

تصوير ابو عبد الرحمن الكردي

منتدى اقرأ الثقافي
www.igra.ahlamontada.com

شرح فارسی
کتاب مختصر المعانی

جلد سوم

نوشته
حسن عرفان



مؤسسه انتشارات محرم



الكتاب : كوردی - فارسی - فارسی

لتحميل انواع الكتب راجع: (مُنْتَدَى إِقْرَأِ النُّقَافِي)

براي دانلود كتابهاي مختلف مراجعه: (مُنْتَدَى اقرا النُقَافِي)

بۆدابهزاندنی چۆرهها کتیب:سەردانی: (مُنْتَدَى إِقْرَأِ النُّقَافِي)

www.lqra.ahlamontada.com



www.lqra.ahlamontada.com

للکتاب (کوردی , عربي , فارسي)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Www.arabimahya.com

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدیم به خاک آستانت ای امیر مؤمنان،
که تیغ بلیغ فصاحتت تا ستیغ اعجاز و
ایجاز بیان برآمده است.

ای گلوآژه‌ی زیبای غزل هستی
واژه‌ها در نمودن حقیقت تو به عجز
نشسته‌اند و ستایشگران، دل به مجاز
بسته‌اند.

ای امیر، صلابت کوه، طراوت گل، لطافت
سپیده و خروش دریا کنایتی از شکیب،
عطوفت، عصمت و سخاوت توست.
تشبیه تو به اقیانوس، قیاس ماه و فانوس
است.

هیچ کلمه‌ای را نمی‌توان برای شکوه تو
استعاره آورد.

تو قاموس شکوهی.

کرانه‌ها

شرح فارسی کتاب مختصر المعانی

جلد سوم

تألیف / حسن عرفان



مؤسسه انتشارات هجرت

عرفان، حسن، ۱۳۳۶ - شارح.

کرانه‌ها: شرح فارسی کتاب مختصر المعانی [تفتازانی]

نوشتۀ حسن عرفان. قم: هجرت، ۱۳۷۵.

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عنوان روی جلد: کرانه‌ها: شرح فارسی مختصر المعانی تفتازانی این کتاب شرحی است بر مختصر المعانی تفتازانی که خود شرحی است بر تلخیص المفتاح خطیب قزوینی که آن نیز تلخیص بر مفتاح العلوم سکاکی است.

ISBN 964-5875-78-1

۱. خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۶۶۶-۷۳۹ ق. تلخیص المفتاح - نقد و تفسیر.
۲. سکاکی، یوسف بن ابی بکر، ۵۵۵-۶۲۶ ق. مفتاح العلوم - نقد و تفسیر. ۳. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲-۷۹۲ ق. مختصر المعانی - نقد و تفسیر. ۴. زبان عربی - معانی و بیان. الف. خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۶۶۶-۷۳۹ ق. تلخیص المفتاح. شرح.
- ب. سکاکی، یوسف بن ابی بکر ۵۵۵-۶۲۶ ق. مفتاح العلوم. شرح. ج. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲-۷۹۲ ق. مختصر المعانی. شرح. د. عنوان. ه. عنوان: مفتاح العلوم. شرح. و. عنوان: تلخیص المفتاح. شرح. ز. عنوان: مختصر المعانی. شرح.

۸۰۸/۰۴۹۲۷ PJA ۲۰۲۸ / خ ۶ ات ۸۰۸۳۶۴

کتابخانه ملی ایران ۸۲۹۶-۷۵ م



مؤسسه انتشارات هجرت

نشانی / قم، خیابان معلم - کوچه شماره ۶ - پلاک ۱۰۰

صندوق پستی / ۱۹۳ تلفن / ۷۷۴۲۴۵۹ فاکس / ۷۷۴۰۸۷۷



کرانه‌ها / شرح فارسی کتاب مختصر المعانی / جلد سوم

تألیف / حسن عرفان

ناشر / مؤسسه انتشارات هجرت

چاپ پنجم / تابستان ۱۳۸۹

چاپخانه / سرور

تیراژ / ۱۰۰۰ نسخه

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

شابک - ۰ - ۱۱ - ۵۸۷۵ - ۹۶۴ (دوره ۳ جلدی)

شابک اختصاصی ۱ - ۷۸ - ۵۸۷۵ - ۹۶۴

فهرست کتاب

۲	تقديم
۱۱	انگيزه تقديم علم بيان بر علم بديع
۱۲	تعريف علم بيان
۱۷	دلالت لفظی
۱۹	دلالت مطابقه، تضمن و التزام
۲۱	اقسام دلالت وضعيه
۲۵	شرط دلالت التزام
۳۸	ابواب علم بيان
۴۱	پرسشها
۴۲	نمايه
۴۳	تشبيه
۴۶	تشبيه اصطلاحی
۴۹	اركان تشبيه
۵۰	۱. مشبه ۲. مشبه به ۳. وجه شبه ۴. ادات تشبيه

۵۱	اقسام مشبه و مشبه به
۵۱	هر دو محسوس
۵۳	آزمون
۵۵	هر دو معقول
۵۷	مشبه عقلی و مشبه به حسی
۵۹	مشبه حسی و مشبه به عقلی
۶۱	تبیین حسی
۶۴	تبیین عقلی
۶۵	خیالی
۶۷	وهمی
۶۹	وجدانیات
۷۱	پرسش‌ها
۷۲	وجه شبه
۷۹	اقسام وجه شبه
۸۲	وجه شبه داخل در ماهیت دو طرف
۸۰	وجه شبه خارج از ماهیت دو طرف
۸۳	تعریف بینایی
۸۴	مقادیر
۸۵	حرکات
۸۷	تعریف شنوایی
۸۹	تعریف چشایی
۸۹	مزه‌ها
۸۹	تعریف بویایی
۹۰	تعریف لامسه (بساوایی)
۹۳	علم

۹۸	نمایه
۹۹	تقسیم وجه شبه به واحد، به منزله واحد و مرکب
۱۰۱	اقسام سه گانه وجه شبه متعدد
۱۰۶	نمایه
۱۰۸	وجه شبه واحد حسی
۱۰۹	وجه شبه واحد عقلی
۱۱۱	وجه شبه مرکب حسی
۱۱۲	اقسام چهارگانه مشبه و مشبه به هنگامی که وجه شبه مرکب حسی باشد
۱۲۶	تمرین
۱۲۹	مرکب عقلی
۱۳۳	متعدد حسی
۱۳۳	متعدد عقلی
۱۳۴	متعدد مختلف
۱۳۸	تمرین
۱۴۰	پرسش ها
۱۴۱	ادوات تشبیه
۱۴۷	ابزار تشبیه در فارسی
۱۴۸	هدف تشبیه
۱۴۹	بیان امکان مشبه
۱۵۱	بیان حال مشبه
۱۵۲	بیان مقدار مشبه
۱۵۲	تقریر حال مشبه
۱۵۶	تزیین مشبه
۱۵۸	تشویه مشبه
۱۵۹	استطراف مشبه

۱۶۳	تشبیه مقلوب
۱۶۵	بیان اهتمام به مشبه به
۱۶۹	تمرین
۱۷۲	پرسش‌ها
۱۷۴	اقسام تشبیه به اعتبار مشبه و مشبه به
۱۷۵	تشبیه مفرد به مفرد
۱۷۵	تشبیه مقید به مقید
۱۷۶	جایی که دو طرف مختلف باشد
۱۷۷	تشبیه مرکب به مرکب
۱۷۸	تشبیه مفرد به مرکب
۱۷۹	تشبیه مرکب به مفرد
۱۸۱	تشبیه ملفوف
۱۸۳	تشبیه مفروق
۱۸۴	تشبیه تسویه
۱۸۴	تشبیه جمع
۱۸۷	پرسش‌ها
۱۸۸	نمایه
۱۸۹	تشبیه تمثیل و غیر تمثیل
۱۹۵	تشبیه مجمل
۱۹۹	تشبیه مفصل
۲۰۲	قریب مبتذل
۲۰۵	بعید غریب
۲۱۰	تشبیه مؤکد
۲۱۵	تشبیه مرسل
۲۱۵	تشبیه مقبول و مردود

۲۱۹	قوی ترین تشبیه
۲۲۲	پرسش ها
۲۲۹	بنیاد لغوی حقیقت
۲۳۰	تعریف اصطلاحی حقیقت
۲۳۴	تعریف وضع
۲۴۶	مجاز مفرد و مرکب
۲۴۷	تعریف مجاز
۲۵۰	اقسام حقیقت و مجاز
۲۵۱	اقسام مجاز
۲۵۳	پرسش ها
۲۵۵	تعریف مجاز مرسل
۲۵۷	انواع علاقه ها
۲۶۸	پرسش ها
۲۶۹	تعریف استعاره
۲۸۷	فرقهای دروغ و استعاره
۲۹۱	ضرورت قرینه برای استعاره
۲۹۵	اقسام استعاره به اعتبار دو طرف آن
۲۹۷	استعاره وفاقیه
۲۹۸	استعاره عنادیه
۲۹۸	استعاره تهکمیّه
۳۰۶	پرسش ها
۳۰۷	استعاره عامیه
۳۰۷	استعاره خاصیه غریبه
۳۱۳	اقسام استعاره به اعتبار سه چیز
۳۲۸	تقسیم استعاره به اعتبار لفظ مستعار

۳۲۹	اصلیه و تبعیه
۳۴۲	پرسش‌ها
۳۴۷	استعاره مطلقه
۳۴۸	استعاره مجرد
۳۵۰	استعاره مرشحه
۳۵۳	اساس ترشیح
۳۶۰	پرسش‌ها
۳۶۱	مجاز مرکب
۳۶۳	مثل
۳۶۸	پرسش‌ها
۳۶۹	استعاره بالکنایه و استعاره تخیلیه
۳۸۹	شرائط حسن استعاره
۴۰۱	کنایه
۴۰۱	معنای لغوی و اصطلاحی کنایه
۴۰۳	فرق کنایه با مجاز
۴۰۹	اقسام کنایه
۴۳۳	مجاز کنایه ابلغ از حقیقت است
۴۳۶	پرسش‌ها
۴۳۷	تمرین و باز یافت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفن الثاني علم البيان^۱

قَدَّمَهُ عَلَى الْبَدِيعِ لَاحْتِيَاجِ إِلَيْهِ فِي نَفْسِ الْبَلَاغَةِ وَتَعْلُقِ الْبَدِيعِ بِالتَّوَابِعِ

عشق و شباب و رندی مجموعه مرادست

چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد

حافظ

فن دوم، دانش «بیان» است.^۲

مصنّف، علم بیان را جلوتر از بدیع آورد زیرا در اصل بلاغت، بدان نیاز هست. لیکن بدیع

از پیامدها و توابع بلاغت است.

۱. برخی از دانشمندان، بر این باورند که علم و فن متفاوت است. نگاه کنید به منطق صوری، نوشته دکتر محمد خوانساری، ص ۴۶ و ۴۷.

۲. بیان در لغت به معنی «سخن روشن و پیدا گفتن و سخن واضح و آشکارا» است. منتخب اللغات، ص ۸۸ سید علی اکبر قرشی نگاشته است: «بیان» به معنی کشف و از نطق اعم است. و اسم مصدر نیز می آید: «هذا بيان للناس و هدی» آل عمران، ۱۳۸. این کلام و سخنی روشن برای مردم است. «خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» الرحمن، ۴. انسان را آفرید و به او بیان و کشف ما فی الضمیر را تعلیم کرد. «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» قیامت، ۱۹. نگاه کنید به قاموس قرآن، ج ۱، ص ۲۵۹. و در نهج البلاغه آمده است: «کلامه بیان و صغته لسان» خطبه ۹۶. و حافظ سروده است:

یکبست ترکی و تازی درین معامله حافظ
حدیث عشق بیان کن بدان زبان که تو دانی

توضیح

علم بیان، برای دوری گزیدن از «تعقید معنوی» است و دور بودن از تعقید معنوی شرط فصاحت سخن و فصاحت سخن، شرط بلاغت است.

بنابراین «بیان» در شکل دادن بلاغت، سهم اساسی دارد. لیکن «بدیع» دانشی است که با آن شیوه‌های زیباسازی سخن شناخته می‌شود پس از مطابقت آن سخن با مقتضی حال و بعد از آشکار بودن دلالتش. (یعنی پس از رعایت علم معانی و بیان)

ضمیر فاعلی «قدمه» به مصنف و ضمیر مفعولی آن و ضمیر «الیه» به علم بیان بازگشت می‌کند.

مقصود از «توابع» توابع بلاغت است.

تعریف علم بیان^۱

و هو عِلْمٌ يُعَرَّفُ بِهِ إِيْرَادُ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ بِطَرَقٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي وُضُوحِ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ

بیان، دانشی است که به وسیله آن، ایراد یک معنی با شیوه‌ها و ترکیبهای گوناگون شناخته می‌شود، ترکیبهایی که وضوح دلالتشان بر آن معنی متفاوت است.

شرح عبارت مصنف

[و هو علم] أي مَلَكَ يُقْتَدِرُ بِهَا عَلَى إِدْرَاكَاتٍ جِزْئِيَّةٍ أَوْ أَصُولٍ وَقَوَاعِدَ مَعْلُومَةٍ

و بیان دانشی است... یعنی مَلِک‌ه‌ای است که به کمک آن می‌توان مدرکات جزئیّه را فهمید یا اصول و قاعده‌های معلومه است.

توضیح

برای علم، تعریف‌های مختلفی ارائه شده است.^۲ در اینجا شارح دو معنا برای علم بیان

۱. از دیرباز، مؤلفان علوم، هشت مسأله اساسی را در آغاز می‌نگاشته‌اند، این مسائل را که به «رؤوس ثمانية» شهرت یافته، بدینسان است: ۱. تعریف علم. ۲. موضوع علم. ۳. فایده علم. ۴. مؤلف علم. ۵. مباحث علم. ۶. غرض علم. ۷. موقعیت و مرتبه علم. ۸. انحاء تعلیمی (تقسیم، تحلیل و تحدید) برای آگاهی به قسمتی از رؤوس ثمانية علم بیان، نگاه کنید به جواهرالبلاغه، ص ۲۵۴ و ۲۵۵.

۲. برخی علم را به ادراک و بعضی به صورت نقش بسته در ذهن، و گروهی آن را به اعتقاد جازم تفسیر کرده‌اند. نگاه

کرده است:

۱. ملکه.^۱

۲. اصول و قواعد مشخص.

ملکه، کیفیت پایداری در جان آدمی است که با آن می‌توان با شتاب کاری کرد یا چیزهایی را فهمید و پذیرفت. مثل سخن گفتن به زبان مادری و درک سریع سخنان کسی که به زبان مادری ما سخن می‌گوید. اما اگر آن کیفیت، زودگذر باشد به آن، «حال» می‌گویند.^۲

بنابراین اگر علم، ملکه کسی گردد می‌تواند «مدرکات جزئیة» آن قلمرو علمی را بشناسد. بدینسان که مثلاً در علم نحو یک قانون کلی داریم چون «کل فاعل مرفوع» و مدرکات جزئیة بسیاری نیز داریم مثل: «جاء علی» و «جاء الحق» و «ذهب الباطل» اکنون با ملکه نحو می‌توان به دست آورد که «علی»، «الحق» و «الباطل» در این موارد جزئی، فاعل است. ضمیر «بها» در عبارت «یقتدر بها» به «ملکه» باز می‌گردد.

(يُعَرَفُ بِهِ إِيْرَادُ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ) أَيْ الْمَدْلُولُ عَلَيْهِ بِكَلَامٍ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ (بَطْرُقٍ) وَ تَرَائِبٍ (مُخْتَلَفَةٍ فِي وَضُوحِ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ) أَيْ عَلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى

ایراد یک معنا (معنایی که با کلام مطابق با مقتضای حال ارائه شده باشد) با شیوه‌ها و ترکیبهای گوناگونی که وضوح دلالتشان بر آن معنی تفاوت داشته باشد، به وسیله علم بیان شناخته می‌شود.

ضمیر «به» به علم بیان و ضمیر «علیه» به معنا باز می‌گردد.

→

کنید به درة التاج، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۵ و ج ۳، ص ۸۰ و حاشیة مولی عبدالله بر «تهذیب المنطق تفتازانی» ص ۹ و الهیات اسفار، ص ۲۷۰ به بعد.

۱. واژه «ملکه» به فتح میم و لام صحیح است.

۲. برای پژوهش بیشتر نگاه کنید به اساس الإقتباس، ص ۴۴. در آنجا خواهی نگاشته است: «و ملکه هیأتی نفسانی بود که موجب صدور فعلی یا انفعالی شود بی رویتی.» و نگاه کنید به منطق صوری، ص ۱۴۵. آقای دکتر خوانساری برای ملکه، مثال زده است به غضب در کسی که به اصطلاح «عصبانی مزاج» باشد یعنی غضب در او راسخ و ثابت باشد و مانند ملکه کتابت و علم کسی که ممارست داشته باشد، و حقد حقود و حسد حسود و شجاعت شجاع. باز هم نگاه کنید به کرانه‌ها، ج ۱، ص ۱۱۱، و اسفار، ج ۱، ص ۱۳۸ و ج ۲، ص ۳۵ و کشف اصطلاحات الفنون، ص ۱۳۲۸ و اوصاف الاشراف، ص ۱۰.

شارح، عبارت «المدلول علیه بکلام...» را افزود تا بیان کند: رعایت قواعد بیانی پس از ملاحظه علم معانی است.

بأن يكون بعض الطرق واضح الدلالة عليه و بعضها أوضح و الواضح خفي بالنسبة إلى الاوضح فلا حاجة إلى ذكر الخفاء.

بدین شیوه که دلالت برخی از ترکیبها بر آن معنی آشکار باشد و دلالت بعضی آشکارتر. بنابراین، آن دلالتی که آشکار است نسبت به دلالتی که آشکارتر است خفا دارد و نیاز به ذکر کلمه «خفا» در عبارت نیست.

ضمیر «علیه» به معنی و ضمیر «بعضها» به طرق باز می‌گردد.

توضیح

عبارت مصنف چنین است «مختلفة فی وضوح الدلالة علیه» خلخالی که یکی از شارحان کتاب اوست به دنبال این سخن، «و خفائها» را در تقدیر گرفته است. یعنی در آشکار بودن دلالت و یا ناآشکار بودن آن، مختلف باشد. اکنون تفتازانی می‌گوید: تفاوت در آشکار بودن، ما را از این کلمه «خفاء» بی‌نیاز می‌سازد. چون آنچه آشکار است نسبت به آنچه آشکارتر است، خفا دارد.

و تقييد الاختلاف بالوضوح ليخرج معرفة ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في اللفظ والعبارة^۱ مصنف گفت: باید وضوح دلالت ترکیبها متفاوت باشد و اختلاف و دگرگونی را مقید به وضوح ساخت تا شناخت ارائه یک معنا با ترکیبهای مختلف از حیث لفظ و عبارت را خارج کند. یعنی جایی که تنها عبارت و واژه‌ها تغییر کرده است نه دلالت، از بحث بیرون رود.

توضیح

ره‌آورد علم بیان این است که ما توانایی به دست آریم تا از یک معنا به شیوه‌های گوناگونی تعبیر کنیم. مثلاً بتوانیم با ترکیبهای مختلفی که دلالتشان در وضوح متفاوت است بگوییم: محسن بخشنده است. چون: محسن بسان حاتم طائی است. دستهای محسن ابرگونه است.

۱. «تقييد الاختلاف» مبتدا «ليخرج» خبر آن است.

در خانه محسن باز است.

محسن گشاده دست است.

محسن بخشش را شرمگین ساخته است.

و می توانید وقتی که محسن می آید بگویید: حاتم طائی آمد.

در این تعبیرها معنی سخاوت با تشبیه، مجاز و کنایه بیان شده است و وضوح دلالت آنها متفاوت است.

یا مثلاً از مرگ کسی چنین تعبیر می کنید:

او چون گوهر، در صدف خاک نهان شد.

تا ملکوت اعلا پرواز کرد.

پلکهایش را برای همیشه فرو هشت.

او برای همیشه غروب کرد.

چراغ عمرش خاموش گشت.

زندگی را بدرود گفت.

سر بر بالین خاک نهاد.

پرستوی روحش از قفس جسم پرید.

به لقای خدا شتافت.

تا وادی خاموشان کوچ کرد و....

وضوح دلالت این سخنها متفاوت است و به گونه تشبیه، مجاز و کنایه ارائه شده. اما گاهی شما یک معنا را با چند عبارت مترادف ایراد می کنید. بیان یک معنا با عبارتهایی که تنها تفاوت لفظی دارد و اختلاف در دلالت بر معنی ندارد از قلمرو علم بیان بیرون است. مانند این که از مرگ کسی این گونه تعبیر کنید.

او مرد.

او درگذشت.

او جان سپرد.

او فوت کرد.

او وفات یافت.

او جان داد.

واللّام فی المعنی الواحد للاستغراق العرفی أى کلّ معنی واحد یدخل تحت قصد المتکلم و ارادته فلو عَرَفَ أحد ايراد معنی قولنا: زید جواد بطُرُقٍ مختلفة لم یکن بمجرّد ذلك عالماً بالبیان.

«ال» بر سر واژه «المعنی» در عبارت «یُعَرَفُ به ايراد المعنی الواحد» برای استغراق و فراگیری عرفی است. یعنی هر معنایی که مورد توجه و اراده متکلم قرار گیرد. بنابراین اگر کسی تنها ايراد معنی «زید جواد» را به شیوه‌های گوناگون بداند عالم به علم بیان نیست.

توضیح

«استغراق» به معنی همه را فرا گرفتن است. این استغراق و فراگیری گاهی واقعی است؛ یعنی همه افرادی را که لفظ بر آن دلالت دارد، شامل می‌شود.

و گاه استغراق عرفی است بدینسان که فراگیری آن، تنها به مقداری است که در نظر عرف لحاظ می‌شود.

مثلاً می‌گویند: «دَخَلَ المسلمون فی المدرسة» در این مثال «ال» بر سر «المسلمون» بر استغراق عرفی دلالت دارد و تنها مسلمانانی را در بر می‌گیرد که در پیرامون مدرسه بوده‌اند یا در آن محلّ زیست می‌کرده‌اند یا نهایتاً در شهر می‌زیسته‌اند.

«ال» بر سر «المعنی» نیز «ال» استغراق عرفی است. یعنی هر معنایی را که متکلم بخواهد نه هر معنایی را که وجود دارد چون به دست آوردن همه معانی محال است.

ثم لما لم یکن کل دلالة قابلاً للوضوح والخفاء اراد أن یشیر الی تقسیم الدلالة و تعیین ما هو المقصود هنا.

چون همه دلالتها و ضوح و خفا پذیر نیستند. مصنف تصمیم گرفت به تقسیم دلالت، اشاره کند و مشخص سازد که چه دلالتی در علم بیان، مورد قصد و توجه است.

باید بگویم: بسیاری از دلالتها چون دلالت عقلی دود بر وجود آتش یا دلالت‌های طبعی مثل سرفه و تغییر رنگ و دلالت مطابقی (برای کسانی که معنای قراردادی الفاظ را بدانند) وضوح و خفا ندارد و پیش همه یکسان است.

«هنا»: در علم بیان

فقال: (وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ) یعنی دلالته الوضعية و ذلك لِأَنَّ الدَّلَالَهَ هِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يُلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ وَالْأَوَّلُ الدَّالُّ وَالثَّانِي الْمَدْلُولُ ثُمَّ الدَّالُّ إِنْ كَانَ لَفْظًا فَالدَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَإِلَّا فَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ كَدَلَالَةُ الْخُطُوطِ وَالْعُقَدِ وَالْإِشَارَاتِ وَالنُّصُبِ

پس گفت: دالات لفظ یعنی دالات وضعی آن. برای این که دالات، بودن چیزی است به گونه‌ای که از علم به آن، علم به چیز دیگری لازم آید. و آن چیز نخست «دال» و چیز دوم «مدلول» است. سپس اگر دالات کننده (دال) لفظ باشد، دالات لفظی است و اگر لفظ نباشد دالات، لفظی نیست چون دالات خط‌ها، گره‌ها، اشاره‌ها و علامتهایی که گماشته و افراشته می‌شود.

توضیح

دالات لفظی دو گونه است:

۱. وضعی.

۲. غیر وضعی.

دالات لفظی وضعی یعنی قراردادی، دالات همه‌ واژه‌هایی است که در برابر معانی ویژه‌ای قرار داده شده است.

و دالات لفظی غیر وضعی، دالات همه‌ کلمات مهمل و بی‌معنایی است که برای چیزی قرار داده نشده و همین‌طور دالات کلمات و آواهایی است که مثلاً هنگام درد یا وحشت و حیرت از دهان انسان بیرون می‌آید.

گاهی اصلاً دالات لفظی نیست و از هیچ کلمه‌ای استفاده نشده است. مانند: «خطوط» خط‌هایی بر مترها و آمپرها می‌نهند یا خط‌های هندسی که هر کدام، شکل خاصی را نشان می‌دهد یا نشانه‌ها و علامتهایی که در نگارش، استعمال می‌گردد چونان ویرگول، گیومه، پرانتز... یا علائمی که در رانندگی از آنها بهره می‌گیرند یا همه‌ نگارشهایی که به زبانهای گوناگون تحقق می‌پذیرد.^۱

۱. اگر دالات لفظی را دالات آوایی و صدایی کلمات بدانیم دیگر دالات واژه‌های نگاشته شده، دالات لفظی نیست و

و مثل «عَقْدٌ»

عَقْدٌ بر وزن سخن جمع عُقْده به معنی گره است.

در زمانهای گذشته برخی از مردم، گاه گاه ریسمان یا پارچه‌ای را به نشانه خاصی گره می‌زده‌اند و آن را معیار چیزی قرار می‌داده‌اند این گره‌ها معیارهای غیرلفظی است و دلالت وضعی غیرلفظی دارد. در قرآن کریم آمده است: «وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ»^۱ [پناه به خدا می‌برم] از شر دمنده‌گان در گره‌ها.

«اشارات» همچو اشاره‌هایی که با دست و ابرو شکل می‌گیرد، اینها دلالت غیرلفظی دارد. «نُصْب»^۲ به ضم اول و دوم سنگهایی بوده که برای پرستش و غیر آن در جاهلیت بر پا می‌داشته‌اند لیکن مراد از آن در اینجا همه نشانه‌هایی است که برافراشته یا گماشته می‌شود بسان پرچمهای گوناگون و صلیبهایی که مسیحیان، بر گورها و کلیساها نصب می‌کنند و ... اینها همه دلالت وضعی غیرلفظی دارد.

ثم الدلالة اللفظية اما أن يكون للوضع مَدْخَلٌ فيها أولاً فالأولى هي المقصودة بالنظر ههنا وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الإطلاق بالنسبة إلى العالم بوضعه

سپس در دلالت لفظی گاهی «وضع» و قرار داد، نقش دارد و گاه نقش ندارد.

قسمت نخستین یعنی دلالت لفظی وضعی که بر اساس قرار دادن لفظ در برابر معنی شکل یافته اکنون مورد نظر ماست. و آن بودن لفظ است به گونه‌ای که هنگام استعمال، کسی که

→

می‌توانیم «خطوط» را فراگیرنده همه واژه‌هایی که نوشته می‌شود نیز بدانیم اهل منطق دلالت نوشته‌ها را دلالت کتبی می‌دانند در برابر لفظی و آوایی. نگاه کنید به اساس الاقتباس، ص ۶۲.

۱. سورة فلق آية ۴. و مولوی گفته است:

هین زنفاتات افغان و زعقد

قل اعودت خواند باید کای احد

الغياث المستغاث از بُرد و مات

می‌دمند اندر گره آن ساحرات

مثنوی دفتر پنجم، ص ۸۷۳.

۲. «نُصْب» را برخی از واژه‌شناسان جمع «نصیب» دانسته‌اند و بعضی آن را مفرد «انصب» پنداشته‌اند. در قرآن کریم آمده است: «و ما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ» سورة مائدة، آیه ۳. و «كانهم الى نصب يوفضون» سورة معارج، آیه ۴۳. برای تحقیق بیشتر نگاه کنید به قاموس قرآن، ج ۷، ص ۶۸، مفردات راغب، ص ۴۹۴، لسان العرب، ج ۱، ص ۷۵۹، مجمع البحرين، ج ۲، ص ۱۷۲، ترجمان جرجانی، ص ۹۹ و منتخب اللغات، ص ۵۲۶ گفتنی است: پاورقی مختصر المعانی و حاشیه دسوقی درباره «نُصْب» غلط و غیر تحقیقی است. در هیچ قاموس و لغتنامه‌ای «نُصْب» جمع «نُصْبَه» گرفته نشده است.

وضع و معانی قراردادی را می‌داند، آن را بفهمد.

«فیها»: در آن دالات.

«فالاولی»: پس آن دالات نخستین.

«ههنا»: در این تقسیم‌بندی دالات به مطابقه و تضمّن و التزام.

ضمیر «منه» و «بوضعه» به لفظ بر می‌گردد.

وهذه الدلالة (إما على تمام ما وضع اللفظ له) كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق (أو على

جزئه) كدلالة الإنسان على الحيوان أو الناطق (أو على خارج عنه) كدلالة الإنسان على الضاحك

و این دالات (که وضع و قرارداد در آن مؤثر است) یا بر تمام چیزی است که لفظ بر آن

نهاده شده است؛ مانند دالات انسان بر «حیوان ناطق» یا بر جزء و قسمتی از چیزی است که

لفظ بر آن نهاده شده است مثل دالات انسان، بر «حیوان» یا «ناطق» تنها یا دالات بر چیزی است

که از موضوع له لفظ بیرون است همچو دالات انسان بر «ضاحک»

توضیح

«دالات لفظ بر معنی به حصر عقلی سه قسم است:

۱. دالات مطابقه.

۲. دالات تضمّن.

۳. دالات التزام.

زیرا هر لفظ موضوعی دالّ بر معینی است و آن معنی که در واقع مدلول لفظ است، یا عین

موضوع له است، یا داخل در آن، یا خارج از آن. در صورت اول دالات مطابقه است و در

صورت دوم تضمّن و در صورت سوم التزام.

۱. دالات مطابقه یعنی دالات لفظ بر تمام موضوع له. چنانکه مثلاً خانه بگویند و مراد تمام

حیاط و اتاقها و در و پنجره و غیره باشد در این نوع دالات، لفظ و معنی کاملاً مطابق و موافق

است.

۲. دالات تضمّن یعنی دالات لفظ بر جزء معنی موضوع له. مثلاً دیوار خانه کسی خراب

شده است و او می‌گوید: «خانه‌ام خراب شده است» که مراد از «خانه» در این جمله «دیوار

خانه» است نه تمام خانه. همچنین است وقتی کسی بگوید: «میز شکست» و مرادش «پایه میز»

باشد.

وجه تسمیه این دلالت به تضمّن آن است که در این نوع دلالت، لفظ بر جزء موضوع له یعنی بر چیزی که در ضمن موضوع له موجود است، دلالت دارد.

۳. دلالت التزام یعنی دلالت لفظ بر امری که خارج از معنی موضوع له است ولی در ذهن با آن ملازم است، یعنی هر گاه موضوع له در ذهن حاصل شود، آن امر خارج از آن نیز با آن حاصل شود. اما اگر قید دائمی را برای التزام معتبر ندانیم و توسّعی در آن قائل شویم، یعنی ملازمه در اکثر موارد را کافی بدانیم، شمول التزام بیشتر می شود.

در این صورت، التزام را چنین تعریف می کنیم: «دلالت لفظ بر چیزی که خارج از معنی موضوع له است ولی غالباً با آن ملازمه دارد» چنانکه «خانه» بگویند و مراد اثاث البیت باشد. مثلاً وقتی بگویند: «خانه اش را دزد برد» «خانه» دلالت بر فرش و لباس و لوازم زندگی دارد.^۱ (و تسمی الأولى) أى الدلالة على تمام ما وُضِعَ له (وضعية) لأنّ الواضع أنّما وَضَعَ اللفظ لتَمَام المعنى (و) یسمی (کُلّ مِنْ الأخير تین) ای الدلالة على الجزء و الخارج (عقلية) لأنّ دلالة اللفظ على کُلّ من الجزء و الخارج إنّما هی مِنْ جهة العقل بأنّ حصول الكلّ أو الملزوم يستلزم حصول الجزء أو اللازم

دلالت لفظ بر تمام چیزی که بر آن نهاده شده است «وضعیّه» نام می گیرد. برای اینکه قرار دهنده، لفظ را بر تمام معنی نهاده است.

و دلالت لفظ بر جزء و یا بر خارج آن، «عقلیه» نامیده می شود. چون دلالت لفظ بر هر یک از جزء یا خارج موضوع له، از جهت حکم عقل است.

دلالت لفظ، بر جزء و خارج موضوع له از این حیث عقلی است که خرد حکم می کند هر جا کل پدید آید این پدید آمدن مستلزم پدید آمدن جزء نیز هست. و هر جا ملزوم باشد لازمه آن حصول لازم است.

حصول کُلّ مستلزم حصول جزء است. (در ارتباط با دلالت تضمّن)

حصول ملزوم مستلزم حصول لازم است. (در ارتباط با دلالت التزام)^۲

۱. منطق صوری، ص ۶۰، ۶۱ و ۶۲ با تصرّفهای اندک.

۲. شیخ اشراق دلالت تضمّن را دلالت «حیطه» و دلالت التزام را دلالت «تطفل» نام داده است.

وَالْمُنْطَقِيُونَ يُسَمُّونَ الثَّلَاثَةَ وَضْعِيَّةً بِاعْتِبَارِ أَنَّ لِلْوَضْعِ مَدْخَلَ فِيهَا وَيَخْصُونَ الْعَقْلِيَّةَ بِمَا يُقَابِلُ
الْوَضْعِيَّةَ وَالطَّبِيعِيَّةَ كَدَّلَالَةِ الدُّخَانِ عَلَى النَّارِ

ولی اهل منطق، هر سه دلالت مطابقه، تضمّن و التزام را وضعیه می نامند بدین اعتبار که وضع در آنها دخالت دارد و دلالت عقلیه را دلالتی می دانند که در برابر دلالت وضعیه و طبیعیه است. مانند دلالت دود بر آتش که از دلالت های عقلیه است.

«مَدْخَلًا فِيهَا»: چون وضع، در این سه دلالت نقش دارد.

نقش وضع در دلالت لفظ بر تمام موضوع له آشکار است. لیکن نقش وضع در دلالت تضمّن از این روست که آن دلالت، بر دو چیز توقف دارد:

۱. وضع لفظ بر مجموع.

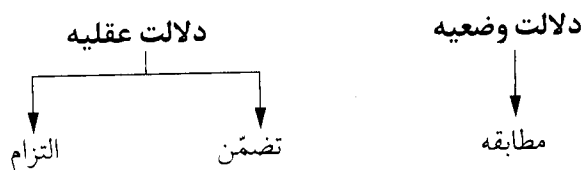
۲. انتقال عقل از کلّ به جزء.

و دلالت التزام نیز بر دو چیز مبتنی است:

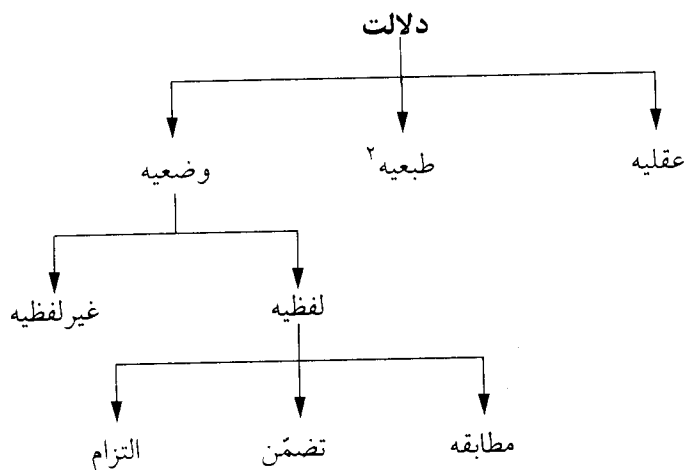
۱. وضع لفظ بر ملزوم.

۲. انتقال عقل از ملزوم به لازم.

چون تقسیم دلالت ها نزد اهل بلاغت و اهل منطق متفاوت است من ابتدا توجه شما را به تقسیم دلالت های مقصوده پیش اهل بیان جلب می کنم و سپس نگاهتان را به نمودی از تقسیم دلالت ها در نظر اهل منطق می سپارم.



ترسیم تقسیم دلالتها نزد اهل منطق^۱



(و تقييد الأولى) من الدلالات الثلاث (بالمطابقة) لتطابق اللفظ والمعنى (و الثانية بالتضمن) لكون الجزء فى ضمن المعنى الموضوع له (و الثالثة بالالتزام) لكون الخارج لازماً للموضوع له.

دلالت نخست از این سه دلالت مقید به قید مطابقه می شود یعنی به دلالت لفظ بر تمام موضوع له خویش می گوئیم «دلالت مطابقه» و بدینسان واژه دلالت به آن اضافه می گردد و کلمه مطابقه قید اضافی می شود و یا در برخی از جاها واژه «مطابقه» صفت دلالت، قرار می گیرد و قید وصفی می گردد. نام «مطابقه» از این روست که در این دلالت، لفظ و معنا برابر است.

۱. نگاه کنید به المنطق، ج ۱، ص ۳۹. و منطق صوری، ص ۵۷ تا ۶۰ و اساس الاقتباس، ص ۷ و شرح حکمة الاشراق سهروردی نوشته قطب الدین شیرازی، ص ۳۵. و کشف اصطلاحات الفنون، ص ۴۸۶ و دستورالعلماء، ج ۲، ص ۱۰۵.

۲. هر کدام از دلالت‌های عقلی و طبیعی نیز بر دو قسم لفظی و غیر لفظی تقسیم می شود.

و دلالت لفظ، بر جزئی از معنایش مقید به قید تضمّن می شود چون جزء در ضمن معنای موضوع له آن است.

و دلالت لفظ، بر خارج از موضوع له مقید به قید التزام می گردد زیرا آن، خارج لازم موضوع له است.

فان قيل: فرضنا لفظاً مشتركاً بين الكلّ و جزئه و لازمه كلفظ الشمس المشترك مثلاً بين الجرم و الشعاع و مجموعهما فاذا أطلق على المجموع مطابقةً و اعتبر دلالتة على الجرم تضمناً و الشعاع التزاماً فقد صدق على هذا التضمن و الالتزام أنّها دلالة اللفظ على تمام الموضوع له و اذا أطلق على الجرم أو الشعاع مطابقة صدق عليها أنّها دلالة اللفظ على جزء الموضوع له أو لازمه و حينئذ ينقض تعريف كلّ من الدلالات الثلاث بالأخريين.

اگر کسی بگوید: زمانی که ما یک واژه مشترک لفظی داشته باشیم که آن واژه، یک بار برای تمام یک معنا وضع شده باشد بار دیگر برای جزء آن و سومین بار برای لازمش. مثلاً اگر کلمه «شمس» سه بار بدین سان وضع شده باشد:

۱. برای جرم تنها یعنی برای آن کره مخصوص.

۲. برای شعاع تنها.

۳. برای هر دو.

بنابراین اگر کلمه «شمس» بر هر دو به کار گرفته شود به عنوان دلالت مطابقه و دلالتش بر جرم دلالت تضمّنی اعتبار گردد و دلالتش بر شعاع، دلالت التزامی لحاظ شود^۱، آنگاه بر این دلالت تضمّن و التزام صدق می کند که دلالت لفظ بر تمام موضوع له است. (چون بر هر کدام از اینها جداگانه وضع شده است)

و هر گاه واژه «شمس» بر جرم تنها یا شعاع تنها به کار رود به عنوان دلالت مطابقه در این صورت نیز می توان گفت: این دلالت لفظ بر جزء موضوع له است. پس تضمّن بر آن صدق می کند یا دلالت لفظ بر لازم موضوع له است و التزام بر آن صدق می کند.

در این هنگام، تعریف هر کدام از این دلالتها با دو دلالت دیگر نقض می گردد. یا به تعبیر

۱. وقتی دلالتش بر شعاع، التزام لحاظ می گردد که کلمه «شمس» تنها بر جرم وضع شده باشد.

دیگر، تعریف مانع اغیار نیست.^۱

«مجموعهما»: جرم و شعاع. ضمیر «علیها» و «آنها» به دلالت بر می‌گردد.

«جرم»: به کسر اول به معنی ماده، جسم و پیکر است و در اینجا مقصود کرة خورشید است.

«شعاع»: به ضمّ اول به معنی پرتو و نور است.

«بالآخرین» تشبیه آخری است و به معنی آن دو دلالت دیگر است.^۲

فالجواب أنَّ قید الحیثیة مأخوذ فی تعریف الأمور الّتی تختلف باعتبار الاضافات حتّی أنَّ المطابقة هی الدّالة علی تمام ما وضع له من حیث أنّه تمام ما وضع له و التضمّن هی الدّالة علی جزء ما وضع له من حیث أنّه جزء ما وضع له و الالتزام هی الدّالة علی لازمه من حیث أنّه لازم ما وضع له و كثيراً ما یترکون هذا القید اعتماداً علی شهرة ذلك و انسیاق الذهن الیه

پاسخ آن اشکال، چنین است: قید حیثیت در تعریف چیزهایی که اختلافشان به اعتبار نسبت‌ها است، لحاظ می‌گردد.

بدین سان که مطابقه، دلالت بر تمام موضوع له است به این لحاظ که آن، تمام موضوع له آن است. و تضمّن، دلالت بر جزء موضوع له است از این رو که آن جزء موضوع له آن است. و التزام، دلالت بر لازم موضوع له است از این جهت که آن، لازم موضوع له است. و بسیاری از اوقات، آوردن این قید، در تعریف رها می‌شود چون لحاظ این قید، شهرت دارد و ذهن به آن می‌گراید و به سوی آن روانه می‌شود.

توضیح

چیزها دو گونه است:

۱. امور متباینه.

۲. امور نسبیه و اضافیه.

امور متباینه ذاتاً با یکدیگر تغایر دارند، مثل سنگ، چوب، انسان و ... در تعریف این چیزها قید حیثیت لحاظ نمی‌شود یعنی نمی‌گویند: این ماده سنگ است از این جهت که ...

۱. این اشکال و پاسخ آن در حاشیه صفحه اول منطق کبری مندرج در جامع‌المقدمات چاپ قدیم ذکر شده است.

۲. از این عبارت بر می‌آید که تعریف، شش مورد نقض دارد بدین سان که مطابقه دو مورد نقض، التزام و تضمّن نیز هر کدام دو مورد نقض دارند.

لیکن امور نسبیّه یا اضافیّه ذاتاً با هم تغایر ندارند و مصداقاً قابل جمعند. مثل کوچک بودن یا بزرگ بودن. پدر یا فرزند بودن، بالا یا پایین بودن و

در تعریف این امور، قید حیثیت لحاظ می‌گردد. می‌گوییم: این چیز نسبت به آن چیز، کوچک و نسبت به چیز دیگری بزرگ است.

یا از جهت وزن، کوچک و از نظر قیمت بزرگ است، یا از این رو که فرزند دارد پدر است و از این حیث که پدر دارد، فرزند است.

دلالت‌های مطابقه، تضمّن و التزام نیز از امور اضافیّه و نسبیّه هستند چون نسبت به تمام موضوع له یا جزء یا لازم آن سنجیده می‌شوند. از این رو قید حیثیت در آنها لحاظ می‌شود و اگر بر یک چیز، مطابقه، تضمّن و التزام صدق کرد از حیث نسبت و با قید حیثیت اینها از هم جدا می‌شوند.

«مأخوذة»: به کار گرفته می‌شود، لحاظ می‌گردد.

«الاضافات»: نسبت‌ها.

ضمیر «علی لازمه» به موضوع له باز می‌گردد.

«شهرة ذلك»: شهرت قید حیثیت.

«انسباق»: روانه شدن. این واژه به غلط در کتابهای چاپ قدیم به صورت «انسباق» درآمده است.^۱

(و شرطه) أى الالتزام (اللزوم الذهنی) أى كون المعنى الخارجی بحیث یلزم من حصول المعنى الموضوع له فى الذهن حصوله فيه اما على الفور أو بعد التأمل فى القرائن والأمارات و ليس المراد باللزوم عدم انفكاك تعقل المدلول الالتزامی عن تعقل المسمى فى الذهن أصلاً أعنى اللزوم البتین المعتبر عند المنطقیین.

و شرط التزام، لزوم ذهنی است. یعنی معنی خارجی به گونه‌ای باشد که وقتی معنی موضوع له در ذهن پدید آمد آن نیز بی‌درنگ یا با اندیشه در قرینه‌ها (واسطه‌ها) و نشانه‌ها پدید آید.

و مقصود این نیست که تعقل مدلول التزامی در ذهن، هیچگاه از تعقل مدلول مطابقی جدا

نشود. یعنی مراد، لزوم بیینی که پیش اهل منطق معتبر است، نیست.

توضیح

لازم شی بر سه قسم است:

۱. لازم وجود خارجی که هر وقت ملزوم در خارج موجود شود، لازم نیز موجود شود. مانند احراق که لازم وجود خارجی آتش است. یعنی هر وقت آتش در خارج موجود شود، آن نیز موجود شود.
 ۲. لازم وجود ذهنی یعنی لازمی که هر وقت ملزوم در ذهن حاصل گردد، آن نیز حاصل گردد. مانند بینایی که لازم وجود ذهنی کوری است. یعنی هر وقت کوری در ذهن حاصل شود، بینایی نیز حاصل گردد. چون کوری یعنی فاقد بینایی بودن.
 ۳. لازم ماهیت و آن امری است که هم در خارج و هم در ذهن لازم شی باشد مانند زوجیت چهار که هر گاه چهار در خارج حاصل شود، زوجیت با آن همراه است، و همچنین هر گاه در ذهن پدید آید، باز تصور زوجیت با آن خواهد بود.^۱
- با نگاهی دیگر، لازم دو گونه است:

۱. بین.
 ۲. غیر بین.
- لازم بین آن است که لزومش بدیهی و غیر بین آن است که لزومش نظری باشد.
- باز بین دو قسم است:
۱. بین به معنی اخص.
 ۲. بین به معنی اعم.
- بین به معنی اخص آن است که از تصور ملزومش تصور آن نیز بدون نیاز به چیز دیگری به دست آید.
- بین به معنی اعم آن است که از تصور آن و تصور ملزوم و تصور نسبت بین آن دو، باور به

ملازمه پدید آید.^۱

«حصوله فيه»: حصول آن معنی خارجی در ذهن.

«أما على الفور»: اشاره است به لزوم بین با دو قسمش.

«أو بعد التأمل...» اشاره است به لزوم غیر بین.

«و ليس المراد باللزوم...» یعنی این لزوم بین، فقط مراد نیست نه این که چنین لزومی از دلالت التزام خارج باشد. دقت کنید.^۲

وإلا لَخَرَجَ كثير من معاني المجازات و الكنايات عن أن تكون مدلولات التزامية و لما تأتى الاختلاف بالوضوح فى دلالة الالتزام أيضاً

و «الآ» اگر مراد از لزوم، تنها لزوم بین معتبر پیش اهل منطق باشد، آنگاه بسیاری از معانی مجازیه و کنایه، از این که مدلول التزامی باشند خارج می گردند.

(چون این معانی مجازی و کنایی لزومشان بین منطقی نیست و چه بسا یک ملازمه عرفی است).^۳

و اگر مراد از لزوم در دلالت التزام لزوم بین منطقی باشد آنگاه در دلالتهای التزام، تفاوت در وضوح، وجود نخواهد داشت.

زیرا وقتی که همه دلالتهای التزام لزومشان بین منطقی باشد بدین گونه که هر لازمی از ملزومش در ذهن، جدایی نیابد در آن هنگام همه لازمها دلالتشان بر ملزوم یکسان می شود. و تقیید اللزوم بالذهنى اشاره الى أنه لا يشترط اللزوم الخارجى كالعَمى فَانه يدل على البصر التزاماً لأنه عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً مع التنافى بينهما فى الخارج.

مقید ساختن لزوم به لزوم ذهنی اشاره است به این که لزوم خارجی شرط نیست. مثلاً کوری دلالت التزامی بر بینایی دارد چون کوری نابینایی چیزی است که شایستگی بینایی دارد با این که بین کوری و بینایی در خارج تنافی هست.^۴

۱. المنطق، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶ و اساس الاقتباس، ص ۲۳.

۲. به تعبیر دیگر: این لزوم بین به تنهایی مراد نیست بل مقصود، اعم از این لزوم و غیر این لزوم است.

۳. مراگر دل دهی و ر جان ستانی عبادت لازم است و بنده ملزوم (سعدی)

گفتنی است: این لزوم گسترده ذهنی که در بلاغت مطرح است شامل تداعی معانی نیز می شود.

۴. تقابل کوری و بینایی تقابل عدم و ملکه است.

ضمیر «فاته» و «لانه» به «عمی» باز می‌گردد.

ضمیر «من شأنه» به مای موصوله در «عمّا» رجوع می‌کند.

«بینهما»: عمی و بصر.

و من نازَع فی اشتراط اللزوم الذهنی فکأنه ارَادَ باللزوم البَیِّنَ بمعنی عدم انفکاک تعقله عن تعقل

المستقی

و کسی که در اشتراط لزوم ذهنی برای دلالت التزام نزاع کرده است (یعنی گفته شرط نیست) گویا مرادش از لزوم، لزوم بین است که معنای آن جدا نشدن تصور لازم از تصور معنای مطابقی است.

توضیح

ابن حاجب گفته است: لزوم ذهنی شرط نیست. اکنون شارح می‌گوید: گویا مراد ابن حاجب لزوم بین به معنی اخص بوده است که در آن، تصور لازم هیچگاه از تصور ملزوم جدا نیست. و این سخن، منافات با اشتراط لزوم ذهنی به طور مطلق ندارد. ضمیر «تعقله» به لازم بر می‌گردد.

«مستقی»: نامیده شده. به نامی خوانده شده. صاحب نام. در اینجا مراد از «مستقی» معنای مطابقی لفظ است.

و المصنّف أشار الی أنّه لیس المراد باللزوم الذهنی اللزوم البَیِّنَ المعْتَبَر عند المنطقیین بقوله: (و لو لاعتقاد المخاطب بعرف) آی و لو کان ذلك اللزوم ممّا یثبت اعتقاد المخاطب بسبب عرف عام اذ هو المفهوم من اطلاق العرف (او غیره) یعنی العرف الخاص كالشرع و اصطلاحات أرباب الصناعات و غیر ذلك.

و مصنف اشاره کرده این که مراد از لزوم ذهنی، لزوم بین معتبر پیش اهل منطق نیست، با این سخن: «و اگر چه آن لزوم، بر اساس اعتقاد و باور مخاطب به عرف باشد» یعنی ولو این که آن لزوم، از چیزهایی باشد که عرف عمومی انگیزه شده تا اعتقاد مخاطب آن را اثبات کند.

شارح می‌گوید: ما کلمه «عرف» را به عرف عام تفسیر کردیم چون هر جا واژه عرف (بدون قید یعنی مضاف الیه) به کار رود مراد از آن عرف عمومی مردم است. یا آن لزوم، پدیده غیر عرف عام یعنی عرف خاص مانند شرع یا مولود اصطلاحات صاحبان علوم و فنون و یا

غیر اینها باشد.

توضیح

مصنّف و شارح برای این که بیان کنند مقصود از لزومی که در دلالت التزام مطرح است تنها لزوم بین به معنای اخص نیست و شامل ملازمه های گسترده بسیاری می شود، گفتند: اگر چه آن لزوم ذهنی مخاطب، مولود این چیزها باشد، کافی است.

۱. مولود عرف عام.^۱

۲. مولود عرف خاص مانند عرف اهل شرع^۲ و اصطلاحات صاحبان علوم و فنون.^۳

۳. مولود قرائن و شواهد حالیه.^۴

«ولو لا اعتقاد المخاطب» در مختصرهای چاپ جدید به غلط «ولو لا اعتقاد المخاطب» نوشته

شده است.

«اصطلاحات أرباب الصناعات» مقصود از صناعات، علوم و فنون است.^۵

«غیر ذلک»: غیر از آنچه گفته شد که مراد شواهد و قرائن است.

(والایراد المذكور) أى إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى الوضوح (لا يتأتى بالوضعية) ای

بالدلالات المطابقة (لأن السامع إن كان عالماً بوضع الالفاظ) لذلك المعنى (لم يكن بعضها أوضح

۱. عرف و عرفیات، روشها و منشأهایی است که عموم تقریبی مردم، آنها را پذیرفته اند. به علت تقارن برخی از چیزها با بعض دیگر در عرف، بین آنها ملازمه ذهنی پدید آمده است. مثل سوگمندی و پوشیدن لباس سیاه، و مانند سیاه یا سبز بودن عمامه و سید بودن، مثل چراغانی و وجود جشن، و مانند عید نوروز و دید و بازدید، نوپوشی و روبوسی و ... برخی گفته اند: عرفیات عامه چیزهایی است که واضع معین ندارد.

۲. مقصود از عرف اهل شرع چیزهایی است که برگرفته از فرهنگ دینی است و بین اهل شرع تداول یافته. بی تردید در بین اهل شرع بعضی چیزها با بعض دیگر همراه است و ملازمه ذهنی در دین گرایان پدید آورده. مثل ملازمه ذهنی بین مسجد و نماز، اذان و مسجد، محراب و پیش نماز، منبر و خطیب، حج و احرام، کعبه و طواف جنابت و غسل و ...

۳. دانش پژوهان و حرفه مداران، در دانش و حرفه خویش اصطلاحاتی به کار می برند. در قلمرو هر دانش و حرفه ای پیوسته بعضی چیزها با بعض دیگر همساز است. در اهل این صناعات، بین چیزهای همساز، ملازمه ذهنی پدید می آید. مثلاً در میان نحویان، بین مبتدا و خبر، بین فاعل و رفع، بین مضاف الیه و جرّ ملازمه ذهنی هست.

۴. گاه گاه قرینه های حالیه، تلازم ذهنی پدید می آورد. مثل وجود تابوت و ماتم گرفتگان که مرگ را در ذهن خطوط می دهد.

۵. صناعت به علم نیز گفته می شود. نگاه کنید به حاشیه حسن چلبی بر موطول.

دلالةً عليه من بعض)

ارائه یک معنی به شیوه‌ها و ترکیب‌هایی که دلالتشان متفاوت باشد با دلالت وضعیه یعنی با دلالت‌های مطابقی ممکن نیست. برای این که شنونده اگر به وضع همه واژه‌هایی که برای آن معنا هست، آگاه باشد، دلالت برخی از آن الفاظ بر معنی از بعض دیگر آشکارتر نیست. ضمیر «بعضها» به الفاظ و ضمیر «عليه» به معنی برمی‌گردد.

(والّا) أی وإن لم یکن عالماً بوضع الالفاظ (لم یکن کل واحد) من الالفاظ (دالاً علیه) لتوقف الفهم علی العلم بالوضع مثلاً اذا قلنا: خذّه يشبه الورد فالسامع ان كان عالماً بوضع المفردات و الهيئۃ التركيبیّة امتنع أن یكون كلام آخر یؤدی هذا المعنی بطریق المطابقة دلالة أوضح أو اخفی لانه اذا أقیم مقام کل لفظ ما یرادفه فالسامع ان عِلِمَ الوضع فلا تفاوت فی الفهم والّا لم یتحقق الفهم

و اگر شنونده عالم به همه الفاظی که بر یک معنا دلالت می‌کند نباشد. آنگاه همه واژه‌ها بر آن معنا دلالت ندارد. چون فهمیدن معنا متوقف بر دانستن وضع واژه‌هاست. مثلاً وقتی می‌گوییم: «رخساره او مانند گل است» اگر شنونده تک‌تک واژه‌هایی را که در این سخن به کار رفته است، بداند و از هیئت ترکیبیه آگاه باشد، یعنی مسندالیه و مسند این کلام و اسنادش را بشناسد. در این هنگام ممتنع است که بشود همین معنا را به شیوه مطابقه با الفاظ دیگری بیان کرد و آن الفاظ، دلالتش آشکارتر یا پنهان‌تر باشد.

زیرا ما زمانی که به جای هر واژه‌ای واژه مرادفش را نهادیم شنونده اگر وضع واژه‌های جدید را بداند آنگاه فهم جمله پیشین و جمله جدید برای او یکسان است و اگر وضع واژه‌های مرادف را نداند اصلاً فهمی تحقق پیدا نمی‌کند.

«خذ»: رخساره، چهره.

«ورد»: گل. (گل سرخ)

«بطریق المطابقة» یعنی به شیوه‌ای که لفظ در معنای اصلی خود به کار رود نه در جزء یا در لازم. یا به تعبیر دیگر: دلالت لفظی بر معنی، دلالت تضمّن و التزام نباشد. مقصود شارح این است. که ما یک معنا را با واژه‌های مترادف بیان کنیم مثلاً در عربی بگوییم:

خذّه يشبه الورد رخس مثل گل است.

یا: و جنته یمائل النور چهره‌اش بسان شکوفه است. نور به فتح نون به معنی شکوفه است.

یا: صفحته کالزَهْرَة (صورتش مانند گل - شکوفه است).

و در فارسی بگوییم: چهره او چون آفتاب است.

یا: صورتش مانند خورشید است.

یا: رخسارش بسان مهر است.^۱

این جملات، تفاوت در وضوح دلالت ندارند چون دلالتشان مطابقی است و تضمینی و التزامی نیست.

و اما قال: لم یکن کلّ واحد لأنّ قولنا: «هو عالم بوضع الألفاظ» معناه أنّه عالم بوضع کلّ لفظ فنقیضه المشار الیه بقوله: «والآ» یكون سلباً جزئياً ای إن لم یکن عالماً بوضع کلّ لفظ فیکون اللازم عدم دلالة کلّ لفظ و یختل أن یكون البعض منها دالاً لاحتمال أن یكون عالماً بوضع البعض

مصنّف گفت: «لم یکن کلّ واحد دالاً علیه»^۲ یعنی همه واژه‌ها دلالت بر آن معنا نمی‌کند. (این جمله، سالبه جزئیه است چون واژه کل بعد از حرف نفی آمده است.) برای این که معنی «هو عالم بوضع الألفاظ» که مصنّف به کار برد^۳، این است که او به همه الفاظ آگاه است. پس این جمله مصنّف، موجه کلیّه است و نقیض آن که به وسیله «الآ» به آن اشاره شد باید سالبه جزئیه باشد. بدین سان: «ان لم یکن عالماً بوضع کلّ لفظ» بنابراین لازمه این سالبه جزئیه، سخن مصنّف است که گفت: «لم یکن کل واحد دالاً علیه» یعنی همه واژه‌ها دلالت ندارد و احتمال دارد که برخی از آن واژه‌ها دلالت بر معنا داشته باشد و شنونده آگاه به وضع آن بعض باشد.^۴

ضمیر «فنقیضه» به قول بر می‌گردد. و ضمیر «المشار الیه» به نقیض.

۱. مهر به معنی خورشید است.

۲. و نگفت «لم یکن واحد منها» چون اگر این گونه گفته بود سالبه کلیه می‌شد.

۳. شارح می‌بایست بگوید: «لأنّ معنی قوله» یعنی معنی قول مصنّف. لیکن گفته است: «لأنّ معنی قولنا» ولی سخن مصنّف را آورده است.

۴. این سخن اشاره دارد به اعم بودن سالبه جزئیه نسبت به سالبه کلیّه بدین گونه که این سالبه جزئیه صادق است بر جایی که شنونده اصلاً آگاه بر وضع هیچ یک از آن واژه‌ها نباشد و هم صادق است بر جایی که آگاه بر وضع برخی از واژه‌ها باشد.

کوتاه سخن این که: مصنّف یک موجه کلیّه آورد بدین شکل «لأنّ السامع إن کان عالماً بوضع الألفاظ» این جمله، موجه کلیه است چون «الألفاظ» جمع الف و لام داراست. و پس از آن با «الآ» به نقیض این موجه کلیه اشاره کرد و نقیض موجه کلیه، سالبه جزئیه است بر این اساس گفت: «لم یکن کل واحد دالاً علیه»

وَلَقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ لَا نُسَلِّمَ عَدَمَ التَّفَاوُتِ فِي الْفَهْمِ عَلَى تَقْدِيرِ الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ بَلْ يَجُوزُ أَنْ يَحْضُرَ فِي الْعَقْلِ مَعَانِي بَعْضِ الْأَلْفَاظِ الْمَخْزُونَةِ فِي الْخَيَالِ بِأَدْنَى التَّفَاتٍ لِكَثْرَةِ الْمُمَارَسَةِ وَالْمُؤَانَسَةِ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِهَا بِخِلَافِ الْبَعْضِ فَإِنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى التَّفَاتِ أَكْثَرَ وَمَرَاجَعَةٍ أَطْوَلَ مَعَ كَوْنِ الْأَلْفَاظِ مُتَرَادِفَةً وَالسَّامِعَ عَالِمًا بِالْوَضْعِ وَهَذَا مِمَّا نَجِدُهُ مِنْ أَنْفُسِنَا.

کسی می‌تواند بگوید: بر فرض این که شنونده علم به وضع واژه‌ها داشته باشد ما نمی‌پذیریم که در آن هنگام فهم واژه‌ها برایش تفاوت ندارد بلکه ممکن است معانی برخی از واژه‌هایی که در قوه «خیال» انباشته شده با اندک توجهی در ذهن حاضر گردد. چون به کارگیری آن واژه‌ها زیاد بوده است و انس با آنها بیشتر و آشنایی با آنها نزدیک‌تر. به خلاف برخی از واژه‌ها که دریافت معنی آنها نیاز به توجه بیشتر و رجوع گسترده‌تر دارد. با این که همه آن واژه‌ها مترادف است و شنونده آگاه به وضع واژه‌هاست. و این چیزی است که خودمان آن را درک می‌کنیم و آن را می‌یابیم.

کوتاه سخن این که: عبارت «لَقَائِلٍ...» انتقادی است به مصنف که گفت: در دلالت‌های مطابقه و در به کارگیری الفاظ مترادف، تفاوت در وضوح نیست. اشکال کننده می‌خواهد بگوید: در بین واژه‌های مترادف نیز تفاوت در وضوح هست. مثلاً واژه‌های «بحر»، «قَمَقَام»، «مَحِيط» «يَم» همه به معنای دریاست ولی بی‌شک کلمه «بحر» زودتر و واضحت‌تر در ذهن تجلی می‌کند.

«المخزونة في الخيال»: انباشته شده در «خیال»

در اینجا دو نکته گفتنی هست:

۱. «خیال» به فتح اول صحیح است و به کسر آن غلطی است که در بین فارسی‌زبانان تداول

یافته است.^۱

۲. مقصود از خیال در اینجا قوه‌ای است که صورتهای گرفته شده توسط حس مشترک را نگاه می‌دارد. در حقیقت، خیال، خزانه، انبار و بایگانی صورتهایی است که حس مشترک دریافت کرده است.^۲

۱. نگاه کنید به لغتنامه دهخدا. و منتخب اللغات، ص ۱۸۵. البته «خیال» به معنی پندار هم می‌آید. حافظ گفته:

خیال تیغ تو با ما حدیث تشنه و آبست
اسیر خویش گرفتی بکش چنانکه تو دانی

۲. تعریفات جرجانی، ص ۴۶، غیاث اللغات، ص ۳۴۸.

«ممارست»: پیگیری رنج آور کاری. انجام دادن. تمرین و ...^۱

والجواب أنَّ التوقف أنما هو من جهة تذكّر الوضع و بعد تحقق العلم بالوضع و حصوله بالفعل

فالفهم ضروری

پاسخ این است که: اگر ما در دریافت برخی از واژه‌های مترادف توقف در فهم و کندی در درک داریم به جهت یاد آوردن وضع است. (گویا ما معنی را فراموش کرده‌ایم و اندکی تأمل لازم است تا به یادمان بیاد.) و پس از این که علم به وضع لغات تحقق یافت و آن علم به وضع بالفعل به دست آمد، آنگاه فهمیدن معانی واژه‌ها حتمی است.

یادآوری

«تذکر الوضع»: یاد آوردن وضع. در مختصر المعانی چاپ ارومیه به جای «الوضع» اشتباهاً

«الواضع» چاپ شده است.^۲

و «حصوله بالفعل» به غلط «حصوله بالعقل» طبع شده است.^۳

ضمیر «حصوله» به علم باز می‌گردد.

«ب بالفعل» در برابر «بالقوة» است. یعنی حصول آماده، حاضر و آشکار.

(و یتأتی) ایراد المذكور (بالعقلية) من الدلالات (لجواز أن تختلف مراتب اللزوم فی الوضوح) ای

مراتب لزوم الأجزاء للكل فی التضمن و مراتب لزوم اللوازم للملزوم فی الالتزام و هذا فی الالتزام

ظاهر فانه يجوز أن يكون للشئ لوازم متعددة بعضها اقرب اليه من بعض و أسرع انتقالاً منه اليه لقلة

الوسائط فيمكن تأدية الملزوم بالالفاظ الموضوعية لهذه اللوازم المختلفة الدلالة عليه وضوحاً و خفاءً

ارائه یک معنا به شیوه‌های گوناگون با دلالت‌های عقلی ممکن است. چون امکان دارد

مراتب لزوم از جهت وضوح متفاوت باشد یعنی مراتب لزوم اجزا برای کل در دلالت تضمن

و مراتب لزوم لوازم برای ملزوم در دلالت التزام فرق داشته باشد.

و این تفاوت مراتب لزوم در التزام آشکار است. زیرا ممکن است یک چیز، لوازم

گوناگونی داشته باشد که برخی از آن لوازم به آن چیز نزدیک‌تر از بعض دیگر باشد و انتقال از

۱. نگاه کنید به منتخب اللغات، ص ۴۷۷ و فرهنگ بزرگ جامع نوین و لغتنامه دهخدا.

۲. مختصر المعانی چاپ جدید، ص ۶ بیان.

۳. مختصر المعانی چاپ جدید، ص ۶ بیان.

آن بعض به آن چیز زودتر شکل گیرد. چون واسطه‌ها اندک است.^۱
در این هنگام می‌توان ملزوم را به وسیلهٔ الفاظی ادا کرد که برای این لوازم وضع شده است
و دلالت آن الفاظ بر آن معنی از جهت وضوح و خفاء متفاوت است.^۲

شرح

یک چیز ممکن است لوازم گوناگونی داشته باشد. مثلاً سخاوت محسن، پیامدها و لوازم
مختلفی دارد. او سفره می‌گسترده، گربه‌هایش چاق و سگهایش ترسو هستند و در خانه باز
است.

اینها همه از لوازم آن سخاوت است و می‌توان سخاوت او را به وسیلهٔ هر یک از این
جملات بیان کرد.

در ادبیات کهن می‌گفتند: سخاوت یک نفر را می‌توان با هر یک از این لوازم ایراد کرد:

محسن کثیر الضیفان (مهمانان بسیار دارد).

محسن کثیر احراق الحطَب (سوزاندن هیزم زیاد است).

محسن کثیر الرماد (خاکسترش فراوان است).^۳

محسن هزِيل الفصيل (شتر بچه‌اش لاغر است).^۴

محسن جَبان الکلب (سگش ترسو است).

این لوازم، برخی بدون واسطه سخاوت محسن را می‌فهماند بعضی با یک واسطه و
پاره‌ای با چند واسطه. مثلاً مهمانان بسیار بدون واسطه و سوزاندن هیزم زیاد در آشپزخانه با
دو واسطه سخاوت محسن را می‌فهماند.

بدین صورت: مصرف هیزم زیاد پدیدهٔ طبخ فراوان غذا برای مهمانان و کثرت مهمانان

۱. این اندک بودن (قَلَّةُ الوسائط) شامل جایی که واسطه نداشته باشد نیز می‌شود.

۲. تعریف علم بیان بدین گونه: «ایراد معنای واحد به طرق مختلف است مشروط بر این که اختلاف آن طرق مبتنی بر
تخیل باشد» کاملاً غلط و غیر محققانه است. چون دلالت لفظ بر جزء یا بر لازم آن، عقلی است نه خیالی.

۳. «رماد» به فتح اول: خاکستر.

۴. «فصیل» شتر بچه‌ای که از شیر باز گرفته و از مادر جدا شده باشد. نگاه کنید به منتخب اللغات، ص ۴۱۱. و لسان
العرب، ج ۱۱، ص ۵۲۲. خوب دقت کنید لاغر بودنش را باید به اعتبار گذشته‌اش لحاظ کرد.

پدیده کرم اوست. در مثال سوم یک واسطه بیشتر می شود.

اما دلالت مثال چهارم بدین گونه است: شتر بیچه اش لاغر است چون شیر کم خورده زیرا شیر شتر را او به مهمانان داده و این نمود سخاوت اوست.

و در مثال پنجم می گوئیم: سگش ترسو است چون صاحب خانه او را تنبیه کرده است زیرا این سگ، مهمانان را دزد می پنداشته و بر آنان حمله می کرده و پی در پی از سوی صاحب خانه آزار دیده اکنون هر که را می بیند می ترسد مهمان باشد. یا کثرت واردین آن را ترسو ساخته است. «هذا» اشاره به اختلاف مراتب لزوم است.

«انتقالاً منه الیه»: از آن بعض به آن چیز. زودتر انتقال پدید آید.

و کذا يجوز أن يكون للزوم ملزومات لزومه لبعضها أوضح منه للبعض الآخر فيمكن تأدية اللازم بالالفاظ الموضوعية للملزومات المختلفة وضوحاً وخفاءً

و همین گونه ممکن است یک لازمی چندین ملزوم داشته باشد و لزوم آن لازم برای برخی از ملزومات واضح تر از آن لزوم با بعض ملزومات دیگر باشد. در این هنگام می توان لازم را به وسیله الفاظی که برای ملزومات وضع شده و دلالت های مختلفی از جهت وضوح و خفا دارد، بیان کرد.

توضیح

سفیدی لازم است این لازم، ملزومات زیادی چون پنبه، برف، عاج، شیر و ... دارد. لزوم این لازم (سفیدی) با ملزومات از جهت وضوح متفاوت است.

مثلاً لزوم سفیدی با برف از همه ملزومات واضح تر است. اکنون می توانیم به وسیله واژه «برف» که برای ملزوم وضع شده است، لازم را ادا کنیم. در ادبیات فارسی بسیار نمونه دارد که از سفید شدن موها تعبیر کرده اند: برف بر بام نشسته است. یعنی موها سفید گشته است.

ضمیر «لزومه» به لازم و ضمیر «لبعضها» به ملزومات و ضمیر «منه» به لزوم باز می گردد. و أما فی التضمن فلأنه يجوز أن يكون المعنى جزءاً من شئ و جزء الجزء من شئ آخر فدلالة الشئ الذى ذلك المعنى جزء منه على ذلك المعنى أوضح من دلالة الشئ الذى ذلك المعنى جزء من جزئه مثلاً دلالة الحيوان على الجسم أوضح من دلالة الانسان عليه و دلالة الجدار على التراب أوضح من

دلالة البيت عليه.^۱

أما تفاوت مراتب لزوم در دلالت تضمّن از این روست که ممکن است یک معنا جزئی از چیزی باشد و جزء جزء چیز دیگری باشد. پس دلالت چیزی که آن معنا جزء آن است بر آن معنا واضح‌تر است از دلالت چیزی که آن معنا جزء جزء آن است. مثلاً دلالت حیوان بر جسم آشکارتر است از دلالت انسان بر جسم. و دلالت دیوار بر خاک آشکارتر است از دلالت خانه بر خاک.

بیان

در دلالت تضمّن گاهی مدلول (معنا) جزء دال است. مانند «جسم» (مدلول) که جزء «حیوان» (دال) است، لیکن جزء جزء انسان است. چون جسم، جزء حیوان و حیوان جزء انسان است. پس دلالت حیوان بر جسم آشکارتر از دلالت انسان بر جسم است. و خاک (مدلول) جزء دیوار و دیوار جزء خانه است.

بی‌تردید دلالت دیوار بر خاک چون بی‌واسطه است آشکارتر است از دلالت با واسطه خانه بر خاک. (دیوارهای گلین دوران باستان را در نظر بگیرید.)

گفتنی است: اجناس منطقی در شمار اجزاء است. مثلاً «انسان» نوع یا کل حساب می‌شود و حیوان، جسم نامی، و جوهر از اجناس یا اجزاء آن هستند.

فَإِنْ قُلْتَ: بل الامر بالعكس فَإِنَّ فَهْمَ الْجُزْءِ سَابِقُ عَلَى فَهْمِ الْكُلِّ قُلْتَ: نعم و لكنّ المراد هنا انتقال الذهن الى الجزء و ملاحظته بعد فهم الكل و كثيراً ما يفهم الكل من غير التفات الى الجزء كما ذكره الشيخ الرئيس في الشفاء أنه يجوز أن يخطر النوع بالبال ولا يلتفت الذهن الى الجنس.

اگر بگوییم: قضیه برعکس است یعنی این طور نیست که دلالت چیزی که معنا جزء آن است بر آن معنا آشکارتر باشد از دلالت چیزی که آن معنا جزء جزء آن است. بل دلالت چیزی که معنا جزء جزء آن است واضح‌تر از دلالت چیزی است که معنا جزء آن است. چون فهم جزء، مقدّم بر فهم کل است و فهم جزء جزء بر فهم جزء پیشی دارد. بدین گونه

۱. از این بحث، به دست می‌آید که: دلالت لفظ بر جزء جزء معنا و همین‌طور هر چه اضافه افزون گردد داخل در دلالت تضمّن است و دلالت لفظ بر لازم لازم نیز از قلمرو التزام بیرون نیست.

که وقتی واژه‌ای را شنیدیم که بر کل دلالت دارد؛ مثل واژه انسان. اگر بخواهیم مدلول آن را به دست بیاوریم در آغاز، ذهن ما متوجه اجزاء نخستین و اصلی آن می‌شود. یعنی نخست جسمیت بعد حیوانیت و پس از آن انسانیت را می‌فهمد. بنابراین آنچه در آغاز به ذهن انسان خطور می‌کند واضح‌تر و آشکارتر است. و در این مثال دیدیم که در آغاز، جسمیت که جزء جزء است به ذهن رسید و پس از آن حیوانیت. بنابراین، دلالت چیزی که جزء جزء است بر معنی از دلالت چیزی که جزء است آشکارتر است.

پاسخ این سخن چنین است: آری فهم جزء بر کل پیشی دارد و فهم جزء جزء بر فهم جزء مقدم است، لیکن در اینجا دلالت تضمّن در وجود، تابع دلالت مطابقه است. چون مقصود از دلالت تضمّن، انتقال ذهن از کلّ به جزء و اعتبار آن پس از فهم کلّ است.

با این اعتبار، نخست معنی موضوع‌له در ذهن شنونده می‌آید و پس از آن، ذهن، متوجه جزء می‌گردد و سپس به جزء جزء می‌رسد.

به عبارت دیگر در این ارتباط، ذهن دو حرکت دو سویه دارد اگر مدلول لفظ را بخواهد بفهمد از جزء جزء آغاز می‌کند و بعد به جزء و سپس به کل منتقل می‌شود. و اگر مدلول را فهمیده باشد در آغاز متوجه کل و بعد متوجه جزء و سپس متوجه جزء جزء می‌شود.

آنچه که گذشت پاسخ تسلیمی شارح بود یعنی در این پاسخ پذیرفت که فهم جزء مقدم بر کل است. و از اکنون جواب منعی است بدین گونه که می‌گوید: بسیاری از اوقات، کل بدون توجه به جزء فهمیده می‌شود. همان‌گونه که شیخ‌الرئیس ابو علی سینا در شفا گفته است:^۱ ممکن است نوع در ذهن خطور کند و ذهن متوجه به جنس نشود. (مقصود از نوع کل و مراد از جنس جزء است.)

«بال»: خاطر.

۱. حسین بن عبدالله بن سینا مکتبی به ابوعلی و معروف به شیخ‌الرئیس و ابن سینا از فلاسفه سرگ و پزشکان بزرگ اسلامی قرن پنجم است. او حدود صد کتاب نگاشته. یکی از شهرت‌آورترین کتابهای او کتاب شفا در منطق و فلسفه است.

وی در سال ۴۲۸ هجری جهان را بدرود گفت. نگاه کنید به ریحانة الادب، ج ۷، ص ۵۸۹ و ۵۹۰، و روضات الجنّات، ج ۳، ص ۱۷۰، عیون الانباء، ص ۴۳۷، نامه دانشوران، ج ۱، ص ۸۹، وفيات الاعیان، ج ۱، ص ۳۷۵، الکنی و الالقاب، ج ۱، ص ۳۲۰، حبیب‌السیر، ج ۲، ص ۴۴۳.

ابواب علم البیان

(ثم اللفظ المراد به لازم ما وضع له) سواء كان اللازم داخلاً كما فى التضمّن أو خارجاً كما فى الالتزام (إن قامت قرينة على عدم ارادته) أى ارادة ما وضع له (فمجاز وإلا فكناية)

باب‌های علم بیان

سپس لفظی که به وسیله آن، لازم موضوع له اراده شده است چه آن لازم، داخل در موضوع له باشد، مانند دلالت تضمّن و چه خارج باشد مثل دلالت التزام، در هر دو وجه، اگر بر این که موضوع له اراده نشده قرینه‌ای دلالت کند، آن لفظ مجاز است و اگر قرینه‌ای دلالت نکند، کنایه است.

فعند المصنّف الانتقال فى المجاز و الكناية كليهما من الملزوم إلى اللازم اذ دلالة اللازم من حيث إنه لازم على الملزوم إلا أن ارادة الموضوع له جائزة فى الكناية دون المجاز.

از نظر مصنّف هم در مجاز و هم در کنایه، انتقال از ملزوم به سوى لازم شکل می‌گیرد.^۱ (بدین گونه که ملزوم ذکر می‌شود و لازم اراده می‌گردد.) و انتقال از ملزوم به لازم برای این است که لازم از این حیث که لازم است، دلالت بر ملزوم ندارد. (پس فرق مجاز و کنایه در انتقال نیست.)

فقط ارادة معنى موضوع له در کنایه جایز است و در مجاز جایز نیست.

گفت: «مَنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَازِمٌ» یعنی لازم از این حیث که لازم است بر ملزوم دلالت ندارد. چون ممکن است لازم، اعمّ از ملزوم باشد. مثل حرارت که هم لازم تب و هم لازم آتش و هم لازم حرکت و اصطکاک است. لیکن ممکن است یک لازم از جهت دیگر ملزوم نیز باشد. آنگاه انتقال ممکن می‌شود. ملزوم گشتن لازم هنگامی است که آن، لازم مساوی باشد و این تساوی، لازم را ملزوم می‌سازد.^۲

(وَقَدَّمَ) المجاز (عليها) أى على الكناية (لأنّ معناه) أى المجاز (كجزء معناها) أى الكناية لأن معنى المجاز هو اللازم فقط و معنى الكناية يجوز أن يكون هو اللازم و الملزوم جميعاً و الجزء مقدم

۱. سکاکی انتقال در کنایه را از لازم به ملزوم می‌داند.

۲. مثل «ضاحک» برای انسان. از این رو که انسان تنها حیوانی است که می‌خندد پس «ضاحک» لازم مساوی با انسان و ملزوم نیز هست.

على الكلّ طبعاً فيقدّم بحث المجاز على بحث الكناية وضعاً و إنّما قال: كجزء معناها لظهور أنّه ليس جزء معناها حقيقةً فإنّ معنى الكناية ليس هو مجموع اللازم والملزوم بل هو اللازم مع جواز ارادة الملزوم.

مصنّف، مجاز را جلوتر از کنایه آورد برای این که معنای مجاز، مانند جزء معنای کنایه است. چون معنای مجاز، تنها لازم است و معنای کنایه می‌شود لازم و ملزوم با هم باشد. و جزء در وجود و پدید آمدن بر کلّ پیشی دارد.^۱ از این رو بحث مجاز در چیش و نگارش بر بحث کنایه، مقدّم آورده می‌شود.

مصنّف گفت: مجاز مانند جزء است و نگفت جزء است. زیرا آشکار است که مجاز حقیقتاً جزء معنای کنایه نیست. چون معنای کنایه، همه لازم و ملزوم نیست. بل معنای کنایه همان لازم است لیکن می‌توان ملزوم را نیز اراده کرد.

نکته‌ها

در آینده - ان شاء الله الرحمن - بحث گسترده مجاز و کنایه پیش خواهد آمد. اکنون به تعریفی کوتاه بسنده می‌شود.

مجاز و کنایه بر اساس اعتقاد مصنّف، ذکر ملزوم و اراده لازم است.

مثلاً شما می‌گویید: «بر زندگیم آتش افتاد» در این سخن، معنای مجازی آتش یعنی لازمه آتش که سوختن و تباه شدن است، مورد توجه قرار گرفته. بنابراین ملزوم (آتش) ذکر شده و لازم (سوختن و تباه شدن) اراده شده است.

یا می‌گویید: «هوشنگ خانه خراب شد.» این سخن، کنایه از سیه‌روزی اوست. در اینجا نیز ملزوم «خراب شدن خانه» ذکر شده است و لازمه خراب شدن خانه یعنی بدبختی و بی‌پناهی اراده شده است.

لیکن در این مثال می‌توان ملزوم را نیز اراده کرد بدین گونه که هم خراب شدن خانه‌اش مراد باشد و هم سیه‌روزی.

۱. قوام وجودی هر کلی به اجزاء آن است تا اجزاء نباشد هیچ گاه کلّ پدید نمی‌آید. مثلاً خانه کلّ است و آجر، سیمان و آهن اجزاء آن کلّ است و تا این اجزاء نباشد، کلّ تحقق پیدا نمی‌کند بنابراین جزء در وجود بر کلّ پیشی دارد.

(ثم منه) أى من المجاز (ما يبتنى على التشبيه) وهو الإستعارة التى كان اصلها التشبيه (فتعين التعرض له) أى للتشبيه أيضا قبل التعرض للمجاز الذى أحد أقسامه الاستعارة المبنية على التشبيه ولما كان فى التشبيه مباحث كثيرة و فوائد جمّة لم يُعْجَلْ مقدّمَةً لِبَحْثِ الإستعارة بل جُعِلَ مَقْصِداً برأسه (فانحصر) المقصود من علم البيان (فى الثلاثة) التشبيه و المجاز و الكناية.

قسمتی از مجاز بر تشبیه بنا می‌شود و آن استعاره است که بنیادش تشبیه است. بنابراین چون یکی از اقسام مجاز، استعاره است و استعاره مبتنی بر تشبیه است.^۱ از این رو باید پیش از ذکر مجاز، سخن از تشبیه راند.

و چون در تشبیه، بحثهای فراوان و سودهای گسترده وجود دارد، مقدّمه بحث استعاره قرار نگرفت بل آن یک باب و مقصود جداگانه شد. بنابراین هدف علم بیان تنها سه چیز است:

۱. تشبیه.

۲. مجاز.

۳. کنایه.

«جمّه»: فراوان. بسیار.

«مقصداً برأسه»: مقصد جداگانه.

۱. اگر از ارکان تشبیه، مشبه و ادات را برداریم و مثلاً هنگام آمدن مرد شجاعی بگوییم: جاء اسدٌ آنگاه، استعاره تحقیقیه می‌شود و اگر مشبه به و ادات را حذف کنیم، استعاره بالکنایه می‌گردد. و این گونه، استعاره مبتنی بر تشبیه است.

پرسش‌ها

۱. چرا مصنف علم بیان را جلوتر از بدیع آورد؟
۲. تعریف علم بیان چیست؟
۳. آیا تعبیر از یک معنا با واژه‌های مترادف، داخل در قلمرو علم بیان است؟
۴. دلالت وضعیه چه تعریفی دارد؟
۵. برای دلالت وضعیه غیر لفظیه چه نمونه‌هایی سراغ دارید؟
۶. در تقسیم‌بندی دلالت‌ها چه تفاوتی بین اهل منطق و علمای بلاغت وجود دارد؟
۷. دلالت مطابقه چه دلالتی است؟
۸. دلالت التزام چه شرطی دارد؟
۹. ارائه یک معنا با شیوه‌های گوناگونِ بیانی با کدام یک از دلالت‌ها ممکن است و با چه دلالتی ممکن نیست؟
۱۰. مقاصد علم بیان در چه چیزهایی منحصر می‌شود؟

◆ نمایه

◆ مقصد نخست

◆ تشبیه

◆ نمایه

◆ تعریف تشبیه

◆ ارکان تشبیه

◆ دو طرف تشبیه

◆ دو طرف حسی

◆ دو طرف عقلی

◆ مختلف

◆ خیالی

◆ وهمی

◆ وجدانی

تشبیه دهانت نتوان کرد بـغـنچه هرگز نبود غنچه بدین تنگ دهانی

حافظ

التشبيه اى هذا باب التشبيه الاصطلاحى المبنى عليه الاستعارة

مانند کردن

این باب تشبیه اصطلاحی است که استعاره بر آن بنا می شود.^۱

(التشبيه) اى مُطْلَقُ التَّشْبِيهِ أَعْمَ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَلَى وَجْهِ الْإِسْتِعَارَةِ أَوْ وَجْهِ تَنْبِنِي عَلَيْهِ الْإِسْتِعَارَةُ
و غير ذلك. فَلَمْ يَأْتِ بِالضَّمِيرِ لِئَلَّا يَعُودَ إِلَى التَّشْبِيهِ الْمَذْكُورِ الَّذِي هُوَ أَخْصُ

يَعْنِي مُطْلَقُ تَشْبِيهِ چِه این که به گونه استعاره باشد یا به شیوه ای که استعاره، بر اساس آن
شکل می گیرد و چه غیر اینها. بنابراین، مصنف به جای واژه «التشبيه» که در آغاز متن آورده،
ضمير نیاورد برای این که اگر ضمير می آورد، آن ضمير به «التشبيه» که تیتراست بر می گشت و
آن اخص است یعنی فقط شامل تشبیه اصطلاحی می شود با این که مراد از تشبیه دوم، اعم
است.

۱. عبارت شارح نشان دهنده چند چیز است: الف: حذف مبتدا (هذا) ب: حذف مضاف (باب) ج: این که «دال» بر سر
«التشبيه» برای عهد ذکرى است چون در تعبير «ثم منه ما ينبى على التشبيه» از آن سخن به میان آمد.

شرح

عبارت مصنف بدین سان است:

(التشبيه) التشبيه الدلالة على مشاركة أمرٍ لآخر في معنى

در این عبارت، دوبار واژه «التشبيه» به کار رفته است. «التشبيه» نخست، تیترو سر فصل قرار گرفته است و «التشبيه» دوم در آغاز متن آمده است.

اکنون شارح می‌گوید: «التشبيه» که تیترو سر فصل شده به معنای تشبیه اصطلاحی است و تشبیهی که در آغاز متن آمده مطلق است و این چیزها را فرا می‌گیرد:

۱. استعاره.

۲. تشبیه اصطلاحی.

۳. غیر این دو را.

اما استعاره را فرا می‌گیرد چون استعاره از تشبیه برمی‌خیزد. مثلاً هنگامی که مرد دلاوری می‌آید و شما می‌گویید: «جاء الاسد»^۱ یعنی مردی مانند شیر آمد. و تشبیه اصطلاحی را در برمی‌گیرد زیرا تشبیه لغوی اعم از تشبیه اصطلاحی است؛ و هر چه که تشبیه اصطلاحی باشد، تشبیه لغوی نیز هست.

و مقصود از «غیر ذلك» مواردی است که به گونه‌ای ضمنی همانندی و تشبیه را می‌فهماند. مثل برخی از نمونه‌های «تجريد» که توضیح آن به زودی خواهد آمد. **إِنْ شَاءَ اللَّهُ الرَّحْمَنُ.**

وَمَا يُقَالُ: إِنَّ الْمَعْرِفَةَ إِذَا أُعِيدَتْ كَانَتْ عَيْنَ الْأَوَّلِ فَلَيْسَ عَلَى إِطْلَاقِ

این که گفته می‌شود: «اگر معرفه تکرار گردد معنایش عین کلمه نخست است» اطلاق ندارد و فراگیر نیست.

بیان

ممکن است شما بگویید: «التشبيه» که تیترو شده و «التشبيه» که در آغاز متن آمده، هر دو معرّف است و اگر کلمه معرّفی تکرار گردد، کلمه تکرار شده به همان معنی نخست است. مثل

۱. در این مثال، مشبه و ادات تشبیه حذف شده است. به این استعاره، استعاره «تحقیقه» می‌گویند. لیکن در استعاره بالکنایه، مشبه به و ادات تشبیه حذف می‌شود.

«جاءتِ المَرَّةُ وَقَالَتْ المَرَّةُ» که هر دو واژه یک مصداق دارد. بنابراین «التشبيه» که در آغاز متن آمده است، حکم ضمیر را دارد و به همان معنای «التشبيه» است که تیتز واقع شده است.^۱

پاسخ این اشکال چنین است: آن قانون، کلی نیست و تفسیر مصنف از تشبیه نشان می‌دهد که: «التشبيه» دوم به معنی لغوی آن است.

يعني أنَّ معنى التشبيه في اللغة (الدَّلالة) هو مصدر قولك: دلت فلاناً على كذا إذا هَدَيْتَهُ له (على مُشاركة أمرٍ لا مِر في معنى) وهذا شاملٌ لمثل قَاتِلَ زَيْدَ عَمْرًا و جاءني زَيْدٌ و عَمْرُو.

يعنی تشبیه در لغت، نشان دادن اشتراک دو چیز در یک معناست.

«دلالة» مصدر «دلت» در این سخن شماس است: «دَلَلْتُ فُلَانًا عَلَى كَذَا» من فلان شخص را بر چنین چیز راهنمایی کردم.

«إِذَا هَدَيْتَهُ لَهُ» زمانی که او را بر آن چیز هدایت کنی.

و این تعریف مصنف مانند این مثالها را فرا می‌گیرد:

۱. قَاتِلَ زَيْدَ عَمْرًا.

۲. جاءني زید و عمرو.

در مثال نخست، فعل از باب مفاعله است و اشتراک زید و عمرو را در قتال می‌فهماند.

۱. این بحث در تفسیر قرآن کریم به کار می‌آید، در قرآن آمده است:

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا - إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» سورة شرح (اتشراح یا آلم نشرح) آیه ۵ و ۶.

بنگريد که کلمه «العُسْر» یعنی سختی به گونه معرّف، تکرار شده و واژه «يُسْرًا» یعنی آسانی به صورت تکرار شده است. در اینجا گفته‌اند: «العُسْر» چون معرّف است و تکرار شده هر دو واژه به یک معناست. و «يُسْرًا» چون نکره تکرار شده است به دو معناست. بنابراین، نتیجه چنین می‌شود: با هر سختی دو آسانی وجود دارد.

ابن عباس، در تفسیر این آیه گفته است: «خداوند می‌گوید: من یک سختی و دو آسانی آفریدم.»

و طبرسی نقل کرده است: «روزی پیامبر اکرم ﷺ شادمانه از خانه بیرون آمدند، می‌خندیدند و می‌گفتند: یک سختی بر دو آسانی پیروز نخواهد شد. «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا - إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»

و فراء گفته است: «اگر نکره را تکرار کردی معنایش فرق می‌کند. مثل: «إِذَا كَسَبْتَ الدَّرْهَمَ فَنَافِقُ الدَّرْهَمَ» که درهم دوم غیر از درهم نخست است.

و اگر معرفه را تکرار کردی همان معنا را دارد. مانند: «إِذَا كَسَبْتَ الدَّرْهَمَ فَنَافِقُ الدَّرْهَمَ» در این مثال، درهم دوم عین اول است.

برای کاوش بیشتر نگاه کنید به تفسیر مجمع البیان مجلد ۵، ص ۵۰۹. و تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۳۱۵ و ۳۱۶. و تفسیر تبیان، ج ۱۰، ص ۳۷۳.

و در مثال دوم، واو عاطفه، مشارکت زید و عمرو را در آمدن می‌رساند، با این که اینها از قلمرو تشبیه لغوی بیرون است. بنابراین، شارح می‌خواهد بگوید: تعریف تشبیه لغوی مصنف قابل نقد است و مانع اغیار نیست.

حاشیه نگاران گفته‌اند: اگر مصنف می‌گفت: «تشبیه در لغت، نشان دادن اشتراک دو چیز در یک معنا به وسیله ادات تشبیه چه در ظاهر و چه در تقدیر است» آنگاه تعریف، مانع اغیار می‌شد.

(والمراد) بِالتَّشْبِيهِ الْمُصْطَلَحِ عَلَيْهِ (ههنا) أَى فِي عِلْمِ الْبَيَانِ (مَا لَمْ تَكُنْ) أَى الدَّلَالَةِ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لَأَمْرٍ فِي مَعْنَى بَحِثٍ لَا تَكُونُ (عَلَى وَجْهِ الاسْتِعَارَةِ التَّحْقِيقِيَّةِ) نَحْوَرُ أَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَامِ (و) لَا عَلَى وَجْهِ (الِاسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ) نَحْوُ أَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ أَطْفَارَهَا (و) لَا عَلَى وَجْهِ (التَّجْرِيدِ) الَّذِي يُذَكَّرُ فِي عِلْمِ الْبَدِيعِ^۱ مِنْ نَحْوِ لَقِيتُ بِزَيْدٍ أَسَدًا أَوْ لَقِيتُنِي مِنْهُ أَسَدًا.

مقصود از تشبیه اصطلاحی در علم بیان، نشان دادن اشتراک چیزی با چیز دیگر در یک معنا است. با این قید که به گونه استعاره تحقیقیه مثل «رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَامِ» یا به صورت استعاره بالکنایه چون «أَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ أَطْفَارَهَا» (مرگ ناخن‌ها (چنگهایش) را فرو برد) یا به شیوه تجرید که در علم بدیع ذکر می‌گردد، مثل «لَقِيتُ بِزَيْدٍ أَسَدًا» یا «لَقِيتُنِي مِنْهُ أَسَدًا» نباشد. یعنی در ملاقات بازید به شیری برخورد کردم یا از او شیری با من برخورد کرد.

بیان

مصنف می‌خواهد بگوید: این چیزها از قلمرو تشبیه اصطلاحی خارج است:

۱. استعاره تحقیقیه

۲. استعاره بالکنایه

۳. تجرید.

استعاره تحقیقیه، یا استعاره مصرّحه، استعاره‌ای است که در آن، مشبّه به، ذکر می‌گردد و مشبّه اراده می‌شود. مانند: «رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَامِ» در این مثال، مرد شجاع، مشبّه «أَسَد» مشبّه به

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۶۶ قسمت دوم. مختصرهای چاپ قدیم ص ۱۹۶. مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۴۰۳. (چاپ ترکیه)

و «فی الحمام» قرینه است.

استعاره بالکنایه، استعاره‌ای است که در آن مشبّه همراه یکی از چیزهای متناسب با مشبّه به ذکر می‌گردد. مثل «أَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ أَظْفَارَهَا»^۱ در این مثال «مَنِيَّة» مشبّه است و حیوان درنده، مشبّه به است و در کنار «أظفار» که یکی از چیزهای متناسب با مشبّه به است، ذکر گشته.

تجريد، بدین سان است که ما از چیزی چیز دیگری همانند آن را برداشت کنیم مثلاً از مرد شجاع، شیر و از مرد صبور کوه و از مرد گشاده دست، دریا را برداشت کنیم. بنابراین، تشبیه اصطلاحی، باید از قلمرو این سه نباشد.

فَإِنَّ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ دَلَالَةً عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرِ لِأَمْرٍ فِي مَعْنَى مَعَ أَنَّ شَيْئاً مِنْهَا لَا يُسَمَّى تَشْبِيهاً اصطلاحاً.

بی تردید در این سه (استعاره تحقیقیه، استعاره بالکنایه و تجريد) دلالت بر اشتراك چیزی با چیز دیگر در معنایی وجود دارد. لیکن هیچ کدام از آنها تشبیه اصطلاحی نامیده نمی‌شود.^۲ ضمیر «منها» به «ثلاثة» بر می‌گردد.

وَأَمَّا قَيْدُ الاستِعَارَةِ بِالتَّحْقِيقِيَّةِ وَ الكِنَايَةِ لِإِنَّ الاستِعَارَةَ التَّخْيِيلِيَّةَ كَأَثْبَاتِ الْأَظْفَارِ لِلْمَنِيَّةِ فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُورِ لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرِ لِأَمْرٍ فِي مَعْنَى عَلَى رَأْيِ الْمُصَنِّفِ إِذَا الْمُرَادُ بِالْأَظْفَارِ مَعْنَاهَا الْحَقِيقِي عَلَى مَا سَيَجِيءُ.

مصنّف گفت: تشبیه اصطلاحی باید به گونه استعاره تحقیقیه و استعاره بالکنایه نباشد. (و نگفت به گونه استعاره تخیلیه نباشد.) برای این که به اعتقاد مصنّف، استعاره تخیلیه، مثل اثبات «اظفار» برای مرگ در مثالی که گفته شد، دلالت بر اشتراك چیزی با چیز دیگر

۱. دوری ما و تاریخ بشر، از فرهنگ ژرف و آسمان زاد امامان علیهم السلام - فاجعه‌های درخیزی را پدید آورد. فرهنگست که می‌خوانیم: «أَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ أَظْفَارَهَا» مرگ ناخنهایش را فرو برده است.

در این مثال، «اظفار» را که به معنای ناخن‌هاست، از لوازم مشبّه به یعنی حیوان درنده می‌دانیم با این که به روشنای روز، آشکار است، حیوان درنده ناخن ندارد، ناخن از ویژگیهای انسان است. حیوان درنده، چنگ و چنگال دارد و برای چنگ و چنگال باید «مَخَالِبَ» را به کار ببریم، همان‌گونه که امیر مؤمنان، فاتح قلّه‌های بیان که خاک پایشان سرمه چشمان باد، فرمودند: «فَكَانَ قَدْ عَلَقَتْكُمْ مَخَالِبُ الْمَنِيَّةِ» پس گویا چنگ‌های مرگ در شما آویخته (نهج البلاغه، خطبه ۸۵) و هزاران هزار افسوس که دوری از علی - علیه السلام - ما را از ادبیات استوار و آسمان بنیاد، دور ساخت و در گرداب ادبیات سست و دور از وحی انداخت.

۲. البته اینها داخل تشبیه لغوی هست.

ندارد. چون که مقصود از «اظفار» همان معنای حقیقی آن است، بنابر آنچه بحثش خواهد آمد.^۱

توضیحی کوتاه

وقتی می‌گوییم: «دست آمریکا از ایران قطع شد.» در این مثال، «آمریکا» مشبه، حیوان یا انسان، مشبه به و «دست» از لوازم مشبه به است که برای مشبه، اثبات کرده‌ایم،^۲ یعنی به آن نسبت داده‌ایم. و هنگامی که می‌گوییم: «مرگ، ناخنهایش را فروبرد.» در این مثال، «مرگ» مشبه، حیوان درنده، مشبه به و «ناخنها» (چنگها) از لوازم مشبه به است که برای مشبه اثبات کرده‌ایم. این اثبات یا نسبت چیزی از لوازم مشبه به برای مشبه، استعاره تخیلیه نامیده می‌شود.^۳

فَالْتَشْبِيهِ الْإِصْطِلَاحِي هُوَ الدَّلَالَةُ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لِأَمْرٍ فِي مَعْنَى لَا عَلَى وَجْهِ الْاِسْتِعَارَةِ التَّحْقِيقِيَّةِ وَالْاِسْتِعَارَةِ بِالْكُنْيَاةِ وَالتَّجْرِيدِ.

بنابراین، تشبیه اصطلاحی آن است که بر اشتراک چیزی با چیز دیگر در معنایی دلالت می‌کند و به گونه استعاره تحقیقه و استعاره بالکنایه و تجرید نیست.

(فَدَخَلَ فِيهِ نَحْوُ قَوْلِنَا: زَيْدٌ أَسَدٌ) بحذف أداة التشبيه (و) نحو (قوله تعالى: صُمُّ بَكْمٌ عُمَى) بحذف الأداة والمُشَبَّه جميعاً، أي هم كصم، فَإِنَّ الْمُحَقِّقِينَ عَلَى أَنَّهُ تشبيه بليغ لا استعارة، لِأَنَّ الاستعارة إِنَّمَا تَطْلُقُ حَيْثُ يَطْوَى ذِكْرُ الْمُسْتَعَارِ لَهُ بِالْكُلِّيَّةِ وَيُجْعَلُ الْكَلَامُ خُلُوعاً عَنْهُ صَالِحاً لِأَن يَرَادَ بِهِ الْمَنْقُولُ عَنْهُ وَ الْمَنْقُولُ إِلَيْهِ لَوْلَا دَلَالَةُ الْحَالِ أَوْ فَخْوَى الْكَلَامِ.

پس «زید اسد» در تعریف تشبیه اصطلاحی داخل می‌گردد. در این مثال، ادات تشبیه، حذف شده است. و در تعریف، داخل می‌شود سخن خدای والا: «صُمُّ بَكْمٌ عُمَى»: «کرند، لالند،

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص ۹۸. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۷۰.

۲. در اینجا «دست» را به «آمریکا» اضافه کرده‌ایم.

۳. گفت: به اعتقاد مصنف، استعاره تخیلیه، دلالت بر اشتراک چیزی با چیز دیگر ندارد، چون به عقیده سکاکی استعاره مصرح به دو قسم تحقیقه و تخیلیه تقسیم می‌گردد و بنابر تفسیر سکاکی، استعاره تخیلیه، دلالت بر اشتراک امری با امر دیگر دارد. نگاه کنید به مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۰۸ و مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.

۴. بقره، ۱۸ و ۱۷۱ و تعبیر «صُمُّ بَكْمٌ» در آیه ۳۹ سوره انعام آمده است.

کورند. در این مثال، ادات تشبیه و مشبّه و هر دو حذف شده است. یعنی «هم کُصِمَ»^۱ چون پژوہشگران، بر این باورند که این مثال، از قلمرو تشبیه بلیغ است،^۲ و استعاره نیست. زیرا استعاره، در جایی به کار می‌رود که از ذکر مستعار له (مشبّه) به طور کامل (لفظاً و تقدیراً) چشم‌پوشی گردد و سخن از آن تهی شود و شایستگی پیدا کند که از لفظ مستعار، هم بتوان منقول عنه را اراده کرد و هم بتوان منقول الیه را، اگر قرینۀ حالیّۀ یا مقالیّۀ موجود نباشد.

«خَلَوْا عَنْهُ»: تهی از مستعار له یا به تعبیر دیگر از مشبّه.

«صَالِحاً لِأَن يُرَادَ بِهِ»: آن لفظ مستعار مانند: «اسد» در «جاء الاسد» هم شایستگی دارد که از آن «منقول عنه» یعنی مشبّه یا حیوان ویژه جنگل اراده شود و هم شایستگی دارد که از آن «منقول الیه» یعنی مشبّه یا مرد شجاع اراده شود. البتّۀ اگر قرینۀ حالیّۀ یا کلامیّۀ نباشد.^۳

«دلالة الحال»: قرینۀ حالیّۀ.

«فحوى الكلام»: قرینۀ کلامیّۀ، مقالیّۀ، قرینۀ ای که در گفتار به کار می‌رود.

«فحوى»: مضمون، روش.

(و النظر ههنا فى أركانها) ای البحت فى هذا المقصد عن أركان التشبيه المضطلع عليه (وهى) أَرْبَعَةٌ (طَرَفَاهُ) أَى الْمَشَبَّهَ وَالْمَشَبَّهَ بِهِ (وَوَجْهَهُ وَوَادَاتِهِ وَفِي الْفَرَضِ مِنْهُ وَفِي أَقْسَامِهِ)

و ارکان تشبیه، در اینجا مورد نظر است یعنی در این مقصد، از ارکان تشبیه اصطلاحی بحث می‌شود. ارکان تشبیه، عبارت است از: دو طرف تشبیه یعنی مشبّه و مشبّه به، وجه تشبیه، ابزار تشبیه، در این مقصد، اهداف تشبیه و اقسام آن نیز بررسی می‌گردد. کوتاه سخن: در این مقصد، این امور، مورد بحث قرار می‌گیرد: ارکان تشبیه، اهداف تشبیه، اقسام تشبیه.

ارکان تشبیه چهار تاست: ۱. مشبّه به ۲. مشبّه به ۳. وجه شبّه ۴. ابزار تشبیه. ضمیر «طرفاه» و «وجهه» و «اداته» و «اقسامه» به تشبیه بر می‌گردد.

و إطلاق الأركان على الأربعة المذكورة إما باعتبار أنها مأخوذة فى تعريفه أعنى: الدلالة على

۱. «هم» مشبّه محذوف و «ك» از ادات محذوف است.

۲. تشبیه بلیغ، تشبیهی است که ادات تشبیه در آن حذف شده باشد و مشبّه به بر مشبّه حمل گردد.

۳. برخی عبارت را این گونه ضبط کرده‌اند: «صالحاً لأن يراد به المنقول عنه دون المنقول الیه». نگاه کنید به مواهب الفتح، مندرج در شروح التلخیص، ج ۳، ص ۲۹۸.

مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لَامِرٍ فِي مَعْنَى الْكَافِ وَنَحْوَهُ وَإِمَّا بِإِعْتِبَارِ أَنَّ التَّشْبِيهَ فِي الْإِصْطِلَاحِ كَثِيرًا مَا يُطْلَق عَلَى الْكَلَامِ الدَّالِّ عَلَى الْمُشَارَكَةِ الْمَذْكُورَةِ كَقَوْلِنَا: زَيْدٌ كَالْأَسَدِ فِي الشَّجَاعَةِ.

و استعمال «ارکان» بر چهار چیزی که ذکر شد یا به این اعتبار است که آن چهار چیز، در تعریف تشبیه، به کار رفته، بدین سان که می‌گوییم: «تشبیه، دلالت کردن بر اشتراک چیزی با چیز دیگر در معنایی است به وسیله کاف و مانند کاف».

در این تعریف، مقصود از چیز اول، مشبه و مراد از چیز دوم، مشبه به و هدف از معنی، وجه شبه و منظور از کاف و مانند آن، ابزار تشبیه است.

و یا به این اعتبار است که تشبیه اصطلاحی، بسیاری از جاها بر سخنی گفته می‌شود که به همان شیوه تعریف مذکور باشد. (یعنی به سخنی تشبیه می‌گوییم که دارای آن چهار رکن باشد). مثل سخن ما: «زید در شجاعت چونان شیر است».

توضیح

- ضمیر «باعتبار آنها» به «اربعه» و ضمیر «فی تعریفه» به «تشبیه» باز می‌گردد.
- «بالکاف و نحوه»: یعنی کاف و آنچه مانند کاف است. مقصود، ابزار دیگر تشبیه است. آن ابزار در بحث ادات تشبیه به طور گسترده بررسی خواهد شد. **إِنْ شَاءَ اللَّهُ الرَّحْمَنُ**
- «على المشاركة المذكورة»: یعنی مشارکت چیزی با چیز دیگر در معنایی به وسیله کاف و مانند آن. مراد از «مذكوره» همان تعریفی است که ذکر شد.
- خلاصه: آن چهار چیز را به دو اعتبار، ارکان می‌نامند.
۱. چون این چهار تا در تعریف تشبیه به کار رفته است.
 ۲. بسیاری از تشبیه‌ها دارای این چهار چیز هست: مثل «زید کالأسد فی الشجاعة» در این مثال، «زید»: مشبه، «اسد»: مشبه به، «ک»: از ابزار تشبیه و «فی الشجاعة»: وجه شبه است.

(طرفاه)

وَلَمَّا كَانَ الطَّرْفَانِ الْأَصْلَ وَالْعُمْدَةَ فِي التَّشْبِيهِ لِكَوْنِ الْوَجْهِ مَعْنَى قَائِمًا بِهِمَا وَالْأَدَاةُ آلَةٌ فِي ذَلِكَ قَدْ دَمَّ بَحْثُهُمَا فَقَالَ:

و چون دو طرف (مشبه و مشبه به) اساس و بنیاد در تشبیه است، زیرا وجه شبه، معنایی

است که برپایی و وجودش به آن دو وابسته است و ابزار تشبیه نیز وسیله‌ای برای نشان دادن قیام آن معنا در آن دواست، از این رو مصنف، بحث مشبه و مشبه به را مقدم ساخت و گفت:.... «آله فی ذلك» یعنی ادات تشبیه، وسیله‌ای برای نشان دادن قیام وجه شبه در مشبه و مشبه به است.

(طرفاه) ای المشبه و المشبه به (إما حسیان کالحدّ والوزد) فی المُبَصَّرَات (والصوت الضعیف والهفّس) ای الصوت الذی أُخْفِيَ حَتَّى کَأَنَّهُ لَا یُخْرَجُ عَنْ فضاء الفم فی المسموعات (والنکّه) و هی ریح الفم (والعنبر) فی المسمومات (والریق و الخمر) فی المذوقات (والجلد الناعم و الحریر) فی الملموسات.

دو طرف تشبیه (مشبه و مشبه به) یا حسی است، مانند گونه و گل سرخ از چیزهای دیدنی. و صدای آهسته و همس یعنی صدای نهفته‌ای که گویا از فضای دهان، بیرون نمی‌آید، از چیزهای شنیدنی و مانند بوی دهان و عنبر از چیزهای بوییدنی و مثل آب دهان و شراب از چیزهای چشیدنی و بسان پوست نرم و ابریشم، از چیزهای لمس کردنی.

توضیح

مشبه و مشبه به محسوس بر اساس حواس به پنج‌گونه تقسیم می‌شود: دیدنی، شنیدنی، بوییدنی، چشیدنی، لمس کردنی.

بدین شکل: «حَدّه کالوزد» گونه یا چهره او بسان گل سرخ است.

«حَدّ» مشبه، «وزد» مشبه به، «ک» از ادات تشبیه و رنگ سرخ، وجه شبه است. توجه داشته باشید که «وزد» هم به معنای مطلق گل است و هم به معنای گل سرخ، لیکن در اینجا که وجه شبه، رنگ است. حتماً باید «وزد» را به معنی گل سرخ گرفت.

و اگر به معنی مطلق گل بگیریم بیهوده است چون هر گلی رنگی دارد.

«صوته کالهفّس»^۱: صدایش چونان همس است.

«صوت»: مشبه، «همس»: مشبه به، «ک»: از ادات تشبیه و نهفتگی و پنهانی، وجه شبه است.

۱. در قرآن مجید آمده است: «فَلَا تَسْمَعْ إِلَّا هَفْسًا» طه ۱۰۸.

و در نهج البلاغه آمده است: «وَلَا هَمْسٌ قَدَمٌ فِی الْأَرْضِ» خطبه ۲۲۱.

«نَكْهَتَهُ كَالْعَنْبَرِ»: بوی دهان او مثل عنبر است.

«نَكْهَتَ»: مشبه، «عَنْبَر»: مشبه به، «ک»: از ادات تشبیه و دل‌انگیز و دل‌پذیر بودن، وجه شبه است. «رِيقَهُ كَالْخَمْرِ» آب دهانش به گونه شراب است. «رِيق»: مشبه، «خمر»: مشبه به و شیرینی یا مستی زایی، وجه شبه است. «جِلْدُهُ كَالْحَرِيرِ»: پوستش همچو ابریشم است. «جِلْد»: مشبه، «ک»: از ادات تشبیه «حَرِير»: مشبه به و نرمی، وجه شبه است.

نگاهی به واژه‌ها.

«عَنْبَر»: ماده خوشبویی است.^۱

«رِيق»: آب دهان.

«نَاعِم»: نرم، لطیف.

«حَرِير»: ابریشم، پرند.

حواس پنجگانه، عبارت است از: باصره (بینایی)، سامعه (شنوایی) ذائقه (چشایی) شامه (بوایی) لامسه (بساوایی)

وَفِي أَكْثَرِ ذَلِكَ تَسَامُحٌ لِأَنَّ الْمَذْرُوكَ بِالْبَصَرِ مَثَلًا إِنَّمَا هُوَ لَوْنُ الْخَدِّ وَالْوَرْدُ وَبِالْشَّمِّ رَائِحَةُ الْعَنْبَرِ وَبِالدَّوْقِ طَعْمُ الرِّيقِ وَالْخَمْرِ وَبِالْمَسِّ مَلَأَسَةُ الْجِلْدِ النَّاعِمِ وَالْحَرِيرِ وَلَيْنُهُمَا لَانَفْسِ هَذِهِ الْأَجْسَامِ، لَكِنْ اشتهر في الْعَرَفِ أَنْ يُقَالَ: أَبْصَرْتُ الْوَرْدَ وَشَمَمْتُ الْعَنْبَرَ وَذُقْتُ الْخَمْرَ وَلَمَسْتُ الْحَرِيرَ

و در بیشتر نمونه‌هایی که مصنف، برای محسوسات آورده سهل‌انگاری وجود دارد. زیرا رنگ چهره و رنگ گل با چشم دیده می‌شود نه خود آنها. و آنچه با شامه درک می‌گردد بوی عنبر است و آنچه با ذائقه دریافت می‌شود مزه آب دهان و شراب است و آنچه با لامسه درک می‌گردد صافی و نرمی پوست نرم و ابریشم است، نه خود این اجسام. لیکن در عرف مردم، شهرت دارد که می‌گویند: «گل را دیدم»، «عنبر را بویدم»، «شراب را چشیدم»، «ابریشم را لمس کردم» (و نمی‌گویند: رنگ گل را دیدم، بوی عنبر را بویدم مزه شراب را چشیدم و نرمی ابریشم را لمس کردم)

توضیح

«فی اکثر ذلك تسامح» می‌خواهد بگوید: برخی از مثال‌ها بدون تسامح است، مثل تشبیه صدای ضعیف به همس که هر دو مسموع است و مانند «نکته» که خودش مشموم است و نیاز به تقدیر مضاف ندارد.

باید بگوییم که: در همه موارد تسامح، اگر مضاف، در تقدیر گرفته شود، تسامح برطرف می‌گردد. مثلاً آنجا که از قلمرو دیدنیهاست «لون» و آنجا که از قلمرو بوییدنیهاست «رائحه» و آنجا که از قلمرو چشیدنیهاست «طعم» در تقدیر گرفته شود.^۱

آزمون

دو طرف تشبیه در این مثالها حسی است آنها را بیان کنید.

فَكَانَ كُلُّ فَرَقٍ كَالطُّودِ الْعَظِيمِ^۲ و هر قسمتی همچون کوهی سترگ بود.

فَلَمَّا رَأَوْهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ^۳ چون آن را همچون ماری دید که می‌جنبد.

كَأَنِّي بِمَسْجِدٍ كُمْ كَجَوْءِ سَفِينَةٍ^۴ گویا من مسجد شما را بسان پیشگاه کشتی می‌بینم.

كَالْجَبَلِ لَا تَحْرِكُهُ الْقَوَاصِفُ^۵ چونان کوه که توفانهای کوبنده آن را نمی‌لرزاند.

(باید بگوییم: شبهه این تشبیه، خود حضرت علی - علیه السلام - هستند)

بیاض روی تو روشن چو عارض رخ روز

سواد زلف سیاه تو هست ظلمت داج^۶

دو تا شد قامت هم چون کمانی

ز غم پیوسته چون ابروی فرخ

۱. این تسامح، مبتنی بر اندیشه حکماست که می‌گویند: أغراض و خواص مواد محسوس است نه ذات آنها.

۲. شعراء، ۶۳. دو طرف تشبیه دیدنی است.

۳. نمل، ۱۰. باز دو طرف تشبیه دیدنی است.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۳. دو طرف تشبیه محسوس و دیدنی و وجه شبه، فرو رفتگی در آب است.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۳۷. دو طرف تشبیه محسوس و مبصر است.

۶. برای جایی که دو طرف تشبیه، مسموع باشد می‌توان مثل زد به «فَجَزَتْهُمْ جَزْزَةً الْجَمَلِ الْأَسْرَ» نهج البلاغه، خطبه ۳۹ یعنی ناله کرید مانند ناله شتر هنگامی که نافش درد می‌کند.

۶. این اشعار از حافظ است.

قد همه دلبران عالم
 پیش الف قدت چو نون باد
 اگر برنگ عقیقی شد اشک من چه عجب
 که مهر خاتم لعل تو هست همچو عقیق
 زلف چون عنبر خامش که ببوید هیئات
 ای دل خام طمع این سخن از یاد ببر
 کنون که چشمه قندست لعل نوشینت
 سخن بگوی و ز طوطی شکر دریغ مدار
 می‌چکد شیر هنوز از لب همچون شکرش
 گر چه در شیوه‌گری هر مژه‌اش قتالست
 چو حال عاشقان صبح کند تلّونی
 گه چو حلّی دلبران مرغ کند نواگری
 بر چون پرند لیک دلش گونه پلاس
 من بر پلاس صبر کنم از پرند او
 خفته بودی که لب بوسیدم
 قند دزدی چقدر شیرین است.

(أَوْ عَقْلِيَّانِ كَالْعِلْمِ وَالْحَيَاةِ) وَوَجْهَ الشَّبَهِ بَيْنَهُمَا كَوْنُهُمَا جَهْتِي إِدْرَاكَ كَذَا فِي الْمِفْتَاحِ وَالْإِبْضَاحِ
 فَالْمُرَادُ بِالْعِلْمِ هَهُنَا الْمَلَكَةُ الَّتِي يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى الْإِدْرَاكَاتِ الْجَزْئِيَّةِ لِنَفْسِ الْإِدْرَاكِ وَلا يُخْفَى أَنَّهَا جَهَةٌ
 وَطَرِيقٌ إِلَى الْإِدْرَاكِ كَالْحَيَاةِ.

یا دو طرف تشبیه (مشبه و مشبه به) عقلی است مانند علم و حیات (العلم کالحیاء) و وجه
 شبه بین علم و حیات این است که این دو، وسیله و راه ادراک هستند. (این گونه در کتاب مفتاح
 العلوم سکاکی و کتاب ایضاح خطیب قزوینی آمده است.) پس مقصود از علم در اینجا
 ملکه‌ای است که به وسیله آن می‌توان مدرکات جزئیّه را شناخت. و مراد از علم در اینجا خود
 ادراک نیست. و آشکار است که این ملکه همچون حیات، راه و وسیله ادراک است.

شرح

مصنّف برای مشبّه و مشبّه به عقلی مثل زد به «الْعِلْمُ كَالْحَيَاةِ» در این مثال، علم مشبّه، حیات، مشبّه به و هر دو عقلی است. اکنون این سؤال مطرح است که وجه شبه چیست؟ شارح می‌گوید: علم، تفسیرهای گوناگونی دارد در اینجا علم را به معنی «ملکه» می‌گیریم یعنی صفت پایداری که به وسیله آن می‌توان مدرکات جزئیّه را فهمید.

مثلاً با ملکه نحو می‌توان هر یک از فاعلها، مفعولها و مجرورها را در سخن شناخت. این ملکه، وسیله شناخت است و حیات نیز وسیله شناخت است. پس علم را به معنی ملکه می‌گیریم و وجه شبه را «راه و وسیله شناخت بودن» قرار می‌دهیم.

لیکن اگر علم را به معنی خود ادراک بگیریم یعنی همان صورتی که در ذهن پدید آمده دیگر آن علم، وسیله شناخت و ادراک نیست، خود ادراک است. آنگاه وجه شبه، غلط می‌شود چون علم را به معنی خود ادراک گرفته‌ایم و حیات را وسیله ادراک دانسته‌ایم ضمیر «لایخفی أنّها» به «ملکه» باز می‌گردد.^۱

مشبه و مشبه به عقلی چون این شعر ازرقی:

ذکای طبع تو گویی که لوح محفوظ است که ذره نبود جایز اندر او نسیان^۲
و مثل این شعر انوری:

خصال خویش چون روی دلبران نیکو ضمیر پاکش چون رای زیرکان روشن
وقیل: وَجْهَ الشَّبَّهِ بَيْنَهُمَا الْإِدْرَاكُ، إِذَا الْعِلْمُ نَوْعٌ مِنَ الْإِدْرَاكِ وَالْحَيَاةُ مُقْتَضِيَةٌ لِلْجِسِّ الَّذِي هُوَ نَوْعٌ مِنَ الْإِدْرَاكِ وَفَسَادُهُ وَاضِحٌ لِأَنَّهُ كَوْنَ الْحَيَاةِ مُقْتَضِيَةً لِلْجِسِّ لَا يُوجِبُ إِشْتِرَاكَهُمَا فِي الْإِدْرَاكِ عَلَى مَا هُوَ شَرْطٌ فِي وَجْهِ الشَّبَّهِ

۱. البته یک تفاوت لطیفی بین ملکه و حیات هست بدین سان که ملکه سبب ادراک است و حیات شرط آن.

۲. در این مثالها مشبه و مشبه به عقلی است:

قال علی - علیه السلام - «لَا عِبَادَةَ كَالْتَفَكُرِ» امالی طوسی، ج ۱، ص ۱۴۵.

و باز مانند سخن ایشان: «كَمْ أَدَارِيكُمْ كَمَا تُدَارَى الْيَكَازُ الْعَمْدَةُ» نهج البلاغه، خطبه ۶۹ ترجمه دکتر شهیدی و خطبه ۶۸ ترجمه فیض الاسلام. یعنی: چقدر با شما مدارا کنم آنسان که با شترهای رنج‌دیده از کوهان مدارا می‌شود.

سعدی گفته است:

همچو حال تُست زیر پای پیل

زیر پایت گر بدانی حال مور

و برخی گفته‌اند: وجه شبه بین علم و حیات، خود ادراک است زیرا علم، نوعی از ادراک است و حیات، مقتضی حس است و حس نیز نوعی از ادراک است.

تباهی این سخن، آشکار است چون مقتضی بودن حیات برای حس موجب نمی‌شود آن اشتراکی که شرط وجه شبه است، بین حیات و علم پدید آید.

خلاصه: ما وجه شبه در تشبیه علم به حیات را، وسیلهٔ ادراک بودن، قرار دادیم و علم را به معنی ملکه گرفتیم لیکن کسی گفته است: وجه شبه خود ادراک است.

چون علم، نوعی از ادراک است و حیات هم با یک واسطه، به ادراک می‌رسد. ما می‌گوییم: اشتراکی که در وجه شبه، شرط شده، این است که مشبه و مشبه به در وجه شبه مشترک باشند نه این که مشبه، اشتراک داشته باشد و مشبه به بایک واسطه، اشتراک پیدا کند. «هو نوع من الادراک»: علم، نوعی از ادراک است چون ما ادراکات گوناگون و همی، خیالی، وجدانی و قطعی داریم از این رو گفت: علم نوعی از ادراک است یعنی ادراک قطعی یا ظنی شبیه قطعی است. «بینهما»: علم و حیات. ضمیر «اشتراکهما» نیز به علم و حیات برمی‌گردد.

«وَأَيْضاً لَا يَخْفَى أَنْ لَيْسَ الْمَقْصُودُ مِنْ قَوْلِنَا: الْعِلْمُ كَالْحَيَاةِ وَالْجَهْلُ كَالْمَوْتِ أَنَّ الْعِلْمَ إِدْرَاكٌ كَمَا أَنَّ الْحَيَاةَ مَعَهَا إِدْرَاكٌ بَلْ لَيْسَ فِي ذَلِكَ كَبِيرُ فَائِدَةٍ كَمَا فِي قَوْلِنَا: الْعِلْمُ كَالْحِسِّ فِي كَوْنِهِمَا إِدْرَاكاً»

و نیز پوشیده نیست که وقتی می‌گوییم: «علم چونان حیات و جهل بسان مرگ است» نمی‌خواهیم بگوییم: علم، ادراک است همان گونه که با حیات ادراک هست. بل اگر چنین چیزی مقصود باشد، فایدهٔ زیادی ندارد و مثل این است که بگوییم: «علم، مانند حس است» در این که هر دو ادراک است.

توضیح

این انتقاد دوم شارح به کسی است که گفته: وجه شبه، خود ادراک است.

شارح می‌گوید: در تشبیه علم به حیات، مقصود ما این نیست که بگوییم: علم، ادراک است همچنان که با حیات، ادراک هست. بل مقصود این است که بگوییم: این دو سبب ادراک است و با این تشبیه، منزلت علم را بفهمانیم و اگر وجه شبه، ادراک باشد آنگاه تشبیه، فایده زیاد ندارد چون علم را در مطلق ادراک بودن، به حیات، تشبیه کرده‌ایم و این مطلق ادراک، ویژهٔ انسان نیست و حیوانات نیز ادراک دارند.

همین طور، تشبیه علم به حس در ادراک، فایده چندان‌ی ندارد.

«کبیر فایده» از باب اضافه صفت به موصوف است یعنی «فایده کبیره»^۱

[أَوْ مُخْتَلِفَانِ] بِأَنْ يَكُونَ الْمُسَبَّهَ عَقْلِيًّا وَالْمُسَبَّهَ بِهِ حِسِّيًّا [كَالْمَنِيَّةِ وَالسَّبْعِ] فَإِنَّ الْمَنِيَّةَ أَيْ الْمَوْتَ عَقْلِيًّا، لِأَنَّهُ عَدَمُ الْحَيَاةِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ الْحَيَاةِ، وَالسَّبْعُ حِسِّيٌّ

یا دو طرف تشبیه، مختلف است بدین سان که مشبه عقلی و مشبه به حسّی است. مانند تشبیه مرگ به درنده. بی شک، مرگ، عقلی است، چون نبودن حیات در چیزی است که لیاقت و شایستگی حیات دارد (مثل انسان و حیوان) و درنده، حسّی است.

«منیه»: مرگ.^۲

«سبع»: بر وزن سُبک، درنده، دَد.

ارتباط منطقی موت و حیات، تقابل عدم و ملکه است از این رو شارح گفته:

حیات نداشتن چیزی که شأن حیات دارد.

تشبیه معقول به محسوس در فارسی چون این اشعار حافظ:

جام جهان نماست ضمیر منیر دوست اظهار احتیاج خود آنجا چه حاجتست
 مشبه: روان تابناک دوست. مشبه به: جام جهان نما.
 صبا ز حال دل تنگ ما چه شرح دهد که چون شکنج ورقهای غنچه تو بر توست
 مشبه: حال دل تنگ. مشبه به شکنج و ورقهای غنچه
 یارب مگیرش از چه دل چون کبوترم افکند و کشت و عزت صید حرم نداشت
 مشبه: دل. مشبه به: کبوتر.^۳

۱. در مختصرهای چاپ ترکیه، «کثیره فائده» ضبط شده است.

نگاه کنید به مختصرهای حاشیه دار، ص ۲۸۲.

۲. علی - علیه السلام - فرمود: «الْمَنِيَّةُ وَالْذَنْيَةُ» مرگ آری پستی هرگز - نهج البلاغه، حکمت ۳۹۶.

۳. و مولوی گفته است:

حقایقهای نیک و بد به شیر خفته می ماند که عالم را زند بر هم چو دستی بر نهی بر او
 و سنائی سروده است:

دوستی احمقان چو دیک تهی است از درون خالی از برون سیهی است.
 همه شب چون عصا افتاده بودیم چو روز آمد چو نُعْبَانِ بی قراریم

أو بالعكس (و) ذلك مثل (العِطْر) الذی هو محسوس و مشموم (و خُلُق کریم) و هو عقلی، لآنه کیفیت نفسانیه یصدر عنها الأفعال بِسُهُولَةٍ

یاد و طرف تشبیه، برعکس مورد پیشین است یعنی مشبّه محسوس و مشبّه به معقول است مانند تشبیه عطر که محسوس و بوییدنی است به اخلاق شخص ارجمند و گرامی. بی تردید «خُلُق» عقلی است، چو کیفیت نفسانی است که کارها به آسانی از آن پدید می آید. «عطر» به کسر اَوّل به معنی ماده خوشبوی معروف است^۱ و در اینجا مراد، بوی عطر است. «خُلُق»^۲ به ضم اَوّل و دوم به معنی خو و اخلاق پایدار در جان آدمی است که به سبب آن، اگر خلق نیک باشد، کارهای نیک اختیاری به راحتی از نفس انسان، صادر می شود. مثلاً انسانی که صفت کرم در او رسوخ کرده و تبدیل به «خُلُق» شده بدون تردید و احساس تَکَلُّف و سختی

→

عشق همچون نهنگ لب بگشاد	خواب چون ماهی اندر آب گریخت
سخن کشتی و معنی همچو دریا	درآ زودتر که تا کشتی برانم

و سعدی گفته است:

پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بدست تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبدست
تشبیه معقول به محسوس در معارف دینی کار برد فراوان دارد. در این مثالها دقت کنید.
«اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» نور، ۳۵. خداوند، نور آسمانها و زمین است.
«أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ» ابراهیم، ۱۸. کردارشان به خاکستری می ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد.
«أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً» نور، ۳۹. کارهایشان چون سرابی در زمینی هموار است که تشنه آن را آب می پندارد.

فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ. نهج البلاغه، خطبه ۸۵ ترجمه فیض الاسلام بی تردید، رشک ورزیدن، ایمان را می خورد همان گونه که آتش، هیزم را می خورد. اذا التبتست علیکم الفتن کقطع اللیل المظلم فَعَلَيْكُمْ بالقُرآن. مَحَجَّةُ الْبَيْضَاء، ج ۲، ص ۲۱۲.

هنگامی که فتنه ها چونان پاره های شب تیره به هم آمیخت، پس بر شما باد که به قرآن پناه برید.
الْجُلْمُ عِطَاءٌ سَاتِرٌ وَالْعَقْلُ حُسَامٌ قَاطِعٌ. نهج البلاغه، حکمت ۴۱۶.

بردباری پرده ای پوشاننده و خرد شمشیری برنده است.

الْجُلْمُ عَشِيرَةٌ. نهج البلاغه حکمت، ۴۱۰. بردباری چونان قبیله است.

أَمَّا إِنَّ لَهُ إِمْرَةً كَلَفَقَةَ الْكَلْبِ أَنْفَةً. نهج البلاغه، خطبه ۷۳، صبحی صالح و خطبه ۷۲ ترجمه فیض الاسلام، یعنی هشدارید او حکومتی خواهد یافت چونان لیسیدن سگ بینی اش را. (برخی این تشبیه را تشبیه معقول به معقول می دانند).

۱. عطر به فتح اَوّل به معنی خوشبو شدن است. نگاه کنید به منتخب اللغات، شاهجهانی، ص ۳۵۰.

۲. در قرآن کریم آمده است: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» ن، ۴. راغب گفته: «خُلُق» برای هیئت ظاهر است.

می‌بخشد.

«خُلِقَ کریم» یعنی «خُلِقَ رَجُل کریم» مضاف آن محذوف است.

