

تأثیر قرآن در پیدایش علوم زبان عربی

علیرضا دلافکار

شهریور ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل ۱ کلیات

۱-۱. زبان عربی

زبان عربی یکی از زبان‌های سامی است که به سام بن نوح منسوب است و شامل بابلی‌ها، آشوری‌ها، عبرانی‌ها، فنیقی‌ها، آرامی‌ها و حبشی‌ها است. زبان عربی در میان زبان‌های سامی جوان‌ترین آنها محسوب می‌شود و بیشترین نزدیکی و قرابت را با زبان مادر دارد.^۱ اصل زبان عربی صرف نظر از تعدد و اختلاف آنها در لهجه، به دو زبان اصلی یکی زبان عربی شمال و دیگری زبان عربی جنوب تقسیم می‌شود. که بین این دو زبان اختلاف زیادی در اعراب، ضمائر، و حالات اشتقاق و تصریف بوده است.^۲ از ابو عمرو بن علاء نقل شده است: «ما لسان حَمیر و أَقاصی الیمن لساننا ولا عربیتهم عربیتنا»^۳ یعنی زبان حمیر و نقاط دور یمن زبان ما و عربی آنها عربی ما نیست.

مورخین اعراب را به سه طبقه تقسیم کرده اند:

۱. عرب بائده، که نژادشان منقرض گشته و از اخبارشان جز آن چه در قرآن

۱. حنا الفاخوری، ۲۰.

۲. زیات، ۲۴.

۳. ابن سلام، ۱۱/۱ و سیوطی، المزهرة، ۱۱۳/۱.

و احادیث نبوی آمده چیزی در دست نیست. مشهورترین قبیله‌های آنان عاد و ثمود بوده‌اند.

۲. عرب عاربه، یمنی‌های بنی قحطان هستند که به یَعْرَبُ بن قحطان منتهی می‌شوند و عرب جنوب نامیده می‌شوند. اعراب قحطانی یا عرب جنوب متشکل از دو گروه بزرگ می‌شد:

الف) حَمِیر، که مشهورترین قبایل آن عبارتند از: قُضَاعَه، تَنُوخ، کلب، جُهَینَه و عُدْرَه.

ب) کَهْلان، که مشهورترین قبایل آن عبارتند از: هَمْدان، طِیّ، مَذْحِج، کِنْدَه و لَخم. دو قبیله اوس و خزرج از قبایل کوچک قبیله اُزد بودند که خود زیر مجموعه لخم به شمار می‌رفت.

۳. عرب مستعربه، یعنی اولاد حضرت اسماعیل که در حدود قرن ۱۹ قبل از میلاد در حجاز مسکن گزید و با ملوک جُرهم خویشاوندی کرد و از او فرزندان و اعقاب به وجود آمد که قبیله عدنان به آنان منسوب است. عدنانی‌ها یا همان عرب شمال نیز دارای دو قبیله بزرگ بودند:

الف) مَضْر، که مشهورترین قبایل آن هوازن، سَلِیم، غطفان، تمیم، هذیل و کنانه بودند و قریش از قبایل منشعب از کنانه است.

ب) ربیعَه، که مشهورترین قبایل آن اسد و وائل و از این‌ها نیز بکر و تغلب به وجود آمد.^۱

هر کدام از این قبایل با لهجه مخصوص به خود سخن می‌گفتند که تمام لهجه‌ها به دو زبان اصلی یکی زبان عدنانی‌ها یا همان زبان عرب شمال و دیگری زبان قحطانیان یا همان زبان عرب جنوب بر می‌گردد.

در مورد سرچشمه زبان عربی اقوال مختلفی بیان شده است: به استناد روایتی از ابن عباس، زبان عربی زبان حضرت آدم(ع) معرفی شده است.^۲ برخی از

^۱. نک؛ سیوطی، المزهَر، ۳۷/۱؛ صاعد اندلسی، ۲۲۶-۲۳۶؛ و حنا الفاخوری، ۱۵.

^۲. سیوطی، المزهَر، ۳۶/۱.

اسماعیل(ع) به عنوان نخستین کسی که به زبان عربی سخن گفت نام برده‌اند.^۱ بعضی جرهم را اولین عرب زبان می‌دانند.^۲ روایتی یَعْرَب بن قحطان را اولین کسی می‌داند که به زبان عربی سخن گفت.^۳ برخی نیز مانند ابن فارس زبان عربی را توقیفی می‌دانند.^۴

بر اساس شواهد تاریخی زبان قحطانیان عربی بوده، ولی عربی آنها با عربی شمال تفاوت داشته است. این تفاوت به اندازه‌ای بود که ابوعمرو بن علاء چنان چه گفته شد، عربی آنان را متفاوت از عربی شمال می‌داند. به جهت همین تفاوت زیاد در این دو زبان عربی است که برخی از مستشرقین تصور کرده‌اند که زبان یمنی‌ها عربی نبوده است. بر طبق نظر آلبرت حورانی «زبان یمن زبان خاصی بوده که غیر از زبان عربی بود».^۵ بر اساس گفتار احمد حسن الزیات «طبق تحقیق فلانز آلمانی قحطانی‌ها بعد از سیل عَرَم در سال ۴۴۷ میلادی ترک دیار کردند و در شمال جزیره العرب پراکنده شدند و در سایه رشد فکری و قدرت و توانایی خود توانستند عدنانی‌ها را در عراق و شام زیر سلطه و نفوذ خود درآورند. از این روی بین دو قوم روابط سیاسی و تجاری برقرار شد و دو زبان بدون این که بر هم غلبه کنند به هم نزدیک شدند. این حالت تا قرن ششم میلادی ادامه داشت تا این که دولت حمیر به دلیل غلبه حبشی‌ها از یک طرف و ایرانی‌ها از سوی دیگر رو به زوال گذاشت و در مقابل زمینه وحدت و الفت و استقلال عدنانی‌ها به جهت وجود بازارها و تعصبات قومی فراهم شد و آنان توانستند زبان و ادبیات خود را بر حمیر مغلوب و شکست خورده تحمیل نمایند».^۶ به این جهت است که از حدود دو قرن پیش از اسلام زبان عربی شمال زبان رایج در بیشتر سرزمین‌های جزیره العرب بوده است.

اعراب جنوبی به دلیل شهرنشینی و سکونت دائمی در یک مکان دارای

^۱ همان، ۳۸/۱.

^۲ همان، ۳۶/۱.

^۳ همان، ۳۷/۱.

^۴ ابن فارس، الصحابی، ۱۳.

^۵ حورانی آلبرت، ۲۸.

^۶ زیات، ۲۴ و ۲۵.

تمدن و دانش‌هایی بودند، ولی عرب‌های شمال به دلیل نوع زندگی ساده و بدوی که داشتند از کمترین علم و صنعت برخوردار بودند. دلیلی هم در دست نیست که عرب شمالی میراث بر تمدن جنوبی باشد، زیرا آنها به صورت قبیله‌ای زندگی می‌کردند و کم‌تر در یک جا اسکان داشتند. بررسی وضعیت قوم عرب در عصر جاهلیت مؤید این است که قوم عرب بر خلاف دیگر ملل از قبیل ایرانیان، یونانیان، مصریان، رومیان و هندیان که هر کدام در عرصه‌های مختلف علمی جایگاه بلندی دارند، فاقد جایگاه علمی قابل توجهی بودند. ابن‌خلدون (م ۸۰۸ق) در وصف قوم عرب می‌گوید: «انّ العرب لم یكونوا أهل کتاب و لا علم»^۱ یعنی قوم عرب نه اهل کتابی بود و نه دانشی داشت. و «انّ الملة فی اولها لم یکن فیها علم و لا صناعة لمقتضى احوال السداجة و البداوة»^۲ یعنی قوم عرب در آغاز به مقتضای احوال سادگی و بادیه‌نشینی خود نه دارای دانشی بودند و نه صنعتی داشتند.

قاضی صاعد اندلسی (م ۴۶۲ق) تنها علومی را که قوم عرب به آن می‌بالید در درجه اول به دانش زبانی و مهارت در لغت و انواع شعر و آماجگی در سخنرانی و در درجه بعدی به علم تاریخ و شناخت شرح حال‌ها و نسل‌ها منحصر می‌داند.^۳ وی می‌گوید: «معرفت علمی قوم عرب در همین حد بوده است.»^۴ شوقی ضیف مهم‌ترین شاخه‌های دانش را که در قوم عرب رایج بوده است به علم انساب و ایام، علم به ستارگان و موقع و محل طلوع آنها و اندکی دانش پزشکی تجربی که با عقاید خرافی آمیخته بود محدود می‌داند.^۵ وی در خصوص دانش زبان معتقد است: «سابقه توجه قوم عرب به دانش زبان، حداکثر به صد و پنجاه سال یا نهایت دویست سال قبل از اسلام بر می‌گردد.»^۶ توجه عرب‌ها به دانش زبان موجب کمال کمال این زبان و اعتلای فصاحت و بلاغت این زبان گردید.

۱. ابن‌خلدون، ۴۰۹.

۲. همان، ۵۴۱.

۳. صاعد اندلسی، ص ۲۳۱.

۴. همان، ۲۳۳.

۵. ضیف، تاریخ ادبی عرب، ۸۲ و ۸۳.

۶. همان، ۳۹.

۱-۲. زبان عربی مشترک

در بررسی زبان عرب جاهلی با دو گونه زبان مواجه می‌شویم یکی زبان عامیانه یا همان لهجه‌های مختلف رایج در میان قبایل مختلف و دیگری زبانی است که تا حدّ زیادی زبانی یک پارچه و منسجم است و تقریباً از ویژگی‌های منسوب به گویش‌های عربی به دور است. این زبان که شاعران و ادیبان آن را به کار می‌بردند به مثابه زبان مشترکی بود که تمام نواحی شبه جزیره العرب را به یکدیگر پیوند می‌داد. یک شاعر و یا یک خطیب از هر قبیله‌ای که بود خواه قریش یا تمیم یا دیگران، این زبان را برای بیان احساسات و افکار خویش به کار می‌برد. ویژگی اساسی این زبان مشترک این است که زبانی میانه در بین سایر زبان‌هایی است که قبائل مختلف به آنها سخن می‌گویند. اشعار جاهلی که از این دوره در دست است نشان روشنی است از توافق قبایل مختلف عرب شمالی بر روی یک زبان مشترک که از آن به زبان ادبی یا همان زبان فصیح تعبیر می‌شود.

چگونگی رواج این زبان مشترک که شعرا و خطبا از آن استفاده می‌کردند در حاله‌ای از ابهام است. این زبان که انتشار آن در شبه جزیره عربستان کم و بیش مبهم است وسیله نزل وحی الهی قرار گرفت و به صورت زبانی جهانی که از اهمیت خاصی برخوردار است در آمد.^۱

زبان عربی دوره جاهلیت به دو صورت عامیانه و ادبی به دست ما رسیده است. از صورت عامیانه زبان عربی آثار قابل ملاحظه‌ای در دست نیست. تنها در لابلائی کتاب‌های لغت، نحو و ادبی است که با این چهره روبرو می‌شویم، که آن هم به طور پراکنده از گویش‌های خاص قبایل عرب روایت شده‌اند. اما ادبیات جاهلی از قبیل اشعار، خطبه‌ها و امثال و حکم نماینده چهره ادبی و فصیح این زبان است.^۲ سهم عمده این بخش در اشعار شعرای جاهلی خلاصه می‌شود. زیرا

^۱ عبدالجلیل، ۲۲.

^۲ . تعلق بیشتر این آثار به ادبیات عرب جاهلی در دوره معاصر مورد تردید برخی مستشرقین مثل بلاشر و نولدکه و تنی چند از محققان و دانشمندان عرب مانند مصطفی صادق رافعی و طه حسین قرار گرفته و آنها را تقلیدی

عرب به روایت نثر همانند شعر اهمیت نداده است و به همین دلیل آثار نثری که از دوره جاهلی به ما رسیده در مقایسه با شعر بسیار ناچیز است. البته شأن نثر در نزد عرب کمتر از شعر نبوده است، ولی از نثر فقط یک دهم حفظ شده و از شعر فقط یک دهم از بین رفته است.^۱

در باره این زبان ادبی مشترک که پیدایش آن حدود دو قرن قبل از نزول قرآن شکل گرفته و در عصر نزول قرآن به حد کمال و شکوفایی خود رسیده بود، این سؤال مطرح می‌شود که زبان عربی فصیح در کدام نقطه از جزیره العرب به وجود آمده و لهجه کدام یک از قبائل تأثیر بیشتری بر آن داشته و چه عواملی در پیدایش آن تأثیر گذار بوده است؟

بنا بر نظر مشهور لهجه قریش بیشترین تأثیر را بر پیدایش زبان عربی فصیح داشته است و زبان عربی مشترک در شهر مکه و تحت شرایط دینی، سیاسی و اقتصادی آن به وجود آمده است. سرزمین مکه از قرن‌ها پیش از اسلام یک مکان مقدس بوده است، و اعراب بدوی در ماه‌هایی از سال نزاع‌های خود را رها می‌کردند و غارت‌ها را متوقف می‌کردند و از تمامی نقاط برای انجام مناسک حج یا امور تجاری و شرکت در بازارهای موسمی که در مکه و اطراف آن دایر می‌شد به آنجا روی می‌آوردند. طبیعتاً این کار به پیدایش اجتماعات بزرگی از عرب‌ها در این مکان مقدس و آمیزش آنان با یکدیگر می‌انجامید. و همین امر، خود به پیدایش زبان مشترک انجامیده است. در بازارها علاوه بر امور تجاری، انجمن‌های ادبی بر پا می‌شد که شاعران و سخنوران اشعار جذاب و سخنان زیبای خود را در آنجا عرضه می‌کردند، مثلاً در بازار مشهور عکاظ هر دو ماه یک بار چنین انجمن‌هایی بر پا می‌شد. این بازارها مکانی برای برخورد و آمیزش مسافران با مردم مکه و گوش دادن به سخنان یکدیگر بود. نخستین بذر زبان مشترک در این جا رویدن گرفت و سپس به سبب رفت و آمد مکرر آنها به این بازارها رشد و

از سبک جاهلی و دست‌کاری شده دانسته اند. رک؛ شوقی ضیف، تاریخ ادبی عرب، ۱۵۳ به بعد و طه حسین، فی الأدب الجاهلی، ص ۶۱ به بعد.

^۱. فروخ، ۸۸/۱

شکوفایی یافت.^۱

عامل دیگر که در پیدایش زبان مشترک از اهمیت برخوردار است عامل اقتصادی است. مردم مکه تاجر پیشگانی بودند که به اقتضای شغل خویش به جاهای مختلفی سفر می‌کردند. در زمستان به طرف یمن و در تابستان به سوی شام می‌رفتند. این فعالیت‌های تجاری برای آنان ثروت و دارایی به ارمغان می‌آورد و طبیعی است که هر کس قدرت مالی و دینی را در دست داشته باشد از قدرت سیاسی نیرومندتر و مدنی‌تری بیشتر و نفوذی عمیق‌تر برخوردار خواهد بود.^۲

از این روی باید گفت که لهجه قریش که مردم مکه با آن سخن می‌گفتند بیشترین تأثیر را بر پیدایش زبان مشترک داشته است. زیرا زبان قریش از امتیازاتی از نظر فصاحت و بلاغت بهره‌مند بود که لهجه‌های دیگر کم‌تر برخوردار بودند. ابن فارس (م ۳۹۱ق) در فصاحت قریش نقل می‌کند: « اجماع علمای دانا به کلام عرب، راویان اشعار، لغت‌شناسان و آگاهان به ایام و اخبار سرزمین‌های عرب بر این است که قریش از نظر زبان فصیح‌ترین و از نظر لغت واضح‌ترین قوم عرب است... قریش علاوه بر فصاحت لهجه، واژگان نغز و بیان لطیفی که خود داشتند، از سخنان و اشعار اعراب دیگر بهترین واژگان و لطیف‌ترین عبارات را نیز بر می‌گزیدند و این برگزیده‌ها با ذوق و سلیقه طبیعی آنها جمع شد و در نتیجه فصیح‌ترین قوم عرب شدند».^۳ در دیدگاه ابو نصر فارابی (م ۳۳۹ق)؛ قریش در کاربرد واژگان، روانی تکلم، خوش‌زبانی و روشنی بیان نیکو سخن‌ترین اعراب بودند.^۴ ابن خلدون (م ۸۰۸ق) نیز معتقد است که زبان قریش به دلیل دوری همه جانبه آنان از ممالک غیر عرب، فصیح‌ترین و صریح‌ترین لغات عرب بود، و پس از قریش لغات قبایلی بهتر بود که در اطراف قریش می‌زیستند. ولی زبان قبایلی که از قریش دور بودند و عرب یمن که از همسایگان ایران و روم و حبشه به شمار می‌رفتند کامل

^۱ نک: عبدالنواب، ۹۲.

^۲ نک: همان، ۹۳.

^۳ ابن فارس، الصاحبی، ۲۸.

^۴ سیوطی، المزهر، ۱۷۲/۱ به نقل از کتاب الالفاظ و الحروف فارابی.

نبود، زیرا با بیگانگان آمیزش می‌کردند.^۱ بیشتر معاصران مانند شوقی ضیف^۲، طه حسین^۳ و مصطفی صادق رافعی^۴ نیز طرفدار این نظریه هستند، مستندات روایی زیر در اثبات این نظر ارائه شده است:

از رسول اکرم(ص) روایت شده که آن حضرت فرمود: «أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ بَيْدَ أُنَى مِنْ قُرَيْشٍ وَنَشَأْتُ فِي بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرٍ»^۵ یعنی من فصیح‌ترین عرب هستم زیرا از قبیله قریشم و کودکی خود را در قبیله بنی سعد بن بکر گذراندم.

در کلمات قصار نهج البلاغه آمده است: « وَ سَأَلَ (ع) عَنْ قُرَيْشٍ فَقَالَ: أُمَّا بَنُو مَخْزُومٍ قُرَيْحَانَةٌ قُرَيْشٍ نَحَبٌ حَدِيثَ رِجَالِهِمْ وَ النِّكَاحَ فِي نِسَائِهِمْ وَ أُمَّا بَنُو عَبْدِ شَمْسٍ فَأَبْعَدُهَا رَأْيًا وَ أَمْنَعُهَا لِمَا وَرَاءَ ظَهْرِهَا وَ أُمَّا نَحْنُ فَأَبْدَلُ لِمَا فِي أَيْدِينَا وَ أَسْمَحُ عِنْدَ الْمَوْتِ بِنُفُوسِنَا وَ هُمْ أَكْثَرُ وَ أَمَكْرُ وَ أَنْكَرُ وَ نَحْنُ أَفْصَحُ وَ أَنْصَحُ وَ أَصْبَحُ»^۶ یعنی از امام (ع) در باره قریش سؤال شد، فرمود: قبیله بنی مخزوم گل قبیله قریش هستند، دوست داریم که با مردانشان هم سخن شویم و با زنانشان ازدواج کنیم، و اما قبیله بنی عبد شمس از همه بد اندیش‌تر و نسبت به آنچه پشت آنها است (مال) بخیل‌ترند. و اما ما بنی هاشم از همه آنها نسبت به آنچه در دست داریم بخشنده‌تریم، و به هنگام بذل جان از همه سخاوتمندتریم، آنها پر جمعیت‌تر و مکارتر و زشت‌ترند و ما فصیح‌تر و دلسوزتر و زیباتریم.

به نظر می‌رسد بر اساس این ادله روایی نتوان برتری لهجه قریش را بر لهجه های دیگر اثبات کرد. زیرا در روایت اول فصاحت پیامبر(ص) هم به قریش و هم به بنی سعد نسبت داده شده است و نمی‌توان به استناد این روایت فقط برتری لهجه قریش را اثبات کرد. از طرف دیگر این روایت در کتاب «المصنوع فی معرفة الحدیث الموضوع» در شمار احادیث موضوع آمده است.^۷ در شیعه نیز شیخ مفید

^۱ نک: ابن خلدون، ۵۵۵.

^۲ ضیف، تاریخ ادبی عرب، ۱۴۷.

^۳ حسین، ۱۰۷.

^۴ رافعی، تاریخ آداب العرب، ۸۰/۱.

^۵ مجلسی، ۱۰۳/۱۶، ابن فارس، الصحابی، ص ۳۲ و ابن اثیر، مبارک، ۱۷۱/۱.

^۶ صبحی صالح، نهج البلاغه، ۴۸۹.

^۷ قاری، ملا علی، ۴۵، حدیث ۴۰.

در نقل این حدیث متفرد است^۱ و آن را به صورت مرفوع به برخی از هاشمیان نسبت داده است. حدیث مرفوع در صورت عدم تشخیص راویان در شمار حدیث مرسل و از احادیث ضعیف است. سخن علی(ع) در نهج البلاغه نیز نهایت مطلبی که اثبات می‌کند این است که لهجه بنی هاشم در میان قبیله قریش برتر بوده است نه بر همه لهجه‌های عرب.

نظر دیگر در زبان مشترک، عقیده عموم مستشرقان و برخی از معاصران است که تأثیر زبان قریش بر زبان مشترک و فصیح عربی را قبل از نزول قرآن کم رنگ می‌دانند. نولدکه^۲ معتقد است که تفاوت لهجه قسمت‌های مهم عربستان مانند حجاز، نجد و منطقه فرات عمده نیست و لهجه فصیح ترکیبی از همه این‌ها است.^۳ گویدی^۴ اعتقاد دارد عربی فصیح لهجه قبیله معینی نیست و ترکیبی از لهجه‌های نجد و مناطق مجاور آن است.^۵ به نظر نالینو^۶ زبان فصیح مولود پیوند و اتحاد زبان‌های عامیانه قبایل معد است که قبل از قرن پنجم میلادی زیر لوای حکومت کنده متحد گردیدند.^۷ فیشر^۸ زبان عربی فصیح را نماینده لهجه معینی می‌داند ولی از آن لهجه نامی نمی‌برد.^۹ بروکلیمان^{۱۰} معتقد است زبان فصیح، زبان هنری است که هر چند از همه لهجه‌ها برتر بود ولی از تمام آنها تغذیه می‌کرد.^{۱۱} به عقیده بلاشر زبان فصیح از شعر جاهلی و قرآن مشتق شده است و اساس زبان قرآن لهجه مکه نبوده، بلکه زبان مستعمل در اشعار جاهلی بوده است.^{۱۲} او ضمن تشکیک در تفوق لهجه قریش بر این زبان، از لهجه خاصی به عنوان لهجه مبنا نام

۱. مفید، الاختصاص، ۱۸۷.

۲. Noldeke.

۳. ضیف، تاریخ ادبی عرب، ص ۱۴۷؛ عبدالنواب، ص ۸۹.

۴. Guidi.

۵. همان.

۶. Nallino.

۷. همان.

۸. Fischer.

۹. همان.

۱۰. Brockelmann.

۱۱. بروکلیمان، ۴۲/۱.

۱۲. بلاشر، تاریخ ادبیات عرب، ص ۱۲۳.

نمی‌برد و احتمال می‌دهد که در دوران‌های قبل از تاریخ شناخته شده عرب، در اثر شرایط سیاسی زبان یکی از قبایل به صورت زبان مشترک شعر درآمد باشد.^۱

بیشتر معاصران قول مشهور مبنی بر محوریت لهجه قریش در زبان ادبی و فصیح را پذیرفته‌اند. ولی برخی نیز نظریه برتری زبان قریش را نپذیرفته و با تکیه بر قرائن روایی و مباحث زبان‌شناختی آن را رد کرده‌اند. یکی از مخالفان سرسخت برتری لهجه قریش جواد علی است که معتقد است: «نظریه برتری لهجه قریش از روایات آحاد که در کتب قدیم بدون ذکر سند و مرجع آمده اخذ شده و سپس به صورت اخبار متواتر و صحیح در آمده است. معاصران نیز تأثیر عوامل سیاسی، اقتصادی و دینی را به آن افزوده‌اند تا این اندیشه قدیمی را در لباسی نو متناسب با عصر جدید ارائه کنند»^۲ وی عربی فصیح را عربی «ال»^۳ که عبارت است از عربی عربی مُضَر، ربیعہ، ایاد، کلب، کنده و ازد می‌داند.^۴

از دیگر افرادی که در دوره معاصر با برتری لهجه قریش مخالف هستند می‌توان از احمد امین، رمضان عبدالتواب و سیدمحمدباقر حجتی نام برد. احمد امین معتقد است: «برخی در فصیح‌تر بودن لهجه قریش تردید کرده‌اند، زیرا مردم قریش شهرنشین و تجارت‌پیشه بودند و شهرنشینی و تجارت، زبان را فاسد می‌کند و این مطلب در مورد زبان اهل یمن نیز رخ داد. در ضمن پیامبر(ص) در بنی سعد بن بکر پرورش یافت و فصاحت را از آنان فرا گرفت و اصولاً قریش کودکان خود را برای فراگیری زبان فصیح به همین قبیله می‌فرستادند و این مؤید این معناست که زبان بنی سعد از قریش فصیح‌تر بوده است. اگر برخی لهجه قریش را برتر می‌دانند گمان می‌رود که به دلیل این باشد که خواسته‌اند شأن زبان قریش را بالا ببرند»^۵ رمضان عبدالتواب هرچند زادگاه زبان مشترک را مکه معرفی می‌-

^۱. همانجا

^۲. علی، جواد، ۶۶۷/۸

^۳. منظور زبانی است که ادات تعریف در آن «ال» است و این در مقابل زبان‌های است که برای تعریف از حرف «ها» حرف «ها» یا «أ» استفاده می‌کردند.

^۴. همان، ۶۷۳/۸

^۵. امین، احمد، ضحی الاسلام، ۲۴۷/۲

کند، ولی اظهار می‌دارد که زبان مشترک متعلق به همه لهجه‌ها است و شایسته نیست که این زبان را، زبان قریش یا تمیم و یا دیگر قبایل عرب بدانیم. این زبان ترکیبی از همه زبان‌هاست که به مرور زمان شخصیت و وجود مستقلی در مقابل سایر لهجه‌ها یافته است.^۱ اگر چه وی معتقد است که زبان مشترک ترکیبی از لهجه‌های مختلف است، ولی به دلیل این که زادگاه این زبان را مکه می‌داند بنا براین اثر لهجه قریش را از دیگر لهجه‌ها بیشتر دانسته است.^۲ یکی از محققین معاصر ضمن رد دلایل طرفداران برتری زبان قریش می‌گوید: «در صورتی نظریه محدثان در این مورد که قریش دارای ذوق و قریحه بودند و فصیح‌ترین لغات و واژه‌ها و لهجه‌ها را گزین کرده‌اند پذیرفته است که مدلل و مستند باشد. ولی پس از بررسی گفته‌ها و آراء آنان می‌بینیم کم‌ترین شرایط برای پذیرش آراء و نظریات آنان وجود ندارد و ادله‌ای که در این مورد اقامه می‌نمایند، عین مدعا است و اسناد قابل اطمینانی نیز در مورد احادیثی که یادآور شده‌اند در اختیار ندارند... و نتیجه‌گیری می‌نماید که لغت مزبور، لغت منطقه و لهجه محلی مخصوص نبوده بلکه لغت و زبان شعر و خطابه در اکثر نواحی جزیره العرب و خارج آن بوده است.»^۳

شماری از ادله روایی این گروه بدین شرح است:

از پیامبر(ص) نقل شده که فرمودند: «أَنَا أَعْرَبُكُمْ أَنَا مِنْ قُرَيْشٍ وَلِسَانِي لِسَانُ بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرٍ.»^۴ یعنی من فصیح‌ترین شما هستم زیرا از قریشم و زبانم زبان قبیله سعد بن بکر است. در این روایت پیامبر(ص) فصاحت زبان خود را از بنی-سعد می‌داند. ابن فارس نیز می‌گوید: «بر اساس همین روایت، ابو عبید، بنی سعد بن بکر را افصح عرب می‌داند.»^۵

از ابو عمرو بن علاء نقل شده که: «افصح عرب علیا هوازن یعنی سعد بن

۱. عبدالتواب، رمضان، ۸۰.

۲. همان، ۹۳.

۳. حجتی، سید محمد باقر، تاریخ قرآن، ۲۹۴.

۴. سیوطی، جامع المسانید و المراسیل، ۲۷۷/۳.

۵. ابن فارس، الصحابی، ۳۲.

بکر، جشم بن بکر، نصر بن معاویه و ثقیف و سفلی تمیم یعنی بنی دارم است.^۱ ابن ابی الحدید نقلی را در شرح نهج البلاغه آورده که: «قریش فصیح‌ترین قوم عرب نبود و قبایل دیگر از آنها برتر بودند. فصیح‌ترین قوم عرب جرهم است هرچند از بزرگی قریش برخوردار نبودند.»^۲

ابن مسعود گفته است: «شایسته بود که نویسندگان مصاحف از قبیله مضر می‌بودند.»^۳

از عمر روایت شده که در مصاحف، فقط مردان میان سال قریش و ثقیف املاء می‌کردند.^۴

از عثمان در باره یکسان سازی مصحف‌ها روایت شده که گفت: «مملی را از قریش و نویسنده را از ثقیف بگذارید.»^۵

این روایات برای اثبات مدعا کفایت نمی‌کند و همه قابل نقد هستند، روایت اول قابل استناد نیست، زیرا سیوطی که آن را نقل می‌کند خود تأکید می‌کند که این روایت را سعد از یحیی بن یزید سعدی به صورت مرسل^۶ و معضل^۷ نقل کرده کرده است و هر دو وصف از اوصاف حدیث ضعیف است. و از سوی دیگر در سیره ابن هشام به این صورت نقل شده است: «أنا أعرَبُکُمْ، أنا قرشی، واسترُضعتُ فی بنی سعد بن بکر»^۸. که تأکید فصاحت بر قرشی بودن است نه بر زبان بنی سعد. نظریات ابو عمرو بن علاء و ابن ابی الحدید هم بیش از آن که متکی به اسناد و مدارک باشد نظر شخصی آنهاست.

محتوای روایات ابن مسعود، عمر و عثمان مربوط به بعد از نزول قرآن و چگونگی تدوین قرآن است و نمی‌توان به استناد آن اثبات کرد که لهجه برتر در

۱. همانجا؛ سیوطی، المزهَر، ۱۷۲/۱.

۲. ابن ابی الحدید، ۱۴۶/۱۶.

۳. ابن فارس، همان؛ سیوطی، المزهَر، ۱۷۲/۱.

۴. همان.

۵. همان.

۶. مرسل روایتی است که شخصی آن را از معصوم نقل کند که خودش معصوم را درک نکرده باشد. شهید

ثانی، الرعايه، ۱۳۶.

۷. معضل روایتی است که دو راوی یا بیشتر پشت سر هم از سند آن حذف شده باشد. مامقانی، ۳۳۵/۱.

۸. ابن هشام، ۱۰۸/۱.

زبان مشترک کدام لهجه است.

