:

تَبْدُو بِعَطْفَةٍ مُطْمِعٍ حَتَّى إِذَا
شُغِلَ الْخَلَى ثَنَتْ بِصَدَقَةٍ^۳ مُؤَيِّسِ
ترجمه بیت متنبتی: سپید چهره‌ای است که به طمع می‌اندازد در آنچه زیر پیراهن او است اما وقتی که آن مورد طلب قرار می‌گیرد مطلوبی عزیز و دیرباب می‌گردد. ترجمه بیت بُحتری: او با یک تمایل طمع‌انگیز و شوق آور ظاهر می‌شود تا آنکه شخص فارغ البال به آن تمایل کاملاً مشغول می‌گردد، ناگهان با یک اعراض یا س آوردن رو بر می‌گرداند و می‌رود.

وقول متنبتی:

إِذَا كَارُ مِثْلُكَ تَرَكُ إِذْكَارِي لَهُ
إِذَا لَا تُرِيدُ لِمَا أُرِيدُ مُتَرْجِماً^۴
باقول ابوتمام:

۱- مَحَتْ لَوَاجِبُهُ، یعنی راهها و نشانه‌های روشنی صفت جود و کرم همه ناپدید شد. مفرد لواجب، لاجب. ش. این دو بیت از قصیده‌ای است مشهور در مدح عبدالله بن طاهر. دیوان، ۱: ۲۲۸-م. منهاج: راههای وسیع که با آمد و رفت مردم کاملاً هموار شده است. لاجب: راه روشن.

۲- دیوان، ۱: ۱۱۱-م. مطلوب در این بیت تمیز، و اِذَای ظرفیه متعلق به تَطْمِعُ می‌باشد.

۳- الصَّدَقَةُ، اسم مَرَه است، از صَدَف. و آن بمعنی اعراض از چیزی است. ش.

بیت از مقدمه غزلی است از یک قطعه کوچک دیوان، ۲: ۱۱۵۰-م.

۴- «إِذَا كَارُ» در این بیت بمعنی «ذکر» است و مترجم بمعنی «ترجمان» یعنی بیانگر. دیوان: ۸-م.

وَلَاذَا الْمَجْدُ كَانَ عَوْنِي عَلَى الْمَرِّ
 ترجمه بیت منتبئی: من در مقابل فردی مانند تو از ذکر حاجتم خودداری می‌کنم. زیرا تو برای
 آگاهی از احتیاج من به هیچ ترجمان و بیانی محتاج نیستی.
 ترجمه بیت ابوتمام: اگر مجد و بزرگواری مرا یاری کنند من به تقاضا کننده خود می‌گویم که:
 از من خواهش مکن [خودم پیش از تقاضای توبه توعطا خواهم کرد.]

و بیت ابوتمام:

فَتَعِمَّتْ مِنْ شَمْسٍ إِذَا حُجِبَتْ بَدْتُ
 مِّنْ خِذْرِهَا فَكَأَنَّهَا لَمْ تُحَجَّبِ^۱
 با بیت قیس بن خطیم:

قَضَىٰ لَهَا اللَّهُ حِينَ صَوَّرَهَا
 خَالِقُ إِلَّا تُكِنِّهَا سُدُفُ^۲
 ترجمه بیت ابوتمام: تو از خورشید، نعمت و نصیب یافته‌ای که وقتی در حجاب می‌شود باز از
 کنار چادر خود آشکار می‌گردد. گوئی [از فرط جمال و روشنی] در حجاب نرفته است.
 ترجمه بیت خطیم: خداوند خالق در آن هنگام که چهره او را نقاشی می‌کرد بر آن شد که
 هیچ ظلمتی جمال او را نپوشاند.

و بیان منتبئی:

رَامِيَاتٍ بِأَسْنَمِهِمْ رِيَشَهَا الْهُدَى
 بُتَشَقُّ الْقُلُوبَ قَبْلَ الْجُلُودِ^۳
 با بیان گنّیتر:

رَمَتْنِي بِسَهْمٍ رِيَشُهُ الْكُحْلُ لَمْ يَجْزُهُ
 ظَوَاهِرُ جِلْدِي وَهَوْنِي الْقَلْبُ جَارِحُ
 ترجمه بیت منتبئی: اینها با تیرهایی که پیکان آن مژه چشمانشان می‌باشد بگونه‌ای می‌زنند
 که دلها را قبل از پوست می‌شکافند.

ترجمه بیت گنّیتر: او با تیری که پیکانش سرمه چشمش بود مرا بگونه‌ای زد که تیر از پوست
 بدنم گذر نکرده در قلبم نشست و آنرا سخت مجروح کرد.
 و گفتار یکی از شعرای جاهلیت [که به لبید منسوب است]:

۱- دیوان، ۲: ۳۱۶-م

۲- دیوان، ۱: ۹۵-م

۳- سُدُف، ج «سدفه» به ضم و فتح سین، بمعنی تاریکی. یعنی بجهت روشنی و تابش رخسارش هیچ تاریکی جمال او را
 نمی‌پوشاند. ش. دیوان قیس بن خطیم: ۵۶-م

۴- دیوان، ۱: ۳۱۴-م

۵- در نسخه دیگر بجای (يَجْزُ) (يُصِبُّ) آمده. جاز الموضع يَجْزُ، یعنی آن محل را پیمود.
 جاز السهم إلى الصيد، یعنی تیر به غیر مقصد نشست. و جاز عن الصيد، یعنی تیر به صید اصابت نمود و در آن نفوذ کرده از
 پشت آن گشت. ش. دیوان شاعر: ۱۸۸-م

وَدَعَوْتُ رَبِّي بِالسَّلَامَةِ جَاهِدًا
 بِاِغْتَارِ ابِوَالْعَتَاهِيَةِ؛
 لِيُصِحِّحَنِي فَإِذَا السَّلَامَةُ دَاءٌ^۱!
 تُدِيرُ فِي إِقْبَالِهَا آيَاتُهُ^۲
 أَسْرَعُ فِي نَقْصِ امْرِئٍ تَمَامُهُ
 ترجمه بیت اول: من با اصرار تمام از پروردگار خواستم که مرا صحت و سلامت عطا کند ولی
 وقتی سلامت خود را یافتم دیدم که سلامت خوددردی است.
 ترجمه بیت ابوالعتاهیه: انسان که به دوران پیری و کمال می رسد زودتر نقص می یابد، و
 روزگار با تمام اقبالی که دارد به او پشت می کند.
 و گفتار ابوالعتاهیه^۳:

أَقْلِيلُ زِيَارَتَكَ الْحَبِيبِ
 بَنَ تَكُونُ كَالشُّوْبِ اسْتَجَدَّه
 إِنَّ الصَّدِيقَ يُمِلُّهُ
 أَنْ لَا يَزَالَ يَرَاكَ عِنْدَهُ
 بِاِغْتَارِ ابِوَتَمَامِ؛
 وَطَوَّلُ مَقَامِ الْمَرْءِ فِي الْحَيِّ مُخْلِقُ
 لِدَيْبِاجَتِيهِ، فَأَغْتَرِبْتُ تَتَجَدَّدُ^۴
 ترجمه دوبیت ابوالعتاهیه: دیدار خود را با محبوب خود کم کن تا مانند جامه باشی که
 محبوب بامیل و رغبت آنرا تجدید می کند. چه اگر دوست پیوسته ترا نزد خود بیند از کثرت دیدار تو
 ملول و خسته می شود.
 ترجمه بیت ابوتمام: زیاد ماندن شخص در قبیله و خانواده اش چهره و وجهه او را کهنه و
 فرسوده می کند. پس از شهر و قبیله خود خارج شو تا همیشه تازه و باطراوت بمانی.

و بَيْتُ خُرَيْمِيٍّ:
 زَادَ مَعْرُوفُكَ عِنْدِي عَظْمًا
 أَنَّهُ عِنْدَكَ مَحْقُورٌ صَغِيرُ
 تَنَاسَاهُ كَأَن لَّمْ تَأْتِهِ
 وَهُوَ عِنْدَ النَّاسِ مَشْهُورٌ كَبِيرُ
 بِابَيْتِ مَتْنَبِيٍّ:
 تَنْظُنُّ مِنْ فَقْدِكَ اعْتَدَاَهُمْ^۵
 أَنَّهُمْ أَنْعَمُوا وَمَا عَلِمُوا
 أَنَّهُ عِنْدَكَ مَحْقُورٌ صَغِيرُ

۱ - این بیت در ذیل دیوان لید: ۳۶۱ - منسوب به لید است. م

۲ - دیوان: ۲۳۰ - م

۳ - در دیوان شاعر نیست. م

۴ - از قصیده ای در مدح خالد یزید بن مزید شیبانی. دیوان: ۲۳: ۲ - م

۵ - مجموعه شعر خزیمی: ۲۵ - الشعر والشعراء، ۲: ۸۵۶ - م

۶ - یعنی ممدوحان به احسان و انعام کردن عادت کرده اند. این تعبیری است از ترک ذکر احسان و منت نگذاشتن بدان.

گوئی ممدوحان احسانهای خود را اصلاً چیزی بشمار نمی آورند. ش

ترجمه بیت خزیمی: عظمت احسان تو در نظر من زیاد شده است. زیرا می بینم که این احسانها در نظر تو کوچک و بی ارزش است.

تو این خوبیها را فراموش می کنی، و گوئی اصلاً نیکی نکرده ای و حال آنکه نیکیهای تو در میان مردم بسیار مشهور و بسیار بزرگ است.^۱

ترجمه بیت منتبی: این بی اعتنائی را که تو در مورد احسانهای آنها (ممدوحان) می بینی چنان است که گوئی احسان کرده اند و خودشان نمی دانند.^۲

و بیت بُحتری:

أَلَمْ تَرَلِ لَتَوَائِبِ كَيْفَ تَسْمُو إِلَى أَهْلِ التَّوَائِلِ وَالْفُضُولِ؟^۳

با بیت منتبی:

أَفَاضِلُ النَّاسِ أَغْرَأْسُ لِيَذَا الزَّمَنِ يَخْلُومُنَ الْهَمَّ أَخْلَاهُمْ مِنَ الْفِظَنِ^۴

ترجمه بیت بحتری: آیا ندیده ای که بلاهای زمان چگونه بجانب اهل عبادت و اهل فضل روی می آورد؟

ترجمه بیت منتبی: اهل فضل برای زمانه همچون هدفهائی هستند که روزگار با تیر حوادث آنها را می زند. در میان مردم هرکسی از هوش و فهم خالیتر باشد از غم و اندوه آسوده تر است.

و سخن منتبی:

تَذَلُّ لَهَا وَاخْضَعْ عَلَى الْقُرْبِ وَالْتَوَى فَمَا عَاشِقٌ مَن لَّا يَذِلُّ وَيَخْضَعُ^۵

با سخن یکی از شعرای متأخر:

كُنْ إِذَا أَحْبَبْتَ عَبْدًا لِّلَّذِي تَهْوَى مُطِيعًا
لَنْ تَنَالَ الْوَصْلَ حَتَّى تُلْزِمَ النَّفْسَ الْخُضُوعَ^۶

ترجمه بیت منتبی: برای محبوب نهایت ذلت و خواری را اظهار کن، و در برابر قرب و هجران خاضع باش، زیرا کسی که تذلل و خضوع نکند عاشق نیست.

۱ - قریب به همین مضمون بیت زید بن حیان است:

وَمِنْ تَكْرُمِهِمْ فِي الْمَحَلِّ أَنَّهُمْ لَا يَسْلَمُ الْجَارُ فِيهِمْ أَنَّهُ جَارُ

یعنی: از نشانه های کرامت و بزرگواری اینها آن است که در ایام سختی و خشکالی بگونه ای احسان می کنند که همسایه آنها نمی داند همسایه است (یا افراد خانواده آنهاست).

۲ - یعنی اینها آنقدر بزرگوارند که نسبت به کارهای نیک خودشان بی اعتنا و فراموشکارند، و گوئی اصلاً کار نیکی نکرده اند.

بیت مورد بحث در متن در دیوان منتبی، ۴: ۶۵ - م

۳ - از قصیده ای در مدح فتح بن خاقان. دیوان، ۳: ۱۷۳۹ - م

۴ - دیوان، ۴: ۲۰۹ - م ۵ - دیوان، ۲: ۲۳۸ - م ۶ - الوساطه: ۳۱۳ - م

ترجمه دوبیت بعد: اگر واقعاً محبوب خویش را دوست داری بنده و مطیع او باش که به وصال نخواهی رسید مگر وقتی که نفس را به خضوع و اطاعت واداری.

و شعر مصرّس بن ربیع:

لَعَمْرُكَ إِنِّي بِالْخَلِيلِ الَّذِي لَهُ عَلَيَّ دَلَالٌ وَاجِبٌ لِمُفَجِّعٍ
وَإِنِّي بِالْمَوْلَى الَّذِي لَيْسَ نَافِعِي وَلَا ضَائِرِي فَقْدَانُهُ لِمُمْتَعٍ^۱

با شعر منتبّی:

أَمَّا تَغْلُظُ الْآيَامُ فَيَّ بِأَن أَرَى بَغِيضاً تُنَائِي أَوْ حَبِيباً تُقَرِّبُ^۲

ترجمه دوبیت مصرّس: سوگند به جان تو که من نسبت به دوست یکدلی که برای من افتخار است بسیار دلسوزم. از رفیقی هم که برای من نه سودی دارد و نه زیانی بهره و لذّت می برم.^۳
ترجمه بیت منتبّی: آیا روزگار درباره من اشتباه نمی کند؟ زیرا من می بینم که دشمنان را دور و دوستان را نزدیک می سازد.^۴

وبیت منتبّی:

مَظْلُومَةُ الْقَدِّ فِي تَشْبِيهِهِ غُصْنًا مَظْلُومَةُ الرِّيقِ فِي تَشْبِيهِهِ ضَرْبًا^۵
با دوبیت دیگرش:

إِذَا نَحْنُ شَبَّهْنَاكَ بِالْبَدْرِ طَالِعًا بَخَشْنَاكَ حَقًّا، أَنْتَ أَبْهَى وَأَجْمَلُ
وَنُظْلِمُ إِنْ قَسْنَاكَ بِاللَّيْلِ فِي الْوَعَى لَا تَنُكَ أَحْمَى لِلْحَرِيمِ وَأَبْسَلُ^۶

ترجمه بیت اول منتبّی: اگر محبوب مرا در قامت به شاخه نرم و تازه درخت تشبیه کنند به اوظلم شده است، و اگر آب دهانش را به غسل سفید تشبیه نمایند باز به اوظلم روا داشته اند.
ترجمه دوبیت دیگر: وقتی که ماترا به ماه تابان تشبیه می کنیم متوجه می شویم که سهم ترا در زیبایی بسیار اندک داده ایم. آری توبسی روشنتر و زیباتر از ماهی. و اینکه تورا در جنگاوری با شیر مقایسه می کنیم باز به تو ظلم کرده ایم زیرا تو در حمایت از حریم و خانواده، حمیت و شجاعتت بسی بیشتر از شیر است.

پایان مبحث دوم از فصل سی و نهم

۱- از اشعار حماسی، از براء بن ربیع. دیوان حماسه (شرح مرزوقی) ۲: ۸۵۰-م.

۲- دیوان، ۱: ۱۷۷-م. ۳- کنایه از سعه صدر است.

۴- توضیح: روزگار معمولاً در نزدیک ساختن دشمنان و دور ساختن دوستان حریص است. اما اگر زمانی به تقریب دوست و تبعید دشمن پردازد چنانکه درباره من این عمل را کرده است اشتباه کرده، و این کار خلافی است که گاهی روزگار مرتکب آن می شود.

۵- دیوان، ۱: ۱۱۱-م.

۶- ابیات از علی بن جهم است در مدح متوکل، خلیفه عباسی. دیوان: ۱۶۵-م.

خلاصه مبحث سوم

از فصل سی و نهم

نمونه هائی از قسم دوم

از صفحه ۳۸۳ تا صفحه ۳۹۱ کتاب دلائل الاعجاز

اما قسم دوم: بطور کلی در هریک از دوبیت صنعت و ظرافت و مهارتی وجود دارد. اینک مثالهایی از این قسم:

۱ - از نمونه های نادر بیت لبید است:

وَ اكْذِِبِ النَّفْسَ إِذَا أَحَدَتْهَا إِنَّ صِدْقَ النَّفْسِ يُزِرُّ بِالْأَمَلِ
وقتی با نفس به صحبت می پردازی به او دروغ بگو، زیرا صداقت با نفس آرزو و هدف را پست و ناچیز می گرداند.

با بیت نافع بن لقیط:

وَ إِذَا صَدَقْتَ النَّفْسَ لَمْ تَشْرِكْ لَهَا أَمَلًا وَيَأْمَلُ مَا أَشْتَهَى الْمَكْذُوبُ
اگر با نفس راه صداقت گیری هیچ آرزویی را برای او باقی نخواهی گذاشت (اوبه همه آرزوهایش خواهد رسید) بعلاوه، آنچه را نیز که اشتهای دروغین است آرزو می کند.

۲ - بیت ابی وجزة:

أَتَاكَ الْمَجْدُ مِنْ هُنَا وَهُنَا وَكُنْتَ لَهُ كَمُجْتَمَعِ السُّيُولِ
مجد و شرف از هرجا بسوی تو روان شده است. و توماند محل اجتماع سیل ها شده ای.

با بیت منصور نمری:

إِنَّ الْمَكَارِمَ وَالْمَعْرُوفَ أَوْدِيَةٌ أَحَلَّكَ اللَّهُ مِنْهَا حَيْثُ تَجْتَمِعُ
مکارم و احسانها همچون دره های پرآبی هستند که هرجا آب این دره ها جمع شوند خداوند هم ترا از همان مسیر وارد می کند.

۳ - سخن ابوتمام:

يَشْتَاقُهُ مِنْ كَمَالِهِ غَدُهُ وَيُكْثِرُ الْوَجْدَ نَحْوَهُ الْآمُسُ
ممدوح من از بسیاری کمالات (فردا) انتظارش را می کشد و مشتاق دیدار او است. و (دیروز) هم بجهت دور شدنش از او بسی اندوهناک است.

با سخن ابن رومی:

إِمَامٌ يَظِلُّ الْأَمْسُ يُعْمِلُ نَحْوَهُ تَلَقُّتْ مَلْهُوفٍ وَيَشْتَاقُهُ الْغَدُ

او پیشوائی است که (دیروز) می‌کوشد تا باز خودش را به او برساند؛ با شوق شدیدی همانند یک داغ‌دیده، و فردا هم پیوسته انتظار او را می‌کشد.

۳- از آبی هفان:

أَصْبَحَ الدَّهْرُ مُسَيَّاكُكُ مَا لَهُ إِلَّا ابْنُ يَحْيَى حَسَنَهُ

زمانه سراسرش بدرفتار و ناگوار شده است. و جز این یحیی عمل نیکی ندارد.

از متنبی:

أَزَالَتْ بِكَ الْآيَامُ عُشْبِي كَانَهُ بَنُوهَا لَهَا ذَنْبٌ وَأَنْتَ لَهَا عَذْرُ

روزگار بواسطه تو خشم و ملامتش را بر من کنار گذاشته است. گوئی مردم زمانه برای زمانه گناه‌اند و تو برای روزگار عذرگناهی.

ملاحظه می‌کنید که در هر یک از ابیات فوق معنی کلام صورت و وصفی دارد غیر از آن صورت و وصفی که در بیت دیگر است. و اینکه علمای ادب گفته‌اند مضمون این کلام همان مضمون کلام دیگر است نمی‌خواسته‌اند بگویند معنایی که از این یکی فهمیده می‌شود با معنای کلام دیگر فرق دارد، و تباینی میان دوبیت که در مضمون واحدند نیست، و این دوبیت مانند دو اسم‌اند که برای شیء واحدی وضع کرده‌اند، مانند «أَسَدٌ وَلَيْثٌ»، بلکه رأی علمای ادب همان گفتار عقلاست در باب دو چیز که جنس واحدی آن دورا در بر می‌گیرد اما در مزایا و صفاتی با هم فرق دارند. مانند یک انگشتی با انگشتی دیگر که در جنس واحدند و حال آنکه میان آن دو ممکن است فرق بسیاری باشد، و یا مانند یک انسان با انسان دیگر که در خصوصیت و صورت با هم فرقها دارند. به همین گونه می‌گوئیم: معنی در این کلام صورتی دارد غیر از آن صورتی که در کلام دیگر است. و از اینجا است که بایستی گفت: لفظ معنی را نمی‌تواند مخفی سازد. بلکه بکار بردن لفظ است در شکل و صورتی غیر از شکل و صورت اصلی و اولی که موجب اخفاء معنی می‌شود. و نمونه در این باب فراوان است.

پایان خلاصهٔ مبحث سوم از فصل سی و نهم

از فصل سی و نهم

نمونه‌هایی از قسم دوم

اما قسم دوم: آنچه در این قسم ملاحظه می‌کنید بطور کلی در هریک از دو بیت صنعت و ظرافت و مهارتی است. نمونه‌های این قسم بشرح زیر است:

اول، بیتی است از لبید که از نوادر ابیات است:

وَ اكْذِبِ النَّفْسَ إِذَا حَدَّثَتْهَا إِنَّ صِدْقَ النَّفْسِ يُزِرِي بِأَلَمَلٍ^۱
با بیت نافع بن لقیط:

وَ إِذَا صَدَقَتِ النَّفْسَ لَمْ تَتَرَكْ لَهَا أَمَلًا وَ بِأَمَلٍ مَا شَتَّهَى الْمَكْذُوبُ^۲
ترجمه بیت لبید: وقتی با نفس به گفتگومی پردازی به او دروغ بگوزیرا صداقت با نفس هدف و آرزو را پست و ناچیزی سازد.

ترجمه بیت نافع: اگر با نفس طریق صداقت پیش‌گیری هیچ آرزویی را برای او باقی نخواهی گذاشت (او به همه آرزوهای خود خواهد رسید). و آنچه را هم که اشتهای دروغین است نیز آرزو خواهد کرد.

مردی از خوارج را نزد حجاج آوردند، در میان جماعتی که از یاران قَطَرِی^۳ بودند. حجاج آن جماعت را کشت ولی بر آن مرد منت نهاد، و از قتل او دست بازداشت؛ به ملاحظه احسانی که در گذشته از او دیده‌بود. این مرد نزد قَطَرِی بازگشت. قَطَرِی به او گفت برگرد و با حجاج این دشمن خدا مقاتله کن. مرد از این کار سرباز زد و چنین گفت:

أَفَاتِلُ الْحَجَّاجِ عَنْ سُلْطَانِهِ بِيَدِ تَقْرِبٍ بَأَنِّهَا مَوْلَانُهُ؟
مَاذَا أَقُولُ إِذَا وَقَفْتُ إِزَاءَهُ فِي الصَّفِّ وَأَحْتَجَّجْتُ لَهُ فَعَلَانُهُ
وَتَحَدَّثَ الْأَقْوَامُ أَنَّ صَنَائِعاً غُرِسَتْ لَدَيَّ فَحَنَظَلْتُ نَحْلَانُهُ^۴

آیا حجاج را بکشم، با این دستی که اقرار می‌کند که بنده احسان اوست؟ چه بگویم آن روز

۱- دیوان: ۱۸۰-م

۲- سبط اللألی، ۳: ۷۶۸-م

۳- نام رئیس قبیله بوده است. م

۴- شعر الخوارج - ص ۳۱-م

که در صف محشر مقابل او بایستم، و نیکیهای او برفع او و علیه من احتجاج کنند؟ در آن روز گروهی درباره من بگویند که بذرهای احسان در وجود او کاشته شد ولی میوه های تلخی ببار آورد.

با قول ابوتمام:

أُسْرِبِلُ هُجْرَ الْقَوْلِ مَنْ لَوْ هَجَوْتُهُ إِذَنْ لَهْجَانِي عَنْهُ مَعْرُوفُهُ عِنْدِي
آیا پیراهن فحش و ناسزا برتن کسی کنم که اگر نسبت به او بدبازی نمایم و هجوش بگویم
احسانهایی که به من کرده است به طرفداری از او مرا هجو کنند؟
و گفتار نابغه:

إِذَا مَا عَدَا بِالْحَبِيشِ حَلَقَ فَوْقَهُ عَصَائِبُ طَيْرٍ تَهْتَدِي بِعَصَائِبِ
جَوَانِحُ قَدِيقَنْ أَنْ قَبِيلَهُ إِذَا مَا التَّقَى الصَّفَانِ أَوَّلُ غَالِبِ^۲
با گفتار ابونواس:

وَإِذَا مَجَّ الْقَنَا عَلَقًا وَتَرَاىَ الْمَوْتُ فِي صُورِهِ
رَاحَ فِي ثَنَائِي مُفَاضِيَةً^۳ أَسَدٌ يَدْمِي شَبَا ظُفْرِهِ
تَتَأَيَّى الْقَلْبُ غُدُوْتَهُ ثِقَّةٌ بِالشَّبَعِ مِنْ جَزَرِهِ^۴

ترجمه دوبیت نابغه: در آن صبحگاهان که او (یعنی ممدوح) لشکرش را حرکت می دهد دسته هایی از مرغان که بدنبالشان دسته های دیگری حرکت می کنند بر بالای سر لشکریان او حلقه می زنند. این مرغان شکاری یقین دارند که وقتی دوصف مهاجم به یکدیگر برسند لشکر حامی او (ممدوح) در اولین فرصت غالب خواهد شد.

ترجمه سه بیت ابونواس: هنگامی که نیزه ها از دهان خود خون می ریزند و مرگ در چهره های مختلف خویش آشکار می شود. او [ممدوح] همچون شیری از سر پنجه اش خون می ریزد: حرکت

۱ - کلام استفهام انکاری است، و همزه استفهام از فعل (أُسْرِبِلُ) حذف شده است. ش. دیوان ابوتمام، ۲: ۱۱۶-م

۲ - در روایت دیگر بجای (صَفَانِ) جَمَعَانِ آمده است. ش. از قصیده ای مشهور در مدح غسانیان. دیوان: ۴۲-م

۳ - المفاضه، یعنی زره گشاد. ش. ابیات از قصیده ای است در مدح عباس بن عبیدالله. دیوان: ۴۳۱-م

۴ - الْقَطِير، جمع طائر، و به مفرد هم اطلاق می شود. در اینجا روایت به همین معنی است. در قرآن جز بصورت جمع بکار نرفته است. و مصنف در تفسیر این بیت همین معنی را برگزیده زیرا ضمیر طیر را مؤنث گرفته است. با این ترتیب بیت را بصورت (تَتَأَيَّى الطَّيْر) روایت می کند. و ممکن است همین روایت درست باشد. تَتَأَيَّى، یعنی در جستجو است و انتظار می کشد. ضمیر در «جَزَرِهِ» متعلق است به (ظیر) و «جَزَرُ الطَّيْرِ وَ جَزَرُ السَّبَاعِ» عبارت است از گوشتی که پرنده گان و درندگان می خورند. مقصود شاعر این است که پرنده گانی که گوشت می خورند از قبیل کرکها انتظار می کشند، و مسیر ممدوح را که بامداد برای کشتن دشمنان می رود دنبال می کنند و با او براه می افتند. ش.

توضیحی دیگر: مَجَّ: از دهان بیرون افکند. شَبَا، مفروش. شَبَاة: حذ هر چیزی را گویند. ص ۳۱۰ و ۳۱۱ دیوان ابونواس.

می‌کند. مرغان حرکت بامدادی او را انتظار می‌کشند به اعتماد آنکه از کشته‌های دم نیزه او سیر خواهند شد.^۱

مرزبانی چنین حکایت می‌کند که: «عمر و الزاق برای من نقل کرد که: ابونواس را دیدم در حالی که قصیده خود را به مطلع: أَيُّهَا الْمُنتَابُ^۲ مِنْ غَفَرِهِ، انشاد می‌کرد. من براو حسد کردم. وقتی به این بیت رسید که:

تَشَاءُ يَا الْقَلِيرُ غَدَوْتَهُ ثِقَّةً بِالشَّيْبَعِ مِنْ جَزَرِهِ

گفتم: تو برای نابغه چیزی باقی نگذاشتی، آنجا که می‌گوید: إِذَا مَاغَدَا بِالْجَيْشِ، تا آخر دوبیت مذکور. به من گفت: ساکت باش. اگر چه نابغه پیشتر به این کار دست زده است، ولی من در پیروی و اقتدا بد عمل نکردم.» این گفته ابونواس دلیل روشنی است بر اینکه معنی کلام از صورتی به صورت دیگر نقل داده می‌شود. زیرا اگر نسبت به معنی کلام هنری بکار نبوده بود این گفته او که: من در پیروی و اقتدا بد عمل نکردم، بیهوده می‌شد. زیرا در هر حال از جهت لفظ از او پیروی نکرده است. و نیز این مطلب کاملاً آشکار است که ابونواس معنی بیت نابغه را از آن صورتی که در بیت نابغه بوده به صورت دیگری نقل داده است.

توضیح: در اینجا دومضمون وجود دارد: مضمون اول که همان مضمون اصلی است، یعنی علم پرندگان به اینکه وقتی ممدوح با دشمنی می‌جنگد فتح و ظفر نصیب او است. مضمون دیگر که فرع بر مضمون اول است، و آن طمع زیاد پرندگان است در خوراکیهائی که از گوشت کشتگان بوجود می‌آید. نابغه آن مضمون اصلی را در بیت خود مورد نظر قرار داده است. یعنی علم پرندگان به اینکه ممدوح فاتح و غالب است. ولذا آنرا صریحاً ذکر کرده، و از چهره معنی پرده برداشته، و در مورد معنی فرعی یعنی طمع پرندگان در گوشتهای کشتگان به همان معنی اصلی اعتماد کرده است. و پرندگان هم به همین لحاظ بر بالای سیر او بپرواز آمده‌اند، به دلالت فحوای کلام. ولی ابونواس عکس این داستان را آورده یعنی فرع را که همان طمع پرندگان است صریحاً ذکر نموده است. بطوری که ملاحظه گردید گفته است: ثِقَّةً بِالشَّيْبَعِ مِنْ جَزَرِهِ. و در مضمون اصلی، یعنی علم پرندگان به اینکه فتح و غلبه از آن ممدوح است به همان فحوای کلام اعتماد کرده است. و دلالت

۱ - توضیح: می‌خواهد بگوید که وقتی ممدوح شمشیرش را صیقل می‌کند هر نگاه کننده‌ای احساس مرگ می‌نماید. و نیزه‌اش را هم که حرکت می‌دهد شبیه شیری است که پنجه‌اش را دراز می‌کند تا طرف را زخمی کند. در بیت سوم غلبه ممدوح را به مرغی تشبیه کرده که به طعمه‌اش دست می‌یابد. شاهد مثال بیت سوم است.

۲ - الْمُنتَابُ: زائر. در دیوان ابونواس (عَنْ غَفَرِهِ) ضبط شده است. مصراع دوم آن چنین است: لَسْتُ مِنْ قَلِيلٍ وَلَا سَمَرٍ.

۳ - در چاپ المنار بصورت [بَنَائِي] آمده است و صحیحتر همان است که ما در متن آورده‌ایم.

فحوای کلام بر علم پرندگان که پیروزی از آن ممدوح است در این است که گفته است: «مِنْ جَزَرِهِ». و این پرندگان هم وقتی اطمینان دارند سیری آنها از آن گوشتها تأمین می شود که بدانند فتح و غلبه نصیب ممدوح خواهد بود. حالا شما ملاحظه کنید ببینید آیا در نقل کلام از صورتی به صورت دیگر مطلبی روشنتر از این وجود دارد؟

* * *

اینک به نظم کلام خود برگردیم:
از نمونه های دیگر در باب مقایسه دوشعر که گویندگان آنها هردو را جالب و نیکو آورده اند بیت ابوالعتاهیه است با بیت ابوتمام بترتیب زیر:

شِیمُ فَتَحَتْ مِنَ الْمَدْحِ مَاقِدَ کَانَ مُسْتَغْلِقًا عَلَى الْمُدَّاحِ^۱
مدیحه سرائی او روشها و راههایی را باز کرده که بر استادان مدیحه سرا بسته بود.
بیت ابوتمام:

نَظَمْتُ لَهُ خَرَزَ الْمَدِیْحِ مَوَاهِبُ یَنْفُثْنَ فِي عُقَدِ اللِّسَانِ الْمُفْهِمِ^۲
کمالات خدادادی ممدوح که در عقده های زبان عاجز و درمانده می دمند دانه های مروارید مدیحه را برای ممدوح چیده و منظم کرده است.^۳

و بیت ابی وجره:
أَتَاكَ الْمَجْدُ مِنْ هَتَاوَهْتَا وَكُنْتَ لَهُ كُجْمَتَمَعَ السُّيُولِ^۴
مجد و شرف از هرجانب بسوی تو روان شده است، و تو مانند محل اجتماع آب سیلها هستی.
با بیت منصور نمری:

إِنَّ الْمَكَارِمَ وَالْمَعْرُوفَ أَوْدِيَهُ أَحَلَّكَ اللَّهُ مِنْهَا حَيْثُ تَجْتَمِعُ^۵
مکارم اخلاق و احسانها همچون دره های پرآب اند. هرجا آب این دره ها جمع شود خداوند هم

۱- دیوان: ۵۱۵-م

۲- از قصیده ای در مدح ابوالهثیم- دیوان، ۳: ۲۵۲-م. توضیح: مفحم، با فاء، بمعنی درمانده. [در چاپ بیروت با قاف آمده است نه با فاء و البته با فاء صحیحتر است.]

۳- می خواهد بگوید که ممدوح من کمالاتی دارد. این کمالاتها الهامبخش هر شاعری است که در مدح او قصیده منظم می کند، و مدیحه می سراید. و این ممدوح من است که معانی و نکات لطیف شعری را به من الهام می نماید و گرنه من حقیقه شاعر نیستم.

۴- از شاعر اموی، متوفی ۱۳۰-ه. اغانی، ۱۲: ۲۳۹-م

۵- از شعرای عهد عباسی. بیت از قصیده مشهوراوست در مدح هارون الرشید. اغانی، ۱۳: ۱۴۵-م

ترا از آن مسیر وارد می‌کند.

وگفتار بشار:

الشَّيْبُ كُرُهُ وَكُرُهُ أَنْ يُفَارِقَنِي أَعْجَبُ بَشَىٰ ۚ عَلَى الْبَغْضَاءِ مَوْدُودُ^۱
پیری ناخوشایند است و اینکه با من مفارقت خواهد کرد نیز ناخوشایند. شگفتم از چیزی که آنرا دشمن می‌دارم و در عین حال دوست داشتنی است.

با گفتار بختری:

تَعِيبُ الْغَانِيَاتُ عَلَى شَيْبَى وَمَنْ لِي أَنْ أَمْتَعَ بِالْمَعِيبِ^۲؟
زیبا رویان پیری مرا عیب می‌گیرند. اما من جز پیری چه کسی را دارم که با معیوب بودنش از آن لذت ببرم.

سخن ابوتمام:

يَشْتَاقُهُ مِنْ كَمَالِهِ غَدُهُ وَيُكْثِرُ الْوَجَدَ نَحْوَهُ الْأَمْسُ^۳
ممدوح من از بسیاری کمالاتش «فردا» انتظارش را می‌کشد و مشتاق دیدار اوست و «دیروز» هم بجهت دور شدنش از او بسیار محزون است.

با سخن ابن رومی:

إِمَامٌ يَظَلُّ الْأَمْسُ يُعْمِلُ نَحْوَهُ تَلَفَّتْ مَلْهُوفٍ وَيَشْتَاقُهُ الْغَدُ^۴
او پیشوا و شخصیتی است که «دیروز» می‌کوشد باز خودش را به او برساند. باشوقی شدید، همانند شوق یک داغدیده، و «فردا هم» دائماً در انتظار دیدار او است.
به این که گفته است: يَشْتَاقُهُ الْغَدُ، توجه مکنید، و مگوئید که لفظ ابوتمام را تکرار کرده بلکه به جمله: يُعْمِلُ نَحْوَهُ، دقت نمائید.

و گفته ابوتمام:

لَيْنَ ذَمِّ الْأَعْدَاءِ سَوْءَ صَبَاحِهَا فَلَيْسَ يُؤَدِّي شُكْرَهَا الذَّنْبُ وَالنَّمْرُ^۵
اگر چه دشمنانش او را به روزهای بدش مذمت می‌کنند. ولی حق شکر او را گرگها

۱ - درباره نسبت این بیت رجوع شود به تحقیقات دکتر شکر فیصل، دیوان ابوالعاهیه: ۵۳۰-م

۲ - دیوان، ۱: ۹۹-م

۳ - دیوان، ۲۳۲۵-م

۴ - از قطعه‌ای در مدح معتضد عباسی. دیوان، ۲: ۶۶۰-م یعنی گرگها و کرکسها نمی‌توانند آن گونه که بایسته است سپاس او را بجا آرند؛ پس که از کشته‌های او می‌خورند. ش. کلامی است مبتنی بر استعاره.

۵ - این بیت از قصیده‌ای است که شاعر در آن به قوم خود فخر می‌کند. دیوان، ۴: ۵۷۷-م. این کلام نیز مبتنی بر استعاره است.

و پلنگ های بیابان نمی توانند ادا کنند.

با گفته متنبی:

وَأَنْبَتَ مِنْهُمْ رَبِيعَ السَّبَاعِ فَأَنْتَ بِإِحْسَانِكَ الشَّامِلُ^۱
از گوشت اجساد کشتگان، بهار و وحوش را رویاندی. و وحوش نسبت به این احسان کامل
تو ثنا گوئی و سپاسگزاری کردند.^۲

وقول ابوتمام:

وَرُبَّ نَائِي الْمَغَانِي رُوْحُهُ أَبَدًا لَصِيقُ رُوْحِي وَدَانٍ لَيْسَ بِالدَّانِي^۳
چه بسا شخصی که منزل و مأوایش از من خیلی دور است ولی روحش همیشه با روح من
پیوسته و متصل است. و چه بسا کسی که با من نزدیک است ولی از من بسی دور است.

با قول متنبی:

لَنَا وَلِأَهْلِهِ أَبَدًا قُلُوبٌ تَلَاقِي فِي جُسُومٍ مَاتَلَا قِي^۴
ما و آنها که از این محل کوچ کردند دلهایی داریم که (از شوق و خاطرات گذشته و ایام
وصال، این دلها) همیشه یکدیگر را ملاقات می کنند. این قلوب در بدنهایی است که یکدیگر را
هیچ نمی بینند.

و بیان ابی هفان:

أَصْبَحَ الدَّهْرُ مُسِينًا كُلُّهُ مَالَهُ إِلَّا ابْنُ يَحْيَى حَسَنَهُ^۵
زمانه سراسر بدرفتار شده است و جز ابن یحیی عمل نیکی ندارد.

با بیان متنبی:

أَزَالَتْ بِكَ الْآيَامُ عَتَبِي كَأَنَّمَا بَنُوها لَهَا ذَنْبٌ وَأَنْتَ لَهَا غُذْرُ^۶

۱- بیت از قصیده ای است در مدح سیف الدوله. دیوان، ۳: ۳۹-م

۲- یعنی آن قدر از دشمنان کشتی که اگر وحوش زبان داشتند در مقابل این خوراکها که توبه آنها داده ای ترا ثنا می گفتند.

۳- از قصیده ای است در مدح سلیمان بن وهب. در آن، سلیمان بن رزین برادر دجل خزائی را شفاعت می کند. دیوان،

۳: ۳۳۵-م

۴- دیوان، ۲: ۲۹۴-م

توضیح: ضمیر «لأهله» راجع است به کلمه «ربیع» در بیت ماقبل (که مطلع قصیده ای است در مدح سیف الدوله و آن چنین است):

أَيُّدِي الرُّبْعِ أَيُّ دَمِ أَرَاقَا وَأَيُّ قُلُوبٍ هَذَا الرُّكْبِ شَاقَا؟ ش

ترجمه: آیا این آثار خرابه های خانه ها می دانند چه خونی (اشکی) را ریخته اند (با توقف در این کوی و گریه کردن از شدت
شوق و تجدید حزن و اندوه؟) ج ۱- ص ۴۲۱- دیوان متنبی (چاپ عکبری).

۵- معجم الادباء، ۱۲: ۵۴- تاریخ بغداد، ۹: ۳۷۰-م ۶- دیوان، ۲: ۱۲۴-م

روزگار بواسطه توخشم و ملامت بر من را کنار گذاشته است. گوئی مردم زمانه برای زمانه گناه اند و تو برای روزگار عذر گناهی^۱.

و بیت علی بن جبلة:

وَأَرَى اللَّيَالِي مَاطُوتٍ مِنْ قُوَّتِي رَدَّتُهُ فِي عِظَتِي وَفِي إِفْهَامِي^۲

می بینم که زمانه نیروهائی را که از من گرفته بود، آنها را در خیرخواهی و بیداری و فهم من به من بازگردانید.

