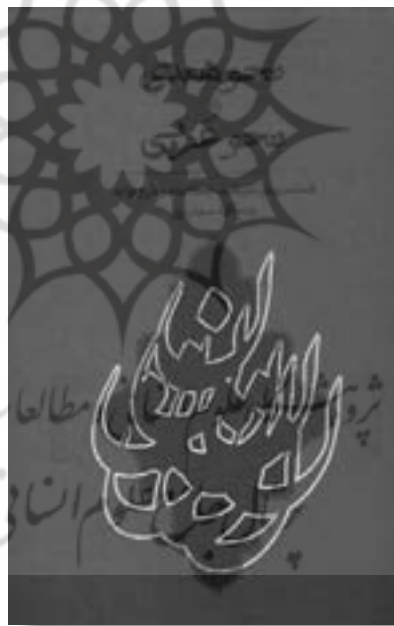


ملاحظات در نحو عربی

از کتاب «نحو هندی و نحو عربی»

عبدالمیر جابریزاده



نحو هندی و نحو عربی،
همانندی‌ها در تعریفات، اصطلاحات و
طرح قواعد، فتح‌الله مجتبابی، نشر کارنامه،
تهران، اسفند ۱۳۸۳.

موضوع منشأ دستور زبان عربی، آنچنان
که در نخستین دستورنامه‌هایی که در این زمینه
پدید آمدند مشاهده می‌شود، از پرسش‌هایی
است که تا امروز، پاسخ قطعی نیافته است. این

مسئله از آنجا ناشی می‌شود که از ظهور تمدن اسلامی تا به نگارش
در آمدن اثری مانند کتاب سیبویه (۱۸۰ق/ ۷۹۶م)، کمتر از دو قرن فاصله
زمانی وجود دارد؛ در حالی که روند تدوین چنین آثاری در میان ملل دیگر،
بسیار بیش از این به درازا کشیده است. از اینجا، برخی محققان اعتقاد
یافته‌اند که دانشمندان عرب و مسلمان، باید از آثار حاضر و آماده دیگران،
الگو برداری کرده باشند؛ و در نتیجه، از دستور زبان یونانی و هندی، نام به
میان آورده‌اند.

طرفداران تأثیر زبان و گرامر یونانی، از مجاورت حوزه‌های رواج زبان

یونانی و دین مسیحی با مرزهای قلمرو اسلام و
اقوامی که تابعیت این دین را پذیرفتند، سخن به
میان آورده و به شباهت‌های موجود در تقسیمات
و اصطلاحات دستوری، اشاره کرده‌اند. طرفداران
نظریه دوم نیز، ضمن استناد به شباهت‌هایی از
این دست، بر شواهدی که از آشنایی با زبان
هندی در مجاورت مرزهای شرقی ایران، در
پیش از اسلام، حکایت دارد، پای فشرده‌اند؛ تا از
این گذر، ایرانیان تازه‌مسلمان را واسطه تأثیر نحو

سنسکریت بر نحو عربی معرفی کنند.

مشکل آنجاست که در آثار مربوط به صرف و نحو و آواشناسی
(تجوید) زبان عربی، تصریح و یا حتی اشاره‌ای به هیچ‌کدام از تألیفات یا
مؤلفان این دو زبان وجود ندارد؛ و اصطلاحات و تعبیر به‌کار رفته در آنها،
کاملاً بومی، همگون و جاقفاده هستند. به این دلیل، تا زمان حاضر، هر دو
سوی مدعای فوق، به صورت قطعی قابل اثبات نبوده است.

مؤلف محترم «نحو هندی و نحو عربی»، همان‌طور که از نام
کتاب ایشان نیز برمی‌آید، در صدد بوده‌اند تا با استناد به شواهد بیرونی

و همسانی‌های درون‌متنی، نظریه تأثیر دستور زبان سنسکریت بر نحو عربی را تقویت و اثبات کنند.

مجموعه مستندات بیرونی نظریه دوم، از سکونت مردمان بودایی مذهب در نواحی شرقی قلمرو ایران باستان، و وجود مراکز تعلیم و تبلیغ دین بودایی در شهرهای بزرگ آن نواحی، ترجمه کتابی در صرف و نحو زبان سنسکریت، در زمان شاپور اول ساسانی (حک ۲۴۱-۲۷۲ م) و یافت شدن قطعاتی از کتاب کاتتیره (در قواعد زبان سنسکریت) در اکتشافات باستانشناسی در شرق خراسان، تشکیل می‌شود. و طبعاً به دلیل بُعد زمانی و مکانی، در اینجا، بر واسطه‌گری عنصر ایرانی تأکید بسیاری صورت می‌گیرد (مثلاً نک ص ۶۳).

از سوی دیگر، در جانب طرفداران نظریه نخست، نزدیکی نواحی تحت‌تأثیر زبان یونانی به مراکز نشو و نمای نحو عربی، یعنی شهرهای بصره و کوفه، و پدیده جالب توجه شکل‌گیری نهضت ترجمه از زبان‌های یونانی و سریانی در همان اوان شکوفایی آثار نحوی عربی، کاملاً قابل توجه می‌نماید. یافت شدن پاره‌هایی از کتابی در دستور زبان سنسکریت، در آن‌سوترهای خاستگاه نحو عربی را نیز نمی‌توان، بیش از واقعیت تألیف اثری در نحو یونانی در درون قلمرو اسلامی محل اعتنا دانست: این‌ندیم، از کتابی در دستور زبان یونانی به نام احکام الإعراب علی مذاهب الیونانیین - در دو گفتار (مقالتان)، تألیف حنین بن اسحاق (د ۲۶۰ق / ۸۷۳ م)، نام برده است.^۱

دایره سخن در بخش اول از کتاب نحو هندی و نحو عربی، از آنچه در بالا بدان اشاره شد، فراتر نمی‌رود لیکن مباحث در این بخش، متأسفانه، به گونه‌ای طرح نشده است که به داوری خواننده یاری رساند. در واقع، خواننده از همان آغاز، در مقدمه کتاب، که با مجموعه شواهد و مستندات طرفداران نظریه تأثیر نحو هندی بر نحو عربی مواجه می‌شود، از اطلاع بر مجموعه شواهد و مستندات طرف دیگر، و امکان مقایسه آنها باز می‌ماند و این اطلاعات، صرفاً به‌صورت گزینش شده و پراکنده، در اختیار وی قرار می‌گیرد. آنچه نظریات «محققان غربی و برخی از مقلدان آنان در جهان عرب» خوانده می‌شود، به زعم مؤلف محترم کتاب: «همه بی‌وجه و بی‌اساس است و بر پاره‌ای مشابهت‌های سطحی و ظاهری مبتنی است» (ص ۱۸). همچنین تکرار مکرر مضمون این گزاره که نه نخستین نخبویان عرب، به صورت مستقیم با قواعد زبان یونانی آشنایی داشته‌اند و نه در آثار ایشان نشانه‌ای از چنین تأثیراتی مشاهده می‌شود (صص ۲۴، ۲۵، ۳۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۱۳۹-۱۴۱، ۱۵۰) قابل توجه می‌نماید،

که البته سخن درستی است اما، به شکلی یکجانبه، تنها برای رد نظریه گروه نخست مورد استفاده قرار گرفته است.

۱. این‌باور که

حداصل نواحی شرقی

ایران، که مؤلف محترم

برای تبیین حدود جغرافیایی

آن کوششی به‌عمل

نیآورده‌اند، تا مرزهای چین،

مسکن ایرانیان بودایی مذهب

بوده که با قبول اسلام، موارث

فکری و فرهنگی خود را به مدنیت

اسلامی منتقل کرده‌اند (نک: صص

۱۹، ۴۰، ۵۳)، خالی از مبالغه نیست.

آن‌طور که می‌توان از Frye شاهد آورد،

مرزهای تاریخی قلمرو ایران، به ویژه در نواحی شرقی

راه، به دلیل فقدان منابع کافی نمی‌توان دقیقاً تعیین کرد؛^۲

همچنین، اصولاً معلوم نیست این اعتقاد که نومسلمانان

هر یک، با کوله‌باری از علوم دقیق و پیشرفته عصر خود به

دین اسلام درآمدند، تا چه حد با واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی

آن دوران قابل تطبیق است. به عنوان مثال، دانش خواندن و نوشتن در

دوره ساسانیان، به‌باور مؤلف محترم کتاب، از امتیازات ویژه طبقه اجتماعی

خاصی بوده است (نک: ص ۲۰). بنابراین شمار دانش‌آموختگان آن‌روز

ایران زمین، نمی‌توانسته بسیار بوده باشد. به استناد Frye، نواحی شرقی

قلمرو ایران، اتفاقاً از نظر منابع فرهنگی چندان غنی نبوده و شکوفایی

کانون‌هایی همچون بخارا و سمرقند و خوارزم، پس از اسلام است که رخ

می‌دهد، نه پیش از آن. کاستی چشمگیر منابع زبان هندی در بازنمایی

اطلاعاتی راجع به ایران کهن و از جمله دوره ساسانیان راه، در مقایسه با

زبان چینی مثلاً، آنجا که موضوع داد و ستدهای علمی و فرهنگی اهمیت

می‌یابد، می‌توان در همین زمینه مورد توجه قرار داد.^۳

در نتیجه، این نکته که در سده نخستین اسلامی، بیشترین دانشمندان

نحو و لغت، و واضعان این دو علم از موالی ایرانی‌نژاد بوده‌اند (ص ۱۹)، نیز

قادر نخواهد بود که بر پیوندهایی با آثار نحو هندی، بیش از امکان ارتباط با

دانشمندان و تألیفات نحوی یونانی تأکید گذارد. مثلاً سیبویه که به واسطه اثر نحوی بسیار مهم خود، در مرکز چنین مباحثی قرار می‌گیرد، اهل بیضای فارس بود و سندی در دست نیست که در طول عمر نسبتاً کوتاه خود، به جایی غیر از عراق، مثلاً خراسان، سفر کرده باشد.

۱-۱. مؤلف محترم کتاب، آنجا که سخن از رواج زبان و دستور زبان یونانی در دیرهای مسیحی و مدارس انطاکیه و حران و غیر آن، که اعراب مسیحی نیز در آنها تحصیل می‌کردند به میان آمده است، در حدود گسترش این زبان، بیرون از دیرها و مدارس مسیحی، و امکان ارتباط مستقیم نحویان مسلمان با آن و تأثیرپذیری از آن را مورد تردید قرار داده‌اند (ص ۴۱). اما اینجا، در اثبات تأثیر نحو هندی، دقیقاً به تأثیرات همین نهادهای آموزشی بودایی بر عالمان ایرانی استناد کرده‌اند (نیز نک: ص ۵۴).

۲-۱. تاکنون از جانب طرفداران نظریه دوم، هیچ سند و دلیلی که بتواند جریان انتقال دانش از نواحی شرقی فلات ایران به نواحی غربی آن، و به عبارت دیگر، فواصل طولانی دوسوی کویرهای مرکزی ایران را توضیح دهد، ارائه نشده است. مؤلف محترم، ضمن تأکید بر این که مراحل اولیه شکل‌گیری علم نحو در میان مسلمانان، با نحو و قواعد زبانشناسی هندوان مربوط بوده، اظهار داشته‌اند: «اما این که این ارتباط و آشنایی چگونه و از چه راهی حاصل شده است، چندان روشن نیست» (ص ۵۴).

۲. موضوع ترجمه کتابی در صرف و نحو زبان سنسکریت، در زمان شاپور اول ساسانی، را مؤلف محترم تمهیدی بر اثبات آشنایی ایرانیان با دستور این زبان قرار داده و ابراز کرده‌اند که بی‌شک بقصد یاری‌دادن مزدپرستان در فهم اوستا و تعلیم و تعلم آن بوده است، تا قواعد زبان

اوستایی را بر اساس آن تدوین کنند (ص ۲۰). اما می‌توان گفت این ابراز قطع نسبت به مسأله‌ای که اکنون، صرفاً ابطال‌پذیر و محتمل است، باید مستند به دلائل قطعی باشد. اینجا نمی‌توان احتمال نیاز به ترجمه چنین اثری را، به منظور تربیت مترجمانی توانا، که از عهده برگرداندن آثاری از زبان سنسکریت به فارسی برآیند، نادیده گرفت. برآوردن چنین نیازی، به طور محسوس، مقدم بر نیاز به تقلید و گرتهمرداری از ساختمان دستوری زبان دیگر است. همچنین، در نتیجه، نمی‌توان پذیرفت کسانی که تا مدت‌های مدیده خود از دستور زبان مادری یا دینی بی‌بهره بوده‌اند (اگر واقعاً بی‌بهره بوده باشند)، در تدوین دستور زبانی دیگر، چنین عملکرد درخشانی از خود نشان دهند. این نکته را باید در طرح نظریه نخست نیز، همان‌طور که بدان اشاره خواهد رفت، مورد توجه قرار داد.

این موضوع را مؤلف محترم در جاهای دیگر مورد تأکید قرار داده (صص ۵۹، ۶۳-۶۴، ۸۱) و یکجا افزوده‌اند: «از این کتاب دستور زبان سنسکریت که به زبان پهلوی ترجمه شده بود اکنون چیزی در دست نیست و نمی‌دانیم که اصل هندی آن کدام کتاب صرف و نحو سنسکریت بوده است. ولی به‌هیچ‌روی نمی‌توان گفت که تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم آن در آموزش قواعد زبان اوستایی اندک بوده و دانش‌آموختگان ایرانی از این تأثیر و نتایج آن برکنار و بی‌بهره بوده‌اند» (صص ۵۹-۶۰).

۳. در مورد قطعات به‌دست آمده از کتابی در قواعد زبان سنسکریت (صص ۲۰-۲۱)، صرف‌نظر از این که کلمه «قطعات»، تا چه اندازه دقیق و روشن‌کننده می‌تواند باشد، باید گفت اصولاً چند برگ از کتابی، که معلوم نیست آیا واقعاً در حوزه بومی خود یافت شده است یا نه، از لحاظ تاریخی و به تنهایی، اثباتگر وجود یک طبقه دانشمند از مردمان نمی‌تواند باشد. وجود چنین طبقه‌ای، جدا از هرگونه پیشداوری، باید از راه‌های متعدد و با دلائل غیرقابل‌تردید به اثبات برسد. اینجا چیزی مانع از آن نیست که بتوان فرض کرد آثار یافت شده، تنها مورد استفاده گروه محدودی واقع می‌شده است.

واقعیتی که می‌توان در این ارتباط مورد توجه قرار داد آن است که الگوی عدم آشنایی دقیق عامه مردم با یک زبان دینی، مانند اوستایی، بر زبان متون دینی بودایی نیز قابلیت انطباق دارد. اثبات شیوع چنین زبانی، جز در قدر ضروری از اوارد و ادکار دینی، محتاج دلیل است. به عنوان مثال، امروزه‌روز نیز عامه مردم و بلکه طبقات درس‌خوانده و با فرهنگ جامعه ما، زبان عربی را به درستی و کامل نمی‌دانند. با یافت شدن ترجمه‌هایی از متون سنسکریت به زبان‌های سغدی و

ختنی، در میان این مخطوطات کشف شده (ص ۵۶)، طبعاً این پرسش مجال طرح می‌یابد که آیا می‌توان، احتمالاً، چنین پنداشت که نفس زبان سنسکریت در این مناطق آن‌چنان شیوع نداشته و مردم این نواحی، از طریق ترجمه‌های این متون، با آنها سر و کار داشته‌اند؟

۴. مؤلف محترم کتاب بر آنند که تألیف قدیمی‌ترین آثار به‌دست‌آمده در لغت و نحو عربی، به ده‌ها سال پیش از عصر نقل و رواج علوم یونانی در عالم اسلامی بازمی‌گردد (ص ۲۴-۲۵) و می‌افزاید که تحصیل منطق یونانی در مدارس اسلامی، پس از این دوره، یعنی از اواخر سده سوم هجری، شیوع یافته و احتمالاً برخی از نحویان مسلمان، از سده چهارم به بعد با این مقولات آشنا شده‌اند (ص ۲۷). باید گفت چنان که مشهور است نهضت ترجمه، با تأسیس بیت‌الحکمه در زمان مأمون (حک ۱۹۸ - ۲۱۸ ق/ ۸۱ - ۸۳۳ م) به اوج خود رسید. اما پدیده جالب‌توجهی که از آن با عنوان نهضت ترجمه و امثال آن، یاد می‌شود، مانند هر رویکرد علمی و اجتماعی فراگیر دیگر، ریشه در گذشته خود دارد. اخبار برجای مانده، از آشنایی برخی از نخستین متکلمان مکتب اعتزال، نظیر ابو‌هذیل علاف (در حدود ۱۳۰-۲۳۰ ق/ ۷۴۸-۸۴۵ م) با آثار علمی و فکری یونانی حکایت دارد. مؤلف محترم، خود در جای دیگر اذعان داشته‌اند که در سده دوم هجری، احتمالاً برخی از نحویان نیز در مسائل کلامی، با معتزله هم‌نظر بوده و گفت‌وگو داشته‌اند (ص ۳۰).