با توجه به بررسی ادلّه روایی و مباحث زبان شناختی جمع بندی بحث این خواهد بود که زبان مشترک یا همان عربی فصیح قبل از نزول قرآن بدون برتری لهجه خاصی و با بهره‌گیری از بهترین‌های قبایل مشهور شکل گرفته است. زیرا ظهور یک دفعه زبان مشترک با زبان شناسی تاریخی سازگار نیست و باید اذعان کرد که این زبان در یک دوره طولانی و بر حسب نیاز اعراب جزیره به کمال رسیده است. این زبان در سیر تکامل خویش ضعف‌های خود را بر طرف و برجسته‌ترین نوع کلام را از قبایل مختلف اخذ می‌کرده است. محافل ادبی که در موسم‌های خاص در مکه یا مناطق نزدیک آن تشکیل می‌شد عامل مهمی در گزینش فصیح‌ترین ساختارهای ادبی قبایل مختلف زبان عربی بوده است. وجود محافل شعر و ادب در مکه مانند بازار عکاظ مورد توجه ویژه اعراب واقع گردید و این توجه به زبان و شعر و ادب و بحث و گفتگو در باره آنها موجب شد تا زبان عربی مشترک در سیر تکاملی خود در اوج فصاحت و بلاغت رواج یابد. ساکنین مکه یا همان قریش به دلیل این که مرکز اصلی محافل ادبی به شمار می‌رفتند از سال‌ها قبل از نزول قرآن سعی کرده بودند تا زبان خود را با زبان مشترک که به عنوان زبان برتر شناخته می‌شد منطبق کرده و شیوه سخن گفتن خود را با لهجه فصیح هماهنگ کنند. سخن ابن فارس مبنی بر این که «قریش از سخنان و اشعار اعراب دیگر بهترین واژگان و لطیف‌ترین عبارات را بر می‌گزیدند»^۱ مؤید همین نظر است. طبیعتاً هماهنگی زبان قریش با زبان مشترک به شکل کامل تحقق نیافت، زیرا برای عامه مردم آسان نیست که بتوانند لهجه خود را تغییر دهند و به همین جهت بخشی از ساختار کلام آنان به لهجه خاص قریش باقی ماند. نتیجه این که به دلیل بیشترین تأثیر پذیری لهجه قریش از زبان مشترک باید آن را نزدیک‌ترین لهجه به زبان فصیح دانست، نه این که لهجه قریش فصیح‌تر باشد.

^۱ . ابن فارس، الصاحبی، ۲۸.

۱-۳. علوم زبان عربی

نخستین کسی که علوم زبانی را در یک نظم واحد مرتب کرد ابونصر فارابی است که فصل اول کتاب احصاء العلوم خود را علم اللسان نام گذاری کرد. وی علم زبان را بر دو قسم می‌داند، قسم اول علمی است که از الفاظ دارای معنا سخن می‌گوید و دیگر علمی است که از قوانین مربوط به این الفاظ بحث می‌کند. وی در ادامه سخن، علوم زبانی را شامل هفت علم می‌داند

۱. علم الفاظ مفرد معنادار: یعنی علمی که به وسیله آن حدود دلالت الفاظ بر معانی و ضبط و نقل هر یک از آنها و اصیل یا دخیل و غریب یا مشهور بودن آن شناخته می‌شود.

۲. علم الفاظ مرکب: یعنی شناخت سخنانی که به صورت مرکب در آمده و از سوی سخنوران و شاعران به کار رفته است و فصیحان و بلیغان نیز آن را بر زبان آورده و بازگو کرده و حفظ کرده‌اند.

۳. علم قوانین الفاظ مفرد: که در بخشی از این علم از حروف الفبا و موضوعات آن مانند تعداد حروف، مخارج آنها، حروف صامت و مصوت و مانند آن سخن گفته می‌شود و در بخشی دیگر از چگونگی اشتقاق الفاظ مفرد بحث می‌شود.

۴. علم قوانین الفاظ مرکب: در بخشی از این علم از پیشوندها و پسوندهای اسم و فعل در حال ترکیب سخن گفته می‌شود و در بخش دیگر از چگونگی ترکیب الفاظ برای ساخت جمله بحث می‌شود.

۵. علم قوانین نگارش صحیح: در این علم از شیوة نگارش صحیح حروف سخن گفته می‌شود.

۶. علم قوانین قرائت صحیح: در این علم از چگونگی خواندن علامت‌های وضع شده برای حروف و تعیین مقاطع جمله بحث می‌شود.

۷. علم اشعار: در این علم از وزن و قافیه در شعر و از کلماتی که در اشعار

مناسب است به کار رود بحث می‌شود.^۱

علوم زبان عربی نزد یحیی بن حمزه علوی (م ۷۴۵ق) شامل چهار نوع است؛ علم لغت، علم اعراب، علم تصریف و علم فصاحت و بلاغت.^۲

ابن انباری علوم زبان عربی را هشت علم دانسته است؛ علم نحو، علم لغت، علم تصریف، علم عروض، علم قوافی، علم صناعت شعر، علم اخبار عرب و علم أنساب عرب.^۳ تقسیم‌بندی که در انواع علوم زبان عربی در میان دانشمندان این فن از شهرت بیشتری برخوردار است این علوم را شامل دوازده علم می‌داند که عبارتند از: لغت، صرف، اشتقاق، نحو، معانی، بیان، عروض، علم قافیه، خط، قرض^۴ الشعر، انشای نثر (نثرشناسی و سبک‌شناسی) و محاضرات (علم خطابه و آئین سخنوری). از این دوازده علم، هشت علم اول به عنوان اصول این دانش هستند، زیرا فراگیری آنها از خلل در کلام عرب جلوگیری می‌کند. و چهار علم بعدی فروع آن به شمار می‌رود. علم بدیع نیز در ذیل علم معانی و بیان به شمار آمده است.^۵

در این کتاب تأثیر قرآن در پیدایش همه این علوم مورد بررسی قرار نمی‌گیرد و بخشی از این علوم که عبارتند از: لغت، صرف، نحو و علوم بلاغت شامل معانی، بیان و بدیع مورد بررسی قرار می‌گیرد. این امر به این دلیل است که اولاً برخی از این علوم در ابتداء از هم منفک نبوده و جزء علوم دیگر به شمار می‌آمده است، مانند علم اشتقاق که جزء علم صرف بوده و در قرن‌های بعدی از این علم منفک شده است. ثانیاً بخشی از این علوم به جهت ارتباط مستقیم در درک معنای قرآن به عنوان علوم ابزاری برای قرآن هستند و عدم معرفت به آنها برای فردی که قصد فهم معانی قرآن را دارد نقص محسوب می‌شود، مانند علم لغت یا صرف و نحو و علوم بلاغت. ثالثاً پیدایش شماری از این علوم به متون دیگری غیر از قرآن

^۱ . رک: فارابی، ابونصر، صص ۴۱-۴۹.

^۲ . رک: علوی، یحیی، ۱۴/۱

^۳ . ابن انباری، نزهة الالباء، ص ۷۶

^۴ . قرض بر وزن عدل، به معنای بریدن و قطع کردن است، و شعر به این جهت که کلامی است که از کلام عادی جدا شده و نوعی بریدن و پیوند دادن در آن به کار رفته است، قریض گفته شده است. قرض به معنای سرودن و شعر گفتن نیز به کار رفته است. (حکیمی، محمدرضا)

^۵ . الرافعی، تاریخ آداب العرب، ۳۳/۱

اختصاص دارد، مانند قرض‌الشعر که در نقد اشعار است و یا انشای نثر که در باره نگارش متون نثر است. بنا بر این ما به مهم‌ترین بخش این علوم که علما در شمار آن اتفاق نظر داشته و آن‌ها را جزء علوم ادبی دانسته‌اند می‌پردازیم

فصل ۲

تأثیر قرآن در پیدایش علم لغت

پیدایش علم و دانش در میان جوامع بشری و رشد و تکامل آن به مرور زمان و در دوره‌های مختلف صورت می‌گیرد و هیچ یک از علوم نیست که در همان مرحله پیدایش به کمال خود رسیده باشد. به عنوان مثال از زمان اختراع برق توسط ادیسون که مرحله ابتدائی آن بود، تا امروز که ما از برق استفاده می‌کنیم، این دانش به اندازه‌ای توسعه پیدا کرده است که دیگر نمی‌شود آن را با زمان اختراع مقایسه کرد و قطع به یقین، صدها سال بعد از این را هم نمی‌شود با امروز مقایسه کرد. زیرا دانشمندان هر دوره بر یافته‌های گذشتگان در رشته‌های مختلف دانش چیزی افزوده و علم را به مرحله بالاتری سوق می‌دهند. مسائل هر دانش تاریخی دارد که دوره از زمان آغاز می‌شود، مردم آن را به خدمت می‌گیرند و با آن زندگی می‌کنند و آن را متحول می‌سازند و با پیشرفت آن، بخش کهنه و غیر کاربردی-اش فراموش شده و دانش نو جای آن را می‌گیرد. دانش لغت نیز از این قاعده کلی مستثنا نبوده و از طرح نخستین مسائل آن تا رسیدن به مرحله‌ای که به عنوان یک دانش تلقی گردید دوره‌ای طولانی را گذرانده و مراحل را پشت سر گذاشته است. در اینجا قصد این نیست که در باره اصل پیدایش زبان سخن گفته شود، چرا که با گذشت قرن‌ها از شروع بحث در باره طبیعی و توقیفی بودن یا وضعی و قراردادی بودن زبان،^۱ هنوز بحث به نتیجه قطعی نرسیده است و دلایل هیچ کدام از طرفداران این دو نظریه برای صدور حکم قطعی کفایت نمی‌کند.^۲ اما ما در

^۱. ابن فارس، الصحابی، ۱۳.

^۲. نک: روبینز، ۴۶-۵۰؛ مشکوة الدینی، ۱۳-۱۷.

خارج با واقعیتی به نام زبان مواجه هستیم که غیر قابل انکار است. در هر زبانی واژگانی وجود دارد که بیانگر معانی بوده و کاربرد حقیقی دارند و رابطه بین واژگان با معانی یک رابطه قراردادی است که هم گوینده آن را می‌داند و هم شنونده از آن آگاه است. اگر چنین نباشد، ارتباط و انتقال اندیشه گوینده به شنونده از طریق زبان ممکن نیست. بنا بر این باید اذعان کرد که کارآمدترین وسیله ارتباط انسان‌ها با هم زبان و گفتار و بعد نوشتار است. از این رو است که آگاهی از رابطه قراردادی بین واژه با معنا به جهت نقش مهم آن در فهم اندیشه‌های گوینده از موضوعات مهم پژوهش‌های بشری بوده و هست.

۲-۱. تعریف علم لغت

واژه لغت را به لسان- معادل فارسی آن زبان است- معنا کرده‌اند.^۱ در اشتقاق آن وجوه مختلفی بیان شده است. ابن فارس (م ۳۹۵ق) لغت را مشتق از «لَغِيَّ بِالْأَمْرِ- از آن صحبت کرد» یعنی لَهَجَ به می‌داند.^۲ ابن جنی لغت را بر وزن «فَعَلَهُ» از ماده «لَعَوْتُ» به معنای سخن گفتی و اصل آن را «لُعْوَةٌ» می‌داند.^۳ همو لغت را در اصطلاح اصواتی می‌داند که هر قومی به وسیله آن اغراض خود را بیان می‌کند.^۴ جمع آن لغات و لُغُون و لُغِين گفته شده است.^۵ برخی اصل آن را «لُعْوَةٌ» دانسته که واو از آن حذف شده است.^۶ عده‌ای اصل آن را «لُغِيَّ یا لُغُوَّ» و هاء را عوض از محذوف دانسته‌اند.^۷ جمعی نیز ریشه آن را غیر عربی و معرب «لِغْس»^۸ یونانی دانسته و بر آن استدلال می‌کنند که این واژه در زبان‌های سامی وجود ندارد. در عبری «لشون» و در آرامی «لشان» معادل آن است و اعراب نیز از قدیم برای دلالت

^۱ ابن منظور، ۲۵۲/۱۵.

^۲ ابن فارس، مقایس اللغه، ۲۹۵/۵.

^۳ ابن جنی، ۵۵/۱.

^۴ همانجا.

^۵ نک؛ فیروزآبادی، ۱۷۴۴/۲ و ابن منظور، ۲۱۴/۱۵.

^۶ ابن منظور، ۲۵۲/۱۵.

^۷ همانجا.

^۸ Loqus.

بر لغت، واژه «لسان» را به کار برده‌اند.^۱

در قرآن فقط از واژه لسان برای بیان زبان استفاده شده و واژه لغت در قرآن به کار نرفته است؛ «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»^۲

راغب می‌گوید: «لِكُلِّ قَوْمٍ لِسَانٌ وَ لِسَانُ بَكْسَرِ اللَّامِ، أَيْ: لُغَةٌ»^۳ یعنی برای هر هر قومی زبان خاصی است. ابن منظور نیز «لسان» را در آیه « وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ»^۴ به لغت معنا کرده است.^۵

دانش لغت در اصطلاح عبارت از علم به معانی الفاظ مفرد است. چنانکه حاجی خلیفه آن را علمی می‌داند که از معانی الفاظ مفرد و شکل‌های جزئی آنها که برای آن معانی وضع شده‌اند بحث می‌کند.^۶

ابن خلدون علم لغت را دانشی معرفی می‌کند که از موضوعات لغوی سخن می‌گوید و در باره آن گفته است: «چون به ملکه زبان عربی از نظر حرکاتی که نحویان آنها را اعراب می‌نامند فساد راه یافته بود و بسیاری از لغات عرب در نتیجه آمیزش و رفت و آمد عرب‌ها با بیگانگان در غیر معانی موضوع له به کار برده می‌شد از این رو برای حفظ آنها قوانینی استنباط کردند و به کتابت و تدوین آن اقدام کردند».^۷

موضوع این علم الفاظ مفرد و شکل آنها از نظر وضع و دلالت بر معانی جزئی است.^۸

غایت آن احتراز از خطا و اشتباه در فهم معانی الفاظ است و هم چنین

^۱. ترزی، ۱۱.

^۲. الشعراء/۱۹۳-۱۹۵. یعنی: روح الامین آن را نازل کرده است* بر قلب تو، تا از اندازکنندگان باشی * آن را به زبان عربی آشکار (نازل کرد).

^۳. راغب، ۷۴۰.

^۴. ابراهیم/۴. یعنی: ما هیچ پیامبری را، جز به زبان قومش، نفرستادیم

^۵. ابن منظور، ۳۸۵/۱۳ (لسن).

^۶. حاجی خلیفه، ۴۰/۱.

^۷. ابن خلدون، ۵۴۷.

^۸. حاجی خلیفه، همانجا.

وقوف بر آن چیزی است که از کلمات عرب فهمیده می‌شود.^۱ به عقیده فیروزآبادی شناخت مفردات نیمی از دانش است، زیرا بهره‌مند شدن از هر دانشی منوط به علم لغت است.^۲

۲-۲. جایگاه لغت در فهم قرآن

ما با یک واقعیت انکار ناپذیر در تاریخ عرب مواجه هستیم که در دوره‌ای از زمان، پیامبر اسلام(ص) قرآن را بر مردم قرائت کرد و آن را وحی الهی خواند و تصریح کرد که نزول آن به عربی می‌باشد: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۳ و «كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»^۴ و «وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»^۵ عربی در این آیات چه به معنای روشن و غیر مبهم باشد و چه به معنای زبان عربی باشد، مؤید این معنا است که رابطه قراردادی بین الفاظ و معانی میان اعراب در الفاظ قرآن کریم نیز ساری و جاری است و اعراب از الفاظ قرآن معنایی را می‌فهمند که پیش از نزول قرآن از آن الفاظ استنباط می‌کردند، زیرا اگر اعراب از الفاظ قرآن محتوای پیام پیامبر(ص) را درک نمی‌کردند انجام رسالت غیر ممکن بود. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» می‌نویسد: «ما در مرحله نزول قرآن بر تن آیات این کتاب لباس واژه عربی پوشانده و آن را به زیور الفاظ آراستیم، تا در معرض تعقل تو و قوم و امتت قرار گیرد، و اگر وحی در قالب الفاظ در نمی‌آمد و یا به الفاظ عربی ملبس نمی‌شد، قوم تو نمی‌توانستند اسرار آیات آن را در یابند و فهم آن مختص خودت می‌شد، زیرا هم وحی و هم تعلیم آن بر عهده تو بود.»^۶

بنا بر این فهم معانی قرآن مستلزم شناخت معنای واژگان آن است. از این

^۱. همان.

^۲. فیروزآبادی، ۲/۱.

^۳. یوسف/۲. یعنی: ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، شاید شما درک کنید.

^۴. الفصّل/۳. یعنی: کتابی که آیاتش روشن‌تر است و به عربی است برای قومی که بدانند.

^۵. النحل/۱۰۳.

^۶. طباطبایی، محمد حسین، ۷۵/۱۱.

رو از همان آغاز نزول قرآن یکی از مباحثی که مورد توجه مسلمانان قرار گرفت دانشی است که به بررسی معانی واژگان قرآن می‌پرداخت. چون علی‌رغم این که زبان قرآن عربی و زبان گفتاری اعراب بود و آنان در معنای واژگان قرآن و فهم مراد آیات کم‌تر با دشواری روبرو می‌شدند، ولی به دلایل زیر آنان در فهم پاره‌ای از واژه‌های قرآن هر چند کم دچار دشواری بودند.

۱. همه صحابه در فهم کلمات و عبارات قرآن یکسان نبودند و سطح فهم و درک آنها متفاوت بود. از این جهت وقتی معنای واژه‌ای بر یکی از صحابه دشوار می‌آمد، از رسول خدا(ص) می‌پرسید و آن حضرت نیز (ص) بر طبق آیات شریفه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»^۱ و «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»^۲ موظف بود تا کلام الهی را برای مردم تبیین نماید و اختلاف و ابهام آنها را برطرف سازد، پس رسول اکرم(ص) علاوه بر آن که قرآن را ابلاغ می‌کرد در صورت ضرورت به تفسیر آن نیز اقدام می‌کرد و به موارد مبهم و مورد سؤال اصحاب پاسخ می‌داد. مانند روایات زیر که سیوطی در مجموعه روایات تفسیری منقول از رسول خدا(ص) در اتقان آورده است:

مردی از رسول خدا(ص) در باره آیه ۹۱ سوره حجر «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ»^۳ سؤال کرد: عضین چیست؟ آن حضرت فرمود: «آمنوا ببعض و كفروا ببعض»^۴ که عضین را به تفریق و جدا کردن معنا کرده است. طبرسی عضین را از اعضاء دانسته و به تفریق و جز جز کردن معنا کرده است.^۵

از رسول خدا(ص) در باره آیه شریفه «الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ

^۱ النحل/۴۴. یعنی: و ما این قرآن را بر تو نازل کردیم، تا آنچه را به سوی مردم نازل شده است برای آنها روشن سازی و شاید آنها اندیشه کنند.

^۲ النحل/۶۴. یعنی: و ما قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر برای این که آنچه را در آن اختلاف دارند، برای آنها روشن کنی و [این قرآن] برای قومی که ایمان می‌آورند مایه هدایت و رحمت است.

^۳ یعنی: همانها که قرآن را تقسیم کردند (آنچه را به سودشان بود پذیرفتند، و آنچه را بر خلاف هوسهایشان بود رها نمودند).

^۴ . سیوطی، الاتقان، ۱۲۶۰/۲.

^۵ . طبرسی، ۵۲۹/۶.

الْفِضَّة»^۱ سؤال شد. فرمود: «الْقِنْطَارُ أَلْفُ أُوقِيَّةٍ»^۲ در لسان العرب الف اوقیه از معانی قنطار به شمار آمده است.^۳

ازهری معتقد است که صحابه بر خلاف ما که محتاج شناخت کلمات قرآن هستیم، آنها نیازمند به آموختن لغت و واژه‌های مشکل و غریب قرآن نبودند؛ زیرا پیامبر(ص) در صورت لزوم، مجمل قرآن و واژه های غامض و متشابه آن را برای آنها بیان می‌کرد.^۴

۲. شبه جزیره عربستان دارای لهجه‌های مختلف بود و در کنار این لهجه‌ها اعراب جزیره دارای زبان مشترکی بودند که قبلاً از آن سخن گفتم و اثبات کردم که این زبان مشترک همان زبان عربی فصیح است که شاعران بر اساس آن شعر گفته و سخنوران خطبه ایراد کرده‌اند. این زبان متعلق به هیچ قبیله خاصی نبوده، بلکه گزینش بهترین‌های هر لهجه است. قرآن به زبان مشترک که تلفیقی از همه لهجه‌ها بود نازل شد. هر چند قرآن به عربی فصیح یا همان زبان مشترک بود ولی به جهت عدم استعمال برخی از واژگان آن در بعضی از قبایل، فهم آن واژگان برای آنان دشوار می‌کرد. از این رو در قرآن الفاظی از لهجه‌های قبایل مختلف به کار رفته بود که احتمال داشت قبایل دیگر آن را نشنیده و معنا آن را نمی‌دانستند و نیاز بود که آن واژگان برای افراد آن قبایل تبیین می‌شد. سیوطی در نوع سی و هفتم اتقان به بحث از این لغات پرداخته است. در قرن چهارم نیز کتابی در لغات لهجه‌های گوناگون بر مبنای روایات ابن عباس تألیف شده است که در آینده از آنها سخن خواهیم گفت.

۳. مهاجرت برخی از اقوام و قبایل عرب غیر فصیح و یا غیرعرب مانند قوم یهود به سرزمین عربستان موجب شد تا واژه‌های آنان در میان گروه‌هایی از ساکنان شبه جزیره رایج گردد و به مرور زمان در زمره لغات مستعمل در بین برخی قبایل عرب زبان قرار گیرد. در نتیجه فهم معنای این گونه کلمات و عبارات

^۱. آل عمران/۱۴. یعنی: اموال هنگفت از طلا و نقره

^۲. سیوطی، همان، ۱۲۴۲/۲.

^۳. ابن منظور، ۱۱۸/۵.

^۴ نک: ازهری، مقدمه تهذیب اللغة.

برای قسمتی از جزیره العرب مشکل بود.

۴. در قرآن کریم تعداد محدودی واژه از دیگر زبان‌ها از قبیل حبشی، رومی، سریانی، عبری و فارسی است. هر چند این کلمات در آن زمان در زمره زبان عرب شده بود، ولی فهم این گونه کلمات برای برخی دشوار بود. سیوطی در باب سی و هشتم اتقان از این گونه کلمات سخن گفته است.

بنا بر این اساساً نادرست است که گمان شود هر عرب فصیحی معنای هر کلمه‌ای را که می‌شنیده می‌دانسته است. این موضوع از بدیهیات است و نیاز به استدلال ندارد که حتی چیره‌ترین و تواناترین افراد واژه‌شناس، باز معنای بسیاری از الفاظ را نمی‌دانند. عبدالله ابن عباس (م ۶۸ق) که خود از مفسران نامی عصر صحابه و ملقب به ترجمان قرآن است^۱ و او را پدر علم لغت عربی لقب داده و آرای او مبنای روش تفسیر لغوی قرآن شده است،^۲ از طریق مجاهد از او نقل شده که گفت: من معنای « فاطر » در آیه شریفه « فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ »^۳ را نمی‌دانستم، تا این که دیدم دو عرب در باره چاهی با هم مشاجره می‌کنند و یکی از آنها گفت: «أنا فَطَرْتُهَا» من به کندن آن چاه آغاز کردم.^۴

با گسترش اسلام و مسلمان شدن اقوام و ملل دیگر و به دنبال آن ارتباط کلامی بیش از پیش اعراب با مردم تازه مسلمان شده، تأثیر پذیری زبان عربی از دیگر زبان‌ها شدت یافت و موجب شد معنای برخی از لغات قرآن در نظر آنان غریب و مشکل جلوه کند و خود را نیازمند بررسی و کنکاش بیشتر برای درک صحیح قرآن ببینند. این امر صحابه و تابعین اهل علم را بر آن داشت تا آستین همت بالا زنند و به توضیح و تبیین کلمات قرآن با استناد به روایات منقول از رسول خدا(ص) و در برخی موارد نیز با استناد به اشعار جاهلی و بررسی‌های شخصی خود بپردازند. پس تردیدی نیست که علم لغت در فهم قرآن نقش اساسی داشته است و توجه به درک محتوای قرآن بود که مسلمانان به دانش لغت

۱. سیوطی، الاتقان، ۲/۱۲۲۸.

۲. سزگین، ۶۲/۱.

۳. الشوری/۱۱. یعنی: او آفریننده آسمانها و زمین است.

۴. سیوطی، همان، ۳۵۴/۱.

اهتمام ورزیده و موجب پیدایش فرهنگ‌های زبان عربی شدند. ابوحاتم رازی در اشاره به این موضوع می‌گوید: «نیاز به شناخت الفاظ و عبارات ناآشنایی که در قرآن و سخنان پیامبر(ص) و صحابه و تابعین و پیشوایان گذشته وجود داشت، باعث شد که دانشمندان در صدد شناخت زبان عربی و کمک‌گیری و استفاده از اشعار جاهلی برآیند».^۱

۲-۳. عناوین کتاب‌های لغوی در باره قرآن

کتاب‌هایی که در باره واژگان قرآن تألیف شده است دارای عناوین مختلفی است که به شرح آنها پرداخته می‌شود:

۲-۳-۱. غریب القرآن

غریب در لغت به معنا هر چیز نادر و نو و نامأنوس است. کلام غریب یعنی سخنی که غامض و دور از فهم باشد.^۲ غریب القرآن عبارت است از توضیح واژه‌هایی که در قرآن به کار رفته است و همه مردم آشنا به زبان عربی به آسانی نتوانند معانی آن را دریابند، بلکه درک معانی آن نیازمند آشنایی گسترده و عمیق به زبان عربی و تبخّر در آن است. واژه‌های قرآن دو دسته‌اند: دسته اول واژه‌هایی است که در فهم معنای آن عام و خاص عرب زبان مشترکند، مانند «سما» و «ارض» که همه به آسانی پی به معانی آن می‌برند. دسته دیگر الفاظی است که تنها افرادی به آن آگاهی دارند که در لغت عرب از آگاهی و مهارت کافی برخوردار باشند. این دسته دوم است که مفسران و قرآن پژوهان در باره آن کتاب نوشته و عنوان غریب القرآن بر آن نهاده‌اند. البته به این نکته باید توجه داشت که اگر منظور از غریب القرآن این باشد که در قرآن کریم واژه‌هایی است که دور از فهم و غامض هستند به قطع قرآن کریم از چنین واژگانی پیراسته است؛ زیرا قرآن کریم در نهایت فصاحت و بلاغت نازل شده و یکی از عیوب فصاحت غرابت استعمال است و وجود

^۱. عبدالتواب، ۱۲۸.

^۲. خلیل، ۴/۱۱۴؛ ابن منظور، ۱/۶۴۱.

این گونه واژگان با اعجاز قرآن منافات دارد. پس غریب‌القرآن واژه‌هایی را گزارش می‌کند که معنای آنها بر عوام از تازیان و نه خواص غریب و پوشیده باشد و فهم معنای آنها به پژوهش لغوی و ادبی نیازمند باشد. مانند واژه «فتنه» در عبارت قرآنی «لَا تَكُونُ فِتْنَةً» که به معنای کفر و شرک است.^۱ و حال آن که فتنه در لغت معانی متعددی از قبیل آزمایش و امتحان، گمراهی، شرک، عذاب، بلا، مصیبت‌های اجتماعی، خدعه و فریب دارد^۲ و در اصل لغت گذاشتن طلا در آتش است تا خالص و ناخالص بودن آن امتحان شود.^۳ فهم این که فتنه در این آیه به معنای شرک است، به آسانی برای همه قابل فهم نیست و نیازمند بررسی است.

۲-۳-۲. لغات القرآن

کتاب‌های لغات القرآن به بحث از واژگان لهجه‌های قبایل مختلف شبه جزیره عربستان یا واژگان غیرحجازی که در قرآن وجود دارد می‌پردازد. در این جا به نمونه‌ای از این لغات اشاره می‌شود: در آیه ۱۳ سوره بقره: «أَتُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ» گفته شده: «السفیه» در زبان قبیله کنانه یعنی جاهل و نادان، و «رَعْدًا» در آیه ۳۵ همان سوره در زبان قبیله طیء یعنی خَصَب (گشایش زندگی و فراوانی). و «الصَاعِقَةُ» در آیه ۵۵ سوره بقره در زبان عمان یعنی موت.^۴

۲-۳-۳. معانی القرآن

این شاخه تلفیقی از واژه‌شناسی قرآن، علم نحو و علوم بلاغی است که به شرح و تفسیر واژگان آیات قرآن اعم از اسم، فعل و حرف می‌پردازد و معانی واژه‌های قرآنی را تبیین می‌کند، خواه این که آنها از واژه‌های غریب یا معرب باشند یا از الفاظ معمولی باشند. برخی از تألیفات این رشته از بیان مختصر واژه‌ها فراتر رفته و چهره تفسیر به خود گرفته است و علاوه بر ریشه یابی آن، به آیات همگون

^۱. طباطبایی، ۶۳/۲.

^۲. نک: ابن منظور / ۳۱۹/۱۳.

^۳. ابن منظور، همانجا.

^۴. ابن عباس، اللغات فی القرآن، ۲.

پرداخته و از مقایسه آنها به معنای کلمه نزدیک شده است.

۲-۳-۴. اشتقاق و مناسبات الفاظ قرآن

اشتقاق در لغت به معنای گرفتن کلمه از کلمه دیگر است.^۱ در اصطلاح عبارت از بر گرفتن یک لفظ از لفظی دیگر است، به شرطی که لفظ دوم با لفظ اول در معنا و ترکیب مناسبت داشته باشد و در ساخت با هم مغایر باشند.^۲ بنابر این در تعریف اشتقاق یا ریشه‌شناسی می‌توان گفت: دانشی است که به تحقیق در باره واژگانی که به نوعی با یکدیگر پیوند آوایی و معنایی دارند می‌پردازد و تحولات و دگرگونی‌های آنها را در دوره‌های مختلف بررسی می‌کند. مانند کلمه «جَنّ» که ماده جَنّ است و اصل معنای آن بر ستر و پوشیدگی دلالت می‌کند.^۳ از این رو به سپر «جَنّه» گفته می‌شود زیرا فرد پشت آن مستور و پوشیده است. به زمین پر گیاه «أرض متجنّنه» اطلاق می‌شود چون که زمین با گیاهان پوشیده شده است. و به بچه در شکم مادر به این جهت «جنین» اطلاق می‌گردد که بچه مستور و پنهان است.^۴ دانشمندان به دلیل درک معنای صحیح الفاظ قرآن، از ابتدای قرن دوم هجری حرکت گسترده‌ای را در ریشه‌یابی واژگان قرآن شروع کردند و علاوه بر این که در تفاسیر به این موضوع پرداختند، کتاب‌های مستقلی نیز در این موضوع نگاشته‌اند که در آینده به آنها خواهیم پرداخت.

۲-۳-۵. مجازات قرآن

مجاز بر وزن مَفْعَل یا مصدر میمی به معنا گذشتن از جایی و یا اسم مکان به معنا راه و گذرگاه است.^۵ و در اصطلاح علم بلاغت عبارت است از هر کلمه‌ای که از آن معنا و مفهومی غیر از معنایی که وضع کننده آن کلمه در نظر داشته اراده شود،

^۱ ابن منظور، ۱۸۵/۱۰.