با بیت ابن مُعْتَر:

وَمَا يُنْتَقِصُ مِنْ شَبَابِ الرِّجَالِ يَزِدُّ فِي نُهَاهَا وَالْبَابِهَا^۳

هراندازه که زمانه از جوانی و شادابی انسانها کم می کند در عقل و هوشیاری آنها می افزاید.

و شعر بکر بن نطاح:

وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي كَفِّهِ غَيْرُ رُوحِهِ لَجَادِبَهَا. فَلَيْتَ لَهِ سَائِلُهُ^۴

اگر در دست او (یعنی ممدوح) چیزی جز جانش نباشد همان جان را می بخشد. ولی سائل است که باید از خدا بهر اسد و پروا داشته باشد.

با شعر متنبی:

إِنَّكَ مِنْ مَعَشَرٍ إِذَا وَهَبُوا مَادُونَ أَعْمَارِهِمْ فَقَدْ بَخِلُوا^۵

تو از آن مردمی هستی که وقتی بخشش می کنند اگر عطای آنها کمتر از جان باشد بخل می ورزند.

و گفتار بحتری:

وَمَنْ ذَا يَلُومُ الْبَحْرَانَ بَاتٍ زَاخِرًا يَفِيضُ وَصَوَّبَ الْمُرْنَ إِنْ رَاحَ يَهْطَلُ^۶؟

کیست دریا را مذمت کند که چرا پیوسته در خروش است و آبهای فراوانی را به ساحل می ریزد؟ و کیست مذمت کند ابر پر باران را که چرا از بامداد تا شام می بارد؟

۱ - می خواهد بگوید که روزگار فردی کریم مانند ترا برای آن بوجود آورده است که مردم از تو بهره مند شوند.

۲ - مجموعه شعر او (دارالمعارف ۱۰۴) - م

۳ - دیوان (۱۹ : ۱) - م

۴ - این بیت در دیوان ابوتام، در قصیده ای مشهور در مدح معتمد [دیوان، ۲۹ : ۳] ثابت می باشد با اینکه بیت مذکور به زیاد

اعجم نیز منسوب است. العمود، ۲ : ۲۱۷ - م

۵ - از قصیده ای در مدح بدر بن عمار. دیوان، ۳ : ۲۱۶ - م

۶ - دیوان، ۳ : ۱۷۹۴ - م

توضیح: در این بیت شاعر سخاوت ممدوح را به دریا و ابر پر باران تشبیه کرده است.

با گفتار متنبی:

وَمَنْ يَسْذُطْرِيقَ الْعَارِضِ الْهَظْلِ^۱ وَمَائِنَاكَ كَلَامُ النَّاسِ عَنْ كَرَمٍ
گفته‌های مردم ترا از کرم وجود باز نداشته است. کیست که در راه ابرهای پرباران بتواند سد
و مانع ایجاد کند؟
و شعر کندی:

عَزُّوا وَ عَزَّيْبُهُمْ مَن جَاوَرُوا فَهُمْ الذُّرَى وَ جَمَاجِمُ الْهَامَاتِ
إِنْ يَطْلُبُوا بَيْتَاتِهِمْ^۲ يُعْطَوْنَ بِهَا
۱- آنها عزت یافتند، و نزدیکان آنها هم به برکت عزت آنها عزیز شدند، هم ایشان اند آن
قله‌های بلند مجد و شرف، و مغزهای متفکرواندیشه‌های بزرگ.
۲- اگر در مقام گرفتن مطالب و خونبهای خود برآیند فوراً به آنها داده می‌شود، و اگر دیگران
بخواهند از اینها انتقام گیرند موفق نخواهند شد.

با بیت متنبی:

تُفِيْتُ اللَّيَالِي كُلَّ شَيْءٍ أَخَذَتْهُ وَهْنٌ لِّمَا يَأْخُذَنَّ مِنْكَ غَوَارِمُ^۳
آنچه را تو برگیری روزگار آنرا می‌برد و برای خود غنیمت می‌شمارد درحالی که آنچه را زمانه
از تو می‌گیرد غرامتها و ضررهای بزرگی است.^۴
و سخن ابوتمام:

إِذَا سَيْغُهُ أَصْحَى عَلَى الْهَامِ حَاكِمًا غَدَا الْقَفُومُنُهُ وَهُوَ فِي السَّيْفِ حَاكِمٌ
هنگامی که شمشیر او بر سر پهلوانان غالب می‌شود عفو او در همان حال که او در کار شمشیر
حاکم است ظاهر و آشکار می‌گردد.
با سخن متنبی:

لَهُ مِنْ كَرِيمِ الطَّلَبِ فِي الْحَرْبِ مُنْتَضِ وَ مِنْ عَادَةِ الْإِحْسَانِ وَالصَّفْحِ غَامِذُ^۵

۱- دیوان، ۳: ۸۷۰-م

توضیح ثناء، یعنی او را برگردانید- أَعَارَضَ: ابری که در افق پدید می‌آید. قَالَ تَعَالَى: قَالَ هَذَا عَارِضٌ مُّطْمِئِنَّا. احقاف/ ۲۴.

۲- بَرَه، همانند [وَر] بمعنی: خونخواهی.

۳- از قصیده‌ای است در مدح سيف الدولة. دیوان، ۳: ۸۲-م

۴- می‌خواهد بگوید که: توقیرتر از روزگاری زیرا روزگار قدرت مخالفت با تو را ندارد. یا به عبارت دیگر: آنچه را که تو در روز بدست آورده‌ای همه را تا شب احسان می‌کنی و شب دست ترا خالی می‌کند. درحالی‌که شب با جلوگیری از احسانهای توزیان می‌کند و بی‌نصیب می‌ماند.

۵- اِنْتَضَبَ السَّيْفُ: شمشیر را بر آهیخت و برهنه ساخت. غَمَدَ السَّيْفُ: شمشیر را در غلاف کرد.

طبع کریمش او را از صفوف لشکر بیرون می‌کشاند و در میان همگان او را نمایان می‌سازد. و عادت احسان و عفوش او را از نظر دیگران پنهان می‌دارد.^۱

* * *

حال دقت کنید و بدون غفلت و مسامحه به تمام این اشعار نظر افکنید. با وضوح تمام خواهید دید که در هر یک از دوبیت اشعار فوق معنی کلام صورت و وصفی دارد غیر از آن صورت و وصفی که در بیت دیگر است. و متوجه خواهید شد اینکه علمای ادب گفته‌اند: مضمون در این کلام همان مضمونی است که در آن یکی است مقصودشان این نبوده که بگویند معنائی که از این کلام فهمیده می‌شود با معنائی که از آن کلام فهمیده می‌شود فرق ندارد، و معنی بیت دوم با همان هیأت و وصفش که در بیت اول بوده است به شما عائد می‌شود. آری مقصود دانشمندان ادب این نبوده که اصلاً فرق و تباینی میان دو کلام وجود ندارد، مثلاً حکم دوبیت مانند دو اسم است که در یک زبان برای شیء واحدی وضع کرده‌اند. مثل کلمه: «لَیث» و «أَسَد». بلکه رأی علمای ادب مطابق همان گفتار عقلا است در باب دوشیء که جنس واحدی آن دو را در بر می‌گیرد ولی با خواص و مزایا و صفاتی از هم جدا می‌باشند. مانند یک انگشتی با انگشتی دیگر، و گوشواره‌ای با گوشواره دیگر.... که جنس واحدی آنها را جمع می‌کند مع ذلک بین آنها فرق زیادی است.

کیست که به آن بیت مرد خارجی و بیت ابوتمام نظر افکند و نفهمد که صورت معنی در آن غیر از صورت معنی در این یکی است؟ و چگونه یکسان است در حالی که مرد خارجی گوید: وَاحْتَجَّتْ لَهُ فَعْلَاتُهُ، و ابوتمام گوید: إِذَنْ لَهْجَانِي عَنْهُ مَعْرُوفُهُ عِنْدِي. و چگونه ممکن است کلمه: احْتَجَّ، با کلمه: هَجَا، در معنی یکسان باشد؟ قاعده در تمام مواردی که ما گفتیم همین است. بنابراین در ذهن هیچ عاقلی این تصوّر حاصل نمی‌شود که گفتار بختی را که می‌گوید:

وَأَحْبُّ أَفَاقِ الْبِلَادِ إِلَى الْفَتَى
أَرْضُ يَنَالُ بِهَا كَرِيمَ الْمَطْلَبِ^۲

با گفتار منتبتی که می‌گوید: «وَكُلُّ مَكَانٍ يُنْبِتُ الْعَرْطِيبَ»^۳ یکسان بداند.

ناگفته نماند، اینکه می‌گوئیم: صورت معنی، مراد همان تمثیل و مقایسه و تشبیهی است در مورد معنائی که با عقل خودمان به آن پی می‌بریم بر اساس آنچه که با چشمان خودمان می‌بینیم. بنابراین وقتی دیدیم که میان یک انسان و انسان دیگر، و بین یک اسب و اسب دیگر فرق است این فرق بلحاظ

۱ - همچون شمشیری که گاه برهنه می‌شود و درخشان، و گاه در غلاف می‌رود و پنهان می‌گردد.

۲ - ترجمه بیت: محبوبترین جاهای شهرها در نظر جوانمرد سرزمینی است که در آن انسان به هدف و مقصود ارزنده خود ناظر

اید.

۳ - هر مکانی که برای انسان عزّت و شرافت را حاصل کند پاک و نیکو است.

خصوصیتی است که در صورت این یکی موجود است و در دیگری نیست، شبیه همین مطلب در مصنوعات است. یعنی میان یک انگشتی و انگشتی دیگر، و یک دستبند با دستبند دیگر به همین شکل فرق و جدائی موجود است. همین گونه میان معنی یکی از دو بیت از اشعار فوق با معنی بیت دیگر در عقل خودمان فرقی را درمی یابیم که آنرا این گونه تعبیر می کنیم که: معنی در این کلام صورتی دارد غیر از صورتی که در کلام دیگر است. این تعبیری هم که ما بعنوان «صورت» نموده ایم تعبیری نیست که ابتداءً ما عنوان کرده باشیم تا در نتیجه کسی منکر آن شود بلکه تعبیری است که بکار رفته است، و در کلام علمای این فن مشهور است. جمله جاحظ در این خصوص شما را کفایت می کند آنجا که گوید: *وَأَمَّا الشَّعْرُ صِنَاعَةٌ وَضَرْبٌ مِنَ التَّصْوِيرِ*^۱. و لازم است بدانید که اگر معنی یکی از دو بیت به هیأت و صفتی باشد که در بیت دیگر است، و شاعر دوم آن معنی را به همان شکل به شما باز گردانده، یعنی هنری در آن پدید نیاورده باشد، و تغییری در وصف آن نداده باشد در آن حال قول علمای ادب در باب شاعری که گویند: او معنی را از شاعر همردیفش اخذ کرده و زیبا بیان کرده است، و در باب شاعر دیگری که گویند: او معنی را ناقص و نازیا بیان کرده است، این گفتار علمای ادب بایستی لغو باشد. زیرا محال است بگوئیم شاعری یا گوینده ای در بیان مطلبی خوب کار کرده یا بد کار کرده است در حالی که هنری در آن بکار نبرده و کاری انجام نداده باشد. و همچنین وقتی علمای ادب یک بیت را نظیر و مناسب با بیت دیگر معرفی می کنند این کار آنها هم بایستی خطا باشد. چون محال است چیزی مناسب با خودش و نظیر خودش باشد.

* * *

نکته سوم: و آن اینکه، وقتی در خصوص شاعری می گویند: او فلان مضمون را اخذ کرده و آنرا آشکارا بیان داشته است، و در خصوص شاعر دیگری می گویند: او این مضمون را اخذ نموده و آنرا بطور مخفی بیان کرده است، اگر مضمون با همان هیأت و صورتش اعاده شود، و اخذ کننده مضمون فقط هنرش این باشد که جای لفظی را بالفظ دیگر عوض کند با این فرض اخفا بیهوده و بی معنی خواهد بود. زیرا لفظ معنی را مخفی نمی سازد. آنچه معنی را مخفی می کند اخراج لفظ است در شکل و صورتی غیر از شکل و صورتی که قبلاً بوده است. مثال آن: آنجا که قاضی ابوالحسن تناسب معانی را ذکر می کند بیت ابونواس را یاد آور می شود.

خَلِيْتُ وَالْحَسَنَ تَأْخُذُهُ تَنْتَقِي مِنْهُ وَتَنْتَخِبُ^۲

۱- یعنی: شعر نوعی صنعت و هنر و نوعی صورت دادن و نقاشی است.

۲- دیوان: ۲۳۹-م

و بیت عبدالله بن مُصعب:

كَأَنَّكَ جِئْتَ مُحْتَكِمًا عَلَيْهِم تَخَيَّرُفِي الْأُبُوَّةَ مَا تَشَاءُ^۱
ترجمه بیت ابونواس: میان تو و حُسنها خلوت شده است و تو آزادی که هر حُسنی را بخواهی
برگیری. البته تو از محاسن گزیده تر و عالتر آنها را انتخاب می کنی.

ترجمه بیت عبدالله بن مُصعب:

گوئی تو در میان این قبیله آمده ای که بر آنها حکومت کنی و در طریق پدری آنچه را
می خواهی انتخاب می نمائی.

قاضی ابوالحسن گوید: این هردو بیت از بیت بشار اخذ شده است:

خُلِقْتُ عَلَى مَا فِئِي غَيْرُ مُخَيَّرٍ هُوَ أَى وَلَوْ خَيْرْتُ كُنْتُ الْمُهْذَبًا^۲
من با این خصال که دارم آفریده شده ام بی آنکه این صفات به میل و اختیار خودم انتخاب
شده باشند. و اگر مُخَيَّر هم می شدم باز از جهت اخلاق همین گونه آراسته و مهذب بودم.
در تناسب این سه بیت با یکدیگر مطلب کاملاً روشن است. و نیز قاضی ابوالحسن یادآور شده
که همین مضمون را ابوتَمَام گرفته ولی آنرا اخفا کرده است:

فَلَوْ صَوَّرْتُ نَفْسَكَ لَمْ تَزِدْهَا عَلَى مَا فِئِكَ مِنْ كَرَمِ الطَّبَاعِ^۳
اگر خود را می خواستی بسازی و شکل و صورتی به خودت دهی به این صفات عالی که در
وجود تو است چیزی اضافه نمی کردی^۴.

از نمونه های بسیار جالب در این باب گفتار ابوالعتاهیه است که اگر تأمل کافی نمائید این
معنی را در آن کاملاً احساس می کنید:

جُزِي الْبَخِيلُ عَلَى صَالِحَةٍ عَنِّي لِيَخْفَيْهِ عَلَى ظَهْرِي^۵
أَعْلَى وَأَكْرَمَ عَنْ يَدِي فَعَلْتُ وَنَزَعَهُ قَدْرُهُ قَدْرِي
وَزُرْقَتُ مِنْ جَدَاوِهِ عَافِيَةً أَنْ لَا يَضِيقَ بِشُكْرِهِ صَدْرِي^۶
وَعَنِيَتْ خُلُوءًا مِنْ تَفْضُلِهِ أَحْسَنُ عَلَيْهِ بِأَحْسَنِ الْعُذْرِ
مَافَاتَنِي خَيْرُ امْرِئٍ وَضَعَتْ عَنِّي يَدَاهُ مَوْؤَنَةَ الشُّكْرِ

۱ - از عبدالله بن مصعب... بن زبیر اسدی قریشی شاعری که به ورع و عدل و به فصاحت در شعر معروف است.

۲ - دیوان، ۱: ۲۴۶ - م

۳ - دیوان، ۲: ۳۴۰ - م

۴ - یعنی: تو در فضائل و کمالات به درجه ای عالی رسیده ای.

۵ - در نسخه دیگر، بجای لِيَخْفَيْهِ، بِخَفَيْهِ آمده است. ش. دیوان: ۱۷۱ - حماسه (شرح مرزوقی) ۳: ۱۵۴۴ - م

۶ - جمله «أَنْ لَا يَضِيقَ» بدل است از «عَافِيَةً».

۱ - اگر بخیل از نیکی کردن به من خودداری کند پاداش شایسته‌ای از من خواهد یافت، زیرا بار او بزدوش من سبک خواهد شد.^۱

۲ - وقتی بخل کرد و من پاداش شایسته به او دادم دستهای من از دستهای او بالا تر و کریمتر خواهد شد و قدر و ارزش او هم مقام و ارزش مرا عالی و منزّه خواهد ساخت.

۳ - احسان من به بخیل ایمنی و عافیت را هم روزی من خواهد کرد، و سینه من بجهت تشکر از او تنگ نخواهد گردید. [زیرا او به من احسان نکرده است تا در نتیجه بجهت سپاسگزاری از او ناراحت باشم].

۴ - من از احسان و تفضل بخیل بینیا ز شده‌ام و به او به بهترین عذرخواهی مهربانی می‌کنم.^۲
۵ - پس هر کس به من نیکی نکند، ولی من اگر به او نیکی کنم برای من بی ثمر نخواهد بود کمترین فایده‌اش این است که از رحمت سپاسگزاری از او آسوده شده‌ام.
اینک توجه کنید به گفتار شاعری دیگر:

أَعْتَقَنِي سُوءُ مَا صَنَعْتُ مِنَ الرِّقِّ فَيَا بَرْدَهَا عَلَيَّ كَيْدِي
فَصِرْتُ عَبْدًا لِلْسُّوءِ فَيَا كَيْدَ مَا أَحْسَنَ سُوءَ قَبْلِي إِلَى أَحَدٍ^۳

۱ - بدیهائی که توبه من کردی مرا از بند رقیّت و بندگی تو آزاد کرد. وه که این آزادی بر قلب و وجدان من چقدر لذتبخش است.

۲ - من برای آن بدیهائی که در تو وجود دارد بنده و برده توشده بودم. و تاکنون هیچ بدی چنین نیکی به کسی نکرده است.^۴

از نمونه‌هایی که در این باب بسیار نادر و کم نظیر است عبارتی است که جاحظ در باب جمله نُصِيبُ که گفته است: «وَلَوْ سَكَّنَا أَتَيْنَتْ عَلَيَّ الْحَقَائِبُ»^۵. ساخته است. جاحظ آنرا به نثر در آورده و با آن به این زیات مکاتبه کرده و گفته است: «نَحْنُ أَعَزُّكَ اللَّهُ نَسَحَرُ بِالْبَيَانِ وَ نُؤَمِّهِ بِالْقَوْلِ وَالنَّاسُ يَنْظُرُونَ إِلَى الْحَالِ وَيَقْضُونَ بِالْعَيَانِ. فَأَثَرُفِي أَمْرًا أَتَرَأَى تَنْطِقُ إِذَا سَكَّنَا. فَإِنَّ الْمُدْعَى بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ مُتَعَرِّضٌ لِلتَّكْذِيبِ».

ترجمه عبارت جاحظ: ما با بیان سحر می‌کنیم، و گفتارمان رانیکو آرایش می‌دهیم.

۱ - یعنی اگر بخیل به من نیکی کند من ناگزیرم احسان بیشتری به او بکنم و این باری است بر دوش من. م

۲ - یعنی: به او عطا می‌کنم، و می‌گویم: معذورم که بیش از این برایم مقدور نبود.

۳ - این دو بیت به ابن رومی نسبت داده شده است ولی در دیوان او نیست. م

۴ - می‌خواهد بگوید که: خاصیت عمل بد تو بنفع من این بوده است که من وجدانم راحت است. زیرا به من نیکی نکرده‌ای

که در بند احسان تو باشم. ۵ - صدر بیت: فَعَاجُوا فَأَتُوا بِالْأَذَى أَنْتَ أَهْلُهُ.

مردم به حال نظر می‌کنند، و به مشاهده و دیدن قضاوت می‌کنند. اما تو در کار ما بتمام و کمال پیجویی کن تا اگر ما ساکت بمانیم گفتار ما سخن گوید و مطلب را بیان کند. البته مدعی بدون بینه و شاهد مورد تکذیب قرار خواهد گرفت.

پایان مبحث سوم از فصل سی و نهم

خلاصه مبحث چهارم

از فصل سی و نهم

- ۱ - نمونه های دیگری از مقایسه اشعار و توصیفات شعری.
- ۲ - آسانی تلفظ حروف، اصل و اساس در امر اعجاز نیست.
- ۳ - جهت اعجاز قرآن یعنی امری که هدف اساسی این کتاب است در چیست؟

از صفحه ۳۹۱ تا ۴۰۳ کتاب دلائل الاعجاز

در این فصل نمونه هایی از اشعار را که در توصیف شعر و افتخار به شعر و شاعری است ملاحظه می کنید:

۱ - از تمیم بن مُقبل:

إِذَا مِثُّ غَنِّ ذِكْرِ الْقَوَافِي فَلَنْ تَرَى لَهَا قَائِلًا بَعْدَى أَطَبِّ وَ أَشْعَرَا
وَ أَكْثَرَ بَيْتًا سَائِرًا ضُرِبَتْ لَهُ حُزُونُ جِبَالِ الشَّعْرِ حَتَّى نَيْسَرَا

اگر از گفتن اشعار لب فرو بندم، پس از من دیگر کسی را نخواهی دید که بهتر و پاکیزه تر از من شعر بگوید، و در شاعری استادتر از من باشد. و کسی را نخواهی یافت که بیش از من شعر بسازد. من در راه شعر کوههای سرسخت قوافی را آنقدر پیمودم که قوافی در برابر من سرفروود آورده اند، و گفتن شعر برایم آسان شده است.

۲ - از عذی بن الرِّقَاع:

وَقَصِيدَةُ قَدِيبَتْ أَجْمَعُ بَيْنَهَا حَتَّى أَقْوَمَ مِيلَهَا وَسِنَادَهَا
نَظَرَ الْمُتَّقِفِ فِي كُعُوبِ قَنَاتِهِ حَتَّى يُقِيمَ ثِقَافَهُ مُنَادَهَا

چه بسیار قصائدی که برای نظم آنها شب را تا بامداد بیدار ماندم تا ناهمواری آنها و عیب قافیه ها را برطرف سازم. همانند آن استاد کاری که با دقت تمام می کوشد کجیهای نیزه ها را با گونیا و ابزار مخصوص راست و درست گرداند.

۳ - از بشار:

عَمِيتُ جَنِينًا وَالذِّكَاؤُ مِنَ الْعَمَى فَجِئْتُ عَجِيبَ الظَّنِّ لِلْعِلْمِ مَوْنَا
وَعَاضَ ضِيَاءُ الْعَيْنِ لِلْعِلْمِ رَافِدًا لِقَلْبٍ إِذَا مَا ضَيَّعَ النَّاسُ حَصْلَا

وَشِعْرٍ كَتَبَ الرُّؤُوسَ لَاءَ مَتُ بَيْتُهُ بِقَوْلٍ إِذَا مَا أَحَزَنَ الشَّعْرُ أَشْهَلَا

من کور مادرزاد به دنیا آمده‌ام. و هوش من نتیجه همان نابینائی است. (دانش می‌بایستی به محلی بازگشت می‌کرد، و برای خود مرجعی می‌خواست.) شگفتا گمانش به من رفت و دانست که ممکن است من مرجع باشم. نورچشم من فرورفت برای دانشی که وارد شده بود به قلبی که اگر مردم دانش را تباه کنند آن قلب نگهبان دانش باشد. چه بسیار شعر که گفته‌ام؛ اشعاری مانند باغی که گل‌های گوناگون دارد. و میان آنها را نظم و ترتیب داده‌ام با گفتاری که اگر شعر همچون سنگلاخ بود زمینی صاف و هموار می‌شد.

ملاحظه می‌کنید: در شعر تمیم، راهپیمائی او و ارتباطش به کوه‌های سرسخت شعر از آن جهت نیست که الفاظ شاعر از حروفی که بر زبان سنگین است سالم مانده است. و نیز عدی بن رفاع که شعر ساختن خود را به اندازه گرفتن استاد نیزه ساز در ساختن نیزه تعبیر نموده، و به دقت نظر کسی که کارش اندازه گرفتن و راست کردن نیزه است تشبیه کرده است، این نیز بلحاظ سلامت حروف از اموری که بر زبان گران است نیست.

همچنین بشار که نور چشم را از جهت نفوذ در طرف و در اعماق قلب او تعبیر به غواص نموده، و تعبیر او از شعر به مرواریدی که در بدست آوردنش تمام شب را بیدار مانده است هیچ یک بلحاظ سلامت الفاظ از ثقات حروف نیست. تمام این معانی تعبیرهایی است که بوسیله عقل و اندیشه دراک می‌شود درحالی که راه تمیز اموری که بر زبان گران است از اموری که گران نیست تنها حس است. و این اولین مسأله‌ای است که به معجز بودن قرآن منتهی می‌شود، نه آنکه موضوعی است که قرآن بلحاظ آن قرآن است و کلام خدای عزوجل. بلکه این کتاب مبین با نظمی که بر آن پی ریزی شده است در هر حال قرآن است و کلام مجید، و نظم آن از باب طعم و مزه حروف و سلامت حروف از تعقید نیست. بعلاوه عقلا متفق اند آن وصفی که قرآن بدان جهت به سرحدی رسیده که بشر از نیل به آن عاجز مانده است همان وصف فصاحت و بلاغت است. و هیچ خردمندی نمی‌گوید که قرآن فصیح است و بلیغ چون در حروفش تعقید نیست و گرنه لازم می‌آید که بسیاری از سخنان بیهوده و باطل و مقداری اشعار زشت و پست هم که تلفظ حروف آنها آسان است فصیح و بلیغ باشد.

بعلاوه، دلیل بر بطلان عقیده طرفداران لفظ همین بس که ادعای آنها کنایه و استعاره و تمثیل و مجاز و ابجاز را باطل اعلام می‌کند. درحالی که این مطالب محور بلاغت است، و ستون‌هایی است که فصاحت و بلاغت بر آن تکیه دارد. اینها در حکم میدانهای مسابقه است که در آنجا اسب‌های نیکو و اصیل به مرحله آزمایش در می‌آیند، و در آنجا بازوان قوی شناخته می‌شوند؛ بویژه استعاره و ابجاز.

زیرا می بینیم که اهل فن همیشه این دورا عنوان مطالب تحقیقی خود قرار می دهند، و آیات زیر را هم بعنوان نمونه یاد می کنند:

و آیه لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ. یس/۳۷-

فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ. حجر/۹۴- فَلَمَّا اسْتِیْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا. یوسف/۸۰-

حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا. محمد(ص)/۴- وَاشْتَقَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا. مریم/۴-

البته سلامت حروف از تعقید خارج از عوامل موجب فضیلت نیست بلکه امر اعجاز را تأکید می کند. اما اینکه تنها همین مطلب معجز دانسته شود، و در امر اعجاز اصل و اساس قرار گیرد غلط است و انکار می شود. زیرا آسانی الفاظ از دشواری تلفظ وقتی بحساب می آید که از آن الفاظ کلامی تألیف یافته باشد، و از آن کلام در نظمش هدفی صحیح اراده شده باشد. خلاصه، الفاظ بلحاظ خود الفاظ مقصود قرار نمی گیرند مگر دلیلهائی بر معنائهائی شوند. ولذا کسی که در طلب سجع و تجنیس به معنی کلام خلل وارد می سازد مورد مذمت واقع شده است. مانند بیت زیر:

دَهَبَتْ بِمُذْهَبِهِ السَّمَاحَةُ وَالتَّوْتُ فِيهِ الظُّنُونُ أَمْ مُذْهَبُ

با روش کریمانه او کرم وجود از میان رفت، و گمانها راجع به او در ماندند که آیا این مذهب است یا وسواس است.

پایان خلاصه مبحث چهارم از فصل سی و نهم

مبحث چهارم

از فصل سی و نهم

نمونه هائی از توصیف شعری و افتخار به شعر- جهت اعجاز قرآنی

این بخش مجموعه ای است از توصیف شعر و شعرگوئی و مفاخرت به آن:

۱- ابوحیة النُمیری:

صَنَعَ الْإِسْلَامُ بِهِمْ لَا أَتَنَحَّلُ ^۱	إِنَّ الْقَصَائِدَ قَدْ عَلِمَنْ بِأَنَّنِي
جَعَلْتُ نَذْلُ لِمَا أُرِيدُ وَتُسْهَلُ	وَإِذَا ابْتَدَأْتُ عَرَوْضَ نَسَجٍ رَيْضٍ ^۲
غَيْرِي لِحَاوَلِ صَعْبَةٍ لَا تُقْبَلُ	حَتَّى تَطَاوَعَنِي وَلَوْ يَرْتَا ضُهَا

قصائد خوب پی برده اند که من قدرت ساختن شعر دارم، و می توانم خودم اشعاری بسازم و قصائد دیگران را به خودم نسبت ندهم. وقتی من می خواهم به گفتن قصیده ای هموار و استوار شروع کنم، اشعار خودشان را برای مقصود و منظور من تسلیم من می نمایند و آسان می شوند؛ تا آنجا که کاملاً از من پیروی می کنند. ولی اگر دیگری بخواهد آن اشعار را رام و استوار سازد اشعار در مقابلش سخت می شوند و تسلیم او نمی گردند.

۲- تمیم بن مُقَبِل:

لَهَا قَائِلًا بَعْدَى أَطَبِّ وَأَشْعَرَا	إِذَا مِثَّ عَنْ ذِكْرِ الْقَوَافِي فَلَنْ تَرَى
حُزُونُ جِبَالِ الشَّعْرِ حَتَّى تَيْسِرَا	وَكَثْرَ بَيْتٍ سَائِرًا ضُرِبَتْ لَهُ
كَمَا تَمْسَحُ الْأَيْدِي الْأَعْرَ الْمُشْهَرَا ^۳	أَعْرَ غَرِيبًا يَمْسَحُ النَّاسُ وَجْهَهُ

اگر من از گفتن قصائد و اشعار لب فرو بندم، و بمیرم دیگر پس از من کسی را نخواهی دید که بهتر و پاکیزه تر از من شعر بگوید، و در ساختن شعر از من استادتر باشد. و کسی را نخواهی

۱- در مورد کسی که شعر دیگری را دزدیده است گفته می شود: انتحله و تنحله. غرض: شتر ماده ای که رام نشود. و غرض

شعر، که معنی آن معروف است. ش

۲- رَيْضُ: به تشدید یا همکسور: چهار پائی است که آغاز تربیت و رام کردن اوست و رام کردنش دشوار است. مذکر و مؤنث

آن یکسان می باشد. ش. این ابیات در مجموعه شعر شاعر: ۱۶۰-م

۳- دیوان: ۱۳۶-م

یافت که زیادتر از من شعر بسازد. کوههای سرسخت قوافی شعر آنقدر در مقابل من سرفرو
آورده اند که شعر گفتن برای من بسیار آسان شده است. اشعار من آنقدر غرا است و آنقدر جالب و
تازه است که مردم چهره خود را به اشعار من ساینده همان گونه که چهره هایشان را به دستهای سپید و
مشهور به جود و کرم می ساینده.

۳- از عَدَى بن الرَّقَاع :

وَقَصِيدَةٌ قَدِيتُ أَجْمَعُ بَيْنَهَا حَتَّى أَقْوَمَ مَيْلَهَا وَسِنَادَهَا
نَظَرُ الْمُثَقِّفِ فِي كُعُوبِ قَنَانِهِ حَتَّى يُقِيمَ ثِقَافَهُ مُنَادَهَا^۱

چه بسیار قصائدی که برای تنظیم آنها شب را تا صبح بیدار ماندم تا ناهمواری آن قصائد و عیب
قوافی آنها را برطرف سازم، همچون کسی که با دقت تمام می کوشد انحرافها و کجیهای نیزه های
خود را با گونیا و ابزار مخصوص راست و درست گرداند.

۴- از کعب بن زُهَیر:

فَمَنْ لِلْقَوَافِي شَانَهَا مَنْ يَحُوكُهَا إِذَا مَاتُوا كَعَبٌ وَقَوَّرَ جَرُولُ^۲
يُقْصَرُ عَنْهَا حَتَّى تَلِينُ مُتُونُهَا فَيَقْصُرُ عَنْهَا كُلُّ مَا يُتَمَثَّلُ^۳

اگر کعب بن زُهَیر و جَرُول بمیرند کیست که در خصوص قوافی و عیب آنها فکر کند و آنها را
بر زبان جاری سازد. او اشعار را آنقدر محکم و استوار می سازد که اشعار خودشان را رام و خاضع
او می گردانند، و هر کس بخواهد مانند آن اشعار را بیاورد نمی تواند.

۵- از بشار:

عَمِيْتُ جَنِينًا، وَالذَّكَاءُ مِنَ الْعَمَى فَجِئْتُ عَجِيبَ الظَّنِّ لِلْعِلْمِ مَوْتًا
وَعَاضَ ضِيَاءُ الْعَيْنِ لِلْعِلْمِ رَافِدًا لِقَلْبٍ إِذَا مَاضِيَ النَّاسُ حَصَلًا
وَشِعْرُ كُنُوزِ الرُّوضِ لَا أَمْتُ بَيْتَهُ بِقَوْلٍ إِذَا مَا أَحْزَنَ الشَّعْرُ أَسْهَلًا^۴

۱- الْمُثَقِّف، به کسر قاف مشدد: کسی که کارش راست کردن کجیهای نیزه است. اَلثِّقَاف، به کسر: ابزاری است از چوب
که با آن نیزه را راست و مستقیم کنند. اَلْمُنَاد: مایل و منحني. اَلتَّنَاد: عیب قافیه قبل از حرف روی. ش- اغانی، ۹: ۳۱۱-م
۲- شَانَهَا: یعنی بر او عیب گرفت- تَوَى: هلاک شد. قَوَّرَ: مرگ او را در رسید، جَرُول: لقب شاعری است بنام حُطَيْتَة شاعر
هجاء، و جمله: شَانَهَا مَنْ يَحُوكُهَا، دعاء است. ش

۳- دیوان: ۵۹-م

توضیح: مقصود شاعر این است که اگر من و حُطَيْتَة از جهان دیده فرو بندم شاعری در روی زمین نخواهد ماند که اشعار را
راست و استوار سازد.

۴- دیوان: ۴: ۱۳۶-م

أَحْزَنَ: در حزن شد. این کلمه به فتح است. ضل «سهل». و «أَسْهَلَ» یعنی أَحْزَنَ. ش

من کور مادرزاد به دنیا آمده‌ام، و دکاوت من نتیجه همان نایبائی چشم است. [علم و دانش بایستی به جایی مراجعه می‌کرد. و برای خود مرجعی می‌خواست]. عجباً گمانش به من رفت و دانست که ممکن است من مرجع باشم. نورچشم من فرو رفت برای علمی که به قلبی وارد شده بود تا اگر مردم علم را ضایع کنند آن قلب حافظ علم باشد. چه بسیار شعر گفته‌ام؛ شعرهایی که مانند باغی است با گل‌های رنگارنگ و میان آنها نظم و ترتیب داده‌ام بوسیله گفتاری که اگر شعر همچون سنگلاخی بود با گفتار من زمینی صاف و هموار می‌شد.

۶ - و نیز از بشار:

زورُملوکِ عَلَیْهِ اُبْهَةٌ	یُعْرِفُ مِنْ شَعْرِهِ وَ مِنْ خُطْبِهِ ^۱
لِلَّهِ مَارَاحَ فِی جَوَانِحِهِ	مِنْ لَوْلَا لَیْسَ مِنْ طَلْبِهِ
یَخْرُجُ مِنْ فِیهِ لِلتَّدِیْ کَمَا	یَخْرُجُ ضَوْءُ النَّهَارِ مِنْ لَهَبِهِ ^۲

من دیدار کننده سلاطین هستم، دارای شکوه و جلال. کسی هستم که از شعر و بیانم شناخته می‌شوم. خدا می‌داند که در اعضای من چگونه پراکنده شده است آن لؤلؤی که در طلبش بیخوابیها می‌کشم. اشعار من از دهانم برای مجلسیان خارج می‌گردد، آنچنانکه نور روز از شعاع آفتاب خارج می‌شود.

۷ - از ابوشریح عُمیر:

فَإِنْ أَهْلُکَ فَقَدْ أَبْقِیْتُ بَعْدِی	قَوَائِیْ تُعْجِبُ الْمُتَمَثِّلِینَا
لَذِیذَاتِ الْمَقَاطِعِ مُحْکَمَاتٍ	لَوْ أَنَّ الشَّعْرَ یُلْبَسُ لَا رُتْدَ یُنَا ^۳

اگر چه من از میان بروم ولی بعد از خود اشعاری بجای می‌گذارم که تمثل کنندگان را بشگفت آورد،

اشعاری که شیرین و دلنشین و درعین حال محکم باشد. این اشعار اگر بصورت لباس فاخر درآید ما با آن لباس مُلبَس و مُزَّین خواهیم شد.

۸ - از فرزددق:

بَلَّغْنَ الشَّمْسَ حَیْنَ تَكُونُ شَرْقًا	وَمَسَقَطَ قَرْنِهَا مِنْ حَیْثُ غَابَا
بِکُلِّ نَیَّیَّةٍ وَ بِکُلِّ نَغْرِ	غَرَائِبُهُنَّ بِنَتْسَبٍ اِنْتِسَابَا ^۴

۱ - الزُّور: زائر. مذکر و مؤنث و مفرد و غیر آن در این کلمه یکسان است زیرا در اصل مصدر است. ش

۲ - اَللَّیْقَیْ مانند «اَلتَّادِی»: مجلس و مجمعی که در روز برای گفتگو و بحث تشکیل می‌شود. ش - ابیات مذکور در دیوان

۳ - دیوان، ۲۳ : ۱۸۴ - معجم الشعراء: ۷۴ - م

بشار، ۱ : ۱۳۹ - م

۴ - نَیَّیَّة، مفرد است. جمع آن: ثَنَایَا، بمعنی دندانهای پیشین، راه گردنه و پشته را نیز گویند. نغز، بمعنی دهان یا دندانهای در

قوافی اشعار من به آنجا رسیده اند که خورشید طلوع می‌کند، و آنجا که شعاع آفتاب غروب می‌کند. هردهانی و هرزبانی که آنها را انشاد می‌نماید با تمثّل بدانها زینت می‌یابد، و در دقائق لطائف خود را به اشعار من منتسب می‌کند.

۹- از ابن میّاده:

فَجَرِنَا يَنَا بَيْعَ الْكَلَامِ وَبَحْرِهِ فَاصْبَحَ فِيهِ ذُو الرِّوَايَةِ يَسْبَحُ
وَمَا الشَّعْرُ إِلَّا شِعْرُ قَيْسٍ وَجَنْدِفٍ وَشِعْرُ سِوَاهُمْ كُفْلَةٌ وَتَمَلُّحُ

ما سرچشمه های کلام و دریای سخن را باز کردیم و روایت کننده کلام ما در آن بحر شناوری می‌کند. شعری غیر از شعر قیس و خندف نیست. شعرهای دیگران تکلف است و ملاحه آنها تصّعی است.

عقال بن هشام قینی در جواب او چنین گفته است:

أَلَا بَلِّغِ الرَّمَّاحَ نَقْضَ مَقَالِهِ بِهَا خَطِلَ الرَّمَّاحُ أَوْ كَانَ يَمْرَحُ
لَقَدْ خَرَّقَ الْحَيُّ الْيَمَانُونَ قَبْلَهُمْ بُحُورَ الْكَلَامِ تُسْتَقَى وَهِيَ طَفْعُ
وَهُمْ عَلَّمُوا مَنْ بَعْدَهُمْ فَتَعَلَّمُوا وَهُمْ أَعْرَبُوا هَذَا الْكَلَامَ وَأَوْضَحُوا
فَلَيْسَ بِقَيْنِ الْفَضْلِ لَا تَجِدُونَهُ وَلَيْسَ لِمَسْبُوقٍ عَلَيْهِمْ تَبَجُّحُ^۱

به رَمّاح اطلاع بده از نقض کلامش که با آن کلام بسیار غلط کاری کرده و یا به شوخی پرداخته است.

قبیله رَمّاح بدانند که دریای سخن را پیش از آنها قبایل یمنی شکافته اند تا قابل استفاده شده است در حالی که این دریاها قبلاً قطراتی پراکنده بود. همین قبایل بودند که بلاغت را به دیگران آموختند. و قبیله رَمّاح از آنها یاد گرفتند. و هم اینها بودند که باب بلاغت را باز کردند و کلام را روشنی و فضیلت دادند. پس فضل از آن سابقان است و شما نمی‌توانید آنها را انکار کنید، و در این راه آیندگان افتخاری بر سابقانشان ندارند.