۴-۱. برای نمونه می‌توان از یحیی نحوی نامی از اهالی اسکندریه، یاد کرد که به قول ابن‌ندیم تا زمان فتح مصر به‌دست عمرو بن عاص (د حدود ۴۲ ق/ ۶۶۲ م) در قید حیات بوده و در دستگاه وی، ارج و جایگاه یافته است. ابن‌ندیم در چند مورد به اثری از او در تاریخ طب، استناد کرده و تألیفات بسیار دیگری در تفسیر ارسطو و جالینوس و غیر آن، برای وی برشمرده؛^۴ و تخمین زده که میان زمان خود وی و زمان یحیی نحوی، حدوداً سیصد و اندی سال فاصله بوده است.^۵ ابوسلیمان سجستانی نیز یحیی نحوی را نخستین حکیمی دانسته است که در صدر اسلام رؤیت شد و گمان برده است که خالد بن یزید بن معاویه، آنچه را از علوم می‌دانست، از وی فراگرفته باشد.^۶ شهرستانی هم، نام یحیی نحوی را در شمار حکمای دوره اسلامی («المتأخرون من فلاسفة الإسلام»)، ذکر کرده است.^۷

در حال حاضر، تعیین هویت این یحیی نحوی که در منابع یونانی (و سریانی) با نام Johannes Philoponos و Grammaticos شناخته می‌شود و شهرت وی به «نحوی»، حاصل

ترجمه عنوان اخیر به عربی است، دشوار می‌نماید. با این که تاریخ تولد این شخص در منابع غیرعربی حدود سال ۴۸۰ م قید شده، Butler محال ندانسته است که او، به هر حال، در چند سال نخست از سده هفتم میلادی در قید حیات بوده باشد؛^۸ و این قول را، تقریباً، می‌توان ترجمه‌ای از عبارت ابن‌ابی‌اصیبه گرفت که گفت: «و عمّر من هؤلاء الإسکندرانیین یحیی النحوی الإسکندرانی الاسکلانی حتی لحق اوائل الإسلام».^۹ در این میان، راه حل دیگری که Meyerhof و G. Furlani پیشنهاد می‌دهند، اعتقاد به لغزش در نگارش ارقام تاریخی است؛^{۱۰} اما لوئیس شیخو باور دارد که اینجا نام یوحنا نقوی یا نحوی، اسقفی مصری که در عصر فتوحات اسلامی می‌زیست، به یحیی نحوی تصحیف و شرح احوال آن‌دو با هم خلط شده است.^{۱۱}

راجع به خالد بن یزید (د حدود ۸۵ ق/ ۷۰۴ م) نیز، هر چند ابن‌خلکان آورده که او، اصولاً، از یک راهب رومی به نام مریانس دانش آموخت^{۱۲}، آمده است که نخستین کسی بود که برای وی، آثاری در علوم طب و نجوم و کیمیا ترجمه شد و به آثار خود وی هم در زمینه علوم، اشاره شده است: ابن‌ندیم چند اثر وی را که شخصاً رؤیت کرده است، نام می‌برد.^{۱۳} آنچه بالزوم از این اخبار استفاده می‌شود آن است که ذهنیت دانشمندان مسلمان، از همان قرن نخست هجری، یونان و فرهنگ یونانی را در کانون توجه قرار داده بود. و تأنجا که به موضوع این بحث ارتباط می‌یابد، جا دارد گزاره‌هایی از این دست را، در تخمین سرآغاز مواجهه مسلمانان با آثار و دانشمندان یونانی (و سریانی)، مورد توجه قرار داد.

۵. یکی از مسائلی که در کتاب نحو هندی و نحو عربی مورد توجه قرار گرفته، مسأله نخستین مؤلف و نخستین اثری است که در نحو عربی به نگارش درآمده است. مؤلف محترم، با اشاره به نظریه‌ای که کتاب سیبویه را نخستین اثر در نحو عربی به شمار می‌آورد و در مقام نقد آن، اظهار کرده‌اند که در صورت پذیرش این قول «باید تمامی روایات و همه آثاری را که در منابع کهن، ... به نخستین دانشمندان این علم نسبت داده شده است مجعول بدانیم» (صص ۳۷-۳۸)، در حالی که آنچه در این نوع آثار به امثال ابواسود دولی و عبدالله بن ابی‌اسحاق نسبت داده می‌شود، نه گزاف و دور از حقیقت است و نه، برخلاف نظر برخی از محققان غربی، تردید درباره صحت آن جایز است (ص ۳۷).

باید گفت، اعتقاد به یک منشأ عربی برای علم نحو، با توجه به این که اصحاب تراجم ضمن برشمردن سلسله نسب ابواسود، وی را از قبیله کنانه و عربی اصیل معرفی کرده‌اند،^{۱۴} با اعتقاد به هیچ‌کدام از دو نظریه

دو کتاب بزرگ (تصنیفان کبیران) یاد می‌کند.^{۳۳}

رابعا- این خبر، چنان‌که مشاهده می‌شود، در برخی روایات، مقرون به تفصیلی است که حکایت دارد عیسی بن عمر هفتاد و اندی تصنیف در علم نحو داشته که از آن میان، تنها الإكمال و الجامع برجای مانده است. اینجا از قول سیبویه نقل می‌شود که در پاسخ خلیل، که ظاهراً هیچ‌یک از آثار استاد خود، عیسی بن عمر را نمی‌شناخته است، اظهار می‌دارد که تألیفات وی را یکی از توانگران برای خود گرد آورده بود اما همه تلف شد و نسخه کتاب نخست را فردی در فارس، نزد خود دارد و نسخه کتاب دوم، همان است که سیبویه نزد خلیل در حال فراگرفتن است، تا که بعدها اثر معروف خود الکتاب را براساس آن می‌نگارد.^{۳۴} باید افزود که، بگمان، دوره خلیل بن احمد چندان دیرتر از زمان عیسی بن عمر نبوده: ذهبی آورده است که قفطی و ابن خلکان تاریخ مرگ عیسی بن عمر را سال ۱۴۹ گفته‌اند و من آن را خطا می‌دانم، چه سیبویه با او هم‌نشینی کرده و از وی درس آموخته است. بعید نیست که عیسی بن عمر تا بعد از سال ۱۶۰ زیسته باشد.^{۳۵} ذهبی سال مرگ خلیل را نیز ۱۶۰ و اندی می‌داند.^{۳۶}

در هر حال، این تفصیل که چندان قابل دفاع نیست، و به نظر می‌رسد که به عنوان درآمدی بر اصل داستان افزوده شده است، بر تردیدهای موجود در صحت این خبر، می‌افزاید.

۶ در مورد کتاب العین و صحت انتساب آن به خلیل بن احمد، سخنان بسیار به میان آمده است. اکنون سهم خلیل از این اثر، به هر میزان که برآورد شود، بناگزر نامی هم از لیث بن نصر بن سيار به میان خواهد آمد. اما آنچه مؤلف محترم، بتبع دیگران، در کتاب خود از آن سخن به میان آورده‌اند نقش عامل جغرافیایی، و مشخصاً خراسان، در تدوین العین است (صص ۵۴، ۶۷، ۷۷-۷۸). واضح است که خلیل بن احمد از نحویان بصره بود؛ و به نظر می‌رسد که بیشتر عمر خود را آنجا سپری کرده باشد. او در اواخر عمر، در تاریخی که معلوم نیست، به خراسان رفت و در همان سامان، ماجرای پیدایش کتاب العین و مرگ وی با هم درآمیخت. طبعاً آنچه از این کتاب به خلیل مستند است، نمی‌تواند ارتباطی با خراسان داشته باشد؛ خصوصاً با عطف‌نظر به روایتی منقول در کتاب الفهرست که حاکی است مدت مصاحبت لیث با خلیل، کوتاه‌زمانی بیش نبوده است.^{۳۷} همچنین، در این ارتباط، باید اخباری را که دلالت دارند خلیل، اصولاً در بصره درگذشت، مورد توجه قرار داد.^{۳۸} بنابراین، روشن است که گمانه‌آشنایی خلیل با ترتیب حروف هندی، از طریق سنت‌ها و روش‌های شناخته شده در سرزمین خراسان (نک: صص ۵۴، ۷۷-۷۸)، تا

تأثیر دستور زبان یونانی یا هندی در نحو عربی، سازگار نیست؛ و امکان ندارد بتوان با تأکید بر این نکته، محتملی صرفاً برای رد طرفداران نظریه نخست فراهم آورد: «باید پذیرفت که نخستین کسانی که در آغاز عصر اسلامی به استنباط و استخراج قواعد نحوی و لغوی زبان تازی و تدوین و تنظیم آنها همت گماشتند نو مسلمانان غیرعرب، و خصوصاً کسانی بودند که خود از موارث علمی و فرهنگی کهن بهره داشتند...» (ص ۱۸).

۱-۵ در کتاب نحو هندی و نحو عربی، از خبری سخن به میان آمده که حاکی است عیسی بن عمر ثقفی (د ۱۴۹ق / ۷۶۶م) دارای دو اثر در علم نحو بوده که نام آنها، در دو بیت شعر از خلیل بن احمد (د ۱۷۰ یا ۱۷۵ق / ۷۸۶ یا ۷۹۱م) به میان آمده است: الإكمال و الجامع (صص ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۷).

در پذیرش این خبر، اگرچه در منابع بسیاری نقل شده است، باید قدری محتاط بود؛ زیرا: اولاً- این ابیات از حیث لفظ و معنا، کم‌مایه‌تر از آن می‌نمایند که بتوان آنها را به امثال خلیل بن احمد و دوره وی نسبت داد. زبیدی در طبقات النحویین و اللغویین، این دو بیت را نقل کرده اما از نسبت دادن آنها به خلیل احتراز کرده است.^{۱۵}

ثانیاً- اگر مراد از مصرع «بطل النحو جمیعاً کله» را به قرینه مابعد، آثار و کتاب‌های نحوی بدانیم، باید گفت که متضمن اشاره به تعداد بسیار تألیفات نحوی در آن عصر خواهد بود؛ که البته چنین چیزی را نمی‌توان به اثبات رساند. در هر حال، روایت‌های این شعر دارای اختلاف قابل توجه است: مصرع بالا در برخی منابع به این صورت روایت شده: «بطل النحو الذی جمعتم»^{۱۶}، و در جای دیگر «ذهب النحو...»^{۱۷}، و نیز «بطل النحو الذی حکمة جمعتم/ غیر ما ألف عیسی بن عمر»^{۱۸} آمده است.

ثالثاً- بسیاری از منابعی که به شرح احوال عیسی بن عمر پرداخته‌اند، از دو اثر وی با عنوان الجامع و المکمل یا الکامل یاد کرده‌اند، درحالی که در بیت دوم از این شعر، عنوان اثر اخیر به‌صورت الإكمال به ثبت رسیده است. البته، در روایت دیگری، این بیت دوم به صورتی آمده است که نامی از دو اثر مذکور در آن نیست: «و هما بابان صارا کلمة / و أراحا من قیاس و نظر»^{۱۹}. سیرافی گوید: این دو کتاب به‌دست نیامده‌اند و تاکنون، ندیده‌ام کسی اظهار کند که آنها را دیده است.^{۲۰} همین نکته را دیگران هم گفته‌اند.^{۲۱} اینجا، ابوطیب لغوی افزوده است که از این دو کتاب، یکی مختصر و دیگری مبسوط بوده؛ و از میرد نقل کرده است که چند برگ از یکی از این دو کتاب عیسی بن عمر را دیده که مشتمل بر اشاره‌هایی به اصول اولیه نحو بوده است.^{۲۲} و این درحالی است که قفطی از آنها به عنوان

چه حد در تقابل با شواهد موجود می‌تواند باشد.

۶-۱. منابع تقریباً اتفاق دارند که اساس کتاب العین را، خلیل بن احمد خود نهاده است: برخی معتقدند که او تنها طرح کار را ترسیم و ابواب آن را تعیین کرد و کتاب به دست دیگران نگاشته شد.^{۳۶} عده‌ای قائلند او تنها به نگارش پاره نخست کتاب، مبحث مربوط به حرف «عین» و یا حتی نیمی از کتاب، توفیق یافت.^{۳۷} اینجا، در مورد اتمام کتاب، از لیث بن نصر^{۳۸} یا گروهی از عالمانی که زیر نظر وی کار می‌کردند، که بعد از این خواهد آمد، و یا شماری از شاگردان خلیل^{۳۹} نام برده شده است. مطابق روایتی دیگر، او محتوای کتاب خود را بر لیث بن نصر املا کرد و لیث آن را نوشت.^{۴۰} ممکن است بتوان نظر قفطی را که اعتقاد دارد العین محققاً تصنیف خلیل است، بر این روایت منطبق دانست.^{۴۱} همچنین گفته می‌شود نسخه کامل کتاب، که خلیل به خط خویش نگاشته و به لیث بن نصر اهدا کرده بود، از میان رفت و لیث بناچار، نیمی از آن را از روی حفظ، نونویسی کرد و عده‌ای از ادبای زمان را گماشت تا به همان شیوه، به تکمیل نیمه دوم اقدام کنند.^{۴۲}

۶-۲. ترجمه‌نگاران، راجع به نسب لیث اتفاق نظر ندارند: او گاه لیث بن نصر بن سیار، و گاه لیث بن رافع بن نصر بن سیار، و یا لیث بن مظفر بن نصر بن سیار معرفی شده است. از او در عمده منابع کهنی که به شرح احوال دانشمندان لغوی و نحوی پرداخته‌اند، جز آنجا که به کتاب العین مربوط می‌شود، نامی در میان نیست. حتی در آثار متأخرتری چون وفيات الأعیان ابن خلکان و سیر أعلام النبلاء ذهبی نیز نمی‌توان نشانی از وی یافت. طبعاً او هیچ‌گاه در زمره ائمه لغت و نحو به‌شمار نمی‌آمده است.

اینجا البته باید فقط ابن معتر را استثنا کرد که در کتاب طبقات الشعراء، در یک روایت در ذیل اخبار خلیل بن احمد، شرحی از

احوال لیث آورده که بعدها، مأخذ دیگران واقع شده است. این روایت، که به‌مهرحال، آثار افزودگی و انشاپردازی از آن هویداست^{۴۳}، لیث را مردی ادبدان و آگاه از نحو و شعر و لغت، که در دستگاه برمکیان سمت کتابت داشت، می‌شناساند. اما همو در سرانجام کار کتاب العین، همان‌طور که پیش‌از این گذشت، گوید که لیث نیمی از آن را از روی حافظه تدارک کرد و نگارش نیم دیگر را به علمای زمان خود وانهاد.