^۲ جرجانی، التعریفات، ۳۱.

^۳ ابن منظور، ۹۳/۱۳.

^۴ نک: همان.

^۵ خلیل، ۱۶۴/۶.

البته وجود علاقه میان معنای اول و معنای دوم شرط لازم مجاز است.^۱ در مقابل مجاز اصطلاح حقیقت است که عبارت است از به کار بردن کلمه در معنا و مفهومی که واضح آن کلمه در هنگام وضع در نظر داشته است. معنای دیگری که از مجاز اراده شده معادل تفسیر است، چنانکه ابو عبیده کتاب خود را که در توضیح واژگان قرآن است مجازالقرآن نامید.

در باره اینکه آیا در قرآن الفاظ و کلماتی به صورت مجاز به معنای اصطلاحی آن به کار رفته است یا نه، در بین دانشمندان اسلامی اختلاف است، بیشتر لغت‌شناسان و فقها و مفسران معتقدند که قرآن نیز همانند سایر کلام‌ها از مجاز برخوردار است. اقلیتی مانند ظاهریه نیز منکر مجاز در قرآن هستند.^۲ نظر صحیح همان قول اکثریت است؛ زیرا که مجاز نشانه بلاغت سخن است و علمای بلاغت گفته‌اند: «المَجَازُ أبلغُ مِنَ الحَقِيقَةِ».^۳ به نظر سیوطی اگر مجازات را از قرآن برداریم بخشی از زیبایی آن را از بین برده‌ایم.^۴ بنابر این وجود مجاز در قرآن حتمی است؛ مانند «وَسُئِلَ الْقُرَيْبَةُ»^۵ که القریه در معنای مجازی یعنی ساکنین قریه به کار برده شده است. از آنجا که استعمال مجاز در مورد الفاظ مفرد صورت می‌گیرد، می‌توان آن را در شمار دانش‌های مرتبط با معنا شناسی واژگان قرآن آورد.

۲-۳-۶. وجوه و نظائر قرآن

وجوه و نظائر دانشی است که به بررسی معانی مختلف در قرآن می‌پردازد. وجوه عبارت است از واژه‌ای مشترک که به معانی مختلف به کار رفته است.^۶ مانند لفظ «عین» که برچشم، چشمه و جاسوس اطلاق می‌شود. و منظور از نظائر، واژه‌های

^۱ نک: هاشمی، جواهر البلاغه، ۲۶۴؛ جرجانی، التعریقات، ۱۸۳.

^۲ سیوطی، الاتقان، ۷۵۳/۲.

^۳ همان.

^۴ همان.

^۵ یوسف/۸۲.

^۶ سیوطی، الاتقان، ۴۴۵/۱.

متعددی است که به یک معنا به کار رفته‌اند.^۱ مانند جواد و کریم که هر دو به معنا بخشنده‌اند، و انسان و بشر و آدم که به یک معنا هستند. این دانش از علوم ارزشمندی است که در شناخت و فهم معانی کلمات و آیات قرآن نقش بزرگی دارد، زیرا در قرآن از هر دو نوع فراوان یافت می‌شود، بنا براین شناخت وجوه و نظائر در قرآن یک ضرورت تفسیری به شمار می‌رود. به عنوان مثال کلمه «عبادت» از جمله کلماتی است که در قرآن دارای معانی مختلفی است. آیت‌الله خوئی کاربرد این کلمه را در قرآن در سه معنا دانسته است: گاهی به معنای اطاعت و فرمانبرداری می‌باشد، مانند: ﴿أَلَمْ لَمْ أَعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾.^۲ معنای دیگر عبادت، خضوع و تذلل و ذلت است، مانند: ﴿فَقَالُوا أَنْوْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾.^۳ گاهی هم کلمه عبادت به معنای پرستش استعمال می‌شود، مانند: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ﴾.^۴ کلمه «عبادت» غالباً در همین معنا به کار می‌رود، به گونه‌ای که اگر بدون قرینه و خالی از قید و شرط استعمال گردد، مردم از آن همین معنا را می‌فهمند.^۵

۲-۳-۷. معرّب القرآن

منظور از «معرّب» کلماتی است که در اصل عربی نبوده و زبان عربی آنها را از زبان‌های مجاور خود مانند فارسی، حبشی، عبری و غیره گرفته است و با تغییراتی در ساختمان و اصوات واژه‌های دخیل، آنها را با زبان خود هماهنگ کرده است. طرح مباحث تعریب یا گردآوری لغات معرّب در زبان عربی از زمانی آغاز گردید که دانشمندان درصدد تحقیق و مطالعه در مفردات قرآن بر آمدند و وجود لغات

^۱. همان.

^۲. یس/۶۰. یعنی: ای فرزندان آدم آیا من با شما پیمان نبستم که از شیطان اطاعت نکنید که او برای شما دشمنی آشکار است.

^۳. المؤمنون/۴۷. یعنی: آنان گفتند: آیا ما به دو انسان، همانند خودمان ایمان بیاوریم در حالی که قوم آن‌ها بردگان ما هستند؟!

^۴. الرعد/۲۶. یعنی: بگو! من مأمورم که خدا را بپرستم و به او شرک نوزم.

^۵. خوبی، ۴۶۲.

اعجمی را در قرآن منافی آیات «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۱ و «وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»^۲ یافتند و درباره قرآن این سؤال مطرح شد که آیا همه واژگان قرآن به زبان عربی است و یا این که از واژه‌های معرب نیز در قرآن راه یافته است؟ طرح این سؤال و تحقیق پیرامون آن باعث شد که دانشمندان و مفسران آرای مختلفی بیان کنند و میدان مناظره بین آنها گردد. نظر مشهور آن است که استفاده از برخی واژه‌های یک زبان در زبان‌های دیگر یک امر رایج است و این موضوع در باره زبان عربی نیز صادق بوده و واژه‌هایی از دیگر زبان‌ها به زبان عربی راه یافته است. تعدادی محدود از این واژه‌ها که دخیل در زبان عربی هستند در قرآن نیز به کار رفته است و این تعداد محدود، قرآن را از عربی بودن خارج نمی‌کند.^۳

^۱ یوسف/۲.

^۲ النحل/۱۰۳.

^۳ سیوطی، المزهرة، ۲۱۹/۱؛ ابن فارس، الصحاح، ۳۳.

فصل ۳

مباحث لغوی در عصر صحابه

بعد از رحلت پیامبر اکرم(ص) صحابه مرجع تفسیر قرآن شدند و تفسیر آیات قرآن و معانی الفاظ غریب آن از بزرگان صحابه سؤال می‌شد. برجسته‌ترین و مشهورترین شخصیت مفسر این دوره امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب(ع) است که در تفسیر پیشگام است. بعد از او نیز ابن عباس پرچمدار میدان مباحث لغوی قرآن شد. البته بین روش علی(ع) و ابن‌عباس تفاوت بسیاری است که به زودی به آن پرداخته خواهد شد.

۳-۱. امام علی(ع) پیشگام تفسیر واژه‌های قرآن

علی(ع) پس از پیامبر(ص) نخستین کسی است که به تفسیر و شرح واژه‌های قرآن توجه داشته است. آن حضرت(ع) در تفسیر و تبیین آیات قرآن در مواردی که نیاز بوده است به شرح واژه‌های آن پرداخته است تا فهم تفسیر آیه را برای مردم آسان سازد. برای نمونه، چند روایت از روایات تفسیر واژه‌های امام(ع) ذکر می‌شود:

۱. امیرالمؤمنین علی (ع) در آیه « ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ »^۱ « يعصرون » را به « يمطرون » یعنی باران به ایشان می بارد معنا کرده و به آیه « وَ أَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا »^۲ استشهاد فرموده اند.^۳

۲. امام (ع) در آیه « وَ قَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا وَ مَا أُوَكِّمُ النَّارَ وَ مَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ »^۴ کلمه « کفر » در عبارت « يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ » را به براءت معنا کرده است. و می فرماید: برخی از برخی دیگر اظهار براءت می کنند، و نظیر آن در سوره ابراهیم از قول شیطان است که می گوید: « إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونَ مِنْ قَبْلُ »^۵ یعنی من نسبت به شرک شما درباره خود، که از قبل داشتید بیزار و کافر. و نیز سخن ابراهیم خلیل که: « كَفَرْنَا بِكُمْ »^۶ یعنی ما از شما تبری می کنیم.^۷

۳. امام علی (ع) می فرماید: « كَفَى بِالْقَنَاعَةِ مُلْكًا وَ بِحُسْنِ الْخُلُقِ نَعِيمًا » یعنی آدمی را قناعت برای دولت مندی، و خوش خلقی را برای فراوانی نعمت ها کافی است. از امام (ع) در باره آیه « وَ فَلَنْحَيِّيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً » سؤال می شود: امام (ع) در پاسخ می فرماید: « هِيَ الْقَنَاعَةُ » یعنی حیات طیبه قناعت است.^۸

۴. امیر المؤمنین (ع) آیه « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ » را این گونه معنا می کند: « الْعَدْلُ الْإِنصَافُ وَ الْإِحْسَانُ التَّفَضُّلُ » یعنی عدل همان انصاف، و

^۱ یوسف/۴۹. یعنی: سپس سالی فرا می رسد که باران فراوان نصیب مردم می شود و در آن سال، مردم عصاره (میوه ها و دانه های روغنی را) می گیرند.

^۲ النبأ/۱۴. یعنی: و از ابرهای باران را آبی فراوان نازل کردیم. (ابراهیم) گفت: شما غیر از خدا بت هایی برای خود انتخاب کرده اید که مایه دوستی و محبت میان شما در زندگی دنیا باشد سپس روز قیامت از یکدیگر بیزاری می جوئید و یکدیگر را لعن می کنید و جایگاه شما آتش است و هیچ بار و یآوری برای شما نخواهد بود.

^۳ قمی، ۳۴۶/۱؛ مجلسی، ۶۱/۸۹.

^۴ العنکبوت/۲۵. یعنی: (ابراهیم) گفت: « شما غیر از خدا بت هایی برای خود انتخاب کرده اید که مایه دوستی و محبت میان شما در زندگی دنیا باشد سپس روز قیامت از یکدیگر بیزاری می جوئید و یکدیگر را لعن می کنید و جایگاه (همه) شما آتش است و هیچ بار و یآوری برای شما نخواهد بود! »

^۵ ابراهیم/۲۲.

^۶ الممتحنه/۴.

^۷ صدوق، ۲۶۰؛ طبرسی، احمد بن علی، ۲۴۲/۱.

^۸ نهج البلاغه، کلمات قصار/۲۲۹.

احسان همان بخشش است.^۱

۵. امام (ع) واژه «لقاء» را به «بعث» معنا کرده است. آن حضرت (ع) می‌فرماید: معنا آیه شریفه «بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ»^۲ و آیه شریفه «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ»^۳ و آیه شریفه «إِلَى يَوْمٍ يَلْقَوْنَهُ»^۴ و آیه شریفه «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا»^۵ آن است که آن طایفه منکر بعثت بودند و در این آیات لقاء عبارت از بعثت است و خداوند بعثت را لقاء نامیده است. و هم چنین است آیه شریفه «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ»^۶ یعنی کسی که به دیدار خدا امید دارد اجل خدا آمدنی است.^۷

با دقت در روایات تفسیری منقول از امیرالمؤمنین (ع) که اندکی از آن برای نمونه ذکر شد به خوبی روشن می‌شود که امام (ع) در تفسیر آیات الهی، قبل از هر چیز با مراجعه به خود قرآن و قرار دادن آیات در کنار یکدیگر به توضیح و تبیین آنها پرداخته است. به عبارت دیگر شیوه و روش تفسیری امام (ع) بر تفسیر قرآن به قرآن استوار است.

علی (ع) در خطبه ۱۳۳ نهج البلاغه این روش را این گونه تبیین می‌کند: «كِتَابُ اللَّهِ تُبْصِرُونَ بِهِ وَ تَنْطِقُونَ بِهِ وَ تَسْمَعُونَ بِهِ وَ يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ وَ لَا يَخْتَلِفُ فِي اللَّهِ وَ لَا يُخَالِفُ بِصَاحِبِهِ عَنِ اللَّهِ» یعنی این کتاب خدا است که با آن می‌توانید حقایق را ببینید و با آن سخن گوئید و به وسیله آن بشنوید، بعضی از آن از بعضی دیگر سخن می‌گویند و برخی گواه برخی دیگر است، در باره خدا سخنی به خلاف نگفته و کسی که با آن مصاحبت کند وی را از خدا جدا نمی‌سازد. علی (ع) با این بیان ارزشمند، چگونگی تفسیر پذیری قرآن و بهره-

^۱ نهج البلاغه، کلماتقصار/۲۳۱.

^۲ السجده/۱۰. یعنی: ولی آنان لقای پروردگارش را انکار می‌کنند.

^۳ البقره/۴۶. یعنی: آنها کسانی هستند که می‌دانند دیدارکننده پروردگار خویشند.

^۴ التوبه/۷۷. یعنی: تا روزی که خدا را ملاقات کنند.

^۵ الکهف/۱۱۰. یعنی: پس هر که به لقای پروردگارش امید دارد، باید کاری شایسته انجام دهد.

^۶ العنکبوت/۵. یعنی: کسی که امید به لقاء الله (و رستاخیز) دارد (باید در اطاعت فرمان او بکوشد) زیرا سرآمدی

را که خدا تعیین کرده فرامی‌رسد.

^۷ طبرسی، احمد بن علی، ۴۶۲/۲.

گیری از آیات الهی را در تفسیر آیات دیگر تبیین می‌کند. از دیدگاه آن حضرت (ع) همه قرآن به مثابه کلامی واحد و سخنی همگون است که برای دریافت محتوای یک آیه، باید به آیات دیگر رجوع کرد و در فضای معنایی حاکم بر آیات همگون به مفاهیم آنها دست یافت.

۲-۳. ابن عباس پدر فقه اللغة عرب

ابن عباس تفسیر را در مکتب علی بن ابی طالب (ع) آموخت. سعید بن جبیر نقل می‌کند: «از ابن عباس معانی لغات قرآن را بسیار می‌پرسیدند و او می‌گفت: چنین است و چنان است، مگر نشنیده‌اید که فلان شاعر در شعر خود چنین و چنان گفته است.»^۱ هر چند که ابن عباس شاگرد مکتب علی (ع) است، ولی او روش دیگری را برای توضیح واژگان مشکل و غریب قرآن به کار گرفت و آن استشهاد به اشعار شعرای عرب جاهلی در معنای واژگان قرآن است. از او در این باره نقل شده که شعر دیوان عرب است، هرگاه کلمه‌ای از قرآن که به زبان عرب نازل شده است برای ما مبهم و گنگ باشد، به دیوان اشعار مراجعه می‌کنیم و معنای آن را در شعر می‌جوئیم.^۲ پاسخ‌های ابن عباس به نافع بن ازرق^۳ و استشهاد او در توضیح توضیح معانی واژگان قرآن به اشعار عرب حاکی از تسلط ابن عباس بر زبان‌شناسی عربی و احاطه به ادبیات عرب به خصوص واژه‌ها و الفاظ غریب دارد. این روشی که ابن عباس در توضیح واژه‌های قرآن به کار برد، سرآغاز روشی در تفسیر قرآن شد که بعدها به نام روش تفسیر لغوی مشهور گشت. به همین جهت است که ابن عباس را پدر فقه اللغة عرب لقب داده‌اند.^۴ بنابر این مباحث لغوی، نه به خاطر نفس لغت، بلکه از آن جهت که زبان عربی وسیله فهم قرآن است مورد عنایت پیشوایان علم لغت قرار گرفت.

اگر چه از مباحث لغوی قرآن در قرن اول اسلام به دلیل منع کتابت حدیث

^۱. ابن سعد، ۲/۲۸۰.

^۲. سیوطی، الاتقان، ۱/۳۸۲.

^۳. زرکشی، ۱/۳۶۹ و همان، ۱/۳۸۳.

^۴. سزگین، ۶۲.

و تفسیر قرآن از سوی خلفا، آثار مکتوبی در دست نیست و برخی هم که اقدام به نگارش کرده‌اند آثار آنان از بین رفته است. ولی مباحث آنان از سوی شاگردان صحابه و تابعین نقل شده و از قرن دوم به بعد در منابع مکتوب باقی مانده است. مباحث لغوی باقی مانده از ابن عباس در منابع اولیه حاکی از این است که ابن عباس یک اثر معجمی در تفسیر لغوی داشته است که همه آثار منسوب به او از آن گرفته شده است. ابن سعد (م ۲۳۰ق) در شرح حال کُریب بن اُبی مسلم (م ۹۷ق) می‌نویسد: «موسی بن عقبه گفته است: کُریب شاگرد ابن عباس، یک بار شتر از نوشته‌های ابن عباس نزد ما به امانت گذاشت. بعضی اوقات علی پسر ابن عباس یادداشتی برای او می‌فرستاده و از او صحیفه‌ای از نوشته‌های ابن عباس را درخواست می‌کرده و پس از استنساخ، آن را به موسی برگشت می‌داده است.»^۱ این روایت و هم چنین روایتی که از خود ابن عباس در خصوص کتابت علم وارده شده است.^۲ حاکی از آن است که ابن عباس نسبت به نگارش بی توجه نبوده است و آن چه از ابن عباس در منابع بعدی آمده است، یا از روی آثار او بوده و یا از روی آثاری است که از نوشته‌های او استنساخ شده است.

در هر صورت چه بپذیریم که ابن عباس دانش خود را به کتابت در آورده و چه نپذیریم، آن چه که در آن تردید نیست، این است که ابن عباس پایه‌گذار «معجم عربی» است. تفسیر ابن عباس نخستین کوشش در تفسیر لغوی یا به عبارت بهتر نخستین کوشش در واژه‌شناسی در میان مسلمانان است^۳ که سپس به دست شاگردان وی مانند سعید بن جبیر (م ۹۴ق)، مجاهد (م ۱۰۴ق)، عکرمه (م ۱۰۵ق)، ضحاک (م ۱۰۵ق)، عطاء بن ابی رباح (م ۱۱۴ق) و دیگران ادامه یافته و سیر تکاملی پیموده است تا به نگارش فرهنگ‌نامه‌های بزرگ عربی مثل «العین» رسیده و بعد از آن هم حرکت کمالی خود را ادامه داده است. از آثار منسوب به ابن عباس سه اثر در مباحث لغوی قرآن نام برده شده است:

^۱ ابن سعد، ۲۲۵/۵.

^۲ خطیب بغدادی، ۹۲.

^۳ سزگین، ۶۴/۱؛ و مقدمه غریب القرآن سجستانی، به قلم احمد عبدالقادر صلاحیه، ۴۳.

۱. کتاب غریب القرآن، به تنظیم عطاء بن ابی رباح (م ۱۱۴ق) ^۱ از این کتاب دو نسخه خطی یکی در کتابخانه برلین به شماره ۶۸۳^۲ و دیگری در کتابخانه عاصف افندی ترکیه به شماره ۲/۲۸۱۵ ثبت شده است.^۳ به نظر بروکلیمان این کتاب قسمتی از کتاب الاتقان سیوطی است که به همین شماره در کتابخانه برلین ثبت شده و از آن جدا گشته است.^۴ عبدالغفور عطار در مقدمه بر صحاح جوهری از این کتاب نام برده و به این دلیل که آن کسانی که شرح حال ابن عباس را نوشته‌اند، چنین کتابی را برای او ذکر نکرده‌اند درانتساب آن به ابن عباس تردید کرده است.^۵ البته نظریه بروکلیمان قابل پذیرش نیست، زیرا اولاً از غریب القرآن نسخه دیگری در کتابخانه عاصف افندی ترکیه موجود است که نمی‌شود حکم کرد این نسخه هم از الاتقان جدا شده است. ثانیاً محتوای آنها از آن چه در الاتقان آمده بیشتر است.

برای شناخت سبک و سیاق این کتاب در اینجا به چند سؤال و جواب آغازین کتاب و استشهاد ابن عباس پرداخته می‌شود:

- قال نافع: يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز و جل: «عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ»^۶ قال: عزين: الحلق الرفاق. قال: و هل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت عبید بن الأبرص و هو يقول:

فَجَاءُوا يَهْرَعُونَ إِلَيْهِ حَتَّى
يَكُونُوا حَوْلَ مَنبَرِهِ عَزِينًا^۷

- قال نافع: يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عز و جل: «وَأَبْتَعُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ»^۸. قال: الوَسِيلَةُ: الحاجة. قال: أو تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما ما سمعت عنتره و هو يقول:

^۱ سزگین، همانجا.

^۲ بروکلیمان، ۹/۴.

^۳ سزگین، همانجا.

^۴ بروکلیمان، همانجا.

^۵ عطار، ص ۴۸.

^۶ المعارج/۳۷.

^۷ یعنی: از هرسوی، گرد او شتافتند تا بر پیرامون منبر او حلقه زنند.

^۸ المانده/۳۵.

إِنَّ الرِّجَالَ لَهُمُ إِلَيْكَ وَسِيلَةٌ أَنْ يَأْخُذُواكَ تَكْحَلِي وَتَخْضَبِي^١
- قال: يا ابن عباس أخبرني عن قول الله عزّ و جلّ: «شِرْعَةٌ وَمِنْهَا جَاءٌ». ^٢ قال:
قال: الشريعة: الدين. و المنهاج: الطريق. قال: وَ هَلْ تَعْرِفُ الْعَرَبُ ذَلِكَ؟ قال: نعم، أ
مَا سَمِعْتَ أَبَا سَفِيَانَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ وَ هُوَ يَقُولُ:

لَقَدْ نَطَقَ الْمَأْمُونُ بِالصَّدَقِ وَ الْهَدْيِ وَ بَيَّنَّ لِلْإِسْلَامِ دِينًا وَ مِنْهَا جَاءٌ^٣
كتاب ديگري به نام غريب القرآن به ابن عباس منسوب است که روايت على
بن ابى طلحه هاشمى است. محمد فؤاد عبدالباقي اين كتاب را از صحيح بخارى
استخراج کرده و بر اساس سور مرتب ساخته است. اين كتاب در سال ۱۹۵۰م در
مصر توسط دار احياء الكتب العربية به چاپ رسیده است.^٤

٢. مسائل نافع بن الازرق يا إجابات ابن عباس على أسئلة نافع بن الازرق،^٥
اين كتاب به كوشش ابراهيم سامرائى در بغداد به سال ۱۳۸۹ق در مطبعة
المعارف به چاپ رسیده است. و هم چنين به تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي در
ذيل كتاب غريب القرآن که از آن نام برده شد چاپ گشته است. و نیز توسط
محمد ابراهيم سليم به اسم غريب القرآن لابن عباس نقلاً عن السيوطى فى
الاتقان در مكتبة القرآن قاهره به چاپ رسیده است.^٦ آخرين چاپ از آن در ۲۸۶
مسأله توسط محمد احمد الدالى يك جا به نام «مسائل نافع بن الازرق عن ابن
عباس» در سال ۱۴۱۳ق در انتشارات الجفان و الجابى للطباعة و النشر به چاپ
رسیده است.^٧

مسائل نافع بن ازرق با طرق مختلف و با اختلافها و كاستیها و فزونیهايی
در منابع حدیثی و ادبی نقل شده است. اما به روشنی نمی توان داوری کرد که چه
مقدار از این مسائل مورد گفت و گو قرار گرفته و در چند جلسه بحث شده و

^١ . یعنی: مردان را به تو نیاز است که تو را بگیرند، [چشمان خود را] سرمه بکش و [دستهایت را] حنا ببند.

^٢ . المائدة/۴۸.

^٣ . یعنی: آن که امینش دانند از صدق و هدایت سخن گفت و برای اسلام دینی و راهی تبیین کرد.

^٤ . صلاحية، مقدمة غريب القرآن سجستاني، ص ۴۳.

^٥ . سزگين، ۶۴/۱.

^٦ . نک: صلاحية، همانجا.

^٧ . نک: مهدوی راد، ص ۱۵.

چگونه گزارش و نقل گردیده است. به هر حال این مجموعه به لحاظ تاریخی و واژه‌شناسی قابل تأمل است.^۱

۳. *اللغات فی القرآن*، این کتاب در باره واژگانی است که از لهجه قبایل و غیر حجازی در قرآن به کار رفته است. در این جا این نکته لازم به ذکر است که قرآن به زبان مشترک که تلفیقی از همه لهجه‌های فصیح بود نازل شد و طبیعتاً برخی از واژگان آن از قبایل مختلف بود. فهم این کلمات برای افرادی که با آن آشنا نبودند و معنای آن را نمی‌دانستند از نیازهای اولیه فهم قرآن بود که ابن عباس به آن توجه کرده و به تبیین آنها اقدام کرده است. این اثر ابن عباس با دو عنوان مختلف به چاپ رسیده است. کتاب اول به روایت عبدالله بن حسین بن حسن مؤمری (م ۳۸۶هـ) است.^۲ که به کوشش صلاح الدین منجد در قاهره به سال ۱۳۶۶ق چاپ شده است. و در بیروت نیز توسط دارالکتاب الجدید در سال ۱۳۹۲ق تجدید چاپ شد. کتاب دوم با عنوان « لغات القرآن المرویه عن ابن عباس » است که مؤلف آن محمد بن علی المظفر، معروف به وزان حنفی از علمای اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم است. و به کوشش عبدالرحمن مطلق الجبوری و ابراهیم عبود السامرائی به سال ۱۴۳۰ق در عمان توسط دار المسیره به چاپ رسیده است.

متن این دو کتاب به جز اسناد آن که در عبدالملک بن جریح عن عطاء عن ابن عباس مشترک و در بقیه مختلف است و به جز در موارد نادر که محتمل است در استنساخ اتفاق افتاده باشد، یکسان هستند.

۴. *تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس*،^۳ بروکلیمان می‌گوید: ابن عباس در این تفسیر صرفاً به گزارش و شرح الفاظ بسنده کرده است.^۴ چنان چه در قبل یادآور شدیم سزگین نیز تفسیر ابن عباس را نخستین کوشش در تفسیر لغوی یا

۱. همان، ص ۱۴.

۲. سزگین، ۶۴/۱.

۳. تهرانی، ۴/۲۴۴ و ۴۷۲.

۴. بروکلیمان، ۸/۴.

به عبارت بهتر نخستین کوشش در واژه‌شناسی در میان مسلمانان می‌داند.^۱ بررسی در این تفسیر نشان می‌دهد که نظریه بروکلیمان صحیح است و محتوای آن بیشتر شرح لغت است.

شیخ آقابزرگ تهرانی می‌نویسد: «حافظ شمس الدین محمد بن عبدالرحمن سخاوی در کتاب الضوء اللامع جمع و تدوین این تفسیر را به محمد بن یعقوب فیروزآبادی (م ۸۱۷ق) صاحب القاموس المحيط نسبت داده است.»^۲ در کشف‌الظنون نیز تألیف آن به فیروزآبادی نسبت داده شده است.^۳

۳-۳. گرایش به تفسیر لغوی نتیجه بی توجهی به معارف اهل بیت (ع)

در مبحث قبل گفته شد که ابن عباس پایه‌گذار تفسیر لغوی قرآن است. حرکتی که وی در توضیح واژگان قرآن با استشهاد به شعر عرب آغاز کرد از یک طرف موجب رواج این شیوه در تفسیر قرآن شد و از طرفی دیگر پایه و اساس تدوین کتاب‌های لغت گردید. اگر چه جایگاه ابن عباس را در تفسیر و نقش دانش لغت را در درک و فهم معانی قرآن انکار نمی‌کنیم، ولی این سؤال مطرح است که آیا با شناخت معانی هر واژه و با استشهاد به اشعار عرب می‌توان به حقایق و معارف قرآن پی برد؟ اساساً چگونه امکان دارد کلام خدا را که برتر و بالاتر از آن است که کلامی به آن شباهت داشته باشد و یا با آن مقابله و معارضه نماید،^۴ با بهره‌گیری از شعر که پایین‌تر از آن است بشود معنا کرد. به نظر می‌رسد در این مسأله باید تأمل و اندیشه و بررسی کرد که چرا در عصر خلفا روش علی (ع) رها شد و شیوه ابن‌عباس رایج شد و مورد حمایت دستگاه خلافت قرار گرفت.

بی شک ابن‌عباس از یک طرف علی‌رغم سن کمی که در زمان پیامبر (ص) داشت در شمار اصحاب آن حضرت به شمار آمده است و از طرف دیگر ابن‌عباس از شاگردان علی (ع) و بلکه از خواص شاگردان او به شمار می‌رود. و خود وی بارها

۱. سزگین، ۶۲/۱.

۲. تهرانی، ۲۴۴/۴.

۳. حاجی خلیفه، ۵۰۲/۱.

۴. ابن فارس، الصحابی، ۲۰.

بدان تصریح کرده است. چنان که گفته است: «مَا أَخَذْتُ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ فَعَنَ عَلِيَّ بْنَ أَبِيطَالِبٍ»^۱ یعنی آن چه از تفسیر قرآن دریافتم از علی بن ابیطالب (ع) است. علامه حلی می‌گوید: «عبدالله بن عباس از اصحاب رسول خدا(ص) و دوست دار علی(ع) و شاگرد اوست، حال وی از نظر جلالتِ قدر و اخلاص وی به علی(ع) معروف‌تر از آن است که بر کسی مخفی بماند.»^۲ بنا بر این ابن‌عباس در تفسیر در مرحله اول شاگرد رسول خدا(ص) و پس از او شاگرد علی(ع) است.

در بحث امام علی(ع) پیشگام تفسیر واژه‌های قرآن، روایاتی از آن حضرت ذکر شد و ملاحظه گردید که امام(ع) در توضیح واژگان قرآن از خود قرآن بهره گرفته و توجهی به شعر نداشته است. بررسی روایات تفسیری منقول از رسول خدا(ص) نیز که سیوطی بیشتر آن را در بخش پایانی الاتقان آورده است، به خوبی تأیید می‌کند که آن حضرت(ص) حتی در یک مورد هم در تفسیر و توضیح آیات یا واژگان آن از شعر استفاده نکرده است. اما روش استشهاد به شعر در تفسیر که نه سنت رسول خدا(ص) و نه روش علی(ع) بود، مورد اقبال ابن‌عباس قرار گرفت و در میان مفسران به شدت رواج یافت.

تردیدی نیست که واژگان قرآن نقش اصلی را در آیه دارند و بدون فهم صحیح و دقیق آنها نمی‌توان به معانی قرآن پی برد. اما بر اهل نظر پنهان نیست که معنای لغوی به تنهایی در دست‌یابی به معانی حقیقی آیات قرآن کفایت نمی‌کند. بر فرض معنای لغوی «امانت» در این آیه دانسته شود: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»^۳ آیا فهم معنای لغوی امانت می‌تواند مبین معنای حقیقی امانت باشد. بلی امانت به معنای چیزی است که نزد غیر به ودیعه بسپارند تا او آن را برای سپارنده حفظ کند و سپس به وی برگرداند و در آیه مورد بحث

^۱. قرطبی، ۱/۱.

^۲. علامه حلی، ص ۱۰۳.