لّه است. و شکاف در کوه و وادی و راه پیموده شده را هم می‌نامند. شاعر می‌گوید: ثغر، یعنی قافیه های شعرش در شرق و غرب جهان گردش کرده و راه پیموده و به جایگاه طلوع و غروب خورشید رسیده است. و در همه راهها و کوهها و پشته ها قدم نهاده و در همه وادیا فرود آمده است. لذا هر جا که نظر افکنی می‌بینی که این قافیه ها بدانجا منتسب اند. یا مقصود شاعر آن است که: این قافیه ها را هر دهانی انشاد می‌کند، و هرزبانی و دندانانی با تمثّل بدانها خود را زینت می‌دهد. مقصود شاعر از دندان همان دهان

است. ش. دیوان: ۱۲۳-م

۱- آغانی، ۲: ۲۷۱-م

ابوتمام^۱:

كَشَفْتُ قِنَاعَ الشَّعْرِ عَنْ حُرُوجِهِ
وَبَغَّرَ يَرَاهَا مَنْ يَرَاهَا بِسَمْعِهِ
يَوْدُوداً أَنْ أَعْضَاءَ جِسْمِهِ
وَظَيَّرْتُ عَنْ وَكْرِهِ وَهُوَ وَاقِعٌ^۲
وَيَدْنُو إِلَيْهَا ذَوَالْحِجَى وَهُوَ شَائِعٌ^۳
إِذَا انْشَدَتْ شَوْقاً إِلَيْهَا مَسَامِعُ

من حجابهای شعر را از رخساره آن برگرفتم و آنرا از آشیانه اش بیرواز درآوردم درحالی که در گوشه لانه خود منزوی شده بود.

من این حجاب را فرو گرفتم با قصائد بسیار درخشانی که هرکس آنها را بشنود با شنیدنش حکم دیدن را می یابد. و خردمند خود را به آن نزدیک می نماید هرچند بسیار دور باشد. و آرزو می کند ای کاش هنگامی که این قصائد خوانده می شود تمام اعضای بدنش گوش باشند (بجهت شوق شدیدی که به شنیدن این قصائد دارد).

و باز از همان شاعر:

حَذَاءَ تَمَلَّأُ كُلُّ أَذُنٍ حِكْمَةً
وَبَلَاغَةً وَتُدِيرُ كُلُّ وَرِيدٍ^۴
كَالذُّرِّ وَالْمَرْجَانِ أَلْفَ نَظْمَةٍ
بِالشَّذْرِ فِي عُتُقِ الْفَتَاةِ الرُّودِ^۵

۱- از قصیده ای است در مدح بودلف. دیوان، ۴: ۵۹۰-م

۲- حُرُوجُهُ: قسمتی از چهره که در مقابل انسان قرار می گیرد، رخساره. بعضی گویند بمعنی «وَجْتَهُ» می باشد، یعنی گونه. از این کلمه است: لَقَمْتُ حُرُوجِهِ. و در نسخ دیوان چاپ شده شاعر بجای (وَكْرِهِ) (فَكْرِهِ) آمده است. الْوَاقِعُ، ضد: الطَّائِرُ، ضمیر متعلق است به شاعر در بیت ماقبل که گوید:

فَكَمْ شَاعِرٍ قَدَرِ أَمْنِي فَقَدْ عَثُهُ
بِشِعْرِي فَأَمْسَى وَهُوَ خَزِيَانُ ضَارِعٍ

۳- بَغَّرَ، متعلق است به کشف. یعنی برداشتم رو بندهای شعر را از گونه اش درحالی که ارزنده ترین و عالیترین جای رخسار بود. و آنرا از آشیانه شاعر بیرواز درآوردم درحالی که پرنده ای ساکن و آرام بود، و در این فضا قدرت پرواز نداشت؛ با قصائدی که صفش چنین و چنان بود. ش

۴- حَذَاءَ، به تشدید ذال، صفت است برای قصیده در بیت قبل. و آن بمعنی قافله ای است که مردم آنرا از جانی به جای دیگر نقل می دهند. و بمعنی چیز منقعی که عیبی در آن نیست. الوریث: رگی است در گردن، یعنی حبل الوریث. و آن دو ورید است. و گفته اند «وَدَج» است یعنی رگی در گردن که هنگام غضب برآمده می شود. و نیز گفته اند رگی است کنار گردن. و «تُدِيرُ كُلُّ وَرِيدٍ» یعنی از تأثیر آن قصائد رگ گردن پر از خون می شود، همچون پستان که پر از شیر می گردد و از آن لبریز می شود. و در حدیث شمائل آمده است که: بَيْنَ عَيْنَيْهِ عِرْقٌ يُدْرِيهِ الْغَضَبُ. ش

۵- أَلْشُّذَرُ: قطعات طلائی که از معدن برمی دارند و ناگذاخته است. و نیز مرواریدهای ریز را گویند، و مهره سفته ای است که در میان دو رشته از جواهر قرار می گیرد، و نظم، یعنی مرتب کردن دانه های جواهر در گردنبند. أَلرُّودُ، به ضم راء، اصل این کلمه به همزه است: (رُود) و آن بمعنی دختر جوان و زیبا و لطیف اندام است. از فعل «رَوَّدَ الْفُصْنُ» گرفته شده است. کاتنه اندامهای بسی نرم و ظریف است.

معنی بیت: نظم کلام او مانند نظم در و مرجان است وقتی که در گردن زنان لطیف اندام و زیبارو باشد. ش

- كَشَقِيقَةَ الْبُرْدِ الْمُتَمِّمِ وَشَيْءُ فِي أَرْضِ مَهْرَةٍ أَوْ بِلَادِ تَزِيدٍ^۱
 يُعْطَى بِهَا الْبُشْرَى الْكَرِيمُ وَيَرْتَدَى بِرِدَائِهَا فِي الْمَحْفِلِ الْمَشْهُودِ
 بُشْرَى الْغَنِيِّ أَبِي الْبَنَاتِ تَتَابَعَتْ بُشْرَاءُهُ بِالْفَارِسِ الْمَوْلُودِ^۲
- ۱ - قصائد او مانند کاروانی است که مردم آنرا از جائی به جای دیگر نقل می دهند. این قصائد هرگوشی را از حکمت و بلاغت لبریز می نماید، و هررگی را از تأثیر خود پر خون می سازد.
- ۲ - همانند دُر و مرجانی است که رشته آن با قطعات طلا در گردن دختر جوان و زیبا روئی منظم شده است.
- ۳ - شبیه برد یمانی است که نقش و نگارهای آن در سرزمین مَهْرَة یا در بلاد تَزید آراسته شده است.
- ۴ - مرد کریم به این قصائد مژده پاداش می دهد و در محافل عمومی به لباس فاخر این قصائد ملبس و مزین می شود.
- ۵ - بشارت او بشارت ثروت است، مانند بشارت به پدری که دارای چند دختر متوالی است و به او مژده مولود پسری می دهند؛ پسری که در آینده سوارکاری بزرگ می شود^۳.

و دوبیت زیر نیز از اوست:

- جَاءَ تَك مِنْ نَظْمِ الْإِسَانِ قِلَادَةً سِمْطَانِ فِيهِ التَّوَلُّوُ الْمَكْنُونُ
 أَحْذَاكَهَا صَنَعَ الضَّمِيرِ يَمُدُّهُ جَفْرًا ذِ انْضَبَّ الْكَلَامُ مَعِينُ^۴
- ۱ - گردنبندی از نظم زبان تقدیم تو گردیده است که دورده از مرواریدهای درشت و چیده شده دارد.
- ۲ - این گردنبند ساخت دل است و آنرا کسی به توهیده نموده که وقتی سرچشمه های کلام خشک می شود چاه پر آب و گوارائی او را مدد می کند.

۱ - شَقِيقَةُ الشَّيْءِ وَشَقِيقُ الشَّيْءِ، یعنی مماثل و همانند آن البرد: نوعی جامه است، تَمِّمٌ - التَّوْبُ وَشَاءُ وَشَيْءٌ: جامه را با نقش و نگار و با زینتها مزین کرد. «المَهْرَة» به فتح میم، و «تَزید» نام قبیله ای است از عرب یمن از قبیله قُضَاعَة که شتران مَهْرِیَة و بردهای با خطوط قرمز به آنها منسوب است. گفته اند: مَهْرَة بن حیدان بن عمرو بن الحاف بن قضاعة، و شترهای مهاری به او نسبت داده می شود. و گفته اند: تَزید بن الحاف بن القضاعة، و بردهای تَزیدی به او منسوب است. و در قاموس اشتباه کرده است که گفته است: تَزید بن حلوان، چنانکه اشتباه کرده است کسی که گفته است: ابن حیدان، و او عموی مَهْرَة است نه برادر او. ش

۲ - دیوان، ۱: ۳۹۷-م

۳ - یعنی پاداش مرد کریم به شاعر این مقدار لذتبخش است.

۴ - أَحْذَاكَهَا، یعنی این گردنبند را به تو داده است. الْجَفْر: یعنی چاه. أَلْضَع، به فتح صاد و نون و به کسر نون، یعنی کسی

که در کارش استاد است. ش- دیوان، ۳: ۳۲۹-م

شاعر در اینجا لفظ «صَنَعَ» را از گفتار «ابوحیه» گرفته است که گوید: صَنَعَ اللِّسَانُ بِهِمْ لَا اتَّحَلُّ. و این کلمه را که «ابوحیه» در بیت خود به «لسان» اضافه کرده ابوتمام به «ضمیر» نقل داده است. حَسَن هم زبان را «صَنَعَ» نامیده و چنین گفته است:

أَهْدِي لَهُمْ مِدْحًا قَلْبٌ مُؤَاوِرُهُ فِيمَا أَحَبَّ لِسَانٌ حَائِكٌ صَنَعُ

قلب من مدایحی را به آنها اهدا کرده است؛ قلبی که پشتیبانی می‌کند آنرا زبانی نافذ و استاد، در هر موضوعی که ممدوح دوست داشته باشد.

و ابوتمام گوید:

إِلَيْكَ أَرْحَتَا عَازِبَ الشَّعْرِ بَعْدَمَا	تَمَهَّلَ فِي رَوْضِ الْمَعَانِي الْعَجَائِبِ ^۱
غَرَائِبُ لَا قَتَ فِي فَنَائِكَ أَنْسَهَا	مِنْ الْمَجْدِ فَهِيَ الْآنَ غَيْرُ غَرَائِبِ
وَلَوْ كَانَ يَفْنَى الشَّعْرُ أَفْنَاهُ مَا قَرَّتْ ^۲	حِياضُكَ مِنْهُ فِي السِّنِينَ الدَّوَاهِبِ
وَلَكِنَّهُ صَوَّبَ الْعُقُولَ إِذَا انْجَلَّتْ	سَحَائِبُ مِنْهُ أَعْقَبَتْ بِسَحَائِبِ

- ۱ - ما آن اشعاری که از افق عادی دور بودند و معانی عالی داشتند به پیشگاه توروانه ساختیم در حالی که مطالب جالب آن در مرغزارهای معانی با تأنی و تأمل حرکت می‌کردند.^۳
- ۲ - اینها اشعاری غریب و نامأنوس بودند که در پیشگاه مجدو شرافت تو انس خود را باز یافتند و اکنون غریب و نامأنوس نیستند.
- ۳ - اگر قرار بود که شعر تمام شود آنچه را حوضهای احسان تو در ظرف سالهای گذشته جمع کرده است شعر را به اتمام می‌رسانید.
- ۴ - لکن باران عقلها وقتی راهش باز می‌شود و ابرهائی کنار می‌روند ابرهای دیگری را بدنبال می‌آورند.^۴

۱ - أَلْعَازِبُ، در میان چهار پایانی که به چرا مشغولند آن حیوان که چراگاهش دور است عَازِب نامیده می‌شود، و تنها شب بسوی جایگاه خود مأوی می‌گیرد. عَازِب در اصل بمعنی علف و گیاهی است که در مکان دوردست قرار گرفته است. سپس حیوانی که در آنجا چریده عَازِب نامیده شده است. أَرَا حَ الْإِنْعَامِ وَالْمَوَاسِي، یعنی چهار پایان را پس از چراندن، ابتدای شب بجانب آسایشگاه برگردانید. در این بیت می‌خواهد بگوید که او شعری را به ممدوح اهدا کرده است که معانی آن را اهدافی است بس والا که جز شعرای استاد به نظیر آن راه نمی‌یابند. تَمَهَّلَ یعنی مکث نمود و تَأَنَّى کرد. گوئی شعرش نمی‌خواسته است خود را از بساغ معانی جدا کند و بجانب ممدوحان دیگر رود زیرا برای خود فرد شایسته‌ای را نمی‌یافته است. ش - دیوان، ۱: ۲۱۳ - م

۲ - قَرَّتْ، یعنی جمع کرده است. ش

۳ - یعنی: معانی اشعار گرچه بسیار دور دست بودند ولی ما آنها را مهار کرده و به جای خود برگردانیدیم.

۴ - یعنی: اگر نیروی شعر من تمام می‌شد احسانهای گذشته تو هم که در مقابل اشعار من بود تمام می‌گشت. اما اشعار من چون ساخت عقلهاست همانند ریزش باران است. که چون ابری کنار می‌رود و هوا صاف می‌شود ابر دیگری در پی آن می‌آید.

و از بحتری است:

أَلَسْتُ الْمُؤَالَى فَيَكْ نَظْمَ قَصَائِدِ هِيَ الْآنَجُمُ اقْتَادَتْ مَعَ اللَّيْلِ أَنْجُمَا
تَنْبَهُ كَأَنَّ الرَّوْضَ مِنْهُ مُنْتَوِرًا ضُحًى وَكَأَنَّ الْوَشْيَ مِنْهُ مُنْتَمِمًا^۱
آیا من نظم قصائد را در مدح تو پیجویی نکردم؟ قصائدی همانند ستارگانی که ستارگان دیگری را در شب رهبری کرده‌اند و بجانب خود کشانده‌اند؟

این قصائد مدایحی است که گوئی باغها و سبزه‌زارها از آن گلها و شکوفه‌ها می‌آورند در آن هنگام که خورشید طالع می‌شود، و گوئی جامه‌های زیبا از آن منقش و مزین می‌گردند. و هم او گوید:

أَحْسِنُ أَبَا حَسَنِ بِالشَّعْرِ إِذْ جَعَلَتْ عَلَيْكَ أَنْجُمُهُ بِالْمَدْحِ تَنْتَشِيرُ
فَقَدْ أَتَتْكَ الْقَوَافِي غَيْبَ فَايِدَةٍ كَمَا تَفْتَحُ عِبَّ الْوَابِلِ الزَّهْرُ^۲
۱- احسان کن به ابا حسن بواسطه آن شعر. زیرا بجهد این مدح گلها و شکوفه‌های شعر شروع به باز شدن و انتشار کرده‌اند.

۲- قافیه‌های این شعر هر معنای دوردستی را بنزد تو آورده است همان گونه که در پایان باران سیل آسا شکوفه‌ها و گلها باز می‌شوند.

و نیز از این شاعر است:

إِلَيْكَ الْقَوَافِي نَازَعَاتٌ قَوَاصِدُ يُسَيِّرُ صَاحِي وَشَيْهًا وَيُتَمِّمُ^۳
وَمُشْرِقَةٌ فِي السَّنِّ غَرِيْبُهَا بَهَاءٌ وَحُسْنٌ أَتَهَالِكُ تُنْظِمُ^۴
۱- قافیه‌های شعر بجانب تو می‌آیند؛ قافیه‌هایی که غریب‌اند و در عین حال بدون رنج و بدون مکث و با سهولت آورده شده‌است. زیب و زیور آنها آشکار و چشمگیر و همچون برده‌های یمانی پرنقش و نگار است.

۲- این قافیه‌ها که در نظم تجلی و اشراق کرده‌است بسی روشن و زیباست. زیب و زیور این

۱- (مینه) خبر است برای «كَأَنَّ» و «مُنْتَوِرًا» حال است از ضمیری که در متعلق آن است. و همین طور در «كَأَنَّ الْوَشْيَ» ح. ن. بنابراین «ضُحًى» ظرف می‌شود متعلق به «مُنْتَوِرًا». و مُنْتَوِرٌ اسم فاعل است بمعنی خارج کننده نور. و تَوْرِبُهُ فتح نون یعنی: شکوفه. ش- از قصیده‌ای است در مدح فتح بن خاقان. دیوان، ۳: ۹۸۳-م

۲- از قصیده‌ای است در مدح علی بن مزارنی. دیوان، ۲: ۲۵۸-م

۳- يُسَيِّرُ یعنی مانند نقش و نگار پییراء تنظیم می‌شود. و پییراء، به کسر سین و فتح باء، نوعی از پارچه‌های بُردیمانی است که در آن خطوط زرد رنگی است از حریر. بمعنی طلای خالص نیز آمده است. ش

۴- در نسخه‌ای بجای یَزِيْهَا، یَزِيْدُهَا ضبط است. ش- این دوبیت از قصیده‌ای است در مدح فتح بن خاقان. دیوان،

قوافی از جهت حسن و لطافت آن است که بجهت تونظم و ترتیب یافته است.

و در جای دیگر گوید:

بِمَنْقُوشَةٍ نَقَشَ الدَّنَائِرُ يُنْتَقَى لَهَا الْفُظُّ مُخْتَارًا كَمَا يُنْتَقَى الْيَبْرُ

من ممدوح خود را به اشعاری مدح کردم که مانند نقش دینارهای طلا منقش است، و برای آن اشعار هم الفاظ پاک و برگزیده‌ای را انتخاب نمودم، همان‌طور که ریزه‌های طلا را انتخاب می‌کند.

و ابیات زیر نیز متعلق به اوست:

أَيَذْهَبُ هَذَا الدَّهْرُ لَمْ يَرْمُوضِي وَلَمْ يَدِرْ مَا مِقْدَارُ حَلَى وَلَا عَقْدِي؟
وَيَكِيدُ مِثْلِي وَهُوَ تَا جِرْ سُودِدَ يَبِيعُ ثَمِينَاتِ الْحَكَامِ وَالْمَجْدِ
سَوَائِرُ شِعْرِ جَامِعِ بَدَدُ الْعُلَى تَعْلَقَنَّ مِنْ قَبْلِي وَأَتَعَبَنَّ مَنْ بَعْدِي
يُقَدِّرُ فِيهَا صَانَعٌ مُتَعَمِّلٌ لِأَحْكَامِهَا تَقْدِيرَ دَاوُدَ فِي السَّرْدِ

۱- آیا این روزگار می‌گذرد درحالی که مقام و موقعیت مرا ندیده و ندانسته است که قدر و منزلت من درحل و عقد امور چیست؟ ۲- آیا او مانند مرا از رونق می‌اندازد؛ کسی که تاجر سروری و بزرگی است و مکارم گرانبها و مجد و بزرگواری را خریداری می‌کند؟ ۳- اشعار من در همه جا دست بدست می‌گردد، و جامع مطالبی است که از علو و بزرگی منشعب شده است.
آری اشعار من به شعر شاعران پیش از من کاملاً پیوند یافته، و شعرای بعد از مرا بزحمت انداخته است (چون هر چه می‌کوشند نمی‌توانند مانند شعر من بسازند) ۴- در تحکیم این اشعار استادی زبردست کار کرده، و دقت نموده است؛ همان دقتی که داود در ساخت زره بکار می‌برد.
و باز از گفته‌های اوست:

۱- از قصیده‌ای است در مدح ابوعامر خضر بن احمد دیوان، ۲: ۸۷۵-م

۲- معنی اصلی ماده «بَدَدَ» مفارقت است، گفته نمی‌شود: جاءت الخيل بَدَدًا بَدَدًا (به فتح اول و دوم، و تلفظ‌های دیگر هم دارد). یعنی سواران بصورت پراکنده آمدند، و بَدَدًا بَدَدًا (مانند فَرَحَ فَرَحًا) و تَبَدَّدُوا، یعنی متفرق شدند. الْبُدَّةُ (به ضم باء) بمعنی قسمتی از چیز و اینکه گفته‌اند بمعنی کسر هم آمده است اشتباه است. لکن در دعا چنین نقل شده که: وَأَقْتُلْهُمْ بَدِيدًا (به کس) و تفسیر شده است به «حَصَصَ» و این کلمه بمعنی پراکندگان است. مقصود بیت این است که: شعر من جامع مطالبی است که از علو و بزرگی منشعب می‌شوند. الْبُدَّةُ «به ضم باء» بمعنی: غایت و جمع آن «بَدَدَ» است. و ممکن است در بیت مورد بحث همین معنی مراد باشد، اما آن تفرقی که با جمع مناسبت دارد. این کلمه را من در چاپ اول به تبعیت از اصلی که در اختیار داشتم به کسر اول و فتح دوم ضبط کرده‌ام. ولی استاد در حاشیه نسخه درس خود مقابل این کلمه نوشته است: البید یعنی چیزی که ممکن است به آن دست یافت. و اصل «بَدَدَ بُدَّةً» بمعنی طاقت است. گفته می‌شود: مَالُهُ بِهْ بُدَّ. اه- و این معنی بنظر من معنائی غیر ظاهر است. ش

۳- از قصیده‌ای است در مدح ابن ثوابه. دیوان بحتری، ۲: ۷۴۷-م

- لله يَسْتَهْرِفِي مَدِيحَكَ لَيْلَهُ مُتَمَلِّمِلاً وَتَنَامُ دُونَ تَوَابِهِ
يَقْظَانُ^۱ يَنْعَجِلُ الْكَلَامَ كَأَنَّهُ جَيْشٌ لَدَيْهِ يُرِيدُ أَنْ يُلْقَى بِهِ
فَأَتَى بِهِ كَالسَّيْفِ رَفَرَقَ صَبِيقُلُ^۲ مَا بَيْنَ قَائِمٍ سِنْخِهِ وَدُبَابِهِ^۳
- ۱ - خدا را، او در ساختن مدیحه توشب را تا صبح بیدار می ماند و با ناراحتی تمام پهلوی پهلوی می شود در حالی که تومی خوابی و پاداشی به او نمی دهی.
- ۲ - او بیدار است و کلام خود را منتسب به تومی کند؛ کلامی که گوئی سپاهی است در برابر او و مایل است جان خود را به او بذل کند.
- ۳ - او مدیحه تور را همچون شمشیری ساخته است که صیقِل دهنده آن از قبضه تا نوک تیزش را بتمام و کمال صاف و درخشان کرده است.

- و از نمونه های کم نظیر که شاعر در وصف بلاغت سروده ابیات زیر است:
- فِي نِظَامٍ مِنَ الْبَلَاغَةِ مَاشِكٌ^۴ كَ امْرَأَةٍ أَنَّهُ نِظَامٌ قَرِيدٌ
وَبَدِيعٍ كَأَنَّهُ الزَّهْرُ الْفَضَا^۵ حِكْ فِي رَوْنَقِ الرَّبِيعِ الْجَدِيدِ
مُشْرِقٌ فِي جَوَانِبِ السَّمْعِ مَا يُخ لِفُهُ عَوْدُهُ عَلَى الْمُسْتَعِيدِ
حُجَجٌ تُخْرِسُ الْأَلَدَ بِالْفَا ظُفْرَادِي كَالْجَوْهَرِ الْمَعْدُودِ
وَمَعَانٍ لَوْ فَصَّلْتُهَا الْقَوَافِي هَجَّجْتُ شِعْرَ جِرْوَلٍ وَلَبِيبِ
حُزْنَ مُسْتَعْمِلَ الْكَلَامِ اخْتِيَاراً وَتَجَنَّبْتُ ظُلْمَةَ التَّعْقِيدِ
وَزَكِيَّ الْلَفْظِ الْقَرِيبِ فَأَذْرَكِي نَبِيهِ غَايَةِ الْمُرَادِ الْبَعِيدِ
كَالْعَذَارَى غَدَوِي الْحُلَلِ الصَّف رَاذَا رُحْنٌ فِي الْخُطُوطِ السُّودِ
- ۱ - اشعار من از جهت بلاغت دارای نظمی است که هیچ کس شک نکرده است که این نظم یگانه و بینظیر باشد.
- ۲ - نظمی است بدیع. گوئی شکوفه خندان است در بحبوه بهار نو.

۱ - در چاپ المنار [يقظان] به فتح نون آمده است.

۲ - رَفَرَقَ الْمَاءُ: آب را بحالت رقیق از بالا فرو ریخت. أَلْصَقِل: کسی که شمشیر را صیقِل و جلا می دهد. سِنْخُ السَّيْفِ والْتِكِين (به کسر سین) یعنی: دنباله شمشیر یا کارد و امثال آن که داخل در قبضه می شود. دُبَابُ السَّيْفِ: حد و تیزی شمشیر که با آن حریف را می زند. شاعر می خواهد بگوید که: صیقِل دهنده این مدایح اشعار خود را تمام و کمال جلا داده طوری که آنها را از عیب و تعقید کاملاً پاک ساخته، همانند شمشیری است صیقِل زده که از فرط درخشندگی و شفافیت گوئی آب در روی آن جریان دارد. ش - این ابیات از اشعاری است که در آن شاعر اسماعیل بن شهاب را عتاب می نماید. دیوان بُحْتَری، ۱: ۸۸ - م

۳ و ۴ - کاف دوم از فعل: شک، در مصراع اول از بیت اول، و حرف حاء و کاف در مصراع اول از بیت دوم و همچنین حرف ظاء در مصراع اول از بیت چهارم، از جهت وزن متعلق به مصراع دوم است.

- ۳ - اشعار من (هنگام خواندن) در گرداگرد گوش شنونده می درخشد و نور می پاشد، و در تکرارش از هیچ شنونده ای مخالفت ابراز نمی شود.^۱
- ۴ - اشعار من دلایل محکمی است که دشمن سرسخت را با الفاظی که چون گوهرهای دانه دانه است لال می کند.
- ۵ - دارای معانی است که اگر قوافی آنها را از هم باز کند شعر جری و لب درامعیوب و زشت می سازند.
- ۶ - این قوافی کلامهای گزیده و منتخب دیگر شاعران را که بکار برده اند در خود جمع کرده و از تاریکی تعقید خود را بدور داشته است.
- ۷ - و بر مرکب لفظ نزدیک به ذهن سوار شده و بوسیله آن به آخرین نقطه مطلوب رسیده است.
- ۸ - این اشعار مانند دوشیزگانی هستند که بامدادان در جامه های حریر زربافته ظاهر شوند، و چون شب فرا رسد در جامه های سیاه شب جلوه گری کنند.

* * *

مقصود ما از ذکر این ابیات آن بود که در بحث اعجاز از آنها کمکی گرفته باشیم تا اگر کسی خود را به غفلت و گمراهی وا دارد، و ناسنجیده وارد مطالب شود، و خیال کند اعجاز در طعم حروف است، و در سالم بودن حروف از اموری است که بر زبان سنگین آید چنین کسی با اندیشه در این ابیات بنگرد، و به باطل بودن عقیده خود آگاه شود، و زشتی خطای خود را بفهمد. زیرا آشکارا می بیند که سخنان طرفداران این عقیده سخنانی نیست که به عقل راست آید، و توصیفاتشان بهیچ حال طوری نیست که بتواند فکر و راه او را اصلاح کند. چون بر هر عاقلی روشن است که در بیت تمیم^۲ پیمودن کوههای صعب العبور شعر از آن جهت نیست که الفاظ شاعر از حرفی که بر زبان سنگین است سالم مانده است.

همچنین عدی که شعر ساختن خود را به اندازه گرفتن نیزه ساز در ساختن نیزه تعبیر کرده^۳، و

۱ - در میان شعرا رسم چنین بوده که چون در محفلی بیت یا قصیده ای از شاعر جالب بود، و مورد ستایش قرار می گرفت حاضران تحسین می کردند، و با جمله: آئید، آئید (یعنی کلام خود را تکرار کن) تقاضا می نمودند که شاعر بیت یا قصیده خود را تکرار کند. مصراع دوم این بیت اشاره به همین رسم است. غود، یعنی تکرار، و مستعید، یعنی کسی که تقاضای اعاده کلام را از گوینده می کند. ابیات مذکور از قصیده ای است در مدح محمد بن عبدالملک زبّات. دیوان، ۱: ۶۳۶-م

۲ - بیت تمیم بن مقل، ص ۳۹۱ کتاب و ابتدای همین مبحث چنین است:

وَ أَكْثَرَ بَيْتًا سَائِرًا ضَرَبْتُ لَهُ
حُزُونُ جِبَالِ الشَّعْرِ حَتَّى تَسِيرَا

ترجمه و شرح آن در ابتدای همین مبحث آمده است.

۳ - دو بیت عدی بن رفاع، ص ۳۹۲، سطر ۴ و ۵ که ترجمه و شرح آن ابتدای همین فصل آمده است:

وَقَصِيدَةٍ قَدِ بَشَّرْتُ أَجْمَعُ بَيْتَهَا
حَتَّى أَقْوَمَ مَيْلَهَا وَسِنَادَهَا

به دقت نظر کسی که کارش اندازه گیری و راست کردن نیزه است تشبیه نموده بلحاظ سلامت حروف از اموری که بر زبان سنگین آید نیست. و نیز بشار که نور چشم را که در طرف نفوذ کرده، و تا اعماق قلبش راه یافته است تعبیر به غواص نموده^۱، و تعبیر او از شعر به مرواریدی که در طلب آن شب را تاصبح خوابیده^۲، و آنجا که ابوتمام عقول را تشبیه می کند به ریزش پی در پی باران وقتی که ابرهائی کنار می روند و ابرهای دیگری بدنبال می آیند^۳، و در بیت دیگرش که نظم اشعار خود را به گردنبنندی تشبیه می کند که با درو و مرجان و ریزه های طلا نظم یافته است^۴، و بحتری که دقت سخنش را در اشعار همانند داود که در ساخت زره آهنین هنر و صنعت بکار می برد معرفی می کند هیچ یک از این تشبیهات و تعبیرات بلحاظ سالم بودن حروف از اموری که بر زبان سنگین آید نیست. و محال است چنین باشد، زیرا تمام این معانی تعبیرهایی است از موضوعهائی که بوسیله عقل ادراک می گردد، و بوسیله اندیشه استنباط می شود، و راه و طریق در تمیز اموری که بر زبان سنگین آید از اموری که بر زبان سنگین نمی آید عقل و اندیشه نیست بلکه طریق به این مطلب تنها حس است. اما تصور این عده مصیبتی بزرگ شده است. و کسانی که می خواهند با عجله و شتاب در این راه قدم بردارند از فرط محبت به این عقیده به هر موضوعی گوش فرا می دهند و آنرا می پذیرند. حتی اگر کسی بگوید با قلا گرم است و حار، و چنین وانمود کند که می خواهد عقیده آنها را تقویت نماید فوراً چهره هاشان را متوجه او می نمایند، و گوش هاشان را در اختیار او می گذارند. اگر این مصیبت بزرگ نشده بود بهتر آن بود که این عقیده باطل را کنار بزنیم، و خود را به بحث در آن مشغول نسازیم. زیرا این حرفی است که اصلاً هیچ طرف آن به راه صحیحی نمی پیوندد.

ولی چرا این موضوع را دنبال می کنیم؟ زیرا اولین مسأله ای است که به معجز بودن قرآن منتهی می گردد نه آنکه موضوعی است که قرآن بلحاظ آن قرآن است و کلام خدای عزوجل، چه این

۱- بشار چنین گفته است:

و غاصَّ ضياءُ العينِ للعلمِ را فداً
سطر ۱۰، ص ۳۹۲ کتاب، ترجمه آن گذشت.

۲- اشاره به این بیت بشار است:

للهِ مراحٌ فی جوائِجهِ
سطر ۱۴، ص ۳۹۲ کتاب.

۳. وَلِكِنَّهُ صَوْتُ الْعَقُولِ إِذَا انْجَلَتْ
سطر آخر، ص ۳۹۶ کتاب.

۴. كَالذُّرْوِ الْمَرْجَانِ أَلِفَتْ نَظْمُهُ
سطر ۷، ص ۳۹۴ کتاب. ترجمه و شرح این ابیات در همین فصل آمده است.

يَلْقَبُ إِذَا مَا صَيَّغَ النَّاسُ حَصْلًا

مَنْ لَوْلَا لَا يَنْهَامُ عَنْ طَلَبِهِ

سَحَابٌ مِنْهُ أَغْقَبَتْ يَسْحَابِ

بِالشُّذْرِ فِي عُثْقِ الْعُشَاةِ الرُّودِ

کتاب با این نظمی که براساس آن پی ریزی شده در هر حال قرآن و کلام خدای عزوجل است. و معلوم است که نظم این کتاب از باب طعم و مزه حروف و سلامت حروف از تعقید لفظی نیست. بعلاوه، عقلا بالاتفاق گویند: آن وصفی که قرآن بجهت آن به سرحدی رسیده است که بشر از نیل به آن عاجز است آن وصف همان فصاحت و بلاغت است. و ماهیچ خردمندی را ندیده ایم که قرآن را فصیح یا بلیغ معرفی کند بجهت اینکه در حروفش چیزی نیست که بر زبان گران آید. زیرا اگر چنین ادعائی صحیح بود لازم می آمد که بسیاری از سخنان یهوده و باطل و مقدار زیادی اشعار پست و بی ارزش هم که تلفظ حروف آنها بر زبان آسان است فصیح باشند.

وعجیتر آنکه، اگر کسی حرکات اعراب را منظور قرار دهد، و به جای هر ضمه و کسره ای فتحه ای بگذارد، «والحمد لله» را با فتح دال و لام و ها بگوید و در تمام قرآن بر همین قیاس عمل شود لازم می آید آن وصفی را که قرآن بلحاظ آن معجز است از آن سلب نکند. بلکه بایستی در آن اضافه کند. زیرا فتحه چنانکه پوشیده نیست اخفت است از ضمه و کسره. اگر کسی بگوید که این امر معنی قرآن را تغییر می دهد، گوئیم: اگر معنی معجز و علت معجز بودن قرآن آسانی و سهولت لفظ آن است پس بایستی با تغییر دادن معنی باز هم قرآن معجز باشد. زیرا اگر این وصف (که به لفظ قرآن اختصاص می یابد نه به معنای آن) معجز باشد محال خواهد شد که با قیام این وصف در قرآن از معجز بودن آن خارج شود.

این مسأله را کنار بگذار و فرض کن هیچ یک از این مطالب که گفتیم لازم نیاید. ولی در دلالت بر بطلان ادعای مذکور و کمی تشخیص قائل آن همین بس که این ادعا اقتضایش آن است که کنایه و استعاره و تمثیل و مجاز و ایجاز، همه را باطل اعلام کنیم، و تمام این مطالب را دور بریزیم. در حالی که این مباحث محور هائی است که بلاغت حول آنها می گردد، و ستون هائی است که فصاحت بر آنها تکیه می کند، و مطلوب هائی است که سخندانهای نیک آنها را از دست یکدیگر می گیرند، و اینها در حکم میدانهای مسابقه ای است که در آن اسبهای نیکو و اصیل آزمایش می شوند، و همچون مسابقه تیراندازی است که در آن بازوان قوی شناخته می شوند، و همین موضوعات است که بلغا با بکار بردن آنها شهرت یافته و علما به درجات بلند رسیده اند، و درباره این موضوعات کتابها نوشته اند، و همتها را در این راه بکار انداخته، و ذوقها را در آن صرف کرده اند، تا جائی که بحث در این موضوعات بتنهائی شاخه ای از رشته های علم شده، و صناعتی جداگانه گردیده است. و هراهل فتی هم که در بحث اعجاز قرآن وارد شده و درباره آن سخن گفته است این مباحث را یاد نموده و آنها را ستونها و پایه هائی معرفی کرده است که فضل و مزیت در آنها پدید

می‌آید، خصوصاً استعاره و ایجاز^۱. زیرا اهل فن را می‌بینید که همیشه این دو مبحث را عنوان مطالب تحقیقی خود قرار می‌دهند، و اولین موضوعی است که در آن وارد می‌شوند، و آیات زیر را هم از کلام خدای عزوجل بعنوان نمونه‌های استعاره ذکر می‌کنند:

وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا^۲. وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ^۳، وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ^۴، فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ فَلَمَّا اسْتِئْذِنُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا^۵، حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا^۶. فَمَارِ بَحْثَ بَحَارِثِهِمْ^۷.

و از نمونه‌های ایجاز آیات شریفه زیر را عنوان می‌کنند:

وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ^۸ وَلَا يَنْبُتُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ^۹، فَشَرِّذْ بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ^{۱۰}

و می‌بینید که دانشمندان این رشته همه یک‌زبان می‌گویند که مجاز و ایجاز از ارکان اعجاز

است.

وقتی مطلب از نظر تمام علمائی که در مزایای متعلق به قرآن بحث و گفتگو کرده‌اند این چنین است شایسته آن است که انسان در امری که نفس را به غرور و غفلت می‌کشد فکر کند. و در نتیجه خیال می‌کند وصفی که قرآن بجهت آن معجز است همان سلامت حروف آن است از آنچه بر زبان سنگین آید. آیا اظهار چنین جمله‌ای از کسی صحیح است؟ مسلماً نه، مگر کسی که علیه تمام عقلا ادعا کند، و بگوید که آنچه آنها گفته‌اند غلط بوده و در آنچه اتفاق کلمه دارند به خطا

۱- توضیح ناشر: در نسخه‌ای مجاز آمده است. استاد گفته است نسخه اول صحیح است و ظاهر همین ضبط است. ش

۲- قسمتی از آیه ۲- سوره مریم.

۳- قسمتی از آیه ۹۳- سوره بقره.

۴- قسمتی از آیه ۳۷- سوره یس.

۵- صدر آیه ۹۴- سوره حجر.

۶- صدر آیه ۸۰- سوره یوسف.

۷- بخشی از آیه ۴- سوره محمد (ص).

۸- بخشی از آیه ۱۶- سوره بقره.

۹- صدر آیه ۵۸- سوره انفال.

۱۰- ذیل آیه ۱۴- سوره فاطر.

۱- بخشی از آیه ۵۷- سوره انفال.

صدع، اصلاً بمعنی شکاف است. و بمعنی جدا کردن و آشکار کردن و فرق نیز استعمال می‌شود. چه این معانی از لوازم معنی اصلی یعنی شکاف است. اوزار الحرب، یعنی سنگینی‌های جنگ که جنگ با آن وسایل برپا می‌شود. مانند سلاح و اسب و استر. در باب آیه ۵۸- سوره انفال: اگر از خیانت بعضی مشرکان که پیمان بسته‌اند ترسیدی پیمان آنها را بسوی خودشان رها کن و تو آنچنانکه آنها مکر و غدر می‌کنند مکر و غدر مکن. بلکه خود را در مقابله با آنها آزاد و مجاز بدان. و در باب آیه ۵۷ همین سوره: تشرید بمعنی تفریق است با پراکندگی. یعنی بدون نظم و ترتیب.

یعنی ای رسول آنها و پیروانشان را که دشمنان اسلام‌اند متفرق ساز و در میان آنها پراکندگی ایجاد کن. ش.

رفته اند. و اگر دقت کنیم می فهمیم که ادعای چنین شخصی صحیح نیست مگر اینکه بخواهد خود را چشم و گوش بسته در جهالت افکند، و یا بصورت یک فرد مسخره و وسیله خنده ای درآید، و خیال کند که مثلاً یکی از شئون استعاره و ایجاز آن است که چون داخل بر کلام گردد بواسطه آنها در حروف کلام سهولتی پدید می آید. از خدای متعال می خواهیم که ما را از خطا محفوظ دارد و دریافتن راه صحیح موفق فرماید.

ناگفته نماند که ما ابائی نداریم از اینکه طعم و مزه حروف و سلامت حروف از اموری که بر زبان سنگین است داخل در عواملی باشد که فضیلت را ایجاد می کند، و از مسائلی باشد که امر اعجاز را تأکید می نماید. بلکه آنچه را ما انکار می کنیم و عقیده کسی را که بدان معتقد است نازیبا و خطا می شماریم آن است که تنها همین مطلب معجز دانسته شود، و آنرا در اعجاز اصل و اساس قرار دهند، و به همان سخنان نامتناسبی که ما یادآور شدیم اعتقاد یابند.

و تعجب و باز تعجب از کسی که تمام فضیلت را در امری قرار می دهد که وقتی آن امر بصورت مفرد در می آید هیچ گونه فضل و مزیتی بلحاظ آن لازم نمی آید. و بهیچ وجه قابل اعتنا نمی شود. زیرا بر هر عاقلی روشن است که سهولت الفاظ و سلامت آنها از دشواری تلفظ مطلبی نیست که بحساب آید مگر وقتی که از این الفاظ کلامی تألیف شده باشد، و بعلاوه، آن کلام در نظم و غرضی که از آن اراده شده است صحیح باشد. و معلوم است که اگر کسی الفاظی را مورد نظر قرار دهد، و آنها را جمع کند، و بی آنکه در آنها مقصود و معنائی را رعایت نموده باشد از آنها کلامی ترتیب دهد هیچ صاحب عقلی را نخواهید یافت که سهولت الفاظ چنین کلامی را فضیلت حساب کند. زیرا الفاظ بلحاظ خودشان مقصود نمی باشند بلکه از آن جهت مقصود قرار می گیرند که دلیلهائی بر معنائی گردند. بنابراین اگر امری که بلحاظ آن از الفاظ اراده می شود از میان برود، یا موضوعش در کلام مختل گردد به اوصافی که در خود الفاظ است اصلاً اعتنا و توجه نخواهد شد، و سهولت و عدم سهولت در آن یکسان خواهد بود. و از همین جاست که می بینید علما مذمت می کنند کسی را که در طلب سجع و تجنیس خود را به مشقت می اندازد، و معنائی را تابع سجع می کند، و بجهت سجع و تجنیس به معنی کلام خلل وارد می سازد، و بلحاظ این دو در طریق استعاره هم بیراهه می رود، و در راههای صعب العبوری وارد می شود، و راه مجهولی را در پیش می گیرد، و کلامی مانند کلامی که ابوتمام ساخته است می سازد:

سَيْفُ الْإِمَامِ الَّذِي سَمَّيْتُهُ هَيْبَتُهُ لَمَّا تَخَرَّمْ أَهْلَ الْأَرْضِ مُخْتَرِمًا^۱

۱ - تَعَرَّضْتُ لَهُمْ: إِسْتَأْذَنْتُهُمْ: آنها را از ریشه برانداخت. ش

قَرَّتْ بِقُرْآنَ عَنِ الدِّبِیِّ وَانْشَرَّتْ بِالْأَشْرَیْنِ عُیُونَ الشِّرْكِ فَاصْطَلَمَا^۱
 ۱- این شمشیر پیشوائی است که وقتی اهل آن سرزمین را از ریشه برکند عظمت و شکوهش
 او را شکافنده و برنده نام نهاد.