بنابراین، کاملاً واقع‌بینانه است انگاشته شود که لیث، اصولاً نمی‌توانسته است در تألیف کتاب العین، سهم چندانی قابل توجهی داشته باشد. از ابوحاتم سجستانی که، اساساً منکر تألیف العین به دست خلیل بن احمد بوده، نقل شده است که اگر این کتاب را او تألیف کرده بود، باید همان، شاگردان و اصحاب وی آن را از جانب استاد خود نقل و روایت می‌کردند، نه آن که تنها مردی مجهول الحال و غیرمشهور در علم، از آن مطلع باشد و به تنهایی، به نقل آن از خلیل بپردازد.^{۴۴}

۶-۳. یکی از دلائلی که در مخالفت با انتساب کتاب العین به خلیل بن احمد، بدان استناد شده، این است که همه مفاهیم نحوی و از جمله ترتیب مخارج حروف در آن، تماماً بر مذاق کوفیان و به خلاف مذهب بصریان و آنچه که سیبویه در الکتاب، از خلیل نقل کرده، آمده است.^{۴۵} این نظریه، به وضوح در تقابل با نظر کسانی قرار می‌گیرد که تکمیل کار کتاب العین را به شاگردان خلیل نسبت می‌دادند. اما آنچه که بالاتزام می‌توان از این دو دیدگاه دریافت، باور عمومی دانشمندان نحوی و لغوی آن روزگاران در تأثیرگذاری حوزه شهرهای بصره و کوفه بر کتاب العین است. و اگر مسلم باشد که در هیچ‌یک از آثار نحوی و لغوی آن دوره و نه دوره‌های بعد، دلیل قاطعی بر تأثیر علوم یونانی یا هندی یافت نشده است، توجه به چنین قرائنی، اهمیتی ویژه خواهد یافت: یاقوت در شرح حال خلیل، به نقل از حمزه اصفهانی (د ۳۶۰ ق / ۹۷۱ م) آورده است که خلیل در کتاب العین، چنان ژرف‌بینی‌ای از خود به‌ظهور رسانید که حکمای یونان بدان دست نیافتند.^{۴۶} زبیدی (د ۳۷۹ ق / ۹۸۹ م) به نقل روایتی پرداخته است که گوید فرمانروای یونان نامه‌ای به یونانی، به خلیل نگاشت و خلیل یک ماهی به بررسی آن پرداخت تا که معنای آن را دریافت. پس چون مردم پرسیدند گفت: با خود گفتم که ناگزیر این نامه، با بسم‌الله یا مانند آن آغاز می‌شود؛ و من حروف اول آن را بر این معنا بنا کردم و از این راه، قیاس کردن دیگر حروف بر من هموار شد. و این مبنای اثری در علم معما شد که خلیل تألیف کرد.^{۴۷} جز این، همچنین گمان برده شده است که خلیل، با قواعد زبان عربی، برای قواعد زبان‌های دیگر استدلال می‌کرد.^{۴۸}

زاهدانه و گوشه‌گیرانه‌ای داشت و به گمان، حتی کوشش می‌کرد زادگاه و اصل خود را از دیگران پنهان بدارد. در این ارتباط، توجه به برخی جزئیات، راهگشا خواهد بود:

یاقوت، که البته خود نظر بر قول حمزه اصفهانی دارد، گوید در نسب خلیل، جز آن که گفته‌اند «خلیل پسر احمد»، کسی چیزی بیشتر نیفزوده است؛ که اگر او مردی از عرب می‌بود، نسب وی بر دانشمندان مبرز می‌بود؛ که نسبه‌های مردم فرودست و گمنام را هم نگاشته بودند، پوشیده نمی‌ماند؛ چه رسد به مثل خلیل، با شاگردان فرزانه‌ای که داشت؛ آیا کسی از آنان نبود تا او را از نسبش پرسش کند و آن را در میانه اخبار و اشعار مربوط به وی بنگارد؟^{۳۶} حال، ولو فرض غیرعربی بودن خلیل، مسلم انگاشته نشود، باز سؤال یاقوت امکان طرح خواهد داشت و باید برای آن پاسخی دریافت. در واقع پذیرفته نیست که تنها سبب ابهام در نسب خلیل، غیرعربی بودن وی باشد؛ چه نسب بسیاری دیگر از موالیان در کتاب‌های انساب و طبقات، مورد توجه قرار گرفته و ذکر شده است.

اتفاقاً روایت شده است که مردی از خلیل پرسید: از کدامین اعراب هستی؟ و او جواب داد: فراهیدی. سپس شخصی دیگر همین را از وی پرسید، که این بار پاسخ گفت: فراهودی.^{۳۷} پاسخ خلیل در هر دو وجه آن، متضمن تقریر عربیت وی است. اما او، به گمان، خود از باز کردن نسب خویش امتناع می‌ورزیده و هر بار که مورد پرسش واقع می‌شده، احتمالاً به شوخ‌طبعی حتی، پاسخی دیگر می‌داده است.

در برخی منابع، از دو پشتِ بالاتر خلیل هم نام برده شده است: خلیل بن احمد بن عمرو بن تمیم^{۳۸}. و در جای دیگر، خلیل بن احمد بن عبدالرحمن آمده است.^{۳۹} گمان می‌رود با وجود چنین نسب‌نگاری کوتاهی که با رویکرد نسب‌نگارانه برای اعراب اصیل تفاوت دارد و تنها در اندکی از منابع ذکر شده، مسأله‌ای را

۴-۶. یاقوت در شرح حال خلیل بن احمد، به نقل از حمزه اصفهانی آورده است که خلیل از تبار ایرانیانی بود که در زمان خسرو انوشیروان، برای فتح یمن بدان سو گسیل شدند و در همانجا اقامت گزیدند و با قبایل ازد در آمیختند و زاد و ولد کردند.^{۴۰} این موضوع، طبعاً در کتاب نحو هندی و نحو عربی، به مستندی برای اثبات ارتباط میان «مراحل اولیه تکوین علم نحو در میان مسلمانان، و آنچه هندوان در این موضوع حاصل کرده بودند» بدل شده است (نک: صص ۶۲-۶۳). باید گفت حمزه اصفهانی در این مورد، متأسفانه، موافقانی از ترجمه‌نگاران معاصر یا پیش از خود ندارد؛ و گمان می‌رود که کلام وی را باید به طرز دیگری، جز آنچه که در ظاهر می‌نماید، دریافت:

زیرا، اولاً- با تعلق نژادی خلیل به کسانی که بیش از یک قرن قبل به یمن رفته بودند، آشنایی وی با زبان فارسی غیرمحتمل می‌نماید. چنین پیوندی، اگر حتی وجود آن به صورتی مبهم پذیرفته شود، باز به مراتب ناتوانتر از آن خواهد بود که نقشی در زمینه انتقال زبان هندی و فرهنگ بودایی را بتوان از آن چشم داشت. در واقع، آن گونه آشنایی دقیق و مؤثر با آنچه محیط فکری و فرهنگی ایران و موارث علمی آن نامیده می‌شود را، اکنون جز به پشتوانه دلایل غیرقابل انکار نمی‌توان پذیرفت. در منابع موجود، تنها جمله‌ای که از خلیل بن احمد نقل شده و به زبان فارسی اشاره‌ای دارد، آن است که می‌گوید: «هر متن که سه مرتبه استنساخ شود و با اصل آن مقابله نشده باشد، بدل به فارسی می‌شود.»^{۴۱} که اتفاقاً می‌توان پنداشت گوینده چنین جمله‌ای، اصلاً فارسی نمی‌دانسته است.

ثانیاً- حمزه اصفهانی به دلیل آثار خود، از جمله کتاب الموازنه بین العربیه و العجمیه، متهم به گرایش‌های شعوبی است. او چونان که از کتاب التنبیه علی حدوث التصحیف دریافته می‌شود، آنجا که گروه شعوبیان، با نام آزاد مردان، خلیل را به طور کلی تخطئه کرده و از خود رانده بودند^{۴۲}، به تنهایی در مقام دفاع از خلیل برآمده است. بنابراین، جا دارد چنین فرض شود که حمزه اصفهانی، صرفاً به شرط یا به‌باور امکان اثبات یک خاستگاه ایرانی برای خلیل، به دفاع از وی برخاسته باشد.

ثالثاً- روایات در مورد زادگاه خلیل، برخلاف تصور، چندان متفق نیستند. گروهی از شرح‌حال نویسان، هریک به نقل از دیگری، او را از فراهید از ارد و کشور یمن دانسته‌اند. در مقابل روایتی هم هست که خلیل را از اهل عمان به‌شمار می‌آورد که در بدو ورود به بصره، همچنان بر هوای خوارج بود^{۴۳}. شاید بتوان بر این قول تأیید گرفت که خلیل در بصره، چه بر اعتقاد خود مانده یا چونان که گویند از آن دست شسته باشد، زندگی

که یاقوت طرح کرده است، باید همچنان مورد توجه قرار داد. رواج این سخن که پس از پیامبر اسلام، نخستین کسی که احمد نامیده شد پدر خلیل بود^{۵۰}، قادر است حتی هویت این پدر را در پرده ابهام قرار دهد.

۷. این واقعیت که مسلمانان، علوم منطق و فلسفه و طب را از یونانیان فرا گرفتند، وجود یک کانون تأثیرگذار علمی با منشأ یونانی را در مرکزیت فرهنگی قلمرو اسلام، به اثبات می‌رساند. با این شرایط، پرسش در این مورد که کدامین فرهنگ، بر پدیداری و گسترش علم نحو عربی اثر گذارده است، در درجه نخست، به همین کانون یونانی قابل ارجاع است؛ مگر آن که بتوان ثابت کرد که در آن عصر، یونان فاقد دستور زبان مدون و تحقیقات زبانی قابل عرضه بوده است. همچنین، اعتقاد به تفکیک مسلمانان میان حوزه اخذ و اقتباس علوم یونانی و علوم هندی، بیش از هر چیز، باید مستند به دلائلی در متن اوضاع تاریخی و جغرافیایی آن دوره بوده باشد. انتقال از کانال دستاوردهای یونانی به کانال دستاوردهای هندی، مشخصاً، مستلزم اعتقاد به حصول نوعی ارزیابی و گزینش، در بطن ذهنیت آن روز فرهیختگان مسلمان است که صرفاً با ارائه قرائنی دور و دراز، به لحاظ جغرافیایی و تاریخی، قابل اثبات نخواهد بود.

۷-۱. تفاوت میان اصطلاحات و تعاریف دو علم نحو و منطق، حتی در مواردی که مشترکاً به آن پرداخته‌اند، از موضوع هر کدام از این دو علم و غایتی که از آن منظور است، سرچشمه می‌گیرد. نحو و منطق، هرچند فرضاً موطن واحدی داشته باشند، دو علم مستقل هستند که با دو رویکرد متفاوت به وضع اصطلاح و ارائه تعاریف می‌پردازند. بنابراین، اختلاف آنها بر سر نام‌ها و تعریف‌ها، پیش از آن که اساساً به دو فرهنگ و دو نقطه جغرافیایی بازگردد، به اغراض این دو علم راجع است.

فارابی در کتاب الألفاظ المستعملة فی المنطق گوید که علم نحو به گونه‌های الفاظ، به‌حسب معانی آنها که در میان مردم مشهور است، توجه نشان می‌دهد نه به اعتبار آنچه اصحاب علوم از آنها اراده می‌کنند؛ هرچند که در بسیاری موارد، اصحاب علوم نیز الفاظ را در همان معنایی که مردم به کار می‌برند استعمال می‌کنند؛ اما در غیر این موارد، اهل هر صنعتی و از جمله منطق، نیازی به معانی الفاظ بر طبق مراداد جمهور مردم یا اهالی صناعات دیگر ندارند^{۵۱}. او در کتاب احصاء العلوم آورده است که علم دستور زبان به ارائه قوانینی می‌پردازد که خاص واژگان یک ملت است اما علم منطق قوانینی ارائه می‌کند که واژگان همه ملل را مشترکاً در بر می‌گیرد. همچنین در علم نحو، اگر الفاظ مشترک میان زبان بومی و زبان‌های دیگر نیز معتبر شمرده شود، تنها از آن روست که در زبان

بومی موجودند؛ اما علم منطق، وجه مشترک میان الفاظ ملل را، دقیقاً از آن رو که مشترک است مورد توجه قرار می‌دهد و به واژگان بومی هر قوم، التفاتی ندارد. او حکم می‌کند که اصطلاحات و قواعد خاص هر زبان را، اگر لازم باشد، باید از نحویان همان زبان اخذ کرد^{۵۲}. همین نکته در کلام زجاجی (د ۳۳۷/ق ۹۴۸ م) مورد اشاره قرار گرفته است که مثلاً، تعریف اسم به «صوتٌ موضوعٌ دالٌّ باتفاقٍ علی معنی غیر مقرون بزمان» از آن منطقیان و نیز نحویانی است که از ایشان پیروی کرده‌اند؛ و موضوع علم نحو نیست^{۵۳}. این گفته، به‌رغم نظر مؤلف محترم کتاب نحو هندی و نحو عربی، نمی‌تواند درصدد آن باشد که برای هر کدام از دو علم نحو و علم منطق، موطنی جداگانه برشمارد (نک: صص ۲۷-۲۸)؛ اینجا تأکید بر همان اختلاف در روش‌ها و اغراض است. البته اخذ و قبول اصطلاحی متعلق به یک علم، در علمی دیگر، امری است شایع؛ و زجاجی هم از اشاره به این نکته فروگذار نکرده است که گروهی از نحویان، همان تعاریف اهل منطق را پذیرفته و در آثار خود نقل کرده‌اند.

اکنون روشن است که تحدید منطقی مشتمل بر جنس و فصل، برای اصطلاحات و تعاریف نحوی، بعدها از سوی جمهور نحویان پذیرفته شد و به‌صورت گسترده در آثار آنان انعکاس یافت. زمخشری در المفصل، در تعریف اسم چنین گوید: «الإسم ما دلّ علی معنی فی نفسه دلالة مجردة عن الاقتران»^{۵۴}؛ و ابن‌حاجب در الکافیة آن را چنین تعریف کرده است: «الإسم ما دلّ علی معنی فی نفسه غیر مقترن بأحد الأزمئة الثلاثة»^{۵۵}؛ و ابن‌هشام انصاری گفته است: «فالإسم فی الاصطلاح ما دلّ علی معنی فی نفسه غیر مقترن بأحد الأزمئة الثلاثة»^{۵۶} و سیوطی نیز در همع الهوامع چنین آورده است: «الإسم ما دلّ علی معنی فی نفسه و لم یقترن بزمان»^{۵۷}. و این از آن روست که تعریف نحوی، از آن‌گونه که زجاجی بر آن پای می‌فشارد: «الإسم فی کلام العرب ما کان فاعلاً أو مفعولاً أو واقعاً فی حیز الفاعل و المفعول»^{۵۸}، کاملاً ابتدایی و صرفاً ناظر به کارکرد کلمه، در اینجا «اسم»، در یک جمله است و مبین ماهیت آن نیست.

درعین‌حال، شکی وجود ندارد که اعتقاد به این که آنچه را اکنون تعاریفات رایج نحوی می‌دانیم، دانشمندان نحوی از منطقیان مسلمان و آنها به نوبه خود از آثار منطقی یونانی فرا گرفته‌اند، تنها یکی از فرضیه‌هایی است که در این زمینه می‌توان مطرح کرد. مفاد سخن فارابی در بخشی از کلام وی که در کتاب نحو هندی و نحو عربی نقل، و ظاهراً مغفول واقع شده (صص ۲۷-۲۸ پ) آن است که چون نحویان، برای اصناف حروف در زبان عربی، نام‌های خاصی وضع نکرده‌اند، اهل منطق باید

بناچار، این اصطلاحات را از نحو یونانی زبان یونانی اخذ کنند و به کار ببرند.^{۵۹} این سخن فارابی، از یک طرف می‌رساند که اعتقاد جازم به جریان یکسویه اصطلاحات از منشأ علم منطق به علم نحو، اساساً پیشداورانه و نارساست و از طرف دیگر می‌فهماند که منبعی به نام نحو یونانی در آن زمان، چه برای منطقیان و چه برای نحو یونان مسلمان، شناخته شده و در دسترس بوده است.