^۳. احزاب/۷۲. یعنی: ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، آن‌ها از حمل آن سر برتافتند، و از آن هراسیدند اما انسان آن را بر دوش کشید و بسیار ظالم و جاهل بود.

امانت عبارت است از چیزی که خدای تعالی آن را به انسان به ودیعه سپرده، تا انسان آن را برای خدا حفظ و سالم نگه بدارد، و سپس به صاحبش یعنی خدای سبحان برگرداند. ولی به صرف دانستن این معنا نمی‌توان پی برد که آن امانت چیست؟ و ناچار نیازمند کسانی هستیم که به همه زوایای قرآن احاطه و شمول داشته باشند. و اینان نیستند مگر کسانی که مصداق این روایات پیامبر اعظم(ص) هستند. «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمُ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَ عَثْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي وَ إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ»^۱ یعنی من دو چیز گران بها میان شما مسلمانان می‌گذارم که اگر شما بر آن دو چیز چنگ بزنید هرگز به ضلالت و گمراهی واقع نمی‌شوید، یکی کتاب خدا قرآن و دیگری عترت من اهل بیت من هستند، و این دو چیز از هم جدا نمی‌شوند تا این که در کنار حوض (کوثر) بر من وارد شوند.

ما این بحث را به جهت این که خارج از مباحث اصلی این کتاب است به همین مقدار بسنده می‌کنیم و فقط متذکر می‌شویم که توجه به روش ابن عباس و بسط و گسترش آن بدون انگیزه سیاسی نبوده است. ابن عباس خود تصریح کرده است که معنای واژه «فاطر» را نمی‌دانسته است. این تأیید می‌کند که ابن عباس به دلیل علم محدودش، برای دستیابی به معنای واژگان قرآن به اشعار عرب و سخن اعراب فصیح بیابانی استشهاد کرده است. ولی در مکتب اهل بیت(ع) شعار این است: «أَيُّهَا النَّاسُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَلَأَنَا بِطَرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّْي بِطَرُقِ الْأَرْضِ»^۲ یعنی ای مردم پیش از آن که مرا نیابید، آن چه می‌خواهید از من بپرسید، که من راه‌های آسمان را بهتر از راه‌های زمین می‌شناسم.

۳-۴. علم لغت در قرن دوم

^۱. مجلسی، ۹۹/۲.

^۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹.

از آغاز قرن دوم با رفع ممنوعیت کتابت حدیث و تفسیر قرآن از سوی خلیفه اموی عمر بن عبدالعزیز (ح ۹۹-۱۰۱ق)، فضای جامعه آن روز برای مباحث علمی مناسب‌تر شد، و با ضعف امویان در دهه‌های اول قرن دوم و بحرآنهای سیاسی که امویان گرفتار آن بودند فرصتی فراهم شد تا دانشمندان و علما اقدام به تدوین دانش‌های خود از جمله دانش لغت کنند. هر چند از آثار لغوی این دوره نیز چیز زیادی در دست نیست و بخش بیشتر آن در گذر زمان تباه شده است. ولی آن چه که مسلم است تدوین شاهکار خلیل بن احمد یعنی لغت نامه «العین» که در صفحات بعدی به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت به این قرن منسوب است. و این حاکی از آن است که این دوره، دوره‌ای درخشان در دانش لغت بوده است. در شرح حال ابو عمرو بن علاء (م ۱۵۴ق) گفته شده که او داناترین مردم به شناخت غریب و زبان عربی و قرآن و ... بود. یادداشت‌های که او در زمینه لغت‌شناسی عربی از زبان عرب فصیح گردآوری شده بود آن قدر زیاد بودند که وقتی همه را در اتاقی جمع آوری کرد نزدیک به سقف آن اتاق می‌رسید، اما آن همه یادداشت را در اواخر عمر که حالتی از زهد و ریاضت بر او چیره شده بود به آتش کشید.^۱

حرکت بزرگ علمی دانشمندان مسلمان در لغت و نحو از اواسط این قرن حاکی از آن است که به طور قطع مقدمات آن در قرن اول و اوایل قرن دوم فراهم شده است. عدم دسترسی به منابع اولیه و عدم شناخت سیر تکامل این علوم در سال‌های آغازین آنها، چگونگی شکل‌گیری لغت‌نامه‌های بزرگ عربی را به مشکل پژوهشگران ادبیات عرب تبدیل کرده است. عبدالجلیل می‌نویسد: اعراب و پیروان غیر عرب ایشان، از برای زبان تازی اقداماتی تقدس آمیز انجام داده‌اند و از همان آغاز به مطالعه آن همت گماشتند و با دقتی هر چه تمام‌تر قواعد آن را بر نهادند و واژگانش را گرد آوردند. ولی چگونگی پیدایش این مطالعات، در هاله‌ای از افسانه باقی مانده است.^۲

همه اندیشمندان اسلامی و حتی مستشرقان اتفاق نظر دارند که تلاش و

^۱. جاحظ، ۱، البیان و التبیین، ۳۲۱/۱.

^۲. عبدالجلیل، ۱۴۰.

کوشش مسلمانان در ایجاد علوم ادبی که علم لغت نیز در شمار آن است، یک اقدام تقدّس آمیز حول محور قرآن بود. لغویان به خاطر نفس لغت نبود که به آن توجه کرده‌اند، بلکه زبان عربی به این جهت که وسیله فهم قرآن بود مورد عنایت آنان قرار گرفته است.^۱ لیکن با داشتن این عقیده، باز شکل گیری لغت‌نامه‌های بزرگ در آن زمان کوتاه محل سؤال است. یکی از پژوهشگران معاصر می‌نویسد: «چگونگی پدید آمدن علم نحو و لغت در میان مردم مسلمان و رشد و گسترش بسیار سریع آن در طول یکی دو سده، همواره از مهم‌ترین مسائل تاریخ زبان و ادب تازی بوده است... با توجه به سیر تکاملی این گونه علوم در میان ملل دیگر جهان، به هیچ روی نمی‌توان پذیرفت که مجموعه بزرگی از دریافت‌های نحوی و لغوی و زبان‌شناختی که در آثار خلیل بن احمد و سیبویه ترتیب و تنظیم یافته‌اند، با آن همه قواعد دقیق، تعریفات روشن و سنجیده و اصطلاحات جافتاده، همگی نتیجه رشد طبیعی آنها در زمانی چنین کوتاه بوده، و بدون داشتن هیچ گونه سابقه و نمونه پیشین به این درجه از کمال و جامعیت رسیده‌اند».^۲

ثمره حرکت لغت‌شناسی قرآن و به تبع آن جمع‌آوری لغات عرب در قرن دوم، مجموعه‌ای از یادداشت‌ها شد که به صورت کتاب‌ها و رسائل تألیف گردید و زمانی طولانی مبنای بررسی معنا‌شناختی واژگان عربی گشت، تا این که حرکت تألیف فرهنگ‌ها در مراکز علمی آغاز شد.

۳-۴-۱. کتاب‌های واژه‌شناسی قرآن

از این دوره از بیش از ده اثر که در باره الفاظ قرآن تألیف گردیده نام برده شده است:

۱. معانی الفاظ قرآن: تألیف علی کوچک‌ترین فرزند ابن عباس، و پدر سلسله حکومت کنندگان بنی‌عباس می‌باشد که در سال ۱۱۷ هجری در حمیمه از دنیا رفته است. نسخه خطی این کتاب در کتابخانه آیه... مرعشی در قم موجود

^۱ عطار، ۴۶.

^۲ مجتبیایی، ۱۷ و ۱۸.

است.^۱ ابن سعد (م ۲۳۰ق) در شرح حال کَرِیب بن اَبی مسلم (م ۹۷ق) می‌نویسد: «موسی بن عَقبه گفته است: کَرِیب شاگرد ابن عباس، یک بار شتر از نوشته‌های ابن عباس نزد ما به امانت گذاشت. بعضی اوقات علی پسر ابن عباس یادداشتی برای او می‌فرستاده و از او صحیفه‌ای از نوشته‌های ابن عباس را درخواست می‌کرده و پس از استنساخ، آن را به موسی برگشت می‌داده است.^۲ به نظر می‌رسد نوشته‌های علی پسر ابن عباس از روی آثار پدرش بوده است.

۲. تفسیر غریب القرآن زید بن علی،^۳ وی فرزند امام سجاد(ع) و چهره بر جسته شیعه می‌باشد که در سال ۱۲۱ هجری بر ضد حکومت امویان قیام کرد و به شهادت رسید. از امام محمد باقر(ع) و امام صادق(ع) مدایح فراوانی درباره او رسیده است. وی از فقهای به نام عصر خود بوده است. کتاب تفسیر غریب القرآن او با تحقیق محمد جواد حسینی جلالی از سوی دفتر تبلیغات اسلامی در قم، به سال ۱۴۱۴ قمری به چاپ رسیده است. محقق گرانقدر در مقدمه طولانی خود بر این اثر، ضمن پرداختن به شرح حال زید و آثار منسوب به وی از تعداد ۳۶۳ کتاب در زمینه غریب القرآن نام برده و اولین مدون را ابن عباس و پس از او زید بن علی را معرفی کرده است.^۴

۳. غریب القرآن ابان بن تغلب: ابوسعید ابان بن تغلب بن رباح بکری (م ۱۴۱هـ) از بزرگان شیعه و فقیه، مفسر، ادیب و لغوی برجسته امامیه است. ابان بن تغلب محضر امام سجاد(ع)، امام باقر(ع) و امام صادق(ع) را درک کرده و از آنان روایت نقل کرده است و در نزد آنان دارای جایگاه ویژه و قرب خاصی بود. نقل شده که امام صادق(ع) به ابان گفت: «در مسجد مدینه بنشین و در مسائل دینی مردم فتواه بده، من دوست دارم افرادی مانند تو در میان شیعه من دیده شوند.»^۵ کتاب غریب القرآن^۶ و کتاب معانی القرآن^۱ به نام او ثبت شده است.

۱. شکوری، ۶۹.

۲. ابن سعد، ۲۲۵/۵.

۳. سزگین، ص ۷۴ و ۸۰.

۴. ر.ک: حسینی جلالی، ۶۳-۹۵.

۵. نجاشی، ۱۰؛ طوسی، الفهرست، ۴۴.

۶. نجاشی، ۱۱.

نجاشی از کتاب غریب القرآن او با عنوان تفسیر غریب القرآن نام برده است.^۲ برخی کتاب غریب القرآن او را نخستین اثر مکتوب در نوع خود دانسته و او را اولین مؤلف علم واژه شناسی قرآن شمرده‌اند.^۳ یاقوت درباره وی می‌نویسد: « او کتاب غریب القرآن را نوشته است و در آن برای توضیح معانی الفاظ قرآن به نمونه‌هایی از اشعار عربی استشهاد کرده است»^۴.

۴. غریب القرآن محمد بن سائب (م ۱۴۶ هـ): ابونصر محمد بن سائب کلبی عالم به تفسیر و اخبار عرب بود.^۵ کتاب غریب القرآن و کتاب الوجوه و النظائر به او منسوب است.^۶

۵. غریب القرآن ابی روق عطیة بن حارث همدانی، تاریخ وفات او معلوم نیست. شیخ طوسی در شرح حال أبان بن تغلب می‌گوید: عبد الرحمن بن محمد ازدی کوفی بین کتاب أبان و محمد بن سائب کلبی و ابی روق عطیة بن حارث جمع کرد و کتاب واحدی نوشت.^۷ شیخ آقا بزرگ تهرانی از این عبارت استنباط کرده است که ابی روق عطیة بن حارث، نیز مانند أبان و محمد بن سائب کتابی در غریب القرآن داشته است.^۸

۶. الوجوه و النظائر فی القرآن مقاتل بن سلیمان ازدی (م ۱۵۰ هـ): مقاتل زیدی مذهب است. رجال حدیث او را ثقه نمی‌دانند و با وصف عامی از او نام می‌برند. وی در تفسیر مورد اعتماد است به گونه‌ای که شافعی در باره او گفته است: هر کس به تفسیر بپردازد جیره خوار مقاتل است.^۹ کتاب الوجوه و النظائر فی القرآن از مهم‌ترین کتاب‌های او در علوم قرآنی است. او در این کتاب کلماتی از قرآن را آورده و صورت‌های گوناگون آن کلمه را که معناهای متفاوت یافته درج

۱. تهرانی، ۲۱/۲۰۵.

۲. نجاشی، همانجا.

۳. صدر، سیدحسن، ص ۵۰۰.

۴. یاقوت حموی، معجم الادباء ۱/ ۱۰۸.

۵. زرکلی، ۳/ ۷۹۸.

۶. ر. ک: زرکلی، ۳/ ۷۹۸؛ تهرانی، ۱۶/ ۴۹.

۷. طوسی، الفهرست، ص ۴۵.

۸. تهرانی، ۱۶/ ۴۸.

۹. ابن کثیر، ۱۰/ ۱۰۷.

کرده است. در سال ۱۳۸۰ این کتاب توسط سید محمد روحانی و دکتر محمد علوی مقدم ترجمه و با مقدمه مفصلی در شرح حال مُقاتل در شرکت انتشارات علمی و فرهنگی چاپ شده است. قبل از آن نیز ترجمه فارسی این کتاب که در قرن ششم توسط تفلیسی انجام گرفته است به اهتمام دکتر مهدی محقق با عنوان وجوه قرآن در سال ۱۳۷۱ توسط انتشارات دانشگاه تهران به چاپ رسیده است.

۷. معانی القرآن محمد بن حسن بن اُبی ساره رؤاسی (م ۱۷۰هـ): ابن ندیم در باره او می‌نویسد: او اولین نفر از کوفیان است که در نحو کتابی تألیف کرد. وی سمت استادی را بر کسائی و فراء داشت.^۱

۸. الوجوه و النظائر فی القرآن هارون بن موسی الاعور الأزدی (م ۱۷۰هـ): وی از دانشمندان علم قرائت و دانا به علوم عربی است. در آغاز یهودی بود و اسلام آورد و به نقل حدیث پرداخت. کتاب الوجوه و النظائر فی القرآن از تصنیفات اوست.^۲

۹. تفسیر غریب القرآن مالک بن انس (م ۱۷۹ هـ): یکی از پیشوایان چهارگانه اهل سنت است که مذهب مالکی به او منسوب است. کتاب موطأ او بسیار مشهور و مورد اعتماد اهل سنت می‌باشد. از جمله تألیفات او کتاب تفسیر غریب القرآن است.^۳

۱۰. معانی القرآن یونس بن حبیب (م ۱۸۲ ق): وی از اصحاب ابو عمرو بن علا بود و از داناترین افراد در نحو به شمار می‌آمد. علاوه بر معانی القرآن از وی کتاب اللغات، کتاب النوادر الکبیر، کتاب النوادر الصغیر و کتاب الامثال نام برده شده است.^۴

۱۱. غریب القرآن علی بن حمزه کسائی (م ۱۸۹ هـ): او از دانشمندان معروف قرن دوم و از پیشوایان لغت، نحو و قرائت و از قراء سبعة است. وی یکی از

۱. ابن ندیم، ص ۷۱.

۲. زرکلی، ۶۳/۸.

۳. همان، ۲۵۸/۵.

۴. ابن ندیم، ص ۴۷. یاقوت، ۲۸۵۲/۶.

پر کارترین دانشمندان شیعه در زمینه معنانشناسی واژه‌های قرآن است. از او سه کتاب در این زمینه نام برده شده است؛ غریب القرآن، معانی القرآن و متشابه القرآن که از این کتاب با نام « ما اشتبه من لفظ القرآن و تناظر من کلمات الفرقان» نیز تعبیر شده است.^۱ ابن ندیم وفات او را به سال ۱۹۷ قمری آورده است.^۲

۱۲. غریب القرآن مؤرَّج بن عمرو سدوسی (م ۱۹۵ هـ): وی شاگرد خلیل بن احمد و از لغت شناسان عصر خود به شمار می‌رفته است. کتاب غریب القرآن از تصنیفات او است.^۳

۲-۴-۲. رساله‌های موضوعی در باره واژگان

بخش دوم لغت‌نامه‌های این دوره بر حسب موضوعات است. بی شک همه واژگان عرب در قرآن به کار نرفته است و قرآن تنها بخشی از واژه‌های عرب را به کار برده است. ناخالصی در زبان عربی به تدریج وارد این زبان شد و موجب شد که اعراب بدون آن که بدانند کدام واژه عربی و کدام واژه بیگانه است آنها را به کار ببرند. این موضوع باعث گردید، برخی از دانشمندان و دستداران زبان عربی برای حفظ زبان خود و دین اسلام به فکر چاره بر آیند و اقدام به تألیف کتاب‌های لغت در موضوعاتی مانند نباتات، حشرات، شتر، خلق الانسان و غیره کنند. آنها برای گردآوری لغات اصیل عربی نزد قبائل صحرا نشین جزیره العرب رفته و سخنان آنان را شنیده و یادداشت می‌کردند و در نوشته‌های خود بر حسب موضوعات منظم و مرتب می‌کردند. دانشمندان زیر به گردآوری لغات در باره موضوعات خاص پرداخته‌اند:

۱. ابو مالک عمرو بن کرکرة اعرابی: یکی از اساتید خلیل بن احمد می‌باشد و کتابی در نوادر دارد.^۴ کتاب الخیل و کتاب خلق الانسان نیز از اوست.^۱ در باره او

۱. حاجی خلیفه، ۱۷۳۰/۲؛ ابن ندیم، ص ۱۱۱ و زرکلی، ۲۸۳/۴

۲. ابن ندیم، ص ۷۲.

۳. تهرانی، ۴۹/۱۶؛ ابن خلکان، ۱۵۳/۳

۴. همان، ۵۲.

گفته‌اند که تمام لغت عرب را در حفظ داشته است.^۲ ابن ندیم او را در شمار مشاهیر فصحای عرب نام برده است.^۳ با توجه به این که عمرو بن کرکره مصاحب ابوعمر و بن علاء و استاد خلیل است، تاریخ وفات او باید در اواسط قرن دوم هجری دانست.^۴ او اولین کسی است که در واژه‌های خیل و خلق الانسان تألیف داشته است.^۵

۲. ابو خیرة اعرابی، نامش نهشل بن یزید و از اعراب بادیه نشین قبیلۀ بنی عدی بود که به شهر مهاجرت کرد و شهر نشین شد.^۶ او را از فصحای عرب به شمار آورده اند.^۷ با توجه به این که ابو عمرو بن علاء (م ۱۵۷ق) از او روایت کرده است.^۸ وفات او را باید در نیمه اول قرن دوم دانست. کتاب الحشرات از اوست.^۹

۳. ابو عمرو بن علاء بصری (م ۱۵۷ق) که از قرآء سبعة است. یکی از شاگردانش کتابی در نوادر از او نام برده است.^{۱۰} ابن ندیم می‌گوید: «در شهر حدیثه شخصی به نام محمد حسین که به ابن ابی بعره معروف بود، کتاب جمع-آوری می‌کرد و گنجینه‌ای مملو از کتاب داشت که من مانند آن را نزد کسی ندیده بودم و شامل کتاب‌های غریبه و کتاب‌هایی در نحو، لغت، آداب و کتاب‌های قدیمی بود... از جمله در نحو و لغت کتاب‌های از ابو عمرو بن علاء و اصمعی و... بود.»^{۱۱}

^۱ ابن ندیم، ۴۹؛ یاقوت، ۲۱۳۲/۵.

^۲ همان.

^۳ ابن ندیم، همانجا.

^۴ عطار در مقدمه خود بر صحاح تاریخ وفات او را ۱۰۵ قمری ذکر کرده است که با توجه به این که وی مصاحب ابوعمر و بن علاء (م ۱۵۷ق) و استاد خلیل (م ۱۷۵ق) است به نظر صحیح نیست.

^۵ نصار، ۱۲۶/۱ و ۱۳۰.

^۶ ابن ندیم، ۵۱.

^۷ یاقوت، ۲۷۵۶/۶.

^۸ عطار، ۵۱.

^۹ ابن ندیم، همانجا.

^{۱۰} عطار، ۵۲.

^{۱۱} ابن ندیم، ۴۶.

۴. أبو عبد الله قاسم بن مَعْن مسعودی (م ۱۷۵ق) از آثار لغوی او کتاب النوادر و کتاب غریب المصنّف است. لیث بن مظفر^۱ مصاحب خلیل بن احمد از او نحو و لغت آموخت.^۲

۵. ابو زیاد یزید بن عبدالله کلابی، ابن ندیم در ذیل مشاهیر فصحای عرب از او نام می‌برد و می‌نویسد: دعبل گوید: او در ایام مهدی (ح ۱۵۸-۱۶۹ق) به بغداد آمد و همان‌جا در گذشت.^۳ کتاب النوادر، کتاب الفرق، کتاب الابل و کتاب خلق الانسان را از او نام می‌برد.^۴ از آن‌جا که تاریخ دقیق وفات او مشخص نیست و احتمالاً یا در سال‌های پایانی قرن دوم و یا سال‌های ابتدائی قرن سوم است لذا از وی در قرن دوم که متعلق به آن است نام برده شد.

۶. ابو شَنْبَل (شَبَل) خلیج عقیلی، ابن ندیم او را از مشاهیر فصحای عرب می‌داند و در باره او می‌نویسد: بر رشید (ح ۱۷۰-۱۹۳ق) وارد شد و به برمکیان پیوست. من کتاب نوادر او را به خط قدیمی و اصلاح ابوعمر زاهد دیدم که حدود سیصد ورق بود.^۵

^۱. لیث بن مظفر همان کسی است که تدوین کتاب العین خلیل به او منسوب است.

^۲. یاقوت، ۲۲۳/۵.

^۳. ابن ندیم، ۵۰.

^۴. همان‌جا.

^۵. همان، ۵۱.

فصل ۴

آغاز جامع نگاری لغت عرب و معجم نویسی

بخش سوم فرهنگ نویسی در قرن دوم را باید آغاز جامع نگاری لغت عرب و معجم نویسی دانست. اولین کسی که اقدام به این کارکرد خلیل بن احمد (م ۱۷۵ق) است که کتاب العین را تألیف کرد.^۱ به جهت اهمیت این کتاب در دانش لغت، آن را به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۴-۱. کتاب العین خلیل بن احمد

فرهنگ‌هایی که توسط افراد دیگر تألیف شده بود و در فصول گذشته بخشی از آنها را که باقی مانده و یا نامی از آنها در منابع آمده بود ذکر کردیم، فرهنگ‌هایی بودند که در عناوین و موضوعاتی خاص تألیف شده بودند که مهم‌ترین آنها در باره واژه‌های قرآن بود. در این دوره خلیل بن احمد برای اولین بار در تاریخ ادبیات عرب دست به ابتکاری بدیع زد که نام او را در فرهنگ‌نویسی ماندگار کرد و سرمشق تمام تألیفاتی است که تاکنون در زمینه واژه‌ها و مشتقات و معانی آنها

^۱. امین، سیدمحسن، ۳۳۷/۶.

نوشته شده است. ابن ندیم به نقل از ابو محمد بن دُرستویه در این باره می‌نویسد: ابوالحسن علی بن مهدی کسروی گفت: محمد بن منصور معروف به محدث برای من حکایت کرد که لیث بن مظفر گفت: من نزد خلیل می‌رفتم، یک روز خلیل به من گفت: اگر کسی حروف الف، با، تا، ثا و مثل آن را به ترتیبی که من ارائه می‌کنم گرد آورد، همه سخن عرب را گرد آورده و کاری را پایه گذاری کرده است که هیچ یک از کلمات عرب از آن خارج نمی‌ماند. من به او گفتم چگونه این کار امکان پذیر است. گفت: کلمات عرب به دوحرفی، سه حرفی، چهار حرفی و پنج حرفی تألیف گردد، زیرا در کلام عرب کلمه‌ای بیشتر از این تعداد حروف نیست. لیث گفت: من درخواست توضیح بیشتر کردم و او توضیحاتی می‌داد که من به درستی آن را نمی‌فهمیدم. چند روزی به همین منوال گذشت تا او بیمار شد و من به حج رفتم، در حالی که نگران بودم که مبادا او در این بیماری بمیرد و آن چه را برای من شرح داده است نابود گردد. از حج که برگشتم نزد او رفتم و متوجه شدم که او تمام حروف را به همان گونه که در آغاز گفتم تألیف کرده است. وی آنها را از حفظ برای من املا کرد و هر جا که شک می‌کرد به من می‌گفت که تحقیق کن و در صورت صحت آن را ثبت کنم تا این کتاب به وجود آمد.^۱

ابن ندیم در نقل دیگری می‌گوید: لیث در مدّت کوتاهی که با خلیل مصاحبت داشت، خلیل شیوه کار را به او آموخت، و چون مرگ خلیل زود فرا رسید، لیث آن را تمام کرد و حروف آن را از حروف حلق و گلو آغاز کرد که ترتیب آن از اولش چنین است: عین، حا، ها، غین، قاف، کاف، جیم، شین، صاد، ضاد، سین، را، طا، دال، تا، ذال، ثا، زا، لام، نون، فا، میم، با، الف، یا، واواست.^۲

این دو حکایت که در نوشته ابن ندیم بروز کرده است ناشی از اختلاف دیدگاه‌ها در باره انتساب کتاب العین به خلیل است. از آن جا که کتاب العین دارای اهمیت زیادی در سنت فرهنگ نویسی بوده و در جایگاه نخست این دانش

^۱. ابن ندیم، ۴۸.

^۲. همان.

قرار دارد، از دیر باز مورد توجه لغویان بوده و نظریات مختلفی در باره انتساب آن به خلیل بیان کرده‌اند. قبل از ورود به بحث تأثیر قرآن در العین در ابتدا به معرفی جایگاه خلیل در عرصه ادبیات عرب می‌پردازیم:

۴-۲. خلیل بن احمد فراهیدی

نام او ابو عبدالرحمن خلیل بن احمد فراهیدی و از دانشمندان بزرگ و نام آور شیعه و از اصحاب امام صادق (ع) است.^۱ در اصل و نسب او اختلاف است، برخی وی را منسوب به فراهید که شاخه‌ای از قبیله ازد است کرده و تبار او را عربی می‌دانند.^۲ و عده‌ای نیز وی را از موالی فراهید و اصل او را ایرانی دانسته‌اند.^۳ صفدی از کتاب «التنبیه علی حدوث التصحیف» حمزه اصفهانی نقل می‌کند: «اصل خلیل بن احمد فرهودی ایرانی بود، زیرا از فراهید یمن است که از بقایای ایرانیانی هست که یمن را برای کسری فتح کردند. و جدّ خلیل نیز در میان آنان بود. خسرو او را برای نظم بخشیدن به لشکر قرار داد. او در یمن ماند و در آنجا فرزندانش به وجود آمدند و با قبایل ازد ازدواج کردند و ازد آنها را به سبب هم بلد بودن و قرابت از خود خواندند.»^۴ یاقوت حموی این نظریه را صحیح دانسته و بر آن چنین استدلال می‌کند: «هیچ کس در نسب او جزو خلیل بن احمد نگفته و چیزی بر آن نیفزوده است. اگر او عرب بود نسب چنین فردی با این همه شاگردان معروف و مشهور بر علمای انساب که حتی نسب مردم فرومایه و گمنام را می‌نویسند مخفی نمی‌ماند. آیا کسی از میان آنان پیدا نمی‌شد که در باره نسب او سؤال کند و آن را در میان آن چه که از اخبار و اشعار او می‌نویسد بیاورد.»^۵

همو از سیرافی نقل می‌کند: «خلیل از ابو عمرو بن علاء اخذ علم کرد، و اصمعی و سیبویه و نصر بن شمیل و ابوفید مؤرّج سدوسی و علی بن نصر

^۱. امین، سیدمحسن، همانجا.

^۲. ابوطیب، ۲۷.

^۳. عسکری، الاوائل، ص ۳۷۷؛ یاقوت، معجم الادباء، ۱۲۶۰/۳.

^۴. صفدی، الوافی بالوفیات،

^۵. یاقوت، معجم الادباء، ۱۲۶۰/۳.

جهنمی و دیگران از او علم آموختند. او نخستین کسی است که قواعد عروض را استخراج کرد و به ضبط لغت و تحقیق در اشعار عرب پرداخت. گویند در مکه دعا کرد که خدا به او علمی دهد که تا آن زمان به کس نداده باشد. چون از مکه باز گشت درهای علم عروض به رویش گشوده شد.^۱ ابن انباری نیز در نزهة الالباء این مطلب را در وصف خلیل آورده است.^۲

از سفیان بن عیینه نقل شده است: «هر کس دوست دارد به مردی نگاه کند که از زر و مشک آفریده شده باشد به خلیل بن احمد بنگرد.»^۳ یاقوت از نصر بن شَمیل روایت می‌کند: «ما بین ابن عون و خلیل بن احمد مقایسه می‌کردیم که کدام یک در زهد و عبادت بر دیگری برتر است و این کار برایمان مقدور نشد.»^۴ و هم چنین گفته است: «کسی را بعد از ابن عون به سنت آگاه‌تر از خلیل ندیدیم.»^۵ ندیدیم.»^۵ و می‌گفت: «که دنیا از علم خلیل و کتب او بهره‌مند شد در حالی که او در خانه‌ای محقر زندگی می‌کرد و توجهی به آن نداشت.»^۶

۳-۴. خلیل شاگرد مکتب قرآن

مکتبی که خلیل در آن پرورش یافت، مکتبی است که فعالیت علمی آن حول محور قرآن بود. خلیل از ابو عمرو بن علاء (م ۱۵۴ق) علم آموخت. و ابو عمرو نیز از نصر بن عاصم (م ۸۹ق) دانش فرا گرفت و نصر هم شاگرد معروف ابوالاسود دوئلی (م ۶۹ق) است که علم نحو را از علی بن ابی طالب (ع) اخذ کرد.^۷ این افراد هر کدام در خصوص قرآن فعالیت ویژه‌ای انجام داده‌اند. ابوالاسود قرآن را اعراب-گذاری کرد و علم نحو را وضع کرد.^۸ نصر بن عاصم حروف مشابه قرآن را نقطه-

^۱. همان، ۱۲۶۲/۳.

^۲. ابن انباری، نزهة الالباء، ۴۵.

^۳. سیوطی، المزهرة، ۶۱/۱.

^۴. یاقوت، ۱۲۷۱/۳.

^۵. سیوطی، همانجا.

^۶. همان؛ یاقوت، همانجا.

^۷. نک: قفطی، ۴۱/۱.

^۸. صدر، ۴۱.