۲- چشم دین در آن ناحیه قران بسی شادمان شد و دیدگان شرک به وجود آن دو مرد یعنی
 مالک اشتر و پسرش ابراهیم دگرگون و منقلب گردید، و بنیان شرک فرو ریخت.
 و گفتار دیگرش:

ذَهَبَتْ بِمَذْهَبِهِ السَّمَاةُ وَالتُّوتُ فِيهِ الظُّنُونُ أَمْذَهَبَ أَمْ مُذْهَبُ^۲
 با روش کریمانه او سماحت و کرم از میان رفت و عقیده‌ها راجع به او در ماندند که آیا این
 مذهب است یا وسواس است؟!

و خلاصه، مانند جمله‌هایی که گویندگان در قالب سجع می‌سازند. زیرا قابل تصور نیست که
 بواسطه سجع و تجنیس و از حیث این دو صنعت فضل و مزیتی در کلام لازم آید، و کلام بواسطه
 سجع و تجنیس با خالی بودن از معنی مورد اعتنا قرار گیرد. و اگر به تجنیس ابوتمام توجه کنید که
 می‌گوید: أَمْذَهَبَ أَمْ مُذْهَبُ: ضعف کلام را ادراک می‌کنید. ولی اگر دقت نمائید در جمله: «حَتَّى
 نَجَا مِنْ خَوْفِهِ وَمَنْجَا» و بیت محدث که گفته است:

نَاطِرَاهُ فِيمَا جَنَى نَاطِرَاهُ أَوْدَعَانِي أُمْتُ بِمَا أَوْدَعَانِي^۳
 آیا دو چشم او در آن گناه بزرگی که کرد ناظر آن گناه بودند یا آن دو چشم با ترک نمود نشان
 مرا می‌خواستند که من بمیرم؟

می‌فهمید که کلام لطیف و زیباست، و بهیچ حال شک نخواهید کرد که این موضوع بجهت
 امری که به لفظ برگردد نیست. بلکه بدان جهت است که می‌بینید در مثال اول معنی کلام ضعیف
 شده است و در مثال دوم قوی. بدین معنی که: ابوتمام باد و کلمه: مَذْهَبُ و مُذْهَبُ فقط حروف مکرری
 را به گوش شما رسانده است. و بلحاظ این حروف هیچ مطلبی را ادراک نمی‌کنید هر چند جستجو

۱- وقتی که کلمه «الاشتران» بکار می‌رود مقصود مالک بن حارث نخعی شاعر تابعی و پسرش ابراهیم است. قُرْآن: نام
 جاهای متعددی است که نزدیکترین آنها قصبه‌ای است در آذربایجان.

إِصْطَلَمَ: او را از ریشه برکند. اه. ح. ن. این دو بیت از قصیده‌ای است در مدح اسحاق بن ابراهیم.

۲- بیت مذکور از قصیده‌ای است در مدح حسن بن وهب. ش. دیوان، ۱: ۱۲۹-م

۳- این جناس را مصنف در این کتاب و در کتاب: اسرار البلاغة، مستحسن می‌شمارد. عده‌ای آنرا در عداد جناسهای ضعیف
 آورده‌اند. لکن بایستی گفت که در بیت ماقبل آن جناس ضعیف می‌باشد، و همسایه را به گناه همسایه گرفته‌اند:

قُلْتُ لِلْقَلْبِ: مَا ذَهاك؟ أَجِبْنِي قَالَ لِي: بِأَنَّ الْقُرْآنِي

بیت از ابوالفتح بسی است. دیوان: ۳۲۲-م

نمائید، جز آنکه گوینده را بصورت یک شاعر متکلف نشان داده است. ولی درمثال دیگر می بینید که شاعر یک لفظ را برای شما تکرار کرده است اما کأَنَّهُ شما را از مطلب بازمی دارد درحالی که مطلب را به شما داده است، وایهام می کند که معنی اضافه ای برای شما نیاورده درحالی که مطلب اضافه ای را بصورت زیبایی بدست داده و حق آنرا هم خوب ایفا کرده است، و این تجنیس هم بخاطر همین نکته در کلام شاعر آمده است. وخصوصاً نمونه هائی از تجنیس که بطور کامل و وافی حَقّش ادا شده است، مانند «نَجَاوَنَجَا» از نشانه های زینت شعر است.

البته بحث و گفتگو دراموری که سجع و تجنیس را زیبا می کند یا نازیبا طولانی است. و مقصود ما هم از ذکر این دو توضیح و تفصیل آنها نبود بلکه منظور تأکید مطلبی بود که ما را به بحث در این موضوع کشانید. یعنی این مطلب که بگوئیم: محال است اعجاز تنها در سهولت لفظ و سلامت الفاظ از امری که برزبان سنگین است باشد.

حاصل کلام آنکه: ما در این دنیا هیچ خردمندی را ندیده ایم که نظم کلام و محاسن آنرا یعنی استعاره و کنایه و تمثیل و انواع مجاز و ایجاز را از میدان سخنوری کنار زند و خارج سازد، و از همه اینها روی بگرداند، و فضل و مزیت کلام را تماماً در سلامت حروف از ثقلت بداند. و چگونه ممکن است و حال آنکه این ادعا به گفتن سخنی سخیف و خروج بحث از دایره عقل منتهی می شود، چنانکه روشن کردیم.

اینک وقت آن رسیده است که به بحث در مطلبی که بسیار بزرگتر و هدفی که بسیار مهمتر است بازگردیم. بلکه مطلوب اصلی همان است، و مطالب دیگر وسائلی است برای نیل به آن هدف، و خلاصه، هدف از بحثهای گذشته همین است و غیر آن سببهای است برای دست یافتن به این مطلب. و آن عبارت است از بیان عقلی که بموجب آن لازم می آید امر تفاضل در نظم دارای قاعده کلی و عمومی شود، و به هدفهای عالیتری منتهی گردد، از خدای تعالی کمک و توفیق و هدایت در این راه را خواهانم.

پایان مبحث چهارم از فصل سی و نهم

خلاصه فصل چهارم

اسناد ومعنی خبر، صدق و کذب خبر

از صفحه ۴۰۳ تا ۴۱۵ کتاب دلائل الاعجاز

بایستی دانست که معانی کلمات معناهایی است که میان دوشیء تصور می شود. اساس اولیه کلام، خبر است. و مسلم است که هیچ خبری واقعیت نمی یابد مگر آنکه مخبر به و مخبر عنهی داشته باشد، ولذا نمی شود فعلی را مقصود قرار دهیم بی آنکه آنرا به کلمه ای اسناد دهیم که در کلام یا ظاهراست یا مضمرا. وقتی از ما پرسیده می شود: ما فَعَلَ زَيْدٌ؟ و ما جواب می دهیم: خَرَجَ، محال است در ذهن شنونده از کلمه «خرج» معنایی حاصل شود بی آنکه ضمیر زید را در نیت بگیرد. زیرا خبر معنایی است که متصور نیست مگر میان دوشیء (مثبت و مثبت له یا منفی و منفی عنه). بهمین جهت ایجاب می کند تنها از مجموع یک فعل و یک اسم یا ازدو اسم مطلبی فهمیده شود.

موضوع دیگر آنکه هر خبری لازم است مخبری داشته باشد که خبر از او صادر شود، و خبر بایستی نسبت و ارتباطی به مخبر داشته باشد تا موصوف به صدق شود اگر خبر صدق باشد، و موصوف به کذب گردد اگر خبر کذب باشد. این ارکان کلام معناهایی هستند که ما آنها را در ذهن خودمان ایجاد و در فکرمان جابجا می کنیم. و اهم آنها همان خبر است. زیرا خبر است که بصورت های گوناگون متصور می شود، و صناعات عجیب و جالب در آن پدید می آید.

حقیقت معنی خبر: خبر صفت متعلق به لفظ نیست چنانکه بعضی گمان کرده اند. و این که می گویند: مقصود از وصفی که برای لفظی می کنیم به این که لفظ خبری است که برای دلالت بر وجود معنی یا عدم معنی وضع شده است درست نیست. اگر چنین بود لازم می آمد هیچ نوع شکی از هیچ شنونده ای در مورد خبری که می شنود بوجود نیاید، و تنها وقتی مطلب مثبت یا منفی را به گوش شنونده برسانیم که به وجود خبری که اثبات کرده ایم یا به نفی خبری که نفی کرده ایم اطلاع یافته باشد، و این سخنی است باطل. پس مدلول لفظ وجود معنی یا نفی معنی نیست بلکه حکم به وجود معنی یا نفی معنی است. و این همان حقیقت خبر است؛ جز آنکه وقتی این حکم حکمی است به وجود معنایی از چیزی یا در چیزی اثبات نامیده می شود، و اگر این حکم حکمی

است به سلب معنائی از چیزی نفی خوانده می شود.

دلیل دیگر در فساد رأی طرفداران لفظ: اگر معنی اثبات، داشتن دلالت بر وجود معنی و اعلام آن به شنونده باشد، و معنی نفی، داشتن دلالت بر سلب معنی و اعلام آن به شنونده باشد، حق آن است که وقتی کسی می گوید: زَيْدٌ عَالِمٌ، و دیگری می گوید: زَيْدٌ لَيْسَ بِعَالِمٍ، جمله اول دلالت بر وجود علم زید و جمله دوم دلالت بر سلب علم از او کند. و هنگامی که موحد می گوید: أَلْعَالَمُ مُحَدَّثٌ، و ملحد می گوید: أَلْعَالَمُ قَدِيمٌ، گفتار موحد دلالت بر حدوث عالم کند و گفتار ملحد دلالت بر قدیم بودن عالم. و این باطل است.

اگر بگویند باشندین: خَرَجَ زَيْدٌ، اطلاعی را حاصل می کنند که با آن اطلاع در خروج زید شکی نمی ماند، نتیجه این می شود که خبر همیشه مطابق مَخْبَرٌ عنه باشد، و این رأی عقلا که گویند: خبر محتمل صدق و کذب است غلط باشد، و این جمله را هم که: علم به خبر متواتر تعلق می یابد نه خبر واحد مردود شمارند.

حقیقت خبر از جهت صدق و کذب: دانشمندان گویند: کاذب کسی است که امر غیر ثابت را تنبیت و امر غیر منفی را نفی کند. وقتی ما اصل وقاعده خودمان را ملاک قرار دهیم تفسیر جمله بالا این می شود که کاذب حکم می کند به وجود در موردی که موجودی نیست، و حکم می کند به عدم در موردی که معدومی نیست، و این کلامی است استوار. و اگر حقیقت خبر در صدق و کذب حقیقت واحدی نبود این تعریف هم معنی نداشت.

متعلقات فعل در معنی جزئی جمله تغییر می دهند

بایستی دانست که کلام بواسطه ذکر مفعول از معنائی که قبل از ذکر مفعول داشت خارج می شود و به معنی دیگری در می آید. و هر کلمه در کلام اضافه شود ادراک می کنیم که معنی کلام غیر از آن است که قبلاً بوده است، و به همین جهت است که مجازات به فعل واحد جایز شده است چون فعل واحد در جمله شرط بصورت مطلق می آید و در جمله جزای شرط همان فعل متعدی به کلمه ای می شود، چنانکه خدای تعالی فرماید: إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ، با علم به اینکه شرط بایستی غیر از جزا باشد. زیرا شرط سبب است و جزا مسبب، و اگر معنی در جمله «أَحْسَنْتُمْ» دوم غیر از آن معنی «أَحْسَنْتُمْ» اول نبود و در حکم فعل دوم محسوب نمی شد مسلماً کلام آن گونه مطبوع و مطلوب نمی گشت.

این قاعده در دو فعلی که هر دو متعدی شده اند ولی دومی به کلمه ای اضافه از اولی متعدی گردیده نیز جاری است. مانند: **إِنْ أَنَاكَ زَيْدٌ أَنَاكَ لِحَاجَةٍ**. این اصلی است بزرگ که گاه حسن و غرابت یک کلام تنها بدان جهت است که گوینده کلام خود را بر متعلقات جمله بنا نهاده است. مثال آن این بیت فرزدق است:

وَمَا حَمَلْتُ أُمِّ امْرِئٍ فِي ضُلُوعِهَا أَعَقَّ مِنَ الْجَانِي عَلَيْهَا هِجَائِيَا

حمل نکرده است مادر هیچ انسانی در میان استخوانهای پهلوی خویش فرزندی را برای هجو کردن من که منفورتر باشد از کسی که نسبت به مادرش جنایتکار است.

مسئلاً اگر کلمه (هجائیا) را حذف کنید معنی جمله کوچکترین ربطی به مقصود شاعر نخواهد داشت. زیرا غرض شاعر تهدید کسی است که می خواهد شاعر را هجو کند و آوردن (أُمِّ) بصورت کنایه برای آن است که شری را که از هجو کردن شاعر پدید می آید بزرگ نماید. و براین قاعده است بیت زیاد اعجم:

وَأَنَا وَمَا تُلْقَى لَنَا مِنْ هَجَوْنَا لَكَ الْبَحْرِ مَهْمَا يُلْقَى فِي الْبَحْرِ يَغْرَقُ
وَبِيتٍ بَشَارُ:

كَأَنَّ مَثَارَ التَّقَعْرِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسِيَا فَنَالَيْلُ تَهَاوِي كَوَاكِبُهُ

پایان خلاصه فصل چهارم

«فصل چهل»

بیان علل تفاضل در نظم کلام - اسناد ومعنی خبر - صدق و کذب خبر.

بسم الله الرحمن الرحيم

اعتقاد من به توخواننده این کتاب آن است که اگر در آن حق تأمل و دقت را کامل ادا کرده باشی، و چنانکه شایسته است آنرا مورد تدبّر قرار داده باشی به دانشی دست یافته‌ای که هیچ شک و شبهه‌ای در آن راه ندارد، و هیچ جای تردید و توقّفی در آن برای تونی ماند. و این مطلب را کاملاً فهمیده‌ای که نظم کلام همان منظور کردن مقاصد نحوی و احکام آن و فروق و وجوه و اشکال آن فیما بین کلمات است.^۱ و نیز این مطلب کاملاً روشن شد که اگر مقاصد نحوی و قواعد فیما بین کلمات را از میان بردارید بطوری که در کلمات هدف و منظوری تعقیب نشود، نه اجمالاً و نه تفصیلاً بایستی گفت شما فقط کلماتی را که در یک بیت شعریا در یک قسمت از نثر به لفظ درآمده و پشت سرهم قرار گرفته است بر زبان جاری کرده‌اید، و از اینکه برای بوجود آمدن این کلمات در مواضعی که جهت آنها تعیین و وضع شده است موجب و مقتضائی در کار باشد خارج شده‌اید^۲، و دیگر متصور نیست که درباره کلمه‌ای از آن کلمات گفته شود: این کلمه به کلمه مجاورش مرتبط و پیوسته است، و نسبت به آن در حکم سبب و علت است.

من معتقدم که اگر تو در مطالب این کتاب خوب تدبّر کرده باشی حسن تصوّر تو نسبت به این مطالب قدم تو را در باب آنها ثابت کرده و نفس تو را از آرامش و اعتماد پرسیخته است، و ترا از آن گمان و عقیده که سابقاً داشتی، و زیاد شیفته آن بودی، و به آن مأنوس و معتاد شده بودی بکلی دور کرده است. و ما امیدواریم مطالبی را که گفته‌ایم نقش بردل خود ساخته باشی و آنها را در نهانخانه ضمیر خویش ثابت و استوار نموده، و میان این مطالب و نفس خود الفتی برقرار کرده باشی. اگر موضوع همین گونه است که ما فکر می‌کنیم امید می‌رود در بحث جدید که می‌خواهیم شروع کنیم به یاری خدای متعال، با حسن نیت تو و روبرو باشیم؛ با حسن نیتی که ترا از ملالت و

۱ - مقصود از وجوه سیماهای گوناگون کلام و مقصود از فروق تعبیرهای مختلف کلام است چنانکه در فصول پیشین نیز آمده

است.

۲ - یعنی برای وجود یافتن این کلمات در جمله موجب و مقتضائی در کار نخواهد بود.

انزجار برکنار دارد، و با رغبت صادقی که خستگی و کسالت را از تو دور سازد، و با نشاطی که رنج تفکر و زحمت دقت را بر تو آسان کند. و خدای تعالی است که به احسان و کرمش عهده دار توفیق تو و توفیق ماست. اینک مطلب خود را شروع کرده می‌گوئیم:

وقتی ثابت شد که نظم کلام بدون شک همان تعقیب و منظور کردن مقاصد نحوی و قواعد آن فیما بین کلمات است از اینجا ثابت می‌شود کسی که جویای دلیل اعجاز از نظم قرآن است اگر اعجاز را در مقاصد نحوی و احکام و وجوه و اشکال کلام جستجو نکند، و نداند که منبع و محل و مکان اعجاز همین مقاصد نحوی و قواعد آن است، و نداند که برای اعجاز وسیله استنباطی جز این راه نیست، و طریقی در بررسی اعجاز قرآن غیر از این طریق وجود ندارد چنین فرد نفس خویش را به طمع کاذب مغرور ساخته و خود را به مطالبی فریبده تسلیم کرده است. او اگر ابا دارد از اینکه اعجاز در دایره مقاصد نحوی باشد در حقیقت معجز بودن قرآن را که بجهت نظم آن می‌باشد رد کرده است، و لازم می‌آید که موضوع دیگری را در اثبات اعجاز عنوان کند، و خلاصه بایستی به اصحاب صرفه^۱ ملحق شود، یعنی اعجاز را از اصلش منکر گردد. این بیان محکمی است که هیچ کس آنرا رد نمی‌کند مگر آنکه معاند باشد؛ معاندی که رجوع از فکر باطلی را که به آن معتقد شده است عجز و ناتوانی می‌شمارد، و ثبات بر عقیده فاسد خود را بعد از آمدن دلیل قاطع شجاعت و زیرکی بحساب می‌آورد. و هر کس نفس خویش را در چنین مرتبه ای فرود آورد، بحقیقت خود را از انسانیت دور ساخته است. از خدای تعالی می‌خواهیم که ما را از فرود آمدن به چنین منزلی حفظ فرماید.

«اسناد و معنی خبر»

و اما اصولی که به معرفت آنها احتیاج می‌شود، قبل از آن اصلی که ما می‌خواستیم بیان کنیم بشرح زیر است:

بایستی دانست که معانی کلمات تماماً معناهایی است که ما بین دوشیء تصور می‌شود. اصل اول خبر است. و اگر علم به این معنی را در خصوص خبر محکم و استوار کنید در تمام

۱ - اصحاب صرفه چنانکه در جای دیگر توضیح دادیم، [اجمالاً] کسانی بودند که در باب اعجاز قرآن معتقد شدند خداوند با قدرت خود بشر را از آوردن مانند قرآن باز داشته است.

معانی آنرا خواهید شناخت. و از اموری که در عقلها پایدار و در ذهنها استوار است این است که هیچ خبری واقعیت و تحقق نخواهد یافت مگر وقتی که مُخْبَرٌ به و مُخْبَرٌ عَنْهُی درکار باشد. زیرا خبر منقسم می شود به اثبات و نفی، و اثبات اقتضا می کند که مُثَبِّتٌ لَهُ و مثبتی وجود داشته باشد. و اقتضای نفی هم این است که منفی و منفی عَنْهُی درکار باشد. پس اگر بخواهید اثبات معنایی یا نفی معنایی تصور شود بی آنکه مُثَبِّتٌ لَهُ و منفی عَنْهُی وجود داشته باشد مطلبی را خواسته اید که در هیچ عقلی درست نمی آید، و در هیچ و همی صورت نمی بندد. و به همین جهت ممتنع است فعلی را مقصود قرار دهید بی آنکه بخواهید آنرا به کلمه ای اسناد دهید که در کلام ظاهر است و یا مقدر است و مضمرو. اگر شما چنین قصدی را نداشته باشید لفظ شما و صوتی را که از دهان خارج می کنید هر دو یکسان است.

اگر می خواهید فهم این مطلب را در نفس خود مستحکم سازید دقت کنید به موردی که از شما پرسیده می شود: مَا فَعَلَ زَيْدٌ؟ و شما می گوید: خَرَجَ. آیا می شود تصور کرد که در ذهن شما از کلمه «خَرَجَ» معنایی حاصل شود بی آنکه ضمیر زید را درنیت بگیرید؟ اگر خیال می کنید که ضمیر زید را درنیت نمی گیرید آیا نفس خود را به هذیان نکشیده اید؟ و نیز دقت کنید به موردی که به شما گفته می شود: كَيْفَ زَيْدٌ؟ و شما می گوید: صَالِحٌ. آیا کلمه «صالح» اثری در ذهن شما دارد بدون آنکه مقصودتان «هُوَ صَالِحٌ» باشد، و یا اگر شنونده «هُوَ صَالِحٌ» را معتقد نباشد از کلمه «صَالِحٌ» چیزی می فهمد؟ نه، چیزی نمی فهمد. این مطلبی است که کوچکترین شکی در آن راه ندارد که خبر معنایی است که تصور نمی شود مگر میان دوشی ء که یکی مثبت است و دیگری مثبتٌ لَهُ^۱ یا یکی منفی و دیگری منفی عَنْهُ، و مثبتی هم بدون مثبتٌ لَهُ و منفی بدون منفی عَنْهُ متصور نیست. و چون مطلب چنین است ایجاب می کند که فقط از مجموع جمله ها فعل و اسم یا اسم و اسم مطلبی فهمیده شود. چنانکه می گوئیم: خرج زید. یا می گوئیم: زید مُنْطَلِقٌ.

با این بیان روشن است که هر خبری در دنیا وجود دارد از این راه و با این دلیل فهمیده می شود. و این مطلبی است که عقلای هر نسل و هر ملتی آنرا ادراک می کنند، و حکم و قاعده ای است که در هر لهجه و زبانی جریان دارد.

تا اینجا دانستید که خبر تصور نمی شود مگر میان دوشی یعنی مُخْبَرٌ به و مُخْبَرٌ عَنْهُ. اکنون گوئیم که: علاوه بر این دوه موضوع ثالثی نیز احتیاج است. یعنی همان طور که

۱ - مثبت و مثبتٌ لَهُ به صیغه مجهول خوانده می شود.

نمی شود تصوّر کرد خبری باشد بدون مخبر به و مخبر عنه. قابل تصوّر هم نیست که خبری باشد بدون اینکه مخبری در کار باشد که خبر از او صادر شود و از جانب او حاصل گردد. خلاصه، بایستی نسبت و ارتباطی به مخبر داشته باشد، و نتیجه ای که در خبر است به مخبر راجع شود تا خبر موصوف به صدق شود اگر صدق باشد، و موصوف به کذب گردد اگر کذب باشد.

آیا ملاحظه نمی کنید که از مطالب معلوم این است که نفی و اثباتی وجود ندارد مگر آنکه نفی کننده و اثبات کننده ای در کار باشد که محل صدور این نفی و اثبات، و محرک و سوق دهنده آن و تأیید کننده یا نقض کننده این نفی و اثبات باشد. و خلاصه مخبر بواسطه این اثبات و نفی موافق معرفی شود یا مخالف، درستکاری یا خطاکار، و نیکوکاری یا بدکار؟

اجمال مطلب آنکه: خبر و همه ارکان کلام معنایی هستند که انسان آنها را در نفس خود ایجاد می نماید، و آنها را در فکرش جابجا می کند، و بوسیله آن معانی با قلب خود زمزمه و درباره آنها به عقلش مراجعه می نماید، و بلحاظ آنکه مقاصد و اغراضی هستند توصیف می شوند. و اعظم این معانی از جهت شأن و موقعیت همان خبر است. زیرا خبر است که بصورت های متعددی متصوّر می گردد، و صناعات عجیب و جالب در آن بوجود می آید. و مزایائی که بلحاظ آنها تفاضل در فصاحت آشکار می شود تنها در خبر است؛ چنانکه قبلاً شرح نمودیم، و در مباحث آینده نیز شرح بیشتر خواهیم نمود. ان شاء الله تعالی.

«حقیقت معنی خبر در حالت نفی و اثبات»

این را بدانید که اگر شما عقیده طرفداران لفظ را خوب بررسی کنید، و اوهامی را که در نفوس آنهاست مطالعه نمائید می بینید که آنها در باب خبر چنین توهم کرده اند که: خبر صفتی است متعلق به لفظ، و خیال کرده اند مقصود از اینکه خبر مثبت است یعنی لفظی است که دلالت می کند بر وجود معنایی از شیئی یا درشیئی، و مقصود از اینکه خبر منفی است یعنی لفظی است که دلالت می کند بر سلب و انتفاء معنی. این توهمی است که به افکار آنها سخت پیوند خورده و در رگهایشان نفوذ کرده و باطبع و سرشت آنها ممزوج گشته است؛ تاجائی که این تصوّر اکثر آنها را طوری ساخته است که مطالب ما در دلشان اثری نمی گذارد.

دلیل بر بطلان عقیده آنها: محال است لفظی را برشیئی دلیل قرار دهند اما از آن دلیل علم به آن شیء حاصل نشود. زیرا وقتی می گوئیم این چیز دلیل است یعنی علم به آنچه را که این چیز دلیل

بر آن است به ما می دهد. از اینجا فهمیده می شود که عقیده طرفداران لفظ که می گفتند: مقصود از وصفی که ما برای لفظ می کنیم به اینکه لفظ خبری است که برای دلالت بر وجود معنی یا سلب معنی وضع شده است این عقیده درستی نیست. زیرا اگر مطلب این گونه بود لازم می آمد هیچ نوع شکی از هیچ شنونده ای در مورد خبری که می شنود حاصل نگردد. و فقط وقتی مطلب مثبت یا منفی را به گوش شنونده برسانید که به وجود خبری که اثبات کرده اید یا به نفی خبری که نفی کرده اید اطلاع یافته باشید، و این هم از سخنانی است که شکی در بطلانش نیست. و چون چنین است واجب است بدانیم که مدلول لفظ عبارت از وجود معنی یا سلب و انتفای معنی نیست بلکه حکم به وجود معنی یا انتفای معنی است. و بایستی بدانیم که همین امر یعنی حکم به وجود معنی یا انتفای آن حقیقت خبر است؛ جز آنکه وقتی این حکم به وجود معنی از چیزی است یا در چیزی اثبات نامیده می شود، و هنگامی که این حکم به انتفای معنی است از چیزی نفی خوانده می شود. و نیز از جمله دلایل فساد رأی طرفداران لفظ این است که اگر قرار بود معنی اثبات دلالت داشتن بر وجود معنی و اعلام آن به شنونده باشد، و معنی نفی دلالت داشتن بر نفی معنی و اعلام آن به شنونده باشد حق آن بود که وقتی فردی می گوید: زَيْدٌ عَالِمٌ، و دیگری می گوید: زَيْدٌ لَيْسَ بِعَالِمٍ، جمله اول دلالت بر وجود علم زید و جمله دوم دلالت بر سلب علم او کند. و هنگامی که موحد می گوید: اَلْعَالَمُ مُحَدَّثٌ، و ملحد می گوید: هُوَ قَدِيمٌ، گفتار موحد دلالت بر حدوث عالم کند و جمله ملحد دلالت بر قدیم بودن آن. و این هم سخنی است که هیچ خردمندی آنرا بر زبان جاری نمی سازد.

* * *

«بیان مطلب به عبارت دیگر»

نمی توان تصوّر کرد که معنی مدلول علیه بوسیله جمله های تألیف شده محتاج دلیلی باشند علاوه بر لفظ، که دلالت بر آنها کند. و چگونه ممکن است در حالی که عقلاً متفق اند بر این که علم به مقاصد مردم در محاوراتشان علم ضرورت است، و هر کس به عقیده ای معتقد شود که به مقتضای آن، خبر، معنایی در نفس متکلم نباشد بلکه وصفی برای لفظ باشد به جهت دلالتش بر وجود آن معنی در شیئی یا از شیئی، یا انتفای وجود معنی از شیئی، چنین کسی در واقع اصلی را که ماقبلاً بیان کردیم نقض کرده است. بدین بیان که معنی مدلول علیه بوسیله لفظ را طوری قرار داده است که شناخته نمی شود مگر به دلیلی غیر از لفظ زیرا ما وجود معنی مثبت و انتفای معنی

منفی را بوسیلهٔ لفظ پی نمی‌بریم بلکه بوسیلهٔ دلیلی اضافه بر لفظ که برای ما حاصل می‌شود پی می‌بریم. و هر عاقلی با نظری ساده و روشن می‌فهمد چیزی که بواسطهٔ غیر لفظ مفهوم است مدلول لفظ نمی‌باشد.

* * *

«طریقهٔ دیگر»

دلالت بر شیئی لامحاله همان اعلامی است که شما به شنونده می‌کنید و او را به آن شیء آگاه می‌سازید، و آنچه که شما بواسطهٔ آن مدلول علیهی را اعلام نمی‌کنید دلیل نیست. وقتی که تعریف دلالت این است، و ضمناً از جملهٔ اموری که با عقلهای ساده و روشن فهمیده می‌شود آن است که مردم با هم تکلم می‌کنند فقط برای اینکه شنونده غرض و مقصود گوینده را بفهمد بنابراین شایسته است به مقصود مخبر دقت شود که غرضش از خبری که اعلام کرده چیست؟ آیا مقصودش این است که وجود مخبر به از مخبر عنه رابه شنونده اعلام کند و یا می‌خواهد اثبات معنی مخبر به برای مخبر عنه را به شنونده ابلاغ نماید؟^۱ اگر گفته شود: مقصود اعلام گوینده است به شنونده از وجود آن معنی از مخبر عنه. یعنی وقتی گوینده می‌گوید: صَرَبَ زَیْدٌ، می‌خواهد وجود ضرب را از زید به شنونده اعلام کند، و اثباتی در کار نیست جز همان اعلام گوینده به شنونده از وجود معنی، گوئیم پس هنگامی که کافر با بودن خداوند تعالی (تعالی عما یقول الظالمون) خدای دیگری را اثبات می‌کند می‌خواهد اعلام کند که (نعوذ بالله تعالی) خدای دیگری هست! ساحت کبریائی خدا از این سخنان بکلی پاک و مبرا است، و دلیل کافی بر زشتی این رأی همین سخن است.

* * *

حاصل کلام آنکه: بایستی به این عده افراد گفته شود: آیا شک دارید در این که لامحاله خبر مخبر معنائی دارد که شنونده آنرا کاملاً می‌فهمد بی آنکه کوچکترین شکی در آن داشته باشد. و آن همان معنی لفظ و حقیقت لفظ است؟ اگر بگویند: نه. شک نداریم، گوئیم: آن معنا چیست؟ اگر بگویند آن معنی عبارت است از وجود معنی مخبر به از مخبر عنه یا در مخبر عنه وقتی که خبر بصورت اثبات باشد، و انتفای معنی مخبر به از مخبر عنه وقتی که خبر بصورت نفی باشد ممکن نیست چنین جمله‌ای را بگویند مگر آنکه بخواهند ستیزه و سرسختی نمایند، و ادعا کنند وقتی از

۱ - یعنی: آیا گوینده می‌خواهد وجود خبر از مبتدا را به شنونده اعلام کند و یا می‌خواهد اثبات معنی خبر برای مبتدا را به او ابلاغ نماید؟

کسی می شنوند که می گوید: خَرَجَ زَيْدٌ، علمی را بدست می آورند که با آن شکی در وجود خروج زید باقی نمی ماند. چگونه چنین ادعا می کنند درحالی که این ادعا اقتضایش آن می شود که خبر همیشه موافق مبتدا باشد؟ و جایز نباشد که خلاف آن واقع شود؟ و عقلا هم که درباره وصف خاص خبر گفته اند که خبرمحمّل صدق و کذب است راه غلط رفته باشند؟ و آنچه را هم که در خصوص خبر واحد و خبرمتواتر گفته اند که علم به خبر متواتر تعلّق می یابد نه به خبر واحد در این موضوع هم سهو و غفلت کرده باشند؟ همچنین اقتضای چنان ادعائی این است که به تمام معنی از معجزه بینبازی حاصل گردد. زیرا برای حصول علم به وجود خبر بروفق مخبرّعه به معجزه احتیاج بود. بنابراین اگر علم به وجود خبر جز بروفق مخبرّعه نباشد دیگر نیازی به دلیل نخواهد افتاد که دلالت برمعجز بودن خبر کند^۱.

و بایستی دانست آن ادعا آنها را ملزم می کند به آنچه ما گفتیم که: خبر همیشه بروفق مخبرّعه می شود زیرا اگر به زعم آنها معنی خبرهنگامی که بصورت اثبات است لفظی است وضع شده برای دلالت بر وجود معنی مخبرّبه از مخبرّعه، یا در مخبرّعه، لازم می آید که مطلب همیشه این گونه باشد، و گفتن: ضَرَبَ زَيْدٌ، فقط وقتی صحیح باشد که عمل ضرب از زید وقوع یافته باشد. و همین طور وقتی که خبر بصورت نفی است لازم می آید که گفتن: مَا ضَرَبَ زَيْدٌ، تنها موقعی صحیح باشد که عمل ضرب از زید وجود پیدا نکرده باشد. زیرا تجویز گفتن: ضَرَبَ زَيْدٌ، بی آنکه عمل ضربی از زید واقع شده باشد، و گفتن: مَا ضَرَبَ زَيْدٌ، درحالی که عمل ضرب از زید بوقوع پیوسته باشد بنا به قاعده واصل خودشان ایجاب می کند که لفظ را از معنائی که جهت دلالت بر همان معنی وضع شده است خالی سازند، و این از سخنانی است که شکی در بطلانش نیست، و ما را هم ملزم به اصل و قاعده خودمان نمی کند. زیرا معنی لفظ در نظر ما حکم به وجود مخبرّبه است از مخبرّعه یا در مخبرّعه هنگامی که خبر بصورت اثبات باشد، و حکم به انتفای مخبرّبه است وقتی که خبر بصورت نفی باشد، و حال آنکه لفظ به نظر ما جدا و خالی از آن معنی نیست^۲.

توضیح مطلب آنکه: وقتی ما می گوئیم: ضَرَبَ و مَا ضَرَبَ، دلالت می کند از قول شخص کاذب بر همان مطلبی که دلالت می کند بر آن از قول شخص صادق، زیرا اگر چنین نگوئیم مطلب ازدو حال خارج نیست: یا بایستی اعتقاد این شود که کاذب لفظ را از آن معنی خالی می سازد،

۱ - زیرا هنگامی برای معجز بودن آیه ای از آیات قرآن دلیل آورده می شود، و در معجز بودن قرآن نیازمندی به برهان است که خبر محتمل صدق و کذب باشد. و در صورتی که احتمال صدق و کذب در کار نباشد بحث معجز بودن هم منتفی خواهد بود، و دلیل آوردن بر معجز بودن قرآن کریم هم معنائی نخواهد داشت.

۲ - یعنی لفظ خالی از معنائی که جهت دلالت بر همان معنی وضع شده است نمی باشد.

و یا بایستی برای لفظ معنائی قائل شد غیر از آن معنائی که جهت آن وضع شده است. و هر دو فرض باطل است.

«حقیقت خبر از صادق و کاذب»

این مطلبی است معلوم که همیشه در کلام عقلا در وصف کاذب معمول است که می‌گویند: کاذب کسی است که امر غیر ثابت را اثبات، و امر غیر منفی را نفی می‌کند. و قبول اعتقاد طرفداران لفظ به اینجا منتهی می‌شود که بگوئیم: عقلا سخنی بیهوده و محال گفته‌اند. چون بنا به اصل آنها بایستی چنین معتقد شوند که کاذب بروجود امری که موجود نیست، و بر عدم چیزی که معدوم نیست دلالت می‌کند، و همین گفتار کافی است در فساد فکر و درسبکی رأی، و دخول در گفتارهای بیهوده، اما وقتی ما اصل وقاعده خود را ملاک قرار دهیم تفسیرش این می‌شود که کاذب حکم می‌کند در مورد وجود امری که موجود نیست و حکم می‌کند به عدم امری که معدوم نیست، و این کلامی است استوارتر و بهتر. و دلیل بر این که لفظ قول کاذب دلالت می‌کند بر خود معنائی که لفظ قول صادق بر آن معنی دلالت می‌نماید این است که علمای ادب و صف خاص خبر را به این که محتمل صدق و کذب است قرار داده‌اند، و اگر حقیقت خبر در صدق و کذب حقیقت واحدی نبود این تعریف ادبا هم اصلاً معنائی نداشت. و نیز جایز نیست گفته شود که: کاذب عبارت رابر خلاف مُعَبَّر عنه می‌آورد زیرا این تعریف را درباره کسی بایستی گفت که مطلبی را مقصود قرار داده اما لفظی را آورده که صالح برای آن مطلب نیست. و برای ما امکان ندارد درباره کاذب ادعا کنیم که او موضوعی را خواسته اما عبارتی را آورده است که صالح برای موضوعی که خواسته است نمی‌باشد.

«متعلقات فعل، و تغییر در معنی جزئی جمله»

از مطالبی که شایسته است در این باب نتیجه‌گیری شود این است که: طرفداران لفظ در خصوص مفعول و هر کلمه‌ای که بعنوان جزئی^۱ جمله در کلام اضافه شود چون اضافه‌ای است در

۱ - مقصود متعلقات فعل در جمله است.

مطلب و مفاد جمله، لفظ را اصل قرار داده‌اند، و گاه برکسی که به ظاهر این عقیده نظر می‌نماید امر مشتبّه می‌شود و خیال می‌کند طرفداران لفظ با این بیان مقصودشان این بوده که تو با کلمه‌ای که بصورت جزئی جمله در کلام اضافه می‌کنی مطلب دیگری را به کلام ضمیمه می‌نمائی، و این کلمه اضافی منقطع از جمله می‌گردد. حتی تصور می‌شود که آن کلمه مطلب و معنائی است جدا، در حالی که این تصویری است که به عقل در نمی‌آید زیرا قابل تصوّر نیست که وقتی می‌گوئی: ضَرَبْتُ زَيْدًا، زید مستقلاًّ شیئی باشد تا تو بامتعدی کردن فعل «ضَرَبْتُ» به کلمه «زید» مطلبی را به مطلبی دیگر ضمیمه کرده باشی. وقتی موضوع چنین است بایستی فهمید که حقیقت امر در اینجا این است که کلام بوسیله ذکر مفعول از معنائی که قبل از ذکر مفعول داشته است خارج می‌شود و به معنی دیگری در می‌آید، و موازنه آن فعل که در کلام به مفعول معه متعدی شده و آن فعل که بصورت مطلق آمده است و به هیچ نوع مفعولی در کلام قصد نشده است موازنه آن اسمی است که در کلام مخصص به صفتی شده با اسم دیگری که به همان صورت متداول آن بکار رفته است. چنانکه می‌گوئید: جاعنی رَجُلٌ ظَرِيفٌ، و می‌گوئید: جاعنی رَجُلٌ. که در جمله اول شما مثل کسی نیستید که فائده و معنائی را به فائده و معنی دیگر و مطلبی را به مطلب دیگر ضمیمه می‌کند، بلکه مانند کسی هستید که در این جمله چیزی را می‌خواهد و در آن جمله چیز دیگری را. پس وقتی می‌گوئید: ضَرَبْتُ زَيْدًا، معنی آن غیر از آن است که بگوئید: «ضَرَبْتُ» و کلمه زید را اضافه نکنید. مطلب همیشه این چنین است، هر کلمه را که در کلام اضافه کنید ادراک می‌نمائید که معنی کلام غیر از آن معنائی شده که قبلاً بوده است. و به همین جهت، وقتی جزا به فعل واحد صحیح است که فعل واحد در جمله شرط بصورت مطلق آید و در جمله جزای شرط همان فعل متعدی به کلمه‌ای شود. چنانکه خدای تعالی فرماید: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ»^۱، و جای دیگر فرماید: «وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ»^۲. با علم به اینکه شرط بایستی غیر از جزا باشد. زیرا شرط سبب است و جزا مسبب، و محال است که شیئی سبب باشد برای خودش. و اگر معنی در جمله: «أَحْسَنْتُمْ» دوم غیر از آن معنی که در جمله «أَحْسَنْتُمْ» اول است نبود، و در حکم فعل دومی نبود مسلماً کلام این گونه مطبوع و مطلوب نمی‌شد. کما اینکه اگر بگوئید: إِنْ قُمْتُ قُمْتُ، وَاِنْ خَرَجْتُ خَرَجْتُ، مطلوب و مطبوع نمی‌شود.