۲-۷. نظر فارابی صائب است: نحو یونان مسلمان تقسیماتی را که در گرامر یونانی برای حروف بر شمرده می‌شود، از آن گونه که وی نقل کرده و پس از این خواهد آمد، در آثار خود وارد نکردند. حروف در نحو عربی، عموماً با توجه به عملکردشان، خواه از نظر نقشی که در اعراب کلمه مابعد دارند و خواه از حیث افاده معنا، دسته‌بندی و نامگذاری می‌شوند؛ مثلاً گفته می‌شود: حروف جاره، حروف ناصبه، حروف عطف، حروف مشبّه به فعل و حروف شرط. به نظر می‌رسد این نوع تقسیم‌بندی، در درجه نخست، متأثر از ساختار زبان عربی و متناسب با نیازهای آن بوده باشد، تا غفلت از منابع دستوری زبان یونانی.

در هر حال، فارابی از اصنافی که مورد اشاره قرار داده، با نام‌های خوالف، واصلات، واسطه، حواشی و روابط یاد می‌کند. او گوید مراد از «الخوالف» هر حرف یا هر لفظی است که جانشین اسم می‌شود مانند «ه» از «ضربته» و «ت» از «ضربت» و: «مثل قولنا: أنا و أنت و هذا و ذلک و ما أشبه ذلک»^{۶۰}. و ما می‌دانیم که در نحو عربی، ضمائر و اسم‌های اشاره جزو اسم‌ها طبقه‌بندی می‌شوند نه حروف. فارابی، همچنین، در توضیح «الحواشی» گوید که اصناف بسیاری ذیل این عنوان جای می‌گیرند، از جمله حروف نفی مانند «لیس» و «لا». اینجا فارابی می‌افزاید که «لیس» را بسیاری از نحو یونان در شمار افعال (الکلم) می‌آورند نه حروف؛ و بسیاری دیگر را که ما در زمره حروف می‌آوریم، که در صنعت منطق چنین پسند می‌افتد، بسیاری از اهل نحو جزو اسم یا فعل قرار می‌دهند.^{۶۱}

بنابراین، اگر تعداد قلیلی از نحو یونان مسلمان که در این زمینه، به اقتباس کامل از نحو یونانی روی آورده‌اند، به شمار آورده نشوند، باید آنچه را که در آثار نحو عربی رواج یافت، پیش از هر چیز، بر اقتضائات زبان عرب و مناسبت‌های آن حمل کرد؛ تا شاید بتوان از این گذر، برای اشکالی که در کتاب نحو هندی و نحو عربی طرح شده است: «حال اگر سیبویه به هر نوع با آثار منطقیان با ترجمه ابن مقفع آشنا می‌بود، بایستی عناوین و اصطلاحاتی را که آنان نقل کرده و پذیرفته بودند، به کار می‌برد و به انواع دیگری از این گونه مناسبات ... نیز که این مقفع نقل کرده است

اشاره می‌کرد و امثله و شواهد ترجمه او را برای بیان مقاصد خود می‌آورد؛ در صورتی که چنین نیست، و از مقایسه گفته‌های او با نقل ابن مقفع به روشنی معلوم می‌شود که او به هیچ روی با ترجمه ابن مقفع و آثار منطقی آشنایی نداشته است.» (ص ۱۵۰)، پاسخی درخور فراهم آورد.

۳-۷. همانند آنچه از فارابی در اصناف حروف نقل شد، در دو متن کهن از ترجمه‌های علوم یونانی به عربی نیز، برخی از تقسیمات منطقی مورد اشاره قرار گرفته است، که در مقایسه با قواعد شناخته زبان عرب، چندان همساز به نظر نمی‌آیند: «در نخستین ترجمه‌های آثار منطقی یونانی به زبان عربی، چون المنطق ابن مقفع و حدود المنطق ابن بهریر، اجزای کلام بر هشت قسم تقسیم شده است. در همین تقسیم‌بندی هشتگانه، و نیز در تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که در دوره‌های بعد در آثار کسانی چون فارابی و خواریزمی دیده می‌شود، اصطلاحاتی که برای اسم و فعل و حرف به کار رفته است با آنچه در کتاب‌های نحو عربی دیده می‌شود یکسان نیست» (ص ۱۰۷-۱۰۸).

هشت قسمی که ابن مقفع برای کلام بر شمرده است عبارتند از اسماء، حروف، جوامع، قوارن، ابدال، لحوق، لواصق و غایات. برخلاف نحو یونان، «حروف» در این عبارت را باید به معنای «افعال» گرفت، زیرا برای آن، فعل «بیمشی» مثال زده شده است. آنچه در ادامه و در تبیین چهار اصطلاح بعدی آمده است، چیزی جز همان معانی، که مشابه آن در اشارات فارابی نیز یافت می‌شود، نیست. این اصطلاحات بر مفاهیمی حرفی، مطابق اصطلاح نحو یونان، از قبیل ربط میان کلمات («القوارن») و ربط جملات («الجوامع») و تأکید و تقریب معنای فعل («اللحوق») و بر ضمائر و موصولات («الابدال») است، که البته می‌دانیم نحو یونان آنها را از قبیل اسم به‌شمار می‌آورند، دلالت دارند. دو اصطلاح واپسین نیز، اصلاً ناظر به نقش کلمات در جمله و مقوله شیوه گفتار هستند و نه انواع کلمه: «پس اگر کسی بگوید: فلان الکاتب فی الدار، قول او الکاتب، آرایه کلام وی است نه توصیف فلان. امثال این عبارت را لواصق می‌خوانند. و اما آن‌گاه که جمله وی نظر به افاده آن دارد و گوینده نیز در صدد اثبات آن بوده است. عباراتی از این دست را غایات می‌نامند»^{۶۲}.

از اینجا، اصطلاح «الابدال» در ترجمه ابن مقفع، با «الخوالف» در ترجمه فارابی، که به یک معنا اشاره دارند، با هم متناظر خواهند بود. همچنین «القوارن» با «الواسطه»، و «الجوامع» با «الروابط»^{۶۳}، به یک معنا خواهند بود. در نتیجه می‌توان پنداشت که در عبارت ابن مقفع،

همچنان، تنها از سه نوع کلمه سخن به میان آمده است، نه بیشتر. همین نکته، با اندکی اختلاف، در مورد متن ابن بهریز نیز صادق است.^{۶۴} در هر صورت، تنوعی که در برابر گذاری کلمات عربی برای الفاظ یونانی ممکن است وجود داشته باشد، از مترجمان مسلمان و اختلاف آنها ناشی می‌شود؛ و لزوماً به معنای اختلاف در زبان مبدأ نمی‌تواند باشد. نیز، تفکیک میان منابع ترجمه شده از آثار منطقی و یا گرامری یونانی، اهمیت دارد.

۸. با توجه به آنچه گذشت و با عطف نظر به سخن فارابی، به نظر نمی‌رسد که بحث از احتمال تأثیرپذیری نحویان مسلمان از هندیان یا یونانیان، در تقسیم کلمات به اسم و فعل و حرف، در واقع، بحث مفیدی باشد؛ زیرا چنین تقسیم‌بندی‌های را می‌توان در بسیاری زبان‌های دیگر مشاهده کرد. خصوصاً آن‌که، نوعاً، این تقسیم‌بندیها، چونان که روایت شده و به ما رسیده‌اند، بر یکدیگر به مثابه «طَبَقَ الْعُلُ بِالْعُلِّ» منطبق نیستند. به عنوان مثال، مؤلف محترم آورده‌اند که در نحو سنسکریت، معمولاً کلمات را به چهار قسم تقسیم می‌کنند و افزوده‌اند که کلمات در دستورنامه پانینی به سه قسم تقسیم شده‌اند (ص ۱۰۷). از سوی دیگر، در نحو عربی نیز روایت شده است که برخی، اسم فعل را گونه چهارم کلمات به شمار آورده‌اند؛ و این در حالی است که نحویان بصره آن را از جمله اسم‌ها، و نحویان کوفه، از شمار افعال محسوب داشته‌اند.^{۶۵}

۸-۱. یاسکه، به نقل کتاب نحو هندی و نحو عربی، فعل را کلمه‌ای دانسته است مبتنی بر «شدن»، که این شدن خود بر شش مرحله از تحول اطلاق می‌شود: تکوین، وجود، تغییر، رشد، فساد و زوال (ص ۱۱۲). مؤلف محترم، همچنین، افزوده‌اند که بنا بر این تعریف، فعل در معنا، هم بر عمل و حرکت (حدوث) مبتنی است، و هم بر زمان در طی تحولات ششگانه از تکوین تا زوال (ص ۱۱۴). اینجا، شاید بتوان گفت که این تفسیر، همانند آنچه در مورد اصطلاحات «جامد» و «مشتق» از مکتب سانکهیه حکایت شده (ص ۱۳۳)، تفسیری شبه‌فلسفی و ذوقی است و نه علمی. «شدن» را هم، بنابراین، ظاهراً به معنای تحول و تطور و از مقوله حرکت نفسی و جوهری، باید گرفت؛ نه به معنای حرکت ظاهری و عمل خارجی. همین طور می‌توان گفت که بسیار بعید است یاسکه از تحولات ششگانه، نظر به زمان داشته باشد، زیرا مراحل شدن، ناظر به نفس امور است نه گذشته و حال و آینده. بلکه باید گفت تقدم این مراحل، هر یک بر دیگری، تقدم در رتبه و مرتبه (تقدم رتبی) است، نه تقدم زمانی. در هر حال، به نظر نمی‌رسد استفاده معنای حرکت و زمان از این تعریف، چندان صائب باشد.

مؤلف محترم کوشش کرده‌اند، میان این نظر و عبارتی از زجاجی که گوید: «افعال، تعبیراتی هستند از آنچه از فاعلان سر می‌زند» (حرکات الفاعلین)، نه آن که حقیقتاً همان کارهایی باشند که فاعلان انجام می‌دهند؛ بلکه گزارش کارهای آنها، و کارهای کسانی هستند که گزارش می‌کنند. بنابراین، و با علم به این که هر حرکتی [در یک زمان حادث و در زمان دیگر منصرم می‌شود و] در دو زمان امتداد نمی‌یابد، دانسته

می‌شود که وجود گونه‌ای از فعل که، علاوه بر فعل ماضی و مستقبل [دلالت بر دوام داشته باشد باطل است]؛^{۶۶} تطبیق دهند و آورده‌اند: «در این گفته زجاجی، «حرکت» به همان معنی «شدن» در عبارت یاسکه است و گذرا بودن زمان فعل و حرکت نیز یادآور تحولات ششگانه «شدن» در گفته اوست.» (ص ۱۱۳ پ).

اینجا، مجدداً یادآور می‌شود که: یک- این قول زجاجی، خود رنگی از مباحث عقلی و حکمی دارد؛ و این موضوعی است که مؤلف محترم به شدت از آن می‌گریزند (مثلاً نک ص ۲۸). دو- انطباق «گذرا بودن زمان فعل و حرکت»، در کلام زجاجی، بر «تحولات ششگانه شدن» در گذر یاسکه را، با این اجمال، نمی‌توان امری فراتر از نوعی تفسیر به رأی محسوب داشت. سه- «شدن» در مکتب یاسکه، اگر بر وضعیتی اطلاق شده که شیء یا شخص، در توالی طی آن شش مرحله بدان نائل می‌شود، باید پذیرفت که متضمن اشاره به مراحل است که متصل و پیوسته فرض شده‌اند؛ نه چنان که زجاجی در مورد «حرکت» گفت: با زوال و انصرام آنی، و از وقتی به وقت دیگر. چهار- این امر که «فساد» و «زوال» نیز، به باور یاسکه، دو مرحله از مراحل «شدن» به شمار آمده‌اند، از نظر مفهوم، و بالمآل، به لحاظ کاربردی که از آن در دانش زبان‌شناسی توقع می‌رود، نارساست.

۸-۲. مؤلف محترم، با ذکر این نکته که ماده «فَعَلَ» (ف - ع - ل) و صیغه‌های مزید آن، در زبان عربی، میزان و مقیاس صرف اسم و فعل قرار داده شده و بیشتر اصطلاحات صرفی این زبان از این ماده مشتق شده است، به وجود مشابهت میان قواعد این زبان و زبان هندی، که در آن اسم‌ها را کلاً از افعال مشتق می‌دانسته و بسیاری از اصطلاحات صرفی و نحوی مانند فاعل، مفعول، نام‌های زمان‌های سه‌گانه و غیر آنها را از



ریشه «کردن» می‌ساخته‌اند، اشاره نموده‌اند (صص ۱۰۴ - ۱۰۵).

باید گفت که فَعَلَ، که در لغت به معنای عمل کردن و کاری را انجام دادن می‌آید^{۶۷}، از نظر نحوی یک فعل به شمار می‌رود، یعنی کلمه‌ای که بر معنایی مقترن به یکی از زمان‌های سه‌گانه دلالت دارد. این فعل و افعالی همچون عَمِلَ و صَنَعَ را در اصطلاح، افعال عام می‌نامند که در نحو عربی احکام خاص خود را دارند^{۶۸}. این فعل

مانند همه افعال دیگر، مثلاً كَتَبَ و عَلِمَ، قابل تصریف است و قواعد اوزان ثلاثی مجرد یا مزید در آن جاری است و با انواع مشتقات مثل فاعل و مفعول (نظیر کاتب و مکتوب، عالم و معلوم) بستگی دارد^{۶۹}. اما آنچه به عنوان میزان شناسایی کلمات در صرف (میزان صرفی) و نیز علم عروض (میزان عروضی) کاربرد دارد، ربطی به فَعَلَ در لغت و فَعْلٌ در صرف و نحو ندارد؛ بلکه کلیشه‌ای است که با آن، وزن کلمات را مشابه‌سازی می‌کنند؛ نه آن که آن را صرف یا کلماتی دیگر را از آن مشتق کنند. فَعَلَ (ف - ع - ل) از این منظر، یک مقیاس است و خود معنایی ندارد. حروف آن، به ازای حروف اصلی کلمه دیگر قرار می‌گیرد؛ و آنچه به آن افزوده می‌شود، دقیقاً همان حروفی است که در کلمه مورد نظر اضافه شده است؛ مثلاً گویند اکتساب بر وزن «افتعال» است و مراد از آن، فعل فَعَلَ که به باب افتعال رفته باشد نیست؛ همان‌طور که گفته می‌شود دَحْرَجَ، مثلاً، بر وزن «فَعَّلَل» است^{۷۰}. از جنبه نظری، کاملاً درست است گفته شود فعل افتعال، که از لحاظ لغوی، به معنای جعل و نسبت دروغ می‌آید^{۷۱}، خود بر وزن «افتعال» است؛ که البته در این مورد، صیغه فعل بر میزان صرفی آن انطباق دارد؛ اما «فَعَّلَل» به خلاف «افتعل»، در لغت عرب دارای هیچ معنایی نیست.

۹. در کتاب نحو هندی و نحو عربی، قبول اعراب اسم در زبان تازی، به معنای صرف شدن آن به حالت‌های مختلف دانسته شده است (ص ۱۱۶). باید گفت این گمان، اساساً خطاست و قابلیت اسم برای اعراب، ربطی به صرف شدن آن ندارد. صرف شدن اسم به معنای تحوّل ساخت‌های آن از مفرد به تشبیه یا جمع و از مذکر به مؤنث، و اشتقاق مشتقات مختلف در آن است؛ زیرا در تصریف، تحویل یک کلمه از یک صیغه به صیغه دیگر مراد است. اما اعراب نشانه‌ای است از نقشی که اسم، در جمله می‌پذیرد و مثلاً مبتدا، فاعل، مفعول یا مضاف‌الیه واقع می‌شود.

و به همین دلیل، می‌توان مشاهده کرد که در نحو عربی، اسم‌هایی نظیر ضمائر و موصولات که مبنی هستند و اعراب نمی‌پذیرند، برای اشخاص مختلف صرف می‌شوند. صرف شدن، موضوعی در ارتباط با علم صرف، و اعراب مربوط به علم نحو است؛ و موجب تمایز اشکال صرفی از یکدیگر (صص ۱۲۸، ۱۲۹) نیست.