گذاری کرد.^۱ و ابو عمرو بن علا نیز از قرآی سبعة و فردی است که در جمع واژگان عرب و شناخت ریشه‌های لغات مشهور است. در شرح حال ابو عمرو بن علاء گفته شده است: « یادداشت‌های که او در زمینه لغت شناسی عربی از زبان عرب فصیح گردآوری کرده بود آن قدر زیاد بود که وقتی همه را در اتاقی جمع آوری کرد نزدیک به سقف آن اتاق می‌رسید.»^۲

خلیل با فراگیری علم قرائت قرآن و علم لغت از ابو عمرو بن علا که در هر دو دانش سرآمد عصر خود بود، مطالعات خود را بر این دو دانش متمرکز کرد و با نبوغ کم نظیر خود در علم لغت نوآوری‌هایی را پدید آورد که تا آن زمان کسی به آن دست نیافته بود و آن را در کتاب العین تألیف کرد.^۳ وی علم لغت را به گونه‌ای ترسیم کرد و قاعده و قیاس آن را شکل داد که تمامی لغت شناسان بر توانایی بی نظیر او در این دانش اعتراف کردند.^۴ ابن دُرَید (م ۳۲۱ق) در مقدمهٔ جمهرة اللغة می‌گوید: خلیل بن احمد فرهودی کتاب العین را نوشته است و هر کس بخواهد به عمق این کتاب پی ببرد، خسته می‌شود و به زحمت می‌افتاد... و تمام لغت نامه نویسانی که بعد از وی آمدند از او پیروی کردند، چه اقرار کرده و چه نکرده باشند.^۵

۴-۴. دانش لغت در عصر خلیل

شواهد تاریخی مؤید این مطلب است که رویکرد دانشمندان به جمع و گردآوری لغت در عصر خلیل به اوج خود رسیده و بخش عمده واژگان عرب تا دورهٔ خلیل گردآوری شده بود. خلیل بیشتر لغات را از اساتید خود فراگرفت و آنها را نگاشت. بخشی از لغات را نیز خود با تحقیق میدانی در میان قبایل فصیح عرب گرد آورد. یکی از اساتید خلیل ابو عمرو بن علا است که به نوشته جاحظ یادداشت‌هایی که

^۱. نک: ابن خلکان، ۲۰۶/۱.

^۲. جاحظ، ۱ البيان و التبیین، ۳۲۱/۱.

^۳. نک: ابو طیب لغوی، ۳۰.

^۴. صدر، ۱۴۸.

^۵. ابن دُرَید، ۳/۱.

وی در زمینه لغت شناسی عربی از زبان عرب فصیح گردآوری کرده بود آن قدر زیاد بودند که وقتی همه را در اتاقی جمع آوری کرد نزدیک به سقف آن اتاق می‌رسید، اما آن همه یادداشت را در اواخر عمر که حالتی از زهد و ریاضت بر او چیره شده بود به آتش کشید.^۱ بعید است که خلیل با آن جایگاه علمی که دارا است، نسبت به این نوشته‌های استاد خود بی توجه باشد و از آنها استنساخ نکرده باشد. یکی دیگر از اساتید خلیل، ابو مالک عمرو بن کرکرة اعرابی است که کتاب نوادر، کتاب الخیل و کتاب خلق الانسان را در لغت نوشته است.^۲ ابن ندیم در باره او می‌گوید: «تمام لغت عرب را در حفظ داشته است.»^۳ ابو طیب لغوی به نقل از ابن منذر می‌گوید: اصمعی به ثلث لغات پاسخ می‌داد و ابو عبیده به نصف آنها و ابو زید به دو ثلث و ابو مالک به همه آنها جواب می‌گفت.^۴

از نقل ابن ندیم در نحوه تدوین العین، این معنا استنباط می‌شود که خلیل لغات بسیاری را در اختیار داشته است. و دغدغه اصلی او این بوده است که کتابی بنویسد که همه لغات را در آن بتواند جمع کند و لغتی از قلم نیفتد. ابن ندیم به نقل از ابو محمد بن دُرستویه در این باره می‌نویسد: ابوالحسن علی بن مهدی کسروی گفت: محمد بن منصور معروف به محدث برای من حکایت کرد که لیث بن مظفر گفت: من نزد خلیل می‌رفتم، یک روز خلیل به من گفت: اگر کسی حروف الف، با، تا، ثا و مثل آن را به ترتیبی که من ارائه می‌کنم گرد آورد، همه سخن عرب را گرد آورده و کاری را پایه گذاری کرده است که هیچ یک از کلمات عرب از آن خارج نمی‌ماند. من به او گفتم چگونه این کار امکان پذیر است. گفت: کلمات عرب به دو حرفی، سه حرفی، چهار حرفی و پنج حرفی تألیف گردد، زیرا در کلام عرب کلمه‌ای بیشتر از این تعداد حروف نیست. لیث گفت: من درخواست توضیح بیشتر کردم و او توضیحاتی می‌داد که من به درستی آن را نمی‌فهمیدم. چند روزی به همین منوال گذشت تا او بیمار شد و من به حج رفتم، در حالی که

۱. جاحظ، ۳۲۱/۱.

۲. یاقوت، ۲۱۳۲/۵.

۳. ابن ندیم، ۴۹.

۴. ابوطیب، ۴۱.

نگران و ترسان بودم که مبادا او در این بیماری بمیرد و آن چه را برای من شرح داده است نابود گردد. از حج که برگشتم نزد او رفتم و متوجه شدم که او تمام حروف را به همان گونه که در آغاز گفتم تألیف کرده است.^۱

از بیان ابن ندیم استنباط می‌شود که خلیل در آغاز می‌خواست لغت‌نامه خود را براساس ترتیب الفبایی (ابتثی) بنویسد. ولی او از ترتیب الفبایی منصرف و به گردآوری واژگان براساس صدای حروف روی آورده است. روش خلیل در ترتیب واژگان بر مخارج حروف تکیه دارد، در حالی که روش کتاب‌های هم عصر او به روش الفبایی یا موضوعی است. مقایسه روش خلیل با روش واژه‌نامه‌های هم عصر او حاکی از آن است که روش خلیل هیچ شباهتی به آنها ندارد و روشی ابتکاری و بدیع است. و این روش آن قدر در آن عصر بدیع بوده که تا حدود دو قرن منحصر به او بود و کسی از آن تبعیت نکرد. دومین دانشمندی که از این روش در لغت-نامه خود استفاده کرد ابو علی قالی بغدادی (م ۳۵۶ق) صاحب لغت‌نامه البارع است. و سپس ازهری (م ۳۷۰ق) در تهذیب اللغة، صاحب بن عبّاد (م ۳۸۵ق) در المحيط و ابن سیده (م ۴۵۸ق) در المحکم و المحيط الاعظم این روش را به کار بردند.

توجه خلیل به مخارج حروف تأیید می‌کند که از نظر او پایه و اساس زبان، نطق و صوت است نه رسم و شکل، و آن چه موجب زیبایی نطق است ترتیب هجایی که مبتنی بر شکل هندسی نگارش آن است نیست، بلکه دستگاه صوتی انسان و حلق و دهان است که ابزار ایجاد اصوات می‌باشد. خلیل ترتیب کلمات العین را به صورت پلکانی و براساس ترتیب تصاعدی مخرج آنها دسته بندی کرده است، به این صورت که از پایین‌ترین مخرج که حلق است شروع و به نزدیک‌ترین آن به لب پایان می‌دهد. ترتیب کلی خلیل به این صورت است. حروف حلقی (ع، ح، ه، خ، غ)، حروف لَهَوی (ق، ک)، حروف شَجری (ج، ش، ض)، حروف اَسَلی (ص، س، ز)، حروف نَطعی (ط، د، ت)، حروف لَثَوی (ظ، ذ، ث)، حروف ذَوَلقی (ر، ل، ن)، حروف شَفَوی (ف، ب، م) و حروف جَوفی (و، ا، ی، همزه).

^۱. ابن ندیم، ۴۸.

۴-۵. تأثیر قرائت قرآن بر روش خلیل

آنچه که باعث شد خلیل این روش را برگزیند، دانش او نسبت به علم قرائت قرآن و نقش مخارج حروف در این علم است. بدون تردید خلیل در علم قرائت استاد و صاحب نظر است. علاوه بر این که وی شاگرد ابو عمرو بن علا از قراء سبعه است، وجود اقوال او در قرائت قرآن که در برخی تفاسیر آمده نیز مؤید این مطلب است.^۱ علم قرائت در اصطلاح علمی است که از چگونگی ادای کلمات قرآن از لحاظ تخفیف، تشدید و اختلاف الفاظ وحی در حروف بحث می‌کند.^۲ علم مخارج حروف از دانش‌های لازم در علم قرائت است. زیرا عدم رعایت مخارج حروف در تلفظ کلمات موجب دخل و تصرف در معانی و مفاهیم واژگان می‌گردد. از این روی یادگیری مخارج حروف برای عالم به قرائت از امور ضروری است تا قاری بتواند کلمات را صحیح ادا کند و شنونده مرتکب خطا و اشتباه نشود. این معنایی است که در تعریف مخرج حرف نیز نمایان است. مخرج حرف عبارت است از موضعی که حروف از آن خارج گردد به نحوی که بتوان حرفی را از حرف دیگر به واسطه صدا تشخیص داد.

مخارج حروف بر آهنگ کلام تأثیر انکار ناپذیری دارد. خداوند در آیه «وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا»^۳ به اهمیت آهنگ و تأثیر آن بر شنوندگان توجه داده است. ترتیل قرائتی است پیوسته و ادای صحیح حروف و اشباع کردن حرکات و شبیه بوی بابونه که نه کند است و نه تند.^۴ امر به ترتیل در نخستین سوره‌ها نازل شده که به اهمیت آوای قرآن برای تأثیرگذاری در جان‌ها اشاره دارد، زیرا قرآن به صورت شنیداری نازل شده است. از ویژگی‌های قرائت قرآن، تلاوت و تجوید است، به گونه‌ای که گفته شده قرائت قرآن بدون تجوید لحن است.^۵ آهنگ قرآن برای عرب گوش نواز بود و آنها را ملول نمی‌ساخت. و این با ریتم و طبیعت آوای

^۱. نک: آلوسی، ۸۵/۲؛ قرطبی، ۱۳۱/۱۱؛ ابوحیان، ۴/۴۵۴.

^۲. محسن، ۱۶/۱.

^۳. المزمّل/۴.

^۴. زمخشری، الکشاف، ۴/۶۳۷.

^۵. سیوطی، الاتقان، ۱/۳۱۴.

حروف و تناسب کلمات مرتبط است. ریتم آیات قرآن در آیات عذاب کوبنده، در موارد دعا نرم، در تبیین مسائل عبادی و معاملات کند و در توصیف صحنه‌های قیامت تند است، و همه این‌ها با آهنگ حروف و توالی اصوات پیوستگی دارد.^۱ ذهن خلاق و هوش کم نظیر خلیل در هنگام قرائت قرآن به او کمک کرد تا با بهره‌گیری از آهنگ موسیقایی قرآن بتواند قواعد آواشناسی حروف را ابداع کند. از این روی است که «آ.راج.روبینز» وقتی سخن از زبان‌شناسی اسلامی به میان می‌آورد اعتراف می‌کند که مطالعات زبان شناختی اسلامی از دل قرآن نشأت گرفته است.^۲ اگر چه وی توصیف آواشناختی حروف عربی را به سیبویه نسبت می‌دهد،^۳ ولی روشن است که خلیل مؤسس این علم است و پیش از سیبویه توصیف آواها را از مخرج حلق تا لب و خیشوم تبیین کرد و مبنای ترتیب کتاب العین قرار داد، و نظریات خلیل در این علم است که در مطالعات سیبویه در باره اصوات زبان عربی منعکس شده است. ابراهیم انیس می‌گوید: «بسیاری از مباحثی که در کتاب سیبویه آمده از خلیل است... و سیبویه در آخر کتابش آرای خلیل را در زمینه آواهای زبان عربی در کمال دقت و امانت، به طور خلاصه آورده است.»^۴ بنابراین به نظر می‌رسد که مباحث آواشناسی حروف عربی یا همان علم مخارج حروف توسط خلیل و در سایه قرآن کریم صورت پذیرفته است، عبارات «تُسْتَحْسَنُ فِي قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ» و «لَا تُسْتَحْسَنُ فِي قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ» که سیبویه در باب حروف عربی و مخارج آنها می‌آورد^۵ تأثیر قرائت قرآن در بحث آواشناسی عربی را به خوبی نشان می‌دهد.

۴-۶. تأثیر معناشناسی واژگان قرآن بر تدوین العین

۱. رک: کواز، ۳۰۳-۳۲۷.

۲. نک: روبینز، ۲۱۲.

۳. همو، ۲۱۴.

۴. انیس، ۹۷.

۵. سیبویه، ۴/۴۳۲.

پیدایش علم و دانش در میان جوامع بشری و رشد و تکامل آن به مرور زمان و در دوره‌های مختلف صورت می‌گیرد و هیچ یک از علوم نیست که در همان مرحله پیدایش به کمال خود رسیده باشد. دانش لغت نیز از این قاعده کلی مستثنا نبوده و از طرح نخستین مسائل آن تا رسیدن به مرحله‌ای که اولین لغت‌نامه تدوین گردید، دوره‌ای طولانی را گذراند و مراحلی را پشت سر گذاشت. بررسی تاریخی نشان می‌دهد که اعراب پیش از اسلام هیچ گونه سابقه‌ای در زمینه زبان‌شناسی نداشته‌اند و تاریخ زبان‌شناسی عربی با نزول قرآن کریم آغاز شده است. ثمره حرکت لغت‌شناسی قرآن و به تبع آن جمع‌آوری لغات عرب در قرن دوم، مجموعه‌ای از یادداشت‌ها شد که به صورت کتاب‌ها و رسائل تألیف گردید و زمانی طولانی مبنای بررسی معناشناختی واژگان عربی گشت. مباحث معناشناسی قرآن با عنوان غریب القرآن سال‌ها قبل از خلیل تدوین شده بود. وجود آثار لغوی منسوب به ابن عباس (م ۶۸ق) و کتاب‌های معانی الفاظ القرآن علی بن عباس (م ۱۱۷ق)، تفسیر غریب القرآن زید بن علی (م ۱۲۱ق)، غریب القرآن ابان بن تغلب (م ۱۴۱ق)، غریب القرآن محمد بن سائب (م ۱۴۶ق) و الوجوه و النظائر فی القرآن مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ق) به خوبی نشان می‌دهد که مباحث لغوی با بحث از واژگان قرآن آغاز شده است.

هر چند خلیل به اخذ از این کتاب‌ها اشاره نکرده، ولی ما در قبل به این مطلب اشاره کردیم که خلیل به تنهایی نمی‌توانسته این همه لغت را با کار میدانی جمع‌آوری کند و او در تدوین لغات العین از اساتید خود و از آثاری که در دست داشته استفاده کرده است. بخشی از این آثار، کتاب‌هایی است که در معناشناسی واژگان قرآن بوده است. شواهدی نیز تأیید می‌کند که خلیل از نوشته‌های دانشمندان پیش از خود بهره گرفته است. وی در شعری دو کتاب «

الجامع» و «الاکمال» عیسی بن عمر (م ۱۴۹ق) را توصیف کرده است:^۱
 بَطَّلَ النَّحْوُ جَمِيعاً كُلَّهُ غَيْرَ مَا أَحَدَثَ عَيْسَى بْنُ عُمَرَ
 ذَاكَ إِكْمَالٌ وَهَذَا جَامِعٌ وَهُمَا لِلنَّاسِ شَمْسٌ وَقَمَرٌ

۱. نک: ابوطیب لغوی، ۲۳.

یعنی همهٔ نحو باطل گردید، جز آن چه که عیسی بن عمر به وجود آورد. آن یکی «اکمال» و این «جامع» است، و آن دو برای مردم مانند خورشید و ماه هستند. محمد بن حسن رؤاسی (م ۱۷۰ق) که در نحو کتابی به نام «الفیصل» داشت می‌گوید: «روزی خلیل کسی را نزد من فرستاد و کتاب مرا خواست. من نیز کتاب را نزد او فرستادم.»^۱

العین دارای حدود ۵۷۰۰ واژه است که تقریباً به ۶۵۰ آیه از قرآن در توضیح معانی واژگان استشهاد کرده است. خلیل در بخشی از این آیات از منابع گذشته در بارهٔ واژگان قرآن بهره گرفته و بخشی را نیز خود استخراج کرده است. با توجه به تعداد واژه‌هایی قرآن کریم به نسبت کل واژه‌های متداول میان اعراب عصر نزول قرآن کریم به خوبی روشن می‌شود که قرآن یکی از منابع اصلی او در استنباط معنا بوده که به چند مورد از شواهد قرآنی آن پرداخته می‌شود:

۱. خلیل در معنای مُعَاذَةً می‌گوید: الْمُعَاذَةُ؛ الْمَغَالِبَةُ فِي الْعَزِّ: برای مقام معارضه و غلبه کرد. و در این معنا به آیهٔ شریفهٔ «وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ»^۲ استشهاد می‌کند که عَزَّنِي به معنای غَلَبَنِي است.^۳

۲. در معنای عَدَّ می‌گوید: عَدَدْتُ الشَّيْءَ عَدًّا یعنی آن چیز را حساب و شمارش کردم. و به آیهٔ شریفهٔ «نَعَدُّ لَهُمْ عَدًّا»^۴ استشهاد می‌نماید.^۵

۳. دَعَّ را به معنای رد کردن به زور و به جفا می‌داند و برای آن به آیهٔ شریفهٔ «فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ»^۶ استشهاد می‌کند که به این معنا است که یتیم را به جفا و زور و نهیب رد می‌کند.^۷

۴. در معنای مُهْطِعٌ می‌گوید: چشمش را به آن چه ببیند بدوزد و از آن چشم بر نگرداند و به آیهٔ شریفهٔ «مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤُسِهِمْ»^۸ استشهاد می‌کند.^۱

^۱ یاقوت حموی، ۲۴۸۷/۶.

^۲ ص ۲۳. یعنی: در سخن‌وری بر من غلبه کرد.

^۳ خلیل، ۷۶/۱.

^۴ مریم/۸۴. یعنی: ما نفس‌های آنها را می‌شماریم و دارای عدد معلومی است.

^۵ خلیل، ۷۹/۱.

^۶ الماعون/۲. یعنی: او همان کسی است که یتیم را با خشونت می‌راند.

^۷ خلیل، ۸۰/۱.

^۸ ابراهیم/۴۳. یعنی: با چشمان خیره و سر بلند، به سوی دعوت‌کننده شتابان می‌روند.

۵. در معنای خشوع می‌نویسد: خشوع به معنای خضوع است جز آنکه خضوع در بدن و آن اقرار به انقیاد است، ولی خشوع در بدن، صوت و بصر است. آنگاه برای تأیید آن به آیات شریفه «خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ»^۲ و «وَ خَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ»^۳ استشهاد کرده است.^۴ آنچه که خلیل در معنای خشوع آورده بر گرفته از کاربرد آن در قرآن است.

۶. وی «قَطَعَ» را در عبارت «قَطَعَ الرَّجُلُ بِحَبْلٍ» به معنای اِخْتَنَقَ یعنی خفه شد می‌داند و به آیه «ثُمَّ لِيَقْطَعَ»^۵ استشهاد کرده که به معنای لِيَخْتَنِقُ است.^۶
۷. کاربرد معنای فعل «عَقَدَ يَعْقُدُ عَقْدًا» را در زبان می‌داند و عَقْدَةَ را سختی و گرفتگی در وسط زبان که موجب اشکال در کلام است معنا کرده و برای آن به آیه «وَ أَحْلَلْ عَقْدَةً مِنْ لِسَانِي»^۷ استشهاد کرده است.^۸

۸. خلیل عتیق را قدیم از هر چیزی معنا کرده که زمانی طولانی بر آن گذشته باشد. بیت عتیق را کعبه می‌داند، زیرا نخستین خانه‌ای است که برای انسان‌ها ساخته شد. آیه «وَ لِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ»^۹ را شاهد این معنا می‌آورد.^{۱۰}
۹. خلیل «عَرَجَ يَعْرُجُ» به معنای صَعَدَ دانسته و مَعْرَجَ را نردبان معنا کرده و می‌گوید: «مَعْرَجَ راهی است که ملائکه از آن بالا می‌روند و معراج نیز مانند بالابر و نردبانی است که ارواح وقتی قبض شدند از آن بالا می‌روند. وی معاریج را جمع معراج، و معارج را جمع معرج دانسته و برای آن به آیه «مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ * تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ»^{۱۱} استشهاد کرده است.^{۱۲} دقت در معنایی که خلیل از

^۱. خلیل، ۱۰۱/۱.

^۲. القلم/۴۳ و المعارج/۴۴.

^۳. طه/۱۰۸. یعنی: و همه صداها در برابر (عظمت) خداوند رحمان، خاضع می‌شود.

^۴. خلیل، ۱۱۲/۱.

^۵. الحج/۱۵. یعنی: و نفس خود را قطع کند/

^۶. خلیل، ۱۳۷/۱.

^۷. طه/۲۷. یعنی: و گره از زبانم بگشای.

^۸. خلیل، ۱۴۰/۱.

^۹. الحج/۲۹. یعنی: و باید بر گرد خانه گرامی کعبه، طواف کنند.

^{۱۰}. خلیل، ۱۴۶/۱.

^{۱۱}. المعارج، ۳ و ۴. یعنی: از سوی خداوند ذی المعارج [خداوندی که فرشتگانش بر آسمانها صعود و عروج می‌کنند *

فرشتگان و روح [فرشته مقرب خداوند] بسوی او عروج می‌کنند.

^{۱۲}. خلیل، ۲۲۳/۱.

معرج کرده و مقایسه آن با آنچه در قرآن آمده مشخص می‌کند که وی این معنا را صرفاً از قرآن استنباط کرده است.

۱۰. خلیل واژه «خَلَّل» را به شکاف بین دو چیز معنا کرده و «خَلَّلَ السَّحَابَ» را به معنای مخرج قطرات باران از میان ابر دانسته است. وی جمع خَلَّل را خِلَال می‌داند و برای آن و نیز معنای ذکر شده به آیه «فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ»^۱ استشهاد کرده است.^۲ در آیه «الودق» به معنای باران است. یعنی دانه‌های باران را می‌بینی که از لابه‌لای آن (ابرها) خارج می‌شود. خلیل در ادامه می‌گوید: «خِلَال الدار یعنی آنچه میان دیوارها و خانه‌هاست و آیه «فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ»^۳ را برای این معنا شاهد می‌آورد.^۴

۱۱. خلیل نه تنها در معنای واژگان، بلکه در توضیح قواعد صرف و نحو که بنا به ضرورت در کتاب العین آورده به آیات قرآن استشهاد می‌کند. مانند «فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ»^۵ که برای کاربرد وزن فاعل در معنای مفعول آن را شاهد آورده است که «راضیة» در معنای مرضیة است.^۶

۱۲. شواهدی در العین وجود دارد که تأیید می‌کند که خلیل عالم به تفسیر قرآن و آرای مفسران بوده است. وی در ذیل واژه عجل می‌گوید: «عاجلة یعنی دنیا و آجلة یعنی آخرت و عاجل نقیض آجل است.»^۷ آنگاه می‌گوید: «برخی از مفسران عجل را در آیه «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ»^۸ به معنای خاک تفسیر کرده‌اند.»^۹ تتبع در کتاب‌های تفسیر مشخص می‌کند که در باره «عَجَل» چندین تفسیر شده است:

۱. انسان عجول خلق شده است، یعنی موجودی است که در کار بسیار عجله می‌کند.

^۱. النور/۴۳. یعنی: در این حال، دانه‌های باران را می‌بینی که از لابه‌لای آن خارج می‌شود.

^۲. خلیل، ۱۴۰/۴.

^۳. الإسراء/۵. یعنی: (حتی برای به دست آوردن مجرمان)، خانه‌ها را جستجو می‌کنند.

^۴. خلیل، ۱۴۰/۴.

^۵. الحاقه/۲۱. یعنی: او در یک زندگی (کاملاً) رضایتبخش قرار خواهد داشت.

^۶. خلیل، ۱۳۷/۱.

^۷. الانبیاء/۳۷.

^۸. خلیل، ۲۲۸/۱.

۲. به تعجیل تفسیر شده، یعنی انسان با سرعت و عجله آفریده شده است.

۳. برخی منظور از عجل را آدم ابوالبشر دانسته‌اند.

۴. برخی نیز عجل را به خاک معنا کرده‌اند و برای آن به شعر زیر استشهاد

کرده‌اند:^۱

وَ النَّبْعُ يَنْبُتُ بَيْنَ الصَّخْرِ ضَاحِيَةً وَ النَّخْلُ يَنْبُتُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الْعَجَلِ

یعنی درخت نبع از میان سنگ سختی که در تابش آفتاب قرار دارد، می‌روید و درخت خرما از میان آب و گل سر در می‌آورد.

۱۳. خلیل در معنای برخی واژگان به اختلاف قرائات نیز توجه داشته و از قرائات نیز شاهد آورده است. وی «الْخَلْقُ» را در قرائت کسی که آیه «إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأُولِينَ»^۲ را به «خَلْقُ الْأُولِينَ» قرائت کرده به معنای دروغ می‌داند.^۳ این آیه آیه دو وجه قرائت دارد، ابن کثیر، ابوجعفر و کسایی به فتح خاء و بقیه به ضم خاء و لام قرائت کرده‌اند. به فتح خاء به معنای دروغ و به ضم خاء و لام به معنای خلق، خوی و عادت است.^۴ بدین جهت در ترجمه مترجمان معاصر نیز این اختلاف در قرائت نمایان شده و برخی مانند آیتی آیه را به دروغ پیشینیان و برخی مانند مکارم و فولادوند به عادات و رسوم پیشینیان معنا کرده‌اند.

آنچه به عنوان نمونه از کتاب العین آورده شد، نشان دهنده تأثیر قرآن در معناشناسی واژگان آن است که قرآن از ابعاد مختلف از نص آن گرفته تا قرائت و تفسیرش بر اندیشه‌های لغوی خلیل تأثیر داشته و می‌توان آثار آن را در توضیح بخشی از لغت‌های العین مشاهده کرد

^۱ . نک: طوسی، ۲۴۸/۷ و طبرسی، ۷۶/۷.

^۲ الشعراء/۱۳۷. یعنی: بین همان روش (و افسانه‌های) پیشینیان است.

^۳ خلیل، ۱۵۱/۴.

^۴ . طبرسی، ۳۰۹/۷.

فصل ۵

تأثیر قرآن در پیدایش علم صرف و نحو

علم صرف و نحو به جهت موضوعات و مطالب متفاوتشان اکنون دو دانش جدا از هم می‌باشند. ولی در آغاز مسائل علم صرف همراه با علم نحو بحث می‌شد و آنها دو علم مجزا از هم به شمار نمی‌آمدند و مباحث صرف در درون کتاب‌های نحو جای داشت. و پس از گذشت زمان علم صرف تفکیک شد و به عنوان علمی مستقل و جدا از نحو در آمد.

صرف و نحو یا همان دستور زبان در فهم زبان دارای اهمیت ویژه‌ای است و بدون آگاهی از آن، کشف اسرار و لطائف سخن امکان پذیر نیست. از قدیمی‌ترین زمان‌ها که اقوام مختلف به جمع و تدوین قواعد زبان و ثبت آن پرداختند همه بحث‌های ایشان مبتنی بر یک اصل مسلم بود، و آن اصل این بود که زبان صورت واحد و ثابتی دارد و وظیفه نحوی آن است که قواعد آن را ثبت کند تا دیگران بیاموزند و پیروی کنند تا مرتکب انحراف در سخن نشوند.

پیدایش قواعد زبان در بیشتر زبان‌ها تحت تأثیر متون دینی و ادبی مورد احترام مردم آن زبان بوده است. به عبارت دیگر قواعد زبان چه در مفردات و چه در ترکیب الفاظ از روی شیوه استعمال آن در آثار دینی یا ادبی تدوین می‌شد.

برای نمونه هندوان ضبط و وضع قواعد دستور زبان سانسکریت را با انگیزه تلفظ صحیح الفاظ و فهم معانی کتاب دینی «ودا» تدوین کردند. دانشمندان هندی به قصد حفظ زبان مذهبی خود به وضع قواعدی پرداختند تا زبان را از تغییری که در نظر ایشان فاسد شمرده می‌شد حفظ کند. علمای اسکندریه نیز منظومه‌های رزمی هومر و شاعران یونان قدیم را میزان و مقیاس فصاحت قرار دادند و چون زبان این نوشته‌ها در زمان ایشان کهنه شده و تغییراتی یافته بود کوشیدند تا قواعدی وضع کنند که معاصران خود را به پیروی از شیوه بیان آنان وا دارند.

نحو در زبان عربی نیز با همین نیت به وجود آمد. قواعد زبان عربی به منظور حفظ و صیانت قرآن از لحن و خطای در قرائت و فهم معانی آن تدوین شد. اعراب پیش از اسلام زبان را به روش شفاهی و سینه به سینه حفظ کرده بودند، ولی قواعد آن تدوین نشده بود تا شیوه تکلم و وجوه بیان خود را با آن بسنجند. وقتی دین اسلام انتشار یافت و ملت‌های غیر عرب مسلمان شدند و با اعراب اختلاط یافتند، در گفتگو و نوشتن به زبان عربی لحن و انحراف حاصل شد. چون بیم این می‌رفت که این فساد در کلام عرب منجر به این شود که کتاب آسمانی غلط خوانده شود و قرآن دچار تحریف گردد. بدین روی دانشمندان از همان سده نخست اسلام به وضع قواعد نحو اقدام کردند تا در درجه اول قرآن و در درجات بعدی سخن عرب از لحن و خطای در قرائت مصون بماند.

در زبان عربی دو عامل بسیار مهم در معنای واژگان و جمله‌ها نقش تعیین کننده دارند؛ عامل اول حرکت حروف کلمات و عامل دوم اعراب است. یعنی تغییر حرکت در حروف یک کلمه یا تغییر حرکت در اعراب یک کلمه موجب تغییر معنای آن کلمه می‌شود. برای مثال فعل «یَرُونَ» به معنای «می‌بینند» است، ولی در همین کلمه اگر به جای فتحه حرف یاء ضمه یعنی «یُرُونَ» باشد معنای آن «نشان داده می‌شوند» است.^۱ و نیز مانند آیه شریفه «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»^۲ که اگر کلمه «اللَّهُ» به رفع خوانده شود معنای آن این است که خدا با موسی سخن گفت.

^۱. نک: مختار عمر، ۱۳۲/۱.

^۲. النساء/۱۶۴.

و اگر به نصب خوانده شود معنای آن این است که موسی با خدا سخن گفت.^۱ این موضوع شاید امروز که همه قرآن‌ها دارای اعراب است وجهی نداشته باشد، ولی اگر تصور شود در هنگامی که قرآن به کتابت در آمد خط عربی عاری از هر گونه نقطه و حرکت بود، وجود اختلاف در قرائت قرآن امری طبیعی جلوه خواهد کرد. این اختلاف در تلفظ که برخی از آن منجر به تغییر ماهیت معنای مورد نظر قرآن می‌شد، عامل اصلی در بحث از ساختار کلمه و ساختار جمله گردید.

وقتی بحث از کلمه می‌شود، با دو صورت از کلمه مواجه خواهیم شد: صورت اول خود کلمه به صورت مفرد و بدون ارتباط کلمه با کلمات دیگر است. و شکل دوم هنگامی است که کلمه در جمله قرار گیرد و در کلام ایفای نقش کند. و هر دو برای صحت تلفظ و درک و فهم معنای کلام لازم است. و بدیهی است که علم به یک بخش، ما را در دستیابی به ادای کلام صحیح بی‌نیاز نمی‌کند. و اصلاح نطق مستلزم فراگیری هر دو علم مربوط به کلمه است. ابن جنی (م ۳۹۲ق) علم نحو را علمی می‌داند که در آن از مسائل کلام عرب از حیث تغییر حرکات و دیگر مسائل مانند تثنیه، جمع، تصغیر، تکسیر، اضافه، نسبت، ترکیب و غیره سخن گفته می‌شود.^۲ بنا بر این نحو در نزد ابن جنی شامل پژوهش‌هایی است که هم در چارچوب ساختمان کلمه (صرف) است و هم مباحث متعلق به ساختمان جمله را در بر می‌گیرد.