نمونه‌اش از کلام جمله یکی از ادبا است^۳ که گوید: الْمَرْءُ بِأَصْغَرِيهِ إِنْ قَالَ قَالَ بَيَّانٍ، وَاِنْ

۱ - اسراء / ۷

۲ - شعراء / ۱۳۰

۳ - مراد صخرة بن ضمرة است که گوید: «لَيْسَ أَمْرُ الرِّجَالِ بِخَزَرٍ، إِنَّمَا الْمَرْءُ بِأَصْغَرِيهِ...» جزر، در اینجا، (به فتح اول و دوم)

یعنی گوسفندان فریه. ش.

صَالَ صَلَّ بِجَنَانٍ^۱ و این مطلب در دو فعلی که هردو متعدی شده‌اند اما دومی به کلمه ای اضافه از فعل اول متعدی^۲ گردیده نیز جاری می‌گردد. نمونه‌اش: وقتی است که می‌گویند: إِنَّ آتَاكَ زَيْدٌ آتَاكَ لِحَاجَةٍ. این قاعده اصلی است بزرگ و دلیلهای مطلب هم فراوان است: از جمله آنها که شایستگی بیشتری دارد که حفظ شود این است که شما فلان بیت شعر را می‌بینید عده ای آنرا زیبا شمرده‌اند و درباره آن به فضل گوینده آن حکم نموده‌اند، و در بیان فضل او گفته‌اند: گوینده این شعر کسی است که با اندیشه ژرف خود تا آخرین مرز معانی پیش رفته است، و او مبتکر این معنی است. اما این حسن و آن غرابت را که شما در شعر او می‌بینید تنها به آن جهت است که کلام خود را بر مفهوم کلّ جمله^۳ بنا نهاده است نه برخورد جمله. مثل آن بیت فرزوق است:

وَمَا حَمَلْتُ أُمِّ امْرِئٍ فِي ضُلُوعِهَا أَعَقَّ مِنَ الْجَانِي عَلَيْهِهَا هِجَائِيَا^۴

حمل نکرده است مادر هیچ انسانی در میان استخوانهای پهلویش فرزندی را برای هجو کردن من که منفورتر باشد از کسی که نسبت به مادرش جنایتکار است.

اگر نه این است که معنی جمله با بنانهادن آن بر مفهوم کلتی جمله^۵ دارای مطلب و معنایی می‌شود غیر از آنچه بوده است، و فی ذاته تغییر می‌کند محال بود که بیت فوق این حسن و مزیتی را که اکنون می‌بینید داشته باشد، و معنی آن منحصر و مخصوص به فرزوق گردد، و حق سبقت در این معنی را به او دهند. زیرا در خود ارکان جمله که شاعر بیت را بر آن بنا کرده است امری که موجب آن حسن و مزیت شود وجود ندارد.

آن نکته که لازم است در این بیت مورد توجه قرار گیرد این است که چهره معنایی که مقصود و منظور فرزوق است تنها هنگام ادای آخرین حرف بیت برای شما کاملاً روشن می‌گردد، بطوری که اگر کلمه: «هجائیا» را از بیت بردارید، حتی حرف «یا» را که ضمیر راجع به فرزوق است حذف کنید معنایی که از آن می‌فهمید کوچکترین ارتباطی به معنایی که فرزوق اراده کرده است ندارد.

۱- ارزش و مقام انسان به دو عضو کوچک اوست: زبان و قلبش. اگر زبان را بگشاید حقیقتی را بیان می‌کند، و اگر رفتاری کند و عملی را انجام دهد نیت قلبی خود را ابراز داشته است. مقصود این است که خاستگاه گفتار انسان زبان اوست و خاستگاه همه رفتارها و کردارهایش قلب اوست.

۲- یعنی: مفهوم کلتی جمله با توجه به متعلقات فعل در جمله.

۳- می‌گوید کسی که مرا هجو کند منفورترین مردم است برای مادر خود و جنایتکارترین افراد.

دیوان، ۲: ۱۹۶-م

نسبت به مادرش. این تعبیر کنایه است از اینکه هیچ کس قدرت آنرا ندارد که مرا هجو کند. ش.

۴- یعنی: مفهوم کلتی جمله با توجه به قیدها و اضافات و متعلقات فعل در جمله.

زیرا شاعر غرضش این است که کسی را که می‌خواهد او را هجو کند تهدید نماید و به هراس اندازد. و اینکه برای آن شخص مادرش را بصورت کنایه در این بیت آورده برای آن است که شری را که از هجو او پدید می‌آید بزرگ نماید. قاعده و حکم اشعاری که نظائر این بیت است همین است. یعنی اگر دقت کنید در بیت قُطامی که گوید:

فَهَنْ يَنْبِذَنَّ مِنْ قَوْلٍ يُصْبِنَ بِهِ مَوَاقِعَ الْمَاءِ مِنْ ذِي الْغُلَّةِ الصَّادِي^۱

خواهید دید که به هیچ معنایی درست در نمی‌آید که گفته شود غرض و مقصود شاعر فقط در کلمه «ذِي الْغُلَّةِ» می‌باشد. برای ادراک و بصیرت بیشتر در خصوص مطلبی که ما گفتیم دقت کنید به بعض اشعاری که در آنها جملاتی با حرف واو به یکدیگر عطف شده است. مانند:

الْتَّشْرُمُ سَكَّ، وَالْوُجُوهُ دَنَا نِيرٌ، وَأَطْرَافُ الْأَكْفِ عَنَّم

بوی خوش دهان او مشک است، و چهره گلگونش دینارهای طلاست، و انگشتان خضاب شده‌اش همچون شاخه‌های درخت عنم^۲.

بطوری که می‌بینید مطلبی را که شما از جمله اول: «الْتَّشْرُمُ سَكَّ» می‌فهمید با انضمام جمله «وَالْوُجُوهُ دَنَا نِيرٌ» به آن، مطلب جمله اول تغییر نمی‌کند و غیر از آن معنایی که داشته است معنی دیگری نمی‌دهد. بلکه معنی آن به همان حال اولش باقی است. همچنین می‌بینید آنچه را از جمله «وَالْوُجُوهُ دَنَا نِيرٌ» ادراک می‌نمائید با انضمام جمله «وَأَطْرَافُ الْأَكْفِ عَنَّم» به آن، تغییری در آن حاصل نمی‌شود.

حال که فهمیدید مطلبی را که ما بیان کردیم، یعنی گفتیم که: یکی از شؤون جمله این است که با اضافه کردن بر آن بصورت مطلبی در می‌آید غیر از آنچه بوده، و خلاصه در ذات جمله تغییر حاصل می‌شود. پس بدانید اشعاری که مانند بیت بشار است:

كَأَنَّ مُشَارَ التَّقَعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافُنَا لَيْلُ تَهَاوِي كَوَاكِبِهِ^۳

و گفتار امریء القیس:

كَأَنَّ قُلُوبَ الظَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا لَدَى وَكْرِهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي^۴

و بیت زیاد:

۱- آنها هنگام سخن گفتن آچنان تیرشان به هدف اصابت می‌کند که شخص تشنه با اشتیاق تمام به چشمه آب دست می‌یابد.

از قصیده‌ای است در مدح زفر بن حارث. دیوان: ۸۱- م

۲- عنم: درختی است که میوه آن سرخ است و انگشتان خضاب کرده را بدان تشبیه کنند. بیت از «المرقش الاکبر» است، در مُفَصَّلَات: ۲۳۸- م

۳- دیوان، ۱: ۳۱۸- م

۴- دیوان: ۳۸- م

وَأَنَا وَمَاتَلَقَى لَنَا إِنْ هَجَوْتَنَا لَكَالْبَحْرِ مَهْمَا يُلْقَى فِي الْبَحْرِ يَغْرَقُ^۱
 این نمونه‌ها نسبت به قول فرزدق، در آن مطلب که مایاد کردیم مزیتی دارند. زیرا در صدر بیت فرزدق جمله‌ای می‌یابید که معنایی می‌دهد اگرچه معنایی نیست که بتوان گفت مقصود شاعر همین است. و حال آنکه در صدر ابیات اخیر چیزی نمی‌یابید که جمله شمرده شود و آن جمله معنایی را برساند؛ تاجه رسیده اینکه بتوان گفت مقصود شاعر این مطلب است. زیرا جمله «كَأَنَّ مُنَارَ اللَّقْعِ» تا کلمه «أَسْيَافَنَا» یک جزء است. و «لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبَهُ» مجموعاً جزئی است که تا آنرا تماماً ذکر نکنید در حقیقت کلامی را ادا نکرده‌اید.

قاعده در مورد دوبیت اخیر هم بدین شکل است. یعنی جمله «كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا لَدَى وَكْرَهَا» یک جزء است و جمله: «الْعُتَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي» جزء دوم کلام. و نیز جمله «وَأَنَا وَمَاتَلَقَى لَنَا إِنْ هَجَوْتَنَا» جزئی است و جمله «لَكَالْبَحْرِ» جزء دوم. و جمله: مَهْمَا يُلْقَى فِي الْبَحْرِ يَغْرَقُ اگر چه در حکم جمله مستأنفه ای است که در ظاهر ارتباطی به جزء «لَكَالْبَحْرِ» ندارد اما این جمله چون مُبَيِّن حال این تشبیه است کأنه به این تشبیه متعلق و مرتبط گشته، و جاری مجرای این شده است که بگوئید: «لَكَالْبَحْرِ فَإِنَّهُ لَا يُلْقَى فِيهِ شَيْءٌ إِلَّا غَرِقَ».

«در تکمیل فصل چهل»

حال که ثابت شد اگر کلمه‌ای به ارکان جمله اضافه گردد از آن جمله و از آن کلمه اضافه شده غالباً معنایی بدست می‌آید که بایستی آن معنی به یک واحد مخصوص ارتباط داده شود پس ناچار این مطلب اقتضا می‌کند که خبر فی نفسه معنایی باشد غیر از مخبریه و مخبر عنه. زیرا می‌دانیم که محال است معنی مخبریه نسبتی به مخبر داشته باشد، و عبارت باشد از معنایی که استنباط و استخراج گردیده، و برای تصویر و ارائه آن به وسیله فکر استعانت شده است. بنابراین هیچ عاقلی شک نمی‌کند در اینکه محال است کلمه حمل در کلام «وَمَا حَمَلْتُ أُمَّ امْرِئٍ فِي ضُلُوعِهَا»، ارتباط و نسبتی به فرزدق داشته باشد، و فکر فرزدق در خود کلمه حمل بوده باشد، و معنایی که برای «حمل» ذکر شده است فرزدق آنرا استنباط و استخراج نموده و به آن دست یافته است.

۱- ترجمه و شرح این ابیات در فصل نهم آمده است.

بیت از زیاد اعجم است بنا به قول اغانی، ۱۵: ۳۱۷. و به نقل دیگر از «زیاد بن سلیمان مولای عبدالقیس» است. م

قاعده و حکم همیشه این است که تصوّر نمی شود معنی مخبرّبه ارتباط و نسبتی به شاعر داشته باشد، و موقعیت آن بجائی رسد که شاعر بلحاظ آن منحصر و مخصوص گردد. این مطلب را بایستی خوب فهمید.

و از جمله دلیل قاطع در این باب مطلبی است که ما در بحث کنایه و استعاره و تمثیل کاملاً روشن کردیم، و شرح نمودیم که: موقعیت این نوع کلامها آن است که حسن و مزیت را ایجاب می کنند. و معانی بواسطه آنها بصورت های گوناگون متصوّر می شود.

و گفتیم که علم به ایجاب این مزیت و حسن که بلحاظ استعاره و کنایه و تمثیل پدید می آید در عقول ثابت، و در غرایز اشخاص مرکوز است. همچنین روشن کردیم که: محال است مزایائی که بوسیله تمثیل و کنایه و استعاره بوجود می آید در معنی مخبرّبه مثبت یا منفی پدید آید. زیرا می دانیم محال است مزیتی را که مادر معنی بلندی قامت از جمله «هُوَ طَوِيلُ الْجَادِ» ادراک می کنیم در جمله «طَوِيلُ الْقَامَةِ» ادراک نمائیم: و آن مزیتی را که در معنی زیادی مهمان و مهمان نوازی از جمله «هُوَ كَثِيرُ رِمَادِ الْقَدَرِ» ادراک می نمائیم در جمله: «هُوَ كَثِيرُ الْقَرَى وَالضِّيَافَةِ» احساس کنیم. و چون این امر محال است ثابت می شود که مزیت و حسن، هر دو اثبات معنائی است که بوسیله آن می خواهیم اسم مذکور در جمله ای را وصف کنیم و از آن اخبار نمائیم. و چون این مطلب ثابت شد محقق می شود که اثبات هم نوعی معنی است. زیرا حصول مزیت و حسن در چیزی که معنی نیست محال است.

پایان فصل چهارم

خلاصه فصل چهل و یکم

جهت وضع لغات مفرده و ارتباط آن با معنی کلام

از صفحه ۴۱۵ تا ۴۱۸ کتاب دلائل الاعجاز

در اینجا اصلی است مهم، و آن این است که: الفاظ مفرد که همان وضع لغوی است برای آن وضع نشده است تا معانی آن فی نفسه فهمیده شود. بلکه علت وضع این بوده که الفاظ به یکدیگر ضمیمه گردند، و از میان آنها مطلبی ادراک شود. و گرنه به امر محالی روبرو می شویم. و آن اینکه ناچار بایستی بگوئیم: اسماء اجناس را برای آن وضع کرده اند که با آنها جنسها را بشناسیم. حتی بایستی بگوئیم که اگر «رَجُلٌ وَفَرَسٌ وَدَارٌ» را نگفته بودند هیچ علمی به معانی آنها برای ما حاصل نمی شد. و اگر نمی گفتند: «افْعَلْ»، معنی امر را ادراک نمی کردیم. و اگر حروف را وضع نمی کردند معنی آنها را هم نمی فهمیدیم. زیرا وضع و قرارداد تحقق نمی یابد مگر بر موضوع معلوم. بعلاوه، وضع مانند اشاره است. یعنی همان طور که جمله: خُذْ ذَاكَ، برای تعریف مشارالیه نیست بلکه اعلام شیء مورد توجه است، همین طور است حکم لفظ نسبت به معنایی که برای آن وضع شده است.

بنابراین معنایی که ما مثلاً از جمله: خَرَجَ زَيْدٌ، می فهمیم ارتباط و برگشتی به معانی لغات مفرد ندارد. بلکه الفاظ علاماتی است برای معانی مطلوب.

عقلاً هم در تعریف معانی می گویند: «اینها معانی استنباطی و لطائف استخراجی است. این معنایی است که در مورد آن هیچ کس بر فلان گوینده پیشی نگرفته، و تنها اوست که در این معنی با هوش و فطانت آنرا بکار برده است.»

وقتی تأمل کنیم می فهمیم که این معانی در آن مطلب اعم یعنی خبری که نسبت به ارکان کلام کلی تر است همان خبری است که عبارت است از اثبات معنی برای شیء و یا نفی معنی از شیء. چنانکه اصل در بیت فرزدق:

وَمَا حَمَلْتُ أُمَّ امْرِئٍ فِي ضُلُوعِهَا أَعَقَّ مِنَ الْجَانِي عَلَيْهَا هِجَانِيا
همان جمله: و مَا حَمَلْتُ أُمَّ امْرِئٍ، می باشد، و کلمات دیگر بیت متکی بر همین جمله است، و با حذف آن از بیت معنایی مفهوم نخواهد شد.

ترجمه بیت: حمل نکرده است مادر هیچ انسانی در میان استخوانهای پهلوی خود فرزندی را
برای هجو کردن من که منفورتر و مطرودتر باشد از کسی که نسبت به مادرش جنایتکار است.

پایان خلاصه فصل چهل و یکم

«فصل چهل و یکم»

«سبب وضع لغات مفرده و حکمت آن»

«بنام خدای بخشنده مهربان. تمام اطمینانم به اوست و تنها به او اعتماد می‌کنم»
موضوع سخن ما در این مبحث قاعده و اصلی است که عده‌ای در باب آن همچون کسانی می‌باشند که مطلبی را از یک جهت قبول دارند و از جهت دیگر آنرا انکار می‌کنند. آن اصل این است که: الفاظ مفردی که هم‌لفظ وضع لغوی می‌باشند برای این وضع نشده‌اند که معانی آنها فی نفسه فهمیده شوند، بلکه وضع آنها برای آن است که معانی به یکدیگر ضمیمه گردند، و از میان آنها مطلبی ادراک شود. این یک مطلب علمی ارزنده و یک اصل بزرگی است. زیرا اگر ما معتقد شویم الفاظی که همان وضع لغوی می‌باشند و وضعشان برای این است که بوسیله آنها خود معناهاشان فهمیده شود، این اعتقاد منتهی به امری می‌شود که هیچ عاقلی در محال بودن آن تردید نخواهد کرد.

آن امر این است که: اسماء اجناس را که برای جنسها وضع کرده‌اند برای آن وضع کرده باشند که بواسطه آنها جنسها را بشناسیم. حتی این طور معتقد شویم که اگر کلمات: رَجُلٌ، وَفَرَسٌ، ودار، را نگفته بودند هیچ گونه علمی به معانی آنها برای ما حاصل نمی‌شد. و اگر «فَعَلَ وَيَفْعُلُ» را نگفته بودند ما نمی‌توانستیم خبر را فی نفسه ادراک کنیم. و اگر نمی‌گفتند: «إِفْعَلُ» معنی امر را اصلاً نمی‌شناختیم، و مفهوم آنرا در نفس خودمان نمی‌یافتیم. و حتی اگر حروف را وضع نمی‌کردند از معانی آنها اطلاعی نداشتیم. یعنی نفی و نهی و استفهام و استثناء را نمی‌فهمیدیم. و چطور می‌فهمیدیم در حالی که مواضعه و قرارداد محقق و متصور نمی‌شود مگر بر موضوع معلوم. یعنی محال است اسمی یا غیر اسمی برای موضوع غیر معلومی وضع شود. همچنین، قرارداد مانند اشاره است. یعنی همان طور که وقتی می‌گوئید: خُذْ ذَاكَ، این اشاره برای آن نیست که شما مشاراًلیه را فی نفسه برای شنونده تعریف کنید بلکه برای این است که بفهمد از میان اشیائی که شما می‌بینید و به آنها توجه دارید آن شیء بخصوص مقصود است. همین گونه است حکم لفظ نسبت به معنائی که برای آن وضع شده است. و کیست که تردید کند ما «الرَّجُلُ، وَالْفَرَسُ، وَالضَّرْبُ، وَالْقَتْلُ» را نشناخته ایم مگر از اسامی آنها؟ اگر برای این تصور در عقل جوازی بود حق آن بود که وقتی گفته

می شود «زید» بوسیله همین اسم شما مستی را بشناسید بی آنکه او را به چشم دیده باشید یا توصیفی از او برای شما نموده باشند.

اگر در مورد این علم ولغات گفته شود این موضوع در ابتدای امر بصورت الهام بوده است جواب گوئیم: الهام در اینجا میان دو امر است که یکی مُثَبَّت و دیگری مُثَبَّتْ لَه می باشد، یا یکی منفی است و دیگری منفی عَنه، و هیچ مثبتی بدون مثبتْ لَه و هیچ منفی بدون منفی عَنه تصور نمی شود. و چون مطلب چنین بوده ایجاب کرده است که فقط از مجموع جمله فعل و اسم، یا اسم و اسم مفهومی حاصل شود. چنانکه می گوئیم: خَرَجَ زَيْدٌ. یا می گوئیم: زَيْدٌ خَارِجٌ. بنابراین معنایی که ما از این دو جمله می فهمیم (یعنی نسبت خروج به زید) ارتباط و برگشتی به معانی لغات مفرد ندارد، بلکه برگشت و ارتباط به این است که الفاظ لغات علاماتی است برای آن معانی، و بوسیله این الفاظ است که به آن معانی قصد می شود. آیا ملاحظه نمی کنید قول خدای تعالی را که می فرماید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَائِهِمْ هَؤُلَاءِ أَنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^۱ آیا تصور می کنید که به آنها گفته شده است: أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءٍ، در حالی که مشارالیه «هؤلاء» را نمی شناختند؟

بعلاوه، شایسته است تأمل کنیم در باب معانی که عقلاً آنها را وصف می کنند^۲ به اینکه: اینها معانی استنباط شده و لطائف بکار برده شده ای است. و بلحاظ این معانی است که گوینده ای و ویژگی و امتیازی را دارا می شود که گوینده دیگر دارا نمی شود^۳. چنانکه در مورد بعضی معانی و مضامین شعر مثلاً می گویند: «این مضمون و معنایی است که کسی نسبت به آن برفلان شاعر سبقت نگرفته است، و تنها اوست که در مورد این معنی هوش و فطانت نشان داده و آنرا بکار برده است، و اوست که به اندیشه خودش به آن دست یافته است، و خلاصه اوست که

۱ - بقره / ۳۱

۲ - مقصود از معانی در اینجا معانی و مفاهیم کلام است که گفتیم: تصور نمی شوند جز در میان دو کلمه: مخبر به و مخبر عنه. و یادآور شدیم که خبر بدون این دو رکن واقعیت نمی یابد. این موضوع را مؤلف در اوائل فصل چهارم مشروحاً بحث کرده است.

۳ - ما از اصل نسخه چاپ شده ۳۳ سطر را حذف کرده ایم که محل آن قبل از این عبارت بود. و عین آن ۳۳ سطر با توضیح اضافه ای قریباً آورده خواهد شد. اول آن چنین است: «إِعْلَمَ أَنَّ مَعَانِيَ الْكَلَامِ كُلِّهَا» ص ۴۰۵ س ۵. و آخر آن با جمله «يَقَعُ التَّفَاضُلُ فِي الْقَصَاحَةِ» پایان می یابد، آخر ص ۴۰۶ و آن مقدار که در آن محل حذف شده مصنف به این صورت زمینه سازی کرده است: «وَإِذْ قَدْ غَرَقْتَ هَذِهِ الْجُمْلَةَ فَأَعْلَمَ أَنَّ مَعَانِيَ الْكَلَامِ كُلِّهَا...» و استاد عبده بر روی این قسمت مکرر در نسخه درس خود خطی کشیده است. ش

مبتکر آن است.» اگر شما در این معانی تأمل کنید می فهمید که این معانی در آن امر اعم^۱ همان خبری است که عبارت است از اثبات معنی برای شیء ونفی آن از شیء. دلیل بر مطلب آن است که اگر ما به هریک از معانی غریب و نادری که به گوینده ای اختصاص می یابد دقت کنیم می بینیم که اصل و اساس آن همان اثبات ونفی است. اگر در این باب نمونه ای بخواهید به همان بیت فرزدق توجه نمائید:

وَمَا حَمَلْتُ أُمِّ امْرِئٍ فِي ضُلُوعِهَا أَعَقَّ مِنْ الْجَانِي عَلَيْهَا هِجَانِيا^۲

اگر خوب توجه کنید تردیدی نخواهید کرد که اصل و اساس معنی در این بیت همان جمله «وَمَا حَمَلْتُ أُمِّ امْرِئٍ» می باشد، و کلمات دیگر که تا آخر بیت اضافه شده است مثکی ومبتنی بر همان جمله اول است، و مسلماً اگر این جمله را بردارید برای هیچ یک از کلمات اضافه شده مطلب روشنی نخواهید یافت، و با ذکر آن کلمات مقصود و معنایی را ادراک نخواهید کرد، بلکه اگر فقط آنها را ذکر نمائید [که ذکر نخواهید کرد] می بینید که جمله شما هذیانی بیش نیست.

اما سببی که بلحاظ آن، مطلب چنین بوده است: قاعده و حکم تمام کلماتی که غیر از جزئی^۳ جمله هستند، یعنی حکم فعل و فاعل و مبتدا و خبر این است که اینها برای محقق ساختن معنی مثبت و منفی می باشند. مثلاً کلمه: فی ضُلُوعِهَا، در بیت مذکور، اولاً می رساند که شاعر نفی حمل را بطور مطلق نخواسته بلکه معنی حمل را در ضلوع [استخوانهای پهلوی] اراده کرده است. و اینکه گفته است: أَعَقَّ، می رساند که شاعر این حمل را که حمل ضلوع است باز بطور مطلق نخواسته بلکه حملی را در استخوانهای پهلوی اراده کرده است که محمول آن «أَعَقَّ مِنَ الْجَانِي عَلَيْهَا هِجَانِيا» می باشد.

وقتی که تمام این معانی برای حمل، مخصوص و مخصّص شد دیگر متصور نیست که بدون آنکه نفی حمل ادراک و تعقل شود معنی کلام مفهوم و معقول گردد. زیرا تخصیص چیزی تا وقتی که در نفی و اثبات یا در موضوعاتی که در طریق نفی و اثبات اند، از قبیل امر و نهی و استفهام، داخل نشده است قابل تصور نیست.

حال که ثابت شد خبر و سایر معانی و مقاصد کلام معنا هائی هستند که انسان آنها را در نفس خود پدید می آورد، و در میدان فکرش آنها را جابجا می نماید، و بوسیله این معانی با قلب خویش گفت و شنود می نماید، و در باب آنها رجوع به قلب می کند پس از آن بایستی دانست که حاصل

۱- مقصود از امر اعم همان خبر است که نسبت به آن کلام عامتر و کلی تر است.

۲- ترجمه و شرح این بیت در فصل پیش «فصل چهارم» آمده است. ۳- یعنی متعلقات فعل و امثال آن.

۴- ضُلُوع، جمع «ضِلْع» بمعنی: استخوانهای پهلوی، و کنایه از رحم و شکم مادر است.

ونتیجه علم به این معانی از پدید آورنده آنها واقع می شود، و از قصد کننده این معانی صادر می گردد. و هنگامی که درباره فعل می گوئید: فعل وضع شده است برای خبر، معنیش این نیست که فعل وضع شده است تا بوسیله آن ذات خبر و جنس آن و اصل و ماهیت آن فهمیده شود. بلکه منظور این است که فعل وضع شده است تا اگر آنرا به اسمی ضمیمه کنید از آن فعل و از آن اسم فهمیده شود که حکم به آن معنی که آن فعل از آن جدا و مشتق شده است بر مستمای آن اسم از شما گوینده پدید آمده و واقع گردیده است.

پایان فصل چهل و یکم

خلاصه فصل چهل و دوم

اساس مطلب در ادراک بلاغت ذوق و احساس روحانی است.
از صفحه ۴۱۸ تا صفحه ۴۲۸ کتاب دلائل الاعجاز

گفتیم که نظم کلام همان منظور نظر قراردادن معانی و مقاصد نحوی فیما بین کلمات است طرفداران مزیت لفظ گمان می کنند مزیتی را که مابرای هر مورد از مقاصد نحوی، و برای وجوه و اشکال آن عنوان می کنیم درجائی قبول داریم و در جای دیگر قبول نداریم، و خلاصه این مزیت را در یکی از هزار معتقدیم، یعنی چون دیده اند که نکره در مواضعی می آید و مع ذلک مزیتی را ایجاب نمی کند ما را متهم کرده اند در اینکه گفته ایم: نکره در آیه: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ، فضیلت و مزیتی دارد. اینها تصور می کنند ما نمی توانیم شبهه آنها را رفع کنیم، و قاعده ما قاعده ای است خیالی. البته این مقام و موقعیت مزایائی را که ما می خواهیم به آنها بفهمانیم معنائی روحانی و اموری است پنهانی. و ما وقتی قدرت بیدار کردن آنها را داریم که آنها استعداد ادراک و طبع پذیرنده ای داشته باشند، و صاحب ذوق و قریحه ای شوند تا در نفس خودشان بیابند که مقام و موقعیت این وجوه و اشکال آن است که مزیت بطور کلی در آنها آشکار می شود، و از کسانی شوند که تأثیر هر کلام یا هر شعری نظیر اشعار زیر را تمیز دهند.

لِى مِنگَ مَا لَيْلَتَاسْ كُلهِمُ نَظَرُ وَتَسْلِيمُ عَلَى الطَّرِيقِ
من به تنهائی همان قدر به تو چشم دوخته ام، و نسبت به تو تسلیمم که تمامی مردم در حق تو یکجا چنین اند.

وَسَأَسْتَقِيلُ لَكَ الدُّمُوعَ صَبَابَةً وَلَوْ أَنَّ دَجَلَةَ لَى عَلَيْكَ دُمُوعُ
من ریختن اشک را برای محبت و عشق به تو هر چند باندازه یک دجله اشک داشته باشم باز اندک خواهم شمرد.

البته بایستی بگوئیم که در میان علوم طریق پیچیده تر و دقیقتر از این علم وجود ندارد. بطوری که شما خود را در این راه به زحمت و کوشش و می دارید. مع ذلک باز مانند کسی هستید که در این راه مرتباً شبهه برایش پیش می آید. چنانکه روزگاردرازی است بیت متنبی را می خوانیم که:

عَجَبًا لَهُ حَفِظَ الْعِثَانَ بِأَنْمُلٍ مَا حَفِظَهَا الْأَشْيَاءُ مِنْ عَادَاتِهَا

شگفتا، عنان را چگونه با انگشتان خود نگاه می دارد در حالی که نگهداری این چیزها عادت و کار انگشتان هیچ کس نیست.

ولی مطلبی را ظاهراً در آن نمی یابیم که قبلاً ندانسته باشیم مع ذلک نکته پوشیده ای باز برای ما آشکار می شود که قبلاً نمی توانستیم دریابیم. بدین معنی که حق آن بود بگوید: ما حفظُ الاشیاء من عاداتها، یعنی مصدر را به مفعول اضافه کند و فاعل را ذکر نکند. چه نظر شاعر این است که حفظ را از انگشتان نفی کند در حالی که اضافه (هاء) حفظ را برای انگشتان اثبات می نماید. نظیر آن وقتی است که می گوئیم: لیسَ الخروجُ فی مثلِ هذا الوقتِ من عادتی، و نمی گوئیم: لیسَ خروجی. چه اگر این طور بگوئیم کلام ما خروج را اثبات می نماید.

به همین جهت است که می بینیم بعض علما در مورد یک کلمه تأویلی نموده اند و ماهم رأی آنها را تبعیت کرده ایم اما پس از مدتی روشن شده که مطلب خلاف آن است. چنانکه در مورد بیت زیر:

بِجَهْلٍ كَجَهْلِ السَّيْفِ وَالسَّيْفُ مُنْتَضِيٌّ وَجِلْمٍ كَجِلْمِ السَّيْفِ وَالسَّيْفُ مُغْمَدٌ

ابن عمید تکرار سیف را مذموم دانسته است در حالی که شاگردش یعنی اسماعیل بن عباد گفته است: اگر این تکرار نبود معنی بیت بکلی خراب می شد. و صحیح هم گفته است، زیرا اگر در کلام صحبت از مضافی است و می خواهیم مضاف الیه را هم یادآور شویم بلاغت اقتضا می کند که مضاف الیه را اسم ظاهر بیاوریم نه بصورت ضمیر. و روش زیبا این است که بگوئیم: جاءنی غلامٌ زیدٌ و زیدٌ، نه آنکه بگوئیم: جاءنی غلامٌ زیدٌ و هو. و چنانکه متنبی گوید:

بِمَنْ نَضْرِبُ الْأَمْثَالَ، أَمْ مَنْ نَقِيسُهُ إِلَيْكَ وَأَهْلُ الدَّهْرِ دُونَكَ وَالذَّهْرُ؟

ترا به چه کسی مثل بزنی، و کیست که او را با تو مقایسه کنیم در حالی که اهل زمانه و زمانه دون تومی باشند.

هر صاحب ذوقی می فهمد که اگر گفته می شد: وَأَهْلُ الدَّهْرِ دُونَكَ وَهُوَ، کلام این حسن و مزیت را نداشت، نه از آن جهت که شعر ناقص می شود بلکه اصولاً ذوق نمی پذیرد.

و از همین نمونه است این بیت نابغه:

نَفْسُ عِصَامٍ سَوَدَتْ عِصَامًا وَعَلَّمَتْهُ الْكَرَّ وَالْإِقْدَامَا

این شخصیت ممتاز و خودساخته عصام است که او را بزرگی و سروری داده است، و پیشروی و جنگ و حمله را به او آموخته است (عصام حاجب نعمان بود که بجهت لیاقت و شایستگی خودش به شرف و مقامی بزرگ دست یافت نه بلحاظ مقام و موقعیت آباء و اجدادش).

پایان خلاصه فصل چهل و دوم

«فصل چهل و دوم»

«اساس مطلب در ادراک بلاغت ذوق و احساس روحانی است»

بدان ای خواننده که هیچ گاه مطلبی را نخواهی دید که عجیتر باشد از اعتقاد عده ای در باب نظم کلام. و با آنکه هرکس کمترین معرفتی در این راه داشته باشد می فهمد که در میان کلامها نظمی است زیاتر از نظم دیگر مع ذلک عده ای را می بینی که وقتی می خواهی به بصیرت آنها در این موضوع بیفزائی چشمهاشان سخت خیره می شود، و قدرت فهمشان ناپدید می گردد. علتش آن است که اولین چیزی که اینها علم به آنرا فاقد شده اند خود نظم است. زیرا خیال کرده اند که نظم کلام چیزی است غیر از منظور کردن مقاصد نحوی. و اساس مطلب را چنین گذاشته اند که نظم در الفاظ است نه در معانی. لذا شمارنج فراوانی را بایستی تحمل کنی تا اینها را از ایشان برگردانید. چه در حقیقت مرض مزمنی را بایستی معالجه کنید، و دردی را که ریشه کرده و سخت جایگیر شده است بایستی مداوا نمائید. حتی اگر بینی آنها را با مهار بکشید تا اعتراف کنند که نظم کلام جز منظور کردن مقاصد نحوی معنایی ندارد باز هم در نفس آنها خاطره ای یافته می شود که آنها را حیران می سازد؛ تا جائی که سعی فراوان دارند به همان مطلب اولی خود برگردند. زیرا اینها خیال می کنند که ما مزیت و حسن را برای نظم ادعا می کنیم بی آنکه در آن معنایی از معانی نحوی باشد که اهل ادب در علم به آن بر یکدیگر برتری می یابند. و چنین فکر می کنند که ما نمی توانیم بر روی یک معنی از معانی نحوی و وجوه و اشکال آن دست بگذاریم و بگوئیم مقام این معنی آن است که مزیت را برای هر کلام دیگری که این معنی در آن باشد بوجود می آورد. و خیال می کنند مزیتی را که ما برای هر مورد از مقاصد نحوی و وجوه و اشکال آن عنوان می نمائیم درجائی قبول داریم و درجای دیگر قبول نداریم، و در کلامی معتقدیم و در کلامی دیگر معتقد نیستیم، در مواردی بسیار نادر مدعی هستیم و در موارد زیادی مدعی نیستیم، و خلاصه این مزیت را در یکی از هزار معتقدیم. و چون مطلب را این گونه تصور نموده اند برای آنها شبهه پدید آمده است، و گفته اند: چگونه کلمه معلوم و معروفی بصورت مجهول در می آید؟ و از کجا تصور شود که کلمه در یک کلام مزیتی داشته باشد و در کلام دیگر عکس آن باشد، با آنکه حقیقتش در هر دو حقیقت واحدی باشد؟ یعنی چون

دیده‌اند که نکره در مواضعی بشمار می‌آید ولی اقتضای فضل و ایجاب مزیتی نمی‌کند ما را در باب نظری که راجع به نکره دادیم متهم کرده‌اند؛ آنجا که گفتیم کلمه «حَیَاة» در قول خدای تعالی «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَیَاةٌ»^۱ بلحاظ نکره بودنش حُسن و مزیتی بزرگ دارد، و درآیه شریفه بلاغت عجیبی را یافته است. آنها گمان کردند که این مطلب ما بصورت وهم و خیالی است، و ما نمی‌توانیم در این باب شبهه را از آنها برطرف سازیم، و تصویری که در ذهنشان بصورت حق جلوه کرده است روشن نمائیم، همان‌طور که درباره خود نظم توانستیم. زیرا ما در آنجا این توانائی را داشتیم که آنها صحت گفتار ما را ادراک نمایند. البته مطلب در اینجا آن گونه نیست. یعنی بیماری در اینجا آسان نمی‌باشد، و بگونه‌ای نیست که اگر شما تصمیم بگیرید مقداری از درد را درمان کنید امکان معالجه را در مورد هر فرد دیگری مناسب و مساعد یابید، و کوشش را در معالجه آن موفقیت‌آمیز احساس کنید. زیرا موقعیت مزایائی را که شما میل دارید به آنها بفهمانید، و شأن و منزلت آنها را برایشان تصویر کنید اموری است پوشیده، و معانی است روحانی. شما آن قدرت را ندارید که شنونده را بیدار و آگاه سازید، و بوسیله این معانی اطلاع علمی را برای او پدید آورید؛ مگر وقتی که در او برای ادراک آن مطالب استعدادی بوجود آید، و طبع پذیرنده‌ای در او پدید آید، و صاحب ذوق و قریحه‌ای شود تا با آن در نفس خود این احساس را بیابد، و بفهمد که موقعیت این وجوه و اشکال کلام آن است که مزیت بطور کلی در آنها ظاهر می‌شود. و از کسانی شود که وقتی در کلام تحقیق می‌نماید، و در شعر تدبّر می‌کند موقعیت و تأثیر هریک را با دیگری فرق بگذارد، و از کسانی گردد که وقتی این اشعار را برای او می‌خوانید او را کاملاً جذب کند:

لِی مِیْنِکَ مَا لِلنَّاسِ کُلِّهِمْ نَظَرُ وَتَسْلِیْمٌ عَلَی الطُّرُقِ

من بتنهایی همان قدر به تو چشم دوخته‌ام و نسبت به تو تسلیم که تمامی مردم در حق تو یکجا.
و گفتار بحتری:

وَسَأَسْتَقِلُّ لَکَ الدُّمُوعَ صَبَابَةً وَلَوَ أَنَّ دِجْلَةَ لِی عَلَیْکَ دُمُوعٌ^۱

من ریختن اشک را برای تو هر چند بقدر نهر دجله اشک داشته باشم باز اندک خواهم شمرد.

وبیت دیگرش:

رَأَتْ مَکْنَاتِ الشَّیْبِ قَابَتْسَمَتْ لَهَا وَقَالَتْ نُجُومٌ لَوْ طَلَعْنَ بِأَسْعَدِ^۲

۱ - از قصیده‌ای است در وداع ابراهیم بن حسن وقتی که از بصره خارج شد. دیوان، ۲: ۱۳۱۵-م

۲ - اَلْمَکْنَات: تخمهای ملخ و سوسمار را گویند. شاعر در اینجا پیری را از جهت سپیدی موی سر و روی در حال کثرت و اتصالشان، به تخمهای ملخ و سوسمار تشبیه کرده است. و استاد در نسخه درس خود آخر بیت را چنین تفسیر نموده: «نجوم یونق»

انبوه موهای سپید را در سرو روی او دید، و لبخندی زد و گفت: اینها ستارگان سعدند. ولی ای کاش سعدتر از این بودند (یعنی دیرتر طلوع می کردند).

و شعر ابونواس:

رَكْبٌ تَسَاقُوا عَلَى الْأَكْوَابِ بَيْنَهُمْ كَأْسَ الْكَرَى فَاَنْتَشَى الْمُسْقَى وَالسَّاقَى^۱
كَأَنَّ أَعْنَاقَهُمْ وَالنُّوْمَ وَأَضْعُهَا عَلَى الْمَنَاكِبِ لَمْ تُعَمِّدْ بِأَعْنَاقِ^۲

سواران بر رخله‌های شتران پیاله خواب را میان یکدیگر مبادله می کردند و به یکدیگر می نوشاندند، چندانکه جام گیرنده و جام دهنده هر دو سرمست شدند. گردنهای آنان که بر اثر خواب روی شانه‌ها افتاده بود گوئی اصلاً برستون گردن تکیه ندارند.

و گفتار دیگرش:

يَا صَاحِبِي عَصَيْتُ مُضْطَبَّحًا وَعَدَوْتُ لِلذَّاتِ مُظْطَرِّحًا^۳
فَتَزَوُّدُوا مِنِّي مُحَادَّةً^۴ حَذُّ الصَّالِمِ يُبْقِي لِي مَرَحًا

ای دوستانم، من نوشیدن صبحی را ترک نمودم، و از امروز آن لذات را بکلی کنار زدم «و در باده گساری و عیش و نوش با شما همگامی نمی کنم» از من فقط بعنوان صحبت و گفتگو استفاده کنید زیرا پرهیز از معصیت شوقی برای من جهت خوشگذرانی نگذاشته است.