مثال فارسی:

سلامی چو بوی خوش آشنایی	بدان مردم دیده روشنایی
درودی چو نور دل پارسایان	بدان شمع خلوتگه پارسایی ^۱

و:

ذکاء طبع تو چون آفتاب تابانست

شمیم خلق تو چون غنچه‌های خندانست

(عنصری)

در مصراع اول این شعر، تشبیه معقول به محسوس و در مصراع دوم آن، تشبیه معقول به محسوس است.

و الْوَجْهَ فِي تَشْبِيهِ الْمَحْسُوسِ بِالْمَعْقُولِ أَنْ يُقَدَّرَ الْمَعْقُولَ مَحْسُوساً وَ يُجْعَلَ كَالْأَصْلِ لِذَلِكَ الْمَحْسُوسِ عَلَى طَرِيقِ الْمُبَالَغَةِ وَإِلَّا فَالْمَحْسُوسُ أَضَلُّ لِلْمَعْقُولِ، لِأَنَّ الْعُلُومَ الْعَقْلِيَّةَ مُسْتَفَادَةً مِنَ الْحَوَاسِ وَ مُنْتَهِيَةِ إِلَيْهَا، فَتَشْبِيهِهِ بِالْمَعْقُولِ يَكُونُ جَفْلاً لِلْفَرْعِ أَضْلاً وَ الْأَصْلُ فَرْعاً، وَ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ. راه و شیوه توجیه تشبیه معقول به محسوس این است که معقول، برای مبالغه، به گونه محسوس فرض گردد و مانند اصل، برای آن محسوس (مشبه) قرار گیرد.

و اگر چنین فرضی نباشد، محسوس، اصل برای معقول است چون دانشهای عقلی (مثل منطق و فلسفه و دریافتهای کلی) از حواس به دست می‌آید و به حواس باز می‌گردد. بنابراین تشبیه محسوس به معقول، اصل قرار دادن فرع و فرع قرار دادن اصل می‌شود و این جایز نیست.

۱. و مثل این اشعار:

هوايش معتدل چون مهر فرزند (نظامی)	بساط سبزه چون جان خردمند
چون جان خردمند و طبع سخور (ازرقی)	یکسی بر که ژرف در صحن بستان
کوش که نارسیده سیل، از پل رخنه بگذری (خاقانی)	عمر پلى است رخنه سر، حادثه سيل پاشکن

در این سه بیت تشبیه محسوس به معقول شده است.

نگاهی به واژه‌ها

«وَالْوَجْهَ»: راه و شیوه توجیه.

ضمیر «مُنْتَهِيَةَ إِلَيْهَا» به حواس باز می‌گردد.

ضمیر «فَتَشْبِيْهَهُ» به محسوس رجوع می‌کند.

توضیح

محسوس، اصل و معقول، فرع است چون قوانین عقلی از حواس به دست می‌آید و بدانها باز می‌گردد. یعنی قواعد کلی عقلی از همین جزئیات محسوسه به دست می‌آید. مثلاً وقتی دیدیم یک یک شیشه‌ها می‌شکند، یک قانون کلی برداشت می‌کنیم و می‌گوییم: «همه شیشه‌ها شکستنی است.» به علاوه، قواعد عقلی با برهان، به بدیهیات برگرفته از حواس، باز گشت می‌کند. بنابراین، تشبیه محسوس به معقول، فرع قرار دادن اصل و اصل قرار دادن فرع است. شارح، در جواب این انتقاد می‌گوید: «ما معقول را چونان محسوس، فرض می‌کنیم و آن را از راه مبالغه، بسان اصل برای آن مشبه محسوس، قرار می‌دهیم.»

در پایان، باید بگوییم: تشبیه محسوس به معقول، در قرآن کریم به کار نرفته است.^۱

وَلَمَّا كَانَ مِنَ الْمَشَبَّهِ وَالْمَشَبَّهِ بِهِ مَا لَا يَدْرِك بِالقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ وَلَا بِالْحَسِّ أَغْنَى الْحَسَّ الظَّاهِرَ مِثْلَ الْخَيَالِيَّاتِ وَالْوَهْمِيَّاتِ وَالْوَجْدَانِيَّاتِ ارَادَ أَنْ يَجْعَلَ الْحَسَّ وَالْعَقْلَ بِحَيْثُ يَشْمَلَانِهَا تَسْهِيلاً لِلضَّبْطِ بِتَقْلِيلِ الْأَقْسَامِ.

و چون برخی از نمونه‌های مشبه و مشبه به به وسیله نیروی عقلی و حس ظاهری درک نمی‌شود، مثل چیزهای خیالی، و همی و وجدانی، از این رو مصنف، تصمیم گرفت که حسی و عقلی را به گونه‌ای قرار دهد که خیالی، و همی و وجدانی را فراگیرد، تا با کم شدن اقسام، حفظ و نگه‌داری آنها در ذهن و حافظه آسان گردد.

خلاصه: مصنف، مشبه و مشبه به خیالی، و همی و وجدانی را در درون دو قسم حسی و عقلی قرار داد.

۱. نگاه کنید به الاتقان فی علوم القرآن، نوشته جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، ج ۳، ص ۱۴۴. البته در آیه «هَنَّ لِبَاسُ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ» بقره، ۱۸۷- اختلاف شده است.

«اعنی الحسن الظاهر» حس را به حس ظاهر تفسیر کرد تا حواس درونی که مدرک وجدانیات است، خارج گردد.

«بشملانها»: تاخیالیات، و همیات و وجدانیات را فرا بگیرد.^۱

معنای خیالی، و همی و وجدانی در آینده نزدیک، مورد پژوهش قرار می گیرد. ان الله الرحمن

فقال: (والفرد بالحسی المذرك هو أو مادته بإحدى الحواس الخمس الظاهرة) أعنی البصر و السَّمْع و الشَّم و الذَّوق و اللمس (فدخل فيه) أي في الحسی بسبب زيادة قولنا: أو مادته (الخیالی) و هو المَعْدوم الَّذی فَرَضَ مُجْتَمِعاً مِنْ أُمُورٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا يُذَكِّرُ بِالْحَسِّ.

پس گفت: مراد از حسی، چیزی است که خودش یا اجزایش با یکی از حواس پنجگانه ظاهری یعنی بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی^۲ درک گردد، پس با افزوده شدن «أو مادته» خیالی در تعریف داخل می شود.

مشبه یا مشبه به «خیالی» مرکب فرضی غیر موجودی است که ترکیب یافته از چیزهایی باشد که هر کدام از آنها با حس، درک می شود. یا به تعبیر دیگر: «اجزاء مشبه یا مشبه به هر کدام به تنهایی وجود خارجی محسوس دارند اما هیئت مرکب از آنها وجود خارجی محسوس ندارد».^۳

نگاهی به تعبیرها

«المذرك هو»: آنچه خودش با حس درک شود مثل گل، شیر، مرد شجاع و...

«او مادته»: مواد آن، اجزاء آن، مفردات آن.

«خیالی»: مرکبهای فرضی از چیزهای واقعی است، مثل دریای نور، کوه طلا، شهری با خشتهایی از طلا، سقفهایی از زمرد و سنگفرشهایی از نقره، عروسی با چشمانی از ستاره، پیکری از الماس و کفشهایی از مروارید. مردی با قلبی از فولاد و سینه‌ای از سنگ و صدها مثال دیگر. اینها همه، مرکبهای فرضی و خیالی است. ولی مفردات آنها واقعی و محسوس

۱. «خیال» به فتح اول، صحیح است.

۲. بساوایی: لامسه.

۳. این تعبیر، از استاد جلال‌الدین همایی است.

است. این گونه تعبیرها در گستره ادبیات فراوان است، نگاه کنید:

شبی تیره مانند دریای قیر

نه بهرام پیدا نه کیوان نه تیر

در این شعر فردوسی، دریای قیر، مشبه به خیالی است. و مثل این شعر ازرقی که در آن، بیشه الماس، مشبه به است:

هوا چو بیشه الماس گردد از شمشیر

زمین چو پیکر مفلوج گردد از زلزال^۱

کما فی قوله:

وَكَأَنَّ مُخَمَّرَ الشَّقِيهِ قِي إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدَ
أَعْلَامُ يَاقُوتٍ نُشْر نَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرَجَدٍ

همان گونه که در شعر «صنوبری» آمده است:^۲

و گویا لاله‌های سرخ، هنگامی که در وزش بادها به طرف پایین یا بالا می‌گراید. چونان پرچمهایی از یاقوت است که بر نیزه‌های زبرجدین گسترده شده باشد.

نگاهی به واژه‌های شعر

«مُخَمَّرٌ»: به معنی سرخ و اسم مفعول از «احمرار» است.

«شقیق»: همان «شقایق» یا «شقایق النعمان» است. و آن گل لاله است که دانه‌ها یا پرچمهای سیاهی در درون گلبرگ خود دارد.

۱. و مانند:

ساغرش پرباده رنگین چنان آید بجشم
کز میان آب روشن بر فروزی آذری (انوری)
مشبه به، آتش افروخته در میان آب است. این ترکیب، خیالی است
بود گلبن که دارد غنچه پربار
زمرد بال مرغی لعل منقار
(میر شمس الدین فقیر دهلوی)

در این شعر، مشبه به خیالی، مرغی زمرد بال و لعل منقار است.

۲. صنوبری، احمدین محمدالحلی مکنی به ابوبکر از شعرای معروف است، وی در پایان قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری می‌زیسته است. و در سال ۳۳۴ هجری دنیا را بدرود گفته نگاه کنید به الاعلام زکلی، ص ۷۳. و نگاه کنید به ریحانة الادب، ج ۳، ص ۴۷۱.

«تَصَوَّبَ»: به طرف پایین برود.

«تَصَعَّدَ»: به سوی بالا برود.

«اعلام»: جمع «عَلَم» و به معنی پرچمهاست.

«یاقوت»: یکی از گوهرهای گرانبهاست و رنگ سرخ دارد.

«رماح»: جمع «رَمَح» و به معنی نیزه‌هاست.

«زَبْرَجْدَ»: زمرد و آن گوهر سبز رنگ و گران قیمت است.

(وَكَانَ مُخَمَّرَ الشَّقِيقِ) هُوَ مِنْ بَابِ جَزْدٍ قَطِيفَةٍ وَ الشَّقِيقُ وَزْدٌ أَحْمَرٌ فِي وَسْطِهِ سَوَادٌ يَنْبَتُ بِالْجِبَالِ (إِذَا تَصَوَّبَ) أَيْ مَالَ إِلَى السُّفْلِ (أَوْ تَصَعَّدَ) أَيْ مَالَ إِلَى الْعُلُوِّ (أَعْلَامٌ يَاقُوتٌ نُشِرْنَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبْرَجْدٍ) فَإِنَّ كَلَامَ مِنَ الْعَلَمِ وَ الْيَاقُوتِ وَ الزُّمَجِ وَ الزَّبْرَجْدَ مُحْسُوسٌ، لَكِنِ الْمَرْكَبَ الَّذِي هَذِهِ الْأُمُورُ مَادَّةُ تُهَ لَيْسَ بِمُحْسُوسٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ وَ الْحَسُّ لَا يُدْرِكُ إِلَّا مَا هُوَ مَوْجُودٌ فِي الْمَادَّةِ حَاضِرٌ عِنْدَ الْمُدْرِكِ عَلَى هَيْئَةٍ مَخْصُوصَةٍ

«مُخَمَّرَ الشَّقِيقِ» از قلمرو «جَزْدُ قَطِيفَةٍ» است و «شَقِيق» گل سرخی است که در کوهها می‌روید و در میانش، سیاهی وجود دارد.

«إِذَا تَصَوَّبَ» یعنی به سوی پایین میل کند. «تَصَعَّدَ» به طرف بالا بگراید.

«أَعْلَامٌ يَاقُوتٌ نُشِرْنَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبْرَجْدٍ» شبه به خیالی است برای این که هر کدام از «علم» (پرچم) «یاقوت»، «رَمَح» و «زبرجد» محسوس است. لیکن مرکبی که از این مواد، شکل یافته محسوس نیست. چون أصلاً وجود ندارد. و حس تنها چیزی را درک می‌کند که در ماده‌ای وجود داشته باشد و با شکل ویژه‌ای پیش مُدْرِك (یکی از حواس) تجلّی یابد.

توضیح

این که گفت: «مُخَمَّرَ الشَّقِيقِ» از باب «جَزْدُ قَطِيفَةٍ» است، یعنی از قلمرو اضافه صفت به موصوف است. بدین سان که «مُخَمَّرَ الشَّقِيقِ» در اصل، «الشَّقِيقُ الْمُخَمَّرُ» بوده است. مثل «جَزْدُ قَطِيفَةٍ» که در اصل «قَطِيفَةُ جَرْدَاءِ» بوده است. یعنی مخمل ساییده شده.

«قَطِيفَةُ»: مخمل ابریشمی یا نخی است. در تداول فارسی به حوله و لنگ نیز گفته می‌شده. در فارسی نیز اضافه صفت به موصوف، گسترش دارد مثلاً به جای کتاب کهنه می‌گوییم: کهنه کتاب. «هذه الامور»: عَلَمٌ، یاقوت و...

ضمیر «مادّه» به مرکب بر می‌گردد. این شعر در فارسی مشابه زیبایی دارد که همانند شعر عربی، مشبّه به در آن، مرکب خیالی است:

شقایق بر یکی پا ایستاده چو بر شاخ زمرد جام باده

(و) المراد (بالعقلی ما عدا ذلك) أي مالا يكون هو و لا مادته مُدْرَكًا با حدى الحواس الخمس الظاهرة (فَدَخَلَ فِيهِ الْوَهْمُ) أي الذی لا يكون للحس مَدْخَلٌ فِيهِ (ای ما هو غیر مُدْرَك بها) أي باحدى الحواس المذكورة (و) لکنه بحيث (لو أدرك لكان مُدْرَكًا بها) وبهذا القيد يَتَمَيَّزُ عَنِ الْعَقْلِي.

و مقصود از مشبّه و مشبّه به عقلی، چیزی است که این‌گونه نباشد. یعنی نه خودش و نه ماده‌اش با یکی از حواس پنجگانه ظاهری درک نشود. بنابراین، وهمی که حس در آن راه ندارد در تعریف عقلی داخل می‌شود. و وهمی، چیزی است که با یکی از حواس مذکور، درک نشود، لیکن به گونه‌ای است که اگر در قلمرو درک، قرار گیرد، با یکی از همین حواس، درک می‌گردد و با این قید، و وهمی از عقلی صرف، جدا می‌شود. (چون وجود آنها محسوس نیست)

خلاصه: تشبیه وهمی آن است که یکی از طرفین تشبیه، وجود خارجی ندارد اما اگر وجود پیدا کرد جزو محسوسات خواهد بود. مثل غول، سیمرغ، گاو هفت سر، خر شاخ‌دار، عنقا و...^۱

ضمیر «بها» به حواس بر می‌گردد. مشبّه به وهمی در فارسی:

ببر ز خلق و چو عنقا قیاس کار بگزیر که صیت گوشه نشینان ز قاف تا قافست^۲

دین و کمال و علم کجا افکنم تا خویشتن چو غول بیابان کنم^۳

(کما فی قوله):

أَيَقْنُلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجَعِي (و) مَسْنُونَةٌ زُرُقُ كَأَنْيَابِ أَغْوَالِ^۴

همان‌گونه که در سخن او آمده است:

۱. بنتهایی چو عنقا خو گرفتم (نظامی)

۱. چو مشک از ناف عزلت بو گرفتم

۲. این شعر از حافظ است.

۳. این شعر از ناصر خسرو است.

۴. این شعر، از امرؤ القیس است.

آیا مرا می‌کشد حال آن که شمشیر مشرفی همخوابه من است و پیکانهای به شدت تیز و کبودی که به دندانهای غولها می‌ماند.^۱

همزه «أَيَقْتَلَنِي» برای انکار است. «مَشْرِفِي»: شمشیر منسوب به «مَشْرِف» یکی از دهکده‌های نزدیک شام یا یکی از دهکده‌های یمن است.^۲

«مُضَاجِع»: همخوابه، اینجا کنایه از ملازم است.

«مَسْنُونَه»: تیز شده، «مَسْنُونَه» صفت «سَهَام» یا «رِمَاح» محذوف است.

«زُرْق»: به فتح اول بر وزن مرد، صفت مشبه به معنای چیز بسیار روشن و صیقل داده شده است و «زُرْق» به ضم اول بر وزن صُبح جمع «ازرق» و «زرقا» به معنی کبود و صاف است.^۳

«أَنِيَاب»: جمع ناب به معنی دندان است.

«أغوال»: جمع غول به معنی دیو است. خلاصه: در این شعر، «سَهَام» یا «رِمَاح» مسنونه» تشبیه شده به «انیاب اغوال» که وهمی است. اکنون که موجود نیست با حس درک نمی‌شود ولی اگر وجود یافت محسوس است.^۴

أَيُأَيَقْتَلَنِي ذَلِكَ الرَّجُلُ الَّذِي تَوَعَّدَنِي وَالْحَالُ أَنَّ مُضَاجِعِي سَيْفٍ مَنَسُوبٌ إِلَى مَشَارِفِ الْيَمَنِ
وَسَهَامٌ مُحَدَّدَةٌ النَّصَالِ صَافِيَةٌ مَجْلُوءَةٌ وَأَنِيَابُ الْأَغْوَالِ مِمَّا لَا يُذَكِّرُهَا الْحِسُّ لِعَدَمِ تَحَقُّقِهَا مَعَ أَنَّهَا لَوْ
أُذِرْتُ لَمْ تَذْكُرْ إِلَّا بَحْسَ الْبَصْرِ

یعنی آیا مرا می‌کشد آن مردی که تهدیدم کرده است؟ در حالی که همخوابه من شمشیری منسوب به مشارف یمن است. و تیرهای تیز پیکانی که صاف و جلوه داده شده است.

دندانهای غولها از چیزهایی است که حس آن را درک نمی‌کند چون اصلاً تحقق ندارد. با

۱. در وهمی ممکن است برخی از اجزاء آن محسوس باشد مانند: دندان غول. استاد جلال‌الدین همایی که درود بر روانش باد، سروده است:

یکی نیزه تیز برداشت گیو
چو دندان غول و چو چنگال دیو

در تعبیر «دندان غول» دندان، محسوس است.

۲. علی - علیه السلام - فرمود: «صَرَبٌ بِالْمَشْرِفِيَّةِ» نهج البلاغه، خطبه ۳۴.

۳. و به معنی کبود چشم. در قرآن مجید آمده است: «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَخْشُرُ الْمَجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا» طه، ۱۰۲. [همان] روزی که در صور دمیده می‌شود، و در آن روز مجرمان را کبود چشم بر می‌انگیزیم.

۴. در قرآن مجید آمده است: «طَلَعَهَا كَأَنَّهُ زُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ» (صافات، ۶۵) میوه‌اش چون کله‌های شیطانهاست. در این آیه کریمه، مشبه به یعنی سرهای شیاطین وهمی است.

این حال اگر درک شود تنها با چشم دیده می‌شود.

«مَشَارِفُ» جمع «مَشْرِفٌ» به معنی جای بلند است. و مجموعه‌ای از دهکده‌ها که بر بلندی قرار داشته «مَشَارِفُ» نام گرفته است.
«مُخَدَّدَه»: تیز شده.

«نِصال»: جمع «نَصْلٌ» و به معنی پیکان‌هاست. پیکان، آهن تیزی است که بر سر تیرهای چوبی قدیم یا نیزه‌ها می‌گماردند.

وَمِمَّا يَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ فِي هَذَا الْمَقَامِ أَنَّ مِنْ قُوَى الْإِدْرَاكِ مَا يُسَمَّى مُتَخَيَّلَةً وَمُفَكَّرَةً وَمِنْ شَأْنِهَا تَرْكِيبُ الصُّوْرِ وَالْمَعَانِي وَتَفْصِيلُهَا وَالتَّصَرُّفُ فِيهَا وَاخْتِرَاعُ أَشْيَاءَ لِحَقِيقَةِ لَهَا وَالْمُرَادُ بِالْخَيَالِي الْمَعْدُومِ الَّذِي رَكَّبَتْهُ الْمُتَخَيَّلَةُ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي أُدْرِكَتْ بِالْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ وَبِالْوَهْمِيِّ مَا اخْتَرَعَتْهُ الْمُتَخَيَّلَةُ مِنْ عِنْدِ نَفْسِهَا كَمَا إِذَا سَمِعَ أَنَّ الْغُولَ شَيْءٌ تَهْلِكُ بِهِ النَّفُوسُ كَالسَّبْعِ فَأَخَذَتِ الْمُتَخَيَّلَةُ فِي تَصْوِيرِهَا بِصُورَةِ السَّبْعِ وَاخْتِرَاعِ نَابٍ لَهَا كَمَا لِلْسَّبْعِ

و از چیزهایی که باید در اینجا دانسته شود، این است که: یکی از نیروهای ادراکی «متخیله» و «مفکرة» نام دارد و کار آن، ترکیب صورته‌ها و معانی و جداسازی صورته‌ها و معانی و تصرف در آنهاست و پدید آوردن چیزهایی که حقیقت ندارد.

و مراد از خیالی، مرکب معدومی است که متخیله از چیزهای درک شده با حواس ظاهری، ترکیب کرده است.

و مقصود از وهمی، چیزی است که متخیله از پیش خود ساخته است. مثلاً هنگامی که شنیده شود که غول چیزی است که مانند درنده، جانها را نابود می‌سازد.

متخیله، شروع می‌کند، آن را به گونه‌یک درنده تصویر کند و مثل درنده برای او دندان بسازد.

توضیح

«مِنْ قُوَى الْإِدْرَاكِ»: بعضی از نیروهای ادراکی. چون مانیر وهای ادراکی دیگری نیز داریم.^۱

۱. نیروهای ادراکی (باطنی) ما چهار تاست: واهمه، عقلیه، حس مشترک، مفکرة (متخیله، متصرفه) واهمه، نیرویی است که معانی جزئی را غیر از راه حواس، درک می‌کند. مثل درک دشمنی در کسی و درک دوستی در دیگری. عقلیه،

«مَا يُسَمَّى مُتَخَيِّلَةً وَ مُفَكَّرَةً»^۱ یعنی یک نیروست و دو نام دارد. هرگاه در خدمت عقل به کار برده شود آن را مفکره خوانند و اگر در قلمرو وهم باشد به آن متخیله گویند.

«تَرْكِيبُ الصُّورِ وَالْمَعَانِي»: یعنی ترکیب بین صورتهایی که در خزانه و بایگانی حس مشترک به نام «خیال» انباشته شده است. و بین معانی جزئیهای که واهمه درک کرده و در خزانه و بایگانش، حافظه، جا داده است.

ترکیب بین صور مانند این که سر حیوانی را به پیکر انسان پیوند دهد یا زبان انسان را چو نان مار بانگارد.

ترکیب بین معانی جزئی، مثل این که دشمنی و دوستی را در شخصی تصور کند.
«تَفْصِيلُهَا» یعنی جداسازی آن صور و معانی: مثل تصور انسان بی سر و گرگ بدون دشمنی با گوسفند.

«وَالْتَصَرُّفُ فِيهَا»: ایجاد دگرگونی در آن صور و معانی، با کاستن یا افزودن، یا ترکیب یا تفصیل است.

«لَا حَقِيقَةَ لَهَا»: ضمیر «لها» به اشیاء بر می گردد مثل این که برای مار، دست و پا قرار دهند.
ضمیر «تَهْلِكُ بِهِ» به «شی» باز می گردد.

ضمیر «تَصَوِّرُهَا» و «لها» به «غول» رجوع می کند. «غول» مونث است.
(وَمَا يُدْرِكُ بِالْوُجْدَانِ أَى دَخَلَ أَيْضًا فِي الْعَقْلِي مَا يُدْرِكُ بِالْقَوَى الْبَاطِنَةِ وَيُسَمَّى وَجْدَانِيًّا كَاللَّذَّةِ) وهى إدراك و نيل لما هو عند المذكر كمال وخير من حيث هو كذلك.

(و آنچه به وسیله وجدان درک می گردد) یعنی در قلمرو مشبه و مشبه به عقلی داخل می شود آنچه با نیروهای درونی درک و احساس می گردد و چنین چیزهایی که با نیروهای درونی درک می شود «وجدانی» نام می گیرد. مانند «لذت» که فهمیدن و به دست آوردن چیزی

→

نیروی است که کلیات و جزئیات را پیراسته از عوارض مادی آنها درک می کند، مثل درک معنی انسان.
حس مشترک، نیروی است که صورتهای به دست آمده به وسیله حواس را درک می کند.
مفکره (متخیله، متصرفه) نیروی است که در صورتهای خیالی و در معانی جزئی و همیه و در معانی عقلیه تصرف می کند.
۱. به آن، متصرفه نیز می گویند.

است که پیش درک کننده (نفس) کمال و خوبی است از این جهت که آن چیز، کمال و خیر است.

سخن گسترده‌تر

مانیروهای درونی ویژه‌ای داریم که با آنها چیزهای بسیاری چون گرسنگی، سیری، غم و شادی را درک و احساس می‌کنیم این نیروهای درونی «وجدان» است و آنچه با آنها درک و احساس می‌شود، «وجدانی» و «وجدانیات» نام می‌گیرد. مثل «لذت» که یکی از کیفیات نفسانی است. در تعریف «لذت» چند واژه قابل پژوهش است:

۱. «ادراک» یعنی علم، فهمیدن. (و گرنه جماد، لذت ندارد)

۲. «نیل» یعنی به دست آوردن، دست یافتن یا به تعبیر دیگر، دیدن زیبایی، خوردن و نوشیدن، غذاها و آشامیدنیهای لذت بخش. بی شک، تصور این چیزها لذت پدید نمی‌آورد.

۳. «عند المذرك»: آنچه پیش نفس، کمال و خیر است. این تعبیر، می‌فهماند که معیار «مذرك» یا نفس است چه در واقع، آن چیز خیر و کمال باشد و چه نباشد.

بنابراین، باورها، دینها، عاداتها و منسها در این کمال و خیر دانستن یا ندانستن مؤثر است. از این رو، گروه انبوهی از مردم غرب با خوردن گوشت خوک، خرچنگ و... احساس لذت می‌کنند و انسانهای پاک دین و درست رفتار از خوردن این چیزها احساس نفرت و دلزدگی می‌کنند.

۴. «من حیث هو كذلك»: از این حیث که آن چیز، کمال و خیر است.

ضمیر «هو» به «ما» ی موصوله رجوع می‌کند و «کذلك» اشاره به کمال و خیر است. این قید، برای توضیح این نکته است که: چه بسا چیزی از یک جهت، پیش مذرك، کمال و خیر باشد و از جهت دیگر، آلم و آزرده‌گی پدید آورد. مانند مشک و سایر عطرها که دل انگیزه‌ای است که از حیث بو لذت آور است و از حیث مزه، آزار دهنده.

بنابراین، در این مثالها، مشبه و مشبه به وجدانی و در تقسیم بندی ادبی، عقلی است:

عشق چون عطش تشنگان، جانخراش است.

«عشق»: مشبه. «عطش»: مشبه به.

شهوَت انسان بسان خشم نهنگ، زندگی سوز است.

«شبهوت» مشبه. «خشم نهنگ» مشبه به.

اندوه ژرف، همانند گرسنگی توان گیراست.

«اندوه ژرف»: مشبه. «گرسنگی»: مشبه به.

(وَالْأَلَمُ) وَهُوَ ادْرَاكٌ وَتَبَيُّلٌ لِّمَا هُوَ عِنْدَ الْمَذْرُوكِ آفَةٌ وَشَرٌّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ.

(و مانند آلم)^۱ و آن، فهمیدن چیزی و رسیدن به چیزی است که پیش «مذُرک» (درک کننده،

نفس) آفت و شرّ باشد از این حیث که آفت و شرّ است.

باز در این تعریف، قیدهای چهارگانه تعریف لذّت، لحاظ شده است.

۱. «ادراک»: فهمیدن. ۲. «تبیل»: رسیدن و برخورد کردن، یافتن. ۳. «عِنْدَ الْمَذْرُوكِ» (چه در

واقع چنین باشد و چه نباشد) ۴. «مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ»: از این جهت که آن چیز، شرّ است. مثل

عمل جراحی که از حیث شکافته شدن بدن، و درد خیز بودن «آلم» است و از جهات دیگر، خیر.

و لَا يَخْفَى أَنَّ ادْرَاكَ هَذَيْنِ الْمَعْنِيَيْنِ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنَ الْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ وَ لَيْسَ أَيْضاً مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ الصَّرْفَةِ لِكُونِهِمَا مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُسْتَنَدَةِ إِلَى الْحَوَاسِ بَلْ مِنَ الْوِجْدَانِيَّاتِ الْمَذْرُوكَةِ بِالقُوَى الْبَاطِنَةِ كَالشَّبَعِ وَالْجُوعِ وَالْفَرَحِ وَالْغَمِّ وَالْغَضَبِ وَالْخَوْفِ وَ مَا شَاكَلَ ذَلِكَ وَ الْمُرَادُ هَهُنَا اللَّذَّةُ وَالْأَلَمُ الْحَسِّيَّانِ وَ إِلَّا فَاللَّذَّةُ وَالْأَلَمُ الْعَقْلِيَّانِ مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ الصَّرْفَةِ

و پوشیده نیست که لذّت و آلم، به وسیله هیچ کدام از حسهای ظاهری (پنجگانه) درک و احساس نمی شود و این دو از چیزهای عقلی خالص و پیراسته از حواس نیز نیست، چون این لذّت و آلم از جزئیات متکی به حواس باطنی است. یعنی از وجدانیاتی است که با نیروهای درونی درک می گردد، مثل سیری، گرسنگی، شادی، اندوه، خشم، ترس و آنچه مانند اینهاست.

در اینجا مقصود، لذّت و آلم حسی است (که با حواس درونی درک می گردد) و گر نه لذّت و آلم عقلی از عقلیات خالص و پیراسته است.

۱. «آلم»: آزار، درد، ناهنجاری، ناخوشایندی.

توضیح

«هَذِينَ الْمَعْنِيَيْنِ»: اشاره به معنی لذت و الم است.

«العَقْلِيَّاتُ الصَّرْفَةُ»: چیزهای عقلی پیراسته از حواس است. به تعبیر دیگر: آن «مُدْرِكاتی» است که عقلی است و «مُدْرِك» (درک کننده) آن عقل است.

«لَكُونَهُمَا...» این عبارت، بیان می‌کند که وجدانیات، به دو علت، از عقلیات صرفه نیست:

۱. وجدانیات، از جزئیات است و عقلیات صرفه از کلیات.

۲. وجدانیات، مستند و متکی به حواس درونی است مُدْرِك آنها حواس درونی است ولی مُدْرِك عقلیات صرفه، عقل است.

مقصود از «حواس» در تعبیر «المستندة إلى الحواس»، حواس درونی است نه حواس پنجگانه ظاهری.

«شَبَع»: سیری، سیر گشتن.

«جُوع»: گرسنگی، گرسنه شدن.

«فَرَح»: شادی، شادمان گردیدن.

«غَم»: اندوه، اندوه دیدن.

«غَضَب»: خشم، خشم گرفتن.

«خَوْف»: بیم، ترس.

«مَا شَاكَلَ ذَلِكَ»: آنچه مانند اینهاست. مثل شرم، کینه، بیماری، محبت، نفرت، شهوت،

ضعف، قدرت و...

«و المراد ههنا اللذة و الآلم الحسیان»: مراد از «حسیان» در این عبارت گذشته، حواس

درونی است.

«العَقْلِيَّاتُ الصَّرْفَةُ»: کلیات مجرده.

ما همان گونه که لذت و آلم حسی و وجدانی داریم لذت و آلم عقلی نیز داریم. مثلاً درک کلیات

عقلیه یقینیه، برای عقل، لذت آور است. و عجز در درک آنها، آلم عقلی است.

۱. تشبیه لغوی و اصطلاحی را بیان کنید.
۲. تشبیه، چند رکن دارد؟ ارکان تشبیه کدام است؟
۳. دو طرف تشبیه چند گونه است؟
۴. برای مشبّه و مشبّه به حسی مثال بزنید.
۵. برای مشبّه و مشبّه به خیالی یک شاهد بیاورید.
۶. برای مشبّه و مشبّه به وهمی، یک نمونه ذکر کنید.
۷. برای مشبّه و مشبّه به عقلی، یک مثال ارائه دهید.
۸. مشبّه و مشبّه به خیالی در کدام قلمرو داخل می‌شود؟
۹. از حسی چه چیزی مراد است؟
۱۰. مشبه و مشبه به و همی، داخل در حسی است یا عقلی؟
۱۱. و همی، چگونه تعریف شده است؟
۱۲. آیا می‌شود یک طرف تشبیه عقلی و طرف دیگر حسی باشد؟
۱۳. کار نیروی متخیله و مفکره چیست؟
۱۴. مشبه و مشبه به وجدانی در کدام یک از اقسام عقلی و حسی داخل می‌شود؟
۱۵. وجدانیات چیست؟ پنج نمونه برای آنها، ذکر کنید.
۱۶. تعریف لذت و آلم را با بیان مثال، ارائه دهید.

(وَوَجْهَهُ) أى وَجْهَ التَّشْبِيهِ (مَا يَشْتَرِكَانِ فِيهِ) أى الْمَعْنَى الَّتِي قُصِدَ إِشْتِرَاكُ الطَّرَفَيْنِ فِيهِ، وَذَلِكَ أَنْ زَيْدًا وَالْأَسَدَ يَشْتَرِكَانِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الذَّاتِيَّاتِ وَغَيْرِهَا كَالْحَيَوَانِيَّةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَالْوُجُودِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، مَعَ أَنْ شَيْئًا مِنْهَا لَيْسَ وَجْهَ الشَّبْهِ.

و وجه تشبیه، معنایی است که مشبه و مشبه به در آن اشتراک دارند. یعنی معنایی است که اشتراک مشبه و مشبه به در آن معنا قصد شده است.

و این قید قصد، برای این است که زید و اسد (به عنوان مشبه و مشبه به) در بسیاری از چیزهای غیر ذاتی و ذاتی مثل حیوان بودن، جسم داشتن، موجود بودن و غیر اینها با هم اشتراک دارند. با این که هیچ کدام از اینها وجه شبه نیست.

توضیح

مقصود از «ما» ی موصوله در عبارت «ما یَشْتَرِكَانِ فِيهِ» معنا است، و ضمیر «فیه» به آن برمی گردد.

«مِنَ الذَّاتِيَّاتِ»: ذاتی، چیزی است که یا تمام ماهیت باشد مانند نوع که تمام ماهیت است یا جزء ماهیت باشد مثل جنس و فصل.^۱

۱. نگاه کنید به أساس الاقتباس، نوشته خواجه نصیر الدین طوسی، ص ۲۲.

«وغيرها»: غير ذاتيات، مثلاً «ماشی» یعنی رونده بودن که بین زید و اسد مشترک است. لیکن عرضی است.^۱

«كالحیوانیة والجسمیة والوجود»: اینها مثال برای ذاتیات است. و «غير ذلك»: غير اینها از ذاتیات، مثل حدوث.^۲

وذلك الإشتراك يكون (تحقیقياً أو تخیلیاً والمراد بالتخیلی) ألا يوجد ذلك المعنى فى أحد الطرفين أو فى كليهما إلا على سبيل التخیيل والتأويل

و آن اشتراك مشبه و مشبه به در معنای مشترك، گاه تحقیقی است و گاه تخیلی. مقصود از تخیلی ای است که: آن معنا در یکی از آن دو و یا در هر دو طرف، یافت نشود مگر به شیوه پندارگرایی و خیال آفرینی.

سخن گسترده تر

گاهی وجه شبه، یک معنایی است که واقعاً در هر دو طرف، وجود دارد، مثل این که چیز سفیدی را به برف، تشبیه کنیم یا چیز تیره‌ای را همانند شب سازیم. در اینجا، سفیدی و تیرگی که وجه شبه است، وجود، واقعیت و حقیقت دارد. به وجه شبه‌هایی که این گونه است، وجه شبه تحقیقی می‌گویند.

و گاهی وجه شبه، در دو طرف تشبیه، یا یکی از آن دو، وجود واقعی ندارد، تنها بر اساس پندار شاعرانه و خیال بافی ادیبانه، لحاظ می‌شود. مانند این اشعار مولوی:

زان می‌خندی چو صبح صادق تا پیش تو جان دهد ستاره

اعتبار خنده در صبح، واقعیت ندارد، تخیلی است.

من نیم دهان دارم، آخر چقدر خندم او همچو درخت گل، خنده‌ست ز سر تا پا
در این شعر نیز، اعتبار خنده در مشبه به یعنی درخت گل، خیال‌گرایی است.

همچون مه نو زغم خمیدن چون سایه به رو و سر دويدن

در این شعر، ماه نور را از غم خمیده، اعتبار کرده است و این اعتبار تخیلی است.

«تخییل» و «تأویل» در اینجا به یک معناست. چون تأویل هم همان توجیه شاعرانه و ادبی

۱. خلاصه: چه معنای مشترك، ذاتی باشد یا عرضی باید اشتراك آن معنا بین مشبه و مشبه به قصد شود.

۲. گفتنی است که: وجه شبه را برخی به «هماندگی». ترجمه کرده‌اند و میر جلال الدین کزازی «مانروی» را برگردانده فارسی آن می‌داند.

است که به خیال گرایی و پندار بافی بازگشت می‌کند.

(نحو ما فی قوله:

وَكَاَنَّ النُّجُومَ بَيْنَ دُجَاهٍ سُنَنٌ لَّاحَ بَيْنَهُنَّ ابْتِدَاعُ

مانند آنچه در سخن او آمده است:^۱

و گویا ستاره‌ها در میان تیرگیهای آن شب، چونان آیینها و سنت‌هایی است که در تیرگی بدعت، می‌درخشد.

[دُجَاه] جمع دُجِيَّةٌ وهی الظُّلْمَةُ وَالضَّمِيرُ لِلَّيْلِ وَرَوَى دُجَاهَا وَالضَّمِيرُ لِلنُّجُومِ.

«دُجَا»: ^۲ جمع «دُجِيَّةٌ» است. «دُجِيَّة»: تیرگی، تاریکی.

ضمیر «دُجَاه» به کلمه «لَّيْلِ» باز می‌گردد که در شعری پیش از این بیت آمده است.^۳

«دُجَاهَا» با ضمیر مؤنث نیز روایت شده است. بنابر آن روایت، ضمیر «دُجَاهَا» به «نجوم» باز می‌گردد.

(فَأَنَّ وَجْهَ الشَّيْءِ فِيهِ) أُنْى فِي هَذَا التَّشْبِيهِ (هُوَ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ حُصُولِ أَشْيَاءٍ مُشْرِقَةٍ بَيَضَ فِي جَوَانِبِ شَيْءٍ مُظْلِمٍ^۵ أَسْوَدَ فَهِيَ) أَى تِلْكَ الْهَيْئَةُ (غَيْرُ مَوْجُودَةٍ فِي الْمَشَبِّهِ بِهِ) أَعْنَى السَّنَنَ بَيْنَ

۱. این شعر، منسوب به علی بن محمد بن داود بن ابراهیم است. او را با کنیه «ابوالقاسم» و با لقب «تنوخی» یاد می‌کنند. «تنوخی» به فتح اول و تخفیف ثانی، منسوب به «تنوخ» است و آن نام چندین قبیله است که در بحرین اجتماع داشته‌اند.

این شاعر، در نحو، لغت، نجوم، هیئت، هندسه، فرائض، عروض، فنون شعریه و علوم ادبیّه، فقه ابوحنیفه و اصول معتزله یگانه زمان خویش بوده است.

کتب «العروض» و «علم القوافی» از نگاشته‌های اوست.

او روز سه شنبه هفتم ربیع الاول سال سیصد و چهل و دو یا سه پس از هجرت، (۳۴۲ یا ۳۴۳ هـ ق) در شصت و چهار سالگی در بصره وفات یافت.

نگاه کنید به رباعه الادب، تألیف محمد علی مدرّس تبریزی، ج ۱، ص ۳۵۲، ۳۵۳ و ۳۵۴. و الوشاح، ج ۳، ص ۱۲۷.

۲. سعدی در وصف پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - سروده است.

بَلَغَ النَّبِيُّ بِكَمَالِهِ كَشَفَ الدُّجَى بِجَمَالِهِ

۳. پیش از این بیت آمده است:

وَبَ لَيْلٍ قَطَعَتْهُ بِضُدُودٍ وَفَرَاقٍ مَا كَانَ فِيهِ وَدَاعٍ

۴. در نسخه‌های حاشیه دار، به جای «جوانب»، «جانب» به کارفته است. نگاه کنید به مختصرهای چاپ ترکیه، ص

۲۸۵.

۵. «مُظْلِمٌ»: تیره، تاریک.

الْإِبْتِدَاعُ إِلَّا عَلَى طَرِيقِ التَّخْيِيلِ.

بی شک، وجه شبه، در این تشبیه، سیما و منظره‌ای است که از پدید آمدن چیزهای درخشنده، و سفید در اطراف چیزی تیره و سیاه به وجود آمده است و این هیئت، در مشبه به یعنی سنتها در میان بدعت‌ها وجود ندارد مگر به شیوه خیال گرایانه. (چون درخشندگی و تیرگی از ویژگیهای اجسام است و سنت و بدعت، جسم نیست).

توضیح

«فی هذا التشبيه»: تشبیه ستاره‌های درخشان در دل تاریکی به سنتها در میان بدعتها.

«مُشْرِقَةٌ»: درخشان. «بیض»: جمع «ابیض» است. «ابیض»: سفید.

«جوانب»: جمع «جانب» است و «جانب» به معنی، پهلو، کنار، کرانه و طرف است.

«سُنَنٌ»: جمع «سنت» است و «سنت» در لغت، به معنی راه، شیوه و رسم است.

لیکن در اینجا به معنی احکام، آداب و رسوم دینی و الهی است.

«ابتداع»: چیزی نو آوردن، بدعت نهادن، اهل بدعت شدن.

«بدعت»: رسمی نو نهادن، چیزی تازه به نام دین، آوردن.

(وذلك) أَى وُجُودَهَا فِى الْمَشَبَّهْ بِهْ عَلَى طَرِيقِ التَّخْيِيلِ (أَنَّهُ) الضَّمِيرُ لِلشَّانِ (لَمَّا كَانَتِ الْبِدْعَةُ وَكُلَّ مَا هُوَ جَهْلٌ يَجْعَلُ صَاحِبَهَا كَمَنْ يَمْشِى فِى الظُّلْمَةِ فَلَا يَهْتَدِى لِلطَّرِيقِ وَلَا يَأْمَنُ مِنْ أَنْ يَنَالَ مَكْرُوهًا شَبَّهَتْ الْبِدْعَةُ بِهَا) أَى بِالظُّلْمَةِ (وَلَزِمَ بِطَرِيقِ الْعَكْسِ) إِذَا أُرِيدَ التَّشْبِيهِ (أَنْ تُشَبَّهَ السُّنَّةُ وَكُلَّ مَا هُوَ عِلْمٌ بِالنُّورِ) لِأَنَّ السُّنَّةَ وَالْعِلْمَ يُقَابِلُ الْبِدْعَةَ وَالْجَهْلُ كَمَا أَنَّ النُّورَ يُقَابِلُ الظُّلْمَةَ

و بیان وجود این هیئت، در مشبه به، به شیوه تخیل و خیال گرایانه، بدین گونه است: چون بدعت و نادانی، ملازم خود را بسان کسی قرار می دهند که در تاریکی گام بر می دارد و راه را نمی جوید و از گزند ناگوارها آسوده نیست، از این رو، بدعت و نادانی به تاریکی تشبیه شده است. و در برابر آن، سنت و دانش، به نور و روشنائی تشبیه گردیده، زیرا سنت و علم، در برابر بدعت و جهل است، همان گونه که نور در برابر تاریکی است.

«يَجْعَلُ صَاحِبَهَا»: ملازم خویش را قرار می دهد.

«صاحب»: به معنی همراه، ملازم و دوست است لیکن در اینجا مقصود از «صاحبها» یعنی

صاحب بدعت، اهل بدعت است چه بدعت گذار باشد و چه بدعت پذیر.

ضمیر «صاحبها» به «بدعت» باز می‌گردد.

«مکروه»: ناگوار، ناپسند، نامطلوب.

«شَبَّهَتِ الْبِدْعَةَ بِهَا» جواب «لَمَّا كَانَتِ الْبِدْعَةُ» است.

(وَسَاءَ ذَلِكَ) اَى كَوْنُ السَّنَةِ وَالْعِلْمِ كَالنُّورِ وَالْبِدْعَةِ وَالْجَهْلِ كَالظُّلْمَةِ (حَتَّى تُخَيَّلَ أَنَّ الثَّانِيَّ) اَى السَّنَةُ وَكُلُّ مَا هُوَ عِلْمٌ (مِمَّا لَهُ بَيَاضٌ وَأَشْرَاقٌ نَحْوُ أَتَيْتُكُمْ بِالْحَنِيفِيَةِ الْبَيْضَاءِ وَالْأَوَّلِ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ) اَى وَتُخَيَّلُ أَنَّ الْبِدْعَةَ وَكُلُّ مَا هُوَ جَهْلٌ مِمَّا لَهُ سَوَادٌ وَظِلَامٌ (كَقَوْلِكَ: شَاهَدْتُ سَوَادَ الْكُفْرِ مِنْ جَبِينِ فَلَانٍ) و این تشبیه، گسترش دارد یعنی سَنَت و دانش را چون نور دانستن و بدعت و نادانی را بسان تاریکی گرفتن، شایع است به گونه‌ای که به پندار می‌آید که سَنَت و دانش، سفیدی و درخشندگی دارد. مانند: «من برای شما آیین حق گرای (ابراهیمی) سفید آوردم» و به پندار می‌آید که اول، برخلاف این است یعنی از خیال می‌گذرد که بدعت و هر چه نادانی است سیاهی و تیرگی دارد. مثل سخن تو: «سیاهی کفر را در دو سوی پیشانی فلانی تماشا کردم».

توضیح

آن قدر تشبیه سَنَت و دانش و چیزهایی از این دست که معنوی و غیر محسوس است، به نور و چیزهای سفید و درخشان، گسترش دارد و در بین مردم فراوان است که انسان، خیال می‌کند، این چیزها دارای نور محسوس است و رنگ سفید و درخشان دارد.

مثلاً در حدیثی از پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - نقل شده است:

«بُعِثْتُ إِلَيْكُمْ بِالْحَنِيفِيَةِ السَّمْعَةِ السَّهْلَةِ الْبَيْضَاءِ»^۱

مبعوث شدم به سوی شما با آیین حق گرای (ابراهیمی) که همسوی فطرت، آسان و سفید است.

۱. متن حدیث، این گونه است نه آن سان که مصنف آورده است. نگاه کنید به بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۳۴۵، روایت ۱۶ و مسند احمد، حدیث شماره ۲۱۲۶۰.

«حنیف»: حق گرا، رو به حق کرده و صورت از باطل برگردانده، کیش ابراهیمی.

«شَرِيعَت سَمْعَةٍ»: «آیین موافق با فطرت» نگاه کنید به فرهنگ جامع نوین، ج ۱، ص ۶۳۳.

گفتنی است که در مختصرهای چاپ قدیم بدون حاشیه ص ۱۳۵، و مختصرهای حاشیه دار، ص ۲۸۶، به جای کلمه «حنیفیه» کلمه «حَنَفِيَّة» آمده است که با عبارت حدیث، موافق نیست.

در این روایت، می‌نگرید با این که تشبیه نیست، صفت سفید برای آیین محمدی آورده شده است و این بدان روست که انسان، این گونه چیزهای معنوی را سفید و درخشان می‌پندارد. از سوی دیگر، انسان، چیزهایی از قبیل بدعت، نادانی و کفر را چونان چیزهای سیاه خیال می‌کند، مانند سخن تو: «سیاهی کفر را در شقیقه او نگریستم» در این سخن نیز کفر که از امور معنوی است منسوب به رنگ سیاه شده که از چیزهای محسوس است.

«جبین»: شقیقه، دو سوی پیشانی. به پیشانی در عربی «ناصیه» و «جَبْهَه» می‌گویند.

(فَصَارَ بِسَبَبِ تَخَيَّلِ أَنَّ الثَّانِي مِمَّا لَهُ بَيَاضٌ وَإِشْرَاقٌ وَالْأَوَّلُ مِمَّا لَهُ سَوَادٌ وَاطْلَامٌ تَشْبِيهُ النُّجُومِ بَيْنَ الدُّجَى بِالسُّنَنِ بَيْنَ الْإِبْتِدَاعِ كَتَشْبِيهِهَا) اِي النُّجُومِ (بِبَيَاضِ الشَّيْبِ فِي سَوَادِ الشَّبَابِ) اَي اَبْيَضُهُ فِي اَسْوَدِهِ (اَوْ بِالْأَنْوَارِ) اَي الْاَزْهَارِ (مُؤْتَلِفَةً) بِالْقَافِ اَي لَامِعَةً (بَيْنَ النَّبَاتِ الشَّدِيدِ الْخُضْرَةِ) حَتَّى يَضْرِبَ اِلَى السَّوَادِ

بنابر این، با پندار و تخیل این که سنت، دارای سفیدی و درخشش است و بدعت، سیاهی و تاریکی دارد، تشبیه ستاره‌های در میان تاریکی به سنتها در بین بدعتها، مانند این دو تشبیه گشت:

۱. تشبیه ستاره‌ها به موهای سفید پیری که در انبوه موهای سیاه جوانی است.

۲. تشبیه ستاره‌ها به شکوفه‌های درخشنده‌ای که در میان گیاهان سبز تیره باشد گیاهانی که از شدت سبزی رو به سیاهی دارد.

توضیح

در اینجا وجه شبه یعنی درخشش چیز سفید و روشن در بین تاریکی، در مشبه (نجوم بین الدُّجَى) واقعاً وجود دارد. لیکن در مشبه به (سنتها در بین بدعتها) وجود ندارد مگر بر اساس تخیل و پندار. پس وقتی که برای سنتها در بین بدعتها چنین درخششی تخیل شد، تشبیه ستاره‌ها در بین تاریکیها به سنتها در میان بدعتها همانند تشبیه به موهای سفید در میان انبوه موهای سیاه می‌شود که وجه شبه واقعاً در آن، تحقق دارد. و مثل تشبیه به شکوفه‌های درخشان در بین گیاهان متراکم می‌گردد که وجه شبه در آن تحقق واقعی دارد.

«أَنَّ الثَّانِي»: سنت و هر چه علم است.

«الْأَوَّلُ»: بدعت و هر چه جهل است.

«بَيَاضُ الشَّيْبِ»: سفیدی پیری، مقصود، موهای سفید است.

«سَوَادُ الشَّبَابِ»: سیاهی جوانی، منظور، موهای سیاه است.

«أَنوَارٌ»: جمع «نور» به فتح نون و به معنی «ازهار» یعنی شکوفه‌هاست.

«مُؤَلِّقَةً»: درخشانده.

«شَدِيدُ الْخُصْرَةِ»: سبز تیره.

«يَضْرِبُ إِلَى السَّوَادِ»: به سیاهی می‌گراید.

فَبِهَذَا التَّأْوِيلِ أَعْنَى تَخْيِيلِ مَا لَيْسَ بِمُتَلَوِّنٍ مُتَلَوَّنًا ظَهَرَ اشْتِرَاكُ النُّجُومِ بَيْنَ الدُّجَى وَالسُّنَنِ بَيْنِ الْإِبْتِدَاعِ فِي كَوْنِ كُلِّ مِنْهُمَا شَيْئًا ذَابِيَاضٍ بَيْنَ شَيْءٍ ذِي سَوَادٍ

و با این تأویل، یعنی این که چیزی که رنگ ندارد، (سنتها در بین بدعتها) رنگین پنداشته شد، اشتراک ستاره‌ها در بین تاریکیها با سنتها در میان بدعتها، آشکار گشت. و آن اشتراک، این است که هر دوی آنها چیزهای سفیدی در میان چیزهای سیاه هستند.

و لا يخفى أَنَّ قَوْلَهُ: «لَاخَ بَيْنَهُنَّ إِبْتِدَاعٌ» مِنْ بَابِ الْقَلْبِ، أَيْ سُنَّتٌ لَاحَتْ بَيْنَ الْإِبْتِدَاعِ

و پنهان نیست که در مصراع دوم شعر، قلب یعنی واژگونی و جابه جایی کلمات، وجود دارد، بدین شکل که معنای کنونی آن، این است که: بدعت در میان سنتها می‌درخشد لیکن معنای واقعی آن چنین است: سنتها در بین بدعتها می‌درخشد.

این قلب، برای این به وجود آمده که اندک بودن بدعت و گسترده بودن سنت نشان داده شود.

(فَعَلِمَ) مِنْ وَجُوبِ إِشْتِرَاكِ الطَّرْقَيْنِ فِي وَجْهِ التَّشْبِيهِ (فَسَادَ جَعَلَهُ) أَيْ وَجْهِ الشَّبَه (فِي قَوْلِ الْقَائِلِ: النُّحُو فِي الْكَلَامِ كَالْمِلْحِ فِي الطَّعَامِ - كَوْنُ الْقَلِيلِ مُضْلِحًا وَالْكَثِيرُ مُفْسِدًا) لِأَنَّ الْمَشَبَّهَ أَعْنَى النُّحُو لَا يَشْتَرِكُ فِي هَذَا الْمَعْنَى (لِأَنَّ النُّحُو لَا يَخْتَمِلُ الْقِلَّةَ وَالْكَثْرَةَ) إِذْ لَا يَخْفَى أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ هَهُنَا رِعَايَةَ قَوَاعِدِهِ وَاسْتِعْمَالَ أَحْكَامِهِ، مِثْلَ رَفْعِ الْفَاعِلِ وَنَصْبِ الْمَفْعُولِ وَهَذِهِ إِنْ وَجَدَتْ فِي الْكَلَامِ بِكَمَالِهَا صَارَ صَالِحًا لِفَهْمِ الْمُرَادِ وَإِنْ لَمْ تَوْجَدْ بَقِيَ فَاسِدًا وَلَمْ يُنْتَفَعْ بِهِ (بِخِلَافِ الْمِلْحِ) فَإِنَّهُ يَخْتَمِلُ الْقِلَّةَ وَالْكَثْرَةَ، بِأَنَّهُ يُجْعَلُ فِي الطَّعَامِ الْقَدْرُ الصَّالِحِ مِنْهُ أَوْ أَقَلُّ أَوْ أَكْثَرُ، بَلْ وَجْهُ الشَّبَه هُوَ الصَّلَاحُ بِأَعْمَالِهِمَا وَالْفَسَادُ بِأَعْمَالِهِمَا.

از واجب بودن اشتراک مشبه و مشبه به در وجه شبه، فهمیده می‌شود که در مثال: «نحو در

سخن، بسان نمک در غذاست» اگر وجه شبه را این بگیریم که اندکش کار ساز و زیادش تباه ساز است، درست نیست؛ چون این معنا در مشبه، یعنی «نحو» وجود ندارد. زیرا اندک بودن یا زیاد بودن نحو، قابل پذیرش نیست برای این که مقصود از نحو در این مثال، رعایت قاعده‌ها و به کارگیری احکام آن است، مثل این که فاعل را رفع دهیم و مفعول را منصوب سازیم. و این رعایت، اگر کاملاً در سخن باشد سخن، شایسته فهمیدن هست و اگر نباشد نارواست و سودی از آن، به دست نمی آید، به خلاف نمک که اندک یا زیاد بودن، در آن، معنا دارد. بدین سان که گاهی به اندازه شایسته در غذا ریخته می شود و گاه کمتر یا افزونتر.

پس وجه شبه در مثال: «النحو فی الکلام کالمِلحِ فی الطَّعامِ» این است که: به کارگیری این دو، اصلاح کننده است و کنار گذاشتن آن دو تباه سازنده.

توضیح

«هذا المعنى» یعنی «كون القليل مُصلِحاً والكثير مُفسِداً»

«أَنَّ المراد به»: مقصود از نحو.

ضمیر «قواعد» و «احکامه» به «نحو» باز می گردد.

«هذه»: رعایت قواعد.

ضمیر «لم ينتفع به» به کلام، باز می گردد.

ضمیر «اعمالهما» و «اهمالهما» به «ملح» و «نحو» رجوع می کند.

(وهو) ای وَجْهُ الشَّبهه (إما غير خارج عن حقيقتهما) أي حقيقة الطرفین بآن يكون تمام ماهیتها

او جزءاً منهما (كما فی تشبيه ثوبٍ بآخر فی نوعهما أو جنسهما أو فصلهما) كما يقال: هذا القميصُ مثل ذاك فی كونهما كَتَّاناً أو ثوباً أو مِنَ القُطنِ.

وجه شبه یا غیر خارج از حقیقت مشبّه و مشبّه به است بدین سان که تمام ماهیت آن دو را تشکیل می دهد یا جزیی از ماهیت آن دو است.

مثل این که جامه‌ای را به جامه دیگر، تشبیه کنیم در نوع یا در جنس یا در فصل آن دو جامه. مثلاً بگوییم: این پیراهن، مثل آن پیراهن است در این که هر دو کتانی یا هر دو جامه یا هر دو از پنبه است.

توضیح

گفت: وجه شبه یا غیر خارج است و نگفت: یا داخل است یا خارج. برای این که «نوع» وقتی وجه شبه گردد نه داخل در ماهیت و حقیقت دو طرف است و نه خارج. چون تمام ماهیت یک چیز از آن خارج نیست و در آن داخل هم نیست. مقصود از «تمام ماهیت» نوع و مراد از جزء ماهیت، جنس و فصل آن است. زیرا جنس، جزء اعمّ یا جزء مشترک بین آن ماهیت و ماهیتهای دیگر است و فصل، جزء مختص و ممیز است. بنابر این، اگر نوع یا جنس یا فصل دو چیز را وجه شبه قرار دهیم. آنگاه وجه شبه، داخل در حقیقت دو طرف خواهد بود.

بر اساس نگاشته پانویس مختصرهای چاپ جدید، مثال نوع عبارت است^۱ از: «هذا الثوب مثل هذا الثوب فی کونه قمیصاً»: یعنی این جامه مانند این جامه است در این که هر دو پیراهن است.

در اینجا «ثوب» بودن جنس و «قمیص» بودن نوع است.
و مثال جنس:

«هذا القميص مثل ذاك القميص فی کونه ثوباً» این پیراهن، همانند آن پیراهن است در این که هر دو جامه است.

در اینجا «ثوب» بودن جنس است. چون همه پوشیدنیها را فرا می‌گیرد.
مثال فصل:

هذا القميص مثل ذاك القميص فی کونه کتّاناً.^۲

این پیراهن، چونان آن پیراهن است در این که کتانی است.
«کتان» گیاهی لاجورد رنگ است که پوست آن را مانند پنبه می‌ریسند و از آن لباس می‌بافند.

و مانند این مثال:

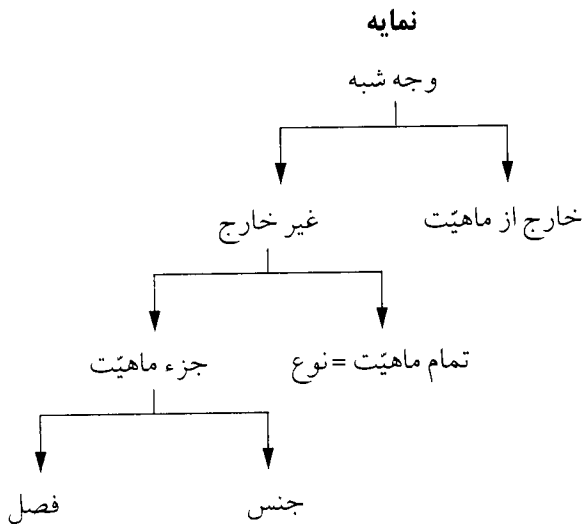
هذا القميص مثل ذاك القميص فی کونه من القطن

۱. مختصر، با ترتیب و تعلیق عبدالمتعال صعیدی، ص ۱۸ بیان.

۲. در مختصرهای چاپ قدیم ص ۱۳۶ به جای واژه «کتان» واژه «کرباس» به کار رفته است.

این پیراهن، همچو آن پیراهن است در این که از پنبه ساخته شده.^۱

۱. گفتنی است: برخی از حاشیه‌نگاران، تصریح کرده‌اند: مقصود از جنس، نوع و فصل، معانی عرفی آنهاست نه معانی منطقی آنها.



(أو خارج) عَنْ حَقِيقَةِ الطَّرَفَيْنِ (صِفَّة) اِی مَعْنَى قَائِمٍ بِهِمَا ضَرُورَةً اشْتِرَاكِهِمَا فِيهِ

یا وجه شبه، از حقیقت مشبّه و مشبّه به بیرون است بدین سان که آن وجه شبه، صفت است. یعنی معنایی قوام یافته در آن دواست.

(به آن دو، تعلق دارد در آنها پا گرفته است). چون مشبّه و مشبّه به باید حتماً در آن معنا، اشتراک داشته باشند.

(إِمَّا حَقِيقَةً) أَى هَيْئَةً مُتَمَكِّنَةً فِی الذَّاتِ مُتَفَرِّدَةً فِيهَا

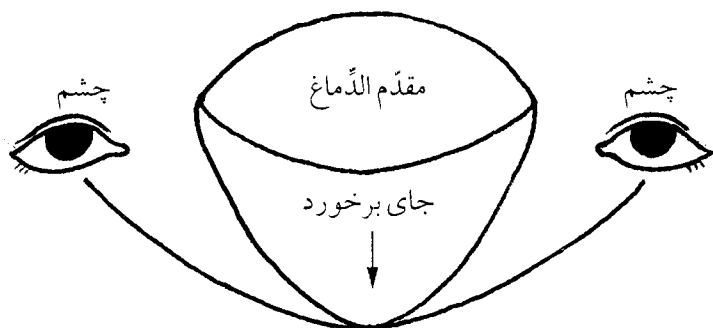
و آن صفت، یا صفت حقیقی است یعنی هیئت و چگونگی خاصی است که در ذات، جایگزین شده است و در آن، استقرار یافته. (مراد این است که آن صفت، حقیقتاً وجود داشته باشد نه این که به نسبت با چیز دیگری لحاظ گردد.)

(و هِیَ اِمَّا حِسِّیَّةٌ) أَى مُذَرَّکَةٌ بِاحْدَى الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ وَهِیَ (كَالْکِیفِیَّاتِ الْجِسْمِیَّةِ) أَى الْمُخْتَصَّةِ بِالْجِسْمِ (مِمَّا یَذَرُکُ بِالْبَصَرِ) وَهِیَ قُوَّةٌ مَرْتَبَةٌ فِی الْعَصَبَتَیْنِ الْمُجَوِّفَتَیْنِ اللَّتَیْنِ تَتَلَقَّیَانِ فَتَفْتَرِقَانِ اِلَى الْعَیْنَتَیْنِ

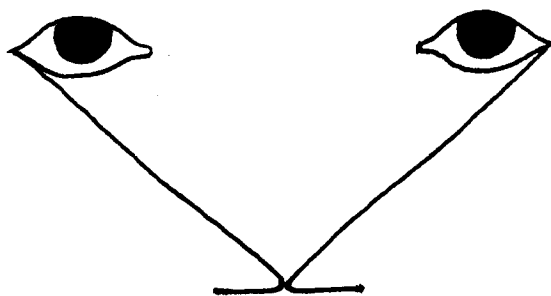
و آن صفت حقیقی یا حسّی است یعنی با یکی از حواس پنجگانه ظاهری درک می‌گردد مانند ویژگیهای جسمانی که مخصوص جسم است و با چشم و بینایی درک می‌شود.

بینایی، نیرویی است که در دو رگ میان تهی قرار گرفته و این دو رگ، با هم برخورد

می‌کنند سپس از هم جدا می‌شوند و به چشم می‌رسند.



این تصویر، بر اساس نظریه برخی از حکماء است.



این تصویر، نشان دهنده نظریه برخی از متکلمان است.

ضمیر «هی قوه» به «بصر» باز می‌گردد و به اعتبار خبر آن یعنی «قوة» مؤنث آورده شده است.

«العَصَبَتَيْنِ»: دو رگ.

«المُجَوِّفَتَيْنِ»: میان تهی.

«تَلَاقِيَانِ»: برخورد می‌کنند نه این که یکدیگر را قطع کنند. و محل تلاقی آنها «مقدم الدماغ» است.

«دماغ»: مغز، مخ.

(مِنَ الْأَلْوَانِ وَالْأَشْكَالِ) وَالشَّكْلُ هَيْئَةُ احِاطَةِ نِهَایَةِ وَاحِدَةٍ أَوْ أَكْثَرٍ بِالْجِسْمِ، كَالدَّائِرَةِ وَنِصْفِ الدَّائِرَةِ وَالْمَثَلَّثِ وَالْمُرْبَعِ وَغَيْرِ ذَلِكَ

و از چیزهایی که با چشم دیده می‌شود رنگها و شکلهاست. شکل، هیئت فراگیری یک پایان یا چند پایان بر جسم است؛ مانند دایره، نیم دایره، مثلث، مربع و غیر اینها.

بیان

در تعریف شکل، تعبیرهای گوناگونی گفته شده است برخی گفته‌اند: شکل، چیزی است که فرا گرفته باشد آن را حدی چون دایره و کره یا فرا گرفته باشد آن را حدودی چون مربع، مستطیل و متوازی.

و بعضی گفته‌اند: هیأتی است که از احاطه یک حد یا چند حد به وجود آمده باشد. آن شکل که با یک حد و یک نهایت (پایان، تقاطع) به وجود آید، دایره است و آن شکل که دو حدود و دو نهایت بپذیرد، نیم دایره است و اگر سه نهایت، مثلث و اگر چهار نهایت، مربع و به همین ترتیب، شکلهای دیگر.

«و غیر ذلك»: غیر آنهایی که گفته شد یعنی لوزی، ذوزنقه، متوازی الاضلاع، شش ضلعی.

(وَالْمَقَادِيرُ) جَمْعُ مِقْدَارٍ وَهُوَ كَمٌّ مُتَّصِلٌ قَارٌّ الذَّاتِ، كَالْخَطِّ وَالسَّطْحِ

و از چیزهای دیگری که با چشم، دیده می‌شود، مقادیر است. (مقادیر، جمع مقدار و به معنی اندازه‌هاست.) مقدار، کم یا عَرَض به هم پیوسته‌ای است که همه اجزاء آن در یک جا گرد آید مانند خط و سطح.

شرح

«کم» عَرَضی است که بالذات قابل تقسیم باشد، مانند عدد و خط. مثلاً می‌توان گفت: ۵ مساوی با ۲+۳ است. همچنین هر عدد یا خطی را می‌توان به چند قسمت کرد.

«کم» بر دو قسم است:

۱. کم متصل.

۲. کم منفصل.

کمّ متصل، کمّی است که بین اجزاء آن بتوان حدّی مشترک یافت و مراد از حدّ مشترک آن است که انتهای یک قسمت و ابتدای قسمت دیگر باشد.

کم متصل خود بر دو قسم است:

الف. کم متصل قارّ الذّات.

ب. کم متصل غیر قارّ الذّات.

کم متصل قارّ الذّات کمّی است که اجزاء آن همه با هم در یک آن، موجود باشند، مانند خط. کمّ متصل قارّ الذّات را در اصطلاح فلسفه، مقدار نامند که موضوع علم هندسه است و آن خود بر سه قسم است: خط، سطح و جسم تعلیمی.

خط، کمّ متصلی است که فقط ممتد در یک جهت باشد، یعنی فقط دارای طول باشد. و آن یا مستقیم است یا منحنی.

سطح، کمّ متصلی است که ممتد در دو جهت باشد، یعنی تنها دارای طول و عرض باشد.

جسم تعلیمی، کمّ متصلی است که ممتد در سه جهت باشد. یعنی دارای طول، عرض و ضخامت باشد.^۱

(وَالْحَرَكَاتُ) وَالْحَرَكَةُ هِيَ الْخُرُوجُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ التَّدْرِيجِ وَفِي جَعْلِ الْمَقَادِيرِ
وَالْحَرَكَاتِ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ تَسَامُحٌ

و از کیفیتهای جسمانی که با چشم دیده می شود، حرکتهاست.

حرکت، بیرون آمدن تدریجی از قوه به سوی فعل است. و در این که هم مقادیر و هم حرکات از کیفیات قرار داده شده است، سهل انگاری وجود دارد.

توضیح

حرکت، تعریفها، و گونه های مختلفی دارد.^۲

۱. این قسمت از منطق صوری نوشته دکتر محمد خوانساری برگرفته شده است.

نگاه کنید به منطق صوری، ج ۱، ص ۱۳۸ تا ۱۴۱.

۲. ۱- حرکت در وضع (وضعی) که جسم با آن حرکت، از وضعی، به وضع دیگری بگراید، در حالتی که ملازم مکان خویش است و از مکان خود بیرون نمی رود؛ مانند حرکت سنگ آسیا.

هر چیزی فعلیتی دارد و آن حالت کنونی آن است. و استعدادی برای تبدیل شدن به چیز دیگر دارد که به آن، قُوّه می‌گویند.

مثلاً کودک، هم اکنون (بالفعل) کودک است و بالقوه جوان، یعنی استعداد جوان شدن را دارد، پس حرکت، بیرون آمدن تدریجی این کودک از جوانی بالقوه به سوی جوانی بالفعل است.

«علی سبیل التدریج»: حرکت یک دفعه را خارج می‌کند.

حرکت دفعی را دانشمندان قدیم، «تکوین» یا «کون و فساد» می‌نامیدند.

و اکنون در فیزیک، به آن، جهش یا موتاسیون می‌گویند.

«تسامح»: بحث دربارهٔ کیفیات جسمانی بود و چیزهایی که با چشم دیده می‌شود، مصنف، مقادیر و حرکت را نیز از قلمرو کیفیات شمرد.

اکنون، شارح می‌گوید: در این جا سهل انگاری شده است چون مقادیر، از کمیّات است نه از کیفیّات و حرکت نیز از أعراض نسبیّه است.

و کَم ذاتاً قسمت پذیر و عرض ذاتاً نسبت پذیر است ولی کیف ذاتاً نه قسمت می‌پذیرد نه نسبت.

(وما یتصلّ بها) أی بِالْمَذْكُورَاتِ كَالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْمُتَصِفِ بِهِمَا الشَّخْصُ بِاعْتِبَارِ الْخِلْقَةِ الَّتِي هِيَ مَجْمُوعُ الشَّكْلِ وَاللَّوْنِ وَكَالضَّحْكِ وَالبَّكَاءِ الْحَاصِلِينَ بِاعْتِبَارِ الشَّكْلِ وَالْحَرَكَةِ

→

۲- حرکت انتقالی (حرکت آئینه) جا به جایی مکانی.

۳- حرکت در کم و آن انتقال جسم است از کمیتی به کمیت دیگر، چنان که از نمو به ذبول و برعکس.

۴- حرکت در کیف، انتقال جسم است از کیفیتی به کیفیت دیگر، مانند گرم شدن آب.

۵- حرکت عَرَضِیّه که عروض آن بر جسم، به واسطهٔ عروض حرکت بر جسم دیگر است. مانند حرکت کسی که در کشتی نشسته است.

۶- حرکت قسریّه، که مقابل حرکت ارادیه و طبیعیه است.

۷- حرکت ذاتیه.

۸- حرکت ارادی.

۹- حرکت ارتعاشی.

۱۰- حرکت انبساطی.

۱۱- حرکت انقباضی.

و آنچه با چیزهای گذشته، پیوند دارد مانند زیبایی و زشتی که شخص، موصوف آن دو قرار می‌گیرد به اعتبار خلقت که مجموع شکل و رنگ است و مانند خنده و گریه که به اعتبار شکل و حرکت، پدید می‌آید.

توضیح

مقصود از «مذکورات» الوان، اشکال، مقادیر و حرکات است.

«مایتصل بها» یعنی چیزهایی که با آنچه گفته شد، ارتباط و پیوند دارد؛ یعنی از ترکیب بعضی با بعض دیگر، پدید آمده است.

مثل زیبایی و زشتی که به اعتبار خلقت است و خلقت، از ترکیب شکل و رنگ پدید آمده است.

و مانند خنده و گریه که به اعتبار شکل و حرکت دهان و چشم پدید می‌آید.

بنابر این، آنچه باینیابی دیده می‌شود، عبارت است از:

۱. رنگها.

۲. شکلهای.

۳. مقادیر.

۴. حرکتهای.

۵. زیبایی و زشتی.

۶. خنده و گریه.

(أَوْ بِالسَّمْعِ) عطف على قوله بِالْبَصَرِ. وَالسَّمْعُ قُوَّةٌ زَيَّتَتْ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوشِ عَلَى سَطْحِ بَاطِنِ الصِّمَاحِينَ يَدْرِكُ بِهَا الْأَصْوَاتِ (مِنْ الْأَصْوَاتِ الْقَوِيَّةِ وَالضَّعِيفَةِ وَالتِّي بَيْنَ بَيْنِ) وَالصَّوْتُ يَخْضَلُ مِنَ التَّمْوجِ الْمَعْلُولِ لِلْقَرْعِ الَّذِي هُوَ أَمْسَاسٌ غَنِيْفٌ وَالْقَلْعُ الَّذِي هُوَ تَفْرِيقٌ غَنِيْفٌ بِشَرَطِ مُقَاوَمَةِ الْمَقْرُوعِ لِلْقَارِعِ وَالْمَقْلُوعِ لِلْقَالِعِ وَيَخْتَلِفُ الصَّوْتُ قُوَّةً وَضَعْفًا بِحَسَبِ قُوَّةِ الْمُقَاوَمَةِ وَضَعْفِهَا

یا چیزهایی که با گوش شنیده می‌شود (بالسمع عطف بر بالبصر است) شنوایی نیروی است به گونه‌ی عصب گسترده شده در سطح داخلی دو سوراخ گوش که به وسیله آن صداها شنیده می‌شود. صداها ی بلند، صداها ی کوتاه و صداها ی متوسط.

و صدا، پدیده‌ی موج برداشتن هواست. موج برداشتنی که از کوبیدن و برخورد شدید و

کندن یا جدا کردن سخت، به وجود می‌آید. به شرط این که کوبیده شده در برابر کوبنده، استوار و مقاوم باشد و کنده شده در برابر جدا سازنده مقاومت کند. و تفاوت صداها در بلندی و کوتاهی بر اساس توان مقاومت و ضعف مقاومت است.

«مفروش»: گسترده شده.

«صماخین»: دو سوراخ گوش.^۱

«قَزَع»: کوبیدن.

«امساس»: برخورد.

«عنیف»: سخت، شدید.

«قلع»: کندن.

«مقروع»: کوبیده شده.

«قارع»: کوبنده.

«مقلوع»: کنده شده.

«قالع»: جدا کننده.

«قُوَّةُ الْمَقَاوِمَةِ وَضَعْفُهَا»: ضمیر ضعفها به مقاومت، باز می‌گردد.

جایی که قدرت مقاومت باشد مانند کوبیدن سنگ بر سنگ و آهن بر آهن و جدا ساختن نیم تنه درختی از نیم تنه دیگر. و آنجا که توان مقاومت نباشد مثل کوبیدن دست بر حریر و جدا کردن پنیر.

گفتنی است: گاه صداهاى عجیب، پدیده گذر شدید از هوا و موج برداشتن سریع آن است و مولود کوبیدن چیزی بر چیز دیگر یا جداسازی دو چیز از هم نیست.

مثل شکستن دیوارهای صوتی که امروز به وسیله هواپیماها شکل می‌گیرد.

(أَوِ بِالذَّقِ) وَهُوَ قُوَّةٌ مُنْبِئَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوشِ عَلَى جِزْمِ اللِّسَانِ (مِنْ الطَّعْمِ) كَالْحَرَاةِ وَالْمَرَاةِ

۱. امام حسین - علیه السلام - در دعای عرفه فرمودند: «وَمَسَارِبِ صِمَاخِ سَمْعِي» روزه‌های رسیدن امواج صوت به سوراخ گوش.

باید بگویم: «صماخ» با سین نیز به معنای سوراخ گوش است. و در دعای عرفه، هر دو کلمه به عنوان نسخه بدل نوشته شده است.

وَالْمَلُوحَةُ وَالْحُمُوضَةُ وَغَيْرُ ذَلِكَ

یا به وسیله ذائقه (چشایی) درک می‌گردد و آن نیروی جاری شده‌ای در عصب گسترده بر پیکره زبان است.

چیزهایی که با ذائقه، احساس می‌شود، مزه‌هاست، مانند:

«حَرَافَتٌ»: تند، تیزی، زبان‌گری مثل فلفل.

«مَوَارِتٌ»: تلخی مانده مزه بعضی از قارچها.

«مُلُوحَتٌ»: شوری، مثل نمک.

«حُمُوضَتٌ»: ترشی، مثل آبغوره، آبلیمو، ترنج.

«وَغَيْرُ ذَلِكَ»: غیر اینها که عبارت است از:

«دُسُومَتٌ»: چربی.

«عَفُوصَتٌ»: گلوگیر بودن، گسی به گونه‌ای که نتوان آنها را بلعید.

«حَلَاوَتٌ»: شیرینی.

«قَبْضٌ»: مزه‌ای که چون سنجید نارسیده و به نارسیده، پوست دهان و گلو را فراهم کشد.

«تَفَاهُتٌ»: بی مزه بودن.

این نه مزه اساس مزه‌هاست و مزه‌های دیگر، ترکیبی از همین مزه‌هاست. مثل: «حَامِضٌ»:

میخوش یا مَلَسٌ که ترکیبی از ترشی و شیرینی است و از آن به «مُؤٌ» نیز تعبیر می‌شود. و مانند:

«دِيشٌ» که طعمی مرکب از تلخی و ترشی است.^۱

(أَوْ بِالشَّمِّ) وَهِيَ قُوَّةٌ رَزَقَتْ فِي زَانِدَتِي مُقَدَّمُ الدِّمَاغِ الْمُشَبَّهَتَيْنِ بِحَلَمَتِي الثَّدْيِ (مِنْ الزَّوَانِحِ)

یا به وسیله بویایی درک می‌شود. بویایی نیرویی است که درد و برآمدگی جلوی مغز، قرار

داده شده است. این دو برآمدگی به سر پستان، شباهت دارد. با این بویایی، بوها احساس

می‌شود.

گفتنی است: چون بوها بسیار گوناگون است. تقسیم‌بندی و نام‌گذاری ویژه‌ای ندارد. تنها

با وصف خوش و ناخوش یا با قید مضاف الیه مشخص می‌گردد. مثلاً می‌گویند: بوی سبزه،

۱. «و محسوس به حاسة ذوق و آن طعم نه گانه بودن یعنی: شیرینی و ترشی و شوری و تیزی و تلخی و دسومت و

عفوصت و قبض و تفاهت و همچنین آنچه از آن مرکب شود.» اسباب الاقتباس، ص ۴۳.

بوی یاس و...

«هی قوّه»: «هی» به «شم» باز می‌گردد و به اعتبار خبرش، مؤنث آمده است.

«زائدتی»: دو برآمدگی، دو افزودگی.

«دماغ»: به کسر اول به معنی مغز است.

«حَلَمَة»: سر پستان.

«روائح»: جمع رائحه است. در قرآن مجید، آمده است: «إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يَوْسُفَ»

من بوی یوسف را می‌شنوم. در این آیه شریفه، «ریح» نیز به معنای بو آمده است.

(أَوِ اللَّيْمِ) وَ هِيَ قُوَّةٌ سَارِيَّةٌ فِي الْبَدَنِ يُدْرِكُ بِهَا الْمَلْمُوسَاتِ مِنَ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ وَالرَّطُوبَةِ وَالْيَبُوسَةِ) هَذِهِ الْأَرْبَعَةُ هِيَ أَوَائِلُ الْمَلْمُوسَاتِ وَالْأَوَّلِيَّانِ مِنْهَا فِعْلِيَّتَانِ وَالْآخِرِيَّانِ إِنْفَعَالِيَّتَانِ (وَالْخَشُونَةُ) وَ هِيَ كَيْفِيَّةٌ حَاصِلَةٌ عَنْ كَوْنِ بَعْضِ الْأَجْزَاءِ أَخْفَضَ وَ بَعْضُهَا أَرْفَعَ (وَالْمَلَّاسَةُ) وَ هِيَ كَيْفِيَّةٌ حَاصِلَةٌ عَنْ إِسْتَوَاءٍ وَضَعِ الْأَجْزَاءِ (وَاللِّينِ) وَ هِيَ كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي قَبُولَ الْغَمَزِ إِلَى الْبَاطِنِ وَ يَكُونُ لِلشَّيْءِ بِهَا قِوَامٌ غَيْرُ سِيَالٍ (وَالصَّلَابَةُ) وَ هِيَ تَقَابُلُ اللَّيْنِ (وَالْخِفَةُ) وَ هِيَ كَيْفِيَّةٌ بِهَا يَقْتَضِي الْجِسْمُ أَنْ يَتَحَرَّكَ إِلَى صَوْبِ الْمَحِيطِ لَوْ لَمْ يَعْغُهُ عَائِقٌ (وَالثِّقَلُ) وَ هِيَ كَيْفِيَّةٌ بِهَا يَقْتَضِي الْجِسْمُ أَنْ يَتَحَرَّكَ إِلَى صَوْبِ الْمَرْكَزِ لَوْ لَمْ يَعْغُهُ عَائِقٌ

یا به وسیله لامسه، درک گردد. لامسه، نیرویی جریان یافته در پوست بدن است که به کمک آن، لمس کردن آنها، درک می‌شود. مانند گرما، سرما، تری و خشکی. و این چهارتا، ملموسات نخستین هستند. دو تای آغازین آنها (حرارت و برودت) اثر گذارنده و دو تای دیگر (رطوبت و یبوست) اثر پذیرند.

از چیزهای دیگری که با لامسه، درک می‌شود، «خشونت» (زبری، ناهمواری) است. و آن کیفیتی است که از بالاتر بودن بعضی از اجزاء و پایین تر بودن بعضی اجزاء دیگر پدید می‌آید. و با لامسه، «ملاست» (صافی، همواری) درک می‌شود و آن کیفیتی است که از برابر بودن اجزاء، شکل می‌گیرد.

و با لامسه، «لین» (نرمی) احساس می‌گردد. «لین» کیفیتی است که فرو رفتگی به داخل را اقتضاء می‌کند. با این کیفیت، یک چیز، دارای استواری بدون جریان یافتگی می‌شود.

و با لامسه، «صَلَابَت» (سختی و استواری) لمس می‌شود، صَلَابَت، مقابل نرمی است. و با لامسه، سبکی، احساس می‌گردد. سبکی، کیفیتی است که به وسیله آن، جسم، اگر مانعی نداشته باشد به سوی بالا حرکت می‌کند.

و با لامسه، سنگینی درک می‌شود. سنگینی، کیفیتی است که به وسیله آن، جسم اگر بی مانع باشد به سوی پایین، حرکت می‌کند.

شرح

حرارت، برودت، رطوبت و ییوست را «**اَوَائِلُ الْمَلْمُوسَاتِ**» نامید، چون لامسه، در برخورد با اشیاء، اولین چیزی که درک می‌کند، این چهار چیز است.^۱

«**الْأَوَّلِيَّانِ مِنْهَا فِعْلِيَّتَانِ**»: دو تای نخستین از آن چهار تا فعلی است. یعنی اثر گذارنده است. مثلاً با حرارت اشیاء بسیاری ذوب می‌گردد و آنگاه شکل داده می‌شود یا از هم جدا می‌گردد. حرارت، نقش بنیادین در تکنولوژی دارد. برودت و سرما نیز فعلی و اثر گذارنده است.^۲

«**وَالْآخِرِيَّانِ إِنْفِعَالِيَّتَانِ**»: دو تای دیگر، (رطوبت و ییوست) اثر پذیرند. مثلاً هر چیز که مثل گِل، خمیر و مانند آن، رطوبت داشته باشد به شکلهای گوناگون، در می‌آید. به زودی از هم جدا می‌شود و به زودی پیوند می‌خورد.

و هر چیز، مانند چوب، ییوست داشته باشد، شکل پذیری آن، دشوار است.

«**قَبُولُ الْغَمَزِ إِلَى الْبَاطِنِ**»: فرو رفتگی به داخل را می‌پذیرد. به تعبیر دیگر: با فشار، فرو

می‌رود.

«**يَكُونُ لِلشَّيْءِ بَهَا، ضَمِيرٌ بَهَا**» به کیفیت بر می‌گردد.

«**قَوَامٌ غَيْرُ سَيَّالٍ**»: استواری بدون این که جریان پیدا کند. مثل خمیر که قوام دارد اگر کمی از

۱. دسوقی گفته است: این چهار چیز به مجرد لمس، درک می‌گردد و نیاز به چیز دیگر ندارد. لیکن لطافت، کثافت و... به وسیله لمس و به واسطه این چهار چیز، درک می‌شود.

۲. دانشمندان پیشین گفته‌اند: «**الْحَرَارَةُ كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي تَفْرِيقَ الْمُخْتَلِفَاتِ بِاللِّطَافَةِ وَ الْكثَافَةِ وَ جَمْعَ الْمُتَشَاكِلاتِ**»: حرارت، کیفیتی است که اقتضاء می‌کند چیزهایی که از جهت لطافت و ستبری با هم تفاوت دارند، از هم جدا گردند، و آنها که همانندند به هم بپیوندند. «**الْبُرُودَةُ كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي تَفْرِيقَ الْمُتَشَاكِلاتِ وَ جَمْعَ الْمُخْتَلِفَاتِ**» سرما، کیفیتی است که جدا شدن چیزهای همگون و گرد آمدن، چیزهای ناهمگون را اقتضاء می‌کند.

آن را بگیریم. جایی که خالی شده است، فوری پر نمی‌شود و چون آب، سیال و جاری شنونده نیست.

«صَوَّب»: جهت، طرف.

«مُحِيط»: فرا گیرنده، مقصود، آسمان است.

«لَوْ لَمْ يَعْثِقْ عَائِقٌ»: اگر مانعی جلوی آن جسم را نگیرد. مثلاً باد کنک، به سوی بالا می‌رود، اگر چیزی مانع نگردد.

«صَوَّبَ الْمَرْكَزُ»: به طرف زمین به جهت پایین.

جهان، چون مرکز دایره و آسمان بسان محیط دایره فرض شده است.

گفتنی است: کلمه «ثَقُلَ» به کسر اول و فتح ثانی به معنی سنگینی است.

«وَمَا يَتَصِلُ بِهَا» أَى بِالْمَذْكُورَاتِ كَالْبِلَّةِ وَالْجَفَافِ وَاللُّزُوجَةِ وَالْهَشَاشَةِ وَاللِّطَافَةِ وَالْكَثَافَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

و با لامسه، درک می‌گردد آنچه با ملموساتی که گفته شد، (حرارت، برودت و...)

پیوند دارد، مثل:

«بِلَّة»: خیزی.^۱

«جَفَاف»: خشکی.^۲

«لُزُوجَت»: ^۳چسبانگی. مانند آدامس، خمیر مایه شیرینیها که امتداد و کش پیدا می‌کند.

«هَشَاشَت»: ^۴نرمی، سستی و تُردی.

«لِطَافَت»: ^۵نازکی. ریزی اجزاء (مثل هوا)

«كَثَافَت»: سَبْثِری، زفتی، ضخیم بودن. (مانند سنگ)

۱. دسوقی نقل کرده است که: بعضی «بِلَّة» را به معنی خیزی و جاری شدن رطوبت، بر روی اجسام گرفته‌اند و بعضی به کیفیتی تفسیر کرده‌اند که موجب آسان چسبیدن و پیوند خوردن چیزی گردد. گفتنی است که: «بِلَّة» با رطوبت، اتصال و پیوند دارد.

۲. با حرارت، پیوند دارد.

۳. با لین اتصال دارد.

۴. آن نیز با لین پیوند دارد.

۵. با لین اتصال دارد.

«و غیر ذلک»: مانند «لذع»: سوزاندن. مزه بعضی از چیزها که زبان را می سوزاند.

(او عقلیة) عطف علی حسّیة (کالکیفیات النفسانیة) أی الْمُخْتَصَّة بِذَوَاتِ الْانْفُسِ (مِنَ الذَّكَاءِ) و هِی شِدَّةُ قُوَّةٍ لِلنَّفْسِ مُعِدَّةٌ لَا کِتْسَابَ الْآرَاءِ.

«او عقلیة» عطف بر «حسّیة» شده است. یعنی آن صفت حقیقی که وجه شبه قرار گرفته یا حسی است یا عقلی؛ مانند کیفیات نفسانی که ویژه جسمهای دارای روح و روان انسانی است؛ مثل «ذکاء» (تیزهوشی) که نیروی توانمندی در جان آدمی است و نفس را آماده می سازد تا اندیشه ها و نظریه ها را به دست آورد.

«ذوات الانفس»: جسمهایی که دارای روان و نفس ناطقه هستند.^۱ (انسانها نه حیوانات و جمادات.)

«مِنَ الذَّكَاءِ»: بیان کیفیات نفسانی است.

«شِدَّةُ قُوَّةٍ»: از قلمرو اضافه صفت به موصوف است.

«مُعِدَّةٌ» راهم می توان به گونه اسم فاعل خواند یعنی نفس را برای دریافت اندیشه ها آماده می سازد. و هم می توان به شکل اسم مفعول خواند یعنی آماده شده. خداوند متعال، آن را قرار داده برای به دست آوردن آراء.

(و الْعِلْمُ) و هو الإدراک الْمَفْسَّرُ بِحُصُولِ صُورَةِ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ وَقَدْ یَقَالُ عَلٰی مَعَانٍ أُخَرِ

یکی دیگر از کیفیتهای نفسانی، علم است که تفسیر شده به پدید آمدن صورت چیزی در پیش عقل. و گاه علم، به معانی دیگری نیز گفته می شود.^۲

(و الْعُضْبُ) و هو حَرَكَةُ لِلنَّفْسِ مَبْدُوْهَا ارَادَةُ الْاِنْتِقَامِ

۱. برای پژوهش بیشتر پیرامون کیفیات نفسانی، نگاه کنید به اساس الاقتباس، ص ۴۴. دکتر خوانساری در بیان کیفیات نفسانی نگاشته است: «کیفیات نفسانی، یعنی کیفیاتی که در نفس حاصل شود. مانند غم و شادی و شرم و حلم و غضب و دوستی و عداوت و حسد و امثال آن.

از کیفیات نفسانی آنچه سریع الزوال باشد، یعنی راسخ نباشد، «حال» نامیده می شود، مانند غضب شخص حلیم. و آنچه بطی الزوال باشد «ملکه» نامیده می شود. مانند غضب در کسی که باصطلاح «عصبانی مزاج» باشد. «منطق صوری، ج ۱، ص ۱۴۵.

۲. به این چیزها نیز علم گفته می شود: «اعتقاد جازم...» باور حتمی که برابر با واقع و پا بر جا باشد، ادراک کلی، ادراک مرکب، ملکه ای که به کمک آن، بتوان موضوعات ویژه را آگاهانه به سوی هدفی استعمال کرد. (این صناعت نامیده می شود.) نگاه کنید به مطولهای چاپ قدیم، ص ۲۵۳، و مطولهای چاپ جدید، از انتشارات دآوری، ص ۳۱۸.

و یکی دیگر از کیفیات نفسانی، خشم است. و آن جنبشی برای روان است که به انگیزه انتقام گرفتن، پدید می‌آید.

ضمیر «مَبْدُوها» به «حرکت» باز می‌گردد. مقصود از «مَبْدء» در اینجا انگیزه است.

(و الْجَلْم) و هوَ أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ مُطْمَئِنَّةً بِحَيْثُ لَا يُحْرَكُهَا الْغَضَبُ بِسُهُولَةٍ وَلَا تَضْطَرُّ بِعِنْدِ إِصَابَةِ

المكروه

یکی دیگر از کیفیات نفسانی، شکیبایی است؛ یعنی روان آدمی آرام باشد به گونه‌ای که خشم آن را به آسانی بر نینگیزد و هنگام برخورد با ناگواری آشفته و پریشان نشود. ضمیر «لایحرکها» به نفس بر می‌گردد. «مکروه»: ناگواری.

(و سائر الغرائز) جمع غریزه و هی الطبیعة أعنی ملکه تصدر عنها صفات ذاتية مثل الكرم و القدرة

و الشجاعة و غیر ذلک

و دیگر غرائز هم از کیفیتهای نفسانی است.

«غرائز» جمع غریزه است و آن، طبیعت یعنی ملکه است که صفات ذاتی از آن پدید می‌آید؛ مثل کرم، قدرت، شجاعت و غیر اینها.

شرح

ضمیر «عنها» به «ملکه» باز می‌گردد. صفات ذاتی اینجا در برابر صفات عرضی است.

مثلاً اعطاء در وقت خاص و به جهت انگیزه‌ای که عارض شده است.

«کرم» یکی از کیفیتهای نفسانی است و بخشش، از آن پدید می‌آید.

«قدرت» یکی دیگر از کیفیتهای نفسانی است و کارهای بسیاری چون گرفتن، زدن و... از آن، صادر می‌گردد.

«شجاعت» هم از کیفیتهای نفسانی است و اقدام و حضور در صحنه‌های خطر ساز و... از آن پدید می‌آید.

«غیر ذلک» مثل عفت و مانند کیفیتهایی چون بخل، ضعف و ترس که در برابر صفاتی که گفته شد، قرار دارد.

(و اما إضافية) عطف علی قوله إما حقیقیة و نَعْنی بالإضافیة ما لا تكون هیئةً متقررة فی الذات بل

تكون معنى متعلقاً بشیین (کازالة الحجاب فی تشبیه الحجة بالشمس) فانها لیس هیئةً متقررة فی

ذات الحُجَّة و الشمس و لافى ذات الحجاب.

«و اما اضافیة» بر «اما حقیقیة» عطف شده است. یعنی وجه شبه یا صفت حقیقی است یا صفت اضافی. مقصود ما از اضافی (نسبی) این است که آن صفت، هیئت استوار در ذات نباشد. بل معنایی باشد که وابسته به دو چیز است.

مثل «ازالة الحجاب» از بین بردن پرده و مانع که وجه شبه در تشبیه دلیل، به خورشید است. بی تردید، این «ازاله» و از بین بردن، هیئت و حالتی استوار در حجت یا شمس یا حجاب نیست.

توضیح

وجه شبه، گاهی صفت حقیقی است. یعنی هیئت و حالتی پا بر جا و استوار در صاحب صفت است. مثل حلم که قائم به شخص حلیم است.

و گاه صفت، اضافی و نسبی است بدین سان که هیئت و حالت استواری در کسی نیست، بل با تصور دو چیز یا نسبت به چیزی دیگر، آن معنا تصور می شود. مثل پایینی و بالایی که هیئت ثابت در چیزی نیست، هر چیز، ممکن است نسبت به چیز دیگر، پایین یا بالا باشد. اکنون اگر دلیل روشنی را به خورشید، تشبیه کنیم و بگوئیم:

«هذه الحجة كالشمس» در اینجا وجه شبه «ازالة حجاب» یعنی برداشتن پرده و مانع است. لیکن خورشید، حجاب از محسوسات بر می دارد و دلیل روشن، حجاب از معقولات بر می گیرد.

این «ازاله» و از بین بردن، هیئت ثابتی در خورشید یا در دلیل یا در حجاب نیست. معنایی است که وابستگی به دو چیز دارد: یکی «مزیل» (زایل کننده) دیگر «مزال عنه» چیزی که حجاب و پرده از آن گرفته شده است.

و به تعبیر دیگر، تصور پرده برداشتن، تصور پرده بردارنده و چیزی که پرده از آن برداشته شده را نیز به دنبال دارد.

خلاصه: «ازاله» معنایی است که با نسبت بین مزیل و مزال عنه، تصور می شود. در این جا «مزیل» حجت و شمس است. و «مزال عنه»، چیزهایی است که حجاب، از آنها برداشته شده است.

ضمیر «فانّها» به «ازاله» بر می‌گردد.

وَقَدْ يُقَالُ الْحَقِيقِيُّ عَلَى مَا يُقَابَلُ الْاِعْتَبَارِي الَّذِي لَا تَحَقُّقَ لَهُ إِلَّا بِحَسَبِ اِعْتِبَارِ الْعَقْلِ وَفِي الْمِفْتَاحِ اِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ مُرَادُ هَهُنَا حَيْثُ قَالَ: الوصف العقلي منحصرٌ بين حقيقي كالکيفيات النفسانية و بين اعتباری و نسبی کاتصاف الشئ بکونه مَطْلُوبُ الوجود أو العدم عِنْدَ النَّفْسِ أو کاتصافه بشئ تصویری و همی محض

گاهی صفت حقیقی، در برابر اعتباری گفته می‌شود یعنی چیزی که هیچ تحقیقی ندارد مگر به اعتبار عقل.

سکاکی در کتاب مفتاح‌العلوم، به این مطلب، اشاره کرده است^۱ که مقصود ما در این جا (تقسیم‌بندی) اطلاق حقیقی در برابر اعتباری است. او گفته است: صفت عقلی منحصر است بین اینها:

۱. حقیقی مانند کیفیات نفسانی.

۲. اعتباری؛ مثل این که چیزی را موصوف یک امر وهمی و تصویری محض قرار دهیم.
۳. نسبی و اضافی؛ مانند این که چیزی را عندالنفس، مطلوب الوجود یا مطلوب العدم بدانیم.

شرح

«إِلَّا بِحَسَبِ اِعْتِبَارِ الْعَقْلِ»: شامل صورتهای وهمی و تخیلی نیز می‌شود مثل اعتبار صورت غول، صورت چیزهایی که شبیه چنگ است برای درنده و مانند تخیل سفیدی و درخشش برای سنت و علم.

مقصود سکاکی از «اعتباری» اعتباری محض است. مثل همان صورتهای وهمی و تخیلی. و مرادش از «نسبی» همان صفت اضافی است. لیکن به شکل لف و نشر غیر مرتب، اول مثال نسبی را آورده است و سپس وصف اعتباری محض را.

«مطلوب الوجود» یا «مطلوب العدم» از صفات اضافی است.

بدین شکل که: تصور مطلوبیت یک چیز، همراه با تصور طالب و مطلوب است.

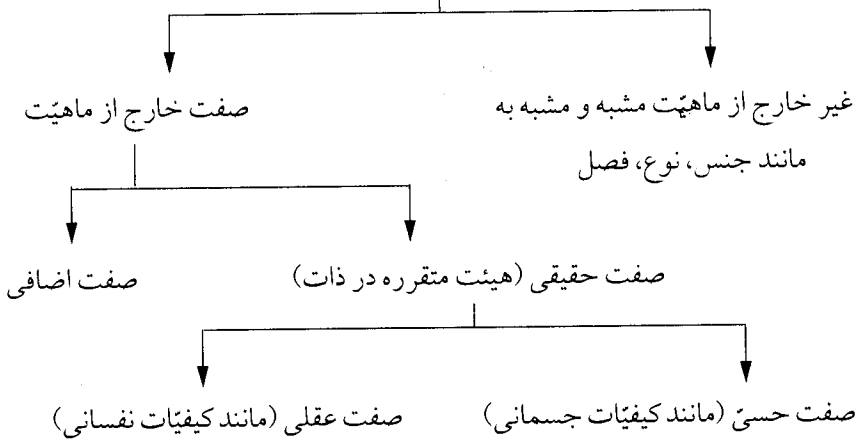
۱. مفتاح‌العلوم، از انتشارات کتابخانه آرومیّه، قم گذرخان، ص ۱۴۲.

«آنه مراد»: اطلاق حقیقی در برابر اعتباری.

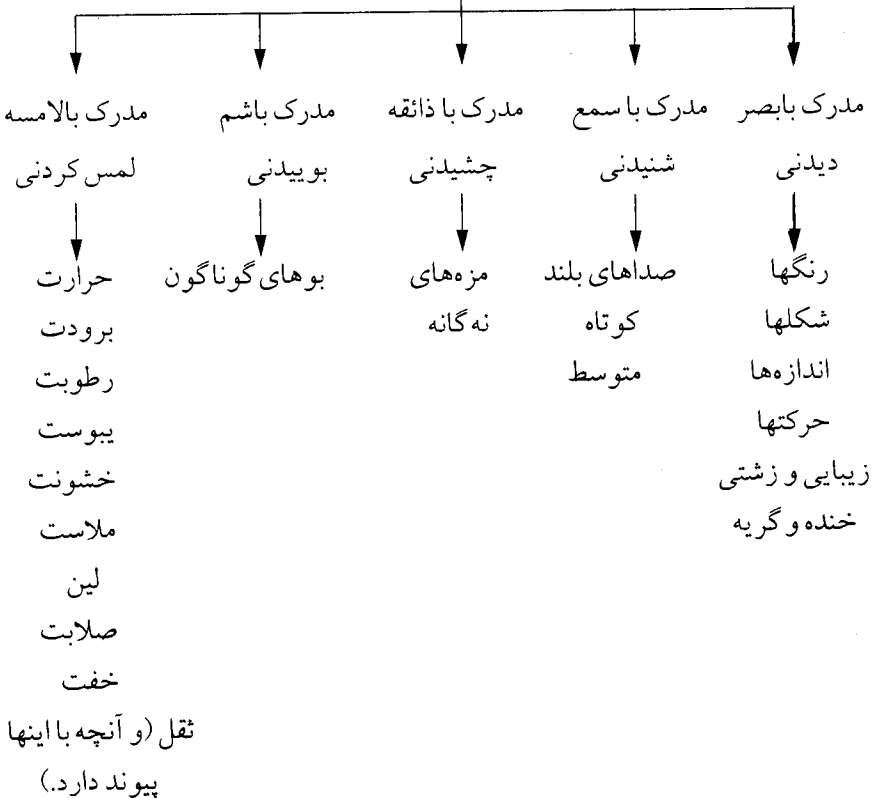
ضمیر «کاتصافه»: به «شیء» باز می‌گردد.

نمایه بحث گذشته

وجه شبه



کیفیات جسمانی



(و أيضاً) لوجه الشبه تقسیم آخر و هو أنه (أما واحد و أما بمنزلة الواحد لكونه مرکباً من متعدد) ترکیباً حقیقیاً بأن يكون حقيقةً ملتئمة من أمورٍ مختلفة أو اعتبارياً بأن يكون هیئَةً انتزاعها العقل من عدة أمورٍ

تقسیم دیگری برای وجه شبه

برای وجه شبه، تقسیم دیگری نیز هست، بدین گونه: وجه شبه یا واحد است یا به منزله واحد. به منزله واحد، دو قسم دارد:

۱. مرکب حقیقی.

۲. مرکب اعتباری.

ترکیب حقیقی آن است که مرکب، به گونه یک حقیقت ترکیب شده از چند چیز مختلف باشد. و ترکیب اعتباری آن است که مرکب، هیئت و تصویری باشد که عقل، آن را از چند چیز، برداشت کرده است.

توضیح

وجه شبه، گاهی یکی است مثل این که می‌گوییم: چهره تو بسان ماه است. در اینجا یک وجه شبه داریم و آن، زیبایی است. و گاهی وجه شبه، به منزله یکی است، یعنی مرکب است. مرکب، دو گونه است:

۱. مرکب حقیقی، و آن حقیقتی است که از چند چیز، ترکیب یافته باشد و در خارج، چیز سومی باشد. مثل آب، که حقیقتی است مرکب از اکسیژن و هیدروژن و در خارج چیز سومی غیر از اکسیژن تنها و هیدروژن تنهاست. یا سکنجبین که حقیقتی است مرکب از سرکه و شکر. یا مثل انسانیت که مرکب است از حیوانیت و ناطقیت، وقتی می‌گوییم: حمید مثل حامد است در انسانیت. در این مثال، وجه شبه، مرکب حقیقی است.

۲. مرکب اعتباری، یعنی هیئت، شکل، منظره و تصویری که عقل، آن را از چند چیز، برداشت کرده است. مثلاً هر کدام از ما منظره و تصویر ده یا شهری را در خاطر خویش داریم، این تصویر، برداشت شده از چیزهای گوناگونی چون درختان، تپه‌ها، جویها و مانند آن است. و این تصویر، هیئت مرکب اعتباری است نه حقیقی. بنابراین، وقتی می‌گوییم: شهر کرج

مانند دمشق است. یعنی هیئت و تصویر برداشت شده از اجزاء شهر کرج مانند تصویر برداشت شده از دمشق است. نه این که تک تک خانه‌هایش همانند باشد. «مُلتَمِیة»: ترکیب شده. ضمیر «انتزعها» به هیئت، باز می‌گردد.

(وَكُلُّ مِنْهُمَا) ای مِنَ الواحد و ما هو بمنزلة (حسیّ أو عقلی)

و هر یک از این وجه شبه واحد یا به منزله واحد، دو گونه است: ۱- حسی. ۲- عقلی.

(وَإِنَّمَا مُتَعَدِّدٌ) عطف علی قَوْلِهِ إِنَّمَا وَاحِدٌ وَإِنَّمَا بِمَنْزِلَةِ الْوَاحِدِ و المراد بالتعدد أَنْ يُنْظَرَ إِلَى عِدَّةِ أُمُورٍ وَ يُقْصَدُ اشْتِرَاكُ الطَّرَفَيْنِ فِي كُلِّ مِنْهَا لِيَكُونَ كُلُّ مِنْهَا وَجْهَ شَبْهِهٍ بِخِلَافِ الْمَرْكَبِ الْمَنْزِلِ مَنْزِلَةِ الْوَاحِدِ فَإِنَّهُ لَمْ يَقْصَدِ اشْتِرَاكَ الطَّرَفَيْنِ فِي كُلِّ مِنْ تِلْكَ الْأُمُورِ بَلْ فِي الْهَيْئَةِ الْمُنْتَزِعَةِ أَوْ فِي الْحَقِيقَةِ الْمَلْتَمِیَةِ مِنْهَا

«إِنَّمَا مُتَعَدِّدٌ» بر «إِنَّمَا وَاحِدٌ وَإِنَّمَا بِمَنْزِلَةِ الْوَاحِدِ» عطف گردیده است.

و مقصود از تعدد، این است که: به چندین چیز، توجه گردد و هدف، این باشد که هر یک از آنها وجه شبه شود. به خلاف مرکبی که به منزله واحد بود چون در آنجا اشتراک مشبه و مشبه به در هر یک از امور، مقصود نبود. بل تنها هیئت برداشت شده یا حقیقت ترکیب یافته، مراد بود.

شرح

گاهی ما چند وجه شبه را قصد می‌کنیم و می‌خواهیم هر کدام جداگانه وجه شبه باشد. مثلاً در وصف کسی می‌گوییم: او، در لطافت، رنگ و بو مانند گل است.

در این مثال، ما سه وجه شبه داریم و یکا یک آنها مقصود است.

لیکن اگر وجه شبه ما مرکب حقیقی یا اعتباری باشد، دیگر، یکایک آن چیزها مراد نیست. بل هیئت کلی و تصویر عمومی، هدف ماست. مثلاً می‌گوییم: این روستا، مانند آن روستاست. در اینجا وجه شبه، هیئت برداشت شده است و همان منظره و تصویر عمومی روستا مقصود ماست. و ما نمی‌خواهیم بگوییم: یک یک درختان، یا خانه‌ها و راه‌های این روستا، مثل درختان یا خانه‌ها و راه‌های روستای دیگر است. این در ترکیب اعتباری بود در ترکیب حقیقی نیز همین گونه است. مثلاً وقتی می‌گوییم: حمید، در انسانیت. مثل حامد است. وجه شبه ما یک حقیقت است. نه یک یک اجزاء آن، یعنی ناطقیت جدا و حیوانیت جدا.

ضمیر «منها» در سه مورد، به «امور» باز می‌گردد.

(کذلک) أی الْمُتَعَدِّد أَيْضاً حَسِيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ (أَوْ مُخْتَلِفٌ) بَعْضُهُ حَسِيٌّ وَبَعْضُهُ عَقْلِيٌّ (وَالْحَسِيٌّ) مِنْ وَجْهِ الشَّبْهِ سِوَاكَ كَأَنَّ بَتَمَامِهِ حَسِيّاً أَوْ بَبَعْضِهِ (طَرَفَاهُ حَسِيَّانِ لَا غَيْرَ) أَيْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كِلَاهُمَا أَوْ أَحَدُهُمَا عَقْلِيّاً (لَا مَتَنَاعَ أَنْ يَدْرَكَ بِالْحَسِّ مِنْ غَيْرِ الْحَسِّ شَيْءٌ) فَإِنَّ وَجْهَ الشَّبْهِ أَمْرٌ مَأْخُودٌ مِنَ الطَّرْفَيْنِ مَوْجُودٌ فِيهِمَا وَالمَوْجُودُ فِي الْعَقْلِ إِنَّمَا يَدْرَكَ بِالْعَقْلِ دُونَ الْحَسِّ إِذَا الْمَذْرُوكُ بِالْحَسِّ لَا يَكُونُ إِلَّا جَسَماً أَوْ قَائِماً بِالْجِسْمِ.

همین گونه، وجه شبه متعدد نیز یا حسی است یا عقلی یا مختلف. یعنی بعضی از آنها حسی و بعضی دیگر، عقلی است.

وجه شبه حسی چه کاملاً حسی باشد و چه بعضی از آن حسی و برخ دیگر عقلی باشد، حتماً باید دو طرف (مشبه و مشبه به) آن حسی باشد.

و جایز نیست که هر دوی آنها و یا یکی از آنها عقلی بیاید زیرا ممتنع است. ما به وسیله حس، از چیز غیر حسی، چیزی را درک کنیم. پس بی‌تردید، وجه شبه، چیزی گرفته شده از مشبه و مشبه به است و در آن دو وجود دارد و آنچه در مشبه یا مشبه به عقلی وجود دارد تنها با عقل، درک می‌گردد نه با حس. زیرا چیزی با حس درک می‌شود که جسم یا قائم به جسم باشد.

شرح

وجه شبه متعدد، سه گونه است:

۱. حسی.

۲. عقلی.

۳. مختلف.

متعدد حسی، جایی است که همه وجه شبه‌ها محسوس باشد، مانند این که بگوییم: این پارچه در نرمی، رنگ و زیبایی مثل حریر است، در این مثال، هر سه وجه شبه، حسی است. جایی که همه وجه شبه‌ها عقلی باشد. مثل: ابوذر، در شکوه، ایمان، علم و تیز هوشی بسان سلمان است.

در این مثال، همه وجه شبه‌ها عقلی است.

جایی که برخی از وجه شبه‌ها حسی و برخی دیگر عقلی باشد، مانند: ابوذر، در زیبایی، رنگ، قد، علم و حلم بسان سلمان است.

خوب اکنون، اگر وجه شبه، واحد حسی یا به منزله واحد حسی باشد و اگر متعدد است، همه یا برخی از وجه شبه‌ها حسی باشد باید حتماً مشبه و مشبه به نیز محسوس باشد. چون با عقل می‌توانیم از چیزهای محسوس، چیزهای غیر محسوس را درک کنیم. مثلاً رنگ بیماری را ببینیم و بگوییم: او چه نوع بیماری دارد.

لیکن نمی‌توان به وسیله حس، چیز غیر محسوس را درک کرد.

مثلاً نمی‌توانیم به وسیله لامسه، عقل کسی را درک کنیم.

حس، تنها جسم یا چیزی را که قائم به جسم باشد درک می‌کند.

اعراض جسمانی، مثل رنگ و شکل از چیزهایی هستند که قائم به جسمند.^۱

«کلاهما»: دو طرف تشبیه.

«احدهما»: مشبه یا مشبه به.

(و العقلی) مِنْ وَجْهِ الشَّبه (أعم) مِنْ الْحَسِّ (لجواز أن يدرك بالعقل مِنْ الْحَسِّ شَيْءٌ) أَيْ لَجَوَازِ أَنْ يَكُونَ طَرَفَاهُ حَسِّيَّيْنِ أَوْ عَقْلِيَّيْنِ أَوْ أَحَدَهُمَا حَسِّيًّا وَ الْآخَرُ عَقْلِيًّا أَذْلاً اِمْتِنَاعَ فِي قِيَامِ الْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ وَ ادْرَاكِ الْعَقْلِ مِنَ الْمَحْسُوسِ شَيْئاً (و لذلك يقال: التشبيه بالوجه العقلی أعم) مِنْ التَّشْبِيهِ بِالْوَجْهِ الْحَسِّ بِمَعْنَى أَنَّ كُلَّ مَا يَصِحُّ فِيهِ التَّشْبِيهِ بِالْوَجْهِ الْحَسِّ يَصِحُّ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ

وجه شبه عقلی، فراگیر تر از وجه شبه حسی است. چون ممکن است با عقل از محسوسات، چیزی درک گردد. یعنی وقتی که وجه شبه، عقلی است، می‌شود دو طرف تشبیه حسی یا عقلی باشد یا یکی از آن دو طرف، حسی و دیگری عقلی باشد.

زیرا امتناع ندارد که معقولی قیام به محسوس داشته باشد و عقل از محسوس، چیزی را درک کند و برای همین، گفته می‌شود: تشبیه، با وجه شبه عقلی، فراگیر تر از تشبیه با وجه شبه حسی است. یعنی در هر جا که تشبیه با وجه شبه حسی صحیح باشد تشبیه با وجه شبه عقلی نیز درست است. لیکن بر عکس آن، صحیح نیست.

۱. گفتنی است: مقصود از رنگ، مواد رنگی نیست چون آنها جسمند.

شرح

«وَالْعَقْلِي مِنْ وَجْهِ الشَّبْهِ»: چه این که واحد عقلی باشد یا مرکب عقلی یا متعدد.

و اگر متعدد است، فرق نمی‌کند که همه آنها عقلی باشد یا برخی از آنها.

«أعم» این اعم بودن، به اختیار مشبه و مشبه به است. بدین سان که اگر وجه شبه، حسی باشد، مشبه و مشبه به آن فقط حسی است لیکن اگر وجه شبه، عقلی باشد، مشبه و مشبه به آن می‌تواند به گونه‌های زیرین باشد:

۱. مشبه و مشبه به حسی

۲. مشبه و مشبه به عقلی

۳. مشبه حسی، مشبه به عقلی

۴. مشبه عقلی، مشبه به حسی

«فی قیام المعقول بالمحسوس»

بسیاری از اوصاف معقول، قیام به محسوسات دارد. مثل شیء بودن، جوهر بودن، عرض بودن، و بسیاری از محسوسات، موصوف چیزهای معقول، قرار می‌گیرد.

مثلاً می‌گوییم: این چیز نفیس و گرانقدر است. یا این چیز، بی‌ارزش است.

و بسیاری از معقولات، با نشانه‌های محسوس، جلوه می‌کند. مثلاً دروغگو غالباً با لکنت و ناهنجاری سخن می‌گوید و اصلاً همه محسوسات، جلوه‌های دنیایی از معقولات هستند و همه آنها به وسیله عقل، درک می‌گردد.

«ولذلك»: و بدین جهت که گفتیم: وجه شبه عقلی به اعتبار دو طرفش اعم است.

چون می‌توان از محسوس، چیزهای معقول را فهمید.

«مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ»: یعنی این قضیه «کُلٌّ مَا يَصْحُ فِيهِ التَّشْبِيهُ بِالْوَجْهِ الْحَسِيِّ يَصْحُ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ»

عکس لغوی آن، که موجب کلیه می‌شود، صحیح نیست. یعنی درست نیست که بگوییم: «کُلٌّ مَا يَصْحُ فِيهِ التَّشْبِيهُ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ، يَصْحُ بِالْوَجْهِ الْحَسِيِّ». چون هر جا مشبه و مشبه به یا یکی از آن دو عقلی باشد دیگر وجه شبه حسی نمی‌توان آورد. لیکن عکس منطقی آن که موجب جزئی است، صحیح است.

خلاصه: مراد از «مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ»، عکس لغوی است.

(فان قيل هو) أى وجه الشبه (مشتراك فيه) ضرورة اشتراك الطرفين فيه (فهو كلى) ضرورة أنّ الجزئى يمتنع وقوع الشركة فيه (والحسى ليس بكلى) قطعاً ضرورة أنّ كلّ حسىّ فهو موجود فى المادّة حاضر عند المذرك ومثل هذا لا يكون إلا جزئياً ضرورةً فوجه الشبه لا يكون حسياً فقط.

اگر کسی بگوید: در وجه شبه، اشتراک وجود دارد چون ضرورتاً باید مشبه و مشبه به در آن، شریک باشند. بنابراین، وجه شبه، کلى است زیرا اشتراک در جزئى ممتنع است. و حسى هیچگاه کلى نیست، برای این که حسى در مادّه موجود است و پیش مُذرك حاضر است. و هر چه این گونه باشد حتماً جزئى است. در نتیجه، وجه شبه، هیچ وقت حسى نمى شود.

توضیح اشکال

بدیهی است که هر وجه شبهی صفت مشترک مشبه و مشبه است و اشتراک مى پذیرد. از سوى دیگر، هیچ جزئى، اشتراک پذیر نیست چون تصوّر جزئى مانع از وقوع اشتراک است، مثل تصور ایران، اصفهان، قم، حمید، حامد، این میز این قلم و...

و همه چیزهای حسى نیز جزئى هستند پس با توجّه به این اصول:

۱. وجه شبه، اشتراک پذیر است.
۲. هر چیز اشتراک پذیرى کلى است.
۳. همه چیزهای حسى، جزئى هستند.
۴. جزئى اشتراک پذیر نیست.

به دست مى آوریم که: وجه شبه هیچ گاه حسى نمى شود.

«أنّ كلّ حسىّ فهو موجود فى المادّة»: يعنى در جزئیات مادى.

«عند المذرك»: مثلاً پیش چشم اگر آن حسى دیدنى باشد و...

«مثل هذا»: آنچه موجود در مادّه و حاضر پیش مدرک باشد.

(قلنا المراد) بكون وجه الشبه حسياً (أنّ أفراده) أى جزئیاته (مذركة بالحس) كالحُمرة التى تدرک بالبصر جزئیاتها الحاصلة فى المواد^۱

ما در پاسخ مى گوییم: مقصود از حسى بودن وجه شبه، این است که افراد و جزئیات آن، به

۱. این جواب، تسلیمى بود يعنى پذیرفت که وجه شبه باید کلى باشد.

وسیله حس درک شود. مثل سرخی که جزئیات پدیده آمده آن در اجسام مادی، به وسیله بینایی درک می گردد.

توضیح

هنگامی که می گوییم: چهره اش مانند گل، سرخ شده است. در اینجا وجه شبه، سرخی است. و سرخی، به عنوان یک ماهیت کلی است و تنها به وسیله عقل، درک می شود. لیکن جزئیات آن سرخی در مواد گوناگون، پدید می آید، مثل گل سرخ، چهره سرخ، خون و... بنابراین هر گاه گفتیم: وجه شبه، حسی است. مقصود، آن چیزی است که جزئیاتش در محسوسات، تحقق پیدا می کند.

ضمیر «جزئیاتها» به «خَمْرَة» باز می گردد.

«فی المواد»: اجسام مادی.

فَالْحَاصِلُ أَنَّ وَجْهَ الشَّبْهِ إِمَّا وَاحِدٌ أَوْ مُرَكَّبٌ أَوْ مُتَعَدِّدٌ وَكُلٌّ مِنَ الْأَوَّلِينَ إِمَّا حَسِّيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ وَالْآخِرُ إِمَّا حَسِّيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ أَوْ مُخْتَلِفٌ تَصِيرُ سَبْعَةٌ وَالثَلَاثَةُ الْعَقْلِيَّةُ طَرَفَاها إِمَّا حَسِّيَّانِ أَوْ عَقْلِيَّانِ أَوْ الْمَشْبَهُ حَسِّيٌّ وَالْمَشْبَهُ بِهِ عَقْلِيٌّ أَوْ بِالْعَكْسِ صَارَتْ سِتَّةٌ عَشَرَ قِسْماً.

خلاصه: وجه شبه، یا واحد است یا مرکب یا متعدد. وجه شبه واحد و مرکب، یا حسی است یا عقلی. و وجه شبه متعدد، یا حسی است یا عقلی یا مختلف. (بعضی حسی و برخی عقلی). اینها هفت قسم است.

و سه وجه شبه عقلی (واحد عقلی، مرکب عقلی، متعدد عقلی) از حیث مشبه و مشبه به هر کدام دارای چهار قسم است، بدین گونه:

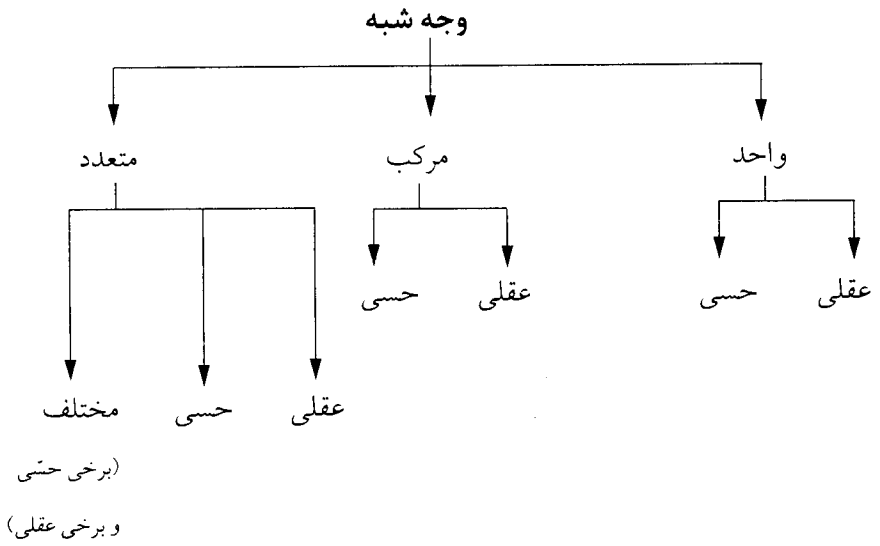
۱. هر دو طرف، حسی است.

۲. هر دو طرف، عقلی است.

۳. مشبه حسی و مشبه به عقلی است.

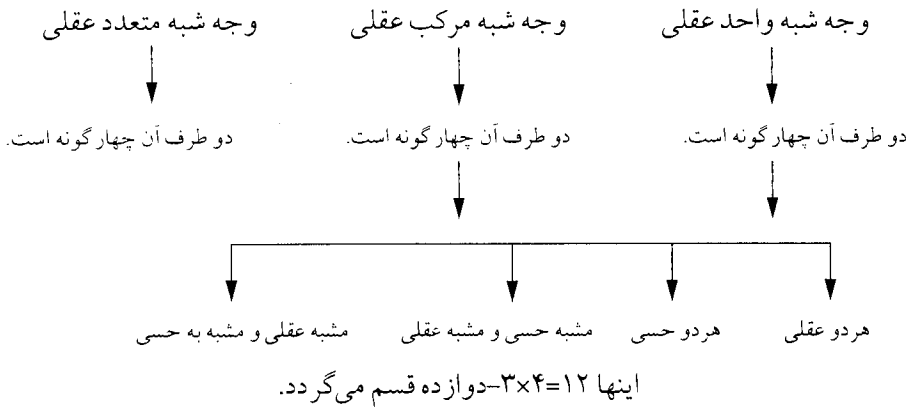
۴. مشبه عقلی و مشبه به حسی است.

توضیح و نمایه بحث



اینها هفت قسم وجه شبه شد.

تقسیم وجه شبه با توجه به مشبه و مشبه به



چهار وجه شبه دیگر، باقی می ماند:

۱. واحد حسی

۲. مرکب حسی

۳. متعدد حسی

۴. مختلفی که برخی از آن حسی باشد.

مشبه و مشبه به در این چهار قسم فقط حسی است. بنابراین، این چهار وجه شبه از حیث

مشبه و مشبه به، تنها چهار قسم دارند. با اضافه کردن این چهار تا به آن دوازده تا، شانزده قسم، پدید می‌آید.

در اینجا، دو مطلب، بسیار قابل توجه است.

۱. این شانزده قسم، به اعتبار تقسیم وجه شبه، از حیث دو طرف آن است.

۲. چهار قسم وجه شبه حسی را به اعتبار دو طرف آن، شارح بیان نکرده ولی همین که

گفت: شانزده قسم، آنها را فرامی‌گیرد.^۱

«والاخير»: متعدد.

(قالو احد الحسی كالخُمْرَةِ مِنَ الْمُبَصَّرَاتِ (والخَفَاءِ): یعنی خَفَاءِ الصَّوْتِ مِنَ الْمَسْمُوعَاتِ (و طیب الرائحة) مِنَ الْمَشْمُومَاتِ (و لَذَّةُ الطَّعْمِ) مِنَ الْمَذُوقَاتِ (و لَین الملمس) مِنَ الملموسات (فیما مرّ) ای فی تشبیه الخد بالورد و الصوت الضعیف بالهمس و النکته بالعنبر و الریق بالخمر و الجلد الناعم بالحرير، و فی کون الخفاء مِنَ المسموعات و الطیب مِنَ المشمومات و اللذّة مِنَ المذوقات تسامح

پس وجه شبه واحد حسی مانند سرخی، از دیدنیها و مثل نهفتگی و نا آشکار بودن صدا، از شنیدنیها و مانند خوش بویی، از بوییدنیها و گوارا بودن مزه، از چشیدنیها، و نرمی ظاهر، از لمس کردنیها در مثالهایی که گذشت.^۲ یعنی در تشبیه چهره به گل. و تشبیه صدای آهسته به همس و تشبیه بوی دهان به عنبر و تشبیه آب دهان، به شراب و تشبیه پوست نرم به حریر.

و در این که «خفاء» از شنیدنیها و «طیب» از بوییدنیها و «لذت» از چشیدنیها به شمار آمده است، تسامح و سهل انگاری وجود دارد.

توضیح

از این جا آغاز مثالهای وجه شبه است مصنف، پنج مثال برای وجه شبه واحد حسی آورده است و سپس شارح، پنج تشبیه به ترتیب برای آنها ذکر کرده. و در پایان می‌گوید: در سه تا از این تعابیر، تسامح و سهل انگاری وجود دارد. بدین گونه که: «خفاء» یعنی آهستگی و نهفتگی

۱. کوتاه سخن این که: ما ۷ قسم وجه شبه داریم و مشبه و مشبه به نیز ۴ نوع دارد. اگر ۷ قسم را در ۴ نوع ضرب کنیم ۲۸ قسم پدید می‌آید. لیکن چون ۴ تا از وجه شبه‌ها حسی است و دو طرف آنها تنها باید حسی باشد ۱۲ قسم از ۲۸ قسم، کم می‌گردد و ۱۶ قسم باقی می‌ماند.

۲. مختصرهای چاپ جدید با تعلیق عبدالمتعال صعیدی، ص ۱۰ و مختصرهای چاپ قدیم ص ۱۳۳.

از امور عقلی است. آنچه شنیدنی است، خود صداست.

و «طیب» یعنی خوشی و گوارایی نیز عقلی است و خود بو از محسوسات است. «لَذَّت» نیز از امور عقلی است و آنچه چشیده می شود شراب یا آب دهان است.

بنابراین، «خفاء»، «طیب» و «لَذَّت»، سه وصف برای این محسوسات بود. گفتنی است که: در وجه شبه سرخی از مبصرات و نرمی از ملموسات، تسامح وجود ندارد.

«مَلَمَسَ»: جایی که لمس می شود.

«خَدَّ»: گونه، رخسار.^۱

«وَرَدَ»: گل.

«هَمَسَ»: صدای نهفته.

«نَكَهَتْ»: به فتح اول به معنای بوی دهان است و برای مطلق بوی خوش نیز به کار می رود. حافظ سروده است:

صبا تو نکهت آن زلف مشکبوداری بیادگار بمانی که بوی او داری

«عَنْبَرٌ»: ماده‌ای خوشبو است. عطار گفته:

عنبر شب چو سوخت ز آتش صبح بوی عنبر ز گلستان برخاست

«رِيقٌ»: آب دهان.

«الجلد الناعم»: پوست نرم.

«حویو»: ابریشم، پرند، پر نیان.

(و) الواحد (العقلی) كالعراء عَنِ الْفَائِدَةِ وَالْجَرَاءِ عَلَى وَزْنِ الْجَزَعَةِ أَى الشَّجَاعَةِ، وَ قَدْ يُقَالُ: جَرَّوُ الرَّجُلِ جَرَاءً بِالْمَدِّ (والهداية) أَى الدَّلَالَةِ عَلَى طَرِيقٍ يَوْصَلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ (و استطابة النفس فى تشبيه وجود الشئ العَدِيمِ النِّفْعِ بِعَدَمِهِ) فِيمَا طَرَفَاهُ عَقْلِيَانِ، إِذَا الْوُجُودُ وَالْعَدَمُ مِنَ الْأُمُورِ الْعَقْلِيَةِ (و تشبيه (الرَّجُلِ الشَّجَاعِ بِالْأَسَدِ) فِيمَا طَرَفَاهُ حَسِيَانِ (و تشبيه (الْعِلْمُ بِالنُّورِ) فِيمَا الْمُشَبَّهُ عَقْلِيٌّ وَ الْمَشَبَّهُ بِهِ حَسِّى، فَبِالْعِلْمِ يَوْصَلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ وَ يُفَرِّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ، كَمَا أَنَّ بِالنُّورِ يُذَرِّكُ الْمَطْلُوبُ وَ يُفَضِّلُ الْأَشْيَاءَ، فَوَجْهَ الشَّبْهِ بَيْنَهُمَا الْهَدَايَةُ (و تشبيه (الْعِطْرُ بِخُلُقٍ) شَخْصٍ (كَرِيمٍ) فِيمَا الْمَشَبَّهُ حَسِّى وَ الْمَشَبَّهُ بِهِ عَقْلِيٌّ،

۱. در قرآن کریم آمده است: «لَا تُصْعِرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ» لقمان، ۱۸. یعنی از مردم، روی مگردان.

و وجه شبه واحد عقلی، مانند تهی بودن از فایده، دلیری و بی‌باکی، (جُرْأَة بروزن جرعه، به معنای شجاعت است و گاهی گفته می‌شود: جُرْأَة بروزن ظُرْف جِرْأَة با فتح و مد) و مثل هدایت، یعنی راهنمایی کردن بر راهی که به مقصود می‌رسد. و مانند خوش آمدن نفس (دلپذیر بودن برای نفس) در این تشبیه‌ها:

۱. تشبیه وجود چیز بی‌فایده به عدم آن چیز، در این جا مشبه و مشبه به عقلی است. زیرا وجود و عدم از امور عقلی است.
 ۲. تشبیه مرد دلیر به شیر، در این جا مشبه و مشبه به حسی است.
 ۳. تشبیه دانش به نور، در این جا مشبه عقلی و مشبه به حسی است.
- پس همین طور که به وسیله دانش، دستیابی به مطلوب، پیدا می‌شود و حق و باطل جدا می‌گردد، همین‌گونه به وسیله نور، مطلوب به دست می‌آید و چیزها تمیز داده می‌شود. بنابراین، وجه شبه بین علم و نور، هدایت است.
۴. تشبیه عطر، به اخلاق شخص کریم، در این جا مشبه حسی و مشبه به عقلی است.