خضری دمیاطی (م ۱۲۸۷ق) در مقدمه خود بر شرح ابن عقیل می‌نویسد: «نحو در اصطلاح گاهی بر علمی اطلاق می‌شود که شامل مباحث صرف است و گاهی بر نقطه مقابل صرف اطلاق می‌گردد. بنا بر تعریف اول، نحو علم به اصولی است که از کلام عرب استنباط شده است و به وسیله آن از احکام کلمات به تنهایی و بدون کاربرد آنها در جمله مثل اعلال، ادغام، حذف و ابدال و هم چنین از احکام کلمات در حال کاربرد در جمله مثل اعراب و بناء و مسائل مربوط به آنها از قبیل بیان شروط برای نواسخ، حذف عائد صله، کسر و فتح آن و امثال آن بحث

^۱. زمخشری، کشاف، ۵۹۱/۱.

^۲. ابن جنی، ۸۷/۱.

می‌شود. و مطابق تعریف دوم علم نحو مختص به احوال کلمات در حال ترکیب است.^۱

پس پیدایش علم صرف در این مرحله، از پیدایش علم نحو مجزا نیست. اما آن چه که ذکر آن در این جا مهم می‌نماید، این است که بخش ریشه‌شناسی و آگاهی از تغییر شکل کلمه برای به دست آوردن معنای جدید، در فهم قرآن از جمله علوم اساسی است. زیرا استنباط معنای صحیح کلام منوط به درک معنای صحیح واژگان آن است و کتاب‌های لغت نیز در آغاز فقط به معنا کردن ریشه کلمه پرداخته‌اند، در حالی که از یک ریشه ممکن است صدها کلمه دیگر ساخته شده باشد که بار معنایی آن با ریشه متفاوت باشد. از این رو تسلط به ساختمان کلمه و آشنایی با زوایای مختلف آن در درک معنا نقش اساسی دارد. و حفظ و صیانت قرآن از تحریف و جلوگیری از تلفظ غلط واژگان و عبارات آن که عامل اساسی در پیدایش نحو است و در آینده به آن خواهیم پرداخت، همان عامل پیدایش صرف نیز بوده است، زیرا در آغاز آنها دو علم جدا از هم به شمار نمی‌آمدند. اما علی‌رغم این که در بحث پیدایش اولیه، علم صرف و نحو را نمی‌توان از هم تفکیک کرد، اما نظر به این که علم صرف نسبت به علم نحو تقدّم رتبه دارد و مباحث نحو در بین دانشمندان معاصر پس از آشنایی با ساختمان کلمه که موضوع علم صرف است مطرح می‌شود، از این رو به تبعیت از معاصران در ابتدا به موضوع علم صرف و تأثیر قرآن در این دانش می‌پردازیم، آنگاه از پیدایش علم نحو که در آغاز صرف نیز بخشی از آن بود پرداخته خواهد شد.

۵-۱. تعریف علم صرف

«صرف» در لغت به معنای تغییردادن، دگرگون ساختن و بر گردانیدن است. «صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ».^۲ در همین معنا است «صراف» که پول رایج را به پول دیگر

^۱. خضری، ۶۹/۱.

^۲. التوبه/۱۲۷. یعنی: خدا دل‌هایشان را [از حق] برگرداند.

تبدیل می‌کند. ابن منظور می‌گوید: «الصرف: ردّ الشَّيْءِ عَن وَجْهِهِ»^۱ یعنی صورت چیزی را به صورتی دیگر برگرداندن.» «تصریف» نیز به همین معنا یعنی تغییر و تحویل است. «تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ»^۲.

برای نام‌گذاری این دانش از دو عنوان «صرف» و «تصریف» استفاده شده است. تهانوی می‌نویسد: «علم الصرف ويُسمى بعلم التصريف أيضاً، و هو علمٌ بأصول تُعرَفُ بها أحوالُ أبنيةِ الكلمِ التي ليست بإعراب ولا بناء.»^۳ یعنی علم صرف یا تصریف، علم به اصول و قواعدی است که حالات ابنیه کلمات از طریق آنها شناخته می‌شود و در آن از اعراب و بناء سخن گفته نمی‌شود. استرآبادی نیز در شرح شافیه علم صرف را به همین مضمون تعریف کرده است «التصريف علمٌ بأصول تُعرَفُ بها أحوالُ أبنيةِ الكلمِ التي ليست بإعراب.»^۴ ولی جرجانی آن را این گونه تعریف می‌کند: «علمٌ يُعرَفُ به أحوالُ الكلمِ من حيث الاعلال.»^۵ یعنی علمی است که حالات کلمات از جهت اعلال شناخته می‌شود. تعریف جرجانی تعریف کاملی از علم صرف نیست، زیرا همه مسائل علم صرف وجه اعلال ندارد. شاید این تعریف از آن جا ناشی باشد که در آغاز معنا تصریف همان معنای تغییر یک کلمه به شکل دیگر بود. ولی هنگامی که مسائل علم صرف گسترش یافت و بعضی مسائل که وجه تغییر در آنها کم‌رنگ بود داخل علم صرف شد، این علم بر مبنای قواعد کلی و اصلی شناخت مفردات از جنبه‌های مختلف به جز وجه اعراب و بنای کلمه تعریف شد.

موضوع علم صرف کلمه و مفردات از حیث صورت و شکل است.^۶ غایت و هدف صرف شناخت صیغه‌های مختلف واژگان عربی و کسب توانایی ساخت اشکال گوناگون از یک ریشه است تا از خطای در تلفظ و درک نادرست

^۱ ابن منظور، ۱۸۹/۹.

^۲ البقره/۱۶۴. یعنی: در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند.

^۳ تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ۱۴/۱.

^۴ استرآبادی، ۱/۱.

^۵ جرجانی، التعريفات، ص ۱۲۳.

^۶ نک: حاجی خلیفه، ۴۱۲/۱.

معنای کلمه جلوگیری شود.^۱

مسائل علم صرف عبارت است از ابنیه فعل از لحاظ ثلاثی و رباعی، مجرد و مزید و اقسام و اوزان آنها، ابنیه اسم از لحاظ ثلاثی، رباعی و خماسی، مجرد و مزید و اقسام و اوزان آنها، مصدر، اسم‌های مقصور، ممدود و منقوص، معرفه و نکره، مؤنث و مذکر، تثنیه، جمع و اقسام آن، نسبت، تصغیر، اعلال، ابدال، ادغام و صحیح و معتل.

۵-۲. تأثیر قرآن در پیدایش علم صرف

همان گونه که گفته شد تردیدی نیست که قرائت متفاوت یک کلمه ممکن است از یک طرف منجر به تغییر معنای آن کلمه شده و از طرفی دیگر ساختار کلام را دگرگون کند و در نتیجه معنای کلام نیز عوض شود. یا کلمه‌ای که اسم فاعل است و بر صفت حصولی و غیر ثابت دلالت دارد با صفت مشبیه که صفت ثبوتی و دائمی است اشتباه شود و مراد کلام تغییر یابد. به عنوان مثال آیه شریفه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» را عده‌ای از قرآء مانند نافع، ابن کثیر، ابن عامر (مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ) قرائت کرده‌اند. حال چه وجهی داشته که برخی مَالِك و عده‌ای مَلِك قرائت کرده‌اند؟ یا در آیه شریفه «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ»^۲ برخی قرآء مانند نافع، ابن کثیر و ابو عمرو بن علاء «مَا يَخْدَعُونَ» را «مَا يُخَادِعُونَ» از باب مفاعله قرائت کرده‌اند.^۳ در باره قرائت آنان این پرسش مطرح خواهد شد که باب مفاعله برای مشارکت و میان دو کس باشد، چگونه ممکن است که انسان بتواند با نفس خودش مخادعه کند؟ یا در آیه شریفه «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ»^۴ بعضی قرآء مانند نافع، ابن کثیر، ابو عمرو و ابن عامر فعل «يَكْذِبُونَ» را با تشدید باب تفعیل و

^۱ نک: همان.

^۲ البقره/۹. یعنی: می‌خواهند خدا و مؤمنان را فریب دهند در حالی که جز خودشان را فریب نمی‌دهند و نمی‌فهمند.

^۳ مختار عمر، ۲۵/۱.

^۴ البقره/۱۰. یعنی: در دل‌های آنان یک نوع بیماری است پس خداوند بر بیماری آنان افزوده و به خاطر دروغ‌هایی هابی که می‌گفتند، عذاب دردناکی در انتظار آن‌هاست.

«يُكذِّبُونَ» قرائت کرده‌اند.^۱ این دو قرائت از نظر معنا و ساختار کلام با هم متفاوت هستند. فعل كَذِبَ بدون تشدید به معنای دروغ می‌گویند و فعل لازم است، و با تشدید به معنای تکذیب می‌کنند و فعل متعدی است و باید مفعول آن در کلام روشن شود. بنا بر قرائت «يُكذِّبُونَ» این سؤال مطرح خواهد شد که چه چیزی را تکذیب می‌کنند و مفعول آن چیست؟ یا مانند آیه شریفه «الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَ يَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ»^۲ که واژه «بِالْبُخْلِ» را حمزه و کسائی «بِالْبَخْلِ» و عیسی بن عمر «بِالْبُخْلِ» قرائت کرده‌اند. حال این سوال مطرح است که وجوه مختلف در قرائت یک کلمه چیست؟ پرسش‌هایی شبیه آنچه در خصوص این آیات گفته شد در باره شماری دیگر از آیات نیز مطرح شد و موجب گردید تا قرآء برای توجیه قرائت‌های متفاوت خود به دنبال دلیل باشند. تلاش آنان در تعلیل قرائت‌ها منجر به وضع قواعدی شد که نتیجه آن پیدایش دانش صرف و نحو شد. چنانچه در توجیه قرائت «مَالِك» و «مَلِك» به بحث از موضوع اسم فاعل و صیغه مبالغه پرداخته شد.^۳ یا در توجیه «مَا يَخْدَعُونَ» و «مَا يُخَادِعُونَ» با استناد به آیه «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ»^۴ و عبارت «سافر زید» در میان اعراب که مراد معنای فعل مجرد است گفته شده که عرب گاهی باب مفاعله را در معنای مجرد بکار می‌برد و این معنا در شمار معانی باب مفاعله ثبت گردید.^۵ یا در باره قرائت «يَكْذِبُونَ» و «يُكذِّبُونَ» مفعول را رسول خدا(ص) و محذوف دانستند.^۶ یا در باره قرائت‌های مختلف واژه «البخل» سماعی بودن اوزان مصادر ثلاثی مجرد و عدم وجود قاعده و قیاس برای آنها استنباط شد و جواز قرائت قرآن به لهجه‌های گوناگون نیز موجب شد که به توجیه این قرائت بر اساس لهجه‌ها بپردازند و با عبارت هما لغتان بر آن استدلال کنند.^۷ بنا بر این تلاش در جهت شناخت ابنیه کلمات قرآن و تشخیص نوع آنها

^۱. همان/۲۶/۱.

^۲. النساء/۳۷ و الحديد/۲۴. یعنی: آن‌ها کسانی هستند که بخل می‌ورزند و مردم را به بخل دعوت می‌کنند.

^۳ نک: محیسن، ۵۶۲/۱.

^۴. التوبه/۳۰. یعنی: خداوند آنها را بکشد.

^۵ نک: همان، ۵۴۲/۱.

^۶. زجاج، ۱ اعراب القرآن، ۴۶/۱.

^۷. همو، ۱۷۴/۱.

در راستای فهم معانی قرآن، منجر به علمی شد که تبیین کننده ابنیه کلمات، معانی افعال با تغییر شکل‌های مختلف و دیگر مسائل علم صرف باشد. در زیر به مواردی از آیات قرآن کریم که موجب پیدایش مباحث صرف شده اشاره می‌شود:

۱. در آیات قرآن کریم گاهی فعل‌های یک باب در معانی مختلف به کار رفته است. مانند:

«أَزَاغَ» در آیه شریفه « فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ »^۱

«انسا» در آیه شریفه « نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ »^۲

«أقبر» در آیه شریفه « ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ »^۳

«أثمر» در آیه شریفه « كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ »^۴

«اکبر» در آیه شریفه « فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ »^۵

«اسرى» در آیه « سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى »^۶

هر چند همه فعل‌های مذکور از باب أفعال هستند، ولی معنای آنها شبیه به هم نیست و هر کدام برای معنای خاصی به این باب برده شده‌اند. «أَزَاغَ» برای متعدی کردن فعل لازم است. «انسا» برای متعدی کردن فعل متعدی و دو مفعولی شدن آن است. «أقبر» به منظور تعریض و عرضه داشتن بر قبر است. مراد از «أثمر» صیروت است. مقصود از «اکبر» در یافت صفتی در مفعول است. و «اسرى» در معنای فعل مجرد یعنی «سرى» است.

بررسی در خصوص کاربردهای مختلف فعل در معانی متفاوت در قرآن کریم که برای درک و فهم آن ضروری بود منجر به تبیین معانی باب‌ها گردید.

۲. در آیات قرآن کریم گاهی برای تبیین یک مطلب از باب‌های مختلف یک فعل استفاده شده است، مانند فعل‌های «نَزَلَ»، «نَزَّلَ» و «أَنْزَلَ» که در تبیین نزول

^۱ الصف/۵. یعنی: هنگامی که آن‌ها از حق منحرف شدند، خداوند قلوبشان را منحرف ساخت.

^۲ الحشر/۱۹. یعنی: خدا را فراموش کردند و خدا نیز آن‌ها را به خود فراموشی گرفتار کرد.

^۳ عبس/۲۱. یعنی: بعد او را میراند و در قبر پنهان کرد.

^۴ الانعام/۱۴۱. یعنی: از میوه آن هنگامی که به ثمر می‌نشیند بخورید.

^۵ یوسف/۳۱. یعنی: هنگامی که چشمشان به او افتاد، او را بسیار بزرگ شمردند.

^۶ الاسراء/۱. یعنی: پاک و منزّه است خدایی که بنده‌اش را در یک شب از مسجد الحرام به مسجد الاقصی برد.

قرآن به کار برده شده است.

در برخی آیات فعل «نَزَلَ» به کار رفته است، مانند «و بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ»^۱ و مانند «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ»^۲ در بخشی از آیات نزول قرآن با فعل «نَزَلَ» بیان شده است، مثل «نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ»^۳ و مانند «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً»^۴ در شماری از آیات نیز از فعل «أَنْزَلَ» استفاده شده است، همچون «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»^۵ و مثل «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»^۶

تتبع در خصوص فعل‌هایی همچون «نَزَلَ»، «نَزَّلَ» و «أَنْزَلَ» که از یک ریشه هستند، موجب پیدایش مباحث ابنیه فعل و تقسیم آن به مجرد و مزید و عوامل این گونه تغییرات شد.

سیبویه در باره «أَنْزَلَ وَ نَزَّلَ» بر دو نظر است، یک مرتبه آن دو را هم معنا و مانند «أَفْرَحَ وَ فَرَّحَ» برای متعدی کردن فعل می‌داند.^۷ و جایی دیگر آنها را شبیه به «أَغْلَقَتِ الْبَابَ وَ غَلَقَتِ الْأَبْوَابَ» برای تکثیر دانسته است.^۸ همو می‌گوید: «ابوعمر بن علاء بین أَنْزَلَ وَ نَزَّلَ فرق می‌گذاشت»^۹ اما وجه فرق بین آن دو را بیان نکرده است. در معجم الفروق اللغویه آمده که برخی مفسران انزال را به معنای نزول دفعی و تنزیل را به معنای نزول تدریجی دانسته‌اند.^{۱۰} راغب معتقد است که اصل نزول به معنای فرو افتادن از بلندی است. تنزیل به معنای نزول تدریجی است و انزال اعم از تنزیل است یعنی شامل نزول دفعی و تدریجی

^۱ الاسراء/۱۰۵. یعنی: و آن را به حق فرود آوردیم و به حق فرود آمد.

^۲ الشعراء/۱۹۳. یعنی: روح الامین آن را بر دلت نازل کرد.

^۳ آل عمران/۳. یعنی: کتاب را به حق بر تو نازل کرد، که با نشانه‌های کتب پیشین منطبق است.

^۴ الفرقان/۳۲. یعنی: و کسانی که کافر شدند، گفتند: چرا قرآن یک جا بر او نازل نشده است؟

^۵ البقره/۱۸۵. یعنی: ماه رمضان که در آن، قرآن فرو فرستاده شده است.

^۶ آل عمران/۷. یعنی اوست کسی که این کتاب را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم است. آن‌ها اساس

کتابند و پاره‌ای دیگر متشابهاتند.

^۷ سیبویه، ۸۲/۴.

^۸ سیبویه، ۶۳/۴.

^۹ همانجا.

^{۱۰} عسکری، ابو هلال، معجم الفروق اللغویه، ص ۷۹.

است.^۱ به اعتقاد زمخشری تنزیل بر نزول تدریجی و انزال بر نزول دفعی دلالت می‌کند.^۲ علامه طباطبایی در تفسیر «شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»^۳ می‌گوید: «کلمه نزول به معنای پائین آمدن و وارد شدن از نقطه بلند است، و فرق میان انزال و تنزیل این است که انزال به معنای نازل کردن دفعی و یک پارچه است، و تنزیل به معنای نازل کردن تدریجی است.»^۴ همو در تفسیر «وَإِنَّهُ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ»^۵ از این معنا عدول کرده و می‌گوید: «کلمه تنزیل و انزال هر دو به یک معنا هستند، جز اینکه انزال بیشتر در مورد فرود آوردن یک دفعه و تنزیل در مورد فرود آوردن به تدریج استعمال می‌شود.»^۶

این برداشت متفاوت از دو تعبیر انزال و تنزیل در آیات قرآن کریم موجب این باور شده که قرآن دارای دو نزول دفعی و نزول تدریجی است. باور به نزول دفعی و تدریجی قرآن کریم که ظاهراً از سوی مفسران قرن سوم و با استناد به معنای انزال و تنزیل ارائه شده تاکنون مدار این بحث بوده است. در حالی که با تأمل در معانی باب‌های افعال و تفعیل که در کتب صرف آمده، اثری از معنای یک باره و دفعتاً در معانی باب افعال و از معنای تدریج در معانی باب تفعیل دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد که انزال و تنزیل صرفاً برای متعدی کردن فعل یا تکثیر هستند. محمدهادی معرفت نیز با استناد به آیاتی که ماده انزال و تنزیل در آن آمده دلالت ماده انزال بر نزول دفعی قرآن کریم را نپذیرفته و تنها معتقد به نزول تدریجی قرآن کریم است.^۷ نظر معرفت با آنچه سیبویه گفته سازگارتر است.

۳. وزن و هیئت کلمه در زبان عربی در معنا تأثیر زیادی دارد، ممکن است یک کلمه با تغییر حرکت حرفی به حرف دیگر موجب تغییر معنای آن شود. برای

۱. نک: راغب، ۷۹۹-۸۰۰.

۲. زمخشری، الکشاف، ۱/۳۳۶.

۳. البقره/۱۸۵.

۴. طباطبایی، ۱۵/۲.

۵. الشعراء/۱۹۲ و ۱۹۳. یعنی: مسلماً این (قرآن) از سوی پروردگار جهانیان نازل شده است * روح الامین آن را نازل

نازل کرده است.

۶. طباطبایی، ۳۱۶/۱۵.

۷. نک: معرفت، ۱/۲۸۵.

مثال «خلق» در آیه شریفه « **إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ** »^۱ چنانچه خُلق قرائت شود به معنای عادت و خوی است و اگر خُلق خوانده شود چنانکه برخی از قراء قرائت کرده‌اند^۲ به معنای دروغ است. این گونه موارد موجب شد تا قراء برای صحت قرائت خود دلیل آورده و احتجاج کنند. نتیجه چنین احتجاجاتی تبیین ابنیه اسم و اوزان اسم ثلاثی شد که هر دو قرائت با معیارهای آن صحیح خواهد بود. ما در این باره به همین مقدار بسنده کرده و تفصیل آن را در بحث نحو که صرف در آغاز نیز بخشی از آن بوده خواهیم آورد. در اینجا بحث صرف را با مرحله جدایی آن از علم نحو ادامه می‌دهیم.

۵-۳. تعریف علم نحو

نحو در لغت به معنای قصد، آهنگ، روش، جهت و مثل است. و به صورت اسم و ظرف کاربرد دارد. خلیل «نحو» را به قصد و آهنگ معنا کرده است.^۳ در لسان العرب به معنای قصد و آهنگ و به معنای راه و روش آمده است.^۴ و فیروزآبادی آن را به طریق، جهت و قصد معنا کرده است.^۵ آشمونی در مقدمه شرح الفیه ابن مالک می‌گوید: «نحو در لغت به پنج معنا است: (۱) قصد، گفته می‌شود نحو ت نحو ت نحو ک ای قصد ت قصد ک. (۲) مثل، مررت برجل نحو ک ای مثلک. (۳) جهت، توجهت نحو البیت ای جهة البیت. (۴) مقدار، له عندی نحو ألف ای مقدار ألف. (۵) قسم، هذا علی أربعة أنحاء ای أقسام.»^۶

در معنای اصطلاحی آن با دو تعریف مواجه هستیم: تعریف اول مباحث صرف را نیز در بر می‌گیرد و تعریف دیگر فقط شامل مباحث خاص علم نحو است. و این اختلاف در تعریف به این دلیل است که در آغاز مباحث صرف از علم نحو منفک نبوده است.

^۱ الشعراء/۱۳۷. یعنی: این همان روش (و افسانه‌های) پیشینیان است.

^۲ مختار عمر، معجم القراءات القرآنیة، ۳۲۲/۴.

^۳ خلیل، ۳۰۲/۳.

^۴ ابن منظور، ۳۰۹/۱۵.

^۵ فیروزآبادی، ۱۷۵۲/۲.

^۶ آشمونی،

نحو در آغاز شامل مجموعه‌ای از بررسی‌هایی است که در زبان شناسی نوین در چارچوب آواها، ساختمان کلمه و ساختمان جمله تدوین می‌شود. سیبویه صاحب قدیمی‌ترین کتاب در نحو عربی، کتاب خود را به موضوع‌های عمده و مشخص تقسیم نکرده است. او کتابش را با مسأله اعراب آغاز کرده و از آن به تعدادی از مسائل خاص در جمله منتقل شده است... او اصطلاحاتی که به طور روشن مقاطع آوایی، ساختمان کلمه و ساختمان جمله را مشخص کند وضع نکرده است، بلکه همه این‌ها را در یک حوزه یعنی حوزه نحو وارد می‌سازد. ابن جنی (م ۳۹۲ق) علم نحو را علمی می‌داند که در آن از مسائل کلام عرب از حیث تغییر حرکات و دیگر مسائل مانند تثنیه، جمع، تصغیر، تکسیر، اضافه، نسبت، ترکیب و غیره سخن گفته می‌شود.^۱ بنا بر این نحو در نزد ابن جنی شامل پژوهش‌هایی است که مباحث ساختمان کلمه (صرف) و مباحث متعلق به ساختمان جمله را در بر می‌گیرد.

نحو در اصطلاح گاهی بر علمی اطلاق می‌شود که شامل مباحث صرف است و گاهی بر نقطه مقابل صرف اطلاق می‌گردد. بنا بر تعریف اول، نحو علم به اصولی است که از کلام عرب استنباط شده است و به وسیله آن از احکام کلمات به تنهایی و بدون کاربرد آنها در جمله مثل اعلال، ادغام، حذف و ابدال و هم چنین از احکام کلمات در حال کاربرد در جمله مثل اعراب و بناء و مسائل مربوط به آنها از قبیل بیان شروط برای نواسخ، حذف عائد صله، کسر و فتح ان و امثال آن بحث می‌شود. و مطابق تعریف دوم علم نحو مختص به احوال کلمات در حال ترکیب است.

اما تعریفی که امروزه از علم نحو می‌شود در اصطلاح عبارت است از علم به قواعدی که با آن حالات آخر کلمات از نظر اعراب و بناء شناخته می‌شود. «النحو علم بقوانین تُعرَفُ بها احوالُ اواخر الکلمِ اعراباً و بناءً».^۲ جرجانی (م ۸۱۶ق) در کتاب التعریفات علم نحو را چنین تعریف می‌کند: «هو علم بقوانین يُعرَفُ بها احوال

^۱ ابن جنی، ۸۷/۱.

^۲ شیخ بهایی، صمدیه.

التراكيب العربية من الاعراب و البناء و غيرهما»^۱

موضوع علم نحو کلمه و کلام است.

فایده علم نحو حفظ و نگه‌داری زبان تکلم از خطای در تلفظ است و این امکان را فراهم می‌کند که جملات عربی را صحیح تلفظ کرده و معانی آنها را همان گونه که منظور گوینده یا نویسنده است دریافت شود.

۵-۴. نام گذاری علم نحو

مشهور آن است که دلیل نام‌گذاری این علم به نحو، سخن علی بن ابی طالب (ع) به ابوالاسود (م ۶۹ق) می‌باشد که بعد از وضع بخشی از قواعد زبان عربی به او فرمود: «مَا أَحْسَنَ هَذَا النَّحْوَ الَّذِي نَحَوْتَ أَنْحُ هَذَا النَّحْوَ - یعنی شیوه خوبی را قصد کرده‌ای، این شیوه را دنبال کن.»

یاقوت حموی نقل می‌کند: «روزی ابوالاسود بر علی (ع) داخل شد دید که او نوشته‌ای در دست دارد. ابوالاسود پرسید، یا امیرالمؤمنین این چیست؟ فرمود: در سخن گفتن مردم نگریستم دیدم در اثر آمیزش با غیر عرب‌ها در زبانشان فساد ایجاد شده است. می‌خواهم چیزی وضع کنم که بدان رجوع کنند و بر آن تکیه نمایند. سپس آن نوشته را به من داد و در آن آمده بود: الْكَلَامُ كُلُّهُ اسْمٌ وَفِعْلٌ وَحَرْفٌ، فَالاسْمُ مَا أَتْبَأَ عَنِ الْمَسْمَى ، وَالْفِعْلُ مَا أَتْبِئُ بِهِ، وَالْحَرْفُ مَا جَاءَ لِمَعْنَا. سپس فرمود به همین نحو عمل کن و هرچه به نظرت می‌رسد بر آن بیفزای و بدان ای ابوالاسود که اسم‌ها بر سه گونه‌اند ظاهر و مضمّر و اسمی که نه ظاهر است و نه مضمّر و مراد او اسم مبهم بود. ابو الاسود گوید: من آن و اخوات آن را نوشتم جز لکن. چون عرضه داشتیم فرمود: لکن کجاست؟ گفتیم: لکن را به حساب نیاورده‌ام. فرمود: لکن را هم بیاور و من آن را نیز نوشتم. سپس فرمود: مَا أَحْسَنَ هَذَا النَّحْوَ الَّذِي نَحَوْتَ - یعنی این نحوی نیکوست به همین نحو عمل کن. از این رو، این علم را علم نحو نامیدند.»^۲

^۱. جرجانی، علی بن محمد، ص ۲۱۶.

^۲. یاقوت، ۱۴۶۷/۴.

در قرن دوم این نام متداول بوده و به دستور زبان عربی در اصطلاح، نحو اطلاق شده و تاکنون نیز ماندگار است. اصطلاح دیگری که در کتاب‌های ادبی معادل علم نحو به کار رفته است «علم عربیت» می‌باشد.

۵-۵. واضع علم نحو

بدون تردید وضع قواعد زبان عربی یک باره نبوده و از نخستین مسائل مطرح شده تا تدوین کتاب توسط سیبویه (م ۱۸۳ق) که قدیمی‌ترین کتابی است که از نحو در اختیار است دوره‌ای طولانی سپری شده است که برای شناخت واضع این علم آگاهی از این دوره ضروری است. عدم دسترسی به منابع اولیه از یک طرف و اختلاف محتوای روایات منقول در این زمینه از طرفی دیگر داورِ در چگونگی شکل‌گیری نحو را با مشکل مواجه کرده است.

بیشتر روایات مؤید این معنا است که علی بن ابی‌طالب (ع) اولین کسی است که علم نحو را بنیان نهاد و اصول آن را به ابوالاسود (م ۶۹ق) آموخت و وی نیز اقدام به نگارش آن کرد. ابن ابی‌الحدید می‌نویسد: «از جمله دانش‌ها علم نحو است و همه مردم می‌دانند که حضرت علی (ع) اولین کسی است که این علم را پی‌ریزی کرد و اصول آن را به ابوالاسود املا کرد. از جمله آن اصول این است که کلام بر سه قسم است اسم، فعل و حرف، و کلمه به معرفه و نکره و اعراب به رفع، نصب، جر و جزم تقسیم می‌شود.»^۱ ابن قتیبه (م ۲۷۶ق) می‌نویسد: «ابوالاسود اولین کسی است که بعد از علی بن ابی‌طالب (ع) دانش نحو را به کتابت در آورد.»^۲ ابو طیب لغوی (م ۳۵۱ق) نیز معتقد است، اولین کسی که نحو را برای مردم تدوین کرد ابوالاسود دوئلی است که این علم را از امیرالمؤمنین (ع) اخذ کرد.^۳ ابن جنی (م ۳۹۲ق) اولین کسی که علم نحو را به وجود آورد علی (ع) می‌داند که برای ابوالاسود آن را ترسیم کرد.^۴ ابن انباری (م ۵۷۷ق) در این باره می‌گوید: «واضع اول

^۱. ابن ابی‌الحدید، ۱/۱۸۱.

^۲. ابن قتیبه، الشعر و الشعراء، ۲/۷۱۹.

^۳. ابوطیب، ۶.

^۴. نک: ابن جنی، ۱/۳۹۵ و ۲/۵۰۱.