نکته دیگر آن که اعراب، همان‌گونه که در کتاب نحو هندی و نحو عربی برای آن استشهد شده (همانجاها)، در لغت به معنای بیان، یعنی آشکار کردن مراد و واضح ساختن مقصود است. در علم نحو، اعراب به تغییراتی که به سبب عوامل، در آخر برخی کلمات ظاهر می‌شود و نقش آنها را در جمله می‌نمایاند اطلاق می‌شود. برای مثال، ابن انباری گفته است: «أما الإعرابُ فحدُّه اختلافُ أواخرِ الكَلِمِ باختلافِ العواملِ لفظاً أو تقدیراً»^{۷۲}؛ و زجاجی گوید: «و یُسَمَّى النَحْوِیُّونَ الحَرَکَاتِ اللّوَاتِی تَعْتَقِبُ فِی أواخرِ الأَسْمَاءِ و الأَفْعَالِ، الدَّالَّةُ عَلَی المَعْنِی، إعراباً؛ لِأَنَّهَا یَهِیَا یَکُونُ الإِعْرَابُ، أی: البیان»^{۷۳}. از طریق دانستن نقش‌های متنوع کلمات، که در اصطلاح نحویان، لفظ «معانی» بر آن اطلاق شده است، درک مفهوم جملات میسر می‌گردد^{۷۴}. این موضوع، گرچه به درک تمایز کلمات یک جمله از یکدیگر می‌انجامد، به مثابه فایده‌ای مترتب بر شناخت اعراب کلمات ملحوظ قرار می‌گیرد؛ نه آن که اعراب، خود به معنای تمییز و تفصیل باشد. از این رو، آنچه که مؤلف محترم به نقل از منابع خود، در بیان فارقیت اعراب میان معانی مختلف آورده‌اند (نک: همانجاها)، به روشنی، ناظر به کارکرد و نقش اعراب در جمله است نه ماهیت آن. به گمان تأکید ایشان بر تمییز، تمایز و جدا شدن معانی کلمات، تنها از آن رو بوده است که میان کلمه اعراب در زبان عرب و نام پایانه‌های مبین حالت‌های مختلف اسم در دستور زبان سنسکریت، «که آن نیز به معنی جدا کردن و تمییز است» (ص ۱۲۸)، پیوندی برقرار سازند.

۹-۱. در کتاب نحو هندی و نحو عربی ادعا شده است که اصطلاح اعراب در همه کتابهای لغت و نحو، به معنای بیان و تمییز است و حتی، در مقام رد نظریه‌ای که ورستیگ و دیگران ارائه کرده‌اند، آمده است: «در اصطلاح دانشمندان علم نحو، «اعراب» ربطی به قوم عرب و زبان عربی ندارد، و در برابر «عجم» نیست، بلکه در برابر «بنا» است. و «عجم» نیز در این علم به معنی «عجمی کردن» (معادل و نظیر barbarismos یونانی) نیست ... روشن است که این تصور نادرست از شباهت و ارتباط ظاهری «عرب» و «عجم» با «اعراب» و «عجم» پدید آمده و معنای اصلی و لغوی این دو اصطلاح از نظر دور مانده است» (صص ۱۲۹ -

۱۳۰.

اعراب و اعجام هر کدام در لغت و در اصطلاح نحویان، معنای خاص خود را دارند؛ و باید میان آنها تمییز قائل شد. اعراب در اصطلاح نحو، در برابر بناست؛ اما در لغت چنین نیست. حاصل خلط بین این دو حوزه، آن خواهد شد که اعراب را که پیش از این، در اصطلاح، حرکات و تغییراتی معرفی شده بود «که در آخر کلمات می‌آید و موجب تمایز و جدا شدن معانی آنها می‌شود» (ص ۱۲۸)، اکنون با اعجام که «به معنی رفع غرابت و ابهام (عُجمه)» معرفی می‌شود (ص ۱۳۰)، بالمآل از یک مقوله تصور کنیم

در مقام توضیح باید گفت که علاوه بر ریشه مشترک دو کلمه عَرَب و اعراب (ع - ر - ب)^{۷۵}، نمی‌توان پیوند میان فعل «عَرَبَ یَعْرَبُ» به معنای سخن گفتن روان و بدون لکنت، و فعل «عَرَبَ یَعْرَبُ» به معنای سخن گفتن به عربی فصیح و بدون غلط، را منکر شد^{۷۶}. در مورد دو کلمه عَجْم و اعجام نیز، علاوه بر ریشه مشترک^{۷۷}، باید گفت که کلمه اعجام از اعداد است و دو معنای متضاد دارد: ۱. اعجام به معنای رفع ابهام از یک مکتوب، با نقطه‌گذاری یا نگارش حرکات بر روی حروف آن، و یا با تفسیر کردن آن (مثلاً از کلمه «مُعجم» متنی که در آن، کلمات تفسیر شده‌اند، مراد است.) که اینجا، همزه، همزه سلب است؛ و ۲. اعجام به معنای آن که سخن یا مکتوبی را به صورت مبهم و نارسا درآورند؛ که همزه در اینجا مفید تعدیه است^{۷۸}. و البته این معنا ارتباط نزدیکی دارد با الفاظ عَجَم و اَعَجَم، برای کسانی که عرب نیستند و کلامشان را عرب در نمی‌یابد (در مقابل عَرَبَ یَعْرَبُ)، هر چند که زبان خود را فصیح صحبت کنند^{۷۹}؛ و یا حتی، با اعرابی که واضح سخن نمی‌گویند و مثلاً گنگ و لال هستند (در برابر عَرَبَ یَعْرَبُ)^{۸۰}. همان‌طور که «اعرب» را در مورد فردی که فصیح سخن بگوید می‌توان به کار برد، هر چند که عرب نباشد^{۸۱}.

بدین ترتیب، اعجام به معنای دوم، کاملاً در برابر اعراب قرار می‌گیرد. ابن فارس پس از آن که برای ریشه عجم (ع - ج - م) در زبان عرب، سه اصل یا سه حوزه معنایی برمی‌شمرد: ۱. سکوت و خاموشی، ۲. سختی و ستبری و ۳. گاز زدن و چشیدن، گوید که اعجام خط با علامت‌ها، از قبیل معنای همین حوزه سوم است؛ و اعجام خوانده می‌شود زیرا گونه‌ای تأثیر گذاری بر خط است که بر معنایی دلالت دارد. او در توضیح یک مصرع، که به رؤبه بن عجاج یا حطیبه نسبت داده می‌شود: «بُریدُ اُنْ یَعْرِبه فیعجمه» گوید: این از قبیل حوزه معنایی نخست است؛ و مراد آن است که شخص بخواهد چیزی را روشن کند اما نتواند، و به صورتی گنگ و

نامفهوم ادا کند؛ و این هیچ ربطی به اعجام خط ندارد^{۸۲}. در قرآن نیز آمده است: «وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»^{۸۳}؛ که اینجا «اعجمی» به همین معنا و در مقابل «عربی» به کار رفته است.

۲-۹. در کتاب نحو هندی و نحو عربی، راجع به اعراب در زبان عربی آمده است که «در نحو عربی، اعراب اسم‌ها یا محلی است؛ یعنی در حالت فاعلی مرفوع، در حالت مفعولی منصوب و در حالت اضافه مجرور است؛ یا با عوامل جز و نصب مجرور و منصوب می‌شود» (ص ۱۳۰).

گفتنی است، اولاً: اعراب در زبان عربی از چهار حالت بیرون نیست: ۱. رفع و ۲. نصب، که در اسم و فعل (مضارع) مشترک است، ۳. جر و ۴. جزم، که به ترتیب مختص اسم و فعل هستند. اعراب، همان تغییرات متنوعی است که به سبب عوامل، در آخر کلمات عارض می‌شود؛ و از این حیث، تفاوتی میان عوامل رفع و جزم مثلاً، با عوامل نصب و جر وجود ندارد. اما کلمات (چه مفرد و چه جمله‌ای که در جای مفرد نشسته باشد)، در ارتباط با اعراب، دارای سه وضعیت هستند: یا اعراب آنها ظاهری است، یا تقدیری، یا محلی. اعراب در آخر اسم‌های معرب صحیح، یا در حکم صحیح، ظاهر (لفظی) است و در غیر آن، مثلاً اسم‌های مقصور و منقوص و اضافه شده به پای متکلم، تقدیری و در اسم‌های مبنی و جملات، محلی است^{۸۴}. اسم معرب، مرفوع یا منصوب یا مجرور است و فعل مضارع، یا مرفوع است، یا منصوب و یا مجزوم.

ثانیاً: مراد مؤلف محترم از این که عوامل جر و نصب را، جدای از عوامل رفع، در گروه «اعراب با عوامل» جای داده‌اند، کاملاً مبهم است. حال اگر منظور از «عوامل»، حروفی باشد که به اسم متصل می‌شوند و در اعراب آن تأثیر می‌گذارند، که تنها بخشی از حروف جاره، و نه حتی ناصبه، را شامل می‌شود. با این حال، حروف جاره، از نظر عاملیت، تفاوتی با نقش فاعلی (که اسم بسبب آن مرفوع می‌شود) یا نقش مفعولی (که اسم بواسطه آن اعراب نصب می‌گیرد) ندارد. چنین تفکیکی نادرست است و با قواعد نحو عربی انطباق ندارد و طبعاً، برای آن سندی هم ارائه نشده است. این برداشت، ظاهراً، باید تحت تأثیر نحو سنسکریت، بروایت کتاب نحو هندی و نحو عربی البته، صورت گرفته باشد. در برابر نحویان هند که قائلند «اعراب محلی از اعراب به عوامل قویتر است» (ص ۱۴۷)، نحویان عرب تأکید می‌کنند که اعراب لفظی اصل، و اعراب تقدیری فرع آن است^{۸۵}.

۳-۹. ضمیر در نحو عربی از جمله اسم‌هاست و، علی‌رغم اختلافی

کوفه. ابن انباری این نکته را در ضمن دلایل بصریان آورده و از قول آنان گوید که اگر مصدر مشتق از فعل می‌بود، لازم می‌آمد که از قیاس صرفی تبعیت کند و همچون اسم فاعل و مفعول، بر اوزان و قواعد مشخص بیاید، همان‌طور که در مورد افعال معهود است؛ اما از آنجا که مصادر بمانند اسمای اجناس، متنوع و گوناگون‌اند، روشن می‌شود که مصدر از فعل مشتق نیست.^{۸۱} نظیر همین استدلال را زجاجی هم، از قول ابن سراج و در دفاع از عقیده بصریان، نقل کرده است.^{۸۲}

در اینجا و در ادامه این مبحث، فهرستی از آرای نحویان هند نیز ارائه شده است: «شاکتاینه، از نخستین نحویان زبان سنسکریت، فعل را اصل و اسم را مشتق از آن می‌دانست، ولی گارگیه، نحوی دیگری که گویا معاصر او بوده است، کلیت این نظر را نمی‌پذیرفت و می‌گفت که اسم‌های بسیاری هستند که از هیچ فعلی اشتقاق نیافته و بر زبان‌ها جاری شده‌اند ... گارگیه برای اثبات نظر خود اسم‌هایی را مثال می‌آورد است، که از نظر او از هیچ فعلی اشتقاق نیافته‌اند» (صص ۱۴۴-۱۴۵)، «[یاسکه] گوید که چون «بودن» (اسم) مقدم و سابق است بر «شدن» (فعل)، پس نام‌گرفتن چیزی که سابق است، از امری که متأخر است ممکن نیست، ولی همو... در توضیح این نکته به نظرگاه گارگیه نیز توجه کرده و چنین آورده است: گفته‌اند که نام‌گرفتن چیز سابق از امری که متأخر است ممکن نیست، اما در بعضی موارد می‌بینیم که چیزهایی که سابقاً پدید آمده‌اند نام خود را از افعال متأخر گرفته‌اند» (صص ۱۴۵-۱۴۶).

اگر هر خواننده‌ای نتواند از مجموع این عبارات، به استنباط روشنی دست یابد، احتمالاً از آن روست که: اولاً- آن که اعتقاد به ابتدای اسم بر «بودن» و فعل بر «شدن» (ص ۱۱۲)، همان‌طور که پیش از این در مباحث مربوط به فعل گذشت، به علت آن که ماهیتی ذوقی دارد، در علم دستور زبان قابل طرح نیست. و حتی اگر بتوان از آن در تفسیر برخی مسائل درون - زبانی سود جست، در تحلیل مباحث تطبیقی و میان - زبانی، قابل استناد نخواهد بود. در فرهنگ ما، از این گونه عبارات، در آثار برخی عارفان مانند ابن عربی، و دیگران همچون حروفیان و نقطویان و عددیان، بسیار نقل شده است.

ثانیاً- باید گفت که گمان نمی‌رود که تقدم «بودن» بر «شدن» هم، از گونه تقدم زمانی باشد، و از مقوله تقدم رتبی است؛ زیرا هر بودنی مکلف به کیفیتی (شدن) است، و وجود محض غیرمکلف (بشرط لا) در اینجا اصلاً مطرح نیست.

ثالثاً- راجع به عبارت منقول از یاسکه، که امتناع نام‌گرفتن امر سابق

که در مورد ضمائر تثنیه وجود دارد، در گروه اسم‌های مبنی جای می‌گیرد. مُضَمَّر یا ضمیر، و کنایه و مکنی در اصطلاح کوفیان، اسمی را گویند که برای دلالت بر شخص متکلم یا مخاطب یا غایب وضع شده است. بنابراین، ضمیر «هو» مثلاً، مشخصاً بر شخص مفرد و مذکر و غایب دلالت می‌کند، نه بر هر کس و هر چیز؛ تا آنجا که برخی از نحویان، ضمائر را اعراف از اعلام، و اصطلاحاً اعراف المعارف، به‌شمار آورده‌اند.^{۸۳} سیبویه گوید: ضمیر را از معارف به‌شمار آورده‌اند چون هنگامی به کار برده می‌شود که مخاطب کلام بداند در جای کدام اسم و کدامین شخص نشسته است.^{۸۴} و ابن عیش تصریح کرده است که کاربرد ضمیر، یکی برای اختصار است و دیگر، برای پرهیز از اشتباهی که حتی در مورد اسم‌های ظاهر و اعلام می‌تواند رخ دهد.^{۸۵}

با این حال، آنجا که مؤلف محترم، معنای ضمیر در زبان عربی را «عیناً ترجمه‌گرفته‌ای» از اصطلاح موجود در زبان سنسکریت («نام همگان» یا «نام همگانی») دانسته‌اند، به عباراتی از سیبویه، راجع به «ذاک» و دیگر مبهمات استناد کرده‌اند (ص ۱۲۷). باید گفت «ذاک» در زبان عربی، اصلاً ضمیر نیست و اسم اشاره است و تعریف و احکام خاص خود را دارد؛ و از این گذشته، در دستور زبان عربی، «ضمیر اشاره» وجود ندارد و آنچه هست، فقط اسم اشاره است. نحویان گویند: «ذاک» اسم اشاره است و «ک» حرف خطاب، که مجموعاً برای اشاره به متوسط (در برابر «هَذَا» که برای نزدیک، و «ذَلِک» که برای اشاره به دور به کار می‌رود) مورد استفاده قرار می‌گیرد. مبهمات در عرف نحویان، اصطلاحی است که گاه بر اسم‌های اشاره و موصولات اطلاق می‌شود.^{۸۶} سیبویه از مبهمات، اسم‌های اشاره را اراده کرده است.^{۸۷}

به صراحت می‌توان گفت آنچه در این بخش از کتاب، تحت عنوان «ضمیر» آمده، تا آنجا که به زبان عربی مربوط می‌شود، نه ارتباطی با ضمیر دارد و نه برای آن سندی ارائه شده است.