توضیح

دروجه شبه واحد عقلی، مشبه و مشبه به چهارگونه می‌تواند باشد:

هر دو حسی، هر دو عقلی، مشبه حسی و مشبه به عقلی و برعکس. از این رو مصنف، چهار مثال آورد. بدین سان که وقتی وجود شخص بی‌فایده‌ای را به عدمش، تشبیه کردیم و گفتیم: «وجود هذا كعدمه» وجه شبه، واحد عقلی، یعنی «عَرَاءُ عَنِ الْفَائِدَةِ» یا بی‌فایدگی است.

و هنگامی که مرد شجاعی را به شیر، تشبیه کردیم و گفتیم: «هذا الرَّجُلُ كَالأسَدِ» وجه شبه، واحد عقلی یعنی جرأت است.

و زمانی که علم را به نور مانند کردیم و گفتیم: «العلم كالنور» آنگاه وجه شبه، واحد عقلی یعنی هدایت است.

و در تشبیه عطر به اخلاق شخص ارجمند، «العطر كخلقِ کریم» وجه شبه، واحد عقلی یعنی استطاعت نفس است. (گوارا و خوشایند دانستن نفس. هم عطر برای نفس آدمی دلپذیر است و هم اخلاق شخص کریم، نفس، هم عطر را خوشایند می‌شمارد و هم اخلاق کریم را).

«جُرْأَة» بروزن جُرْعَة. گفتنی است که: برخی از لغتنامه‌ها «جرعه» را به فتح اول و ضم و

کسر آن صحیح دانسته اند^۱ و برخی به فتح اول نقل کرده‌اند. عبدالمتعال صعیدی که مختصرهای جدید را تصحیح کرده است و بر آن حاشیه نگاشته «جرعه» را به فتح اول ضبط کرده است. «جُرْعَه»: یک بار آشامیدن. «جُرْعَه»: آنچه آشامیده شده است. «جُرأت»: دلیری و بی‌باکی. شجاعت، دلیری با تدبیر است و جرأت، دلیری و بی‌باکی بدون تدبیر. مصنف، واژه «جُرأت» را به جای شجاعت آورد، تا در مشبه به (اسد) نیز موجود باشد.

«عَدِیمُ النَّفْعِ»: بدون فایده.

«عَطْر» به کسر اول ماده و عصاره و ویژه‌ای است که از گل می‌گیرند.

«خُلُقٌ» به ضم اول و دوم به معنای اخلاق است. در قرآن کریم آمده است:

«إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ».^۲

ولا يخفى ما فى الكلام من اللف والنشر وما فى وحدة بعض الأمثلة من التسامح كالعراء عن الفائدة مثلاً.

و پوشیده نیست که مصنف، در آغاز، وجه شبه‌ها را ردیف کرد و سپس براساس لف و نشر مرتب، مثال‌های آنها را در پی آورد.

و پوشیده نیست که در یکی دانستن برخی از وجه شبه‌ها، مثل «عَرَاءٍ عَنِ الْفَائِدَةِ» مثلاً تسامح و آسان‌گیری وجود دارد.

توضیح

در دو تا از وجه شبه‌ها یکی «عَرَاءٍ عَنِ الْفَائِدَةِ» و دیگری «استطابة النفس» قید وجود دارد. اولی مقید به ظرف است و دومی مقید به مضاف‌الیه، از این رو شارح، آوردن این دو را در قلمرو وجه شبه واحد عقلی، تسامح دانسته است. لیکن از پژوهشهای آینده به دست می‌آید مفرد و واحد بودن با مقید بودن، منافات ندارد.

(والمركب الحسى) من وجه الشبه طرفاه إما مفردان أو مركبان أو أحد هما مفرد والآخر مركب و معنى التركيب ههنا أن تقصدا إلى عدة أشياء مختلفة فتنزعه منها هيئة و تجعلها مشبها أو مشبها بها و

۱. نگاه کنید به فرهنگ جامع نوین، ج ۳، ص ۱۸۴، و لسان العرب، ج ۸، ص ۴۶.

۲. ن، ۴.

لهذا صرّح صاحب المفتاح فی تشبیه المركب بالمركب بأنّ کلامین المشبه والمشبّه به هیئته منتزعة و کذا المراد بترکیب وجه الشبه أنّ تعمد إلى عدّة أوصافٍ لِشيئٍ فتنزع منها هیئَةٌ و لیس المراد بالمركب ههنا ما یكون حقیقَةً مرکبةً من أجزاءٍ مختلفةٍ بدلیل أنّهم یجعلون المشبه والمشبّه به فی قولنا زید کالاسد مفردین لامرکبیین و وجه الشبه فی قولنا زید کعمر و فی الانسانیة واحداً لا منزلةً الواحد. و وجه شبه مرکب حسی یا دو طرفش مفرد است یا مرکب، یا یکی مفرد و دیگری مرکب است. و معنی ترکیب، در اینجا این است که تو به سوی چیزهای گوناگونی توجه کنی، آنگاه از آن چیزها صفت و هیئتی برداشت کنی و آن را مشبه یا مشبه به قرار دهی. و برای همین، نویسندهٔ مفتاح (سکاکي) تصریح کرده است: در تشبیه مرکب به مرکب هر یک از مشبه و مشبه به، هیئت برداشت شده است.^۱

و همین‌گونه، مراد از ترکیب وجه شبه، این است که تو به سوی چند صفت توجه کنی. و از آن صفات، هیئتی را برداشت کنی. و مقصود، این نیست که مشبه یا مشبه به یک حقیقت ترکیب یافته از اجزاء مختلف باشد. زیرا دانشمندان بلاغت، مشبه و مشبه به در «زید کالاسد» را مفرد، حساب کرده‌اند نه مرکب. و وجه شبه در «زید کعمر و فی الانسانیة» را نیز واحد شمرده‌اند نه به منزلهٔ واحد (مرکب).

شرح

وجه شبه‌ای که مرکب حسی باشد، مسلّم مشبه و مشبه به آن حسی است.

لیکن دو طرف آن، به اعتبار مفرد یا مرکب بودن، چهارگونه است:

۱. هر دو مفرد.

۲. هر دو مرکب.

۳. مشبه مفرد و مشبه به مرکب.

۴. مشبه مرکب و مشبه به مفرد.

«و معنی الترکیب ههنا»: ترکیب در وجه شبه و دو طرف تشبیه.

ضمیر «منها» و «تجعلها» به «امور» باز می‌گردد.

«حقیقهٔ مرکبهٔ»

ترکیبی که در اینجا لحاظ کردیم، اعتباری است و وجود خارجی ندارد تنها حالت، صفت و هیئتی است که از محسوسات، برداشت شده است. از همین رو به آن مرکب حسی می‌گویند. ما یک ترکیب حقیقی مادی و یک ترکیب عقلی نیز داریم. مثلاً زید و اسد از اجزاء گوناگون مادی ترکیب شده‌اند و زید به عنوان یک انسان، دارای ترکیب عقلی جنس و فصل است و اسد نیز به عنوان حیوان ویژه، جنس و فصل دارد.

لیکن هیچ‌گاه در باب تشبیه، این ترکیب حقیقی مادی یا عقلی مورد نظر نیست. از این رو در تشبیه «زید کالاسد». زید و اسد را مفرد حساب می‌کنند و ترکیب حقیقی مادی و عقلی آن دو را نادیده می‌گیرند.

و در تشبیه «زید کعمرو فی الانسانیة» انسانیت را وجه شبه مفرد به شمار می‌آورند. و به منزلهٔ واحد (مرکب) نمی‌گیرند. با این که «انسانیت» از جنس و فصل (حیوان ناطق) ترکیب شده است.

فالمرکب الحسی (فیما) ای فی التشبیه الذی (طرفاه مفردان کما فی قوله)^۱
و قد لآخ فی الصبح الثریاً کما تری کَعْنُقُودٍ مُلَاحِیَةٍ حَیْنَ نَوْرًا

وجه شبه مرکب حسی در تشبیهی که دو طرفش مفرد باشد، مانند سخن او:
بامدادان، ستاره‌های پروین درخشان آنگونه که می‌بینی بسان خوشهٔ انگور ملایحه هنگامی که شکوفه آورد.

(مُلَاحِیَّةٌ بضم المیم و تشدید اللام عَنبَ أبيض فی حبه طول و تخفیف اللام اکثر «مُلَاحِیَّةٌ» به ضم میم و تشدید لام، انگور دانه درازی است. این کلمه، غالباً با تخفیف لام به کار می‌رود.
(حَیْنَ نَوْرًا) اَی تَفْتَحُ نَوْرُهُ، یعنی هنگامی که شکوفه‌اش باز می‌شود.

(مِنَ الْهَيْئَةِ) بیان لما فی - کما فی قوله (الحاصلة مِنْ تقارن الصُّورِ البَیضِ الْمَسْتَدِیْرَةِ الصِّغَارِ المقادیر فی المرأی) و إن کانت کِبَاراً فی الواقع، حال کونها (على کیفیة المخصوصة) ای لا مُجْتَمِعَةٌ اجتماع التَّضَامِّ وَ التَّلَاصُّقِ وَ لاشدیده الافتراق، مُنْضَمَّةٌ (إلی المقدّر المخصوص) مِنْ الطول وَ العَرْضِ.

۱. این شعر، به دو شخص، منسوب است به اُحِیة بن الجَلاح که نامش، انس بن مالک بن حُرَّاس اوسّی است و به ابو قیس بن الاسلت. نگاه کنید به جامع الشواهد، چاپ سنگی، ص ۳۲۰.

«مِنْ الْهَيْئَةِ» بیان «ما»ی موصول در «كَمَا فِي قَوْلِهِ: وَ قَدْ لَاحَ...» است. یعنی بیان وجه شبه مرکب حسی در این شعر است، بدین سان که:

وجه شبه، هیئت و منظره‌ای است که در چشم، به صورت، شکل‌های کوچک اندازه درخشان، گرد و نزدیک به هم جلوه می‌کند. (گرچه واقعاً بزرگ است) در حالی که آن شکل‌ها کیفیت و ویژه‌ای دارد نه چنان گرد آمده است که به هم پیوسته و چسبیده باشد نه بسیار فاصله دارد. و مجموع آنها تا اندازه مخصوصی از طول و عرض با هم آمیخته شده است.

فَقَدْ نَظَرَ إِلَى عِدَّةِ أَشْيَاءَ وَقَصَدَ إِلَى هَيْئَةٍ حَاصِلَةٍ مِنْهَا وَالطَّرْفَانِ مَفْرَدَانِ، لَأَنَّ الْمَشْبَهَ هَوَالِثِهَا وَ الْمَشْبَهَ بِهِ هَوَالِثُهَا مَقْتِدًا بِكُونِهِ عُنُقُودَ الْمَلَا حِيَةِ فِي حَالِ إِخْرَاجِ النُّورِ، وَالتَّقْيِيدِ لَائِنَا فِي الْإِفْرَادِ كَمَا سَيَجِيءُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

پس محققاً شاعر، به چند چیز، نظر دوخته است و مقصودش، هیئتی بوده که از آن چیزها پدید آمده.

مَشْبَه و مَشْبَه به در این شعر، مفرد است چون مَشْبَه، «ثَوْبًا» است و مَشْبَه به، خوشه‌ای است که دو قید دارد: ۱- مُلَا حِيَةِ باشد. ۲- در حال باز شدن شکوفه باشد. و مقید ساختن، با مفرد بودن، منافات ندارد. همان‌گونه که به زودی بحث خواهد شد. إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى.

شرح

«لَا حَ»: ظاهر شد، درخشید.

«ثَوْبًا»: مجموعه‌ای از چند ستاره است که در فارسی به آنها پروین می‌گویند. منظره آنها از دور، بسان خوشه است.

«عُنُقُودَ»: خوشه.

«حَبَّ»: دانه.

«تَقَارَنَ»: نزدیکی، نزدیک بودن. «بَيْضَ»: جمع ابیض است و در اینجا به معنای درخشان است.

«مَسْتَدِيرَه»: گرد.

«فِي الْمَرَأَى» یعنی این تصویر ستاره‌های پروین از دور است، شکلی است که در دیدگاه و

چشم ما این گونه می نماید. و گرنه در واقع، آن ستاره ها نه تقارن دارد و نه گردی و کو چکی.
«لا مجتمعة اجتماع التّضامّ والتّلاصق»: گرد آمدن آنها گرد آمدنی به هم پیوسته و به هم چسبیده نیست. مثلاً چونان دانه های انار نیست.

(إلى المقدار المخصوص) مِنَ الطُّولِ والعَرَضِ. این عبارت، بیان مقدار مجموع آنهاست. قبلاً مقدار هر یک از دانه ها یا ستاره ها را گفت.

اینک می گوید: مجموع ستاره ها و دانه های به شکوفه نشسته نیز اندازه معینی دارند که اندازه آن در چشم به مقدار طول و عرض یک خوشه است.

نمونه هایی از این تشبیه

بر خاک، چو من بی دل و دیوانه نشاندش اندر نظر هر که پری وار برآمد
سعدی

من چو لب لاله شده خنده ناک جامه به صد جای چو گل کرده چاک
گه چو می آلوده به خون آمدم گه چو گل از پوست برون آمدم
مخزن الاسرار

(و فیما) أی والمركب الحسى فى التشبيه الذى (طرفاه مرکبان کما فى قول بشار: ^۱

كَأَنَّ مُثَارَ النَّفْعِ فَوْقَ رُؤُسِنَا وَ أَسْيَا فَنَّا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ

و وجه شبه مرکب حسى در تشبیهی که مشبه و مشبه به آن، مرکب باشد، مانند سخن بشار:
غبار برانگیخته شده بر فراز سرهای ما همراه شمشیرهایمان، گویا شبی است که ستاره هایش فرو می ریزد.

(مُثَارَ النَّفْعِ) مِنْ أَثَارِ الْغُبَارِ هَيْجَةً. «مُثَار» از «أثار» گرفته شده است. «أَثَارُ الْغُبَارِ» یعنی: غبار را برانگیخت.

«نفع» به معنی غبار و «مُثَار» اسم مفعول است. در اینجا «مُثَارُ النَّفْعِ» از باب اضافه صفت به

۱. بشار بن برد عقیل، از شعر گویان بزرگ عرب و از تبار فارسیان است. گفته اند: وی از شاهزادگان تخارستان بوده، در کودکی به اسارت بنی عقیل بن کعب، درآمده و در میان آنان، تربیت شده است. او در پایان عمر خویش، متهم به کفر گشت، از همین روی، در سال ۱۶۷ هـ قمری، به دستور خلیفه عباسی تازیانه خورد و مرد.
نگاه کنید به تاریخ ابن خلکان، ج ۱، ص ۸۸، فهرست ابن ندیم، ص ۲۲۷، و تاریخ ادبیات دکتر ذبیح الله صفا، ج ۱، ص ۲۱.

موصوف و به معنی غبار برانگیخته شده است.

(تهاووی کواکبه) أی يتساقطُ بَعْضُهَا اثر بعض والاصل تتهاووی، حذف احدی التاءین.

«تهاووی کواکبه»: برخی از ستاره‌هایش به دنبال برخی دیگر، فرو می‌افتد. «تهاووی» در اصل «تتهاووی» بوده است. یکی از آن دو تا حذف گردیده. (بنابراین، «تهاووی» فعل مضارع از باب تفاعل است.)

واو بر سر «آسیافنا» به معنای مع است. ضمیر «کواکبه» به «لیل» باز می‌گردد. «اثر» بروزن اسم به معنی دنبال است.

(مِنْ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ هَوَى) بفتح الهاء أی سقوط (أجرام مشرقة مستطيلة متناسبة المقدار متفرقة فی جوانب شیء مُظلم) فَوَجْه الشبه مرکب کماتری.

وجه شبه، هیئتی است، پدید آمده از فرو افتادن ماده‌های درخشان و درازی که اندازه‌هایی متناسب دارند و در اطراف چیزی تیره هستند.

بنابراین، همانگونه که می‌بینی وجه شبه، مرکب است.

«هَوَى»: به فتح اول و به ضم اول به معنی سقوط و فرو افتادن به کار رفته است.^۱

«أجرام»: جمع «جرم» به کسر جیم، در اینجا به معنای پیکرها، حجم‌ها و ماده‌هاست.

و کذا الطرفان، لَأنَّه لَمْ یَقْصِد تشبیه اللیل بالنَّقَع و الکواکب بالسیوف، بل عَمَدَ إِلَى تشبیه هیئۃ السیوف و قَدْ سَلَّتْ مِنْ أَعْمَادِهَا وَ هِی تَغْلُو وَ تَرْسُبُ وَ تَجْئُ وَ تَذْهَبُ وَ تَضْطَرِبُ اضْطِرَاباً شَدِیداً وَ تَتَحَرَّکُ بِسُرْعَةٍ إِلَى جِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَ عَلَى أَحْوَالٍ تَنْقَسِمُ بَیْنَ الْأَعْوَجَاجِ وَ الْأَسْتِقَامَةِ وَ الارتفاع و الانخفاض مَعَ التَّلَاقِی وَ التَّدَاخُلِ وَ التَّضَادُّمِ وَ التَّلَاحُقِ.

همین‌گونه، شبه و مشبه به نیز مرکب است. چون شاعر، نمی‌خواسته شب را به غبار و ستاره‌ها را به شمشیرها تشبیه کند (که تشبیه مفرد به مفرد شود) او خواسته، تشبیه کند هیئت شمشیرهایی را که از غلاف بیرون کشیده شده است، بالا و پایین می‌آید، به این سو و آن سو

۱. برخی از واژه‌شناسان گفته‌اند: «هَوَى» به فتح اول، به معنای به سوی بالا پریدن و به ضم اول به معنای فرو افتادن است و برخی دیگر از واژه‌شناسان، عکس این را گفته‌اند. بنابراین، حاشیه نگار مختصرهای جدید گفته: هَوَى به ضم، فرو افتادن و به فتح، صعود است، نگاه کنید به لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۷۱، و بنگرید به مختصرهای چاپ جدید با باورقی عبدالمتعال الصعیدی، ص ۲۵.

می‌رود، به شدت در اهتزاز است، به سرعت، به جهات گوناگون، حرکت می‌کند و حالات گوناگونی دارد. چون:

حرکت کج، مستقیم به سوی جلو، به طرف بالا، به سوی پایین، برخورد دو شمشیر، به جای یکدیگر، تصادم، فرود آمدن پی در پی بر یک جا.

توضیح

مقصود شارح، از عبارت «تشبيه الليل بالنقع و الكواكب بالسيوف» تشبیه غبار، به شب و تشبیه شمشیرها به ستاره‌ها بوده است. بنابراین، در عبارت، قلب و واژگونی وجود دارد و مراد، واژگونه آن است.

«قَدْ سَلْتُ»: کشیده شده، از نیام بیرون آمده، از غلاف درآمده.

«أَغْمَدُ»: جمع «غِمْدٌ» به کسر اول است. و «غِمْدٌ» به معنی نیام و غلاف شمشیر است.

«تَغْلُو»: بالا می‌رود.

«تَرْسُبُ»: فرود می‌آید.

«تَضْطَرِبُ»: حرکت لرزشی و اهتزاز می‌دارد.

«إِغْوِجَاجٌ»: کجی. مثل حرکت به سوی چپ و راست.

«إِسْتِقَامَةٌ»: راستی. مثل حرکت مستقیم تیر به جلو.

«ارْتِفَاعٌ»: بالایی. حرکت به سوی بالا.

«انْخِفَاضٌ»: فرود آمدن.

«تَلَاقٌ»: برخورد دو شمشیر همسو.

«تَدَاخُلٌ»: برخورد دو شمشیر به جای حرکت یکدیگر. یعنی این شمشیر، به جایی برخورد که آن شمشیر، برخاسته و آن شمشیر نیز به جایی برخورد کند که این شمشیر از آن جا حرکت کرده است.

«تَصَادُمٌ»: برخورد از مقابل

«تِلَاحِقٌ»: فرود آمدن چند شمشیر پی در پی بر یک جا.

و كذا فی جانب المشبه به فانَّ الكواكب فی تهاویها تواقعا و تداخلا و استطالة لاشكالها

همین طور، غرض از مشبه به نیز هیئت بوده است، چون بی‌تردید، ستاره‌ها در فرو

افتاد نشان برخورد به یکدیگر و تداخل هست و از آنها شکل‌های دراز و بلندی به وجود می‌آید. ضمیر «اشکالها» به «کواکب» باز می‌گردد.

خلاصه: در این شعر، تشبیه مرکب به مرکب شکل گرفته است. یعنی هیئت مشبه، به هیئت مشبه به، تشبیه شده است. این نوع تشبیه در ادبیات، قلمرو گسترده‌ای دارد مانند این اشعار حافظ:

می‌نماید عکس می در رنگ روی مهوش همچو برگ ارغوان بر صفحهٔ نسرين غریب



ماه خورشید نمایش ز پس پردهٔ زلف آفتابی است که در پیش سحابی دارد.



از تاب آتش می بر گرد عارضش خوی چون قطره‌های شبنم بر برگ گل چکیده
و مانند این شعر سعدی:

بر گل سرخ از نم او فتاده لآلی همچون عرق بر عذار شاهد غضبان
در اینجا سعدی، هیئت و منظرهٔ قطرهٔ افتاده بر روی گل سرخ را به هیئت و منظرهٔ عرق رخسار زیبا روی خشمناکی، تشبیه کرده است.

و مانند این شعر زیبای فضلی جربادقانی:

خونابه فرستند به هم چشم و دل من چون کاسه که همسایه به همسایه فرستد
و مثل این شعر فقیری تبریزی:

چو تیر از دل کشم با تیر جانان، جان برون آید چو شخصی کز پی تعظیم، با مهمان برون آید
و مانند این شعر:

در سینه، دلش ز نازکی بتوان دید ماندهٔ سنگ خاره در آب زلال
(و) المركب الحسی (فیما طرفاه مختلفان) أحدهما مفرد و الآخر مرکب (کما مَرَفی تشبیه الشقیق) بِالْعِلَامِ یَا قُوتُ نُشِرْنَ عَلَی رِمَاحٍ مِّنْ زَبْرُجٍ مِّنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ نُشْرِ أَجْرَامٍ حُمَرٍ مَبْسُوطَةٍ عَلَی رُؤُسِ أَجْرَامٍ حُضْرٍ مَسْتَطِيلَةٍ فَالْمَشَبْهَ مَفْرَدٌ وَ هُوَ الشَّقِيقُ وَ الْمَشَبْهَ بِهِ مَرْکَبٌ وَ هُوَ ظَاهِرٌ

و وجه شبه مرکب حسی در جایی که مشبه و مشبه به مختلف باشد، (یکی مفرد و دیگری مرکب) همان گونه است که در تشبیه شقیق گذشت:

وَكَاَنَّ مُحْمَرَّ الشَّقِي
قِ إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدَ
أَعْلَامٌ يَاقُوتٍ نُشِير
نَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرْجَدٍ

لاله‌های سرخ، هنگامی که در گذر باد، بالا و پایین می‌رود.

گویا پرچمهای یاقوتی است که بر نیزه‌های زبرجدین گسترده شده است.

در این شعر، لاله‌های سرخ، به پرچمهای یاقوتی گسترده شده بر نیزه‌هایی از زبرجد، تشبیه شده است. و وجه شبه، هیئتی است که از گسترده شدن ماده‌های سرخ، بر سر چیزهای سبز و بلند پدید آمده است.

بنابراین، آشکار است که «مشبه (شقیق) مفرد است و مشبه به مرکب.
«أعلام»: پرچمها.

«یاقوت»: سنگی گرانهاست که غالباً به رنگ سرخ است.

«رِمَاح»: نیزه‌ها.

«زَبَرْجَد»: سنگی سبز رنگ، شفاف و گرانهاست.

«نشر»: گستردن، پراکندن. «أَجْرَام»: ماده‌ها، پیکرها. «حُمُر»: جمع «احمر» به معنی سرخ است.
«خُضُر»: جمع «اخضر» به معنی سبز است.

گفتنی است: تشبیه مفرد به مرکب، نمونه‌های زیبا و درخشانی دارد، مثل: **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نَوْرِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِضْبَاحٌ، الْمِضْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مَبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ**^۱

خدا نور آسمانها و زمین است. مِثْلُ نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه، گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش هر چند بدان آتشی نرسیده باشد - روشنی بخشد.

در اینجا، نور خداوند متعال، تشبیه شده است به هیئت چراغدانی که با آن و یژگیها باشد. و مانند این شعر زیبای حافظ:

به چمن خرام و بنگر بر تخت گل که لاله بندیم شاه ماند که به کف ایاغ دارد

و مانند این شعر فانی زنوزی:

دل من است به دست تو شوخ خونخواری چو صعوه که گرفتار چنگ شاهین است.
«صعوه»: پرنده‌ای کو چکتر از گنجشک است.

و مانند این شعر عبدالواسع جبلی:

زلفین تو قیری است بر انگیخته از عاج رخسار تو شیری است بر آمیخته بامل
در این شعر، دو مشبه مفرد وجود دارد یکی زلفین و دیگری رخسار و دو مشبه به که مقصود از آن دو هیئت است.

گیسوی او را به هیئت قیری بر افراشته شده بر چیزی سفید و رخسار او را به هیئت شیری آمیخته با شراب، تشبیه کرده است.

و مانند این شعر فردوسی:

به پیش سپه آمد افراسیاب چو کشتی که موجش در آرد ز آب
و عکسه تشبیه نهار مُشَمِس شابه زهر الزبا لِیَلِ مُقَمَّر علی ما سیجی^۱

و عکس صورت پیشین، جایی است که مشبه مرکب و مشبه به مفرد باشد، مانند تشبیه روز آفتابی که با شکوفه تپه‌ها آمیخته شده است به شب مهتابی در این شعر:

تَریا نَهَاراً مُشَمِساً قَدْ شَابَهُ زَهْرُ الرُّبَى فَكَأَنَّمَا هُوَ مُقَمَّرُ

روز آفتابی را می‌نگرید که با شکوفه تپه‌ها آمیخته است، چنانکه مانند شب مهتابی گشته. در اینجا مشبه، هیئت برداشت شده از یک روز آفتابی است که با انبوه شکوفه‌های تپه‌ها در آمیخته است. و مشبه به، شب مهتابی است.

«مُشَمِس»: آفتابی. «زَهْرُ»: شکوفه. «مُقَمَّر»: مهتابی.

«رُبَا»: به ضم اول، جمع «رَبْوَة» به معنای بلندی و تپه است.

در باره این شعر، آینده سخن خواهیم گفت، اِنْ شَاءَ اللهُ تعالی.

مشبه مرکب و مشبه به مفرد، در فارسی مانند:

پیاله در کف ساقی چو خورشید دل اندر سینه من چون کبوتر

۱. «سیجی»: مختصرهای چاپ جدید، ص ۴۲، و مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۴۶، و مختصرهای حاشیه‌دار،

(وَمِنْ بَدِيعِ الْمُرَكَّبِ الْحَسِّيِّ مَا) أى وجه الشبه الذى (يَجِئُ فِي الْهَيْئَاتِ الَّتِي تَقَعُ عَلَيْهَا الْحَرَكَةُ) اى يكون وجه الشبه الهیئة الّتی تقع علیها الحركة من الاستدارة و الاستقامة و غیر هما و يعتبر فیها التركيب

و وجه شبه مرکب حسّی، شگفت و نو وجه شبهی است که در هیئتهایی همراه حرکت بیاید. یعنی وجه شبه، هیئتی باشد که با آن، حرکت مقرون گردد چه حرکت چرخشی و چه حرکت راست و چه غیر اینها.

توضیح

«بدیع»: نو، تازه، شگفت، کم مانند.

اضافه «بدیع» به «المرکب الحسّی» از باب اضافه صفت به موصوف است؛ یعنی مرکب حسّی بدیع.

«يَجِئُ فِي الْهَيْئَاتِ»: فاعل «يجي» وجه شبه است. بدین سان، معنا چنین می شود: وجه شبهی که در هیئتها می آید، با این که خود هیئت، وجه شبه است، در اینجا ظرف برای وجه شبه، واقع شده است.

دسوقی در پاسخ به این اشکال، گفته است: این ظرفیت، از باب ظرفیت عام در خاص است. مثل این که می گوئیم: حیوان در انسان، تحقق دارد. وجه شبه، هم عام و هیئت، خاص است. وجه شبه، در هیئت می آید یعنی در آن، تحقق می یابد.

بنابراین، «يجي فِي الْهَيْئَاتِ»: یعنی وجه شبه در هیئتها، تحقق پیدامی کند. یا به تعبیر دیگر: وجه شبه، هیئت، قرار می گیرد. به همین جهت، شارح «يجي فِي الْهَيْئَاتِ» را تفسیر کرده است به «يَكُونُ وَجْهَ الشَّبهِ الْهَيْئَةُ الَّتِي...» «تَقَعُ عَلَيْهَا الْحَرَكَةُ» یعنی «تَوَجَّدُ مَعَهَا الْحَرَكَةُ» (حرکت با آن هست، همراه حرکت است، حرکت با آن یافت می شود).

«مِنَ الْإِسْتِدَارَةِ» حرکت چرخشی. مثل حرکت همه چرخها و دایره های چرخانی که در تکنولوژی عظیم جهان امروز به کار رفته است.

و مثل چرخهای چوبی قدیم که برای کشیدن آب از چاه به کار می رفت و در زبان عربی به آن، «دولاب» می گویند.

«الاستقامة»: حرکت مستقیم مثل حرکت تیری که مستقیم شلیک شود.

ضمیر «غیر هما» به «استداره» و «استقامه» باز می‌گردد.

یعنی حرکتی که چرخشی و مستقیم نباشد، مثل حرکت اهتزازی (حرکت پرچم و درختان در گذر باد) یا حرکت به سوی بالا یا پایین.

(و یكون) ما یجئ فی تلك الهیئات (علی وجهین أحدهما أن یقرن بالحركة غیرها من أوصاف الجسم كالشکل واللون)

وجه شبهی که در آن هیئتها می‌آید دو گونه است:

یکی این که: آن حرکت، مقرون با او صاف دیگری مثل شکل و رنگ هست.

و الاوضح عبارة أسرار البلاغة: اعلم أن ممّا یزاد به التشبيه دقةً و سحرًا أن یجئ فی الهیئات التي تقع علیها الحركات و الهیئة المقصودة فی التشبيه علی وجهین: أحد هما أن تقترن بغيرها من الاوصاف و الثاني أن تجرد هیئة الحركة حتی لا یزاد علیها غیرها.

و عبارت «اسرار البلاغة»^۱ آشکارتر است:^۲

و الاول (کما فی قوله: والشمس کالمرأة فی کف الأشل من الهیئة) بیان لِمَا فی کما فی قوله: (الحاصلة من الاستدارة مع الاشراف و الحركة السريعة المتصلة مع تموج الاشراف حتی یرى الشعاع کانه یهم بآن ینبسط حتی یفیض من جوانب الدائرة ثم یندوله) یقال: بداله اذا ندیم و المعنی ظهر له رأى غیر الرأى الاول (فیرجع) من الانبساط الذی بداله (الی الانقباض) کأنه یرجع من الجوانب الی الوسط.

گونه نخست (آنجا که هیئت حرکت همراه او صاف دیگری چون شکل و رنگ باشد.) مثل

این شعر:^۳ والشمس کالمرأة فی کف الأشل^۴

۱. اسرار البلاغة و دلائل الاعجاز دو کتاب مشهور عبدالقاهر جرجانی است.

۲. علت آشکارتر بودن این است که در عبارت اسرار البلاغة، خود هیئت، وجه شبه قرار داده شده است ولی در عبارت مصنف، «هیأت» ظرف برای وجه شبه بود.

۳. این شعر، هم به ابو النجم و هم به ابن المعتز، نسبت داده شده است.

۴. از چیزهایی که به سبب آن، تشبیه، دقت و افسون بیشتری می‌یابد، تشبیه در هیئتهایی است که همراه حرکت باشد. و هیئتی که در تشبیه، قصد می‌گردد، بر دو گونه است:

۱. آن حرکت، مقرون با او صاف دیگری هست.

۲. هیئت حرکت، تنها و بدون افزودن چیزی است.

یعنی خورشید، به آینه‌ای می‌ماند که به دست ریشه‌دار و لرزانی باشد. وجه شبه، گرد بودن، همراه درخشش و حرکت تند و به هم پیوسته با تابشی موج دار است. به گونه‌ای که به نظر می‌آید، پرتو آن می‌خواهد گسترش یابد تا از اطراف دایره سر ریز شود و فرو ریزد، آنگاه پشیمان می‌گردد و دامنه پرتوش را باز می‌گیرد و آن را جمع می‌کند و به کانون خویش وسط دایره، باز می‌گردد.

شرح

«مَرَات»: آینه. «كف»: کف دست. «أشَلَّ»: زمین گیر، بی حرکت، فالج لیکن در اینجا مقصود از «أشَلَّ» ریشه‌دار، لرزش دار و مرتعش است.

«مِنَ الْهَيْئَةِ» بیان «ما» در «کما فی قوله» است. یعنی بیان وجه شبه است.

«تَمَوَّجُ الْأَشْرَاقِ»: درخشش و تابش موجدار.

«شِعَاعَ»: به کسر اول و به ضم آن، نور، پرتو، روشنائی.

«كَأَنَّهُ يَهْمُ»: گویا می‌خواهد.

«يَنْبَسُطُ»: گسترش یابد.

«حَتَّى يَفِیضَ»: تا این که سر ریز گردد، فرو ریزد.

«ثُمَّ يَبْدُولُهُ»: پشیمان می‌شود. وقتی کسی پشیمان می‌شود، می‌گویند:

«بَدَالَهُ» ولی در این جا، معنا این است که اندیشه‌ای غیر از اندیشه نخستین، برای او آشکار گشت.

فیرجع من الانبساط الذی بداله إلى الانقباض

پس از آن گسترش و باز شدنی که به آن همت کرده بود به سوی گرفتگی، جمع شدن و

→

«مَمَّا يَزِدُّهُ بِهِ»: از امور و حالاتی که...

«سحر»: افسون. مراد، این است که سخن جادویی و شگفت می‌گردد. «یعنی فی الهیئات» فاعل «یجیء» تشبیه است. بنابراین، عبارت اسرارالبلاغه، فراگیرتر از عبارت مصنف است و جایی را نیز که دو طرف تشبیه هیئت حرکت باشد، فرا می‌گیرد.

ضمیر «بغیرها»، «علیها» و «غیرها» به هیئت حرکت باز می‌گردد.

۴. مصراع دومش، چنین است: «لَمَّا رَأَيْتُهَا بَدَتْ فَوْقَ الْجَبَلِ».

کاستن نور خویش باز می‌گردد.

«كَانَهُ يَرْجِعُ مِنَ الْجَوَانِبِ إِلَى الْوَسْطِ»: گویا آن شعاع و پرتو از اطراف دایره به وسط دایره باز می‌گردد.

ضمیر «كَانَهُ» و «يَهْمُ» به «شعاع» باز می‌گردد.

فاعل «يَفِيضُ» «شعاع» است.

ضمیر «كَانَهُ» و «يَرْجِعُ» نیز به «شعاع» بر می‌گردد.

فَإِنَّ الشَّمْسَ إِذَا أَحَدَّ الْإِنْسَانَ النَّظَرَ إِلَيْهَا لِيَتَبَيَّنَ جِرْمُهَا وَجَدَهَا مُؤَدِّيَةً لِهَذِهِ الْهَيْئَةِ الْمَوْصُوفَةِ وَكَذَلِكَ الْمِرْآةُ فِي كَيْفِ الْأَشْأَلِ.

پس، بی‌تردید، وقتی که انسان به خورشید، خیره شود تا کره‌اش را ببیند، آن را نشان دهنده همین تصویری می‌بیند که ذکر شد، و همین‌گونه است آینه در دست لرزان. «إِذَا أَحَدَّ»: چشمش را تیز کند، خیره شود.

ضمیر «إِلَيْهَا»، «جِرْمُهَا» و «وَجَدَهَا» به شمس، باز می‌گردد. «شمس» مؤنث مجازی است.

«جِرم»: ماده، جسم و خود کره.

«الْهَيْئَةُ الْمَوْصُوفَةُ»: گرد بودن، همراه درخشش و حرکت تند و به هم پیوسته با تابشی موجدار.

خلاصه: این هیئت هم در خورشید هست و هم در آینه.

(و) الْوَجْهَ (الثَّانِي أَنْ تُجَرَّدَ الْحَرَكَةُ عَنْ غَيْرِهَا) مِنَ الْأَوْصَافِ (فَهَنَّاكَ أَيْضاً) يَعْنِي كَمَا أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي الْأَوَّلِ مِنْ أَنْ يَقْتَرِنَ بِالْحَرَكَةِ غَيْرُهَا مِنَ الْأَوْصَافِ فَكَذَا فِي الثَّانِي (لَا بُدَّ مِنْ اخْتِلَاطِ حَرَكَاتٍ كَثِيرَةٍ لِلْجِسْمِ) (إِلَى جِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ) لَهُ، كَانَ يَتَحَرَّكُ بَعْضُهُ إِلَى الْيَمِينِ وَبَعْضُهُ إِلَى الشَّمَالِ وَبَعْضُهُ إِلَى الْعُلُوِّ وَبَعْضُهُ إِلَى السُّفْلِ، لِيَتَحَقَّقَ التَّرَكِيبُ، وَالْإِلْكَانُ وَجْهَ الشَّبْهِ مَفْرَداً وَهُوَ الْحَرَكَةُ.

وجه شبه، در گونه دوم بدین سان است که حرکت، از صفات دیگر پیراسته است. و همان گونه که در قسم نخست می‌بایست، صفاتی مقرون با حرکت باشد (تا ترکیب تحقق پیدا کند) در قسم دوم نیز ناگزیر باید، حرکتهای گوناگونی برای جسم به هم بیامیزد و آن حرکتهای جهت‌های مختلف داشته باشد. مثلاً بعضی به طرف راست بعضی به طرف چپ و پاره‌ای به سمت بالا و برخی به سوی پایین باشد تا ترکیب، تحقق یابد و گر نه وجه شبه، مرکب نمی‌شود

بل وجه شبه تنها حرکت می شود که مفرد است. «إلى جهاتٍ مختلفةٍ له»: ضمیر «له» به «جسم» باز می گردد. «شمال»: به کسر اول یا به فتح آن به معنای چپ است.

ضمیر «بعضه» که چندین بار تکرار شده است به «جسم» رجوع می کند. «والآ»: اگر چند حرکت با هم نیامیزد.

(فَحَرَكَةُ الرَّحَى وَالسَّهْمِ لَا تَرْكِبُ فِيهَا) لَا تَحَادَا

بنابراین حرکت سنگ آسیا و حرکت تیر، ترکیب ندارد چون یک حرکت است.

(بخلاف حركة المصحف في قوله: وَكَأَنَّ الْبَرْقَ مُصْحَفٌ قَارٍ بحذف الهمزة أى قَارِىٌّ فانطباقاً مَرَّةً و انفتاحاً) أَفَيَنْطَبِقُ انطباقاً مَرَّةً وَ يَنْفَتِحُ انفتاحاً أُخرى، فَإِنَّ فِيهَا تَرْكِباً لِأَنَّ الْمُصْحَفَ يَتَحَرَّكُ فِي حَالَتِي الانطباق و الانفتاح إلى جهتين في كلِّ حالةٍ إلى جهةٍ

به خلاف حرکت کتاب در سخن او:^۱

وَكَأَنَّ الْبَرْقَ مُصْحَفٌ قَارٍ فانطباقاً مَرَّةً و انفتاحاً

و گویا برق، کتاب خواننده‌ای است که گاه آن را بر هم می نهد (می بندد) و گاه می گشاید. یعنی یک بار، می بندد و بار دیگر، می گشاید.

بی تردید، این حرکت، مرکب است. زیرا کتاب، در دو حالت بسته شدن و گشوده شدن، به دو سو حرکت می کند و در هر حالتی به سویی.

«بَرْق»: روشنی، آذرخش، در اینجا مراد، صاعقه و آذرخش آسمان است.

«مُصْحَفٌ»: کتاب.

«قَارٍ» در اصل «قَارِىٌّ» بوده است.

«انطباقاً» و «انفتاحاً» منصوب به فعل مقدّر است بدین سان: فَيَنْطَبِقُ انطباقاً مَرَّةً وَ يَنْفَتِحُ انفتاحاً مَرَّةً أُخرى.

۱. این شعر از ابن معتر است. حنّافا خوری دربارهٔ او نوشته است: «ابوالعباس، عبدالله، فرزند خلیفه، المعتزین المتوکل در سامراء متولد شد. سال تولدش به طور دقیق معلوم نیست. از کودکی به فرا گرفتن ادب پرداخت. و نزد پاره‌ای علمای این فن چون ادیب شهیر و نحوی بزرگ مبرد بصری (۸۲۵-۸۹۸ م/ ۲۱۰-۲۸۵ هـ) و امام کوفیان در نحو و لغت، ابوالعباس ثعلب (۸۱۵-۹۰۳ م/ ۲۰۰-۲۹۱ هـ) و ادیب فلسفه‌دان احمد بن سعید الدمشقی (۹۱۸ م/ ۳۰۶ هـ) تلمذ کرد.» تاریخ ادبیات زبان عربی، نوشته حنّافا خوری، ترجمه عبدالحمید آیتی، ص ۴۰۷. و نگاه کنید به ریحانة الادب، ج ۸، ص ۲۱۱.

«فَإِنَّ فِيهَا»: در حرکت.

«إِلَى جَهَنَّمَ فِي كُلِّ حَالَةٍ إِلَى جَهَةٍ»: حرکت کتاب، در حال باز کردن و بستن به دو جهت است. در هنگام گشودن کتاب، این حرکت، به سوی بالاست و در وقت بستن، این حرکت به طرف پایین است.

تشبیه هیئت همراه حرکت به هیئت آمیخته به حرکت دیگر، در ادبیات، نمونه‌های فراوانی دارد و در قرآن و معارف اسلامی نیز به مثال‌های درخشانی دست می‌یابیم.

فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌ^۱

پس آن را دید که چونان ماری می‌جنبد.

وَمَا دُواكُمَا يَمِيدُ الشَّجَرِ يَوْمَ الزَّيْحِ الْعَاصِفِ خَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ وَرَجَاءً لِلثَّوَابِ.^۲

و لرزیدند همان گونه که درخت، در روز تند باد می‌لرزد، از بیم کيفر و چشمداشت به پاداش.

فَأَقْبَلْتُكُمْ إِلَى إِقْبَالِ الْعُودِ الْمَطَافِيلِ عَلَى أَوْلَادِهَا^۳

پس به من روی آوردید چونان روی آوردن نو زاییده‌ها به سوی فرزندان‌شان.

فَمَارِ اعْنِي الْإِوَانَاسَ كَعْرِفِ الصُّبُعِ إِلَى يَثَالُونَ عَلَى مِنْ كُلِّ جَانِبٍ^۴

مرا به دشواری نینداخت مگر این که مردم، چونان یال گفتار، از هر سو به سویم شتافتند.

لَا ضُطْرِبْتُمْ اضْطَرَبَ الْأَرْضِيَّةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدَةِ^۵

بی‌تردید شما مضطرب می‌شدید بسان اضطراب و لرزش ریسمان در چاه ژرف.

كَأَنِّي بَكٍ يَكُوفُهُ تُمَدِّينَ مَدًّا لَا دِيمَ الْعُكَاطِيِّ^۶

ای کوفه، گویا تو را می‌بینم چونان چرم بازار «عُكَاطِ» [بدین سو و آن سو] کشیده می‌شوی.

۱. قصص، ۳۱، و نمل، ۱۰.

۲. نهج البلاغه، با ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۹۶، و نهج البلاغه، با ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۹۷.

۳. نهج البلاغه، با ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۱۳۷.

۴. نهج البلاغه با ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۳.

۵. نهج البلاغه، با ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۵.

۶. نهج البلاغه با ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۴۷.

الَّذِي جَعَلَهُ قَبْلَةَ لِلْأَنَامِ يَرُدُّونَهُ وَرُودَ الْأَنْعَامِ وَيَأْلَهُونَ إِلَيْهِ وَلَوْهَ الْحَمَامِ.^۱ بیت الحرام را قبله مردمان ساخت مردم به درونش درآیند چونان چهارپایان، و بدان دل بندند بسان دلبستگی کبوتران (به آشیانه‌های خویش).

فَتَدَاكُوا عَلَيَّ تَدَاكَ الْإِبِلُ الْهَيْمِ يَوْمَ وَرْدِهَا قَدْ أَرْسَلَهَا رَاعِيهَا

چنان بر من هجوم آوردند چونان شتران تشنه‌ای که چراننده، پای بند از آنها برداشته و آنها به سوی آبشخور، روی می‌آورند.^۲

وَلَجَّ بِحَارٍ زَاخِرَةٍ تَلْتَطِمُ أَوَادِيَّ أَمْوَاجِهَا وَتَصْطَفِقُ مَتَقَادِفَاتُ أَثْبَاجِهَا وَتَرْقُوزِبْدًا كَالْفُحُولِ عِنْدَ هَيْبَاجِهَا.^۳

و دریا‌های ژرف و سرشار که موج‌های بالای آن به هم می‌خورد و هر یک با شانه و پشت، موج دیگر را از جای می‌برد چون نر شتران مست و به هیجان آمده، کف بر می‌آورد.

وَقَرَّ فِرَازَ الْعَبِيدِ^۴

و چونان بردگان، گریخت.

و مانند تشبیه‌هایی که در این اشعار حافظ به کار رفته است.

گناه چشم سیاه تو بود و گردن دلخواه که من چو آهوی وحشی ز آدمی برمیدم



شود چون بید لرزان سرو آزاد اگر بسند قد دلجوی فرخ



چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزم که دل به دست کمان ابرویست کافر کیش
و همانند این شعر آغاچ بخارایی:

به هوا در نگر که لشکر برف چو کنند اندر او همی پرواز
راست همچون کبوتران سفید راه گم کردگان ز‌هیبت باز

۱. نهج البلاغه با ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۱.

۲. نهج البلاغه با ترجمه فیض، خطبه ۵۳.

۳. نهج البلاغه با ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۹۰.

۴. نهج البلاغه با ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۴۴.

(وقد يقع التركيب في هيئة السكون، كما في قوله في صفة الكلب: 'يُقْعَى' أي يجلس على أَلَيْتِيهِ (جُلُوسَ الْبَدْوِي الْمُضْطَلِّي) مِنْ اصْطَلَى بِالنَّارِ.

و گاهی ترکیب، در هیئت سکون واقع می‌شود همانند سخن او در وصف سگی:

يُقْعَى جُلُوسَ الْبَدْوِي الْمُضْطَلِّي

آن سگ، چونان عرب بیابان نشین که بخواهد خود را با آتش گرم کند، می‌نشیند.

«يَجْلِسُ عَلَى أَلَيْتِيهِ»: بر دو دنبه، بر سرین، بر نشستگاهش می‌نشیند.

«أَلَيْتُهُ»: به فتح اول به معنی نشستگاه است.

«اصْطَلَى بِالنَّارِ»: به وسیله آتش گرم شد.

(مِنْ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ مَوْقِعِ كُلِّ عَضْوٍ مِنْهُ) أَيْ مِنْ الْكَلْبِ (فِي إِقْعَانِهِ) فَإِنَّهُ يَكُونُ لِكُلِّ عَضْوٍ مِنْهُ فِي الْإِقْعَاءِ مَوْقِعٌ خَاصٌّ، وَلِلْمَجْمُوعِ صُورَةٌ خَاصَّةٌ مُؤَلَّفَةٌ مِنْ تِلْكَ الْمَوَاقِعِ، وَكَذَلِكَ صُورَةُ جُلُوسِ الْبَدْوِيِّ عِنْدَ الْاصْطِلَاءِ بِالنَّارِ الْمُوقَدَةِ عَلَى الْأَرْضِ

وجه شبه، هیئتی است که از موقعیت هر یک از اعضای سگ، در هنگام نشستن، پدید آمده است. چون برای هر عضوی از اعضای سگ، در وقت نشستن، موقعیت و شکل ویژه‌ای هست و برای همه اعضایش نیز صورت و هیئت خاصی شکل یافته از همان موقعیت‌ها وجود دارد. و همین گونه است شکل نشستن عرب بیابان نشین، زمانی که در کنار آتش برافروخته روی زمین می‌نشیند.

«الموقدة»: صفت «النار» است یعنی آتش افروخته شده.

باید بگوییم: دوری از مکتب جان آفرین و خرد بخش اهل البیت، ادبیات عرب را این گونه به مزبله سگانه کشانده است. اگر از آغاز، ادبیات ما با درونمایه‌هایی از فرهنگ برین وحی تغذیه کرده بود به جای این مثل سگان، ما برای تشبیه هیئت سکون به سکون، مثل می‌زدیم به سخن امیرالمؤمنین -علیه السلام- در وصف نشستن پیامبر اکرم -صلی الله علیه و آله-:

۱. این شعر، از متنبی است. نگاه کنید به دیوان متنبی با شرح عبدالرحمن برقوتی، ج ۲، ص ۱۴۵. در وصف متنبی در دو

جلد پیشین، سخن گفته‌ایم. مصراع دوم شعر، این است:

«بِأَرْبَعٍ مَجْدُولَةٍ لَمْ تُجَدَلِ»

يَجْلِسُ جَلْسَةَ الْعَبِيدِ - او چونان نشستن بر دگان می نشست.^۱

تشبیه هیئت سکون به هیئت سکون در فارسی همانند این شعر جسمی همدانی:

دی آمد و مابی سر و سامان ماندیم عریان چو درخت در زمستان ماندیم
پوشیده جهان، قبابی از پنبه برف إِلَّا مَنْ وَ أَسْمَانِ که عریان ماندیم
و مثل این شعر واحد اصفهانی:

نهاده‌ام چو سگان سر بر آستانه او فرشته را نگذارم بگرد خانه او.

(و) المركب (العقلی) مِنْ وَجْهِ الشَّبْهِ (کحرمان الانتفاء بِأَبْلَغِ نَافِعٍ مَعَ تَحَمُّلِ التَّعَبِ فِي اسْتِصْحَابِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا).

و وجه شبه مرکب عقلی، مانند سود نبردن به وسیله سود بخش‌ترین چیزها به اضافه رنج کشیدن در همراهی آن. چنانکه در این آیه شریفه آمده است: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ...»^۲ مَثَلِ کسانی که [عمل به] تورات بر آنان بار شد [و بدان مکلف گردیدند] آنگاه آن را به کار نیستند، همچون مَثَلِ خری است که کتابهایی را بر پشت می‌کشد.

جمع سَفَرٍ بِكسر السَّینِ و هو الكتاب، فَإِنَّهُ أَمْرٌ عَقْلِيٌّ مُنْتَزِعٌ مِنْ عِدَّةِ أُمُورٍ، لِأَنَّهُ رُوعِيٌّ مِنَ الْحِمَارِ فعل مخصوص هو الحَمَلُ وَأَنْ يَكُونَ الْمَحْمُولُ أَوْ عِيَّةَ الْعُلُومِ وَأَنَّ الْحِمَارَ جَاهِلٌ بِمَا فِيهَا وَكَذَا فِي جَانِبِ الْمَشْبِهِ.

«اسفار» جمع «سفر» به کسر سین و به معنای کتاب است. بنابراین، بی‌تردید، وجه شبه، یک امر عقلی گرفته شده از چند چیز است. چون از طرف «حمار» که مشبه به است این چیزها مورد ملاحظه و توجه قرار گرفته:

۱. کار ویژه که کشیدن و بردن است.
 ۲. این که بار، ظرفهای دانش است.
 ۳. جاهل بودن و بی‌خبری خر، از آنچه بر دوش دارد.
- و در طرف مشبه یعنی یهود (بی‌عمل) نیز سه چیز، مورد نظر بوده است:
۱. حمل معنوی تورات، (مکلف بودن به تورات)

۱. نهج البلاغه با ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۱۶۰. و با ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۱۵۹.

۲. جمعه، ۵.

۲. این که تورات، ظرف دانش و معنویت است.

۳. جاهل بودن از مسئولیتی که به دوش دارند و از بار عظیمی که به عهده گرفته‌اند. (عمل نکردن به آن).

و با توجه به این سه مسأله در هر دوسوی شبهه و شبهه‌به، وجه شبه مرکب عقلی، برداشت شده است. وجه شبه، عبارت بود از:

سود نبردن به وسیله سودبخش‌ترین چیزها به اضافه رنجش در کشیدن آن.

توضیح

«حرمان» برون دهقان: محرومیت، ناکامی، بی‌نصیبی.

«تَعَب»: رنجش. در این مثال، رنجش «حمار» جسمانی است و رنجش یهود بی‌عمل روحانی، معنوی و اخروی.

«استصحابه»: مصاحبت، همراهی، معاشرت، ملازمت.

ضمیر «استصحابه» به «ابلق نافع» بر می‌گردد.

«فَإِنَّهُ أَمْرٌ عَقْلِيٌّ»: آن وجه شبه امر عقلی است.

«لَآئِهٖ رَوْعِيٌّ»: ضمیر «لَآئِهٖ» ضمیر شأن است.

«محمول»: بار، آنچه حمل شده.

«أَوْعِيَهُ»: جمع «وَعَاءٍ» به معنی ظرف است. مراد از «ظرفهای دانش» کتابهاست. «جاهل

بمافیها» ضمیر «فیها» به «أَوْعِيَهُ» رجوع می‌کند.

(وَاعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ يُنْتَزَعُ) وجه الشبهه (مِنْ مُتَعَدِّدٍ فَيَقَعُ الْخَطَأُ لِوُجُوبِ انْتِزَاعِهِ مِنْ أَكْثَرِ) مِنْ

ذَلِكَ الْمُتَعَدِّدِ (کما إذا انتزع) وجه الشبهه مِنَ الشَّطْرِ الْأَوَّلِ مِنْ قَوْلِهِ: كَمَا أُبْرِقَتْ قَوْمًا عِطَاشًا

و بدان که گاهی، وجه شبه، از چند چیز، برداشت می‌شود، آنگاه اشتباه رخ می‌دهد چون

باید وجه شبه، از امور بیشتر گرفته شود.

مثل این که وجه شبه را فقط از مصراع نخست این شعر بگیرند:

كَمَا أُبْرِقَتْ قَوْمًا عِطَاشًا عَمَامَةً فَلَمَّا رَأَوْهَا أَقْشَعَتْ وَ تَجَلَّتْ^۱

۱. جامع‌الشواهد، نگاشته است، گوینده این شعر، شناخته شده نیست، لیکن حاشیه نگار مختصرهای چاپ قدیم، آن

مانند آن هنگام که ابری برای مردمی تشنه، جلوه کند آنگاه که به آن چشم دوختند (دل بستند) ابرها پراکنده و ناپدید گردد.

فی‌الاساس: أَبْرَقْتُ لِي فَلَانَةٌ إِذَا تَحَسَّنْتُ لَكَ وَتَعَرَّضْتُ

در «اساس‌الغّه» زمخشری آمده است: زمانی که زنی خودش را برای تو بیاراید و خودنمایی و جلوه کند، می‌گویند: «أَبْرَقْتُ لِي فَلَانَةٌ»

فالكلام ههنا على حذف الجار و ایصال الفعل ای أَبْرَقْتُ لِقَوْمٍ عطاش جمع عطشان

بنابراین، سخن در اینجا بر اساس حذف حرف جر و رساندن فعل به مفعول است. یعنی آن ابر، برای مردم تشنه، جلوه کرد. «عطاش» جمع «عطشان»

توضیح

«أَبْرَقَ» در این معنا بالام، متعدی می‌شود لیکن در اینجا، شاعر، برای ضرورت شعری «لام» را حذف کرده است و فعل را به مفعول رسانده یعنی متعدی کرده است.

(أَفْشَعَتْ وَ تَجَلَّتْ) ای تَفَرَّقَتْ و انكشفت

أَفْشَعَتْ وَ تَجَلَّتْ یعنی پراکنده و ناپدید شد.

فانتزاع وجه‌الشبه من مجرد قوله: «كَمَا أَبْرَقْتُ قَوْماً عِطَاشاً غَمَامَةً، خطأً (لوجوب انتزاعه من الجميع) اعني جميع البيت (فإن المراد التشبيه) ای تشبيه الحالة المذكورة في الأبيات السابقة بحالة ظهور غمامة للقوم العطاش ثم تَفَرَّقَتْها و انكشافها و بقاءه متحيرين.

پس برداشت وجه شبه تنها از مصراع اول شعر، اشتباه است. برای این که در این جا، واجب است وجه شبه، از تمام بیت (از هر دو مصراع) برداشت شود. برای این که مراد، تشبیه حالتی است که در ابیات پیشین ذکر شده به حالت پدید آمدن ابری برای مردمی تشنه، سپس پراکنده و ناپدید شدن آن ابر و متحیر ماندن آن تشنگان.



را به «كثيّر» نسبت داده است. «كثيّر» بروزن «مَدْبُور» به معنی بسیارک، نام ابو صخر كثير بن عبدالرحمن خزاعی است. در شمار شاعران مشهور و دلباخته عَزه دختر جميل بن حفص بن اياس و از جهت عشقی که به او می‌ورزید او را كَثِير عَزه نامند و از عَشاق مشهور عرب است «را هنمای دانشوران، نوشته سید علی اکبر برقی، ج ۳، ص ۱۴ و ۱۵. و نگاه کنید به ریحانة الادب، ج ۷، ص ۱۵۸ و ۱۵۹.

توضیح

ضمیر «انتزاعه» به «وجه شبه» باز می‌گردد.

«الحالة المذكورة في الأبيات السابقة»: حالتی که در شعرهای پیشین ذکر شده است، حکایت آن حالت، چنین است که «کَثِيرٌ» عاشق سرگشته و بیابان گرد «عَزَّه» ناگهان بر اساس رویدادی به «عَزَّه» می‌رسد. «عَزَّه» در آغاز به چهره «کَثِيرٌ» لبخند می‌زند و سپس می‌گریزد. شعر پیشین این است:

لَقَدْ أَطْمَعَنِي بِالْوَصَالِ تَبَسُّمًا وَبَعْدَ انْتِظَارِي أَعْرَضْتُ وَتَوَلَّيْتُ

با لبخندی مرا به طمع وصال، انداخت و پس از انتظار من، روی گرداند و پشت کرد. و این حالت که مشبه واقع شده است، حالت کسی است که در اوج نیاز به چیزی باشد و آن چیز، برای او جلوه کند و آن جلوه با نابودی و ناامیدسازی همراه باشد.

ضمیر «تَفَرَّقَها» و «انکشافها» به «غمامه» باز می‌گردد و ضمیر «بقائهم» به «قوم».

(باتصال) ای باعتبار اتصال، فالبا ههنا مثلها فی قولهم: التشبيه بالوجه العقلي أعم إذا الأمر المشترك فيه ههنا هو اتصال (ابتداءً مُطْمِعٌ بانهاء مؤیس)

بای بر سر «اتصال» مانند «بای» بر سر «الوجه» در این جمله است:

«التشبيه بالوجه العقلي أعم» زیرا چیزی که در آن اشتراک هست، پیوستگی آغازی طمع‌ساز، با پایانی ناامیدساز است.

توضیح

بای «باتصال» بای آلت است و مجرور آن، وجه شبه است. همان گونه که در جمله «التشبيه بالوجه العقلي أعم» با بر سر وجه شبه در آمده است. و وجه شبه، اعتبار پیوستگی آغازی طمع‌ساز با پایانی ناامیدساز است.

و هذا بخلاف التشبيهات الْمُجْتَمِعَةِ، كما فی قولنا: زید كالأسد والسيف والبحر فَإِنَّ الْقَصْدَ فِيهَا إِلَى التشبيه بكل واحد مِنَ الْأُمُورِ عَلَى حِدَةٍ، حتى لو حُذِفَ ذِكْرُ الْبَعْضِ لَمْ يَتَّغَيَّرْ حال الباقي فی إفادة معناه، بخلاف المركب فَإِنَّ المقصد منه يختل باسقاط بعض الأمور

و این تشبیه مرکب، بر خلاف تشبیه‌های مجتمع است. مانند این که می‌گوییم: زید، مانند شیر، شمشیر و دریاست. بی‌شک در تشبیه‌های مجتمع، هر کدام از مشبه به‌ها جداگانه

مقصود است. حتی اگر بعضی از آنها حذف گردد، حال بقیه، در رساندن معنا، دگرگون نمی شود به خلاف تشبیه مرکب که هدف، با ساقط کردن بعضی آسیب می بیند.

توضیح

ما یک تشبیه مجتمع یا جمع داریم و آن تشبیهی است که یک مشبه و چندین مشبه به دارد^۱ به تعبیر دیگر: در تشبیه مجتمع یا جمع یک چیز را به چندین چیز، مانند می کنیم. در مثال گذشته، زید، به سه چیز، مانند شده است. یا مثل این رباعی معزی در وصف هلال:

ای ماه چو ابروان یاری گویی یا همچو کمان شهر یاری گویی

نعلی زده از زرعیاری گویی بر گوش سپهر گوشواری گویی

ضمیر «فیها» به «التشبیها» باز می گردد. «علی حده»: جدا گانه. «یختل»: آسیب می بیند. تباہ می شود.

(والمُتَعَدِّدُ الحَسی کَاللَّوْنِ والطَّعْمِ والرَّائِحَةِ فی تشبیه فَاکِهَةٍ بِأُخْرَى)

و آن جایی که وجه شبه، چند تا و همه حسی باشد مثل این که میوه ای را در رنگ، مزه و بو به میوه دیگری تشبیه کنیم.

(والمُتَعَدِّدُ العَقْلِی کَحَدَّةِ النَّظَرِ وَ کَمَالِ الحَدَرِ وَ اخْفَاءِ السَّفَادِ) أی نَزْوِ الذَّکَرِ عَلَی الْأُنْثَى (فی تشبیه طائرٍ بِالْغَرَابِ).

و آن جایی که وجه شبه، چند تا و همه، عقلی باشد، مانند دوربینی، دوراندیشی و احتیاط پیشگی و پنهان داشتن آمیزش (جهش نر بر ماده) در تشبیه پرنده ای به کلاغ.

«حَدَّةُ»: تیز بودن، تیزی. «حَدَّةُ النَّظَرِ»: تیز چشم بودن، دوربین بودن.

«کَمَالِ الحَدَرِ»: بسیار احتیاط پیشه کردن.

«سَفَادِ»: به کسر اوّل به معنی پریدن حیوان نر بر ماده است.

«نَزْوِ»: جهیدن، برجستن.

گفتنی است که: کلاغ، به این سه صفت، شهرت یافته است. مثلاً در آسمان، پنیر را بر روی زمین می بیند، آن قدر، احتیاط پیشه است که به خطر و دام، نزدیک نمی شود و کسی تاکنون

۱. بحث تشبیه جمع، به زودی فرا می رسد إن شاء الله الرحمن.

آمیزش کلاغی با کلاغ دیگر را ندیده است و در فارسی مانند:

تو مرا ماننی و من هم مر ترا مانم همی دشمن خویشیم هر دو؛ دوستدار انجمن
دشمن خویش بودن و دوستدار انجمن بودن هر دو عقلی است.^۱

(و) الْمُتَعَدِّدُ (الْمُخْتَلِفُ) الَّذِي بَعْضُهُ حَسِيٌّ وَبَعْضُهُ عَقْلِيٌّ (كَحُسْنِ الطَّلَعَةِ) الَّذِي هُوَ حَسِيٌّ وَ
نَبَاهَةِ الشَّأْنِ) أَيْ شَرْفُهُ وَاسْتِهَارُهُ الَّذِي هُوَ عَقْلِيٌّ (فِي تَشْبِيهِهِ إِنْسَانَ بِالشَّمْسِ)

وجه شبه‌ای که متعدد و مختلف باشد یعنی برخی از آن، حسی و بعضی عقلی باشد، مانند:
زیبایی چهره که حسی است و نباهت مقام یعنی ارجمندی و ناموری آن، که عقلی است، در
تشبیه شخصی به خورشید.

خلاصه: اگر گفتیم: «عَبَّاسٌ كَالشَّمْسِ فِي حُسْنِ الطَّلَعَةِ وَ نَبَاهَةِ الشَّأْنِ»

در این مثال، وجه شبه، متعدد و مختلف است. وجه شبه نخست حسی و وجه شبه دوم،
عقلی است.

«شأن»: مقام، موقعیت.

ضمیر «شرفه» و «استهواره» به «شأن» باز می‌گردد.

«استهواره»: شهرت یافتگی، ناموری.

و در فارسی مانند:

شود چون شمع زرین روی وزیران اشک و سوزان دل

هر آن کوه دل در آن شمع بتان کاشغر بندد

در اینجا زرین رویی و اشک ریزی محسوس و سوزان دل بودن بی‌تردید عقلی و غیر
محسوس است.

فَفِي الْمُتَعَدِّدِ يُقَصَّدُ اشْتِرَاكُ الطَّرْفَيْنِ فِي كُلِّ مِنَ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ وَلَا يَعْمَدُ إِلَى انْتِزَاعِ هَيْئَةٍ مِنْهَا

تَشْتَرِكُ فِيهَا

بنابراین، در جایی که وجه شبه متعدد باشد، مقصود این است که مشبه و مشبه به، در هر
یک از این اموری که وجه شبه قرار گرفته، اشتراک دارند و در چنین تشبیهی برداشت یک
هیئت از این امور، به گونه‌ای که بین آنها مشترک باشد، مراد نیست.

۱. این شعر، از منوچهری است. من این مثال را از آقای دکتر کزازی گرفته‌ام.

ضمیر «منها» به «امور» باز می‌گردد.

«تَشْتَرِكُ هِيَ فِيهَا»: که آن هیئت، در آن امور، شریک باشد.

(و اَعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ يُنْتَزَعُ الشَّبَهُ) اِي التَّمَاثُلِ يُقَالُ: بَيْنَهُمَا شَبَهُ بِالْتَحْرِيكِ أَيْ تَشَابُهُ وَ الْمُرَادُ بِهِ هَهُنَا مَا بِهِ التَّشَابُهُ أَعْنَى وَجْهَ التَّشْبِيهِ (مِنْ نَفْسِ التَّضَادِّ لِاشْتِرَاكِ الضَّادِينَ فِيهِ) أَيْ فِي التَّضَادِّ، لِكَوْنِ كُلِّ مِنْهُمَا مُضَادًّا لِلْآخَرِ

«شَبَهُ» به فتح اول و دوم به معنی تماثل و همانندی است. گفته می‌شود: بین آن دو، شَبَهُ هست یعنی همشکلی و همانندی وجود دارد، ولی مقصود از شَبَهُ در این جا «ما به التشابه» یعنی وجه شبه است.

گاهی وجه شبه، از تضاد، برداشت می‌شود چون هر دو ضد در تضاد، اشتراک دارند برای این که هر کدام از آن دو مضاد با دیگری است.

«والمُرَادُ بِهِ»: مقصود از «شَبَهُ».

(ثُمَّ يُنْزَلُ) التَّضَادُّ (مَنْزِلَةُ التَّنَاسُبِ بِوَسْطَةِ تَمْلِيحٍ) أَيْ إِيْتْيَانُ بِمَا فِيهِ مَلَاحَةٌ وَ ظَرْفَةٌ، يُقَالُ: مَلَّحَ الشَّاعِرُ إِذَا أَتَى بِشَيْءٍ مَلِيحٍ.

سپس، تضاد، به منزله تناسب گرفته می‌شود به جهت تملیح یعنی پدید آوردن چیزی که در آن، ملاحه و نازک گوئی باشد. گفته می‌شود: «مَلَّحَ الشَّاعِرُ» زمانی که سخن، نمکین بگوید. گفتنی است: این تنزیل، برای ایجاد تملیح و تهکم است. چون اگر ترسویی را مانند شیر بگیریم و وجه شبه را تنها تضاد، به حساب آوریم نه تملیح است و نه تهکم.

و قال الامام المَرْزُوقِي فِي قَوْلِ الْحَمَاسِيِّ:

أَتَانِي مِنْ أَبِي أَنَسٍ وَ عَيْدٌ فَسَلُّ لَغِيظَةَ الضَّحَاكِ جِسْمِي^۱

امام مرزوقی، درباره شعری که در دیوان «الحماسه» آمده است:

تهدید ابی آنس، به من رسیده است. پس از خشم ضحاک، پیکرم، گرفتار سل شده است.

«وَعَيْدٌ»: تهدید. «سَلُّ»: گرفتار سل شده است.

۱. این شعر، از شقیق بن سُلَیْک اسدی است. وی از شعرائی بوده که در زمان پیامبر اکرم -صلی الله علیه و آله- زیسته است.

نگاه کنید به عیون الاخبار، ج ۲، ص ۳۵۶ و صفة الصفوة، ج ۳ ص ۱۴.

«غیظة»: خشم.

«ضَحَاك»: اسم «أبی أنس» است و ممکن است شاعر، این کلمه (ضَحَاك) را که نام یکی از پادشاهان خونریز بوده را برای مسخره کردن به کار برده باشد.

إِنَّ قَائِلَ هَذِهِ الْأَبْيَاتِ قَدْ قَصَدَ بِهَا الْهُزُوَ وَالتَّمْلِيحَ

(این گفته امام مرزوقی درباره شعر است): بی تردید، گوینده این اشعار، قصدش مسخره کردن و سخن نمکین گفتن بوده است.

ضمیر «بها» به «ابیات» باز می‌گردد.

«هُزُوٌ»: مسخره کردن.

باید تأکید کنم: اگر «ضَحَاك» اسم «أبی أنس» باشد، شعر، از قلمرو تشبیه، بیرون است، لیکن اگر مقصود، نام آن پادشاه باشد، تشبیه است.

وَأَمَّا الْإِشَارَةُ إِلَى قِصَّةٍ أَوْ مَثَلٍ أَوْ شِعْرِ فَاِنَّمَا هُوَ التَّمْلِيحُ بِتَقْدِيمِ اللَّامِ عَلَى الْمِيمِ وَ سَيَجِي ذِكْرُهُ فِي الْخَاتِمَةِ، وَالتَّسْوِیَةُ بَيْنَهُمَا إِنَّمَا وَقَعَتْ مِنْ جِهَةِ الْعَلَامَةِ الشِّيرَازِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَ هُوَ سَهْوٌ.

و اما این که در ضمن سخن، به داستان یا مثل یا شعری اشاره گردد، تلمیح نامیده می‌شود با تقدیم لام بر میم و بحث آن در خاتمه بدیع خواهد آمد.

و علامه شیرازی از روی فراموشی و اشتباه تلمیح و تلمیح را برابر دانسته است.

توضیح

ما در ادبیات، یک واژه «تلمیح» با تقدیم میم بر لام داریم و یک واژه «تلمیح» با تقدیم لام بر میم.

«تلمیح» مصدر «تَلَمَّحَ» و به معنای نمکین کردن سخن است. و «تلمیح» مصدر «لَمَّحَ» و به معنای اشارت کردن. بدین سان که گوینده، در ضمن سخن، به آیه یا حدیث یا شعر مشهور یا داستانی اشاره کند. علامه شیرازی که مفتاح العلوم سکاکی را شرح کرده است. اشتباهاً تلمیح و تلمیح را یکی دانسته است.

«سیجی ذکره فی الخاتمه»: بحث تلمیح در خاتمه بدیع می‌آید.^۱

(أَوْ تَهْكَمْ) أَيْ سُخْرِيَّةٌ وَ اسْتِهْزَاءٌ (فيقال: للجبان ما أَشْبَهَهُ بِالْأَسَدِ وَلِلبَّخِيلِ هُوَ حَاتِمٌ) كُلُّ مِنَ الْمُثَالِينَ صَالِحٌ لِلتَّمْلِيحِ وَ التَّهْكُمِ، وَ إِنَّمَا يَفْرُقُ بَيْنَهُمَا بِحَسَبِ الْمَقَامِ فَإِنْ كَانَ الْقَصْدُ إِلَى مَلَاخَةٍ وَ ظَرَفَةٍ دُونَ اسْتِهْزَاءٍ وَ سُخْرِيَّةٍ بِأَحَدٍ فَتَمْلِيحٌ وَ إِلَّا فَتَهْكُمٌ.

تضاد، به منزله تناسب، گرفته می شود برای تملیح یا تهکم. یعنی مسخره کردن و ریشخند زدن، پس برای ترسو گفته می شود: چه چیز او را چونان شیر، ساخته است. و برای خسیس گفته می شود: او حاتم است.

هر کدام از این دو مثال، شایستگی برای تملیح و تهکم دارد تنها فرق آنها به حسب موقعیت است. اگر قصد گوینده، نمکین گویی و نازک سخنی باشد بدون این که کسی را ریشخند زند و مسخره کند، آنگاه آن مثال، تملیح می شود و اگر قصد مسخره کردن، داشته باشد، تهکم می شود.

توضیح

باید تأکید کنم: «حاتم» به کسر «ت» برون «ساحل» صحیح و به فتح آن کاملاً غلط است.^۱ «بینهما»: بین تملیح و تهکم.

وَقَدْ سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْأَوَاهِمِ نَظَرًا إِلَى ظَاهِرِ اللَّفْظِ أَنَّ وَجْهَ التَّشْبِيهِ فِي قَوْلِنَا لِلْجَبَانِ: هُوَ أَسَدٌ وَ لِلْبَخِيلِ: هُوَ حَاتِمٌ؛ هُوَ التَّضَادُّ الْمَشْتَرَكُ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ وَ فِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّا إِذَا قُلْنَا: الْجَبَانُ كَالْأَسَدِ فِي التَّضَادِّ أَيْ فِي كَوْنِ كُلِّ مِنْهُمَا مُضَادًّا لِلْآخَرِ لَا يَكُونُ هَذَا مِنَ التَّمْلِيحِ وَ التَّهْكُمِ فِي شَيْءٍ كَمَا إِذَا قُلْنَا: السَّوَادُ كَالْبَيَاضِ فِي اللَّوْنِيَّةِ أَوْ فِي التَّقَابِلِ وَ مَعْلُومٌ أَنَّا إِذَا أَرَدْنَا التَّصْرِيحَ بِوَجْهِ الشَّبهِ فِي قَوْلِنَا لِلْجَبَانِ: هُوَ أَسَدٌ تَمْلِيحًا أَوْ تَهْكُمًا لَمْ يَتَأْتِ لَنَا إِلَّا أَنْ نَقُولَ: فِي الشَّجَاعَةِ لَكِنِ الْحَاصِلُ فِي الْجَبَانِ إِنَّمَا هُوَ ضِدُّ الشَّجَاعَةِ فَزَلْنَا تَضَادُّهُمَا مَنْزِلَةَ التَّنَاسُبِ وَ جَعَلْنَا الْجُبْنَ بِمَنْزِلَةِ الشَّجَاعَةِ عَلَى سَبِيلِ التَّمْلِيحِ وَ الْهَزْؤِ

از جهت نگاه به ظاهر عبارت «لاشتراك الضدين فيه» به وهم برخی آمده است که: در «هو أسد» که برای آدم ترسو می گوئیم. و در «هو حاتم» که برای آدم بخیل، می گوئیم، وجه شبه، تضاد است. چون تضاد، بین مشبه و مشبه به اشتراک دارد به اعتبار این که هر کدام دارای

۱. برای پژوهش بیشتر نگاه کنید به کتاب «فرهنگ غلطهای رایج».

وصفی متضاد با دیگری است.

و در این گفتار، انتقاد هست. زیرا ما وقتی بگوییم: «ترسو، مانند شیر است در تضاد یعنی در این که هر کدام از این دو مضاد با دیگری است. دیگر، این مثال، در بر دارنده چیزی از نمکین بودن یا مسخره کردن نیست. و مثل وقتی است که بگوییم: سیاهی چونان سفیدی است در رنگ بودن. یا در این که بین آن دو رنگ، تقابل وجود دارد.

و معلوم است که: اگر بخواهیم صراحتاً وجه شبه «هو اسد» را که تملیحاً یا تهکماً برای ترسو گفته‌ایم، بیاوریم، راهی نداریم جز این که بگوییم: وجه شبه، «فی الشجاعة» است. لیکن آنچه در ترسو، موجود است ضد شجاعت است. پس تضاد آن دو را به گونه تناسب می‌گیرم و ترس را از روی تملیح و مسخره کردن، به منزله شجاعت حساب می‌کنیم.

توضیح

از ظاهر عبارت مصنف که گفت: «قَدْ يَنْتَزِعُ الشَّبَهُ مِنْ نَفْسِ التَّضَادِّ لِاشْتِرَاكِ الضَّدِّ فِيهِ» کسی پنداشته است: وجه شبه در مثالهایی که برای تملیح یا تهکم می‌آید همان تضاد است، این تصور، صحیح نیست. چون:

۱. اگر برای آدم ترسویی بگوییم: «هو كالاسد في التضاد» به هیچ وجه، این مثال، در بردارنده تملیح یا تهکم نیست. و از این مثال، نه لبخند بر لب کسی می‌آید و نه کسی آن را مسخره کردن می‌پندارد.

۲. اگر بخواهیم وجه شبه «هو اسد» را که برای تملیح یا تهکم به ترسو گفته شده بیاوریم. چاره‌ای نداریم جز این که بگوییم: وجه شبه «فی الشجاعة» است نه فی التضاد. «لَمْ يَتَأْتِ لَنَا»: برای ما ممکن نیست، میسر نیست.

تمرین

وجه شبه در نمونه‌های زیر را بیان فرمایید.

كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ^۱

گویا آنان، چونان یاقوت و مرجانند.

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً.^۱

سپس دل‌های شما پس از این [رویداد] سخت گردید، همانند سنگ یا سخت‌تر از آن.

و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ^۲

و کوه‌ها را می‌بینی، می‌پنداری که آنها بی‌حرکتند و حال آن‌که آنها چونان گذر ابرها در گذرند.

و لَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ^۳

و او راست در دریا کشتی‌های بادبان برافراشته‌ای که بسان کوه‌هاست.

۱. بقره، ۷۴.

۲. نمل، ۸۸.

۳. الرحمن، ۲۴.

پرسش‌ها

۱. وجه شبه را تعریف کنید.
۲. وجه شبه تخیلی و تحقیقی چیست؟
۳. چه چیزهایی با باصره درک می‌گردد؟
۴. خنده و گریه، حسن و قبح با چه نیرویی درک می‌شود؟
۵. کیفیتهای جسمانی و کیفیتهای نفسانی چیست؟
۶. پنج مثال بیاورید که هر کدام، در بردارنده یک وجه شبه حسی باشد.
۷. با وجه شبه عقلی، دو مثال بسازید.
۸. برای وجه شبه واحد، مرکب و متعدد، نمونه‌ای ذکر کنید.
۹. هر کدام از وجه شبه واحد یا مرکب، چند گونه است؟
۱۰. وجه شبه متعدد، چند گونه دارد؟
۱۱. آیا می‌توان از محسوسات، چیزهای معقول را فهمید؟
۱۲. برای وجه شبهی که واحد عقلی باشد یک نمونه بیاورید.
۱۳. برای تشبیه مرکب به مرکب و مفرد به مرکب و مفرد به مفرد، مثالهایی ذکر کنید.
۱۴. مصنف، برای تشبیه هیئت مرکب همراه حرکت، به هیئت مرکب همراه حرکت، چه مثالی آورده است؟
۱۵. برای وجه شبهی که مرکب عقلی باشد یک مثال، مرقوم فرمایید.
۱۶. برای تشبیه هیئت سکون به هیئت سکون، یک مثال، ذکر کنید.
۱۷. وجه شبه در تشبیهی که برای تملیح یا تهکم است، چگونه برداشت می‌شود؟

(و أداته) ای أداة التشبيه (الكاف و كأن) وَ قَدْ تُسْتَعْمَلُ عِنْدَ الظَّنِّ بِثُبُوتِ الْخَبَرِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ إِلَى التَّشْبِيهِ، سَوَاءً كَانَ الْخَبَرُ جَامِداً أَوْ مُشْتَقّاً، نَحْوُ - كَأَنَّ زَيْداً أَخُوكَ وَ كَأَنَّهُ قَائِمٌ

ابزار تشبیه

ابزار تشبیه، کاف و كأن است. «کأن» گاهی در جایی به کار می‌رود که ثبوت خبر غیر حتمی و غیر قطعی است. بدون این که قصد تشبیه، در کار باشد، چه خبر جامد بیاید و چه مشتق. مانند: «کأن زیداً أخوک»: گویا زید برادر توست. در این مثال، خبر، جامد است. با این حال، قصد تشبیه نشده.^۱ و در جایی به کار رفته است که به ثبوت خبر، گمان می‌رود. مثل: «کأن زیداً قائم»: گویا زید ایستاده است. در این مثال، خبر، مشتق است و قصد تشبیه نشده است. و به ثبوت خبر، گمان می‌رود.

(و مثل و ما فی معناه) ممّا یشتق من المماثلة و المشابهة و ما یؤدی هذا المعنی^۲

از دیگر ابزار تشبیه، کلمه «مثل» و واژه‌های دیگری است که معنای آن را دارد. مثل واژه‌هایی که از «مماثلة» «مشابهه» و کلماتی که این معنا را می‌فهماند، گرفته شده است. آنچه از

۱. زجاج، گفته است: اگر خبر کأن جامد باشد، کأن برای تشبیه، استعمال می‌گردد.

۲. ادات تشبیه در زبان عربی، سه گونه است: ۱- اسم. ۲- فعل ۳- حرف.

«مماثله» و «مشابهه» مشتق شده باشد، مانند: تماثل، یمائل، مائل، مماثل، شابه، یشابه، یتشابه، مشابه و...^۱

(والأصلُ فی نَحْوِ الکاف) أي فی الکاف و نحوها کلفظ نحو و مثل و شبه بخلاف کَانَ و یمائِل و یشابه (أَنَّ یلیه المشبه به) لفظاً نحو زید کالأسد - أو تقدیراً نحو قوله تعالی: «أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ» علی تقدیر - أو کمثل ذوی صیّب

اصل در مانند کاف یعنی در کاف و مانند آن، همچون کلمه «نحو» «مثل» و «شبه» این است که بر خلاف کَانَ و یمائِل و یشابه بر سر مشبه به در آید چه مشبه به ملفوظ باشد چون: «زید کالأسد» (کاف بر سر اسد در آمده که مشبه به ملفوظ است) یا مشبه به مقدّر باشد، مانند سخن خدای برین: «أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ»^۲ که مقدّر آن «کمثل ذوی صیّب» است.

توضیح

«اصل» به دو معنا به کار گرفته می شود:

۱. قانون.

۲. غالب و اکثر.

مراد از «اصل» در این جا معنای دوم آن است.

«نحوها»: مانند کاف. مقصود از مانند کاف، ادات تشبیهی است که بر سر مفرد، در می آید؛

مثل: «زید، مثل عمرو»

«بخلاف کَانَ و یمائِل و یشابه»: که اینها بر سر مشبه در می آیند همچو: «کَانَ زیداً اسد» در این

مثال، «کَانَ» بر سر «زیداً» در آمده که مشبه است. و «زید یمائِل او یشابه عمراً» که در این جا فاعل

۱. دسوقی در حاشیه معروف دسوقی، این گونه مثل زده است: «تماثل زید و عمرو» «مائِل زید عمراً» «زید مماثل

لعمر» و «تشابه زید و عمرو» «شابه زید عمراً»، «زید مشابه لعمرو و زید یشبه عمراً»

«و ما یؤدی هذا المعنی» یعنی آنچه که از چیزهایی مانند مماثل گرفته شده است. آنچه مانند مماثل است. کلماتی است

چون: «مضارعه» «مضاهاة»، «مقاربه» «موازنه» «معادله» «محاکات» و آنچه از این کلمات، مشتق شده، مانند:

ضارع، یضارع، ضاهی، یضاهی، قارب، یقارب و...

۲. بقره، ۱۹.

«یُمَاطِل» و «یُشَابِه» مشبه و ضمیری است که به «زید» بر می‌گردد.

خلاصه: ابزار تشبیه، دو گونه است:

۱. قسمتی که بر سر مفرد در می‌آید. (این قسمت، بر مشبه به، وارد می‌شود).
۲. قسمتی که بر سر جمله در می‌آید. یا خود، جمله است. (این قسمت بر مشبه وارد می‌شود).

برخی از اادات تشبیه، جمله است، مثل یشابه و یماتل و...

نحو قوله تعالى: «أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ يَمْتَثِلُونَ»، چونان کسانی است که [در معرض] ریزش بارانی از آسمان قرار گرفته‌اند، که در آن، تاریکی‌ها و رعد و برقی است. [آنگاه از بیم مرگ و نهیب آذرخش] انگشتان خویش بر گوش‌هایشان می‌نهند.

«صَيِّبٌ»: اصل آن «صَيَّبَ» است. (به سکون یا و کسر واو). واو، به یا قلب شده و در آن، ادغام گردیده است، مثل سید و جید.

گفتنی است: مجمع‌البحرین، «صَيَّبَ» را به معنی باران گرفته است. و اقرب الموارد، آن را به معنی ابر مخصوص بارش، دانسته است.^۱

در این آیه شریفه، کاف بر سر «مَثَلُ ذَوِي» در آمده که مشبه به مقدر است. أما «مَثَلُ» در تقدیر گرفته شده تا تناسب «أَوْ كَصَيِّبٍ» با معطوف علیه آن یعنی «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ...» حفظ شود. و «ذَوِي» در تقدیر گرفته می‌شود تا مرجع ضمیر‌هایی باشد که در «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ»^۲ آمده است.

«ذَوِي»: جمع «ذو» به معنای صاحب است.

ضمیر «أَنْ يَلِيهِ الْمَشَبَّهَ بِهِ» به «نحو الکاف» بر می‌گردد.

«لفظاً» و «تقدیراً» هر دو حال و به معنای ملفوظاً و مقدرراً است.

(و قد يليه) أي نحو الکاف (غیرُه) ای غیرُ المَشَبَّهَ بِهِ (نحو: وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ الْآيَةَ، إذ ليس المراد تشبيه حال الدنيا بالماء ولا بمفرد آخر يتمحل تقديره).

۱. نگاه کنید به قاموس قرآن، ج ۴، ص ۱۵۹.

۲. بقره، ۱۷.

و گاهی غیر مشبه به در کنار کاف و مانند آن قرار می‌گیرد. مانند: **وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَتَزَلَّاهُ تَا پَا يَانِ آيَه**. زیرا مقصود، تشبه حال دنیا به آب نیست. همین طور، مراد، تشبیه حال دنیا به کلمه مفرد دیگری نیست که با سختی در تقدیر گرفته شود.

توضیح

فاعل **«قَدْ يَلِيهِ»** کلمه «غیره» است و ضمیر آن که مفعول است به «نحو الکاف» بر می‌گردد. بنابراین، معنا چنین می‌شود: گاهی غیر مشبه به در کنار کاف و مانند آن می‌آید. مانند این آیه شریفه: **«وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَتَزَلَّاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا**

و برای آنان، داستان زندگی دنیا را بیان کن که مانند آبی است که آن را از آسمان فرو فرستادیم، سپس گیاه زمین با آن در آمیخت و [چنان] خشک گردید که باده‌ها پراکنده‌اش کردند، و خداست که همواره بر هر چیزی تواناست.

«الآیه»: تا پایان آیه - ما تا پایان آیه را نوشتیم.

در اینجا، مقصود این نیست که حال دنیا به آب یا به کلمه مفرد دیگری که با تکلف در تقدیر گرفته می‌شود، تشبیه گردد. چون در چنین صورتی، کاف بر سر مشبه به در آمده است. «لا بمفرد آخر»: مفرد دیگری مثل «نبات» یعنی گیاه.

«يَتَمَحَّلُ تقدیره»: تقدیر آن با تکلف، سختی و زور، همراه باشد. ضمیر «تقدیره» به «مفرد» بر می‌گردد.

بل المراد تشبیه حالها فی نَصَارَتها و بَهْجَتها و ما يَعْقِبُهَا مِنَ الْهَلَاكِ وَ الْفَنَاءِ بِحَالِ النَّبَاتِ الْحَاصِلِ مِنَ الْمَاءِ يَكُونُ أَخْضَرَ نَاضِرًا شَدِيدَ الْخَضَرَةِ ثُمَّ يَبْسُ فَتَنْطِيرُهُ الرِّيَّاحُ كَأَن لَّمْ يَكُنْ

مقصود، تشبیه حال دنیاست در خَرَمی و نیکویی و آنچه در پی این نیکویی می‌آید از تباهی و نابودی، به حال گیاهی که از آب، پدید آید، سبز و خَرَم گردد سبز تیره. سپس خشک شود و باده‌ها آن را به پرواز آورند، گویا اصلاً نبوده است.

توضیح

مقصود از ضمیر «حالها» «نصارته‌ها» و «بهجهته‌ها» حیات دنیاست.

ضمیر «ما یُعَقِّبُهَا» به «بَهَجَت» باز می‌گردد. یعنی آنچه در پی خَرَمی می‌آید.

«مِنَ الْهَلَاكِ وَالْفَنَاءِ» بیان «ما» در «ما یُعَقِّبُهَا» است.

«نَضَارَةٌ»: تری، تازگی، سر سبزی، خَرَمی.

«بَهَجَت»: نیکویی.

«شَدِيدُ الْخُضْرَةِ» تفسیر «ناضراً» است.

«هَشِيم» که در آیه مبارکه، ذکر شده بود به معنای گیاه خشک شده و خرد گشته است. و

«یَبِيس» آن را تفسیر می‌کند. «فَتَطَيَّرَهُ الرِّيحُ»: بادهای آن را به پرواز می‌آورند. این، تفسیر «تَذَرُوه

الرِّيحُ» است که در آیه شریفه آمده بود.

وَلَا حَاجَةَ إِلَى تَقْدِيرِ -كَمَثَلِ مَاءٍ- لِأَنَّ الْمَعْتَبَرَهُ هُوَ الْكَيْفِيَّةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ مَضْمُونِ الْكَلَامِ الْمَذْكُورِ
بعدالكاف و اعتبارها مستغنی عن هذا التقدير.

و نیازی به تقدیر گرفتن «کمثل ماء» نیست زیرا آنچه اعتبار دارد، کیفیتی است که از محتوای سخنی که پس از کاف، ذکر شده به دست می‌آید.

و اعتبار کردن آن کیفیت، ما را از این تقدیر، بی‌نیاز می‌سازد.

توضیح

در آیه شریفه، حال حیات دنیا مشبه است و هیئتی است که از محتوای کلام پس از کاف برداشت شده است، مشبه به است.

و وجه شبه، به اوج رشد رسیدن سپس تباه شدن است.

«اعتبارها»: اعتبار کیفیت.

«هذا التقدير»: تقدیر «کمثل ماء»

وَمِنْ زَعَمَ أَنَّ التَّقْدِيرَ -كَمَثَلِ مَاءٍ وَأَنَّ هَذَا مِمَّا يَلِي الْكَافَ غَيْرُ الْمَشَبَّهِ بِهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ مُحذُوفٌ فَقَدْ
سهاسهواً بَيِّنًا، لِأَنَّ الْمَشَبَّهَ بِهِ الَّذِي يَلِي الْكَافَ قَدْ يَكُونُ مَلْفُوظًا بِهِ وَقَدْ يَكُونُ مُحذُوفًا عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ

فی الايضاح

و کسی که پنداشته است، تقدیر «کمثل ماء» است و با این حال، این جا از قلمرو جاهایی است که غیر مشبه به در کنار کاف آمده، اشتباه آشکاری کرده، برای این که مشبه بهی که در کنار کاف، در می‌آید گاهی ملفوظ و گاهی مقدّر است بنابر آنچه مصنف، در کتاب «ایضاح» به

آن، تصریح کرده است.

(وَقَدْ يَذْكُرُ فِعْلٌ يُنبِئُ عَنْهُ) أَيِ عَنِ التَّشْبِيهِ (كما في عَلِمْتُ زَيْدًا أَسَدًا إِنْ قَرَّبَ) التَّشْبِيهِ وَادَّعَى كَمَالَ الْمِثَابَةِ، لِمَا فِي - عَلِمْتُ مِنْ مَعْنَى التَّحْقِيقِ (وَحَسِبْتُ) زَيْدًا أَسَدًا (إِنْ بَعْدَ) التَّشْبِيهِ، لِمَا فِي الْحِسْبَانِ مِنَ الْإِشْعَارِ بَعْدَ التَّحْقِيقِ وَالتَّيَقُّنِ، وَفِي كَوْنِ مِثْلِ هَذِهِ الْأَفْعَالِ مُنبِئًا عَنِ التَّشْبِيهِ نَوْعَ خَفَاءِ وَالْأَظْهَرُ أَنَّ الْفِعْلَ يُنبِئُ عَنْ حَالِ التَّشْبِيهِ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ

و گاهی فعلهایی ذکر می‌گردد که خبر از تشبیه می‌دهد. مثل «عَلِمْتُ زَيْدًا أَسَدًا» دانستم که زید شیر است. این مثال، در جایی گفته می‌شود که تشبیه، نزدیک است. و اوج همگونی و مشابهت، ادعا شده چون «عَلِمْتُ» معنی تحقیق دارد. و مثل «حَسِبْتُ زَيْدًا أَسَدًا»: پنداشتم که زید شیر است. این، در جایی گفته می‌شود که تشبیه، دور باشد. زیرا «حِسْبَانِ» (پنداشتن) نشان دهنده محقق نبودن و یقینی نبودن است.

و در این که این افعال، خبر دهنده از تشبیه باشند، نوعی پوشیدگی وجود دارد. آشکارتر این است که بگوییم: فعل، از نزدیک بودن یا دور بودن تشبیه، خبر می‌دهد.

توضیح

«إِنْ قَرَّبَ التَّشْبِيهِ»: اگر مشابهت، زیاد باشد.

«إِنْ بَعْدَ التَّشْبِيهِ»: اگر مشابهت، کم باشد.

«حِسْبَانِ»: به کسر اول و ضم اول، مصدر «حَسِبْتُ» و به معنی پنداشتن است.

«فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ»: مثلاً «عَلِمْتُ» نشان دهنده نزدیکی تشبیه، و «حَسِبْتُ» نشان دهنده دوری تشبیه است. اما آنچه دلالت بر تشبیه می‌کند عدم صحّت حمل است. یعنی این که زید نمی‌تواند شیر باشد همان گونه که می‌تواند، قائم باشد.

وقتی می‌گوییم: «زید قائم» مصداق زید و قائم یکی است و وقتی می‌گوییم: «زید اسد» دو مصداق، وجود دارد پس برای صحیح شدن حمل، باید گفت: زید مانند شیر است.

ابزار تشبیه در فارسی^۱

ابزار تشبیه، در فارسی بسیار است اکنون نگاه شما را به برخی از آنها می‌سپارم:

چون، چنانچون، چنان، چو، همچون، همچو،

مانند، همانند، مانده، مانا، ماند، می‌ماند، می‌مانی، مانی،

سان، بسان، برسان، عین، آسا، سار، سا، مثل، مثال، به مثال، بر مثال، به مثل، گویی، گفتی،

گویا، گویا،

پنداری،

به صورت، هیئت، به هیئت، حکایت، قیاس، به قیاس، به صفت،

انگار،

و پسوندهای گون، وار، وش، ون، وان.

در این ابیات، پاره‌ای از ادات تشبیه، آمده است.

دلا **چو** غنچه شکایت ز کار بسته مکن

که باد صبح نسیم گره گشا آورد

جلوه کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد

من چو از خاک لحد لاله **صفت** بر خیزم

داغ سودای توام سرّ سویدا باشد

بسان سوسن اگر ده زبان شود حافظ

چو غنچه پیش تو اش مُهر بر دهن باشد

چشم جادوی تو خود **عین** سواد سحرست

لیکن این هست که این نسخه سقیم افتادست.

۱. ادات تشبیه را برخی در فارسی «سازواره» نام نهاده‌اند. و آقای دکتر کزازی، واژه «مانواژ» را برگردانیده فارسی «ادات» دانسته است. و این واژه را به جای «ادات» به کار برده است.

بیاد لعل تو و چشم مست میگونست

ز جام غم می لعلی که میخورم خونست

(وَالْغَرَضُ مِنْهُ) ای مِنَ التَّشْبِيهِ (فِي الْأَغْلَبِ يَعُودُ إِلَى الْمُسَبِّهِ وَهُوَ) أَى الْغَرَضُ الْعَائِدُ إِلَى الْمُسَبِّهِ (بِبَيَانِ امْكَانِهِ) ای الْمُسَبِّهِ، وَ ذَلِكَ إِذَا كَانَ أَمْرًا غَرِيبًا يُمْكِنُ أَنْ يُخَالَفَ فِيهِ وَ يُدَّعَى امْتِنَاعُهُ

هدف تشبیه^۱

هدف تشبیه، غالباً به مشبه، باز می‌گردد و این هدفی که به مشبه، بر می‌گردد، بیان امکان داشتن مشبه است در جایی که مشبه، چیز شگفتی است و ممکن است کسی درباره امکان آن، مخالفت ورزد و ممتنع بودن آن ادعا گردد.

توضیح

گفت: «فِي الْأَغْلَبِ» چون برخی جاها، هدف از تشبیه به مشبه به بر می‌گردد.

«غرض»: فایده‌ای است که قصد شده، ممکن است فایده‌های غیر مقصود نیز در تشبیه باشد که به آنها اشاره نشده است. و از این جا تفاوت غرض و فایده معلوم می‌گردد.

امتناع سه گونه دارد:

۱. امتناع عقلی (چیزی عقلاً مُحَال است)

۲. امتناع وقوعی (چیزی که وقوعش ممکن نیست)

۳. امتناع عادی (چیزی که عادتاً و معمولاً پدید نمی‌آید).

در این جا «يُدَّعَى امْتِنَاعُهُ» به معنای ادعای امتناع وقوعی و عادی است، نه امتناع عقلی.

ضمیر «فیه» و «امتناعه» به «مشبه» رجوع می‌کند.

کَمَا فِي قَوْلِهِ:^۲

۱. ما چهار علت داریم: الف: علت مادی. ب: علت صوری. ج: علت فاعلی. د: علت غائی. غرض، همان علت غائی است.

۲. این شعر، از احمد بن حسین با لقب متنبی و با کنیه ابوالطیب است. این شعر را در سوگ مادر سیف‌الدوله، ولی خطاب به خود او گفته است. سیف‌الدوله از شاهان شیعی است. و متنبی نیز شدیداً تحت تأثیر سخنان حضرت علی علیه‌السلام بوده است.

فَإِنْ تَفْقِ الْأَنَامَ وَأَنْتَ مِنْهُمْ

فَإِنَّ الْمَسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ^۱

مانند سخن او:

پس اگر از مردم، برتری یافته‌ای با این که تو از آنان هستی (شگفت نیست) بی تردید، مشک نیز قسمتی از خون آهو است.

و در فارسی مانند این شعر عنصری:

بُود یاقوت نیز از جنس احجار

تو ای شه‌گر ز جنس مردمانی

و مانند

سنگ بود است ز ابتدا گوهر

ناف آهو نخست خون بود است

کس نـزاد است مهتر از مادر^۲

کـهـتران مهتران شـوند به عمر

نگاهی به واژه‌های شعر:

«أَنَام»: مردم.

«ددمسک»: ماده خوشبویی است که از آهو و مانند آن می‌گیرند و به فارسی آن را مشک به

کسر اول یا به ضم اول می‌گویند.

«غَزَال»: آهو.

ثَقَانُهُ لَمَّا ادْعَى أَنْ الْمَمْدُوحَ قَدْ فَاقَ النَّاسَ حَتَّى صَارَ أَضْلًا بِرَأْسِهِ وَجَنَسًا بِنَفْسِهِ وَكَانَ هَذَا فِي الظَّاهِرِ كَالْمُتَّبِعِ إِخْتِجَ لِهَذِهِ الدَّعْوَى وَبَيَّنَّ امْكَانَهَا بِأَنَّ شَبَّهَ هَذِهِ الْحَالَ بِحَالِ الْمَسْكِ الَّذِي هُوَ مِنْ الدَّمَاءِ ثُمَّ إِنَّهُ لَا يَعُدُّ مِنَ الدَّمَاءِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْأَوْصَافِ الشَّرِيعَةِ الَّتِي لَا تَوْجَدُ فِي الدَّمِ وَهَذَا التَّشْبِيهُ ضِمْنِي وَمَكْنِي عَنْهُ.

شاعر، چون ادعا کرد که ممدوح، بر همه مردم برتری یافته است تا جایی که به تنهایی بنیادی شده است و جنس ویژه‌ای گشته و این سخن، مانند ناممکن می‌نمود، از این رو برای این ادعا دلیل آورد و امکانش را بیان کرد، بدین گونه که این حال (برتری یافتن تا این حد را) به حال مشک تشبیه کرد که قسمتی از خون‌هاست، لیکن از شمار خون به حساب نمی‌آید، چون ویژگیهای ارزشمندی دارد که در خون نیست و این تشبیه، ضمنی و کنایی است.

۱. نگاه کنید به دیوان متنی، ج ۲، ص ۳۰.

۲. این شعر از وصفی کرمانی است.

«الممدوح»: ستوده شده. در اینجا مقصود از آن، سیف الدّوله است.

«حَتَّى صَارَ أَصْلًا بِرَأْسِهِ»: به تنهایی بنیاد و نهادهی شده است.

گویا از جنس بشر، بیرون رفته و نهاد دیگری شده است. معنی «جِنْسًا بِنَفْسِهِ» نیز همین است.

«وَكَانَ هَذَا»: این سخن (برتری یافتن به گونه‌ای که نهاد و جنس جدایی گردد).

«اِحْتَجَّ»: دلیل آورد.

ضمیر «امكانها» به «الدعوى» برمی‌گردد.

«شَبَهَ هَذِهِ الْحَالِ» هیئت و حال برتری یافتن ممدوح بر همه مردم را.

بنابراین، مشبّه، هیئت مرکب است و مشبّه به نیز هیئت مرکب (هیئت برتری یافتن مشک

بر خونها) و وجه شبه، برتری یافتن فرع بر اصل است. و سر آمد شدن جزء بر کل.

ضمیر «لما فيه» به «مسک» بر می‌گردد.

مراد از «الاصواف الشریفه»: بوی دل‌انگیز، پاک بودن، قیمت داشتن و ... است.

«هَذَا التَّشْبِيهِ ضَمْنِي»: این تشبیه، صریح نیست و مشبّه و مشبّه به رسماً ذکر نشده است.

تنها لازم تشبیه، یعنی وجه شبه که برتری یافتن فرع بر اصل است در کلام، ذکر گردیده و ما از

این لازم، پی به ملزوم می‌بریم.

«مَكْنًى عَنْهُ»: پنهان، پوشیده و غیر صریح. و از همین نوع تشبیه است:

گر از خلق آمد و بر خلق شاه است. عجب مشمر گل از جنس گیاه است^۱

(أَوَحَالِهِ عَطَفَ عَلَى امْكَانِهِ بَيَانِ حَالِ الْمُشَبَّهِ بِأَنَّهُ عَلَى أَيْ وَضِفٍ مِنَ الْأَوْصَافِ) کما فی تشبیه

ثَوْبٍ بَآخِرِ فِي السَّوَادِ إِذَا عَلِمَ السَّمَاعُ لَوْنَ الْمُشَبَّهِ بِهِ دُونَ الْمُشَبَّهِ.^۲

۱. نمونه تشبیه برای بیان امکان در قرآن مجید، این آیه شریفه است: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ»

(آل عمران، ۵۹). در واقع، مَثَلِ عِيسَى نزد خدا همچون مَثَلِ [خلقت] آدم است [که] او را از خاک آفرید.

و در این قلمرو به این بیت بیندیش.

گر ز مسیح پر سدت مرده چگونه زنده کرد بوسه بده به پیش او بر لب ما که همچنین

۲. تشبیه‌هایی که برای بیان حال مشبّه است در قرآن کریم و معارف اسلامی زیاد آمده:

مَثَلِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْغَنَكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَنَاتُ إِنْ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبِثَتْ الْغَنَكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

یکی دیگر از آرمانها و اهداف تشبیه، بیان حال و صفت مشبه است یعنی می‌خواهیم بگوییم: مشبه، از میان اوصاف، چه صفتی دارد. بسان جایی که جامه‌ای را در سیاهی به جامه سیاه دیگری مانند می‌کنیم زمانی که شنونده، تنها رنگ مشبه به را بداند. (چون اگر رنگ مشبه را نیز بداند آنگاه تشبیه، ممکن است هدف دیگری بیابد)

توضیح

گاهی تشبیه، برای بیان صفت و حالت مشبه است، چه آن حالت، محسوس باشد و چه غیر محسوس. یعنی رنگ، شادابی، افسردگی، بیماری، سلامتی، لاغری، چاقی، زیبایی، زشتی، بلندی، کوتاهی، دارایی، ناداری، گرمی، سردی، دل‌انگیز بودن، نفرت آمیز بودن و مانند اینها را بیان می‌کند.

فردوسی گفته است:

سر سروران، زیر گزر گران چو سندان شد و پتک آهنگران

→

(عنکبوت، ۴۱).

داستان کسانی که غیر از خدا دوستانی اختیار کرده‌اند، همچون عنکبوت است که [با آب دهان خود] خانه‌ای برای خویش ساخته و در حقیقت - اگر می‌دانستند - سست‌ترین خانه‌ها همان خانه عنکبوت است. و امیرالمؤمنین - علیه السلام - فرمود: «يَرُدُّونَهُ وَوَرَدَ الْأَنْعَامَ وَيَأْلَهُونَ إِلَيْهِ وَلَوْ الْحَمَامُ» (خطبه ۱) چونان چار پایان برآن وارد گردند و همچو کبوتران، به آن پناه آرند.

تشبیه برای بیان حال مشبه در اشعار حافظ، جلوه‌های بسیار زیبایی دارد بنگرید

شکسته گشت چو پشت هلال قامت من کمان ابروی یارم چو وسمه باز کشید

و:

ز تاب آتش سودای عشقش بسان دیگ دایم میزم جوش

و:

چوبید بر سر ایمان خویش می‌لرزم که دل به دست کمان ابرویست کافرکیش

و:

گناه چشم سیاه تو بود و گردن دلخواه که من چون آهوی وحشی ز آدمی بر میدم

و:

واله و شید است دایم همچو بلبل در قفس طوطی طعم ز عشق شکر و بادام دوست

و:

دل صنوبریم همچو بید لرزانست ز حسرت قد و بالای چون صنوبر دوست

و ابوالفرج سروده است:

دل از وداع رفیقان چو دیگ بر آتش تن از غریو عزیزان چو مرغ در مضراب
(اَوْ مَقْدَارَهَا) أَيْ بَيَانِ مَقْدَارِ حَالِ الْمُشَبَّهِ فِي الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ وَالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ (کما فی تشبیهه)
أَي تَشْبِيهِ الثَّوْبِ الْأَسْوَدِ (بالغراب فی شِدَّتِهِ) أَيْ شِدَّةِ السَّوَادِ

یکی از آرمانها و اهداف تشبیه، بیان اندازهٔ حال مشبه است از جهت قوت، ضعف، زیاد بودن و اندک بودن. بسان جایی که جامهٔ سیاهی را در شدت سیاهی به زاغ تشبیه می‌کنیم. و در فارسی مانند:

لب بر لبی چو چشم خروس ابلهی بود

برداشتن به گفته بیهودهٔ خروس

سعدی

در این شعر مقدار تنگی لب که مشبه است با تشبیه به چشم خروس، مشخص شده است. باید بگوییم: بیان مشبه در جایی است که ما می‌خواهیم کیفیت را نشان دهیم و بیان مقدار در جایی است که می‌خواهیم کمیت را ارائه کنیم یعنی در اولی حال و وصف را بدون اندازه جلوه می‌دهیم و در دومی فقط مقصود ما مقدار و اندازه است مثلاً در قسمت نخست سرخی را تبلور می‌دهیم و در قسمت دوم اندازه و درجهٔ آن را مشخص می‌سازیم.^۱

(أَوْ تَقْرِيرُهَا) مَرْفُوعٌ عَطْفًا عَلَى بَيَانِ إِمْكَانِهِ - أَيْ تَقْرِيرُ حَالِ الْمَشَبَّهِ فِي نَفْسِ السَّامِعِ وَتَقْوِيَةُ شَأْنِهِ (کما فی تشبیه مَنْ لَا یَحْصِلُ مِنْ سَعْيِهِ عَلَى طَائِلٍ بِمَنْ يَرْقُمُ عَلَى الْمَاءِ)
فَإِنَّكَ تَجِدُ فِيهِ مِنْ تَقْرِيرِ عَدَمِ الْفَائِدَةِ وَتَقْوِيَةِ شَأْنِهِ مَا لَا تَجِدُهُ فِي غَيْرِهِ، لِأَنَّ الْفِكْرَ بِالْحِسِّيَّاتِ أُنْتَمِ مِنْهُ بِالْعَقْلِيَّاتِ لِتَقَدُّمِ الْحِسِّيَّاتِ وَفَرْطِ الْفِ النَّفْسِ بِهَا.

۱. تشبیه برای بیان مقدار، در قرآن کریم مانند: وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ (نحل، ۷۷) و کار قیامت جز مانند یک چشم بر هم زدن یا نزدیکتر [از آن] نیست.

و مثل: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً (بقره، ۷۴)

سپس دلهای شما بعد از این [واقعه] سخت گردید، همانند سنگ، یا سخت‌تر از آن.

و بسان این سخن مولا علی علیه السلام - وَ مِنْهُمْ مَنْ قَدْ خَرَقَتْ أَقْدَامُهُمْ نُحُومَ الْأَرْضِ السُّفْلَى فَهِيَ كَرَايَاتٍ بَيْضٍ قَدْ نَفَذَتْ

فِي مَخَارِقِ الْهَوَاءِ (نهج البلاغه، خطبهٔ ۹۱)

از آنان دسته‌ای است که گام‌هایشان خد فرو دین زمین را بریده و همچون پرچمهای سفید، از سویی درون هوا رفته.

یکی از اهداف و آرمانهای تشبیه، «تقریر» حال مشبه است یعنی تبیین و ترسیم حال مشبه در جان شنونده و تقویت موقعیت آن. (واژه «تقریرها» مرفوع است تا بر «بیان امکانه» عطف گردد)

مثلاً کسی را که از تلاشش به فایده‌ای نمی‌رسد، به کسی که بر آب رقم می‌زند، تشبیه می‌کنیم. بی‌تردید، تو در این تشبیه می‌یابی که عدم فائده به گونه‌ای جلوه یافته است و چنان موقعیت آن تقویت شده که در غیر این تشبیه، این گونه نیست. برای این که فکر، در قلمرو و چیزهای حسی کامل‌تر از فکر در قلمرو و چیزهای عقلی است. چون چیزهای حسی بر چیزهای عقلی تقدم دارد و شدت آشنایی جان آدمی به آنها بیشتر است.

گفتنی‌ها

«تقریر»: تبیین، تثبیت، جایگزین کردن، ترسیم و تجسیم است.

گفت: «تقریرها» مرفوع است تا بر «بیان امکانه» عطف شود ولی اگر «تقریرها» را مجرور بخوانیم و آن را بر «امکانه» عطف کنیم آنگاه تقدیر، این گونه می‌شود. «بیان تقریرها» و چون واژه تقریر نیز به معنای بیان ویژه است (بیانی که در جان آدمی جایگزین می‌گردد).

از این رو معنا «بیان‌بیان» می‌شود. ضمیر مؤنث «تقریرها» به «حال» بر می‌گردد.

«طائل»: از «طَوَّل» به فتح اول گرفته شده است و به معنای سود، بهره و فایده است.

«یرقم»: از باب نَصَرَ يَنْصُرُ به معنای نگاشتن، انگشت کشیدن، تصویر کردن است.

مثلاً بگوییم: **هُوَ كَالرَّاقِمِ عَلَى الْمَاءِ**. بهترین مثال برای این تشبیه در روایت آمده است: **مَثَلُ الَّذِي يَتَعَلَّمُ فِي صِغَرِهِ كَالنَّقْشِ عَلَى الْحَجَرِ وَمَثَلُ الَّذِي يَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ فِي كِبَرِهِ كَالَّذِي يَكْتُبُ عَلَى الْمَاءِ**.

مثل کسی که در خُرد سالی آموزش می‌بیند مثل نقش بر سنگ است و مثل کسی که در پیری چیز می‌آموزد مانند کسی است که بر آب می‌نگارد.^۱

«تَجِدْفِيه»: می‌یابی در این تشبیه. «تَقْوِيَةُ شَأْنِهِ»: تقویت شأن عدم فایده.

«فِي غَيْرِهِ»: غیر تشبیه.

۱. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ۱، ص ۱۲۵، سطر ۷ و کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۴۹، حدیث ۲۹۲۳۶. و در برخی از روایات آمده است: **حَفَظَ الْغُلَامُ الصَّغِيرُ كَالنَّقْشِ فِي الْحَجَرِ وَ حَفَظَ الرَّجُلُ بَعْدَ مَا يَكْبُرُ كَالْكِتَابِ عَلَى الْمَاءِ** (کنز العمال، ج ۱، ص ۶۰۴، سطر ۴).

«لَأنَّ الْفِکْرَ بِالْحَسِیَّاتِ أَمَّ مِنْهُ بِالْعَقْلِیَّاتِ»: باور یقینی که پدیده تفکر در حسیّات است قطعی‌تر از باور و یقینی است که پدیده تفکر در عقلیات است.

«لَتَقْدُمَ الْحَسِیَّاتُ»: چیزهای حسی را ما زودتر درک می‌کنیم و اصلاً چیزهای حسی، نهادها و بنیادهای تفکرات عقلی می‌گردد چون ما از جزئیات، پی به کلیات می‌بریم.

«فَرُطَ»: اوج، شدت، فراوانی.

«الْفَ»: به کسر اول، آشنایی، انس.

برای تقریر حال مشبه در فارسی مثل زده شده به این شعر حکیم سنائی:

صحبت ابلهان چو دیگ تهی است از درون خالی از برون سیهی است.
و این شعر سعدی:

دیدار یار غائب دانی چه ذوق دارد چون ابر در بیابان بر تشنه‌ای ببارد.
این تشبیه، در قرآن کریم، نمونه‌های فراوانی دارد، بنگرید:

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٌ كَفِیْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ^۱
و کسانی که [مشرکان] جز او می‌خوانند، هیچ جوابی به آنان نمی‌دهند، مگر مانند کسی که دو دستش را به سوی آب بگشاید تا [آب] به دهانش برسد، در حالی که [آب] به [دهان] او نخواهد رسید.^۲

(وَهَذِهِ) ای الأغراض (الأربعة تَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ وَجْهَ الشَّيْءِ فِي الْمَشَبِّهِ بِهِ أَمَّ وَهُوَ بِهِ أَشْهَرُ) أَى وَأَنْ يَكُونَ الْمَشَبِّهُ بِهِ بِوَجْهِ الشَّيْءِ أَشْهَرُ وَأَعْرَفُ،

و این هدفها و آرمانها چهارگانه تشبیه، اقتضاء می‌کند که وجه شبه در مشبه به تمام‌تر و مشبه به به آن وجه شبه شهرت دارتر باشد یعنی مشبه به با وجه شبه شهرت یافته‌تر و شناخته شده‌تر باشد.

۱. رعد، ۱۴.

۲. این سخن مولا، علی - علیه السلام - برای تقریر حال مشبه مناسب است: إِنَّمَا أَنْتَ كَطَافٍ عَنِ نَفْسِهِ لِيَقْتُلَ وَذَقَهُ (نهج البلاغه، حکمت ۲۹۶) تو چونان کسی هستی که بر خویش نیزه فرو برد تا کسی را که در پشت سر وی سوار است بکشد.

توضیح

مقصود از اغراض چهارگانه عبارت است از:

۱. بیان امکان

۲. بیان حال

۳. بیان مقدار

۴. تقریر حال مشبه

«آتم»: کامل تر، شدیدتر.

«اشهر»: شهرت یافته تر.

وظاهر هذه العبارة أنَّ كلاً مِنَ الأربعة يَفْتَضِي الأتمية والأشهرية لكن التحقيق أنَّ بيان الإمكان وبيان الحال لا يَفْتَضِيان إلاَّ الأشهرية، ليَصَحَّ القياس وَيَتِمَّ الإحتجاج في الأول، وَيَعْلَمُ الحال في الثاني وكذا بيان المقدار لا يَفْتَضِي الأتمية بل يَفْتَضِي أنَّ يكون المشبه به عَلَى حَدِّ مقدارِ المشبه لا أزيد ولا أنقص، ليتقين مقدار المشبه عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، وَأما تقرير الحال فيَفْتَضِي الأمرين جميعاً، لِأَنَّ النفس إِلَى الأتم والأشهر أَمِيلٌ، فَالتشبيه به بِزيادة التقرير والتقوية أَجْدَرُ

ظاهر این عبارت می فهماند که هر یک از این هدفهای چهارگانه، اقتضاء می کند که مشبه به در وجه شبه، کامل تر و شهرت یافته تر باشد. لیکن سخن تحقیقی این است: در تشبیهی که برای بیان امکان یا بیان حال است تنها اقتضای شهرت یافته تر بودن را دارد برای این که در بیان امکان، وقتی مشبه به مشهورتر باشد، قیاس صحیح می شود. (قیاس مشبه به مشبه به) و دلیل آوری کامل می گردد. (دلیل برای امکان مشبه).

و در تشبیهی که برای بیان حال است وقتی مشبه به شهرت یافته تر باشد، حال مشبه، شناخته می شود. همین گونه تشبیهی که برای بیان مقدار است، اقتضاء ندارد که مشبه به در وجه شبه کامل تر باشد بل اقتضاء دارد مشبه به به اندازه مشبه باشد، نه فزون تر و نه کاسته تر، تا مقدار واقعی مشبه، مشخص گردد.

اما تشبیهی که برای تقریر حال مشبه است اقتضاء دارد که مشبه به در وجه شبه هم مشهورتر و هم کامل تر باشد. برای این که روان آدمی به چیزی که کامل تر و شهرت یافته تر است بیشتر میل پیدا می کند و تشبیه به چیز کامل تر و شهرت یافته تر، برای تقریر و تقویت

شأن مشبه، شایسته‌تر است.^۱

توضیح

عبارت گذشته، نقد تفتازانی بر مصنف بود.

تعبیر، «ظاهر عبارت» کرد چون ممکن است کسی بگوید: مجموع چهار هدف، اقتضای اتمیت و شهریت دارد نه این که یکایک آنها هم اقتضای شهریت و هم اقتضای اتمیت داشته باشد.

«يَتِمُّ الإِحتِجَاجُ فِي الْاَوَّلِ»: دلیل آوردن کامل گردد در جایی که برای بیان امکان است.

«يُعْلَمُ الْحَالُ فِي الثَّانِي» حال، شناخته شود در جایی که برای بیان حال است.

(أَوْ تَزْيِينُهُ) مَرْفُوعٌ عَطْفًا عَلَى بَيَانِ أَمْكَانِهِ أَيْ تَزْيِينِ الْمُشَبَّهِ فِي عَيْنِ السَّامِعِ (کما فی تَشْبِيهِ وَجْهِ أَسْوَدَ بِمَقْلَةِ الظُّبَى)^۲

یکی از آرمانها و اهداف تشبیه، آراستن و زیبا ساختن آن در چشم شنونده است.

مثل این که چهره سیاهی را به سیاهی چشم آهو، تشبیه کنیم.

«تزیینه» مرفوع است تا بر «بیان امکانه» عطف گردد.

گفتنی‌ها

گاهی ما زیبایی واقعی را تصویر می‌کنیم^۳ و گاه چیز نازیبایی را می‌آراییم و زیبا جلوه

۱. در ادب فارسی، نمونه‌های زیبایی برای تقریر حال مشبه یافت می‌شود.

فانی زنوری سروده است:

چو صعوه که گرفتار چنگ شاهین است.

دل من است به دست تو شوخ خونخواری

وقبلان بیک گفته است:

مانند درختهای باران دیده

گر دست به من زنند می، ریزم اشک

و مایل تهرانی گفته است:

مانند نهالی است که او را ثمری نیست.

دانا کسه ز دانایی او بهره نیابند

۲. «مَقْلَهُ» پیه درون چشم، سیاهی و سفیدی آن، سیاهی تنها. در اینجا مقصود سیاهی تنهاست «ظبی»: آهو.

۳. سعدی سروده است:

همجو بر صفحه گل قطره باران بهاری

عرق بر ورق روی نگارین به چه ماند

می‌دهیم.

«تزیین» بیشتر بر زیبا ساختن و زیبا پرداختن چیزهای نازیبا به کار می‌رود مثلی که مصنف زده است نیز آن را می‌فهماند یکی از گسترده ترین تشبیه‌ها در قلمر و ادبیات شاعرانه تشبیه برای زیبا نگاری و زیبا انگاری است. این آراستن و زیبا سازی گاهی کتبی است و گاه شفاهی. و در برخی جاها زیبا سازی برای اوصاف معنوی به کار می‌رود از این رو خوب بود به جای عبارت «فی عین السامع» بگوید: «فی نفس المخاطب»

نمونه‌های دل‌انگیزی از این نوع تشبیه در قرآن کریم، روایات و ادبیات وجود دارد با توجه به این که آنچه در فرهنگ و حی آمده است عین واقعیت است. بنگرید:

يَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ^۱

و برای [خدمت] آنان پسرانی است که برگردشان همی‌گردند؛ انگاری آنها مرواریدی‌اند که [در صدف] نهفته است.

حُورٌ عَيْنٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ.

و حوران چشم درشت مثل لؤلؤ نهان میان صدف.^۲

كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ^۳

گویی که آنها یاقوت و مرجانند.

كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ^۴

[از شدت سپیدی] گویی تخم مرغ [زیر پر]‌اند.

حَسِبْتُهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنْمُورًا^۵

گویی که مرواریدهایی پراکنده‌اند.^۶ و در فارسی مانند این بیت انوری:

۱. طور، ۲۴.

۲. واقعه، ۲۲ و ۲۳.

۳. الرحمن، ۵۸.

۴. صافات، ۴۹.

۵. انسان، ۱۹.

۶. ترجمه این آیات را از آقای فولادوند گرفته‌ام.

بین وقت سخن گفتن لب شیرین و دندانش

که گویی درِ عَمَّانست در لعل بدخشانش^۱

(اَوْتَشَوْبِهِ) أَيْ تَقْبِيحُهُ (کما فی تَشْبِيهِ وَجْهِ مَجْدُورٍ بِسَلْحَةٍ جَامِدَةٍ قَدْ نَقَرَتْهَا الدِّيكَةُ)

یکی از آرمانهای تشبیه، زشت جلوه دادن مشبه است مانند این که چهرهٔ آبله گونی را به نجاست خشکی که خروسها بر آن نک زده‌اند، تشبیه کنیم.

واژه‌ها

«مَجْدُور»: آبله گون، آبله دار، آبله رو.

«سَلْحَه»: سرگین، مدفوع.

«نَقَر»: نک زد، منقار زد.

«دیکه» جمع دیک به معنای خروس است لیکن گاهی بر مرغان نیز اطلاق می‌گردد.

گفتنی است: این نوع تشبیه، در هجو شاعرانه که قسمت زیادی از ادبیات باستان را شکل می‌داده است، بسیار دیده می‌شود و امروز در طنز به کار می‌رود.^۲

سعدی سروده است:

شخصی نه چنان کریه منظر کز زشتی او خبر توان داد

۱. حافظ در تشبیه برای تزیین ظریف اندیشی‌های نیکی دارد، بنگرید:

از تساب آتش می‌برگرد عارضش خوی	چون قطره‌های شبنم بر برگ گل چکیده
و: کرا رسد که کند عیب دامن پاکت	که همچو قطره که بر برگ گل چکد پاکی
و: تنت در جامه چون در جام بساده	دلت در سینه چون در سیم آهن

۲. تشبیه برای تقبیح مشبه در قرآن کریم، نمونه‌های فراوان دارد:

وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحِيلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتَنَزَّهْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ (اعراف، ۱۷۶). اما او به زمین [دنیا] گرایید و از هوای نفس خود پیروی کرد. از این رو داستانش چون داستان سگ است [که] اگر بر آن حمله‌ور شوی زبان از کام برآورد و اگر آن را رها کنی زبان از کام برآورد.

أُولَئِكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ (اعراف، ۱۷۹).

آنان همانند چهار پایان بلکه گمراه‌ترند.

و مولا علی - علیه‌السلام - فرمود: كَأَنَّ وَجُوهُهُمْ الْمَجَانُ الْمُطَرَّقَةُ (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۲۸)

چهره‌های آنان گویی سپرهای کوبیده شده است.

باز خداوند دربارهٔ درخت ز قوم فرمود: طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ (صافات، ۶۵) میوه‌اش گویی چون سرهای شیاطین است.

وانگه بغلش نعوذ بالله
 (واستطرافه) ای عَدَّ المشبه طَريقاً حَديثاً بَدِيعاً (كما فی تَشْبیه فَحْمٍ فیهِ جَمْرٌ مُوقَدٌ بِبَحْرِ مِنَ
 المِسْكِ مَوْجُهُ الذَّهَبُ لِابْرَازِهِ) اَی اَنما استطرف المشبه فی هذا التشبيه لا براز المشبه (فی صورة
 الممتنع عادة) وَإِنْ كَانَ مُمَكَّنًا عَقْلًا وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْمَمْتَنَعَ عَادَةً مُسْتَطَرَفٌ غَرِيبٌ.

یکی از آرمانها و اهداف تشبیه، تازه و شگفت شمردن مشبه است. یعنی مشبه را شگفت،
 نو و جدید به حساب آرند مانند این که ذغالی را که در آن، جرقه‌های افروخته وجود دارد، به
 دریایی از مشک که دارای موجهای زرین است، تشبیه کنیم.

مشبه در این تشبیه، شگفت شمرده می‌شود چون به گونه‌ی چیزی که عادتاً محال است ارائه
 شده گرچه عقلاً ممکن است و پوشیده نیست که آنچه عادتاً محال است شگفت و ناآشناست.

نگاهی به واژه‌ها

«استطراف»: تازه، نو و شگفت شمردن.

«فَحْمٌ»: ذغال.

«جَمْرٌ»: جمع «جَمْرَةٌ» به معنی اخگر و آتش است.

«مُوقَدٌ»: بر افروخته.

«لِابْرَازِهِ»: برای ارائه و جلوه آن مشبه.

«ممتنع عادی»: آنچه به صورت عادی رخ نمی‌دهد، شکل نگرفته و نمی‌گیرد.

«ممتنع عقلی»: آنچه رخ دادن آن از حیث عقل، محال است.

هرچه ممتنع عقلی باشد، ممتنع عادی نیز هست ولی ممکن است چیزی ممتنع عادی
 باشد لیکن ممتنع عقلی نباشد.

(وَلِلْاِسْتِطْرَافِ وَجْهٌ آخَرٌ) غَیر الابراز فی صُورَةِ الْمَمْتَنَعَ عَادَةً (وَهُوَ أَنَّ يَكُونَ الْمَشْبَهَ بِهِ نَادِرَ
 الْحُضُورِ فِي الذَّهْنِ إِمَّا مُطْلَقًا كَمَا مَرَّ) فِي تَشْبِيهِ فَحْمٍ فِيهِ جَمْرٌ مُوقَدٌ (وَأَمَّا عِنْدَ حُضُورِ الْمَشْبَهَةِ)

غیر از این شیوه‌ای که برای استطراف ذکر شد وجه دیگری نیز وجود دارد بدین بیان که:
 در تشبیه برای استطراف، گاهی حضور مشبه به به‌طور مطلق در ذهن کم است، مثل تشبیه
 ذغالی که آتش‌های افروخته دارد و گاه حضور مشبه به در هنگام حضور مشبه، کم است.

توضیح

گاهی هدف ما از تشبیه، شگفت جلوه‌دادن مشبه است از این رو آن را به چیزی تشبیه می‌کنیم که رخ دانش عادتاً محال است. چون چیزی که عادتاً محال است، شگفت می‌نماید. و به تعبیر دیگر، در تشبیه برای استطراف، مشبه به دو گونه است:

۱. مشبه بهی که حضورش در ذهن به طور مطلق، اندک است. مقصود از به طور مطلق، این است که چه مشبه در ذهن حضور داشته باشد و چه حضور نداشته باشد. خاقانی گفته است: آن خوی بر روی ارغوان فش چون برف تنیده روی آتش^۱ یعنی عرق شرم بر چهره سرخگون او مانند برف تنیده بر آتش است. چون برف تنیده بر آتش عادتاً وجود ندارد حضور آن به طور مطلق، در ذهن، اندک است.

۲. مشبه بهی که حضورش در هنگام حضور مشبه اندک است برای این که مشبه و مشبه به تناسب ندارند.

کما فی قوله:

وَلَا زُورِدِيَّةٌ تَزْهُو بِزُرْقَتِهَا بَيْنَ الرِّبَاضِ عَلَى حُمْرِ الْيَوَاقِيَتِ
كَأَنَّهَا فَوْقَ قَامَاتٍ ضَعُفْنَ بِهَا أَوَائِلُ النَّارِ فِي أَطْرَافِ كَبْرِيتِ^۲

چه بسا بنفشه لاجوردی رنگ که به کبودی خویش در میان باغها بر یاقوت‌های سرخ (شقایق‌ها) ناز می‌فروشد. گویا این بنفشه‌ها بر سر ساقه‌هایی که ناتوان گشته است، چونان شعله‌های نخستین آتش در کرانه‌های کبریت است.

نگاهی به واژه‌های شعر

«و» بر سر «وَلَا زُورِدِيَّةٌ» به معنی «رَبّ» است یعنی بسا، چه بسیار.

«لَا زُورِد» بر وزن «لَا جُورِد» و معرّب آن است. مراد از «لَا زُورِدِيَّة» گل‌های بنفشه است.

۱. «فش» به صورت پساوند تشبیه در آخر کلمات می‌آید:

اژدهافش: دلیر، قوی، زورمند، مانند اژدها.

بنده‌فش: بنده مانند، چون غلامی زر خرید.

تیره‌فش: تیره‌گون، تیره رنگ. نگاه کنید به لغتنامه دهخدا.