علم نحو علی بن ابی طالب (ع) است و ابوالاسود این دانش را از وی اخذ کرده و علت نام‌گذاری آن به نحو مطابق آن چه که ابوالاسود روایت می‌کند چنین است که روزی ابوالاسود به حضور امام (ع) رسیده و متوجه مکتوبی در دست وی شده و می‌پرسد که این چیست؟ امام در پاسخ می‌گوید: من در باره کلام عرب تأمل کرده و متوجه شدم که در اثر همنشینی با عجم‌ها به فساد و خطا کشیده شده است. از این رو بر آن شدم که قوانینی وضع نمایم که مردم بتوانند برای درست سخن گفتن بدان مراجعه کرده و از آن به عنوان یک مرجع قابل اعتماد استفاده کنند. سپس آن مکتوب را به من داد که در آن چنین نگاشته شده بود: کلام به طور کلی به سه دسته اسم و فعل و حرف تقسیم می‌گردد. اسم آن است که از مسمای خود خبر دهد و فعل آن است که از حرکت مسمی خبر دهد و حرف آن است که افاده معنا نکند. و به من گفت به مانند این روش قوانینی را تدوین نمایم و فرمود: بدان که اسم به سه دسته تقسیم می‌گردد مضمّر، اسم ظاهر، و اسمی که نه ظاهری است و نه به صورت مضمّر، که البته منظور ایشان از اسمی که نه ظاهر باشد و نه مضمّر اسم مبهم می‌باشد. ابوالاسود می‌گوید بعد از آن من باب عطف و صفت را وضع کردم و بعد از آن باب تعجب و استفهام را، تا این که به باب حروف مشبّهة بالفعل رسیدم اما در ردیف این حروف «لکن» را ذکر نکردم و وقتی آن را به حضرت (ع) عرضه کردم ایشان امر فرمودند که لکن را نیز در ردیف آنها قرار دهم و این چنین بود که هر گاه بایی از ابواب نحو را تدوین می‌کردم آن را به ایشان عرضه می‌کردم تا این کار کامل و عاری از نقص گردید.^۱ قفطی نیز معتقد است که نظر بیشتر دانشمندان این است که اول کسی که علم نحو را وضع کرد امیرالمؤمنین علی (ع) است.^۲

بعد از این که ابوالاسود اصول اولیه علم نحو را از امیرالمؤمنین علی (ع) آموخت، شواهد و قرائن حاکی از آن است که ابوالاسود آن بخش از علم نحو را که از علی (ع) آموخت و بخشی را که خود استخراج کرد، به صورت ساده و بسیط که

^۱. ابن انباری، نزهة الالباء، ۱۹.

^۲. قفطی، ۱/ ۳۹.

لازمه هر علمی در آغاز پیدایش است به کتابت در آورد. در تأسیس الشیعه به نقل از کتاب المحاسن و المساوی ابراهیم بن محمد بیهقی آمده که: «یونس بن حبیب نحوی (م ۱۸۲ق) می‌گوید: نخستین کسی که دستور زبان عربی را پایه گذاری کرد و درهای این علم را گشود، ابوالاسود دوئلی بود.»^۱ از ابن قتیبه (م ۲۷۶ق) نیز پیش از این نقل شد که وی ابوالاسود را بعد از علی بن ابی طالب (ع) اولین کسی می‌داند که دانش نحو را به کتابت در آورد.^۲ گزارش ابن ندیم از رؤیت نوشته‌ای در نحو به خوبی تأیید می‌کند که ابوالاسود مسائل نحو را نگارش کرده است، وی می‌نویسد: «در شهر حدیثه شخصی به نام محمد حسین که به ابن ابی بعره معروف بود، کتاب جمع‌آوری می‌کرد و گنجینه‌ای مملو از کتاب داشت که من مانند آن را نزد کسی ندیده بودم و شامل کتاب‌های غریبه و کتاب‌هایی در نحو، لغت، آداب و کتاب‌های قدیمی بود. من بارها نزد او رفته و با او همدم و مأنوس بودم، او از این که کتاب‌های خود را به کسی نشان دهد تنفر داشت،... ولی من همه آنها را زیر و رو کرده و در میان آنها چیزهای شگفت‌انگیزی مشاهده کردم،... از جمله نوشته‌ای در میان آنها بود که دلالت داشت بر این که نحو از ابوالاسود است. این نوشته چهار ورق از نوع ورق چینی بود که بر آن نوشته شده بود: در این جا کلامی در فاعل و مفعول از ابوالاسود است. در زیر این خط با خطی قدیمی نوشته بود، این خط علان نحوی است و در زیر آن نوشته بود این خط نضر بن شُمیل است.»^۳ یاقوت در شرح حال ابو اسحاق ابراهیم بن عقیل بن جیش نحوی معروف به ابن مکبری (م ۴۷۴ق) می‌نویسد: «ابن عساکر گوید که ابو اسحاق می‌گفت: نوشته ابوالاسود دوئلی که علی (ع) به او املا کرده در دست اوست. وی همواره به اصحاب خود و به ویژه اصحاب حدیث را وعده می‌داد که آن نوشته را به آنها نشان خواهد داد ولی به وعده وفا نمی‌کرد. تا یکی از شاگردانش فرصت یافت و از روی آن نوشت و برای آن اسنادهایی ترتیب داده بود که مجعول

۱. صدر، ۴۰.

۲. ابن قتیبه، الشعر و الشعراء، ۷۱۹/۲.

۳. ابن ندیم، ۴۶.

بودنش آشکار بود و خطیب متوجه این جعل نشده بود و او را موثق شمرده بود. زیرا آن نوشته در امالی ابوالقاسم عبدالرحمن بن اسحاق زجاجی نحوی حدود ده سطر بود و آن چه ابراهیم بن عقیل بر ساخته بود نزدیک به ده ورق بود.^۱ برخی نیز وضع علم نحو را به استناد برخی روایات مانند نقل قاسم بن سلام در طبقات الشعراء که می‌گوید: «ابوالاسود اولین کسی است که عربیت را بنیاد نهاد و باب آن را گشود و راهش را باز کرد و قاعده قیاس آن را وضع کرد.» به خود ابوالاسود بدون نقش داشتن علی (ع) نسبت داده‌اند. ابن حجر می‌گوید: «اولین کسی که مصحف را حرکت گذاری کرد و علم عربیت را وضع کرد ابوالاسود است.»^۲ این نظر با توجه به تصریح خود ابوالاسود به اخذ این علم از علی (ع) در برخی از روایاتی که نقل شد صحیح به نظر نمی‌رسد. به احتمال این نظر از آن جا ناشی شده که علم نحو توسط ابوالاسود بعد از تعلیمات اولیه که از علی (ع) آموخت گسترش پیدا کرد.

عده اندکی هم وضع علم نحو را به عمر بن خطاب نسبت داده و به این روایات استناد کرده‌اند: «نقل شده یکی از اعراب در زمان خلافت عمر آیه شریفه» **أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ**^۳ را به کسر «رسوله» خواند. عمر دستور داد از این به بعد کسی جز عالم به زبان عربی قرآن نخواند و به ابوالاسود فرمان داد که علم نحو را وضع کند.^۴ این نظر هم صحیح نیست، زیرا ابوالاسود در بصره بوده و در زمان عمر در نحو به شهرت نرسیده بود و امکان ارتباط نزدیک وی با عمر به دلیل بعد مسافت مدینه تا بصره نبوده تا عمر تسلط او را به نحو بداند. در ضمن هیچ یک از منابع ارتباط معینی بین ابوالاسود با عمر را بیان نکرده‌اند.

۵-۶. تأثیر قرآن در پیدایش علم نحو

اعراب در دوران جاهلیت و صدر اسلام به طور طبیعی، به زبان خود صحبت می-

^۱ یاقوت، ۹۲/۱.

^۲ ابن حجر، الاصابه فی تمییز الصحابه، ۴۵۵/۳.

^۳ التوبه/۳. یعنی: خداوند و پیامبرش از مشرکان بیزارند.

^۴ ابن انباری، نزهة الالباء، ص ۲۰.

کردند و به قواعدی که زبانشان را نگه دارد و حفظ کند نیازمند نبودند. گوش‌ها و زبان آنها از کودکی با عبارات صحیح عادت می‌کرد و ذوق و قریحه آنان با ترکیب‌ها و عبارت‌های درست و صحیح پرورش می‌یافت. زمانی که دامنه تصرفات و حکومت اسلامی گسترش یافت و اختلاط اعراب با عناصر غیر عرب بیشتر شد، این امر باعث شیوع لحن و اشتباه در قرائت قرآن گردید. بنا بر این دانشمندان نگران شدند که مبدا قرآن دچار تحریف و زبان عربی مبتلا به ضعف و نابودی گردد. پس به فکر وضع قواعدی افتادند که در درجه اول قرآن را و در درجه بعدی زبان عربی را از لحن حفظ کند. ابن خلدون در باره وضع قواعد نحوی و انگیزه آن می‌نویسد: «دانشمندان عرب از آن ترس داشتند که ملکه زبان عربی، در گذر روزگار به تباهی و نابودی کشانده شود و مردم دیگر نتوانند قرآن و حدیث را بفهمند، لذا از لابلای زبان عربی قوانینی را استنباط و استخراج کردند که این قواعد معیاری برای انواع دیگر کلام عرب بود.»^۱ وی هم چنین می‌گوید: «آن چه باعث شد که دانشمندان به فکر حفظ موضوعات زبانی از طریق نوشتن و تدوین آنها برآیند ترس از کهنگی و فراموش شدن آنها و در نتیجه جهل مردم نسبت به قرآن و حدیث بوده است، لذا بسیاری از پیشوایان زبان اقدام به نگارش کتاب‌هایی در این زمینه کردند.»^۲

پیدایش هر علمی وابسته به نیازی است که در ابتداء انگیزه دانشمندان در توجه به آن علم و ابداع اصول و قواعد آن علم شده است. در انگیزه‌ای اولیه در پیدایش علم نحو روایات متناقضی وجود دارد. ولی در بیشتر آنها سبب و انگیزه دینی و قرآنی است. در این جا در ابتدا به منقولات در این باره می‌پردازیم و سپس به نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت تا از این رهگذر به انگیزه اصلی در پیدایش علم نحو دست یابیم.

۱. ابو طیب لغوی (م ۳۵۱ق) در انگیزه اقدام ابوالاسود به وضع نحو می‌آورد: « ابوالاسود شنید مردی آیه « أَنْ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ » را به کسر لام

^۱. ابن خلدون، ص ۵۴۶.

^۲. همو، ص ۵۴۷.

«رَسُولُهُ» می‌خواند. ابوالاسود از اشتباه این مرد به خشم آمد و تصمیم به وضع اصول و قواعد نحو گرفت.^۱

۲. ابن ندیم (م ۳۸۰ ق) می‌نویسد: «ابو عبیده گوید: ابوالاسود نحو را از علی بن ابی‌طالب (ع) آموخت، ولی آن چه را که فراگرفت به کسی یاد نداد تا آن که زیاد^۲ به او پیغام داد که قواعدی وضع کند تا راهنمای مردم در معرفت کتاب خدا باشد، ابوالاسود عذر خواهی کرد و آن را نپذیرفت، تا این که شنید کسی «رَسُولُهُ» را در آیه «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» را به کسر قرائت کرد. با خود گفت فکر نمی‌کردم کار مردم به این جا برسد، وی نزد زیاد رفت و گفت: من حاضر به انجام کاری که می‌خواستی هستم، یک نویسنده با هوش نیاز است تا به گفته من عمل کند. برای او نویسنده‌ای از عبدالقیس آوردند که او را قبول نکرد، نویسنده دیگری آوردند و ابوالاسود به او گفت: هنگامی که دیدی در قرائت حرفی دهانم را گشودم، نقطه‌ای روی آن حرف بگذار، و اگر دهانم را بستم یک نقطه کنار آن قرار ده و اگر کسره دادم یک نقطه زیر آن بگذار.»^۳

۳. ابن جنی (م ۳۹۲ ق) می‌گوید: «یکی از اعراب آیه «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» را به کسر «رسوله» خواند و از علی (ع) سؤال کرد؟ از رسول خدا برائت بجویم، علی (ع) به او پاسخ منفی داد و برای ابوالاسود از نحو قواعدی را ترسیم کرد که او ادامه دهد.»^۴

۴. یاقوت نقل می‌کند: «ابوالاسود در ایام زیاد بن ابیه در بصره نزد او رفت و گفت می‌بینم که عرب‌ها با عجمان در آمیخته‌اند و زبانشان فساد پذیرفته است. علی بن ابی‌طالب (ع) قواعدی وضع کرده که زبانشان را از فساد نگه دارد آیا اجازه می‌دهی آن را برای همه بیان کنم. زیاد گفت: نه. در این اوان مردی نزد زیاد آمد و گفت: «مات ابانا» به جای «ابونا» و «خلف بنون» به جای «بنین»، زیاد تعجب کرد و گفت: مات ابانا و خلف بنون همان چیزی است که ابوالاسود می‌گفت. سپس بر

۱. ابوطیب، ۸.

۲. زیاد بن ابیه والی بصره و کوفه در زمان معاویه بود.

۳. ابن ندیم، ۴۵.

۴. ابن جنی، ۳۹۵/۱.

مردی گذشت که قرآن می‌خواند: «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» و «رسوله» را کسره می‌داد. گفت: این به خدا کفر است. زیرا رسول را به مشرکین عطف داده بود و معنا چنان می‌شد که خدا از مشرکین و رسول خود بیزار است). زیاد گفت: ابوالاسود را بیاورید. چون بیامد او را گفت: آن چه تو را از آن نهی کردم برای مردم وضع کن. ابوالاسود گفت: کاتبی می‌خواهم که زبان من فهم کند. مردی از عبدالقیس آوردند نپسندید. مردی از قریش آوردند او را پذیرفت و گفتش به دهان من بنگر هر گاه دیدی حرفی را که تلفظ می‌کنم دهانم را می‌گشایم نقطه‌ای بالای آن بگذار و چون دیدی لبانم را به هم می‌چسبانم نقطه‌ای در جلو آن بگذار و چون دهانم را به پایین شکستم نقطه‌ای در زیر حرف قرار بده.^۱

۵. ابن انباری می‌گوید: «روایت شده دلیلی که موجب شد علی(ع) به وضع علم نحو اقدام کند این است که شنید یکی از اعراب آیه «لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ»^۲ را به صورت «إِلَّا الْخَاطِئِينَ» خواند و علی(ع) علم نحو را وضع کرد.^۳ ۶. همو نقل می‌کند که یکی از اعراب در زمان خلافت عمر آیه شریفه «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» را به کسر «رسوله» خواند. عمر دستور داد از این به بعد کسی جز عالم به زبان عربی قرآن نخواند و به ابوالاسود فرمان داد که علم نحو را وضع کند.^۴

۷. ابن ندیم در بیان دیگری می‌نویسد: «مردی به نام سعد بر ابوالاسود گذر کرد. این سعد ایرانی و از اهالی نوبندجان بود که همراه خانواده خود به بصره آمده بود. آنها گرد قدامه بن مظعون جمع شده و مدعی بودند که به دست وی اسلام آورده‌اند و از این روی از پیروان او به شمار می‌آمدند. سعد در حالی که افسار اسب خود را در دست داشت و آن را به دنبال خود می‌کشید، از کنار ابوالاسود گذشت. ابوالاسود به او گفت چرا بر اسب خود سوار نمی‌شوی؟ سعد گفت: «إِنَّ

^۱. یاقوت، ۴/۱۴۶۶.

^۲. الحاقه/۳۷. یعنی: غذایی که جز خطاکاران آن را نمی‌خورند.

^۳. ابن انباری، نزهة الالباء، ۱۹.

^۴. همان، ۲۰.

فَرَسِي ضَالِعًا» یعنی اسب من آسیب دیده است. و منظور او «ظالعا» بود. کسانی که آن جا بودند از گفتهٔ سعد به خنده افتادند. ابوالاسود گفت: این موالی به اسلام گرویده و داخل دین اسلام شده و برادران ما گشتند، وظیفهٔ ما آموزش زبان عربی به آنها است. پس باب فاعل و مفعول را وضع کرد.»

۸. نقل شده دو نفر برای طرح مخاصمه و دعوی، حضور علی(ع) آمدند، یکی از آن دو مدعی گشت که مالی نزد دیگری دارد. حضرت(ع) به مدعی گفت: نظر تو چیست؟ آن مرد در پاسخ و ردّ مدعی مال گفت: «مَالُهُ عِنْدِي حَقٌّ» وی کلمه «ماله» را به ضم خواند که مفاد آن این است: مال مدعی در نزد من است و او درست می‌گوید. لذا امیرالمؤمنین(ع) فرمود: بنابراین باید آن را به صاحب آن برگردانی. مدعا علیه گفت که هدف من از این جمله آن بود که وی مالی نزد من ندارد. امیرالمؤمنین(ع) متوجه شد که این مرد، در تعبیر خود دچار اشتباه گشته است، یعنی تعبیر درست این بود که بگوید: «مَا لَهُ عِنْدِي حَقٌّ». لذا فرمود: سوگند به پروردگار کعبه که زبان مردم دچار انحراف و تباهی گشته است. و در خطاب به ابوالاسود که در آن جا حضور داشت فرمود: «أَنْحُ لِلنَّاسِ نَحْوًا يَعْتَمِدُونَ عَلَيْهِ» یعنی راه و روشی برای مردم نشان ده تا با اتکاء به آن، سخن بگویند. ابوالاسود گفت: چگونه و با چه زمینه‌ای آن راه و روش را ارائه دهم؟ حضرت(ع) فرمود بگو: «الْكَلِمَةُ كُلُّهَا اسْمٌ وَ فِعْلٌ وَ حَرْفٌ، الْاسْمُ مَا أَنْبَأَ عَنِ الْمَسْمِيِّ، وَ الْفِعْلُ مَا أَنْبَأَ بِهِ، وَ الْحَرْفُ مَا أَفَادَ مَعْنَا، وَاعْلَمْ أَنَّ الْأَسْمَاءَ ثَلَاثَةٌ: ظَاهِرٌ وَ مُضْمَرٌ وَ اسْمٌ لَا ظَاهِرٌ وَ لَا مُضْمَرٌ.»^۱

۹. یاقوت می‌نویسد: «ابو عثمان مازنی از یحیی بن یعمر لیثی نقل می‌کند: ابوالاسود در بصره نزد دخترش رفت. او گفت: ای پدر، ما اشدُّ الحرِّ و «اشدُّ» را به رفع تلفظ کرد. ابوالاسود نزد امیر المؤمنین(ع) آمد و گفت: زبان عرب با زبان عجمان در آمیخته و روی به نابودی دارد. علی(ع) پرسید که این از کجا می‌گویی؟ ابوالاسود ماجرا بازگو کرد. علی(ع) فرمان داد یک درهم کاغذ بخرد و بیاورد. آنگاه بر او املا کرد: الکلام کلّه لا یخرج عن اسم و فعل و حرف جاء لمعنا...

۱. حجتی، سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو، ۱۴۲.

سپس اصول نحو را ترسیم کردو نحویان آن را نقل کرده و فروع آن نوشتند.^۱
۱۰. قفطی نیز در نقل دیگری در این باره می‌گوید: روزی ابوالاسود وارد منزل شد، پس یکی از دخترانشان گفت: «مَا أَحْسَنُ السَّمَاءِ» و «احسن» را به رفع خواند. ابوالاسود در پاسخ گفت: ستارگان آن. دختر گفت: من منظورم این نبود که چه چیز از آن زیباتر است. و من از زیبایی آسمان در تعجبم. پس ابوالاسود گفت: در این صورت باید بگویی: «ما احسن السماء».^۲

روایات مذکور دو دسته هستند؛ یک دسته اشتباه در قرائت قرآن و لحن در آن را انگیزه پیدایش و وضع علم نحو می‌دانند و دسته دیگر لحن عامه در کلام عرب را عامل پیدایش علم نحو به شمار می‌آورند.

به طور طبیعی پیدایش هر علمی وابسته به نیازی است که در مراحل ابتدائی انگیزه توجه دانشمندان به آن علم و ابداع اصول و قواعد آن علم شده است. در این جا به بررسی این دو عامل پرداخته خواهد شد که کدام یک اساس وضع علم نحو بوده است. نخست این سؤال مطرح می‌شود که آیا لحن و خطای در گفتار عادی آن چنان از اهمیت برخوردار بوده که دانشمندان را تحریک کند که به وضع قواعد علم نحو بپردازند؟ لحن در کلام از عادات بشری است و امری نیست که بتوان جلوی آن را گرفت. موارد متعددی از لحن و تلفظ اشتباه در کلام عرب در صدر اسلام ذکر شده و اشاره‌ای هم به وضع علمی برای اصلاح آن نشده است. روایت کرده‌اند که مردی در حضور پیامبر(ص) سخن را با لحن ادا کرد، پیامبر فرمود: اُرْشِدُوا اخَاكُم».^۳ که ارشاد به معنای وضع علم نحو نیست و به معنای این است که درست سخن گفتن را به او یاد دهید و سخن گفتن او را اصلاح کنید. کاتب ابوموسی اشعری به عمر نامه نوشت: «مِن ابوموسی». عمر در جواب او نوشت: کاتب خود را یک تازیانه بزن و پرداخت دستمزد او را یک سال به تأخیر بینداز.^۴ با در نظر داشتن این نکته که کاتب ابوموسی فردی بی‌سواد نبوده،

۱. یاقوت، ۱۴۶۵/۴.

۲. قفطی، ۵۲/۱.

۳. ابوطیب، ۵.

۴. همان، ۶.

روشن می‌شود که لحن مختص افراد بی‌سواد و یا کم‌سواد نیست و کسانی نیز که اهل علم بودند مرتکب لحن می‌شده‌اند. روایت شده که عمر بر قومی گذشت که خوب تیراندازی نمی‌کردند، او بر آنها سر کوفت زد، آنها به عمر گفتند: «إنا قوم متعلمین» به جای «آنا قوم متعلمون»، عمر با خشم از آنها روی گرداند و گفت: به خدا قسم خطای شما در زبان از خطای تیراندازیتان بدتر است.^۱ جاحظ (م ۲۵۵ق) نقل می‌کند: «اولین لحن و اشتباه لفظی شنیده شده در بادیه «هذه عصاتی» و اولین لحنی که در عراق شنیده شد «حی علی الفلاح» بود.^۲ اساساً تصور این معنا که با وضع دستور زبان بتوان جلوی خطای در گفتار را گرفت، تصور غلطی است. شواهد بسیاری در منابع ذکر شده که تأیید می‌کند بعد از وضع علم نحو باز لحن در کلام عرب وجود داشته است. أسمعی (م ۲۱۶ق) می‌گوید: «چهار شخص چه در شوخی و چه در حالت جدی، لحن نداشتند که عبارت بودند از: شعبی، عبدالملک مروان، حجاج بن یوسف و ابن قریه که حجاج فصیح‌ترین آنها بود.»^۳ قفطی نقل می‌کند «ابو عمرو بن علاء (م ۱۵۴ق) در بصره خورجینی را روی زمین مشاهده کرد که بر روی آن نوشته بود «لأبو فلان». پس گفت: خدایا اشتباه می‌کنند و روزی هم داده می‌شوند.»^۴

منظور از آن چه گفته شد این نیست که نقش نحو را در اصلاح کلام انکار کنیم و یا لحن عامه را در پیدایش نحو بی‌تأثیر بدانیم، بلکه مراد این است که لحن در کلام، عامل اصلی در پیدایش علم نحو نیست و به دلایل زیر انگیزه اصلی در وضع قواعد نحو لحن در قرائت قرآن است.

۱. اولین اثر خارجی پیدایش نحو در قرآن بروز می‌کند. این معنا به خوبی از اعراب‌گذاری مصحف با نقطه‌ها توسط ابوالاسود و نقطه‌گذاری حروف مشابه از سوی شاگردانش آشکار می‌شود.

۲. این نظریه با بیشتر روایات هماهنگی دارد.

^۱. یاقوت، ۱۷/۱.

^۲. جاحظ، ۱۵۱/۲.

^۳. ابن عساکر، ۲۰۳/۳۴.

^۴. قفطی، ۳۱۹/۲.

۳. اگر لحن عامه، عامل اصلی پیدایش علم نحو بود، لازم بود کتاب‌هایی که در زمینه لحن نوشته شده قبل از پیدایش علم نحو پدید می‌آمد. حال آن که قدیمی‌ترین کتابی که در لحن عامه تألیف شده از علی بن حمزه کسائی (م ۱۸۹ق) و کتاب بعدی از ابوزکریا فراء (م ۲۰۷ق) است که هر دو بیش از یک قرن بعد از ابوالاسود نگاشته شده‌اند. و از طرفی دیگر اگر لحن عامه عامل پیدایش نحو بود، کتاب‌های نحو برای رفع لحن کفایت می‌کرد و نیازی به نگارش کتاب‌های لحن نبود. بنابراین باید گفت اگر عربیت قرآن نبود، اشتباه و لحن در تلفظ به این حد مورد توجه قرار نمی‌گرفت که بخواهد منجر به وضع قواعد نحو گردد. ولی از آنجا که زبان عربی زبان قرآن بود و ترس از تسری لحن و اشتباه به قرآن وجود داشت و این عمل موجب تلاوت غلط آیات قرآن و در نتیجه برداشت اشتباه از قرآن می‌گردید، از این رو مسلمانان حفظ زبان عربی را بر خود فرض دانسته و به وضع قواعد نحو و نقطه‌گذاری اعرابی قرآن پرداختند. پس سبب و عامل اساسی در وضع قواعد نحوی، حفظ قرآن کریم از تحریف، خطا و انحراف در فهم آن بود و عوامل دیگر به نسبت قرآن در پیدایش علم نحو عامل جنبی به حساب می‌آیند و قرآن اساس آن چیزی است که موجب شد تا دانشمندان قوانینی را استنباط و استخراج کرده و برای انواع دیگر کلام عرب معیار قرار دهند. بررسی پیدایش دستور زبان در ملل دیگر نیز حاکی از آن است که درک و فهم و قرائت صحیح متون دینی و مقدس و مورد احترام آنها عامل پیدایش دستور زبان آنان بوده است و این موضوع جدیدی نبوده است. بررسی نحو از دوره ابوالاسود تا تألیف الکتاب سیبویه ما را در رسیدن به نظر صحیح یاری خواهد کرد.

فصل ۶ نحو در قرن دوم

در بحث گذشته بیان شد که قرآن اولین کتابی بود که اثر وضع علم نحو در آن ظهور کرده و ابوالاسود با نقطه‌هایی قرآن را اعراب گذاری کرد. ابوالاسود بعد از آموختن اصول اولیه علم نحو از علی بن ابی‌طالب (ع) و اضافه کردن اصول جدیدی در این علم، اقدام به آموزش آن به شاگردان خود کرده است. شاگردان او نیز با طرح مسائل جدیدی در این علم و تربیت شاگردانی دیگر موجب پیشرفت این علم و باعث کمال روز افزون آن شدند. در این بخش به مطالعه در باره طبقات نحویان از ابوالاسود تا سیبویه پرداخته خواهد شد تا روند شکل‌گیری این علم و نقش قرآن در هر مرحله آشکار گردد.

۶-۱. طبقه اول نحویان

طبقه اول نحوات کسانی هستند که نحو را از ابوالاسود آموختند و کاری را که ابوالاسود در اعراب‌گذاری قرآن انجام داد، تکمیل کردند.

۱. نصر بن عاصم (م ۸۹ق)، وی از نحویان و قرآء مشهور است که قرآن و نحو را از ابوالاسود آموخت.^۱ ابوعمر و بن علاء از قرآء سبعة و عبدالله بن ابواسحاق

^۱. یاقوت، ۶/۲۷۴۹.

حضر می قاری بصره قرائت را از او فرا گرفتند.^۱ وی پس از ابوالاسود که قرآن را با نقطه اعراب گذاری کرد، با همکاری یحیی بن یعمر حروف مشابه قرآن را نقطه گذاری کرد.^۲

۲. ابو حرب عطاء بن ابوالاسود (م ۱۰۸ ق)، ابن حجر می گوید: «أبو حرب بن أبوالأسود دوئلی بصری ثقه است. اسم او مَحْجَن یا عطاء گفته شده است، و در سال ۱۰۸ وفات کرده است.»^۳ صدر می نویسد: «نجاشی در فهرست در شرح حال حمران بن أعین می گوید که حمران بن اعین از ابوحرب عطاء بن ابوالاسود اخذ علم کرد.»^۴ برخی دیگر مانند بلاذری، عطاء و ابوحرب را دو نفر دانسته که هر دو فرزند ابوالاسود هستند. وی می گوید: «عطاء در زمانی که پدرش والی بصره بود از مأموران حکومتی او بود... ولی ابوحرب فردی عاقل، شاعر و همنشین قرآن بود و حجّاج او را والی جَوَخی کرد.»^۵ به نظر می رسد که ابوحرب کنیه عطاء بوده است، زیرا در تمامی روایاتی که وی در سند آن قرار دارد با نام ابوحرب بن ابوالاسود نام برده شده و از عطاء نامی به میان نیامده است. ابوطیب نیز در ذکر شاگردان ابوالاسود که نحو را از او آموختند فقط از عطاء بن ابوالاسود نام برده است.^۶ یاقوت نیز می نویسد: «گروهی چون عطاء بن ابوالاسود و یحیی بن یعمر عدوانی و میمون الاقرن و عنبسة بن فیل نحو را از ابو الاسود آموختند.»^۷

۳. میمون الاقرن، وی شاگرد ابوالاسود است و کار نقطه گذاری مصاحف را که ابوالاسود آغاز کرد به کمال رسانید و قواعدی نیز بر نحو اضافه کرد، میمون الاقرن یکی از پنج تن ائمه زبان عربی است که در مشکلات به آنها رجوع می شد.^۸ نخستین کسی که نحو را وضع کرد ابوالاسود به شمار آمده و پس از او میمون

^۱ نک: همان؛ قفطی، ۴۱/۱، ۱۰۵/۲.

^۲ حجتی، سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو، ۱۶۰.

^۳ ابن حجر، تقریب، ۳۸۱/۲.

^۴ صدر، ۴۱.

^۵ بلاذری، ۱۱۷/۱۱.

^۶ ابوطیب، ۱۱.

^۷ یاقوت، ۱۴۶۷/۴.

^۸ همان، ۲۷۳۹/۶.

الأقرن و سپس عنبسة الفيل است.^۱

۴. عنبسة بن معدان الفيل، وی نحو را از ابوالاسود آموخت و چنان که در شرح حال میمون الاقرن آمد پس از او قواعد جدیدی را در نحو اضافه کرده است.^۲

۵. عبدالرحمن بن هرمز (م ۱۱۷ق)، او نحو را از ابوالاسود آموخت و گفته شده که او اولین کسی است که پس از فراگیری نحو از ابوالاسود قواعد آن را وضع کرد.^۳ نافع بن ابی نعیم از قرآء سبعة قرائت را از او فراگرفت. و خود نیز قرائت را از عبدالله بن ابن عباس و ابوهریره آموخته بود.^۴

۶. یحیی بن یعمر (م ۱۲۹ق)، او یکی دیگر از کسانی است که نحو را از ابوالاسود آموخت و پس از او با همکاری نصر بن عاصم حروف مشابه قرآن را نقطه‌گذاری کرد.^۵ وی از تابعین است و عبد الله بن عباس را دیده بود.^۶ او یکی از قرآء بصره بود که عبدالله بن ابواسحاق حضرمی قرائت را از او فراگرفت. وی عالم به قرآن، نحو و لغات عرب بود.^۷

نکته‌ای که در شرح حال ابوالاسود و شاگردان او جلب توجه می‌کند این است که تقریباً همه آنان از نژاد عربند و در نحو و قرائت قرآن استاد بوده و فعالیت نحوی خود را بر روی قرآن متمرکز کرده‌اند. به عبارتی قرآن محور فعالیت علمی دانشمندان قرن اول و دهه‌های آغازین قرن دوم بوده است. بررسی مراحل اولیه پیدایش علم نحو حاکی از این معناست که بحث‌های نحوی نخست به صورت بسیط و ساده بوده و جنبه عملی و کاربردی آن بر جنبه‌های تئوری و نظری ترجیح داشته و توجه نحویان به کاربرد نحو در قرآن به مراتب بیش از عنایت به اصل مباحث نحو بوده است. نحو از این جهت مورد توجه خاص

۱. قفطی، ۳/۳۳۷.