۹-۴. در کتاب نحو هندی و نحو عربی، ضمن اشاره به اختلاف نحویان بصره که مصدر را منشأ اشتقاق فعل می‌دانستند، با نحویان کوفه که آن را فرع و مشتق از فعل می‌شمردند، به نقل از ابن انباری و در مقام استدلال از قول نحویان کوفه، آمده است: «این که بعضی از اسمها، چون «الرجل»، «التوب»، «التراب»، «الماء»، «الزیت» و نظایر اینها از لحاظ قواعد اشتقاق و ساختار با هیچ فعلی همساز نیستند، دلیل بر آن است که مصادر (اسمها) از افعال مشتق نمی‌شوند» (ص ۱۴۵). همان‌طور که مشاهده می‌شود، این استدلال با مدعای اهل بصره مطابقت دارد، نه اهل

از امر لاحق را می‌پذیرد، اما نقیض آن را هم، به صورت جزئی تصدیق و تقریر می‌کند (ص ۱۴۶)، باید گفت که بی‌شک اینجا کسی هست که نمی‌داند چه می‌گوید. اگر قضیه امتناع نام گرفتن چیز سابق از امر متأخر، کلیه باشد، که نمی‌توان اموری را از آن استثنا کرد؛ و اگر جزئی باشد هم که دیگر قابل استناد نیست. حاصل این عبارت آن است که اسم سابق بر فعل است اما گاه، برخی از اسمها از افعال مشتق می‌شوند. بنابراین، یاسکه در اینجا، نه تنها به نظرگاه گارگیه توجه نکرده، که می‌گفت «اسمهای بسیاری هستند که از هیچ فعلی اشتقاق نیافته و بر زبان‌ها جاری شده‌اند» (ص ۱۴۴)، بلکه به سوی نظریه شاکتاینه چرخیده است که از اساس معتقد بود فعل اصل است و اسم از آن مشتق می‌شود (همانجا)؛ زیرا یاسکه با اعتقاد به تقدم «بودن» (اسم) بر «شدن» (فعل)، عملاً در مقابل شاکتاینه قرار می‌گرفت.

رابعاً - در مورد قضیه امتناع نام گرفتن شیء سابق از امر لاحق، که ظاهراً کبرای قیاس قرار داده شده است، می‌توان گفت که در اینجا نه «بودن» از «شدن» نام گرفته و نه کلمه «اسم» از کلمه «فعل» اشتقاق یافته است، و نه، به روایت کتاب نحو هندی و نحو عربی، در زبان سنسکریت «nāma» (نام) از «kriyā» (کار، فعل) مشتق شده است (ص ۱۰۷). و اگر مراد اشتقاق اسم از فعل در مصطلح نحویان و دستوریان باشد، به نظر نمی‌رسد اصل یاسکه، که در آن بر نامیدن و نام گرفتن تأکید می‌شود، بتواند چندان روشن کننده باشد.

بنابراین، و به استناد کتاب نحو هندی و نحو عربی، این نزاع را در واقع، باید میان شاکتاینه و یاسکه تصور کرد که آرایه در برابر هم ارائه کرده‌اند. اینجا سؤالی مجال طرح خواهد یافت که چرا یاسکه باید از قول خود عدول کند و همچون گارگیه، نظری بینابینی ارائه دهد؛ و از چه رو خود را محتاج آن دیده است که قائل شود در زبان، اجزایی هست که نام خود را از امور متأخر از خود اخذ کرده‌اند؟

از سوی دیگر، این تناقض‌نمایی در نقل اقوال گارگیه هم قابل مشاهده است؛ زیرا آمد که او نظر شاکتاینه را، بر وجه عدم کلیت و عموم،



و به صورت قضیه جزئی پذیرفته است؛ و این یعنی در مواردی که با رأی شاکتاینه موافق است، طبعاً قائل به تقدم فعل بر اسم می‌تواند بوده باشد. حال باید دید تا چه حد مجاز خواهد بود که تصور شود در مکتب نحویان هند، یک نظریه بیشتر وجود نداشته است و آن این که: «همه/ اکثر اسمها از افعال مشتق شده‌اند». و این در حالی است که در نحو عربی، در این زمینه، دو مکتب کاملاً مجزا وجود دارد. بدین معنا که همگان، از بصری و کوفی، یا دست‌کم صاحب‌نظرانی که به قول آنها اعتنا می‌شود، بر تقدم اسم نسبت به فعل اتفاق دارند.^{۹۳} این اتفاق، در مبحث اشتقاق، در مورد اسمهای مرتجل، مانند اسمهای جنس، همچنان صادق است.^{۹۴} و آنچه که از آن به عنوان اختلاف میان کوفیان و بصریان یاد می‌شود، تنها ناظر به مصدر است.^{۹۵} و تعمیم آن به همه انواع اسم (صص ۱۱۴، ۱۴۶ - ۱۴۴) نمی‌تواند چندان دقیق باشد.

این همان معناست که از عبارت زجاجی: «و قد اتفقنا جميعاً على أن الاسم سابق الفعل، فوجب أن تكون المصادر سابقة للأفعال»^{۹۶} دریافته می‌شود؛ در کلام او، اسم اعم از مصدر، و مراد از «اتفقنا جميعاً»، هم بصریان و هم کوفیان است؛ و از همین روست که بصریان، برای اثبات نظر خویش، بر مشابهت مصادر با اسمهای جنس، مانند رَجُل و ثوب و تراب، تأکید کرده‌اند.^{۹۷}

۱۰. ابوالقاء عکبری در تعریف اعلال آورده است که: «هو تخفيف حرف العلة بالإسكان والقلب والحذف»^{۹۸}. در این جمله، از انواع اعلال حروف معتل در زبان عربی، نام برده شده است. از هری نیز از قول خلیل بن احمد نقل می‌کند که: «و اعتلالها تغييرها من حال الي حال، و دخول بعضها على بعض، و استخلاف بعضها من بعض»^{۹۹}. اینجا، اگر عبارت «دخول بعضها على بعض» به معنای «تعاقب» این حروف در یک مکان گرفته شود، مفهوم جمله آن خواهد بود که: اعتلال در حروف عله، آن است که از حالی به حال دیگر دگرگون می‌شوند و در جای یکدیگر می‌آیند و جانشین هم می‌شوند. در این صورت، عبارت مذکور متضمن اشاره به ویژگی عمومی حروف عله (تغییر احوال) و یکی از مکانیزمهای علاج آن (اعلال به قلب)، می‌تواند باشد.

الفاظ» و «بیماری اصوات» فرض کرده است، می‌رسد، بلافاصله می‌افزایند که این موضوع «ربطی به مبحث حروف عله و وجود آنها در بنای افعال و مصادر ندارد» (ص ۱۳۶).

باید گفت: اولاً - موضوع اعلال و حروف عله، به افعال و مصادر منحصر نیست و شامل سایر مشتقات، و نیز اعلام منقول، مانند نام علی، که صرفیان می‌گویند در اصل «علیو» و بر وزن فعلیل بوده و بر اثر اعلال «واو» متطرّفه به «یاء»، و ادغام آن دو، به این صورت درآمده است، هم می‌شود.

ثانیاً - این که به زعم مؤلف محترم، اعلال در گرامر یونانی، به انواع تغییراتی از قبیل قلب و حذف، که در کلمات روی می‌دهد، اطلاق می‌شود (همانجا)، به استناد آنچه پیش از این نقل شده، شباهت‌نمایی دارد با آنچه در صرف و نحو زبان عربی جریان دارد.

پی‌نوشت:

۱. ابن ندیم ۱۳۵۰ ش: ۳۵۳ - ۳۵۲.

2. The History of Ancient Iran 1984: ix, 1-2, 19-20, 287, 298-9

3. The History of Ancient Iran 1984: ix-x, 287, 298-9

۴. ابن ندیم ۱۳۵۰ ش: ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۴ - ۳۱۵، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۱؛ نیز: ابن ابی‌اصیبه:

۱۵۱-۱۵۴؛ قفطی، تاریخ‌الحکماء ۱۹۰۳: ۳۵۷-۳۵۷.

۵. همان: ۳۱۵.

۶. ابوسلیمان سجستانی ۱۹۷۴: ۲۷۶.

۷. شهرستانی ۱۹۸۲: ۱۵۸/۲.

8. Arab Conquest of Egypt 1978: pp. 405-6

۹. ابن ابی‌اصیبه: ۱۵۱.

۱۰. برای اطلاع بیشتر نک: Kraemer 1986:98.

۱۱. برای تفصیل بیشتر نک: شیخو ۱۹۱۳: ۴۷-۵۷.

۱۲. ابن‌خلکان: ۲/۲۲۴.

۱۳. نک: ابن‌ندیم ۱۳۵۰ ش: ۴۱۹؛ نیز: شهرزوری ۱۹۸۸: ۵۵؛ قفطی،

تاریخ‌الحکماء ۱۹۰۳: ۴۴۰؛ بیهقی ۱۳۵۱ ق: ۲۴ و ۱۸۶؛ یاقوت ۱۹۹۳: ۱۲۴/۳؛

حروف عله یکی از موضوعاتی است که در کتاب نحو هندی و نحو عربی مورد توجه قرار گرفته است. این مبحث، متأسفانه، با ترجمه‌های نه‌چندان دقیق از عبارت ازهری آغاز می‌شود: «اعتلال این حروف دیگر شدن آنها از حالی به حال دیگر و دخول بعضی از آنها در بعضی دیگر و اختلافشان با یکدیگر است» (ص ۱۳۴).

رضی‌الدین استرآبادی، در شرح عبارت ابن‌حاجب: «الإعلالُ تغییرُ حرفِ العلهِ للتخفیف؛ و یجمعه القلبُ و الحذفُ و الإسکان»، گوید: «اعلال» در اصطلاح اهل این صنعت، مختص تغییرات حروف عله، یعنی الف و واو و یاء، است که از طریق قلب یا حذف یا اسکان صورت می‌گیرد؛ و در مورد تغییرات سه‌گانه همزه اطلاق نمی‌شود، بلکه به آن «تخفیف» همزه می‌گویند.

همچنین، ابدال و حذف و اسکان در غیر حروف عله و همزه را نیز، اعلال نمی‌خوانند. کلمه «قلب» در اصطلاح اینان، به تبدیل حروف عله و همزه به یکدیگر، اختصاص دارد؛ و در غیر این مورد، و در خصوص همزه، از لفظ «ابدال» استفاده می‌شود.^{۱۰}

استرآبادی در ادامه افزوده است: «تسمی الثلثة حروفِ العله، لأنّها تتغیّر و لاتبقی علی حال، کالعلیل المنحرف المزاج، المتغیّر حالاً بحال. و تغییّر هذه الحروف لطلب الخفّة لیس لغایة ثقلها، بل لغایة خفّتها، بحيث لاتحتمل أذنی ثقل. و ایضاً،

لکثرتها فی الکلام، لأنّه إن خلّت کلمة من أحدها، فخلوها من أبعاضها، أعنی الحركات، محال؛ و کلّ کثیر مستثقل و إن خفّ»^{۱۱}.

بنابراین، مبحث اعلال در نحو عربی، مبحث شناخته‌شده‌ای است که به تغییرات حروف عله در الفاظ این زبان، از طریق مکانیزم‌های اسکان و قلب و حذف می‌پردازد. مؤلف محترم نیز کوشش کرده‌اند تا با اشاره به معنای کلمه «علت» در لغت عرب و در اصطلاح پزشکی هند باستان، تناسب و پیوستگی این دو را تذکر دهند (صص ۱۳۴-۱۳۶). طبعاً این مسأله را، با توجه به منابع موجود، می‌توان کاملاً مورد توجه قرار داد. شگفت آن است که سخن ایشان، وقتی به آنچه ورستیگ درباره اعلال در کلمات تازی گفته و آن را ترجمه دو عبارت یونانی به معنای «بیماری



- ابن خلکان: ٢/ ٢٢٤. رجل مجهول الحال غير مشهور في العلم انفرده به و توخذ بالنقل له «سيوطي، المزهر ١٩٨٧: ١/ ٨٤.
١٤. مثلاً نك: سيرافي ١٩٨٥: ٣٣؛ قفطي، إنباه الزواة ١٩٨٦: ١/ ٤٨-٥٠؛ زبيدي ١٩٥٤: ١٣؛ مرزباني ١٩٦٤: ٧.
١٥. زبيدي ١٩٥٤: ٣٧.
١٦. مرزباني ١٩٦٤: ٥٨.
١٧. ابن انباري، نزهة الألباء ١٩٥٩: ١٣؛ قفطي، إنباه الزواة ١٩٨٦: ٢/ ٣٧٧.
١٨. ابوطيب لغوي: ٢٣.
١٩. زبيدي ١٩٥٤: ٣٧.
٢٠. «و هذان الكتابان ماوقعا لبنا و لا رأيت أحداً يذكر أنه رأهما» سيرافي ١٩٨٥: ٤٩.
٢١. مثلاً ابن نديم ١٣٥٠: ٤٧؛ ابن انباري، نزهة الألباء ١٩٥٩: ١٤؛ ياقوت ١٩٩٣: ٥/ ٢١٤١.
٢٢. «... اخبرنا محمد بن يزيد قال: قرأت أوراقاً من أحد كتابي عيسى بن عمر، فكان كالإشارة إلى الأصول» ابوطيب لغوي: ٢٣؛ نيز نك: ياقوت ١٩٩٣: ٥/ ٢١٤١.
٢٣. «و له في النحو ثبف و سبعون تصنيفاً، عُدمت؛ و منها تصنيفان كبيران، اسم أحدهما الإكمال و الآخر الجامع» قفطي، إنباه الزواة ١٩٨٦: ٢/ ٣٧٥.
٢٤. ابن خلکان: ٣/ ٤٨٦-٤٨٧؛ قفطي، إنباه الزواة ١٩٨٦: ٢/ ٣٧٥، ٣٧٥.
٢٥. «أرُخ القفطي و ابن خلکان موته في سنة تسع و أربعين و مئة و أراه و هُماً؛ فأن سيويوه جالسه و أخذ عنه؛ و لعله بقي إلى بعد الستين و مئة ذهبي ١٩٨٦: ٧/ ٢٠٠.
٢٦. همان: ٧/ ٤٣٠.
٢٧. «قيل إن الليث من ولد نصر بن سيار صحب الخليل مدة يسيرة...» ابن نديم ١٣٥٠: ٤٨.
٢٨. ابن نديم ١٣٥٠: ١ش؛ همانجا؛ ابن خلکان: ٢/ ٢٤٨؛ نيز: ياقوت ١٩٩٣: ٥/ ٢٢٥٧؛ ابوطيب لغوي: ٣٠.
٢٩. ابوطيب لغوي: ٣٠؛ سيوطي، المزهر ١٩٨٧: ٧٩/١.
٣٠. سيرافي ١٩٨٥: ٥٤؛ نيز: ذهبي ١٩٨٦: ٧/ ٤٣٠-٤٣١.
٣١. ابوطيب لغوي: ٣١؛ ابن نديم ١٣٥٠: ٤٨.
٣٢. ابن خلکان: ٢/ ٢٤٦-٢٤٧.
٣٣. ابن انباري، نزهة الألباء ١٩٥٩: ٢٩؛ سيوطي، المزهر ١٩٨٧: ٧٩/١.
٣٤. قفطي، إنباه الزواة ١٩٨٦: ١/ ٣٨١.
٣٥. ابن معتز ١٩٥٦: ٩٧-٩٨؛ مرزباني ١٩٦٤: ٥٩.
٣٦. «فجهده نفسه في تصنيف كتاب العين، فصَّفه لليث بن نصر دون سائر الناس، و نَمَّه و حَبَّره، و أخرجها في أسرى ظرف و أحسن خط» ابن معتز ١٩٥٦: ٩٧.
٣٧. «ولو أن الخليل أُلِّف الكتاب لَحَمَله هؤلاء عنه؛ و كانوا أولى بذلك من
٣٨. همان: ١/ ٨٥.
٣٩. ياقوت ١٩٩٣: ٣/ ١٢٤١.
٤٠. زبيدي ١٩٥٤: ٤٧.
٤١. ابن معتز ١٩٥٦: ٩٧.
٤٢. ياقوت ١٩٩٣: ٣/ ١٢٤١-١٢٤٠.
٤٣. «و كان يقول: إذا نُسخ الكتاب ثلاث مرّات و لم يُقَابَل، انقلب بالفارسية» ياقوت ١٩٩٣: ٣/ ١٢٤٨.
٤٤. حمزه اصفهاني ١٩٦٨: ٩٧؛ بيعد، ١٢٤؛ بيعد.
٤٥. «و كان من أهل عمان، من قرية من قراها؛ ثم انتقل إلى البصرة» مرزباني ١٩٦٤: ٥٦؛ «كادت الإباضية تغلب على الخليل، حتى من الله عليه بمجالسه يوب» زبيدي ١٩٥٤: ٤٥.
٤٦. ياقوت ١٩٩٣: ٣/ ١٢٤٠؛ نيز: مرزباني ١٩٦٤: ٥٦.
٤٧. ابوطيب لغوي: ٢٨؛ مرزباني ١٩٦٤: ٥٦؛ ياقوت ١٩٩٣: ٣/ ١٢٤٣.
٤٨. زبيدي ١٩٥٤: ٤٣؛ ابن خلکان: ٢/ ٢٤٤.
٤٩. قفطي، إنباه الزواة ١٩٨٦: ١/ ٣٧٤.
٥٠. مثلاً نك: ابن نديم ١٣٥٠: ٤٨؛ قفطي، إنباه الزواة ١٩٨٦: ١/ ٣٧٩.
٥١. فارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق ١٩٦٨: ٤٣-٤٤.
٥٢. فارابي، احصاء العلوم ١٩٤٩: ٦٠-٦٢.
٥٣. زجاجي، الإيضاح ١٩٨٦: ٤٨.
٥٤. زمخشري، المفصل في النحو ١٨٧٩: ٤.
٥٥. رضی الدين استرآبادي، شرح الرضى على الكافية ١٩٩٦: ١/ ٣٥.
٥٦. ابن هشام انصاري ١٩٥٣: ١٤.
٥٧. سيوطي، همع الهوامع ١٣٢٧: ١/ ٤.
٥٨. همان.
٥٩. «و هذه الحروف هي أيضاً أصناف كثيرة، غير أنّ العادة لم تجر من اصحاب علم النحو العربي إلى زماننا هذا، بأن يُفرد لكل صنف منها إسم يخصه؛ فينبغي أن نستعمل في تعدد أصنافها الأسماء التي تأدّت إلينا عن أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني؛ فإنهم أفردوا كل صنف منها باسم خاص» فارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق ١٩٦٨: ٤٢.
٦٠. فارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق ١٩٦٨: ٤٤.
٦١. همان: ٤٥ به بعد.
٦٢. ابن مقفع ١٣٥٧: ٢٦ - ٢٧.
٦٣. نك: فارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق ١٩٦٨: ٥٤ - ٥٦.
٦٤. ابن بهريز ١٣٥٧: ١٢٥ - ١٢٦.
٦٥. مثلاً نك: سيوطي، همع الهوامع ١٣٢٧: ٢/ ١٠٥.