۲. این شعر، از عبدالله بن معتر است. نگاه کنید به جامع‌الشواهد، چاپ سنگی، ص ۳۲۸.

در پا نوشته‌های مختصرهای جدید، این دو بیت به ابن رومی، نسبت داده شده است. مختصرهای چاپ جدید، ص ۳۸.

«تَزْهُو»: ناز می فروشد، تکبر می کند.

«زَرْقَه»: آبی، کبود.

«ریاض»: جمع روضه و به معنی باغهاست.

«خُمْر»: جمع «حمراء» و «حمراء» مؤنث «احمر» یعنی سرخ است.

«خُمْرِ الْیَوَاقِیت»: از قبیل اضافه صفت به موصوف است یعنی یاقوت‌های سرخ. مراد از یاقوت‌های سرخ در این جا گل‌های شقایق است.

«کَأَنَّهَا»: آن گل‌های بنفشه.

«قامات»: جمع «قامه» به معنی ساقه است.

«ضَعْفَنَ بَهَا» به جهت آن گلها ناتوان گشته است.

«کبریت»: گوگرد، سنگ آتش گیر، که دارای رنگ‌های سرخ، زرد و سیاه است. مقصود از این شعر:

در این شعر، گل‌های بنفشه، تشبیه شده است به شعله‌های نخستین در کرانه‌های کبریت و حضور این شعله‌ها در ذهن، همراه با گل بنفشه اندک است، چون با هم تناسب ندارند. بنابراین، استطراف مشبه در این شعر، پدیده این است که حضور مشبه به و مشبه با هم در ذهن کم است. گفتنی است: منجیک ترمذی در ترجمه آن گفته است:

بنفشه طبری خیل خیل سر بر کرد چو آتشی که به گوگرد بر دوید کبود
نمونه این شعر در فارسی رباعی کمال اسماعیل است:

آن زلف نگر بر رخ آن شهره صنم آویخته بی جنگ و خصومت باهم
و آن ابرو بین به شکل کشتی‌گیران سر سوی هم آورده و قدها زده خم
بدیهی است که به مجرد تصور ابرو تصور کشتی‌گیران، در ذهن، حاضر نمی‌شود.
و مانند این شعر حافظ

زبان کشیده چو تیغی به سرزنش سوسن

دهان گشاده شقایق چو مردم ایغاغ^۱

و:

۱. ایغاغ به دو غین معجمه که ایفاق باد و قاف نیز نویسند به ترکی یا به مغولی به معنی نَمَام و سخن چین است.

به چمن خرام و بنگر بر تخت گل که لاله

به ندیم شاه ماند که به کف ایاغ دارد.

و:

همچو مورانند گرد سلسبیل

سبز پوشان خطت بر گرد لب

و:

در سینه دلش ز نازکی بتوان دید ماننده سنگ خاره در آب زلال
(تَرْهَوُ) قَالَ الْجَوْهَرِيُّ فِي الصَّحَاحِ: زُهِى الرَّجُلُ فَهُوَ مَرْهَوٌّ إِذَا تَكَبَّرَ وَفِيهِ لَغَةٌ أُخْرَى حَكَاهَا ابْنُ دُرَيْدٍ
زَهَا يَزْهَوُ زَهْوًا

جوهری در کتاب صحاح گفته است: زمانی که مردی تکبر ورزد، می‌گویند: «زُهِى الرَّجُلُ»
و آن مرد، «مَرْهَوٌّ» است. و لغت دیگری نیز دارد که آن را ابن دُرَیْد، حکایت کرده است.
بدین شکل: «زها»، «یزهو»، «زهوا».^۱

توضیح

در «تَرْهَوُ» دو لغت هست: یکی از باب عَلِمَ و متعدی، همان گونه که جوهری در صحاح
گفته است. بدین گونه: «زُهِى»، «يَزْهَى» این صیغه پیوسته به شکل مجهول و به معنی معلوم
است. بی تردید «تَرْهَوُ» از این لغت نیست چون اگر ماضی آن «زُهِى» بود باید مضارعش «تُزْهَى»
باشد نه «تَرْهَوُ»

استعمال دوم، همان گونه است که ابن دُرَیْد نقل کرده: «زها یزهو» از باب نصر و لازم است
و لفظاً و معناً به شیوه معلوم به کار می‌رود و واژه «یزهو» در شعر، بر همین اساس است.

(حُمْرِ الْيَوَاقِيتِ) يَعْنِي الْأَزْهَارَ وَالشَّقَائِقَ الْحُمْرَ

مقصود از یاقوتهای سرخ، شکوفه‌ها و شقایق سرخ است.

فَإِنَّ صُورَةَ اتِّصَالِ النَّارِ بِأَطْرَافِ الْكِبْرِيتِ لَا يَنْدُرُ حُضُورُهَا فِي الذَّهْنِ نَدْرَةً حُضُورَ بَحْرِ مِنَ الْمِسْكِ
مُوجُهُ الذَّهَبِ لَكِنْ يَنْدُرُ حُضُورُهَا عِنْدَ حُضُورِ صُورَةِ الْبَنْفَسِجِ فَيَسْتَطِرِفُ بِمُشَاهَدَةِ عِنَاقٍ بَيْنَ صَوْرَتَيْنِ
مُتَبَاعِدَتَيْنِ عِنَايَةَ الْبَعْدِ.

بی تردید، شکل شعله گرفتن اطراف کبریت، در ذهن، مانند حضور دریایی از مشک که موجهای طلایی دارد، کم نیست. لیکن حضور ذهنی این شعله‌ها در اطراف کبریت، هنگامی که صورت بنفشه در ذهن باشد، کم است. پس استطراف، با ایجاد پیوند و هماغوشی بین دو صورتی که کاملاً از هم دور است، پدید آمده.

ضمیر «حضورها» به «صورة» بر می‌گردد.

«عناق»: پیوند، هماغوشی.

«صورتین متباعدتین»: دو صورت دور از هم یکی صورت بنفشه است و یکی صورت شعله‌های نخستین در اطراف کبریت. این دو صورت، نهایت دوری را با یکدیگر دارند. چون یکی رو بیدنی، تر و تازه و نامی است و دیگری جامد، خشک و آتشگون.^۱

(وَقَدْ يَعُودُ أَى الْعَرَضِ مِنَ التَّشْبِيهِ إِلَى الْمُسَبَّهِ بِهِ وَهُوَ ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا إِيْهَامُ أَنَّهُ أَتَمُّ مِنَ الْمَشْبُوهِ فِي وَجْهِ الشَّبهِ (وِذَلِكَ فِي التَّشْبِيهِ الْمَقْلُوبِ) الَّذِي يُجْعَلُ فِيهِ النَّاقِصُ مُشَبَّهًا بِهٖ قَصْداً إِلَى ادِّعَاءِ أَنَّهُ اكْمَلُ

و گاهی هدف از تشبیه عائد مشبه به می‌گردد و این هدف، دو گونه است:

۱. به پندار انداختن این که مشبه به در وجه شبه از مشبه، کامل تر است و این هدف در تشبیه مقلوب (با شگونه) به کار گرفته می‌شود یعنی در تشبیهی که ناقص در آن مشبه به قرار می‌گیرد. تا ادعا شود آن، از مشبه کامل تر است.

۱. باید بگویم: اهداف و آرمانهای تشبیه، در آنچه گفته شد پایان نمی‌یابد، هدفهای دیگری نیز قابل تصور است. آقای تجلیل در جزوه‌ای که برای دانشجویان، ارائه کرده‌اند، اندرز و ارشاد را یکی از اهداف تشبیه شمرده‌اند و مثال زده‌اند به این شعر نظامی:

درازی و کوتاهی ماه و سال	حساب رسن دارد و دلو چاه
چو دلو آبی از چه نیارد فراز	رسن خواه کوتاه و خواهی دراز

و صورتگری را از اهداف دیگر تشبیه به حساب آورده‌اند منوچهری گفته است:

آن قطره باران که برافتد به گل سرخ	چون اشک عروسی است بر افتاده به رخسار
و در شمار اهداف تشبیه، مفاخره را نیز افزوده‌اند، ناصر خسرو سروده است:	

در باغ و راغ دفتر و دیوان خویش	از نظم و نثر سنبل و ریحان کنم
جان را چو رنگ چهل پدید آورد	چون آینه ز خواندن قرآن کنم
آن دیو را که در تن و جان من است	باری به تیر عقل مسلمان کنم

گفتنی‌ها

در بحث پیشین، برای تشبیه، هفت هدف بر شمردیم و آنها بدین گونه بود:

۱. بیان امکان. ۲. بیان حال. ۳. بیان مقدار. ۴. تقریر حال مشبه. ۵. تزیین مشبه. ۶. تقبیح مشبه. ۷. استطراف مشبه.

در این تشبیه‌های هفتگانه، غرض عاید مشبه می‌شد لیکن دو تشبیه نیز داریم که هدف از آنها عاید مشبه به می‌گردد که اکنون به بررسی آنها می‌پردازیم.

(کقولہ: ^۱)

وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ وَجْهَ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُفْتَدَحُ

صبح نمایان گشت چنان که پنداری سپیدی آن، سپیدی چهره خلیفه است در هنگامی که ستوده می‌شود.

(غُرَّتُهُ) هی بیاض فی جَنْبَةِ الْفَرَسِ فوق الدرهم اُسْتَعِيرَ لِبِياض الصُّبْحِ

«غُرَّة»: سپیدی بیش از یک درهم در پیشانی اسب است و در این جا برای سپیدی صبح، استعاره آورده شده است.

ضمیر «غُرَّتُهُ» به «صَبَاح» بر می‌گردد.

در این شعر، سپیدی صبح به سپیدی چهره خلیفه در هنگام ستوده شدن، تشبیه شده است. تا ادعا شود، چهره خلیفه از صبح سپیدتر است. و این تشبیه مقلوب است. مانند این شعر فارسی:

خورشید روشن تخت تو؛ ماه فروزان تاج تو

روی مجرّه فرش تو چرخ برین ایوان تو ^۲

و فی قَوْلِهِ: «حِينَ يُفْتَدَحُ» دلالة على اتِّصافِ الْمَمْدُوحِ بِمَعْرِفَةِ حَقِّ الْمَادِحِ وَ تَعْظِيمِ شَأْنِهِ عِنْدَ

۱. این شعر از محمد بن وهیب است. وی از ستایشگران مأمون ملعون بوده است.

۲. و مانند این شعر رشیدا تبریزی:

شفق به بسمل در خون کشیده می‌ماند

طلوع صبح به تیغ کشیده می‌ماند

جهان به خانه صورت کشیده می‌ماند

ز بس که مردم عالم تمام مدهوشند

فَأَنَّهُ قَصِيدٌ إِيهَامٌ أَنَّ وَجْهَ الْخَلِيفَةِ أَتَمُّ مِنَ الصَّبَاحِ فِي الْوُضُوحِ وَالضِّيَاءِ.

بی تردید، خواسته شده که به خاطرها خطور کند: چهره خلیفه در آشکاری و روشنایی از صبح، کامل‌تر است.

الحاضرين بالإضفاء إليه و الارتياح له، و على كماله في الكرم حيث يُتَصَفُّ بالبشر و الطَّلَاقَةِ عِنْدَ استماع المَدِيح.

و این که شاعر گفت: به سپیدی چهره او می ماند در هنگامی که ستوده شود، قید زمانی «حِينَ يُفْتَدَح» نشان می دهد که ممدوح، به حق ستایشگر، آگاه است و با گوش دادن به او و آسوده داشتنش، موقعیت شاعر را پیش حاضران ارج می نهد و او را بزرگ می دارد. به علاوه «حِينَ يُفْتَدَح» نشان می دهد که بخشندگی ممدوح در اوج است. زیرا او به شادمانی و گشاده رویی در هنگام گوش دادن به ستایش، وصف شده است.

نگاهی به واژه ها

مقصود از ضمیر «قوله» شاعر است.

ضمیر «شأنه» به «مادح» بر می گردد.

«بالاصفاء إليه»: به وسیله گوش دادن به او.

«الارتياح له»: به او میدان دادن، برای او شادمانی کردن، او را آسوده ساختن.

ضمیر «کماله» به ممدوح بر می گردد.

«بشر»: گشاده رویی

«طلاقه»: خندیدن و چهره از هم گشودن.

«مدیح»: مدح، ستایش.

(و) الضَرْبُ (الثاني) مِنَ الْغَرَضِ الْعَائِدِ إِلَى الْمَشَبْهَةِ (بیان الاهتمام به) ای بالمشبهه به (کَتَشْبِيْهَ الْجَانِعِ وَجْهًا كَالْبَذْرِ فِي الْإِشْرَاقِ وَالْإِسْتِدَارَةَ بِالرَّغِيفِ، وَيُسَمَّى هَذَا) أَى التَّشْبِيْهِهِ الْمَشْتَمِلِ عَلَى هَذَا النُّوعِ مِنَ الْغَرَضِ (إِظْهَارَ الْمَطْلُوبِ)

و نوع دوم از غرضی که عاید مشبهه به می شود، بیان اهمیّت دادن به مشبهه به است.

مانند این که گرسنه ای ماه تمام را در درخشش و گردی به گرده نان تشبیه کند.

و این تشبیه که غرض از آن، بیان اهتمام به مشبهه به است. «اظهار مطلوب»

نامیده می شود. (یعنی گوینده، مطلوب و خواسته خویش را مشبهه به قرار می دهد تا بدین

شیوه آن را بیان کند).

نگاهی به واژه‌ها

«جائع»: گرسنه.

«بدر»: ماه تمام، مثلاً ماه شب چهارده.

«اشراق»: درخشش. «استداره»: گردی. «رَغِيف»: گرده نان، نان گرد.

در فارسی، شاعری سروده است:

گدا از بسکه دیده قحط احسان هلال عید را داند لب نان
و غنیمت لاهوری گفته است:

ز بس تنگی رزقش رو نموده لب ناناش هلال عید بوده
خلاصه: هدفی که به شبهه به عاید می‌شود دو گونه است:

۱. به پندار انداختن این که شبهه به اتم از شبهه است. (در تشبیه مقلوب).

۲. بیان اهتمام به شبهه به (که اظهار مطلوب، نامیده می‌شود).

(هذا) الذی ذکرناه مِنْ جَعَلَ أَحَدَ الشَّيْئَيْنِ مُشَبَّهًا وَالْآخَرَ مُشَبَّهًا بِهِ إِنَّمَا يَكُون (اذا أُرِيدَ الْحَاقُّ الناقص) فِي وَجْهِ الشَّبْهِ (حَقِيقَةً كَمَا فِي الْغُرُضِ الْعَائِدِ إِلَى الْمَشْبِهِ (او ادعاءً) كَمَا فِي الْغُرُضِ الْعَائِدِ إِلَى الْمَشْبِهِ بِهِ (بِالزَّائِدِ) فِي وَجْهِ الشَّبْهِ (فَإِنْ أُرِيدَ الْجَمْعُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِي أَمْرٍ) مِنَ الْأُمُورِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ إِلَى كَوْنِ أَحَدٍ هُمَا نَاقِصًا وَالْآخَرَ زَائِدًا سَوَاءً وَجِدَتْ الزِّيَادَةُ وَالنَّقْصَانُ أَمْ لَمْ تَوْجَدْ (فالاحسن ترك التشبيه) ذَاهِبًا (إِلَى الْحُكْمِ بِالتَّشَابُهِ لِيَكُونَ كُلُّ مِنَ الشَّيْئَيْنِ مُشَبَّهًا وَمُشَبَّهًا بِهِ (احترازاً مِنْ تَرْجِيحِ أَحَدِ الْمَتَسَاوِيَيْنِ) فِي وَجْهِ الشَّبْهِ

این که گفتیم: یکی از دو همانند را شبهه و دیگری را شبهه به قرار می‌دهیم، زمانی است که ما بخواهیم واقعاً ناقص را به آنچه افزونی دارد ملحق کنیم مثل جاهایی که غرض از تشبیه به شبهه برگشت می‌کند و یا الحاق ناقص به زائد، ادعایی باشد مانند جایی که غرض از تشبیه به شبهه به بر می‌گردد.

بنابراین اگر بخواهیم همسانی دو چیز در یک امر دانسته شود و قصد ما این نباشد که یکی از دیگری کاستی دارد چه این کاستی و فزونی وجود داشته باشد و چه نداشته باشد، آنگاه بهتر، ترک تشبیه و گرایش به تشابه است. (دو طرف به همدیگر شباهت دارند)
تا در این صورت، هر یک از آنها شبهه و شبهه به باشد و یکی از آن دو چیز مساوی بر

دیگری در وجه شبه، ترجیح پیدا نکند.

(کقوله^۱)

تَشَابَهَ دَمْعِي اذْجَرَى وَ مُدَامَتِي فَمِنْ مِثْلِ مَا فِي الْكَأْسِ عَيْنِي تَسْكَبُ
فَوَاللَّهِ مَا أَذْرِي أبا الْخَمْرِ أَسْبَلْتُ جُفُونِي أَمْ مِنْ عَبْرَتِي كُنْتُ أَشْرَبُ

اشک جاری من با شرابم همانند گشته است پس چشمم بسان آنچه در جام است، فرو

می ریزد.

سوگند به خدا، نمی دانم آیا شراب از پلک هایم فرو ریخته است یا من از اشک خویش

می آشامم.

نگاهی به واژه های شعر

«دَمْع»: اشک.

«مُدَام»: شراب.

«كَأْس»: جام.

«تَسْكَب»: فرو می ریزد.

«جُفُون» جمع «جَفْن» و به معنی پلک هاست.

«عَبْرَة»: به فتح اول به معنی اشک است. در فارسی، این شعر، مانند نیکویی دارد:

یا شرابست این که می ریزم ز چشم یا سر شکست این که دارم در قدح
شاهد: در این شعر، اشک در سرخ فامی به شراب تشبیه نشده است تا یکی از دو چیز
مساوی بر دیگری ترجیح یابد بل حکم به تشابه آن دو شده است.

۱. این شعر از ابواسحاق صابی است. صابی به معنی ستاره پرست یا فرشته پرست است. بل هر کسی را که از دین خود
منصرف گردد و به دین دیگری گراید او را صابی گویند. این واژه، لقب چندی از بزرگان است.

ابواسحاق صابی در زمان دیالمه و خلفای عباسی می زیست زیستگاه او بغداد بود. وی در شعر، ادب، کتابت، ریاضیات،
هیئت و نجوم دستی توانا داشت. صابی در زندان، تاریخ دیالمه را نگاشت. همین کتاب است که به جهت انتساب به
تاج المله که یکی از القاب عضدالدوله است، به تاریخ تاجی شهرت دارد. صابی کتابی هم در مثلثات نوشته، دیوان
شعری هم داشته و رساله های چندی در جواب سؤالات علمای نجوم و هیئت نگاشته است.

او در ماه رمضان، مثل مسلمانان با روزه به سر می برد، حافظ قرآن بود و به بزرگان اسلام ارج می نهاد. پس از مرگ وی،
سید رضی در سوگ او مرثیه ای سرود. نگاه کنید به ریحانة الادب، ج ۳، ص ۳۴۶، ۳۴۷ و ۳۴۸.

عراقی در ترجمه دو بیت از صاحب بن عباد سروده است:

از صفای می و لطافت جام به هم آمیختند جام و مدام
همه جام است و نیست گویی می یا مدام است و نیست گویی جام
یقال: أَسْبَلَ الدَّمْعُ وَ الْمَطَرُ إِذَا هَطَلَ وَ أَسْبَلَتِ السَّمَاءُ فَالْبَاءُ فِي قَوْلِهِ: أَبَا الْخَمْرِ لِلتَّعْدِيَةِ وَلَيْسَتْ
بِزَائِدَةٍ عَلَى مَا تَوْهَمَهُ بَعْضُهُمْ

گفته می شود: «أَسْبَلَ الدَّمْعُ» زمانی که آن اشک پیوسته و سرشار فرو ریزد و گفته می شود:
«أَسْبَلَ الْمَطَرُ»: هنگامی که باران، پیوسته فرو ریزد. و «أَسْبَلَتِ السَّمَاءُ» نیز گفته می شود. «هَطَلَ»:
پیوسته و سرشار فرو ریخت.

باء در «أَبَا الْخَمْرِ» برای تعدی «أَسْبَلَتِ» است و آن چنان که برخی گمان کرده اند، زایده
نیست (چون أَسْبَلَتِ لازم است)

لَمَّا اعْتَقَدَ التَّسَاوَى بَيْنَ الدَّمْعِ وَ الْخَمْرِ تَرَكَ التَّشْبِيهَ إِلَى التَّشَابِهِ

شاعر، چون به تساوی بین اشک و شراب، باور داشته است تشبیه را وانهاده است و به
سوی تشابه گراییده است.

(وَيَجُوزُ) عِنْدَ إِرَادَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِي أَمْرِ (التَّشْبِيهِ أَيْضاً) لِأَنَّهُمَا وَإِنْ تَسَاوَا فِي وَجْهِ الشَّبهِ
بِحَسَبِ قَضْدِ الْمُتَكَلِّمِ إِلَّا أَنَّهُ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَجْعَلَ أَحَدَهُمَا مُشَبَّهًا وَ الْآخَرَ مُشَبَّهًا بِهِ لِفَرْضِ مِنَ الْأَغْرَاصِ وَ
سَبَبٍ مِنَ الْأَسْبَابِ مِثْلَ زِيَادَةِ الْاهْتِمَامِ وَ كَوْنِ الْكَلَامِ فِيهِ (كَتَشْبِيهِ غُرَّةِ الْفَرَسِ بِالْصُّبْحِ وَ عَكْسَهُ) أَيْ
تَشْبِيهِ الصُّبْحِ بِغُرَّةِ الْفَرَسِ (مَتَى أُريدَ ظَهْوُ مُنِيرٍ فِي مُظْلِمٍ أَكْثَرَ مِنْهُ)
أَيْ مِنْ ذَلِكَ الْمُنِيرِ مِنْ غَيْرِ قَضْدٍ إِلَى الْمُبَالَغَةِ فِي وَصْفِ غُرَّةِ الْفَرَسِ بِالضِّيَاءِ وَ الْإِنْسِاطِ وَ قَرِطِ التَّلَالُؤِ
وَ نَحْوِ ذَلِكَ، إِذَا لَوْ قَصِدَ ذَلِكَ لَوَجَبَ جَعْلُ الْغُرَّةِ مُشَبَّهًا وَ الصُّبْحِ مُشَبَّهًا بِهِ.

و هنگامی که می خواهیم دو چیز را در امری شریک بدانیم، تشبیه نیز جایز است. چون آن
دو گرچه بر اساس قصد متکلم، در وجه شبه مساویند، با این حال جایز است یکی مشبه و
دیگری مشبه به قرار گیرد به جهت انگیزه و علتی که وجود دارد مثل این که به یکی بیشتر
اهمیت می دهیم، از این رو آن را مشبه به قرار می دهیم یا درباره چیزی سخن گفته ایم اکنون
در تشبیه، آن را مشبه می کنیم. مثلاً سپیدی پیشانی اسب را به سپیدی صبح، تشبیه می کنیم یا
سپیدی صبح را به سپیدی پیشانی اسب مانند می کنیم هنگامی که نمایان شدن یک چیز

درخشان در میان یک تاریکی گسترده‌تر از آن مقصود باشد و نخواهیم در وصف سپیدی پیشانی اسب به درخشندگی، گشادگی و پرتو بخشی مبالغه کنیم. زیرا اگر چنین قصدی داشته باشیم باید حتماً «غَرَّه» را مشبه به و صبح را مشبه قرار دهیم.

نکته‌ها

«شِئَيْنِ»: مشبه و مشبه به.

«فی أمر»: وجه شبه.

«التشبيه أیضاً»: علاوه بر تشابه، تشبیه نیز جایز است.

«يجوز له»: برای متکلم.

«يَغْرِضُ مِنَ الْأَعْرَاضِ»: مثلاً سخن برای بیان حال آن ارائه شده است. اکنون آن را مشبه قرار می‌دهیم. «كون الكلام فيه» همین را بیان می‌کند و دلیل برای مشبه قرار دادن است. «زيادة الاهتمام» دلیل برای مشبه به است یعنی به یکی بیشتر اهمیت می‌دهیم از این رو آن را مشبه به قرار می‌دهیم.

«ضياء»: درخشش.

«انبساط»: گشادگی.

«فرط التلاؤ»: زیادی نور، پرتو افکنی بسیار.

«ونحو ذلك»: مانند مبالغه در وصف اسب به چیزهایی که گفته شد.

«أذ لو قصد ذلك»: اگر این مبالغه، قصد شود.

تمرین

چه اهداف و آرمانهایی در این تشبیه‌ها وجود دارد؟

قَالُوا إِنَّمَا الْبَنِيُّ مِثْلُ الرَّبِّ^۱

گفتند: «داد و ستد صرفاً مانند رباست.»

أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ^۲

۱. بقره، ۲۷۵.

۲. نحل، ۱۷.

آیا کسی که می‌آفریند چون کسی است که نمی‌آفریند.

مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَغْمَا لَهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ^۱

مثل کسانی که به پروردگار خود کافر شدند، کر دارهایشان به خاکستری می‌ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد.

فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهَيْمِ^۲

مانند شتران تشنه می‌نوشند.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْخَطْبَ.^۳ رسول خدا - صلی الله علیه و اله - فرمود: از رشک بردن بپرهیزید بی‌تردید، رشک بردن، نیکی‌ها را می‌خورد همان‌گونه که آتش هیزم را.

و قَالَ: كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ غَابِرٌ سَبِيلٍ^۴

و آن حضرت فرمود: در دنیا چونان غریب یا رهگذر باش.

و قَالَ: مَثَلُ الَّذِي يُعَلِّمُ الْخَيْرَ وَ لَا يَعْمَلُ بِهِ مَثَلُ السَّرَاجِ الَّذِي يُضِيءُ لِلنَّاسِ وَ يَحْرَقُ نَفْسَهُ^۵ و فرمود: داستان کسی که نیکی می‌آموزد و خود بدان عمل نمی‌کند داستان چراغی است که نور می‌بخشد و خود می‌سوزد.

و قَالَ: الصَّبْرُ مِنَ الْإِيمَانِ كَالرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ^۶

و فرمود: شکیب نسبت به ایمان بسان سر از پیکر است.

و قَالَ امِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، عَلِيٌّ - عَلَيْهِ السَّلَام - الْفُرْصَةُ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ^۷

زمان همانند ابر می‌گذرد.

۱. ابراهیم، ۱۸.

۲. واقعه، ۵۵.

۳. بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۲۵۵، حدیث ۲۶ و ص ۲۵۷، حدیث ۳۰ و ج ۷۷، ص ۳۵.

۴. بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۱۷۵، حدیث ۱۴ و ج ۷۳، ص ۹۹، حدیث ۸۵.

۵. بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۷۰، حدیث ۹.

۶. کافی، ج ۲، ص ۸۸، حدیث ۳.

۷. نهج البلاغه، حکمت ۲۱.

وَقَالَ: كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَأَبْنِ اللَّبُونِ، لَا ظَهْرَ فَيُزَكَّبُ وَلَا ضَرْعَ فَيُخَلَّبُ^۱

هنگام فتنه چون شتر دو ساله باش نه پشتی تا سوارش شوند و نه پستانی تا شیرش دوشند.

وَقَالَ: الْمُضْطَنِعُ إِلَى اللَّيِّيمِ، كَمَنْ طَوَّقَ الْخَنَازِيرَ تَبْرًا وَقَرَّطَ الْكَلْبَ ذُرًّا وَأَلْبَسَ الْجِمَارَ وَشِيًّا وَالْقَمَّ الْأَفْعَى شَهْدًا^۲

و فرمود: کسی که به شخص پستی احسان کند مانند کسی است که برگردن خوکان، گردنبند طلا بپاویزد و بر گوش سگ گوشواره مروارید نهد و به الاغ جامه پرنیان بپوشاند و در دهان افعی عسل بگذارد.
و حافظ سروده است:

در بحر فتاده‌ام چو ماهی تا یار مرا به شست گیرد.

و:

بسان سوسن اگر ده زبان شود حافظ چو غنچه پیش تو اش مهر بر دهن باشد

و:

اساس توبه که در محکمی چو سنگ نمود

بین که جام ز جاجی چه طرفه‌اش بشکست

۱. نهج البلاغه، حکمت ۱.

۲. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۲۰، ص ۳۳۵، شماره ۸۴۱.

پرسش‌ها

برای تشبیه، چه اهدافی ذکر شده است؟

برای بیان امکان مشبه، چه مثالی در خاطر دارید؟

بیان حال مشبه چه نمونه‌هایی دارد؟

تقریر حال مشبه را تبیین کنید.

تزئین و تقییح مشبه، چگونه است؟

استطراف مشبه، چیست؟

تشبیه‌هایی که هدف از آنها به مشبه به بر می‌گردد چند قسم است؟

اگر بخواهیم دو چیز را درامری شریک سازیم و نخواهیم یکی را ناقص و دیگری را زاید

بدانیم چه می‌کنیم؟

◆ نمایه

◇ اقسام تشبیه به اعتبار مشبّه و مشبّه‌به

◇ تقسیم تشبیه به اعتبار افراد یا ترکیب دو طرف تشبیه

◇ تشبیه مفرد به مفرد

◇ تشبیه مرکب به مرکب

◇ تشبیه مفرد به مرکب

◇ تشبیه مرکب به مفرد

◇ تقسیم طرفین به لحاظ واحد یا متعدد بودن

◇ تشبیه ملفوف

◇ تشبیه مفروق

◇ تشبیه تسویه

◇ تشبیه جمع

أقسامه

(وهو) أَى التَّشْبِيهِ (باعتبار الطَّرَفَيْنِ) المُشَبَّهِ والمُشَبَّه به أربعة أقسام

اقسام تشبيه

تشبيه به اعتبار مشبه و مشبه به چهار قسم است:

١. تشبيه مفرد به مفرد

٢. تشبيه مركب به مركب

٣. تشبيه مفرد به مركب

٤. تشبيه مركب به مفرد

گفتنی است: این تقسیم تشبیه به لحاظ مفرد یا مرکب بودن مشبه و مشبه به است.

هر کدام از این اقسام چهارگانه دارای اقسامی است.

لأنَّه (إمَّا تشبيه مفرد بمفرد و هما) ای المفردان (غیر مقیدین کتشبیه الخَدَّ بالورد، او مقیدان کقولهم) لِمَنْ لَا يَخْضَلُ مِنْ سَعِيهِ عَلَى طَائِلٍ (هو كالراقم على الماء) فالمشبه هو الساعى المقيد بالآ يحصل من سعيه على شى و المشبه به هو الراقم المقيد بكون رقيه على الماء لأنَّ وجه الشبه هو التسوية بين الفعل وعدمه و هو موقوف على اعتبار هذين القيدین^١

١. خوب بود مثل می زد به این سخنان نور آفرین:

برای این که تشبیه، گاهی تشبیه مفرد به مفرد است در حالی که هیچ کدام مقید نیست مانند تشبیه رخسار به گل.

یا مشبه و مشبه به هر دو مقید است مانند تشبیه کسی که از تلاشش به سودی دست نمی‌یابد، به کسی که بر آب خط می‌کشد. در این جا مشبه، تلاشگر مقید به این است که از تلاشش چیزی به دست نمی‌آورد و مشبه به نگارنده مقید به این است که نگاشتن و خط کشیدنش بر آب باشد. چون وجه شبه در این تشبیه بر ابر دانستن این کار و نبود آن است و این وجه شبه بر لحاظ آن دو قید (عدم فایده، نقش بر آب) توقف دارد.

گفتنی‌ها: گاهی مشبه و مشبه به مفرد است یعنی هیچ قیدی که در وجه شبه دخالت داشته باشد با آن نیست مثلاً چهره زیبایی را به گل تشبیه می‌کنیم.

و گاهی مشبه یا مشبه به مفرد مقید است یعنی در کنار آن قیدی آمده است که در وجه شبه دخالت دارد مثل مضاف الیه، صفت، مجرور، مفعول و ...

مثلاً تلاش با قید بی فایده به نگاشتن با قید بر آب تشبیه می‌شود.

تشبیه مفرد مقید به مفرد مقید در قرآن و معارف اسلامی زیاد است:

«كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ»^۱

در این آیه شریفه، کلمه که مشبه است مقید به وصف طیبّه شده است همین طور شجره که مشبه به است مقید به وصف طیبّه است. و مانند این حدیث، مولا امیرالمؤمنین - علیه السلام - الداعی بلا عَمَلٍ کالرّامی بلا تَر. کسی که بدون عمل، مردم را دعوت کند چونان تیراندازی است که کمانش زه نداشته باشد.

تشبیه مفرد مقید به مفرد مقید در فارسی مانند این شعر زایر همدانی:

→

قال رسول الله - صَلَّى الله عليه و آله - فضل العالم على القابِد كفضل القمر على سائر الكواكب. (مختار الاحاديث النبويه، ص ۱۰۳). بر تری دانشمند بر نیايشگر مانند بر تری ماه بر دیگر ستاره‌هاست. و فرمود: «مثل اهل بيتي مثل سقينة نوح من ركب فيها نجا و من تخلف عنها غرق» نهج الفصاحه، ص ۵۶۰. داستان اهل بيت من بسان کشتی نوح است که هر کس در آن درآمد نجات یافت و هر شخص که باز ماند در آب غرق گشت.

۱. ابراهيم، ۲۵.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۳۳۷.

از بس که رخت را عرق شرم حجابست

عکس تو در آینه چو گل در ته آبست

و مثل این شعر انوری:

لاله بر شاخ زمرّد به مثل
قدحی از شبه و مرجان است
(اومختلفان) أي أحدهما مقید و الآخر غیر مقید (كقوله: والشمس كالمرأة) فی كف الأشل فالمشبه به
أعنى المرأة مقيدة بكونها فی كف الاشل، بخلاف المشبه اعنى الشمس (و عكسه) أي تشبيه المرأة
فی كف الأشل بالشمس، فالمشبه مقید دون المشبه به.

یا دو طرف تشبیه، مختلف است. یعنی یکی مفرد مقید و دیگری مفرد غیر مقید است.^۱
مانند سخن او (ابن معتز): خورشید، مانند آینه در دست لرزان است.
در این مثال، مشبه به یعنی آینه، مقید به بودن در دست لرزان است به خلاف مشبه یعنی
خورشید (که مفرد غیر مقید است)
و بر عکس آن یعنی تشبیه آینه در دست لرزان به خورشید؛ که مشبه (آینه در دست لرزان)
مقید است و مشبه به (خورشید) مقید نیست.
«کف»: دست.

«أشل»: مرتعش، لرزان

۱. شعر «والشمس كالمرأة» در ص ۲۷ مختصرهای چاپ جدید و ص ۲۹۵ مختصرهای حاشیه‌دار و ص ۱۴۰ بررسی شد.

تشبیه در جایی که دو طرف آن از حیث مقید بودن و نبودن مختلف باشد، در قرآن کریم و روایات اسلامی نمونه‌های فراوان دارد:

فَجَعَلَهُمْ كَعْصَفٍ مَّاكُولٍ (فیل، ۵)

[سرانجام خدا] آنان را مانند کاه جویده شده گردانید.

در این آیه شریفه، «هم» مشبه و مفرد است و «عَصَفٍ مَّاكُولٍ» مشبه به مقید.

و مانند: «وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ» (الرحمن، ۲۴)

و او راست در دریا سینه‌های بادبان‌دار بلند همچون کوهها.

در این آیه کریمه، «جوار» (کشتی‌ها) مقید به داشتن بادبان و وجود در ریاست و «اعلام» (کوه‌ها) مفرد است.

و در فارسی مانند

برگ بید است چو تیغی که بر آرد زنگار

شکل غنچه است چو پیکان که بود در آتش

(و إما تشبیه مرکب بمرکب) بآن یکنون کلّ من الطرفين کیفیتة حاصله من مجموع اشیاء قد تضامّت و تلاصقت حتّی عادت شیئاً واحداً.

و یا تشبیه مرکب به مرکب است بدین گونه که هر یک از مشبه و مشبه به، کیفیتی است که از مجموع چیزهای به هم پیوسته و متصل، پدید آمده است و یک چیز گشته است.

توضیح

قبلاً گفتیم: ما مثلاً یک شهر یا روستا را می‌نگریم، آن روستا مجموعه‌ای از گله‌ها، خانه‌های گلین، جویبارها، درختان انبوه، تپه‌های بلند و ... از همه این چیزها ما یک هیئت، منظره و نما برداشت می‌کنیم و می‌گوییم: منظره این روستا مانند منظره آن روستا است. «تضامّت»: باهم آمیخته، به هم پیوسته.

تلاصقت»: به هم چسبیده، متصل.

تشبیه مرکب به مرکب در فارسی مانند این بیت خاقانی:

دیده باشی عکس خورشید آتش انگیز از بلور

از بلورین جام عکس می‌همان انگیزته

(کما فی بیت بشار):

وَأَسِیَا فَنَّا لَیْلَ تَهَاوِی کَوَاکِبُهُ^۱

كَأَنَّ مَنَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا

مانند این بیت بشار:

غبار بر انگیزته بالای سرما همراه شمشیرهایمان گویا شبی است که ستاره‌هایش فرو

می‌ریزد.

۱. این شعر، قبلاً بررسی شد، نگاه کنید به مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۵، مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۹۳، و مختصرهای چاپ قدیم ۱۴۰.

علی ما سبق تقریرہ^۱

بنابر آنچه بیانش گذشت.

در این شعر، هیئت پدید آمده از غبار بر انگیخته شده و شمشیرهای بالا آمده، مشبّه است و هیئت پدید آمده از شبی که ستاره‌هایش فرو می‌افتد، مشبّه به است. و در فارسی مانند این شعر حافظ:

می‌نماید عکس می‌در رنگ روی مهوش

همچو برگ ارغوان بر صفحهٔ نسرين غريب

(وَأَمَّا تَشْبِيهِ مَفْرَدٍ بِمَرْكَبٍ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيهِ الشَّقِيقِ) و هو مفرد بأعلام باقوت نُشِرْنَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبْرَجَدٍ وَ هُوَ مَرْكَبٌ مِنْ عِدَّةِ أُمُور.

و یا تشبیه مفرد به مرکب است همان گونه که قبلاً گذشت از تشبیه «لاله» (مشبه مفرد است) به پرچمهای یاقوتی که بر نیزه‌های زبرجدین گسترده شده باشد و این مشبه به مرکب از چند چیز است.^۲

«شقیق: لاله.

«اعلام»: پرچمها

«یاقوت»: گوهری گرانبهاست.

«زبرجد»: سنگ شفاف سبز رنگی است.

«وهو»: مشبه به (اعلام یاقوتی گسترده شده بر...)»

۱. این شعر، از صنوبری بود:

قِ إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدَ

وَكَاَنَّ مُخَمَّرَ الشَّقِيقِ

نَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبْرَجَدٍ

أَعْلَامُ يَاقُوتٍ نُشِرَ

این شعر در ص ۱۲ مختصرهای چاپ جدید و ص ۲۹۴ مختصرهای حاشیه‌دار و ص ۱۴۰ مختصرهای چاپ قدیم بررسی شد.

۲. تشبیه مفرد به مرکب در قرآن کریم مانند: «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّي يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ... (نور، ۳۵)

و در فارسی مانند این بیت خاقانی:

کز دهش ناله حمام برآید

بَلْبَلُهُ چون کبک خون گرفته به‌منقار

«بَلْبَلُهُ»: کوزه لوله‌دار یا ابریق است.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَرْكَبِ وَ الْمَفْرَدِ الْمَقِيدُ أَحْوَجُ شَيْءٍ إِلَى التَّأَمُّلِ، فَكَثِيرًا مَا يَقَعُ الْإِلْتِبَاسُ

تفاوت نهادن بین مرکب و مفرد مقید نیازمندترین چیزها به ژرفاندیشی و پژوهش است بسیاری از وقتها این دو باهم اشتباه می شود.

باید بگوییم: اگر مقصود اصلی ما یک چیز باشد و چیز یا چیزهای دیگری تابع و دنباله آن باشد این جا مفرد مقید است ولی اگر چند چیز به یک اندازه باهم لحاظ گردد، مرکب است.
(وَأَمَّا تشبیه مرکب بمفرد کقوله):^۱

و یا تشبیه مرکب به مفرد است مانند سخن او:

يَا صَاحِبَيَّ تَقْصِيًّا نَظَرَ يَكُمَا تَرَيَا وَجُوهَ الْأَرْضِ كَيْفَ تَصَوَّرُ
تَرَيَا نَهَاراً مُشْمِساً قَدْ شَابَهُ زَهْرُ الرَّبِيِّ فَكَأَنَّمَا هُوَ مُقْمِرُ

ای دو یار من نگاهتان را بر دور دست بیفکنید تا ببینید عرصه های زمین چگونه شکل یافته است.

می بینید یک روز آفتابی که با شکوفه های تپه ها در هم آمیخته به گونه ای که مثل شب مهتابی است.

نگاهی به واژه ها

«صَاحِبَيَّ»: تشبیه «صاحب» و مضاف به یای متکلم است.

«تَقْصِيًّا»: تشبیه فعل امر و مجزوم به حذف نون است.

فِي الْأَسَاسِ: تَقْصِيَّتُهُ أَي بَلَغَتْ أَقْصَاهُ أَي اجْتَهِدَا فِي النَّظَرِ وَابْلِغَا أَقْصَى نَظَرٍ يَكُمَا.

در اساس اللغة زمخشری آمده است: «تَقْصِيَّتُهُ» یعنی به نهایت آن رسیدم

«تَقْصِيًّا» یعنی در نگاه افکندن بکوشید و نهایت نگاهتان را بیفکنید.

(تَصَوَّرَ) أَي تَتَصَوَّرُ حَذَفَتِ التَّاءُ يَقَالُ: صَوَّرَهُ اللَّهُ صُورَةً حَسَنَةً فَتَتَصَوَّرُ

تَصَوَّرَ در اصل، تتصور بوده است «تا» حذف شده، گفته می شود: خداوند، او را به صورت

۱. این دو بیت از ابوتمام است. «ابوتمام حبیب، ظَن قوی در جاسم قریه ای نزدیک دمشق بر سر راه طبریه، در سال ۷۹۶ میلادی و ۱۸۰ هجری متولد شد. پدرش به اجماع مورخان مردی مسیحی به نام تدوس (مصغر تداس یا ثیودوسیوس) بود و یونانی الاصل، چون شاعر، اسلام آورد نام پدر را به اوس تغییر داد. و به قبیله طینی انتساب جست و به طائی شهرت یافت» نگاه کنید به تاریخ ادبیات زبان عربی، نوشته حنا فاخوری، ص ۳۵۷.

زیبایی شکل داد پس او شکل گرفت.

توضیح

در این مثال، «تصوّر» برای پذیرش فعل است.

«مُشْمِش» ای داشمَش لَمْ یَسْتَرِهْ غیم

مشمس یعنی آفتابی و روزی که ابر آن را نیوشانده است.

«قد شابه» ای خالطه. با آن آمیخته است.

«زَهْر»: جمع «زَهْرَه» و به معنی گیاهان و شکوفه‌هاست.

«رُبّی»: جمع «رُبُوه» بر وزن طلحه و به معنی تپه‌هاست.

حَصَّهَا لِأَنَّهُا أَنْضَرُ وَأَشَدَّ حُضْرَةً، وَلَآئِهَا الْمَقْصُودُ بِالنَّظَرِ

تنها شکوفه تپه‌ها را مخصوص ذکر ساخت چون آنها خرمتر و سبزتر است و مقصود از نگاه کردن آنهاست.

«حَصَّهَا»: شکوفه تپه‌ها را مخصوص ذکر ساخت و گفت: «زَهْرُ الرُّبِّی» و مثلاً شکوفه‌های روئیده و در دشت را نگفت.

ضمیر «حَصَّهَا» و «لَآئِهَا» به «زَهْرُ الرُّبِّی» باز می‌گردد.

«لَآئِهَا الْمَقْصُودُ بِالنَّظَرِ»: چون شکوفه تپه‌ها در دید انسان می‌آید.

(فَكَأَنَّمَا هُوَ) ای ذَلِكَ النَّهَارُ الْمُشْمِشُ الْمَوْصُوفُ (مُقَمَّرٌ) ای لَيْلٌ ذَوْقَمَرٍ لِأَنَّ الْأَزْهَارَ بِاخْضَارِهَا قَدْ نَقَصَتْ مِنْ ضَوْءِ الشَّمْسِ حَتَّى صَارَتْ يُضْرَبُ إِلَى السَّوَادِ فَالْمَشْبَهُ مَرْكَبٌ وَ الْمَشْبَهَ بِهِ مَفْرَدٌ وَ هُوَ الْمَقْمَرُ آن روز آفتابی که وصف شد گویا یک شب مهتابی است زیرا شکوفه‌ها و گیاهان یا سبزیشان از پرتو خورشید کاسته‌اند به گونه‌ای که به سیاهی گراییده است.

بنابراین مشبه مرکب است و مشبه به مفرد و آن شب مهتابی است.

«المشمس الموصوف»: آفتابی که وصف آورده شد یعنی صفت «قد شابه زَهْرُ الرُّبِّی» را بر آن آودیم و گفتیم: روز آفتابی آمیخته با شکوفه تپه‌ها.

«ازهار»: شکوفه‌ها.

«اخضرارها»: سبزی. ضمیر «اخضرارها» به «ازهار» بر می‌گردد.

«يُضْرَبُ إِلَى السَّوَادِ»: به سیاهی گراییده است.

«فَالْمُشَبَّهُ مُرَكَّبٌ»: و آن هیئت است که از مجموع روز آفتابی و شکوفه‌ها و گیاهان سرسبز پدید آمده است.

(وأيضاً) تقسیم آخر للتشبيه باعتبار الطرفين، وَهُوَ أَنَّهُ (إِنْ تَعَدَّدَ طَرَفَاهُ فَإِنَّمَا مَلْفُوفٌ) وَهُوَ أَنْ يُوْتَى أَوَّلًا بِالْمُشَبَّهَاتِ عَلَى طَرِيقِ الْعَطْفِ أَوْ غَيْرِهِ ثُمَّ بِالْمُشَبَّهِ بِهِ كَذَلِكَ (كقوله) ^۱ فِي صِفَةِ الْعُقَابِ بِكَثْرَةِ إِصْطِيَادِ الطَّيُورِ

و نیز تقسیم دیگری به اعتبار مشبه و مشبه به وجود دارد و آن این است که اگر دو طرف تشبیه متعدد باشد یا ملفوف است بدین گونه که اول، چند مشبه به شیوه عطف یا غیر عطف آورده می شود سپس چند مشبه به به همان سان در پی می آید. مانند سخن او در وصف عُقاب، به صید کردن فراوان پرندگان.

توضیح

«ملفوف»: به هم پیچیده، به هم پیوسته. از این جهت به آن ملفوف می گویند که چند مشبه و چند مشبه به به هم پیچیده است.

«علی طریق العطف»: آنجا که چند مشبه به هم عطف شده باشد مانند الحسن و الحسین و القمرین. آنجا که مشبه به ها هم به صورت عطف آمده باشد مثل الحسن و الحسین کالشمس و القمر.

«غیره»: غیر عطف، مثل بدل و صفت. مانند کالقمرین، الحسن و الحسین.

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابَسًا لَدَى وَكُرِّهَا الْعُقَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي

دل‌های تازه و خشک پرندگان در آستانه آشیانه آن عُقاب چونان عُقاب و خرماي خشک و پوسیده است.

«وَكُرٌّ»: آشیانه.

«عُقَاب»: دانه‌های گرد دارویی است و رنگ سرخ تیره دارد این واژه در این معنا به ضم اول صحیح است.

«حَشَفٌ» هُوَ أَرْدَاةُ التَّمْرِ: آن پست‌ترین نوع خرماست.

۱. این شعر از امرؤ القیس است.

«بالی»: پوسیده، خشک شده.

شَبَّةَ الرُّطْبِ الطَّرِيَّ مِنْ قُلُوبِ الطَّيْرِ بِالْعُنَابِ وَالْيَابِسِ الْعَتِيقِ مِنْهَا بِالْحَشْفِ الْبَالِي، إِذْ لَيْسَ لِاجْتِمَاعِهِمَا هَيْئَةٌ مَخْصُوصَةٌ يُعْتَدَّبُهَا وَيَقْصِدُ تَشْبِيهِهَا، إِلَّا أَنَّهُ ذَكَرَ أَوَّلَ الْمُشَبَّهَيْنِ ثُمَّ الْمَشَبَّهَ بِهِمَا عَلَى التَّرْتِيبِ

امرؤ القیس، دل‌های تر و تازه پرندگان را به عُنَاب و دل‌های خشک و کهنه آنها را به خرمای پوسیده، تشبیه کرده است. زیرا برای اجتماع دل‌های تازه و خشکیده، هیئت ویژه قابل توجهی وجود ندارد که تشبیه آن هیئت، قصد شود.

امرؤ القیس، نخست دو مشبّه (دل‌های تازه و دل‌های خشکیده) و سپس دو مشبه به (عُنَاب و خرمای پوسیده) را به ترتیب آورده است.

«عتیق»: کهنه.

«منها»: از آن قلوب.

«لا اجتماعهما»: اجتماع آن دل‌های تازه و خشکیده.

«یعتدبها»: که به آن هیئت توجه شود.

ضمیر «تشبیهها» به هیئت باز می‌گردد.

تشبیه ملفوف در فارسی، نمونه‌های فراوان دارد:

آن نه زلف است و بناگوش که روز است و شب است

و آن نه بالا صنوبر که درخت رطب است.

و مانند این بیت عبد الواسع جبلی:

تافته زلف و شکفته رخ و زیبا قد او

مشک سار و گل سوری و سرو چمن است.

و مثل این شعر ندیم کشمیری:

ذوق مردن بود اندک چو هوس بسیار است

خواب کم رو دهد آنجا که مگس بسیار است

مردن به خواب و هوس به مگس تشبیه شده است.

(اومفروق) و هو أن یؤتی بمشبهه و مشبه به ثم آخر و آخر

یامفروق است بدین سان که یک مشبه و مشبه‌به آورده می‌شود سپس مشبه و مشبه‌به دیگری و همین گونه بقیه مشبه‌ها و مشبه‌به‌ها بهم آورده می‌شود و چون هر مشبه و مشبه‌به از مشبه و مشبه‌به دیگر جداست، مفروق نامیده می‌شود. مانند این رباعی کمال اسماعیل:

رویت دریای حسن و لعلت مرجان زلفت عنبر صدف دهن دُر دندان
ابرو کشتی و چین پیشانی موج گرداب بلا غیب و چشمت طوفان^۱
(کقولہ: ^۲)

النشر مشک والوجه دنا نيزو اطراف الاكف عَنَم

بوی دهانشان چونان مشک، چهره‌هایشان بسان دینارها و اطراف کف دستشان مانند میوه درخت عَنَم است.

نگاهی به واژه‌های شعر

«نَشْر»: بوی دهان.

«مَسْک»: ماده‌ای بسیار خوشبو، مشک.

«دَنانیر»: جمع دینار. پولی که از طلا ساخته می‌شد و درخشی داشت. (اشرفی)

۱. تشبیه مفروق در فارسی، نمونه‌های فراوان دارد بنگرید:

سلسبیل کرد جان و دل سبیل ای زخمت چون خُلد و لعلت سلسبیل

و:

لب تو خضر و دهان تو آب حیوانست قد تو سر و میان موی و بر به هیأت عاج
رویش چمن، مویش خُتَن، لعل لبش رشک یمن و زسنبل تر بر سمن جعدش معنبر آمده

و:

بیاض روی تو روشن چو عارض رخ‌روز سواد زلف سیاه تو هست ظلمت داج

و:

زلف او دامست و خالش دانه آن دام‌ومن بر امید دانه افتاده‌ام در دام دوست.

و:

تو همچو صبحی و من شمع خلوت سحرم تبسمی کن و جان بین که چون همی سپرم

و:

جان می‌دهم از حسرت دیدار تو چون صبح باشد که چو خورشید درخشان به درآیی

۲. این شعر از مُرْقَش اکبر است. نام وی عمر بن سعید بن مالک یا عوف بن سعید است.

«مُرْقَش» بر وزن مُوکل از باب تفعیل، هم لقب ربیعه بن حرمله است که به مُرْقَش اصغر شهرت یافته و هم لقب عمر و بن سعید یا عوف بن سعید که به مُرْقَش اکبر معروف است. این دو از شعرای جاهلیت هستند.

واژه دنانیر در این شعر به دو قسمت تقسیم می‌شود، «دنا» جزء مصراع اول و «نیو» جزء مصراع دوم قرار می‌گیرد. به این گونه شعرها «مدرج» می‌گویند.

«أَكْفُ»: جمع کف است. مقصود از «اطراف الأكف» دور کفهای دستشان است.

«عَنَم» بر وزن صَنَم، یک درخت حجازی است که میوه‌ای سرخ رنگ دارد.

آن زنان چون به گُرد دستهایشان حنا بسته بوده‌اند شاعر، اطراف دست‌های آنان را به میوه درخت عَنَم، تشبیه کرده است.

دریغ دارم این تشبیه مفروق حافظ را با هم نخوانیم

عشق دُور دانه است و من غَوَاص و دریا می‌کده

سرفرو بردم در آنجا تا کجا سر برکنم

(وَأِنْ تَعَدَّ طَرَفَهُ الْأَوَّلُ) یعنی المشبه دون الثاني «فتشبيه التسوية، كقوله:

و اگر طرف نخست یعنی مشبه متعدد باشد و مشبه به یکی، آن تشبیه تسویه است.

مانند سخن او:

صُدْغُ الْحَبِيبِ وَحَالِي كِلَاهُمَا كَاللَّيَالِي

گیسوی یار و حال من هر دو چونان شبهاست. (تیره و سیاه است)

«صُدْغ» بر وزن رُشْد زلف و گیسوی ما بین ابرو و گوش است.

در این شعر، دو مشبه (صُدْغ الحبيب و حالي) و یک مشبه به (ليالي) وجود دارد. به این

تشبیه، تسویه می‌گویند چون چند چیز را در وجه شبه با هم برابر می‌کند.

در فارسی مانند:

روزگار من و زلف تو سیه همچو شب است

لب جانبخش تو و گفته من چون رطب است.

وَأِنْ تَعَدَّ طَرَفَهُ الثَّانِي) یعنی المشبه به دون الأول (فَتَشْبِيهِ الْجَمْع كقوله):

و اگر طرف دوم یعنی مشبه به متعدد باشد آن تشبه جمع است. مانند سخن او:^۱

۱. این دو بیت از بحرّی است. درباره بحرّی در مجلّلات پیشین سخن گفته‌ایم.

ابو عباده ولید بن یحیی البحتری به سال ۸۲۱/۲۰۶ ه در منبج، میان حلب و فرات، متولد شد. او در عهد معتصم قدم به

بات ندیماً حتّی الصّباح
أَغِیْدُ مَجْدُولَ مَكَانِ الْوِشَاحِ
كَأَنَّمَا یَنْبِسُ عَنْ لَوْلُؤٍ
مُنْضَدٍ أَوْ بَرَدٍ أَوْ أَقَاحِ

همدم من شب را تا صبح سپری کرد همدم من، آن نرم پیکری که جای حمایل او (کمر و شکم) پر گوشت و به هم تافته بود.

پنداری وقتی که لبخند می زند دندانهایش مروارید در رشته درآمده، یا دانه های تگرگ یا گل های بابونه است.

نگاهی به واژه های شعر

«ندیماً» خبر مقدم برای بات است و «أَغِیْدُ مَجْدُول» اسم آن.

«أَغِیْدُ»: نرم. «ذلک الأغید ای الناعم البدن» آن اغید یعنی نرم پیکر.

«مجدول»: به هم تافته.

«وِشَاح»: به ضم یا به کسر اول به معنی حمایل است. مقصود از جای «وِشَاح» کمر و شکم اوست.

«لَوْلُؤٍ»: مروارید.

«مُنْضَدٍ»: منظم. تراشیده شده، به رشته درآمده.

«بَرَدٍ»: دانه تگرگ. «حَبّ الغمام» بر تگرگ اطلاق می شود.

(أَقَاح) جمع أَقْحَوَانٍ و هو وَرْدٌ لَهُ نَوْرٌ.

«أَقَاح» جمع أَقْحَوَان است و آن گلی دارای شکوفه است. (نوعی از بابونه)

باید بگویم: این گل، شکوفه سفید دارد.

شَبَّهَ نَعْرَه بِثَلَاثَةِ أَشْیَاءٍ.

شاعر دندانهای پیشین او را به سه چیز تشبیه کرده است:

۱. مروارید منظم

→

ماجرای زندگی نهاد. عمرش به درازا کشید تا ده تن از خلفای بنی عباس را در خاک کرد. بحتری در همه این احوال گاه گاهی به منبج - زادگاهش - سر می زد. در سال ۸۹۷/۲۸۴ ه در حدود هشتاد سالگی مرگش فرا رسید و در آن جا دیده از جهان فرو بست. نگاه کنید به تاریخ ادبیات زبان عربی، نوشته حنا فاخوری، از ص ۳۷۶ تا ۳۹۰.

۲. تگرگ

۳. گل بابونه.

وجه شبه، سفیدی است.

«ثغور»: دندانهای پیشین، جلو.

تشبیه جمع در فارسی مانند این شعر از رقی:

من همچو خار و خاکم و تو آفتاب و ابر

گلها و لاله‌ها دهم ار تربیت کنی

و مثل این بیت جامی:

عارض است این قمر یا لاله حمراست این

یا شعاع شمس یا آینه دلهاست این

و بسان این رباعی معزی:

یا همچو کمان شهریاری گویی

ای ماه چو ابروان یاری گویی

برگوش سپهر گوشواری گویی

نعلی زده از زرعیاری گویی

و این شعر سعدی:

یا بوم که هر کجا نشینی بکنی^۱

ماری تو که هر که را ببینی بزنی

خلاصه: اگر یکی از مشبه و مشبه به یا هر دو تعدد داشته باشد به چهار قسم تقسیم

می‌شود:

۱. تشبیه ملفوف (که چند مشبه با هم و چند مشبه به با هم بیاید)

۲. تشبیه مفروق (چند مشبه و مشبه به هر کدام جدا از یکدیگر بیاید)

۳. تشبیه تسویه (چند مشبه و یک مشبه به باشد)

۴. تشبیه جمع (یک مشبه و چند مشبه به باشد)

۱. یک نمونه بسیار زیبا از تشبیه جمع، این سخن است: الدنیا ظلّ القمام و حُلُو المنام.

دنیا بسان سایه ابرو رویای شیرین در خواب است.

پرسش‌ها

تشبیه به اعتبار مشبه و مشبه‌به چند قسم می‌شود؟

برای تشبیه مرکب به مرکب یک نمونه ذکر کنید.

تشبیه ملفوف چگونه است؟

تشبیه مفروق چیست؟

برای تشبیه تسویه چه تعریفی در خاطر دارید؟

برای تشبیه جمع یک مثال بیاورید.

◆ نمایه

◆ تقسیم به اعتبار وجه شبه

◆ تمثیل

◆ غیر تمثیل

◆ مجمل (ظاهر، خفی)

◆ مفصل

◆ قریب مبتدل

◆ بعید غریب

◆ تشبیه مشروط

◆ تقسیم به اعتبار ادات تشبیه

◆ مؤکد

◆ مرسل

◆ تقسیم به اعتبار غرض

◆ مقبول

◆ مَرَدود

◆ خاتمه

(وَبِاعْتِبَارِ وَجْهِهِ) عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ بِاعْتِبَارِ الطَّرَفَيْنِ (إِمَّا تَمَثِيلٌ وَهُوَ مَا) أَى التَّشْبِيهِ الَّذِى (وَجْهِهِ) وَضَفَ (مُنْتَزَعٌ مِنْ مُتَعَدِّدٍ) أَى أَمْرَيْنِ أَوْ أُمُورٍ (كَمَا مَرَّ) مِنْ تَشْبِيهِ الثَّرِيَا، وَتَشْبِيهِ مَنَارِ النَّقَعِ مَعَ الْأَسْيَافِ وَ تَشْبِيهِ الشَّمْسِ بِالْمَرْأَةِ فِي كَفِّ الْأَشْلِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ

«با اعتبار وجهه» بر «با اعتبار الطرفین» عطف شده است. تشبیه به لحاظ وجه شبه، دو گونه است:

۱. تمثیل

۲. غیر تمثیل

تمثیل، تشبیهی است که وجه شبه آن، صفت (هیئت) برداشت شده از چند چیز باشد، (دو چیز یا بیشتر) همان گونه که در تشبیه ستاره‌های پروین، و غبار بر انگیخته شده همراه با شمشیرها و تشبیه خورشید به آیینۀ در دست لرزان و مانند اینها گذشت.

توضیح

مقصود از «تشبیه الثریا» تشبیه در این شعر است:

وَقَدْ لَاحَ فِي الصُّبْحِ الثَّرِيَا كَمَا تَرَى كَعَنْقُودٍ مُلَاحِيَةٍ حِينَ نَوْرًا^۱

۱. این شعر در ص ۲۴ قسمت بیان مختصرهای چاپ جدید و ص ۲۹۳ مختصرهای حاشیه‌دار و ص ۱۳۹ مختصرهای

در بامداد ستاره‌های پروین درخشید بسان خوشه انگور مُلَاحِيَّه هنگامی که شکوفه آرد.
«ثُرَيَّا»: هفت ستاره گردهم بر آمده شبیه انگور است.

بی تردید، وجه شبه در این شعر، هیئت برداشت شده از چند چیز است.^۱
و مراد از «تشبیه مُنَارِ النَّقْع» این شعر است:

كَأَنَّ مُنَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَا فَنَّا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبَهُ^۲

غبار بر انگیخته شده بالای سرمان همراه با شمشیرها گویا شبی است که ستاره‌هایش فرو می‌ریزد.

در این شعر، وجه شبه، مرکب است و از چند چیز برداشت شده از این رو این تشبیه، تمثیل نامیده می‌شود.^۳

و منظور از «تشبیه الشَّمْس» این مصراع است: وَالشَّمْسُ كَالْمِرْآةِ فِي كَفِّ الْأَشَلِّ^۴ و خورشید چونان آئینه در دست لرزان است.

در این شعر نیز وجه شبه مرکب و برداشته شده از چند چیز است^۵ از این رو تمثیل نام می‌گیرد.

«غیر ذلک»: مثل تشبیه آئینه در دست لرزان به خورشید.^۶

دهلوی گفته است: چنانچه درین دو بیت حکیم سنایی که در منقبت امیرالمؤمنین،

→

چاپ قدیم بحث شد.

۱. هیئت برداشت شده از مواد سفید و گرد و کوچک مقدار در دیدگاه انسان که نزدیک به هم می‌نماید. در این مثال، وجه شبه، مرکب و دو طرف تشبیه مفرد است.

۲. این شعر، ص ۲۵ قسمت بیان مختصرهای چاپ جدید و ص ۲۹۳ مختصرهای حاشیه‌دار و ص ۱۴۶ مختصرهای چاپ قدیم بررسی شد.

۳. در این شعر، علاوه بر وجه شبه، مشبه و مشبه‌به نیز مرکب است. وجه شبه در آن، هیئتی است که از فرو ریختن اجرام درخشان، دراز با مقدارهای متناسب در پیرامون چیز سیاهی پدید آمده است.

۴. این شعر در ص ۲۷ قسمت بیان مختصرهای چاپ جدید و ص ۲۹۵ مختصرهای حاشیه‌دار و ص ۱۴۶ مختصرهای چاپ قدیم بررسی شد.

۵. وجه شبه، هیئت پدید آمده از گردی همراه با درخشش و حرکت شتابان و موج برداشتن نور است. در این تشبیه، مشبه، مفرد و مشبه‌به مرکب است.

۶. وجه شبه در این تشبیه نیز مرکب است. اما مشبه به مفرد و مشبه مرکب است.

علی بن ابی طالب - علیه السلام - گفته:

زان از و خصم او فزون تر بود کسه خرد را امام حیدر بود
مرد را چون ز پس خورشید سایه پیشی کند برو جاوید

وجه شبه هیات شخصی است که نور از عقب و ظلمت در پیشاپیش او باشد.^۱

(وَقِيْدَةً) ای الْمُتَنَزَّعَ مِنْ مُتَعَدِّدٍ (السَّكَائِي بِكُونِهِ غَيْرَ حَقِيقِي) حیث قال: التَّشْبِيْهَ مَتَى كَانَ وَجْهُهُ وَضْفًا غَيْرَ حَقِيقِي وَكَانَ مُتَنَزَّعًا مِنْ عِدَّةٍ أُمُورٍ خُصَّ بِاسْمِ التَّمْثِيلِ (كَمَا فِي تَشْبِيْهِهِ مَثَلُ الْيَهُودِ بِمَثَلِ الْحِمَارِ) فَإِنَّ وَجْهَ الشَّيْءِ هُوَ حِرْمَانُ الْإِنْتِفَاعِ بِأَبْلَغِ نَافِعٍ مَعَ الْكَدِّ وَالتَّعَبِ فِي اسْتِصْحَابِهِ، فَهُوَ وَضْفٌ مُرَكَّبٌ مِنْ مُتَعَدِّدٍ وَلَيْسَ بِحَقِيقِي بَلْ هُوَ عَائِدٌ إِلَى التَّوْهَمِ

وجه شبه برداشت شده از چند چیز (مرکب) را سکاکی مقید به غیر حقیقی بودن کرده است. زیرا گفته است: «تشبیه، هنگامی که وجه شبه آن، وصفی غیر حقیقی و گرفته شده از چند چیز باشد، تمثیل نامیده می شود».^۲

مانند تشبیه مَثَلُ يَهُودٍ به مَثَلُ حِمَارٍ، که وجه شبه در آن، محرومیت از نفع پذیری، در کنار سود بخش ترین چیزها و با تحمل رنجش و زحمت در همراهی آن، است. و این وجه شبه، از چند چیز ترکیب شده و حقیقی نیست، بل به توهم باز می گردد.

توضیح

سکاکی، وصف برداشت شده از چند چیز را مقید به غیر حقیقی کرده است. یعنی گفته است: به تشبیهی تمثیل می گوئیم که وجه شبه آن مرکب غیر حقیقی باشد. ابن یعقوب مغربی نویسنده مواهب الفتح در شرح تلخیص مفتاح، «غیر حقیقی» را به غیر حسی تفسیر کرده است.^۳

مراد از تشبیه «مَثَلُ الْيَهُودِ بِمَثَلِ الْحِمَارِ» این آیه شریفه است: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا»^۴

۱. حدائق البلاغه، ص ۲۲.

۲. مفتاح العلوم، ص ۱۴۸، سطر ۸.

۳. شروح التلخیص، ج ۳، ص ۴۳۴.

۴. جمعه، ۵. این آیه، با ترجمه آقای فولادوند است.

مثّل کسانی که [عمل به] تورات بر آنان بار شد [و بدان مُکَلّف گردیدند] آنگاه آن را به کار نبستند، همچون مثّل خری است که کتابهایی را بر پشت می‌کشد.^۱
 مراد از «ابلق نافع» قرآن کریم است.
 «کَدّ: رنجش.
 «تَعَب»: زحمت.
 «استصحاب»: همراهی کردن.

(وَأَمَّا غَيْرَ تَمَثِيلٍ وَهُوَ بَخْلَافِ التَّمَثِيلِ، يَعْنِي مَا لَا يَكُونُ وَجْهَهُ مُنْتَزِعًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ، وَعِنْدَ السَّكَاكِيِّ مَا لَا يَكُونُ مُنْتَزِعًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ وَلَا يَكُونُ وَهْمِيًّا وَاعْتِبَارِيًّا، بَلْ يَكُونُ حَقِيقِيًّا، فَتَشْبِيهِ الثَّرِيَّا بِالْعَنُقُودِ الْمُنَوَّرِ تَمَثِيلٌ عِنْدَ الْجُمْهُورِ دُونَ السَّكَاكِيِّ.

یا غیر تمثیل است و آن تشبیهی است که بر خلاف تمثیل باشد. یعنی وجه شبه آن برگرفته و برداشت شده از چند چیز نباشد. و پیش سکاکی، غیر تمثیل، تشبیهی است که وجه شبه آن برگرفته شده از چند چیز نباشد یا وهمی و اعتباری نباشد بل حقیقی باشد بنابراین، تشبیه ثریّا به خوشه انگور شکوفه دار، پیش همه علماء تمثیل است و نزد سکاکی تمثیل نیست.

نکته‌ها

بین نظر سکاکی و جمهور علماء، عموم و خصوص مطلق وجود دارد یعنی هرچه پیش سکاکی تمثیل است نزد علمانیز تمثیل است لیکن آن چه پیش جمهور، تمثیل است ممکن است به باور سکاکی تمثیل نباشد.

سکاکی برای تمثیل، دو شرط داشت:

۱. وجه شبه مرکب باشد.

۲. غیر حقیقی باشد.

بنابراین اگر مرکب باشد و غیر حقیقی نباشد پیش سکاکی تمثیل نیست مثل تشبیه ثریّا به

۱. و در فارسی مانند این دو بیت نظامی:

خوشی‌های جهان چون خارش دست

به آخر دست در دست آتش افتد

نظر کردم ز روی تجربت هست

که اول دست را خارش افتد

وجه شبه امری است که آغازش خوب و انجامش بد باشد و این امور، عقلی است.

خوشه انگور مُلَاحِيَه که وجه شبه در آن حسی است.

(وَأَيْضاً) تَقْسِيمٌ آخَرٌ لِلتَّشْبِيهِ بِاعْتِبَارِ وَجْهِهِ وَهُوَ أَنَّهُ (إِمَامًا مُجْمَلٌ وَهُوَ مَالَمٌ يُذَكَّرُ وَجْهُهُ فَمِنْهُ) أَيْ فَمِنْ الْمُجْمَلِ مَا هُوَ (ظَاهِرٌ) وَجْهُهُ أَوْ فَمِنْ الْوَجْهِ الْغَيْرِ الْمَذْكُورِ مَا هُوَ ظَاهِرٌ (يَفْهَمُهُ كُلُّ أَحَدٍ) مِمَّنْ لَهُ مَدْخَلٌ فِي ذَلِكَ (نحو زید کالاسد)

برای تشبیه به اعتبار وجه شبه، تقسیم دیگری نیز وجود دارد و آن، این است که آن تشبیه یا مجمل است (یا مفصل) مجمل، تشبیهی است که وجه شبه در آن ذکر نشده باشد. وجه شبه قسمتی از تشبیه مجمل، ظاهر و آشکار است. یعنی آن وجه شبه غیر مذکور آشکار است. به گونه‌ای که همه، آن را می‌فهمند یعنی کسانی که در قلمرو تشبیه واردند (و از آن آگاهی دارند). مانند «زید کالاسد» در این مَثَل، وجه شبه ذکر نشده است بنابراین، مُجْمَل است. و همه می‌فهمند که آن شجاعت است.

کوتاه سخن

اگر وجه شبه ذکر شود تشبیه مفصل است و اگر ذکر نشود مجمل. وجه شبه تشبیه مجمل، دو گونه است:

۱. ظاهر و آشکار.

۲. خفی و پوشیده.^۱

مَدْخَلٌ فِي ذَلِكَ: در فهمیدن غیر مذکور و در شناخت موارد و استعمالات تشبیه.

(وَمِنْهُ خَفَى لَا يُذَكِّرُهُ إِلَّا الْخَاصَّةُ كَقَوْلِ بَعْضِهِمْ) ذَكَرَ الشَّيْخُ عَبْدِ الْقَاهِرِ أَنَّهُ قَوْلُ مَنْ وَصَفَ بَنِي الْمُهَلَّبِ لِلحَّجَّاجِ لَمَّا سَأَلَهُ عَنْهُمْ وَذَكَرَ جَاؤُا اللَّهُ أَنَّهُ قَوْلُ الْأَنْمَارِيَّةِ فَاطِمَةُ بِنْتُ الْخَزَّ شَبَّ، وَذَلِكَ أَنَّهَا سُئِلَتْ عَنْ بَنِيهَا أَيُّهُمْ أَفْضَلُ؟ فَقَالَتْ: عُمَارَةُ لَابِلٌ فَلَانٌ لَابِلٌ فَلَانٌ، ثُمَّ قَالَتْ: ثَكِلَتْهُمْ إِنْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَيْيَهُمْ أَفْضَلُ (هُمْ كَالْحَلْقَةِ الْمَفْرُغَةِ لَا يَدْرِي أَيْنَ طَرَفَاها - أَيْ هُمْ مُتَنَاسِبُونَ فِي الشَّرَفِ)

و قسمتی از این وجه شبه تشبیه مجمل، خفی و پوشیده است که تنها افراد ویژه و سرآمد

۱. دهلوی گفته است: دوم آن که وجه شبه، خفی باشد غیر از خواص آن را در نیابند چنانچه در بین خاقانی:

بی نضج دولتِ او سر سامی است عالم
کز فتنه هر زمانش بحران تازه بینی

وجه شبه در تشبیه عالم به سر سامی، اختلال و بر هم خوردگی اوضاع است و این بر هر کس در بادی‌النظر ظاهر نمی‌شود. نگاه کنید به حدائق البلاغة، ص ۲۳.

آن را در می‌یابند. مانند سخن کسی که گفته است: **«هُمْ كَالْحَلَقَةِ الْمَفْرَغَةِ»** [آنان چون حلقه ریخته شده هستند که همه جای آن یکسان است].

شیخ عبدالقاهر جرجانی^۱ گفته است: این جمله، سخن کسی است که پسران مُهَلَّب را برای حجاج، وصف کرده است هنگامی که حجاج از آنان، سراغ گرفته است. و شیخ محمود زمخشری (جارالله) گفته است:^۲ این جمله، سخن اَنماریه، فاطمه دختر خُزْشُب است. از او پرسیده شد کدام یک از پسران تو برتر است؟ فاطمه پاسخ داد: عماره (اسم یکی از پسران اوست) بعد گفت: نه فلان، پس از آن گفت: نه فلان. سرانجام گفت:

در سوگشان بنشینم اگر بدانم کدام یک برتر، است. آنان، چون حلقه ریخته شده هستند که آغاز و پایان آن، معلوم نیست. (همه جای آن یکسان است.) یعنی آنها در شرف همگون و همسانند.

سخن ما درباره وجه شبه خفی و ناآشکار است. برای این وجه شبه ناآشکار که تنها افراد خاص و آگاه آن را در می‌یابند، مثل زده‌اند به: **«هُمْ كَالْحَلَقَةِ الْمَفْرَغَةِ لَا يَدْرِي أَيْنَ طَرَفَاهَا»** یعنی آنان، بسان حلقه ریخته شده هستند که آغاز و پایان آن معلوم نیست. در این مثال «هم» مشبه است و **«الْحَلَقَةُ الْمَفْرَغَةُ»** مشبه به است. و تناسب، همگونی و عدم فرق، وجه شبه است و تنها افراد ویژه و آگاه از بلاغت، آن را در می‌یابند.

۱. شیخ عبدالقاهر جرجانی پسر عبدالرحمن شافعی اشعری از ادیبان توانمند قرن پنجم و از نام‌داران در علم بلاغت است. از نگاشته‌های اوست:

«العوالم المأه»، «المفتاح فی شرح الصحاح» «المقصد»، «العمدة فی الصرف» «شرح الفاتحة» «العروض» «دلائل الاعجاز» «اسرار البلاغة» (صغیر) «اعجاز القرآن» (کبیر) وی در سال ۴۷۱ هجری قمری در گرگان، زندگی را بدرود گفت.

نگاه کنید به ریحانة الادب، ج ۱، ص ۴۰۱، طبقات الشافعیه، ج ۳، ص ۲۴۲ و الاعلام زرکلی، ص ۵۳۹.

۲. محمود بن عمر بن احمد یا محمد بن عمر یا احمد خوارزمی المولد، جرجانی المدفن، معتزلی الاصول، حنفی الفروع، ابوالقاسم الکنیه، جاراالله اللقب، از فحول علماء اهل سنت و جماعت می‌باشد که در فقه و حدیث و تفسیر و نحو و لغت و بیان و بلاغت و ادبیات عربیه استاد کل و مرجع افاضل بود از بلاد بعیده حاضر حوزه درس و افادات وی شده و او را فخر خوارزم می‌گفتند. یک پای او بنابر مشهور از صدمه برف و سرما ساقط و محو شده و پای چوبین راه می‌رفته است. از کتاب‌های اوست: الاحاجی النحویه، اساس البلاغة، اسماء الجبال و الامکنه و الامکنه و المیاه، اطواق الذهب فی المواعظ و الخطب، اعجب العجب فی شرح لامیه العرب، الانموذج و ده‌ها کتاب دیگر. (ریحانة الادب، ج ۲، ص ۳۷۹)

«حَلَقَهُ مُفْرَغَةً»: حلقه‌ها دو گونه است: گاه یک را گرد می‌سازند در این حلقه، محل برخورد دو سر آن معلوم است.

و گاه فلز گداخته شده را در یک قالب دایره شکل می‌ریزند. این حلقه، همه جایش همسان است و آغاز و پایان آن معلوم نیست. «مُفْرَغَةً»: ریخته شده، قالب‌گیری شده. اکنون سخن در این است که: «هُمْ كَالْحَلَقَةِ الْمَفْرَغَةِ» را نخستین بار چه کسی گفته است؟

شیخ عبدالقاهر جرجانی بر این باور است که: حجاج از کسی به نام کعب بن معدان اشعری دربارهٔ پسران مهلب سؤال کرد و از آنان سراغ گرفت و کعب، در وصف پسران مهلب این جمله را گفت ز مخشری بر این عقیده است که: کسی از فاطمه، دختر خُرشب پرسید: کدام یک از پسران تو برتر است؟ و او در پاسخ، ابتدا نام یکی از پسرانش را که «عمار» بود، گفت بعد گفت: نه و نام دیگری را بر زبان آورد و همین طور تا این که در پایان، این جمله را گفت. ضمیر «منه» و «لَا يَذْرُكُهُ» به وجه شبه بر می‌گردد.

مقصود از «مَنْ» در «مَنْ وَصَفَ» کعب بن معدان اشعری است. «لَمَّا سَأَلَهُ عَنْهُمْ». حجاج دربارهٔ آنان (پسران مهلب) از کعب سؤال کرد. از آنان سراغ گرفت.

«جَارُ اللَّهِ» لقب شیخ محمود ز مخشری است. به هر کس ساکن مکه می‌گفته است «جارالله» یعنی «جَارِئِيتُ اللَّهِ» می‌گفته‌اند.

«أَنْمَارِيَّة»: منسوب به «انمار» است. «انمار» نام قبیله‌ای است.

ضمیر «أَنْهَاهَا» به انماریه بر می‌گردد.

انماریه، چهار پسر به این نام‌ها داشت: عماره، ربیع، قیس، آنس و نام شوهر او زیاده عبسی بود فلان و فلان اشاره به همین نام‌هاست.

«تَكَلَّمْتُهُمْ»: در عزایشان بنشینم، در سوگشان بنشینم، عزادارشان گردم.

يَمْتَنِعُ نَعِينِ بَعْضِهِمْ فَاضِلًا وَبَعْضِهِمْ أَفْضَلُ مِنْهُ (کما أَنَّهَا) أَى الْحَلَقَةُ الْمَفْرَغَةُ (مُتَنَاسِبَةُ الْأَجْزَاءِ فِي الصُّورَةِ) يَمْتَنِعُ تَعْيِينَ بَعْضُهَا طَرَفًا وَبَعْضُهَا وَسَطًا لِيَكُونَهَا مُفْرَغَةً مُصَمَّمَةً الْجَوَانِبِ كَالدَّائِرَةِ

ممتنع است که مشخص کنیم برخی از آنها ارزشمندند و بعضی ارزشمندتر.

همان گونه که حلقه ریخته شده، همه اجزایش در شکل متناسب و همگون است، و

نمی‌توان معین کرد که این جا آغاز یا پایان و این جا میانه آن است. چون حلقه مُفَرَّغَه مانند دایره، بدون درز است.

مراد از ضمیر «بعضهم» پسران و مقصود از ضمیر «منه» بعض است.
 «طَرَف»: جانب، سو، آغاز، پایان.
 ضمیر «لکونه‌ها» به «حلقه» باز می‌گردد.

«مُصَمَّتَه»: جای خالی و باز ندارد، درز و جای پیوند در آن نیست.

(وَأَيْضاً مِنْهُ) أَي مِنَ الْمُجْمَلِ وَقَوْلُهُ مِنْهُ دُونَ أَنْ يَقُولَ وَ أَيْضاً إِمَّا كَذَا وَ إِمَّا كَذَا اشعار بَأَنَّ هَذَا مِنْ تَقْسِيمَاتِ الْمُجْمَلِ لِأَنَّ تَقْسِيمَاتٍ مُطْلَقِ التَّشْبِيهِ أَيْ وَمِنْ الْمَجْمَلِ (مَالَمْ يَذْكَرْ فِيهِ وَصْفَ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ) يَعْنِي الْوَصْفَ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ إِيْمَاءٌ إِلَى وَجْهِ الشَّبْهِ نَحْوُ زَيْدٍ أَسَدٍ

و نیز قسمتی از تشبیه مجمل، مصنف گفت: «وَأَيْضاً مِنْهُ» و نگفت: «أَيْضاً إِمَّا كَذَا وَ إِمَّا كَذَا» برای این که نشان دهد این تقسیم جدید از تقسیمات مجمل است نه از تقسیمات مطلق تشبیه. یعنی قسمتی از تشبیه مُجْمَل این گونه است که برای مشبه و مشبه به صفتی ذکر نشده است، صفتی که در آن اشاره به وجه شبه باشد، مانند زید اَسَد.

گفتنی‌ها

«إِيْمَاءٌ»: اشاره کردن.^۱

اکنون ما به بحث جدیدی می‌پردازیم.

۱. گاه هیچ کدام از مشبه و مشبه به صفت ویژه‌ای که به وجه شبه اشاره کند، ندارد.

۲. بعضی اوقات هم مشبه و هم مشبه به دارای صفتی هستند که به وجه اشاره دارد.

۳. گاهی مشبه صفت ویژه‌ای دارد که به وجه شبه اشاره می‌کند.

۴. گاه مشبه به دارای صفتی است که به سوی وجه شبه اشارت دارد.

مصنّف گفت: «وَأَيْضاً مِنْهُ» تا بفهماند این چهار تقسیم از اقسام تشبیه مُجْمَل است نه از اقسام مطلق تشبیه.

و در فارسی مانند این بیت خاقانی:

۱. مراد از وصف در این جا صفتی است که به وجه شبه اشاره داشته باشد. صفتی که به وجه شبه اشاره نداشته باشد، مانند: «زَيْدُ الْفَاضِلِ كَالْأَسَدِ» در این مثال، فاضل بودن به شجاعت که وجه شبه است، اشاره ندارد.

از عارض و زلف و روی داری طاووس و بهشت و مارِ با هم
(و منه) اَی المَجْمَل (ما ذکر فیه وصف المشبه به وحده) اَی الوصف المشعر بوجه الشبه کقولها: هُم
کَالْحَلَقَةِ الْمُفْرَغَةِ لَا يُدْرَى أَيْنَ طَرَفَاها.

و قسمتی از تشبیه مُجْمَل این گونه است که در آن تنها صفت برای مشبه به ذکر شده است
صفتی که نشان دهنده وجه شبه است مانند سخن آن زن (فاطمه، دختر خُرشب):
«هُم کَالْحَلَقَةِ الْمُفْرَغَةِ، لَا يُدْرَى أَيْنَ طَرَفَاها»

در این مثال، «هم» مشبه و «الحَلَقَةُ الْمُفْرَغَةُ» مشبه به «لَا يُدْرَى أَيْنَ طَرَفَاها» صفت برای مشبه به
است. این صفت، وجه شبه را که «متناسب بودن و فرق نداشتن است» نشان می دهد. زیرا
مشخص نبودن دو سوی حَلَقَه، جلوه ای از تناسب و عدم تفاوت است.^۱ و در فارسی مانند
این بیت سنائی:

امتنانش چو قطره باران کاؤل و آخرش بود چو میان
(و منه ما ذکر فیه وصفهما) اَی المشبه و المشبه به کلیهما

و در بعضی از اقسام تشبیه مجمل، هم مشبه و هم مشبه به دارای صفت است. مانند این دو
بیت رودکی:

چاکرانت به گه رزم چو خیاطانند گر چه خیاط نیند ای ملک کشور گیر
به گَر نیزه قَدِ خصم تو می پیمایند که ببرند به شمشیر و بدوزند به تیر
لفظ گز و پیمودن و بریدن و دوختن و صف ملائم مشبه به است و نیزه و شمشیر و تیر

۱. پیامبر اکرم - صَلَّی اللہ علیہ و آلہ - فرمود: - مَثَلُ الْمَنَاقِفِ كَالشَّائِءِ الْعَاثِرَةِ بَيْنَ الْغَنَمَيْنِ (المجازات النبویہ، ص ۱۹۲) مَثَلُ
منافق چونان گوسفند سرگشته بین دو گله گوسفند است. در این مثال، مشبه به دارای صفت مشعر به وجه شبه است.
و امیرالمؤمنین، علی - علیه السلام فرمود: - وَاللَّهِ لَا أَكُونُ كَالضَّبْعِ، تَنَامُ عَلَى طُولِ اللَّدْمِ، حَتَّى يَصِلَ إِلَيْهَا طَالِبُهَا
(نهج البلاغه، خطبه ۶) سوگند به خدا من بدان گفتار خفته نیستم که پیوسته با شنیدن صداها بخوابد تا جوینده اش به
آن، دست یابد. در این مثال نیز برای مشبه به یعنی گفتار، صفت آورده شده است.
در این مثال، وجه شبه غافل بودن است.
و باز مانند این سخن مولا - امیرالمؤمنین - علیه السلام: - فصاحبها كراكب الصعبة، إِنَّ أَشَقَّ لَهَا حَرَمٌ وَإِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحُّمٌ
(نهج البلاغه، خطبه ۳)

همنشین او چونان کسی است که بر شتر نافرمان سوار شده باشد، اگر لگام را سخت بگیرد بینی شتر، آسیب ببیند و اگر
سست گیرد در وادی تباهی نشیند. در این مثال نیز، وصف مشبه به آمده است.

ملائم مشبه.^۱

کقولہ:^۲

صَدَفْتُ عَنْهُ وَلَمْ تَصْدِفْ مَوَاهِبُهُ عَنِّي وَعَاوَدَهُ ظَنُّنِي فَلَمْ يَجِبْ
كَالْغَيْثِ إِنْ جِئْتَهُ وَافَاكَ رَيِّقُهُ وَإِنْ تَرَحَّلْتَ عَنْهُ لَجَّ فِي الطَّلَبِ

از او روی گرداندم و بخششهایش از من روی نگرداند. گمانم به سوی او بازگشت و ناکام نگشت. مانند باران اگر به سویش آیی ریش سرشارش به تو می‌رسد اگر از آن بگریزی در جستجوی تو اصرار می‌ورزد.

نگاهی به واژه‌های شعر

«صَدَفْتُ عَنْهُ»: اَعْرَضْتُ عَنْهُ: از او روی گرداندم.

«مَوَاهِبُ»: جمع موهبت (موهبة) و به معنای عطایاست.

«غَيْثُ»: باران.

«وَأَفَاكَ»: فعل ماضی است ولی چون پس از «إِنْ» قرار گرفته است به معنی مستقبل می‌آید.

یعنی به تو می‌رسد، تو را فرا می‌گیرد.

«رَيِّقُهُ»: يُقَالُ: فَعَلَهُ فِي رَوْقِ شَبَابِهِ وَرَيِّقُهُ أَيْ أَوَّلُهُ وَأَصَابَهُ رَيِّقُ الْمَطَرِ وَرَيِّقُ كُلِّ شَيْءٍ أَفْضَلُهُ

گفته می‌شود: آن را آغاز جوانیش انجام داد. رَيِّقُ آن یعنی آغاز آن. رَيِّقُ باران به آن رسید یعنی آغاز باران. و رَيِّقُ هر چیزی برترین آن چیز است.

«إِنْ تَرَحَّلْتَ عَنْهُ»: اگر از آن بگریزی.

وَصَفَّ الْمُسَبَّهَ أَعْنَى الْمَمْدُوحِ بِأَنَّ عَطَايَاهُ فَائِضَةٌ عَلَيْهِ أَعْرَضَ أَوَّلُهُ يَعْزُضُ وَكَذَا وَصَفَ الْمَشَبَّهَ بِهِ أَعْنَى الْغَيْثِ بِأَنَّهُ يُصِيبُكَ إِنْ جِئْتَهُ أَوْ تَرَحَّلْتَ عَنْهُ، وَالْوَصْفَانِ مُشْعِرَانِ بِوَجْهِ الشَّبهِ أَعْنَى الْإِفَاضَةِ^۳ فِي حَالَتِي الطَّلَبِ وَعَدَمِهِ وَحَالَتِي الْإِقْبَالِ عَلَيْهِ وَالْأَعْرَاضُ عَنْهُ

۱. حدائق البلاغة، ص ۲۴.

۲. در پانوشته مختصرهای چاپ جدید ص ۴۷ نگاشته شده است این دو بیت را ابوتمام در مدح حسن بن رجاء سروده است. و در جامع الشواهد چاپ سنگی، ص ۱۴۳ دو بیت مذکور را در ستایش حسن بن سهل دانسته است.

۳. در مختصرهای چاپ جدید ص ۴۷ قسمت بیان به غلط کلمه «الافاضه» «اضافه» نوشته شده است. نمونه زیبا برای تشبیهی که در آن، هم وصف مشبه و هم وصف مشبه به آمده باشد این شعر سعدی است:

ماری تو که هر که را ببینی بزمی یا بوم که هر کجا نشینی بکنی

شاعر، مشبّه یعنی ممدوح را وصف کرده است به این که بخششهایش بر او ریزش دارد چه از او روی بگرداند یا نگرداند.

و همین گونه برای مشبه به یعنی باران، وصف آورده است که: به تو می‌رسد چه به سوبش آبی و چه از آن بگریزی. و این دو وصف، وجه شبه یعنی ریزش در دو حالت خواستن و نخواستن و روی کردن و روی برگرداندن را، نشان می‌دهد.

ضمیر «عَطَايَاه» به ممدوح برمی‌گردد. ضمیر «علیه» و «أَعْرَضُ» به شاعر رجوع می‌کند.

ضمیر «إِنْ جِئْتَهُ» و «عَنَّهُ» به «غَيْث» بر می‌گردد.

مقصود از دو وصف یکی «عَطَايَاه فَائِضَةٌ عَلَيْهِ أَعْرَضُ أَوْلَمْ يُعْرِضُ» است و دیگری «افاضه در دو حالت طلب و عدم طلب».

ضمیر «الاقبال علیه» و «الاعراض عنه» به ممدوح بر می‌گردد.

(وَإِنَّمَا مَفْصَلٌ عَطَفَ عَلَى إِنَّمَا مُجْمَلٌ (و هو ما ذکر فیہ وَجْهٌ)

و یا تشبیه مفصل است. این جمله بر «إِنَّمَا مُجْمَلٌ» عطف گردیده، تشبیه مفصل، تشبیهی است که وجه شبه در آن ذکر شود.

کَقَوْلِهِ:

وَأَدْمَعِي كَاللَّالِي وَثَغْرِهِ فِي صَفَاءٍ

دندانهای پیشین او و اشکهای من در صفا بسان دانه‌های مروارید است.

«ثغر»: دندان، دندانهای پیشین و جلو.

«أدمع» جمع دمع و به معنی اشکهاست.

«اللالی»: جمع لؤلؤ است.

در این شعر، وجه شبه «صفا» است و در فارسی مانند این اشعار حافظ:

به جلوۀ گل سوری نگاه می‌کردم که بود در شب تیره به روشنی چو چراغ

و:

همچو گلبرگ طری هست وجود تو لطیف

همچو سرو چمن خلد سراپای تو خوش^۱

(وَقَدْ يُتَسَامَحُ بِذِكْرِهِ مَا يَسْتَتْبِعُهُ مَكَانُهُ) ای بآن یادگر مکان وجه شبه ما یَسْتَتْلِزِمُهُ، أي یکون وجه الشَّبه تابعاً له لازماً فی الجملة (کقولهم للكلام الفصيح -: هو كالْعَسَلِ فی الحلاوة فَإِنَّ الْجَمَاعَ فیهِ لازمها) أي وجه الشَّبه فی هذا التشبيه لازم الحلاوة (و هو میل الطبع) لآنه المشترك بین الْعَسَلِ و الکلام لا الحلاوة التَّی هی من خواص المَطعومات.

و گاهی با آوردن ملزوم و وجه شبه به جای وجه شبه تسامح می شود یعنی به جای وجه شبه چیزی ذکر می گردد که وجه شبه فی الجملة، تابع و لازم آن است. مانند سخن عرب که برای کلام فصیح می گویند: «هُوَ كَالْعَسَلِ فی الحلاوة» آن سخن در شیرینی مانند عسل است. بی تردید، وجه شبه در این تشبیه لازم شیرینی یعنی «میل طبع» است. چون «میل طبع» بین عسل و کلام مشترک است. نه شیرینی که از ویژگیهای چیزهای خوردنی است.

«تسامح»: آسان گرفتن.

«ما یَسْتَتْبِعُهُ»: چیزی که وجه شبه، تابع و لازم آن است.

«مکانه»: جای وجه شبه.

«فی الجملة»: یعنی در برخی از موارد. می خواهد بگوید: لزوم بین ملزومی که ذکر شده است و لازمی که ذکر نشده است نباید حتماً لزوم عقلی انفکاک ناپذیر باشد و می شود لزوم عادی باشد مثل لزوم بین شیرینی و میل طبع که ممکن است در برخی از افراد وجود نداشته باشد.

«لازمها»: لازم آن حلاوت.

خلاصه: وجه شبه باید بین مشبه و مشبه به مشترک باشد، میل طبع، بین مشبه و مشبه به مشترک است، لیکن شیرینی تنها ویژه خوردنی هاست. نکته دیگر این که: ذکر ملزوم و وجه

۱. و مثل این ابیات:

درختان بین که چون مستان همه گیجند و سرجنبان

صبا بر خواند افسونی که گلشن بی قرار آمد

و:

شد از خروج ریاحین چو آسمان روشن

زمین باختر میمون و طالع مسعود

شبهه در تشبیه، آن را داخل در تشبیه مفصل می‌سازد.

(وَأَيْضاً) تقسیم ثالث للتشبيه باعتبار وجهه وهو أَنَّهُ (أَمَّا قَرِيبٌ مَبْتَذِلٌ وَهُوَ مَا يَنْتَقِلُ فِيهِ مِنْ الْمَشْبَهَةِ إِلَى الْمَشْبَهَةِ بِه مِنْ غَيْرِ تَدْقِيقِ نَظَرٍ لِيُظْهِرَ وَجْهَهُ فِي بَادِي الرَّأْيِ)

سومین تقسیم تشبیه به اعتبار وجه شبه این است که: آن یا قریب مبتذل است بدین گونه که در آن، انتقال از مشبه به مشبه به بدون دقت نظر پدید می‌آید چون وجه شبه در آغاز نظر (در ظاهر) آشکار است.

توضیح

ما برای تشبیه به اعتبار وجه شبه سه تقسیم داریم:

۱. تمثیل و غیر تمثیل.

۲. مُجْمَل و مُفَصَّل.

۳. قریب مبتذل و بعید غریب.

قریب به معنی نزدیک و «مبتذل» به معنی تداول یافته، پیش پا افتاده، کهنه و معمولی است؛ مثل وجه شبه زیبایی در تشبیه کسی به ماه.

«بادی الرأی»: ای فی ظاهره اذا جَعَلْتَهُ مِنْ بَدَا الْأَمْرِ يَبْدُو - أَي ظَهَرَ وَ إِنْ جَعَلْتَهُ مَهْمُوزاً مِنْ بَدَأَ فمعناه فی أول الرأی^۱

«بادی الرأی» یعنی در ظاهر رأی اگر «بادی» را از بدا بید و بگیری و اگر آن را مهموز گرفتی، مشتق شده از «بدا» آنگاه معنی آن آغاز رأی و اندیشه است.

در واژه «بادی» دو احتمال وجود دارد:

۱. ناقص باشد و گرفته شده از «بَدَو» (بدا بیدو بادی) در این صورت به معنی ظاهر است.

۲. مهموز باشد و گرفته شده از «بدء» در این صورت، به معنی آغاز است. بدین گونه

«بادی» در اصل، «باديء» بوده همزه ما قبل مکسور، قلب به یا گشته است.

و ظهور وَجْهِهِ فِي بَادِي الرَّأْيِ يَكُونُ لِأَمْرَيْنِ: إِمَّا (لِكونه أَمراً جُفْلِيّاً) لا تفصيل فيه (فَإِنَّ الْجُمْلَةَ أَسْبَقَ إِلَى النَّفْسِ) مِنَ التفصيل

۱. در قرآن کریم آمده است: وَمَا تَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِبَادِي الرَّأْيِ (هود، ۲۷)

و آشکار بودن وجه شبه در آغاز نظر دو انگیزه دارد، یکی این که آن وجه شبه چیزی سر بسته و بدون تفصیل است، چون چیز سر بسته و بدون تفصیل زودتر از چیزی که تفصیل دارد در جان آدمی می‌نشیند.

«جُمْلَتی»: منسوب به جمله و به معنی بسیط، سر بسته و بدون تفصیل است. به تعبیر دیگر یعنی وجه شبه، یک چیز باشد یا مثل انسانیت اجزاء عقلی داشته باشد لیکن مورد نظر نباشد. «فَأَنَّ الْجُمْلَةَ»: بی تردید چیزی که ترکیب و تعدّد ندارد و سر بسته است یا اجزاء آن مورد توجه نیست.

أَلَا تَرَى أَنَّ إِدْرَاكَ الْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ شَيْءٌ أَوْ جِسْمٌ أَوْ حَيَوَانٌ أَسْهَلُ وَأَقْدَمُ مِنْ إِدْرَاكِهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ جِسْمٌ نَامٍ حَسَّاسٌ مُتَحَرِّكٌ بِالْإِرَادَةِ نَاطِقٌ

آیا نمی‌نگری که درک کردن انسان از حیث چیز بودن یا جسم بودن یا حیوان بودن، آسان‌تر و جلوتر از درک کردن آن از این حیث است که آن، جسم نامی حسّاس متحرک بالارادة ناطق است.

«نام»: رشد یابنده.

«حساس»: به وسیله حواس درک می‌کند.

«متحرک بالارادة»: حرکت ارادی دارد.

«ناطق»: مدرک کلیات است. سخن‌گو.

(أو) لكون وجه الشبه (قليل التفصيل مع غلبة حضور المشبه به في الذهن عند حضور المشبه لِقَرَبِ الْمُنَاسَبَةِ) بين المشبه والمُشَبَّه به اذا لا يخفى أَنَّ الشَّيْءَ مَعَ مَا يُنَاسِبُهُ أَسْهَلُ حُضُوراً مِنْهُ مَعَ مَا لَا يُنَاسِبُهُ (كتشبيه الجَزْءِ الصَّغِيرَةِ بِالْكُوزِ فِي الْمَقْدَارِ وَالشَّكْلِ) فَإِنَّهُ قَدْ اعْتَبِرَ فِي وَجْهِ الشَّيْءِ تَفْصِيلَ مَا أَعْنَى الْمَقْدَارَ وَالشَّكْلَ إِلَّا أَنَّ الْكُوزَ غَالِبُ الْحُضُورِ عِنْدَ حُضُورِ الْجَزْءِ.

یا ظهور وجه شبه برای این است که تفصیل آن اندک است به علاوه هنگامی که مشبه در ذهن حضور یابد مشبه به نیز غالباً حضور می‌یابد چون بین مشبه و مشبه به تناسب نزدیک وجود دارد زیرا هر چیزی با آن چه با آن تناسب دارد آسان‌تر از چیزی که با آن تناسب ندارد در ذهن حاضر می‌گردد. مثل تشبیه سبوی کوچک به کوزه در مقدار و شکل. در این تشبیه، وجه شبه با تفصیل اندکی لحاظ شده است یعنی مقدار و شکل در آن اعتبار گردیده ولی

هنگامی که سبو در ذهن حضور یابد غالباً کوزه نیز حضور پیدا می‌کند.

توضیح

در زمان قدیم ظرفهای گوناگونی از گل می‌ساختند. سبو و کوزه دو نوع ویژه از این ظرفهای گلین بود که بیشتر برای نوشیدن آب از آنها استفاده می‌شد. این دو ظرف، غالباً در کنار هم بود و برای همهٔ مردم حضوری پیوسته داشت. بدین رو هرگاه کوزه به یاد می‌آمد سبو نیز تداعی ذهنی پیدا می‌کرد مثل پارچ و لیوان یا قاشق و چنگال یا کلاچ و دنده در زمان کنونی ما.

«جَرَّةٌ»: سبو. وصف «صغیره» را آورد برای این که سبوهای بزرگ که چونان خمره است و با کوزه در مقدار تناسبی ندارد خارج گردد.

«تفصیل ما»: تفصیل اندک مقصود مقدار و شکل است.

(أو مطلقاً) عطفُ علی قوله -عند حضور المشبه-

«أو مطلقاً» بر «عند حضور المشبه» عطف گردیده است. یعنی یا غلبهٔ حضور مشبه به در ذهن به طور مطلق باشد و مقید به حضور مشبه در ذهن نباشد. به تعبیر دیگر مشبه به غالباً در ذهن بیاید چه مشبه در ذهن حضور داشته باشد چه حضور نداشته باشد.

ثُمَّ غَلَبَةُ حُضُورِ الْمَشَبِّهِ فِي الذَّهْنِ مُطْلَقًا تَكُونُ (لتكرره) أَيِ الْمَشَبِّهِ بِه (عَلَى الْحَسِّ) فَإِنَّ الْمُتَكَرِّرَ عَلَى الْحَسِّ كَصُورَةِ الْقَمَرِ غَيْرِ مُنْخَسَفٍ أَسْهَلُ حُضُورًا مِمَّا لَا يَتَكَرَّرُ عَلَى الْحَسِّ كَصُورَةِ الْقَمَرِ مُنْخَسَفًا

سپس حضور غالبی مشبه به در ذهن به طور مطلق یا به این انگیزه است که درک مشبه به به وسیلهٔ یکی از حواس، تکرار می‌گردد. چون چیزی که بر حس تکرار شود مانند ماه نگرفته آسان‌تر از چیزی که تکرار بر حس ندارد در ذهن حضور می‌یابد مثل ماه گرفته شده که حضور آن در ذهن کم است چون تکرار بر حس ندارد.

«غیر مُنْخَسَفٌ»: غیر پوشیده، ماه گرفته نشده.

(كَالشَّمْسِ) أَيِ كَتَشْبِيهِ الشَّمْسِ (بِالْمَرْأَةِ الْمَجْلُوءَةِ فِي الْإِسْتِدَارَةِ وَالْإِسْتِنَارَةِ) فَإِنَّ فِي وَجْهِ الشَّيْءِ

تَفْصِيلًا مَّا، لَكِنِ الْمَشَبِّهِ بِه أَعْنَى الْمَرْأَةَ غَالِبَ الْحُضُورِ فِي الذَّهْنِ مُطْلَقًا

مانند تشبیه خورشید به آئینه روشن و بی‌زنگ و غبار در گردی و درخشان بودن. وجه

شبهه در این تشبیه، تفصیل اندکی دارد لیکن مشبه به یعنی آیین، غالباً و به طور مطلق (چه خورشید در ذهن باشد و چه نباشد) در ذهن حضور پیدا می‌کند.

«مَجْلُوه»: درخشان، بی‌زنگ و غبار. صیقلی داده شده.

«تفصیلاً ما» تفصیل اندک، مقصود «استداره و استنارة» است.

(لمعارضة كل من القرب والتكرار التفصيل) أي وإنما كانت قلة التفصيل في وجه الشبه مع غلبة حضور المشبه به بسبب قرب المناسبة أو التكرار على الحس سبباً لظهوره المؤدى إلى الابتذال مع أنّ التفصيل من أسباب الغرابة لأنّ قُرب المناسبة في الصورة الأولى و التكرار على الحس في الثانية يعارض كل منهما التفصيل بواسطة اقتضائهما سرعة الانتقال من المشبه إلى المشبه به، فيصير وجه الشبه كأنه أمر جُملي لا تفصيل فيه، فيصير سبباً لابتذال.

برای این که تناسب نزدیک مشبه و مشبه به و تکرار مشبه به بر حس با تفصیل معارضه می‌کند. یعنی اندک بودن تفصیل در وجه شبه با غلبه حضور مشبه به در ذهن به سبب تناسب نزدیک مشبه و مشبه به یا تکرار مشبه به بر حس، انگیزه ظهور وجه شبه می‌گردد، ظهوری که به ابتذال می‌گراید با این که تفصیل، از انگیزه‌های غرابت است. علت به ابتذال گراییدن این است که: تناسب نزدیک مشبه و مشبه به در صورت نخست و تکرار بر حس در صورت دوم با تفصیل، معارضه می‌کند چون این دو (تناسب نزدیک مشبه و مشبه به و تکرار بر حس) سرعت انتقال از مشبه به مشبه به را اقتضاء می‌کند.

سر انجام وجه شبه مانند یک امر سر بسته و بدون تفصیل می‌شود و همین، سبب ابتذال می‌گردد.

توضیح کامل

بحث ما درباره تشبیه قریب مبتذل بود.

برای این تشبیه، سه قسم ذکر کردند:

۱. وجه شبه بدون تفصیل باشد.

۲. وجه شبه، تفصیل اندکی داشته باشد لیکن هنگامی که مشبه در ذهن، حضور می‌یابد

مشبه به نیز غلبه حضور داشته باشد، به جهت تناسب نزدیکی که بین آنها وجود دارد.

۳. وجه شبه، تفصیل اندک داشته باشد ولی مشبه به به جهت تکرار بر حس به طور مطلق

در ذهن، غلبه حضور پیدا کند.

اینک این اشکال، مطرح است که: تفصیل، مقتضی غرابت است یعنی تشبیهی که وجه شبه آن تفصیل دارد باید غریب بعید باشد نه قریب مبتذل، پس چرا در این دو قسم اخیر، با این که وجه شبه تفصیل دارد آنها را از اقسام قریب مبتذل بر شمردیم؟ - مصنف پاسخ می دهد: «لِمَعَارِضَةٍ كُلِّ مِنَ الْقُرْبِ وَ التَّكَرُّارِ التَّفْصِيلِ» چون تناسب نزدیک بین مشبه و مشبه به و تکرار بر حس با این تفصیل مبارزه و معارضه می کند و غرابت آن را می زداید. و آن را به ابتذال می کشاند.

«لِأَنَّ قُرْبَ الْمُنَاسِبَةِ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى»

برای این که تناسب نزدیک بین مشبه و مشبه به در صورتی که با حضور مشبه، مشبه به نیز در ذهن، غلبه حضور پیدا کند.

«وَالْتَّكَرُّارُ عَلَى الْحَسِّ فِي الثَّانِيَةِ»

یا تکرار مشبه به بر حس در صورتی که مشبه به به طور مطلق در ذهن غلبه حضور دارد. «يُعَارِضُ كُلَّ مِنْهُمَا التَّفْصِيلُ»: هر یک از این تناسب نزدیک بین مشبه و مشبه به و تکرار بر حس با تفصیل مبارزه می کند.

(وَأَمَّا بَعِيدٌ غَرِيبٌ) عطف علی قوله - إِمَّا قَرِيبٌ مَبْتَذِلٌ (و هو بخلافه) أَى مَا لَا يَنْتَقِلُ فِيهِ مِنَ الْمَشْبَهَةِ إِلَى الْمَشْبُوهِ بِهِ الْإِبْعَادُ فَكُرَ وَ تَدْقِيقُ نَظَرٍ (لِعَدَمِ الظُّهُورِ) أَى لِحِفَاءِ وَجْهِهِ فِي بَادِي الرَّأْيِ، وَ ذَلِكَ أَعْنَى عَدَمِ الظُّهُورِ (إِمَّا لَكَثْرَةِ التَّفْصِيلِ كَقَوْلِهِ: وَ الشَّمْسُ كَالْمَرْأَةِ فِي كَفِّ الْأَشْلِ) فَإِنَّ وَجْهَ الشَّبْهِ فِيهِ مِنَ التَّفْصِيلِ مَا قَدْ سَبَقَ وَ لَذَا لَا يَقَعُ فِي نَفْسِ الرَّائِي لِلْمَرْأَةِ الدَّائِمَةُ الْاضْطِرَابِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَسْتَأْنِفَ تَأْمُلًا وَ يَكُونُ فِي نَظَرِهِ مُتَمَهِّلًا.

و یا تشبیه بعید غریب است «إِمَّا بَعِيدٌ غَرِيبٌ» بر «إِمَّا قَرِيبٌ مَبْتَذِلٌ» عطف گردیده است و این تشبیه، بر خلاف تشبیه قریب مبتذل است یعنی ذهن از مشبه به مشبه به انتقال پیدا نمی کند مگر پس از اندیشیدن و دقت نظر به کار بردن. چون در آغاز نظر، وجه شبه، ظهور ندارد و عدم ظهور، برای این است که یا وجه شبه تفصیل دارد.

مانند: «وَالشَّمْسُ كَالْمَرْأَةِ فِي كَفِّ الْأَشْلِ» که وجه شبه در آن همان گونه که قبلاً گذشت،

تفصیل دارد، و به همین جهت کسی که به آیینۀ لرزان نگاه می کند

آن وجه شبه مفصل در ذهن او پدید نمی‌آید مگر این که اندیشیدن را از سر گیرد و آهسته آهسته به تأمل پردازد.

گفتنی‌ها

«بعید» در برابر «غریب» و «غریب» در برابر «مبتذل» است.

«بعید» به معنی دور و «غریب» به معنی نا آشنا است.

«بخلافه»: به خلاف قریب مبتذل است.

ضمیر «فیه» به تشبیه می‌گردد.

عدم ظهور وجه شبه در ذهن، چند انگیزه دارد، اول این است که آن وجه شبه تفصیل داشته باشد.

«وَالشَّمْسُ كَالْمَرْأَةِ فِي كَفِّ الْأَشْلِ»: و خورشید چونان آئینه در دست لرزان است. این تشبیه، بعید غریب است چون وجه شبه در آن تفصیل دارد.

«مِنَ التَّفْصِيلِ» بیان «ها» است و «ها» مبتدای مؤخر است.

«قَدْ سَبَقَ»^۱ این تفصیل قبلاً گفته شد. وجه شبه هیئت پدید آمده از شکل دایره همراه با درخشش، حرکت تند و پیوسته به علاوه موج برداشتن نور بود.

«لَا يَقَعُ»: لایحصل،

«الرَّائِي»: بیننده، نگاه کننده.

«مَرَأَةُ الدَّائِمَةِ الْأَضْطِرَابِ»: آئینه‌ای که پیوسته می‌لرزد.

«أَنْ يَسْتَنْفِ تَأْمَلًا»: اندیشدن را از سر گیرد، دوباره بیندیشد.

«وَيَكُونُ فِي نَظَرِهِ مُتَمَهِّلًا»: و در اندیشیدنش آهسته و کند حرکت کند.

آهسته آهسته و با کندی بیندیشد.

(أوندور) أي أولندور (حضور المشبه به إِمَّا عند حضور المشبه لِبُعْدِ المناسبةِ كما مرّ) في تشبيه

البنفسج بنار الكبريت

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۷ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۴۰ مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۹۵. در آنجا ذکر شد که وجه شبه در این شعر چنین است: مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنَ الْأَسْتَدَازَةِ مَعَ الْأَشْرَاقِ وَالْحَرَكَةِ السَّرِيعَةِ الْمُتَصِلَةِ مَعَ تَمَوُّجِ الْأَشْرَاقِ...»

یا عدم ظهور وجه شبه برای این است که حضور مشبه به در ذهن اندک است اکنون این اندک بودن گاهی هنگامی است که مشبه در ذهن حضور یافته است برای دور بودن مناسبت بین مشبه و مشبه به، همان گونه که در تشبیه بنفشه به آتش در اطراف گوگرد گذشت.

«کما مَرَّ»: مقصود شعری بود که با «و لازوردیة» شروع می شد و با «أَوَّئِلُ النَّارِ فِي أَطْرَافِ كِبَرِيَّت» پایان می یافت.

در این مثال، حضور مشبه به یعنی شعله های نخستین آتش در اطراف گوگرد، در ذهن کم است هنگامی که بنفشه که مشبه است، حضور داشته باشد.

(وَأَمَّا مطلقاً) و ندور حضور المشبه به مطلقاً يكون (إمّا لكونه و همیّا) کانیاب الاغوال یا حضور مشبه به در ذهن به طور مطلق اندک است یا برای این که آن مشبه به و همی است مانند دندانهای دیوها.

به طور مطلق یعنی چه مشبه در ذهن حضور داشته باشد و چه مشبه حضور نداشته باشد. ضمیر «لکونه» به مشبه به بر می گردد.

«اغوال»: جمع غول است. مقصود از «انیاب الاغوال» تشبیهی است که امرؤ القیس در این شعر، انجام داده است:

أَيَقْتَلْنِي وَالْمَشْرِفِي مُضَاجِعِي
وَمَسْنُونَةُ زَرْقِ كَانِيَابِ أَغْوَالٍ^۲
(أَوْ مَرْكَبًا خَيَالِيًّا) كَأَعْلَامٍ يَاقُوتٍ نُشِرْنَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرَجَدٍ

یا اندک بودن حضور مشبه به در ذهن به طور مطلق برای این است که آن مشبه به مرکب خیالی است مانند پرچمهای یاقوتی گسترده شده بر نیزه هایی از زبرجد. مراد شارح، این شعر است:

وَكَأَنَّ مُحْخَمَّرَ الشَّقِي
قِي إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدُ^۳
(أَوْ) مُرْكَبًا (عَقْلِيًّا) كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص ۳۷، مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۴۴ مختصرهای حاشیه دار، ص ۳۰۲.
۲. در این شعر، مشبه (انیاب اغوال) و همی است و مراد از و همی آن است که به وسیله یکی از حواس پنجگانه درک نمی گردد لیکن اگر درک شود به وسیله یکی از حواس درک می شود.
۳. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۲، مختصرهای چاپ قدیم ص ۱۳۴ مختصرهای حاشیه دار، ص ۲۹۴ و ۲۹۵. و مقصود از خیالی آن معدومی است که اجتماع آن از چیزهایی که با حس درک می شود، فرض شده است، مثل کوه طلا.

یا اندک بودن حضور مشبه به در ذهن به طور مطلق برای این است که آن مشبه به مرکب عقلی است مانند کَمَثَلِ الْخَمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً^۱

مراد از مَثَل، صفتی است که از چند اعتبار عقلی پدیده آمده است و آنها حمل بی ثمر پرفایده‌ترین چیزها همراه با رنج و مشقت است.

و قوله: (کما مر) إشارَةً إِلَى الْأَمْثَلَةِ الَّتِي ذَكَرْنَا هَا أَنْفَا

«کما مر» در عبارت مصنف اشاره است به مثال‌هایی که ما اکنون ذکر کردیم. «أنفا» اکنون.

این مثال‌ها قبلاً ذکر شده بود از این رو مصنف گفت: «کما مر»^۲ ولی شارح آن مثال‌ها را دوباره آورد.

و قوله:

عَزَمَاتُهُ مِثْلُ النُّجُومِ ثَوَاقِباً لَوْ لَمْ يَكُنْ لِثَلَاثَاتٍ أَفُول

و مانند سخن او:^۳

تصمیم‌های او چونان ستارگان درخشان است اگر آن درخشندگان، غروب نداشته باشند. نگاهی به واژه‌های شعر:

«عَزَمَات»: جمع «عَزَمَ» و به معنی آهنگها، قصدها و تصمیم‌هاست.

«ثَوَاقِب»: جمع «ثاقب» و به معنی درخشنده است. «لَوَامِع» جمع «لامع» است.^۴

«أَفُول»: به ضم اوّل به معنی غروب است.

فَتَشْبِيهِ الْعَزْمِ بِالنَّجْمِ مُبْتَدَلٌ إِلَّا أَنَّ اشْتِرَاطَ عَدَمِ الْأَفُولِ أَخْرَجَهُ إِلَى الْغَرَابَةِ (وَيُسَمَّى) مِثْل (هَذَا)

۱. جمعه، ۵.

۲. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۲ و ۱۳ و مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۳۴، مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۹۴ و ۲۹۵.

۳. این شعر از رشید الدین وطواط است، امیر امام رشید الدّین سعدالملک محمّد بن محمد بن عبدالجلیل عُمَری کاتب، معروف به خواجه رشید وطواط از فرزندان عبدالله بن عمر بن الخطّاب است و نسب او به یازده واسطه به خلیفه ثانی می‌پیوندد وی در بلخ متولد شده است. دولتشاه می‌گوید: او مردی حقیر الجته و تیز زبان بوده است از آن جهت او را وطواط نام نهاده‌اند و وطواط مرغی است که او را فرستوک می‌نامند او به دو زبان عربی و فارسی تسلط داشته است «حدائق السحر» از آثار اوست. نگاه کنید به مقدمه «حدائق السحر». و ریحانة الادب، ج ۲، ص ۳۱۰ و ۳۱۱.

۴. لامع: درخشنده، تابنده.

النَّشْبِيهِ (التَّشْبِيهِ الْمَشْرُوط) لِتَقْيِيدِ الْمُسَبَّهِ أَوْ الْمُسَبَّهِ بِهِ أَوْ كِلَيْهِمَا بِشَرْطِ وُجُودِ أَوْ عَدَمِ يُدَلُّ عَلَيْهِ بِصَرِيحِ اللَّفْظِ أَوْ بِسِيَاقِ الْكَلَامِ.

بنابراین، تشبیه قصد و تصمیم به ستاره‌ها، پیش پا افتاده و مبتذل است لیکن این که شرط کرده، ستاره‌ها، بی غروب باشد، آن تشبیه را از ابتذال درآورده است و به غرابت کشانده، و این نوع تشبیه، تشبیه مشروط نامیده می‌شود چون مشبه یا مشبه‌به یا هر دوی آنها به شرط وجودی یا عدمی مقید شده است و بر این شرط، یا صریح لفظ دلالت می‌کند یا سیاق سخن.

توضیح

مقصود از شرط در این جا قید است و هم شرط نحوی را فرا می‌گیرد و هم غیر آن را. آن جا که مشبه، مقید به شرط وجودی باشد مانند: الشمس فی وسط النهار مثل بهائیه آنجا که مشبه به مقید به شرط وجودی باشد مثل: بهائه مثل الشمس ان کانت فی وسط النهار. آنجا که هر دو مقید به شرط وجودی باشند، همچو: زید فی علمه بالامور اذا کان غافلاً کعمرو فی علمه اذا کان یقظان

آنجا که مشبه، مقید به شرط عدمی باشد مانند: النُّجُومُ كَعَزَمَاتِهِ لَوْلَا أَنَّهُ لَا أَفُولَ لَهَا آنجا که مشبه به مقید به شرط عدمی باشد، مثل: عَزَمَاتُهُ مِثْلُ النُّجُومِ ثَوَاقِبًا لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلثَّاقِبِ أَفُولَ

آنجا که هر دو مقید به شرط عدمی باشند، مانند: عَزَمَاتُهُ لَوْلَمْ يَكُنْ لَهَا أَفُولٌ مِثْلُ النُّجُومِ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلثَّاقِبَاتِ أَفُولٌ

آنجا که صریح لفظ بر شرط، دلالت کند، مثل همه مثالهای گذشته. آنجا که از سیاق و روند سخن پی به شرط ببریم مانند: هِيَ الْبَذْرُ يَسْكُنُ الْأَرْضَ أَوْ مَاءَ تَمَامِي است که در زمین ساکن است. یعنی هِيَ الْكَالْبَدْرُ لَوْ كَانَ الْبَذْرُ يَسْكُنُ الْأَرْضَ. «يُدَلُّ عَلَيْهِ»: بر آن شرط، دلالت شود.

تشبیه مشروط در فارسی نمونه‌های فراوان دارد:
مختاری سروده است:

ماهی اگر ماه را از سرو بود قد سروی اگر سرو را از ماه بود بَر
و فتحعلی خان صبا گفته است:

لبش قند اگر قند گویا بدی قدش سرو اگر سرو پویا بدی
(وباعتبار) اُی والتَّشْبِیه باعتبار (أداته إِمَّا مُؤَكَّد و هو ما حُذِفَتْ أداته مثل: و هی تَمَرٌ مَرَّ السَّحَابِ)
ای مثل مَرَّ السَّحَابِ

تشبیه به اعتبار ادات آن یا مؤکد است و آن تشبیهی است که اداتش حذف شده مثل: «و هی تَمَرٌ مَرَّ السَّحَابِ»^۱ آن کوه‌ها چونان ابر می‌گذرد.

در این آیه شریفه، «مثل» که از ادات تشبیه است، حذف گردیده.

و علی - ع - فرمودند: وَالْفُرْصَةُ تَمَرٌ مَرَّ السَّحَابِ^۲

وقت بسان ابر می‌گذرد.

(و منه) اُی و مِّنَ الْمُؤَكَّد ما أَضِیْفَ الْمَشَبَّهَ به الی الْمَشَبَّه بعد حذف الأداة

قسمتی از تشبیه مؤکد بدین گونه است که پس از حذف ادات، مشبه به، به مشبه اضافه می‌شود.

نحو قوله:^۳

و الزَّيْجُ تَغَبَّتْ بِالْعُصُونِ وَقَدْ جَرَى ذَهَبُ الْأَصِيلِ عَلَى لُجَيْنِ الْمَاءِ

مانند سخن او:

و باد با شاخه‌ها بازی می‌کرد و طلای عصرگاهان بر نقره آب جاری بود.

نگاهی به واژه‌های شعر:

«عصون»: جمع «عُصْن» و به معنی شاخه‌هاست.

ذهب: طلا.

«أصیل»: پایان روز پس از عصر تا مغرب. «ذَهَبُ الْأَصِيلِ»: طلای عصرگان. مقصود از این

اضافه، «صُفْرَةُ الْأَصِيلِ الَّذِي كَالذَّهَبِ» است. یعنی زردی عصر که مثل طلاست. به تعبیر دیگر مقصود آفتاب عصرگاهان است.

«لُجَيْنٌ»: بر وزن حُسَيْن به معنی نقره است. «لُجَيْنِ الْمَاءِ» در اصل «عَلَى الْمَاءِ الَّذِي كَاللُّجَيْنِ»

۱. نمل، ۸۸.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۲۰.

۳. این شعر از رشیدالدین و طواط است.

بوده است. یعنی آبی که در زلالی مثل نقره است.

(الأصیل) هو الوقتُ بعدَ العَصْرِ إلى الغروبِ يُعَدُّ مِنَ الأوقاتِ الطَّيِّبَةِ كَالسَّحَرِ وَ يُوصَفُ بِالضُّفْرَةِ

«اصیل»: زمان پس از عصر تا غروب است و از وقتیهای پاکیزه به شمار می‌آید و با زردی وصف می‌شود.

کقوله:

وَرُبَّ نَهَارٍ لِلْفِرَاقِ أَصِيلُهُ وَ وَجْهِ كِلَا لَوْ نِيْهِمَا مُتَنَاسِبُ

مانند سخن او:

و چه بسا روزی که به جهت جدایی یاران، عصرگاهش با چهره من هر دو رنگشان همسان است. (یعنی هر دو زرد است)

ضمیر «أصیلُهُ» به «نهار» باز می‌گردد. ضمیر «لونیهِما» به «اصیل» و «وجه» باز می‌گردد

فَذَهَبَ الْأَصِيلُ ضُفْرَتُهُ وَ شُعَاعُ الشَّمْسِ فِيهِ (عَلَى لُجَيْنِ الْمَاءِ) أَي عَلَى مَاءِ كَاللُّجَيْنِ أَيْ الْفِضَّةِ فِي الصَّنَاءِ وَ الْبَيَاضِ، فِهَذَا تَشْبِيْهُ مُؤَكَّدٌ

طلای عصرگاهان، زردی آن و پرتو خورشید در آن است. بر نقره آب یعنی بر آبی که چون نقره است در زلال و سفید بودن، پس این تشبیه، مؤکد است.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ لَمْ يَمِيزْ بَيْنَ لُجَيْنِ الْكَلَامِ وَ لُجَيْنِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ هِجَانَهُ مِنْ هِجِينِهِ حَتَّى ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ اللَّجَيْنِ إِنَّمَا هُوَ بَفَتْحِ اللَّامِ وَ كَسْرِ الْجِيمِ، يَعْنِي الْوَرَقَ الَّذِي يَسْقُطُ مِنَ الشَّجَرِ وَ قَدْ شَبَّهَ بِهِ وَجْهَ الْمَاءِ.

برخی از مردم، سخن نیکو را از ناشایست تمیز نمی‌دهند و برگزیده را از ناروا باز نمی‌شناسند تا به آنجا که کسی گفته است. «لجین» به فتح لام و کسر جیم به معنی برگ افتاده از درخت است و شاعر، صورت آب را به آن برگ، تشبیه کرده است.

«لُجَيْن»: به معنی نقره است لیکن در این عبارت به معنی نیکو به کار رفته است.

«لَجِين»: بر وزن کریم در این جا به معنی فرومایه، فرو افتاده و ناشایست است.

«هَجَان»: بر وزن کتاب به معنی برگزیده است.

«هَجِين»: فرومایه، پست.

شارح، با به کار بردن این چهار واژه در نثر خویش، جناس پدید آورده است. مقصود از این بعضی «خلخالی» است.

ضمیر «به» به «الورق» باز می‌گردد.

خلاصه خلخال «لَجین» را بر وزن کریم خوانده است. «لَجین» به فتح لام به معنی برگ فرو افتاده از درخت است از این رو گفته: شاعر، چهره آب را به برگ فرو افتاده از درخت، تشبیه کرده است. و شما می‌نگرید که چنین تشبیهی چقدر ناروا است. به دو دلیل:

۱. اگر لَجین» به فتح لام خوانده شود و به معنی نقره نباشد تناسب آن با با واژه «ذَهَب» که به معنی طلا است از بین می‌رود.

۲. هیچ دلیل عقلی و ادبی وجود ندارد که آب، به مطلق برگ افتاده از درخت تشبیه شود.

و بَعْضُهُمْ إِلَى أَنْ الْأَصِيلَ هُوَ الشَّجَرُ الَّذِي لَهُ أَصْلٌ وَ عِرْقٌ وَ ذَهَبُهُ وَ رَقَّةُ الَّذِي أَصْفَرَّ بِبَرْدِ الْخَرِيفِ وَ سَقَطَ مِنْهُ عَلَى وَجْهِ الْمَاءِ وَ فساد هَذِينَ الْوَهْمَيْنِ غَنَى عَنِ الْبَيَانِ

و کسی گفته است: «اصیل» درختی است که پایه و ریشه دارد و طلای آن برگ‌گی است که بر اثر سرمای پاییزی زرد گشته و بر آب افتاده است و تباهی این دو پندار نیاز به بیان ندارد.

توضیح

مراد از «بعضهم» زوزنی است. او «اصیل» را به معنی درخت استوار و ریشه‌دار پنداشته است و برگ ریخته شده از درخت را طلایی دانسته که بر نقره آب جاری است.

این سخن زوزنی تباه است چون:

۱. اصیل را در معنی غیر معمول آن استعمال کرده است.

این شعر را بی دلیل مقید به یک وصف پاییزی از طبیعت کرده است در حالی که شعر، مطلق است.

۳. برگ زرد اختصاصی به درخت کهن و ریشه‌دار ندارد ولی او با اضافه «ذَهَب» به «اصیل» تنها برگ زرد درخت کهن و ریشه‌دار را گفته است.

«عِرْق»: ریشه.

«وَرَق»: برگ.

«بَرْد»: سرما.

«خریف»: پاییز.

مقصود از «هَذِینَ الْوَهْمِینَ» توهم خلخالی و زوزنی است.

تشبیه مؤکد در معارف اسلامی و ادبیات غنی ما نمونه‌های فراوان دارد.

به این نمونه‌ها از سخن مولا امیرالمؤمنین علیه السلام بنگرید:

الْقَنَاعَةُ مَالٌ لَا يَنْفَدُ^۱

قناعت مالی است که تمام نمی‌گردد.

اللِّسَانُ سَبْعٌ إِنْ حُلِّيَ عَنْهُ عَقَرٌ^۲

زبان بسان درنده است اگر رهایی یابد می‌گزد.

وَإِنَّمَا أَنَا قُطْبُ الرِّيحِ تَدُورُ عَلَيَّ وَأَنَا بِمَكَانٍ^۳

و من محور و آهن میانه آسیا هستم آسیا بر گرد من می‌چرخد لیکن من بر جای خویش

پایدارم.

الزُّهْدُ ثَرَوْهٌ وَالْوَرَعُ جُنَّةٌ^۴

زهد، دارایی و پرهیزکاری سپر است.

و الْفِكْرُ مِرَاةٌ صَافِيَةٌ^۵

و اندیشیدن چون آینه صاف است.

صَدْرُ الْعَاقِلِ صُنْدُوقٌ سِرٌّ^۶

سینه خردمند، صندوق راز اوست.

الدُّنْيَا سُوقٌ رِبْحٌ فِيهَا قَوْمٌ وَخَسِرَ آخِرُونَ^۷

دنیا چونان بازاری است که گروهی در آن سود برده‌اند و گروهی زیان دیده‌اند.

۱. نهج البلاغه، حکمت ۵۴.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۵۷.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۱۸.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۳.

۵. نهج البلاغه، حکمت، ۴.

۶. نهج البلاغه، حکمت ۵.

۷. بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۶۵ روایت ۱.

و در اشعار فارسی آمده است:

شاه ماه است و بخارا آسمان

ماه سوی آسمان آید همی

(رودکی)

شعر، دانی چیست مرواریدی از دریای عقل

هست شاعر آن کسی کاین طرفه مروارید سُفت

(مولوی)

تمرین

و آنجا که مشبه به به مشبه اضافه شده باشد نیز نمونه‌های فراوان دارد.

باز به این نمونه‌ها از سخن مولا بنگرید:

فَزَهَرِ مِصْبَاحِ الْهُدَى فِي قَلْبِهِ^۱

چراغ هدایت در دلش درخشید.

قَدْ خَلَعَ سَرَابِيلَ الشَّهَوَاتِ^۲

جامه‌های شهوت‌ها را از تن برکند.

وَأَوْقَدُوا لَنَا نَارَ الْحَرْبِ^۳

آتش جنگ را برای ما افروختند.