و دوبیت اسماعیل بن یسار:

بَهَاؤُهَا لَوْطَلَعْنَ بِطَالِعِ اسْعَدَ مَا طَلَعْنَ بِهِ، اَمَا فَهِيَ نَذِيرُ الْمَوْتِ فَلَا بُهَاءَ لَهَا وَلَا لَأَلَاءَ. ۱ هـ. (یعنی: این موهای سپید مانند ستارگانی هستند که زیبایی و روشنی آنها دل را می رباید. ای کاش به طالعی سعدتر از این طلوع می کردند. ولی اینها اعلام کننده مرگ اند لذا هیچ حسن و زیبایی ندارند. م). و اما به نظر من زنها از آن جهت از پیرمردها بدشان می آید که پیری آنها اعلام ضعف و موجب برکناری آنها از عیش و نوش است. نه از آن جهت که موهای سپید مرگ را اعلام می کنند. ش. این بیت از قصیده ای است در مدح احمد بن مدبر. دیوان ۲: ۷۷۱-م

۱- شاعر در اینجا تأثیر خواب و سستی آنرا به نشو و مستی تشبیه کرده است. و حالتی را که از سرایت چرت زدن در میان سواران قافله بوجود می آید به وقتی که مستان جامهای شراب را میان یکدیگر مبادله می کنند تشبیه نموده است. و مشهور این است که خواب سرایت می کند. و کسی که ابتداء خواب بر او غلبه می کند کانه خواب را به کسی که پس از او می خوابد می نوشاند.

۲- در حاشیه اصل بجای «لَمْ تُعَمِّدْ» لَمْ تُعَمِّدْ آمده است. عَمَّدَ السَّقْفَ وَنَحْوَهُ، آى دَعَمَهُ. «یعنی سقف یا مانند آنرا با ستون و پایه ای استوار ساخت». ش. دوبیت مذکور در دیوان شاعر: ۲۸۵-م

۳- اگر «مصطبح» به فتح باء باشد معنی عصیان است این می شود که به خوردن صبحی اعتراف نکرده بلکه آنرا ترک نموده و مورد استفاده قرار نداده است. و این معنائی است که روشنتر است. و اگر به کسر خوانده شود معنی این می شود که دوستش که با او باده صبحانه می خورد او را به نوشیدن شراب وادار کرده ولی او ننوشیده است. و معلوم است که معنی اصطلاح همان نوشیدن شراب است هنگام صبح. و مصطبح به فتح باء مصدر میمی و اسم مکان می باشد. ش.

۴- در دیوان شاعر بجای مُحَادَّةً «مراقبه» ضبط است. ش.

دو بیت مذکور در دیوان شاعر: ۵۹-م

حَتَّى إِذَا الصُّبْحُ بِدَا ضَوْؤُهُ وَغَابَتِ الْجَوَازُءُ وَالْمَرْزَمُ^۱
خَرَجْتُ وَالْوَطْءُ خَفِيٌّ كَمَا يَنْسَابُ مِنْ مَكَمَلِهِ الْأَرْقَمُ

تا آنگاه که صبح آشکار شد، و ستاره های جوزا و مرزم ناپدید گشتند من خارج شدم درحالی که اثر گامهای من «بجهت تاریکی» ناپدید بود آنچنانکه مارا رقم می گذرد و اثری برجای نمی گذارد.

آری، کسی باشد که وقتی این اشعار را برایش خواندید او را جذب کند، و هنگام شنیدن آنها نشاط او را فرا گیرد، و لطف تأثیر حذف و نکره را درجمله «نَظَرٌ وَتَسْلِيمٌ عَلَى الطَّرِيقِ، ودرجمله بحرّی «لِي عَلَيكَ دُمُوعٌ» ادراک نماید، و آنرا همانند سحر احساس کند، و بفهمد که این احساسها بجهت تقدیم کلمه «لی» است برحرف «عَلَى» و همچنین بلحاظ نکره آوردن «دموع» است. و نیز ارزش و شکوه و علو مرتبه و دقت صنعت را درجمله «وَقَالَتْ نَجُومٌ لَوْ طَلَعْنَ بِأَسْعَدِ» ادراک نماید. اما مصیبت و درد این است که این احساس درعده ای کم است. حتی چنان است که برای فردی اتفاق می افتد که از همین اشکال و وجوه^۲ کلام در شعری که می گوید یا در کتابی که می نویسد تأثیر زیبایی پدید می آید. مع ذلک نمی داند که چنین کلام زیبایی را خود او آورده است.

و اما جهل در موردی که کلام نازیبائی می آورد از او زائل نمی شود. با این ترتیب تو نمی توانی بهیچ وجه کاری در این زمینه انجام دهی مگر فردی صاحب ذوق بیایی که اگر بر آتش زنه ذهنش چخماق زنی فروزان شود، و صاحب قلبی بیایی که اگر راه را به او نشان دهی چشم باز کند و ببیند. ولی این رفیق تو کسی است که آنچه را توبه او نشان می دهی نمی بیند، و به طریقی که تو هدایتش می کنی راهنمایی نمی شود، لذا تو با چنین کسی در یک راه گام بر نمی داری، و هدف تو غیر از هدف اوست، و نفس خود را بدون هیچ بهره ای آزار کرده ای، و همان طور که شعر در ذهن کسی که ذوق ندارد جای نمی گیرد این موقعیت کلام را هم به کسی که ابزارش به او داده نشده است نمی توانی بفهمانی. و مصیبت فقط این است که وقتی فاقد این ابزار خیال می کند این ابزار به او داده شده، و گمان دارد از کسانی است که برای قضاوت کردن کمال یافته، و قضاوتش صحیح

۱ - الْقَرْزَمُ، مفرد «مَرْقَمَيْن» است و آن دو ستاره است همراه با دو ستاره شعری. ش. - دو بیت مذکور از اسماعیل بن یسار شاعر

اموی. اغانی، ۴: ۴۱۸-م.

۲ - مقصود از فروق تعبیرهای مختلف کلام است و مقصود از وجود سیماها و اشکال کلام، چنانکه این دو کلمه در فصلهای

پیش هم آمده بود.

است، شروع به گفتن مطالبی می‌کند که اگر به گمراهی خود متوجه بود از گفته‌های خود خجالت می‌کشید، اما آن کس که نقض خویش را احساس می‌نماید، می‌فهمد که نسبت به علمی اطلاعات کم است، و این علم به دیگری داده شده است و در بحث با چنین کسی راحت و آسوده‌ای، و او هم انسانی است عاقل که عقلش او را حفظ کرده و نگذاشته است از حدّ خودش تجاوز کند، و در آنچه صلاحیت ندارد خود را خسته سازد.

وقتی که علمی دارای اصولی شناخته شده و قوانینی مضبوط است، و اهل ادب در آگاهی به آن علوم مشترک و متفق‌اند که کار را بایستی بر این اصول و قوانین بنا نهاد، اگر کسی در بنا نهادن کار بر این قوانین مضبوط و در نتیجه گیری از این اصول شناخته شده راه خطا رفت، و به رأی خویش مغرور شد دیگران قدرت ندارند او را از هوای نفسش باز دارند، و از عقیده‌ای که بدان معتقد شده است او را برگردانند مگر با رنج فراوان، و یا خود او عاقل و دانا و در علم ثابت قدم گردد که اگر او را آگاه سازند آگاه شود، و اگر به او بگویند تو در این باب شایسته است دقت بیشتر کنی توقف کند، و گوش فرا دهد، و بترسد از اینکه به خود مغرور شود و با استماع مطالبی که برای او گفته می‌شود راه خطا در پیش گیرد، و از اینکه بدون دلیل روشن و بدون حجت سخن را طولانی کند امتناع داشته باشد (در حالی که موصوف به چنین وصفی البته نادر و کمیاب است). وقتی علمی باشد با این خصوصیات^۱ چگونه ممکن است شما عده زیادی را از رأیی که در این باب دارا شده‌اند برگردانید، در حالی که اصل وقاعده‌ای که شما آنها را بدان ارجاع می‌دهید، و در احتجاج با آنها بر آن تکیه می‌کنید عبارت است از: استشهاد به قرائح، و سنجش دقیق اذهان و ژرف نگری آنها، و آنچه در نفوس از اهتزاز و نشاط روحی در آن هنگام که کلام را می‌شنوند پدید می‌آید. اینها همان موضوعاتی است که گوش آنها را برای مطالب شما باز می‌کند، و پرده را از مقابل دیدگان‌شان کنار می‌زند، و چهره‌هاشان را بسوی شما برمی‌گرداند. اما آنها خود را در جای کسی که این عقیده را بررسی می‌کند و فتوا می‌دهد و قضاوت می‌کند نمی‌گذارند. بلکه به نظرشان از جمله کسانی هستند که قریحه و طبعشان صافی گشته و ذوقشان سالم و ابزارشان کامل شده است. و اگر به آنها بگوئید که: همین مطالب را شما از ذهنهای خودتان دریافت کرده‌اید، نظیر همین جمله را آنها به شما برمی‌گردانند و می‌گویند: نه، ذوقهای ما سالمتر و نظر ما صحیحتر و احساس ما بیدارتر است. آفت در شماست زیرا شما اموری را پیش خود خیال کرده‌اید که نتیجه ثابتی ندارد، و شما راهوی و

۱ - این جمله، جواب است برای عبارت قبل: وقتی علمی باشد که...

میل نفس به این توهم واداشته است که در دوزخ متساوی، برای یکی مزیتی نسبت به دیگری قائل شده‌اید بی آنکه این مزیت معقول باشد.

نتیجه تو در دست اینها همچون شخصی حسرت زده‌ای که جز تعجب نمی‌تواند کاری بکند. در آن صورت بحث و گفتگو دیگر ترا فایده و سودی ندارد، و دلیل و برهان هم مسموع نمی‌افتد، مگر کسی را بیایی که در این طریق برخلاف هوای نفس خود یار و کمک تو باشد، و کسی باشد که اگر بخواهد در برابر تو بایستد طبعش از آن ابا داشته باشد، و ذوق خود را بسوی تو باز گرداند، و گوشش را برای تو باز کند، و حجاب را از میان تو و خودش بردارد، و خود را بر همان مسیری که توئی بکشاند، و چشمش را به همان جانبی که تو اشاره می‌کنی متوجه سازد، و انس و الفت را بجای نامأنوسی و تنفر قرار دهد، و بعد از امتناع و اباء باز چهره قبول را نشان دهد.

این مطلب که مبتنی بر این قاعده کلی است فقط بدان جهت است که در میان انواع علوم خفی، و مطالب پیچیده و دقیق طریقی عجیبتر از این علم از جهت خفا و غموض وجود ندارد. و شما در این امر ذهن خویش را خسته می‌کنید، و فکر خود را به زحمت وای دارید، و کوشش بتمام معنی می‌نمائید، تا آنجا که وقتی می‌گوئید مطلب را به یقین و قطع پی بردم، و بتمام و کمال فهمیدم باز کسی هستید که در این طریق مرتباً شبیه‌ای برایتان خود نمائی می‌کند، و شکی بر شما عارض می‌شود. چنانکه ابونواس گوید:

أَلَا لَأَرَىٰ مِثْلَ امْتِرَائِي فِي رَسْمٍ تَغْصُّ بِهَ غَيْنِي وَيَلْفُظُهُ وَهْمِي
أَتَتْ صُورَ الْأَشْيَاءِ بَيْنِي وَبَيْنَهُ فَظَّتِي كَلَّا ظَنٍّ وَعِلْمِي كَلَّا عِلْمٍ^۱

۱- آگاه باشید، من هیچ کس را مثل خودم نمی‌بینم در این شگ و تردیدی که یافته‌ام در باز شناختن اثرخانه محبوب. چشم آنرا در خود می‌گیرد و تصورم آنرا به دور می‌افکند.^۲

۲- آنقدر صورتهای اشیا میان من و اثرخانه محبوب فاصله شده است که ظن من کانه لاظن است و علمم کانه لاعلم.^۳

روزگار درازی را شما به تأمل در این بیت می‌گذرانید، و آنرا تفسیر می‌کنید، و مطلبی در آن نمی‌یابید که قبلاً ندانسته باشید مع ذلک در این بیت مطلب پوشیده‌ای بر شما آشکار می‌شود که پیش از این نمی‌توانستید آنرا بفهمید. مثال آن بیت متنبی است:

۱- دیوان شاعر (شرح صولی) ط، بغداد: ۲۸۱-م

۲- یعنی، وقتی به آثار خانه محبوب می‌رسم و آنرا با چشم می‌نگرم یقین می‌بینم که این آثار خانه محبوب من است. اما چون آنرا به تصور در می‌آورم باور نمی‌کنم که محبوب از من جدا شده است.

۳- شاعر می‌خواهد با این کلام درجه نهائی تردید و دودلی خود را بیان کند.

عَجَبًا لَهُ حَفِظَ الْعِنَانَ بِأَنْمُلٍ مَا حَفِظَهَا الْأَشْيَاءُ مِنْ عَادَاتِهَا^۱
 شگفتا، چگونه عنان را با دوسه انگشت خود نگاه می دارد در حالی که نگهداری اشیائی
 چنین، عادت و کار انگشتان نیست.

روزگاری دراز گذشت و ما این بیت را می خواندیم و ایرادی هم نسبت به هیچ یک از
 کلمات آن نداشتیم. و به ذهن ما خطور نمی کرد که در آن خطائی باشد. ولی اخیراً روشن شد که
 گوینده اشتباه کرده است. بدین معنی که: حق آن بود بگوید: مَا حَفِظَ الْأَشْيَاءُ مِنْ عَادَاتِهَا. یعنی
 مصدر را به مفعول اضافه نماید و فاعل را ذکر نکند. زیرا مقصود شاعر آن است که حفظ را از
 انگشتان بکلی نفی کند، و چنین ادعا نماید که اصلاً حفظ کار انگشتان نیست. در حالی که
 اضافه حفظ به ضمیر «ها» اقتضایش آن است که حفظ را برای انامل اثبات کرده است. نظیر این
 مطلب وقتی است که می گوئید: لَيْسَ الْخُرُوجُ فِي مِثْلِ هَذَا الْوَقْتِ مِنْ عَادَتِي. و نمی گوئید: لَيْسَ
 خُرُوجِي فِي مِثْلِ هَذَا الْوَقْتِ مِنْ عَادَتِي. همچنین، می گوئید: لَيْسَ ذَمُّ النَّاسِ مِنْ شَأْنِي^۲،
 و نمی گوئید: لَيْسَ ذَمِّي النَّاسِ مِنْ شَأْنِي.

زیرا اگر چنین بگوئید کلام شما اثبات ذم و وجود آنرا از جانب شما ایجاب می کند، و مقایسه
 مصدر با فعل در این باب درست نیست. یعنی نایستی گمان شود همان طور که جایز است
 گفته شود: مَا مِنْ عَادَاتِهَا أَنْ تَحْفَظَ الْأَشْيَاءَ، بایستی جایز باشد که بگوئیم «مَا مِنْ
 عَادَاتِهَا حَفِظَهَا الْأَشْيَاءَ». چون اضافه مصدر حفظ به فاعل اقتضایش این است که حفظ وجود داشته و
 از فاعل بوقوع پیوسته است. مثال کاملاً روشن آن این است که می گوئید: أَمَرْتُ زَيْدًا بِأَنْ يَخْرُجَ
 غَدًا، و نمی گوئید: أَمَرْتُ بِخُرُوجِهِ غَدًا.

و از نمونه هائی که در آن اشتباهی است در نهایت خفا این بیت است:

وَلَا تَشْكُ إِلَى خَلْقٍ فَتُشِمَّتْ شَكَوَى الْجَرِيحِ إِلَى الْغُرَبَانِ وَالرَّحِمِ^۳

شکایت پیش هیچ مخلوقی مبرکه او را شادمان می سازی (و خود را رنج می دهی) این
 شکایت تو همانند شکایت شتر زخمی است به پیش لاشه خوارها و کرکسها (که از جراحت و زخم شتر
 خوشحال می شوند، و از آن لذت می برند).

توضیح آنکه، وقتی شما می گوئید: لَا تَضْجِرْ ضَجْرَ زَيْدٍ، درحقیقت زید را چنین نشان داده اید
 که به نوع خاصی ملول و دلتنگ می گردد. مثلاً زید زیاد ملالت و اندوه می یابد، و یا اینکه زود

۱- دیوان، ۲: ۱۲۷-م

۲- یعنی: کار من سرزنش کردن مردم نیست.

۳- بیت از منتبئی است. دیوان، ۴: ۲۹۵-م

ملول خاطر می شود. این معنائی است که عرف ایجاب می کند. و اما اگر خصوصیت وصف را اعتبار نکنید لا اقل بایستی ملالت را بطور کلی از عادت زید عنوان نمائید و بگوئید این فعل از او بوده است. و چون مطلب این گونه شد اقتضای جمله «شکوی الجریح إلى الغربان والرحیم» آن است که مجروحی در کار باشد که از حال او چنین دانسته شده که شکایت و گله ای نزد کلاغها و کرکسها داشته است، و این سخنی است بیهوده. بیان صحیح در اینجا آن است که گفته شود: شکایت پیش احدی از مخلوق مبر که اگر چنین کنی مثل آن است که دروهم خود تصور کنی شتری مجروح روی زخم و جراحت خود را باز کند و آنگاه شکایت حال خود را پیش کلاغها و کرکسها برد.

به همین جهت است که شما می بینید بعضی علما در مورد یک کلمه تاویلی کرده و درباره آن به مطلبی حکم نموده اند، و شما هم بعنوان تبعیت از آنها به آن حکم معتقد می شوید، و در قضاوت و تاویل آنها هیچ تردیدی نمی کنید، و بر این اعتقاد زمانی طولانی باقی می مانید. اما پس از مدتی بر شما روشن می شود که مطلب خلاف آن معنائی است که فرض شده بود^۱.

نمونه این مطلب: ابوالقاسم آمدی بیت بحرّی را که می گوید:

فَصَاعٌ مِنْ صَاعٍ مِنْ تَبْرِوْمٍ وَرَقٍ وَحَاكٌ مِنْ حَاكٍ مِنْ وَشِيٍّ وَدِیَاجٍ^۲

آنکه می ساخت هرچه توانست از انواع زروسیم ساخته و پرداخته کرد، و آنکه می بافت از هرگونه نقش و دیا بافت و آراسته کرد.

ذکر کرده و گفته است: ریختن باران و فرو رفتن آن به زمین و بوجود آوردن و بافتن گیاهان استعاره نیست بلکه حقیقت است. و به همین جهت است که گفته نمی شود: هوائی، و کانه صائغ^۳. و نیز گفته نمی شود: هو حائک و کانه حائک.

بعلاوه، لفظ «حائک» اگر آن طور که ابوتمام در بیت زیر آورده است آورده شود بسیار ضعیف و

سبک است:

۱- این جمله پیشوای ادبا، شیخ عبدالقادر جرجانی تعبیر می شود به کسانی که خیال می کنند تمام مطالبی که علمای گذشته گفته اند بایستی اجباراً قبول کرد، و اگر اشتباه گفتارشان آشکار شد ولو با تکلف و پافشاری حمل بر درستی نمود. ش

۲- دیوان، ۱: ۴۱۱-م

۳- زیرا اگر بگوئید: کانه صائغ، فرض کرده اید که او عمل و صنعتی دارد شبیه به صیانت. در حالی که باران عملی ندارد که میان آن و صیانت مشابهتی باشد. زیرا سقوط از بالا به پائین است و شباهتی بین آن و عمل آن صنعتگر که فلزات را به قالب می ریزد نیست. بلکه اسناد این فعل بلحاظ علاقه سببیت است. چنانکه معروف همین قول است و جای انکار و ردی بر این قول در باره این وصف نیست. مگر وقتی که اسناد در آن به سبب، مورد ملاحظه قرار گیرد. لیکن در آن صورت هم صحیح نیست گفته شود: کانه صائغ. ح. ن.

إِذَا الْغَيْثُ غَادَىٰ نَسَجَ خَيْلٌ أَنَّهُ
خَلَّتْ حُقُبٌ حَرَسٌ لَهُ وَهُوَ حَائِكٌ^۱

بامداد، هنگامی که باران کارگاه بافندگی خود را براه می اندازد گوئی روزگارهای درازی گذشته و او کارش دوختن و ساختن بوده است.

این تعبیری است و اقعا زشت. و آن کلامی را که بحتری گفته است که: حَاكٌ مِّنْ حَاكٍ، زیباست و استعمال هم شده است. اما عِلَّتْ آنکه آمدی دربارهٔ بیت مورد بحث چنین نظر داده این است که به خیالش غرض ابوتمام آن بوده که از کلمه «خَلَّتْ» به بافتن قصد کند، و خواسته است بگوید: خَلَّتْ الْغَيْثُ حَائِكًا. آمدی غفلت کرده است زیرا مقصود ابوتمام از کلمه «خلت» آن معنی نبوده بلکه مقصودش این بوده که بگوید: در آن بامدادان که روز دوخت و دوز و هنگام رشتن و بافتن باران است آنقدر از انواع مختلف گلها و شکوفه های تازه و زیبا در مقابل دیدگان پدید می آید که تصور می شود این باران روزگارهای درازی رابه کار بافتن و دوختن اشتغال داشته و قرنهای شغل او این بوده است. پس این منع واقع است بروجود زمان دوختن بصورت روزگار دراز، نه بروجود کاری که باران بصورت دوختن انجام داده است.

* * *

از نمونه های دیگر که داخل در این باب می شود جمله ای است حکایت شده از صاحب^۲ که گفت: استاد ابوالفضل^۳ بعض اشعار خوب ابن رومی را انتخاب می کرد و روی آن علامت می گذاشت تا قصیده ای را به دستم داد که ابتدای آن این بود. اَتَحْتِ صَلُوعِي جَمْرَةٌ تَتَوَقَّدُ. به من

۱- غاده، یعنی هنگام صبح آمد. الْحُقُبُ، به ضَمّ اَوَّل، و به ضَمّ اَوَّل و دَوَم، یعنی روزگار. الْحَرَسُ، به فتح حاء نیز بمعنی روزگار است. می گوید روزگاری است که براو گذشته و او بافنده است. الْحُقُبُ، بمعنی هشتاد سال هم آمده است. وَالْجَفِيَّةُ، به کسر حاء یعنی زمانهای معین، جمع آن حُقُبٌ و حُقُوبٌ. در نسخه اصل «حُرس» ضبط است، یعنی با حاء معجمله. و این تصحیف است. ش

بیت مذکور از قصیده ای است در مدح اسحق بن کنداج. دیوان، ۲: ۴۵۹-م

۲- مقصود صاحب کافی اسماعیل عباد شاگرد ابوالفضل بن عمید است. صاحب از افاضل علمای لغت و نحو است. کتاب مشهورش در علوم ادبی «کتاب المحيط» است که از کتب مهم در لغت عربی است. صاحب در انتقاد بر متنی رساله خاصی نوشته است. روش او متوجه به ایراد صنایع لفظی بوده بخصوص در سبع زیاده روی کرده است. وفات او سال ۳۸۴ یا ۳۸۵ بوده است.

۳- ابن عمید وزیر معروف آل بویه «رکن الدوله» و صاحب کتابخانه بزرگ و مشهور است که حاوی صد بار کتاب بوده است. ولادت و نشأتش قم بود، و در همان جا به شاگردی ابن سمکه حکیم و ادیب معروف در آمد، او مانند استاد خود مذهب اهل توحید و عدل (اعتزال) را پذیرفت. پدرش بنام «کله» دبیر ماکان کاکلی بود که پس از کشته شدن ماکان با سارت به خراسان رفت، و در آنجا صاحب دیوان رسائل نوح بن نصر شد. اهمیت ابن عمید در این است که صنایع لفظی را با معانی دقیق جمع کرد، و در بلاغت به تالی عبدالحمید معروف شد، چنانکه گفتند: بَدَأَتِ الْكِتَابَةُ بِعَبْدِ الْحَمِيدِ وَ خَتَمَتْ بِابْنِ الْعَمِيدِ. وفات ابن عمید بسال ۳۶۰- اتفاق افتاده است.

گفت: در این قصیده تأمل کن. من در آن تأمل کردم. متوجه شدم که استاد بهترین بیت قصیده را ترک نموده است. یعنی این بیت را:

بَجْهَلٍ كَجْهَلِ السَّيْفِ وَالسَّيْفُ مُنْتَضَى
وَحِلْمٍ كَحِلْمِ السَّيْفِ وَالسَّيْفُ مُغْمَدٌ^۱
با جهلی مانند جهل شمشیر در آن هنگام که شمشیر آخته باشد و با حلمی مانند حلم شمشیر در حالی که شمشیر در غلاف پنهان باشد.

گفتم: چرا استاد این بیت را ترک نمود؟ گفت: ممکن است از قلم افتاده باشد. این جریان گذشت تا روزی استاد مرا دید و با عذری بدتر از ترک نمودن آن بیت زبان به اعتذار گشود و گفت: من آن بیت را از آن جهت ترک نمودم که شاعر کلمهٔ سیف را چهار مرتبه در آن تکرار کرده است. من گفتم: اگر گویندهٔ شعر این کلمه را چهار دفعه تکرار نمی کرد و می گفت: «بجهل کجهل السیف و هو منتضی وحلم کحلم السیف و هو مغمد» بیت بکلی خراب می شد.

مطلب همان است که صاحب گفته است. و علت امر در اینجا آن است که اگر در کلام صحبت از مضافی می کنید و سپس می خواهید مضاف الیه را هم یاد آور شوید بلاغت اقتضا می کند که مضاف الیه را بصورت اسم ظاهر ذکر نمایید، و آنرا بشکل ضمیر نیاورید.

تفسیر مطلب: آن روشی که زیبا و لطیف است این است که بگوئید: جَاءَنِي غُلَامٌ زَيْدٌ وَزَيْدٌ. و زشت است بگوئید: جَاءَنِي غُلَامٌ زَيْدٌ وَهُوَ. از جمله شاهد در این باره گفتار دعبل است:

أَصْيَافُ عِمْرَانَ فِي خِصْبٍ وَفِي سَعَةٍ وَفِي حَبَاءٍ وَخَيْرٌ غَيْرِ مَمْنُوعٍ^۲
وَضَيْفٌ عَمْرٍو وَعَمْرٌو يَسْهَرَانِ مَعًا عَمْرٌو لِيَطْنَتِيهِ وَالضَّيْفُ لِلْجُوعِ^۳
مهمانهای عمران در فراوانی و وسعت نعمت اند، و در نهایت آسایش و خوشی؛ آن فراوانی و نعمتی که هیچ کس از آن منع نمی شود. اما مهمان عمرو و عمرو هر دو شب را تا صبح بیداری می کشند، عمرو بجهت شکمخوارگی خود و مهمانش بر اثر گرسنگی.

و گفتار دیگر:

وَأِنْ ظُرَّةً رَأَيْتُكَ فَإِنَّا نُنْظَرُ قَرِيْمًا أَمْرٌ مَذَاقُ الْعُودِ وَالْعُودُ أَحْضَرُ^۴

۱- دیوان: ۵۹۰- م

۲- سه کلمهٔ مکسور الفاء از سه کلمه مفتوح الفاء بهتراند: خصب بهتر است از جذب، و عِلْمٌ بهتر است از جهل، و عِلْمٌ بهتر است از حَرْب. ح. ن.

۳- دیوان دعبل: ۳۰۸- از جمله اشعاری است در نسبت آن تداخل ایجاد شده است. م

۴- مَرَّوْ أَمْرٌ الشَّيْءِ یعنی تلخ گردید. ش

بیت از خالد بن صفوان است از فصحای مشهور عرب در عهد اموی است که خطب و کلمات مأثوره ای از او بر جای مانده است

[متوفی حدود ۱۳۳ هـ. م.]

اگر طرّه موئی ترا شیفته کرد نیک نگر که بسیار می شود طعم عود تلخ گردد و خود عود سبز باشد.

و این بیت متنبی:

بِمَنْ تَضْرِبُ الْأَمْثَالَ، أَمْ مَنْ نَقِيسُهُ
إِلَيْكَ وَأَهْلُ الدَّهْرِ دُونَكَ وَالْدَّهْرُ
ما ترا به چه کسی مثل بزنیم، و کیست که ما او را با تو مقایسه کنیم در حالی که اهل زمانه و زمانه دون مقام تومی باشند.

برهرکس که اندک ذوقی دارد پوشیده نیست که اگر در تمام این نمونه ها بجای اسم ظاهر ضمیر می آمد، یعنی گفته می شد: «وَضَيْفٌ عَمْرٍو وَهُوَ يَسْهَرَانِ مَعًا. وَرُبَّمَا أَمَرَ مذاقُ الْعُودِ وَهُوَ أَخْضَرُ. وَأَهْلُ الدَّهْرِ دُونَكَ وَهُوَ» مسلماً کلام آن حسن و مزیت را از دست می داد؛ حسن و مزیتی که در موضوع آنها هیچ خفا و ابهامی وجود ندارد. نه از آن جهت که شعر شکسته و ناقص می شود بلکه ذوق آنرا نمی پذیرد.

ممکن است در بادی امر تصور شود که این مطلب بلحاظ اشتباه است^۱، و تصور شود که اگر بگوئید جاعنی غلام زید و هو، آنچه در ذهن شنونده می آید این است که ضمیر متعلق به غلام است، و شما بر آن هستید که برای این ضمیر خبری ذکر کنید. ولی نه. این موضوع کلیت ندارد و همه جا چنین نیست. زیرا ما جمله: «جَاعَنِي غِلْمَانُ زَيْدٍ وَهُوَ» را می گوئیم و باز کلام نازیبا و نامطبوع شمرده می شود و نفس از آن می گریزد با آنکه احتمال اشتباه هم در کار نیست مثل آن اشتباهی که در جمله پیش دیدیم. وقتی مطلب چنین شد ناگزیر بایستی علت امر غیر از این باشد. آنچه تأمل را در این باره ایجاب می کند^۲ آن است که مطلب به آن اصل و قاعده ای بر می گردد که جاحظ یادآور شده است که: کسی سؤال کرد درباره جمله قیس بن خارجه: «عِنْدِي قِرَى كُلِّ نَازِلٍ وَرَضِي كُلِّ سَاحِطٍ وَخِطْبَةٌ مِّنْ لَّدُنْ تَطْلُعُ الشَّمْسُ إِلَى أَنْ تَغْرِبَ، أَمُرُفِيهَا بِالتَّوَاضُّلِ وَأَنْهَى فِيهَا إِلَى التَّقَاطُعِ»^۳. و

۱- دیوان: ۵۸- م

۲- یعنی ممکن است تصور کنید آوردن اسم ظاهر و نیارودن آن بصورت ضمیر بدان جهت است که مبادا در کلام اشتباهی پیش آید.

۳- آنچه موجب تأمل است این است که مضاف الیه در کلام آورده نشده است مگر برای مقید کردن مضاف. بنابراین مضاف نسبت به مضاف الیه در حکم صفت است نسبت به موصوف. و اصولاً روا نبوده و نیست که بگوئید: «جَاعَنِي زَيْدٌ الْعَاقِلُ وَهُوَ مَنْ يَنْفَعُهُ فِي الْحَقَائِقِ وَيَأْتِي نَفَرُهُ عَلَى الْبَعِيدِ مِنَ الْعَوَاقِبِ» بلکه بایستی بگوئید: جاعنی زید العاقل والعاقل هو كذا... بجهت آنکه صفت و مضاف الیه تابع است و مستقل نیست. و لذا ضمیر مستقل به آن بر نمی گردد. ح. ن.

مقصود از ضمیر مستقل که استاد عبده در این حاشیه ذکر نموده است همان ضمیر فصل است.

۴- ترجمه و شرح این عبارت در اواخر فصل سیزدهم، مبحث حذف، بطور کامل ذکر شده است. م

گفت: آیا امر به صله رحم همان نهی از قطع رحم نیست؟ ابویعقوب پاسخ داد: آیا ندانستی که کنایه و تعریض عمل و اثر آشکارا گوئی را در عقلها ندارد؟ و من در آنجا یادآوری کردم اینکه گفته اند تصریح را عمل و اثری است که کنایه را آن عمل و اثر نیست بجهت آن است که تکرار لفظ در آیه شریفه: **وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ**، و فرموده خدای تعالی: **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ**، تأثیری دارد که اگر نبود آن تأثیر هم وجود نداشت. و اگر این موضوع ثابت و معلوم باشد همان حکم مسأله ماست.^۱

از نمونه های بسیار آشکار و روشن بیتی است از حماسه که مانند ابن رومی کامل و تمام است. زیرا تشبیهی است مثل تشبیه بیت ابن رومی:

شَدْنَا شِدَّةَ اللَّيْثِ عَدَاً وَالسَّيْثُ غَضَبَانُ^۲

ما فردا با شدت تمام کارنبرد را سخت خواهیم گرفت؛ آن سختگیری و شدتی که شیر خشمگین دارد.

و از همین باب است بیت نابغه:

نَفْسُ عِصَامٍ سَوَّدَتْ عِصَامَا وَعَلَّمَتْهُ الْكَرَّ وَالْإِقْدَامَا

این شخصیت خود عصام است^۳ که عصام را بزرگی و سروری داده است، و حمله و پیشروی در نبرد و فعالیت را به او آموخته است.

۱- این قاعده در جایی است که مقام مقام تأکید و تقریر باشد. و کنایه را مقامی است که اظهار و آشکارا گوئی در آن مقام شایسته نمی باشد. ح. ن.

۲- از اشهل بن شیبان شاعر جاهلی. حماسه (شرح مرزوقی)، ۱: ۳۲-م

۳- عِصَام، جمع آن: أَعْصَمَة، و عِصْم به لفظ مفرد، بمعنی عهد است. و این معنی از باب مجاز می باشد. أَلْعِصَامِ، نسبت است به عِصَام. و او حاجب نَعْمَان بود که بجهت لیاقت و شخصیت خویش عزت و قدرتی بزرگ یافت نه بلحاظ موقعیت آباء و اجدادش. و مثلی است که گویند: كُنْ عِصَامِيًّا وَلَا عِظَامِيًّا. یعنی مانند عصام شرافت و عزت را بوسیله لیاقت خود کسب کن نه بوسیله پدران و اجداد که استخوانهایشان پوسیده شده است. و مثل دیگری است که گویند: مَاوَرَاءَكَ يَا عِصَامُ، برای کسب خبر از کسی که جلوتر از دیگران وارد شده است راجع به کسی که عقب است. نقل شده است که روزی نابغه برای عیادت نَعْمَان که مریض بود آمده بود. از ورود او جلوگیری شد و او هم در قصیده ای چنین گفت:

فَلَيْتَنِي لَا أَلْسُوْكَ فَيَدْخُلُ وَلَكِنْ مَاوَرَاءَكَ يَا عِصَامُ

یعنی من ترا ملامت نمی کنم که چرا مانع ورود من شدی لکن مرا از حقیقت حال نَعْمَان آگاه کن. و بصورت: مَاوَرَاءَكَ یا عِصَامُ، یعنی به کسر کاف هم نقل شده است. و اصل داستان آن این است که: زنی بود از قبیلہ کِنْدَة به نام «عصام» که حارث بن عمرو پادشاه کِنْدَة او را نزد عوف شیبانی در خصوص تزویج دختر عوف فرستاد. زیرا حارث اطلاع یافته بود که دختر عوف از لحاظ جمال و کمال عقل دختری است ممتاز. هنگامی که عصام از این مأموریت برگشت و در برابر حارث ایستاد حارث به او گفت: مَاوَرَاءَكَ یا عِصَامُ. یعنی: ای عصام بگو ببینم درباره آن دختر خبر چه آوردی.

برهرکس که اندک ذوقی دارد حسن و لطف این تصریح و اظهاراً پوشیده نیست. و روشن است که این کلام را در نفس چه تأثیری و موجب چه نشاط روحانی است، بطوری که اگر گفته می‌شد: نَفْسُ عِصَامٍ سَوَدَتْهُ: محققاً هیچ وصف و خصوصیتی را دارا نبود. این کتاب در اواسط ماه ربیع الاول، سال ۵۶۸ - هجری قمری پایان یافت. خداوند متعال نویسنده آن و پدر و مادرش و جمیع مؤمنان و مؤمنات را به رحمت خودش مورد مغفرت قرار دهد.