الفصاحة و الإعراب و البيان» ابن جنى ١٩٥٢: ٣٤/١: «... الخامس أنه منقول من أعرب الرجل، إذا تكلم بالعربية؛ لأن المتكلم بغير الإعراب غير متكلم بالعربية؛ لأن اللغة الفاسدة ليست من العربية» سيوطى، الأشباه و النظائر فى النحو ١٩٨٥: ١٦٤/١ - ١٦٥

٧٦. «و عَرَبَ بِالضَّمِّ إِذَا لَمْ يَلْحَن. وَ عَرَبَ لِسَانَهُ عُرُوبُهُ إِذَا كَانَ عَرَبِيًّا فَصِيحًا. وَ عَرَبَ يَعْزُبُ، مِنْ بَابِ تَعَبٍ، فَضَحَ بَعْدَ لُكْنِهِ فِي لِسَانِهِ» فيومى ١٩١٢: ٦١١. ٧٧. «الرَّجُلُ الَّذِي لَا يُفْصِحُ هُوَ أَعْجَمٌ، وَ الْمَرْأَةُ عَجْمَاءُ بَيْنَهُ الْعُجْمَةُ ... وَ يُقَالُ: عَجِمَ الرَّجُلُ إِذَا صَارَ أَعْجَمًا ... وَ يُقَالُ لِلصَّبِيِّ مَا دَامَ لَا يَتَكَلَّمُ وَ لَا يُفْصِحُ: صَبِيٌّ أَعْجَمٌ ... وَ قَوْلُهُمْ الْعَجَمُ: الَّذِي لَا يَسُوُّ مِنَ الْعَرَبِ، فِهَذَا مِنَ هَذَا الْقِيَاسِ، كَأَنَّهُمْ لَمَّا لَمْ يَفْهَمُوا عَنْهُمْ سَمَّوْهُمُ عَجْمَاءُ؛ وَ يُقَالُ لَهُمْ عَجِمٌ أَيْضًا» ابن فارس، مقاييس اللغة ١٣٦٩: ٢٣٩/٤ - ٢٤٠.

٧٨. «وَ اسْتَعْجَمَ الْكَلَامُ عَلَيْنَا مَثَلُ اسْتَهْمِهِمْ... وَ أَعْجَمْتُهُ خِلَافَ أَعْرَبْتُهُ» فيومى، همانجا؛ «وَ أَعْجَمَ فَلَانُ الْكَلَامِ: ذَهَبَ بِهِ إِلَى الْعُجْمَةِ» فيروزآبادى ١٩٨٧: ١٤٦٦؛ «الْعُجْمَةُ خِلَافُ الْإِبَانَةِ. وَ الْإِعْجَامُ الْإِبْهَامُ ... وَ بَابُ مُعْجَمٍ: مَبْهَمٌ» راغب اصفهاني ١٩٧٠: ٤٨٥ - ٤٨٦.

٧٩. «الْعُجْمُ، بِالضَّمِّ، وَ بِالْتَحْرِيكِ، خِلَافُ الْعَرَبِ: رَجُلٌ وَ قَوْمٌ أَعْجَمٌ ... وَ الْعَجْمِيُّ مَنْ جُنِسَهُ الْعَجْمُ وَ إِنَّ أَفْضَحَ» فيروزآبادى ١٩٨٧: ١٤٦٦؛ «وَ رَجُلٌ عَجِمَى أَيْ مَنْسُوبٌ إِلَى الْعَجْمِ وَ إِنْ كَانَ فَصِيحًا» ابوالبقاء عكبرى ١٩٨٢: ٢٥٧/٣

٨٠. «وَ الْأَعْجَمُ مَنْ لَا يُفْصِحُ، كَالْأَعْجَمِيِّ، وَ الْأَخْرَسُ» فيروزآبادى، همانجا؛ «وَ رَجُلٌ أَعْجَمٌ، وَ أَعْجَمِيٌّ أَيْضًا، إِذَا كَانَ فِي لِسَانِهِ عُجْمَةٌ وَ إِنْ كَانَ مِنَ الْعَرَبِ» ابوالبقاء عكبرى، همانجا؛ «وَ الْأَعْجَمُ مَنْ فِي لِسَانِهِ عُجْمَةٌ، عَرَبِيًّا كَانَ أَوْ غَيْرَ عَرَبِيٍّ، اِعْتِبَارًا بِقَلْبِهِ فَفَهَمَهُمْ عَنِ الْعَجْمِ. وَ مِنْهُ قِيلَ لِلْبَهِيمَةِ عَجْمَاءُ. وَ الْأَعْجَمِيُّ مَنْسُوبٌ إِلَيْهِ ... وَ سَمِيَتْ الْبَهِيمَةُ عَجْمَاءَ مِنْ حَيْثُ إِهْمَا لَا تَبِينُ عَنْ نَفْسِهَا بِالْعِبَارَةِ، إِبَانَةُ النَّاطِقِ. وَ قِيلَ: صَلَاةُ النَّهَارِ عَجْمَاءُ، أَيْ لَا يُجْهَرُ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ» راغب اصفهاني، همانجا؛ «وَ الْعَجْمَاءُ: الْبَهِيمَةُ، وَ سَمِيَتْ عَجْمَاءَ لِأَنَّهَا لَا تَتَكَلَّمُ، وَ كَذَلِكَ كُلُّ مَنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْكَلَامِ، فَهُوَ أَعْجَمٌ وَ اسْتَعْجَمَ» ابن فارس، مقاييس اللغة ١٣٦٩: ٢٤٠/٤؛ «الْعُجْمَةُ فِي اللِّسَانِ، بَضْمُ الْعَيْنِ، لَكِنَّهُ وَ عَدَمُ فَصَاحَةٍ. وَ عَجِمَ، بِالضَّمِّ، عُجْمَةً فَهُوَ أَعْجَمٌ، وَ الْمَرْأَةُ عَجْمَاءُ. وَ هُوَ أَعْجَمِيٌّ، بِالْأَلْفِ، عَلَى النَّسْبِ لِلتَّوَكِيدِ، أَيْ غَيْرُ فَصِيحٌ وَ إِنْ كَانَ عَرَبِيًّا ... وَ عَلَى هَذَا فَلَوْ قَالَ لِعَرَبِيٍّ: يَا أَعْجَمِيٌّ، بِالْأَلْفِ، لَمْ يَكُنْ قَدْفًا، لِأَنَّهُ نَسَبَهُ إِلَى الْعُجْمَةِ، وَ هِيَ مَوْجُودَةٌ فِي الْعَرَبِ وَ كَأَنَّهُ قَالَ: يَا غَيْرَ فَصِيحٍ» فيومى ١٩١٢: ٦٠٢ - ٦٠٣.

٨١. «وَ رَجُلٌ عَرَبِيٌّ: ثَابِتُ النَّسَبِ فِي الْعَرَبِ، وَ إِنْ كَانَ غَيْرَ فَصِيحٍ. وَ أَعْرَبَ، بِالْأَلْفِ، إِذَا كَانَ فَصِيحًا، وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْعَرَبِ» فيومى، همان: ٦١٠ - ٦١١. ٨٢. ابن فارس، مقاييس اللغة ١٣٦٩: ٢٣٩/٤ - ٢٤١. ٨٣. سورة نحل (١٦) / ١٠٣.

٨٤. «وَ لِلإِعْرَابِ مَعْنِيَانِ: عَامٌّ، وَ هُوَ مَا اقْتَضَاهُ عُرُوضٌ مَعْنَى تَتَلَقَّى الْعَامِلَ، لِيَكُونَ دَلِيلًا عَلَيْهِ؛ فَإِنْ لَمْ يَمْنَعْ مِنْ ظَهْوَرِهِ شَيْءٌ فَلَفْظِيٌّ، وَ إِنْ مَنَعَ، فَإِنْ كَانَ فِي

٦٦. زجاجى، الإيضاح ١٩٨٦: ٥٣.

٦٧. «الْفِعْلُ بِالْكَسْرِ: حَرَكَةُ الْإِنْسَانِ، أَوْ كِتَابَةٌ عَنْ كُلِّ عَمَلٍ مُتَعَدٍّ» فيروزآبادى ١٩٨٧: ١٣٤٨؛ «الْفِعْلُ كِتَابَةٌ عَنْ كُلِّ عَمَلٍ مُتَعَدٍّ أَوْ غَيْرِ مُتَعَدٍّ» ابن منظور ١٩٥٦: ٥٢٨/١١.

٦٨. مثلاً نك: سيوطى، الأشباه و النظائر فى النحو ١٩٨٧: ١١٥/٤.

٦٩. «هذه الأفعال مع عمومها لها مصادِرُ، وَ هِيَ الْفِعْلُ وَ التَّعَمُّلُ وَ الصَّنْعُ. وَ هِيَ أَحْدَاثٌ عَامَةٌ يَنْدَرُجُ تَحْتِهَا غَيْرُهَا مِنَ الْأَحْدَاثِ الْخَاصَّةِ. وَ تِلْكَ الْأَحْدَاثُ أَفْعَالٌ حَقِيقَةٌ وَ يَصْدَقُ عَلَيْهَا مَفْعُولَاتٌ وَ مَعْمُولَاتٌ وَ مَصْنُوعَاتٌ؛ بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا صَادِرَةٌ عَنِ الْفَاعِلِ. وَ الشَّخْصُ فَاعِلٌ لِفِعْلِهِ، فَلَاشَكَّ أَنَّ فِعْلَهُ مَفْعُولٌ لَهُ...» سيوطى، همان: ١١٦/٤ به بعد.

٧٠. «اعلم أنه صيغ بيان الوزن المشترك فيه، كما ذكرنا، لفظ متصّف بالصّفه التى يُقال لها الوزن؛ وَ اسْتَعْمَلَ ذَلِكَ اللَّفْظُ فِي مَعْرِفَةِ أَوْزَانِ جَمِيعِ الْكَلِمَاتِ، فَقِيلَ: ضَرَبَ عَلَى وَزْنِ فَعْلٍ؛ وَ كَذَا نَصَرَ وَ حَرَجَ، أَيْ هُوَ عَلَى صِفَةٍ يَتَّصِفُ بِهَا فَعْلٌ. وَ لَيْسَ قَوْلُكَ «فَعْلٌ» هِيَ الْهَيْئَةُ الْمَشْتَرَكَةُ بَيْنَ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ؛ لِأَنَّ نَعْرَفَ ضَرُورَةً أَنَّ نَفْسَ الْفَاءِ وَ الْعَيْنِ وَ اللَّامِ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ فِي شَيْءٍ مِنَ الْكَلِمَاتِ الْمَذْكُورَةِ، فَكَيْفَ تَكُونُ الْكَلِمَاتُ مُشْتَرَكَةً فِي فَعْلٍ؛ بَلْ هَذَا اللَّفْظُ مَصْوُغٌ لِيَكُونَ مَحَلًّا لِلْهَيْئَةِ الْمَشْتَرَكَةِ فَقَطْ، بِخِلَافِ تِلْكَ الْكَلِمَاتِ، فَإِنَّهَا لَمْ تُصَغِّ لَتِلْكَ الْهَيْئَةِ، بَلْ صِيغَتْ لِمَعَانِيهَا الْمَعْلُومَةِ. فَلَمَّا كَانَ الْمُرَادُ مِنْ صَوْغِ فَعْلٍ الْمَوْزُونِ بِهِ مَجْرَدَ الْوِزْنِ، سُمِّيَ وَزْنًا وَ زِنَةً، لَا أَنَّهُ فِي الْحَقِيقَةِ وَزْنٌ وَ زِنَةٌ. وَ إِنَّمَا اخْتِيارُ لَفْظِ فَعْلٍ لِهَذَا الْغَرَضِ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْأَلْفَاظِ، لِأَنَّ الْغَرَضَ الْأَهَمَّ مِنْ وَزْنِ الْكَلِمَةِ مَعْرِفَةُ حُرُوفِهَا الْأَصُولِ وَ مَا زِيدَ فِيهَا مِنَ الْحُرُوفِ وَ مَا طُرِدَ عَلَيْهَا مِنْ تَغْيِيرَاتٍ لِحُرُوفِهَا بِالْحَرَكَةِ وَ السُّكُونِ، وَ الْمَطْرُدُ فِي هَذَا الْمَعْنَى الْفِعْلُ، وَ الْأَسْمَاءُ الْمُتَّصِلَةُ بِالْأَفْعَالِ، كَأَسْمِ الْفَاعِلِ وَ اسْمِ الْمَفْعُولِ وَ لِلصِّفَةِ الْمَشْبَهَةِ وَ الْآلَةِ وَ الْمَوْضِعِ ...» رضى الدين استرآبادى، شرح شافيه ابن الحاجب ١٩٣٩: ١٢/١ - ١٣.