إِنَّمَا أَنْتَ كَالطَّاعِنِ نَفْسَهُ لِيُقْتَلَ رِدْفَهُ^۴

تو مانند کسی هستی که نیزه بر خویش فرو می‌برد تا کسی را که پشت سر اوست بکشد.

و در اشعار فارسی آمده است:

باز بر آورد عشق سر به مثال نهنگ تاشکند زورق عقل به دریای عشق

در این شعر مولوی، زورق مشبه به است و به عقل اضافه شده. به این نوع اضافه‌ها در

ادبیات فارسی، اضافه تشبیهی می‌گویند. مانند: لعل لب، مرمر دستهایش، مرغ جانش، ستاره

۱. نهج البلاغه، خطبه ۸۶.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۸۶.

۳. نهج البلاغه، نامه ۹.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۲۸۸.

نگاهش، ماه رخسارش.

(أَوْ مُرْسَلٌ) عطفٌ على أَمَّا مُؤَكَّدٌ (و هو بخلافه) أى ما ذكر أداته فصار مُرْسَلًا مِنَ التَّأَكِيدِ الْمُسْتَفَادِ مِنْ حَذْفِ الْأَدَاةِ الْمُشْعِرِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ بَأَنَّ الْمَشْبَهَ عَيْنَ الْمَشْبُوهِ بِهِ (كَمَا مَرَّ) مِنَ الْأَمْثَلَةِ الْمَذْكُورَةِ فِيهَا أَدَاةُ التَّشْبِيهِ.

«مُرْسَلٌ» بر «أَمَّا مُؤَكَّدٌ» عطف شده است. یا تشبیه مرسل است و آن بر خلاف تشبیه مؤکد، تشبیهی است که ادات آن ذکر شده باشد.

از حذف ادات تشبیه، تاکید استفاده می شد و ظاهراً نشان می داد که مشبه، عین مشبه به است، اکنون با حذف ادات، تشبیه از این تاکید، رها می گردد و «مرسل» می شود. تشبیه مرسل، مثل همه تشبیه هایی است که در گذشته خواندیم و ادات تشبیه در آنها ذکر شده بود.

ضمیر «بخلافه» به مؤکد بر می گردد.

«المشعر بحسب الظاهر»: یعنی ظاهراً مشبه عین مشبه به نموده می شود و گر نه ادات تشبیه در تقدیر هست.

(و) التشبيه (باعتبار الغرضِ أَمَّا مقبول و هو الوافى بافادته) أى افادة الغرض (كأن يكون المشبه به أعرف شىء بوجه التشبيه فى بيان الحال أو) كأن يكون المشبه به (أتم شىء فيه) أى فى وجه التشبيه (فى الحاق الناقص بالکامل أو) كأن يكون المشبه به (مُسَلَّم الحكم فيه) أى فى وَجْهِ التشبيه (مَعْرُوفَة عند المخاطب فى بيان الامكان أو مُرْدُود) عطف على مقبول (و هو بخلافه) أى ما يكون قاصراً عَنْ افادة الغرضِ بأن لا يكون على شرط المقبول كما سبق ذكره.

و تشبیه به اعتبار غرض آن دو گونه است: ۱. مقبول. ۲. مردود. تشبیه مقبول، تشبیهی است که کاملاً از عهدۀ رساندن غرض بر آید. مثلاً اگر غرض، بیان حال مشبه است، مشبه به شناخته ترین چیز نسبت به وجه شبه باشد. و اگر می خواهیم ناقص را به کامل ملحق سازیم، آن مشبه به کاملترین و تام ترین چیز نسبت به وجه شبه باشد.

و اگر می خواهیم بیان امکان مشبه را بیان کنیم، آن مشبه به حکمش در وجه شبه مسلّم و حتمی و پیش مخاطب شناخته شده باشد.

«مردود» بر مقبول، عطف شده است. تشبیه «مردود» بر خلاف تشبیه مقبول، تشبیهی است که در رساندن غرض و آرمان تشبیه، ناتوان باشد بدین گونه که شرط مقبولیت (اعرف، اتم،

مسلم الحکم و معروف بودن پیش مخاطب) را که ذکر شد، نداشته باشد.
«کما سبق ذکره»: آنچه ذکرش گذشت با عبارت «کأن یکون...»

خاتمة

فی تقسیم التشبيه بحسب القوة والضعف فی المبالغة باعتبار ذکر الأركان و ترکها وقد سَبَقَ أَنَّ الأركانَ أربعةَ والمشبه به مذكور قطعاً، فالمشبه أَمَّا مذكور او محذوف و علی التقديرين فوجه الشبه أَمَّا مذكور أو محذوف و علی التقادير الأربعة فالأداة أَمَّا مذكورة أو محذوفة، نصیر ثمانية

بحث پایانی

درباره تقسیم تشبیه بر اساس قوت و ضعف آن در مبالغه است و ارزیابی این قوت و ضعف به لحاظ ذکر ارکان تشبیه یا وانهادن آنهاست.

قبلاً گفتیم که:^۱ ارکان تشبیه، چهار تاست و از این ارکان، مشبه به حتماً ذکر می شود. آنگاه مشبه یا مذكور است یا محذوف، و بنابراین دو فرض، وجه شبه یا حذف می شود یا ذکر می گردد. و با این چهار فرض، ادات تشبیه یا ذکر می شود یا حذف می گردد و هشت فرض پدید می آید.

خلاصه

ذکر یا حذف مشبه دو فرض داشت و ذکر یا حذف وجه شبه نیز دو فرض داشت این چهار فرض. در این چهار فرض، یا ادات محذوف است یا مذكور، هشت فرض می گردد.

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۰ بیان مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۳۳ مختصرهای حاشیه دار ص ۲۸۱.

(وَأَعْلَى مَرَاتِبِ التَّشْبِيهِ فِي قُوَّةِ الْمَبَالِغَةِ) إِذَا كَانَ اخْتِلَافُ الْمَرَاتِبِ وَتَعَدُّدُهَا (باعتبار ذکر آرکانه) أَى أَرْكَانِ التَّشْبِيهِ (كُلُّهَا أَوْ بَعْضُهَا) أَى بَعْضُ الْأَرْكَانِ، فَقَوْلُهُ - بِاعْتِبَارٍ - مُتَعَلِّقٌ بِالْاِخْتِلَافِ الدَّالِّ عَلَيْهِ سَوَقُ الْكَلَامِ، لِأَنَّ أَعْلَى الْمَرَاتِبِ إِنَّمَا يَكُونُ بِالنَّظَرِ إِلَى عِدَّةِ مَرَاتِبِ مُخْتَلِفَةٍ

و بالاترین مرتبه تشبیه در قوت مبالغه، زمانی که اختلاف مراتب و تعدد آن به اعتبار ذکر همه ارکان تشبیه یا بعضی از ارکان باشد.

«باعتبار» در سخن مصنف، متعلق به اختلافی است که روند کلام، بر آن دلالت می‌کند برای این که بالاترین مرتبه با توجه به مراتب گوناگون، ارزیابی می‌شود. ضمیر «تعددها» به «مراتب» بر می‌گردد.

مقصود از «عده مراتب مختلفه» این است که اختلاف مراتب، از جنبه‌های گوناگون بررسی می‌شود مثل قوت و ضعفی که در ادات تشبیه وجود دارد، اختلافی که در مشبه به‌های گوناگون هست و مانند اینها.

و إِنَّمَا قَيَّدَ بِذَلِكَ لِأَنَّ اخْتِلَافَ الْمَرَاتِبِ قَدْ يَكُونُ بِاخْتِلَافِ الْمَشْبَهَةِ بِه نَحْوِ زَيْدٍ كَالْأَسَدِ وَ زَيْدٍ كَالذُّئْبِ فِي الشَّجَاعَةِ وَ قَدْ يَكُونُ بِاخْتِلَافِ الْأَدَاةِ نَحْوِ زَيْدٍ كَالْأَسَدِ وَ كَأَنَّ زَيْدًا الْأَسَدُ وَ قَدْ يَكُونُ بِاعْتِبَارِ ذِكْرِ الْأَرْكَانِ كُلِّهَا أَوْ بَعْضِهَا بِأَنَّهُ إِذَا ذَكَرَ الْجَمِيعَ فَهُوَ أَدْنَى الْمَرَاتِبِ وَإِنْ حَذَفَ الْوَجْهَ وَالْأَدَاةَ فَأَعْلَاهَا وَالْإِلَّا فَمُتَوَسِّطٌ.

مصنف، اختلاف مراتب را مقید به اعتبار ذکر همه ارکان یا بعض آن کرد (یعنی گفت: بالاترین مرتبه، به اعتبار ذکر همه ارکان یا بعضی آن) چون اختلاف مراتب گاهی به اعتبار اختلاف مشبه به است؛ مانند تفاوت این دو مثال: «زید کالاسد» و «زید کالذئب فی الشجاعة» (بی تردید رتبه «زید مانند شیر است» قوی‌تر از «زید مانند گرگ است» زیرا مشبه به آن قوی‌تر است.)

و گاهی اختلاف مراتب به جهت اختلاف ادات تشبیه است، مانند این دو مثال: «زید کالاسد» و «کأن زیداً الأسد» (در مثال اول، از کاف استفاده شده است و در مثال دوم از «کأن» استفاده شده است و مثال دوم قوی‌تر است چون کأن برای ظن قوی به کار می‌رود.) و گاهی اختلاف مراتب به جهت ذکر همه ارکان یا بعضی از ارکان است. بدین شکل که اگر همه ارکان ذکر شود آن پایین‌ترین مرتبه را دارد و اگر وجه شبه و ادات حذف گردد بالاترین مرتبه را دارا

است و اگر یکی از آنها به تنهایی حذف گردد متوسط است.

«بذلك»: به اعتبار ذکر همه ارکان یا بعض آنها.

ضمیر «فأعلاها» به «مراتب» باز می گردد.

و قد تَوَهَّم بَعْضُهُمْ أَنَّ قَوْلَهُ بِاعْتِبَارِ مَتَعَلِّقِ بِقُوَّةِ الْمُبَالَغَةِ فَاعْتَرَضَ بِأَنَّهُ لَا قُوَّةَ مِبَالَغَةٍ عِنْدَ ذِكْرِ جَمِيعِ

الأركان

و کسی پنداشته است که «باعتماد» در سخن مصنف، متعلق به «قوة المبالغة» است آنگاه

اعتراض کرده که در هنگام ذکر همه ارکان تشبیه، هیچ قوت مبالغه‌ای وجود ندارد.

توضیح: اگر «باعتماد» را متعلق به «قوة المبالغة» بدانیم و بگوییم: «اعلی مراتب التشبيه في

قوة المبالغة باعتبار ذكر اركانها كلها» آنگاه معنی درست نمی شود چون وقتی که همه ارکان ذکر

گردد اصلاً قوتی وجود ندارد تا اعلی مراتب داشته باشد جواب این اشکال همان گونه که قبلاً

گفته شد این است که باعتبار متعلق به «اختلاف» است. فالأعلى (حذف وجهه و أدواته فقط) أي

بدون حذف المشبه نحو زيد اسد (أومع حذف المشبه) نحو أسد في مقام الاخبار عن زيد (ثم) الاعلى

بعد هذه المرتبة (حذف أحد هما) أي وجهه أو أدواته (كذلك) أي فقط أومع حذف المشبه نحو زيد

كالاسد و نحو كالاسد عند الاخبار عن زيد و نحو زيد أسد في الشجاعة و نحو أسد في الشجاعة عند

الاخبار عن زيد

پس بالاترین مرتبه در قوت، حذف وجه شبه و ادات تشبیه بدون حذف مشبه است.

مانند: «زيد أسد» یا همراه با حذف مشبه است، مثل «أسد» در جایی که ما از «زيد» خبر می دهیم

(مثلاً کسی می پرسد: «كيف زيد» و ما می گوییم: «اسد») در این مثال، وجه شبه، ادات تشبیه و

مشبه، حذف شده است.

سپس بالاترین مرتبه پس از آن، حذف وجه شبه یا ادات تشبیه است. بدون حذف مشبه یا

با حذف مشبه، مانند «زيد كالاسد» (در این مثال، مشبه حذف نشده است) یا مثل «كالاسد»

هنگامی که از زيد خبر می دهیم.

و مانند «زيد أسد في الشجاعة» (در این مثال، تنها ادات تشبیه حذف گردیده است)

و مثل «اسد في الشجاعة» هنگامی که خبر از زيد می دهیم

(در این مثال، ادات تشبیه همراه مشبه حذف گردیده است).

(و لا قوه لغیرها) و هما الاثنان الباقیان أعنی ذکر الأداة والوجه جميعاً إمّا مع ذکر المشبه أوبدونه نحو- زید کالأسد فی الشجاعة و نحو- کالأسد فی الشجاعة - خبراً عن زید و بیان ذلك أنّ القوة إمّا بعموم وجه الشبه ظاهراً أوبحمل المشبه به علی المشبه بأنه هو، فما اشتمل علی الوجهین جميعاً فهو فی غایة القوة و ما خلا عنهما فلا قوه له و ما اشتمل علی أحدهما فقط فهو متوسط، والله أعلم. غیر از آنها (صورتهای ششگانه) که دو تشبیه باقی مانده است قوتی ندارد.

و این دو تشبیه باقی مانده یکی جایی است که در آن هم ادات تشبیه و هم وجه شبه ذکر شده باشد چه این ذکر، همراه با مشبه باشد و چه بدون آن، مانند:

«زید کالأسد فی الشجاعة» (در این مثال، هم ادات و هم وجه شبه، همراه مشبه ذکر شده است.) و مانند: «کالأسد فی الشجاعة» در جایی که ما خبر از زید می‌دهیم. (در این مثال، ادات تشبیه و وجه شبه بدون مشبه ذکر شده است و هیچ قوتی ندارد.)

و بیان توانمند یا ناتوان بودن تشبیه، این است که قوت، پدیده‌ی دو چیز است:

۱. عمومیت ظاهری در وجه شبه.

۲. حمل مشبه به بر مشبه بدین گونه که مشبه همان مشبه به است.

(مقصود از عمومیت ظاهری در وجه شبه این است که وقتی وجه شبه حذف گردد ظاهراً وجه شبه عمومیت می‌باید مثلاً زید کالأسد این گونه می‌نماید که او در همه چیز مانند شیر است نه تنها در شجاعت، گرچه باطناً وجه شبه، همان شجاعت تنهاست)

پس هر تشبیهی که این دو وجه را داشته باشد در اوج قوت است و تشبیهی که از هر دو خالی باشد بدون قوت است و تشبیهی که یکی از این دو وجه را داشته باشد متوسط است و خداوند دانایتر از همه است.

توضیح

«و لا قوه لغیرها»^۱: غیر از آن صور ششگانه قوتی ندارد.

آن صور ششگانه، عبارت بود از:

۱. توجه داشته باشید که در همه نسخه‌های مختصر «لغیرها» آمده است و در برخی از نسخه‌های خطی «لغیره» بوده است لیکن تنها در مختصرهای چاپ جدید به غلط «لغیرهما» نوشته شده است نگاه کنید به مختصرهای چاپ جدید، ص ۵۷ قسمت بیان، مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۵۲ و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۳۱۷.

۱. حذف وجه شبه و ادات تشبیه همراه با حذف مشبه.
 ۲. حذف وجه شبه و ادات تشبیه بدون مشبه.
 ۳. حذف ادات تشبیه همراه با حذف مشبه
 ۴. حذف وجه شبه همراه با حذف مشبه
 ۵. حذف ادات بدون مشبه
 ۶. حذف وجه شبه بدون مشبه
- «بأنه هو» در مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۳۱۷ و مختصرهای چاپ قدیم ص ۱۵۲، «بأنه هو هو» ضبط شده است و در مختصرهای چاپ جدید و در برخی نسخه‌های شروح التلخیص، «بأنه هو» آمده است.
- «فما اشتمل علی الوجهین»: مقصود از «وجهین» عمومیت ظاهری در وجه شبه و حمل مشبه‌به بر مشبه است بدین گونه که مشبه همان مشبه‌به است. ضمیر «عنهما» و «احدهما» به «وجهین» بر می‌گردد.

پرسش‌ها

۱. تشبیه تمثیل چگونه تشبیهی است؟
۲. تشبیه مجمل و مفصل چیست؟
۳. تشبیه مجمل، چند قسم دارد؟
۴. تشبیه قریب مبتذل کدام است؟
۵. تشبیه بعید غریب چه تعریفی دارد؟
۶. انگیزهای عدم ظهور وجه شبه چیست؟
۷. چگونه در تشبیه قریب مبتذل تصرف می‌شود؟ آن تشبیه مورد تصرف چه نام می‌گیرد؟
۸. برای تشبیه مؤکد و مرسل چه تعریفی به یاد دارید؟
۹. تشبیه مقبول و مردود چگونه است؟
۱۰. بالاترین مراتب تشبیه در قدرت مبالغه از جهت ذکر یا عدم ذکر ارکان، کدام تشبیه است؟

قواعدی را که تاکنون درباره تشبیه خوانده‌ایم در این نمونه‌ها اجرا کنید.

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً^۱

سپس دلهای شما بعد از این (واقعه) سخت گردید، همانند سنگ یا سخت‌تر از آن

و هـی تجزّی بهّم فی موجٍ کالجبال^۲

و آن [کشتی] ایشان را در میان موجی چونان کوه‌ها می‌برد.

فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ^۳

از هم شکافت و هر پاره‌ای همچون کوهی سترگ بود.

وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوَاجٌ كَالظَّلَلِ^۴ و چون موجی کوه آسانان را فراگیرد.

لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَ مَا هُوَ بِبَالِغِهِ^۵

هیچ پاسخی به آنان نمی‌دهند، مگر مانند کسی که دو دستش را به سوی آب بگشاید

تا [آب] به دهانش برسد، در حالی که [آب] به [دهان] او نخواهد رسید.

۱. بقره، ۷۴.

۲. هود، ۴۲.

۳. شعراء، ۶۳.

۴. لقمان، ۳۲.

۵. رعد، ۱۴.

مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ^۱

مثل کسانی که به پروردگار خود کافر شدند، کردارشان به خاکستری می ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد.

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرَعُهَا فِي السَّمَاءِ^۲

آیا ندیدی خدا چگونه مثل زده: سخنی پاک که مانند درختی پاک است که ریشه اش استوار و شاخه اش در آسمان است.

وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحٍ الْبَصَرِ وَهُوَ أَقْرَبُ^۳.

و کار قیامت جز مانند یک چشم بر هم زدن یا نزدیکتر [از آن] نیست.

وَأَنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ^۴

و اگر فریاد رسی جویند به آبی چون مس گداخته که چهره ها را بریان می کند یاری می شوند.

يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِ لِلْكِتَابِ^۵

روزی که آسمان را همچون در پیچیدن صفحه نامه هادر می پیچیم.

وَأَنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ^۶

و در حقیقت، یک روز [از قیامت] نزد پروردگارت مانند هزار سال است از آنچه می شمردید.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا

كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ^۷ خداوند نور آسمانها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است.

۱. ابراهیم، ۱۸.

۲. ابراهیم، ۲۴.

۳. نحل، ۷۷.

۴. کهف، ۲۹.

۵. انبیاء، ۱۰۴.

۶. حج، ۴۷.

۷. نور، ۳۵.

این تشبیه‌ها از سخنان مولا - علی - علیه السلام - برگزیده شده است.

صَاحِبُ السُّلْطَانِ كِرَاكِبِ الْأَسَدِ يُغَبِّطُ بِمَوْقِعِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَوْضِعِهِ^۱

همنشین شاه چو نان کسی است که بر شیر سوار شده است، بر مقامش غبطه می‌خورند و او به موقعیت خویش آگاه‌تر است.

الْراضِي بِفَعْلٍ قَوْمٍ كَالدَّاحِلِ فِيهِ^۲

کسی که به کار جامعه‌ای خشنود باشد بسان یکی از افراد همان جامعه است.

فَإِنَّ الصَّبْرَ مِنَ الْإِيمَانِ كَالرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ^۳

بی‌تردید، شکیبایی نسبت به ایمان همانند سر نسبت به بدن است.

أَهْلُ الدُّنْيَا كَرُكْبٍ يُسَارُّ بِهِمْ وَهُمْ نِيَامٌ^۴

اهل دنیا چو نان کاروانی هستند که آنان را سیر می‌دهند در حالی که خفته‌اند.

مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْحَيَّةِ لَيِّنٌ مَسْهًا وَالسَّمُّ النَّاقِعُ فِي جَوْفِهَا^۵

داستان دنیا چون داستان مار است که پوستی نرم دارد و زهری کشنده در درون.

الْجُلْمُ غِطَاءٌ سَاتِرٌ وَالْعَقْلُ حُسَامٌ قَاطِعٌ^۶

شکیبایی پرده‌ای پوشاننده است و خرد شمشیری بُرنده.

۱. نهج البلاغه، حکمت ۲۵۵.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۱۴۶.

۳. نهج البلاغه، حکمت ۷۹.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۶۱.

۵. نهج البلاغه، حکمت ۱۱۵.

۶. نهج البلاغه، حکمت ۴۱۶.

◆ نمایه

◆ تعریف حقیقت

◆ تعریف وضع

◆ تعریف مجاز

◆ نقد و بررسی نظریه دلالت ذاتی الفاظ

مقصد دوم

حقیقت و مجاز

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید

شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد

سعدی

الحقیقة و المجاز

هذا هو المقصد الثاني من مقاصد علم البيان، أي هذا بحث الحقيقة و المجاز و المقصود الأصلي بالنظر إلى علم البيان هو المجاز، إذ به يتأتى اختلاف الطُرُق دون الحقيقة، إلا أنها لما كانت كالأصل للمجاز إذا لاستعمال في غير ما وُضِعَ له فرع الاستعمال فيما وُضِعَ له جَرَتْ العادة بالبحث عن الحقيقة أولاً

حقیقت و مجاز

مقصد دوم از علم بیان، بحث حقیقت و مجاز است. هدف نهایی با توجه به علم بیان، مجاز است. زیرا با مجاز می‌توان یک سخن را با شیوه‌های گوناگون ارائه کرد نه با حقیقت. لیکن چون حقیقت، برای مجاز مانند اصل است زیرا به کار بردن یک کلمه در غیر معنایی که بر آن وضع شده است فرع به کارگیری آن کلمه در معنایی است که بر آن معنی وضع شده. از این رو چنین عادت شده که نخست، بحث از حقیقت می‌شود.

توضیح

علم بیان سه مقصد دارد:

۱. تشبیه

۲. مجاز

۳. کنایه

اکنون به مقصد دوم رسیده‌ایم.

رسالت علم بیان، ایراد یک معنی به شیوه‌های گوناگونی است که در وضوح با هم اختلاف داشته باشد و این کار با مجاز ممکن است.

«اذبه یتأتی اختلاف الطرق»: زیرا با مجاز، اختلاف شیوه‌های ایراد یک معنی ممکن و میسر می‌شود.

«إلاّ آنها»: لیکن آن حقیقت، مانند اصل برای مجاز است.

گفت: مانند اصل است چون برخی از کلمات، تنها در معنی مجازی استعمال می‌شود و در معنی حقیقی هیچ‌گاه به کار نمی‌رود.

استعمال کلمه در «ماؤضع له» یعنی به کارگیری واژه در معنایی که بر آن معنا نهاده شده است مثل این که کلمه «ماه» را بر آن کره مخصوص به کار ببریم.

استعمال لفظ در «غیر ما وضع له» یعنی به کارگیری واژه بر غیر معنایی که بر آن نهاده شده است. مثل این که کسی برای محبوبش بگوید: ماه من به سفر رفته است. یا ماه من آمد.

(وَقَدْ يُقَيِّدُ الْبَالُغِيْنَ) لِتَمِيْزِهَا عَنِ الْحَقِيْقَةِ وَ الْمَجَازِ الْعَقْلِيْنَ الَّذِيْنَ هُمَا فِي الْاِسْنَادِ، وَ الْاَكْثَرُ تَرْكُ هَذَا التَّقْيِيْدِ لِثَلَايْتِهِمْ اَنَّهُ مُقَابِلُ لِلشَّرْعِيِّ وَ الْعَرْفِيِّ.

و گاه این حقیقت و مجاز مقید به لغوی می‌گردد تا از حقیقت و مجاز عقلی که در قلمرو اسناد است جدا گردد لیکن بیشتر اوقات، بدون این قید به کار می‌رود تا کسی نپندارد این حقیقت و مجاز مقابل حقیقت و مجاز شرعی است یا مقابل حقیقت و مجاز عرفی است.

«لِتَمِيْزِهَا»: تا این حقیقت و مجاز لغوی تمیز داده شوند.

«هذا التقييد»: مقید کردن به قید لغوی.

«لثلايتوهم أنه مقابل للشرعي و...»

چون مراد از لغوی آن است که لغت در آن دخالت داشته باشد و لغت در شرعی و عرفی دخالت دارد پس آنها مقابل لغوی نیست.

(الحقیقة) فی الأصل فعیلٌ بمعنی فاعِلٌ مِنْ حَقِّ الشَّیْ إِذَا ثَبِتَ، أو بمعنی مفعول مِنْ حَقَّقْتُهُ إِذَا أَثْبَتَهُ، نُقِلَ إِلَى الْكَلِمَةِ الثَّابِتَةِ أَوِ الْمَثْبُتَةِ فِي مَكَانِهَا الْأَصْلِي، وَ النَّاءِ فِيهَا لِلنَّقْلِ مِنَ الْوَصْفِيَةِ إِلَى الْأَسْمِيَةِ

کلمه «حقیقت» در اصل، فعیل به معنی فاعل بوده است و از «حَقَّ الشَّیْ» گرفته شده است. «حَقَّ» به معنی «ثبت» است.

یا به معنی مفعول است و از «حَقَّقْتُهُ» به معنی «أَثْبَتْتُهُ» گرفته شده است. یعنی آن را استوار ساختم یا آن را در جای خویش قرار دادم.

این کلمه از وصفیت، نقل داده شده است برای کلمه‌ای که در جای اصلی خودش ثابت باشد یا آن را ثابت داشته باشند. و ناء در این کلمه (حقیقة) برای نقل از وصفیت به اسمیت است.

توضیح

کلمه «حقیقة» در اصل، «حقیق» بر وزن فعیل بوده است. شما می‌دانید که «فعیل» گاهی به معنی فاعل است مثل «قتیل» به معنی قاتل و گاه به معنی مفعول است مانند «قتیل» به معنی مفعول.

اکنون این کلمه «حقیق» نیز ممکن است از «حَقَّ» به معنی «ثبت» گرفته شده باشد، در این صورت «حق» لازم است و «حقیق» به معنی ثابت می‌شود. (یعنی کلمه‌ای که در جایش استوار است)

و ممکن است از «حَقَّقْتُهُ» (بدون تشدید) به معنی «أَثْبَتْتُهُ» یعنی آن را استوار ساختم - که متعدی است - گرفته شده باشد. در این جا «حقیق» به معنی اسم مفعول است یعنی چیزی را که در جای اصلیش ثابت گردانده‌اند. یا چیزی را که در جای اصلیش قرار داده‌اند.

سخن دیگر این که به این کلمه «حقیق» یک ناء افزوده شده است و «حقیقة» گشته. این «نَاء» چیست؟

این تا: ناقله است. بدین معنی که در عربی گاهی یک وصفی را اسم، قرار می‌دهند و برای

این که نشان بدهند این کلمه، دیگر وصف نیست و اسم است تاء به آن می‌افزایند. مثلاً کلمه «ذبیح» وصف است برای هر حیوانی که ذبح شده است چه گاو چه شتر و چه گوسفند و... لیکن این کلمه را در گوسفند مذبوح به کار برده‌اند و تاء بر آن افزوده‌اند تا بگویند: «ذبیحة» دیگر وصف نیست اسم است برای گوسفند ذبح شده در اینجا نیز «تاء» به کلمه «حقیق» افزوده‌اند تا بگویند: «حقیقة» دیگر وصف نیست و تنها اسم است برای کلمه‌ای که بر جای اصلیش یعنی معنی موضوع له خویش به کار رفته است.

و هی فی الاصطلاح (الكلمة المستعملة فیما) أى معنی (وضعت) تلك الكلمة (له فی اصطلاح التخاطب) أى وضعت له فی اصطلاح به يقع التخاطب بالكلام المشتمل على تلك الكلمة و حقیقت، در اصطلاح، واژه‌ای است که در معنایی که در اصطلاح تخاطب برای آن قرار داده شده به کار رود.

یعنی در معنایی به کار رود که برای آن قرار داده شده است در اصطلاحی که گفتگو با سخن دارای آن کلمه شکل می‌گیرد.

توضیح

«اصطلاح تخاطب»: یعنی اصطلاحی که با آن اصطلاح گفتگو می‌شود و بر اساس آن حرف می‌زنند و سخن می‌گویند.

هر لغتی دارای اصطلاحات ویژه و کاربردهای خاص است به این اصطلاحات، اصطلاح اهل لغت می‌گویند.

اصل شرع، دارای اصطلاحات ویژه‌ای هستند که به آنها اصطلاح اهل شرع یا متشرعه می‌گویند. همه دانش‌ها و فنون، دارای اصطلاحات خاص خود هستند. ما می‌گوییم: اصطلاح علم صرف، اصطلاح علم نحو، یا بلاغت، فیزیک، شیمی، طب، روانشناسی، متالورژی و ...

یا می‌گوییم: در اصطلاح دانشمندان صرف، نحو، بلاغت و ...

حتی شاغلان به حرفه‌های گوناگون، اصطلاحات ویژه خود را دارند.

مثل اصطلاح خیاطان، نجاران، رانندگان و ...

به این اصطلاحات که ویژه دانشها و اصناف خاص است، اصطلاح عرف خاص می‌گویند.

توده‌های مردم نیز برای خویش اصطلاحاتی دارند که به آن اصطلاحات، اصطلاح عرف عام می‌گویند.

خلاصه: باید ببینیم گوینده، بر اساس چه اصطلاحی سخن می‌گوید اگر کلماتی را که به کار می‌برد در همان اصطلاح، برای همان معانی قرار داده شده باشد، حقیقت است. و اگر در آن اصطلاح برای آن معانی قرار داده نشده باشد، مجاز است.

مثلاً در عرف رانندگان، دنده برای آن وسیله خاصی به کار می‌رود که در ماشین وجود دارد و در عرف عام بر آن تکه استخوانهای ویژه‌ای که در سینه هست.

پس در اصطلاح رانندگان استعمال دنده بر همان وسیله، حقیقت است و اگر اصطلاح تخاطب، اصطلاح عرف عام باشد استعمال دنده بر آن استخوانها حقیقت می‌شود.

«المشتمل علی تلك الكلمة»: فراگیرنده آن کلمه‌ای است که در موضوع له خویش به کار رفته است.

فالظرف أعنی فی اصطلاح متعلق بقوله وضعت و تعلقه بالمستعملة علی ما توهمه البعض ممّالا
معنی له

ظرف یعنی «فی اصطلاح» متعلق به «وضعت» در کلام مصنّف است و تعلق آن به کلمه «المستعملة» همان گونه که برخی گمان برده‌اند، بدون معنی است. چون در عبارت «الحقیقة الکلمة المستعملة فیما وضعت له فی اصطلاح التخاطب» جار و مجرور نخست یعنی «فیما» به «المستعملة» متعلق است و اگر «فی اصطلاح» نیز به آن متعلق باشد تعلق دو حرف جر بایک معنا به یک چیز ناشایست است.

و جهت دوم این است که: وقتی می‌گوییم: «اسد» در رجل شجاع استعمال شده است باید «اسد» دلالت کننده و دالّ باشد و رجل شجاع مدلول که چنین هم هست. لیکن وقتی می‌گوییم: «کلمه‌ای که استعمال شده در اصطلاح تخاطب» آنگاه اصطلاح تخاطب مدلول نیست.

«لا معنی له» معنایی برای این تعلق نیست.

فَاخْتَرَزَ بِالْمُسْتَعْمَلَةِ عَنِ الْكَلِمَةِ قَبْلَ الْاِسْتِعْمَالِ، فَانْهَآ لَا تَسْمَى حَقِيقَةً وَلَا مَجَازاً

مصنّف، با قید «المستعملة» از کلمه، پیش از استعمال پرهیز کرد.

چون کلمه، پس از وضع و پیش از استعمال نه حقیقت است نه مجاز.

و بقره: «فیما وضعت له» عن الغلط نحو: خذ هذا الفَرَسَ مُشِيرًا إلى کتاب

و باقید «فیما وضعت له» از غلط پرهیز کرد. مثل این که کسی اشاره به کتابی کند و بگوید: «این اسب را بگیر» در این مثال، «فرس» غلط به جای کتاب استعمال شده است و باقید «فیما وضعت له» از تعریف حقیقت خارج می‌گردد.

و عَنِ الْمَجَازِ الْمُسْتَعْمَلِ فِيمَا لَمْ يَوْضَعْ لَهُ فِي اصطلاح التَّخاطُبِ وَ لَا فِي غَيْرِهِ، كَالْأَسَدِ فِي الرَّجُلِ الشَّجَاعِ، لِأَنَّ الاسْتِعَارَةَ وَ إِن كَانَتْ مَوْضُوعَةً بِالتَّأْوِيلِ إِلَّا أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ اِطْلَاقِ الْوَضْعِ إِنَّمَا هُوَ الْوَضْعُ بِالْحَقِيقِ

و همین گونه باقید «فیما وضعت له» احتراز کرد از مجازی که نه در معنای موضوع له خویش در اصطلاح تخاطب به کار رفته است و نه در معنای موضوع له در غیر اصطلاح تخاطب. مانند واژه شیر که برای مرد شجاع به کار می‌بریم. (این استعمال، استعاره است) و استعاره گر چه موضوع له تأویلی دارد، لیکن آن چه از کار برد بدون قید موضوع له فهمیده می‌شود وضع تحقیقی است نه وضع تأویلی.

توضیح

اگر مرد شجاعی بیاید و ما بگوییم: «جاء الأسد» استعمال «اسد» برای مرد شجاع در این تعبیر، استعاره است و در هیچ اصطلاحی چه اصطلاح تخاطب و چه اصطلاح غیر تخاطب «اسد» برای مرد شجاع وضع نشده است.

بنابراین «اسد» که استعاره و مجاز است مثل غلط، باقید «فیما وضعت له» از تعریف حقیقت خارج می‌شود.^۱

خوب اکنون ممکن است شما بگویید: «اسد» استعاره است و استعاره موضوع له و وضع تأویلی دارد بدین گونه که ما ادعا می‌کنیم داخل شدن مشبه را در جنس مشبه به و این که مشبه نیز فردی از افراد مشبه به است. مثلاً می‌گوییم: جنس «اسد» دو گونه مصداق دارد:

۱. مصداق‌های متعارف و شناخته شده که در جنگلها زیست می‌کنند.
۲. مصداق‌های غیر متعارف که با آن شکل ویژه نیستند مثل مردان شجاع.

۱. این نوع مجازها، مجاز مطلق است.

پاسخ ما این است که:

با این تأویل، ما واژه «اسد» را فراگیر ساختیم به گونه‌ای که شامل مرد شجاع نیز بشود لیکن وقتی می‌گوییم: «فیما وضعت له»

و کلمه وضع را بدون قید به کار می‌بریم فقط شامل وضع تحقیقی می‌شود و وضع تأویلی استعاره را فرا نمی‌گیرد.

«اطلاق الوضع»: مطلق آوردن کلمه «وضع» «موضع له» «فیما وضعت له» و مانند اینها. یعنی این که کلمه وضع و مشتقات آن را بدون قید بیاوریم. مقصود از «وضع تحقیقی» همان وضع اصلی آن است.

و احتراز بقوله: فی اصطلاح التّخاطب عَنِ المجاز المستعمل فیما موضوع له فی اصطلاح آخر غیر الاصطلاح الذی به التّخاطب کالصلاة اذا استعملها المخاطبُ بِعُزْفِ الشرع فی الدّعاء فانّها تكون مجازاً لاستعماله فی غیر ما وضع له الشرع أعنی الارکانَ المخصوصة و ان کانت مستعملة فیما وضع له فی اللغة.

مصنّف با قید «فی اصطلاح التّخاطب» پرهیز کرد از مجازی که در معنای موضوع له خود به کار رفته است اما در اصطلاح دیگری غیر از اصطلاح تخاطب. مثلاً اگر شخصی که بر اساس اصطلاح اهل شرع سخن می‌گوید واژه «صلاة» را در دعا به کار ببرد. در این جا واژه «صلاة» در موضوع له لغوی خویش به کار رفته است لیکن حقیقت نیست و مجاز است چون در غیر موضوع له خود در شرع که اعمال ویژه است، به کار رفته گرچه در موضوع له لغویش استعمال شده است.

خلاصه

واژه «صلاة» در عرف اهل شرع حقیقت در ارکان مخصوصه یعنی همان اعمال ویژه چون تکبیر و رکوع و سجود و... است و اگر کسی که بر اساس عرف شرع سخن می‌گوید یعنی اصطلاح تخاطب او اصطلاح اهل شرع است «صلاة» را به معنی دعا به کار گیرد آنگاه این کلمه «صلاة» مجاز می‌شود گرچه «صلاة» به معنی دعا در اصطلاح اهل لغت، حقیقت است لیکن آن اصطلاح، اکنون اصطلاح تخاطب نیست.

«المخاطبُ بِعُزْفِ الشرع»: کسی که بر اساس عرف شرع سخن می‌گوید. توجّه داشته باشید

که «مخاطب» به کسر «طاء» به معنی گوینده و خطاب کننده است.

ضمیر «لاستعماله» به «مخاطب» به کسر طاء بر می‌گردد.

(والوضع) أي وضع اللفظ (تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه) أي ليدل بنفسه لا بقريته تنضم

اليه و معنى الدلالة بنفسه أن يكون العلم بالتعيين كافيا في فهم المعنى عند اطلاق اللفظ

و «وضع» یعنی وضع لفظ، مشخص کردن لفظ است برای این که به تنهایی و بدون قرینه بر معنایی دلالت کند و معنی دلالت بنفسه این است که دانستن تعیین لفظ، برای معنی خاص، کافی باشد در فهمیدن معنی هنگامی که لفظ، بدون قرینه استعمال گردد.

توضیح

«وضع» یعنی قرار دادن و نهادن. «وضع» گاهی در علائم و نشانه‌های ویژه است، مثل همه نشانه‌ها و علامت‌هایی که مراکز پلیس و اداره راهنمایی برای رانندگان و رانندگی وضع کرده‌اند.

یا نشانه‌های دیگری که مراکز علمی و فنی جهان برای مسائل ویژه قرار داده‌اند مانند آذیرهای مخصوص. یا وضع لفظ است مثل این که در فارسی کلمه «رایانه» را برای «کامپیوتر» و واژه «یارانه» را برای سوبسید وضع کرده‌اند.

معنی وضع این است که: کلمه بدون پیوستن به قرینه‌ای بر معنی ویژه خود دلالت کند، و همین که کسی بداند «رایانه» را برای «کامپیوتر» وضع کرده‌اند، کافی است تا با شنیدن «رایانه» کامپیوتر را بفهمد.

«اطلاق اللفظ» مطلق و بدون قرینه آمدن لفظ.

وهذا شامل للحرف أيضاً، لأننا نفهم معاني الحروف عند إطلاقها بعد علمنا بأوضاعها إلا أن معانيها ليست تامة في أنفسها، بل تحتاج إلى الغير بخلاف الاسم والفعل،

و این تعریف که برای وضع شد حرف رانیز چون اسم و فعل فرا می‌گیرد زیرا هنگامی که حروف، بدون قرینه استعمال می‌شود اگر ما از وضع حروف آگاه باشیم معانی آنها را می‌فهمیم لیکن معانی حروف، تامة نیست و بر خلاف اسم و فعل نیاز به غیر دارد.

«هذا»: این تعریف، شامل وضع در حروف می‌شود.

«أيضاً»: مثل اسم و فعل.

ضمیر «إطلاقها» و «أوضاعها» و «معانیها» به «حروف» بر می‌گردد و ضمیر «أنفسها» به «معانی» مقصود از معانی حروف مثلاً معنای ظرفیت در «فی» و معنای ابتدائیت در «من» است. «بل تحتاج إلى الغير»: مثلاً «من» برای فهماندن ابتدائیت نیاز به اضافه شدن به کلمه دیگر دارد و همان کلمه در این بحث، متعلق خوانده می‌شود.

نعم لا يكون هذا شاملاً لوضع الحرف عند مَنْ يجعل معنى قولهم: الحرف ما دلّ على معني في غيره - أنه مشروط في دلالة على معناه الافرادی ذکر مُتَعَلِّقَه

آری، این تعریف مصنف، شامل وضع حرف نمی‌شود پیش کسی که درباره این سخن نحویان: «حرف کلمه‌ای است که دلالت بر معنایی می‌کند که در غیر آن وجود دارد» گفته است: دلالت حروف بر معنای افرادی خویش مشروط به ذکر متعلق است.

آسان سازی

نحویان در باره حرف گفته‌اند: «الحرف ما دلّ على معنى في غيره»

ابن حاجب^۱ واژه «فی» را در این تعریف به معنای سببیت گرفته است. بنابر عقیده ابن حاجب «حرف کلمه‌ای است که به سبب غیرش، دلالت بر معنا می‌کند» یعنی دلالت استقلالی ندارد و بدون ضمیمه شدن غیر، مفید معنا نیست. بنابراین نظریه، تعریفی که مصنف برای وضع کرد و گفت: «تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه» شامل وضع حروف نمی‌گردد، چون حروف، دلالت بر معنی بنفسه ندارد و به واسطه غیر، معنایش فهمیده می‌شود لیکن شیخ رضی - رحمه الله علیه - «فی» در جمله «الحرف ما دلّ على معنى في غيره» را برای ظرفیت گرفته است. یعنی حرف، کلمه‌ای است که دلالت می‌کند بر معنایی که در غیرش وجود دارد. مثل «قد» که دلالت بر تحقیق یا تقلیل می‌کند مثلاً در «قد قام» یا «قد يقوم» و «ال»، دلالت بر تعریف می‌کند مثلاً در «الرجل»

۱: ابن حاجب، اصالتاً کُرد بوده است وی در سال پانصد و هفتاد یا هفتاد و یک در «اسنا» که یکی از شهرهای مصر است متولد شد و عمرش را در مصر و سوریه سپری کرد. از آثار اوست:

«الامالی» «الشافیه» «شرح مفصل زمخشری» «الکافیه» «الوافیه» و جز اینها برای تحقیق بیشتر نگاه کنید به ریحانة الادب، ج ۷، ص ۴۵۹، ۴۶۰ و ۴۶۱.

بنابر نظر شیخ رضی - رحمة الله علیه -^۱ حرف، معنای استقلالی دارد و تعریف مصنف برای وضع، شامل وضع حرف نیز می‌گردد.

معنای افرادی در برابر معنای ترکیبی است. مثلاً معنای افرادی «حسن» در تعبیر «جاء حسن» دلالت بر شخص اوست و معنای ترکیبی آن فاعلیت است. معنای افرادی حروف، مثل ابتدائیت، ظرفیت، تحقیق، تقلیل و ...^۲ «هذا»: این تعریف.

«عند مَنْ»: مقصود از «مَنْ» ابن حاجب است.

«دلالت»: دلالت حرف.

«ذکر متعلقه»: ذکر غیر که وابسته به آن حرف است.

(فَخَرَجَ المجاز) عَنْ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعاً بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَعْنَاهُ المجازي (لَأَنَّ دلالت) عَلَى ذَلِكَ المعنى إِنَّمَا تَكُونُ (بقرينة) لابنفسه

بنابراین، مجاز از تعریف وضع بیرون رفت چون مجاز، برای معنای مجازیش وضع نشده است و دلالتش بر آن معنی تنها به کمک قرینه است نه به تنهایی.

ضمیر «دلالت» به مجاز بر می‌گردد. مثلاً هنگامی که مرد شجاعی می‌آید و ما می‌گوییم: «جاءَ أَسَدٌ» این «اسد» به کمک قرینه بر آن مرد شجاع دلالت می‌کند.

(دون المشترك) فَإِنَّهُ لَمْ يَخْرُجْ، لِأَنَّهُ قَدْ عَيَّنَّ لِلدَّلَالَةِ عَلَى كُلِّ مَنْ الْمَعْنِيَيْنِ بِنَفْسِهِ وَ عَدَمَ فَهْمِ أَحَدِ الْمَعْنِيَيْنِ بِالتَّعْيِينِ لِعَارِضِ الْإِشْتِرَاكِ لَا يَنَالُ فِي ذَلِكَ فَالْقَرَأُ مَثَلًا عَيَّنَّ مَرَّةً لِلدَّلَالَةِ عَلَى الطُّهْرِ بِنَفْسِهِ وَ مَرَّةً أُخْرَى لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْحَيْضِ بِنَفْسِهِ، فَيَكُونُ مَوْضُوعاً بِالتَّعْيِينِ^۳

۱. محمد علی مدرس تبریزی در وصف شیخ رضی نوشته است: استرآبادی، محمد بن حسن - شفیعی امامی استر آبادی ملقب به نجم الائمة و نجم الدین و رضی الدین، معروف به رضی و فاضل رضی و شارح رضی، از مشاهیر نحویین و علمای عربیه می‌باشد که محقق و مدقق از نوادر زمان، عجائب جهان، مایه افتخار عجم بر عرب، شیعه بر دیگر فِرَق اسلامیه بود در معرفت مراتب عالیة علمیه او معرفی بهتر از تألیفات خودش نمی‌باشد. از تألیفات اوست. ۱. شرح شافیه ابن حاجب. ۲. شرح قصائد سبعة ابن الحدید. ۳. شرح کافیة ابن حاجب. نگاه کنید به ریحانة الادب، ج ۲، ص ۳۱۵.

۲. برای تحقیق بیشتر در معنی حروف، نگاه کنید به شرح الکافیة ج ۱، ص ۹ و ج ۲، ص ۳۱۹.
۳. در مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۵۳، مختصرهای حاشیه‌دار، ۳۲۰، فیکون موضوعاً بالتعین. آمده است و در مختصرهای چاپ جدید ۵۹ «بالتعین» ندارد.

ولی لفظ مشترک، از تعریف وضع بیرون نمی‌رود چون لفظ مشترک به تنهایی و بدون قرینه برای هر یک از دو معنا معین شده است و این که ما به جهت عارض شدن اشتراک بر آن، یکی از دو معنا را به طور مشخص نمی‌فهمیم با این معین شدن و وضع منافات ندارد. مثلاً «قُرْء» یک بار برای دلالت کردن بر پاکی به تنهایی و بدون قرینه معین شده است و یک بار به تنهایی برای دلالت کردن بر حیض پس مشترک، برای هر یک از معنایش به طور مشخص وضع شده است.

توضیح

ما یک مشترک لفظی داریم و یک مشترک معنوی. به الفاظی که معنایی کلی دارند و بر افراد بسیاری صدق می‌کنند، مشترک معنوی می‌گویند؛ مثل حیوان، انسان و... و مشترک لفظی به الفاظی می‌گویند که برای بیشتر از یک معنا جدا جدا وضع شده است. مانند واژه «قُرْء» در عربی که هم برای پاک شدن زن از عاداتهای ماهانه وضع شده است و هم برای خون دیدن و عادت ماهانه‌اش.

و مثل «جاریه» که هم برای کشتی وضع شده هم برای کنیز.

و مانند «عین» که برای چشم، چشمه، ترازو و... وضع شده است.

و در فارسی «مهر» که هم برای علاقه وضع شده هم برای یکی از ماه‌های سال و هم برای خورشید. و مثل واژه «شیر» که هم برای شیر بیابان و هم برای شیر آشامیدنی و هم برای شیر آب وضع شده است.

استعمال الفاظ مشترک در همه معانی آنها حقیقت است چون برای هر کدام جداگانه وضع شده است و «بنفسه» بر آنها دلالت دارد و اگر قرینه در آن به کار رود برای تعیین است و در اصل معنی تأثیری ندارد.

«لعارض الاشتراك»: اشتراکی که عارض شده است.

و فی کثیر من النسخ بدل قوله - دون المشترك - دون الكناية و هو سهو، لأنه إن أريد أنَّ الكناية بالنسبة إلى معناها الأصلي موضوعة فكذا المجاز ضرورة أنَّ الأسد في قولنا: رأيت أسداً يرمى - موضوع للحیوان المفترس وإن لم يستعمل فيه وإن أريد أنَّها موضوعة بالنسبة إلى معنى الكناية أعني لازم المعنى الأصلي ففساده ظاهر لأنه لا يدل عليه بنفسه بل بواسطة القرينه

و در بسیاری از نسخه‌ها به جای «دُونِ الْمُشْتَرَك» تعبیر «دُونِ الْكُنَايَةِ» آمده است و این، پدیده غفلت و فراموشی است. چون اگر مقصود این باشد که کنایه، نسبت به معنی اصلیش وضع شده است، پس مجاز نیز این‌گونه است. بدیهی است «شیر» در جمله «شیری را دیدم که تیر می‌افکند» برای حیوان درنده وضع شده است گرچه در آن معنا به کار نرفته. و اگر مراد این باشد که کنایه نسبت به معنی کنایی یعنی برای لازم آن معنی اصلی وضع شده است که تباهی این سخن آشکار است. زیرا لفظ، به تنهایی بر آن لازم دلالت نمی‌کند بل به واسطه قرینه دلالت می‌کند.

توضیح

در عبارت مصنف آمده بود: «فخرج المجاز دُونَ الْمُشْتَرَك» یعنی از تعریف وضع، مجاز خارج گشت ولی لفظ مشترک خارج نشد. لیکن در بسیاری از نسخه‌های کهن به جای «دُونِ الْمُشْتَرَك» عبارت «دُونِ الْكُنَايَةِ» بوده است. یعنی مجاز از تعریف وضع خارج گشت ولی کنایه از تعریف خارج نشد. شارح می‌گوید: «دُونِ الْكُنَايَةِ» پدیده سهو است.

اکنون برای این که خوب بحث آشکار گردد، در آغاز به تعریف کنایه می‌پردازم. کنایه به نظر مصنف «لفظی است که از آن، لازم معنایش اراده شده است.» مثلاً می‌گوییم: «حسن در خانه باز است» ولی لازم آن را که مهمان نواری است، اراده می‌کنیم.

شارح می‌گوید: این که شما می‌گویید کنایه، از تعریف وضع خارج نگشته است آیا مرادتان این است که کنایه نسبت به معنای اصلیش وضع شده است که مجاز نیز همین‌گونه است مثلاً «اسد» در «رأیت اسداً یرمی» برای شیر جنگل وضع شده است. لیکن اکنون در آن معنی به کار نرفته است و آشکار است که برای معنای کنایی یعنی لازم معنای اصلی نیز وضع نشده چون بدون قرینه بر آن دلالت نمی‌کند.

«إِنْ أَرِيدَ أَتْنَهَا»: ضمیر «أَتْنَهَا» به کنایه بر می‌گردد.

ضمیر «ففساده» به «اراده» بر می‌گردد که از «أَرِيد» به دست می‌آید.

«لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ»: بر آن لازم دلالت نمی‌کند.

لا يقال معنى قوله بنفسه - أي من غير قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له أو من غير قرينة لفظية، فعلى هذا يخرج من الوضع المجاز دون الكناية لأننا نقول: أخذ الموضوع في تعريف الوضع فاسد للزوم

الدور، وكذا حصر القرينة في اللفظي، لأنَّ المجاز قد تكون قرينته معنوية.

گفته نشود: معنای «بنفسه» در تعریف وضع، این است که قرینه مانع از اراده موضوع له نداشته باشد یا قرینه لفظیه نداشته باشد با این تفسیر برای «بنفسه» مجاز، از تعریف «وضع» خارج می‌گردد و کنایه خارج نمی‌شود. (پس نسخه دُونَ الکنایه صحیح می‌شود).
ما در پاسخ این تفسیر می‌گوییم: به کارگیری لفظ «موضوع» در تعریف «وضع» فاسد است چون مستلزم «دور» می‌گردد و همین‌گونه منحصر ساختن قرینه مجاز در قرینه لفظی صحیح نیست زیرا قرینه مجاز گاهی معنوی است.

توضیح

اکنون ممکن است کسی برای توجیه صحت «دُونَ الکنایه» بگوید: مصنف در تعریف وضع گفت: «تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه»: مشخص کردن لفظ است برای دلالت کردن بر معنایی به تنهایی و بدون قرینه. اکنون این «بنفسه» می‌تواند یکی از این دو معنا را داشته باشد:

۱. بدون قرینه‌ای که مانع از اراده معنای حقیقی باشد.

۲. بدون قرینه لفظیه.

و با هر یک از این دو معنا «دُونَ الکنایه» صحیح است. به این شرح که ما دوگونه قرینه داریم یکی قرینه مانعه که مانع از اراده معنی حقیقی می‌شود و یکی قرینه معینه که معنای مراد را مشخص می‌کند

وقتی مقصود از «بنفسه» بدون قرینه مانعه باشد که در مجاز به کار می‌رود «دُونَ الکنایه» صحیح است، چون قرینه کنایه، مانعه نیست و معینه است. از این رو کنایه از تعریف وضع خارج نمی‌گردد.

و قرینه، یا لفظی است یا معنوی. اگر «بنفسه» را به معنی بدون قرینه لفظیه بگیریم باز هم «دُونَ الکنایه» صحیح می‌شود چون قرینه مجاز پیوسته قرینه لفظی است و قرینه کنایه، پیوسته معنوی است از این رو «کنایه» از تعریف وضع خارج نیست.

شارح به هر دو توجیه پاسخ می‌دهد. اما توجیه اول که این بود «بنفسه» به معنای بدون قرینه مانعه است نه بدون قرینه معینه. پس مجاز که قرینه‌اش مانعه است خارج می‌گردد و

کنایه که قرینه‌اش معینّه است، خارج نمی‌گردد.

اکنون شارح در پاسخ این توجیه می‌گوید: اگر «بنفسه» را به این معنا بگیریم «موضوع» را در تعریف «وضع» به کار برده‌ایم و این «دور» می‌شود.

بدین سان که اگر به جای «بنفسه» عبارت «بدون قرینه مائنه عن ارادة الموضوع له» را بگذاریم، تعریف وضع این گونه می‌شود: «الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بدون قرينة عن ارادة الموضوع له»

دقت کنید در تعریف وضع، کلمه «موضوع له» به کار رفته است که مشتق از «وضع» است و این می‌شود «دور» یعنی «وضع» را باید با موضوع له بشناسیم و «موضوع له» را با وضع، و این تکیه متقابل به یکدیگر در تعریف نادرست است. اما به توجیه دوم که گفت: «بنفسه» به معنی بدون قرینه لفظیه است و چون قرینه کنایه معنویه است از تعریف وضع، خارج نمی‌گردد، پاسخ می‌دهد که: قرینه مجاز نیز گاهی معنوی است. مانند: «يَدَاللهِ فوقَ أَيْدِيهِمْ»^۱ در این جا به قرینه معنوی که محال بودن جسم داشتن خداست می‌فهمیم که استعمال «ید» مجاز است.

«أخذ الموضوع»: یعنی به کار گرفتن لفظ «موضوع له» در تعریف وضع.

لایقال: معنی الکلام أنه خَرَجَ عَنْ تعريف الحقيقة المجاز دون الكناية فإنها أيضاً حقيقة على ما صَرَّحَ به صاحب المفتاح، لأننا نقول: هذا فاسدٌ على رأى المصنّف، لأن الكناية لم تُستعمل عنده فيما وضع له، بل إنّما استعملت في لازم الموضوع له مع جواز إرادة الملزوم وسيجيء لهذا زيادة تحقيق.

باز در توجیه صحت «دون الكناية» ممکن است کسی بگوید: معنی سخن مصنّف که گفت: «فَخَرَجَ المجازُ دونَ الكناية» این است که: مجاز از تعریف حقیقت خارج شد لیکن کنایه خارج نشد چون کنایه نیز بر اساس آن چه سکاکی در کتاب مفتاح به آن تصریح کرده است، حقیقت است.

ما در پاسخ چنین توجیهی می‌گوییم: این سخن یعنی حقیقت بودن کنایه به نظر مصنّف فاسد است زیرا کنایه، به عقیده مصنّف، در ما وضع له به کار نرفته است بل در لازم موضوع له

به کار رفته است و اراده ملزوم با آن جایز است در این باره پژوهش گسترده‌تر خواهد آمد.^۱ خلاصه: اگر کسی بگوید: «دون الکنایه» صحیح است چون به عقیده سکاکی، کنایه، حقیقت است و از تعریف خارج نمی‌گردد. پاسخ می‌گوییم: کنایه به عقیده سکاکی حقیقت است. لیکن به عقیده مصنف، حقیقت نیست چون در لازم معنی موضوع له به کار رفته است نه در خود موضوع له.

(والقول بدلالة اللفظ لذاته ظاهره فاسد) یعنی ذَهَبَ بعضهم^۲

إلى أنَّ دلالة الألفاظ على معانيها لا تحتاج إلى الوضع، بل بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية تقتضي دلالة كلِّ لفظ على معناه لذاته

و حکم به این که لفظ، دلالت ذاتی دارد (نه وضعی) ظاهراً فاسد است.

یکی از دانشمندان گفته است: دلالت الفاظ بر معانی آنها نیاز به وضع ندارد بل میان لفظ و معنی یک مناسبت طبیعی وجود دارد که دلالت ذاتی هر واژه‌ای را بر معنایش اقتضاء می‌کند. فَذَهَبَ المصنّف و جميع المحققين إلى أنَّ هذا القول فاسدٌ مادام محمولاً على ما يفهم منه ظاهراً لأنَّ دلالة اللفظ على المعنى لو كانت لذاته كدلالتة على الالفاظ لَوَجَبَ ألاَّ تختلف اللغات باختلاف الأمم، و أن يفهم كلُّ أحدٍ معنى كلِّ لفظ لعدم انفكاك المدلول عن الدليل و لأمتنع أن يجعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدلّ على المعنى المجازی دون الحقیقی لأنَّ ما بالذات لا يزول بالغير، و لا ممتنع نقله من معنی إلى معنی آخر بحيث لا يفهم منه عند الإطلاق إلا المعنى الثانی

سر انجام مصنف و همه پژوهشگران گفته‌اند: این سخن تا هنگامی که بر آن چه از ظاهرش فهمیده می‌شود، حمل می‌گردد، فاسد است. (آنچه ظاهراً فهمیده می‌شود باطل است).

برای این که دلالت لفظ بر معنی اگر مانند دلالت آن بر گوینده‌اش ذاتی بود، می‌بایست:

۱. ملتهای گوناگون زبانها و لغات گوناگون نداشته باشند.

۱. در باب کنایه، مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۸۲، مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۳۷۶، و مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۲۳ قسمت بیان.

۲. این عقیده عباد بن سلیمان صیمری است. که واژه‌ها به طور قراردادی و وضعی بر معنا دلالت نمی‌کنند بل پیوند لفظ و معنا یک پیوند طبیعی و ذاتی است.

(چون دلالت‌های طبیعی و ذاتی در همه جای دنیا یکسان است. در همه جای دنیا گفتار، دلالت بر گوینده می‌کند. در همه جای دنیا تغییر رنگ چهره دلالت بر تغییر حالت می‌کند در همه ملل، گریه، نشانه انقباض روحی و خنده جلوه انبساط روحی است پس این که ملتهای گوناگون، زبانهای مختلف دارند یا بهتر است بگوییم: یک واژه در چند زبان چند معنی دارد. مثلاً «سو» در ترکی به معنی آب، در فارسی به معنی طرف و در عربی به معنی بد است. «شهر» در فارسی به معنی محل زندگی توده‌های مردم و در عربی به معنی سی روز (ماه) است.

«دود» در عربی به معنی کرم، در فارسی، غبار بر انگيخته شده از آتش و به زبان هندی معنی شیر آشامیدنی است.

۲. همه مردم باید همه الفاظ را بدانند زیرا مدلول از دلیل جدا نمی‌شود.

(دلیل، لفظ است و مدلول معنا همان گونه که حرارت، از آتش جدا نمی‌شود.)

۳. باید نتوان لفظی را به کمک قرینه به گونه‌ای ساخت که بر معنی مجازی دلالت کند چون آن چه را که ذاتی است نمی‌توان به کمک غیر، تغییر داد. (یعنی نمی‌توان به کمک قرینه، لفظ را دال بر معنی مجازی کرد.)

۴. باید نقل یک واژه از معنایی به معنای دیگری به شکلی که تنها از آن معنای دوم فهمیده شود، ممکن نباشد. (یعنی دیگر نقل لغوی، عرفی و شرعی شکل نگیرد و منقول نداشته باشیم.)

نکته‌ها

۱. گفت: تا هنگامی که حمل بر ظاهر شود، فاسد است چون می‌توان آن را تأویل برد و سکاکی چنین کرده است.

۲. پذیرفتن دلالت ذاتی حروف، چهار لازمه فاسد داشت بنابراین وقتی این چهار لازم را نفی کردیم ملزوم یعنی دلالت ذاتی حروف نیز نفی می‌شود.

بیان چهار لازمه دلالت ذاتی حروف، با این واژه‌ها شروع شد:

۱. «لَوْجَبَ...» باید اختلاف لغات نباشد.

۲. «وَأَنْ يَفْهَمَ...» باید همه مردم، همه لغات را بفهمند.

۳. «وَلَا مَتْنَعُ أَنْ يَجْعَلَ...» باید دلالت مجازی نباشد.

۴. «وَلَا مَتْنَعُ نَقْلَهُ...» باید منقول، وجود نداشته باشد.

(وَقَدْ تَأَوَّلَهُ) أى القول بدلالة اللفظ لذاته (السكاكى) أى صرفه عن ظاهره و قال: إِنَّهُ تَنْبِيهٌ عَلَى مَا عَلَيْهِ أُمَّةٌ عِلْمَى الاشتقاق والتصريف مِنْ أَنَّ لِلحُرُوفِ فِي أَنْفُسِهَا خَوَاصَّ بِهَا تَخْتَلِفُ كَالجَّهْرِ وَالْهَمْسِ وَالشَّدَّةِ وَالرَّخَاوَةِ وَالتَّوَسُّطِ بَيْنَهُمَا وَغَيْرَ ذَلِكَ، وَتِلْكَ الْخَوَاصُّ تَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْعَالَمُ بِهَا إِذَا أَخْذَ فِي تَعْيِينِ شَيْءٍ مُرَكَّبٍ مِنْهَا لِمَعْنَى لَا يُهْمِلُ التَّنَاسُبَ بَيْنَهُمَا قِضَاءً لِحَقِّ الْحَكْمَةِ

دلالت ذاتی لفظ را سکاکی تأویل کرده است یعنی از ظاهرش برگردانده. وی گفته است: این سخن، آگاهی دهنده بر چیزی است که پیشوایان دو علم اشتقاق و صرف بر آنند. آنان گفته‌اند: حروف، ذاتاً ویژگیهای گوناگونی دارند، مانند: «جَهْر»، «هَمْس»، «شَدَّت»، «رخاوه» و آن چه میانه اینهاست و غیر اینها.

این ویژگیها اقتضا می‌کند کسی که به آنها آگاه است هنگامی که می‌خواهد از این حروف، کلمه‌ای بسازد تا بر معنایی دلالت کند مناسبت بین حروف و معنا را نادیده نمی‌گیرد تا حق حکمت ادا شود.

توضیح

«علم اشتقاق»: علمی است که انتساب برخی از واژه‌ها را به برخی دیگر بررسی می‌کند و اصل و فرع آنها را مشخص می‌سازد.

و «علم صرف» علمی است که احوال مفردات را از حیث حروف و هیئت می‌کاود.

«جَهْر»: به حروفی که با آهنگ و آوای قوی ادا می‌شود حروف مجهوره می‌گویند. اگر یکی از این حروف، پس از همزه واقع شده باشد و به آن حرف وقف شود، آن آهنگ قوی فهمیده می‌شود، مانند: آب و آخ. به عبارت دیگر: جهر: ارتعاش تارهای صوتی و در نتیجه ایجاد صوتی نسبتاً قوی در خلال تلفظ حروف است.

«هَمْس»: خارج شدن حروف با آوا و آهنگ ضعیف است یا به تعبیر دیگر: «عدم ارتعاش تارهای صوتی در خلال تلفظ حرف. غیر از حروفی که صفت جهر دارند بقیه حروف دارای این صفت است. که در عبارت «فَحْنَةُ شَخْصٍ سَكَّتْ» جمع شده است.

«شَدَّت»: در اصطلاح تجویدی: «حبس شدن جریان صوت در خلال تلفظ حروف است.»

حروف شديده در اين جمله، گرد آمده است: «اجدت طبقك». وابستگي تام اين حروف به مخرجشان باعث مي‌گردد هنگام قرار گرفتن مخارج اين حروف روي هم، كاملاً قطع شود. «رخاوت» و «رخوت»: در لغت به معنای سستی و نرمی و در اصطلاح تجويدی عبارت است از «جریان داشتن صوت در خلال تلفظ حرف است، عدم وابستگی تام این حروف به مخرجشان، باعث جریان داشتن صوت در هنگام تلفظ آنهاست.»

«والتوسط بينهما»: توسط شدت و رخوت. حالتی بین شدت و رخوت است. یعنی پنج حرف: ل، ن، ع، م، ر. که در عبارت «لن عمر» جمع شده است نه جزء صفت شدت است به این معنا که به هنگام تلفظ آنها صوت، کاملاً قطع شود و نه جزء صفت رخوت به این معنا که به هنگام تلفظ آنها صوت کاملاً جریان داشته باشد. بل حالتی میانه دارند.

«و غیر ذلك»: غیر آنهایی که گفته شد، مانند «استعلاء» در اثر رعایت این صفت حرف به صورت درشت و پر حجم تلفظ می‌شود. و مثل «استفال» که حرف، نازک و رقیق تلفظ می‌گردد.

كالفِضْمِ بِالْفَاءِ الَّذِي هُوَ حَرْفٌ رِخْوٌ لِكَسْرِ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَبِينَنَّ وَالْقَصْمُ بِالْقَافِ الَّذِي هُوَ حَرْفٌ شَدِيدٌ لِكَسْرِ الشَّيْءِ حَتَّى يَبِينَنَّ، وَأَنَّ لِهَيْئَاتِ تَرْكِيبِ الْحُرُوفِ أَيْضًا خَوَاصَّ كَالْفَعْلَانِ وَالْفَعْلَى بِالتَّحْرِيكِ لِمَا فِيهِ حَرَكَةٌ، كَالنَّزْوَانِ وَالْحَيْدَى وَكَذَا بَابُ فَعَّلَ بِالضَّمِّ مِثْلُ شَرَفَ وَكَرَّمَ لِلأَفْعَالِ الطَّبِيعِيَّةِ اللَّازِمَةِ مِثْلًا وَائِزَةً «فَضْمٌ» بَاقَاءُ كَمَا أَنَّ حُرُوفَ رِخْوَةً هِيَ لِلضَّمِّ بِدُونِ جَدَا شَدْنٍ، بِهَ كَارِ

می‌رود.

و وائِزَةً «فَضْمٌ» بَاقَاءُ كَمَا أَنَّ حُرُوفَ شَدِيدَةً هِيَ لِلشَّدِّ بِدُونِ جَدَا شَدْنٍ، بِهَ كَارِ

برای هیئت‌ها و شکل ترکیب حروف نیز ویژگی‌هایی وجود دارد، مانند «فَعْلَان» و «فَعْلَى» با حرکت عین الفعل، برای چیزهایی به کار می‌رود که حرکت داشته باشد، مثل «نَزَوَان» (جهش نر بر ماده) و «حَيْدَى» (ریمیدن خر از سایه‌اش، مطلق ریمیدن نشاط آمیز الاغ)

و همین گونه باب فَعَّلَ (به ضم عین الفعل) مثل شَرَفَ وَكَرَّمَ برای افعال طبیعی و ملازم به کار می‌رود.

خلاصه: ویژگی‌های حروف و هیئت و شکل ترکیبی واژه‌ها با معنای آنها پیوند و مناسبت

دارد. مثلاً حرکتهای پی در پی در وزن «فَعْلان» تلاش آمیز و حرکت خیز بودن را می فهماند. و ضمه در باب «فَعْل» ضمیمه شدن، پیوند و ملازمت را می رساند. «ضَمَ»: همراه شدن، پیوستن.

(والمجاز) فی الأصل مَفْعَلٌ مِنْ - جاز المكان يجوز - اذا تَعَدَّاه، نُقِلَ إلى الكلمة الجائِزة أي المتعدية مكانها الأصلي، أو المجوز بها على معنى أنهم جازوا بها و عَدَّوها مكانها الأصلي، كذا ذكره الشيخ فی اسرار البلاغة و ذکر المصنّف أنَّ الظاهر أَنَّهُ مِنْ قولهم: جَعَلْتُ كذا مجازاً إلى حاجتي أي طريقاً لها على أنَّ معنى جاز المكان: سلكه، فَإِنَّ المجاز طريق إلى تصور معناه و «مجاز» در اصل مَفْعَل (مَجْزُوز) بوده است و از «جاز» گرفته شده.^۱

(حرکت واو «مَجْزُوز» به حرف ساکن پیش از آن داده شد و سپس «واو» قلب به الف گشت.) وزن مَفْعَل سه استعمال دارد:

۱. اسم زمان

۲. اسم مکان

۳. مصدر (حدث)

شیخ عبدالقاهر جرجانی در اسرار البلاغة گفته است: این (مصدر) نقل داده شده است. به کلمه ای که از جای اصلی اش گذشته است یا آن را از جای اصلی اش گذرانده اند. و مصنّف (در کتاب ایضاح) گفته است: ظاهراً «مجاز» از «جَعَلْتُ كذا مجازاً إلى حاجتي» گرفته شده، یعنی آن را راه به سوی حاجتم قرار دادم. بر این اساس که «جاز المكان» به معنی پیمود مکان را باشد چون که مجاز، راه به سوی معنایی است که از آن اراده شده است. (بنابراین، مجاز اسم مکان یعنی محل عبور است و به معنی گذشت و عبور کرد نیست.) «إلى تصور معناه» یعنی آن معنایی که از آن اراده شده است. یا به عبارت دیگر: آن معنای مجازی.

خلاصه: مجاز به اعتقاد شیخ عبدالقاهر منقول از مصدر میمی به معنی حدث یعنی گذشتن یا عبور دادن است و به اعتقاد مصنّف منقول از مصدر میمی به معنی اسم مکان یعنی

۱. بنابر مذهب کوفیون که می گویند: مشتقات، از فعل گرفته می شود اما بنابر مذهب بصریون، می گوئیم: از مصدر «جاز» گرفته شده است و مصدر را در تقدیر می گیریم.

محل عبور است و مناسبت نقل، این است که مجاز محل عبور به معنای مراد است. فالـمـجـاز (مفرد و مرکب) و هما مختلفان فَعَرَفُوا كَلًّا عَلَى حِدَّةٍ (أَمَّا المفرد فهو الكلمة المستعملة) احتـرـز بها عن الكلمة قبل الاستعمال، فَإِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَجَازٍ وَلَا حَقِيقَةً (فی غیر ما وضعت له) احتـرـز به عَنِ الْحَقِيقَةِ مُزْجِلًا كَانَ أَوْ مَنْقُولًا أَوْ غَيْرَهُمَا و قوله (فی اصطلاح التخاطب) متعلق بقوله - وضعت مجاز دو گونه است: ۱. مفرد. ۲. مرکب.

و این دو با هم تفاوت دارند از این رو دانشمندان بلاغت، آنها را جدا گانه تعریف کرده‌اند. أَمَّا مجاز مفرد، کلمه‌ای است که استعمال شده باشد. مصَنَّف با قید «المستعملة» از کلمه پیش از استعمال، پرهیز کرد چون کلمه پیش از استعمال نه مجاز است نه حقیقت. استعمال شده باشد در غیر معنایی که بر آن وضع شده است. مصَنَّف با قید «فی غیر ما وضعت له» از حقیقت، احتراز کرد چه مرتجل باشد و چه منقول و چه غیر این دو. و «فی اصطلاح التخاطب» متعلق به «وضعت» است.

شرح

اکنون برای آگاهی کامل از تعریف مجاز مفرد، من آن را بر اساس بیان مصَنَّف یک جا می‌آورم:

فهو الكلمة المُسْتَعْمَلَةُ فی غیر ما وَضِعَتْ لَهُ فی اصطلاح التَّخَاطُبِ عَلَى وَجْهِ يَصَحُّ مَعَ قَرِينَةٍ عَدَمِ

اراده

مجاز مفرد، کلمه‌ای است که در غیر معنای موضوع له خویش در اصطلاح تخاطب به کار رود به گونه‌ای که صحیح باشد و همراه گردد با قرینه‌ای که نشان دهد معنای موضوع آن، اراده نشده است.

در این تعریف، پنج قید به کار رفته است:

۱. «المستعملة» که با آن کلمه پیش از استعمال، خارج می‌شود.
۲. «فی غیر ما وضعت له» که با آن حقیقت از تعریف بیرون می‌رود.
۳. «فی اصطلاح التخاطب» با آن حقیقتی که در «غیر موضوع له» اما غیر از اصطلاح تخاطب به کار رفته است، خارج می‌شود.
۴. «على وجه يَصَحُّ» یعنی داشتن مناسبت بین معنای حقیقی و مجازی. با این قید، غلط از

مجاز، جدا می‌شود.

۵. «مع قرینه عدم اراده»: داشتن قرینه مانعه. با این قید، کنایه خارج می‌شود.

«مرتجل»: واژه‌ای است که از آغاز، بر چیزی نهاده شده بدون نقل کردن از چیز دیگری. مانند «سعاد» که نام زنی بوده است و مثل «أَدَد» که نام مردی بود «منقول»: لفظی است که نخست بر یک معنا و پس از آن بر معنای دیگری به کار گرفته شده است و اکنون معنای نخست، متروک گشته است با این که بین دو معنا مناسبت وجود دارد. مثل واژه «دأبه» که نخست بر هر جنبه‌ای اطلاق می‌شده و اکنون در عرف عام عربی به چهارپایان «دأبه» می‌گویند.

«غیر هما»: غیر مرتجل و منقول، مشتقات و مشترک نه مرتجل است نه منقول.

مشتقات، مرتجل نیست چون مصادر در آنها بر معانی ویژه قرار داده شده است و منقول نیست زیرا مثلاً «ضارب» یا «مضروب» در ابتدا مشخصاً بر کسی وضع نشده است تا نقل داده شده باشد. اما مشترک، نه منقول است نه مرتجل چون چند وضع دارد ولی بین آنها مناسبتی وجود ندارد.

قَيَّدَ بِذَلِكَ لِيَدْخُلَ الْمَجَازُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيْمَا وَضَعَ لَهُ فِيْ اصْطِلَاحٍ آخَرَ، كَلَفَظَ الصَّلَاةَ إِذَا اسْتَعْمَلَهُ الْمُخَاطَبُ بِعَرَفِ الشَّرْعِ فِي الدَّعَاءِ مَجَازًا، فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُسْتَعْمَلًا فِيْمَا وَضَعَ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ فَلَيْسَ بِمُسْتَعْمَلٍ فِيْمَا وَضَعَ لَهُ فِي الْاصْطِلَاحِ الَّذِي وَقَعَ بِهِ التَّخَاطُبُ أَعْنَى الشَّرْعِ،

مصنّف، تعریف مجاز را مقید به قید «اصطلاح تخاطب» کرد تا داخل در تعریف گردد مجازی که در «ما وضع له» خویش استعمال شده است اما در اصطلاح دیگری غیر از اصطلاح تخاطب.

مانند واژه «صلاة» اگر کسی بر اساس عرف شرع سخن بگوید و آن را در دعا به کار ببرد، مجاز است با این که در موضوع له لغوی خویش به کار رفته است لیکن در موضوع له خود در اصطلاح تخاطب یعنی اصطلاح اهل شرع، استعمال نشده است.

«بذلك»: اصطلاح تخاطب.

«المخاطب»: به کسر طاء یعنی گوینده.

«فأنه»: لفظ صلاة.

«في الجملة»: در بعضی از اصطلاحات و آن اصطلاح اهل لغت است.

ضمیر «به» به اصطلاح بر می‌گردد.

وَلْيُخْرِجَ مِنَ الْحَقِيقَةِ مَا يَكُونُ لَهُ مَعْنَى آخَرُ بِاصْطِلَاحٍ آخَرٍ، كَلَفْظِ الصَّلَاةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ بِحَسَبِ الشَّرْعِ فِي الْأَرْكَانِ الْمَخْصُوصَةِ فَإِنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ كَلِمَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي غَيْرِ مَا وَضَعْتَ لَهُ لَكِنْ بِحَسَبِ اصْطِلَاحٍ آخَرٍ وَهُوَ اللَّغَةُ لَا بِحَسَبِ اصْطِلَاحِ التَّخَاطُبِ وَهُوَ الشَّرْعُ

و تعریف را مقید به قید «اصطلاح تخاطب» ساخت تا از تعریف مجاز خارج شود آن حقیقتی که دارای معنای دیگری غیر از معنای موضوع له هست لیکن در اصطلاح دیگری غیر از اصطلاح تخاطب.

مانند لفظ صلاة اگر بر اساس عرف شرع برای اعمال ویژه یعنی نماز به کار رود حقیقت است با این که بر اساس اصطلاح اهل لغت، در معنای موضوع له خود یعنی دعا به کار نرفته است چون این، معیار نمی‌شود و معیار، اصطلاح تخاطب است که در این جا شرع بود.

توضیح

قید «اصطلاح تخاطب» هم قید ادخالی است و هم احترازی و اخراجی. با این قید، لفظ صلاة در ادخال قبلی داخل در تعریف مجاز شد و اکنون با این قید برخی از افراد حقیقت، از تعریف مجاز خارج می‌گردد.

به عبارت «لِيُخْرِجَ مِنَ الْحَقِيقَةِ مَا يَكُونُ» کاملاً دقت کنید.

«ما» در «ما يكون» فاعل «ليخرج» است و «مِنَ الْحَقِيقَةِ» بیان «ما» است. یعنی تا خارج شود از تعریف مجاز، کلمه‌ای که آن حقیقت است. خلاصه: لفظ «صلاة» اگر در اصطلاح اهل شرع به معنی نماز به کار رود حقیقت است و از تعریف مجاز خارج می‌شود با این که در غیر موضوع له لغوی خویش به کار رفته است چون آن غیر موضوع له در اصطلاح دیگری غیر از اصطلاح تخاطب است.

«يَصْدُقُ عَلَيْهِ»: بر آن لفظ صلاة صدق می‌کند.

«أَنَّهُ»: آن لفظ.

(على وجه يصح) متعلق بالمستعمله (مع قرينة عدم ارادته أى ارادة الموضوع له (فلا بد) للمجاز (من العلاقة) ليتحقق الاستعمال على وجهٍ يَصَحُّ وَإِنَّمَا قِيدَ بِقَوْلِهِ - عَلَى وَجْهِ يَصَحُّ - وَاشْتَرَطَ الْعَلَاقَةَ (لِيُخْرِجَ الْغُلْطَ مِنْ تَعْرِيفِ الْمَجَازِ كَقَوْلِنَا: خُذْ هَذَا الْفَرَسَ - مُشِيرًا إِلَى كِتَابٍ لِأَنَّ هَذَا الْإِسْتِعْمَالَ لَيْسَ

علی وجهِ یصح

«علی وجهِ یصح» متعلق به «المستعمله» است. یعنی استعمال در غیر موضوع له باید به گونه‌ای صحیح باشد. «مع قرینه عدم ارادته» یعنی باید قرینه باشد تا دلالت کند بر این که موضوع له، اراده نشده است. پس ناگزیر مجاز باید علاقه داشته باشد یعنی بین معنای حقیقی و مجازی ارتباط، پیوند و مناسبت باشد تا استعمال به گونه صحیح تحقق یابد.

و مصنف، تعریف مجاز را به «علی وجهِ یصح» مقید ساخت و علاقه را شرط دانست، تا غلط، از تعریف مجاز، خارج گردد.

مثلاً اگر بگوییم: «خذ هذا الفرس» و اشاره به کتاب کنیم، استعمال «فرس» غلط است و «علی وجهِ یصح» نیست. چون بین معنای صحیح و معنای غلط، هیچ تناسبی وجود ندارد. (و) إنما قید بقوله مع قرینه عدم ارادته لِنُخْرِجَ (الْكِنَايَةُ) لَأَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِي غَيْرِ مَا وَضَعْتَ لَهُ مجاز اراده ما وضعت له.

و تعریف مجاز را مقید به «قرینه عدم ارادته» ساخت. (باید قرینه برای اراده نکردن موضوع له باشد). تا کنایه خارج گردد چون کنایه در غیر موضوع له استعمال می شود لیکن می توان موضوع له را نیز اراده کرد.

توضیح

مجاز، قرینه مانعه می خواهد یعنی قرینه‌ای که بفهماند: معنی موضوع له - اراده نشده است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «خَطَبَ أَسَدٌ فِي الْمَسْجِدِ»: شیری در مسجد سخنرانی کرد. در این عبارت، «خَطَبَ» و «فِي الْمَسْجِدِ» قرینه است که شیر بیابان اراده نشده است.

لیکن در کنایه، وقتی می‌گوییم: «هوشنگ دست بسته است» معنای کنایی آن دست تنگی، ناتوانی و ناداری است. در این جا می‌توان معنی صریح آن یعنی دست بسته بودن یا دست در زنجیر بودن را نیز اراده کرد.

(وَكُلٌّ مِنْهُمَا) أَيْ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ (لغوی و شرعی و عرفی خاص) و هو ما يتعين ناقله كالتحوی والمر فی و غیر ذلك (أو) عرفی (عام) لا يتعين ناقله، و هذه النسبة فی الحقيقة بالقياس إلى الواضع، فان كان واضعها واضع اللغة فلغوية وإن كان الشارع فشرعية و علی هذا القياس و فی المجاز باعتبار الاصطلاح الذي وَقَعَ الاستعمال فی غیر ما وضعت له فی ذلك الاصطلاح، فان كان هو اصطلاح اللغة

فالمجاز لغوی و إن كان اصطلاح الشرع فشرعی و إلا فعرفی عام أو خاص

هر یک از حقیقت و مجاز چهار گونه است:

۱. لغوی (حقیقت لغوی، مجاز لغوی)

۲. شرعی (حقیقت شرعی، مجاز شرعی)

۳. عرفی خاص (مقصود، اصطلاحات دانش‌ها و فنون است مثل حقیقت نحوی و مجاز

نحوی و ...)

۴. عرفی عام.

عرفی خاص، آن است که نقل دهنده آن کلمه، از معنای لغوی به معنی دوم، مشخص باشد.

مانند حقیقت و مجاز نحوی، صرفی و عرفانی و ...

و عرفی عام، آن است که نقل دهنده آن کلمه از معنای اول لغوی به معنی دوم، مشخص

نباشد. نسبت حقیقت به لغوی، شرعی، عرفی خاص و عام از حیث واضح است اگر واضح

حقیقت، واضح لغت باشد، آن را حقیقت لغوی می‌گویند و اگر واضح آن، شارع باشد به آن

حقیقت شرعی می‌گویند و به همین قیاس آن قسم دیگرش.

ولی نسبت مجاز به لغوی، شرعی، عرفی عام و خاص به اعتبار اصطلاحی است که در آن،

لفظ، در غیر ما وضع له، استعمال شده است. اگر لفظ در اصطلاح لغت، در غیر موضوع له به

کار رفته باشد، مجاز لغوی است. و اگر لفظ، در اصطلاح شرع در غیر موضوع له خود به کار

رفته باشد مجاز شرعی است و اگر در اصطلاح عرف خاص یا عرف عام در غیر موضوع له

خود به کار رفته باشد، مجاز در همان عرف خاص یا عرف عام به حساب می‌آید.

«و هو ما یتعین ناقله» تفسیر عرفی خاص است. در عرف خاص، نقل دهنده کلمه از معنای

نخست لغوی به معنای دوم، مشخص است، بدین گونه که اگر آن عرف خاص، عرف نحویان

باشد، ناقل نحویان هستند و اگر آن عرف خاص، عرف صرفیان باشد ناقل صرفیان هستند.

«و غیر ذلك»: اشاره به غیر نحوی و صرفی دارد.

«وهذه النسبة فی الحقيقة»: یعنی نسبت حقیقت به لغوی، شرعی، عرفی خاص و عام.

«علی هذا القیاس» اگر واضح آن حقیقت، عرف باشد حقیقت در عرف عام می‌شود.

و اگر واضح آن حقیقت، عرف خاص باشد در آن عرف، حقیقت می‌شود.

«و فی المجاز باعتبار»: یعنی نسبت مجاز به لغوی، شرعی، عرفی به اعتبار اصطلاحی است که مجاز در آن به کار رفته است.

(كأسد للسبع) المخصوص (والرجل الشجاع) فَانَّهُ حَقِيقَةُ لُغَوِيَّةٍ فِي السَّبْعِ مجاز لغوی فی الرجل الشجاع (وصلاة للعبادة) المخصوصة (و الدعاء) فَانَّهَا حَقِيقَةُ شَرْعِيَّةٍ فِي الْعِبَادَةِ مجاز شرعی فی الدعاء (و فعل للفظ) المخصوص أعنى ما دل على معنى فى نفسه مُقْتَرِنٍ بِأَحَدِ الْأَزْمَنَةِ الثَّلَاثَةِ (وَالْحَدَثِ) فَانَّهُ حَقِيقَةُ عَرَفِيَّةٍ خَاصَّةٍ أَى نَحْوِيَّةٍ فِي الْفَلْظِ مجاز نحوی فی الحدث (و دَابَّةٌ لِذِي الْأَرْبَعِ وَ الْإِنْسَانِ) فَانَّهَا حَقِيقَةُ عَرَفِيَّةٍ عَامَةٍ فِي الْأَوَّلِ مجاز عرفی عام فی الثاني.

مانند استعمال واژه «أسد» برای آن حیوان ویژه و برای مرد شجاع.

بی شک «أسد» در آن حیوان درنده، حقیقت لغوی و در مرد شجاع، مجاز لغوی است. و مانند به کارگیری واژه «صلاة» برای عبادت ویژه (نماز) و برای نیایش. این کلمه، حقیقت شرعی در نماز و مجاز شرعی در نیایش است.

و مثل استعمال کلمه «فعل» برای لفظ مخصوص یعنی کلمه‌ای که به تنهایی بر معنایی دلالت کند و همراه با یکی از زمانهای سه گانه (ماضی، حال، مستقبل) باشد.

و استعمال آن برای «حدث» یعنی رخداد، کار، حالت.

فعل، حقیقت عرفی خاص یعنی حقیقت نحوی در آن لفظ مخصوص است و مجاز نحوی در «حدث» است.

«دَابَّة»: جنبده.

«لذی الْأَرْبَع»: چهار پایان.

(و المجاز مُرْسَلٌ إِنْ كَانَتِ الْعِلَاقَةُ الْمُصْحَحَةُ (غَيْرَ الْمَشَابَهَةِ) بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَجَازِي وَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي (وَالْإِ فَاسْتِعَارَةُ) فَعَلَى هَذَا الْإِسْتِعَارَةِ هِيَ الْفَلْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيمَا شُبَّهَ بِمَعْنَاهِ الْأَصْلِي لِعِلَاقَةِ الْمَشَابَهَةِ، كَأَسَدٍ فِي قَوْلِنَا: رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي (و كَثِيرًا مَا تُطْلَقُ الْإِسْتِعَارَةُ) عَلَى فَعْلٍ الْمَتَكَلِّمِ أَعْنَى (عَلَى اسْتِعْمَالِ اسْمِ الْمَشْبَهَةِ فِي الْمَشَبِّهِ) فَعَلَى هَذَا تَكُونُ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَ يَصِحُّ مِنْهُ الْإِسْتِقْطَاقُ (فَهُمَا) أَى الْمَشْبَهَ بِهِ وَ الْمَشَبِّهَ (مُسْتَعَارٌ مِنْهُ وَ مُسْتَعَارٌ لَهُ وَ الْفَلْظُ) أَى لَفْظُ الْمَشْبَهَةِ بِهِ (مُسْتَعَارٌ) لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ اللَّبَاسِ الَّذِي اسْتَعْبِرَ مِنْ أَحَدٍ فَأُلْبِسَ غَيْرَهُ.

و مجاز، مرسل نامیده می شود اگر پیوند و مناسبتی که بین معنای حقیقی و مجازی وجود

دارد و به استعمال آن کلمه در معنای مجازی صحت می‌بخشد، غیر از شباهت باشد. و اگر پیوند و مناسبت بین معنای مجازی و حقیقی شباهت باشد آن مجاز را «استعاره» می‌خوانند.

بنابراین، استعاره، لفظی است که در معنایی شبیه به معنای اصلیش، استعمال شده باشد. به جهت پیوند مشابهت. مثل واژه «آسد» که در «رأیت اسداً یومی» به کار رفته است. (دیدم شیری را که تیر می‌افکند).

و چه بسیار که «استعاره» برای کار متکلم، استعمال می‌شود. یعنی به این که متکلم اسم مشبّه به را برای مشبّه به کار می‌برد، استعاره می‌گویند. در این صورت، استعاره به معنی مصدر است و می‌توان از آن کلماتی را مشتق ساخت. بنابراین استعمال، مشبّه به، مستعار منه و مشبّه، مستعار له و آن واژه (مثلاً اسد) مستعار می‌گردد.

چون آن واژه مانند لباسی است که از کسی عاریه گرفته شده و به دیگری پوشانده شده است.

شرح

مجاز دو گونه است:

۱. مرسل

۲. استعاره.

«مُرسل» یعنی رها شده و بدون قید. از این جهت به آن مرسل می‌گویند که از قید تشبیه و شباهت، رها شده است.

«ان كانت العلاقة المصححة» اگر آن علاقه و پیوندی که این صفت را دارد استعمال لفظ را در غیر معنی موضوع له، تصحیح می‌کند.

«والآ»: و اگر آن علاقه، مشابهت نباشد پس آن مجاز، استعاره است.

«کثیراً ما»: چه بسیار است. البته نه در قیاس با معنای سابق که آن بیشتر است. لیکن بنفسه زیاد است.

«استعاره» دو استعمال دارد:

۱. بر لفظ مستعار، اطلاق می‌شود، یعنی به کلمه «اسد» در «رأیت اسداً یرمی» می‌گوییم: این کلمه، استعاره است و این همان است که شارح گفت: «الاستعارة هی اللفظ المستعمل...» وقتی که استعاره به این معنا باشد یعنی به معنی اسم مفعول، دیگر نمی‌توان چیزی را از آن مشتق کرد. لیکن اگر به معنای فعل و کار متکلم و به معنای مصدری باشد می‌توان.

خلاصه: کسی می‌آید لفظ «اسد» را که مانند لباسی است از شیر جنگل، عاریه می‌کند و به مرد شجاع، اطلاق می‌کند. آن شخص «مستعیر» آن لفظ، «مستعار» آن شیر، «مستعار منه» و مرد شجاع «مستعار له» می‌گردد. و این کار، «استعاره» است. (البته گاهی به آن لفظ نیز استعاره می‌گویند.)

پرسشها

۱. اصل واژه‌های حقیقت و مجاز چه بوده است؟
۲. حقیقت، در اصطلاح دانشمندان بلاغت به چه کلمه‌ای اطلاق می‌شود؟
۳. اصطلاح مخاطب چیست؟
۴. «وضع» چه تعریفی دارد؟
۵. آیا استعمال لفظ مشترک در هر یک از معانی آن حقیقت است؟
۶. آیا کنایه داخل در قلمرو مجاز است؟
۷. اگر بگوییم: دلالت الفاظ بر معانی خویش ذاتی است چه پیامدهای فاسدی پیدا می‌کند؟
۸. سکاکی سخن صیمری را درباره دلالت ذاتی الفاظ، چگونه تأویل کرده است؟
۹. مجاز، اصطلاحاً بر چه چیزی اطلاق می‌شود؟
۱۰. مجاز، چند نوع است؟
۱۱. در تعریف مجاز، چه قیدهایی به کار رفته است و با آنها چه چیزهایی از تعریف مجاز، خارج می‌گردد.
۱۲. مجاز مرسل با استعاره چه فرقی دارد؟

◆ نمایه

- ◆ تعریف مجاز مرسل
- ◆ علاقه‌ها
- ◆ علیّت
- ◆ مجاورت
- ◆ جزئیت
- ◆ کلیّت
- ◆ مسببیت
- ◆ اعتبار ماکان
- ◆ اعتبار مایکون
- ◆ محلّیت
- ◆ آلیّت
- ◆ و دیگر علاقه‌ها
- ◆ استعاره
- ◆ استعاره تحقیقیه
- ◆ آیا استعاره مجاز عقلی است یا مجاز لغوی

المجاز المرسل

(والمُرسل) و هو ما كانت العلاقة غير المشابهة (كاليد) الموضوعة للجارحة المخصوصة إذا استعملت (فى النعمة) لكونها بمنزلة العلة الفاعلية للنعمة لأن النعمة منها تصدر و تصل إلى المقصود بها

(و) كاليد فى (القدرة) لأن أكثر ما يظهر سلطان القدرة يكون فى اليد، و بها تكون الأفعال الدالة على القدرة مِنَ الْبَطْشِ وَالضَّرْبِ وَالْقَطْعِ وَالْأَخْذِ وَ غير ذلك.

مجاز مرسل

مرسل، مجازى است که تناسب و پیوند بین آن و معنای حقیقیش غیر مشابهت باشد. مانند واژه «ید» که وضع شده است برای عضو مخصوص، زمانی که برای نعمت، استعمال شود چون دست به منزله علت فاعلی برای نعمت است. زیرا نعمت، از دست صادر می شود و به وسیله دست به مقصود می رسد و مانند استعمال واژه «ید» در قدرت، چون بیشترین جلوه توانمندی در دست است و به وسیله دست، کارهای نشان دهنده توانمندی، مثل، حمله کردن، زدن، بریدن، گرفتن و مانند اینها شکل می گیرد.^۱

۱. استعمال «ید» برای قدرت، مانند این آیات:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ. (یس، ۷۱)
و مانند: وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ (ذاریات، ۴۷).

«کَالِید» یعنی مانند واژه «ید». «لکونها»: برای بودن آن دست. بنابراین از لفظ «ید» لفظ آن اراده شده است و از ضمیر «لکونها» که به «ید» برمی‌گردد، «جارحه» یعنی عضوی که در پیکر است، اراده شده است. و اگر از لفظی یک معنا و از ضمیری که به آن برمی‌گردد معنای دیگری اراده شود، به این کار، «استخدام» می‌گویند.

استعمال «ید» در نعمت مانند این سخن امام حسین - ع - در دعای عرفه: «یَا مَنْ اِیَادِیهِ عِنْدِی لَا تُخْصِی»: ای کسی که نعمتهایش پیش من به شماره نمی‌آید.

در این سخن، «ایادی» جمع الجمع «ید» است و به معنی نعمتها به کار رفته است و علاقه بین معنای مجازی و حقیقی این است که دست به منزله علت فاعلی است. باید بگوییم:

سبب و علت بر چهار قسم تقسیم شده است:

۱. علت غایی (هدف)

۲. علت فاعلی (سازندگان)

۳. علت مادی (ابزار، وسائل و مواد)

۴. علت صوری (نقشه، طرح، شکل و نما)

یک ساختمان را در نظر بگیرید علت غایی از آن، اسکان است و علت فاعلی، بناکنندگان، سازندگان، کارگران و... و علت مادی، سنگ، سیمان، آهن و... و علت صوری، نقشه، طرح، شکل و نمایی است که ساختمان دارد.

در دادن نعمت، دست به منزله، علت فاعلی است یعنی غالباً به کمک دست اعطاء می‌شود. گفت: به منزله، چون علت فاعلی واقعی همان شخص عطا کننده است.

ضمیر «بها» در «المقصود بها» به «ید» برمی‌گردد.

و استعمال واژه «ید» در قدرت، مانند: «يُدَاللهُ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ^۱» قدرت خداوند، فراتر از قدرت آنهاست.

در این آیه شریفه، «ید» برای قدرت، به کار رفته است و قرینه آن این است که خداوند متعال، عضو ندارد. و علاقه بین معنای مجازی و حقیقی این است که «ید» به منزله علت صوری برای قدرت است.

دست، شکل و ویژه‌ای دارد که به کمک آن شکل ویژه، حرکت و تکاپو و اقدام میسر می‌گردد.

«بطش»: حمله کردن، به سختی گرفتن.

«غیر ذلك»: اشاره است به «دفع» یعنی دور ساختن، «رفع» یعنی بالا بردن «منع» یعنی بازداشتن و مانند اینها.

(و الراوية) التي هي في الأصل اسم للبعير الذي يحمل المَزَادَة إذا استعملت (في المَزَادَة) أي المِزْوَد الذي يجعل فيه الزاد أي الطعام المتخذ للسفر، والعلاقة كَوْن البعير حاملها وبمنزلة العلة المَادِّيَّة

و مانند «راویه» که در اصل، نام شتر یا استر یا الاغ حامل توشه دان بوده است زمانی که برای خود توشه دان استعمال کنیم توشه دانی که توشه یعنی خوراک برداشته شده برای سفر، در آن، نهاده می‌شود.

و علاقه و پیوند بین معنای حقیقی و مجازی این است که شتر حمل کننده آن است و برای آن، به منزله علت مادی است.

«راویه»: بر شتر، استر و الاغ اطلاق می‌گردد.

«مَزَادَة»: به فتح میم، توشه دان، توبره است (و بنا به تصریح برخی از واژه‌شناسان، ظرف آب و مشک است.^۱)

«مِزْوَد»: به کسر میم توشه دان و توبره‌ای است که خوراک و توشه سفر را در آن می‌نهدند.

«راویه»: نخست، اسم شتر، استر و الاغی بوده است که توشه‌دان را حمل می‌کرده است و اکنون گاهی به توشه‌دان راویه می‌گویند و برای این استعمال، دو علاقه وجود دارد: ۱. علاقه مجاورت یعنی همراه بودن که شارح از آن تعبیر کرد به «کون البعير حاملًا لَهَا» ۲. به منزله علت بودن. یعنی راویه (شتر، استر یا الاغ) به منزله علت است برای «مَزَادَة» یعنی تحقق وصف

۱. ابن منظور نوشته است: والمَزَادَة التي يحمل فيها الماء (نگاه کنید به لسان العرب، ج ۸ ص ۱۹۸ و ۱۹۹) بنابراین، تفسیر شارح غلط است. چون «مَزَادَة» در عبارت مصنف به معنی ظرف پوستی آب است لکن شارح آن را به توشه دان و مزود که ظرف طعام است تفسیر کرده.

«مَزَادَه» و توشه سفر بودن و وابسته به این است که بعیر آن را حمل کند. و گفت: به منزله علت و نگفت علت. برای این که تخم مرغ که مثلاً علت مادی برای جوجه و مرغ است. جوجه و مرغ بالقوه در تخم مرغ وجود دارد لیکن «مَزَادَه» هیچ گاه در بعیر، وجود ندارد.

و لَمَّا أَشارَ بالمثالِ إلى بعضِ أنواعِ العلاقةِ أَخَذَ في التصريحِ بالبعضِ الآخرِ مِنْ أنواعِ العلاقاتِ فقال: (و منه) أي مِنَ المرسل (تسمية الشيء باسم جزئه) في هذه العبارة نوع مِنَ التسامح، والمعنى أَنَّ في هذه التسمية مجازاً مرسلأً و هو اللفظ الموضوع لجزء الشيء عند إطلاقه على نفس ذلك الشيء (كالعين) و هي الجارحة المخصوصة (في الربيثة) و هي الشخص الرقيب، والعين جزء منه، و يجب أَنْ يكون الجزء الذي يطلق على الكل ممّا يكون له مِنْ بين الأجزاء مَزِيدٌ اختصاصٍ بالمعنى الذي قصد بالكل مثلاً لا يجوز إطلاق اليداو الأصبع، على الربيثة

و مصنّف، چون به مثال برخی انواع علاقه، اشاره کرد اکنون، تصریح به بعضی دیگر از انواع علاقه را آغاز کرد و گفت: برخی از مجاز مرسل، نامیدن چیزی است به اسم جزء آن. (نام جزء چیزی را بر آن چیز نهادن) در این عبارت، نوعی سهل انگاری وجود دارد. (چون نام نهادن، مجاز مرسل نیست بل مجاز مرسل، آن کلمه‌ای است که در غیر موضوع له به کار رفته است) مقصود این است که در این نام نهادن، مجاز مرسل وجود دارد و آن لفظی است که برای جزء یک چیز قرار داده شده است لیکن بر خود آن چیز، اطلاق می‌گردد. مانند «عین» که عضو مخصوص است. و در «رَبِيْثَة» که شخص مراقبت کننده و جاسوس است به کار می‌رود. (یعنی به جاسوس می‌گویند: «عین») با این که «عین» جزئی از جاسوس است.^۱

و باید آن جزئی که بر کل اطلاق می‌شود در بین همه اجزاء، اختصاص بیشتری به معنایی داشته باشد که از کل، قصد شده است. مثلاً نمی‌توان، به جاسوس، دست یا انگشت اطلاق کرد.

توضیح

«مَزِيدُ اختصاصِ بالمعنى الذى قُصِدَ بالكل»: باید آن جزء، اختصاص بیشتری به معنایی داشته

۱. در فارسی مانند این شعر حکیم سنائی:

باشد که از آن کلّ قصد شده است. مثلاً «عین» جزء پیکر آن شخص جاسوس است و از آن «کلّ» یعنی آن شخص، جاسوس بودن اراده شده و چشم به جاسوس بودن، اختصاص بیشتری از اعضای دیگر دارد چون جاسوس، غالباً با چشم مراقبت می‌کند و عنصر اساسی در کار او چشم است.

در کلمات مولا، امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - آمده است:

فَإِنَّ عَيْنِي بِالْمَغْرَبِ كَتَبَ إِلَيَّ^۱

جاسوس من در مغرب، به من نوشته است.

در این تعبیر، کلمه «عین» مجازاً بر جاسوس استعمال شده است و علاقه آن جزئیت است.

و فرمود: وَابْعَثِ الْعُيُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَالْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ^۲

و جاسوسانی راستگو و فایده به سویشان بفرست.

و در این تعبیر «عیون» جمع «عین» است و به معنی جاسوسان.

و فرمود: اخبار عُيُونَكَ^۳: گزارش‌های جاسوسان تو.

(و عکسه) آی و منه عکس المذکور یعنی تسمیه الشی باسم کله (کالاصابع المستعملة فی

الأنامل) التي هي أجزاء من الأصابع في قوله تعالى: يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ

و نوعی از مجاز مرسل، بر عکس نمونه پیشین است. یعنی نامیدن چیزی به اسم کل آن.

(یعنی این که نام کل را بر جزء بگذارند. مانند «اصابع» (انگشتان) که برای «أنامل» یعنی

سرانگشتان در این آیه شریفه به کار رفته است: «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ»^۵

انگشتان (سرانگشتان) خود را در گوشهایشان می‌نهند.

«أصابع»: جمع «اصبع» و به معنی انگشتان است.

«أنامل»: سرهای انگشتان.

در این آیه شریفه، «أصابع» که کل است بر «أنامل» که از اجزاء «اصابع» است، اطلاق شده

۱. نهج البلاغه، نامه، ۳۳.

۲. همان.

۳. همان.

۴. و فرمود: وَاعْلَمُوا أَنَّ مُقَدِّمَةَ الْقَوْمِ عُيُونُهُمْ وَ عُيُونَ الْمُقَدِّمَةِ طَلَاتُهُمْ (نهج البلاغه نامه ۱۱).

۵. بقره، ۱۹.

است. و قرینه این است که: نمی توان تمام انگشت را در گوش فرو برد و علاقه کلّیت است. و در فارسی مانند این شعر کسایی مروزی:

گویى مگر کسی به نشان ز آب زعفران انگشت زرد کرده به کافور بر نهاد
مراد از انگشت در این جا سرانگشت است.^۱

(و تسميته) أی و منه تسمية الشئ (باسم سببه نحو رعيننا الغيث) أی النبات الذي سببه الغيث و نوعی از مجاز مرسل، نامیدن چیزی به نام انگیزه و سبب آن است (یعنی این که اسم سبب را روی مسبب بگذاریم یا نام انگیزه را روی پدیده بگذاریم)
مثل: «رَعَيْنَا الْغَيْثَ» باران را چراندیم که مقصود چراندن گیاهی است که انگیزه پدید آمدنش باران است.

خلاصه: به جای این که بگوییم: «رَعَيْنَا النَّبَاتَ» گفته ایم: «رَعَيْنَا الْغَيْثَ» و کلمه «غيث» را که سبب است به جای «نبات» که مسبب است به کار برده ایم.
و قرینه این است که باران چرانده نمی شود و علاقه بین معنای مجازی و حقیقی سببیت است.^۲

(أو) تسمية الشئ باسم (مسببه نحو - أَمْطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا) أی غيثًا يكون النبات مُسَبَّبًا عنه و أورد في الايضاح في أمثلة تسمية السبب باسم المسبب قولهم: «فلان أكل الدَّم» اى الدية المُسَبَّبة عنِ الدَّم، و هو سهو، بل هو من تسمية المسبب باسم السَّبَبِ

نوعی از اقسام مجاز مرسل، نامیدن چیزی به نام مسبب آن است. یعنی نام پدیده را بر انگیزه نهادن. مثل «أَمْطَرَتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا» آسمان، گیاه باراند.

که مقصود، بارانی است که گیاه پدیده آن است. پس در این مثال، اسم مسبب به کار رفته است و سبب اراده شده و قرینه، آن است که آن چه از آسمان می بارد باران است نه گیاه. و علاقه، «مسببیت» است.

۱. به نقل از هنجار گفتار، ص ۱۹۷.

۲. در فارسی مانند این شعر لامعی:

کنم با وصل و هجران صبر چندانی که بتوانم که باشد صبر در آغاز صَبَر و نوش در پایان

مقصود از لفظ «صَبْر» اخیر در مصراع دوم، دواى معروف است که سبب تلخی است. پس در این جا مراد از ذکر سبب همان مسبب است که تلخی باشد. (نقل از هنجار گفتار، ص ۱۹۷)

و مصنف در کتاب ایضاح، در شمار مثالهای نامیدن سبب به اسم مسبب این مثال را آورده است: «فلان اکل الدّم» فلانی خون را خورد. یعنی دیه را که پدیده ریخته شدن خون است، خورد. و این غفلت و اشتباه است. چون «فلان اَکَلَ الدّم» از قلمرو نامیدن یک چیزی به اسم سبب آن است. زیرا ریختن خون سبب دیه می‌شود پس دیه مسبب است و در این مثال، به جای گفتن فلانی دیه را خورد گفته شده: خون را خورد، بنابراین، به جای «دیه» که مسبب و پدیده است نام خون که انگیزه و سبب است.^۱ آورده شده و این از باب نامیدن مسبب (دیه) به اسم سبب (خون) است. و قرینه این است که کسی خون عزیزش را نمی‌خورد و علاقه، سببیت است.

(أو ما كان عليه) أي تسمية الشيء باسم الشيء الذي كان هو عليه في الزمان الماضي لكنه ليس عليه الآن (نحو و آتوا اليتامى أموالهم أي الذين كانوا يتامى قبل ذلك، إذ لا يتم بعد البلوغ

یکی از انواع مجاز، نامیدن چیزی به نام پیشین آن است. یعنی چیزی را به نام و وصف آن در زمان گذشته بخوانیم با این که اکنون آن نام یا وصف را ندارد. مانند: و آتوا الیتامی أموالهم^۲ و داراییهای یتیمان را به آنان [باز] دهید.

در این آیه شریفه، مقصود از «یتامی» کسانی هستند که پیش از این یتیم بوده‌اند و گر نه پس از بلوغ که دیگر کسی یتیم نیست.

«قبل ذلك»: پیش از رشد و بلوغ.

«يُتَمُّ» بر وزن حُکم به معنی یتیمی است.

خلاصه: «یتامی» در این آیه شریفه، مجازاً بر «بالغان» اطلاق شده است و قرینه آن دریافت کردن اموال و علاقه آن «اعتبار ما كان» است.

و در فارسی مانند این دو بیت عطّار:

آفرین جان آفرین پاک را آن که جان بخشید و ایمان خاک را

حمد بی حد مر خدای پاک را آن که ایمان داد مشتی خاک را

(أو) تسمية الشيء باسم (ما يؤول) ذلك الشيء (إليه) في الزمان المستقبل (نحو إني أراني أعصر

۱. به تعبیر دیگر خون گفته شده و خون بهاء اراده شده است.

۲. نساء، ۲.

خمرًا) اى عصيراً يؤول الى الخمر

يکى از انواع مجاز، ناميدن چيزى است به اسم آن چه در آينده به آن مى رسد. (يعنى اسم نهادن به اعتبار آينده) مانند: «إِنِّى أَرَانِى أُعْصِرُ خَمْرًا»^۱ من خويشتن را [به خواب] ديدم که [انگور] براى [شراب مى فشارم. يعنى بيرون مى آورم آب و فشرده انگور را که در آينده شراب مى شود.

شرح

اسم گذارى به اعتبار آينده يکى از گسترده ترين نام نهادن هاى مجازى است. مثلاً به دانشجويى که تازه وارد دانشکده پزشکى شده است مى گويند: پزشک و به دانشجوى علوم دينى مى گويند: حجة الاسلام. اينها نام نهادن، باعتبار مايؤول يا باعتبار مايکون است. اکنون در اين آيه شريفه که داستان مردى است که خوابش را براى حضرت يوسف عليه السلام مى گفت، آمده: «أُعْصِرُ خَمْرًا» يعنى شراب را مى فشردم. بى ترديد، شراب که فشردن نمى خواهد و همين قرينه است که «خمر» در معنای حقيقى خويش به کار نرفته است. و مقصود از «خمر»، «عَنْبٌ» يعنى انگور است. بنابر اين، «أُعْصِرُ خَمْرًا» به معنای «أُعْصِرُ عَنْبًا» است و به جای «عَنْبٌ» کلمه «خمر» به کار رفته است و علاقه آن «باعتبار مايکون» است. يعنى به لحاظ آينده. نکته قابل توجه اين است که شارح در تفسير «أُعْصِرُ خَمْرًا» گفته است: يعنى «عصيراً» عصير به معنى آب، افشرد و فشرده انگور است. خوب طبيعى است که افشردۀ انگور هم که فشار دادن نمى خواهد از اين رو «أُعْصِرُ» را به معنى «أُستخرج» مى گيريم يعنى خواب ديدم بيرون مى آوردم و خارج مى کردم افشردۀ اى را که بعداً شراب مى گردد. «يؤول»: بر مى گردد مى رسد، مى شود.

(أو) تسمية الشئ باسم (محله نخو فلیدع نادیه) اى اهل نادیه الحالّ فيه و النادی المجلس

يکى از انواع مجاز، ناميدن چيزى به اسم محلّ آن است، مانند: «فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ»^۲ پس مجلس خويش را فرا خواند. يعنى اهل مجلس را که در آن فرود آمده اند فرا خواند و «نادى» به معنى

۱. يوسف، ۳۶. و مانند اين آيه شريفه: «إِنِّكَ إِن تَذَرَهُمْ يَفْضِلُوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» (نوح، ۲۷) خداوند فرموده است: جز پليد کار ناسپاس نزايند يعنى در آينده پليد و ناسپاس مى شوند.

۲. علق، ۱۷.

مجلس است.

«الحال فيه»: در آن مجلس فرود آمده‌اند.

بنابراین «نادی» در این آیه شریفه، مجاز است. «نادی» اسم مکان است لیکن اهل مکان از آن اراده شده است و علاقه در آن «محلّیت» است.

(أو) تسمية الشيء باسم (حالّه) أى باسم ما يَحُلُّ فى ذلك الشيء (نحو - وَاَمَّا الَّذِيْنَ ابْتِئِذْ تُجَوِّهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ اللَّهِ - أى فى الْجَنَّةِ) الَّتِى تحل فيها الرحمة

یکی از انواع مجاز مرسل، نامیدن چیزی است به اسم آن چه در آن حلول می‌کند. (در می‌آید، جای می‌گیرد) مانند: «وَاَمَّا الَّذِيْنَ ... فَفِى رَحْمَةِ اللَّهِ»^۱

و اما سپید رویان همواره در رحمت خدایند. یعنی در بهشتی هستند که رحمت خدا در آن جای می‌گیرد.^۲

خلاصه: در این آیه شریفه، رحمت به جای بهشت آمده است. بنابراین، مجاز مرسل است و علاقه آن حالّیت است.

ضمیر «فیها» به «الجنة» بر می‌گردد.

(أو) تسمية الشيء باسم (آلته نحو - وَاجْعَلْ لِّى لِسَانَ صِدْقٍ فى الْآخِرِينَ أى ذَكَرًا حَسَنًا) و اللسان

اسم لآلة الذكر

یکی از انواع مجاز، نامیدن چیزی به اسم ابزار و آلت آن است. مانند این آیه شریفه که حکایت دعای حضرت ابراهیم است: «وَاجْعَلْ لِّى لِسَانَ...»^۳ یعنی و برای من در «میان» آیندگان آوازه نیکو قرار ده.

زبان، آلت ذکر است از این رو «لسان» در کلام آمده است و «ذکر» اراده شده است، قرینه، این است که: قرار دادن زبان در آیندگان بی معنا و مفهوم است و علاقه آن «آلیت» است. و در فارسی مانند:

آنسی تو که حال دل نالان دانی احوال دل شکسته بالان دانی

۱. آل عمران، ۱۰۷.

۲. باید بگویم: گاه گاه در ترجمه آیات از ترجمه آقای فولادوند بر قرآن کریم بهره گرفته‌ام.

۳. شعراء ۸۴.

گردم زنم از سینه سوزان شنوی
 وردم نزنم زبان لالان دانی^۱
 و لَمَّا كَانَ فِي الْأَخِيرِينَ نَوْعُ خَفَاءٍ صَرَّحَ بِهِ فِي الْكِتَابِ
 و چون در دو مثال اخیر، نوعی پوشیدگی وجود داشت، مصنف به معنای حقیقی آن دو
 تصریح کرد.

توضیح

در مثال «وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ»
 رحمت، به جای جَنَّت آمده بود و استعمال رحمت به جای جَنَّت در عرف عام رایج
 نیست. به همین جهت، مصنف به معنای حقیقی آن تصریح کرد.
 و در مثال دوم: «وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْأَخِيرِينَ»
 «لسان» به جای «ذکر» آمده بود. در این جانیز استعمال «لسان» به جای «ذکر» در عرف عام
 رایج نیست و پوشیدگی دارد از این رو مصنف تصریح کرد که مقصود از «لسان» «ذکر» است.
 «صَرَّحَ بِهِ فِي الْكِتَابِ»: یعنی در متن.

توجه داشته باشید در مثالهای پیشین هیچ‌جا، مصنف به معنای حقیقی تصریح نکرده بود.
 فان قيل: قد ذكر في مقدمة هذا الفن أنَّ مَبْنَى الْمَجَازِ عَلَى الْإِنْتِقَالِ مِنَ الْمَلْزُومِ إِلَى الْإِلْزَامِ وَبَعْضُ
 أَنْوَاعِ الْعِلَاقَةِ بَلْ أَكْثَرُهَا لَا يَفِيدُ الْإِلْزَامَ، فَكَيْفَ ذَلِكَ؟ قُلْنَا لَيْسَ مَعْنَى الْإِلْزَامِ هَهُنَا امْتِنَاعُ الْإِنْفِكَافِ
 فِي الذَّهْنِ أَوْ الْخَارِجِ، بَلْ تَلَاصُقٌ وَاتِّصَالٌ يُنْتَقَلُ بِسَبَبِهِ مِنْ أَحَدِهِمَا إِلَى الْآخَرِ فِي الْجُمْلَةِ وَفِي بَعْضِ
 الْأَحْيَانِ وَهَذَا مُتَحَقِّقٌ فِي كُلِّ أَمْرٍ مِنْ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةٌ وَارْتِبَاطٌ.

اگر کسی بگوید: در مقدمه علم بیان گفته شد: اساس مجاز بر انتقال از ملزوم به لازم است.
 و برخی از انواع علاقه بل بیشتر آنها مفید لزوم نیست. پس چگونه این انتقال از معنای حقیقی
 به معنای مجازی شکل می‌گیرد؟ ما در پاسخ می‌گوییم: معنای لزوم در این جا این نیست که
 جدایی لازم از ملزوم در ذهن یا خارج ممتنع باشد. بل مقصود از لزوم یک به هم چسبیدگی و
 پیوندی است که به سبب آن، در برخی از جاها و بعضی از زمانها، انتقال از یکی به دیگری پیدا
 می‌شود؛ و لزوم به این معنا در هر دو چیزی که بین آنها علاقه و ارتباط باشد، تحقق دارد.

ما در مقدمه علم بیان خواندیم: اساس مجاز، بر انتقال از ملزوم به لازم است و انتقال، پدیده لزوم است ولی در بیشتر مثالهایی که برای مجاز ذکر شد بین معنی حقیقی و مجازی آنها لزوم وجود ندارد. مثلاً معنی حقیقی «یتامی»^۱ کودکان نابالغ و بی پدر بود و معنای مجازی آن، افراد رشد یافته و بالغ و بین این دو لزوم نیست یعنی نابالغ بودن، مستلزم بلوغ و بعد از آن نیست. و چه بسیار نابالغان که پیش از بلوغ مرده‌اند.

و معنی واقعی «خمر» شراب بود و معنای مجازی آن، انگور و بین انگور و شراب هیچ لزومی وجود ندارد. زیرا ممکن است انگور را بخورند، کشمش کنند و... و از آن شراب نسازند. و معنی حقیقی «نادی» مجلس و معنی مجازی آن اهل مجلس بود و بین این دو هیچ لزومی نیست چون ممکن است مجلس، بدون اهل باشد.

و معنای حقیقی «رحمت» عنایت رحیمانه و رحمانیه خداوند است. و معنی مجازی آن بهشت بود و بین این دو هیچ لزومی نیست زیرا ممکن است رحمت در دنیا باشد و معنای حقیقی «لسان» زبان و معنی مجازیش «ذکر» بود و بین آن دو نیز لزومی وجود ندارد برای این که ممکن است زبانی لال یا خاموش باشد.

شارح می‌گوید: بین معنای حقیقی و مجازی لازم نیست لزوم ذهنی جدایی ناپذیر باشد به این معنا که لازم از ملزوم هیچ‌گاه در ذهن از هم جدا نشود. یا به معنی لزوم خارجی جدایی ناپذیر نیست مثل حرارت و آتش که هیچ‌گاه در خارج، لازم از ملزوم جدا نمی‌شود. بل در این جا مراد از لزوم پیوند و ارتباطی است که از یکی به دیگری در برخی از مواقع، انتقال پیدا می‌شود. «بل اکثرها»: اکثر انواع علاقه را گفت، چون در برخی از آنها لزوم وجود دارد، مثل جزئیت، کلیت، سببیت.

«ههنا»: بین معنای حقیقی و مجازی.

«تلاصق»: به هم چسبیدگی.

«فی الجملة»: در برخی از موارد، بعضی از جاها.

«فی بعض الأحيان»: در برخی از اوقات.

«و هذا متحقق»: لزوم به معنی تلاصق و اتصال تحقق دارد.

اکنون در پایان بحث مجاز مرسل به ذکر علاقه‌هایی می‌پردازم که در کتاب نیامده است:
۱. ملزومیت.

مانند: **أَمْ أَنْزَلْنَاهُ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ**^۱

در این آیه شریفه «یتکلم» مجاز مرسل است علاقه آن ملزومیت است چون ملزوم استعمال شده و لازم آن یعنی کلام اراده شده است.

۲. لازمیت.

مثل: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**^۲

در این آیه، عبادت که لازم است ذکر شده و ملزوم که امر است اراده شده است.

۳. تقید و اطلاق

بسان: **فَعَقَرُوا النَّاقَةَ**^۳

در این آیه شریفه، «عقروا» به جای «عَقَر» آمده است.

۴. عموم

مانند: **الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ**^۴

در این آیه شریفه، مقصود از «الناس» یک نفر یعنی نعیم بن مسعود اشجعی است.

۵. خصوص

مثل: **وَحُضِّنْمُ كَالذِي خَاضُوا**^۵

در این آیه شریفه، «الذی» به جای «الذین» آمده است.

۶. تسمیه یک چیز به نام ضد آن.

مانند: **فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**^۶

۱. روم، ۳۵.

۲. ذاریات، ۵۶.

۳. اعراف، ۷۷.

۴. آل عمران، ۷۳.

۵. توبه، ۶۹.

۶. آل عمران، ۲۱.

بشارت برای خبر شادی آفرین است و در این جا برای انذار به کار رفته است.

۷. مشارفه، مقاربه و اراده.

مثل: فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ^۱

یعنی اذا أردت القراءة

۸. بدلیت.

مثل: فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ^۲

که قضا بدل از ادا آمده است.

۹. مبدلیت.

مثل: أَكَلْتُ دَمَ قَتِيلٍ

در این جا اسم مبدل (دم) برای بدل (دیه) به کار رفته است.

۱۰. تعلق اشتقاقی مانند^۳.

الف: اطلاق مصدر بر اسم مفعول.

ب: اطلاق مصدر بر اسم فاعل.

ج: اطلاق اسم فاعل بر اسم مفعول.

د: اطلاق اسم مفعول بر اسم فاعل.

ه: اطلاق اسم فاعل بر مصدر.

و: اطلاق اسم مفعول بر مصدر.

ح: اطلاق جمع بر مفرد.

ط: اطلاق جمع بر مثنی.

ی: اطلاق ماضی بر مستقبل.

۱. نحل، ۹۸.

۲. نساء، ۱۰۳.

۳. نگاه کنید به الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، ص ۱۲۰ تا ۱۳۷ و اسالیب البیان فی القرآن، ص ۳۹۲ تا ۴۱۹.

پرسش‌ها

۱. علاقه چیست؟
۲. علاقه سببیت چگونه است؟
۳. برای نامیدن چیزی به اسم جزئش چه مثالی در ذهن دارید؟
۴. «تسمية الشيء باسم ما يؤول» یعنی چه؟
۵. «إني أراني أعصرُ خَمراً» دارای چه مجازی است و علاقه آن چیست؟
۶. برای تسمیه شی به اسم محله چه مثالی ذکر شد؟
۷. معنای لزوم در باب مجاز چیست؟

الاستعارة

(والاستعارة) وهى مجاز تكون علاقته المشابهة، أى قُصِدَ أَنَّ الاطلاق بسبب المشابهة، فاذا أطلق المِشْفَرُ على شَفَةِ الانسانِ فَإِنَّ قُصِدَ تشبيهها بمشفرِ الإِبِلِ فى الغلظِ والتَدَلَّى فهو استعارة، و إن أريد أَنه مِن إطلاقِ المَقِيدِ على المطلق كاطلاقِ المَرَسَنِ على الأنفِ مِن غيرِ قُصِدٍ إِلَى التشبيهِ فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالنسبة إِلَى المعنى الواحد قد يكون استعارة وقد يكون مجازاً مرسلًا.

استعاره

و استعاره، مجازى است که مناسبت بین معنای مجازى و حقیقى آن مشابَهت باشد. یعنى قصد شده باشد که به کارگیرى لفظ در این معنای مجازى به جهت مشابَهت آن با معنای حقیقى است. بنابراین، اگر «مِشْفَر» که به معنای لب شتر است برای لب انسان به کار گرفته شود و شباهت آن لب به لب شتر در ضخیم بودن، درشتی و آویزان بودن، مقصود باشد، لفظ «مِشْفَر» استعاره است. ولى اگر مراد، به کارگیرى «مِشْفَر» به عنوان استعمال مقید یعنى لب ضخیم و آویزان در مطلق یعنى لب انسان باشد، پس آن لفظ، مجاز مرسل است. مانند به کارگیرى «مَرَسَن» که بینى مخصوص است برای مطلق بینى بدون قصد تشبیه که در این صورت، مجاز مرسل است.

بنابراین، یک واژه، (مثل مشفر) نسبت به یک معنا (مثل بینى) هم می شود استعاره و هم می شود مجاز مرسل باشد.

استعاره مصرّحه یا تصریحیه

به استعاره‌ای که در آن، مشبه به ذکر می‌شود و مشبه، حذف می‌گردد، استعاره مصرّحه یا تصریحیه می‌گویند. مثلاً هنگامی که محبوب ما می‌آید، می‌گوییم: «ماه آمد» در این مثال، مشبه به یعنی ماه ذکر شده و محبوب که مشبه است نیامده.

در بحث استعاره، نخست، استعاره مصرّحه یا تصریحیه مورد کاوش قرار می‌گیرد.

«أَيُّ قُصْدٍ»: یعنی تنها مشابَهت کافی نیست بل باید آن مشابَهت مقصود باشد.

«مِشْفَرٌ»: به کسر میم و سکون شین و فتح فا به معنی لب شتر است.

ضمیر «تشبیهها» به «شفه» بر می‌گردد.

«غِلَظٌ»: به کسر اول و فتح دوم و سکون سوم به معنی درشتی و کلفتی است.

«تَدَلَّى»: آویزان بودن، خمیده بودن.

«فهو استعاره»: آن مشفر استعاره است.

«إِطْلَاقُ الْمُقَيَّدِ» یعنی «مِشْفَرٌ» که مقید به درشتی و آویزان بودن است.

«علی المطلق»: لب انسان که قید ندارد.

«مَوْسِنٌ» به فتح میم و کسر سین به معنی جای «رسن» یعنی ریسمان است. در زمانهای

قدیم بینی برخی از حیوانات چون شتر را سوراخ می‌کرده‌اند. از این رو به بینی آنها «مَوْسِنٌ»

می‌گفته‌اند. بنابراین «مَوْسِنٌ» در اصل به معنی بینی شتر یا بینی سوراخ دار و ریسمان‌دار بوده

است. و این معنی مقید است. اکنون اگر آن را در مطلق بینی به کار ببرند از باب اطلاق مقید بر

مطلق، مجاز مرسل می‌شود.

و الاستعاره «قَدْ تَقَيَّدَ بِالتَّحْقِيقِیَّةِ لِتَمَيِّزِ عَنِ التَّخْيِيلِیَّةِ وَ الْمَكْنَى عَنْهَا (لتحقق معناها) أَيْ مَا

عنی بها و استعملت هی فیه (حسّاً أو عقلاً) بَأَنْ یَکُونَ اللفظ قد نقل إلى أمرٍ معلومٍ یمکن أَنْ ینص

علیه و یشار الیه اشارةً حسیةً أو عقلیة

و استعاره، گاهی مقید به تحقیقه می‌گردد. (یعنی می‌گوییم: استعاره تحقیقه) تا از

استعاره تخیلیه و مکنی عنها تمیز داده شود.

و به آن تحقیقه می‌گویند چون معنایش یعنی آن چه به وسیله آن قصد شده است و در آن

به کار رفته است، تحقق حسی یا عقلی دارد.

بدین گونه که لفظ، نقل داده شده به چیزی که معلوم است و می‌توان به آن تصریح یا اشاره کرد چه اشاره حسی و چه اشاره عقلی.

شرح

وقتی ما می‌گوییم: «دست آمریکا در این بحران بود» ما آمریکا را به یک انسان، تشبیه کرده‌ایم. لیکن مشبه به را در سخن نیاورده‌ایم این تشبیه پنهان، استعاره بالکنایه یا مکنی عنهاست.

و این که برای آمریکا، اثبات دست کرده‌ایم یعنی گفته‌ایم: «دست آمریکا» این اثبات دست، استعاره تخیلیه است.^۱ بنابراین، قید تحقیق، آن را از استعاره تخیلیه و بالکنایه جدا می‌سازد. ما استعاره‌ای را تحقیق می‌نامیم که معنای مجازیش تحقق حسی یا عقلی داشته باشد.

مثلاً وقتی انسانی بسیار شکیا و بردبار می‌آید، می‌گوییم: کوه آمد. معنی حقیقی کوه معلوم است، ولی ما آن را در معنای مجازی یعنی مرد بسیار شکیا و بردبار استعمال کرده‌ایم و مقصود ما از کوه اوست و می‌توان به او اشاره حسی داشت. «لتحقق معناها»: برای تحقق معنای (مجازی) استعاره.

«ما عني بها»: آن معنای مجازی که به وسیله استعاره قصد شده است

«واستعملت هي فيه»: و استعاره در آن معنا به کار رفته است.

فالحسنى كقوله^۲.

آنجا که معنای مجازی تحقق حسی داشته باشد مانند سخن او:

لدى أسدٍ شاكى السَّلاحِ مَقْدَفٌ^۳

پیش شیرى که کامل السَّلاح (سراپا مسلح)، جنگ دیده و آزموده شده بود.

«مَقْدَفٌ»: اى قَذَفَ به كثيرًا الى الوقائع

۱. البته در تفسیر استعاره بالکنایه و تخیلیه، اختلاف نظر وجود دارد.

۲. این شعر، از زهیر بن ابی سلمی است.

۳. مصرع دومش این است: لَهُ لَيْدٌ أَطْفَأَهُ لَمْ تَقْلَمْ یعنی آن شیر، دارای بالهای ریخته شده بر شانه است و ناخن‌های آن گرفته نشده است.

مُقَدَّف: یعنی کسی که بسیار در رخدادها و جنگ‌ها افتاده و افکنده شده است.
«وقایع»: رخدادها و جنگ‌ها.

و قيل: قُذِفَ بِاللَّحْمِ وَ رُمِيَ بِهِ فَصَارَ لَهُ جَسَامَةٌ وَ نِبَالَةٌ

و کسی گفته است: **مُقَدَّف** یعنی گوشت به او افکنده شده و گوشت به او انداخته شده است.
پس آن گوشت، برای او چاقی و درشتی پدید آورده است.

«جَسَامَةٌ»: به فتح اول یعنی بزرگ جثه شدن، چاقی، تنومندی.

«نِبَالَه»: به فتح اول یعنی ستبری، درشتی.

«ای رجل شجاع» در متن مصنف تفسیر «اسد» است ولی چون پس از «مُقَدَّف» آمده است
ممکن است کسی بیندارد که تفسیر **مُقَدَّف** است.

فالاسد ههنا مستعار للرجل الشجاع و هو امر متحقق حساً

پس لفظ «اسد» در این شعر، استعاره آورده شده برای مرد شجاع و آن تحقق حسی دارد.
(یعنی با یکی از حواس پنجگانه قابل درک است و می‌توان به او اشاره حسی داشت.)