پایان فصل چهل و دوم

پایان ترجمه فارسی کتاب دلائل الاعجاز فی القرآن، تألیف شیخ عبدالقاهر جرجانی. به تاریخ محرم، سال ۱۴۰۷ - ه. ق. برابر شهریور ۱۳۶۵ - ه. ش.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

دکتر سید محمد رادمنش

دانشگاه تهران - دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۱ - مقصود از کلمه اظهار همان معنی اصطلاحی است که مقابل اضممار است. یعنی ذکر نمودن خود اسم نه ذکر آن بصورت

فهرست آیات در باب اول

آیه	صفحه متن	صفحه ترجمه
أَنْتَ قَعَلْتَ هَذَا بِآلِهِنَا	۸۸	۱۷۲
أَدْعُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ	۱۶۸	۲۸۳
الشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ	۲۳	۶۴
أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ	۸۹	۱۷۲
أَفَاصْفِيكُمْ رَبِّكُمْ بِالْبَنِينَ	۸۹	۱۷۲
أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ	۹۴	۱۷۸
أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ	۹۶	۱۸۰
إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ	۲۳	۶۴
اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ	۱۷۸	۲۹۷
أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ	۱۷۵	۲۹۴
إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا	۹۵	۱۷۹
أَنْزَلْ مُكُومَهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ	۹۱	۱۷۵
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ	۱۷۵	۱۶۹ و ۲۹۴
إِنْ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ	۱۰۶	۱۹۶
إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ	۱۰۲	۱۹۱
إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَخُورَ	مقدمه	۲۵
إِنْ وَلَّى اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ	۱۰۵	۱۹۵
أَلَمْ يَقْسِمُوا رَحْمَةً رَبِّكَ	۹۶	۱۸۰
أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ	مقدمه	۳۱
ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ	مقدمه	۳۱
رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ	مقدمه	۳۱

٧٠	٢٦	فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ
٢٢٨	١٢٧	فَإِنْ يَشَأْ اللَّهُ يُخَيِّمَ عَلَىٰ قَلْبِكَ
١٩١	١٠٢	فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ
٣٠٤	١٨٦	فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ
١٩٦	١٠٦	فَعَمِيَّتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ
١٧٩	٩٥	فَقَالُوا أَبَشَرًا مِمَّا نَتَّبِعُهُ
١٦٩	٧٦	فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا
٣٠٤	١٨٦	قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ
٣٠٤	١٨٦	قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ
٣٠٤	١٨٦	قَالُوا لَا تَخَفْ
١٧٩	٩٥	قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنَا كُنتُمْ عَذَابُ اللَّهِ
١٧٣	٩٠	قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ
١٧٩	٩٥	قُلْ أَعْمَرَ اللَّهُ اتَّخِذْ وَلِيًّا
١٧٣	٩٠	قُلْ أَلَذَّكِرِينَ حَرَّمَ
١٧٣	٩٠	قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ
٢١٩	١١٩	قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ
٢٣٣	١٣١	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ
١٩٦	١٠٦	لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ
٢٢٨	١٢٧	لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا
١٧٩	٩٥	مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ
٢٩٥	١٧٦	مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ
٢٢٨	١٢٧	مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضِلَّهُ
١٩٢ و ١٩٠	١٠١	وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً
٢٩٥	١٧٦	وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِ آيَاتُنَا
١٩٢ و ١٩٠	١٠١	وَإِذَا جَاؤُكُمْ قَالُوا آمَنَّا
	١٨١	وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ
٢٩٨	١٧٩	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا
٢٩٨	١٧٩	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا
٢٩٥	١٧٥	وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا
١٥٧	٧٩	وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا

۳۰۴	۱۸۷	وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا اصْحَابَ الْقَرْيَةِ
۱۹۵	۱۰۶	وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ
۲۱۹	۱۱۹	وَ إِنَّهُ هُوَ أَصْحَكُ وَأَبْكَى
۲۱۹	۱۱۹	وَ إِنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَ أَقْنَىٰ
۲۳۲	۱۳۱	وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ
۱۹۵	۱۰۶	وَ خَيْرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ
۲۷۴	۱۵۹	وَ سَيُجَنَّبُهَا الْأَتَقَىٰ
۱۵۸	۸۰	وَ قَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا
۱۹۵	۱۰۵	وَ قَالُوا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ
۲۹۸	۱۸۰	وَ قَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ
۸۶	۳۶	وَ قِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَ كِ
۲۳۵	۱۳۴	وَ كُلُّهُمْ بِاسِطٍ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ
۲۷۴	۱۵۹	وَ لَا تَعْمُنُ تَسَكَّنُ
۷۰ حاشیه	۲۶	وَ لَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ
۲۲۷	۱۲۶	وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ
۲۲۴	۱۲۴	وَ لَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ
۲۲۷		وَ لَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ
۲۲۷	۱۲۶	وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ
۲۹۶ و ۶۲	۲۱ و ۲۰	وَ مَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَ مَا يَنْبَغِي لَهُ
۳۱۰	۱۹۰	وَ مَا كُنْتُ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ
۲۹۶	۱۷۸	وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ
۲۹۷	۱۷۹	وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ
۲۹۴	۱۷۵	وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا
۳۱۰	۱۹۰	وَ مَن يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ
۳۱	مقدمه	وَ مَن يَفْعَلْ ذَلِكَ
۳۰۹	۱۸۹	وَ مَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا
۳۱	مقدمه	وَ هُمْ يَلْعَبُونَ لَا هِيَ قُلُوبُهُمْ
۲۷۴	۱۵۹	وَ يَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ
۱۹۲	۱۰۳	وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ
۳۰۳	۱۸۵	هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ

٢٣٦ ١٣٦

٢٩٧ ١٧٩

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ
يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ

فهرست آیات در باب دوم

آیه شاهد	متن	ترجمه
أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ	۲۸۲ و ۳۳۷	۴۵۰
أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ	۲۷۴	۴۳۷
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	۳۴۷	۵۳۰
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	۳۴۷	۵۳۰
آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ؟	۲۵۰	۴۰۱
إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ	۲۵۰	۴۰۱
إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ	۴۱۱	۶۲۷
إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا	۲۴۸	۳۹۹
إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ	۲۴۸	۳۹۹
إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ	۲۴۸	۳۹۹
إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ آمِينَ	۲۴۸	۳۹۹
إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ	۲۹۲	۴۶۳
إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ	۲۴۹	۴۰۰
إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ	۲۴۹	۴۰۰
إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ	۲۶۵	۴۲۵
إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ	۲۷۱	۴۳۴
إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ	۲۵۴ و ۲۷۲	۴۱۰ و ۴۳۵
إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ	۲۷۲	۴۳۵
إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ	۲۵۴	۴۱۰
إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ	۲۵۳	۴۰۸
إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ	۲۷۲	۴۳۳

٤٢١	٢٦٢ و ٢٦١	إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ
٤١٠	٢٥٤	إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ
٣٩٩	٢٤٨	إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ
٣٩٤	٢٤٤	إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ
٣٩٤	٢٤٤	إِنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءً
٣٩٤	٢٤٤	إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ
٣٩٤	٢٤٤	إِنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
٦١٢	٤٠٠	حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا
٣٩٤	٢٤٢	خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً
٤٧٥	٣٠٣	خَلَّصُوا نَجِيًّا
٤٧٦	٣٠٣	ذَا بِ الْوَاحِ وَدُسِرِ
٣٤٨	٢١٣	ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ
٤٧٥	٣٠٣	عَجَلْ لَنَا قِطْنًا
٥٣٠	٣٤٧	غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ
٤٠١	٢٥٠	فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا
٦١٢ و ٤٧٥	٣٠٣ و ٤٠٠	فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ
٤٠١	٢٤٩	فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ
٤٢٥	٢٦٥	فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاءُ
٣٩٤	٢٤٤	فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ
٣٤٨	٢١٣ و ٢١٤	فَقَدْ بَخُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ
٦١٢	٤٠٠	فَنَسَرَدْنَاهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ
٦١٢	٤٠٠	فَلَمَّا اسْتِأْذَنُوا مِنْهُ
٦١٢ و ٣٦٨	٤٠٠	فَمَا رَبَّحَتْ تِجَارَتُهُمْ
٤٠٥	٢٥٢	قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّابُونَ
٤٠١		قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا
٤٠٥	٢٥٢	قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ
٤١٢	٢٥٦	قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُنَا
٤٥٧	٢٨٧	قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ
٤٠١	٢٤٩	قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ
٤٦٧	٢٩٤	قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ

٤٦٧	٢٩٤	قُلْ فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ
٤١٤	٢٥٨	قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي
٤١٣	٢٥٧	قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ
٤٠٨	٢٥٢	قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ
٤٦٧ و ٤٥٠	٢٩٤ و ٢٨٢	قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ
٤٥٧ و ٣٩٤	٢٨٧ و ٢٤٤	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ
٦٥١ و	٤٢٨ و	لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
٤٦١	٢٩٠	لَقَدْ كَفَرُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ
٤٦٣	٢٩٢	مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا
٤١٢	٢٥٦	مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ
٤٢٠	٢٦٠	مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ
٥٣٠	٣٤٧	مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ
٤٠٨	٢٩٠ و ٢٥٣	و ٢٩٢
٥١١	٣٣٣	مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا
٤٠١	٢٤٩	نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم
٦٢٧	٤١١	وَإِذَا بَطِشْتُمْ
٤٣٧	٢٧٤	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا
٣٦٧	٢٢٢	وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ
٦١٢ و ٤٧٣	٣١٢ و ٣٠١	وَأَشْتَعَلِ الرَّأْسُ
	٤٠٠ و	
٦١٢ و ٤٧٥	٣٢٨ و ٣٠٣	وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ
٦١٢	٤٠٠	وَإِنَّمَا تَخَافَنَ مِنْ قَوْمٍ
٥٣٠	٣٤٧	وَإِنَّا كَ نَسْتَعِزُّ
٦١٢	٤٠٠	وَآتِيَهُ لَهُمُ اللَّيْلُ
٦٥١	٤٢٨	وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ
٤٧٦	٣٠٤	وَجَعَلَ رَبُّكَ تَحْتِكَ سَرِيًّا
٣٥٩	٢٢١	وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ
٥١٨ و ٤٤٩	٣٣٦ و ٢٨١	وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ
٦٣٥	٤١٦	وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ

٤٥٨	٣٩٤ و ٣٨٨	وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ
٤٠١	٢٥٠	وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ
٤٠١	٢٤٩	وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ
٣٩٤	٢٤٤	وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا
٤٦٠	٢٩٠	وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ
٤٢١	٢٦١	وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ
٦١٢	٤٠٠	وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ
٣٦١	٢٢٣	وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ
٣٦٢ و ٣٢٨	٢٢٤ و ٢٠٢	وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ
	٣٢٨ و	
٣٩٤	٢٤٤	وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي
٤١٣	٢٥٧	وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مِّنَ
٤٠٨	٢٥٣	وَمَا مِن إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ
٥٣٨	٣٥٦	وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ
٤٠١	٢٤٩	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقَرْنَيْنِ
٤٦٣	٢٩١	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ
٣٩٤	٢٤٩ و ٢٤٣	يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ
٣٩٤	٢٤٣	يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ
٤٨٠	٣٠٩	يُحْسِبُونَ كُلَّ صَاحَةٍ عَلَيْهِمْ
٣٦٢	٢٢٥	يُخْرِجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ

فهرست ابیات باب اول بر اساس قافیه

ترجمه	متن	قافیه	آغازیت
«حرف همزه»			
۱۵۱	۷۴	إِعْتِلَاءُ	قَبِيَّتَا الْمَرْءِ دوبیت
۲۰۸	۱۱۳	شَاؤُوا	هُمْ حَلُّوا دوبیت
		الشِّفَاءُ	بُنَاءُ مَكَارِمَ
۲۷۸	۱۶۳	الدَّلَاءُ	لَنَا قَتَى دوبیت
		فِيهِ مَاءُ	إِذَا جَرَى
«حرف باء»			
۲۷۶	۱۶۰	لَأُبَ	أَكْسَبَتْهُ الْوَرِقُ
۲۸۴	۱۷۰	جَالِيَا	سَاغِيلُ
۱۳۵	۶۷	ضَرِيْبَا	بَلَوْنَا ضَرَانِبَ چهاربیت
۱۴۲	۷۱	السَّرَابَا	تَمَنَّا دوبیت
۲۲۹	۱۲۸	رَبْرَبَا	إِذَا شَاءَ غَادَى
۲۷۷	۱۶۲	لَا أَحَبُّ	لَوْ أَنَّ قَوْمًا
۲۷۲	۱۵۷	قَضِيبُ	لَقَدْ صَبَّرْتُ
۲۵۱	۱۴۳	جَانِيْهِ	أَخَوَكِ الَّذِي
۱۵۳	۷۵	كَوَاكِئِهِ	كَأَنَّ مُثَارَ التَّقَعِ
۱۸۹	۱۰۰	سَبَابُ	هُمْ يَضْرِبُونَ
۱۳۲	۶۵	يُقَارِبُهُ	وَمَا يَمْلِكُهُ
۲۰۷	۱۱۲	وَالْعَرَبُ	دِيَارُ مِيَّةَ

٣٠٢	١٨٣	عَلَى غَارِبِي مِنَ الْكَاذِبِ	دوبيت	مَلَكَتْهُ حُبْلَى وَقَالَ إِنِّي زَعَمْتُ سَخِيئَةً تَمَزَّزْتُهَا أَنْتَ الْحَبِيبُ أَخَوَكِ الَّذِي الْلَّيْلُ دَاجٍ خُذْهَا ابْنَتَهُ بَصُرْتُ
٥٤	١٤	الْغُلَّابِ		
١٩٤	١٠٥	فَتَصَوَّرُوا		
٢٥٦	١٤٧	غَيْرَ مَحْبُوبٍ		
٢٥١		يَغْضِبُ		
١٥٩	٨١	غُرَابُهُ		
١٦١	٨٢	الْجَلْبَابِ		
١٢٨	٦٢	مِنَ التَّعَبِ		

«حرف تاء»

٢١٠	١١٤	جَلَّتْ زَلَّتْ	دوبيت	سَأَشْكُرُ عَمْرًا فَتَنِي غَيْرُ مَحْبُوبٍ وَإِنِّي وَتَهَيَّامِي لَكَ الْمُرْتَجَى زَعَمَ الْقَوَاذِلُ كَذَّبَ الْقَوَاذِلُ فَلَوْ أَنَّ قَوْمِي جَزَى اللَّهُ عَنَّا أَبَوْا أَنْ يَمْلُؤُنَا هُمْ خَالِطُونَا
١٥١	٧٤	تَخَلَّتْ إِضْمَحَلَّتْ	دوبيت	
٣٠٠	١٨٢	أُحْمَتِ وَدَلَّتْ	دوبيت	
٢٢١	١٢١	أَجَرَّتْ		
٢٢٢	١٢٢	زَلَّتْ مَلَّتْ أَظَلَّتْ	سه بيت	

«حرف جيم»

١٤٣ و ٢٧٤	١٥٩ و ٧٢	إِضْرِبُجْ دُمُوجْ	دوبيت	وَلَقَدْ أَغْتَدَى سَلَهَبٌ شَرَجَبٌ بَخِيلٌ قَدْ بُلِيَتْ
١٤٤ و		بِالْحُجَجِ		
١٢٦	٦١			

«حرف حاء»

١٢٧	٦١	طَانُحْ الشَّحَانُحْ	دوبيت	لَقَدْ كُنْتُ فِي قَوْمٍ يَوْدُونَ لَوْ خَاطَبُوا وَنَظَلَّتْ تَدْبِيرُ
١٦١	٨٢	مِلَاحُ		

«حرف دال»

۲۱۴	۱۱۷	وَفُودَا مَوْجُودَا	دو بیت	قَالَتُ سُمَيَّةُ عَنِّي لَعَمْرُكَ
۱۵۲	۷۵	أَبَدَا مُظَرَدَا عَدَا	سه بیت	لَوْ أَنَّ مَا أَنْتُمْ
۱۶۲	۸۳	تَقَيَّدَا		وَقَيَّدْتُ نَفْسِي
۲۰۸	۱۱۳	وَنَهَدَا وَقَدَا	دو بیت	وَعَلِمْتُ أَنِّي
۲۵۱	۱۴۲	عَدَا يَدَا الْأَحَدَا	سه بیت	أَهْدَى إِلَيَّ
۲۴۸	۱۴۰	العَبْدُ		وَإِنَّ سَنَامَ
۱۶۱	۸۲	مُجْتَهِدُ مُنْتَقِدُ	دو بیت	وَيَعْرِفُ الشَّعَرَ وَصَيَّرَفِي الْقَرِيضَ
۲۴۹	۱۴۱	مُقَرَّدُ		هُوَ الرَّجُلُ الْمَشْرُوكُ
۲۷۲	۱۵۷	سَوَادُ		إِذَا أَنْكَرْتَنِي
۲۷۹	۱۶۳	الْحَوَارِدُ		فَقُلْتُ عَسَى
۲۷۶	۱۶۰	لَا أَحِيدُ الْوَعِيدُ	دو بیت	أَتَانِي مُصْعَبُ
۱۴۳	۷۲	إِلَى أَحَدٍ آخِرَ الْأَبَدِ يَدِي	سه بیت	لَوْ كَانَ يَمْنَعُ
۲۲۸	۱۲۷	مُحْصَدِ		وَإِنْ شئتُ لَمْ تُرْقِلْ
۲۲۹	۱۲۸	زَرُودِهِ		لَوْ شِئْتُ عُدْتُ
۱۲۷	۶۲	جِلْدِي		وَصَاحِبِ
۱۹۷	۱۰۷	الْأَيَادِي		وَعِيرِي يَا كُلُّ
۱۰۲	۴۶	وَحْدِي		كَرِيمٍ مَتَى
۲۶۲	۱۵۳	بِالْجَوَادِ		وَإِنَّكَ لَا تَجُودُ
۲۶۲	۱۵۳	لَمْ يَجِدِ		أَعْطَيْتُ حَتَّى

٢٦٠	١٥٢	واحد	لَيْسَ عَلَى اللَّهِ
٢٧٧	١٦١	الأسد	إِنْ تَلَقَّنِي

«حرف راء»

٢٠٩	١١٤	كما جهر	رَأْنِي عَلَى مَا بِي
		عَلَى الْبَصَرِ	دوبيت غلامُ رَمَاهُ اللَّهُ
٢٤٧	١٣٩	عشارا	هُوَ الْوَاهِبُ
٢٣٠	١٢٨	تفكرا	فَلَمْ يُبْقِ مِتِي
٢٥٤	١٤٥	شمرأ	أَبُوكِ حُبَابُ
٢١٠	١١٤	أذبرا	أَلَا لَفَتْنِي
		مُنْكَرًا	دوبيت فَتَنِي حَنْظَلِي
١٨٦	٩٧	نارا	وَمَا أَنَا أَسْقَمْتُ
١٧٨	٩٥	يَظِيرُ	فَدَعِ الْوَعِيدَ
٢٤٨	١٤٠	المواطرُ	أَسْوَدُ إِذَا
٥٨		ان يُكْدِّرَا	وَلَا خَيْرَ فِي حِلْمِ
٥٨	١٨	مظهرا	دوبيت بَلَّغْنَا السَّمَاءَ
٢١١	١١٥	لَصُّوْرُ	إِنِّي عَشِيَّةٌ
		يَسِيرُ	جهاربيت وَتَقُولُ: بَتُ
		منثورُ	غَرَاءُ مِبْسَامُ
		ممكورُ	مَحْطُوطَةٌ الْمَتْنَيْنِ
٢٧٨	٦٢	إِسْتَبْشَارُ	يَمَشُونَ قَدْ
١٥٠	٧٤	الهجرُ	إِذَا مَا نَهَى النَّاهِي
١٥٣	٧٥	نَهَارُ	وَالشَّيْبُ يَنْهَضُ
١٣٦	٦٨	نَصِيرُ	فَلَوْ إِذْنَبَا
		أُمُورُ	سَهْ بَيْت تَكُونُ عَنِ الْإِهْوَا
		وَزِيرُ	وَأِنِّي لَأَرْجُو
١٢٥	٦٠	فَاعْتَدِرُ	أَلْيَوْمَ يَوْمَانِ
		الْقَدَرُ	دوبيت أَمْسَى وَأَصْبَحَ
٢٧٣	١٥٨	لا يدرى	نَصَفَ النَّهَارِ
٢٧٦	١٦١	على قدر	مَضُولا يُرِيدُونَ

یا مُسَكَّةَ	الثَّهَارِ	۸۲	۱۶۰
یا عَلٰی بَنُ	خِيارِه	۸۲	۱۶۱
وَلَا نَتَّ تَفْرِی	لَا تَفْرِی	۱۰۴	۱۹۳
ثَانِیَ فِی	فِی الْغَارِ	۶۶	۱۳۴
حَتّٰی اِذَا	الْأَبْصَارِ	۶۱	۱۲۶
یَنَاجِیْنِی	صَدْرِی	۶۱	۱۲۶
اِذَا دُکِرَ	أَفْخِرُ	۱۱۴	۲۰۹
دوبیت	الْأَبَاعِرُ		
عَلَقَمَ مَا أَنْتَ	وَالْوَاتِرِ	۱۶	۵۶
یا اَیُّهَا الرَّجُلُ	عَبْدِ الدَّارِ	۱۷	۵۷
وَقَبْرُ حَرْبٍ	قَبْرِ	۴۶	۱۰۱
سَالَتْ عَلَیْهِ	كَالدَّانِیْرِ	۵۹ و ۷۸	۱۲۳ و ۱۵۶
عَوَّدَنُ فِیْمَا	مُخَاطِرِ	۵۹	۱۲۴
دوبیت	الزَّائِرِ		
وَإِذَا احْتَبَىٰ	هَاتِرِ	۶۱	۱۲۵ و ۱۲۶
وَلَرَّبِّ حَصَمٍ	ظَاهِرِ		
دوبیت			

«حرف سین»

وَاللّٰهِ قَدْ ضَرَبَ	وَالْتِیْرَاسِ	۱۱	۵۱

«حرف ضاد»

أَلْعِیْنُ تُبْدِی	وَالْتَقْضَا	۱۱۷	۲۱۳
دُرَّةُ مَا	الْمُنْضِی		
غَضْبِی، وَلَا	أَوْ تَرْضِی		

«حرف عین»

تَلَقَّتْ	أَخَذَهَا	۳۸	۸۸
قَوْمٌ إِذَا	نَفَعُوا	۷۴	۱۵۲
سَجِیَّةٌ	أَلْبَدُغُ		
إِذَا احْتَرَبَتْ	دُمُوعُهَا	۷۴	۱۵۰

٢٢٧	١٢٦	أَوْسَعُ	وَلَوْ شِئْتُ
٨٨	٣٩	أَخَذَعِي	وَإِنِّي وَإِنْ
٢٢٠	١٢٠	يَسْمَعُ وَاعٍ	شَجْوُ حُسَايِهِ
٢١٢	١١٦	بِسَرِيعٍ	سَرِيعٌ إِلَى دُوبَيْتٍ
		بِمُضِيعٍ	حَرِيصٌ عَلَى

«حرف فاء»

٥٧	١٧	عَارِفُ	فَحَالِفٌ دُوبَيْتٍ
		تُحَالِفُ	أَلَا مَنْ رَأَى
٣٠١	١٨٣	إِلَافُ	زَعَمْتُمْ أَنَّ
٢٢٥	١٢٥	يَشْفَى	إِذَا بَعُدَتْ
٥٨	١٧	عَبِيدُ مَنَافٍ	يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ

«حرف قاف»

٣٠٢	١٨٤	وَسَاقَا	وَمَا غَفَّتِ الرِّيحُ
٨٠	٣٣	لَمْ يُحَقِّقُوا	يَقُولُونَ أَقْوَالًا
٢٤٠ و ٢٣٩	١٣٥	تَحَرَّقُ	لَعَمْرِي لَقَدْ دُوبَيْتٍ
		وَالْمُحَلَّقُ	تَشَبُّ
٢٣٨	١٣٤	مُنْطَلِقُ	لَا يَأْلِفُ الدِّرْهَمُ
٧٠	٢٦	شِقَاقِ	وَالَا فَاغْلَمُوا
٢٧٣	١٥٨	لَمْ يُمَزَّقِ	وَلَوْلَا جَنَانُ اللَّيْلِ
١٥٣		يَغْرِقِ	وَأَنَا وَمَا تُلْقَى
١٥٥		أَطْرَقِ	وَإِنِّي عَلَى اشْفَاقِ

«حرف كاف»

٨٨	٣٩	خُرْفَكِ	يَادْهَرْقَوْمُ
٢٧٤	١٥٩	مَالِكَا	فَلَمَّا حَشَيْتُ
١٤٣ و ١٤٢	٧١	شِمَالِكِ	أَبِينِي أُنَى سَهْبَيْتٍ

«حرف لام»

۳۰۸	۱۸۸	إِغْتِيَالَا	دو بیت	تَوَلَّوْا بَعْتَةً
		إِنْهَمَالَا		فَكَانَ مَسِيرُ
۲۳۲	۱۳۰	مَالَا		وَلَمْ أَمْدَحْ
۲۹۳	۱۷۴	تُقْضِيَلَا		لَهَانَ عَلَيْنَا
۲۳۰	۱۲۹	مِثْلَا		قَدْ ظَلَمْنَا
۲۷۲	۱۵۷	مِحْلَالَا		فَأَشْرَبْ
۲۴۸	۱۴۰	الْجَمِيلَا		إِذَا قَبِحَ
۱۶۰	۸۱	خَالَا		غَصَبَ الدَّهْرَ
۲۰۷	۱۱۲	الْخَلَلَا	دو بیت	هَلْ تَعْرِفُ الْيَوْمَ
		وَالْفَرَلَا		دَارَ لِيَمْرُوءَ
۳۰۲	۱۸۴	ظَوِيلُ		قَالَ لِي كَيْفَ
۲۷۸	۱۶۲	السَّرَابِيلُ		مَتَى أَرَى الصُّبْحَ
۱۴۴	۷۲	الْحَيْلُ	چهار بیت	أَتَيْتُكَ عَائِذًا
		الْمَثَلُ		وَصَيَّرَنِي هَوَاكُ
		جَلَلُ		فَإِنْ سَلِمْتَ
		الرَّجُلُ		وَأَنْ قَتَلَ
۱۳۴	۶۶	وَالْعَسَلُ		يَدِي لِمَنْ شَاءَ
۱۲۷	۶۲	الْعَمَلُ		لَا يَطْلُمُ الْمَرْءُ
۱۳۲	۶۶	عَوَامِلُ		وَلَذَا اسْمُ
۱۳۲	۶۶	الغَائِلُ		الْقَلْبُ أَنْتَ
۲۰۶	۱۱۲	الْظَّلَلُ	دو بیت	إِعْتَادَ قَلْبُكَ
		خَضَلُ		رَبْعَ قَوَائِمِ
۵۹	۱۹	مَغْلُولُ	دو بیت	بِأَنْتَ سَعَادُ
		مَكْحُولُ		وَمَا سَعَادُ
		مَعْلُولُ		تَجْلُو عَوَارِضُ
		مَشْمُولُ		سَحَّ السُّقَاةُ
		مَقْبُولُ		أَكْرَمُ بِهَا
۵۴	۱۴	لِلْأَرَامِلِ	دو بیت	وَأَبْيَضُ يُسْتَسْقَى

٣٠٣	١٨٤	فَوَاضِلُ أَحْوَالِ هَظَالِ	يُطِيفُ بِهِ الْهَلَاكُ عَرَفَتِ الْمَنْزِلَ	دوبيت
٣٠٠	١٨٢	لَا تَنْجَلِي	زَعَمَ الْعَوَازِلُ	
٢١٣	١١٦	الشَّوَاعِلِ غَيْرُ فَاعِلِ كَالْمَعَاوِلِ	عَرَضَتْ عَلَى فَدَبَّ ذَبِيبُ تَنَاءَبَ حَتَّى	سه بيت
١٥٣	٧٥	الْبَالِي	كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ	
١٧٤	٩١	أَغْوَالِ	أَيَقْتُلُنِي	
١٧٧	٩٣	بَقَّالِ	يَغْطُ غَطِيطُ الْبَكْرِ	
٥٥		الْأَنَامِلِ	كَذَبْتُمْ وَبَيَّتَ اللَّهُ	دوبيت
١٢٨	٦٢	بِكُلِّكِلِ	فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا	
١٠١	٤٦	بَخِيلِ بِالْتَّعْطِيلِ ذَهُولِ	لَا أُذِيلُ الْآمَانَ كَمْ لَهَا مَوْقِفِ لَمْ يَضِرْهَا	سه بيت
«حرف ميم»				
١٩٠	١٠١	كِلَاهُمَا	هُمَا يَلْبَسَانِ الْمَجْدَ	
٢٢٩	١٢٨	يَتَلَمَّلَا فَأَنْجَمَا	إِذَا شِئْتُ غَشَّيْنِي مُطَوَّقَةٌ وَرَقَاءُ	دوبيت
٢٢٢	١٢٢	مُسْتَهَامَا	أَمَنِيَّتِ الْمُنَى	
٤٩	١٠	وَالْمِقْصَمُ	الْيَوْمُ عِنْدَكَ	
١٣٣	٦٦	سَاجِمُهُ	وَفَاءُ كُفَا	
١٧٥	٩٢	لَلنَّيْمِ	آآرْمِكْ أَنْ	
٢٧٩	١٦٣	تَعْظِيمُ	وَاللَّهُ يُفِيكَ	
٢٩٢	١٧٣	كَرِيمُ	لَا وَالَّذِي	
٢٧٣	١٥٨	وَالْكَرْمُ	إِذَا آتَيْتْ	
٢٤٠	١٣٥	يَتَوَسَّمُ	أَوْ كُلَّمَا وَرَدَتْ	
٢٨٠ و ٢٧٤	١٦٥	مَسْمُومُ	وَقَدْ عَلَوْتُ	
٥٠	١١	غَيْرِ غَارِمِ	أَسْرَمَكِ لَمَّا	دوبيت

		فِي التَّنَادِمِ	بَرِينًا كَأَنِّي
۵۰	۱۱	كَالْفَنَائِمِ	وَلَسْنَا بِشَرْبِ
۲۲۸	۱۲۷	وَالْحَرَمِ	لَوْشَتُ كُنْتُ
۲۳۳	۱۳۲	الْعَظَمِ	وَكَمْ دُدْتُ عَنِّي
۲۷۷	۱۶۱	فِي نَعِيمِ	دوبیت آتَيْنَا إِصْبَهَانَ
		إِلَى حَمِيمِ	وَكَانَ صَفَاهَةً
۱۲۸	۶۲	إِلَى نَعَمِ	قَوْلِي نَعَمِ
«حرف نون»			
۲۷۸	۱۶۲	إِنْحَنِينَا	فَأَبَا بِالزَّمَاكِ
۱۹۰	۱۰۰	أَيْنَا	سُلَيْمِي أَرْمَعْتُ
۲۹۳	۱۷۴	تُوذُونَا	لَا تَطْمَعُوا أَنْ
۱۴۲	۷۱	خِرَاسَانَا	قَالُوا خِرَاسَانَ
۲۵۲	۱۴۳	سَيِّكُونُ	مَا لَا يَكُونُ
۲۷۵	۱۵۹	لَا يَعْنِينِي	وَلَقَدْ أَمُرُ
۲۵۸	۱۵۰	الْمِيدَانِ	وَتَوَهَّمُوا أَنَّ
۱۴۵	۷۳	بِزَمَانِ	دوبیت لَمَنِ الدَّيَارِ
۸۹	۳۹	الدَّوَرَانِ	لَوِ الْفَلَكَ
۱۲۵	۶۰	وَانِ	بِعَرَضِ تَنَوُّفَةٍ
۲۵۰	۱۴۲	زَمَانِي	أَنَا الرَّجُلُ الْمَدْعُوُّ
«حرف هاء»			
۲۵۲	۱۴۳	عَلَيَّ	وَإِنِّي لَمُشْتَاقٌ
۲۳ بیت	مقدمه	بِدَافِيهِ	إِنِّي أَقُولُ مَقَالًا
۲۱۱	۱۱۵	فَأَجْزِيهَا	وَهَلْ بُيِّنْتُ سَهْ بَيْتِ
		أَرْمِيهَا	تَرُونَوْبَعِيْنِي
		غَاذِيهَا	هَيْفَاءُ مُقْبِلَةً
۱۹۶	۱۰۷	بِلَا مُشِيهِ	وَلَمْ أَقُلْ مِثْلَكَ
۱۹۶	۱۰۶	عَرَبِيهِ	مِثْلَكَ يَتَنِي

«حرف ياء»

٥٦	١٦	قَدَّمِيْ	دوبيت	إِرْفَعْ ضَعِيفَكَ
		فَقَدَّ جَزِيْ		يَجْزِيكَ أَوْ
٨٩	٣٩	التَّقَاضِيَا		إِذَا مَا تَقَاضَى الْمَرْءُ
١٨٩	١٠٠	المُعَالِيَا		هُمْ يَفْرُشُونَ
٢٥٩	١٥٠	وَأَعْلَى		وَهُوَ الضَّارِبُ
٨٨	٣٩	كَالدُّمَى		وَمِنْ مَالِيْ ءِ
١٤٥ و ١٤٤	٧٣	عَبْرَى	دوبيت	مَكْتَبٌ ذُو كَبَدٍ
		الْيُسْرَى		يَرْفَعُ يَمْنَاهُ
١٥١		عَادِيَةُ الْاَقْوَى		لَعَمْرُكَ إِنَّا وَالْزَمَانُ

فهرست ابیات باب دوم براساس قافیه^۱

آغاز بیت	قافیه	صفحه متن	صفحه ترجمه
حرف همزه			
إِنَّمَا مُصْعَبٌ	الظَّلْمَاءُ	۲۵۵ و ۲۷۴ م	۴۱۱
كَأَنَّكَ جِئْتَ	مَاتَشَاءُ	۳۹۰	۵۹۳
وَدَعَوْتُ رَبِّي	دَاءُ	۳۸۱	۵۷۸
فَعَنَيْهَا	الْجُدَاءُ	۲۱۱ و ۲۴۳	۳۹۳ و ۳۴۶
حرف باء			
يَبِضَاءُ نَطْمِعُ	إِذَا طَلِبَا	۳۸۰	۵۷۶
مَظْلُومَةُ الْقَدِّ	ضَرَبَا	۳۸۳	۵۸۰
أَنَّمَرْتُ	عُتَابَا	۳۴۶	۵۲۹
خُلِقْتُ عَلَىٰ	الْمُهَذَّبَا	۳۹۰	۵۹۳
بَلَّغَنَ الشَّمْسَ	حَيْثُ غَابَا	۳۹۳	۶۰۱
بِكُلِّ نَبِيَّةٍ	اِنْتِسَابَا		
نَاهَضْتُهُمْ	تَتَلَّهَبُ	۲۳۳	۳۷۴
آنَ أَرَعِشْتُ	غَالِيَهُ	۳۲۶	۵۰۲
أَرَى النَّاسَ	لَوَاجِبُهُ	۳۸۰	۵۷۶
فَفِي كُلِّ نَجْدٍ	مَوَاهِبُهُ		
وَكُلُّ أَمْرٍ	طَيِّبُ	۳۷۶	۵۶۹
		م/۳۸۹	

۱ - حرف «م» در این جدول علامت «مصرع» می باشد.

٥٨٠	٣٨٣	تَقَرَّبَ	أَمَا تَعْلَمُ
٥٨٣	٣٨٣	الْمَكْذُوبِ	وَإِذَا صَدَقْتَ
٥٩٢	٣٩٠	تَنْتَجِبُ	خُلِّيتُ
٦٢٩ و ٤٨٩	٣١٥ و ٤١٣	كَوَاكِبُهُ	كَأَنَّ مُنَارَ
٦١٤	٤٠٢	مُذْهِبُ	دَهَبٍ
٣٨٣	٢٣٨	وَالْحَسْبِ	أَصْبَحَ فِي
٤٣٥	٢٧٣	الْأَسْبَابِ	مَا أَنْتَ بِالسَّبَبِ
		الْأَوْصَابِ	فَالْيَوْمِ
٣٧٣	٢٣٢	سَحَابِ	وَصَاعِقَةٍ
٣٧٥	٢٣٤	أَبَى مَرْحَبٍ	وَكَيْفَ تُوَاصِلُ
٤٨٢	٣١١	شَطْرَ كِتَابِ	عَدْلًا شَبِيهَا
٥٦٦	٣٧٥	مُذِيبِ	أَخَوَعَزَمَاتِ
٥٦٠	٣٧١ و ٣٧٣	مِنْ الْقَلْبِ	أَدْمَيْتُ
٥٥٩	٣٧١	رَطْبِ	يَا مَنْ لِقَلْبِ
		مِنْ قَلْبِي	خَرَجْتُ
٥٧٠	٣٧٧	بَلَدِ الْغَرْبِ	تَنَادَرُ
٥٩١ و ٥٦٩	٣٧٦ و ٣٨٩	الْمَطْلَبِ	وَأَحْبَبُ آفَاقِ
٥٦٧	٣٧٦	مُحَارِبِ	لَقَدْ كَانَ
٥٧٧	٣٨١	لَمْ تُحْجَبِ	فَتَعَمَّتْ مِنْ
٥٢٨	٣٤٥	بُعْثَابِ	تَبْكِي فَتُذْرَى
٥٨٤	٣٨٤	بِقِصَابِ	إِذَا مَا غَدَا
		أَوَّلُ غَالِبِ	جَوَانِحُ قَدِ
٥٨٩	٣٨٧	أَلْبَابِهَا	وَمَا يُنْتَفَضُ
٥٨٧	٣٨٦	بِالْمَعِيبِ	تَعِيبُ الْغَانِيَاتِ
٦٠١	٣٩٢	خَطْبِهِ	زُورُ مُلُوكِ
		مُطْلَبِهِ	لِلَّهِ مَارَاحُ
		لَهْبِهِ	يَخْرُجُ مِنْ
٦٠٥	٣٩٥	الْعَجَائِبِ	إِلَيْكَ أَرْحَنَا
		غَرَائِبِ	غَرَائِبِ
		الدَّوَاهِبِ	وَلَوْ كَانَ

		وَلَكِنَّهُ		بِسَحَابٍ	
		إِنْ يَقْتُلُوكَ	دوبیت	شِهَابٍ	۱۹۶
		بِأَسَدِهِمْ		الْأَصْحَابِ	
		وَصَدْرٍ أَرَّاحَ		كُلِّ جَانِبٍ	۲۰۷
		لِلَّهِ يَسْهَرُ	سه بیت	ثَوَابِهِ	۳۹۷
		يَقْظَانُ		يُلْقَى بِهِ	
		فَأَتَى بِهِ		وَدُّبَابِهِ	
		حرف ناء			
		أَلْقَاتِلُ	سه بیت	مَوْلَانُهُ	۳۸۳
		مَاذَا أَقُولُ		فَقَلَانُهُ	
		وَتَحَدَّثَ		نَخْلَانُهُ	
		عَجَبًا لَهُ		عَادَاتِهَا	۴۲۴
		يَبِيتُ بِمَنْجَاةٍ		حُلَّتِ	۲۳۹
		عَزُّوْا وَعَزَّ		أَلْهَامَاتِ	۳۸۸
		إِنْ يَقْلُبُوا		بِتِرَاتِ	
		حرف جیم			
		فَصَاعَ مَا صَاعَ		وَدِيَّاحِ	۴۲۵
		إِنَّ السَّمَاحَةَ		الْحَشْرَجِ	۲۳۷
		حرف حاء			
		جَاءَ شَقِيقُ		رِمَاحِ	۲۵۱
		يَا صَاحِبِيَّ		مُظَرِّحَا	۴۲۱
		فَتَزَوَّدُوا		مَرَّحَا	
		هِيَ الْبُرُءُ	سه بیت	الْمُبْرَحُ	۲۱۲
		وَكَانَ الْهَوَى		يَرْنَحُ	
		إِذَا غَيَّرَ		يَبْرَحُ	
		فَجَرْنَا يَنْابِيعَ	دوبیت	يَسْبَحُ	۳۹۳
		وَمَا الشَّيْءُ إِلَّا		تَمْلَحُ	
		أَلَا يَبْلَغُ الرَّمَاخَ	چهار بیت	يَتَفَرَّخُ	۳۹۳

		طَفَحَ	لَقَدْ خَرَقَ
		أَوْضَحُوا	وَلَهُمْ عِلْمُو
		تَبَجُّحُ	فَلِلسَّابِقِينَ
٥٧٧	٣٨١	جَارِحُ	رَمَتْهُ بِسَهْمٍ
٥٨٦	٣٨٥	عَلَى الْمُدَّاحِ	شَيْمٍ فَتَحَتْ
٣٤٨	٢١٢	يَبْرَحُ	إِذَا غَيَّرَ النَّأْيُ

حرف دال

٥٧٨	٣٨١	اسْتَجَدَّه	دوبيت	أَقْلَنَ زِيَارَتَكَ
		عِنْدَهُ		إِنَّ الصَّدِيقَ
٣٩٥	٢٤٥	طَرَادَهَا	سه بيت	إِذَا ظَمَعُ يَوْمًا
		اِكْتِدَادَهَا		أَكْذُ ثِمَادَى
		ثِمَادَهَا		وَأَرْضَى بِهَا
٦٠٠	٣٩٢	سِنَادَهَا	دوبيت	وَقَصِيدَةَ
		مُنَادَهَا		نَظْرًا لِمُنْقِفٍ
٥٦٦	٣٧٤	تَقِيدَا		وَقِيدَتْ نَفْسِي
٣٤٢	٢٠٧	لِتَجْمُدَا		سَأَطْلُبُ
٥٧٣	٣٧٩	هِنْدُ		فَلَا تَحْسَبَا
٥٦٩	٣٧٧	وَسَادُ		لِيَحْذَرَكَ
		نَفَادُ		تَبَيَّتْ تُرَاعَى
٦٤٩	٤٢٦	مُغَمِّدُ		بِجَهْلٍ كَجَهْلٍ
٥٩٠	٣٨٨	غَامِدُ		لَهُ مِنْ كَرِيمِ الطَّيْرِ
٥٨٧	٣٨٦	الْغَدُ		إِمَامٌ يَظْلُ
٤١١	٢٥٥	سَعْدُ		وَنَعْدُ لَنِي
٥٦٥	٣٧٤	تَرْقُدُهَا		بِشَى اللَّيَالَى
٣٤٣	٢٠٨	لَجُموذُ		أَلَا إِنَّ عَيْنَا
٥٥٩	٣٧١	وَالْأَسَدِ		أَخْشَى عَلَى
٥٧٠	٣٧٧	بِالْمَقَالِيدِ		لَمَّا نَزَلَتْ
٥٧٧	٣٨١	الْجُلُودِ		رَامِيَاتٍ بِأَسْهُمٍ
٥٨٧	٣٨٦	مَوْدُودِ		الشَّيْبِ كَرَّةً

۵۷۸	۳۸۲	تَتَجَدَّدُ	وَطُولُ مَقَامِ الْمَرَةِ	
۵۲۷	۳۴۷	بِالْبَرْدِ	فَأَسْبَلَتْ ^۱ لَوْلَا	
۵۸۴	۳۸۴	عِنْدِي	أُسْرِبُ هَجَرَ الْقَوْلِ	
۶۰۷	۳۹۶	عَقْدِي	أَيَذْهَبُ هَذَا الدَّهْرُ	چهاربیت
		وَالْمَجْدِ	وَيَكِيدُ مِثْلِي	
		مَنْ بَعْدِي	سَوَائِرُ شِعْرِ	
		فِي السَّرْدِ	يُقَدَّرُ فِيهَا	
۶۰۸	۳۹۷	فَرِيدِ	فِي نِظَامِ	هشت بیت
		الْجَدِيدِ	وَبَدِيعِ	
		الْمُسْتَعِيدِ	مُشْرِقِ فِي	
		الْمَعْدُودِ	حُجَجِ	
		وَلَبِيدِ	وَمَعَانِ لَوْ	
		التَّعْقِيدِ	حُزْنِ	
		الْبُعِيدِ	وَرَكِيئِ	
		السُّودِ	كَالْعَذَارَى	
۶۰۴ و ۶۰۳	۳۹۴	وَرِيدِ	حَذَاءَ تَمَلُّا	پنج بیت
		فَتَاةَ الرُّودِ	كَالذُّرِّ	
		بِلَادِ تَزِيدِ	كَشَقِيقَةِ الْبُرْدِ	
		الْمَشْهُودِ	يُعْطَى بِهَا	
		الْمَوْلُودِ	بُشْرَى الْغَنِيِّ	
۶۲۹	۴۱۲	الضَّادِي	فَهَنْ يَثْبُدَنَّ	
۶۴۱ و ۴۲۱ م/۴۱	۴۲۰	بِأَسْعَدِ	رَأَتْ مَكْنَانَ	
۳۱۶	۱۹۴	خَيْرُ مَوْفِدِ	مَتَى تَأْتِيهِ	
۵۶۶ و ۳۸۶	۳۷۵ و ۲۴۰	مِنْ الْمَجْدِ	ظَلَلْنَا نَعُودُ	
۳۸۷	۲۴۱	أَبَاسَعِيدِ	أَبَيَّنْ فَمَا	
۳۸۸	۲۴۲	مَوْئِدِ	سَأَلْتُ التَّدِي	چهاربیت
		مُحَمَّدِ	وَمَا بَالُ	