٧١. «افعل عليه كذباً: اختلقه» فيروزآبادى ١٩٨٧: ١٣٤٩؛ «وَ هَذَا كِتَابٌ مَفْتَعُلٌ أَيْ مَخْتَلَقٌ مَصْنُوعٌ» زمخشرى، أساس البلاغة ١٩٧٣: ٢٠٧/٢.

٧٢. ابن انبارى، أسرار العربية ١٩٩٥: ٤٠.

٧٣. زجاجى، الجمل فى النحو ١٩٩٥: ٢٦١-٢٦٢.

٧٤. «إِنَّ الْأَسْمَاءَ لَمَّا كَانَتْ تَعْتَوِرُهَا الْمَعْنَى، فَتَكُونُ فَاعِلُهُ وَ مَفْعُولُهُ وَ مِضَافُهُ وَ مِضَافًا إِلَيْهَا، وَ لَمْ تَكُنْ فِي صُورِهَا وَ أُبْنِيَّتِهَا أَثَلَةً عَلَى هَذِهِ الْمَعْنَى، بَلْ كَانَتْ مُشْتَرَكَةً، جُعِلَتْ حَرَكَاتُ الْإِعْرَابِ فِيهَا تُنْبِئُ عَنِ هَذِهِ الْمَعْنَى؛ فَقَالُوا ضَرْبُ زَيْدٍ عَمْرًا، فَدَلُّوا بِرَفْعِ زَيْدٍ عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ لَهُ، وَ بِنِصْبِ عَمْرٍو عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ وَاقِعٌ بِهِ ... وَ كَذَلِكَ سَائِرُ الْمَعْنَى: جَعَلُوا هَذِهِ الْحَرَكَاتُ دَلَالًا عَلَيْهَا لِيَسْعُوا فِي كَلَامِهِمْ، وَ يَقْدَمُوا الْفَاعِلَ إِنْ أَرَادُوا ذَلِكَ، أَوْ الْمَفْعُولَ عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَى تَقْدِيمِهِ، وَ تَكُونُ الْحَرَكَاتُ دَالَّةً عَلَى الْمَعْنَى» زجاجى، الإيضاح ١٩٨٦: ٦٩-٧٠.

٧٥. «... وَ أَسْلَ هَذَا كَلَهُ قَوْلُهُمْ «الْعَرَبُ»؛ وَ ذَلِكَ لِمَا يُعْزَى إِلَيْهَا مِنْ

آخره فتقديري، أو في نفسه فمحلّي. و المحلّي إنّما يُستعمل حيث لم تستحقّ الكلمة الإعراب لأجل بناءها، على معنى أنّها وقعت في محلّ لو وقع فيه غيرها، لظهر فيه الإعراب؛ فالمانع من الإعراب في المحلّي مجموع الكلمة، لبناءه؛ بخلاف المانع في التقديري، فإنّه الحرف الأخير...» ابوالبقاء عكبرى ١٩٨١: ١ / ٢٢٩ بعد.

٨٥. ابوالبقاء عكبرى ١٩٨١: ١ / ٢٣٠.

٨٦. مثلاً نك: ابن هشام انصاري ١٩٥٣: ١٣٤ به بعد.

٨٧. «و إنّما صار الإضمار معرفة لأنك إنّما تضمّر اسماً بعد ما تعلم أنّ من يُحدّث، قد عرف من تعنى و ما تعنى، و أنّك تريد شيئاً يعلمه» سيويه ١٩٨٨: ٦/٢

٨٨. «و إنّما أتى بالمضمرات كلّها لضرب من الإيجاز و احترازاً من الإلباس؛ فأما الإيجاز فظاهر... و أمّا الإلباس فلأنّ الأسماء الظاهرة كثيرة الإشتراك... و المضمرات لا يس فيها...» ابن يعيش: ٣ / ٨٤ - ٨٥.

٨٩. «و يعنى بالمبهمات أسماء الإشارة و الموصولات ... و إنّما سُمّيت مبهمات، و إن كانت معارف، لأنّ اسم الإشارة من غير إشارة حسية إلى المشار اليه مبهم عند المخاطب؛ لأنّ بحضرة المتكلم أشياء يحتمل أن تكون مشاراً إليها، و كذا الموصولات من دون الصّلات مبهمه عند المخاطب...» رضى الدين استرآبادى، شرح الرضى على الكافية ١٩٩٦: ٣ / ٤٠.

٩٠. «و أمّا الأسماء المبهمه فنحو هذا و هذه ... و ما أشبه ذلك. و إنّما صارت معرفه لأنّها صارت أسماء إشارة إلى الشىء دون سائر أمته. و أمّا الإضمار فنحو هو و إيّاه و أنت و أنا ...» سيويه ١٩٨٨: ٥ / ٢ - ٦.

٩١. «و أمّا البصريّون فاحتجّوا بأن قالوا... و منهم من تمسك بأن قال: الدليل على أنّ المصدر ليس مشتقاً من الفعل أنّه لو كان مشتقاً منه لكان يجب أن يجرى على سنن في القياس، و لم يختلف، كما لم يختلف أسماء الفاعلين و المفعولين. فلما اختلف المصدر اختلف الأجناس، كالرجل و الثوب و التراب و الماء و الزيت و سائر الأجناس، دلّ على أنّه غير مشتق من الفعل» ابن انبارى، الإنصاف ١٩٦١: ٣٣٧ - ٣٣٨.

٩٢. «دليل آخر للبصريين، كان ابوبكر بن السراج يستدلّ به، قال: لو كانت المصادر مأخوذة من الأفعال جارية عليها، لوجب ألا تختلف كما لا تختلف أسماء الفاعلين و المفعولين الجارية على الأفعال...» زجاجى، الايضاح ١٩٨٦: ٥٩.

٩٣. «قال البصريون و الكوفيون: الأسماء قبل الأفعال، و الحروف تابعة للأسماء. و ذلك أنّ الأفعال أحداث الأسماء ... و الإسم قبل الفعل لأنّ الفعل منه، و الفاعل سابق لفعله...» زجاجى، الايضاح ١٩٨٦: ٨٣.

٩٤. «قال في شرح التسهيل: الأعلام غالبها منقول، بخلاف أسماء الأجناس؛ فلذلك قلّ أن يشتق اسم جنس؛ لأنّه أصل مرتجل...» سيوطى، المزهر ١٩٨٧: ٢٥٠/١.

٩٥. «و الناس في الإشتقاق على ثلاثة مذاهب، فأما جمهور العلماء من أهل اللغة و النظر من الكوفيّين و البصريّين مثل الخليل ... و الكسائى ... و غيرهم على أنّ

بعض الأسماء مشتق و بعضها غير مشتق...» سيوطى، الأشباه و النظائر في النحو ١٩٨٦: ٣ / ١٣٦ بعد؛ «و قال في الإرتشاف: الأصل في الإشتقاق أن يكون من المصادر؛ و صدق ما يكون: في الأفعال المزيدة، و الصّفات منها، و أسماء المصادر، و الزّمان، و المكان؛ و يغلب في العّلم، و يقبل في أسماء الأجناس ...» سيوطى، المزهر ١٩٨٧: ١ / ٣٥٠.

٩٦. زجاجى، الايضاح ١٩٨٦: ٥٦.

٩٧. ابن انبارى، الإنصاف ١٩٦١: ٣٣٨.

٩٨. ابوالبقاء عكبرى ١٩٨١: ١ / ٢٤١.

٩٩. ازهرى ١٩٦٤: ٥٠/١.

١٠٠. رضى الدين استرآبادى، شرح شافية ابن الحاجب ١٩٣٩: ٣ / ٦٦ - ٦٧.

١٠١. همان: ٦٧ - ٦٨.

منابع و مأخذ

- ١- ابن ابى اصبيعه، احمد بن قاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بكوشش نزار رضا، بيروت: دارمكتبه الحياة.
- ٢- ابن انبارى، عبدالرحمن بن محمد (١٩٩٥) أسرار العربية، به كوشش فخر صالح قداره، بيروت: دارالجيل.
- ٣- ---- (١٩٦١) الإنصاف في مسائل الخلاف، به كوشش محمد محبى الدين عبدالحميد، قاهره.
- ٤- ---- (١٩٥٩) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، به كوشش ابراهيم سامرائى، بغداد: مطبعة المعارف.
- ٥- ابن بهريز، عديشوع بن بهريز (١٣٥٧ش) حدود المنطق، به كوشش محمدتقى دانش پزوه، تهران: انجمن فلسفه ايران. (نيز نك: ابن مقفع).
- ٦- ابن جنى، عثمان بن جنى (١٩٥٢-١٩٥٧) الخصائص، به كوشش محمدعلى نجار، قاهره: دارالكتب المصريه.
- ٧- ابن خلكان، احمد بن محمد، وفيات الأعيان، به كوشش احسان عباس، بيروت: دارالتقافة.
- ٨- ابن فارس، احمد بن فارس (١٣٦٦ - ١٣٧١ ق) مقاييس اللغة، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره: دار احياء الكتب العربية.
- ٩- ابن معتر، عبدالله بن معتر (١٩٥٦) طبقات الشعراء، به كوشش عبدالستار احمد فراج، مصر: دارالمعارف.
- ١٠- ابن مقفع، روزبه بن دادويه (١٣٥٧ش) المنطق، به كوشش محمدتقى دانش پزوه، تهران: انجمن فلسفه ايران. (نيز نك: ابن بهريز).
- ١١- ابن منظور، محمد بن مكرم (١٩٥٦) لسان العرب، بيروت: دار صادر.
- ١٢- ابن نديم، محمد بن اسحاق (١٣٥٠ش) الفهرست، به كوشش رضا تجدد، تهران.
- ١٣- ابن هشام انصاري، عبدالله بن يوسف (١٩٥٣) شرح شنور الذهب، به

- ٣٣- ---- (١٩٨٧) المزهري في علوم اللغة و أنواعها، به كوشش محمد احمد جادالمولى و محمد ابوالفضل ابراهيم و على محمد جاوى، صيدا: المكتبة العصرية.
- ٣٤- ---- (١٣٢٧ق) همع الهوامع، به كوشش محمد بدرالدين نعلانى، مصر: محمدامين الخانجى الكتبى و شركاه. ٣٥- شهرزورى، محمد بن محمود (١٩٨٨) تاريخ الحكماء (نزهة الأرواح و روضة الأفرح)، به كوشش عبدالكريم ابوشويرب، ليبيا: جمعيت الدعوة الإسلاميه العالميه.
- ٣٦- شهرستانى، محمد بن عبدالكريم (١٩٨٢) الملل و النحل، به كوشش محمد سيد كيلانى، بيروت: دار المعرفة.
- ٣٧- شيخو، لويس (١٩١٣) «يحيى النحوى من هو و متى كان» المشرق، ١٦: ٤٧-٥٧.
- ٣٨- فارابى، محمد بن محمد (١٩٤٩) إحصاء العلوم، به كوشش عثمان امين، مصر: دارالفكر العربى.
- ٣٩- ---- (١٩٤٨) الألفاظ المستعمله فى المنطق، به كوشش محسن مهدي، بيروت: دارالمشرق.
- ٤٠- فيروزآبادى، محمد بن يعقوب (١٩٨٧) القاموس المحيط، بيروت: مؤسسه الرساله.
- ٤١- فيومى، احمد بن محمد (١٩١٢) المصباح المنير، به كوشش حمزه فتحالله، مصر: المطبعه الأميرية.
- ٤٢- قفطى، على بن يوسف (١٩٨٦) إنباه الرواة على أنباه النحاة، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره: دارالفكر العربى.
- ٤٣- ---- (١٩٠٣) تاريخ الحكماء، به كوشش Julius Lippert لايبزيك: Verlagsbuchhandlung Dieterich'sche.
- ٤٤- مرزبانى، محمد بن عمران (نك: يغمورى).
- ٤٥- ياقوت، ياقوت بن عبدالله (١٩٩٣) معجم الأدياء، به كوشش احسان عباس، بيروت: دارالغرب الإسلامى.
- ٤٦- يغمورى، يوسف بن احمد (١٩٤٤) نور القبس المختصر من المقتبس، به كوشش Rudolf Sellheim، بيروت: المطبعه الكاثوليكيه.
- 47- Butler, Alfred J. (1978) The Arab Conquest of Egypt, Oxford: Clarendon.
- 48- Frye, Richard N. (1984) The History of Ancient Iran, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- 49- Kraemer, Joel L. (1986) Philosophy in the Renaissance of Islam, Leiden: E. J. Brill.
- كوشش محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره: المكتبة التجارية الكبرى.
- ١٤- ابن يعيش، يعيش بن على، شرح المفصل، مصر: ادارة الطباعة المنبرية.
- ١٥- ابوالبقاء عكبرى، ايوب بن موسى (١٩٨١-١٩٨٢) الكليات، به كوشش عدنان درويش و محمد مصرى، دمشق: وزارة الثقافة و الارشاد القومى.
- ١٦- ابوسليمان سجستانى، محمد بن طاهر (١٩٧٤) صوان الحكمة و ثلاث رسائل، به كوشش عبدالرحمن بدوى، تهران: بنياد فرهنگ ايران.
- ١٧- ابوطيب لغوى، عبدالواحد بن على، مراتب النحويين، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره: مكتبة نهضت مصر.
- ١٨- ازهرى، محمد بن احمد (١٩٤٤) تهذيب اللغة، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره: المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الاتباء و النشر.
- ١٩- بيهقى، على بن زيد (١٣٥١ق) تنمة صوان الحكمة، لاهور.
- ٢٠- حمزه اصفهانى، حمزه بن حسن (١٩٤٨) التنبيه على حدوث التصحيف، به كوشش اسماء حمصى و عبدالمعين ملوحى، دمشق: مجمع اللغة العربية.
- ٢١- ذهبى، محمد بن احمد (١٩٨١-١٩٨٨) سير اعلام النبلاء، به كوشش شعيب ارنؤوط و ديگران، بيروت: مؤسسه الرساله.
- ٢٢- راغب اصفهانى، حسين بن محمد (١٩٧٠) المفردات فى غريب القرآن، به كوشش محمد احمد خلفالله، مصر: مكتبة انجلو المصرية.
- ٢٣- رضى الدين استرآبادى، محمد بن حسن (١٩٩٤) شرح الرضى على الكافية، به كوشش يوسف حسن عمر، بنغازى: جامعة قاريونس.
- ٢٤- ---- (١٩٣٩) شرح شافية ابن الحاجب، به كوشش محمدنور حسن و محمد محيى الدين عبدالحميد و محمد زفاف، قاهره: المكتبة التجارية الكبرى.
- ٢٥- زبيدى، محمد بن حسن (١٩٥٤) طبقات النحويين و اللغويين، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، مصر: محمداسمى امين الخانجى الكتبى.
- ٢٦- زجاجى، عبدالرحمن بن اسحاق (١٩٨٤) الإيضاح فى علل النحو، به كوشش مازن مبارك، بيروت: دارالنفائس.
- ٢٧- ---- (١٩٩٤) الجمل فى النحو، به كوشش على توفيق حمد، بيروت: مؤسسه الرساله.
- ٢٨- زمخشرى، محمود بن عمر (١٩٧٣-١٩٧٢) أساس البلاغه، مصر: دارالكتب.
- ٢٩- ---- (١٨٧٩) المفصل فى النحو، به كوشش J. P. Broch، كريستيانا (اسلو): Mallingii Libreria P. T.
- ٣٠- سيويه، عمرو بن عثمان (١٩٨٢ - ١٩٨٨) الكتاب، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره: مكتبة الخانجى.
- ٣١- سيرافى، حسن بن عبدالله (١٩٨٥) أخبار النحويين البصريين، به كوشش محمد ابراهيم بنا، قاهره: دارالاعتصام.
- ٣٢- سيوطى، عبدالرحمن بن ابوبكر (١٩٨٥-١٩٨٧) الأشباه و النظائر فى النحو، به كوشش عبداللله نيهان و ديگران، دمشق: مجمع اللغة العربية.