(و قوله) أَيْ وَالْعَقْلِي كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ أَيْ الدِّينَ الْحَقَّ) وَ هُوَ مِلَّةُ الْإِسْلَام وَ هَذَا

أَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ عَقْلاً

و آن جاکه معنای مجازی تحقق عقلی دارد، مانند: «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»^۱ خدایا ما را به
راه راست هدایت فرما.

راه راست یعنی دین حق و دین حق، شریعت اسلام است و شریعت اسلام، چیزی است
که تحقق عقلی دارد.

توضیح

«صراط» به معنی جاده و راه است و در این آیه، استعاره آورده شده برای دین حق یعنی
اسلام و اسلام که مجموعه‌ای از معارف و نظامهای دینی است، تحقق عقلی دارد.

قال المصنف رحمه الله تعالى فالاستعارة ما تَصَمَّنْ تشبیه معناه بما وضع له والمراد بمعناه ما عُنِيَ
باللفظ واستعمل اللفظ فيه

مصنّف که خدای رحمتش کناد در کتاب ایضاح گفت: استعاره، مجازی است که تشبیه معنایش را به موضوع له در بردارد.

و مراد از «معناه» چیزی است که به وسیله لفظ، قصد شده است و لفظ، در آن استعمال شده. (یعنی معنی مجازی)

خلاصه: مصنّف گفته است: استعاره، مجازی است که در بردارنده تشبیه معنای مجازی به معنی حقیقی خویش باشد.

فعلى هذا يَنرج من تفسیر الاستعاره نحو زيدٍ اسدٍ و رأيت زيدا أسداً و مررت بزيد أسداً يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له وإن تضمن تشبیه شیء به و ذلك لأنه إذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبیه معناه بالمعنى الموضوع له لاستحالة تشبیه الشیء بنفسه بنابر تعريف مصنّف، مثال‌های زیر از تعریف استعاره خارج می‌گردد: «زيد أسد» «رأيت زيدا أسداً» و «مررت بزيد أسداً» و مانند این‌ها هر جا که لفظ، در موضوع له خویش استعمال شده است گرچه تشبیه چیزی به موضوع له را دربر دارد و علت خروج، این است: وقتی معنای آن لفظ، عین موضوع له باشد، دیگر صحیح نیست بگوییم: دربر دارد تشبیه معنایش را به معنی موضوع له خویش، چون تشبیه چیزی به خودش محال است.

شرح

مصنّف در تعریف استعاره گفت: مجازی است که معنای مقصود از آن به موضوع له آن، تشبیه شده باشد، مثلاً وقتی برای شخص زیبایی واژه «ماه» را به کار می‌بریم و می‌گوییم: «ماه آمد» در این مثال، معنی مقصود از «ماه» که آن شخص زیباست به معنی موضوع له ماه که همان کره آسمانی است، تشبیه شده.

و وقتی می‌گوییم: «جاء أسد» در این مثال، «أسد» استعاره است و دو معنا دارد:

۱. معنای مجازی که همان معنا اکنون مقصود است یعنی مرد شجاع.

معنای موضوع له که شیر جنگل است. و این استعاره تشبیه معنای مجازی خویش به معنای موضوع له را دربر دارد.

خوب بر این اساس «زيد أسد» و مثال‌هایی که در پی آن آمده است از تعریف استعاره خارج می‌گردد. چون «أسد» در این مثال‌ها به معنای موضوع له خود به کار رفته است و در

معنای مجازی استعمال نشده، گرچه تشبیه چیزی به آن فهمیده می‌شود. یعنی تشبیه زید به اسد.

علی أن ما فی قولنا: ما تضمن عبارة عن المجاز بقرينة تقسيم المجاز الى الاستعارة و غيرها و أسد فی الامثلة المذكورة ليس بمجاز لكونه مستعملا فيما وضع له.

به علاوه «ما» در عبارت «ما تَضَمَّنَ تشبیه شیء به» به معنی مجاز است.

به قرینه این که مجاز به استعاره و غیر استعاره تقسیم شده است و لفظ «أسد» در مثال‌هایی که ذکر شد، مجاز نیست چون در معنای موضوع له خویش به کار رفته است.

توضیح

«علی أن» دنباله سخن مصنف است، می‌گوید: «أسد» در سه مثالی که ذکر شد اصلاً داخل در تعریف استعاره نیست. چون در تعریف استعاره آمده است: «ما تَضَمَّنَ تشبیه شیء به» و این «ما» در آغاز تعریف، به معنی مجاز است. ولی «أسد» در آن مثال‌ها حقیقت است. برای این که در موضوع له خویش، استعمال شده است.

وفیه بحث لأننا لانسلم أنه مستعمل فيما وضع له بل فی معنی الشجاع فیکون مجازاً و استعاره کما فی رأیت أسداً یرمی بقرینه حمله علی زید

و در نظر مصنف، بحث است ما نمی‌پذیریم که «أسد» در مثال‌هایی که گذشت در معنای موضوع له خود استعمال شده باشد بل در معنای شجاع به کار رفته است از این رو مجاز و استعاره است همان گونه که «أسد» در «رأیت أسداً یرمی» استعاره است. و همین که «أسد» در مثالهای گذشته بر زید، حمل شده است قرینه استعاره بودن آن است.

توضیح

مصنف گفت: در چند مثال گذشته، «أسد» در معنای موضوع له خود یعنی شیر جنگل به کار رفته است. لیکن شارح، اکنون به نظر او، انتقاد می‌کند و می‌گوید: «أسد» در «زید اسد» مثل «أسد» در «رأیت أسداً یرمی» مجاز و استعاره است و قرینه استعاره، حمل است. اکنون من باید به لطف خداوند متعال، حمل را تعریف کنم. حمل، اسناد یک خبر یا وصف یا حالت به یک موضوع است. وقتی می‌گوییم: «زید اسد»، «أسد» را بر زید حمل کرده‌ایم. و وقتی حمل،

صحیح است که موضوع و محمول از نظر مفهوم باهم متفاوت باشند لیکن از نظر مصداق یکی باشند مثلاً در «زید قائم» زید و قائم از نظر مفهوم متفاوتند یکی به معنی ذات شخص و دیگری به معنی ایستاده است.

لیکن مصداق آن دو یکی است یعنی یک شخص داریم که هم زید و هم قائم است. خوب در «زید اسد» اگر «اسد» به معنی شجاع باشد، حمل آن صحیح است. چون زید و شجاع یکی است لیکن اگر «اسد» به معنی شیر بیابان باشد دیگر حمل آن صحیح نیست و نمی توانیم بگوییم: زید شیر بیابان است. ضمیر «فیه» به سخن مصنف و ضمیر «آنه» و «حملة» به «اسد» بر می گردد.

و لا دليل لَهُمْ عَلَى أَنَّ هَذَا عَلَى حَذْفِ أَدَاةِ التَّشْبِيهِ وَأَنَّ التَّقْدِيرَ زَيْدٌ كَأَسَدٍ وَاسْتِدْلَالُهُمْ عَلَى ذَلِكَ بِأَنَّهُ قَدْ أَوْقَعَ الْأَسَدَ عَلَى زَيْدٍ وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَكُونُ أَسَدًا فَوَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَى التَّشْبِيهِ بِحَذْفِ أَدَاتِهِ قَصْدًا إِلَى الْمُبَالَغَةِ فَاسْدٌ لِأَنَّ الْمَصِيرَ إِلَى ذَلِكَ إِنَّمَا يَجِبُ إِذَا كَانَ أَسَدٌ مُسْتَعْمَلًا فِي مَعْنَاهِ الْحَقِيقِيِّ وَأَمَّا إِذَا كَانَ مُجَازًا عَنِ الرَّجُلِ الشَّجَاعِ فَحَمَلُهُ عَلَى زَيْدٍ صَحِيحٌ.

شارح می گوید: آنان که می گویند: در این مثال ها ادات تشبیه حذف شده است و تقدیر «زید اسد»، «زید کاسد» بوده است، دلیل ندارند.

استدلال آنان این است که «اسد» بر «زید» حمل شده است و روشن است که زید شیر نیست، پس باید راه تشبیه را پیمود و گفت: زید مانند اسد است و ادات تشبیه حذف شده است تا مبالغه شکل گیرد. این استدلال آنان باطل است چون گرایش به سوی تشبیه، هنگامی واجب است که «اسد» در معنای حقیقی خودش استعمال شده باشد. اما اگر مجازاً در رجل شجاع به کار رفته باشد. حمل آن اسد بر زید صحیح است.

توضیح

برخی به حمایت از مصنف گفته اند: در «زید اسد» «اسد» به معنی شیر بیابان است و چون نمی شود شیر بیابان را بر زید حمل کرد

می گوییم: ادات تشبیه حذف شده است. در آن صورت، حمل «اسد» بر «زید» صحیح می شود، چون می گوییم: زید مانند شیر است و این حمل صحیح است.

شارح، این استدلال را فاسد می داند و می گوید: در تقدیر گرفتن ادات تشبیه برای جایی

است که «اسد» در معنای موضوع له خویش به کار رفته باشد و در این جا که به معنی «رجل شجاع» است دیگر نیاز به تقدیر ادات نیست.

«قد أوقع الاسد علی زید»: اسد بر زید حمل شده است.

«بحذف اداته قصداً إلى المبالغة» برای تحقق مبالغه، ادات تشبیه، حذف شده است.

«لأن المصير إلى ذلك» گرایش به حذف ادات تشبیه.

و يدل علی ما ذكرنا أن المشبه به فی مثل هذا المقام كثيراً ما يتعلق به الجار والمجرور

و دلالت می‌کند بر آنچه ما گفتیم این که در مانند چنین جاهایی، چه بسیار می‌شود که جار و مجرور به مشبه به متعلق می‌گردد.

«علی ما ذكرنا»: بر این که گفتیم: «اسد» (یا مشبه به) به معنی رجل شجاع است نه به معنی

شیر جنگل.

«أن»: فاعل «يدل» است.

«فی مثل هذا المقام»: مانند این جا یعنی جاهایی که مشبه و مشبه به بدون ادات تشبیه ذکر

شده باشد.

«كثيراً ما يتعلق به الجار والمجرور» چه بسیار به این مشبه به، جار و مجرور متعلق می‌شود و

معلوم است که جار و مجرور به جامد تعلق نمی‌گیرد. پس «اسد» مثلاً به تأویل شجاع یا مجترىء رفته است که جار و مجرور به آن تعلق پیدا کرده است.

كقوله: مانند سخن او:^۱

أَسَدٌ عَلَيَّ وَفِي الْحُرُوبِ نَعَامَةٌ

تو بر من شیر (پر جرئت و بی پروایی) و در جنگلها شتر مرغ ماده‌ای (ترسو و گریزان).

نگاهی به واژه‌های شعر:

«أَسَدٌ»: خبر مبتدای محذوف یعنی «انت» است.

«عَلَيَّ» متعلق به «اسد» است. از این رو «اسد» حتماً به تأویل مشتق یعنی «مجترىء» یا «صائل»

می‌رود.

«مجترىء»: بی پروا، جرأت‌دار.

۱. این شعر از عمران بن قحطان، مفتی و زاهد خوارج است. این اشعار را در هجو حجاج گفته است.

«صائل»: حمله کننده، هجوم آورنده.

«فی الحروب» متعلق به «نعامه» است و «نعامه» خبر مبتدای محذوف است. یعنی «انت نعامه فی الحروب».

«نعامه» به معنی شتر مرغ ماده است. لیکن در این جا چون «فی الحروب» به آن، تعلق گرفته است. به تأویل مشتق می رود و به معنی «جبان» یعنی ترسو می گردد. چون شتر مرغ بسیار ترسو است.

«أی مجترى صائل علی» تفسیر «اسد» است. یعنی، «اسد» به تأویل مشتق می رود.

و كقوله: والطير أغربة عليه

و مانند این شعر ابو العلاء معری که در مرثیه فرزند^۱ سید مرتضی - رحمة الله علیه - سروده است: «والطير...» یعنی پرندگان بر او گریان و سوگوارند.
«طير»: پرندگان.

«أغربه»: جمع غراب و به معنی کلاغهاست. لیکن چون «علیه» به آن، تعلق گرفته است، به تأویل مشتق می رود، از این رو شارح آن را تفسیر به «باکیه» کرده است. و سیاه بودن کلاغ با گریه و سوگ تناسب دارد.

وقد استوفينا ذلك فی الشرح^۲

ما این بحث را کاملاً در مطول مطرح کرده ایم. «ذلك»: بحث تعلق جار و مجرور به چنین مشبیه ها را.

«فی الشرح»: مطول.

و اَعْلَمُ أَنَّهُمْ قَدْ اختلفوا فی أَنَّ الاستعارة مجاز لغوی أو عقلی فالجمهور على أَنَّها مجاز لغوی بمعنى أَنَّها لفظ استعمل فی غیر ما وضع له لعلاقة المشابهة (ودلیل أَنَّها) أى الاستعارة (مجاز لغوی کونها موضوعاً للمشبه به لا للمشبه و لالاعم منهما) أى مِنَ المشبه و المشبه به فأسد فی قولنا: رأيت أسداً يرمى موضوع للسبع المخصوص لا للرجل الشجاع و لالمعنى أعم مِنَ السبع و الرجل

۱. دسوقی این شعر را در سوگ سید مرتضی دانسته است لیکن جامع الشواهد آن را در سوگ فرزند سید مرتضی دانسته است. نگاه کنید به جامع الشواهد چاپ سنگی، ص ۲۹۶.

۲. مطول چاپ سنگی، ص ۲۸۷، ۲۸۸. و مطول، چاپ جدید، ص ۳۵۹، ۳۶۰ و ۳۶۱.

كالحیوان المجترىء مثلاً لیكون اطلاقه علیهما حقيقةً كاطلاق الحيوان على الأسد و الرجل و هذا معلوم بالنقل عن أنمة اللغة قطعاً فاطلاقه على الرجل الشجاع اطلاق على غیر ما وضع له مع قرینة مانعة عن ارادة ما وُضع له فیكون مجازاً لغویاً.

و بدان که دانشمندان بلاغت، در این که استعاره، مجاز لغوی است یا عقلی، اختلاف کرده‌اند. توده و عمده دانشمندان، بر این باورند که استعاره، مجاز لغوی است یعنی لفظی است که در غیر موضوع له خویش به کار رفته است به جهت پیوند مشابهتی که بین معنی حقیقی و مجازی آن وجود دارد.

و به این دلیل، استعاره مجاز لغوی است که برای مشبیه به وضع شده است نه برای مشبه و نه برای معنایی که اعم از مشبه و مشبه به است. بنابراین، «اسد» در جمله «رأیت اسداً یرمی» برای آن درنده مخصوص وضع شده است. نه برای مرد شجاع و نه برای معنایی که اعم از درنده و مرد است، مثل «حیوان مجترىء» که استعمال آن بر هر دو (درنده و مرد) حقیقت باشد. مثل اطلاق حیوان که هم بر شیر و هم بر مرد حقیقت است.

و این که می‌گوییم: «اسد» برای حیوان درنده وضع شده است، چیزی است که همه پیشوایان علم لغت به طور قطع، نقل کرده‌اند.

پس اطلاق «اسد» بر مرد شجاع، اطلاق در غیر ما وضع له است همراه با قرینه‌ای که مانع از اراده موضوع له می‌شود، از این رو مجاز لغوی است.

«الحيوان المجترىء»: حیوان دلیر، بی‌باک، بی‌پروا و با جرئت.

«اطلاقه علیهما»: اطلاق «اسد» بر «سبع» و «رجل» «هذا»: این که «اسد» بر حیوان درنده مخصوص وضع شده است.

وفي هذا الكلام دلالة على أنَّ لفظ العام اذا أطلق على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز فی شیء كما اذا لقیت زیداً فقلت لقیت رجلاً أو انساناً أو حیواناً بل هو حقيقة اذا لم يستعمل اللفظ إلا فی معناه الموضوع له

و این سخن دلالت دارد بر این که: لفظ عام اگر برای خاص به کار گرفته شود و خاص بودن در آن لفظ، لحاظ نگردد و عمومیت آن لفظ اعتبار گردد استعمال آن لفظ، حقیقت است. مثلاً شما بازید بر خورد می‌کنید آنگاه می‌گویید: با مردی برخورد کردم، یا می‌گویید: با انسانی

برخورد کردم یا می‌گویید: با حیوانی برخورد کردم.

در این مثال‌ها واژه «رجل»، «انسان» و «حیوان» حقیقت است. چون در معنای موضوع له خویش به کار رفته است.

توضیح

«وفی هذا الکلام» یعنی عبارت مصنف که گفت: «ولا للاعمّ منهما» یعنی این که مصنف گفت: استعاره، مجاز لغوی است چون برای مشبه به وضع شده است نه برای مشبه و نه برای اعم از مشبه و مشبه به، این سخن می‌فهماند که: اگر ما لفظ عامی چون حیوان را بر خاصی چون انسان یا زید استعمال کنیم و خصوصیتی را در نظر نگیریم مثلاً به زید بگوییم: حیوان و مفهوم حیوان در نظرمان باشد، این استعمال لفظ در موضوع له خویش است. لیکن اگر لفظ عام را بر خاص به کار ببریم و ویژگیهای خصوصی او را در نظر بگیریم مثل ضاحک بودن یا ویژگیهای دیگرش که در شناسنامه‌اش نگاشته شده است آنگاه مجاز می‌شود.

(وقیل آنها) آی الاستعاره (مجاز عقلی بمعنی أنّ التصرف فی أمر عقلی لا لغوی لآنها لما تطلق علی المشبه إلا بعد ادعاء دخوله) آی دخول المشبه (فی جنس المشبه به) بأن جعل الرجل الشجاع فرداً من افراد الاسد (کان استعمالها) آی الاستعاره فی المشبه استعمالاً (فیما وضعت له)

و گفته شده: استعاره، مجاز عقلی است بدین معنا که تصرف در امر عقلی رخ داده است نه در امر لغوی. و چون اسم مشبه به بر مشبه، اطلاق نشده است مگر پس از ادعای دخول مشبه در جنس مشبه به بدین سان که مرد شجاع یکی از افراد شیر قرار گرفته است. از این رو استعمال اسم مشبه به در مشبه، استعمال در موضوع له است.

توضیح

برخی گفته‌اند: استعاره مجاز عقلی است. البته این مجاز عقلی غیر از مجاز عقلی در باب اسناد است که در مباحث معانی گذشت. مجاز عقلی در این جا به این معناست که: ما یک تصرف عقلی در معنای «اسد» به کار می‌بریم و آن را فراگیر می‌سازیم بدین سان که می‌گوییم: مرد شجاع نیز یکی از افراد «اسد» است پس وقتی «اسد» را بر مرد شجاع به کار بردیم آن را در معنای موضوع له خویش استعمال کرده‌ایم.

«کان استعمالها» در عبارت مصَنَّف، جواب «لَمَّا لَمْ تَطْلُق» است.

وَإِنَّمَا قُلْنَا إِنَّهَا لَمْ تَطْلُقْ عَلَى الْمَشْبَهَةِ إِلَّا بَعْدَ ادِّعَاءِ دُخُولِهِ فِي جِنْسِ الْمَشْبَهَةِ لِأَنَّهَا لَوْ لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ لَمَّا كَانَتْ اسْتِعَارَةً، لِأَنَّ مَجْرَدَ نَقْلِ الْأَسْمِ لَوْ كَانَ اسْتِعَارَةً لَكَانَتْ الْأَعْلَامُ الْمُنْقُولَةُ اسْتِعَارَةً، وَلَمَّا كَانَتْ الْاسْتِعَارَةُ أَبْلَغَ مِنَ الْحَقِيقَةِ، أَذْ لَا مَبَالِغَةَ فِي إِطْلَاقِ الْأَسْمِ الْمَجْرَدِ عَارِياً عَنْ مَعْنَاهُ، وَ مَا كَفْتِمُ: اسْتِعَارَهُ (لفظ مشبه به) بر مشبه به کار گرفته نمی شود مگر پس از این که دخول مشبه در جنس مشبه به ادعا شود و اگر چنین ادعایی نباشد، استعاره به وجود نمی آید. زیرا اگر تنها نقل دادن اسم، استعاره بود باید علمهایی که از معانی نخستین خویش به معانی علمی نقل داده شده است، نیز استعاره باشد و اگر ادعای دخول مشبه در جنس مشبه به نبود بایستی استعاره، مبالغه آمیز تر از حقیقت نباشد زیرا در به کارگیری اسمی بدون نظر داشت به معنایش مبالغه ای پدید نمی آید.

توضیح

آن که استعاره را مجاز عقلی می داند و ادعا می کند که رجل شجاع یکی از افراد اسد است، چند دلیل استلزامی می آورد: ۱. اگر مجرد نقل اسم بدون ادعای دخول، استعاره باشد باید اعلام منقول به نیز استعاره باشد اعلام منقوله، علمهایی هستند که از معانی نخستین خویش به معانی علمی نقل داده شده است. مثل «فضل» که نخست مصدر بوده است و اکنون علم برای شخصی قرار گرفته است. و مانند «حارث» که ابتدا اسم فاعل بوده است و بسان «شمر» که در آغاز، فعل ماضی بوده است و همانند «یزید» که فعل مضارع بوده است. خوب اگر نقل خالی بدون در نظر داشت معنای نخستین، استعاره باشد باید این علمها نیز استعاره باشد با این که هیچ کسی اعلام منقوله را استعاره ندانسته است.

۲. دلیل استلزامی دوم، این است که: اگر ادعای دخول نباشد بایستی استعاره، مبالغه آمیز تر از حقیقت نباشد چون انتقال اسم خالی از معنایش مبالغه آور نیست، در حالی که همه می دانند استعاره، مثل «جاء اسد» مبالغه آمیز تر از «جاء رجل کالاسد» است تعبیر دوم، حقیقت است.

وَلَمَّا صَحَّ أَنْ يُقَالَ لِمَنْ قَالَ: رَأَيْتُ أُسْداً وَارَادَ بِهِ زَيْدًا إِنَّهُ جَعَلَهُ أُسْداً كَمَا لَا يُقَالَ لِمَنْ سَمِيَ وَلَدَهُ أُسْداً إِنَّهُ جَعَلَهُ أُسْداً أَذْ لَا يُقَالَ جَعَلَهُ أَمِيرًا إِلَّا وَقَدْ أُثْبِتَ فِيهِ صِفَةُ الْأَمَارَةِ

و اگر استعمال مشبه به برای مشبه پس از ادعای دخول مشبه در افراد مشبه به نباشد به

کسی که زید را دیده و می‌گوید: شیری را دیدم، دیگر صحیح نیست بگوییم: او زید را شیر قرار داده است. چونان وقتی که کسی نام فرزندش را «اسد» می‌نهد و ما نمی‌گوییم: او فرزندش را شیر قرار داده است. زیرا گفته نمی‌شود: او را امیر و پادشاه قرار داد مگر وقتی که صفت پادشاهی را در او اثبات کند.

شرح

سومین دلیل استلزامی کسی که گفته است: استعاره مجاز عقلی است و مجاز لغوی نیست و مثلاً «اسد» در معنای موضوع له خویش به کار رفته است، این است که اگر کسی زید را ببیند و بگوید: من شیر را دیدم. می‌گوییم: او زید را شیر قرار داده است. پس معلوم می‌شود که صفت شیر بودن را بر او اثبات کرده و او را داخل در قلمرو شیران ساخته است. وگرنه بسیاری از مردم، نام پسرانشان را «اسد» می‌گذارند. ولی کسی نمی‌گوید: آنان فرزندشان را شیر ساخته‌اند و او را شیر قرار داده‌اند. چون این جا نقل کلمه بدون ادعای دخول است. (بدون ادعای دخول آن فرزند در افراد شیر) و وقتی می‌گویند: او را امیر قرار داد که صفت امارت و پادشاهی را در او اثبات کند و اگر کسی اسم پسرش را «امیر» بگذارد دیگر نمی‌گویند او پسرش را امیر قرار داده است.

و إذا كان نقل اسم المشبه به الى المشبه تبعاً لنقل معناه اليه بمعنى أنه أثبت له معنى الأسد الحقيقي ادعاءً ثم أطلق عليه اسم الأسد كان الأسد مستعملاً فيما وضع له، فلا يكون مجازاً لغوياً بل عقلياً، بمعنى أن العقل جعل الرجل الشجاع من جنس الأسد وجعل ما ليس في الواقع واقعاً مجازاً عقلياً.

و زمانی که نقل اسم مشبه به برای مشبه، تابع نقل معنای مشبه به برای مشبه باشد بدین معنا نخست، معنی شیر حقیقی برای آن مشبه، ادعا شده و سپس نام شیر، برای آن به کار رفته است. پس «اسد» در موضوع له خویش به کار رفته است و از این رو مجاز لغوی نیست، بل مجاز عقلی است. یعنی عقل، مرد شجاع را از جنس شیر قرار داده است و قرار دادن چیزی که واقعیت ندارد، مجاز عقلی است.

توضیح

«لنقل معناه اليه»: نقل معنای مشبه‌به برای مشبه.

«أثبت له»: برای مشبه.

«ثم اطلق عليه»: سپس بر آن مشبه اطلاق شده است.

«وَجَعَلَ مَا لَيْسَ فِي الْوَاقِعِ» این جمله، تبیین مجاز عقلی بودن استعاره است. یعنی چون عقل، چیزی را که واقعیت ندارد، واقعیت می‌بخشد از این رو تصرف به وسیله عقل، شکل گرفته است و مجاز، عقلی می‌شود. این قسمت، نتیجه سه دلیل استلزامی آن شخصی بود که استعاره را مجاز عقلی می‌پنداشت.

(ولهذا) أَيْ وَلِأَنَّ إِطْلَاقَ اسْمِ الْمَشْبَهَةِ عَلَى الْمَشْبُوهِ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ ادِّعَاءِ دُخُولِهِ فِي جِنْسِ الْمَشْبَهَةِ (صح التعجب في قوله: ^۱)

و چون کاربرد اسم مشبه‌به برای مشبه، پس از ادعای دخول مشبه در جنس مشبه‌به است. اظهار شگفتی در این شعر، صحیح است.

نَفْسٌ أَعَزُّ عَلَيَّ مِنْ نَفْسِي	قَامَتْ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ
شَمْسٌ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ	قَامَتْ تُظَلِّلُنِي وَمِنْ عَجَبٍ

آن شخصی که از جانم بر من گرمی‌تر است به پا خاست تا بر من سایه افکند، شگفتا که آفتابی بر من در برابر خورشید، سایه می‌اندازد.

«نفس» فاعل «قامت» است و چون «نفس» مؤنث مجازی است «قامت» مؤنث آورده شده است. مقصود از «نفس» همان غلامی است که به پا خاسته تا بر او سایه بیندازد.

«وَمِنْ عَجَبٍ شَمْسٌ»: شگفت است که خورشیدی، مراد از این خورشید، همان جوان است و منظور از دو واژه «الشَّمْسِ» که با الف و لام آمده است، خورشید آسمان است.

۱. این شعر از ابن عمید است. مدرس در وصف وی نگاشته است: «به ابن العمید مشهور، به ابوالفضل مکنی، عالمی است ادیب، فاضل، شاعر، کاتب، منشی و یکی از کتاب و مترسلین طراز اول چهارگانه دنیا و سه دیگر عبارتند از صابی و عبدالحمید و صاحب‌بن‌عباد. وفات ابن العمید به سال سیصد و پنجاه و نهم یا شصتم هجرت در ری یا بغداد واقع شد.» نگاه کنید به ریحانة الادب، ج ۸، ص ۱۲۶.

خلاصه

غلام شاعر به پا می‌ایستد تا بر او در برابر حرارت خورشید سایه افکند و او ادیبانه می‌گوید: این غلام خود، خورشید است یعنی سایه زداست نه سایه‌زا. پس چگونه می‌تواند مانع نور خورشید گردد، چون جسم تیره و بی‌نور می‌تواند مانع از نور گردد نه جسم نورزا. در این شعر، کلمه «شمس» در «وَمِنْ عَجَبِ شَمْسٍ» استعاره است برای آن جوان.

فَلَوْ لَا أَنَّهُ ادَّعَى لَذَلِكَ الْغَلَامِ مَعْنَى الشَّمْسِ الْحَقِيقِي وَجَعَلَهُ شَمْساً عَلَى الْحَقِيقَةِ لَمَّا كَانَ لِهَذَا التَّعَجُّبِ مَعْنَى، إِذْ لَا تَعَجُّبَ فِي أَنْ يُظَلِّلَ إِنْسَانٌ حَسْنَ الْوَجْهِ إِنْسَاناً آخَرَ.

اگر شاعر، برای آن غلام، معنی خورشید حقیقی را ادعا نکرده بود و حقیقتاً او را خورشید، قرار نداده بود، این تعجب و اظهار شگفتی معنی نداشت زیرا در این که انسانی خوش چهره بر انسان دیگری سایه اندازد، تعجب و شگفتی وجود ندارد. ضمیر «جَعَلَهُ» به «غلام» باز می‌گردد.

(والنهي عنه) أي و لهذا صح النهي عن التعجب (في قوله:

و اگر ادعای دخول مشبه در جنس مشبه‌به نبود، نهی از تعجب نیز در این شعر، صحیح نبود.

لَا تَعَجَّبُوا مِنْ بَلِي غِلَاتِهِ قَدْ زَرَّ أَرْزَاهُ عَلَى الْقَمَرِ

از فرسودگی و پارگی زیرپوش او شگفت مدارید او محققاً تکمه‌هایش را بر ماه بسته است.

«بلی»: به کسر باء به معنی کهنگی، فرسودگی و پارگی است.

مقصود از ضمیر «غلاته» و «از راه» آن شخص ستایش شده است.

«غلاة»: هی شعار بلبس تحت الثوب و تحت الدرع أيضاً

«غلاة»: (به کسر اول) تن پوش و پیراهنی است که زیر جامه و لباس و زیر زره پوشیده

۱. این شعر، از ابوالحسن محمد بن احمد بن محمد ابراهیم طباطبائی اسماعیل بن ابراهیم بن الحسن بن علی بن ابی طالب - علیه السلام - است. وی در اصفهان به دنیا آمده است و در آنجا زندگی را بدرود گفته است. مدرس، در وصف او گفته است: از محققین علما و میزین شرفا و ادبا و شعرای زمان غیبت صغری اصفهان می‌باشد که با فرط ذکاوت و فطانت و صفای قریحه و استقامت ذهن و وجودت فهم معروف بوده است. نگاه کنید به ریحانة الادب، ج ۸، ص ۸۱

می‌شود. «شعار»: تن پوش، زیر پوش، جامه‌ای که با بدن برخورد دارد.

تقول: زَرَزْتُ الْقَمِيصَ عَلَيْهِ أَزْرَهُ إِذَا شَدَدْتُ أَزْرَاهُ عَلَيْهِ.

می‌گویی: پیراهن را بر او بستم یا می‌بندم. هنگامی که تکه‌های پیراهن را بر او محکم کنی.

توضیح: ما در این شعر، دو واژه قابل ملاحظه داریم:

۱. «زَرَزْتُ» که به معنی بست و محکم کرد است و غالباً مفعول آن در مثل این شعر، قمیص یا پیراهن قرار می‌گیرد. مثلاً می‌گوییم: «زَرَزْتُ الْقَمِيصَ عَلَيْهِ»: پیراهن را بر او بستم. ضمیر «عَلَيْهِ» به شخص بر می‌گردد. لیکن در این شعر، «ازرار» مفعول آن قرار گرفته است.

۲. «ازرار» جمع «زر» به کسر اول یعنی تکه‌هاست.

ضمیر «ازرار» به «قمیص» و ضمیر «عَلَيْهِ» به آن شخص بر می‌گردد.

فلولا أَنَّهُ جَعَلَهُ قَمَرًا حَقِيقًا لِّمَا كَانَ لِلنَّهْيِ عَنِ التَّعَجُّبِ مَعْنَى لَأَنَّ الْكَتَّانَ إِنَّمَا يَسْرِعُ إِلَيْهِ الْبَلَى بِسَبَبِ مَلَابَسَةِ الْقَمَرِ الْحَقِيقِيِّ لَا بِمَلَابَسَةِ إِنْسَانٍ كَالْقَمَرِ فِي الْحَسَنِ،

پس اگر شاعر، آن شخص را ماه حقیقی قرار نداده بود، نهی از تعجب، معنا نداشت زیرا کتان به جهت برخورد با ماه واقعی فرسوده می‌شود نه با برخورد با انسانی که در زیبایی مانند ماه است.

توضیح

از دیر باز می‌گفته‌اند: مهتاب، پارچه‌های کتانی را می‌فرساید از این رو در شب مهتابی لباسهای کتانی را بر بندها نمی‌آویخته‌اند. شاعر، با توجه به این ویژگی نور ماه می‌گوید: اگر می‌بینید زیرپوش آن شخص، فرسوده شده، برای این است که او ماه است و تکه‌های زیر پوشش بر ماه بسته شده است. بنابراین، واژه «قمر» در شعر، استعاره برای آن شخص است و نهی از تعجب، برای این است آن شخص را از افراد ماه حقیقی قرار داده است و این که ماه حقیقی، کتان را می‌فرساید، تعجب ندارد، اگر کتان بر بدن کسی که مانند ماه است فرسوده شود تعجب دارد.

لا يقال: القمر في البيت ليس باستعاره لأنَّ المشبه مذكور و هو الضمير في غلالته و ارزاره - لأنَّنا نقول لانسلم أنَّ الذكر على هذا الوجه ينافي الاستعارة المذكورة كما في قولنا: سيف زيد في يد أسد

فانّ تعريف الاستعارة صادق على ذلك.

کسی نگوید: «القمر» در شعر، استعاره نیست. زیرا مشبه که ضمیر «غلاته» و «اززاره» است در کلام، ذکر شده است. چون پاسخ می‌دهیم: ما نمی‌پذیریم که این گونه ذکر کردن مشبه، با استعاره منافات داشته باشد. مثلاً اگر گفتیم: «سیف زید فی ید اسد» بی‌تردید استعاره بر این مثال صدق می‌کند. (با این که مشبه یعنی زید در آن ذکر شده است).

توضیح

ممکن است کسی بگوید: چون مشبه در این شعر، به صورت ضمیر «غلاته» و «اززاره» آمده است. اصلاً این شعر، داخل در قلمرو استعاره نیست بل تشبیه بلیغ است. پاسخ این است که ذکر مشبه در کلام دو گونه است:

۱. به گونه‌ای که خبر از تشبیه دهد یا به تعبیر دیگر تشبیه از آن فهمیده شود، مثل این که مشبه به خبر یا حال برای مشبه باشد، چون «زید اسد» یا «رأیت زیداً اسداً» که در این موارد و مانند آن، ذکر مشبه، مانع از استعاره بودن است.

۲. به گونه‌ای که ذکر مشبه نشان دهنده تشبیه نباشد، مانند: «سیف زید فی ید اسد» شمشیر زید در دست شیر است و مثل همان شعر. این گونه ذکر کردن مشبه، سخن را از استعاره بودن خارج نمی‌کند.

(وَرَدَ) هذا الدليل (بأنّ الادعاء) أي ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به (لا يقتضي كونها) أي الاستعارة (مستعملة فيما وضعت له) لِيُعلمَ الضروري بأنّ أسداً في قولنا: رأيت أسداً يرمي - مستعمل في الرجل الشجاع و الموضوع له هو السبع المخصوص،

و این دلیل، این گونه رد شده است که: ادعای دخول مشبه در جنس مشبه به، اقتضاء نمی‌کند که استعاره، در موضوع له خویش به کار رفته باشد. زیرا ما قطعاً می‌دانیم که «اسد» در «رأیت اسداً یرمی» برای مرد شجاع به کار رفته است لیکن موضوع له آن، حیوان درنده مخصوص است.

«وَرَدَ هذا الدليل»: مقصود دلیل کسی است که استعاره را مجاز عقلی می‌دانست به دلیل این که دخول مشبه به ادعا می‌شود. «سبع» بر وزن سَبَك حیوان درنده است.

و تحقیق ذلك أنَّ ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به مبني على أنَّه جُعِلَ أفراد الأسد بطريق التأويل قسمين:

أحدهما المتعارف وهو الذي له غاية الجِراة و نهاية القوة في مثل تلك الجئة المخصوصة. و الثاني غير المتعارف وهو الذي له تلك الجِراة لكن لا في تلك الجئة المخصوصة و الهيكَل المخصوص و لفظ الأسد إنما هو موضوع للمتعارف فاستعماله في غير المتعارف استعمال في غير ما وضع له و القرينة مانعة عن ارادة المعنى المتعارف ليتعين المعنى الغير المتعارف.

و تحقیق این مسأله چنین است. (یعنی تحقیق این که ادعای دخول مشبه در جنس مشبه به اقتضا نمی‌کند تا «اسد» در مثل «رأيت أسداً يرمى» در موضوع له خویش به کار رفته باشد.) ادعای دخول مشبه در جنس مشبه به مبتنی بر این است که افراد اسد، با تأویل دو قسم گردد:

۱. نوع معروف که پیش مردم مشهور است. و آن حیوانی در اوج بی‌باکی و توانمندی است و دارای آن پیکر ویژه است.
۲. نوع غیر معروف، و آن حیوانی است که همان بی‌باکی را دارد لیکن آن پیکر ویژه و قیافه مخصوص را ندارد.

لفظ «اسد» برای شیر معروف و معمول، وضع شده است نه برای شیر غیر معروف (یعنی مرد شجاع) و قرینه، مانع از اراده معنی متعارف است و برای مشخص شدن معنی غیر معمول و غیر معروف آمده است.

«متعارف»: مشهور، معمول، شناخته شده، رسم شده.

«جرات»: بی‌باکی.

«جته»: پیکر، بدن.

و بهذا يندفع ما يقال: إنَّ الاصرار على دعوى الأسيديَّة للزجل الشجاع ينافي نصب القرينة المانعة عن إرادة السَّبْع المخصوص.

و با این که گفتیم: گماشتن قرینه، برای این است که معنی متعارف قصد نگردد این اشکال دفع می‌شود. اصرار بر ادعای شیر بودن مرد شجاع با گماشتن قرینه، برای این که حیوان درنده مخصوص (شیر جنگل) اراده نشود، منافات دارد.

ممکن است کسی بگوید: شما در استعاره از یک سو ادعا می‌کنید که مشبه از جنس مشبه است و از سوی دیگر، قرینه می‌گمارد که معنای واقعی مشبه به اراده نگردد و ذهن‌ها از آن منصرف شود و این دو با هم منافات دارد.

شارح می‌گوید: با آنچه گفتیم این اشکال بر طرف می‌شود بدین سان که شیر، دو نوع دارد: متعارف و غیر متعارف. قرینه برای این است که غیر متعارف مقصود ماست نه متعارف.

(و أما التعجب والنهي عنه) كما في البيتين المذكورين (فللبناء على تناسي التشبيه قضاء لحق المبالغة) ودلالة على أنَّ المشبه بحيث لا يميز عن المشبه به أصلاً، حتى إنَّ كلَّ ما يترتب على المشبه به مِنَ التعجب والنهي عن التعجب يترتب على المشبه أيضاً.

أما صحت تعجب ونهي عن تعجب در دو بیت گذشته بر این اساس است که تشبیه عمداً به فراموشی سپرده شود تا حق مبالغه ادا گردد و دلالت کند بر این که مشبه به گونه‌ای است که اصلاً از مشبه به تشخیص داده نمی‌شود حتی هر چه بر مشبه به مترتب می‌گردد از تعجب و نهی از تعجب بر مشبه نیز مترتب می‌شود.

مقصود از دو بیت ذکر شده، بیهای زیر است.

قامت تظللني مِنَ الشمس

و: لا تعجبوا مِن بلى غلاته.

(والاستعاره تفارق الكذب) بوجهين (بالبناء على التأويل) في دعوي دخول المشبه في جنس

المشبه به بأن يجعل أفراد المشبه به قسمين: متعارفاً و غير متعارف كما مرَّ، و لا تأويل في الكذب

و استعاره (یعنی سخنی که در آن استعاره است) دو فرق با دروغ دارد:

۱. استعاره، مبتنی بر تأویل است یعنی ادعا می‌شود که مشبه داخل در جنس مشبه به است بدین سان که افراد مشبه به دو قسم می‌گردد: متعارف و غیر متعارف. لیکن در دروغ، تأویلی وجود ندارد.

«کما مرَّ»: اشاره است به آن چه اندکی پیش با این عبارت خواندیم: «و تحقیق ذلك... بطریق

التأويل قسمين...»

(ونصب) أي و نصب (القرينة على إرادة خلاف الظاهر) في الاستعارة لما عرفت أنه لا بد للمجاز

مِنْ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ إِرَادَةِ الْمَوْضُوعِ لَهُ بِخِلَافِ الْكَذِبِ، فَإِنَّ قَائِلَهُ لَا يَنْصَبُ قَرِينَةً عَلَى إِرَادَةِ خِلَافِ الظَّاهِرِ، بَلْ يَبْذُلُ الْمَجْهُودَ فِي تَرْوِيجِ ظَاهِرِهِ.

۲. دومین فرق استعاره با دروغ این است که در استعاره قرینه گمارده می‌شود براین که نشان دهد خلاف ظاهر، مراد است. تو دانستی که مجاز، ناگزیر باید قرینه‌ای داشته باشد که از اراده معنی موضوع له باز دارد. به خلاف دروغ که گوینده‌اش قرینه‌ای نمی‌گمارد برای این که بگوید: خلاف ظاهر سخنش اراده شده است بل تلاش را در صحیح جلوه دادن و جا انداختن ظاهر سخنش به کار می‌گیرد.

«نصب»: گماردن.

ضمیر «قائله» به «کذب» برمی‌گردد.

«یَبْذُلُ»: به کار می‌گیرد.

«مَجْهُود»: کوشش، تلاش.

«تَرْوِيج»: تبلیغ، رواج دادن، جا انداختن، صحیح جلوه دادن.

«ظاهره»: ظاهر سخن.

(و لَا تَكُونُ) أَىِ الْإِسْتِعَارَةِ (عَلَمًا) لِمَا سَبَقَ مِنْ أَنَّهَا تَقْتَضِي إِدْخَالَ الْمَشْبَهَةِ فِي جِنْسِ الْمَشْبَهَةِ بِجَعْلِ أَفْرَادِهِ قَسَمَيْنِ: مُتَعَارَفًا وَغَيْرَ مُتَعَارَفٍ، وَ لَا يُمْكِنُ ذَلِكَ فِي الْعَلَمِ (لَمَنَا فَاتِهِ الْجِنْسِيَّةُ) لِأَنَّهُ يَقْتَضِي التَّنْصِصَ وَمَنْعَ الْإِشْتِرَاكِ وَ الْجِنْسِيَّةُ تَقْتَضِي الْعُمُومَ وَ تَنَاوُلَ الْأَفْرَادِ.

و عَلَمٌ شَخْصٌ رَا نَمِي تَوَانِ اسْتِعَارَهُ قَرَارَدَادَ بَرَايِ اَيْنِ كِه قَبْلَا خَوَانْدِيمِ: اسْتِعَارَهُ اِقْتَضَا مِي كَنْدِ اِدْخَالِ شَدْنِ مَشْبَهَ رَا دَرِ جِنْسِ مَشْبَهَ بَه بَدِينِ سَانِ كِه اَفْرَادِ مَشْبَهَ بَه دُو قَسْمِ مِي گَرْدَدِ مُتَعَارَفِ وَ غَيْرِ مُتَعَارَفِ وَ اِدْخَالِ مَشْبَهَ دَرِ جِنْسِ مَشْبَهَ بَه دَرِ عَلَمِ شَخْصِ، مُمْكِنِ نِيَسْتِ. چُونِ عَلَمٌ بَا جِنْسِيَّتِ مَنَافَاتِ دَارْدِ زِيْرَا عَلَمٌ مَقْتَضِي مَشْخَصِ بُوْدْنِ اسْتِ وَ اِشْتِرَاكِ نَمِي پْذِيْرْدِ وَ جِنْسِيَّتِ مَقْتَضِي فِرَاگِيْرِي وَ دَرِ بَرِ دَاشْتْنِ اَفْرَادِ اسْتِ.

توضیح

علم، به اعتبار وضع آن بر دو قسم است:

۱. علم شخص، مثل اسم ویژه اشخاص یا اشیاء، و مثل کنیه و لقب.

۲. علم شخص که برای جنس وضع شده است نه برای شخص. مانند «أُمُّ عُرَيْطَ» که برای

جنس عقرب، وضع شده است.

و این جا که می‌گوییم: عَلَمٌ نمی‌تواند استعاره قرار گیرد مقصود علم شخص است.

ضمیر «افراده» به مشبه به بر می‌گردد.

«لا يمكن ذلك»: ادخال ممکن نیست.

ضمیر «لما فاته» و «لأنه» به «عَلَمٌ» بر می‌گردد.

(إِلَّا إِذَا تَضَمَّنَ) الْعَلَمُ (نوع و صفیه) بواسطة اشتهاره بوصف مِنَ الْأَوْصَافِ (كحائِمِ) الْمُتَضَمِّنِ الاتصاف بالجود، و مَادِرٍ بِالْبَخْلِ و سَخْبَانٍ بِالصَّاحَةِ و بِاقِلٍ بِالْفَهَاهَةِ فَحِينَئِذٍ يَجُوزُ أَنْ يَشْبَهَ شَخْصٌ بِحَاتِمٍ فِي الْجُودِ وَ يُتَأَوَّلُ فِي حَاتِمٍ فَيَجْعَلُ كَأَنَّهُ مُوَضَّعٌ لِلْجَوَادِ سِوَاءِ كَانَ ذَلِكَ الرَّجُلُ الْمَعْهُودُ أَوْ غَيْرِهِ كَمَا مَرَّ فِي الْأَسَدِ

فبهذا التأويل يتناول - حاتم - المفرد المتعارف المعهود و الفرد الغير المتعارف و يكون إطلاقه على المعهود أعني حاتماً الطائئ حقيقَةً و على غيره ممَّن يتصف بالجود استعارَةً نحو رأيت اليوم حاتماً.

مگر زمانی که عَلَمٌ، به جهت شهرت یافتنش به یکی از صفتها در بردارنده نوعی و صفیتی باشد. مانند «حاتم» که در بردارنده وصف بخشش است و «مَادِرٍ» که در بر دارنده وصف بخل است و «سَخْبَانٍ» که در بردارنده صفت فصاحت است و «باقِلٍ» که در بر دارنده وصف کند زبانی و لکنت داشتن است.

بنابراین جایز است که شخصی در جود به حاتم تشبیه شود و حاتم به تأویل برده شود بدین گونه که گویا برای جواد وضع شده است چه آن مرد ویژه شناخته شده باشد و چه غیر آن. همان گونه که گفتیم: «اسد» را به تأویل می‌بریم. و آن را دارای دو گونه افراد می‌دانیم: متعارف و غیر متعارف.

پس با این تأویل «حاتم» هم آن شخص مشهور و آشنا را فرا می‌گیرد و هم غیر آن را و به کارگیری واژه حاتم بر آن شخص آشنا و مشهور یعنی حاتم طائی حقیقت می‌شود و به کارگیری آن بر غیر او از کسانی که موصوف به جود هستند، استعاره می‌گردد. مانند: «رأيت اليوم حاتماً» امروز حاتمی را دیدم. در این مثال، «حاتم» استعاره برای مرد بخشنده است.

شرح

«حاتم» به کسر «ت» بر وزن قاتل یکی از شهرتمندترین انسانها به بخشش است.^۱ فرزندان او به اسلام گرویدند و عدی بن حاتم و پسران عدی از یاران دلیر حضرت علی - علیه السلام - بودند.

او ضرب المثل سخاوت گشته است به گونه‌ای که گویا حاتم مساوی با جواد است و وقتی می‌گویند: حاتم آمد می‌شود «حاتم» استعاره برای شخص بخشنده قرار گیرد. و «مادر» به معنی فرومایه، ناکس و به معنی کسی است که چیزی را با گل و مانند آن آلوده می‌کند. این واژه، نام یکی از پسران هلال بن عامر بن صعصعه است. گفته‌اند: او مشهور به مادر گشته چون روزی شترش را از آبگیری آب داد. آنگاه که شترش سیراب گشت در ته آبگیر، اندک آبی باقی ماند، «مادر» آن آبها را با نجاست، آلوده ساخت و با آنها آمیخته کرد تا دیگران نتوانند از آن آبها سود ببرند.

و «سحبان» یکی از سخنوران مشهور تاریخ است. مدرس، در وصف او نگاشته است: «سحبان بن زفر بن ایاس بن عبد شمس بن وائل، افصح علمای عرب و ابلغ بلغای ایشان بود، در بیان و فصاحت، ضرب المثل و أفصح مِنْ سحبان از امثال دایره می‌باشد.

روزی نزد معاویه رفت، فصحای عرب و خطبای قبائل در آن جا حاضر بودند، برای این که اگر نزد سحبان حرفی بزنند نزد او شرم‌نده خواهند شد اسباب خجالت ایشان فراهم خواهد گردید به مجرد دیدن او بیرون شدند پس سحبان این شعر را فرو خواند:

لَقَدْ عَلِمَ الْحَيُّ الْيَمَانُونَ أَنِّي
إِذَا قُلْتُ أَمَّا بَعْدُ أَنِّي خَطِيبُهَا

پس معاویه، امر به خطبه خواندنش کرد، سحبان عصائی خواست، گفتند: در حضور معاویه با عصا چه کار داری؟ گفت: موسی پیغمبر در مقام تکلّم با خدا چه کار با عصا داشت؟ پس عصا را به دست گرفت، از ظهر تا اواخر وقت نماز عصر که مشرف به فوت بوده یک رشته و یک نواخت، متوالیاً بدون هیچ توقّف و تنحنح و سرفه، خطبه خواند و اصلاً از موضوع خطبه سر مطلبی دیگر نرفت، هر معنی را که در اثنا مذاکره می‌کرده ناقصش نمی‌گذاشته و به پایانش می‌رسانید پس معاویه اخطب عرب بودن او را تصدیق کرد، سحبان

۱. او از قبیله طى و مکتی به ابوعدی و ابوسفانه است.

گفت: نه عرب تنها، بلکه اخطب انس و جن هستم. گویند: سبحان صد و هشتاد سال عمر کرده است. اولین کسی است که در خطبهٔ اما بعد گفته و به عصا تکیه زده و نیز نخستین کسی از اهل جاهلیت می باشد که به حشر و نشر و روز قیامت ایمان آورده است.^۱

اما «باقل» نام شخصی است که به کند زبانی ضرب المثل شده است. در وصف او گفته اند: بچه آهوئی را به یازده در هم خرید، در بغل گرفت و با خود برد در بین راه کسی از او پرسید این بچه آهو را چند خریدی؟

او دستهایش را از هم گشود و انگشتان خویش باز کرد تا عدد ده را مشخص کند و زبان از دهان بیرون آورد تا بنماید که به یازده درهم خریده است. آهو در این هنگام فرار کرد. از آن هنگام او به کند زبانی شهره شد.^۲ و اکنون می توانیم واژهٔ «باقل» را برای یک شخص کند زبان. استعاره بیاوریم.

ضمیر «اشتهاره» به علم باز می گردد.

«فهاهه»: کند زبان بودن، ناتوان بودن از بیان آنچه در خاطر می گذرد.

«كان ذلك الرجل المعهود»: آن مرد آشنا و شناخته شده یعنی حاتم طائی معروف.

(و قرینتها) یعنی أَنَّ الاستعارة لِيَكُونَهَا مجازاً لا بُدَّ لَهَا مِنْ قَرِينَةٍ مانعةٍ عَنِ إرادةِ المعنى الموضوع له، و قرینتها (إما أمر واحد كما فى قولك: رأيت أسداً يرمى أواكثراً) أى أَمْران أو أمور يكون كل واحد منها قَرِينَةً

قرینه استعاره

استعاره، چون مجاز است ناگزیر باید قرینه ای داشته باشد که ذهن را از ارادهٔ معنی موضوع له باز دارد و قرینهٔ استعاره ممکن است یک چیز باشد، مثل این که می گویی: «رأيت اسداً يرمى» شیرى را دیدم که تیر می افکند. (در این مثال، «یرمى» تنها قرینهٔ استعاره است.) و ممکن است بیشتر از یکی باشد یعنی دو تا یا چند تا که هر کدام به تنهایی یک قرینه است.

۱. ریحانة الادب، ج ۲، ص ۴۴۶ و ۴۴۷.

۲. دهخدا به نقل از الاعلام زرکلی، ج ۱، ص ۱۳۸ و تاج العروس و عقد الفريد، ج ۷ ص ۲۱۰ و عيون الاخبار، ج ۳، ص ۲۴۳ و عقد الفريد، ج ۷، ص ۱۷۳ و البيان و التبيين، ج ۱، ص ۱۹.

ضمیر «منها» به «امور» باز می‌گردد.

کقوله:^۱

فَإِنْ تَعَاَفَوْا الْعَدْلَ وَالْإِيْمَانَ

فَإِنْ فِى أَيْمَانِنَا نِیرَانَا

مانند سخن او:

اگر عدالت و ایمان را ناگوار می‌دارید پس در دست‌های راست ما آتش‌ها هست.

نگاهی به واژه‌های شعر

«إِنْ» شرطیه است.^۲

«تعاَفَوْا»: فعل مضارع مجزوم است. عاف، یعاف مثل خاف، یخاف در اصل «عَوَفَ» «یَعُوَفُ»

بوده است.

«عاف»: ناگوار داشت، کراحت داشت.

«ایمان» در مصراع اول به معنی اعتقادات دینی است.

«ایمان» در مصراع دوم جمع «یمین» به معنی دست راست است.

«نیران»: جمع «نار» است. و مقصود از آن در اینجا شمشیرهاست. بنابراین واژه «نیران» در

این شعر، استعاره برای «سیوف» است.

أَیْ سِیُوفِنَا تَلْمَعُ كَشَعْلِ النَّیْرَانِ فَتَعَلَّقُ قَوْلُهُ تَعَاَفَوْا بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعَدْلِ وَالْإِيْمَانِ قَرِینَةً عَلَى أَنَّ

المراد بالنیران السیوف لدلالته علی أَنَّ جواب هذا الشرط تَحَارَبُونَ وَتَلْجَأُونَ إِلَى الطَّاعَةِ بِالسِّیُوفِ

«نیران» به معنی شمشیرهایی است که چونان شعله‌های آتش می‌درخشیدند. بنابراین،

وابستگی «تعاَفَوْا» به هر یک از «عدل» و «ایمان» قرینه است بر این که مراد از «نیران»، «سیوف»

است. زیرا تعلق «تعاَفَوْا» به عدل و ایمان می‌فهماند که جواب شرط «تَحَارَبُونَ وَتَلْجَأُونَ إِلَى

الطَّاعَةِ بِالسِّیُوفِ» است. یعنی با شما جنگ می‌شود و به وسیله شمشیرها به طاعت کشانده

می‌شوید.

۱. گوینده این شعر شناخته نشده است.

۲. در مطلق، مختصرهای حاشیه‌دار، مختصرهای چاپ قدیم و جامع الشواهد، «و ان تعاَفوا» است لیکن در مختصرهای چاپ جدید و لسان العرب «فان تعاَفوا» آمده است.

توضیح

«تلمع»: می درخشید.

«شُعْلُ»: جمع شعله است.

«فتعلق قوله»: تعلق قول شاعر. مقصود از تعلق «تعافوا» به «عدل» و «ایمان» این است که «عدل» مفعول «تعافوا» قرار گرفته است و «ایمان» به آن مفعول، عطف گردیده است. «لدلالة»: دلالت این تعلق.

خلاصه

واژه «نیران» یعنی آتش‌ها استعاره برای سیوف است و دو قرینه دارد

۱. تعلق فعل به عدل. ۲. تعلق فعل به ایمان. و جواب شرط حذف شده است. جواب شرط «تخاربون و تلجأون» به صیغه مجهول است.

(أومعان مُلتئمةً مَرْبُوطٌ بعضها ببعض يَكُونُ الجَمِيعُ قَرِينَةً لِّأَكُلُ وَاحِدٍ وَبِهَذَا ظَهَرَ فساد قول مَنْ زَعَمَ أَنَّ قوله: «أواكثر شامل لقوله أومعان - فلا يصح جعله مقابلاً له و قسماً).

یا قرینه استعاره، چند معنی هماهنگ است یعنی برخی از آن معنا به برخی دیگر مربوط است به گونه‌ای که همه آن معانی نه یک یک آنها، قرینه برای استعاره می‌شود و با این تفسیر که برای «معان» شد تباه بودن سخن کسی که پنداشته است «او اکثر» شامل «او معان» نیز می‌شود پس صحیح نبود که «او معان» را قسیم آن قرار دهد - فهمیده می‌شود.

توضیح

قسیم یک چیز باید با آن چیز، تباین داشته باشد، مثلاً می‌گوییم: اسم، فعل و حرف، قسیم یک دیگر است و با هم تباین و جدایی دارد.

در این جا مصنف، قرینه استعاره را این گونه تقسیم کرد:

۱. قرینه یکی باشد. ۲. قرینه، بیشتر از یکی باشد. ۳. قرینه، چند معنای به هم پیوسته باشد. کسی اشکال کرده است که «او اکثر» شامل «او معان» نیز می‌شود پس چرا مصنف «او معان» را قسیم آن قرار داده است.

شارح، جواب می‌دهد: «او اکثر» یعنی چند قرینه که هر کدام جداگانه، قرینه برای استعاره

است ولی «اومعان» یعنی چند معنای به هم پیوسته که یک قرینه را شکل می‌دهد.

«مُلْتَثِّمَه»: هماهنگ به هم پیوسته.

ضمیر «بعضها» به «معان» برمی‌گردد.

«و بهذا» یعنی تفسیر «مربوط بعضها ببعض» که برای مُلْتَثِّمَه شد.

کقوله:

وَصَاعِقَةٌ مِنْ نَضْلِهِ تَنْكِفِي بِهِا عَلَى أَرْوُسِ الْأَقْرَانِ خَمْسُ سَحَائِبٍ^۱

مانند سخن او: و چه بسا آذرخشی که از تیغ شمشیر او می‌ریزد بر سرهای همتاها و
مانند هایش پنج ابر (پنج سر انگشت که در سخاوت چونان پنج ابر است).

نگاهی به واژه‌ها

«صاعقه»: آذرخش، برقی که از ابر پدید می‌آید. واو به معنی رَبّ است.

«نَصْل»: تیغ شمشیر و تیزی آن.

«تَنكِفِي»: می‌ریزد، وارونه می‌کند فعل مضارع از باب انفعال است.

«أَرْوُس»: جمع «رأس» است.

«اقران»: جمع «قِرْن» به کسر اول است. قِرْن یعنی همتا، همسان، همگون.

«سَحَائِب»: جمع سحاب به معنی ابر است.

«خمس سَحَائِب» از باب اضافه صفت به موصوف است یعنی ابرهای پنجگانه و این جا

مقصود پنج سر انگشت ممدوح است. خلاصه: «سَحَائِب» یعنی ابرها استعاره آورده شده برای

«انامل» یعنی سرانگشتان و چند قرینه به هم پیوسته دارد. ضمیر «نصله» به ممدوح برمی‌گردد و

ضمیر «بهها» به «صاعقه» «خمس سَحَائِب» فاعل «تَنكِفِي» است.

مِنْ - اِنْكَفَاَ اَى اِنْقَلَب - وَاَلْبَاءُ لِلتَّعْدِيَةِ وَ الْمَعْنَى رُبَّ نَارٍ مِنْ حَدْسِيْفَه يَقْلِبُهَا

«تَنكِفِي» گرفته شده از «اِنْكَفَاَ» به معنی وارونه و واژگون شد است.

و با در «بهها» برای متعدی کردن آن است یعنی چه بسا آتشی که از تیزی شمشیری وارونه و

واژگون می‌کند (می‌ریزد).

۱. این شعر از بحرِی است.

(خمس سحائب) أی أَنَامِلُهُ الْخَمْسُ الَّتِي هِيَ فِي الْجُودِ وَ عُمُومِ الْعَطَايَا كَالسَّحَابِ أَيْ يَصْبُهَا عَلَى أَكْفَائِهِ فِي الْحَرْبِ فِيهِلْكَهْم بِهَا وَلَمَّا اسْتَعَارَ السَّحَابِ لِأَنَامِلِ الْمَدْمُوحِ ذَكَرَ أَنَّ هُنَاكَ صَاعِقَةً وَ بَيَّنَّ أَنَّهَا مِنْ نَصْلِ سَيْفِهِ، ثُمَّ قَالَ عَلَى أَرْوُسِ الْأَقْرَانِ - ثُمَّ قَالَ - خَمْسٌ - فَذَكَرَ الْعَدَدَ الَّذِي هُوَ عَدَدُ الْأَنَامِلِ فَظَهَرَ مِنْ جَمِيعِ ذَلِكَ أَنَّهُ أَرَادَ بِالسَّحَابِ الْأَنَامِلَ.

(پنج ابر) یعنی پنج سرانگشت او که در بخشش و گسترش داده هایش مانند ابرهاست. یعنی می ریزد آن صاعقه را بر کسانی که همانند و همتای او در جنگند.

و آنان را با این صاعقه، نابود می سازد. شاعر، «سحائب» را برای «انامل» ممدوح، استعاره آورد و گفت: در آن جا صاعقه ای است و بیان کرد که آن از تیزی شمشیر ممدوح است. سپس افزود که این صاعقه را بر سرهای کسانی می ریزد که همتای اویند. و بعد گفت: «خمس» و عدد سرانگشتان (انگشتان) را ذکر کرد. پس، از مجموع آن چه گفته شد، آشکار می شود که او مرادش از «سحائب» سرانگشتان است.

توضیح

«انامل»: جمع «أنملة» به معنی سرانگشت است.

«يصبُّها»: می ریزد. مقصود از ضمیر آن، صاعقه است.

«أكفأ»: جمع كفو به معنی همتا و همسان است. ضمیر آن به ممدوح بر می گردد.

ضمیر «فیهلکهم» به «أكفأ» و ضمیر «بها» به صاعقه بر می گردد.

خلاصه:

از این که گفت: صاعقه، از تیزی شمشیر اوست و گفت: بر سر همتاهایش می ریزد و از این که عدد پنج یعنی عدد انگشتان را ذکر کرد، می فهمیم که مقصود از «سحائب»، «انامل» است. و اینها قرینه های به هم پیوسته است.

اقسامها

(و هی) أی الاستعاره (باعتبار الطرفين) المستعار منه و المستعار له (قسمان: لِأَنَّ اجْتِمَاعَهُمَا) أی اجتماع الطرفين (فی شئٍ إمَّا ممکن نحو أحيیناه فی قوله تعالى: أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ - أی ضالًّا فهدیناه) استعار الاحیاء مِنْ معناه الحقیقی و هو جَعَلَ الشَّيْءَ حَيًّا لِلْهُدَايَةِ الَّتِي هِيَ الدَّلَالَةُ عَلَى

طریق یوصل إلى المطلوب، والاحیاء و الهدایة مما یمکن اجتماعهما فی شیء واحد.

اقسام استعاره

استعاره به اعتبار مستعار منه و مستعار له دو قسم دارد برای این که اجتماع آن دو در یک چیزگاهی ممکن است، مانند «احییناه» در سخن خدای والا: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ» آیا کسی که مرده بود و ما او را زنده ساختیم یعنی گمراه بود و ما او را به راه آوردیم. در این آیه شریفه، خداوند متعال، «احیاء» را از معنای حقیقی آن که چیزی را زنده ساختن است، برای هدایت، استعاره آورده‌اند. و هدایت، راهنمایی کردن بر راهی است که به مطلوب منتهی می‌شود.

و زنده ساختن و هدایت، از چیزهایی است که در یک چیز جمع می‌گردد.

توضیح

در این آیه شریفه، در «احییناه»، «احیاء» برای هدایت، استعاره آورده شده است. یعنی به جای این که بفرماید: ما او را هدایت کردیم، فرمود: ما او را زنده ساختیم. بنابراین، «احیاء» مستعار منه و هدایت، مستعار له است. و اجتماع آن دو در یک چیز ممکن است مثل خداوند متعال که هم محیی و زنده کننده است و هم هادی و هدایتگر.

و هذا أولى مِنْ قَوْلِ الْمُصَنِّفِ إِنَّ الْحَيَاةَ وَالْهُدَايَةَ مِمَّا يُمْكِنُ اجْتِمَاعُهُمَا فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ، لِأَنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ هُوَ الْإِحْيَاءُ لَا الْحَيَاةَ

این که ما گفتیم: احیاء و هدایت در یک چیز جمع می‌گردد بهتر از سخن مصنف است. او در کتاب ایضاح گفته است: «حیات و هدایت در یک چیز جمع می‌شود» و علت بهتر بودن سخن ما این است که مستعار منه «احیاء» است نه حیات.

خلاصه

مصنف، مستعار منه در «احییناه» را «حیاء» گرفته است ولی شارح «احیاء» گرفته است و «احیاء» شایسته است چون مصدر «احییناه» احیاء است.

وإنما قال نحو - أحييناه لأن الطرفين في استعارة الميّت للضالّ مما لا يمكن اجتماعهما في شيء إذا الميت لا يوصف بالضلال.

در آیه شریفه «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَاحْيِينَاهُ» دو استعاره وجود دارد:

۱. استعاره «میت» برای «ضال» یعنی به جای این که خداوند متعال بفرماید:

أَوْ مَنْ كَانَ ضَالًّا فَرَمُود: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا»^۱

۲. استعاره «احیاء» برای هدایت.

مصنّف، تنها استعاره دوم را یادآور شد و گفت: «نحو احييناه» چون مستعار منه و مستعار له، در استعاره «میت» برای «ضال» نمی تواند، در یک چیز، جمع گردد، زیرا میّت، موصوف به گمراهی نمی گردد. (هدایت شده یا گمراه بودن، وصف زندگان است. یا به تعبیر دیگر گمراهی یکی از اوصاف حیاء است.)

(ولتسم الاستعارة التي يمكن اجتماع طرفيها في شيء (وفاقية) لما بين الطرفين من الاتفاق

استعاره‌ای که اجتماع دو طرف آن در یک چیز، ممکن باشد، باید استعاره وفاقیه، نامیده

شود، زیرا دو طرف، اتفاق دارند.

«لتسم»: صیغه امر غایب است.

«وفاق»: سازگار بودن.

(وإما ممتنع) عطف على - إما ممكن (کاستعاره اسم المعدم للموجود لعدم غنائه هو بالفتح

النفع، أي لانتفاء النفع في ذلك الموجود كما في المعدم، ولا شك أن اجتماع الوجود والعدم في شيء

ممتنع، وكذلك استعارة اسم الموجود لمن عدم وفقد لكن بقيت آثار الجميلة التي تحيي ذكره وتديم

في الناس اسمه

و یا اجتماع دو طرف (مستعار منه و مستعار له) در یک چیز، ممتنع است (إما ممتنع عطف

بر إما ممكن است.) مانند استعاره اسم معدم برای موجود به جهت بی فائده بودن آن موجود

(غنائه به فتح اول به معنی نفع است) یعنی آن موجود، چون نفع ندارد مانند معدم است. و

۱. در این آیه شریفه، دو استعاره وجود دارد:

الف: عنادیه استعاره «میت» برای «ضال»

ب: وفاقیه استعاره «احیاء» برای «هدایت»

تردیدی نیست که اجتماع وجود و عدم در یک چیز ممتنع است. همین طور از قلمرو این استعاره است، استعاره اسم موجود، برای کسی که نیست شده و از دست رفته است لیکن آثار زیبایی که یادش را زنده نگه می‌دارد و نامش را پایدار می‌سازند - باقی مانده است.

ضمیر «ذکره» و «اسمه» به «من» موصوله بر می‌گردد.

«تحيى ذكره»: یادش را زنده می‌کند.

«تديم فى الناس اسمه»: نامش را در میان مردم پایدار می‌سازند.

خلاصه

اگر اسم معدوم را برای موجود و اسم موجود را برای معدوم، استعاره آوردیم، آن استعاره از قلمرو جاهایی است که اجتماع مستعار منه و مستعار له در یک چیز، ممکن نیست.^۱

وَلْتَسْمِ الْأَسْتَعَارَةَ الَّتِي لَا يُمْكِنُ اجْتِمَاعُ طَرَفَيْهَا فِي شَيْءٍ (عنادية) لِيَتَعَاذَ الطَّرَفَيْنِ وَامْتِنَاعُ اجْتِمَاعِهِمَا

و استعاره‌ای که اجتماع دو طرف آن در یک چیز، ممکن نیست باید استعاره «عنادیه» نامیده شود. چون دو طرف، باهم ستیز دارند و اجتماع آنها ممکن نیست. «عناد»: دشمنی کردن، ناسازگاری کردن.

«تَعَاذَ»: مخالفت داشتن، ستیز داشتن، ناسازگاری داشتن.

(ومنها) أَى مِنَ الْعِنَادِيَةِ الْأَسْتَعَارَةِ (التَّهْكُمِيَّةِ وَ التَّمْلِيحِيَّةِ، وَ هُمَا مَا اسْتَعْمَلَ فِي ضِدِّهِ أَى الْأَسْتَعَارَةَ الَّتِي اسْتَعْمَلَتْ فِي ضِدِّ مَعْنَاهَا الْحَقِيقِي (أَوْ نَقِيضَهُ لِمَا قَرَأَ) أَى لَتَنْزِيلِ التَّضَادِّ أَوْ التَّنَاقُضِ مَنْزِلَةَ التَّنَاسُبِ بِوَاسِطَةِ تَمْلِيحٍ أَوْ تَهْكُمٍ عَلَى مَا سَبَقَ تَحْقِيقَهُ فِي بَابِ التَّشْبِيهِ

و استعاره «تهکمیّه» و «تملیحیه» از نوع همین استعاره عنادیه است. و این دو استعاره، استعاره‌هایی است که در ضِدّ یا نقیض معنای حقیقیش، استعمال شده است.

«تهکم»: خنده ستانی کردن، مسخرگی کردن، به استهزاء گرفتن.

۱. این نوع استعاره در سخن مولا - علی - علیه السلام بسیار آمده است: فَأَمَاتَ سُنَّةَ مَأْخُودَةٍ وَ أَحْيَا بِدَعَاةٍ مَتْرُوكَةٍ (نهج البلاغه).

خطبه ۱۶۴. هذا ما اشترى عبد ذليل مِنْ مَيِّتٍ قَدْ أُرِيجَ لِلرَّحِيلِ (نهج البلاغه، نامه ۳)

«تملیح»: نمکین کردن سخن.

«ضدّ»: ضدّان به دو امر وجودی می‌گویند که اجتماعشان ممکن نیست لیکن نبودشان ممکن است. مثلاً سیاهی ضدّ سفیدی است.

«نقیض»: «نقیضان» به دو امری گویند که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد. دو نقیض، بودنشان و نبودنشان، ممکن نیست. مثل هست و نیست، حیات و ممات.

«لماقر»: در باب تشبیه گذشت.^۱

(نحو قَبَشْرُهُمْ بِعَذَابِ أَلِيمٍ) أَى أَنْذَرَهُمْ، استعیرت البشارة التی هی الاخبار بما یظهر سروراً فی الْمُخْبَرِ به للانذار الذی هو ضده بادخال الانذار فی جنس البشارة علی سبیل التهکم والاستهزاء، و کقولک: رأیت أسداً وأنت تريد جباناً علی سبیل التملیح والظرافة ولا یخفی امتناع اجتماع التبشیر و الانذار مِنْ جهة واحدة وكذا الشجاعة والجبن.

مانند: «قَبَشْرُهُمْ بِعَذَابِ أَلِيمٍ»^۲ آنان را به عذابى دردناک مژده بده یعنی بیم بده. در این آیه شریفه، بشارت که خبر دادن به چیزی است که در خبر گیرنده، شادمانی را آشکار می‌کند، استعاره آورده شده است برای «انذار» که ضد آن است (خبر گیرنده را غمگین می‌کند). بدین سان که «انذار» (بیم دادن) از راه مسخره کردن و استهزاء، در جنس مژده دادن، داخل شده است. مانند وقتی که می‌گویی: «رأیت اسداً» و مقصود تو یک شخص ترسو است. و پوشیده نیست که اجتماع تبشیر و انذار (مژده دادن و بیم دادن) از یک جهت، ممتنع است. همین طور اجتماع شجاعت و ترس نیز.

توضیح

«المُخْبَرُ به»: کسی که به او خبر داده شده است. خبر گیرنده.

«أسد» در «رأیت أسداً» استعاره تملیحیه است و برای شخص ترسو آورده شده است.

«علی سبیل التملیح والظرافة» یعنی از راه نمکین کردن سخن و از باب ظریف گویی.

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص ۳۱ و ۳۲ قسمت بیان.

۲. این تعبیر، در سه جای قرآن شریف آمده است:

آل عمران، ۲۱، توبه، ۳۴، انشقاق، ۲۴.

«مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ»: یعنی از همان جهت که به آن بشارت داده شده از همان جهت نیز بیم داده شده باشد و این ممکن نیست. لیکن از چند جهت ممکن است. مثلاً یک خبر برای کسی از جهتی انداز باشد و برای دیگری از جهت دیگر تبشیر باشد.

(و) الاستعارة (باعتبار الجامع) أی مَا قَصِدَ اشتراك الطرفين فيه (قسمان: لانه ای الجامع) اما داخل فی مفهوم الطرفين المستعار له و المستعار منه

و استعاره به اعتبار جامع یعنی چیزی که اشتراك مستعار منه و مستعار له در آن، قصد شده است، دو قسم می شود.

برای این که جامع یا داخل در مفهوم دو طرف یعنی مستعار له و مستعار منه است. مقصود از جامع، همان وجه شبه است.

(نحو) قوله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله - خَيْرَ النَّاسِ رَجُلٌ مَمْسُكٌ بِعِنَانٍ فَرَسِهِ (كَلِمًا سَمِعَ هَيْعَةً طَارَ إِلَيْهَا) أَوْ رَجُلٌ فِي شَعْفَةٍ فِي غَنِيمَةٍ لَهُ يَعْبُدُ اللَّهَ حَتَّى يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ، قَالَ جَارُ اللَّهِ: الْهَيْعَةُ: الصَّيْحَةُ الَّتِي يُفَزَعُ مِنْهَا، وَأَصْلُهَا مِنْ هَاعٍ يَهْيَعُ إِذَا جَبَنَ وَ الشَّعْفَةُ رَأْسُ الْجَبَلِ، وَ الْمَعْنَى خَيْرَ النَّاسِ رَجُلٌ أَخَذَ بِعِنَانِ فَرَسِهِ وَ اسْتَعَدَّ لِلْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْ رَجُلٌ اعْتَزَلَ النَّاسَ وَ سَكَنَ فِي رُؤُوسِ بَعْضِ الْجِبَالِ فِي غَنَمٍ لَهُ قَلِيلٍ يَرْعَاهَا وَ يَكْتَفِي بِهَا فِي أَمْرِ مَعَاشِهِ وَ يَعْبُدُ اللَّهَ حَتَّى يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ

مانند سخن پیامبر اکرم ﷺ: بهترین مردم، مردی است که لگام اسبش را گرفته است هرگاه فریاد ترس انگیزی را بشنود به سوی آن پرواز کند یا مردی است که در قلّه کوهی با اندک گوسفندانی که دارد زیست می کند و به عبادت خدای متعال می پردازد تا مرگش فرارسد.^۱ جار الله زمخشری گفته است: «هَيْعَةُ» فریادی است که از آن ترسیده می شود و ترس پدید می آید. و اصل آن از «هَاع، يَهْيَع» است و هَاع به معنی ترسید است. «شَعْفَةُ» سرکوه و قلّه است. و معنی حدیث، این است که: بهترین مردم، مردی است که لگام اسبش را گرفته است و آماده جهاد در راه خداست. یا مردی که از مردم کناره گرفته است و در قلّه های بعضی از کوه ها ساکن گشته و گوسفندان اندکی را که دارد می چراند و در زندگی به همانها بسنده می کند و

۱. این حدیث را ابن ابی الحدید این گونه آورده است:

«وَفِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ: إِنَّ مِنْ خَيْرِ النَّاسِ رَجُلًا مَمْسُكًا بِعِنَانِ فَرَسِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَلِمًا سَمِعَ هَيْعَةً طَارَ إِلَيْهَا» نگاه کنید به شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۳، ص ۲۷۳.

خدا را می ستاید تا هنگام جان دادنش فرارسد.

توضیح

«ممسک»: گیرنده، کسی که چیزی را گرفته است.

«عنان»: لگام.

«غَنِيْمَة»: مصغّر است یعنی گوسفندن اندک، عبارت «فِي غَنَمٍ لَهُ قَلِيلٌ» تفسیر آن است.

«اغترل»: کناره گرفت.

ضمیر «یرعاها» و «یکتفی بها» به «غنم» باز می گردد. (غنم مؤنث مجازی است.

خلاصه

پیامبر اکرم - ﷺ - فرمودند: «طَارَ إِلَيْهَا» یعنی به سوی آن می پرد یا به سوی آن پرواز می کند کلمه «طار» استعاره است یعنی دویدن به پریدن تشبیه شده است و به جای «عَدَا» یعنی دوید، حضرت، کلمه «طار» را به کار برده اند.

استعارَ الطَّيْرَانِ لِلْعَدُوِّ، و الجامع داخلٌ فی مفهومهما (فَإِنَّ الجامعَ بَيْنَ الْعَدُوِّ وَ الطَّيْرَانِ هُوَ قِطْعُ الْمَسَافَةِ بِسُرْعَةٍ وَ هُوَ دَاخِلٌ فِيهِمَا) اى فى مفهوم الْعَدُوِّ وَ الطَّيْرَانِ إِلَّا أَنَّهُ فِى الطَّيْرَانِ اقْوَى مِنْهُ فِى الْعَدُوِّ.

حضرت رسول اکرم - ﷺ - پریدن را برای دویدن، استعاره آورده اند و جامع، داخل در مفهوم آن دو است چون جامع (وجه شبه) بین دویدن و پریدن، پیمودن با سرعت یک مسافت است و این هم در مفهوم دویدن وجود دارد و هم در مفهوم پریدن. لیکن وجه شبه در پریدن، قوی تر از دویدن است.

«عَدُوٌّ»: دویدن.

«جامع»: وجه شبه.

ضمیر «أَنَّهُ» و «منه» به «قطع» باز می گردد.

و الْأَظْهَرُ أَنَّ الطَّيْرَانِ هُوَ قِطْعُ الْمَسَافَةِ بِالْجَنَاحِ وَ السَّرْعَةُ لَازِمَةٌ لَهُ فِى الْأَكْثَرِ لِادْخَالِهِ فِى مَفْهُومِهِ، فَالْأَوَّلَى أَنْ يَمَثَلَ بِاسْتِعَارَةِ التَّقْطِيعِ الْمَوْضُوعِ لَزَالَةَ الْإِتِّصَالِ بَيْنَ الْأَجْسَامِ الْمَلْتَزِقَةِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ لَتَفْرِيقِ الْجَمَاعَةِ وَ إِبْعَادِ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ فِى قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ قَطَعْنَا هُمْ فِى الْأَرْضِ أَمَمًا

و ظاهر تر این است که «طیران» (پریدن) پیمودن مسافت با بال است و غالباً سرعت، لازمه آن است و داخل در مفهوم آن نیست. پس بهتر این بود که مثل زده شود به «تقطیع» که وضع شده است برای از بین بردن پیوند جسمهایی که بعضی از آنها به بعضی دیگر چسبیده است. که استعاره آورده شده برای تفریق و جدایی اجتماع و دور گرداندن برخی از برخی دیگر، در این سخن خدای والا: «وَقَطَعْنَا هُمْ فِي الْأَرْضِ أَمْمًا»^۱ و آنان را در زمین به صورت گروه‌هایی پراکنده ساختیم.

توضیح

مصنّف، پیمودن با سرعت مسافت را جامع و وجه‌شبه بین پریدن و دویدن دانست و گفت: این جامع، داخل در مفهوم پریدن و دویدن هست.

اکنون، شارح نظریه او را نقد می‌کند می‌گوید: پریدن، قطع مسافت با بال است و سرعت غالباً لازمه آن است چون پرواز بدون سرعت نیز داریم. بنابراین، سرعت جز مفهوم پریدن نیست بل لازمه آن است لیکن سرعت، جزء مفهوم دویدن هست. برای این که دویدن پیمودن مسافت با سرعت است.

خلاصه: این جامع، جزء مفهوم یک طرف هست و جزء مفهوم طرف دیگر نیست. و برای این که جامع جزء مفهوم دو طرف باشد بهتر بود مثل می‌زد به استعاره تقطیع برای تفریق در این آیه شریفه «وَقَطَعْنَا هُمْ» با این توضیح که تقطیع برای قطعه‌قطعه کردن چیزهای به هم چسبیده است، مثل قطعه‌قطعه کردن چوب، آهن، پارچه و مانند اینها.

ولی تفریق، برای دور گرداندن و جدا ساختن افراد اجتماع است. خداوند متعال، به جای واژه «تفریق» (فرقنا) «تقطیع» (قطعنا) را استعاره آورده‌اند. یعنی «تفریق» مشابه و «تقطیع» مشابه است. و به قول شارح در این مثال، جامع داخل در مفهوم تقطیع و تفریق هر دو هست. «جناح»: بال.

«لازمه‌له»: لازمه آن طیران.

«مفهومه»: مفهوم طیران.

«الملتزقة»: به هم چسبیده، به هم پیوسته، متصل.

«إبعاد بعضها»: دور ساختن برخی از آن جماعت.

والجامع إزالة الاجتماع الداخلة في مفهومهما و هي في القطع أشد و جامع (وجه شبه بین تقطیع و تفریق) از بین بردن اجتماع و به هم پیوستگی است و این هم در مفهوم تفریق و هم در مفهوم تقطیع هست. لیکن ازاله اجتماع در قطع شدیدتر است.

والفرق بین هذا و بین إطلاق المرسن على الأنف مع أن في كل من المرسن و التقطیع خصوص و ضیف ليس في الأنف و تفریق الجماعة هو أن خصوص الوصف الكائن في التقطیع مرعی و ملحوظ في استعاره لتفریق الجماعة بخلاف خصوص الوصف في المرسن و الحاصل أن التشبيه ههنا منظور بخلافه ثمت.

و فرق بین اطلاق تقطیع و تفریق و بین اطلاق مرسن بر بینی - با این که در هر کدام از مرسن و تقطیع، صفت ویژه‌ای وجود دارد که در بینی و تفریق جماعت نیست - این است که آن صفت ویژه در تقطیع، در استعاره‌اش برای تفریق جماعت رعایت و لحاظ شده است. لیکن صفت خاصی که در مرسن وجود دارد در بینی، لحاظ نشده است. نتیجه این که: تشبیه، در اطلاق تقطیع بر تفریق جماعت، رعایت شده است ولی در اطلاق مرسن برانف، رعایت نشده است. توضیح: ممکن است کسی بگوید: ما قبلاً گفتیم: اطلاق «مرسن» یعنی بینی سوراخ شده برخی از حیوانات اگر بر بینی انسان، اطلاق گردد، از باب به کارگیری مقید بر مطلق، مجاز مرسل است، لیکن اکنون می‌گوییم: اطلاق تقطیع بر تفریق جماعت، استعاره است با این که تقطیع، یک صفت ویژه دارد و آن جداسازی اشیاء به هم چسبیده است و «مرسن» نیز یک صفت ویژه دارد و آن سوراخ بودن و جای ریسمان داشتن است مگر این دو چه فرقی باهم دارند که یکی مجاز مرسل و دیگری استعاره است؟ شارح پاسخ می‌دهد: در اطلاق تقطیع بر تفریق آن خصوصیت، لحاظ شده است ولی در «مرسن» لحاظ نشده به تعبیر دیگر در تقطیع، شباهت، مورد نظر است ولی در «مرسن» نیست.

فان قلت: قد تقرر فی غیر هذا الفن أن جزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف فكيف يكون جامعاً و الجامع يجب أن يكون في المستعار منه اقوى قلت: امتناع الاختلاف إنما هو في الماهية الحقيقية و المفهوم لا يجب أن يكون ماهية حقيقية، بل يكون أمراً مركباً من أمور بعضها قابل للشدة و الضعف،

فیصح کون الجامع داخلاً فی مفهوم الطرفين مع كونه فی أحد المفهومین أشد و اقوی، ألا ترى أن السواد جزء من مفهوم الأسود أعنی المركب من السواد والمحل مع اختلافه بالشدة والضعف.

اگر کسی بگوید: در غیر این فن روشن شده است که: جزء ماهیت، شدت و ضعف نمی‌پذیرد پس چگونه می‌تواند جزء ماهیت، جامع باشد با این که جامع باید در مستعار منه قوی‌تر از مستعار له باشد؟ پاسخ می‌دهم: این که جزء ماهیت، اختلاف پذیر نیست، در ماهیت حقیقی است و مفهوم لازم نیست که حتماً ماهیت حقیقی باشد بل مفهوم می‌شود ترکیب شده از چند چیز باشد که برخی از آنها شدت و ضعف دارد. پس می‌تواند جامع داخل در مفهوم دو طرف باشد با این که یکی از دو مفهوم قوی‌تر و شدیدتر است. آیا نمی‌بینی که سیاهی جزء مفهوم یک چیز سیاه است. یعنی چیز سیاه ترکیب شده از سیاهی و محل است و آن سیاهی شدت و ضعف دارد.

توضیح

مراد از «غیر هذا الفن» حکمت و فلسفه است.

مقصود از جزء ماهیت، جنس و فصل منطقی است که شدت و ضعف نمی‌پذیرد. مثل حیوانیت که در هوشنگ، قوی‌تر از داریوش نیست. لیکن مفهوم که بسیاری از اوقات، از امور اعتباری به وجود می‌آید شدت و ضعف می‌پذیرد

وقتی می‌گوییم: این چیز سیاه است. سیاه از دو چیز شکل یافته است:

۱. ذات و محل.

۲. سیاهی که عرض است و شدت و ضعف می‌پذیرد.

اکنون که فرق ماهیت حقیقی و اجزاء آن با مفهوم فهمیده شد می‌شود که جامع، جزء مفهوم باشد و شدت و ضعف نیز بپذیرد.

(وإما غیر داخل) عَطَفَ عَلَىٰ إِمَّا دَاخِلٌ (کَمَا مَرَّ) مِنْ اسْتِعَارَةِ الْأَسَدِ لِلرَّجُلِ الشَّجَاعِ وَالشَّمْسِ لِلْوَجْهِ الْمَتَهَيِّلِ وَنَحْوِ ذَلِكَ. لظهور أَنَّ الشَّجَاعَةَ عَارِضٌ لِلْأَسَدِ لَا دَاخِلٌ فِي مَفْهُومِهِ وَكَذَا التَّهَيُّلُ لِلشَّمْسِ.

«وإما غیر داخل» بر «إمّا داخل» عطف شده است.^۱

۱. غیر داخل شامل سه وجه می‌گردد: ۱. داخل در مفهوم هر دو نباشد ۲. داخل در مفهوم مشابه نباشد ۳. داخل در

و یا جامع، داخل در مفهوم دو طرف نیست، همان گونه که در استعاره «اسد» برای مرد شجاع و استعاره خورشید برای چهره زیبا و درخشنده و مانند آن گفته شد. چون آشکار است که شجاعت، بر شیر، عارض شده است و داخل در مفهوم شیر نیست و همین طور در خشندهگی بر خورشید عارض گشته و داخل در مفهوم آن نیست. «المتهلل»: زیبا، درخشنده.

«نحو ذلك» مثل استعاره قمر برای چهره زیبا و استعاره «صراط» برای دین. «عارض للأسد»: شجاعت عارض است برای این که مشبه و مشبه به ذات شیر و ذات مرد شجاع مقید به شجاعت است.

پرسش‌ها

۱. استعاره چیست؟
۲. استعاره تحقیقیه چه تعریفی دارد؟
۳. استعاره، مجاز عقلی است یا مجاز لغوی؟
۴. استعاره و فاقیه چیست؟
۵. استعاره عنادیه کدام است؟
۶. استعاره به اعتبار جامع، بر چند قسم، تقسیم می‌گردد؟
۷. آیا علم شخص می‌تواند استعاره قرار گیرد؟
۸. در چه جاهایی علم شخص می‌تواند استعاره شود؟
۹. برای قرینه استعاره چه مثالهایی در ذهن دارید؟
۱۰. استعاره با دروغ چه فرقهایی دارد؟

(و أيضاً) للاستعارة تقسيم آخر باعتبار الجامع وهو أنها (إما عامية و هي المبتذلة لظهور الجامع فيها، نحو رأيت أسداً يرمى أو خاصية و هي الغريبة) التي لا يطلع عليها إلا الخاصة الذين أوتوا ذهناً به ارتفعوا عن طبقة العامة
استعاره عامیه (مبتذله) و استعاره خاصیه (غریبه)

و برای استعاره، تقسیم دیگری نیز به اعتبار جامع (وجه شبه) وجود دارد. بدین سان که جامع در یک استعاره یا عامی (یعنی مردمی و همه فهم) است. چنین استعاره‌ای مبتذله نامیده می‌شود چون جامع در آن آشکار است. مثل «رأيت اسداً يرمى» (در این مثال «اسد» برای مرد شجاع، استعاره آورده شده است و وجه شبه آن جرأت و بی‌باکی است و همه آن را می‌فهمند).^۱ و یا استعاره، خاصیه و غریبه است و آن استعاره‌ای است که جامع آن را تنها افراد ویژه می‌فهمند یعنی کسانی که دارای ذهنی هستند که با آن از توده مردم، فراتر رفته‌اند.

۱. حافظ سروده است:

ستاره‌ای بدرخشید و ماه مجلس شد
دل رمیده ما را انیس و مونس شد
در این شعر، ستاره، برای حضرت محمد - ﷺ - استعاره آورده شده است و وجه شبه و جامع آشکار و مردم فهم است. و سعدی گفته:

یکی درخت گل اندر میان خانه ما است که سروهای چمن پیش قامتش پستند

(والغرابه قد تكون في نفس الشبه) بأن يكون تشبيهاً فيه نوع غرابه (كما في قوله) في وصف
الفرس بأنه مؤدب وأنه إذا نزل عنه وألقى عنانه في قربوس سرجه وقف مكانه إلى أن يعود إليه.

و غریب بودن استعاره، گاهی پدیده خود تشبیه است بدین گونه که خود تشبیه نوعی
غرابت دارد. مانند سخن او که خواسته است، اسبش را وصف کند به این که با ادب است و هر
گاه از آن فرود می‌آید و لگامش را بر بلندی زینش می‌نهد آن اسب در جایش می‌ایستد تا او
برگردد.

خلاصه: غرابت، گاهی پدیده پنهان و پوشیده بودن وجه شبه نیست و پدیده غریب بودن
مشبه یا مشبه به نیز نیست. بل پدیده خود تشبیه است. یعنی این که: مانند کردن این چیز به آن
چیز غرابت دارد. و ایجاد تشبیه بین آن دو غریب است و مثلاً کسی تا کنون این چیز را به آن
چیز تشبیه نکرده است. مثل شعری که در وصف مؤدب بودن اسب شاعر، خواهیم خواند.

«كقوله»: مانند قول یزید بن مسلمة بن عبد الملك^۱

«عنان»: لگام.

«قربوس»: این واژه اصالتاً غیر عربی و به معنی بلندی، برآمدگی و کوهه زین است. در
فارسی آمده است:

تو خوردی یکی چوبه تیر کزین سرت را نهادی به قربوس زین
«سرج»: زین.

ضمیر «بأنه»، «عنه» «عنان»، «سرجه» «مکانه» و «الیه» به «فرس» بر می‌گردد.

فاعل «يعود» شاعر است.

وإذا احتبى قربوسه بعنائه غلک الشکیم إلى انصراف الزائر^۲

۱. وی از شاعران دولت اموی بوده است.

۲. و در فارسی مانند این شعر خاقانی:

نای است بسته حلق و گرفته دهان چرا کز سرفه خون قنینه حمرا بر افگند
«قنینه» تنگ و ظرف مخصوصی است که در آن شراب می‌ریزند.

«سرفه» در این بیت برای ریزش شراب از دهانه تنگ تنگ، استعاره آورده شده است ریزشی که همراه با صدا و بند
آمدن است.

تشبیه صدایی که هنگام ریختن شراب از دهانه تنگ پدید می‌آید به سرفه تشبیه گرایی است.

هر گاه لگامش را به گرد بلندی زین بیاویزد آن اسب، آهن لگام را تا برگشتن زائر می‌خاید (می‌جود).

«احتباء»: دستها را به گرد زانو حلقه کردن، پارچه یا جامه‌ای را بر پشت و دو ساق پیچیدن. «عَلَّكَ»: خایید، جویید.

«شکیم»: آهن نیم دایره‌ای که در دهن اسب یا استر قرار می‌گیرد.

«انصراف»: برگشتن.

قربوسه‌ای مقدم سَرَجَه - قَرَبُوس به معنی بر آمدگی جلوی زین است.

الشکیم و الشکیمه هی الحديدة المعترضة فی فم الفرس

شکیم و شکیمه، آهنی است که در دهان اسب فرو برده شده.

و اراد بالزائر نفسه: مقصود شاعر از «زائر» خود اوست.

شَبَّهَ هَيْئَةَ وَقُوعِ الْعَنَانِ فِي مَوْقِعِهِ مِنْ قَرَبُوسِ السَّرَجِ مُتَمَتِّدًا إِلَى جَانِبِي فَمِ الْفَرَسِ بِهَيْئَةِ وَقُوعِ

الْثُوبِ فِي مَوْقِعِهِ مِنْ رُكْبَتِي الْمُحْتَبَى مُتَمَتِّدًا إِلَى جَانِبِي ظَهْرِهِ ثُمَّ اسْتَعَارَ الْإِحْتِبَاءَ وَهُوَ أَنْ يَجْمَعَ الرَّجُلُ

ظَهْرَهُ وَ سَاقِيَهُ بِثُوبٍ أَوْ غَيْرِهِ لِقُوعِ الْعَنَانِ فِي قَرَبُوسِ السَّرَجِ فَجَاءَتْ الِاسْتِعَارَةُ غَرِيبَةً لِفَرَاغَةِ الشَّبْهِ

شاعر، هیئت واقع شدن لگام را در جایش از قربوس زین که به دو طرف دهان اسب

آویخته می‌شود به هیئت واقع شدن جامه در جایش از دو زانو که به دو طرف پشت آویخته

می‌شود، تشبیه کرده است. سپس «احتباء» را که به معنی جمع کردن مرد، دو زانو و پشتش را با

جامه یا غیر آن است. برای نهادن لگام، بر قربوس زین استعاره آورده است.

و استعاره غریب گشته است برای این که تشبیه غریب است.

شرح

«احتباء» این است که کسی دو ساق پا و پشتش را با جامه‌ای به هم ببیوندد و یا دو دستش را

بر گرد دو زانویش حلقه کند.

اکنون، شاعر، هیئت پیچیده شدن افسار اسب را برگرد قربوس زین آن، به هیئت نهادن

جامه یا دو دست بر زانو تشبیه کرده است، و لفظ «احتباء» را برای آن پیچیده شدن افسار اسب،

استعاره آورده است^۱ و چنین تشبیهی، غرابت دارد.

«وَكُبَّتِي»: دو زانو.

«المُحْتَبِي»: کسی که با جامه یا دو دست خویش زانو و پشتش را به هم پیوسته است.

ضمیر «ظهره» به «محتبی» بر می‌گردد.

«سَاقِيه»: دو ساقش را.

«بَثُوبٍ او غیره»: به کمک جامه یا غیر آن مثل دو دست.

(وَقَدْ تَحَصَّلَ الْغَرَابَةُ (بِتَصْرِفٍ فِي) الْاِسْتِعَارَةِ (الْعَامِيَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ):^۲

و گاهی با تصرفی در استعاره عامیه، غرابت پدید می‌آید. مانند سخن او:

أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا (وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطَى الْإِبَاطِحِ)

آغاز کردیم به گفتن سخنان گوناگونی که در بین ما بود و با گردنهای شتران، رودها جاری شد.

نگاهی به واژه‌های شعر

«أَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ»: سخنان گوناگون.

«سالت»: جاری شد.

«اعناق»: جمع عنق و به معنی گردنهاست.

«مَطَى»: به فتح میم و کسر طا و تشدید یا جمع «مَطِيَّه» است.

و «مَطِيَّه» به معنی شتر یا هر چهار پایی است که در سیر بشتابد.

«أَبَاطِحِ»: جمع «أَبْطَح» است و ابطح به معنی رودخانه و درّه است.

جمع أَبْطَحْ و هو مَسِيلُ الْمَاءِ فِيهِ دَقَاقُ الْحَصَى

«أَبَاطِحِ» جمع «أَبْطَحْ» است و آن جای گذر آب است. و در آن سنگریزه و شن هست.

«مَسِيلُ»: به فتح اول، آب رو، محل جریان سیل.

«دقاق»: به ضم اول به معنی تراشه، ریزه، نرم است.

۱. وجه شبه، هیئت احاطه یک چیز بر دو چیز دیگر است به گونه‌ای که یکی را به دیگری ببینند.

۲. این شعر یا از عتبة بن کعب بن زهیر است یا از کثیر عزة به هر دو نسبت داده شده است.

«حصی»: به کسر اول، به معنی سنگریزه است.

ضمیر «فیه» به «ابطح» باز می‌گردد.

«دُقَاقِ الحَصی» یعنی شن‌های نرم.

استعار سَيْلَان السَّيُول الواقعة في الأباطح لَسِيرِ الأبل سیراً حثيثاً في غاية السرعة المشتملة على لين وسلاسة

شاعر، جریان سیل را در رودخانه‌ها برای سیر تند، نرم و روان شتر، استعاره آورده است. «سَيْلَان»: بر وزن جَرَّيَان و به معنی جریان است.

«سیول»: جمع «سیل»

«حثيث»: تند، شتابان، سریع.^۱

«لین»: نرمی.

«سلاسة»: همواری، روانی، آسانی.

خلاصه: شاعر، سیر شتابان شتران را به جریان سیل‌ها تشبیه کرده است.

و به جای این که بگوید: «سارت» یعنی سیر کرده گفته است:

«سالت» یعنی جریان یافت، جاری شد. پس «سالت» استعاره است.

والشبه فيها ظاهر عامي لكن قد تصرف فيه بما أفاد اللطف والغرابه

وجه شبه، در این استعاره، آشکار و عامیه است، لیکن در آن، به گونه‌ای تصرف شده است که لطافت و غرابت را پدید آورده است و وجه شبه در این استعاره، با سرعت پیمودن راه است. ضمیر «فیهها» به استعاره و ضمیر «فیه» به وجه شبه بر می‌گردد.

(اذ أَسْنَدَ الفعل) أَعْنَى سالت (إلى الأباطح دون المطى) و أعناقها حتى أفاد أنه امتلأت الأباطح من

الأبل

زیرا فعل «سالت» را به «أباطح» (رودخانه‌ها) اسناد داد و به «مطى» (شتران) یا گاردنهای شتران، اسناد نداد. به گونه‌ای که می‌فهماند رودخانه‌ها از شتر پر شده است.

توضیح: شاعر، به جای این که فاعل «سالت» را «المطى» یعنی شتران، قرار دهد یا فاعل

۱. در قرآن مجید آمده است: «يَغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً» (اعراف، ۵۴) یعنی شب را بر روز می‌پوشاند و شب روز را به سرعت می‌طلبد.

«سالت» را «اعناق» یعنی گردنهای شتران قرار دهد و بگوید: شتران، جاری شدند یا گردنهای آنها جاری شد. گفته است: رودخانه‌ها جاری شد و این تعبیر، می‌فهماند که رودخانه، سرشار از شتر بوده است. مثل این که وقتی مردم شهر، قیام کنند ما می‌گوییم: شهر به پا خاست. این تعبیر، نشان دهنده قیام عمومی است.

کما فی قوله تعالی: **وَاشْتَعلَ الرَّأْسُ شَيْباً**^۱ یعنی سرم از پیری سپید گشته است.

توضیح: در این آیه شریفه، «اشتعل» یعنی شعله کشید و روشن گشت، استعاره آورده شده برای سفید شدن موی سر و وجه شبه، روشنی و انبساطی است که هم در آتش و هم در موی سپید هست. لیکن به جای این که اسناد «اشتعل» به «شَعْر» یعنی مو داده شود، اسناد «اشتعل» به خود «رأس» یعنی سر داده شده است و به جای «اشتعل الشَّعر»، «اشتعل الرأس» استعمال شده است و این تعبیر، عمومیت و فراگیری را می‌فهماند.

(وَأَذْخَلَ الْأَعْنَاقَ فِي السَّيْرِ) لَأَنَّ السَّرْعَةَ وَالْبَطْءَ فِي سِيرِ الْأَبْلِ يَظْهَرَانِ غَالِباً فِي الْأَعْنَاقِ وَ يَتَبَيَّنُ أَمْرُهُمَا فِي الْهُوَادِي وَ سَائِرِ الْأَجْزَاءِ تَسْتَنْدُ الْيَهْيَا فِي الْحَرَكَةِ وَ تَتَّبِعُهَا فِي الثَّقَلِ وَ الْخَفَةِ.

و شاعر، گردنها را در سیر، داخل کرد برای این که سرعت و کندی در سیر شتر، غالباً در گردنها آشکار می‌گردد و سرعت یا کندی در گردنها نشان داده می‌شود و دیگر اعضاء در حرکت، به گردنها منسوب است و از گردنها در سنگینی و سبکی متابعت می‌کند.

توضیح

شاعر، با آوردن «باء» که برای ملابست و همراهی است بر سر «أعناق» و گفتن «سالت بأعناق»، گردنهای شتران را نیز داخل در سیر کرد به تعبیر دیگر، گردنها را نیز فاعل سیر ساخت. چون سرعت و کندی، سنگینی و سبکی سیر در گردن شتران، جلوه می‌کند. مقصود از «فی السیر» معنی حقیقی «سالت» است. چون «سالت» به جای «سارت» استعمال شده است.

«البطء»: به ضم باء به معنی کندی و آهستگی است.

«أمرهما»: امر سرعت و بطء

«ثَقُل»: با دو فتحه بر وزن سَفَر به معنی سنگینی است.

«هوادی»: جمع «هادیه» و به معنی گردنها یا به تصریح برخی، جلوی گردنها است. ضمیر «الیهما» و «تتبعهما» به «الهوادی» بر می‌گردد. و از این رو به گردن شتر «هادیه» می‌گویند که به وسیله گردن، هدایت می‌شود.

خلاصه: وجه شبه در تشبیه سیر تند به جریان سیل، مبتذل است. لیکن شاعر، دو اسناد مجازی همراه این استعاره ساخته است:^۱

۱. اسناد «سالت» به «اباطح» به جای «مطی»

۲. داخل کردن اعناق در سیر به شیوه ملابست به وسیله «باء»

(و) الاستعارة (باعتبار الثلاثة) المستعار منه و المستعار له و الجامع (سنة أقسام) لأن المستعار منه و المستعار له إمّا حسیان أو عقلیان أو المستعار منه حسی و المستعار له عقلی أو بالعکس تصویر أربعة و الجامع فی الثلاثة الأخيرة عقلی لا غیر لِمَا سَبَقَ فی التشبیه لکنه فی القسم الأول إمّا حسی أو عقلی أو مختلف تصویرسته

و استعاره به اعتبار مستعار منه، مستعار له و جامع، شش قسم می‌گردد.

زیرا مستعار منه و مستعار له یا حسی است یا عقلی یا مستعار منه حسی و مستعار له عقلی است یا بر عکس و این چهار قسم می‌گردد.

و جامع در سه تایی پایانی تنها عقلی است برای علتی که در باب تشبیه خواندیم. لیکن جامع در قسم نخست، می‌تواند حسی یا عقلی یا مختلف باشد.

توضیح

استعاره به اعتبار مستعار منه، مستعار له و جامع بدین سان بر شش قسم تقسیم می‌گردد.

۱. در فارسی نیز گاه باتصرفی غرایب پدید می‌آید مانند این بیت خاقانی که خطاب به آفتاب گفته است:

از فیض تو در دو گاهواره دو هند و طفل شیرخواره

دو طفل هندو را برای مردمک چشم و پرتو آفتاب را برای شیر، استعاره آورده است. یعنی همان گونه که طفل از شیر پرورش می‌یابد مردمک چشم از پرتو خورشید. این استعاره اگر چه نظر بر مفرداتش مبتذل است اما به سبب ترکیب غریب گشته است. جامع در این جا بهره یافتن چیز سیاه کوچک از چیز سفید روشن به سیاهی و سفیدی فقط. نگاه کنید به حدائق البلاغه، ص ۳۲.

۱. مستعار منه حسی، مستعار له حسی، جامع حسی

۲. مستعار منه حسی، مستعار له حسی، جامع مختلف

۳. مستعار منه حسی، مستعار له حسی، جامع عقلی

۴. مستعار منه عقلی، مستعار له عقلی، جامع عقلی

۵. مستعار منه حسی، مستعار له عقلی، جامع عقلی

۶. مستعار منه عقلی، مستعار له حسی، جامع عقلی

جامع در سه تایی آخری حتماً باید عقلی باشد

«لِإِذَا سَبَقَ فِي التَّشْبِيهِ»^۱ در باب تشبیه خواندیم که اگر دو طرف تشبیه یا یکی از دو طرف

عقلی باشد وجه شبه باید حتماً عقلی باشد چون وجه شبه عقلی می‌تواند در چیز حسی نمود داشته باشد لیکن وجه شبه حسی نمی‌تواند در چیز عقلی نمود داشته باشد.

و الی هذا أشار بقوله: (لَأَنَّ الطَّرَفَيْنِ إِنْ كَانَا حَسِيَيْنِ فَالْجَامِعُ إِمَّا حَسِيٌّ، نَحْوُ: «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خَوَارٌ» فَإِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ وَلَدَ الْبَقَرَةِ وَ الْمُسْتَعَارَ لَهُ الْحَيَوَانُ الَّذِي خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ حُلِيِّ الْقَبْطِ) الَّتِي سَبَكَتْهَا نَارُ السَّامِرِيِّ عِنْدَ إِقْلَائِهِ فِي تِلْكَ الْحُلِيِّ التُّرْبَةَ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ مَوْطِئِ فَرَسِ جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَام.

(و الجامع الشكل) فَإِنَّ ذَلِكَ الْحَيَوَانُ كَانَ عَلَى شَكْلِ وَلَدِ الْبَقَرَةِ (والجميع) مِنَ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ وَ

المستعار له و الجامع (حسی) أَيْ مُدْرِكٌ بِالْبَصَرِ.

و مصنف به همین اقسام اشاره کرده است و گفته است:

مستعار منه و مستعار له اگر حسی باشد جامع گاهی حسی است، مانند: «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً

جَسَداً لَهُ خَوَارٌ»^۲ یعنی برای آنان، پیکر گوساله‌ای را که صدایی داشت، بیرون آورد.

در این آیه شریفه، مستعار منه، گوساله و مستعار له، حیوانی است که خداوند متعال از زیورهای قوم فرعون آفرید. زیورهایی که آتش سامری آنها را در قالب به صورت گوساله در آورد هنگامی که سامری خاک پای اسب جبرئیل را برداشت و در آن ریخت. و جامع، شکل است چون آن حیوان مانند گوساله بود و مستعار منه، مستعار له و جامع، همه حسی است

۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۳۸. مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۱ قسمت بیان، مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۹۱.

یعنی با چشم دیده می شود.

شرح

بنی اسرائیل، زیورهایی را از قوم فرعون، عاریه گرفتند. هنگامی که حضرت موسی علیه السلام برای مناجات به کوه طور رفتند، سامری از بنی اسرائیل خواست تا زیورهای خویش را به او بدهند که برای آنان، مجسمه و بتی بسازد او با آتش، زیورها را به گونه یگ گوساله در قالب ریخت و ساخت. سپس خاکی را که از جای پای جبرئیل برگرفته بود در آن ریخت، آن مجسمه، چونان گوساله صدا کرد. خداوند متعال، بر این پدیده سامری واژه «عجل» را که به معنی گوساله است به کار برده اند. بنابراین، گوساله، مستعار منه و این پدیده سامری مستعار له و واژه «عجل» مستعار می شود و جامع و وجه شبه بین پدیده سامری و گوساله، شکل است. در این مثال، مستعار منه، مستعار له و جامع هر سه حسی است.

«خُوار»: بانگ گاو (به صدای گاو و گوسفند «خُوار» گفته می شود).

«ولدا البقرة»: گوساله.

«خَلَقَهُ اللهُ تَعَالَى»: گفت: خدا آفرید با این که سامری آن را ساخته بود شاید بر اساس مذهب اشاعره باشد که فعل انسان رانیز مخلوق خدا می دانند و شاید از این جهت که حیات دادن تنها برای خداست.

«حُلّی»: به ضم حاء، کسر لام و تشدید یاء جمع «حُلّی» به فتح اول و سکون لام و به معنی زیورهاست.

«قَبِطُ»: گروهی از مردم مصر که آباء و اجدادشان در مصر بوده به خلاف سبط که از اولاد یعقوب در آن جانشو و نما یافتند. و به یکی از آنها قبطی می گویند.

«الَّتِي سَبَّكْتَهَا» صفت «حُلّی» است.

فاعل «سَبَّكْتَ» «نار» است و چون «نار» مؤنث مجازی است، فعل، مؤنث آمده است و ضمیر مفعولی آن به «حُلّی» بر می گردد.

«سَبَّكَ»: گذاخت، در قالب ریخت.

«سامری»: مرد آهنگری از قوم یهود و از قبیله «سامرة» بود و از این رو به او سامری گفتند.^۱

ضمیر «القائه» به سامری بر می‌گردد.

«التربة»: خاک.

«موطىء»: جای پا. قدم‌گاه.

(وَإِمَّا عَقِلَىٰ نَحْوِ آيَةِ لَهُمُ اللَّيْلِ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ) معنی السِّلْخ و هو (كشط الجِلْد عَنْ نَحْوِ الشَّاةِ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ كَشَفَ الضَّوْءِ عَنْ مَكَانِ اللَّيْلِ) و هو موضوع القاء ظِلِّهِ (و هما حسیان)

و یا جامع عقلی است مانند: و آیه لَهُمُ اللَّيْلِ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمُ مُظْلِمُونَ^۲ و نشانه‌ای برای آنها شب است که روز را [مانند پوست] از آن بر می‌کنیم و به ناگاه آنان در تاریکی فرو می‌روند.

مستعار منه، معنی «سَلْخ» یعنی برکندن پوست گوسفند و مانند آن است و مستعار له زدودن و برداشتن نور از جای شب است یعنی جایی که ظلمت شب می‌افتد و این دو یعنی مستعار منه و مستعار له حسی است. توضیح:

خداوند متعال، در این آیه شریفه واژه «نسلخ» را به کار برده‌اند. «نَسْلَخُ» یعنی پوست آن را بر می‌کنیم بنابراین، «نَسْلَخُ» استعاره است و معنی آن یعنی برکندن پوست، مستعار منه و برداشتن و از بین بردن نور، از جای شب، مستعار له است.

خلاصه: خداوند متعال، به جای «نکشف» یا «نَزُول» واژه «نسلخ» را به کار برده‌اند. گویا پرتو خورشید، چونان یک پوست زرینی است که خداوند، آن را بر می‌گیرند و به ناگاه مردم در

۱. استعاره‌ای که دو سوی آن حسی و جامع نیز حسی باشد در فارسی فراوان است، خاقانی گفته است:

زین دو نان سپید و زرد فلک فلکت ساز خوان نخواهد داد

نان سپید، استعاره از ماه و نان زرد استعاره از خورشید است و جامع شکل و رنگ است. و حافظ گفته است:

ما هم این هفته برون رفت و به چشمم سالی است حال هجران تو چه دانی که چه مشکل حالی است

«ماه» استعاره برای محبوب است و جامع شکل و زیبایی است. و سعدی، سروده:

مرا برف باریده بر پر زاغ

برف، استعاره برای موی سپید آورده شده است.

تیرگی فرو می‌روند.

«سَلَخ»: بر کندن پوست گوسفند و مانند آن.

«كشط»: کندن.

«نحو الشاة»: یعنی گوسفند و مانند آن.

«كشف»: برداشتن، زدودن، از بین بردن. «موضع القاء ظله»: جایی که سایه شب، یعنی ظلمت

شب در آن جا می‌افتد که مقصود فضا و نیم دایره سطح زمین است.

(والجامع ما يُغفل مِنْ ترتب أمر علی آخر) آی حصوله عقیب حصوله دائماً أو غالباً کترتب ظهور

اللحم علی الکشط و ترتب ظهور الظلمة علی کشف الضوء عَنْ مکان الليل و الترتب أمر عقلی

و جامع، چیزی است که با عقل درک می‌گردد یعنی ترتب چیزی بر چیز دیگر، بدین سان

که یک چیز پیوسته یا در بیشتر زمانها در پی چیز دیگر پدید آید.

مثل این که ظاهر شدن گوشت، مترتب بر کندن پوست است و رخ نمودن ظلمت، مترتب

بر از بین بردن نور، از جای شب است و ترتب، یک چیز عقلی است.

توضیح

ترتب یا حصول یک چیز در پی چیز دیگر یا دائمی است مانند رخ نمودن ظلمت شب در

پی از بین رفتن نور روز و یا ترتب و حصول یک چیز غالبی است مثل ظاهر شدن گوشت، در

پی کندن پوست.

چون گاهی از اوقات، پوست گوسفند را می‌کنند لیکن گوشت، آشکار نمی‌گردد بدین

سان که به وسیله باد یا چوب پوست را از گوشت جدا می‌کنند ولی گوشت را بیرون

نمی‌آورند.^۱

و بیان ذلك أَنَّ الظلمة هی الاصل و النور طار علیها یسترها بضوئه فاذا غربت الشمس فقد سلخ

النهار مِنْ الليل أی کُشِطَ و أزیل کما یکشط عَنِ الشیء الطاریء علیه الساترله فَجُعِلَ ظهور

الظلمة بَعْدَ ذهاب ضوء النهار بمنزلة ظهور المسلوخ بعد سلخ إهابه عنه و حینئذ صحَّ قوله تعالی:

۱. بنابراین، بین «دائماً أو غالباً» لف و نشر مهوش وجود دارد. نزد محققان علوم ادبی ثابت است که: لف و نشر، مشوش غلط و مهوش صحیح است.

فاذا هم مظلّمون لانّ الواقع عقیب اذهاب الضوء عن مكان اللیل هو الاظلام.

و بیان ترتب بدین سان است که: ظلمت، اصل است و نور، بر آن عارض شده و آن را با پرتو خویش می‌پوشاند. هنگامی که خورشید، غروب می‌کند روز از شب کنده می‌شود یعنی برگرفته و زدوده می‌شود. همان گونه که یک چیز که بر چیز دیگری عارض شده است و آن را پوشانده، برگرفته می‌شود. بنابراین، ظاهر شدن ظلمت، پس از رفتن نور روز، به منزله ظاهر شدن چیز پوست گرفته شده است، پس از آن که پوستش را بر کنده‌اند. و در این هنگام، «فاذا هم مُظْلَمُونَ» یعنی به ناگاه در تاریکی فرو می‌روند، صحیح است. زیرا آنچه در پی برداشتن نور از جای شب پدید می‌آید فراگیری تاریکی است.

توضیح

«بیان ذلك»: بیان ترتب ظهور ظلمت، بر زدوده شدن روز.

«أَنَّ الظلمة هي الاصل» ظلمت، اصل است. برای این که اصل در پدیده‌ها عدم است و ظلمت، عدم النور است.

ضمیر «علیها» و «یسترها» به «ظلمت» بر می‌گردد.

«مسلوخ»: پوست گرفته شده.

«إهاب»: پوست.

«وحینئذ»: هنگامی که سلخ به معنی بر طرف کردن و زودن نور روز باشد.

«مُظْلِمُونَ»: در تاریکی داخل می‌شوند.^۱

و أما علی ما ذکر فی المفتاح مِنْ أَنَّ المستعار له ظهور النهار مِنْ ظُلْمَةِ اللیل ففیه اشکال لانّ الواقع بعده إنما هو الإبصار دون الاظلام

و اما آن چه سکاکی در مفتاح گفته است که:^۲ مستعار له، ظاهر شدن روز از ظلمت شب است، اشکال دارد، زیرا آن چه پس از این ظهور، پدید می‌آید «ابصار» و روشنایی است نه

۱. استعاره‌ای که مستعار منه و مستعار له آن حسی و جامع آن عقلی باشد در فارسی مانند:

صبحدم آب خضر نوش از لب جام گوهری کز ظلمات بحر جُست آینه سکندری

آب خضر، برای شراب، استعاره آورده شده است و جامع در آن، حیات بخشی است.

۲. مفتاح العلوم، ص ۱۶۵.

اظلام و تاریکی (وقوع در روشنائی نه وقوع در تاریکی)

توضیح

ما گفتیم: بر طرف شدن و از بین رفتن نور، مستعار له است بر اساس گفته ما «فاذا هم مظلّمون» صحیح بود چون نور برداشته می شود و مردم به ناگاه در تاریکی فرو می رفتند. لیکن بر اساس گفته سکاکی که مستعار له را پیدا شدن روز می داند باید دنباله آیه «فاذا هم مبصرون» باشد.

وَحَاوَلَ بَعْضُهُمُ التَّوْفِيقَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ بِحَمَلِ كَلَامِ الْمِفْتَاحِ عَلَى الْقَلْبِ أَيْ ظَهْوَرِ ظِلْمَةِ اللَّيْلِ مِنَ النَّهَارِ أَوْ بَأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الظَّهْوَرِ التَّمْيِيزَ

و برخی خواسته اند بین دو کلام مصنف و سکاکی هماهنگی ایجاد کنند بدین گونه که کلام سکاکی در مفتاح را حمل بر قلب کرده اند یعنی «ظهور النهار من ظلمة الليل» را به معنی «ظهور ظلمة الليل من النهار» گرفته اند و یا ظهور را به معنی تمیز گرفته اند.

توضیح

مصنّف، مستعار له در آیه را، از بین رفتن نور روز دانست. (كشف الضوء عن مكان الليل) لیکن سکاکی، مستعار له را «ظهور النهار من ظلمة الليل» دانست و این دو کاملاً با یکدیگر مخالف است. برخی سخن سکاکی را حمل بر قلب کرده اند. قلب بدین گونه است که گاهی جمله ای آورده می شود و وارونه آن مقصود است. مثلاً می گوئیم: «نخسك بالعبادة» یعنی تو را مخصوص عبادت می سازیم، لیکن مقلوب آن، مقصود است یعنی عبادت را ویژه تو می کنیم. با این قلب معنای کلام سکاکی و مصنّف یکی می گردد.

و یا این که «ظهور» را به معنی تمییز یعنی جدا شدن بگیریم در این صورت نیز معنی مصنّف و سکاکی یکی می شود.

«حاول»: کوشید، خواست.

«توفیق»: هماهنگی، اتحاد.

أَوْ بَأَنَّ الظَّهْوَرِ بِمَعْنَى الزَّوَالِ كَمَا فِي قَوْلِ الْحَمَاسِيِّ: وَذَلِكَ عَارِ يَا ابْنَ زَيْطَةَ ظَاهِرٌ

یا «ظهور» را به معنی پایان یافتن و نیست شدن بگیریم. همان گونه که در این شعر منقول از

دیوان حماسه «ظاهر» به معنی «زائل» گرفته شده است: ای پسر ریشه و آن ننگی است که از تو زدوده شده است.

«ریشه»: نام زنی است.

و فی قول أبی ذؤیب: و تلك شكاة ظاهر عنك عارها ای زائل^۱

و مانند این شعر أبی ذؤیب: و ننگ آن گلایه از تو زدوده می شود.

«شکاة»: به فتح شین به معنی گلایه و شکایت است.

بنابراین اگر «ظهور» را به معنی «زوال» بگیریم. سخن سکاکی که گفت: «ظهور النهار من ظلمة الليل» به این معناست زدوده شدن روز، از تاریکی شب. و دیگر با سخن مصنف تضاد ندارد.

و ذكر العلامة فی شرح المفتاح أن السِّلخ قد يكون بمعنى النزع مثل سلخت الاهداب عن الشاة و قد يكون بمعنى الاخراج نحو سلخت الشاة عن الاهداب فذهب صاحب المفتاح الى الثاني و صح قوله تعالى: فاذا هم مظلومون بالغاء لان التراخي و عدمه مما يختلف باختلاف الامور و العادات و زمان النهار و ان توسط بين اخراج النهار من الليل و بين دخول الظلام لكن لعظم شأن دخول الظلام بعد اضاءة النهار و كونه مما ينبغي أن لا يحصل إلا في أضعاف ذلك الزمان عد الزمان قريباً و جعل الليل كأنه يفاجئهم عقب اخراج النهار من الليل بلامهلة و على هذا حسن اذا المفاجاة كما يقول: أخرج النهار من الليل ففاجاه دخول الليل

و علامه، در شرح مفتاح گفته است:^۲ «سِّلخ» گاهی به معنی برکندن است؛ مانند: «سَلَخْتُ الإهداب عن الشاة» یعنی پوست را از گوسفند کندم و گاه به معنی بیرون آوردن است مثل «سَلَخْتُ الشاة عن الاهداب» یعنی گوسفند را از پوست بیرون کشیدم. سکاکی به سوی معنای دوم گراییده است. با این حال، «فاذا هم مظلومون» با فاء صحیح است چون تراخی و عدم تراخی

۱: مصراع نخست آن، چنین است:

و عَیَّرَ الواشونَ إتی أجبها

و تلك شكاة ظائر عنك عارها

مصراع دوم را امیرالمؤمنین، علی - علیه السلام - در نامه خویش به معاویه به کار برده‌اند. نگاه کنید به نامه ۲۸ در نهج البلاغة با ترجمه فیض الاسلام - رحمه الله علیه.

۲. مقصود از علامه، قطب‌الدین شیرازی است که شرحی برای قسم سوم مفتاح العلوم سکاکی به نام «مفتاح المفتاح» نگاشته است.

با اختلاف امور و عاداتها، اختلاف می‌پذیرد در اینجا گرچه از بیرون آمدن روز تا داخل شدن در تاریکی، یک روز فاصله است. لیکن چون موقعیت داخل شدن تاریکی پس از روشنائی روز، مهم است و شایسته است که پس مدتی چندین برابر یک روز پدید آید فاصله یک روز، کم دانسته شده است به گونه‌ای که گویا شب، ناگهان در پی بیرون آمدن روز و بدون فاصله پدید آمده است.

بنابراین، به کارگیری «إذا» ی مفاجاة نیز نیکو است مثل این که گفته می‌شود: **أَخْرَجَ النَّهَارُ مِنَ اللَّيْلِ فَمَاجَأَهُ دُخُولَ اللَّيْلِ**

شرح

گفتیم: سخن سکاکی با سخن مصنف ناهماهنگ است از این رو برخی سه توجیه، برای ایجاد هماهنگی بین این دو سخن، ارائه کردند:

۱. در عبارت سکاکی، قلب وجود دارد.

۲. ظهور به معنی تمییز است.

۳. ظهور به معنی زوال است.

اکنون به بیان علامه در شرح مفتاح می‌رسیم با این بیان، دیگر نیازی به توجیه‌های سه گانه پیشین نداریم.

او گفته است: «نَسْلَخُ» گاهی به معنای «نُخْرِجُ» می‌آید پس «نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارُ» یعنی «نُخْرِجُ مِنْهُ النَّهَارُ» ما روز را از دل شب، بیرون می‌آوریم، اکنون کسی می‌گوید: اگر «نَسْلَخُ» به معنی «نُخْرِجُ» باشد. و روز، از دل شب به در آید، همه جا روشن می‌گردد و دیگر با «فَإِذَا هُمْ مَظْلُومُونَ» هماهنگی ندارد، چون بر سر «إذا» فاء آمده است که دلالت بر ترتیب دارد. پاسخ این است که: ترتیب و تراخی بستگی به امور و عاداتها دارد. مثلاً می‌گوییم: «تَزَوَّجَ عَلِيٌّ فَوَلَدَ لَهُ» علی از دواج کرد و فرزنددار شد. با این که نه ماه فاصله بوده است لیکن «فاء» آورده می‌شود چون در عرف و عادت مردم، این کار بدون فاصله و مهلت به حساب می‌آید و مانند این آیه شریفه: **اللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ**^۱ یعنی: آیا ندیده‌ای که خدا از

آسمان، آبی فرو فرستاد و زمین سر سبز گردید؟ آری، خداست که دقیق و آگاه است. و گاه برای مدّت اندکی «ثمّ» به کار می‌رود مثل: «جاء الاستاذ ثمّ الطلاب» نخست استاد و سپس دانشجویان آمدند. در این جا «ثمّ» به کار رفته است زیرا عادت بر این بوده که دانشجویان در ابتدا یا همراه با استاد بیایند.

در این آیه نیز گرچه روز در سحر و صبح گاه از دل شب بیرون می‌آید لیکن صحیح است با آوردن «فاء» بگوییم: «فاذا هم مظلّمون» برای این که شب، چنان موقعیتی دارد که گویا می‌باید پس از چند روز فرا برسد نه پس از گذشت یک روز، از این رو، «فاذا هم مظلّمون» با فاء و ثمّ، صحیح است مثل این که می‌گویی: «أخرج النهار منّ الليل ففاجأه دخول الليل» روز از دل شب، بیرون کشیده شد پس به ناگاه با فرا رسیدن شب رو به رو شد.

و لَوَجَعْنَا السِّلْحَ بِمَعْنَى النَّزْعِ وَ قَلْنَا نَزَعُ ضَوْءِ الشَّمْسِ عَنِ الْهَوَاءِ ففاجأه الظلام لَمْ يَسْتَقِمْ أَوْ لَمْ يَحْسُنْ كَمَا إِذَا قَلْنَا: كَسَرَتِ الْكُوزَ ففاجأه الانكسار

و اگر «سَلَخَ» را به معنی برکنندن گرفتیم (همان گونه که مصنف گرفته است.) و گفتیم: نور خورشید از هوا زدوده شد پس به ناگاه با تاریکی رو به رو گشت. این سخن درست و استوار نیست و یانیکو نیست. مثل این که بگوییم: کوزه را شکستم پس به ناگاه با شکسته شدن، رو به رو شد.

توضیح

در «فاذا هم مظلّمون»، «فاذا» دلالت بر ترتیب می‌کند و اگر «نسلخ» را به معنی برکنندن نور خورشید از هوا بگیریم دیگر ترتیبی وجود ندارد چون برگرفته شدن نور، عین دخول در تاریکی است. بنابراین معنا، استعمال «فاذا» صحیح نیست و اگر بگوییم: ترتیب وجود دارد بدین سان که زدوده شدن نور، علّت داخل شدن در تاریکی است و هر معلولی مترتب بر علّت است. در این صورت، استعمال «فاذا» در ترتیب رتبی و در ترتیب غیر زمانی نیکو نیست.

مثلاً صحیح نیست بگوییم: كَسَرَتِ الْكُوزَ ففاجأه الانكسار کوزه را شکستم پس ناگاه با شکسته شدن رو به رو شد. چون شکستن و شکسته شدن با هم حاصل شده است و ترتیبی در

آن نیست.^۱

«لم يستقم»: صحیح نیست، استوار نیست.

«لم يحسن»: صحیح است لیکن نیکو نیست

«ظلام»: به فتح اول بر وزن سلام به تاریکی و یا تاریکی اول شب گفته می شود.

(وَأَمَّا مُخْتَلَفٌ) بعضه حسی و بعضه عقلی (كَقَوْلِكَ: رَأَيْتَ شَمْساً وَأَنْتَ تَرِيدُ أَنْ تَرَى شَمْساً كَالشَّمْسِ فِي

حَسَنِ الطَّلَعِ) و هو حسی (و نباهة الشَّانِ) و هی عقلیة

و یا برخی از آن «جامع»ها (وجه شبهها) حسی و برخی عقلی است، مانند این که

می گویی: «رَأَيْتَ شَمْساً» خورشیدی را دیدم و مقصود تواز خورشید، یک شخصی است. در

این مثال دو وجه شبه وجود دارد:

۱. حسن طلعت (زیبایی چهره)

۲. نباهت شأن (شرف و شکوه مقام و موقعیت، ارجمندی و بزرگی رتبه) وجه شبه

نخست حسی و وجه شبه دوم عقلی است.

خلاصه: در مثال «رَأَيْتَ شَمْساً» «شمس» استعاره برای یک شخص زیبارو آورده شده است

و دو وجه شبه دارد یکی حسی و دیگری عقلی.^۲

(وَالْأَ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ وَإِنْ كَانَ حَسِيْنِ أَى وَانْ لَمْ يَكُنِ الطَّرْفَانِ حَسِيْنِ (فَهُمَا) أَى الطَّرْفَانِ (إِمَّا

عَقْلِيَانِ نَحْوِ مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدْنَا فَإِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ الرِّقَادُ) أَى النُّوْمُ عَلَى أَنْ يَكُونَ الْمَرْقَدُ مُصْدَرّاً وَ

تَكُونُ الِاسْتِعَارَةُ أَصِيلَةً أَوْ عَلَى أَنَّهُ بِمَعْنَى الْمَكَانِ إِلَّا أَنَّهُ اعْتَبَرَ التَّشْبِيْهَ فِى الْمَصْدَرِ لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ

بِالنَّظَرِ فِى اسْمِ الْمَكَانِ وَ سَائِرِ الْمُشْتَقَّاتِ إِنَّمَا هُوَ الْمَعْنَى الْقَائِمُ بِالذَّاتِ لَانْفُسِ الذَّاتِ وَ اعْتِبَارِ التَّشْبِيْهِ

فِى الْمَقْصُوْدِ أَهَمُّ أَوَّلَى وَ سَتَسْمَعُ لِهَذَا زِيَادَةَ تَحْقِيقٍ فِى الِاسْتِعَارَةِ التَّبْعِيَّةِ

۱. برخی گفته اند: در استعمال «إذا» ی مفاجات دو چیز شرط است:

۱. ما خبر از وقوع مدخول اذا نداشته باشیم.

۲. وقوع آن در آن محل بعید شمرده شود مثل: «خَرَجْتُ فَادَا اسد بالباب» بیرون آمدم به ناگاه شیری بر در خانه بود.

۲. در فارسی مانند این بیت خاقانی:

گاو سفالی اندر آرد آتش موسی اندراو تا چه کنند خاکیان گاو زرین سامری

در این شعر، «آتش موسی» برای شرابی که در خمرة سفالین است، استعاره آورده شده است و جامع سرخ فام بودن است

که حسی است و برانگیختن و گرم ساختن که عقلی است.