		مَشْهَدٌ	قُلْتُ فَهَلَا	
		فِي عَدٍ	فَقَالَا أَقْمَنَا	
٤١٠	٢٥٤	الْأَوْلَادِ	إِنَّمَا أَنْتَ وَالِدٌ	
٤٥٦	٢٨٦	الْأَبَاعِدِ	بَنُونَا بَنُوا بَنَانَنَا	
٣٥٤	٢١٨	بِالْمُكْدَى	فَوَاللَّهِ مَا أَدْرَى	دوبيت
		الْجَعِيدِ	أَبِ الْجَعِيدِ	
٥٩٤	٣٩١	عَلَى كَبْدَى	أَعْتَقَنِي سُوءُ	دوبيت
		إِلَى أَحَدٍ	فَصِرْتُ عَبْدًا	
٥٠١ و ٥٠٤	٣٢٧ و ٣٢٥	فِي وَاحِدٍ	لَيْسَ عَلَى اللَّهِ	
٥٠٣	٣٢٦	الْأَسَدِ	إِنْ تَلَقَّنِي لَا تَرَى	
حرف راء				
٥٨٤	٣٨٤	فِي صُورِهِ	وَإِذَا مَعَ	سه بيت
٥٨٥ و	٣٨٥ م/	ظُفْرِهِ	رَاحَ فِي	
		جَزْرِهِ	تَنَاطَا الطَّيْرُ	
٥٩٩	٣٩١	وَأَشْعَرَا	إِذَا مِتُّ	سه بيت
		تَبَيَّرَا	وَأَكْثَرَبَيْنَا	
		الْمُشْهَرَا	أَعْرَ غَرِيبًا	
٣٧١	٢٢٩	نَظَرَا	يَزِيدُكَ	
٣٨٤	٢٣٨	ظَاهِرِهِ	لِعَبْدٍ لَعَزِيزٍ	سه بيت
	٢٤٠ م/	عَامِرِهِ	فَبَابُكَ	
		الزَّائِرَةِ	وَكَلْبُكَ	
٣٨٥	٢٣٩	صَارَا	يَصِيرُ أَبَانُ	
٦٥٠	٤٢٧	وَالدَّهْرُ	بِمَنْ نَضْرِبُ	
٦٠٦	٣٩٦	تَنْتَشِرُ	أَحْسِنُ أَبَا حَسَنِ	دوبيت
		الزَّهْرُ	فَقَدْ أَتَيْتُكَ	
٥٧٥	٣٨٠	الْعُمُرُ	عَرِيقُونَ	
٥٧١	٣٧٨	الْمُذْرُ	لَنْ كَانَ ذَنْبِي	
٥٧٨	٣٨٢	صَغِيرٍ	زَادَ مَعْرُوفَكَ	دوبيت
		كَبِيرٍ	تَتَنَاسَاهُ	

۶۴۹	۴۲۷	أَخْضَرُ	وإن طرّة	
۵۸۸	۳۸۷	عُدُرُ	أَزَالَتْ بِكَ	
۵۸۷	۳۸۶	وَالنَّسْرُ	لَنْ دَمَّتِ الْأَعْدَاءُ	
۶۰۷	۳۹۶	النَّيْبُ	بِمَنْقُوشَةٍ	
۳۸۵	۲۳۹	يَصِيرُ	فَمَا جازَهُ جُودُ	
۳۷۵	۲۳۳	وَادِبَارُ	تَرْتَعُ مَارَتَعَتْ	
۵۷۲	۳۷۸	أَظَاظِرُهُ	فَجَاءَ مَجْبَى الْعَيْرِ	
۵۴۵	۳۶۱	كِبَارُهَا	أَتَرْجُو رَبِيعَ	
۵۷۱	۳۷۸	أَعْتَذِرُ	إِذَا مُحَاسِنَى اللَّاتِي	
۳۴۹	۲۱۴	بَاكِرُ	دِيَارِ الْجَهَنَّمَ	دوبیت
		زَاخِرُ	وَرَا حَ عَلَيَّهِنَّ	
		الْجَابِرُ	إِذَا رَامَ	
۵۵۹	۳۷۱	لَمْ أَخْذِرِ	وَحَذِرْتُ	
۵۶۹	۳۷۶	بِلَا آخِرِ	رَقَدْتُ	
۵۳۷	۳۵۵	صَبْرِي	وَلَوْلَا اغْتِصَامِي	سه بیت
		إِلَى قَبْرِي	وَلَوْلَا ائْتِظَارِي	
		فِي صَدْرِي	وَقَدْ رَابَنِي	
۳۷۱	۲۳۱	الصُّفْرِ	تَنَاسَ طِلَابُ	سه بیت
		سُمْرِ	إِذَا مَا أَحْسَنُهُ	
		وَلَا ضُفْرِ	نَجُوبُ لَهُ	
۳۱۹	۱۹۶	الْأَبَاعِرِ	زَوَامِلُ لِلْأَشْعَارِ	دوبیت
		الْقَرَائِرِ	لَعَمْرُكَ	
۳۴۲	۲۰۷	تَمَرِهِ	لَا أَدُودُ الطَّيْرِ	
۳۹۳ و ۳۴۵	۲۴۳ و ۲۱۱	فِي التَّبَكِيرِ	بَكَرِ اصْأَجِبِي	
۵۹۳	۳۹۰	ظَهْرِي	جُرْزِي الْبَخِيلُ	پنج بیت
		قَدْرِي	أَعْلَى وَأَكْرَمُ	
		صَدْرِي	وَرَزَقْتُ مِنْ	
		الْعُدْرِي	وَعَتَيْتُ خُلُوءًا	
		الشُّكْرِ	مَا فَاتَنِي خَيْرُ	

حرف سين

٤٢٤	٢٦٥	فَارِيسَا	لَوْخَيْرَ الْيَمِينِ
٥٨٧	٣٨٦	الْأَمْسُ	يَشْتَاقُهُ
٥٤٦	٣٦١	الْبَسَاسِ	وَلَمْ آدِرْ
٤٠٢	٢٥١	بِإِسَاسِ	أَجَارَتْنَا
		إِلَى النَّاسِ	سَهَبِيتْ
		الْيَاسِ	حَرَيَانِ أَنْ لَا
٤٠٢	٢٥٠	فِي الْيَاسِ	أَجَارَتْنَا إِنَّ الْقِدَاحَ
٥٧٦	٣٨٠	مُؤَيِّسِ	عَلَيْكَ بِالْيَاسِ
٥٦١ و ٥٤٨	٣٦٢ و ٣٧١	الْكَاسِ	تَبْدُو بِعَظْفَةٍ
			دَعِ الْمَكَارِمَ

حرف ضاد

٥٦٦	٣٧٥	الْمَخْضُ	إِذَا اغْتَلَّ
٣٤٢	٢٠٨	بِمَا يُرْضَى	أَبْكَانِي الدَّهْرُ
٥٧٧	٣٨١	التَّقَاضَى	وَإِذَا الْمَجْدُ
٥٤٦	٣٦٢	مَحْضِ	وَلَمْ آدِرْ مَنْ
٥٧٧	٣٧٠	الْأَرْضِ	أَمْسِلُمْ إِنِّي
		يَقْضَى	شَكَرْتُكَ
		بَعْضِ	وَأَنْتَبَهْتُ لِي

حرف عين

٥٧٩	٣٨٢	مُعْلِيَا	دَوَيْتْ	كُنْ إِذَا أَخْبَيْتْ
		الْخُضُوعَا		لَنْ تَنَالَ
٥٧١	٣٧٧	مَنْوَعَا		وَمِنْ الْبَلِيَّةِ
٦٠٣	٣٩٤	هُوَ وَاقِعُ	سَهَبِيتْ	كَشَفْتُ قِنَاعَ
		هُوَ شَائِعُ		بَغَرِ تَرَاهَا
		مَسَامِعُ		يُودُّ دَادَا
٦٠٥	٣٩٥	صَنَعُ		أَهْدَى لَهُمْ
٥٨٦	٣٨٨	تَجْتَمِعُ		إِنَّ الْمَكَارِمَ

۵۷۹	۳۸۲	يَخْضَعُ	تَذَلُّ لَهَا
۵۸۰	۳۸۲	لَمُفَجِّعُ	لَعَمْرَكَ إِنِّي
		لَمُمْتَعُ	وَأِنِّي بِالْمَوْلَى
۵۷۵	۳۸۰	تَقْطَعُ	فَلَا تُغْلِبِينَ
۵۴۷	۳۶۲	مُتَالِجُ	وَلَنْ يَنْقَلَ الْحَسَادُ
۶۴۱	۴۲۰	دُمُوعُ	وَسَأَسْتَقِيلُ
۳۵۰	۲۱۵	لَمْ أَصْنَعِ	قَدْ أَصْبَحَتْ
۵۹۳	۳۹۰	الطَّبَاعِ	فَلَوْ صَوَّرَتْ
۶۴۹	۴۲۷	مَمْنُوعُ	أَصْيَافُ عِمْرَانَ
		لِلْجُوعِ	وَضَبِيفُ عَمْرٍو

حرف فاء

۵۷۲	۳۷۸	مُؤْتِنِفَا	تُدْعَى عَطَايَاهُ
		شَرَفَا	مَازَلْتُ مُنْتَظِرًا
۵۷۲	۳۷۸	يَنْصَرِفُ	نَقْلُ الْجِبَالِ
۵۷۷	۳۸۰	سُدُوفُ	قَضَى لَهَا اللَّهُ

حرف قاف

۴۳۵	۲۷۲	مَارُزِقَا	أَنَا لَمْ أَرْزُقْ
۵۷۳	۳۷۹	صَدِيقُ	بَعَثَنَ الْهَوَى
۶۳۰	۴۱۳	يَغْرِقُو	وَأَنَا وَمَا تُلْقَى
۳۷۶	۲۳۴	بِالْعَنَاقِ	حَسِبْتُ بُغَامَ
۵۷۳	۳۷۹	صَدِيقِ	إِذَا امْتَحَنَ الدُّنْيَا
۶۴۱	۴۲۰	الطُّرُقِ	لِي مِنْكَ مَا لِلنَّاسِ
۶۴۲	۴۲۰	وَالسَّاقِ	رَكِبْتُ تَسَاقُوا
		بِأَعْنَاقِ	كَأَنَّ أَعْنَاقَهُمْ

حرف كاف

۳۹۷	۲۴۶	شَغْلَكَ	إِنَّ أَمْرًا
۶۴۸	۴۲۶	حَائِكُ	إِذَا الْغَيْثُ

۵۱۶	۳۳۵	الضَّوَّاحِیْ	إِذَا هَرَّةٌ
			حرف لام
۵۸۳	۳۸۳	بِالْأَمَلِ	وَكَذِبَ النَّفْسَ
۳۹۸	۲۴۷	مَهَلًا	إِنَّ مَحَلًّا
۵۲۸ و ۳۷۶	۳۴۵ و ۲۳۴	غَزَالَا	بَدَتْ قَمَرًا
۴۵۸	۲۸۷	قَلِيلًا	فَالْفَيْتُهُ
۵۵۸	۳۷۰	مَجْهَلًا	لَقَدْ زِدَتْ أَوْضَاحِي
		مُحَجَّلًا	وَلَكِنْ آيَادِ
۵۴۷	۳۶۲	وَالْمُحَالَا	وَشِعْرٌ قَدْ أَرَقْتُ
		لَهَا مَثَالَا	فَبِتُّ أَقِيمُهُ
۵۷۰	۳۷۷	مَبْذُولَا	أَفْرُغْ لِحَاجَتِنَا
۶۰۰	۳۹۲	مَوْنَلَا	عَمِيْتُ جَنِينًا
		حَصَلَا	وَعَاصِرُ ضِيَاءِ
		أَسْهَلَا	وَشِعْرُ كُنُوزِ الرُّؤُوسِ
۳۷۱	۲۲۹	الْمَثَلُ	وَصَيْرَتِي ^۱
۳۶۹	۲۲۸	أَرْعَلُ	يَحْمِي إِذَا
۳۵۴	۲۱۸	مَرْحَلُ	فَكَيْفَ وَكُلُّ
۴۵۴	۲۸۳	عَوَاسِلُ	لُعَابِ الْإِفَاعِي
۵۴۷	۳۶۲	يَتَحَلَّلُ	فَادْفَعْ بِكَفِّكَ
۵۷۳	۳۷۹	أَوَّلُ	إِذَا مَا أَرَادَتْ
۵۷۲	۳۷۸	تُقْبِلُ	إِذَا انْصَرَفَتْ
۵۷۰	۳۷۷	الْحَبْلُ	فَقُلْ لِّسَعِيدِ
		الشُّغْلُ	فَلَا تَعْتَذِرْ
۵۸۰	۳۸۳	أَجْمَلُ	إِذَا نَحْنُ شَبَّهْنَاكَ
		أَبْسَلُ	وَنَظْلُمُ إِنْ قِسْنَاكَ
۵۸۹	۳۸۷	يَهْطِلُ	وَمَنْ ذَا يَلُومُ

۱ - این بیت دوم است از چهار بیت که در فصل هشتم آمده است.

۵۸۹	۳۸۷	بَجَلُوا	إِنَّكَ مِنْ مَعَشَرٍ
۵۶۶	۳۷۴	عُقْلَى	وَلَوْ مَلَكَتُ رَمَاعاً
۳۳۲ و ۳۸۲	۲۳۷ و ۲۰۴	الفَصِيلِ	وَمَا يَكُ فِى مِنْ غَيْبٍ ^۱
۵۸۹	۳۸۷	سَائِلُهُ	وَلَوْلَمْ يَكُنْ
۶۰۰	۳۹۲	جَرَوْكُ	فَمَنْ يَلْقَوَانِ
		يُثْمَلُ	يَقُومُهَا حَتَّى
۵۹۹	۳۹۱	لَا أَتَحَلُّ	إِنَّ الْقَصَائِدَ
		وَتُسَهِّلُ	وَإِذَا ابْتَدَأَتْ
		لَا تُقْبِلُ	حَتَّى تَطَاوَعْنِ
۵۶۷	۳۷۵	فَإِنَّكَ نَازِكُ	كَرِيمٍ مَتَى
۴۰۸ و ۲۶۳ م	۲۵۳	أَوْ مِثْلَى	أَنَا الذَّائِدُ
۳۸۷	۲۴۱	بَنَى حَبَلِ	إِذَا اللَّهُ لَمْ يَسُقْ
		الْمُحَلِّ	وَسَقَى دِيَارَهُمْ
۳۸۶	۲۴۰	لَمْ يَتَحَوَّلِ	أَوْ مَا رَأَيْتَ
۴۸۸ و ۴۴۳ و ۳۱۴	۲۷۸	فَحَوِيلِ	فَقَاتَبِكِ
	۳۲۲ و ۳۶۰		
	۳۶۳ و		
۵۷۴	۳۷۹	احتفاليه	وَلَمْ أَرَفِ
۵۰۰	۳۲۴	التَّاقِلِ	يُرَادُّ مِنَ الْقَلْبِ
	و ۳۲۵ م		
	و ۳۲۸ م		
۳۸۵	۲۴۰	أَنْ يَتَحَوَّلَا	بَتَى الْمَجْدِ
۵۶۸	۳۷۶	إِلَى ذَلِيلِ	وَلَيْسَ يَصِحُّ
۵۶۱	۳۷۳	المُقْبِلِ	يُغْشَوْنَ حَتَّى
۵۷۱	۳۷۷	لَمْ تَبْدُلِ	مِنْ غَاذَةٍ
۵۷۳	۳۷۹	الْأَوَّلِ	نَقْلَ فَوَازِكِ
۵۷۵	۳۸۰	المُفْضِلِ	سَامُوَكُ مِنْ حَسَدِ
		لَمْ يُبْدَلِ	فَبَدَّلْتَ فِينَا

۱ - مصراع دوم این بیت در فصل بیست و یکم آمده است.

٥٧٩	٣٨٢	وَالْفُضُولِ	آلَم تَزَلُّوْا	
٥٨٦	٣٨٦	السُّيُولِ	أَتَاكَ الْمَجْدُ	
٥١١	٣٣٣	الْجَمَالِ	نَحْنُ رَكْبُ	
٥٩٠	٣٨٨	الْقَهْلِ	وَمَا ثَنَاكَ	
٥٨٨	٣٨٦	الشَّامِلِ	وَأَتَيْتَ مِنْهُمْ	
٢٠٧ و ٢٤١ و ٣٤١ و ٣٨٧		الْأَجَلِ	لَا أُمِيتُ الْعُودَا	
٣٢٧ و ٣٣١ م/٥٠٤				
٣٢١	١٩٧	الرِّجَالِ	لَا تَحْسَبَنَّ الْمَوْتَ	دوبيت
		كُلِّ حَالٍ	كِلَاهُمَا مَوْتَ	
٦٢٩	٤١٣	الْحَشَفِ الْبَالِي	كَأَنَّ قُلُوبَ	
٥٤٨ و ٤٣٩	٣٦٣ و ٢٧٥	بِكُلِّكَ	فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا	
			حرف ميم	
٦٢٩	٤١٣	عَنَمَ	النَّشْرُ مِسْكُ	
٦١٢ و ٦١٤	٤٠٢	مُخْتَرِمَا	سَيْفُ الْإِمَامِ	دوبيت
		فَاضْطَلِمَا	قَرَّتْ بِقُرْآنِ	
٦٠٦	٣٩٦	أَنْجُمَا	أَلَسْتُ الْمُوَالِي	دوبيت
		مُنْتَمِنَمَا	ثَنَاءً كَأَنَّ	
٦٥١	٤٢٨	الْإِقْدَامَا	نَفْسُ عِصَامِ	
٥٦٧	٣٧٥	نَدِيمَا	مَاضٍ عَلَى عَزَمِهِ	
٥٦٦	٣٧٥	أَجْرَمَا	يُعْطِيكَ مُبْتَدِئَا	
٥٧٦	٣٨١	مُتَرَجِمَا	إِذْ كَارُ مِثْلِكَ	
٣٧٢	٢٣٠	الْيَهَامَا	أَبَى عَبَرَ	
		الْغَلَامَا	فَلَوْ صَاحَبَتُنَا	
٥٣٦ و ٥١٥	٣٣٤ و ٣٥٤	زَمَامَهَا	وَعْدَاةَ رِيحِ	
٦٠٦	٣٩٦	يُنْتَمِنُ	إِلَيْكَ الْقَوَافِي	دوبيت
		تُنْظُمُ	وَمُشْرِقَةُ	

۵۹۰	۳۸۸	غَوَارِمُ	نُفِيتُ اللَّيَالِي
۵۹۰	۳۸۸	حَاكِمُ	إِذَا سَيْفُهُ أَصْحَىٰ
۵۱۶	۳۳۵	زَمَازِمُ	خَمِيسٌ بِشَرْقِ
۵۷۸	۳۸۲	وَمَا عَلِمُوا	تَنْظُنُّ مِنْ
۵۷۸	۳۸۱	أَيَّامُهُ	أَسْرَعَ فِي
۵۶۷	۳۷۵	ذِمَامُ	وَالَّذِي يَشْهَدُ
۵۶۸	۳۷۶	وَلَا أَعْلَامِ	أَلْصَبِيحُ مَشْهُورٌ
۵۶۹	۳۷۶	لَا يُتَنَجَّمُ	يُفَرِّقُهُ
۵۷۴	۳۷۹	وَلَا هَرَمُ	كَأَنَّمَا يُؤَلِّدُ
۵۴۷	۳۶۲	يَلْمَلَمُ	وَلَقَدْ جَهَدْتُمْ
۶۴۳	۴۲۱	المرزَمُ	حَتَّىٰ إِذَا الصُّبْحُ
		الْأَرْقَمُ	خَرَجْتُ
۵۴۶	۳۶۱	كَرِيمُهَا	بَنُو هَاشِمٍ
۵۴۵	۳۶۱	قَدِيمُهَا	أَتَرْجُو كَلْبِيَّ
۵۴۶	۳۶۱	لَيْمُهَا	كَلْبِيَّ لَيْثًا النَّاسِ
۵۶۵	۳۷۴	تَنَامُهُ	لَيْلٌ يُصَادِفُنِي
۳۸۴	۲۳۹	أَعَجَمُ	يَكَاذُ إِذَا
۴۳۷	۲۷۴	حَالِمُ	أَلَا أَيُّهَا النَّاهِي
۵۸۶	۳۸۶	الْمُقْعَمُ	نَظَمْتُ لَهُ
۳۱۸	۱۹۵	سَهْمِي	قَوْمِي هُمْ قَتَلُوا
		عَظْمِي	فَلَنْ عَقَوْتُ
۳۱۹	۱۹۷	الْحُكَامِ	يَا أَبَا جَعْفَرٍ
		الْكَلَامِ	إِنَّ نَقْدَ الدِّينَارِ
		الْأَجْسَامِ	قَدْ رَأَيْتَنِي
۵۸۹	۳۸۷	إِفْهَامِي	وَأَرَى اللَّيَالِي
۵۶۸	۳۷۶	الْقَدِيمِ	وَفِي شَرَفِ الْحَدِيثِ
۶۴۶م/۴۲۵ و ۴۲۴		الرَّخِمِ	وَلَا تَشْكُ إِلَى
۶۴۵	۴۲۳	وَهْمِي	أَلَا أَرَى
		كَلَامِي	أَنْتَ صَوْرُ
۳۸۷	۲۴۱	مِنْ تَمِيمٍ	مَتَى تَخْلُو

دو بیت

دو بیت

سه بیت

دو بیت

سَقَّتْهَا خُرُوقٌ	فِي الْمَلَاعِجِ	٢٢٧ و ٣٠٢ م/ ٣٦٨
حرف نون		
أَصْبَحَ الدَّهْرُ	حَسَنَهُ	٣٨٧ ٥٨٨
قَدْ عَلِمْتُ	إِلَّا أَنَا	٢٦٠ ٤٢٠
كَأَنَّا يَوْمَ	إِنَّا	٢٦٣ ٤٢٣
فَإِنْ أَهْلِكَ	الْمُتَمَثِّلِينَ	٣٩٣ ٦٠١
لَذِيذَاتِ	لَا رُتْدِينَ	
غَطَاءُكَ زَيْنٌ	يَزِينُ	٣٧٨ ٥٧٢
شَدَّدْنَا	غَضَبَانِ	٤٢٨ ٦٥١
جَاءَتْكَ مِنْ	الْمَكْنُونُ	٣٩٥ ٦٠٤
أَحْذَاكَهَا	مَعِينٍ	
وَعِنْدَ مَنْ الْيَوْمَ	أَخْوَانِ	٣٧٩ ٥٧٣
أَفْعَالُهُ نَسَبٌ	بِالْفُضْلِ	٣٧٦ ٥٦٨
أَفْأَيْلُ النَّاسِ	الْقِطَنِ	٣٨٢ ٥٧٩
وَرُبَّ نَائِي	بِالدَّائِي	٣٨٧ ٥٨٨
نَاطِرَاهُ فِيمَا	أَوْدَعَانِي	٤٠٢ ٦١٤
إِنَّ شَوَاءَ	الْأَمُونِ	٢٤٦ ٣٩٧
إِنَّ دَهْرًا	بِالْإِحْسَانِ	٢٤٦ ٣٩٧
إِذَا مَا قُلْتُ	الْعِجَانِ	٣٦١ ٥٤٥
ثَوَى بِالشَّرْقَيْنِ	الْمَغْرِبَيْنِ	٣٧٧ ٥٧٠
فَإِنْ تَعَاَفَا	نِيرَانَا	٢٣٢ ٣٧٤
حرف هاء		
لَا أَدْعَى	عِدَاهُ	٢٥٥ و ٣٧٦ ٤١١ و ٥٦٩
لَوْ أَنَّنِي	مَا أَخْشَاهُ	٣٧١ و ٣٧٢ م/ ٥٥٩
حرف ياء		
وَدَاكَ لَهُ	ابْنُ الْخَصِي	٣٢٢ و ٣٧٠ ٤٩٦
وَمَا حَمَلْتُ	هَيْجَانِيَا	٤١٢ و ٤١٧ ٦٢٨ و ٦٣٦
		و ٤١٤ م/
إِذَا الْهِنْدُ	التَّسَاوِيَا	٣٨٠ ٥٧٥
قَوَاصِدُ كَافُورٍ	السَّوَاقِيَا	٣٧٩ ٥٧٤
لَنَا وَلِأَهْلِهِ	مَاتَلَاقِيَا	٣٨٧ ٥٨٨

فهرست اشطار [مصرعها]

شطر (مصرع)	صفحه متن	فصل و مبحث
وَلَوْ سَكُّنُوا أَنْتَ عَلَيَّ الْحَقَائِبُ ^۱	۳۹۱	ترجمه
وَلَمْ يَلِدُوا مِرْءً إِلَّا نَجِيًّا ^۲		
وَسَأَلْتُ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحُ ^۳	۲۲۹ و ۲۲۸	۷
أَلَسْتُ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا ^۴		
قَدْ يُقَدِّمُ الْعَيْرُ مِنْ دُعْرِ عَلَى الْأَسَدِ ^۵	۳۷۸	۶
مَا كُلُّ رَأْيٍ الْفَتَى يَدْعُو إِلَى رَشْدٍ ^۶	۲۲۰	۲۲
أَتَحْتِ ضُلُوعِي جَمْرَةٌ تَتَوَقَّدُ ^۷	۴۲۶	۴۲
وَقَدْ سَقَى الْقَوْمَ كَأْسَ التَّعَسَةِ السَّهْرِ ^۸	۳۵۵	۸
زَجَرْتُ كِلَابِي أَنْ يَهْرَ عَقُورُهَا ^۹	۲۳۸	۲۵
يَا لَيْتَ أَيَّامَ الصَّبَارِ وَاجِعًا ^{۱۰}	۲۴۷	۲۶

۱ - مصرع اول آن: فَعَاجُوا قَاتِنُوا يَا لَيْتَ أَنْتَ أَهْلُهُ

۲ - مصرع اول: أَلَسْتُ ابْنَ الْأُولَى سَعِدُوا وَسَادُوا

۳ - مصرع اول آن: أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا - دُوَيْتَ مَا قَبْلَ آن:

وَلَمَّا فَفَّيْنَا مِنْ يَمْنَى كُلِّ حَاجِبَةٍ
وَشَدَّتْ عَلَيَّ جُحْدِبُ الْمَهَارَى رَحَالَنَا

۴ - مصرع دوم: وَأَنْدَى الْعَالَمِينَ بَطْلُونٌ رَاحَ.

۵ - مصرع اول آن: أَطْلَكَ رَوْعَكَ حَتَّى صِرْتُ لِي غَرَضًا.

۶ - مصرع دوم آن: إِذَا بَدَا لَكَ رَأْيٌ مُشْكِلٌ قَفِيفٌ.

۷ - مطلع قصیده ای است در مدح صاعدين مخلصه - دیوان ابن رومی، ۲: ۴۸۴ - م

۸ - مصرع اول آن: قَوْلِي وَرَكْبِكَ قَدْ مَالَتْ عَمَانُهُمْ - اغانی، ۱۶: ۷۴ - م

۹ - مصرع اول آن: رَفَعْتُ لَهُ نَارِي فَلَمَّا اهْتَدَى بِهَا - الْمُفَصَّلِيَّاتُ دَارُ الْمَعَارِفِ: ۱۷۶ -

۱۰ - طبقات ابن سلام، ۱: ۷۸ - دیوان، ۲: ۳۰۶ - شرح شواهد معنی از سیوطی، ۲: ۶۹۰ - م

۱۸	۲۷۲	وَإِنَّمَا يَعَذُّرُ الْعُشَاقَ مَنْ عَشِيقًا ^۱
۱۵	۲۹۱	ظَلَفٌ عَجُوزٌ فِيهِ ثِنْتَا حَنْظَلٍ ^۲
۱۳	۲۷۱	إِنَّمَا يَجْزِي الْفَتَى لَيْسَ الْجَمَلُ ^۳
۳۴	۲۸۵	نَمَ فَإِنْ لَمْ تَنَمْ كَرَايَ كَرَاكَ ^۴
۳۸ و ۱۲	۳۵۶	فَنَامَ لَيْلَى وَتَجَلَّى هَمَى ^۵
۲۲	۲۲۰	مَا كُلُّ مَا يَتَمَتَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ ^۶
۲۵	۲۳۹	وَحَيْثُمَا يَكُ أَمْرٌ صَالِحٌ تَكُنْ ^۷
فصل ۱۴ مبحث ۲		وَحَاتِمُ الطَّائِي وَهَابُ الْمِصِّي
۳۵۵ فصل ۳۸ ۴ و ۵		سَقَتُهُ كَفَّ اللَّيْلِ أَكْوَسَ الْكَرَى ^۸
۴-۳۹	۴۰۲	حَتَّى نَجَا مِنْ خَوْفِهِ وَمَا نَجَا

۱ - مصراع اول آن: تَلَوْتُ فِي الْعَبِّ مَنْ لَمْ يَدْرِضْهُمُ الْهَوَى - م

۲ - از شواهد سیبویه است. الکتاب، ۲: ۱۷۷ - و در آن کتاب آنرا منسوب به شاعری نکرده است. شرح ابیات سیوطی، ۲:

۳۶۱ - معجم شواهد العربیة، از (هارون) ۲: ۵۲۴ - م - مصراع اول آن: كَأَنَّ حُصْبِيَّهٖ مِنَ اللَّذَلِ.

۳ - مصراع اول آن: فَإِذَا جُوزِيَتْ قَرْضًا فَأَجْزَوْهُ. دیوان: ۱۷۹ - از قصیده‌ای در رثاء برادرش «آرید». عرب به شخص جاهل

«جمل» خطاب می‌کند. م

۴ - مصراع دوم آن: شَاهِدًا مِثْلَ أَنْ ذَاكَ كَذَاكَ. دیوان، ۴: ۲۴۸ - م

۵ - در باب این مصراع به پایان مبحث چهارم فصل سی و هشتم مراجعه شود.

۶ - مصراع دوم آن: تَجْرِي الرِّيَاحُ بِمَالَا تَشْتَهِي السُّفْرُ

۷ - مصراع اول آن: هَتَاكَ رُبُّكَ مَا أَعْطَاكَ مِنْ حَسَنِ

۸ - در (الوساطة) منسوب به ابونواس است. ولی در دیوان شاعر نیست - م

فهرست امثال عربی

صفحه متن صفحه ترجمه

مقدمه	۶	أَلْتَحُوْ فِي الْكَلَامِ كَالْمِلْحِ فِي الطَّعَامِ
۱۱۳	۵۵	أَرَاكَ تَنْفُخُ فِي غَيْرِ فِجْمٍ وَتَحْطُ عَلَى الْمَاءِ
۱۱۳	۵۵	مَا زَالَ يَقْتُلُ فِي الدَّرْوَةِ وَالْغَارِبِ
۱۸۸	۹۹	أَتُعَلِّمُنِي بِضَبِّ آتَا حَرَشَتُهُ
۲۰۲	۱۱۰	شَرُّ أَهْرَ ذَانَابٍ
۲۶۰	۱۵۱	أَلْشُّجَاعُ مُوقَى وَالْجَبَانُ مُلَقَى
۲۷۲	۱۵۸	رَجَعَ عَوْدُهُ عَلَى بَدْيِهِ
۲۷۲	۱۵۸	كَلَّمَتْهُ قُوَّةُ إِلَى فِيَّ
۲۷۵	۱۶۰	كُنْتُ وَلَا أُخْشَى بِالذَّنْبِ
۳۶۵	۲۲۶	«فَلْيَكُنْ قَدْ حَكَّ فِي زَنْدِوَارٍ وَالْحَكُّ
		فِي عَوْدٍ أَنْتَ تَطْلَعُ مِنْهُ فِي نَارٍ»
۴۱۰	۲۵۴	إِنَّمَا يَفْعَلُ مَنْ يَخْشَى الْقَوْتَ
۵۵۸	۳۷۰	حَرّاً أَخَافُ عَلَى جَانِي كَمَا لَا أَقْرَأُ
۶۲۷	۴۱۲	الْمَرْءُ بِأَضْعَفِيهِ إِنْ قَالَ
		وَإِنْ صَالَ صَالَ بِجَنَانٍ.

فهرست ابیاتی که در کتاب اسرار البلاغة* و دلائل الاعجاز مشترکاً مورد بحث قرار گرفته است [براساس آغاز بیت]

آغاز بیت	شماره صفحه دلائل الاعجاز	شماره صفحه اسرار البلاغة	آغاز بیت	شماره صفحه دلائل الاعجاز	شماره صفحه اسرار البلاغة
إِذَا الْغَيْثُ	۴۲۶	۲۴۶			
الشَّيْبُ كُرُهُ	۳۸۶	۱۶۵	قَوْمِي هُمْ قَتَلُوا	۱۹۵	۲۱۷
أَعْتَقَنِي	۳۹۱	۹۲	كَأَنَّ مُثَارَ النَّقْعِ	۳۱۵	۱۰۳
الْثَّشْرُ مِسْكٌ	۴۱۳	۶۱	كَأَنَّ قُلُوبَ	۷۵ و ۴۱۳	۱۱۵
بَدَتْ قَمَرًا	۲۳۴ - ۳۴۵	۱۱۶۰	كَأَنَّكَ جَنَّتْ	۳۹۰	۲۲۳
ثَانِيهِ فِي كَبَدٍ	۶۶	۸۳	كَأَنَّمَا يُؤَلِّدُ النَّدَى	۳۷۹	۱۱۸ و ۱۳۱
جَاءَ تَكٌ مِنْ نَظْمٍ	۳۹۵	۱۸۵	لَعَمْرُكَ إِنَّا	۷۴	۲۳ و ۶۵
جُرَى الْبَخِيلِ	۳۹۰	۴۹۲	لَعَمْرُكَ إِنِّي	۳۸۲	۲۳ و ۶۵
زَعَمَ الْعَوَازِلُ أَنَّ	۱۸۲	۱۷۹	وَالَّذِي يَشْهَدُ الْوَعَى	۳۷۵	۱۲۷
زَعَمَ الْعَوَازِلُ أَنِّي	۱۸۸	۱۷۹	وَالشَّيْبُ يَنْهَضُ	۷۵	۱۱۹
سَيْفُ الْإِمَامِ	۴۰۲	۹	وَاللَّهُ قَدْ ضَرَبَ	۱۱	۲۰۰
ظَلَلْنَا نَعْمُودُ	۲۴۰ و ۳۷۵	۷۳	وَاللَّهُ يُقَيِّدُكَ	۱۶۳	۲۰۰
عَطَاءُكَ زَيْنٌ	۳۷۸	۱۸۹	وَإِنِّي عَلَى إِشْفَاقٍ	۷۷	۲۲۴
عَلَيْكَ بِالْيَأْسِ	۲۵۰	۴۲۴	وَإِنِّي لَمُشْتَاقٌ	۱۴۳	۲۲۴
فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا	۶۳ و ۲۷۵	۳۱	وَطُولُ مُقَامِ الْمَرْءِ	۳۸۲	۷۱
	۳۶۳		وَعَدَاةَ رِيحٍ	۳۳۴ و ۳۵۴	۲۵
فَقُلْتُ عَسَى	۱۶۳	۱۹۲ و ۱۹۷	وَلِذَا اسْمٌ أَعْطِيَتْ	۶۶	۸۳
فَلَمَّا خَشِيتُ	۱۵۹	۱۱۰	وَلَمْ أَرْفَى رَتَقِ	۳۷۹	۱۹۵
قَدْ أَصْبَحْتُ	۲۱۵	۲۶۲	وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ	۶۵	۱۲ و ۴۰
قِفَانَبِكَ	۲۷۸	۲			

صوابنامه دلائل الاعجاز فی القرآن الکریم

لطفاً قبل از مطالعه اصلاح فرمائید.

صفحه	سطر	صحیح کلمه	صفحه	سطر	صحیح کلمه
۱۰	۵	۳-ح	۱۴۲	۸	الشرا با
۱۰	۹	با علامت (م)	۱۴۶	۱۳	نامهربانی کرده
۱۴	۱	فی الما یماتتیرا	۱۴۹	۱۴	بدست آرد
۱۸	۳	پی برد	۱۵۱	۲	اشکها یشان از چشمها شان
۲۴	۲۲	در آن واقعه مورد حمله شمشیرها	۱۵۲	۱۰	إلی آتی
		قرار گرفتند و کشته شدند	۱۵۳	۱۵	ستارگانش
۲۵	۸	لایغرستدرک	۱۶۲	۳	احسان تو
۳۵	۱۷	تروا	۱۷۷	۱	أنزلکموها
۴۰	۲	قضاوت	۱۷۷	۷	خینافه
۳۴	آخر	أن	۱۷۸	۲	الجبال؟ إلی...
۵۶	۶	الآوتار	۱۸۹	۲	یبد
۵۹	۱۸	الواقما زالی	۱۸۹	۱۸	[ولی حمله بردشمن را ادامه می دهند.]
۶۱	۱۰	مذمت	۱۹۴	آخر	دنوا فتصوبوا
۶۵	۲۰	نفخه واحده	۲۰۰	۴	«شر» و «الشر»
۸۹	۱۶	یکی از آن دو	۲۰۸	۳	فعلمت
۱۱۲	حاشیه-۴	مرئی خود را	۲۰۹	۷	عمیله
۱۱۳	۱۶	ما زال	۲۱۱	آخر	خلفها
۱۱۳	۱	لعلفیتک	۲۱۲	۲۰	حذف این
۱۲۰	۱۴	لریج فیها	۲۱۶	۱۹	نیزه هاشان مرا بحرف
۱۲۴	حاشیه-۲	لم أفرغ	۲۲۰	۲۴	احدی را
۱۲۶	۱	لذ	۲۲۵	۱۷	إذا بعدت
۱۲۸	۱۴	وناء	۲۲۸	۱۰	فإن یشأ الله-من یشأ الله
۱۳۵	۹	هو المرء أبدت	۲۲۹	۱	بأجزاء بیسه
۱۳۵	۱۱	فکا البحر	۲۳۱	۱۳	العشمتان
۱۳۹	۷	أفی یمنی	۲۳۲	۱۶	لیمما
۱۳۹	۸	أوخیفه	۲۴۴	۱۷	إن تغضب

صفحه	سطر	صحیح کلمه	صفحه	سطر	صحیح کلمه
۲۶۰	۱۵	مُوقِفُونَ	۵۷۷	۹	أَلَا تُكَيِّهَهَا
۲۶۲	۱	جَمِيعَ	۵۸۰	۳	مَضْرُوضَ
۲۷۳	۵	در اغفال	۵۸۲	۹	عَثَبِي
۳۰۵	۱	إِذَا أَرْسَلْنَا	۵۸۲	۱۵	فرق ندارد
۳۰۶	۷	عَبِيهِمْ	۵۸۴	حاشیه	
۳۰۸	۹	عَبِيهِمْ	بسط آخر		شبا، مفردش
۳۳۴	۱۱	ولی عادت	۵۸۹	۱۹	أَنْ رَأَى
۳۴۸	۹	وَلَمْ يَكْذِبْ قُلُ	۵۹۴	۲۱	فَأُثِرَ فِي أَمْرِنَا أَنْ يَنْطِقُ
۳۵۸	۳	يُسْتَقْبَلُ	۵۹۷	۱۶	ادراک می شود
۳۷۴	۲۱	فهم و ادراکی	۶۰۰	۱	ذکاوت من
۳۸۷	۲	بِالْفِصَالِ وَلَا	۶۰۰	۸	أَبْهَةً
۳۹۹	۳	الضَّبَا أَقْبَلَتْ رَوَاجِعَا	۶۰۳	۱۲	تَمَلُّأُ
۴۰۱	۱	سَأَلُوا عَلَيَّكُمْ	۶۰۳	۱۰	غِبَّ الْمَوَالِ
۴۱۹	۲۲	قبل از ذکر عمرو	۶۰۳	۱۶	ضاحی و شُبْهَا
۴۳۸	۱۱	امرؤ القیس عمل کرده است	۶۰۳	حاشیه	
۴۴۰	۱۸	کلامی را	شطره		المرالأرمني
۴۷۰	۱۱	وَلَوْ تَحَذَّرَ	۶۰۸	۱۲	بَدِيعُ
۴۸۲	۱۵	صفتی باشد	۶۰۸	۱۸	عَدَوِي فِي الْحُلِيِّ
۴۸۶	۱۸	وجود ارتباط	۶۱۲	۱۲	خیال کند
۴۸۹	۸	که ستارگانیش	۶۱۴	۱	عین الدین
۵۰۸	۵	قیمم دوم شامل ...	۶۱۸	۱۲	بَعْرِقُ
۵۱۵	۱۲	گردشی که	۶۲۳	۱۹	معانی مدلول علیها
۵۲۷	حاشیه	و أَوَاءَ دِمَشْقِي	۶۳۰	۱۱ و ۱	بَعْرِقُ
۵۳۸	۱۳	استعاره بر لفظ واقع می شود	۶۳۸	آخر	الاشیاء
۵۶۲	۲	يُعْشَوْنَ	۶۴۸	۱	نَسْجَةُ
۵۷۲	۹	لَمْ تَكْذُ	۶۴۹	آخر	أَخْضَرُ
۵۷۵	۱۱	کریهه	۶۵۲	۴	۶۸