و «إِلَّا» بر «وَأَنْ كَانَا حَسِیْن» عطف گشته است یعنی اگر دو طرف (مستعار منه و مستعار له) حسی نباشد یا هر دوی آنها عقلی است، مانند: «مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا»^۱ در این آیه شریفه، «رقاد» یعنی خوابیدن مستعار منه است. بر این اساس که «مَرْقَد» را مصدر بگیریم و استعاره، استعاره اصلیه باشد با این که «مَرْقَد» به معنی مکان باشد لیکن تشبیه را در مصدر آن لحاظ کنیم. زیرا آنچه در اسم مکان و دیگر مشتقات، مورد توجه است، معنی قائم به ذات است نه خود ذات. و لحاظ کردن تشبیه، در آنچه مقصود مهم تر است، بهتر است و در این باره، تحقیق بیشتری را در استعاره تبعیه خواهی شنید.

توضیح

در روز رستاخیز، کفر پیشگان می‌گویند: چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت. در آیه شریفه، واژه «مَرْقَد» به کار رفته است «مَرْقَد» می‌تواند مصدر میمی به معنی «رقاد» باشد یعنی خفتن و می‌شود اسم مکان به معنی جای خفتن یا خوابگاه باشد در نتیجه «مَرْقَد» استعاره است یا به این شکل که مردن، مستعار له است و خفتن مستعار منه و در این صورت، مردن به خفتن، تشبیه شده است و به جای مردن، واژه خفتن به کار آمده است. بدین ترتیب، استعاره اصلیه می‌شود. و یا استعاره به این شکل است:

مردن، تشبیه به خفتن شده است و سپس به تبع و پیروی از آن، قبر نیز تشبیه به خوابگاه شده است و واژه «مَرْقَد» یعنی خوابگاه برای قبر، استعاره آورده شده است. و کفار به جای این که بگویند: چه کسی ما را از قبرمان برانگیخت. گفته‌اند: چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت.

شکی نیست که در این صورت نیز تشبیه در مصدر، لحاظ شده است (تشبیه مردن به خفتن) چون آنچه مورد توجه است در اسم مکان و دیگر مشتقات، معنی قائم به ذات است نه خود ذات، یعنی وقتی خوابگاه (مَرْقَد) را برای قبر استعاره می‌آوریم، در حقیقت، مردن، به خفتن تشبیه شده است. چون این دو معنی قائم به ذات هستند و تشبیه معنی به معنی مقصود

نظر است نه تشبیه ذات (قبر) به مَرْقَد.

«المقصود الایهم» یعنی تشبیه مصدر به مصدر یا تشبیه معنی قائم به ذات به معنی قائم به ذات دیگر.

و «ستسمع لهذا»: برای این که مقصود در تشبیه اسم مکان و دیگر مشتقات، معنی قائم به ذات است نه خود ذات.

«فی الاستعارة التبعیة»: در بحث استعاره تبعیه که به زودی خواهیم خواند ان شاء الله^۱

و در فارسی مانند این بیت نظامی:

هان و هان ای پسر ترا گفتم که تو بیدار شو که من خفتم

در این شعر، خفتن برای استعاره آورده شده است. مستعار منه و مستعار له و جامع که عدم ظهور افعال است، همه عقلی است.

(و المستعار له الموت و الجامع عدم ظهور الفعل و الجمیع عقلی)

و مستعار له، مردن است و جامع (وجه شبه بین مردن و خفتن) آشکار نبودن فعل و کار است. (از مرده و خفته کاری به ظهور نمی‌رسد.) و مستعار منه (خفتن) و مستعار له (مردن) و جامع (عدم ظهور فعل) همه عقلی است.

و قيل: عدم ظهور الافعال فی المستعار له أعنی الموت أقوى و مِن شرط الجامع أن یکون المستعار منه أقوى فالحق أنَّ الجامع هو البعث الذی هو فی النوم أظهر و أشهر و أقوى لکونه مَمَّالا شبهة فیهِ لأحدٍ و قرينة الاستعارة هو کون الکلام کلام الموتی مع قوله: هذا ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ صَدَّقَ المرسلون

و کسی گفته است: ظاهر نبودن کارها در مستعار له یعنی مردن، قوی‌تر است و شرط جامع این است که مستعار منه در وجه شبه قوی‌تر باشد. پس حق این است که جامع را بعث، یعنی برانگیخته شدن بگیریم که آن در خفتن، آشکارتر، مشهورتر و قوی‌تر است.

زیرا در برانگیخته شدن از خواب کسی تردید ندارد.

و این که، این کلام را مردگان می‌گویند به اضافه سخن خداوند متعال: «هذا ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ

۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۶۵، مختصرهای چاپ جدید، ص ۸۶ و ۸۷، و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۳۴۳ و

صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» قرینه استعاره است.

توضیح

ما گفتیم: مردن به خفتن تشبیه شده است. مصَنَّف، وجه شبه و جامع بین این دو را «عدم ظهور افعال» گرفته است که هم خفته و هم مرده، کاری از آنها به ظهور نمی‌رسد. اکنون کسی اشکال می‌کند که: اگر این وجه شبه باشد پس در مستعار له یعنی مردن، قوی‌تر است چون مرده نه روح دارد و نه احساس و هیچ کاری از او ظهور نمی‌رسد لیکن خفته روح دارد، خواب می‌بیند و حرکتهای اندکی دارد و چون باید وجه شبه در مستعار منه قوی‌تر باشد پس جامع را برانگیخته شدن می‌گیریم که هم در خفتن (مستعار منه) و هم در مردن (مستعار له) وجود دارد، لیکن در مستعار منه (خفتن) آشکارتر، مشهورتر و قوی‌تر است. چون مردم، پیوسته می‌خوابند و بیدار می‌شوند و هیچ کس آن را انکار نکرده است لیکن نشر و برانگیخته شدن در روز قیامت را عده‌ای منکر شده‌اند.

اکنون می‌گوییم: «مَوْقَدٌ» استعاره است و قرینه استعاره بودن آن دو چیز است:

۱. این جمله «مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَوْقِدِنَا» را مردگان، پس از برانگیخته شدن می‌گویند و بی‌تردید، مقصود آنان از «مَوْقَدٌ» (خفتن) مردن است.

۲. آنان می‌گویند: «هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ»^۱ این همان وعده خدای رحمان است و پیامبران، راست می‌گفتند. و از این جمله برمی‌آید که: آنان درباره نشر پس از مرگ و درباره معاد سخن می‌گویند همان چیزی که پیامبران می‌گفتند.

(وإِذَا مَخْتَلَفَانِ) آى أَحَدَ الطَّرَفَيْنِ حَسَى وَالْآخَرَ عَقْلَى (وَالْحَسَى هُوَ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ نَحْوُ فَاصِدَعٍ بِمَا تَوْمَرُ فَإِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ كَسْرُ الرَّجَاجَةِ وَهُوَ حَسَى وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ التَّبْلِيغُ وَالْجَامِعُ التَّأْوِيلُ وَهُمَا عَقْلِيَانِ) یا دو طرف آن استعاره، مختلف است یعنی یکی حسی و دیگری عقلی است و حسی مستعار منه است. مانند «فَاصِدَعٍ بِمَا تَوْمَرُ»^۲ یعنی پس آنچه را بدان مأموری آشکار کن.

۱. پس، ۵۲.

۲. حجر، ۹۴. و در فارسی مانند این شعر خاقانی:

تیغ او آبیستن فتح است اینک بنگرش
نقطه‌های چهره بر آبیستی دارد گواه

آبیستن بودن را استعاره برای آماده بودن آورده است و جامع، پدید آمدن فایده است. نگاه کنید به هنجار گفتار، ص ۱۸۷.

در این آیه شریفه، شکستن شیشه، مستعار منه حسی است و تبلیغ، مستعار له و عقلی است و جامع نیز، اثر گذاردن است که عقلی است.

توضیح

تبلیغ و رساندن فرمان خداوند متعال، به شکستن چیزهای سخت و جامد، تشبیه شده است. و وجه شبه، تأثیر و اثر گذاری است هم شکستن اثر گذار است و هم تبلیغ.

لیکن «صدع» محسوس و تبلیغ، معقول است.

در این آیه شریفه، به جای «بَلَّغ» از «فاصدع» استفاده شده است یعنی خداوند متعال به جای برسان، فرمود: بشکن.

و المعنى أبين الأمر ابانة لا تنمحي كما لا يُلْتَمِث صدع الزجاجه

و معنای «فاصدع بما تؤمر» این است که کار را جدا ساز (حق را از باطل جدا کن) جدا ساختنی که دیگر پیوند نپذیرد، همان گونه که شکستن شیشه پیوند نمی پذیرد.

چه زیبا گفته است:

شیشه بشکسته را پیوند کردن مشکلست

دل چو آزرده شود خرسند کردن مشکلست

و می توانیم بگوییم: «أَبين الأمر» یعنی امر رسالت را آشکار کن آشکار کردنی که «لا تنمحي»

یعنی از بین نمی رود زائل نمی شود همان گونه که شکستگی شیشه پیوند بر نمی دارد.

(وَأَمَّا عَكْسُ ذَلِكَ) أَيِ الطَّرْفَانِ مُخْتَلِفَانِ وَ الْحَسَى هُوَ الْمُسْتَعَارُ لَهُ (نَحْوُ إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ

فِي الْجَارِيَةِ فَإِنَّ الْمُسْتَعَارَ لَهُ كَثْرَةُ الْمَاءِ وَ هُوَ حَسَى وَ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ التَّكْبَرُ وَ الْجَامِعُ الْإِسْتِعْلَاءُ الْمَفْرُطُ وَ

هَمَا عَقْلِيَانِ

و یا بر عکس مورد پیشین است یعنی دو طرف، مختلف و مستعار له حسی است. مانند «إِنَّا

لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ»^۱ ما، چون آب طغیان کرد، شما را بر کشتی سوار کردیم.

در این آیه شریفه، مستعار له فراوانی آب است که حسی است و مستعار منه تکبر است و

جامع، برتری جویی زیاده از حد است و این دو (مستعار منه و جامع) عقلی است.

توضیح

طغیان به معنی تکبر برای انسان به کار می‌رود، لیکن در این آیه شریفه، خداوند متعال، جای این که بفرمایند: «کثر الماء»، فرموده‌اند: «طغى الماء» بنابراین، کثرت زیاده از حد به طغیان و تکبر تشبیه شده است.

پس «طغى» در اینجا استعاره آورده شده است.

و در فارسی مانند این شعر مسعود سعد:

مرگ پوینده در مصاف افکن مرگ تابنده از غلاف بر آر
مرگ را برای شمشیر، استعاره آورده است و مستعار منه و وجه شبه که افناء است هر دو عقلی است.

(و) الاستعارة (باعتبار اللفظ) المستعار (قسمان لأنه) ای اللفظ المستعار (إن كان اسم جنس) حقيقة أو تأويلاً كما في الأعلام المشتهرة بنوع وصفية (فأصلية) أي فالاستعارة أصلية (كأسد) اذا استعير للرجل الشجاع (و قتل) اذا استعير للضرب الشديد الاول اسم عين و الثانى اسم معنى و استعاره به اعتبار لفظ مستعار، بر دو قسم است:

۱. اگر مستعار، اسم جنس حقیقی یا تأویلی باشد مانند عَلمهایی که به نوعی از صفات شهرت دارند، در این هنگام، استعاره اصلیه است مانند وقتی که واژه «اسد» برای مرد شجاع استعاره آورده شود. و یا این که واژه «قتل» برای زدن شدید، استعاره بیاید.
«اسد» اسم عین است و «قتل» اسم معنى.

توضیح

مراد از اسم جنس حقیقی در اینجا، اسمی است که دلالت بر ذاتی کند که شایستگی صدق بر افراد فراوان را داشته باشد و مراد از ذات، ماهیت است چه ماهیت، عین باشد و چه معنى. بنابراین هم اسد و هم ضرب را فرا می‌گیرد.

اسم جنس تأویلی یعنی عَلم شخصی که با شهرت یافتن به وصفی چونان اسم جنس شده است، مثل «حاتم» که عَلم شخص است و لیکن به سخاوت شهرت یافته است. از این رو می‌توان آن را استعاره قرار داد و گفت:
«رأيت اليوم حاتماً» امروز حاتمی را دیدم.

در اینجا «حائِم» مستعار است و استعاره اصلیه.^۱

اسم عین، اسمی است که برای ذات وضع شده باشد، مانند حسن، حسین و زید. اسم معنی، اسمی است که برای حدث وضع شده باشد، مانند: قتل، ضرب، اکل و... جایی که «اسد» استعاره باشد مانند: **رایت فی المسجد اسداً** در این مثال، «اسد» استعاره اصلیه است. جایی که «قتل» استعاره باشد مثل این که کسی برای زدن شدید آمده است و شما می‌گویید: **جاء للقتل**. برای کشتن آمد. در این جا «قتل» استعاره اصلیه برای زدن شدید آمده است.

(وَالْاَقْتَبَعِيَّةُ) أَيْ وَانْ لَمْ يَكُن اللَّفْظُ الْمُسْتَعَارُ اسْمَ جِنْسٍ فَلَا اسْتِعَارَةَ تَبْعِيَّةً (كَالْفِعْلِ وَ مَا يَشْتَقُّ مِنْهُ) مثل اسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و غير ذلك (والحرف)^۲

و اگر لفظ مستعار، اسم جنس نباشد پس استعاره تبعیه است مانند فعل و آنچه از آن مشتق می‌شود مثل اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه و جز اینها و مانند حرف.
«غير ذلك»: مانند افعَل التفضیل، اسم زمان، اسم مکان، اسم آلت.

إِنَّمَا كَانَتْ تَبْعِيَّةً لِأَنَّ الاسْتِعَارَةَ تَعْتَمِدُ التَّشْبِيهَ وَ التَّشْبِيهَ يَقْتَضِي كَوْنَ الْمَشْبَهٍ مَوْصُوفاً بِوَجْهِ الشَّبَهِ أَوْ بِكُونِهِ مَشَارِكاً لِلْمَشْبَهَةِ فِي وَجْهِ الشَّبَهِ وَ إِنَّمَا يَصْلَحُ لِلْمَوْصُوفِيَّةِ الْحَقَائِقُ أَيْ الْأُمُورُ الْمَتَقَرَّرَةُ الثَّابِتَةُ كَقَوْلِكَ: جَسْمٌ أَبْيَضٌ وَ بَيَاضٌ صَافٍ دُونَ مَعَانِي الْأَفْعَالِ وَ الصِّفَاتِ الْمَشْتَقَّةِ لِكُونِهَا مُتَجَدِّدَةٌ غَيْرُ مُتَقَرَّرَةٍ بِوَاسِطَةِ دُخُولِ الزَّمَانِ فِي مَفْهُومِ الْأَفْعَالِ وَ عَرُوضُهُ لِلصِّفَاتِ وَ دُونَ الْحُرُوفِ وَ هُوَ ظَاهِرٌ

و استعاره افعال و مشتقات از افعال و حروف را استعاره تبعیه می‌نامند برای این که استعاره متکی بر تشبیه است و تشبیه، اقتضاء می‌کند که مشبه موصوف وجه شبه باشد یا با مشبهه در وجه شبه شریک باشد، و تنها حقائق یعنی اموری که اجزایش در یک جا جمع

۱. باید بگویم: حاتم به کسر «ت» بر وزن حاکم صحیح است گر چه به فتح آن تداول یافته است. نگاه کنید به فرهنگ غلط‌های رایج.

۲. برخی از ادباء، استعاره اصلیه را استعاره پایه و استعاره تبعیه را استعاره پیرو نامیده‌اند. فکاه کنید به زیبا شناسی سخن پارسی (بیان) نوشته میر جلال الدین کزازی، ص ۱۱۹.
ایشان برای استعاره پیرو مثل زده به این شعر مسعود سعد سلمان:

اگر بخندد در دست من قدح نه عجب
که بس گریست فراوان به دست من شمشیر
خندیدن، در این بیت استعاره‌ای آشکار است از گونه پیرو از آسایش و بهروزی، و گریستن نیز استعاره‌ای آشکار از گونه پیر و از ریختن پیوسته.

زیبا شناسی سخن پارسی، بیان، ص ۱۲۰.

می‌شود و پابرجاست، می‌تواند موصوف، قرار گیرد، مانند سخن تو: جسم ابیض و بیاض صاف.

و معانی افعال و صفاتی که از آنها مشتق گشته است نمی‌تواند موصوف قرار گیرد چون اجزاء آن یک جا جمع نمی‌شود و پابرجا نیست. زیرا زمان، در مفهوم افعال، داخل است و زمان، بر صفات، عارض شده است. و معانی حروف نیز نمی‌تواند موصوف قرار گیرد. و این آشکار است.

توضیح

این قسمت، نخستین دلیل برای تبعیه بودن استعاره در افعال، صفات مشتق شده از افعال و حروف است.

«لأنَّ الاستعارة تعتمد التشبيه»: استعاره، متکی و مبتنی بر تشبیه است یعنی وقتی که مرد شجاعی می‌آید و ما می‌گوییم: جاءَ اسدٌ. در این جا ما مرد شجاع را به شیر تشبیه کرده‌ایم و مشبه به را در کلام آورده‌ایم.

«والتشبيه يقتضى» تشبیه می‌طلبد که مشبه، موصوف و جه شبه باشد. وقتی می‌گوییم: «علیٌّ كالقمر» و جه شبه جمال است و می‌توانیم بگوییم: علیٌّ جمیل و علی را موصوف و جه شبه قرار دهیم.

«أوبكونه مشارکاً» و همین طور تشبیه اقتضاء می‌کند که مشبه با مشبه به در وجه شبه شریک باشد.

البته این دو متلازم است. یعنی هر یک مستلزم دیگری است.

«وإنَّما یصلُحُ للموصوفية» و برای موصوف قرار گرفتن، حقایقی صلاحیت دارد که «مقرر» و «ثابت» باشد. «مقرر» یعنی اجزایش یک جا گرد بیاید و جمع شود و مانند زمان نباشد که تا یک لحظه نگذرد لحظه دیگر فرا نمی‌رسد. مثل حسن، حسین، علم، ایمان و... و «ثابت» یعنی استقلال در معنا داشته باشد و مثل حرف معنایش وابسته به چیز دیگری نباشد.

«جسم ابیض»: جسم سفید. در این مثال، جسم، اسم عین و موصوف ابیض است.

«بیاض صاف»: سفیدی صاف و هموار. در این مثال، بیاض، اسم معنی و موصوف صاف

است. (دو مثال زد یکی برای اسم عین و دیگری برای اسم معنی)

«دو معانی الافعال»: لیکن معانی افعال، شایسته موصوف قرار گرفتن نیست چون زمان جزء مفهوم آنهاست. مثلاً «ضرب» بر دو چیز دلالت می‌کند.

۱. حدث (زدن)

۲. زمان (گذشته)

بنابراین دلالت فعل بر زمان، دلالت تضمینی است.

«والصفات المشتقة» و صفات مشتق شده از افعال نیز نمی‌تواند موصوف قرار گیرد چون زمان، عارض آن گشته است. وقتی می‌گوییم: «ضارب» یعنی ذات و شخص به اضافه حدث یعنی زدن و حَدَث ناگزیر باید در زمان، تحقق یابد.

«و دَوْن الحرف و هو ظاهر» و معانی حروف نیز نمی‌تواند موصوف قرار گیرد چون حرف، معنی ثابت یعنی مستقل ندارد. و این موصوف قرار نگرفتن آشکار است.

کذا ذكره وفيه بحث لأن هذا الدليل بعد استقامته لا يتناول اسم الزمان والمكان والآلة لأنها تصلح للموصوفية وهم أيضاً صرحوا بأن المراد بالمشتقات هو الصفات دون اسم المكان والزمان والآلة فيجب أن تكون الاستعارة في اسم الزمان ونحوه أصلية بأن يقدر التشبيه فيه نفسه لا مصدره این گونه برای تبعیه بودن استعاره در افعال، صفات و حروف، دلیل آورده‌اند.

و در این دلیل نقد و نظر هست. چون این دلیل، پس از این که آن را صحیح بدانیم.

اسم زمان، اسم مکان و آلت را فرا نمی‌گیرد. زیرا اینها شایسته موصوف شدن هست.^۱

به علاوه دانشمندان علم بیان، تصریح کرده‌اند که مقصود از مشتقات، صفات است نه اسم مکان، اسم زمان و آلت. پس بر اساس این دلیل، باید استعاره در اسم مکان و مانند آن اصلیه باشد بدین گونه که تشبیه در خود اسم مکان یا اسم زمان شکل گیرد نه در مصدر آنها.

توضیح

دلیل تبعیه بودن استعاره در معانی افعال، صفات مشتق شده از افعال و حروف این بود که

۱. موصوف واقع شدن اسم مکان، مانند: مجلس فسیح و موصوف قرار گرفتن اسم زمان، مثل: مقام عظیم و موصوف شدن آلت مانند مقراض جید

استعاره مبتنی بر تشبیه است و در تشبیه باید بتوان مشبه را موصوف وجه شبه قرار داد و چیزهایی می‌تواند موصوف قرار گیرد که مقرر و ثابت باشد. و افعال و صفات مشتق شده از آن و حروف، چون این طور نیست و تشبیه اولاً در مصادر یا در متعلقات آنها شکل می‌گیرد پس استعاره آنها تبعیه است نه اصلیه.

شارح به این دلیل، دو اشکال دارد:

۱. جامع نبودن دلیل.

۲. جامع نبودن ادعا.

اما این که گفتید: چون نمی‌تواند موصوف قرار گیرد پس استعاره در آن تبعیه است نقض می‌شود با اسم زمان، اسم مکان و آلت. چون اینها موصوف قرار می‌گیرند با این که استعاره در آنها به اتفاق همه تبعیه است

و اما از جهت ادعا نیز شما خودتان اسم زمان، اسم مکان و آلت را از صفات، جدا ساخته‌اید و گفته‌اید: مراد از صفات که استعاره در آنها تبعیه است اینها نیستند.

خلاصه

بر اساس ادعای شما که اسم زمان، مکان و آلت را خارج کرده‌اید و بر اساس دلیل شما که موصوف قرار گرفتن را ملاک کرده‌اید، استعاره در این سه اصلیه می‌شود با این که به اتفاق، استعاره در این سه تبعیه است.

«کذا ذکروه»: این گونه ذکر کرده‌اند، این گونه دلیل آورده‌اند.

«فیه»: در این دلیل.

«بعد استقامته»: پس از این که آن را صحیح بدانیم. چون ممکن است بگوییم: زمان نیز موصوف قرار می‌گیرد مانند «هذا زمان صعب». این زمان سختی است. «فی نفسه لا فی مصدره» مثلاً اگر به قبر کسی گفتیم: «هذا مرقد فلان» باید خود قبر را به خوابگاه تشبیه کنیم نه موت را به رُقاد (در صورتی که چنین نیست).

ولیس كذلك للقطع بأننا إذا قلنا: هذا مقتل فلان للموضوع الذي ضرب فيه ضرباً شديداً و مرقد فلان لقبره فإن المعنى على تشبيهه بالضرب بالقتل والموت بالرقاد وأن الاستعارة في المصدر لا في نفس المكان بل التحقيق أن الاستعارة في الأفعال وجميع المشتقات التي يكون القصد بها إلى

المعاني القائمة بالذوات تبعية لأن المصدر الدالّ على المعنى القائم بالذات هو المقصود الاعم الجدير بأن يعتبر فيه التشبيه والألذكرت الالفاظ الدالة على نفس الذوات دون ما يقوم بها من الصفات

و این گونه نیست چون، ما یقین داریم وقتی می‌گوییم: «هذا مَقْتَلُ فلان» این جای کشته شدن فلان شخص است و «مَقْتُلُ» را برای جایی به کار می‌بریم که در آن جا شدیداً کتک خورده است و به قبر کسی می‌گوییم: «هذا مرقد فلان» معنای اساس تشبیه ضرب به قتل و تشبیه موت به رقاد است و استعاره در مصدر آنها شکل گرفته است نه در خود مکان. پس سخن تحقیقی این است که: استعاره در افعال و همه مشتقاتی که مقصود از آنها معانی تجلی یافته در ذوات است، تبعیه است. زیرا مصدری که دلالت بر معنی قائم به ذات می‌کند مقصود مهم‌تر و شایسته این است که تشبیه در آن اعتبار گردد. و اگر آن معنی مصدری مقصود نبود همان الفاظی ذکر می‌شد که دلالت بر ذات می‌کند و صفات قائم به ذات ذکر نمی‌شد.

شرح

گفتیم: بر اساس دلیل و ادعای مصنف، باید استعاره در اسم زمان و اسم مکان و آلت استعاره اصلی باشد، اکنون شارح، در مقام نقد می‌گوید:

این گونه نیست چون ما قطع داریم وقتی می‌گوییم: «هذا مقتل فلان» و «مقتل» را برای جایی استعمال می‌کنیم که آن شخص در آنجا شدیداً کتک خورده است. در این مثال، نخست ضرب به قتل تشبیه شده است و «قتل» استعاره اصلی برای «ضرب» است و سپس مقتل از قتل مشتق گشته و استعاره تبعیه در آن اجراء شده است.

و وقتی به قبر کسی می‌گوییم: «هذا مرقد فلان» در این جا نیز نخست، موت به رقاد تشبیه شده است و به دنبال آن مرقد برای قبر استعاره تبعیه آورده شده

پس وقتی که دلیل موصوف قرار گرفتن را به عنوان دلیل استعاره اصلی نپذیرفتیم سخن حق این است که بگوییم: در تمام فعلها و مشتقاتی که مقصود از آنها معانی قائم به ذات است، استعاره، تبعیه است. با این توضیح که ما در مشتقات، یک ذات داریم و یک معنی قائم به ذات مثلاً در «مقتل» یک ذات داریم و آن، مکان ویژه است و یک معنی قائم به ذات که کشته شدن است. و در «مرقد» یک ذات داریم که مکان خاص است و یک معنی قائم به ذات که از «رقاد» گرفته شده است.

وقتی این مشتقات را استعاره می‌آوریم مقصود مهم‌تر، تشبیه مصدر به مصدر است نه تشبیه ذات به ذات مثلاً هوشنگ به شدت داریوش را زده است و وقتی که می‌آید می‌گوییم: «جاء القاتل» در این مثال، نخست، ضرب به قتل، تشبیه شده است و پس از آن، ضارب به قاتل. در این جا مقصود، تشبیه هوشنگ به ذات کسی که قاتل است، نیست. اگر چنین چیزی مقصود بود نام هوشنگ ذکر می‌شد.

همین طور وقتی به قبر کسی می‌گوییم: «مَرَقَد» نمی‌خواهیم ذات قبر را به ذات جایی که در آن جا می‌خوابند، تشبیه کنیم اگر چنین چیزی مراد بود به جای کلمه «مَرَقَد» مثلاً کلمه بیت می‌آمد پس مقصود مهم‌تر تشبیه موت به نوم است.

«لیس كذلك»: واجب نیست که استعاره در اسم زمان، اسم مکان و آلت، اصلیه باشد.

«جميع المشتقات»: حتی اسم مکان، اسم زمان و آلت.

ضمیر «هو» و «فیه» به «مصدر» باز می‌گردد.

و «الآ» اگر مقصود، همان ذات بود.

ضمیر «بها» به «ذوات» برمی‌گردد.

(فالتشبيه في الاولين) أي الفعل وما يشتق منه (لمعنى المصدر وفي الثالث) أي الحرف (لمتعلق

معناه) أي لما تعلق به معنى الحرف.

بنابراین، تشبیه در فعل و آن چه از آن مشتق می‌شود برای معنی مصدر است و تشبیه در حرف، برای متعلق معنای حرف است یعنی آنچه معنی حرف به آن وابسته است.

قال صاحب المفتاح: المراد بمتعلقات معاني الحروف ما يعبر بها عنها عند تفسير معانيها مثل قولنا: من معناها ابتداء الغاية وفي معناها الظرفية وكي معناها الغرض فهذه ليست معاني الحروف والآ لما كانت حروفاً بل أسماء لأنَّ الاسمية والحرفية إنما هي باعتبار المعنى وأما هي متعلقات لمعانيها أي إذا أفادت هذه الحروف معاني ردت تلك المعاني إلى هذه بنوع استلزام.

صاحب مفتاح (سکاکی) گفته است: ^۱ مقصود از معانی حروف، چیزهایی است که در تفسیر معانی حروف می‌آوریم. مثلاً می‌گوییم: «من» معنایش آغاز مسافت است و «فی» معنایش ظرفیت و «کی» معنایش غرض است.

این‌ها معانی حروف نیست اگر این‌ها معانی حروف بود، حروف، دیگر حروف نبود بل جزء اسماء می‌گشت. برای این که اسمیت و حرفیت به اعتبار معنی است. این ابتدائیت، ظرفیت و غرض، متعلقات معانی حروف است.

یعنی وقتی که این حروف، معنایی خاصی را می‌فهماند، آن معانی به این متعلقات باز گردانده می‌شود.

شرح

سخن درباره تبعیه بودن استعاره در حروف است. وقتی می‌گوییم: این چیز تبعی است که چیز دیگری به عنوان اصلی وجود داشته باشد خوب اکنون که می‌گوییم: استعاره در حروف، تبعی است پس استعاره اصلی در متعلق معنای حرف است.

در تفسیر متعلق معنای حرف، دو عقیده وجود دارد:

۱. عقیده سکاکی.

۲. عقیده مصنف.

سکاکی گفته است: این که می‌گوییم: «من» برای ابتدای مسافت است. این ابتدائیت، متعلق معنای «من» است. چون این «من» برای ابتدای خاص وضع شده است. می‌گوییم: «سُوت مِّنَ الْقَمِّ إِلَى الطَّهْرَانِ» در این مثال، «من» برای ابتدای خاص یعنی آغاز سیر از قم، به کار رفته است. لیکن این ابتدای خاص بازگردانده می‌شود به مطلق ابتدائیت چون هر خاصی ناگزیر عامی و هر مقیدی ناچار مطلق دارد. بنابراین، هر خاصی مستلزم عام است. وقتی می‌گوییم: «قُلْتُ فِي الْمَسْجِدِ» این «فی» برای ظرفیت خاص و ویژه به کار رفته است.

و این ظرفیت خاص و ویژه به مطلق ظرفیت باز می‌گردد.

اکنون به این نتیجه می‌رسیم که: ابتدائیت و ظرفیت مثلاً متعلق معانی حروف است نه معانی حروف، چون اگر اینها معانی حروف باشد این معانی مستقل است و دیگر حروف، داخل در اسماء می‌گردد، زیرا حرف، معنای مستقل ندارد.

«ما یَعْتَبِرُهَا» ضمیر «ها» به «ما» ی موصوله بر می‌گردد و در «ما» عبارت از «متعلقات» است.

«عنها» یعنی از آن معانی.

«إِلَى هَذِهِ»: به این متعلقات.

«بنوع استلزام»: به شیوه استلزام. چون اخص، مستلزم اعم است.

فقول المصنّف فی تمثیل متعلق معنی الحرف (کالمجرور فی زید فی نعمة) لیس بصحیح

پس این که مصنف، برای متعلق معنی حرف، به مجرور در «زید فی نعمة» مثل زده است، صحیح نیست.

توضیح

مصنف «مجرور» در «زید فی نعمة» را متعلق حرف دانسته است و شما می‌نگرید که این تفسیر، برای متعلق معنی حرف با تفسیری که سکاکی داشت چقدر تفاوت دارد.^۱

و اذا كان التشبيه لمعنى المصدر و لمتعلق معنی الحرف (فیقدر) التشبيه (فی نطقت الحال والحال ناطقة بكذا للدلالة بالنطق) أى يجعل دلالة الحال مشبها و نطق الناطق مشبها به و وجه الشبه ايضاح المعنى و ابعاله إلى الذهن ثم يستعار للدلالة لفظ النطق ثم يشتق من النطق المستعار الفعل و الصفة فتكون الاستعارة فى المصدر أصلية و فى الفعل و الصفة تبعية

زمانی که تشبیه، برای معنی مصدر و برای متعلق معنی حرف باشد. در «نطقت الحال» و «الحال ناطقة بكذا» تشبیه برای دلالت به نطق در تقدیر گرفته می‌شود.

یعنی دلالت حال، مشبه و نطق ناطق، مشبّه به و آشکار کردن معنی و رساندن آن به ذهن، وجه شبه قرار داده می‌شود سپس لفظ نطق را برای دلالت، استعاره می‌آوریم آنگاه از آن، فعل و صفت مشتق می‌کنیم. بنابراین، استعاره در مصدر، اصلیه است و در فعل و صفت تبعیه.

شرح

کسی را می‌بینیم که لباس نو پوشیده است و لبخند بر لب دارد و...

درباره او می‌گوییم: «نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا» یعنی حالت و شرایط او این گونه سخن گفت. یا می‌گوییم: «الحال ناطقة بكذا» یعنی حالت او گویای این مطلب است. در این دو مثال، «نطقت» و

۱. استعاره در حروف، نمونه‌های فراوان دارد.

«وَأَصْلَبْنَكُمْ فِي جَذْوَعِ النَّحْلِ» (طه، ۷۱) «فی» در این آیه شریفه، استعاره است.

و مانند «وَأَنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم، ۴) «علی» در این آیه شریفه، استعاره است. نگاه کنید به اسالیب البیان فی القرآن،

«ناطقه» استعاره تبعیه است یعنی نخست و اصالتاً دلالت را تشبیه به نطق گوینده کرده ایم. یعنی همان طور که سخن گفتن، معنی را آشکار می سازد و آن را به ذهن شنونده می رساند، دلالت حالیه نیز معنی را واضح می کند و به ذهن شنونده می رساند. مثلاً شما می بینید کسی سیاه پوشیده است و جام چشمانش سرشار از اشک است می فهمید که مصیبت دیده است و این، دلالت حالیه است. پس نخست دلالت که مصدر است به نطق که آن نیز مصدر است تشبیه شده است و این استعاره اصلیه است. آنگاه از نطق، فعل ماضی و اسم فاعل گرفته شده است. بنابراین، استعاره در «نطقت» و «ناطقه» تبعیه است.^۱

وإن أطلق النطق على الدلالة لاعتبار التشبيه بل باعتبار أن الدلالة لازمة له يكون مجازاً مرسلأً وقد عرف أنه لا امتناع في أن يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد استعاره و مجازاً مرسلأً باعتبار العلاقتين.

و اگر استعمال نطق بر دلالت، به اعتبار تشبیه نباشد بل به این اعتبار باشد که دلالت، لازمه نطق است دیگر استعمال نطق به جای دلالت، مجاز مرسل می شود قبلاً دانستی که می شود یک واژه، نسبت به یک معنا هم استعاره باشد و هم مجاز مرسل به اعتبار دو علاقه.

توضیح

در مثال «نطقت الحال» و «الحال ناطقه» گفتیم: دلالت، به نطق تشبیه شده است. اگر پیوند بین «نطقت» و «دلت» شباهت باشد، استعمال «نطقت» به جای «دلت» استعاره می شود لیکن اگر بگوییم: دلالت، لازمه نطق است و استعمال «نطقت» از باب استعمال ملزوم

۱. نمونه های استعاره تبعیه در قرآن مجید، فراوان است:

«يَنَابُزُ نَاطِقٌ عَلَيْكَم بِالْحَقِّ» (جاثیه، ۲۹)

نخست، دلالت آشکار به نطق تشبیه شده است و وجه شبه در آن دو روشنگری معناست. آنگاه نطق برای دلالت آشکار استعاره گرفته شده و پس از آن، ینطق از نطق مشتق گردیده و به عنوان استعاره تصریحیه تبعیه به کار رفته است.

و «وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضُّ أَخَذَ الْأَلْوَابَ» (اعراف، ۱۵۴).

و «وَقَطَّنَا هُمْ فِي الْأَرْضِ أَمَمًا» (اعراف، ۱۶۸)

و «بَلْ نَقْدِفْ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ» (انبیاء، ۱۸).

و «وَرَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا» (اعراف، ۱۲۶).

در همه این آیات استعاره تصریحیه تبعیه وجود دارد.

و اراده لازم است آنگاه مجاز مرسل می‌شود.

قبلاً همین سخن را درباره‌ی واژه «مشغور» گفتیم که: اگر در لب انسان به عنوان شباهت به لب شتر استعمال گردد، استعاره می‌شود ولی اگر از باب به کارگیری مقید، بر مطلق باشد دیگر، مجاز مرسل است.^۱

(و) یَقْدَرُ التَّشْبِيهِ (فی لام التعلیل نحو فالتقطه) أی موسی (آل فرعون لیکون لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا لِلْعَدَاوَةِ) أی یَقْدَرُ تشبیه العداوة (والحزن) الحاصلین (بعد الالتقاط بِعَلَّتْهُ) أی عَلَّةُ الالتقاط (الغائبة) کالمحبَّة والتبَنَّى فی الترتب علی الالتقاط والحصول بعده ثم استعمل فی العداوة والحزن ماکان حقه أن يستعمل فی العلة الغائبة فتكون الاستعارة فیها تَبَعًا للاستعارة فی المجرور وهذا الطريق مأخوذ مِن کلام صاحب الکشاف ومبنیٌّ علی أَنَّ متعلق معنی اللام هو المجرور علی ما سَبَقَ خداوند فرمود:

«فَالْتَقَطَهُ آلُ فرعون لیکون لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا»^۲ یعنی پس خاندان فرعون، او را [از آب] برگرفتند تا سرانجام دشمن [جان] آنان و مایه اندوهشان باشد. در این آیه شریفه، لام تعلیل به کار رفته است. عداوت و حَزَن که پس از برداشتن پدید آمده است به عَلَّتْ نهایی برداشتن یعنی محبت و پسر خواندگی تشبیه شده است و وجه شبه، ترتب بر التقاط است. یعنی متکی و مبتنی بودن بر التقاط و پدید آمدن پس از آن. سپس «لام» که بایسته بود در عَلَّتْ نهایی به کار رود در عداوت و حزن به کار رفته است و این به کارگیری لام، به تبعیت استعاره در مجرور است. این شیوه، از سخن صاحب کشاف برگرفته شده است و بر این اساس است که متعلق معنی لام، مجرور باشد.

شرح

شخصی پسر خویش را به آمریکا می‌فرستد تا یک پزشک گردد، پسر او سال‌ها در آمریکا می‌ماند و عیاشی می‌کند در نتیجه یک ولگرد معتاد می‌شود. آنگاه پدرش می‌گوید: ما هم پسرمان را به آمریکا فرستادیم تا ولگرد و معتاد شود.

۱. مختصرهای چاپ جدید، ص ۶۷، مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۵۷، مختصرهای حاشیه‌دار ص ۳۲۷.

۲. قصص، ۸.

در این مثال، علّت غایی یعنی هدف نهایی از آمریکا رفتن، دانشمند شدن بوده لیکن نتیجه، این گشته است که او ولگرد و معتاد شده است. در این مثال، «تا» که باید برای هدف نهایی (علّت غایی) به کار رود برای نتیجه به کار رفته است و استعاره است. اکنون بحث ما به استعاره در حرف رسیده است.

و این که استعاره در حرف، تابع استعاره متعلق معنی حرف است.

برای استعاره در حرف مثل زده است به داستان آل فرعون، آنان صندوقی را که حضرت موسی علیه السلام در آن بود از آب برگرفتند و هدف نهایی آنان، محبت و رزیدن موسی علیه السلام به آنها بود و می خواستند او را پسر خوانده خویش سازند لیکن نتیجه این شد که او دشمن و مایه اندوه آنان گردد.

قرآن شریف به جای این که بفرماید: آل فرعون، او را برگرفتند تا به آنان محبت ورزد و پسر خوانده آنان شود فرموده است: او را برگرفتند تا دشمن و انگیزه اندوه آنان گردد. پس «لام» استعاره تبعیه است. بدین سان که عداوت و حزن که نتیجه است به محبت و تبنی که علت غایی بوده است تشبیه شده و سپس «لام» که برای علّت غایی به کار می رود در عداوت و حزن به کار رفته است به متابعت از مجرور، مقصود از مجرور، چیزی است که «لام» بر آن داخل شده است. یعنی استعاره اصلی در مجرور است و به تبع آن در حرف. و این شیوه برگرفته شده از سخن ز منخسری نویسنده کشاف است. و مبتنی بر این اساس که متعلق معنی لام را مجرور بدانیم.

«حَزَنٌ»: بر وزن حَسَن به معنی اندوه است.

«التقاط»: برداشتن، برگرفتن.

«فی الترتب علی الالتقاط» وجه شبه است یعنی همان طور که علّت غایی بر التقاط مبتنی بود نتیجه هم بر التقاط، مترتب است.

«تبنی»: به پسری برگزیدن، پسر خوانده قرار دادن. ضمیر «فیها» به «لام» بر می گردد.

«هذا الطريق» این راه که مصنف پیمود و عداوت و حزن را مشبه قرار داد.

«علی ما سبق» خواندیم که مجرور در «زید فی نعمة» را متعلق معنی «فی» می دانست.

لکنه غیر مستقیم علی مذهب المصنّف فی الاستعارة المصّرحة لان المتروک يجب أن يكون هو

المشبه سواء كانت الاستعارة أصلية أو تبعيةً و على هذا الطريق المُشبه أعنى العداوة و الحزن مذکور لامتروک بل تحقیق الاستعارة التبعية ههنا أنه شبه ترتب العداوة و الحزن على الالتقاط بترتب علته الغائية عليه ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعه للمشبه به أعنى ترتب علة الالتقاط الغائية عليه فَجَرَت الاستعارة أولاً فى العلیة و الغرضیة و بتبعيتها فى اللام كما مرّ فى نطق الحال

لیکن این شیوه، بر اساس عقیده مصنف درباره استعاره مصرّحه، درست نمی آید برای این که در استعاره مصرّحه، مشبه باید ترک شود و در کلام نیاید چه استعاره اصلیه باشد و چه تبعیه. ولی بر اساس شیوه‌ای که مصنف در آیه پیمود مشبه یعنی عداوت و حزن ذکر شده است. پس سخن حق درباره استعاره تبعیه در این آیه شریفه این است که بگوییم: ترتب عداوت و حزن بر التقاط به ترتب علّت غایی التقاط بر آن، تشبیه شده است. سپس لامی که برای مشبه به وضع شده است برای مشبه، به کار رفته است. مشبه به ترتب علّت غایی التقاط بر آن است. پس استعاره، نخست در علّیت و غرضیت، جاری شده است و به دنبال آن در لام، همان گونه که در «نطق الحال» گذشت.

شرح

این که مصنف، عداوت و حزن را مشبه قرار داد با عقیده خود مصنف در بحث استعاره مصرّحه ناسازگار است چون مصنف، مثل دیگران می‌گوید: استعاره مصرّحه آن است که تنها مشبه به در آن ذکر گردد، لیکن عداوت و حزن در آیه، مشبه است. پس سخن تحقیقی آن است که به جای عداوت و حزن، ترتب عداوت و حزن را مشبه قرار دهیم و ترتب علّت غایی بر التقاط را مشبه به قرار دهیم (به افزوده شدن واژه ترتب، دقت کنید) با چنین توجیهی دیگر «توتب» که مشبه است در کلام ذکر نشده است. پس از اجرای این تشبیه، «لام تعلیل» که برای ترتب علّت غایی است برای مشبه یعنی ترتب عداوت و حزن، آورده شده است.

«و على هذا الطريق» یعنی شیوه‌ای که مصنف پیش گرفت و متعلق معنی لام را مجرور قرار داد.

«بترتب علته الغائية عليه»: مترتب بودن علّت غائی التقاط بر آن التقاط.

دو ضمیر «علته» و «عليه» به «التقاط» بر می‌گردد.

«فَجَرَتِ الاستعارة أولاً» یعنی استعاره نخست که استعاره اصلیه باشد در علّیت و غرضیت

اجراء شده است. بدین سان که ترتب مطلق عداوت و حزن بر مطلق التقاط تشبیه شده به ترتب مطلق علت غائی بر آن التقاط.

«بتبعيتها» یعنی به دنبال استعاره در علت و غرضیت.

«کما مر فی نطق الحال» در آنجا نخست، دلالت را به نطق تشبیه می‌کردیم و به دنبال آن، از نطق، نطق را مشتق می‌ساختیم و استعاره را در «نطق» اجرا می‌کردیم.

فصار حکم اللام حکم الاسد حیث استعیرت لما يشبه العلیة و صار متعلق معنی اللام هو العلیة و الغرضية لالمجرور علی ما ذكره المصنّف سهواً و فی هذا المقام زیادة تحقیق آوردنا ها فی الشرح پس حکم لام، چونان حکم «اسد» می‌گردد زیرا لام استعاره آورده شده است برای آنچه شبیه علت است و متعلق معنی لام، علت و غرضیت می‌گردد، نه مجرور. که مصنف، به اشتباه متعلق معنی «فی» در «زید فی نعمة» را مجرور دانست و در این باره، تحقیق بیشتری در مطول آورده‌ایم^۱

توضیح

همان گونه که واژه «اسد» را بر کسی که شبیه به «اسد» بود استعاره می‌آوردیم اکنون نیز «لام» را که برای تعلیل است و باید بر سر علت غایی درآید، برای آنچه شبیه به علت غایی است، استعاره آورده‌ایم.

البته ترتب مطلق عداوت و حزن به ترتب مطلق علت غائی تشبیه شده است و سپس به دنبال آن، ترتب این عداوت و حزن خاص به ترتب این علت غایی خاص، تشبیه شده است.

«علی ما ذكره المصنّف» بنابر آنچه مصنف در «زید فی نعمة» ذکر کرد.^۲

۱. مطول‌های چاپ سنگی، ص ۳۰۰ و مطول‌های چاپ جدید، ص ۳۷۶.

۲. مختصرهای چاپ جدید، ص ۸۸، مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۶۶.

پرسش‌ها

۱. استعاره عامیه و خاصیه چه تعریفی دارد؟
۲. برای استعاره غریبه چه مثالی در ذهن دارید؟
۳. جامع در آیه «و آيَةُ لَهُمُ اللَّيْلِ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ» چیست؟
۴. استعاره به اعتبار لفظ مستعار چند قسم می‌شود؟
۵. استعاره اصلیه چیست؟
۶. استعاره تبعیه چیست؟
۷. در آیات زیرین، استعاره تبعیه وجود دارد آنها را تبیین فرمایید.

«وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَغْمَالَكُمْ» (محمد، ۳۵).

«تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا» (مریم، ۶۳).

«وَأَنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (اعراف، ۲).

«فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ» (قصص، ۶۶).

«ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ» (دخان، ۴۸).

راهنمایی می‌کنم و از ه‌ها «لَنْ يَتَرَكَكُمْ»، «نورث»، «لَا يُبْصِرُونَ» و «عَمِيَتْ» استعاره است.

قرینه

(و مدار قرینتها) أى قرينة الاستعارة التبعية (فى الاولین)

أى فى الفعل و ما يشتق منه (على الفاعل نحو نطقت الحال) بكذا فانّ النطق الحقیقى لا یسند إلى الحال.

و محور قرینة استعارة تبعیه در فعل و آن چه از فعل، مشتق می گردد، فاعل است. مانند: «نطقت الحال، بكذا»: حال و شرائط، چنین گفت. بی تردید، نطق حقیقی به حال، اسناد داده نمی شود.

توضیح

استعاره تبعیه، قرینه می‌خواهد و این استعاره تبعیه، در افعال، مشتقات از افعال و در حرف، شکل می‌گیرد. وقتی می‌گوییم: «نطقت الحال بكذا» «نطقت» استعاره تبعیه است و قرینه آن، فاعل «نطقت» یعنی «الحال» است. چون نطق حقیقی که گفتار با زبان است از حال بر نمی‌آید.^۱

(أو المفعول نحو) یا مدار قرینه، مفعول است.

جَمِيعُ الْحَقِّ لَنَا فِي إِمَامٍ قَتَلَ الْبُخْلَ وَ أَحْيَا السَّمَاحاً^۲

(و نحو)

نَقْرِیْهِمْ لَهْذَمِیَّاتٍ نَقْدَبِهَا مَا كَانَ خَاطَ عَلَيْهِمْ كُلَّ زَرَادٍ^۳

ما آنان را با سر نیزه‌های تیزی پذیرایی می‌کنیم آن چه را بافندگان زره برای آنان بافته‌اند می‌شکافیم. نگاهی به واژه‌های شعر

«نَقْرِیْ» متکلم گرفته شده از «قَرِیْ» به کسر قاف و فتح راء است. «قَرِیْ»: به معنی پذیرایی کردن است. (نقری به فتح نون است)

«لَهْذَمِیَّاتٍ»: جمع «لَهْذَمِیْ» است و «لَهْذَمِیْ» منسوب به «لَهْذَم» است. «لَهْذَم»: سر نیزه تیز. «نَقْدُ»: متکلم گرفته شده از «قَد» به معنی شکافتن و بریدن است. ضمیر «بِهَا» به «لَهْذَمِیَّاتٍ» بر می‌گردد.

۱. و مانند «إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ» (الحاقة، ۱۱)

در این آیه شریفه، «طَغَى» استعاره تبعیه است و اسناد آن به «الماء» که فاعل است، قرینه آن است.

و مثل «ضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ وَ الْمَشْكَنَةَ» (البقره، ۶۱)

در این آیه کریمه، «ضَرَبْتُ» استعاره تبعیه است و به جای «حکمت» آمده و قرینه آن، اسناد به نایب فاعل یعنی «الدَّلَّة» است، و مانند «اشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا» (مریم، ۴) در این آیه نیز «اشْتَغَلَ» استعاره تبعیه است و اسناد به فاعل آن قرینه است.

۲. این شعر از عبدالله بن المعتز بن المتوکل بن المعتصم بن الرشید است. وی بیشتر از چندین ساعت به خلافت نرسید گرایش شدید ادبی داشت و به کار صنایع ادبی می‌پرداخت. نگاه کنید به ریحانة الادب، ج ۸ ص ۲۱۱ و ۲۱۲ و تاریخ ادبیات زبان عربی، نوشته حنافا خوری، ترجمه آیتی، از ص ۴۰۷ تا ۴۱۲.

۳. این شعر، از قطامی است. برای کاویدن شرح حال وی نگاه کنید به معجم المطبوعات، ج ۲، ستون ۱۵۱۶.

«ما» ی در «ماکان» موصوله است. «خاط»: دوخته است.

«زَراد»: بافنده زره.

در این شعر «نقری» استعاره تبعیه است و دو مفعول دارد:

۱. هُم

۲. لَهْذَمِیَّات

ما به قرینه مفعول دوم آن یعنی «لَهْذَمِیَّات» می فهمیم که نقری به معنی پذیرایی نیست و برای «نُقْدِمُ لَهُمُ الْأَسِنَّةَ» یعنی نیزه‌ها را پیشاپیش بر اندام آنان فرو می بریم، استعاره آورده شده است.

اللَّهْذَمُ مِنَ الْأَسِنَّةِ الْقَاطِعِ فَأَرَادَ بِلَهْذَمِیَّاتِ طَعَنَاتٍ مَنْسُوبَةٍ إِلَى الْأَسِنَّةِ الْقَاطِعَةِ أَوْ أَرَادَ نَفْسَ الْأَسِنَّةِ وَ النِّسْبَةُ لِلْمَبَالِغَةِ كَأَحْمَرَى وَ الْقَدِ الْقَطْعِ وَ زَرْدِ الدَّرْعِ وَ سَرْدَهَا نَسَجَهَا فَالْمَفْعُولُ الثَّانِي أَعْنَى لَهْذَمِیَّاتِ قَرِیْنَةٌ عَلَى أَنَّ نَقْرِیْهِمْ استعاره.

«لَهْذَمُ» سر نیزه‌ای است که تیز باشد مقصود شاعر از «لَهْذَمِیَّاتِ» زخمهای منسوب به سر نیزه‌های برنده و تیز است. یا مراد او از «لَهْذَمِیَّاتِ» خود سر نیزه‌هاست و یای نسبت، برای مبالغه است مانند «أَحْمَرَى» و «قَد» به معنی قطع است. و «زَرْدِ الدَّرْعِ» یا «سَرْدَ الدَّرْعِ» یعنی زره را بافت.

مفعول دوم یعنی «لَهْذَمِیَّاتِ» قرینه است بر این که «نقریهم» استعاره است.

توضیح

«أَسِنَّة» جمع «سِنان» به کسر سین و به معنی سر نیزه است.

«قَاطِع»: برنده، تیز. «طَعَنَات» جمع «طَعَنه» است و «طَعَنه» زخمی است که از نیزه پدید آمده است. «لَهْذَمَى»: منسوب به «لَهْذَمُ» است برای توجیه این نسبت، دو وجه گفته شده است: ۱. مقصود، زخمهای منسوب به سر نیزه‌های تیز است.

۲. نسبت، برای مبالغه است مانند احمری. (چیزی که به شدت سرخ است).

«زَرْد» و «سَرْد» هر دو به معنی بافت است.

«دَرْع» مؤنث مجازی است که از این رو ضمیر «سَرْدَها» و «نَسَجَها» مؤنث آورده شده

است.^۱

(أو المجرور نحو فبشرهم بعذاب أليم) فإن ذكر العذاب قرينة على أن بشر استعارة تبعية

تهكمية

یا قرینه استعاره تبعیه، مجرور است مانند «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»^۲ آنان را به عذابیی در دناک مژده بده. ذکر عذاب، قرینه است بر این که «بَشِّرْ» استعاره تبعیه‌ای است که برای تهکم و مسخره کردن به کار رفته است.

توضیح

«عذاب» مجرور است و قرینه استعاره تبعیه در «بَشِّرْ» است. چون «بَشِّرْ» به معنی مژده دادن به خبرهای شادی آور است و در این جا برای عذاب، به کار رفته است. با همین قرینه می فهمیم که «بَشِّرْ» برای «انذار» استعاره آورده شده است.

وَأَمَّا قَالَ وَمَدَارُ قَرِينَتِهَا عَلَى كَذَا لَإِنَّ الْقَرِينَةَ لَا تَنْحَصِرُ فِيمَا ذَكَرَ بَلْ قَدْ تَكُونُ حَالِيَةً كَقَوْلِكَ: قَتَلْتُ زَيْدًا إِذَا ضَرَبْتَهُ ضَرْبًا شَدِيدًا

و گفت: مدار قرینه استعاره تبعیه بر فاعل، مفعول و مجرور است چون قرینه در این سه چیزی که گفته شد، منحصر نمی گردد بل گاهی قرینه، حالیه است. مانند این که وقتی زید را به شدت زده باشی می گویی: «قَتَلْتُ زَيْدًا» زید را کشتم. در این مثال، «قَتَلْتُ» به جای «ضربت» به عنوان استعاره تبعیه آورده شده است و قرینه آن حالیه است. (یعنی همان زنده بودن او قرینه است.)

توضیح

اگر مصنف، کلمه «مدار» را نیاورده بود و گفته بود:

«و قرینتها» حصر فهمیده می شد یعنی قرینه همان‌هایی می شد که ذکر گردید لیکن اکنون که واژه «مدار» را آورده است معنا این چنین می شود آن چه ذکر شد اساس و محور قرینه هاست. «مدار»: جای گشتن، جای گردش. (در این جا به معنی اساس و محور است.)

۱. و گاهی مفعول اول و دوم هر دو قرینه است، مانند «و قَطَعْنَا هُمَ فِي الْأَرْضِ أَمَمًا» (اعراف، ۱۶۸).

۲. توبه، ۳۴. و مانند: «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ» (حجر، ۹۴).

(و) الاستعاره (باعتبار آخر) غیر اعتبار الطرفين و الجامع و اللفظ (ثلاثة أقسام) لأنها إما أن لا تقترب بشيء يلائم المستعار له أو المستعار منه أو تقترب بما يلائم المستعار له أو تقترب بما يلائم المستعار منه الأول (مطلقة و هي مالم تقترب بصفة و لا تفرع) أى تفرع كلام مما يلائم المستعار له و المستعار منه نحو عندى أسد.

و استعاره، به اعتبار دیگری غیر از اعتبار دو طرف و جامع و لفظ مستعار، سه قسم است:
 ۱. استعاره‌ای که به چیزی متناسب و هماهنگ با مستعار له یا مستعار منه همراه نیست.
 (این استعاره، مطلقه نامیده می‌شود.)

۲. استعاره‌ای که با چیزی متناسب با مستعار له همراه است. (این استعاره، مجرد نامیده می‌شود.)

۳. استعاره‌ای که با چیزی متناسب با مستعار منه همراه است. (این استعاره، مرشح نامیده می‌شود.)

به قسم اول، مطلقه می‌گویند و آن، استعاره‌ای است که با صفت یا تفریع سخنی متناسب با مستعار له یا مستعار منه همراه نباشد مانند «عندى أسد» که «أسد» استعاره مطلقه است.

توضیح

فرق بین صفت و تفریع این است که اگر آن چیزی که متناسب است دنباله سخنی باشد که دارای استعاره است صفت به حساب می‌آید و چون مقصود از صفت، صفت معنوی است حال، خبر و گاه صفت نحوی را نیز فرا می‌گیرد و تفریع این است که سخن مستقلى پس از استعاره بیاید ولی مبتنی بر استعاره باشد. مثال‌های هر کدام به زودی فرا می‌رسد. إن شاء الله تعالى.

(و المراد) بالصفة (المعنوية) التي هي معنى قائم بالغير (لا النعت) النحوى الذى هو أحد التوابع مقصود از صفت، صفت معنوی است یعنی معنایی که قائم به غیر باشد نه نعت نحوی که یکی از توابع است.

باید بگویم: صفت، سه گونه است:

۱. صفت صرفی مانند اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبه و...

۲. صفت نحوی که یکی از توابع است.

۳. صفت معنوی و آن معنایی است که قائم به غیر باشد. این صفت معنوی گاه با صفت نحوی یکی است. بنابراین «لا النعت النحوی» به این معناست که تنها نعت نحوی مقصود نیست.

(و) الثانی (مجردة و هی ما قرن بما یلائم المستعار له

و قسم دوم که همراه با چیزی متناسب مستعار له است، مجرد، نامیده می‌شود.

کقولہ: مانند شعر او^۱

غَمَرُ الرِّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا غَلَقَتْ لِضَحْكَتِهِ^۲ رِقَابُ الْمَالِ

بخشش او فراوان است هرگاه لبخند زند با خنده او رقاب داراییها (به دست طلب کنندگان) بسته می‌شود.

نگاهی به واژه‌های شعر

«غَمَر»: فراوان.

«رداء»: جامه و ویژه‌ای است که بر دوش می‌گیرند در این جا «رداء» برای عطا و بخشش، استعاره آورده شده است. بنابراین، «غَمَرُ الرِّدَاءِ» به معنی «کثیر العطاء» است.

«غَلَقَتْ»: چون جواب «إذا» است به این معناست: بسته می‌شود.

«ضحکته»: خنده او، یک بار خندیدن او.

«رقاب»: به کسر راء جمع «رقبه» به معنی گردن است. مراد از گردن‌های مال، سرکیسه‌ها و مانند آن است یا مقصود از گردن‌های مال اختیار و مالکیت اموال است.^۳

۱. این شعر از عبدالرحمن بن الاسود معروف به «کَثِیر عَوْه» است و «عَوْه» نام معشوقه وی بوده است.

۲. در مختصرهای چاپ قدیم ص ۱۶۸ «بضحکته» ضبط شده است لیکن در ایضاح، مواهب الفتح، عروس الأفراح، ص ۱۲۳، مختصرهای چاپ جدید، ص ۹۲، جامع الشواهد چاپ سنگی، ص ۱۶۵، همه این شعر را بالفظ «لضحکته» ضبط کرده‌اند.

۳. «فَإِذَا قَمَّ إِلَهُ بِلَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ» (نحل، ۱۱۲). این آیه دارای استعاره مجرد است. و همین طور این سخن مولا - علی - علیه السلام :

وَلَوْ وَهَبَ مَا تَنَفَّسْتُ عَنْهُ مَقَادِنَ الْجِبَالِ وَضَحَكْتُ عَنْهُ أَصْدَافَ الْبَحَارِ مِنْ فِلَازِ اللَّجَيْنِ وَالْعَقِيَانِ وَنَشَازَةِ الدُّرِّ وَخَصِيدِ الْفَرْجَانِ (نهج البلاغه، خطبه ۹۱). نگاه کنید به اسالیب البیان فی القرآن، ص ۵۹۶.

و حافظ سروده است:

«غمر الرداء» أى كثير العطاء استعار الرداء للعطاء لأنه يصون عرض صاحبه كما يصون الرداء ما يلقي عليه ثم وصفه بالغمر الذى يناسب العطاء دون الرداء تجريداً للاستعارة و القرينة سياق الكلام أعنى قوله: (إذا تبسم ضاحكاً) أى شارعاً فى الضحك آخذاً فيه

«غمر الرداء» به معنى «كثير العطاء» است. شاعر، رداء را برای عطاء استعاره آورده است برای این که عطا و بخشش آبروی عطا کننده را پاس می دارد همان گونه که رداء بر هر چیز که افکنده شود آن را حفظ می کند.

سپس، برای رداء، صفت معنوی «غمر» یعنی فراوان بودن را آورده است. و فراوان بودن، با مستعارله تناسب دارد نه با رداء و در این صورت، استعاره مجرده می شود و قرینه، روند و سیاق کلام است. یعنی دنباله سخن که می گوید: «إذا تبسم ضاحكاً» هرگاه لبخند زند یعنی شروع کند به خندیدن و خندیدن را آغاز کند.

«عِزُّ صاحبه»: آبروی دوستش، آبروی کسی که عطا می کند.

«ما يُلقَى عليه»: چیزی که رداء بر آن افکنده می شود.

«ثم وَصَفَهُ»: سپس برای «رداء» صفت آورد. مقصود از صفت، صفت معنوی است یعنی همان واژه «غمر» که به «الرداء» اضافه شده است. جامع و وجه شبه بین عطاء و رداء، پاس داشتن و حفظ کردن است و عبارت «لأنه يصون عرض...» بیان جامع است. «تجريداً للاستعارة»: برای مجرده شدن استعاره. یعنی «غمر» با مستعارله متناسب است. پس استعاره مجرده می شود.

«شارعاً فى الضحك» و «أخذافيه» هر دو به معنی شروع به خندیدن کرد، است.

و تمامه: «غَلَقْتُ لَضَحِكَته رِقَابَ المالِ» أى إذا تبسم غَلَقْتُ رِقَابَ أمواله فى أیدی السائلین يقال: غَلَقَ الرهن فى يد المرتهن إذا لم يقدر على انفاكه.

و شعر، این گونه تمام می شود: «غَلَقْتُ لَضَحِكَته رِقَابَ المالِ»



آه از آن مست که بر مردم هشیار چه کرد

از آن نرگس جادو که چه بازی انگیخت

«نرگس» برای چشم، استعاره آورده شده است و واژه جادو و مست از کلماتی است که - در ابیات همساز و متناسب با چشم است.

یعنی زمانی که لبخند می‌زند رقاب اموال او به دستهای طلب کنندگان، بسته می‌شود. می‌گویند: گرو به دست گرو گیرنده بسته شده زمانی که گرو دهنده نتواند آن را از دست گرو گیرنده جدا کند.

شاعر، می‌خواهد بگوید: طلب کنندگان، اموال ممدوح را برمی‌گیرند ولی نمی‌دانند ممدوح، با آنان چه می‌کند وقتی چشم ممدوح به آنان می‌افتد می‌خندد یعنی از گرفتن اموالش خوشحال می‌شود و با این خنده دست طلب کننده به رقاب اموال محکم می‌گردد و خویش را مالک می‌بیند.

«رهن»: گرو نهادن، گرو.

«مُرْتَهِنٌ»: گرو گیرنده.

«راهن»: گرو دهنده.

در زمان جاهلیت اگر کسی وام می‌گرفت گرو می‌داد پس از پایان یافتن مدت اگر نمی‌توانست پول را بپردازد گرو در دست وام دهنده محکم می‌گشت.^۱
«لَمْ يَقْدِرْ عَلَى انْفِكاكِهِ»: راهن نتواند گرو را از دست مرتهن جدا کند.

(و) الثالث (مرشحة و هی ما قرن بما یلائم المستعار منه نحو أولئك الذین اشتروا الضلالة بالهدی فمار بحت تجارتهم) استعیر الاشتراء للاستبدال والاختیار ثم فرع علیها ما یلائم الاشتراء من الربح و التجارة

قسم سوم مرشحه است و آن استعاره‌ای است که با چیزی متناسب با مستعار منه همراه باشد، مانند: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ فَمَارَ بَحْتِ تِجَارَتِهِمْ»^۲
آنان کسانی هستند که گمراهی را به [بهای] هدایت خریدند در نتیجه داد و ستدشان سود نکرد.

در این آیه شریفه، «اشترَاء» (خریدن) برای «استبدال» (عوض کردن) یا «اختیار» (برگزیدن) استعاره آورده شده است سپس سود و تجارت که متناسب با مستعار منه یعنی اشتراء است به عنوان فرع برای آن استعاره آمده.

۱. البته «رهن» گرو دادن و گرو پادان از دستورات مقدس اسلام نیز هست.

۲. بقره، ۱۶.

توضیح

مُرَّشَحَه، اسم مفعول از ترشیح به معنی تقویت شده است از این رو به آن مُرَّشَحَه می‌گویند که علاوه بر قرینه، چیزی متناسب با مشبه به یا مستعار منه، همراه دارد. و این انگیزه می‌شود. تا تشبیه، فراموش گردد و مبالغه در استعاره تاکید شود. در این آیه شریفه، خداوند متعال به جای این که بفرماید: عوض کردند یا برگزیدند. فرمودند: خریدند بنابراین «اُشْتَرُوا» در این جا استعاره تبعیه است و به جای «استبدلوا» یا «اخْتاروا» آمده است و وجه شبه یا جامع بین این دو رها کردن یکی و گرفتن دیگری است. سپس جمله مستقل «فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ» به عنوان فرعی متکی بر استعاره یعنی اشتراء آمده است و آن را مرشحه ساخته.

(وقد يجتمعان) أَى التجريد و الترشيح. و گاهی تجرید و ترشیح با هم جمع می‌شوند یعنی همراه استعاره هم چیزی متناسب با مستعار له و هم چیزی متناسب با مستعار منه می‌آید.

كقوله: مانند سخن او.

لدى أسد شاكى السلاح مقذف له لبَدَّ أظفاره لَمْ تَقْلَمْ

پیش شیری که سر تا پا مسلح و جنگ آزموده است او دارای یالهای بر شانه ریخته است و ناخن هایش گرفته نشده.

نگاهی به واژه‌های شعر

«لدى»: به معنی عند و نزد است.

«أسد»: استعاره برای مرد شجاع است.

«شاكى السلاح»: تام السلاح، کسی که سو تا پا مسلح است.

«مَقْدَفٌ»: جنگ آزموده، در تنگناها افکنده شده.

«لَبَدَّ»: بر وزن عنب موها و یالهای شیر است که بر شانه هایش می‌افتد.

«أظفار» جمع ظفر است.

«لَمْ تَقْلَمْ» مشتق شده از تقلیم است. تقلیم: بریدن، قطع کردن، گرفتن.

(شاكى السلاح) هذا تجريد لانه وصف يلائم المستعار له أعنى الرجل الشجاع «شاكى السلاح»

استعاره را مجرده ساخته است چون وصف متناسب با مستعار له یعنی مرد شجاع است.

(له لبد أظفاره لم تقلّم) هذا ترشيح لأنّ هذا الوصف ممّا يلائم المستعار منه أعنى الأسد الحقيقي واللبد جمع لبدّه وهى ما تلبّد من شعر الأسد على منكبيه و التقليم مبالغة القلم و هو القطع «له لبدّ أظفاره لم تقلّم» ترشيح است. (استعاره را مرشحه می سازد.) زیرا این وصف، متناسب با شیر حقیقی است.

«لبدّ» جمع «لبدّه» است و آن قسمتی از موی شیر است که بر دو شانه‌اش آویخته می‌شود. و «تقلیم» مبالغه قلم یعنی قطع است. «قلم» به معنی قطع کردن است و «تقلیم» به معنای زیاد قطع کردن. خوب هنگامی که نفی بر سر آن درآید و بگوییم: «لم تقلّم» نفی مبالغه می‌شود لیکن در زبان عربی، بسیاری از جاها، نفی مبالغه در قلمرو مبالغه در نفی به کار می‌رود مانند «وما ربك بظلامٍ للعبيد»^۱ این جا اگر حرف نفی را برای نفی مبالغه بگیریم معنا این گونه می‌شود: «او بسیار ظلم کننده به بندگان نیست». لیکن مراد، مبالغه در نفی است یعنی به هیچ وجه و هیچ گاه او ظلم نمی‌کند. در اینجا نیز «لم تقلّم» برای مبالغه در نفی است یعنی هیچ گاه ناخن‌های او گرفته نشده است و این سخن متناسب با شیر حقیقی است پس استعاره، مرشحه می‌شود.

(و الترشيح أبلغ من الاطلاق والتجريد و من جمع التجريد و الترشيح (لاشتماله على تحقيق المبالغة) في التشبيه لأن في الاستعارة مبالغة في التشبيه فترشيحها بما يلائم المستعار منه تحقيق لذلك و تقوية

استعاره مرشحه از استعاره مطلقه و از استعاره مجرده و از استعاره‌ای که هم با تجرید و هم با ترشیح ذکر شده است، مبالغه بیشتری دارد. چون ترشیح، مبالغه موجود در تشبیه را محقق و استوار می‌سازد.

زیرا در استعاره، مبالغه در تشبیه وجود دارد بنابراین ترشیح استعاره با چیزی که متناسب با مستعار منه است آن مبالغه را پا برجا می‌سازد و تقویت می‌کند.^۲

«ترشیح»: آوردن یکی از مناسبات مستعار منه در استعاره است.

۱. فصلت، ۴۶.

۲. حافظ سروده است:

از لعل تو گر یابم انگشتی زنه‌ار صد ملک سلیمانم در زیر نگین باشد

واژه لعل در این شعر استعاره مرشحه است و انگشتی و نگین متناسب با مستعار منه است. نگاه کنید به زیبایی‌شناسی سخن پارسی بیان، ص ۱۰۵.

«أبلغ»: رساتر، دارای مبالغه بیشتر.

«لاشتماله»: دارا بودن آن ترشیح.

ضمیر «فترشیحها» به استعاره برمی گردد.

«تحقیق لذلك»: استوار ساختن و محقق گرداندن آن مبالغه‌ای است که گفته شد.

(وَمَبْنَاهُ) أَي مَبْنَى التَّرْشِيحِ (على تناسي التشبيه) وادّعاء أَنَّ المستعار له نفس المستعار منه

لاشیء شبیه به

پایه و اساس ترشیح، چنین است:

ابراز می شود که تشبیه به فراموشی سپرده شده است و ادّعا می گردد که مستعار له همان مستعار منه است نه چیزی شبیه به آن.

گفتنی است که: «تناسی» به معنای ابراز و اظهار فراموشی است.

ضمیر «به» به مستعار منه باز می گردد.^۱

(حَتَّى أَنَّهُ يَبْنِي عَلَى عُلُوِّ الْقَدْرِ) الَّذِي يَسْتَعَارُ لَهُ عُلُوُّ الْمَكَانِ (ما يَبْنِي عَلَى عُلُوِّ الْمَكَانِ) این ابراز

فراموشی به این گونه است که برای عُلُوِّ مَكَان یعنی بالا رفتن در هوا که مستعار منه برای علو قدر یعنی والا ای مقام و مرتبه است چیزی متناسب با بالا رفتن در هوا آورده می شود.

(كقوله) مانند سخن ابو تمام:

وَيَضَعُدُّ حَتَّى يَظُنَّ الْجَهْلُ بِأَنَّ لَهُ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ^۲

و بالا می رود به گونه ای که شخص بسیار نادان می پندارد او در آسمان به دنبال خواسته ای

می گردد.

۱. استعاره مرشحه، نمونه های فراوان دارد:

«وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳)

قرآن، دین، یا اهل البیت - علیهم السلام - تشبیه به حبل شده است در نجات بخشی و رسیدن به مطلوب، آنگاه حبل، استعاره آورده شده است.

اضافه «حبل» به «الله» قرینه مانعه و «اعتصموا» ترشیح است.

و مانند «يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ نَّبُورَ» (فاطر، ۲۹)

«تِجَارَةٌ» استعاره است و «لَّنْ نَّبُورَ» ترشیح است.

۲. این شعر را ابو تمام در سوگ خالد بن یزید شیبانی سروده است. و ضمیر «يَضَعُدُّ» به «یزید» برمی گردد که در این شعر، مورد ستایش قرار گرفته است.

توضیح

در این شعر، «یصعد» که برای بالا رفتن در هوا است برای پیمودن و بالا رفتن در درجات معنوی و والایی یافتن مقام، استعاره آورده شده است.

و این که شخص بسیار نادان می‌پندارد او در آسمان نیاز و مطلوبی دارد از مناسبات مستعار منه یعنی بالا رفتن در هوا است.

«یبنی»: بنا می‌شود، مترتب می‌گردد. یکی از مناسبات آن ذکر می‌گردد.

استعار الصعود لعلو القدر والارتقاء فی مدارج الکمال ثم بنی علیه ما یبنی علی علو المکان و الارتقاء الی السماء من ظن الجهول أنَّ له حاجة فی السماء

شاعر، «صعود» (یصعد) را برای والایی موقعیت و بالا رفتن در پله‌های کمال، استعاره آورده است سپس بر آن بنا کرده است چیزی را که برای بلندی مکان و بالا رفتن به سوی آسمان است و آن چیز، این است که شخص بسیار نادان می‌پندارد او در آسمان نیازی دارد.

خلاصه: «یصعد» برای بالا رفتن در آسمان و حرکت به سوی بالا در مکان است لکن این واژه برای رفتن مقام و موقعیت معنوی به کار رفته است و جامع و وجه شبه بین این دو مطلق ارتقاء و بالا رفتن است.

«مدارج»: راه‌ها، پله‌ها.

استعاره مرشحه در فارسی مانند این بیت سعدی:

مرا برف باریده بر پرزاغ شاید چو بلبل تماشای باغ

«برف» استعاره برای موی سپید است و «باریده» از مناسبات مستعار منه و ترشح است.

و فی لفظ الجهول زیاده مبالغة فی المدح لما فیہ من الإشارة الی أن هذا إنما یظنه الجهول و أما العاقل فیعرف أنه لا حاجة له فی السماء لا تصافه بسائر کمالات و هذا المعنی ممّا خفی علی بعضهم فتوهم أن فی البیت تقصیراً فی وصف علوه حیث أثبت هذا الظن للکامل الجهل بمعرفة الاشیاء

و واژه «جهول» بر مبالغه در مدح می‌افزاید چون اشاره دارد به این که شخص بسیار نادان می‌پندارد او در آسمان نیازی دارد لیکن عاقل می‌داند که وی حاجتی در آسمان ندارد چون آراسته به همه کمالات است و این معنی برای برخی پوشیده مانده است از این رو پنداشته است در این سطر از حیث وصف ممدوح به علو کاستی وجود دارد. زیرا گفته است: کسی که

بسیار نادان است می‌پندارد که او در آسمان کاری دارد.

ضمیر «لاتصافه» به ممدوح بر می‌گردد.

«بعضهم» بعضی از عالمان بلاغت.

مقصود از «الکامل الجهل بمعرفة الأشياء» همان معنی «جهول» است.

(و نحوه) أی مثل البناء علی علو القدر ما یبنی علی علو المكان لتناسی التشبیه (ما مَرَّ مِنَ

التعجب) فی قوله

شمس تظللنی مِنَ الشمس

قامت تظللنی و مِنْ عجب

همین طور که در این شعر، بر اساس ابراز فراموشی تشبیه، چیزی را بر علو قدر می‌آوریم و بنا می‌کنیم که باید بر علو مکان بنا شود. یعنی گمان شخص بسیار نادان که می‌پنداشت او در آسمان نیازی دارد با علو مکان، متناسب بود ولی ما برای علو قدر آوردیم. در این شعر نیز تعجب با مستعار منه متناسب است لیکن ما برای مستعار له می‌آوریم و می‌گوییم: بپاخاست تا از گرمای آفتاب بر من سایه اندازد شگفتا که آفتابی در برابر آفتاب سایه می‌افکند.

توضیح

سایه انداختن خورشید حقیقی که مستعار منه است تعجب آفرین است لیکن ما این تعجب آفرینی را برای مستعار له آورده‌ایم بنابراین استعاره مرشحه است. «مایبنی علی علو المكان»: چیزی که با بالا رفتن مکان مناسب است.

(والنهی عنه) أی عَنِ التعجب فی قوله:

قد رَزَّ أُرْارَه علی القمر

لا تعجبوا مِنْ بلی غلاته

همین گونه نهی از تعجب با مستعار منه در این شعر، تناسب دارد لیکن برای مستعار له آورده شده است و با این وصف، استعاره مرشحه گشته.

از فرسودگی زیرپوش او شگفت مدارید او تکمه‌های آن را بر ماه بسته است.

«قمر» استعاره آورده شده برای شخص زیبا روی.

اذلوم یقصد تناسی التشبیه و انکاره لَمَّا كان للتعجب و النهی عنه جهة علی ما سبق

زیرا اگر ابراز به فراموشی سپردن تشبیه و انکار آن مقصود نبود تعجب و نهی از تعجب،

انگیزه‌ای نداشت به همان علت که قبلاً گفته شد.^۱

ثم أشار الى زيادة تقرير لهذا الكلام فقال: (و اذا البناء على الفرع) أى المشبه به (مع الاعتراف بالاصل) أى المشبه وذلك لأن الأصل فى التشبيه وان كان هو المشبه به من جهة أنه أقوى و أعرف إلا أن المشبه هو الاصل من جهة أن الغرض يعود اليه و أنه المقصود فى الكلام بالنفى و الاثبات

سپس مصنف به توضیح گسترده‌تری برای این سخن پرداخت و گفت: در تشبیه که هم فرع یعنی مشبه به ذکر شده است و هم اصل یعنی مشبه ما می‌توانیم چیزی از مناسبات مشبه به را ذکر کنیم. (همان گونه که در شعر بعد می‌آید).

مصنف، مشبه به را فرع و مشبه را اصل نامید برای این که، مشبه به گرچه به جهت قوی‌تر و شناخته‌تر بودن، اصل است لیکن مشبه، اصل انگاشته شده از این حیث که غرض از تشبیه به آن بر می‌گردد و آن مقصود از نفی و اثبات در سخن است.

یعنی وقتی می‌گوییم: حسن چونان ماه است مراد، اثبات ماه و ش بودن حسن است. و هنگامی که می‌گوییم هوشنگ بسان ماه نیست. هدف نفی ماه رخ بودن هوشنگ است.

خلاصه: در تشبیه با وجود این که مشبه در کلام ذکر می‌شود ما می‌توانیم یکی از مناسبات مشبه به را بیاوریم با این که ذکر مشبه با آوردن مناسبات مشبه به منافات دارد.

پس در استعاره که مشبه به هیچ‌گاه ذکر نمی‌گردد آوردن یکی از مناسبات مشبه به شایسته‌تر است.

کما فی قوله:^۲

هـی الشمس مسکنها فی السماء	فَعَزَّ الْفُؤَادَ عَزَاءً جَمِيلاً
فَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْهَا الصُّعُودَا	وَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْكَ النُّزُولُ

مانند سخن او

او خورشیدی است که در آسمان جای دارد پس دل خویش را به شکیبی شایسته دلداری ده چون که نه می‌توانی بر مسکن او بال بکشی و نه وی می‌تواند به سوی تو فرود آید. نگاهی به واژه‌های شعر

۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۵۹، مختصرهای چاپ حدید، ص ۷۱.

۲. این دو سطر شعر از عباس بن احنف یکی از شعرای دولت عباسی است.

«هی» مشبه و «الشمس» مشبه به است. ضمیر «مسکنها» به «الشمس» باز می‌گردد که مؤنث مجازی است.

«عَزَّ» أمر من عزاه حمله على العزاء وهو الصبر

«عَزَّ»: فعل امر است یعنی تسلیت و دلداری بده. این امر از «عزاه» گرفته شده است. «عَزَّاه» یعنی او را وادار به صبر و شکیب کرد. «عزاه» به معنی صبر و تعزیه به معنی تسلیت دادن است. و العامل فی الیهما و الیک هو المصدر بعد هما انّ جوزنا تقدیم الظرف على المصدر و إلاّ فمحذوف یفسره الظاهر فقوله: هی الشمس تشبیه لا استعاره و فی التشبیه اعتراف بالمشبه و مع ذلك فقد بنی الکلام على المشبه به أعنی الشمس و هو واضح

و عامل در «الیها» و «الیک» دو مصدری است که پس از آنها ذکر شده است. یعنی «الصعود» و «النزول» اگر مقدم شدن ظرف یعنی «الیها» و «الیک» را بر مصدری که در آنها عمل کرده است جایز بدانیم و اگر جایز ندانیم عامل آنها محذوف است و «الصعود و النزول» آنها را تفسیر می‌کند بدین شکل: «فَلَنْ تَسْتَطِيعَ أَنْ تصعد إليها الصعودا و لَنْ تستطیع الشمس أن تنزل الیک النزول»

و «هی الشمس» در سخن شاعر، تشبیه بلیغ است یعنی تشبیه بدون ذکر ادات. و استعاره نیست و در تشبیه، اعتراف به اصل وجود دارد یعنی مشبه ذکر می‌شود با این حال، سخن بر مشبه به (الشمس) بنا شده است و این آشکار است. «فَقَدْ بنی الکلام على المشبه به» یعنی یکی از مناسبات مشبه به آورده شده است. و «مسکنها الشمس» از مناسبات مشبه به است.

و «هو واضح» یعنی بنای بر مشبه به و آوردن یکی از مناسبات مشبه به واضح است. فقوله: و اذا جاز البناء شرط جوابه قوله: (فمع جَحْده) أى جحد الاصل كما فی الاستعاره البناء على الفرع (أولی) بالجواز لانه قد طوی فیہ ذکر المشبه أصلاً و جعل الکلام خلواً عنه و نقل الحديث إلى المشبه به و قد وقع فی بعض أشعار العجم النهی عَنِ التَّعَجُّبِ مع التصريح بأداة التشبیه و حاصله: لا تعجبوا من قصر ذوائبه فإنها كاللیل و وجهه كالربیع و اللیل فی الربیع مائل إلى القصر و هذا المعنی من الغرابة و الملاحه بحيث لا یخفی.

تعبیر «و إذا جاز البناء» در سخن مصنّف شرط بود و عبارت «فَمَعَ جَحْده أولی» جواب آن

است.

یعنی وقتی که در تشبیه می‌توانستیم با وجود مشبه، یکی از مناسبات مشبه به را بیاوریم پس با انکار و نیاوردن اصل، یعنی مشبه بناء بر فرع و آوردن یکی از مناسبات مشبه به شایسته‌تر است. برای این که در استعاره، ذکر مشبه، به طور کلی پیچیده می‌شود و کلام از آن تهی می‌گردد و سخن به مشبه به نقل داده می‌شود. و در پاره‌ای از اشعار غیر عربی (فارسی) از تعجب، نهی شده است با این که علاوه بر ذکر مشبه، ادات تشبیه نیز ذکر شده است. و خلاصه آن اشعار چنین است:

از کوتاهی گیسوان او شگفت مدارید زیرا گیسوان او چونان شب و چهره‌اش بسان بهار است. و شب در بهار، به کوتاهی می‌گراید و این معنا آن چنان تازه، شگفت و نمکین است که بر کسی پوشیده نیست.

توضیح

ما گفتیم: در تشبیه، با این که اصل یعنی مشبه ذکر می‌گردد باز هم می‌توان یکی از مناسبات مشبه به را آورد. پس وقتی که در تشبیه، چنین چیزی جایز باشد در استعاره این جواز شایسته‌تر است. زیرا در استعاره، مشبه هیچ گاه ذکر نمی‌گردد و در این حال، ذکر یکی از مناسبات مشبه به بهتر است. آنگاه تفتازانی که پارسی دادن و خود شاعر پارسی گوی است به یکی از اشعار معری^۱ اشاره می‌کند که گفته است:

آن موی مشکبار بر آن روی چون بهار

گر کوتاه است تو تهی از وی عجب مدار

شب در بهار روی کنند سوی کو تهی

آن موی چون شب آمد و آن روی چون بهار

در این اشعار، موی مشکبار، در کوتاهی به شب بهاری تشبیه شده است.

و کوتاهی شب بهار تعجب ندارد بنابراین، جمله «از وی عجب مدار» نهی از تعجب و

۱. محمد بن عبد الملك سمرقندی از شعرای نام‌آور فارسی است که در عهد سلطان ابراهیم بن مسعود غزنوی ظهور کرد و به امیرالامراء و ملك الشعراء و امیر معری شهرت یافت وفات معری در سال ۵۴۲ هجری قمری رخ داد. نگاه کنید به ریحانة الادب، ج ۵، ص ۳۴۲.

یکی از مناسبات مشبّه به است.

خوب، در این تشبیه هم مشبّه که «موی مشکبار» است ذکر شده و هم ادات تشبیه که واژه «چون» است.

و با این همه «از وی عجب مدار» که یکی از مناسبات مشبّه به است ذکر گردیده است. «جَحد»: انکار، نیاوردن.

«طوی فیه»: در استعاره، پیچیده شده است.

«خلواً عنه»: از آن مشبّه، تهی شده.

«نقل الحدیث»: سخن و کلام نقل داده شده.

«قصر»: به کسر اول و فتح ثانی به معنی کوتاهی است.

«ذوائب»: جمع «ذؤابه» و به معنی گیسوان است.

«و هذا المعنى من الغرابة والملاحاة بحیث لا یخفی»

چون روی محبوبش را به بهار تشبیه کرده است و گیسوان او را به شب بهاران. چهره‌اش زیبا و خرم و گیسوانش سیاه و کوتاه.

پرسش‌ها

۱. محور قرینه استعاره تبعیه چه چیزهایی است؟
۲. استعاره مرشحه چیست؟
۳. استعاره مطلقه چه تعریفی دارد؟
۴. استعاره مجردة کدام است؟
۵. مبنای ترشیح چیست؟

(وَأَمَّا المجاز (المركب فهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي) أي بالمعنى الذي يدلّ عليه ذلك اللفظ بالمطابقة (تشبيه التمثيل) وهو ما يكون وجهه منتزعا من متعدد و احترز بهذا عن الاستعارة في المفرد (للمبالغة) في التشبيه (كما يقال للمتروك في أمر: إني أراك تقدّم رجلاً و تؤخر أخرى)

و اما مجاز مركب، لفظی است که در معنایی شبیه معنای اصلی و نخستین خویش به کار گرفته شده است و مقصود از معنای اصلی معنایی است که آن لفظ، بر آن دلالت مطابقی دارد نه دلالت تضمنی و التزامی.

و این تشبیه معنای مجازی به معنای اصلی و مطابقی باید تشبیه تمثیل باشد یعنی وجه شبه، مرکب و برداشت شده از چند چیز باشد و با این قید، مصنف از استعاره‌ی در مفرد که برای مبالغه‌ی در تشبیه می‌آید، دوری جست.

مجاز مرکب مانند جمله‌ی «إني أراك تقدّم رجلاً و تؤخر أخرى» یعنی می‌بینم تو یک گام پیش می‌نهی و سپس باز پس می‌نهی

این جمله به شخص متردد و دو دل گفته می‌شود که در انجام دادن کاری شک دارد.

توضیح

«وَأَمَّا الْمَرْكَبُ» عطف بر «أَمَّا مفرد» در تقسیم بندی مجاز به «المجاز أَمَّا مفرد أو مركب» است. پس از سپری شدن بحث مجاز مفرد، اکنون نوبت به مجاز مرکب رسید و آن لفظی است که معنای مجازیش به معنای حقیقی و مطابقیش تشبیه شده است.

و وجه شبه آن نیز مرکب و برداشت شده از چند چیز است. مثلاً در فارسی می‌گوییم: مار گزیده از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسد. و این مثل را برای کسی به کار می‌بریم که در کاری زیان دیده است و از تکرار کاری مشابه آن می‌هراسد در این جاهیت هراسناک این شخص به هیئت ترسان شخص مار گزیده‌ای تشبیه شده است که از ریسمان سیاه و سفید هم می‌ترسد.

«و احتز بهذا عن الاستعارة في المفرد»

با این قید که باید وجه شبه برداشت شده از چند چیز باشد، مصنف از استعاره در مفرد که وجه شبه آن مفرد باشد احتراز کرد. مثلاً وقتی می‌گوییم: رَأَيْتُ اسِداً فِي السُّوقِ شیری را در بازار دیدم در این مثال، وجه شبه مفرد است و چنین استعاره‌ای برای مبالغه در تشبیه است.

«إِنِّي أَرَاكَ تَقْدُمُ رَجُلًا وَتُوءِخِرُهَا مَرَّةً أُخْرَى» در تقدیر، چنین است: «إِنِّي أَرَاكَ تَقْدُمُ رَجُلًا مَرَّةً وَتُوءِخِرُهَا مَرَّةً أُخْرَى» بنابراین مفعول توخر ضمیر محذوف «ها» است و به «رجل» برمی‌گردد که مؤنث مجازی است و «اخری» صفت «مَرَّةً» محذوف است و معنای آن چنین است: می‌بینم یک پا جلو می‌نهی و بار دیگر همان پا را به عقب می‌نهی. خوب دقت کنید. اگر «اخری» را صفت «رجلاً» محذوف بگیریم بدین گونه می‌گردد: می‌بینم یک پا جلو می‌نهی و پای دیگر به عقب و این غلط است مقصود این است که همان پایی را که به جلو می‌نهی همان پا را به عقب می‌کشی.

شبه صورتی تردده فی ذلك الامر بصورة تردد من قام ليذهب فتارةً يريد الذهاب فيقدم رجلاً وتارةً لا يريد فيؤخر أخرى فاستعمل في الصورة الأولى الكلام الدال بالمطابقة على الصورة الثانية ووجه الشبه وهو الاقدام تارةً والاحجام أخرى منتزع من عدة أمور کماتری.

هیئت و سیمای دودلی و تردید آن شخص در آن کار، به سیمای دودلی و تردید کسی تشبیه شده است که می‌ایستد تا برود آنگاه که می‌خواهد برود پایش را به جلو می‌نهد و بار دیگر که تصمیم می‌گیرد نرود همان پا را عقب می‌کشد. پس این کلام، استعمال شده است

برای صورت نخست یعنی حالت تردد آن شخص با این که معنای مطابقی این سخن، صورت دوم است یعنی شخصی که با تردید پایش را جلو می‌گذارد و عقب می‌نهد و وجه شبه یک بار اقدام کردن و یک بار باز ایستادن و خودداری کردن است. و این وجه شبه همان گونه که می‌بینی برداشت شده از چند چیز است. یک اقدام در آغاز برای ایجاد کاری و یک خودداری در پس آن.

توضیح

«اقدام»: حرکت، تلاش، تکاپو.

«احجام»: خودداری کردن، باز ایستادن، باز داشتن.

دسوقی نگاشته است: ولید بن یزید وقتی فهمید مروان بن محمد در بیعت کردن با او تردید دارد به او نوشت: «أما بعد: «فأني أراك تقدم رجلاً و تؤخر أخرى فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيهما شئت. والسلام.»

(و) هذا المجاز المركب (يسمى التمثيل) لكون وجهه منتزعا من متعدد (على سبيل الاستعارة) لأنه قد ذكر فيه المشبه به وأريد المشبه كما هو شأن الاستعارة (وقد يسمى التمثيل مطلقا) من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ويمتاز عن التشبيه بأن يقال له: تشبيه تمثيل أو تشبيه تمثيلي و این مجاز، «تمثيل على سبيل الاستعارة» نامیده می‌شود. اما به آن تمثيل می‌گویند چون وجه شبه آن برداشت شده از چند چیز است. و قید «على سبيل الاستعارة» را می‌آورند. چون در آن مشبه به ذکر شده است و مشبه اراده شده. همان گونه که شأن استعاره است. و گاهی «تمثيل» تنها نامیده می‌شود بدون قید «على سبيل الاستعارة» و تمثيل بدون قید فرقی با تشبيه ویژه که تمثيل نام دارد این است که به آن تشبيه، تشبيه تمثيل یا تشبيه تمثيلي می‌گویند.

خلاصه

این مجاز مرکب دو نام دارد:

۱. تمثيل على سبيل الاستعارة.

۲. تمثيل.

اکنون کسی می‌گوید: ما در بحث تشبيه خواندیم که اگر وجه شبه گرفته شده از چند چیز

باشد، تمثیل نامیده می‌شود پس این تمثیل که استعاره است با آن تمثیل که تشبیه بود اشتباه می‌گردد. شارح می‌گوید: هر جا تمثیل بدون قید بود مراد از آن همین تمثیل علی سبیل الاستعاره است و لیکن آن تشبیه که وجه شبه آن گرفته شده از چند چیز است تشبیه تمثیل یا تشبیه تمثیلی نامیده می‌شود.^۱

و فی تخصیص المجاز المركب بالاستعارة نظر لانه كما أنَّ المفردات موضوعة بحسب الشخص فالمركبات موضوعة بحسب النوع فاذا استعمل المركب فی غیر ما وضع له فلا بد أن يكون ذلك لعلاقة فان كانت هی المشابهة فاستعارة والأفغیر استعارة و هو كثير فی الكلام كالجمل الخبرية التي لم تستعمل فی الاخبار

و در این که مصنف، مجاز مرکب را تنها ویژه استعاره دانست، نظر هست برای این که مفردات، وضع شخصی دارند و مرکبات وضع نوعی. پس اگر مرکبی در غیر موضوع له خویش به کار رفت باید این استعمال، بر اساس علاقه‌ی بین معنای موضوع له و معنای غیر موضوع له باشد خوب اگر آن علاقه، شباهت بود استعمال آن مرکب، استعاره می‌شود و اگر غیر شباهت بود استعمال آن مرکب، مجاز غیر استعاره می‌گردد و استعمال مرکبهایی که علاقه بین آنها و معنای موضوع له آنها شباهت نیست در کلام عرب بسیار است. مانند جمله‌های خبریه که در غیر اخبار به کار رفته است.

توضیح

مصنّف گفت: «و أما المركب فهو اللفظ المستعمل...» در این سخن چون «المركب» معرفه به «ال» است و تعریف کننده آن نیز که «اللفظ المستعمل...» است، معرفّه به ال است و از آن: اختصاص فهمیده می‌شود از این رو شارح به او انتقاد می‌کند و می‌گوید: مفردات وضع شخصی دارند مثلاً کلمه ایران، بر کشور مخصوص و واژه قم بر شهر مخصوص و مشخص وضع شده است و مرکبات وضع نوعی دارند مثلاً فعل ماضی از هر بابی که باشد با فاعلش برای جمله خبریه ماضویه وضع شده است و فعل امر از هر بابی که باشد برای جمله انشائیه وضع شده است. اکنون اگر جمله خبریه در غیر خبریه به کار رفت باید این استعمال، بر اساس

۱. در صفحه ۳۵۰ جواهر البلاغه فرق‌های زیادی را بین تمثیل و تشبیه تمثیلی ذکر کرده است.

علاقه و ارتباط بین معنای حقیقی و مجازی باشد. خوب اگر آن علاقه، مشابهت بود، استعمال مرکب، استعاره می‌شود و اگر مشابهت نبود استعمال مرکب، مجاز غیر استعاره می‌گردد. مانند: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»^۱.

که جمله خبریه است و برای انشاء به کار گرفته شده است.

(ومتی فشا استعماله) أى المجاز المركب (كذلك) أى على سبيل الاستعارة (سمي مثلاً و لهذا) أى و لكون المثل تمثيلاً فشا استعماله على سبيل الاستعارة (لا تغيّر الامثال) لأن الاستعارة يجب أن تكون لفظ المشبه به المستعمل فى المشبه فلو غيّر المثل لما كان لفظ المشبه به بعينه فلا يكون استعارة فلا يكون مثلاً و لهذا لا يلتفت فى الأمثال إلى مضاربها تذكيراً و تأنيئاً و افراداً و ثنية و جمعاً بل إنما ينظر إلى مواردّها كما يقال للرجل المشبه: الصيف ضيعت اللبن بكسر تاء الخطاب لأنه فى الاصل لامراً

و هنگامی که استعمال مجاز مرکب به شیوهی استعاره گسترش یابد «مثل» نامیده می‌شود و برای همین جهت که مثل، تمثیلی است که استعمالش به شیوهی استعاره گسترش یافته است، مثلها تغییر نمی‌یابد چون در استعاره، واجب است که لفظ مشبه به در مشبه، استعمال گردد. پس اگر مثل تغییر یابد دیگر عیناً لفظ مشبه به نیست و از این رو استعاره نیست و آنگاه دیگر مثل نیست و برای همین جهت، در مثلها به مذکر یا مونث بودن و به ثنیه یا مفرد یا جمع بودن جاهایی که مثل به کار می‌رود، توجه نمی‌شود.

تنها به جاهایی که نخستین بار آن جمله‌ها پدید آمده است توجه می‌شود. مثلاً به مرد گفته می‌شود: «الصيف ضَيَعَتِ اللَّبَنُ»^۲ به کسر تا خطاب چون این مثل، نخست، خطاب به زنی گفته شده است. یعنی در تابستان شیر را تباه ساختی.

توضیح

«فشا»: زیاد شد، گسترش یافت.

«سمي مثلاً»: باید بگویم: در زبان عربی به آن مثل یا مثل السائر می‌گویند و در فارسی

۱. بقره، ۱۸۳.

۲. «الصيف» منصوب است و بنابر ظرفیت، نصب داده شده، این مثل به دو گونه «فی الصیف» و «بالصیف» نیز نقل شده است. یا به معنی فی است.

ضرب المثل.

«مضارب»: جمع مضرب و به معنی جاهایی است که مثلها در آن جاها به کار گرفته می‌شود
 «موارد»: جمع مورد و به معنی زادگاه‌ها و جاهایی است که نخستین بار مثلها پدید آمده‌اند.
 مورد مثل «الصیف...»

در روزگار باستان، روزی دسوس، دختر لقیط بن زراره با پیر مردی کهن سال و ثروتمند به نام عمرو بن عویس ازدواج کرد پس از ازدواج، پیری شوهرش او را دل‌آزده ساخت و در هنگام تابستان، تقاضای طلاق کرد عمرو او را طلاق داد. دسوس با جوان تهی دست و فقیری به نام عمرو بن معبد بن زراره ازدواج کرد. زمستان از راه فرار رسید کابوس سخت تنگدستی بر زندگی این دو همسر جوان، سایه‌ای سهمگین انداخت. دسوس، کسی را پیش عمر و شوهر پیشین خویش فرستاد و از او مقداری شیر طلب کرد عمرو که پیرمردی شکست خورده و زندگی باخته بود از این فرصت استفاده کرد و خواست تا شکست پیری را با قدرت دارایی جبران سازد،

به فرستاده دسوس گفت: «الصیف ضیعت اللبن» به او بگو: تو در تابستان شیر را تباه ساختی. و این گونه در آن هنگام این مثال، تولد یافت و اکنون هر کس در فصل شایسته هر کار، کاری انجام ندهد و بعد در تنگنا افتد به او چنین گفته می‌شود.
 باید بگوییم: «مثل» یا «ضرب المثل» کلامی است که مورد پسند و استشهاد یک ملت قرار گرفته است و در بین مردم، تداول یافته.

مثل، گاه یک آیه‌ی قرآن است مانند: **كُلَّ حَزَبٍ بِمَا لَدَيْنَهُمْ فَرِحُونَ**^۱
 و گاه یک حدیث تداول یافته است مثل: **طَلَبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةً عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ**^۲
 و گاه یک بیت است:

گیرم پدر تو بود فاضل
 از فضل پدر تو را چه حاصل
 و گاه یک مصراع است همچون:
 نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود.

۱. روم، ۳۲.

۲. اصول کافی، ۱، ص ۳۰، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۸۱.

و بسان: آمدبه سرم از آنچه می ترسیدم

و پایان شب سیه سفید است.

و گاه یک جمله است،^۱ مانند: «آن را که حساب پاکست از محاسبه چه باک است»

۱. برای کاوش بیشتر در مثل‌های عربی و فارسی به این کتابها رجوع کنید. مجمع الأمثال، میدانی، جمهرة الأمثال، ابی هلال عسکری، العقد الفرید، ابن عبدربه، و امثال و حکم علی اکبر دهخدا. البته بسیاری از مثلها مورد ندارد و بر اساس تمثیل علی سبیل الاستعاره نیست.

پرسش‌ها

۱. مجاز مرکب چه تعریفی دارد؟
۲. چند نمونه از تمثیل در ذهن دارید؟
۳. معنای مطابقی «أراك تقدّم رجلاً و توخر آخری» چیست؟
۴. به عقیده شارح آیا مجاز مرکب تنها استعاره است؟
۵. مثل چیست و چگونه استعمال می‌شود؟
۶. مضارب و موارد مثل چیست؟

فصل فی بیان الاستعارة بالکنایة و الاستعارة التخيلية^۱

و لما كانتا عند المصنّف أمرین معنویین غیر داخلین فی تعریف المجاز آورد لهما فصلاً علی جِدة لیستو فی المعانی التي یطلق علیها لفظ الاستعارة

این فصل، درباره استعارة بالکنایة و استعارة تخيلية است. چون به عقیده مصنّف، این دو استعارة، دو امر معنوی بود و داخل در قلمرو مجاز نبود. از این رو برای این دو استعارة فصل جداگانه‌ای گشود تا همه معانی را که بر آنها لفظ استعارة به کار می‌رود، کاملاً بیان کند.

توضیح

استعارة بر سه قسم است.

۱. استعارة مصرّحه یا تصریحیه

۲. استعارة بالکنایة یا مکنیه

۳. استعارة تخيلية. اکنون به بررسی این دو قسم پایانی می‌پردازیم

فقال: (قَدْ یضمّر التشبیه فی النفس فلا یصرّح بشی من أَرَکانه سوى المشبّه) و أمّا وجوب ذکر

المشبّه به فانّما هو فی التشبیه المصطلح علیه و قد عرفت أنّه غیر الاستعارة بالکنایة

مصنّف گفت: گاهی تشبیه، در درون انسان پنهان می‌گردد و به هیچ یک از ارکان تشبیه به

۱. در تبیین استعارة‌ی بالکنایة سه قول وجود دارد و درباره استعارة تخيلية دو قول.

غیر از مشبه، تصریح نمی‌شود.

اما این که واجب است مشبه در کلام ذکر گردد این در تشبیه اصطلاحی است و شما شناختید که آن غیر از استعاره‌ی بالکنایه است.

(و يدلّ عليه) أى على ذلك التشبيه المضمّر فى النفس (بأن يثبت للمشبه أمر مختصّ بالمشبه به) من غير أن يكون هناك أمر متحقّق حساً أو عقلاً يطلق عليه اسم ذلك الامر و بر آن تشبیه پنهان دلالت می‌کند این که یکی از ویژگیهای مشبه به را برای مشبه می‌آوریم با این که همراه مشبه، چیزی که تحقق عقلی یا حسی داشته باشد، وجود ندارد تا ما نام آن ویژگی مشبه به را بر آن بگذاریم.

توضیح

ما پیوسته در گفتار روزمره و سخنان ادبی به استعاره بالکنایه و استعاره تخیلیه برخورد می‌کنیم لیکن کمتر آنها را می‌شناسیم یا به آنها توجه می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم: «دست پلید آمریکا» «دامن استکبار» «چشم عقل» «دندان طمع» «پای ایمان» «کمر همت» «دام زلف» «آغوش خاک» «چنگ استعمار» «بالهای اندیشه» «رقص گل» «قلب مملکت» «قلب قرآن» «سر ایمان» «دست روزگار» «سایه علم»

همه اینها استعاره بالکنایه و استعاره تخیلیه است.

مثلاً وقتی می‌گوییم: «دست آمریکا» ما آمریکا را در دل و درون خویش به یک انسان تشبیه کرده‌ایم و این استعاره بالکنایه است. آنگاه دست را که یکی از ویژگیهای انسان است برای آن اثبات کرده‌ایم یعنی به آن اضافه کرده‌ایم و نسبت داده‌ایم و این استعاره تخیلیه است. «مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ أَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ حَسّاً أَوْ عَقْلاً» با این که در جانب مشبه، چیزی تحقق حسی یا عقلی ندارد که ما نام آن ویژگی مشبه به را بر آن به کار می‌بریم. مثلاً وقتی می‌گوییم: «چنگال مرگ» مرگ به حیوان درنده، تشبیه شده است و «چنگال» از ویژگیهای مشبه به است. اکنون مرگ چیزی که تحقق عقلی یا حسی داشته باشد ندارد که اسم چنگال بر آن اطلاق شود.

(فيسمى التشبيه) المضمّر فى النفس (الاستعاره بالکنایه أو مكنياً عنها) أمّا الکنایه فلأنّه لم

يصرّح به بل إنّما دلّ عليه بذكر خواصه و لوازمه و أمّا الاستعاره فمجرد تسمية خالية عن المناسبة

پس تشبیه پنهان شده در درون، استعاره بالکنایه یا استعاره مکنیاً عنها نامیده می‌شود. اما به

آن کنایه می‌گویند چون به آن تشبیه، تصریح نمی‌شود تنها به وسیله ذکر یکی از ویژگیها یا لوازم مشبه به بر آن دلالت می‌شود. و اما این که به آن استعاره می‌گویند این فقط یک نام‌گذاری بدون مناسبت است.

توضیح

استعاره بالکنایه یا مکنیاً عنها از دو واژه شکل یافته است:

۱. استعاره

۲. بالکنایه یا مکنیاً عنها

اکنون ببینیم مناسبت این دو واژه چیست؟ واژه استعاره بدون مناسبت است. چون استعاره این است که ماللفظی را از کسی یا چیزی عاریه بگیریم و بر چیز دیگر به کار ببریم مثلاً لفظ «اسد» را از شیر بیابان عاریه می‌گیریم و برای مرد شجاع به کار می‌بریم. لیکن در این جا تنها یک تشبیه در درون وجود دارد و لفظی برای چیزی عاریه گرفته نشده است.

و اما به آن کنایه گفته می‌شود چون کنایه در برابر تصریح است و به این تشبیه، تصریح نشده است.^۱

(و) یسمی (اثبات ذلك الامر) المختص بالمشبه به (للمشبه استعاره تخيلية) لأنه قد استعير للمشبه ذلك الامر الذي يخص المشبه به و به يكون كمال المشبه به أو قوامه في وجه الشبه ليخيل أن

۱. نمونه‌هایی از استعاره بالکنایه و تخیلیه در ادب فارسی:

سعدی سروده است:

سر انگشت تحیر بگرد عقل به دندان
چون تأمل کند این صورت انگشت نما را

و دیگری گفته است:

دست زمانه پاره شاهی نیفکند
در بازویی که آن نکشیده است رنج تیغ

و:

هر کو نکاشت مهر وز خوبی
گلی نچید
در رهگذار باد نهبان لاله بود

و:

خواهم شدن به میکده گریان و دادخواه
دهن مملکت نخندد خوش
کز دست غم خلاص من آنجا مگر شود.
تا سر تیغ تو نگرید زار

المشبه من جنس المشبه به

و این که یکی از ویژگیهای مشبه به را برای مشبه اثبات می‌کنیم، استعاره تخیلیه است. برای این که چیزی مخصوص مشبه به برای مشبه، عاریه آورده شده است و به وسیله آن چیز، مشبه به در وجه شبه کمال می‌یابد یا قوام پیدا می‌کند. و این کار را می‌کنیم تا پنداشته شود مشبه از جنس مشبه به است.

توضیح

«اثبات ذلك الامر» یعنی این که یکی از ویژگیهای مشبه به را به مشبه نسبت می‌دهیم مثلاً می‌گوییم: «دست پلید آمریکا» در این مثال دست پلید را به آمریکا اضافه کرده‌ایم یا اثبات کرده‌ایم.

ویژگیهای مشبه به دو گونه است:

۱. ویژگیهایی که کمال و اوج مشبه به در وجه شبه به آنهاست.

۲. ویژگیهایی که قوام مشبه به در وجه شبه به آنهاست.

«قوام: نظام چیزی و مدار و اصل چیزی که بدان قائم باشد»^۱ برای این دو مثل خواهیم زد ان شاء الله تبارک و تعالی.

(کما فی قول الهدلی)^۲ همان گونه که در شعر هدلی آمده است:

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَشْبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

و هنگامی که مرگ، چنگ‌هایش را [در پیکرت بیاویزد] می‌یابی که هیچ کدام از مهره‌ها [که برای دفع چشم زخم می‌آویزند] سود نمی‌بخشند.

نگاهی به واژه‌های شعر

۱. منتخب اللغات، ص ۴۴۱.

۲. نام ابو ذؤیب هدلی، خویلد بن خالد بن محرث است و دودمان وی به نزار منتهی می‌گردد. وی از شاعران «مخضرم» است. واژه «مخضرم» با ضَمّ میم و فتح ضاء و را و سکون ضاد معجمه به شخصی گفته می‌شود که ایام جاهلیت و ایام اسلام را دریافته باشد. و درباره این شعر گفته شده است: به معاویه گفتند: شخصی از بنی هاشم به دیدارت آمده است. او برای این که دشمن شاد نگردد با این که سخت مریض بود خودش را آراست. لیکن ابن عباس که آثار مرگ را در او دید این شعر را خواند.

«مَنِيَّة» به معنی مرگ است علی - ﷺ - فرمود: «الْمَنِيَّةُ وَلَا الدَّنِيَّةُ»^۱: مرگ آری ذلت و پستی نه. «أُنْشَبَتْ»: آویخت، چسباند، فرو برد.

«أَظْفَار»: جمع «ظفر» و به معنی ناخن هاست.

گفتنی است: شاعر، «اَظْفَار» را از ویژگیهای حیوان درنده گرفته است در حالی که آن چه حیوانات درنده دارند چنگ و چنگال است نه ناخن و این واژه ناخن برای انسان کار برد دارد. پس این شعر ناشایست می نماید. چون به جای واژه «مُخَالِب» یعنی چنگال هاز واژه «اَظْفَار» استفاده شده است.

و این کاستی ها برای این است که ما از فرهنگ برین، درس آموز و صحیح اهل البیت - علیهم السّلام - فاصله داریم و گرنه به جای این شعر نا استوار، سخن حضرت امیرالمؤمنین علی - ﷺ - را می آوریم که فرمود: فَكَأَنَّ قَدْ عَلِقَتْكُمْ مُخَالِبُ الْمَنِيَّةِ^۲ یعنی گویا چنگالهای مرگ به شما در آویخته است.

«أُلْفِيَتْ»: یافتی. به دست آوردی.^۳

التَّمِيمَةُ الْخَرَزَةُ الَّتِي تَجْعَلُ مَعَاذَةً أَيْ تَعْوِذًا.

«تمیمه» مهره ای است که برای پناه آوردن از آفتها قرار داده می شود.

باید بگویم: در زمان باستان رسم بر این بوده است که برای پاسداشت فرزندان یا برای پاسداشت جان خویش از آفتها مهره هایی را به لباس خود آویزان می کرده اند. «خَرَزَه» به فتح اول و دوم به معنی مهره است.

أَي إِذَا عَلِقَ الْمَوْتُ مِخْلَبَهُ فِي شَيْءٍ لِيَذْهَبَ بِهِ بَطَلَتْ عِنْدَهُ الْحِيلُ یعنی زمانی که مرگ، چنگال در چیزی بیاویزد تا آن را ببرد در آن هنگام چاره جوییها باطل می گردد.

۱. نهج البلاغه فیض الاسلام، حکمت، ۳۹۰، ص ۱۲۷۳.

۲. نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۸۵ و ص ۲۰۳ و در جای دیگر فرمود:

«قُلُوا لَا قِيَامَ الْحُجَّةِ لِأَلْقَيْنَتْ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا» (نهج البلاغه، خطبه ۳)

یعنی اگر حجت تمام نبود من افسار خلافت را بر کوهانش نهاده بودم.

حضرت امیر المؤمنین ﷺ خلافت را به شتر تشبیه کرده اند آنگاه مشبیه را در کلام نیاورده اند و یکی از خصوصیات آن

یعنی کوهان «غاروب» را ذکر کرده اند و ذکر «حبل» ترشیح است.

۳. در قرآن مجید آمده است: قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا (بقره، ۱۷۰).

«مُخَلَّبٌ»: چنگال.^۱

«حَيْلٌ»: جمع حيله و به معنی تدبیرها و چاره جوییهاست.

«شَبَّهَ الْهَذْلَى فِي نَفْسِهِ (الْمَنِيَّةَ بِالسَّبْعِ فِي اغْتِيَالِ النُّفُوسِ بِالْقَهْرِ وَ الْغَلْبَةِ مِنْ غَيْرِ تَفْرِقَةٍ بَيْنِ نَفَاعٍ وَ ضَرَارٍ) وَ لَارِقَةَ لَمْرُحُومٍ وَ لَا بَقِيًّا عَلَى ذِي فَضِيلَةٍ (فَأَثَبَتْ لَهَا) أَى لِّلْمَنِيَّةِ (الْأُظْفَارَ الَّتِي لَا يَكْمَلُ ذَلِكَ) الْاِغْتِيَالُ (فِيهِ) أَى فِي السَّبْعِ (بِدُونِهَا) تَحْقِيقًا لِلْمَبَالِغَةِ فِي التَّشْبِيهِ فَتَشْبِيهِ الْمَنِيَّةِ بِالسَّبْعِ الْاِسْتِعَارَةَ بِالْكُنَايَةِ وَ اثْبَاتِ الْأُظْفَارِ لَهَا اِسْتِعَارَةَ تَخْيِيلِيَّةَ.

هَذْلَى در درون خویش، مرگ را به حیوانات درنده تشبیه کرده است در این جهت که مردم را با زور و چیرگی می‌کشد و میان فرد بسیار سود بخش و شخص بسیار زیان آور، فرقی نمی‌نهد. و به کسی که نیاز به رحم و رحمت دارد عذوفت نمی‌کند و بر ارجمندان و صاحبان ارزش رحمت نمی‌آورد.

آنگاه پس از این تشبیه پنهان، برای مرگ، اظفار را اثبات کرده است.

که کشتن و دریدن، در حیوانات درنده بدون این اظفار، کامل نمی‌شود. و این اظفار را اثبات کرده است تا مبالغه در تشبیه، تحقق پیدا کند. بنابراین، تشبیه منیه به سَبْع یعنی تشبیه مرگ به حیوانات درنده، استعاره بالکنایه است و اثبات اظفار برای منیه، استعاره تخیلیه است.

توضیح

«سَبْعٌ»: حیوانات درنده.

«اغتيال»: به ناگاه کشتن. این واژه را اکنون برای ترور به کار می‌برند لیکن مراد شارح، این بوده است که مرگ به ناگاه جان افراد را می‌رباید.

«و لَارِقَةَ لَمْرُحُومٍ»: برای کسی که شایسته رحم و رحمت است، دل نمی‌سوزاند.

«و لَا بَقِيًّا عَلَى ذِي فَضِيلَةٍ» و بر ارجمندان و صاحبان فضیلت، رحمت نمی‌آورد. یعنی به پیامبران، امامان، اوصیاء، اولیاء، عالمان و پارسایان رحم نمی‌کند.

«الْأُظْفَارَ الَّتِي لَا يَكْمَلُ ذَلِكَ» قبلاً خواندیم. آن ویژگی مشبه به که برای مشبه اثبات می‌کنیم

۱. دقت کنید، شارح نیز اظفار را به مخلب تفسیر کرد.

دو گونه است:

۱. کمال مشبه به در وجه شبه به آن وابسته است.

۲. قوام مشبه به در وجه شبه به آن ویژگی است. اکنون این شعر، مثال برای جایی است که کمال مشبه به در وجه شبه به آن است.

یعنی درندگی حیوانات درنده بدون چنگال، ناقص است و با چنگال این درندگی به اوج و کمال می‌رسد.

چه نیکوست در این جا یکی از استعاره‌های سخن مولا امیرالمؤمنین، علی علیه السلام را بیاورم:

«امْرَأَةُ الْجَمِّ نَفْسُهُ بِلَجَامِهَا»^۱ شخصی که بر نفس خویش لگام زد.

آن حضرت، نفس را به حیوانی که انسان بر آن سوار می‌شود تشبیه فرمود آنگاه نام مشبه را ذکر نکرد و لجام را که از ویژگیهای مشبه است در کنار مشبه آورد. بنابراین، تشبیه نفس به مرگ، استعاره بالکنایه و آوردن لجام استعاره تخیلیه است.

(و کما فی قول الآخر)^۲ و همان گونه که در سخن شاعر دیگری آمده است:

وَلَيْنَ نَطَقْتُ بِشَكْرٍ بَرَّكَ مُفْصِحاً
فَلَيْسَانَ حَالِي بِالشَّكَايَةِ أَنْطَقَ

و اگر به سپاس تو آشکارا سخن بگویم زبان حال من به گلایه از تو گویاتر است.

نگاهی به واژه‌های شعر

«بَرَّ»: احسان.

«مُفْصِحاً»: حال برای فاعل «نَطَقْتُ» است.

«أَنْطَقَ»: افعال التفضیل است.

(شبه الحال بانسان متکلم فی الدلالة علی المقصود) و هو استعاره بالکنایه (فأثبت لها) أي

للحال (اللسان الذی به قوامها) أي قوام الدلالة (فیه) أي فی الانسان المتکلم و هذا الاثبات استعاره

تخیلیه

شاعر، حال را به انسان سخن گو تشبیه کرده است و وجه شبه، دلالت کردن بر مقصود

۱. نهج البلاغه با ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۲۳۷. گفتنی است: در این نسخه نهج البلاغه، واژه «لَجَم» آمده است. لیکن در نهج البلاغه با ترجمه دکتر شهیدی، کلمه «الجم» ضبط شده است.

۲. شاعر این شعر، شناخته نشده است.

است. یعنی همان گونه که انسان سخن گو با گفتار خویش، مرادش را بیان می‌کند، حالت انسان نیز غم، شادی، سلامت، بیماری، گلایه داشتن و دیگر چیزها را نشان می‌دهد و بر مقصود، دلالت دارد.

بنابراین، تشبیه حالت، به انسان سخن گو در درون شاعر، استعاره بالکنایه است. و این که برای حالت، اثبات «لسان» و زبان کرده است یعنی گفته است: «لسان الحال» استعاره تخیلیه است.

و قوام دلالت در انسان گوینده به زبان است. یعنی استواری، پایداری، اساس و وجود دلالت گفتاری به زبان است.

این شعر، مثال، است برای جایی که ویژگی مشبه به چیزی است که قوام مشبه به در وجه شبه به آن است.

فاعل «شَبَّه» شاعر است.

«الحال»: حالت، نمودهای ظاهری و باطنی.

«فی الذلّالة علی المقصود» بیان وجه شبه است.

«هو»: آن تشبیه درونی.

فَعَلَى هَذَا كَلِمٍ لَفْظِي الْأَفْظَارِ وَالْمَنِيَّةِ حَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةٍ فِي مَعْنَاهَا الْمَوْضُوعُ لَهُ وَ لَيْسَ فِي الْكَلَامِ مَجَازٌ لُغَوِيٌّ.

پس بنابر تعریفی که مصنف از استعاره بالکنایه و استعاره تخیلیه داشت هر کدام از دو واژه «اظفار» و «منیه» حقیقت است و در معنای موضوع له خویش به کار رفته است و در کلام، مجاز لغوی وجود ندارد.

توضیح

بنابر تعریف مصنف از این دو استعاره، «اظفار» و «منیه» هر یک در معنای موضوع له و حقیقی خویش به کار رفته است و مجاز لغوی که به کارگیری واژه در غیر معنای موضوع له است در این کلام که استعاره بالکنایه و استعاره تخیلیه هست، وجود ندارد (تنها اثبات اظفار برای مرگ اسناد مجازی و مجاز عقلی است).

و الاستعارة بالکنایة و الاستعارة التخیلیة فعلاّن مِن أفعال المتکلم متلازمان اذا التخیلیة

يجب أن تكون قرينةً للمكنية البتة والمكنية يجب أن تكون قرينتها تخیلیة البتة

و از تعریف مصنف به دست می آید که: استعاره بالکنایه و استعاره تخیلیه دو کار از کارهای متکلم است و این دو با هم تلازم دارند زیرا استعاره تخیلیه حتماً باید قرینه استعاره بالکنایه باشد و استعاره بالکنایه حتماً باید قرینه اش استعاره تخیلیه باشد.

توضیح

بنابراین تعریف مصنف، استعاره بالکنایه و استعاره تخیلیه، دو کار متکلم است بدین گونه:

۱. استعاره بالکنایه، تشبیه درونی است. یعنی متکلم، در درون خویش، چیزی را به چیز دیگری تشبیه می کند.

۲. استعاره تخیلیه، اثبات چیزی برای مشبه است یعنی متکلم، یکی از لوازم یا ویژگیهای مشبه را برای مشبه می آورد.

بنابراین، اصلاً این دو استعاره به نظر مصنف از قلمرو الفاظ نیست تا مجاز لغوی باشد.

فمثل قولنا أظفار المنية الشبيهة بالسبع أهلك فلاناً يكون ترشيعاً للتشبيه

بنابراین،

«أظفار المنية الشبيهة بالسبع أهلك فلاناً»

یعنی چنگالهای مرگی که همانند حیوانات درنده است فلانی را نابود ساخت در این مثال، «المنية» مشبه و «السبع» مشبه به و «الشبيهة» از ادات تشبیه است. و «اظفار» به «المنية» اضافه شده است. یعنی برای «المنية» اثبات «اظفار» شده است. بنابر عقیده مصنف، این اثبات «اظفار» ترشیح تشبیه است و استعاره تخیلیه نیست.

كما أن أطول لكن في قوله ﷺ: «أسر عكن لحوقاً بي أطول لكن يداً» أي نعمة ترشيع للمجاز^۱

همان گونه که واژه «اطول لكن» در این سخن پیامبر اکرم ﷺ ترشیح برای مجاز است.

پیامبر اکرم ﷺ به زنان خویش فرمودند: «اسر عكن...»^۲

۱. بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۱۱۴ و ص ۱۴۲ و ج ۸۲، ص ۲۱۰ و ج ۸۴، ص ۱۰۶.

۲. این سخن پیامبر اکرم ﷺ درباره زینب بنت جحش صدق کرد وی دختر عمه آن حضرت بود در آغاز به همسری

آن کس از شما زودتر از شما به من می‌پیوندد (زودتر می‌میرد) که بخشش بیشتری دارد. در این مثال، واژه‌ی «ید» مجاز مرسل است. یعنی برای عضو ویژه «دست» وضع شده است. لیکن در این جا مجازاً به معنی نعمت به کار رفته است. و کلمه «اطولکن» که از «طول» به فتح تاء به معنی بخشش گرفته شده است با «ید» به معنی عضو مخصوص تناسب دارد چون بخشش بیشتر از دست صادر می‌گردد. خوب اکنون «اطولکن» در این مثال ترشیح است. ولی ترشیح برای مجاز مرسل.

خلاصه

اگر یکی از ویژگیها یا لوازم مشبه به برای مشبه، اثبات شود و این اثبات، همراه استعاره بالکنایه باشد آنگاه استعاره تخیلیه نامیده می‌شود. لیکن اگر همراه مشبه در تشبیه باشد به آن ترشیح تشبیه گفته می‌شود. و اگر همراه مشبه به در استعاره مصرحه باشد یا همراه مجاز مرسل یکی از مناسبات معنایی بیاید اینها همه، ترشیح است.

هذا ولكن تفسير الاستعارة بالكناية بما ذكره المصنف شيء لا مستند له في كلام السلف ولا هو مبني على مناسبة لغوية

این را بدان. لیکن تفسیری که مصنف از استعاره بالکنایه داشت. مستندی در سخن پیشینیان ندارد. (یعنی دانشمندان پیشین، این گونه تفسیر نکرده‌اند و این سخن، سابقه‌ی تاریخی ندارد.) و مبتنی بر مناسبت لغوی نیست. یعنی به تشبیه درونی می‌گوییم: استعاره. با این که استعاره، عاریه گرفتن لفظی از معنایی برای معنای دیگر است. و در این تشبیه، عاریه گرفتنی وجود ندارد.

«سلف»: پیشین.

→

زید بن حارثه و سپس به همسری پیامبر اکرم ﷺ درآمد. او گشاده دست بود. و زودتر از همه زنان آن حضرت، پس از حضرت خدیجه زندگی را بدرود گفت. زینب بنت جحش در سال بیستم هجری درگذشت. نگاه کنید به اعلام زرکلی، ج ۳، ص ۱۰۶ و الاصابه، ج ۸، ص ۹۲ و عقد الفرید، ج ۳، ص ۲۹۰.

و معناها المأخوذ من كلام السلف هو أن لا يصرح بذكر المستعار بل بذكر ردیفه و لازمه الدال علیه فالمقصود بقولنا: اظفار المنیة استعارة السبع للمنیة كاستعارة الاسد للرجل الشجاع إلا أننا لم نصرح بذكر المستعار أعنى السبع بل اقتصرنا على ذكر لازمه و هو الأظفار لينتقل منه إلى المقصود كما هو شأن الكناية فالمستعار هو لفظ السبع الغير المصرح به و المستعار منه هو الحيوان المفترس و المستعار له هو المنیة

و معنى استعارة بالكناية آن گونه که دانشمندان پیشین گفته‌اند. چنین است: ما لفظ مستعار را صریحاً ذکر نمی‌کنیم. لیکن ردیف و لازم آن را که بر آن دلالت دارد، می‌آوریم. بنابراین، مقصود ما از «اظفار المنیة» استعارة سبع، برای منیة است. مثل وقتی که لفظ «أسد» را برای مرد شجاع استعاره می‌آوریم. باین فرق که در این جا مستعار یعنی «سبع» را صریحاً نمی‌آوریم. بل به ذکر «اظفار» که لازم آن است بسنده می‌کنیم. برای این که از آن لازم (اظفار) به ملزوم و مقصود (سبع) انتقال پیدا شود. همان گونه که شأن کنایه است. (انتقال از لازم به ملزوم) بنابراین «سبع» که به آن تصریح نشده است مستعار است و حیوان مفترس، مستعار منه است.

توضیح

شارح، پس از این که عقیده مصنف را در قلمرو استعاره نقد کرد و گفت: دو اشکال دارد: ۱. پیشینه در سخن دانشمندان پیشین ندارد. ۲. استعمال کلمه استعاره بر اساس تناسب لغوی نیست. اکنون به بررسی استعارة بالكناية بر اساس باور دانشمندان پیشین می‌پردازد. «معناها» معنی استعارة بالكناية.

ضمیر «ردیفه و لازمه و علیه» به «مستعار» برمی‌گردد. در این جا لازم و ردیف به یک معناست.

«كما هو شأن الكناية» شأن کنایه، انتقال از لازم به ملزوم است. بنابراین تعریف، هم استعمال استعاره، تناسب لغوی دارد و هم استعمال «کنایه». و تبیین استعاره در «اظفار المنیة» چنین است:

۱. لفظ «سبع» مستعار.

۲. حیوان مفترس، مستعار منه.

۳. منیّة، مستعار له.

قال صاحب الكشف: انّ مِنْ أسرار البلاغة و لطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشی المستعار ثمّ يرمزوا اليه بذكر شيء من روادفه فينبهوا بذلك الرمز على مكانه نحو شجاع يفترس أقرانه ففيه تنبيه على أن الشجاع أسد

شیخ محمود زمخشری، صاحب تفسیر کشاف گفته است: یکی از راز و رمزهای بلاغت و لطافت آن، این است که لفظ مستعار را ذکر نمی‌کنند. آنگاه با ذکر یکی از لوازم مستعار، به آن اشاره می‌کنند و با آن اشاره، به موقعیت و وجود آن مستعار، آگاهی می‌بخشند. مثل «شجاع يفترس أقرانه» شجاعی که هماوردها و همتهای خویش را می‌درد. این سخن، دلالت می‌کند بر این که شجاع، یکی از افراد شیر است.

توضیح

شارح برای استناد به دانشمندان پیشین، سخن زمخشری را آورده است و ی گفته: گاهی لفظ مستعار را در کلام نمی‌آورند و یکی از لوازم آن را ذکر می‌کنند. تا به مستعار، اشاره کنند. مثلاً می‌گویند: «شجاع يفترس أقرانه» شجاعی که اشخاص همتای خود را می‌درد و پاره می‌کند. در این مثال، «شجاع» به «اسد» تشبیه شده است و لیکن به جای این که «اسد» را برای شجاع استعاره بیاوریم - «يفترس» را که یکی از لوازم است آورده‌ایم و این «يفترس» نشان می‌دهد که مراد ما از شجاع یکی از افراد اسد است.

ضمیر «لطائفها» به «البلاغه» باز می‌گردد.

ضمیر «اليه» و «روادفه» به «مستعار» بر می‌گردد.

«مكان» مصدر برای کان تأمه است و به معنی وجود به کار گرفته شده.

«أقران»: جمع «قرن» است.

أقران شخص، کسانی هستند که با او همتا، همگون، همانند و هماوردند.

«ففيه»: یعنی در این مثال «شجاع يفترس أقرانه».

هذا الكلامه و هو صريح في أنّ المستعار هو اسم المشبه به المتروك صريحاً المرموز اليه بذكر لوازمه

و سيجيء الكلام على ما ذكره السكاكي

این کلام زمخشری بود و با صراحت می فهماند که مستعار، اسم مشبه به است که صریحاً آورده نشده و با ذکر یکی از لوازم آن (یفترس) به آن اشاره گردیده است. و اما عقیده سکاکی درباره استعاره بالکنایه خواهد آمد. ان شاء الله تعالی^۱

(و کذا قول زهیر) و همین گونه است شعر زهیر:^۲

صحا القلب عن سلمی و أقصر باطله وعُزّی أفراس الصبار ورواحله

دل من از عشق سلمی تسلی یافت (تهی شد) و گرایش های باطل، دلم را رها ساخت. و اسبها و شترهای نادانی برهنه گردانیده شد.

نگاهی به واژه های شعر:

«صحا»: فعل ماضی گرفته شده از «صحو» است. «صحو» به معنی از مستی به هوش آمدن است. پس معنی حقیقی «صحا» چنین است: به هوش آمد. مستی او پایان یافت. لیکن «صحا» در این جا مجازاً به معنی «سلا» است. و «سلا» یعنی از عشق تسلی یافت، از عشق تهی گشت.

«القلب»: دل. الف و لام آن عوض از مضاف الیه است. یعنی «قلبی» «عن سلمی»: از مهر و

عشق «سلمی»

«سلمی» به فتح سین یکی از زنان عرب است که معشوقه واقع شده است. حافظ گفته:

گر بسر منزل سلمی رسی ای باد صبا چشم دارم که سلامی برسانی زمنش
«أقصر باطله»: «باطله» فاعل أقصر است. یعنی گرایش های باطل قلب، سر آمد، پایان یافت، روی بر تافت و قلب را رها کرد.

یقال: أقصر عن الشيء إذا أفلح عنه أي امنتع عنه و امنتع عنه و ترکه بحاله.

گفته می شود: «أقصر عن الشيء» زمانی که از آن، دل برگیرد و آن را وانهد و از آن روی

۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۷۷، مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۱۳.

۲. زهیر بن ابی سلمی یکی از شاعران بلند پایه دوران جاهلیت است. یکی از قصائد وی بر خانه خداوند آویخته شد از این رو او را از صاحبان معلقات می نامند. اغلب خویشاوندانش از جمله پدر، خال و خواهر و ... شاعر بودند و اشعار او در روح عرب تأثیر فراوان داشت.

زهیر را دیوانی است که بارها آن را شرح کرده اند. شرح اعلم الشئمری (متوفی به سال ۱۰۸۳م) در سال ۱۸۸۸م در لندن و در سال ۱۹۰۵م در مصر چاپ شده است. نگاه کنید به تاریخ ادبیات زبان عربی، نوشته حنافاخوری و ترجمه عبدالمحمد آیتی، از ص ۱۱۲ تا ص ۱۲۴.

گرداند. در این جا، «أَقْصِرْ بَاطِلَهُ» به این معناست که باطل از آن قلب، روی برتافت، روی گرداند و آن را به حال خویش وانهد، باطل آن پایان یافت.

«عُورِي»: برهنه گردانیده شد.

«افراس»: جمع فَرَس است.

«صبا» به کسر صاد، کار کودخانه کردن، گرایش به نادانی و کودکی است.

«رواحل» جمع راحله است و راحله، شتری است که برای سوار شدن برگزیده می‌شود.

ضمیر «رواحله» به «الصبا» برمی‌گردد.

(اراد زهیر أن يُبَيِّنَ أَنَّهُ تَرَكَ مَا كَانَ يَرْتَكِبُهُ زَمَنَ الْمَحَبَةِ مِنَ الْجَهْلِ وَأَعْرَضَ عَنِ مَعَاوَدَتِهِ فَبَطَلَتْ آيَاتُهُ)

زهیر، خواسته است بگوید: او کارهای جاهلانه و ناشایستی را که در زمان عشق ورزیدنش، پیشه کرده بود رها کرده است و از تکرار آنها سر بر تافته است بنابراین، ابزار آنها از کار افتاده و باطل شده است.

«مِنَ الْجَهْلِ» بیان «ما» در «ما یرتکبه» است گفتنی است:

در مختصرهای چاپ قدیم و متن تلخیص که در شروح التلخیص آمده است «مِنَ الْجَهْلِ وَالْفِي» ضبط شده است.^۱

«غِي»: گمراهی، فساد، بیراهه رفتن.

«وَأَعْرَضَ عَنِ مَعَاوَدَتِهِ»: از بازگشت به آن کارها روی گردانیده است.

«الضمير في معاودة وآلاته لما كان یرتکبه»

ضمیر در «معاودة» و «آلاته» به «ما» ی موصوله در «ماکان یرتکبه» باز می‌گردد.

(فَشَبَّهَ زَهِيرٌ فِي نَفْسِهِ (الصَّبَابَةَ مِنْ جِهَاتِ الْمَسِيرِ كَالْحَجِّ وَالتَّجَارَةِ قَضَى مِنْهَا) أَيْ مِنْ تِلْكَ الْجَهَةِ (الْوَطَرِ فَأَهْمَلَتْ آيَاتُهَا))

زهیر در درون خویش، «صبا» (گرایش به کودکی، عشق و نادانی) را به یکی از اهداف سفر چون حج و تجارت تشبیه کرده است. البته هدفی که به دست آمده است و دیگر، نیازی به آن نیست از این رو وسائل و ابزار، بیهوده گشته است.

۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۷۱. و شروح التلخیص، ج ۴، ص ۱۶۲.

«قضى منها الوطر»: نیاز به آن تمام شده است. حاجتی که به آن بوده است به دست آمده.
«وَطَرٌ» به معنی حاجت است. در قرآن کریم آمده است: «فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا»^۱ هنگامی که زید نیازش را از آن زن، به سر آورد.

«جهات المسير»: جهت و هدفی که برای آن سیر می شود.

ووجه الشبه الاشتغال التام وركوب المسالك الصعبة فيه غير مُبالٍ بمهلكة ولامحترازٍ عن معركةٍ ووجه شبه در تشبیه صبا به یکی از اهداف سفر، عبارت است از:

۱. اشتغال کامل. کسی که در جهتی سیر می کند توجه و اشتغال کامل به سیر دارد و شخصی که عاشق است اشتغال کامل به راه و مسیر عاشقانه خویش دارد.

۲. پیمودن راه های سخت بدون هراس و توجه به نابود شدن.

۳. دوری نجستن از درگیری و کارزار.

این که وجه شبه را چند چیز دانست نشان می دهد که وجه شبه مرکب است.

«ركوب المسالك»: پیمودن راه ها.

«فيه»: در هر کدام از راه عشق و راه های سفر.

«غير مُبالٍ»: بدون باک، بدون پروا.

«مهلكة»: نابودی.

«لامحترازٍ»: دوری نمی کند، نمی گریزد.

«معركة»: درگیری، کارزار.

و هذا التشبيه المضمّر في النفس استعارة بالكنایة

و این تشبیه پنهان شده در نفس، استعاره بالکنایه است.

یعنی تشبیه درونی، صبا به یکی از جهات سفر.

(فأثبت له) أي للصبا بعض ما يخص تلك الجهة أعني (الأفراس والرواحل) التي بها قوام جهة المسير و

السفر فاثبات الأفراس والرواحل استعارة تخیلیة.

آنگاه برای صبا برخی از ویژگی های جهت سیر را اثبات کرده است یعنی اسبها و شتران سواری را به آن نسبت داده است. با این که اینها از ویژگی هایی است که قوام جهت سیر و سفر

به آنهاست. بنابراین، اثبات اسبها و شتران سواری، استعاره تخیلیه است.

خلاصه

شاعر، صبا و گرایش به عشق و نادانی را به یکی از جهاتی که به سوی آن سیر و سفر می‌شود تشبیه کرده است و این تشبیه در درون شاعر، استعاره بالکنایه است آنگاه افراس و رواحل را که از ویژگیهای سفر است، برای گرایش به عشق و نادانی اثبات کرده است و این اثبات، استعاره تخیلیه است.

(فالصبا) على هذا التقدير (مِنَ الصبوة بمعنى الميل الى الجهل و الفتوة) يقال: صبا يصبو صبوةً و صُبُوًّا أى مال الى الجهل و الفتوة كذا فى الصحاح لا مِنَ الصباء بالفتح يقال: صَبِيَّ صَبَاءً مثل سَمِعَ سَمَاعاً أى لَبَّعَ مع الصبيان.

«صبا» به کسر صاد، بنابراین تقدیر که تشبیه به یک جهت سیر شده باشد از صَبُوْه به معنی گرایش به جهل و فتوت گرفته شده است. و بنابراین تقدیر، از صَبَا به فتح صاد، گرفته نشده است.

گفته می‌شود: صَبِيَّ صَبَاءً مثل سَمِعَ سَمَاعاً یعنی با کودکان بازی کرد.

توضیح

«صبا» می‌تواند گرفته شده از صَبُوْه مثل دعوه یعنی ناقص واوی باشد. در این صورت به معنی گرایش به جهل و فتوت است و با معنا مناسب دارد چون می‌خواهیم راه جاهلانۀ عشق را به یکی از جهات سیر تشبیه کنیم.

و «صبا» می‌تواند گرفته شده از «صَبَا» به فتح صاد و با مد باشد در آن صورت، به معنی بازی کردن با کودکان است و با مقصود ما مناسب نیست.

«فتوة»: به معنی جوانمردی، مردانگی و مروت است لیکن در این جا به معنی عیش‌گرایی و کامیابی‌های جسمانی است.

(و يحتمل أنه) أى زهيراً (أراد) بالأفراس و الرواحل (دواعي النفوس و شهواتها و القوى الحاصلة لها فى استيفاء اللذات

و احتمال دارد که مراد زهیر از اسبها و شترهای سواری، انگیزه‌های نفسانی، و شهوات

انسانی باشد و مقصود، نیروهایی باشد که برای آن نفوس، در به دست آوردن لذتها و کامیابی از آنها به دست می آید.

توضیح

یعنی این انگیزه‌ها به اسبها و شتران تشبیه شده است و اسم مشبه به بر مشبه، اطلاق گردیده است و چون این انگیزه‌ها وجود و تحقق عقلی و معنوی دارد پس این استعاره تحقیقیه می شود نه تخیلیه.

«دواعی»: انگیزه‌ها، کششها.

ضمیر «شهواتها» به «نفوس» برمی گردد.

«قوی»: نیروها.

«استیفاء»: به طور کامل به دست آوردن، کاملاً کامیاب شدن.

ممکن است که مقصود از «القوی الحاصلة لها» همان کشش‌ها باشد که نیرو دهنده انسان برای دستیابی به لذتهاست و ممکن است مقصود از «القوی» زمینه‌های کامیابی و لذت‌بری باشد مثل تندرستی، آسوده‌بال بودن و...

(أو) أراد بها (الاسباب التي قلما تتأخذ في اتباع الغي إلا أوان الصبا) و عُنْفُوان الشَّباب مثل المال

و المَنال والأعوان

یا مقصود او از اسبها و شترها، وسائل مادی و ظاهری است که کمتر در پیروی از گمراهی به کار گرفته می شود مگر زمان نوجوانی و آغاز جوانی مثل مال، امکانات و یاران.

«قَلَمًا»: اندک است، کم است.^۱ «قَلَّ» فعلی است که به واسطه «ها» می تواند بر سر فعل درآید.

«تَتَأْخُذُ»: جمع می شود، گرد می آید.

«أَوَانُ»: زمان، وقت، هنگام.

«عُنْفُوانُ»: به ضم اوّل و ضم فابه معنی هر چیز و آغاز جوانی.

«مَنال»^۲ به فتح میم، جای دستیافتن و زمینه به دست آوردن، دست آورد، دارایی.

۱. قال بعض النحويين: قَلَّ مِنْ قَوْلِكَ قَلَمًا فَعَلٌ لِأَفَاعِلٍ لَهُ، لِأَنَّهُ مَا أَزَالَتْهُ عَنْ حِكْمِهِ فِي تَقَاصِيهِ الْفَاعِلِ، وَأَصَارَتْهُ إِلَى حَكْمِ

الحرف المتقاضى للفعل. لسان العرب، ج ۱۱ ص ۵۶۴.

۲. منال - به فتح میم / جای یافتن چیزی و محل حصول شئی چنانکه اراضی ملک و جاگیر و باغ و مزرعه و دکان که این

«اعوان»: جمع عون و به معنی یاران و مددکاران است.

(فتکون الاستعارة) اى استعارة الافراس و الرواحل (تحقیق) لتحقق معناها عقلاً اذا أريد بهما الدواعى و حساً اذا أريد بهما أسباب اتباع الغى من المال و المنال

(بنابر دو احتمال اخیر) استعاره اسبها و شترها تحقیق است زیرا اگر مراد از اسبها و شترها انگیزه‌های نفسانی باشد این انگیزه‌ها تحقق عقلی دارد و اگر مقصود از اسبها و شترها پیروی از نادانی و گمراهی چون مال و منال باشد، اینها تحقق حسی دارد.

خلاصه: بنابراین دو احتمال، چون اسبها و شترها را برای چیزهایی استعاره آورده‌ایم که تحقق عقلی یا حسی دارد پس استعاره تحقیق است.

ضمیر «معناها» به استعاره، باز می‌گردد.

ضمیر «بهما» به «افراس» و «رواحل» برمی‌گردد.

مَثَلُ المَصْنَفِ بثلاثة أمثلة الاول ما تكون التخيلية اثبات ما به کمال المشبه به والثاني ما تكون اثبات ما به قوام المشبه به والثالث ما تحتل التخيلية و التحقيقية

مصنّف، سه مثال آورد. مثال نخست تخیلیه، اثبات چیزی بود که کمال مشبه به در وجه شبه به آن بود. و در مثال دوم، تخیلیه اثبات چیزی بود که قوام مشبه به در وجه شبه به آن بود. و در مثال سوم، چیزی اثبات شده بود که هم احتمال داشت تخیلیه باشد و هم تحقیق.

توضیح

مثال نخست، عبارت بود از «و اذا المنيّة أنشبت أظفارها»

مثال دوم، «فلسان حالي بالشكاية أنطق» بود.

و مثال سوم «و عَزَى أفراس الصبا و رواحله»

در این مثال، برای مشبه، أفراس و رواحل، اثبات شده است.

اگر مراد از افراس و رواحل، انگیزه‌های نفسانی باشد چون تحقق عقلی دارد. استعاره

→

همه محل حصول مال و زر هستند. غیاث اللغات، ص ۸۶۶

و ابن منظور گفته است: «وَالنَّالُ وَالْمَنَالُ وَالْمَنَالُ: مصدر نَلَّ نَالًا.

لسان العرب، ج ۱۱، ص ۶۸۳. بنابر این، مُنال به ضم میم کاملاً غلط است و در هیچ لغتی ضبط نشده است.

تحقیقه است.

و اگر مقصود از افراس و رواجل، مال و منال و مانند اینها باشد چون تحقق حسی دارد باز هم استعاره، تحقیقه است و اگر اینها مقصود نباشد استعاره تخیلیه است چون چیزی عقلاً یا حساً وجود ندارد که افراس یا رواجل بر آن اطلاق شده باشد.

پرسش‌ها

۱. استعارهٔ بالکنایه چیست؟
۲. استعارهٔ تخیلیه چه تعریفی دارد؟
۳. برای استعارهٔ بالکنایه و تخیلیه چه مثالی در خاطر دارید؟

[فصل] فی شرایط حسن الاستعارة

(حسن کل من) الاستعارة (التحقیقیة و التمثیل) علی سبیل الاستعارة (برعاية جهات حسن التشبيه) كأن يكون وجه الشبه شاملاً للطرفین و التشبيه وافياً بافادة ما عُلّق به من الغرض، و نحو ذلك

شرائط زیبایی و نیکویی استعاره

نیکویی و زیبایی استعاره تحقیقیه و تمثیل به شیوه استعاره به داشتن انگیزه‌های زیبایی تشبیه است. مثل این که وجه شبه، مشبه و مشبه به را فرا بگیرد. و تشبیه، هدفی را که به آن ارتباط دارد، بفهماند و مانند اینها.

شرح

ما شرایطی برای صحت و درستی بعضی چیزها داریم و شرایطی برای زیبایی و نیکویی. اکنون به شرایط زیبایی و نیکویی استعاره تحقیقیه و استعاره به شیوه تمثیل رسیده ایم. در خاطر دارید که استعاره تحقیقیه، آن است که معنایش تحقق حسی یا عقلی داشته باشد. و تمثیل به شیوه استعاره، لفظ مرکبی است که به معنایی شبیه معنای اصلیش، نقل داده شده است.

مثل «اراک تقدم رجلاً و تؤخر آخری»

خوب، شرایط نیکویی و زیبایی اینها همان شرایط زیبایی تشبیه است.

(وَأَنْ لَا يُشَمَّ رَائِحَتَهُ لَفْظًا) أَيْ وَبَأَنْ لَا يَشْمُ شَيْءٌ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالتَّمْثِيلِ رَائِحَةُ التَّشْبِيهِ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ لِأَنَّ ذَلِكَ يَبْطُلُ الْغَرَضُ مِنَ الْاسْتِعَارَةِ أَعْنَى ادِّعَاءِ دُخُولِ الْمَشْبِهِ فِي جِنْسِ الْمَشْبُوهِ بِهِ لَمَّا فِي التَّشْبِيهِ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْمَشْبِهُ بِهِ أَقْوَى فِي وَجْهِ الشَّبْهِ

و از شرائط حسن استعاره، یکی این است که بوی تشبیه، لفظاً از آن، استشمام نشود. یعنی استعاره تحقیقیه و تمثیل، از جهت لفظ، بوی تشبیه را استشمام نکرده باشد. زیرا این بوی تشبیه، هدف استعاره را که ادعای دخول مشبه در جنس مشبه به است، تباه می‌سازد، چون تشبیه، بر این دلالت دارد که مشبه به از مشبه در وجه شبه قوی‌تر است.

توضیح

«لَا يَشْمُ» در متن مصنّف، مجهول و «رَائِحَتَهُ» نائب فاعل و «لَفْظًا» تمیز است. و ضمیر «رَائِحَتَهُ» به تشبیه باز می‌گردد.

قید «لَفْظًا» برای این است که از جهت معنا، استعاره، مبتنی بر تشبیه است.

مقصود از بوی تشبیه این است که مشبه به گونه‌ای ویژه ذکر نشده باشد.

ذکر مشبه نیز گاهی منافات با استعاره دارد یعنی استعاره را از قلمرو آن بیرون می‌برد و داخل در بحث تشبیه می‌سازد که این، اصلاً مقصود نیست. و گاهی منافات با استعاره ندارد لیکن بوی تشبیه را در آن پدید می‌آورد. مثل: «قَدْ زُرَّ الزَّرَّاءُ عَلَى الْقَمَرِ» او تکمه‌هایش را بر ماه بسته است.

در این جا «قمر» استعاره است. لیکن مشبه یعنی فاعل «زُرَّ» به صورت ضمیر مستتر، ذکر شده است. این ذکر، بوی تشبیه را پدید آورده است، لیکن با استعاره منافات ندارد.

فلسفه این که گفته شد: استعاره بوی تشبیه را نداشته باشد این است که در استعاره، ادعا می‌شود: مشبه از افراد مشبه به است و با آن یکی است لیکن بوی تشبیه و تشبیه نشان می‌دهد که مشبه به از مشبه قوی‌تر است.^۱

۱. دسوقی برای بوی تشبیه، جلوه‌های گوناگونی ذکر کرده است. مثل ذکر ادات تشبیه یا ذکر وجه شبه ولی شکی نیست که اینها استعاره را از بحث استعاره بیرون می‌برد و مقصود از بوی تشبیه اینها نیست. اما تمثیل او به آیه مبارکه «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» بقره، (۱۸۷) صحیح است. در این آیه شریفه، «الْخَيْطُ

(ولذلك) ای و لآن شرط حسنه آن لایشم رائحة التشبيه لفظاً (یوصی أن یكون الشبه) أي ما به المشابهة (بین الطرفين جلیاً) بنفسه أو بواسطة عرف أو اصطلاح خاص و برای این که شرط حسن استعاره این است که بوی تشبیه، از جهت لفظ، از آن شنیده نشود، توصیه می شود که وجه شبه باید ذاتاً آشکار باشد یا به واسطه عرف عام یا به واسطه عرف خاص.

توضیح

آشکار بودن وجه شبه را بر سه قسم تقسیم کرد:

۱. آشکار بودن ذاتی. مثل تشبیه مطلب معلوم و آشکار به روز روشن. تشبیه جای بسیار گرم و آشناک به جهنم و تشبیه علم به نور، جهل به تاریکی کفر به ظلمت و تشبیه چیز شیرین به عسل.

۲. آشکار بودن وجه شبه در عرف عام یعنی در بین مردم. مثل تشبیه چهره زیبا به ماه یا به گل، تشبیه شخص نادان به الاغ، تشبیه فرد منافق به بوقلمون.

۳. آشکار بودن وجه شبه در عرف خاص یا اصطلاح خاص.

مثل اصطلاح صرف و صرفیان، اصطلاح نحو و نحویین، اصطلاح فیزیک و فیزیک دانان و دیگر اصطلاحها.

مثلاً ریاضی دان ها مسائل مشکله را به جدول لگاریتم تشبیه می کنند و وجه شبه در میان آنان آشکار است. یا نحویان، شخص ریاست طلب را به ادات صدارت طلب، تشبیه می کنند و این وجه شبه، برای آنان آشکار است.

و اهل منطق، حرکتها و چرخشهای بیهوده را به دور باطل تشبیه می کنند.

(لئلا تصیر) الاستعارة (الغازاً) و تعمیه ان روعی شرائط الحسن و لم تشم رائحة التشبيه و ان لم یراع فات الحسن ینقال: أَلْغَزَ فی کلامه إذا عمی مراده و منه أَلْغَزُ و جمعه أَلْغَازُ مَثَلُ رَطَبٍ و أَرطاب.

اگر شرائط حسن استعاره رعایت شده باشد، باید وجه شبه آشکار باشد تا استعاره، به

→

الابیض» استعاره برای فجر است. لیکن «مِنَ الْفَجْرِ» آن را بیان کرده است. این بیان بوی تشبیه را پدید آورده است و با استعاره منافات ندارد.

صورت چیستان گفتن، معنی ساختن و پوشیده نگه داشتن، نگردد. اما اگر شرائط حسن، رعایت نشده باشد، حسن از دست می‌رود. گفته می‌شود: «الغز فی کلامه» هنگامی که مرادش ناشناخته و ناآشکار باشد. لغز نیز از آن گرفته شده است و جمع آن أَلغاز است مثل «ارطاب» که جمع «رطب» است.

توضیح

اگر در استعاره‌ای، شرائط حسن، رعایت شود و بوی تشبیه استشمام نشود باید حتماً وجه شبه آشکار باشد چون پنهان بودن تشبیه و نیامدن بوی آن از یک سو و آشکار نبودن وجه شبه از سوی دیگر، باعث می‌گردد تا استعاره به گونه یک معماً درآید.

«الغاز»: مصدر باب افعال است. به معنی مراد را پنهان ساختن معماً و چیستان ساختن. «تعمیه»: پوشیدن، نهفته کردن، معماً گفتن. «و منه اللغز»: لغز بر وزن لَغَز از «الغز» گرفته شده است.

«لغز»: معماً، چیستان.^۱

«أَلغاز»: جمع «لغز» است.

(كما لو قيل: في التحقيقية (رأيت أسداً وأريد انسان أبخر) فوجه الشبه بين الطرفين خفي مانند این که در استعاره تحقیقیه بگوییم: «رأيت اسداً» و مقصود شخصی باشد که چونان شیر، دهنش بد بو است. که این جا وجه شبه بین مشبه و مشبه‌به پوشیده است.

توضیح

برای نمونه یک مثال آورد. در این مثال، ما «اسد» را استعاره برای شخصی آورده‌ایم. در این جمله لفظاً بویی از تشبیه وجود ندارد و وجه شبه هم پنهان است از این رو معماً سازی شده است.

۱. مثل:

هر چه افتاد ریز ریز کند
در زمان هر دو گوش تیز کند

چیست کاندلر دهان بی‌دندان
چون زدی در دو چشم او انگشت
جواب این معماً قیچی است.

«أَبْخَرُ»: کسی که دهانش بوی گند می دهد.

گویند: شیر ابخر است.

(و) فی التمثیل (رأیت إبلاً مائة لا تجد فيها راحلة و أريد الناس) مِنْ قوله - صلى الله عليه و آله -: الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة و فی الفائق: الراحلة البعير الذي يرتحله الرجل جَمَلًا كان أو ناقةً يعنى أن المرضى المنتخب من الناس فى عزة وجود كالنجيبة التي لا توجد فى كثير من الابل و مثل این که در تمثیل علی سبیل الاستعاره، بگوئیم: رأیت إبلاً مائة لا تجد فيها راحلة. من شتران صدگانه ای را دیدم که تو در آنها یک شتر ویژه سواری نمی یابی. (این جمله را بگوئیم و مقصودمان از شتران، مردم باشند.)

این مثال، از سخن پیامبر اکرم - صلى الله عليه و آله - گرفته شده است که فرمود: «الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة»^۱

مردم، چونان شتران صدگانه ای هستند که در آنها یک راحله پیدا نمی کنی. در کتاب «الفائق» زمخشری آمده است: «راحله» شتر نر یا ماده ای است که شخص، آن را برای سوار شدن، سیر کردن و بردن وسائل، انتخاب می کند و برمی گزیند. و معنی حدیث این است که: فرد مورد پسند و شخص برگزیده از میان مردم، در گرانقدری مانند شتر نجیب و راهواری است که در صد شتر، یکی پیدا نمی شود.

توضیح

اگر ما جمله «رأیت إبلاً مائة لا تجد فيها راحلة» را به عنوان تمثیل علی سبیل الاستعاره برای مردم به کار ببریم مثل این است که معمّاسازی کرده ایم چون وجه شبه بین شتران فراوانی که در بین آنها راحله نیست و بین مردمی که فراوانند و شخص مورد پسند در میان آنان کم است، پوشیده و پنهان است.

«عزة وجود»: کمیابی، گرانقدری.

«نجيبة»: در این جا به معنی شتر رام، آرام راهوار و اصیل است.

۱. در بعضی از مدارک این حدیث، «لا تجد فيها راحلة واحدة» ضبط شده است. نگاه کنید به جامع الاحادیث، ص ۱۲۷ و نثر الدرر، ج ۱، ص ۱۵۲ و التبیان، ج ۱، ص ۴۱۳ و سنن ترمذی، حدیث ۲۷۹۸ و بحار الانوار، ج ۱، ص ۶۶ و عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۱۴۹.

(و بهذا ظَهَرَ أَنَّ التشبيه أعمّ محلاً) اذ كل ما يتأتى فيه الاستعارة يتأتى فيه التشبيه مِنْ غير عكس لجواز أن يكون وجه شبه غير جلی فتصير الاستعارة إلغازاً كما في المثالين المذكورين.

و با این مطلب که گفتیم: هر جا وجه شبه نا آشکار باشد، استعاره صحیح نیست چون الغاز و معما سازی می شود، آشکار گشت که: تشبیه، از جهت محل تحقق و مورد اعم از استعاره است. زیرا در هر جا، استعاره ممکن باشد تشبیه نیز ممکن است، بر خلاف عکس آن. (این طور نیست که هر جا تشبیه جایز باشد، استعاره میسر گردد).

چون ممکن است وجه شبه آشکار نباشد از این رو استعاره تبدیل به معما گردد. همان گونه که در دو مثال، رأیت اسداً و رأیت إبلاً مأنه گفته شد. (در این موارد واجب است به جای استعاره از تشبیه استفاده کنیم).

فان قيل: قد سبق أن حسن الاستعارة برعاية جهات حسن التشبيه و مِنْ جُمَلَتِهَا أن يكون وجه التشبيه بعيداً غير مبتذل فأشترط جلالة في الاستعارة ينافي ذلك قلنا: الجلاء والخفاء مما يقبل الشدة والضعف فيجب أن يكون مِنْ الجلاء بحيث لا يصير إلغازاً و مِنْ الغرابة بحيث لا يصير مبتذلاً

اگر کسی بگوید: قبلاً گفتیم: زیبایی و نیکویی استعاره به رعایت انگیزه‌های زیبایی تشبیه است و یکی از آن انگیزه‌های زیبایی این است که وجه شبه بعید و غیر مبتذل باشد. پس این که می‌گوییم: وجه شبه در استعاره باید آشکار باشد با آن سخن (بعید غیر مبتذل) منافات دارد. ما در پاسخ می‌گوییم: آشکار بودن و پوشیده بودن، شدت و ضعف دارد. از این رو باید به اندازه‌ای آشکار باشد که به گونه معما سازی در نیاید و به اندازه‌ای غرابت داشته باشد تا مبتذل و پیش پا افتاده نگردد.

«من جملتها» از شمار آن جهات حسن.

ضمیر «جلالته» به وجه شبه بر می‌گردد.

(و يتصل به) أي بما ذكرنا مِنْ أنه اذا خفي التشبيه لم تحسن الاستعارة و يتعين التشبيه (أنه اذا قوى التشبيه بين الطرفين حتى اتحادا كالعلم والنور و الشبهة و الظلمة لم يَحْسُن التشبيه و تعین الاستعارة) لئلا يصير كتشبيه الشئ بنفسه فاذا فهمت مسألة تقول: حصل في قلبي نور و لا تقول: علم كالنور و اذا وَقَعَتْ في شُبْهَةٍ تقول: قد وَقَعَتْ في ظُلْمَةٍ و لا تقول في شُبْهَةٍ كالظلمة

و با آن چه ما گفتیم که: هر گاه وجه شبه پوشیده باشد، استعاره نیکو نیست و باید از تشبیه

استفاده کرد - این بحث هم ارتباط دارد که:

هر گاه وجه شبه بین مشبه و مشبه به قوی باشد به گونه ای که این دو گو یا یکی است، مانند علم و نور و شبهه و ظلمت. در این هنگام، تشبیه نیکو نیست و باید استعاره آورد. برای این که تشبیه مانند تشبیه چیزی به خود آن چیز نباشد.

بنابراین هر گاه مسأله ای را فهمیدی بگو: «حَصَلَ فِي قَلْبِي نَوْزٌ» نوری در دلم پدید آمد. (تا استعاره شود.) و نگو: «عِلْمٌ كَالنُّورِ» (تا تشبیه شود) و زمانی که در شبهه افتادی بگو: «قَدْ وَقَعْتُ فِي ظِلْمَةٍ» (تا استعاره گردد) و نگو: «فِي شُبْهَةٍ كَالظِّلْمَةِ» (که تشبیه شود).

(و) الاستعارة (المكنى عنها كالتحقیقية فی أَنَّ حسنها برعاية جهات حسن التشبيه لأنها تشبيه مُضْمَر

استعاره بالکنایه، مانند استعاره تحقیقیه است، در این که زیبایی و نیکوپیش به رعایت جهات حسن تشبیه است. چون استعاره بالکنایه تشبیه پنهان است.

(و) الاستعارة (التخیلیة حسنها بحسب حسن المكنى عنها) لأنها لا تكون إِلَّا تابعة للمكنى عنها و ليس لها فی نفسها تشبيه بل هی حقيقة فحسنها تابع لحسن متبوعها.

حسن استعاره تخیلیه به حسب حسن استعاره بالکنایه است چون استعاره تخیلیه فقط تابع استعاره بالکنایه است و به تنهایی تشبیه نیست.

و در معنای حقیقی خود به کار رفته است پس حسن آن تابع حسن متبوعش یعنی استعاره بالکنایه است.

فصل

فی بیان معنی آخر یطلق علیه لفظ المجاز علی سبیل الاشتراك أو التشابه (وَقَدْ یطلق المجاز علی کلمة تَغْیَر حکم اعرابها) أی حکمها الذی هو الاعراب علی أَنَّ الاضافة للبيان أی تَغْیَر اعرابها مِنْ نوع إلى نوع آخر

فصل

این فصل، درباره بیان معنای دیگری است که واژه مجاز، یا بر اساس اشتراک لفظی یا بر حسب تشابه بر آن اطلاق می شود.

گاهی مجاز، بر واژه‌ای اطلاق می‌گردد که حکم اعرابش تغییر کرده است. یعنی حکمی که همان اعراب است دگرگون شده است. بنابراین که اضافه «حکم» به «اعرابها» اضافه بیانیه باشد. یعنی اعرابش از نوعی به نوع دیگر، تغییر یافته است.

توضیح

گاهی به کلمه‌ای که باید مثلاً اعراب رفع داشته باشد و اکنون اعراب جر دارد، واژه مجاز اطلاق می‌شود و این اطلاق، یا به عنوان اشتراک لفظی است. یعنی لفظ مجاز یک بار وضع شده است برای کلمه‌ای که از معنای اصلیش به معنای دیگری نقل داده شده و یک بار وضع شده برای کلمه‌ای که اعراب اصلیش به اعراب دیگری تغییر یافته است. و یا این اطلاق، بر اساس تشابه است یعنی کلمه‌ای که اعرابش تغییر یافته است به کلمه‌ای که معنایش، دگرگون شده، تشبیه شده است. اگر اضافه «حکم» به «اعراب» بیانیه باشد. مقصود از حکم و اعراب، یکی است یعنی حکم کلمه همان اعراب آن است.

و مراد از نوعی به نوع دیگر، مثلاً هر کدام^۱ از اعراب سه گانه به دیگری تغییر یابد.

(بحذف لفظاً أو زیادة لفظاً) فالأول (كقوله تعالى: وجاء ربك و اسأل القرية)

و انگیزه این تغییر اعراب یا حذف لفظی است یا افزوده شدن لفظی.

آن جا که لفظی حذف شده باشد، مانند: «جاء ربك» که واژه «امر» محذوف است و مثل «و

اسأل القرية»^۲ که کلمه «اهل» حذف گردیده.

(و) الثانی مثل (قوله: ليس كمثله شيء) جاء (أمر ربك) لاستحالة المجئ على الله تعالى (و)

اسأل (أهل القرية) للقطع بأن المقصود ههنا سؤال أهل القرية.

و آن جا که واژه‌ای افزوده شده باشد، مانند: «ليس كمثله شيء»^۳ که مثلها این گونه است: «جاء

أمر ربك» در این آیه شریفه، کلمه «امر» محذوف است چون آمدن بر خداوند متعال، محال است. بنابراین اعراب اصلی «رب» جر بوده و اکنون به رفع خوانده می‌شود.

و «اسأل أهل القرية» زیرا یقین داریم که مقصود از پرسش در این جا پرسش از اهل روستا

۱. فجر، ۲۲.

۲. یوسف، ۸۲.

۳. شوری، ۱۱.

و آبادی است.

«وَأِنْ جُعِلَتِ الْقَرْيَةُ مَجَازًا عَنْ أَهْلِهَا لَمْ يَكُنْ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ» در آیه شریفه، «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» اگر کلمه «القرية» به جای «اهل» به کار رفته باشد. یعنی محلّ و مسکن استعمال شده و «حالّ» یعنی ساکنان اراده گردیده است. بر این اساس، دیگر «القرية» از قلمرو مجاز در کلمه، به اعتبار اعراب نیست. بل مجاز مرسل است و از شمار کلماتی است که مجاز به لحاظ دگرگونی معنای آن است.

(و ليس مثله) شئ لَنْ المقصود نفی أَنْ يكون شئ مثل الله تعالى لا نفی أَنْ يكون شئ مثل مثله فالحكم الأصلي لربك و القرية هو الجر و قد تغيّر في الاول الى الرفع و في الثاني الى النصب بسبب حذف المضاف و الحكم الاصلی فی مثله هو النصب لانه خبر ليس و قد تغير الى الجر بسبب زيادة الكاف

و «ليس كمثله شئ» در اصل «ليس مثله شئ» است. زیرا هدف، نفی مثل از خداوند متعال است نه نفی مثل از مثل او. یعنی می خواهیم بگوییم: چیزی مثل او نیست نه این که چیزی مثل مثل او نیست.

بنابراین، حکم و اعراب اصلی «ربك» و «القرية» جر است و در «ربك» به رفع تغییر کرده است و در «القرية» به نصب به سبب حذف مضاف (یعنی «امر» و «اهل») و حکم و اعراب اصلی در «مثله» نصب است چون خبر ليس است و به سبب افزوده شدن «كاف» زایده، به جر تغییر یافته است.

فكما و صفت الكلمة بالمجاز باعتبار نقلها عن معناها الاصلی كذلك و صفت به باعتبار نقلها عن اعرابها الاصلی

پس همان طور که کلمه، موصوف به وصف مجاز می شود به اعتبار نقل آن از معنای اصلیش، همین گونه کلمه، موصوف به وصف مجاز می شود به لحاظ نقل آن کلمه از اعراب اصلیش.

و ظاهر عبارة المفتاح أَنَّ الموصوف بهذا النوع مِنَ المجاز هو نفس الاعراب و ما ذكره المصنّف - أقرب

گفت: از ظاهر عبارت سکاکی بر می آید چون عبارت سکاکی قابل توجیه است و مثلاً رفع

را می‌توان به مرفوع و نصب را به منصوب تفسیر کرد. به هر حال، از ظاهر عبارت سکاکی بر می‌آید که خود اعراب مجاز است. مثلاً رفع در جاء رَبِّكَ و نصب در واسأل القرية مجاز است یا به عبارت دیگر، هر اعراب غیر اصلی مجاز است. لیکن آن چه مصنف گفت: «قد يطلق المجاز على كلمة تَغْيِيرِ حكم اعرابها» به درستی نزدیک‌تر است در این عبارت، کلمه، موصوف وصف مجاز قرار گرفته است. و علت نزدیک‌تر بودن این سخن به درستی این است که:

۱. همان طور که در مجاز مرسل گذشت و همه جا کلمه، موصوف وصف مجاز بود، در این جا نیز کلمه، موصوف وصف مجاز قرار می‌گیرد.

۲. اگر بگوییم: مجاز بودن اعراب در آن جا که چیزی محذوف است قابل پذیرش است. مثلاً در «جاء رَبِّكَ» می‌توانیم بگوییم: جرّ اعراب اصلی است و رفع اعراب مجازی، چون مقدر مثل موجود است. لیکن در جایی که چیزی اضافه شده، مثل: ليس كمثله شيء دیگر نمی‌توانیم بگوییم: جرّ، اعراب مجازی است چون جرّ موجود است. و اقول بزيادة الكاف في قوله تعالى: ليس كمثله شيء أخذ بالظاهر و يحتمل أن لا تكون زائدة بل يكون نفيًا للمثل بطريق الكناية التي هي ابلغ لأن الله تعالى موجود فاذا نفى مثل مثله لزم نفي مثله ضرورة أنه لو كان له مثل لكان هو أعني الله تعالى مثل مثله فلم يصح نفي مثل مثله كما تقول ليس لأخي زيد أخ أي ليس لزيد أخ نفيًا للملزم بنفي لازمه و الله اعلم این که گفته می‌شود: کاف در «ليس كمثله شيء» زایده است، ظاهر نگری است و احتمال دارد که زایده نباشد بل نفی مثل به شیوه کنایه باشد که از تصریح، رساتر است. چون خداوند متعال، موجود است و زمانی که مثل مثل او نفی گردد.

ضرورتاً مثل او نیز نفی می‌شود. زیرا اگر خداوند متعال، مثل داشته باشد آنگاه خداوند متعال، مثل مثلش می‌شود و دیگر نفی مثل مثلش صحیح نیست.

این کنایه، مثل این می‌شود که بگوییم: برادر زید، برادر ندارد و به واسطه نفی لازم، ملزوم را نفی کنیم.

توضیح

ما گفتیم: کاف در «كمثله» زایده است. لیکن شارح می‌گوید: این ظاهر نگری است. اگر کاف را زایده می‌گرفتیم این جمله، حقیقت می‌شد ولی اگر زایده نگیریم کنایه می‌شود و کنایه ابلغ از تصریح است. و کنایه بودن آن بدین گونه است: می‌گوییم: مثل مثل ندارد و این، لازمه

نداشتن مثل است.

چون یک چیز موجود، مثل یک گل، اگر مثل داشته باشد بی تردید آن گل، اول مثل مثل می شود یعنی گل، مثل آن مثل است. پس لازمه مثل داشتن وجود مثل مثل است و اگر این لازم را نفی کردیم و گفتیم: مثل مثل ندارد ملزوم که مثل داشتن است نیز نفی می گردد.

اکنون در این مثال، خداوند متعال، وجود دارند و اگر مثل داشتند خودشان مثل مثل بودند. وقتی ما نفی مثل مثل کردیم، نفی مثل هم کرده ایم. اگر گفتیم: برادر زید، برادر ندارد به این معناست که زید برادر ندارد.

«نفیاً للمزوم بنفی لازمه»: یعنی ما ملزوم را به واسطه نفی لازم، نفی کرده ایم ملزوم، برادر داشتن زید است و لازم، برادر داشتن برادر او.

پرسش‌ها

۱. شرائط حسن استعاره مصرحه و تمثیلیه چیست؟
۲. چرا توصیه شده که وجه شبه (جامع) در استعاره آشکار باشد؟
۳. شرائط حسن استعاره بالکنایه چیست؟
۴. حسن استعاره تخیلیه به چه چیز بستگی دارد؟
۵. برای مجازی که پدیده تغییر اعراب کلمه است چه مثال‌هایی در خاطر دارید؟

◆ نمایه

◆ کنایه

◆ تعریف کنایه

◆ اقسام کنایه

◆ کنایه از موصوف

◆ کنایه از صفت

◆ کنایه از نسبت

◆ تعریض

◆ تلویح

◆ رمز

◆ ایما و اشاره

الكنایة

فی اللغة مصدر کنیت بكذا عَنْ كذا أو كنوت اذا تركت التصريح به

کنایه

کنایه، در لغت، مصدر «کنیت» یا مصدر «کنوت» است و زمانی می‌گویی: «کنیت» یا «کنوت» که به مطلبی تصریح نکرده باشی.

توضیح

کنایه در لغت به معنی پوشیده سخن گفتن است و فعل آن به دو صورت ناقص و اوی (کنایکنو) و ناقص یایی (کنی یکنی) استعمال شده است. کنیت اشاره به ناقص یایی و کنوت اشاره به ناقص و اوی است.^۱

می‌گوییم: کنیت بطول النجاد عن طول القامة

من بلندی بند شمشیر را کنایه از بلندی قامت قرار دادم.^۲

«نجداد» به کسر نون بند شمشیر است.

۱. اما این که مصدر آن پیوسته با یاء استعمال می‌شود ناقص یایی بودن را تأیید می‌کند.

۲. معنی اصلی کلمه را مکتبی به و لازم معنی را که مراد گوینده است مکتبی عنه و عمل گوینده و همچنین لهبطی را که لازم معنی از آن خواسته شده است کنایه گویند.

و فی الاصطلاح (لفظ آرید به لازم معناه مع جواز إرادته معه) ای إرادة ذلك المعنى مع لازمه، کلفظ
 - طويل النَّجَاد - المراد به طول القامة مع جواز أن يراد حقيقة طول النَّجَاد أيضاً

و در اصطلاح، لفظی است که از آن، لازم معنایش، اراده شده است و اراده معنای اصلی نیز
 همراه اراده معنای لازم آن، جایز است.

مانند لفظ «طویل النَّجَاد» که از آن بلندی قامت اراده می‌شود.

و اراده معنای حقیقی آن، یعنی بلندی بند شمشیر نیز جایز است.

گفتنی است: یکی از شیوه‌های بسیار رایج بیانی و گفتاری به کارگیری کنایه‌هاست. گفتار
 روزمره ما آکنده از کنایه است. این که می‌گوییم: تو کاسه از آش داغتری. او پا در هوا سخن
 می‌گفت. پسرم پا در یک کفش کرده بود. آنان نمک خوردند و نمکدان شکستند. مسجد جای
 سوزن انداختن نداشت و صدها نمونه مانند اینها کنایه است.

اکنون به این نمونه‌ها که سابقه کهن دارد بنگرید.

«زیره به کرمان بردن» «یک دست صدا ندارد»

«سینه سپر کردن» «دست افشانی کردن» «پای کوبی» «سرافکندگی» «سرتافتن» «باد بر بینی
 انداختن» «پشم به کلاهش نیست» «توبه گرگ مرگ است» «جان به لب آمدن» «کار به
 استخوان رسیدن» «آب از آب تکان نمی‌خورد.» «آب از سر گذشتن» «دهانش آب افتاد» «آب
 به هاون کوفتن» «از سیر تا پیاز گفتن» «آب پاکی روی دست ریختن» «از آب گل آلود ماهی
 گرفتن» «آب را گل کردن» «از این شاخه به آن شاخه پریدن» «از کیسه خلیفه بخشیدن» «ریگ
 به کفش داشتن» «آه در بساط نداشتن» «استخوان لای زخم نهادن» «دست گزیدن» «پا از گلیم
 خویش بیرون نهادن» «پا روی دم سگ گذاردن» «آب در غربال بیختن» «از دیوار راست بالا
 رفتن» «خون دل خوردن» «باد آورده را باد می‌برد» «از خر شیطان پیاده شدن» «دل به دل راه
 دارد.» «تیمم باطل است آن جا که آب است» «تر و خشک با هم می‌سوزد» «آسمان به زمین
 نمی‌آید» «آفتابه خرج لحیم است» «گشاده دست است» «در خانه باز است» «دستش کج است»
 بسیاری از اصطلاحات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... به شیوه کنایه است مانند «جنگ
 سرد» کنایه از جنگ تبلیغاتی. «انقلاب سفید» کنایه از انقلاب بدون خونریزی «انقلاب سبز»
 کنایه از رشد کشاورزی. «طلای سیاه» کنایه از نفت «جراحی سفید» کنایه از روزه «وضعیت

قرمز» کنایه از خطر.

(فَطَهَّرَ أَنَّهَا تَخَالِفُ الْمَجَازَ مِنْ جِهَةِ ارَادَةِ الْمَعْنَى) الحقیقی (مع ارادة لازمه) کارادة طول النجاد مع ارادة طول القامة بخلاف المجاز فإنه لايجوز فيه ارادة المعنى الحقیقی للزوم القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقیقی

پس آشکار شد که: کنایه، از این جهت که می توان معنای حقیقی آن را همراه معنای لازمی آن اراده کرد، با مجاز مخالف است. مثلاً می توان از «طول النجاد» هم بلندی قامت و هم بلندی بند شمشیر را اراده کرد به خلاف مجاز که اراده معنی حقیقی در آن جایز نیست. چون مجاز پیوسته همراه قرینه‌ای است که ما را از اراده معنای حقیقی باز می دارد.

مثلاً می گوییم: «رَأَيْتُ فِي السُّوقِ اسِداً» شیری را در بازار دیدم. دراین مثال، «فِي السُّوقِ» قرینه‌ای است که ما را از اراده شیر بیابان باز می دارد.

و قوله مِنْ جِهَةِ ارَادَةِ الْمَعْنَى مَعْنَاهُ مِنْ جَوَازِ ارَادَةِ الْمَعْنَى لِيُوَافِقَ مَا ذَكَرَهُ فِي تَعْرِيفِ الْكِنَايَةِ وَلَأَنَّ الْكِنَايَةَ كَثِيراً مَا تَخْلُو عَنْ ارَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي لِلْقَطْعِ بِصَحَّةِ قَوْلِنَا: فَلَان طَوِيلُ النِّجَادِ وَجَبَانَ الْكَلْبِ وَمَهْزُولُ الْفَصِيلِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نِجَادٌ وَلَا كَلْبٌ وَلَا فَصِيلٌ وَمِثْلُ هَذَا فِي الْكَلَامِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى.

و این که مصنف گفت: از حیث اراده معنای اصلیش، معنی از حیث جایز بودن اراده معنی اصلی آن است. تا با آن چه در تعریف کنایه گفت هماهنگ گردد و برای این که کنایه، بسیاری جاها، از اراده معنای حقیقی تهی است.

ما یقین داریم که صحیح است بگوییم: فلانی طویل النجاد است یا سگش ترسو است یا کره شتر او لاغر است گرچه او بند شمشیر یا سگ یا بچه شتر نداشته باشد و مانند این سخن بیشتر از آن است که به شمارش آید.

توضیح

شارح می گوید: عبارت «مِنْ جِهَةِ ارَادَةِ الْمَعْنَى» با تقدیر مضاف است یعنی «مِنْ جِهَةِ جَوَازِ ارَادَةِ الْمَعْنَى» به دو جهت:

۱. تا این عبارت، با عبارتی که در تعریف کنایه گفت: هماهنگ گردد.

در آن جا گفت: «مع جواز ارادته معه»

۲. باید جواز، حتماً در تقدیر گرفته شود تا معنا چنین گردد: از جهت جایز بودن اراده

معنی حقیقی. یعنی اراده‌ی معنی حقیقی در کنایه جایز است چه اصلاً معنی حقیقی آن موجود باشد یا نباشد. کنایه از حیث کنایه بودن چنین چیزی در آن جایز است.

از دیر باز رسم عرب چنین بوده است که کنایه از میهمان نوازی می‌گفته‌اند: «کثیر الزّمان» یعنی خاکسترش زیاد است. یا «جبان الکلب» یعنی سگش ترسوست یا «مehزول الفصیل» یعنی بچه شترش لاغر است. در همه این کنایه‌ها اراده‌ی معنای حقیقی جایز است با این که ممکن است کسی که این کنایه‌ها برای او به کار رفته است. سگ، شتر و خاکستر نداشته باشد. «و مثل هذا» مثل این موارد که معنای حقیقی در آن وجود ندارد بیشتر از شمار است. مثلاً ما کنایه از سالمند بودن می‌گوییم: او ریش سفید جامعه‌ی ماست.

با این که ممکن است او اصلاً ریش نداشته باشد یا ریشش را رنگ کرده باشد. یا کنایه از اوج بیچارگی و در ماندگی می‌گوییم: «کارد به استخوانش رسیده است» با این که اصلاً کارد و فرو رفتن، در این مورد واقعیت ندارد.

و ههنا بحث لابد من التنبه له وهو أنَّ المراد بجواز ارادة المعنى الحقيقي فى الكناية هو أنَّ الكناية من حيث أنَّها كناية لاتنا فى ذلك كما أنَّ المجاز ینا فيه لكن قد یمتنع ذلك فى الكناية بواسطة خصوص المادة

و در این جا بحثی هست که ناگزیر باید آن را یاد آوری کرد و آن این است که مقصود از جواز اراده‌ی معنای حقیقی در کنایه این است که کنایه از حیث کنایه بودن با اراده‌ی معنای حقیقی منافات ندارد. (چون قرینه‌ی مانعه ندارد). ولی مجاز با اراده‌ی معنای حقیقی منافات دارد. (برای این که قرینه‌ی مانعه دارد). لیکن گاهی این اراده‌ی معنای حقیقی در خصوص مورد و ماده‌ی ویژه‌ای ممتنع می‌شود.

(مثل جایی که «طویل النجاد» را کنایه از بلندی قامت قرار می‌دهیم برای کسی که اصلاً بند شمشیر ندارد.)

خلاصه

قید حیثیت باید رعایت گردد. کنایه از حیث کنایه بودن با اراده‌ی معنای حقیقی منافات ندارد گرچه ممکن است از حیث مورد و ماده یعنی در یک نمونه خاص، ما کنایه‌ای بیاوریم که معنای حقیقی آن تحقق نداشته باشد. لیکن مجاز از حیث مجاز بودن چون قرینه‌ی مانعه و

صارفه دارد با اراده معنی حقیقی منافات دارد.

كما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ أَنَّهُ مِنْ بَابِ الْكِنَايَةِ كما في قولهم: مثلك لا يبخل لأنهم إذا نفوه عَمَّنْ يماثله و عَمَّنْ يكون على أخص أو صافه فَقَدْ نفوه عنه كما يقولون: بَلَّغْتَ أَثَرَاهُ يريدون بُلُوغَهُ فقولنا: لَيْسَ كَاللَّهِ شَيْءٌ و قولنا: ليس كمثله شيء عبارتان متعاقبتان على معنى واحد و هو نفى المماثلة عن ذاته لا فرق بينهما إلا ما تعطيه الكناية مِنَ المبالغة و لا يخفى ههنا امتناع ارادة الحقيقة و هو نفى المماثلة عَمَّنْ هو مُمَازِلٌ له و على أخص أو صافه.

همان گونه که شیخ محمود زمخشری در کتاب کشف، پیرامون «لیس کمثله شيء» گفته است: این تعبیر از قلمرو کنایه است و مثل جمله «مثلك لا يبخل» است. یعنی کسی که مانند توست بخل پیشه نمی‌کند. در این جمله، بخل را از مانند مخاطب و از کسی که صفات ویژه او را دارد نفی کرده‌اند. پس از خود مخاطب هم نفی کرده‌اند. همان گونه که می‌گویند: «بَلَّغْتَ أَثَرَاهُ»^۱ یعنی همسال‌های او بالغ شده‌اند و مقصودشان بالغ شدن اوست.

پس این که می‌گوییم: «لیس کالله شيء» و می‌گوییم: «لیس کمثله شيء» هر دو عبارت، در تعقیب یک معناست و آن معنا نفی مثل داشتن خداوند متعال است.

و این دو عبارت فرقی ندارد جز این که عبارت «لیس کمثله شيء» که کنایه است مبالغه بیشتری دارد. و پوشیده نماند که در «لیس کمثله شيء» اراده معنی حقیقی ممکن نیست و معنی حقیقی نفی مثل کردن از چیزی است که او مانند خداوند است و صفات ویژه او را دارد.

توضیح

این، یک نمونه از کنایه‌هایی است که اراده معنی حقیقی در آن ممکن نیست.

زمخشری «لیس کمثله شيء» را از باب کنایه گرفته است. یعنی در این آیه شریفه، نفی مثل از مثل خداوند متعال شده است و این معنای حقیقی آن است. لیکن مراد، نفی مثل از خود خداوند متعال است.

«كما في قولهم»: همان گونه که در سخن عرب آمده است:

۱. «أَثَرَاهُ» فاعل «بَلَّغْتَ» است و این که در مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۲۴ قسمت بیان آن به نصب نگاشته شده، غلط است.

«مَثَلُكَ لَا يَبْخُلُ» معنای حقیقی آن این است که مانند مخاطب، بخل پیشه نمی‌کند لیکن مراد کنایی این است که: خود مخاطب، بخل نمی‌ورزد. این مثال می‌تواند از این جهت که نمی‌توان معنای حقیقی آن را نیز اراده کرد، نظیر آیه شریفه باشد.

«إِذَا نَفُوهُ»: زمانی که بخل را نفی کردند.

ضمیر «يَمِثِّلُهُ» و «أَوْصَافُهُ» و «عَنَهُ» به مخاطب بر می‌گردد که از مضمون کلام به دست می‌آید. «عَمَّنْ يَكُونُ عَلَى أَحْصَى أَوْصَافِهِ» یعنی از کسی که خصوصیات ویژه او را داراست. چون هر کسی یک صفات عامی دارد چون جسم بودن، حیوان بودن، و انسان بودن. و یک خصوصیات ویژه شخصی دارد مثل علم، حلم، اصل و نسب خاص و ... در اینجا مقصود، همین خصوصیات ویژه شخصی است.

«فَقَدْ نَفُوهُ عَنْهُ» پس محققاً بخل را از مخاطب، نفی کرده‌اند.

«بَلَّغْتَ أَتْرَابَهُ»: یعنی همسالان او بالغ شده‌اند لیکن در این جا کنایه از بالغ شدن همان شخص است.

(وَفَرَّقَ بَيْنَ الْكُنَايَةِ وَالْمَجَازِ (بِأَنَّ الْإِنْتِقَالَ فِيهَا) أَى فِى الْكُنَايَةِ (مِنْ الْإِلَازِمِ) إِلَى الْمَلْزُومِ كَالْإِنْتِقَالِ مِنْ طُولِ الْبَحْثِ إِلَى طُولِ الْقَامَةِ.

و بین کنایه و مجاز از این جهت فرق، نهاده شده است^۲ که در کنایه، از لازم به ملزوم، انتقال پیدا می‌کنیم. مثلاً از «طُولُ الْبَحْثِ» یعنی بلندی بند شمشیر به بلندی قد و قامت منتقل می‌شویم.

به تعبیر دیگر ما در کنایه، لازم را ذکر می‌کنیم ولی مراد ما ملزوم است. کسی که قد او بلند باشد لازمه‌اش بلندی بند شمشیر است.

(وَفِيهِ) أَى فِى الْمَجَازِ الْإِنْتِقَالِ (مِنْ الْمَلْزُومِ) إِلَى الْإِلَازِمِ كَالْإِنْتِقَالِ مِنَ الْغِيْثِ إِلَى النَّبْتِ وَمِنْ الْأَسَدِ إِلَى الشَّجَاعِ.

۱. أتراب، جمع «ترب» به کسر اول است. واژه «أتراب» سه بار در قرآن کریم به کار رفته است. سوره ص، آیه ۵۲، سوره واقعه، آیه ۳۷ و سوره نباء آیه ۳۳.

۲. دسوقی گفته است: نزدیکتر به صواب این است که: «فرق» مجهول خوانده شود و می‌توان آن را به گونه معلوم خواند تا فاعل آن ضمیری باشد که به سکاکی بر گردد چون می‌دانیم در این جدال، روی سخن با اوست.

ولی در مجاز، از ملزوم به لازم، انتقال پیدا می‌کنیم مثلاً از باران که ملزوم است به گیاه که لازمه ریزش آن است و از اسد که ملزوم است به شجاعت که لازم آن است انتقال پیدا می‌کنیم. (ورد) هذا الفرق (بأنَّ اللازم ما لم يكن ملزوماً) بنفسه أو بانضمام قرينة اليه (لم ينتقل منه) الى الملزوم لأنَّ اللازم من حيث أنه لازم يجوز أن يكون أعم ولادلالة للعام على الخاص (وحينئذٍ) أي وحين اذ كان اللازم ملزوماً (يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم) كما في المجاز فلا يتحقق الفرق و السكاكي أيضاً معترف بأنَّ اللازم ما لم يكن ملزوماً امتنع الانتقال منه.

این فرق نهادن بین مجاز و کنایه، رد شده است. برای این که لازم اگر به تنهایی یا به انضمام قرینه‌ای ملزوم نباشد، از آن به ملزوم انتقال پیدا نمی‌شود.

چون لازم، از این جهت که لازم است ممکن است اعم باشد و آنگاه عام بر خاص دلالت ندارد.

در این هنگام که لازم ملزوم هم هست در کنایه نیز، انتقال از ملزوم به لازم پیدا می‌شود و دیگر فرقی بین مجاز و کنایه باقی نمی‌ماند و خود سکاکی نیز معترف است که لازم تا ملزوم نباشد، انتقال از آن ممکن نیست.

توضیح

سکاکی بین کنایه و مجاز از این جهت فرق نهاده است که در کنایه از لازم به سوی ملزوم منتقل می‌شویم و در مجاز از ملزوم به لازم. اکنون مصنف، این فرق را رد می‌کند، او می‌گوید: انتقال از لازم به ملزوم در دو جا ممکن است:

۱. جایی که لازم به تنهایی با ملزوم مساوی باشد مثل ناطق که با انسان مساوی است.
۲. جایی که لازم، با ضمیمه شدن به قرینه‌ای با ملزوم مساوی گردد مثل کلمه حیوان که اگر در عرف فارسی با دراز گوش ضمیمه شود به معنی الاغ است. و در غیر این دو صورت، انتقال از لازم به ملزوم، ممکن نیست. چون لازم از حیث لازم بودن ممکن است اعم باشد مثل حرارت که لازم آتش است لیکن لازم اعم یعنی ملزوم آن تنها آتش نیست بل ممکن است حرکت یا اصطکاک، ملزوم آن باشد.

یا مثل حیوان که اعم از انسان است و عام دلالت بر خاص ندارد یعنی انسان، دلالت بر

حیوان بودن دارد چون خاص است لیکن حیوان دلالت بر انسان بودن ندارد. خوب وقتی لازم مساوی شد مثل آن دو صورت، دیگر، لازم، ملزوم نیز هست. پس انتقال در کنایه مثل انتقال در مجاز، از ملزوم به لازم است.^۱

وما يقال: انّ مراده أنّ اللزوم بین الطرفين من خواص الكناية دون المجاز أو شرط لها دونه فمما لادلیل علیه.

به حمایت از سکاکی و توجیه فرق نهادن او بین کنایه و مجاز، کسی گفته است: مراد سکاکی این است که: لزوم بین دو طرف یعنی لازم مساوی بودن از خواص کنایه است. پس می‌توان در کنایه گفت: انتقال از لازم به ملزوم است.

ولی در مجاز، لزوم بین دو طرف شرط نشده است یا لزوم بین دو طرف از خواص مجاز نیست تنها مطلق لزوم، کافی است. پس در مجاز باید بگوییم: انتقال، از ملزوم به لازم است. اکنون شارح در ردّ این حمایت می‌گوید: این سخن، دلیل ندارد. چون لازم در کنایه گاهی مساوی و گاهی اعم است همین گونه در مجاز.

ضمیر «مراده» به سکاکی بر می‌گردد.

«أو شرط لها دونه» ضمیر «لها» به کنایه و ضمیر دونه به مجاز رجوع می‌کند. «لادلیل علیه» ضمیر «علیه» به مای موصوله در «مما» بر می‌گردد.

وقد یجاب بأنّ مراده باللازم ما یکون وجوده علی سبیل التبعية کطول النجاد التابع لطول القامة و لهذا جوّز کون اللازم أخصّ کالضاحک بالفعل للانسان فالکناية أن یذكر من المتلازمین ما هو تابع و ردیف و یزاد به ما هو متبوع و مردوف و المجاز بالعکس.

گاهی به حمایت از سکاکی و در پاسخ مصنف، گفته می‌شود: مراد سکاکی از لازم، چیزی است که وجود آن به گونه تبعیت باشد مثل بلندی بند شمشیر که: تابع طول قامت است و از همین رو سکاکی جایز دانسته است که لازم أخص از ملزوم باشد مثل ضاحک بالفعل برای انسان. بنابراین، کنایه براساس باور سکاکی این است که تابع و ردیف را ذکر کنیم و متبوع و مردوف را اراده کنیم. و مجاز، این است که: متبوع و مردوف را بیاوریم و تابع را اراده کنیم.

۱. برای آگاهی از نظریات سکاکی نگاه کنید به مفتاح العلوم، قسمت بیان، ص ۱۷۰.

توضیح

کسی گفته است: مقصود سکاکی از لزوم، تبعیت و مراد از لازم و ملزوم، تابع و متبوع است. و چون مقصودش از لازم تابع بوده است، گفته: می شود لازم اخص از ملزوم باشد مثل ضاحک بالفعل (اکنون خندیدن) که نسبت به انسان اخص است یعنی اکنون برخی از انسانها می خندند و مثل ضاحک بالقوه مساوی با انسان نیست. (چون همه انسانها بالقوه خندانند) و اگر مرادش از لازم، همان لازم متعارف بود. لازم نمی تواند اخص باشد. بل باید اعم یا مساوی باشد چون اگر لازم، اخص باشد باید ملزوم، بدون لازم، موجود باشد و این ممکن نیست. پس بنابر این تفسیر از لازم و ملزوم، فرق نهادن سکاکی صحیح است. مقصود از ضمیر «مراده» سکاکی است.

«والمجاز بالعکس»: در مجاز متبوع را ذکر می کنیم ولی مراد ما تابع است.

وفیه نظر ولا یخفی علیک أن لیس المراد باللزوم ههنا امتناع الانفکاک

و در این پاسخ، نقد و نظر هست. چون در مجاز، همیشه از متبوع به تابع منتقل نمی شویم زیرا گاهی تابع را ذکر می کنیم و مراد ما متبوع است. مثلاً کلمه «نبت» (گیاه) را که تابع ریزش باران است، می آوریم و «غیث» (باران) را اراده می کنیم. و می گوئیم: «امطرت السماء نباتاً» آسمان، گیاه باراند.

و بر شما پوشیده نیست که مراد از لزوم، در باب کنایه و مجاز، لزوم عقلی انفکاک ناپذیر نیست. بل مقصود از لزوم، مطلق ارتباط است. (از این رو می توان آن را به تبعیت تفسیر کرد).

اقسام کنایه

(وهی) أي الکناية (ثلاثة أقسام الاولى) تأنیثها باعتبار کونها عبارة عن الکناية (المطلوب بها غیر صفة و لانسبة فمنها) أي فمن الاولى (ما هی معنى واحد) مثل أن یتفق فی صفة من الصفات اختصاص بموصوف معین فتذكر تلك الصفة لیتوصل بها الی ذلك الموصوف.

کنایه بر سه قسم است:

واژه «الاولی» مؤنث آورده شده است با این که ظاهراً به اعتبار قسم می بایست مذکر بود و این تأنیث، برای این است که مقصود از «الاولی» کنایه است.

قسم نخست از سه قسم کنایه، کنایه‌ای است که مطلوب از آن نه صفت باشد و نه نسبت. (بل مطلوب از آن موصوف باشد.)
 اکنون، برخی از کنایه‌هایی که مطلوب از آنها موصوف است، یک معناست مثل این که همه یک صفت را ویژه یک موصوف بدانند. آنگاه برای دستیابی به موصوف آن صفت ذکر گردد.

توضیح

با کنایه یکی از این سه چیز خواسته می‌شود (مکنی عنه یکی از این سه چیز است).

۱. موصوف.

۲. صفت.

۳. نسبت.

یعنی هر گاه ما کنایه می‌آوریم یا مطلوب ما از آن کنایه، ذات، چیز، شخص و به تعبیر دیگر موصوف است. مثلاً می‌گوییم: فاتح خیبر و مقصود ما شخص مولا، حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام است. یا می‌گوییم: قهرمان کربلا و مراد ما شخص امام حسین علیه السلام است.

یا می‌گوییم: شهر خون و قیام که کنایه از شهر قم است در همه این موارد، مطلوب و خواسته ما از کنایه، ذات و موصوف است.

و گاه مطلوب و خواسته ما از کنایه، صفت است. مثلاً می‌گوییم: او ریش سفید قبیله ماست و مطلوب ما سالمند بودن است.

ضمیر «تأنیثها» و «کونها» به واژه «الاولی» بر می‌گردد.

(کفوله: مانند سخن او^۱.)

الضاربين بكلّ أبيضٍ مِخْدَمٍ والطاعينين مجامع الاضغان

می‌ستایم آنان را که با شمشیرهای سپید و تیز [بر پیکر دشمنان] می‌زنند و آنان که بر کانون‌های کینه‌ها نیزه فرو می‌کنند.

۱. شاعر این شعر، شناخته نشده است.

نگاهی به واژه‌های شعر

«الضاربین» منصوب به امدح است. مراد از «ابيض» شمشیر سپید و بدون زنگ است. «مِخْدَم» به کسر میم و سکون خاء و فتح ذال به معنی برنده و تیز است و اعراب آن، به ضم میم و کسر ذال به گونه اسم فاعل از باب افعال، غلط است و در کتابهای لغت، ضبط نشده است. بنابراین در جامع الشواهد، چاپ سنگی، ص ۶۰ و حاشیه دسوقی و مواهب الفتاح، این واژه به غلط با ضم میم، معرفی شده است.^۱

«الطاعنین» نیز منصوب به امدح است. «طاعن» کسی است که با نیزه می‌زند.

«مجامع» جمع «مجمع» است. «مجمع» جای جمع شدن، گرد آمدن، کانون.

«اضغان» جمع «ضغن» به معنی کینه است.

«المِخْدَم: القاطع والضَّغْن: الحَقْد و مجامع الاضغان معنی واحد کنایه عن القلوب» مِخْدَم به معنی

تیز و ضغن به معنی کینه است و «مجامع الاضغان» یک معناست و کنایه از دل‌ها آمده است. چون دل‌ها جای گرد آمدن کینه‌هاست.

(مقصود از یک معنا بودن مقابل تشبیه و جمع نیست بل مراد این است که چند مفهوم نباشد.)

(ومنها ما هو مجموع معان) بأن تؤخذ صفة فتضم الى لازم آخر و آخر لتصير جملتها مختصة بموصوفٍ فيتوصل بذكرها اليه (كقولنا كنایة عن الانسان: حیّ مستوى القامة عريض الأظفار) و هذا یستقی خاصة مركبه

و قسمی از این کنایه (کنایه‌ای که مراد از آن موصوف است) مجموعه چند معناست بدین سان که یک صفت به صفت‌های دیگر ضمیمه می‌گردد تا مجموعه آن صفات، ویزه یک موصوف بشود. و به وسیله ذکر آن صفات، آن موصوف به دست آید. مثل این که کنایه از انسان می‌گوییم: زنده، راست قامت، پهن ناخن.

و این اوصاف ترکیب یافته که ویزه یک موصوف است پیش اهل منطق، خاصه مرکبه نامیده می‌شود.

«جملتها»: مجموعه صفات.

۱. نگاه کنید به لسان العرب، ج ۱۲، ص ۱۶۹ و شروح التلخیص، ج ۴، ص ۲۴۸.

«بذکرها الیه» به وسیله ذکر آن صفات به آن موصوف برسیم.

«مستوی القامة»: راست قامت، راست اندام، عمودی شکل بر خلاف حیوانات دیگر.

«عریض الأظفار»: ناخنهایش پهن است. بر عکس حیوانات دیگر که ناخنهایی دراز و

منحنی دارند.^۱

(وشرطهما) أي وشرط هاتین الکنایتین (الاختصاص بالمکنی عنه)

این دو کنایه‌ای که مقصود از آنها موصوف است، مشروط به این است که اختصاص به

مکنی عنه داشته باشد.

بی‌تردید اگر این اختصاص نباشد، انتقال پدید نمی‌آید.

مقصود از این دو کنایه عبارت است:

۱. کنایه‌ای که یک معنا باشد.

۲. کنایه‌ای که مجموع چند معنا باشد.

گفتنی است: در ادبیات عرفانی فارسی، «جام‌جم» کنایه از دل است و یک معناست. حافظ

سروده است:

بسر جام‌جم آنگه نظر توانی کرد که خاک میکده کحل بصر توانی کرد

و در بین مردم تداول یافته است که از فرزند به «میوه دل» یا «ثمره قلب» تعبیر می‌کنند.

بنابراین «میوه دل» یک معناست و کنایه از موصوف.

و آن جا که چند معنا باشد مانند این شعر حافظ:

شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد که چند سال ز جان خدمت شعیب کند

که مقصود از شبان وادی ایمن و کسی که خدمت شعیب علیه السلام کرده است حضرت موسی علیه السلام

است.

وَجَعَلَ السَّكَاكِي الْأُولَىٰ مِنْهُمَا أَعْنَىٰ مَا هِيَ مَعْنَىٰ وَاحِدٍ قَرِيبَةٍ بِمَعْنَىٰ سَهُولَةِ الْمَأْخُذِ وَالْإِنْتِقَالِ فِيهَا

لبساطتها و استغنائها عن ضم لازم إلى آخر و تلفيق بينهما و الثانية بعيدة بخلاف ذلك و هذه غير

البعيدة بالمعنى الذى سيجئ.

۱. کنایه از ذات در قرآن مجید بسیار است. «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (اعراف، ۱۸۹). نفس واحده کنایه از

حضرت آدم علیه السلام است.

سکاکی، لفظی را که یک معنا باشد و کنایه از موصوف، کنایه قریبه نام داده است. به این معنا که آسان مورد دستیابی قرار می‌گیرد چون مرکب از چند معنا نیست و نیاز به ضمیمه و هماهنگ کردن یک لازم با لازم دیگر ندارد.

و جایی را که چند معنا، کنایه از موصوف است، کنایه بعیده نامیده است، بر خلاف قسم نخست، و این تعبیر «بعیده» غیر از «بعیده» ای است که به زودی ان شاء الله تعالی خواهیم خواند.

توضیح

لفظ کنایه از موصوف، دو گونه است:

۱. دارای یک معناست.

۲. مجموعه چند معناست.

سکاکی، قسم نخست را کنایه قریبه و قسم دوم را کنایه بعیده نامیده است «سهولة المأخذ» است. یعنی دستیابی به آن، آسان است.

«مأخذ» در این جا به معنی گرفتن و دستیافتن است. به تعبیر دیگر معنای مراد یا مکنی عنه زود و آسان فهمیده می‌شود.

«لبساطتها»: چون این کنایه، بسیط است و از چند معنا ترکیب نشده است.

«تلفیق بینهما» هماهنگ کردن بین آن دو لازم، ضمیمه کردن آن دو.

«بخلاف ذلك»: بر خلاف قسم نخست که قریبه بود این قسم بعیده است.

«هذه»: یعنی این کنایه بعیده.

«الذی سیجی»: کنایه بعیده ای خواهیم خواند ان شاء الله تعالی که بعد آن از جهت فراوانی واسطه‌هاست.^۱

(الثانیة) من أقسام الکناية (المطلوب بها صفة) من الصفات کالجود والکرم ونحو ذلك

قسم دوم از اقسام کنایه، کنایه ای است که به واسطه آن صفتی خواسته می‌شود. مثل جود، کرم و مانند اینها.

۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۸۴، مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۲۸.

«المطلوب بها صفة»: مراد ما از آن کنایه، صفتی از صفات است. البته این صفت، معنی قائم به غیر است نه صفت نحوی. مثلاً در برخی مناطق ایران، کنایه از صفت لاغری می‌گویند: نخ و ریسمان شده است.

و کنایه از صفت تکبر می‌گویند: باد به دماغ دارد.

و کنایه از صفت انحراف می‌گویند: کلاهش کج است. یا ریگ به کفش دارد.

و کنایه از صفت شجاعت می‌گویند: دریا دل است.

و کنایه از صفت ترس می‌گویند: بز دل است.

و کنایه از صفت چاپلوسی می‌گویند: بادمجان دور قاب است.

و هی ضربان قریبه وبعیده (فان لم یکن الانتقال من الکناية إلى المطلوب (بواسطة قریبه) و القریبه قسمان (واضحة) یحصل الانتقال منها بسهولة (ققولهم کنایه عن طول القامة طویل القامة طویل نجاهه و طویل النجاه)

کنایه‌ای که مطلوب از آن، صفت است، دو قسم دارد:

۱. قریبه و آن کنایه‌ای است که انتقال از آن به مطلوب، بدون واسطه است.

۲. بعیده.

و قریبه نیز بر دو قسم است:

۱. واضحه

۲. خفیه

«واضحه» کنایه‌ای است که انتقال از آن به آسانی شکل می‌گیرد. مانند سخن عرب که کنایه

از قامت بلند می‌گویند: «طویل نجاهه» بند شمشیرش بلند است. و «طویل النجاهه» و در فارسی که کنایه از صفت پیری می‌گویند: ریش سفید است.^۱

۱. به نمونه‌هایی از کنایه‌ها در این قلمرو دقت کنید:

«بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده، ۶۴) بل دو دست او گشوده است. این آیه شریفه، کنایه از وصف قدرت مطلق خداوند متعال است.

«الزَّحْمَنُ عَلَى الْغَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵)

در این آیه شریفه، استواء بر عرش کنایه از قدرت سلطنت الهی است.

(والاولی) أى طویل نجاده کنایه (ساذجة) لایشوبها^۱ شئ من التصریح (وفی الثانیة) أى طویل النجاد (تصریح ما یتضمن الصفة) أى طویل (الضمیر) الراجع إلى الموصوف ضرورة احتیاجها إلى مرفوع مسندالیه فیستعمل على نوع تصریح بثبوت الطول له والدلیل على تضمنه الضمیر أنك تقول: هند طویلة النجاد و الزیدان طویلا النجاد والزیدون طوال النجاد فتؤنث و تشنی و تجمع الصفة البتة لاسنادها إلى ضمیر الموصوف بخلاف هند طویل نجادها والزیدان طویل نجادهما والزیدون طویل نجادهم.

مثال نخست، یعنی «طویل نجاده» کنایه ساده و بدون آمیختگی با چیزی از تصریح است و مثال دوم یعنی «طویل النجاد» با اندکی از تصریح آمیخته است. چون طویل، دارای ضمیری است که به موصوف باز می‌گردد و داشتن ضمیر، بدین جهت است که طویل، ناگزیر باید مرفوعی داشته باشد که به آن، اسناد داده شود بنابراین با نوعی از تصریح، بلندی قامت را برای موصوف اثبات می‌کند.

و دلیل این که «طویل» ضمیر دارد این است^۲ که می‌گوییم: «هند طویلة النجاد» و «الزیدان طویلا النجاد» و «الزیدون طوال النجاد» در این مثال‌ها صفت را مؤنث و تشنیه و جمع می‌آوری چون اسناد به ضمیر موصوف داده شده به خلاف هند طویل نجادها و الزیدان طویل نجادهما و الزیدون طویل نجادهم.

توضیح

مصنّف، برای کنایه قریبه واضح دو مثال آورد:

۱. طویل نجاده.

۲. طویل النجاد.

در مثال نخست، نجاد فاعل طویل، قرار گرفته است.

→

«وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر، ۶۷)

این آیه کریمه، کنایه از عظمت خداوند متعال است.

۱. ضمیر «لایشوبها» به کنایه بر می‌گردد.

۲. و بعد فعل فاعل فإِن ظهر

فَهُوَ وَإِلَّا فَضْمِيرِ اسْتَتَرَ

و در مثال دوم، «طویل» به «النجد» اضافه شده است و از این رو نیاز به مرفوع دارد. بنابراین، فاعل آن، ضمیری است که به موصوف بر می‌گردد.

و چون این ضمیر، به موصوف بر می‌گردد این مثال، با نوعی از تصریح آمیخته است. و دلیل این که دارای ضمیر است مطابقت آن در افراد و تشبیه و جمع با موصوف است. همان گونه که در فعل، چنین بود اگر اسناد به ضمیر داده می‌شد فعل، با مرجع ضمیر، مطابقت می‌کرد لیکن اگر اسناد به اسم ظاهر داده می‌شد، پیوسته مفرد می‌آمد. می‌گفتیم: ضرب رجل، ضرب رجلان ضرب رجال.

در این جا نیز می‌گوییم: زید طویل نجاده الزیدان طویل نجادهما والیزیدون طوال نجادهم. لیکن آن جا که اسناد به ضمیر داده شده است. می‌گوییم: هند طویلة النجاد. والیزیدان طویلا النجاد و ...

در نتیجه آن جا که صفت به ضمیر اسناد داده شده، کنایه قریبه و واضحه مشوبه به تصریح است و آن جا که صفت به اسم ظاهر، اسناد داده شده کنایه قریبه، واضحه سازجه است. «طوال»: به کسر طا، جمع طویل است.

وَأَمَّا جَعَلْنَا الصِّفَةَ الْمُضَافَةَ كُنَايَةً مُشْتَمِلَةً عَلَى نَوْعٍ تَصْرِيحٍ وَلَمْ نَجْعَلْهَا تَصْرِيحاً لِلْقَطْعِ بِأَنَّ الصِّفَةَ فِي الْمَعْنَى صِفَةٌ لِلْمُضَافِ إِلَيْهِ وَاعْتِبَارَ الضَّمِيرِ رِعَايَةً لِأَمْرِ لَفْظِي وَهُوَ امْتِنَاعُ خُلُوعِ الصِّفَةِ عَنْ مَعْمُولٍ مَرْفُوعٍ بِهَا.

ما صفت مضاف، مثل «طویل النجاد» را کنایه‌ای دانستیم که دارای نوعی از تصریح است و آن را تصریح، قرار ندادیم. چون قطعاً می‌دانیم: صفت، یعنی «طویل» در معنا صفت برای مضاف الیه یعنی «نجد» است. لیکن اعتبار ضمیر در طویل (ضمیری که به موصوف بر می‌گردد). به جهت رعایت یک امر لفظی و نحوی است و آن امر، این است که صفت، نباید از معمول مرفوعی که در آن عمل کرده است خالی باشد.

(أَوْخَفِيَّةٌ) عطف على واضحه و خفاؤها بأن يتوقف الانتقال منها على تأمل و اعمال رويّة (كقولهم كناية عن الابله: عَرِيضُ الْقَفَا) فَإِنَّ عَرَضَ الْقَفَا وَ عِظَمَ الرَّأْسِ بِالْإِفْرَاطِ مِمَّا يَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى الْبَلَاهَةِ فَهُوَ مُلْزومٌ لَهَا بِحَسَبِ الْإِعْتِقَادِ لَكِنْ فِي الْإِنْتِقَالِ مِنْهُ إِلَى الْبَلَاهَةِ نَوْعٌ خَفَاءٌ لَا يُطْلَعُ عَلَيْهِ كُلُّ أَحَدٍ وَلَيْسَ الْخَفَاءُ بِسَبَبِ كَثَرَةِ الْوَسَائِطِ وَالْإِنْتِقَالَاتِ حَتَّى تَكُونَ بَعِيدَةً.

یا کنایه قریبه‌ای که از آن صفت، خواسته شده، خفیه است «خفیه» بر «واضح» عطف شده. و پوشیده بودن این کنایه بدین سبب است که انتقال از آن کنایه، به معنای مراد (یعنی مکنی عنه) یا به تعبیر دیگر، آن صفت) مبتنی بر اندیشیدن و به کار بردن فکر است.

مانند این سخن عرب که کنایه از احمق می‌گویند: «عریض القفا» یعنی پس سر یا پس گردن او پهن است. بی‌تردید، پهن بودن پس سر یا گردن و بزرگ بودن زیاد از اندازه سر، از چیزهایی است که دلیل برای حماقت و کم عقل بودن، قرار می‌گیرد. بنابراین هر یک از پهن بودن یا بزرگ بودن پشت سر یا گردن (به حسب اعتقاد) ملزوم کم خردی است. لیکن در انتقال از این بزرگی سر یا عریض بودن قفا به کم خردی، نوعی پوشیدگی و خفاء وجود دارد که همه کس آن را نمی‌فهمد. و از سوی دیگر، این پوشیدگی و خفا پدیده واسطه‌های فراوان بین معنای کنایی و معنای حقیقی نیست چون اگر خفا پدیده واسطه‌ها باشد، کنایه بعیده می‌شود ولی کنایه مورد بحث، کنایه خفیه است.

«رویه»: فکر، اندیشه کردن.

«ابله»: احمق، کم‌خرد.

«عریض»: پهن.

«قفا»: به فتح اول، پس گردن و پس سر.^۱

«عرض»: به فتح اول، پهنا.

«عِظم»: بزرگی.

«بالافراط»: زیاده از حد، فراتر از اندازه.

«بلاهة»: به کسر با و فتح آن، کم عقل بودن در امورات دنیا و نادانی.^۲

«فهو ملزوم لها»: هر یک از پهن بودن پس گردن و بزرگی سر ملزوم بلاهت است.

«بحسب الاعتقاد»: این لزوم براساس اعتقاد عرف مردم است نه این که لزوم عقلی باشد.

«فی الانتقال منه»: در انتقال از این پهن بودن پس گردن.

«لا یطلع علیه»: همه کس آگاهی از این لزوم پیدا نمی‌کند.

۱. غیاث اللغات، ص ۶۷۶.

۲. غیاث اللغات، ص ۱۴۱.

(وَأَنَّ كَانَ الْإِنْتِقَالَ) مِنَ الْكُنْيَةِ إِلَى الْمَطْلُوبِ بِهَا (بِوَسْطَةِ فَبَعِيدَةٍ كَقَوْلِهِمْ: كَثِيرَ الرَّمَادِ كُنْيَةً عَنْ الْمُضْيَافِ فَإِنَّهُ يَنْتَقِلُ مِنْ كَثَرَةِ الرَّمَادِ إِلَى كَثَرَةِ أَحْرَاقِ الْحَطَبِ تَحْتَ الْقُدُورِ وَمِنْهَا) أَيْ وَمِنْ كَثَرَةِ الْأَحْرَاقِ (إِلَى كَثَرَةِ الطَّبَائِخِ وَمِنْهَا إِلَى كَثَرَةِ الْأَكْلَةِ) جَمَعَ أَكَلَ (وَمِنْهَا إِلَى كَثَرَةِ الضَّيْفَانِ بِكُسْرِ الضَّادِ جَمَعَ ضَيْفٍ (وَمِنْهَا إِلَى الْمَقْصُودِ) وَهُوَ الْمُضْيَافُ وَبِحَسَبِ قَلَّةِ الْوَسَائِلِ وَكَثَرَتِهَا تَخْتَلِفُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَقْصُودِ وَضَوْحاً وَخَفَاءً.

و اگر انتقال از کنایه به مطلوب، با واسطه باشد، پس آن کنایه، بعیده است. مانند سخن عرب که کنایه از میهمان نوازی می‌گویند: خاکسترش فراوان است. بی‌تردید، در این مثال، از فراوانی خاکستر به کثرت سوزاندن هیزم در زیر دیگ‌ها و از آن به کثرت خوراک‌های پخته شده و از آن به کثرت خورندگان و از آن به کثرت میهمانان و از آن به مقصود یعنی میهمان نوازی انتقال پیدا می‌شود.

و براساس اندک بودن یا فراوان بودن واسطه‌ها دلالت بر مقصود، از جهت واضح بودن و پوشیده بودن فرق می‌کند.

توضیح

«المطلوب بها» یعنی آن چه به وسیله کنایه خواسته شده، مقصود از کنایه، یا به تعبیر دیگر، مکنی عنه که در این جا آن مطلوب، صفت است چون کنایه‌ای که مطلوب از آن صفت بود، دو قسم می‌شد: قریبه و بعیده.

از «کثیر الرَّمَاد» که کنایه و ملزوم است تا مضیافیت که لازم است. چند واسطه وجود دارد:

۱. کثرت سوزاندن هیزم زیر دیگ‌ها. ۲. کثرت خوراک‌های پخته شده. ۳. کثرت خورندگان. ۴. کثرت میهمانان.

«رَمَاد»: به فتح را، خاکستر است.^۱

«مضیاف»: میهمان‌نواز، شخص بسیار میهمان‌نواز و میهمان‌دوست لیکن در این جا مراد مضیافیت است.^۲

۱. این واژه تنها یک بار در قرآن کریم به کار رفته است: «أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ» ابراهیم، ۱۸.

۲. چون مضیاف، شخص است لیکن مقصود از این کنایه، صفت است.

«حطب»: هیزم.

«قدور»: جمع قدر به کسر قاف است. «قدر»: دیگ.

«طبائخ»: جمع طبخ به معنی پخته شده است.^۱

«آکله»: جمع آکل است.

«ضیفان»: جمع ضیف و به معنی میهمانان است.

(الثالثة) من اقسام الکناية (المطلوب بها نسبة) أى اثبات أمر لأمرٍ أو نفيه عنه وهو المراد

بالاختصاص فى هذا المقام.

سومین قسم از اقسام کنایه، کنایه‌ای است که مطلوب از آن اثبات چیزی برای چیزی یا نفی چیزی از آن است. و همین اثبات، مراد از اختصاص، در این مقام یعنی قسم سوم است.

توضیح

«اثبات أمر لأمر» یعنی اثبات صفتی برای موصوفی.

«نفيه عنه» نفی صفتی از موصوفی.

«وهو المراد بالاختصاص» یعنی همین اثبات، مقصود از اختصاص است گفتنی است:

سکاکی همین قسم سوم کنایه را این گونه تعریف کرده است: «القسم الثالث فى الکناية المطلوب بها تخصيص الصفة بالموصوف»^۲ می‌بینید که سکاکی از واژه «تخصیص» استفاده کرده

است و مصنف نیز در چند سطر آینده می‌گوید: «اراد أن يثبت اختصاص...»

اکنون شارح می‌گوید: مراد از اختصاص یا تخصیص که در بیان این کنایه به کار رفته است

اثبات است نه حصر. یعنی برای اثبات صفت برای موصوف است چه به شیوه حصر باشد یا نباشد. «فى هذا المقام» یعنی قسم سوم.

برای روشن شدن کنایه‌ای که مقصود از آن نسبت است باید بگویم: ما گاهی به طور صریح، صفاتی را به کسی نسبت می‌دهیم مثلاً می‌گوییم: علی عليه السلام شجاع، عالم، صبور و بلیغ است. و گاهی این صفات را به چیزی نسبت می‌دهیم لیکن مطلوب ما از آن کنایه، اثبات

۱. لسان العرب، ج ۳، ص ۳۷.

۲. مفتاح العلوم، ص ۱۷۲.

نسبت برای چیز دیگری است. مثلاً می‌گوییم: شجاعت، علم، صبر و بلاغت در خانه‌ی علی علیه السلام است و مقصود ما اثبات این صفات برای حضرت است. یا می‌گوییم: دریا در آستین اوست و مراد ما نسبت سخاوت به خود آن حضرت است.
(کقولہ^۱):

إِنَّ السَّمَاةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى
فِي قُبَّةٍ ضَرَبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرَجِ

بی تردید، گشاده دستی، جوانمردی و بخشش در قبه‌ای است که بر سر ابن حشرج بر پا شده است.

نگاهی به واژه‌های شعر

«سَمَاة»: به فتح سین گشاده دستی و کرم است.

«مُرُوءَة»: جوانمردی، انسانیت.

«نَدَى»: بخشش. در مواهب الفتح آمده است: سَمَاحَت، بخشیدن چیزی است که بخشیدن آن واجب نیست با خرسندی خاطر. و ندی، بخشیدن اموال فراوان است برای به دست آوردن چیزهای گرانقدر چون ستایش عمومی.

«قُبَّة»: خیمه بزرگ، خیمه‌ای ویژه که بزرگان بر پا می‌کنند.

«ضَرَبَتْ»: بر پا شده است.

«ابن الحشرج»: عبدالله بن الحشرج، حاکم نیشابور و ممدوح شاعر بوده است.

(فَإِنَّهُ أَرَادَ أَنْ يُثَبِّتَ اخْتِصَاصَ ابْنِ الْحَشْرَجِ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ) أَيْ ثَبُوتَهَا لَهُ (فَتَرَكَ التَّصْرِيحَ)

با اختصاصه بها (بأن يقول: إِنَّهُ مُخْتَصَّ بِهَا أَوْ نَحْوَهُ)

شاعر، خواست اختصاص ابن حشرج را به این صفات (سماحت، مروت و ندی) اثبات کند آنگاه به اختصاص ابن حشرج به این صفات، تصریح نکرد یعنی نگفت: «إِنَّهُ مُخْتَصَّ بِهَا» یا جمله‌ای مانند آن را به کار نبرد.

۱. این شعر از زیاد الأعجم است. «زیاد بن سلیمان الأعجم از موالی بنی عبد القیس بود. او شاعری بود که با قدرت شعر می‌سرود لیکن چون لکنت داشت یا تباری ایرانی داشت ملقب به اعجم شد در اصفهان به دنیا آمد و در همان جا بالید آنگاه به خراسان رفت و در حدود سال ۸۵ هجری زندگی را بدرود گفت. نگاه کنید به عقد الفرید، ج ۱، ص ۱۹۰، ج ۲ ص ۲۹۷.

توضیح

شارح، اختصاص را به ثبوت، تفسیر کرد تا بگوید: اختصاص در این جا به معنی اختصاص اصطلاحی و به معنی حصر نیست. بل به معنی ثبوت است. «ثبوتها له»: ثبوت آن صفات برای ابن حشر. مجرور عطفاً علی أن یقول أو منصوب عطفاً علی أنه مختص بها «نحوه» در عبارت مصنف یا مجرور است بنابراین که بر «أن یقول» عطف گردد. یا منصوب است بنابراین که بر معمول «یقول» یعنی «أنه مختص بها» عطف شود.

مثل أن یقول: ثبتت سَمَاحَة ابن الحَشْرَج أو السَّمَاحَة لابن الحَشْرَج أو سَمَح ابن الحَشْرَج أو حَصَلَت السَّمَاحَة له أو ابن الحَشْرَج سَمَح کذا فی المفتاح و به یعرف أن لیس المراد بالاختصاص ههنا الحصر.

مصنف گفت: یا جمله‌ای مانند «أنه مختص بها» اکنون، شارح، آن ماندها را (نحوه را) را بدین سان، شرح می‌دهد:

«ثبتت سَمَاحَة ابن الحَشْرَج» گشاده‌دستی برای ابن حشر ثابت شده است. در این جمله، سماحت به تقدیر لام به ابن حشر اضافه شده است. ولی اثبات به وسیله فعل است. «السَّمَاحَة لابن الحَشْرَج» گشاده‌دستی برای ابن حشر است. در این مثال، سماحت به وسیله لام به ابن حشر، اختصاص داده شده است.

«سَمَحَ ابن الحَشْرَج» ابن حشر، گشاده‌دستی کرد. در این جا، سماحت به گونه فعل به او اسناد داده شده است.

«حَصَلَت السَّمَاحَة له» سماحت برای او حاصل شده است. در این تعبیر، از حصول سماحت، برای ابن حشر خبر داده شده است.

«ابن الحَشْرَج سَمَح» سَمَح در این جا به سکون میم و به معنی گشاده‌دست است. سَمَح در این جمله صفت است. در این مثال، سماحت، به گونه صفت به او اسناد داده شده است.

تمام این جمله‌ها مانند «أنه مختص بها» تصریح است و به وسیله ذکر این مثال‌ها روشن می‌گردد که مقصود از اختصاص در این قسم، حصر نیست. (چون این مثال‌ها نشانه‌ای از حصر نداشت پس مراد ثبوت است چه به شیوه حصر باشد و چه نباشد).

(الی الکنايه) أى ترک التصريح و مال الى الکنايه (بأن جعلها) أى تلك الصفات (فى قبة) تنبيهها

على أن محلّها ذوقيّة وهى تكون فوق الخيمة يتخذها الرؤساء (مضروبة عليه) أى على ابن الحشر فأفاد اثبات الصفات المذكورة له لآله اذا أثبت الامر فى مكان الرّجل وحيّزه فقد أثبت له.

شاعر، تصریح را وانهاد و به کنایه گرایید بدین سان که آن صفات را در خیمه و بارگاهی قرار داد که بر سر ابن حشر برافراشته شده است و گفت: این صفات، در خیمه و بارگاه است تا بفهماند محل این صفات (ممدوح) دارای خیمه و بارگاه است. قبه، فراتر و گسترده‌تر از خیمه است و رؤسا آن را بر می‌گزینند. (نه این که آن را بالای خیمه بزنند). و بدین شکل که صفات را در قبه‌ای قرار داد و گفت: آن قبه بر سر ابن حشر زده شده است، اثبات صفات را بر ابن حشر فهماند.

چون وقتی چیزی را در مکان و جای کسی اثبات کند در نتیجه برای او اثبات کرده است. (زیرا این صفات، قائم به غیر است و محل می‌خواهد و وقتی در قبه‌ای قرار داده شد که ابن حشر ساکن آن است پس بی‌تردید، این صفات، برای او اثبات می‌گردد.)

توضیح

«تنبيهاً» علّت ترك تصریح و گرایش به کنایه است.

ضمیر «محلّها» به صفات بر می‌گردد و مقصود از آن ممدوح است ضمیر «حيّزه» به «الرّجل» باز می‌گردد. «حيّز»: مکان، جا.

(ونحوه) أى مثل البيت المذكور فى كون الكناية لنسبة الصفة الى الموصوف بأن تجعل فيما يحيط به ويشتمل عليه (قولهم: المجد بين ثوبيه والكرم بين بُرديه) حيث لم يصرح بثبوت المجد والكرم له بل كنى عن ذلك بكونهما بين بُرديه وبين ثوبيه.

و مثل شعر گذشته (إِنَّ السَّامَاحَ ...) است، این سخن عرب: «المجد بين ثوبيه والكرم بين بُرديه» شرف و بزرگی میان دو جامه او و کرم میان دو بُرد اوست. و وجه شباهت، این است که مطلوب از این کنایه، نسبت صفت به موصوف است بدین شکل که نسبت در چیزی قرار داده شده است که بر موصوف احاطه دارد و آن را فرا می‌گیرد چون به ثبوت مجد و کرم برای او تصریح نشده است. تنها کنایتاً از آن ثبوت، گفته شده: مجد و کرم در میان دو بُرد و دو جامه اوست.

«بأن تجعل»: به این که آن نسبت، قرار داده شود.

ضمیر «به» و «علیه» به موصوف باز می‌گردد.

می‌گویند: دو جامه یا دو بُرد، برای این که مردم، عادتاً چند جامه می‌پوشند.

«بُرد»: جامه خط‌دار، راه‌راه و گاه رنگین است.^۱

«والکرم له»: برای آن موصوف.

«کنی عن ذلك»: از آن ثبوت.

ضمیر «بکونهما» به مجد و کرم باز می‌گردد.

فان قلت: ههنا قسم رابع و هو ان يكون المطلوب بها صفة ونسبة معاً كقولنا: كَثُرَ الرَّمَادُ فِي سَاحَةِ

زید. قلت: ليس هذا كناية واحدة بل كنایتان احدهما المطلوب بها نفس الصفة و هي كثرة الرَّمَاد كناية

عن المضیافیة و الثانیة المطلوب بها نسبة المضیافیة الی زید و هو جعلها فی ساحتها لیفید اثباتها له.

ما گفتیم: مطلوب از کنایه یکی از این سه چیز است.

۱. موصوف

۲. صفت

۳. نسبت

اکنون اگر شما بگویید: قسم چهارمی نیز وجود دارد و آن کنایه‌ای است که مطلوب از آن

هم صفت است و هم نسبت. مثل: كَثُرَ الرَّمَادُ فِي سَاحَةِ زید. یعنی خاکستر، در حیاط خانه زید،

فراوان گشته است.

در این مثال، هم صفت میهمان‌نوازی اثبات شد، و هم این صفت کنایتاً به زید، نسبت داده

شده است.

ما جواب می‌گوییم: این مثال، یک کنایه نیست دو کنایه است. مطلوب به یکی از آنها خود

صفت است و آن کثرت خاکستر است که مطلوب از آن میهمان‌نوازی است.

و مطلوب از کنایه دیگر، نسبت میهمان‌نوازی به زید است بدین شکل که نسبت

مضیافیت، در حیاط او قرار داده شده تا اثبات نسبت مضیافیت، برای زید به دست آید.

«جعلها»: قرار دادن آن نسبت مضیافیت.

«اثباتها له»: اثبات، نسبت مضیافیت برای زید.

۱. نگاه کنید به لسان العرب، ج ۳، ص ۸۷

«ساحه، ساحت»: مقدار زمین موجود در جلوی اتاق‌ها یا زمین موجود در پیشگاه و آستانه در ورودی خانه است.

(والموصوف فی هذین القسمین) یعنی الثانی و الثالث (قد یکون) مذکوراً کما مرّ وقد یکون (غیر) مذکور کما یقال فی عرض مَنْ یؤذی المسلمین: المسلم مَنْ سَلِمَ المسلمون من لسانه ویده) فأنّه کنایه عن نفی صفة الاسلام عَنْ المؤذی وهو غیر مذکور فی الکلام.

و موصوف در این دو قسم یعنی کنایه‌ای که مطلوب از آن صفت یا مطلوب از آن نسبت باشد، گاهی ذکر می‌شود مانند مثال‌هایی که گذشت:

«زید طویل نجاده» مطلوب از این کنایه، صفت است و موصوف یعنی زید، ذکر شده است. و مثل: «إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمَرْوَةَ وَالنَّدَى» که مطلوب از آن نسبت این سه صفت به موصوف است و موصوف یعنی ابن الحشرج، ذکر شده است. و گاهی ذکر نمی‌شود. مانند این که در کنار کسی که مسلمانان را می‌آزارد، گفته می‌شود: مسلمان کسی است که مسلمانان از زبان و دست او آسوده باشند.^۱ (گزند نینند).

بی‌تردید، این سخن، کنایتاً، صفت اسلام را از آزاردهنده نفی می‌کند و آن آزاردهنده در کلام ذکر نشده است.

گفتنی‌ها

موصوف در قسم نخست، یعنی کنایه‌ای که مطلوب از آن موصوف باشد هیچ‌گاه ذکر نمی‌شود چون مکنی عنه است و باید به آن تصریح نشود و از همین رو مصنّف، قسم نخست را ذکر نکرد.

وأما القسم الاول وهو ما یکون المطلوب بالکنایه نفس الصفة وتكون النسبة مصرحاً بها فلا یخفی أنّ الموصوف بها یکون مذکوراً لامحالة لفظاً أو تقدیراً.

أما در قسم نخست (از این دو قسم که اکنون ذکر شدند) قسم اول از اقسام سه‌گانه کنایه، که مطلوب از آن صفت است و نسبت، صریحاً ذکر شده است. موصوف به ناچار، لفظاً یا تقدیراً

۱. بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۴۰ و ج ۶۷، ص ۳۰۲ و ۳۵۴ و ۳۵۸ و ج ۶۹، ص ۱۲۱.

وکنز العمال، ج ۱، ص ۱۴۹.

ذکر می‌گردد.

مانند «زید کثیر الزماد» در این مثال، مطلوب از کنایه، صفت است و به نسبت تصریح شده است. یعنی نسبت «کثیر الزماد» صریحاً به زید داده شده و موصوف یعنی زید در کلام آمده است.

و مثل «کثیر الزماد» در جواب کسی که می‌پرسد: ما زید هل هو کریم ام لا.

در این جا مطلوب از کثیر الزماد، صفت است و به نسبت، تصریح شده لیکن موصوف یعنی زید در تقدیر است.

وقوله: فی عُرْضٍ مَنْ یُؤْذِیْ معناه فی التعریض به یقال: نظرت الیه مِنْ عُرْضٍ بِالضَّمِّ أی مِنْ جانب و ناحیه.

و این که مصنّف گفت: در «عُرْض» کسی که آزار می‌دهد معنایش گوشه زدن به اوست. گفته می‌شود: «نظرت الیه مِنْ عُرْضٍ» یعنی از گوشه، کنار و سویی به او نگاه کردم.

قال (السکاکي): الکنایة تتفاوت إلى تعریضٍ وتلویحٍ ورمزٍ وإیماءٍ وإشارةٍ) و آنما قال تتفاوت لم یقل: تنقسم لأنّ التعریض و أمثاله ممّا ذکر لیس مِنْ أقسام الکنایة فقط بل هو أعمّ کذا فی شرح المفتاح.

سکاکي گفت: کنایه، با این گونه‌ها تفاوت پیدا می‌کند.^۱

۱. تعریض

۲. تلویح

۳. رمز

۴. ایما و اشاره

و گفت: تفاوت پیدا می‌کند و نگفت: تقسیم می‌شود برای این که تعریض و امثال آن (تلویح، رمز، اشاره) تنها از اقسام کنایه نیست بل اعم است یعنی این‌ها در غیر کنایه نیز یافت می‌شود. این توجیه برای تعبیر تفاوت در شرح مفتاح آمده است.^۲

۱. مفتاح العلوم، ص ۱۷۰.

۲. مقصود از شرح المفتاح، شرحی است که قطب الدین شیرازی بر قسم سوم مفتاح العلوم نگاشته است و آن را

«امثاله ممّا ذکر»: امثال تعریض از آنهایی که ذکر شد یعنی تلویح، رمز، ایماء و اشاره.
وفیه نظر والاقرب أنّه قال ذلك لأنّ هذه الاقسام قد تتداخل و تختلف باختلاف الاعتبارات من
الوضوح والخفاء وقلة الوسائط و کثرتها.

و در این توجیه قطب الدین شیرازی نظر هست و توجیه نزدیک‌تر به حقیقت این است
که: او گفت: تفاوت و نگفت: تنقسم. برای این که این اقسام، گاهی تداخل پیدا می‌کند و
اختلاف آنها یک اختلاف اعتباری به اعتبار واضح با پوشیده بودن، کم بودن وسائط یا فراوان
بودن آنهاست.

توضیح

سکاکی به جای تنقسم گفت: تفاوت. قطب الدین شیرازی در توجیه آن گفت: چون
تعریض، تلویح، رمز و اشاره در غیر کنایه نیز یافت می‌شود سکاکی گفت: تفاوت و نگفت:
تنقسم. زیرا اگر تنقسم می‌گفت لازم می‌آمد تا قسم اعم از مقسم باشد در صورتی که قسم باید
اخص باشد مثل قرآن کریم که به سوره‌ها تقسیم می‌شود یا کلمه‌ها به اسم، فعل و حرف
تقسیم می‌شود و اینها اخص از مقسم است.

شارح می‌گوید: «فیه نظو» یعنی در این توجیه قطب الدین شیرازی نظر هست. چون اولاً
لازم نیست قسم، اخص باشد مثل این که انسان را به مذکر و مؤنث تقسیم می‌کنیم و این مذکر
و مؤنث اعم از انسان است. ثانیاً چون تفاوت با الی متعددی شده است ممکن است متضمن
معنی تنقسم باشد. پس توجیه صحیح برای تفاوت این است که ما یک تقسیم حقیقی داریم

→

«مفتاح المفتاح» نام داده است. نسخه خطی آن به شماره ۲۹۹ در کتابخانه مدرسه شهید مطهری موجود است.
و قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود بن مصلح کازرونی است. وی پایبند کیش شافعی بوده است و در قرن هشتم
می‌زیسته و نزد خواجه نصیر الدین طوسی و صدر الدین قونوی شاگردی کرده است. وی کتابهای فراوانی نگاشته
است که از آن جمله است:

- ۱- شرح کلیات قانون ابن سینا. ۲- شرح حکمة الاشراف. ۳- شرح مختصر الاصول. ۴- اختیارات المظفری. ۵- النحفة
الشاهیه. ۶- نموذج العلوم. ۷- سزاوار افتخار و ... وی در ۲۴ ماه رمضان ۷۱۶ در گذشت و در قبرستان چرنداب گجیل
دفن شد.

که در آن هر قسمی با قسم دیگر تباین دارد مثل تقسیم زمان به شب و روز و یک تقسیم اعتباری داریم که بین اقسام آن تباین نیست مثل تقسیم مردها به پسر و پدر که می شود مردی به یک اعتبار پسر و به اعتبار دیگری پدر باشد در این جا نیز تقسیم کنایه به تعریض، تلویح، رمز و اشاره اعتباری است و می شود یک کنایه، به اعتباری رمز و به اعتبار دیگری اشاره باشد. «آنه»: سکاکی: «قال ذلك»: گفت: تفاوت.

(والمناسب للعرضية التعريض) أي الكناية اذا كانت عرضية مسوقة لأجل موصوف غير مذكور كان المناسب أن يطلق عليها اسم التعريض لأنه امالة الكلام الى عرض يدل على المقصود يقال: عرضت لفلان و بفلان اذا قلت قولاً لغيره وأنت تعنيه فكأنك أشرت به الى جانب وتريد جانباً آخر.

و کنایه ای که مناسب برای «عرضیه» است، تعریض نامیده می شود یعنی کنایه، هنگامی که کنایه عرضیه باشد و برای موصوفی ارائه گردد که ذکر نشده است آنگاه بایسته است که نام تعریض بر آن نهاده شود. چون «تعریض» میل دادن کلام، به سویی است که دلالت بر مقصود می کند.

گفته می شود: «عرضت لفلان و بفلان» یعنی برای این که فلانی بفهمد به فلانی گوشه وار گفتم. زمانی که سخنی را به غیر او بگویی در حالی که او را قصد کرده ای پس گویا تو با آن سخن به سویی اشاره کرده ای و طرف دیگر مقصود تو بوده است.

توضیح

«مَسْوَقه»: ارائه شده، آورده شده.

ضمیر «لأنه» به تعریض بر می گردد.

«إمالة»: میل دادن، گرایش دادن.

«عرضت لفلان و بفلان»: عرضت از باب تفعیل و با تشدید راء است.

و لام «لفلان» لام تعلیل و باء «بفلان» باء سببیت است.

یعنی برای این که فلانی بفهمد کنایه وار به فلانی گفتم. (به در گفتم تا دیوار بشنود). یا برای گوشه زدن به فلانی به فلانی گفتم. اگر به جای «لفلان» الف و به جای «بفلان» ب بگذارد معنا این گونه می شود: برای این که الف بفهمد به ب گفتم.

ضمیر «لغيره» و «تعنيه» به «فلان» بر می گردد.

ضمیر «به» در «أَشْرَتْ به» به «قول» بر می‌گردد. در فارسی تعریض به کسی که در گرفتاری دست ما را نگرفته است می‌گوییم:

دوست آن باشد که گیرد دست دوست در پریشان حالی و درماندگی
(و) المناسب (لغيرها) أى لغير العرضية (ان كثرت الوسائط) بين اللازم والملزوم كما فى كثير الرماد وجبان الكلب و مهزول الفصيل (التلويح) لان التلويح هو أن تشير الى غيرك من بُعد.
و کنایه‌ای که برای غیر عرضیه مناسب است اگر واسطه‌ها بین لازم و ملزوم آن فراوان باشد مانند: كثير الرماد، جبان الكلب و مهزول الفصيل، نام تلویح بر آن بایسته است. چون تلویح این است که از دور به غیرت اشاره کنی.

توضیح

در زمان قدیم که برای پختن غذا از چوب استفاده می‌کردند و بر در خانه سگ داشتند و در درون خانه شتر، از این سه جمله «كثير الرماد»، «جبان الكلب» و «مهزول الفصيل» برای کنایه از میهمان‌نوازی استفاده می‌کردند. وقتی بخواهیم از این کنایه‌ها به صفت مضافیت برسیم چندین واسطه بین لازم و ملزوم وجود دارد.

بین «كثير الرماد» و میهمان‌نوازی این واسطه‌ها هست: ۱- زیاد سوزاندن چوب و هیمة ۲- زیادى غذاهای پخته ۳- كثرت خورندگان ۴- فراوانی میهمانان - و بین «جبان الكلب» و میهمان‌نوازی این واسطه‌ها هست. ۱- نداشتن جرأت - ۲- انس با مردم. ۳- كثرت وارد شوندگان ۴- زیادى میهمانان و بین «مهزول الفصيل» یعنی بچه شترش لاغر است و بین میهمان‌نوازی هم چند واسطه هست.^۱

(و) المناسب لغيرها (ان قلت الوسائط (مع خفاء) فى اللزوم كعريض القفا و عريض الوسادة (الرمز) لان الرمز هو أن تشير الى قريب منك على سبيل الخفية لان حقيقته الاشارة بالشفة أو الحاجب.

و کنایه‌ای که برای غیر عرضیه، مناسب است یعنی موصوف آن ذکر نشده است اگر واسطه

۱. فصيل: «شتر بچه که از شیر باز کرده و از مادر جدا کرده» منتخب اللغات، ص ۴۱۱.

واسطه‌های بین «مهزول الفصيل» و میهمان‌نوازی عبارت است از:

۱- نداشتن شیر مادر (نخوردن آن) ۲- ذبح مادر. ۳- اطعام گوشت آن. ۴- كثرت خورندگان. ۵- گسترش میهمانان.

بین لازم و ملزوم در آن اندک باشد لیکن لزوم بین لازم و ملزوم پوشیده باشد شایسته نام رمز است. مثل «عریض القفا» یعنی پس سر یا پس گردن او پهن است. بین این کنایه و بین صفت احمق بودن هیچ واسطه‌ای نیست لیکن پی بردن به لزوم «عریض القفا» با حماقت، دشواری دارد. و مانند «عریض الوساده» یعنی بالش او پهن است. بین این کنایه با حماقت یک واسطه هست و آن «عریض القفا» است. یعنی از پهن بودن بالش پی به پهن بودن پس گردن او می‌بریم و از آن به حماقت، منتقل می‌شویم در این جا با این که واسطه اندک است لیکن در لزوم پهن بودن بالش با حماقت، پوشیدگی و خفا وجود دارد. و بر این کنایه، نام رمز شایسته است چون رمز، این است که تو به چیزی که نزدیک توست به شیوه‌ای پنهان اشاره کنی زیرا حقیقت رمز، اشاره بآل یا ابروست.

(و) المناسب لغیرها إن قَلَّتِ الوسائط (بلا خفاء) کما فی قوله:

و کنایه‌ای که برای غیر «عروضیه» مناسب است (یعنی موصوف در آن ذکر شده) اگر واسطه در آن اندک باشد و در لزوم لازم برای ملزوم خفاء و پوشیدگی وجود نداشته باشد، نام «ایماء و اشاره» شایسته است مانند سخن بحتری:

أَوْ مَا رَأَيْتَ الْمَجْدَ أَلْقَى رَحْلَهُ فِي آلِ طَلْحَةَ ثُمَّ لَمْ يَتَحَوَّلْ^۱

آیا ندیدی که بزرگواری در دودمان طلحه، اقامت گزید و به دیگر جای رفت.

نگاهی به واژه‌های شعر

«مَجْد»: بالفتح، بزرگی و بزرگواری^۲

«رَحْل»: بار، لوازم سفر، رخت^۳

«آلِ طَلْحَةَ»: یکی از دودمان‌های عرب است.

«لَمْ يَتَحَوَّلْ»: روی برنگرداند، انتقال پیدا نکرد.

۱. شاعر فارسی زبان نیز سروده است:

نیارست رفتن به جای دگر

چو دولت در آن خانه افکند رخت

۲. منتخب اللغات، ص ۴۹۱.

۳. منتخب اللغات، ص ۲۲۲ و جامع الشواهد، چاپ سنگی، ۸۶.

شاهد

رحل افکندن مجد و این که مجد، آن جا بار انداخته و از آن جا به جای دیگر، انتقال پیدا نکرده است. کنایه از ملازمت مجد و بزرگواری با آن دودمان است.

(ثم قال) السكاکی (والتعريض قد يكون مجازاً أقولك: أذيتني فستعرف وأنت تريد) بناءً الخطاب (انساناً مع المخاطب دونه) أى لا تريد المخاطب ليكون اللفظ مستعملاً فى غير ما وضع له فقط فيكون مجازاً.

سپس سکاکی گفت: تعريض گاهی مجاز است مثلاً تو به کسی می‌گویی: «آذیتنى فستعرف» مرا آزار دادی پس به زودی می‌فهمی.

شما این جمله را می‌گویى با این که مقصودت از تاء خطاب، کسی است که با مخاطب همراه است نه مخاطب. يعنى تو مخاطب را اراده نکرده‌ای تا لفظ، تنها در غیر موضوع له به کار رود و مجاز گردد.

(وإن أردتھما) أى أردت المخاطب و انساناً آخر معه جميعاً (كان كناية) لأنك أردت باللفظ المعنى الاصلی و غيره معاً و المجاز ينأى فى ارادة المعنى الاصلی (ولابد فيهما) أى فى الصورتين (من قرينة) دالة على أن المراد فى الصورة الاولى هو الانسان الذى مع المخاطب وحده ليكون مجازاً و فى الثانية كلاهما جميعاً ليكون كناية.

و اگر هر دو را اراده کردی يعنى هم مخاطب و هم کسی را که با او همراه است قصد کردی آن جمله، کنایه می‌شود برای این که تو با لفظ، معنى اصلى و غير اصلى را با هم اراده کرده‌ای و مجاز با اراده معنای اصلى منافات دارد.

و در هر دو صورت، ناگزیر باید قرینه وجود داشته باشد تا بفهماند در صورت نخست، تنها کسی که همراه مخاطب است اراده شده، تا مجاز گردد و در صورت دوم هر دو مرادند، تا کنایه شود. ضمير «معه» به مخاطب باز می‌گردد.

و تحقيق ذلك أن قولك: أذيتني فستعرف كلام دال على تهديد المخاطب بسبب الايذاء ويلزم منه تهديد كل من صدر عنه الايذاء فان استعملته وأردت به تهديد المخاطب و غيره من المؤذنين كان كناية وإن أردت به تهديد غير المخاطب بسبب الايذاء لعلاقة اشتراكه للمخاطب فى الايذاء أما تحقيقاً وأما فرضاً و تقديراً مع قرينة دالة على عدم ارادة المخاطب كان مجازاً

حقیقت مطلب این است که: جمله «آذیتنی فستعرف» سخنی است که بر تهدید مخاطب دلالت می‌کند به جهت این که آزار داده است و از این سخن، لازم می‌آید تهدید هر کس دیگری که آزار رسانده است. پس اگر تو این سخن را به کار بردی و تهدید مخاطب و دیگر آزار دهندگان را اراده کردی، این سخن کنایه می‌شود. و اگر تهدید غیر مخاطب را اراده کردی به جهت آزار رساندن و این که بین مخاطب و غیر مخاطب در آزار رساندن، علاقه و پیوند وجود دارد، چه این آزار رساندن از غیر مخاطب تحقق داشته باشد چه تحقق پیدا نکرده باشد لیکن تصمیم آزار و یا همدلی با مخاطب در او وجود دارد.

و قرینه برای اراده نکردن مخاطب، نیز هست، در این هنگام این سخن، مجاز می‌گردد.

توضیح

«ویلزم منه»: ضمیر «منه» به «کلام» باز می‌گردد و مقصود از این لزوم، لزوم عرفی است. ضمیر «استعملته واردت به» نیز به کلام باز می‌گردد.

«إِذَا تَحْقِيقاً» چه این آزار از غیر مخاطب، تحقق عملی پیدا کرده باشد.

«وَأَمَّا فَرْضاً وَتَقْدِيراً»: این آزار از غیر مخاطب تحقق عملی پیدا نکرده است لیکن چون با مخاطب همدل و همسو است چنین آزاری فرض شده است.

فصل

(أَطْبِقِ الْبَلْغَاءَ عَلَى أَنَّ الْمَجَازَ وَالْكُنَايَةَ أَبْلَغُ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالتَّصْرِيحِ لَأَنَّ الْإِنْتِقَالَ فِيهِمَا مِنَ الْمَلْزُومِ إِلَى الْإِلَازِمِ فَهُوَ كَدَعْوَى الشَّيْءِ بَبَيِّنَةٍ) فَإِنَّ وَجُودَ الْمَلْزُومِ يَقْتَضِي وَجُودَ الْإِلَازِمِ لَامْتِنَاعِ انْفِكَائِ الْمَلْزُومِ عَنْ لَازِمِهِ.

فصل

دانشمندان بلاغت همگی گفته‌اند: مجاز و کنایه، مبالغه افزون‌تری از حقیقت و تصریح دارد برای این که در کنایه و مجاز، از ملزوم به لازم انتقال پیدا می‌شود و چنین انتقالی مانند ادعای چیزی همراه با دلیل است چون وجود ملزوم، مقتضی وجود لازم است زیرا جدایی ملزوم از لازم آن ناممکن است.

توضیح

«أطبق»: اجماع کرده‌اند. همگی گفته‌اند.

«مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالتَّصْرِیحِ»: حقیقت در برابر مجاز و تصریح در برابر کنایه است.

«لِإِنَّ الْإِنْتِقَالَ فِیْهِمَا مِنَ الْمَلْزُومِ إِلَى الْإِلاَزمِ»

در مجاز و کنایه معنای مطابقی، مقصود نیست و از معنای مطابقی بی‌تردید، انتقال به معنای مجازی و کنایی صورت می‌گیرد. بدین سان که وقتی گفتیم: «رَأَيْتَ اسْداً فِی الْمَدْرَسَةِ» معنای مطابقی «اسد» مراد نیست و معنای مجازی آن یعنی رجل شجاع، هدف است و آن معنای مجازی با انتقال از حیوان مفترس به لازمه آن یعنی شجاع پدید می‌آید. و در کنایه نیز وقتی می‌گوییم: زید کثیر الرَّمَادِ معنای کنایی آن که مهمان‌نوازی است با انتقال از ملزوم به لازم پدید می‌آید

البته در کنایه گفتیم: تا لازم، ملزوم نباشد، انتقال، صورت نمی‌گیرد بنابراین، در کنایه نیز می‌توانیم بگوییم: انتقال از ملزوم به لازم، صورت گرفته است.

اما چرا مانند ادعای شی همراه با بینه است چون ما در لازم و ملزوم دو اصل داریم: ۱- ملزوم مقتضی وجود لازم است پس هر گاه اسد را آوردیم و رجل شجاع را اراده کردیم کلمه اسد می‌فهماند که مقتضی شجاع هست.

۲. ملزوم از لازم جدا نمی‌شود. پس اسد از شجاعت جدا نیست.

و برخی این گونه گفته‌اند: وقتی می‌گوییم: زید کثیر الرَّمَادِ، مثل این است که گفته باشیم: زید کریم لانه کثیر الرَّمَادِ و هنگامی می‌گوییم: رأیت اسداً فی المسجد مثل این است که بگوییم: رأیت شجاعاً فی المسجد لانه کالاسد.^۱ من شجاعی را در مسجد دیدم برای این که چون شیر بود.

(و) أَطْبَقُوا أَيْضاً عَلَى (أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ أَبْلَغُ مِنَ التَّشْبِیْهِ لِأَنَّهَا نَوْعٌ مِنَ الْمَجَازِ) و قد علم أَنَّ الْمَجَازَ أَبْلَغُ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَلِیْسَ مَعْنَى کَوْنِ الْمَجَازِ وَ الْکِنَايَةِ أَبْلَغُ أَنَّ شَيْئاً مِنْهُمَا یُوجِبُ أَنْ یَحْصَلَ فِی الْوَاقِعِ زِیَادَةٌ فِی الْمَعْنَى لَا تَوْجُدُ فِی الْحَقِيقَةِ وَ التَّصْرِیحِ بَلِ الْمُرَادُ أَنَّهُ یَفِیدُ زِیَادَةً تَأْکِیدَ لِلْإِثْبَاتِ وَ یَفْهَمُ مِنْ

۱. و گفت: «كدعوى الشئ» و نگفت: «دعوى الشئ» چون سیاق ملزوم در کنایه و مجاز، برای استدلال به وجود لازم نیست. لیکن این دلیل فهمی پدیده تفکر در لزوم بین لازم و ملزوم است.

الاستعارة أنَّ الوُصْفَ في المشبه بالغ حدِّ الكمال كما في المشبه به وليس بقاصر فيه كما يفهم من التشبيه والمعنى لا يتغير حاله في نفسه بأن يعبر عنه بعبارةٍ أبلغ.

و نیز اجماعاً گفته‌اند: استعاره مبالغه بیشتری نسبت به تشبیه دارد. چون استعاره نوعی از مجاز است و دانسته شد که مجاز، مبالغه‌اش از حقیقت بیشتر است.

و این که می‌گوییم: مبالغه مجاز و کنایه بیشتر است به این معنا نیست که مجاز و کنایه دارای معنایی است که حقیقت و تصریح ندارد. بل مراد این است که مجاز و کنایه بر تأکید اثبات می‌افزاید و از استعاره فهمیده می‌شود که وصف (وجه شبه) در مشبه، مانند مشبه به کمال یافته است و بدان گونه که از تشبیه، فهمیده می‌شود مشبه از مشبه به کاستی ندارد. هنگامی که از یک معنا با عبارتی مبالغه آمیزتر از عبارت دیگر، تعبیر می‌کنیم واقعیت معنا تغییر نمی‌یابد.

وهذا مراد الشيخ عبدالقاهر بقوله: ليست مزية قولنا: رأيت أسداً على قولنا: رأيت رجلاً هو والأسد سواء في الشجاعة أنَّ الأول أفاد زيادة في مساواته للأسد في الشجاعة لم يفدها الثاني بل الفضيلة هي أنَّ الأول أفاد تأكيداً لاثبات تلك المساواة له لم يفده الثاني والله أعلم.^۱

و همین مقصود شیخ عبدالقاهر بوده است که گفته: بر تری رأیت أسداً (که استعاره است) بر رأیت رجلاً هو والأسد سواء في الشجاعة (که حقیقت است).^۲

این نیست که رأیت أسداً مساوات بیشتری برای آن مرد نسبت به اسد می‌فهماند ولی جمله دوم که حقیقت است این مساوات را نمی‌فهماند. بل بر تری جمله نخست در این است که اثبات آن مساوات را تأکید می‌کند ولی جمله دوم که حقیقت است از آن تأکید تهی است. (البته جمله دوم، تشبیه است.)

كمل القسم الثاني والحمد لله على جزيل نواله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله.^۳

۱. دلایل الأعجاز، ص ۵۶ و ۵۷.

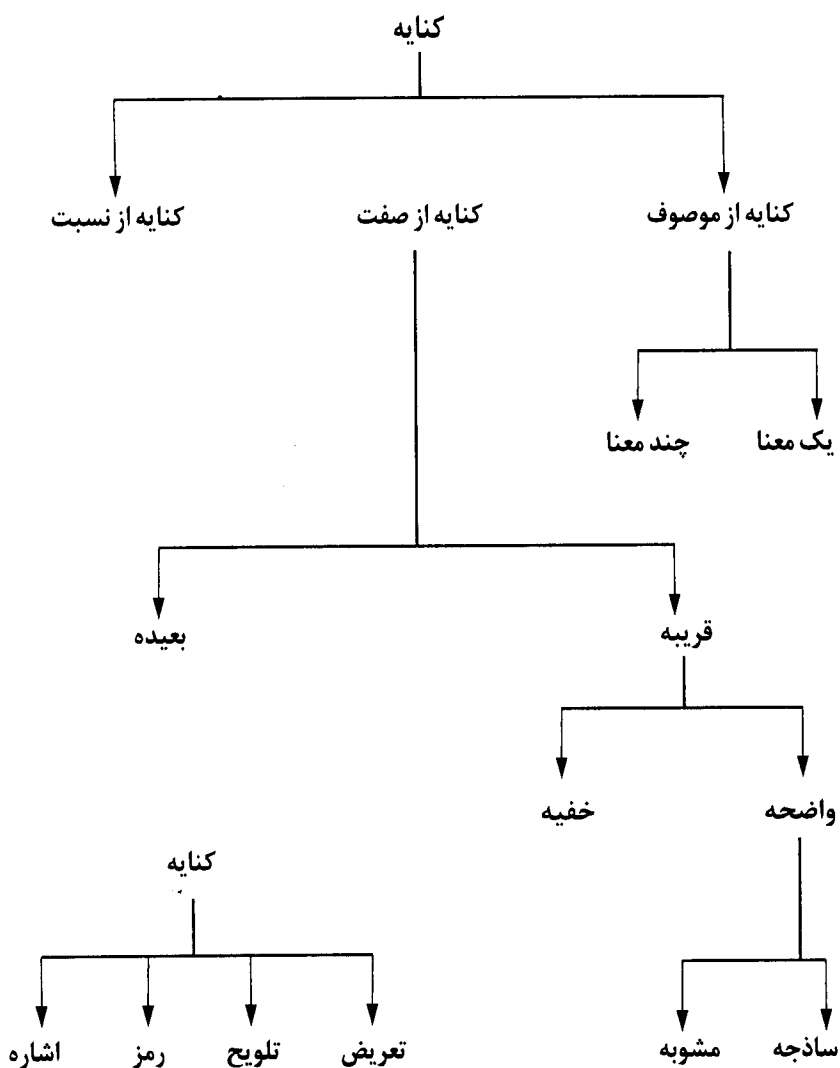
۲. تشبیه نیز از قلمرو حقیقت است.

۳. «جزیل»: فراوان، سرشار، پرو بسیار. (منتخب اللغات، ص ۱۳۹)

«نوال» بالفتح، عطا (منتخب اللغات، ص ۵۴۴)

و گفتنی است که: اضافه جزیل به نوال از باب اضافه صفت به موصوف است.

قسم دوم پایان یافت و ستایش خدای را سزااست بر نعمت سرشارش و رحمت و درود بر
سرور ما محمد ﷺ و دودمانش.



پرسش‌ها

۱. کنایه چیست؟
۲. کنایه، چند قسم دارد؟
۳. برای کنایه از موصوف چه مثالی در خاطر دارید؟
۴. چه کنایه‌ای شایسته نام تعریض است؟
۵. چه کنایه‌ای با اسم تلویح، رمز و اشاره تناسب دارد؟

تمرین و باز یافت آن چه تاکنون خوانده ایم.

در قرآن می خوانیم:

«بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَ اتِّهِمَا»^۱ بدیهای (آدم و حوا) آشکار گشت.

«سَوَاءَات» (بدیها) کنایه از اعضای ویژه است. بنابراین کنایه از موصوف یا ذات است.

«أَوَلَمْ نَسْتُمْ النِّسَاءَ» یا زنان را لمس کردید.^۲

«لَا مَسْتُمْ» کنایه از هماغوشی است یعنی کنایه از صفت است.

«حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ»^۳

وقتی به آن می رسند، گوشها و چشمها و پوست های تنشان به آن چه می کردند گواهی

می دهند. گفته اند: «جلود» کنایه از اعضای جنسی است.^۴

«وَأُمُّهُ صَدِيقَةٌ كَأَنَّا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ»^۵

مادرش (مریم) زن بسیار راستگویی بود؛ هر دو غذا می خوردند.

۱. اعراف، ۲۲.

۲. مانده، ۶.

۳. فصلت، ۲۰.

۴. کنایه از ذات یا موصوف است. نگاه کنید به اسالیب البیان فی القرآن ص ۶۹۲.

۵. مانده، ۷۵.

غذا خوردن حضرت مریم و حضرت عیسی علیه السلام کنایه از نسبت حدث دادن به آنان است.

«أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الرَّقْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ»^۱

در شب ماه رمضان، سخن جنسی گفتن با زنانتان برای شما حلال است.

«رَقْتُ» که به معنی سخن ویژه است در این آیه کریمه، کنایه از هماغوشی است.

و در نهج البلاغه آمده است:

وَأَغْضَيْتُ عَلَى الْقَدَى وَشَرَبْتُ عَلَى الشَّجَى^۲

و چشمم را بر هم نهادم با این که خاشاک در آن بود و نوشیدم با این که استخوان در گلویم گیر

کرده بود.

و فرمود: فَصَبَّرْتُ وَفِي الْعَيْنِ قَذَى وَفِي الْحَقِّ شَجَا^۳

این تعبیر کنایه از سختی‌ها و ناهنجاری‌های بسیار گزنده است.

«وَالْحَمْدُ لِلَّهِ كَلَّمَا لَاحِ نَجْمٍ وَخَفَقَ^۴ سَتَائِشِ وَيْزُهُ خَدَّاسْتُ هَرِگَاهِ سِتَارُهُ بَرَّآيْدُ وَهَرِگَاهِ كِهْ دَرِ دِلِ

آسمان، نهان گردد.

این تعبیر، کنایه از تأبید و پیوستگی است یعنی در همه زمانها ستایش ویژه خداوند متعال

است.

اکنون به کنایه‌هایی در ادب پارسی نگاه می‌کنیم.

حافظ سروده است:

ما نگوئیم بد و میل به ناحق نکنیم جامه کس سیه و دلق خود ازرق نکنیم

مصراع دوم، کنایه از لکه‌دار کردن آبروی مردم و آلوده شدن خویش به بدگویی از دیگران

است.

آسمان کشتی ارباب هنر می‌شکند تکیه آن به که برین بحر معلق نکنیم

«بحر معلق» کنایه از آسمان و روزگار است.

۱. بقره، ۱۸۷.

۲. نهج البلاغه با ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۲۶.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۴۸.

اگر برنگ عقیقی شد اشک من چه عجب

که مهر خاتم لعل تو هست همچو عقیق

عقیق رنگ شدن اشک کنایه از خونین شدن دل و اشک است.

آب رو می رود ای ابر خطاپوش ببار که به دیوان عمل نامه سیاه آمده ایم

نامه سیاه بودن، کنایه از شرمندگی و نداشتن عمل صالح و داشتن عمل ناشایست است.

اگر رفیق شفیقی درست پیمان باش حریف خانه و گرمابه و گلستان باش

خانه، گرمابه و گلستان، کنایه از همه جا و همیشه است چه سخت و ناگوار و چه خوش و

گوارا.

صبا ز حال دل تنگ ما چه شرح دهد که چون شکنج ورقهای غنچه تو بر توست

دل تنگی کنایه از بی حوصلگی و غمزدگی است.

دامن دوست به صد خون دل افتاد به دست

به فسونی که کند خصم رها نتوان کرد

«خون دل» کنایه از رنج و زحمت است.

تا کرانه های روزگار زندگی به کامتان باد

الحمد لله رب العالمین