۲. همانجا.

۳. همان، ۲/۱۷۲.

۴. همانجا.

۵. حجتی، سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو، ۱۶۰.

۶. یاقوت، ۶/۲۸۳۶.

۷. قفطی، ۴/۲۵.

دانشمندان قرار گرفته بود که مباحث آن با قرآن پیوند داشت. از این رو عرصه فعالیت نحوی آنان را باید در کتب قرائات یافت، نه کتب نحوی، زیرا که امثال ابوالاسود و یحیی بن یعمر و عبدالرحمن بن هرمز و نصر بن عاصم و دیگر شاگردان ابوالاسود از قراء بوده و از همه آنان آرائی در کتب قرائات دیده می‌شود.^۱ این که ابوالاسود کار نقطه‌گذاری اعرابی قرآن را انجام داد و شاگردان او کار استاد را تکمیل کرده و به نقطه‌گذاری حروف مشابه اقدام کردند، نتیجه توجه به بخش عملی و کاربردی نحو است. برای هر آشنای به زبان عربی روشن است که حرکت حروف و حرکت حرف آخر کلمات و نقطه حروف در معنای واژه و معنای جمله نقش تعیین کننده‌ای دارد. پس طبیعی است اولین چیزی که توجه نحویان را به خود جلب کند بحث اعراب‌گذاری حروف و نقطه‌گذاری حروف مشابه باشد. زیرا که خط قرآن کریم در ابتدا عاری از هر گونه علائم حرکتی، اعرابی و نقطه حروف نگارش می‌شد و این موجب اختلاف در قرائت می‌گردید. مانند کلمه «یرون» در آیه «إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا»^۲ اگر فعل «یرون» به فتحه خوانده شود به معنای «می‌بینند» است، ولی همین کلمه اگر به جای فتحة حرف یاء ضمه یعنی «یرون» خوانده شود معنای آن «نشان داده می‌شوند» است.^۳ و نیز مانند آیه شریفه «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»^۴ که اگر کلمه «اللّه» به رفع خوانده شود معنای آن این است که خدا با موسی سخن گفت. و اگر به نصب خوانده شود معنای آن این است که موسی با خدا سخن گفت.^۵ و نیز مانند آیه شریفه «وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ»^۶ اگر تصور شود که کلمه «نغفر» بدون نقطه باشد، سه وجه در قرائت آن امکان پذیر است «نغفر- تغفر- یغفر». و این بود که قاریان قرآن به وضع قواعد عملی و کاربردی نحو در گام اول اقدام کرده تا از لحن در قرائت قرآن جلوگیری کنند.

^۱ نک: حجتی، همان، ۱۵۱.

^۲ البقره/۱۶۵. یعنی: هنگامی که عذاب را می‌بینند، خواهند دانست که تمام قدرت از آن خداست.

^۳ نک: احمد مختار، ۱/۱۳۲.

^۴ النساء/۱۶۴.

^۵ زمخشری، کشاف، ۵۹۱/۱.

^۶ البقره/۵۸. یعنی: و بگوئید خداوندا گناهان ما را بریز تا خطاهای شما را ببخشیم.

بنابر این نحو عربی در مراحل نخست پیدایش ارتباط محکمی با قرآن دارد و اگر قرآن نبود مباحث این علم که سیطره خود را بر همه ادبیات و علوم عربی گسترانده حداقل تا چندین قرن بعد از آن مطرح نمی‌شد. از این جهت لحن در قرائت قرآن کریم مهم‌ترین اسبابی است که موجب شد تا دانشمندان اسلامی به وضع اولین مسائل این علم بیندیشند.

۶-۲. طبقه دوم نحویان

نحویان این طبقه، نحو را از شاگردان ابوالاسود دریافت کردند. بررسی شرح حال آنها نشان می‌دهد که شهرت دانشمندان این طبقه نیز همانند طبقه اول در قرائت قرآن و نحو است. به عبارت دیگر در سده‌های اول اسلام قرآء و نحویان و حتی لغویان معمولاً از هم جدا نبوده و لغت و نحو در آن زمان در شمار دانش‌های مرتبط با علوم قرآن بوده است. مشهورترین نحویان این طبقه در بصره که ابوالاسود مکتب آن را پایه‌ریزی کرد عبارتند از:

۱. عبدالله بن ابی‌اسحاق حضرمی (م ۱۱۷ق)، اگر چه بر اساس وفاتش باید در طبقه اول قرار بگیرد، ولی به جهت آن که وی نحو را از شاگردان ابوالاسود فراگرفت در این طبقه از او نام برده می‌شود. وی از پیشوایان قرائت و نحو است. قرائت قرآن را از نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر آموخت.^۱ نحو را نیز از یحیی بن یعمر فرا گرفت.^۲ ابن ندیم او را در شمار افراد بصری که دارای قرائت بودند ذکر کرده است.^۳ عبدالله بن ابی‌اسحاق اولین کسی است که برای نحو تعلیل و قیاس تبیین کرد.^۴ با توجه به این که وفات او در سال ۱۱۷ قمری بوده و بخش بیشتر زندگی او در قرن اول است، به خوبی روشن می‌شود که اصول و قواعد اولیه نحو در دهه‌های پایانی قرن اول مشخص شده بوده و اساتید در ضمن تربیت شاگردان در قرائت، علم نحو و قیاس و تعلیل آن را نیز آموزش می‌دادند. بر طبق گفته

۱. ابوطیب، ۱۳، ققطی، ۱۰۵/۲.

۲. ابوطیب، همانجا.

۳. ابن ندیم، ۳۳.

۴. همان.

ابوطیب وی داناترین و عاقل‌ترین دانشمند اهل بصره است که نحو را شاخه بندی کرده و قیاس و تعلیل را برای آن بنا ساخته است. از سخنان او در باره همزه کتابی نوشته شده است.^۱

۲. عیسی بن عمر ثقفی (م ۱۴۹ق)، وی از مشاهیر نحو و ادب عرب و قرائت است. از عبدالله بن ابی اسحاق اخذ علم کرد.^۲ وی مانند استادش توجه زیادی به تعلیل و قیاس نحوی داشت و سعی می‌کرد هر متنی را با قواعد نحوی تطبیق دهد. ابن ندیم او را جزو قاریان بصره و از افراد صاحب قرائت آن جا محسوب کرده و در باره او می‌گوید: «از او قرائت‌هایی روایت شده و از نحویان برجسته بصره به شمار آمده است.»^۳ وی دو کتاب به نام «کتاب الجامع» و «کتاب الاکمال» در نحو داشته که ابوطیب آن را نقل کرده و گفته که محمد بن یزید صفحاتی از یکی از آنها را خوانده و خلیل بن احمد در شعری این دو کتاب عیسی بن عمر را توصیف کرده است:^۴

بَطَّلَ النَّحْوُ جَمِيعاً كُلَّهُ غَيْرَ مَا أَحَدَثَ عَيْسَى بْنُ عُمَرَ
ذَاكَ إِكْمَالٌ وَهَذَا جَامِعٌ وَهُمَا لِلنَّاسِ شَمْسٌ وَقَمَرٌ

یعنی همه نحو باطل گردید، جز آن چه که عیسی بن عمر به وجود آورد. آن یکی «اکمال» و این «جامع» است، و آن دو برای مردم مانند خورشید و ماه هستند.

۳. ابوعمر بن علاء (م ۱۵۴ق)، او نحو را از نصر بن عاصم فرا گرفت و از مشهورترین علمای طبقه دوم نحویان است. وی از قرآء سبعة است که قرائت خود را بر یحیی بن یعمر، مجاهد، سعید بن جبیر، عکرمه و عبدالله بن کثیر عرضه داشته است.^۵ خلیل در مقایسه بین او و ابن ابی اسحاق حضرمی معتقد است که عبدالله در نحو بر ابوعمر مقدم است، و ابوعمر بر عبدالله در لغت برتری دارد.^۶

۱. ابوطیب، ۱۲.

۲. یاقوت، ۲۱۴۱/۵.

۳. ابن ندیم، ۴۷.

۴. نک: ابو طیب، ۲۳.

۵. ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۴۶۰/۶.

۶. ابوطیب، ۱۴.

ابوعبیده او را داناترین مردم به قرائت و عربیت و ایام عرب می‌داند.^۱ از او کتابی در نحو نام برده نشده، ولی شواهد تأیید می‌کند که وی نوشته‌هایی در نحو داشته است. ابن ندیم می‌گوید: «در شهر حدیثه شخصی به نام محمد حسین که به ابن ابی بعره معروف بود، کتاب جمع‌آوری می‌کرد و گنجینه‌ای مملو از کتاب داشت که من مانند آن را نزد کسی ندیده بودم و شامل کتاب‌های غریبه و کتاب‌هایی در نحو، لغت، آداب و کتاب‌های قدیمی بود... از جمله در نحو و لغت کتاب‌های از ابو عمرو بن علاء و اصمعی و... بود.»^۲ ابو طاهر مقرئ نیز می‌نویسد: «یونس بن حبیب که از مشاهیر در نحو است، از کتاب ابوعمر بن علاء است.»^۳

نحویان در این دوره به تعلیل و قیاس روی آورده و پس از استقرا و تتبع در کلام عرب و جمع‌آوری شواهد به وضع قواعد بیشتری اقدام کردند. علی‌رغم تلاش و کوشش دانشمندان این طبقه باز علم نحو در دوره تکوین و مراحل ابتدائی باقی ماند. ولی قواعد، قیاس‌ها و شواهدی که آنان وضع و گردآوری کردند، پایه و اساس نحو شد و نحویان طبقات بعد نحو را بر آن چه آنها پایه‌ریزی کردند بنا نهادند.

هنگامی که قواعد و قیاس‌های اولیه نحو در این دوره وضع شد، در خلال تتبع و جمع‌آوری شواهد از قرآن و اشعار عرب مواردی از قرائت قاریان قرآن و اشعار شاعران مشاهده شده که بر خلاف قاعده و قیاس بود. موضعی که در برابر قرائت خلاف قیاس قاریان گرفته شد با موارد خلاف شاعران متفاوت بود. بیشتر نحویان، شاعرانی را که اشعار آنها با قاعده و قیاس نحوی سازگار نبود تخطئه کردند و عده‌ای نیز سعی کردند با قاعده و قیاس به توجیه آن پرداخته و حکم به صحت آن بدهند. ولی در خصوص قرائت قاریان به احتجاج بر قرائت روی آوردند، زیرا نحویان خود قاری بودند و برای توجیه قرائات مورد پذیرش خود و به منظور دفع توهم لحن در برخی قرائات و فهم صحیح قرآن کریم به بحث از احتجاج بر

^۱. مکرم، ۷۴.

^۲. ابن ندیم، ۴۶.

^۳. ابوطاهر، ۳۳.

قراءات پرداختند. منشأ رواج اصطلاحاتی مانند «نحو القرائات» و «النحو القرآنی» در این دوره همین بحث احتجاج بر قرائات است.

رواج بحث‌های احتجاجی در خصوص قرائات، منجر به گسترش این مباحث شد و در نتیجه عامل پیشرفت علم نحو گردید. به گونه‌ای که هر قاری نحوی در صدد دفاع از قرائت خود بر آمد و سعی کرد که وجه صحت قرائت خود را با وجوه اعراب که بیشتر اختلاف در قرائات را شامل می‌شد بیان کند.

مباحث احتجاج بر قرائات دو دست‌آورد داشت: اول این که مباحث نحو در طبقه بعدی رو به فزونی نهاد و به استحکام نحو و اتقان قواعد آن انجامید، و دیگر آن که به جهت این که قرائت قرآن محدود به بصره نبود و کوفه نیز در این زمینه صاحب مکتب بود، بحث‌های احتجاج بر قرائات به کوفه تسری پیدا کرد و آنان نیز از این دوره به بعد به عرصه نحو گام گذاشته و به فراگیری این دانش و مشارکت در پیشرفت علم نحو پرداختند که در آینده از آن سخن گفته خواهد شد.

در زیر نخست به مواردی که نحویان بر اساس قاعده و قیاس‌هایی وضع شده به نقد اشعار شاعران پرداخته‌اند اشاره می‌گردد و آنگاه به بحث اصلی احتجاج بر قرائات که اساس پیدایش و پیشرفت علم نحو است پرداخته می‌شود.

۶-۲-۱. نقد نحویان بر شاعران

پس از گسترش تعلیل و قیاس در این طبقه، نحویان با شاعران برخورد داشته و آنان را در اشعارشان تخطئه کرده یا به تعلیل آن پرداخته‌اند. برای نمونه به موارد زیر اشاره می‌گردد:

۱. عیسی بن عمر در انتقاد به شعر نابغه ذبیانی، به رفع خواندن کلمه «ناقع» را در بیت زیر اشتباه دانسته و گفته که باید بنا بر حال بودن به نصب «ناقعاً» خوانده شود.^۱

فَبِتُّ كَأَنِّي سَاوَرْتَنِي ضَيْلَةً مِنْ الرُّقْشِ فِي أُنْيَابِهَا السَّمُّ نَاقِعٌ

یعنی: شب را [از ترس] به روز آوردم، گویی که ماری از مارهای خوش خط و خال

^۱. قفطی، ۱۰۶/۲.

[سیاه و سفید] با نیش‌هایی با زهر کشنده بر من افتاده است.

نحویان بعدی رفع آن را بنا بر خبر صحیح دانسته‌اند.^۱

۲. عبدالله بن ابی اسحاق حضرمی مرفوع خواندن «مُجَرَّف» در شعر فرزدق را به دلیل این که عطف بر «مُسْحَتًا» است اشتباه دانسته و فرزدق را در این باره نقد کرده است.^۲

وَعَصَّ زَمَانٍ يَا ابْنَ مَرْوَانَ لِمَ يَدَعُ
مِنَ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتًا أَوْ مُجَرَّفًا

یعنی: ای پسر مروان، سختی روزگار، جز افرادی مستاصل و تهیدست باقی نگذارده است.

ابوعمر و بن علاء و یونس بن حبیب نیز گفته‌اند که ما قاعده نحوی برای رفع آن نشناختیم.^۳

۳. عبدالله بن ابی اسحاق این شعر فرزدق را با قیاس‌های نحوی نقد کرد و به او گفت: در «ریر» اشتباه کردی و باید آن را به رفع بخوانی.^۴ [«ریر» صفت «مخ» است.]

مُسْتَقْبِلِينَ شَمَالَ الشَّامِ تَضْرِبُنَا
عَلَى عَمَائِمِنَا يُلْقَى وَأَرْحَلِنَا
بِحَاصِبٍ مِّنْ نَدِيفِ الْقُطْنِ مَنثورٍ
عَلَى زَوَاحِفَ تُزْجِي مَخْهَا رِيرٍ

یعنی: در حالی که به شمال شام روی آورده بودیم، بادی از هر طرف سنگ ریزه‌ها را همانند پنبه زده شده به ما می‌زد. عمامه‌هایمان و اسباب و اثاثیه بر روی شتران خسته‌ای را که مغز استخوان لاغرشان رانده می‌شد بر زمین می‌انداخت.

هنگامی که فرزدق اشتباه خود را متوجه شد، به جای آن گفت:

عَلَى عَمَائِمِنَا يُلْقَى وَأَرْحَلِنَا
عَلَى زَوَاحِفَ نُزْجِيهَا مَحَاسِيرٍ

یعنی: عمامه‌هایمان و اسباب و اثاثیه بر روی شتران خسته‌ای را که به سختی رانده می‌شدند بر زمین می‌انداخت.

۴. عبدالله بن ابی اسحاق بر این شعر فرزدق ایراد گرفته که کلمه «غیر» در

^۱. ابن هشام، مغنی اللیبیب، ۵۷۰/۲.

^۲. ابن سلام، ۱۹؛ مرزبانی، الموشح، ۱۳۵.

^۳. همان.

^۴. ابن سلام، ۱۷.

آن به دلیل این که برای استثناء است باید منصوب خوانده شود و حال آن که فرزدق آن را صفتی به معنای مثل دانسته و مرفوع خوانده است.^۱

مَا بِالْمَدِينَةِ دَارٌ غَيْرٌ وَاحِدَةٌ دَارُ الْخَلِيفَةِ إِلَّا دَارُ مَرْوَانَ
یعنی در شهر خانه‌ای به مانند خانه خلیفه نیست مگر خانه مروان.

ابو اسحاق حضرمی که اشعار فرزدق را زیاد نقد نحوی می‌کرد مورد هجو او واقع شد و فرزدق در باره او این بیت را سرود:

فَلَوْ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ مَوْلَى هَجَوْتُهُ، وَلَكِنْ عَبْدَ اللَّهِ مَوْلَى مَوَالِيَا
یعنی: اگر عبدالله فقط برده‌ای بود او را هجو می‌کردم، ولی او برده بردگان می-باشد.

۶-۲-۲. احتجاجات نحویان بر قرائات قرآن

نحو در این طبقه به مرحله‌ای رسید که معیار برای شناخت سخن صحیح از ناصحیح شد. یکی از اموری که در این دوره رایج گشت بحث احتجاج بر قرائات بود که مبنای این واقع گردید تا نحویان طبقات بعدی که اقدام به تألیف کتاب در مسائل نحو کردند، با استناد به آرای آنها و نیز آرای نحویان طبقه سوم سعی کنند تا وجوه صحت قرائات را از نظر اعراب تبیین کنند.

ائمه قرائت در این دوره که به دوره اختیار و گزینش قرائات نام گرفته،^۲ برای رسیدن به قرائت واحد تلاش می‌کردند. آنان برای دست‌یافتن به قرائت اصلی، پس از بررسی وجوه مختلف قرائات و انتخاب قرائتی، برای تثبیت آن به احتجاج می‌پرداختند. آنها بر اساس سه معیار برای پذیرش قرائت صحیح عمل کرده‌اند؛ موافقت با قواعد عربیت، موافقت با رسم الخط عثمانی و بر خورداری از سند صحیح. بررسی پیرامون این سه معیار نشان می‌دهد که سند قرائت و رسم الخط عثمانی از قبل بود و نه تنها مشکل اختلاف قرائات را بر طرف نکرده بود، که خود آنها به دلایل زیر بر اختلاف قرائات افزوده بود.

^۱. نک: سیبویه، ۲/۳۴۱.

^۲. نک: فضلی، ۱۳۸.

۱. افرادی که در سلسله اسناد قرار داشتند اگر موثق هم بودند، به این جهت که در مدارس مختلف از قبیل مدرسه مکه، مدینه، کوفه، بصره و شام پرورش یافته بودند، تحت تأثیر اختلاف مدارس و تعصب در آن در قرائت نیز با هم اختلاف داشتند و از این روی هر قاری مدعی بود که سند او صحیح است و از قرائت دیگران اعراض می‌کرد.

۲. رسم الخط عثمانی به دلیل ابتدائی بودن خط آن و عدم وجود نقطه و اعراب از عوامل اختلاف قرائات به شمار آمده است. به نظر ابن خلدون خط عربی در صدر اسلام در گام‌های ابتدایی خود بود و از لحاظ اتقان و زیبایی و نیکویی نه تنها به کمال، بکه به حد متوسط هم نرسیده بود.^۱

۳. نسخ مختلف قرآن عثمانی هر چند کم با هم تفاوت داشتند و خود این از عوامل اختلاف قرائات بود. آیت‌الله معرفت می‌گوید: «اختلاف مصاحف از مهم‌ترین عوامل ایجاد اختلاف در قرائات پس از نزول قرآن بود و خود باب جدیدی را در میان مسلمانان برای تعدد قرائات گشود. قرائی هر بلادی خود را ملتزم به قرائتی می‌دانستند که منتسب به مصحف آنان بود.»^۲

در چنین شرایطی بود که قرائی بصره تلاش کردند که با احتجاجات نحوی به نص واحدی در قرائت برسند و همین عامل باعث طرح مسائل نحو و گسترش آن شد. از آنجا که این احتجاجات و تعلیل‌ها نو و بدیع بود به شدت مورد توجه قراء قرار گرفت و هر قاری به دنبال آوردن دلیلی از زبان بادیه نشینان و اعراب فصیح برای احتجاج خود شد و هر چه که از شروع احتجاجات نحوی و صرفی در قرائت می‌گذشت، مباحث نحو استحکام می‌یافت و در حلقه‌های درسی آموزش داده می‌شد. نکته قابل ذکر در این دوره آن است که برخی از کوفیان مانند ابوجعفر رواسی و معاذ بن هراء نیز برای فراگیری نحو به بصره آمدند و پس از کسب دانش نحو از دانشمندان بصری به کوفه بازگشتند و به آموزش آن به کوفیان پرداختند.

^۱. ابن خلدون، مقدمه، ص ۳۳۸.

^۲. معرفت، ۳۴۹/۱.

در زیر به نمونه‌هایی از احتجاجات نحویان این طبقه در خصوص قرائات قرآن و مطابقت آن با قواعد صرف و نحو پرداخته می‌شود:

۱. **يَا قَوْمِ هُوَ لَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ**^۱ ابن‌ابی‌اسحاق و عیسی بن عمر «اطهر» را حال برای «هن» یا «بناتی» دانسته و آن را به نصب خوانده‌اند.^۲ ولی ابوعمر و بن‌علاء آن را خبر و مرفوع خوانده است.^۳

۲. **فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**^۴ ابن‌ابی‌اسحاق واژگان «نکذب» و «نکون» را منصوب قرائت کرده است.^۵ و وجه آن تقدیر «أن» مصدری مقدر بعد از «واو» در جمله تمنی است که جاری مجرای «فا» شده است. چنان که در آیه «يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا»^۶ آمده است.^۷

۳. **الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**^۸ ابن‌ابی‌اسحاق و ابوعمر و بن‌علاء کلمه «الصلوة» را به نصب خوانده‌اند.^۹ وجه آن این است که حذف نون به نظر آنان به خاطر اضافه اضافه نیست، بلکه به جهت تخفیف است. سه وجه در قرائت آن بیان شده است: جر «الصلوة» بنا بر اضافه، نصب بنا بر آن که الف و لام به معنای الّذی باشد و این نظر سیبویه است و قرائت به صورت اصل یعنی «الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ»^{۱۰}.

۴. **يَا جِبَالُ أُوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرِ**^{۱۱} عیسی بن عمر نصب «الطیر» را بنا بر عطف بر موضع «جبال» که منادا است دانسته و آن را مانند عبارت «یا زید و الحارث» می‌داند. اما به عقیده ابوعمر و بن‌علاء اگر عطف بر منادا باشد لازم است به رفع

^۱ هود/۷۸. یعنی: ای قوم من! این‌ها دختران من هستند برای شما پاکیزه‌ترند.

^۲ نک: طبری، ۵۲/۱۲؛ طوسی، التبیان، ۴۰/۶؛ طبرسی، ۲۷۶/۵.

^۳ زمخشری، کشاف، ۴۱۴/۲.

^۴ الانعام/۲۷. یعنی: پس می‌گویند: ای کاش [بار دیگر، به دنیا] بازگردانده می‌شدیم، و آیات پروردگاران را تکذیب نمی‌کردیم، و از مؤمنان می‌بودیم.

^۵ سیبویه، ۴۴/۳.

^۶ النساء/۷۳.

^۷ ابوالفتوح رازی، ۲۶۳/۷.

^۸ الحج/۳۵. یعنی: کسانی که چون نام خدا برده می‌شود دل‌هایشان پر از خوف می‌گردد و شکیبایان در برابر مصیبت‌هایی که به آنان می‌رسد و آن‌ها که نماز را برپا می‌دارند، و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند.

^۹ ابوحیان، ۵۰۸/۷.

^{۱۰} زجاج، ۳۳۳/۳؛ نحاس، ۶۹/۳.

^{۱۱} سبأ/۱۰. یعنی: ای کوه‌ها و ای پرندگان! با او هم‌آواز شوید.

خوانده شود و نصب «الطير» به تقدير فعل «سخرنا» است. مانند آیه « وَ لَسْلِيمَانَ الرِّيحَ ... »^۱ که به معنای «لسلیمان سخرنا الریح» است.^۲

این اختلاف بین عیسی بن عمر و ابو عمرو بن علاء در تعلیل نصب «الطیر» آشکار می‌کند که در این دوره قاعده و قیاس نحوی رواج زیادی داشته و توجیهاات نحوی قاریان موجب پیشرفت قواعد نحو گردید به گونه‌ای که در طبقات بعدی این موضوع به خوبی مشاهده می‌شود، چنان که سیبویه با توجه به همین آیه بحث مفصلی را در خصوص عطف اسم دارای الف و لام بر منادی مفرد علم که مبنی بر ضم است کرده و نصب آن را بنا بر عطف بر محل صحیح می‌داند.^۳ نظر سومی نیز نصب آن را به جهت «واو معیت» دانسته است.^۴

۵. رَبُّ لَوْ لَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنُ مِنَ الصَّالِحِينَ^۵ ابو عمرو بن علاء «وَأَكُونُ» به نصب فعل خوانده و وجه آن را این دانسته که «أَكُونُ» عطف بر «فَأَصَّدَّقَ» است که در جواب تمنی «لَوْ لَا أَخَّرْتَنِي» و بعد از فاء سببیت آمده است.^۶

۶. ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا.^۷ ابو عمرو بن علاء «أَيُّهُمْ» را به نصب «ای» خوانده و گفته که من از گودی بصره تا مکه رفتم و از کسی نشنیدم که بگوید: «اضْرِبْ أَيُّهُمْ أَفْضَلُ» و همه آن را نصب می‌دادند.^۸ سیبویه نیز نصب آن را ترجیح داده است.^۹

۷. الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ.^{۱۰} عیسی بن عمر

۱. سیبویه، ۱۲/۱.

۲. ابن سلام، ۱۱.

۳. نک: سیبویه، ۱۸۶/۲-۱۸۸.

۴. زجاج، ۱۸۸/۴.

۵. المنافقون، ۱۰. یعنی: پروردگار! چرا [مرگ] مرا مدت کمی به تأخیر نینداختی تا صدقه دهم و از صالحان باشم.

۶. نحاس، ۲۸۸/۴.

۷. مریم، ۶۹. یعنی: سپس از هر گروه و جمعیتی، کسانی را که در برابر خداوند رحمان از همه سرکش‌تر بوده‌اند،

جدا می‌کنیم.

۸. مکرم، ۷۵.

۹. سیبویه، ۳۹۹/۲.

۱۰. النور، ۲. یعنی: هر یک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنیید.

«الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي» را به نصب خوانده است.^۱ وجه آن فعل مقدر «اجلِدُوا» بنا بر اشتغال است که «فاجلدوا» آن را تفسیر می‌کند.

۸. وَ لَكِنْ تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.^۲ عیسی بن عمر سه کلمه «تَصَدِّق»، «تَفْصِيل» و «رَحْمَةً» را به رفع خوانده و «تَصَدِّق» را خبر مبتدای محذوف دانسته است، یعنی: « وَ لَكِنْ هُوَ تَصَدِّقٌ ».^۳ نصب آن به جهت عطف بر «حدیثاً» در آغاز آیه است.

این نمونه از احتجاجات و تعلیل قرائات حاکی از آن است که دانشمندان این طبقه در ضمن آموزش قرائت قرآن به آموزش قواعد نحو که پیوند مستحکمی با قرآن کریم و قرائت آن داشته مبادرت کرده‌اند. علم نحو در این مرحله همچون دوره قبل با قرآن و قرائات پیوند خورده بود و نحو در این طبقه نیز دانش مستقلی از قرائت نبوده است، ولی دانشمندان این دوره سعی داشته‌اند که به تدریج آن را به صورت درسی مستقل در آورند و در آن به تألیف بپردازند. دلایل زیر می‌تواند مؤید این نظریه باشد که نحو به تدریج به صورت مستقل مورد توجه قرار می‌گرفته است.

۱. تألیف کتاب در نحو مانند کتاب «الهمز» ابن ابواسحاق حضرمی و کتاب-های «الجامع» و «الاکمال» عیسی بن عمر که اگر چه در همان آغاز از بین رفته‌اند ولی چنان چه قبلاً گفته شد حداقل برای مدتی در اختیار شاگردان آنها مانند خلیل بوده است.

۲. شاگردانی از آنان مانند خلیل بن احمد و یونس بن حبیب هر چند در قرائت صاحب نام هستند، اما از نحویان مشهور شدند. به گونه‌ای که نظریات آنان در بسیاری از کتاب‌های نحوی بعدی آمده است و این جز از طریق آموزش امکان پذیر نیست.

۳. دانشمندی از کوفه مانند ابوجعفر رواسی که خود در قرائت سرآمد بودند

^۱ نحاس، ۸۸/۳.

^۲ یوسف/۱۱۱. یعنی: بلکه تصدیق آن [کتاب‌هایی] است که پیش از آن بوده و روشنگر هر چیز است و برای مردمی مردمی که ایمان می‌آورند رهکرد و رحمتی است.

^۳ ابن جنی، ۴۳۶/۱.

به انگیزه فراگیری علم نحو به بصره آمده‌اند. و این امر تأیید می‌کند در بصره محافل درسی نحو برقرار بوده است. زیرا بدون تردید مکتب قرائت قرآن در کوفه بر بصره برتری داشته است. شاهد آن هم این است که سه تن از قرآء سبعة کوفی هستند و حال آنکه فقط یک نفر بصری است.^۱

۴. آرای اندیشمندان این طبقه در الکتاب سیبویه ذکر شده است. سیبویه در هفت بار به آرای عبدالله بن ابی اسحاق حضرمی، بیست و دو بار به آرای عیسی بن عمر و چهل و نه بار به آرای ابوعمر و بن علاء و در مجموع به هفتاد و هشت بار به آرای دانشمندان این طبقه استناد کرده که خود نشان از اعتبار نظریه‌های آنان در نحو است.

۶-۳. طبقه سوم نحویان

در مباحث گذشته گفته شد که محل فعالیت‌های علمی نحو در بصره بود. این دانش به فضل تلاش قرآء بصره پیشرفت قابل ملاحظه‌ای داشت. اما دو اتفاق در این دوره، زمینه جهش بلند این دانش را فراهم کرد. اول آنکه دانشمندان کوفه که به مراتب مشهورتر و نام‌آورتر از بصریان در قرائت قرآن بودند و برخی از آنان مانند ابوجعفر رواسی و معاذ بن هراء برای فراگیری نحو و احتجاجات به بصره رفته و علم نحو را آموخته بودند به نظریه پردازی در علم نحو روی آوردند. و دیگر آنکه برای ایرانیان (موالی) زمینه فراهم شد و آنها به عرصه علمی در باره قرآن و علوم عربی گام گذاشتند. پیش از آن که به بررسی نحویان این طبقه پرداخته شود به اختصار به این دو موضوع اشاره می‌شود.

بصره و کوفه دو شهری بودند که در زمان عمر بن خطاب در حدود سال چهارده هجری بنیاد نهاده شدند.^۲ این دو شهر در آغاز به منظور استقرار نیروی‌های نظامی سپاه اسلام و پایگاه مسکونی سربازان و خانواده‌هایشان در جنگ با

^۱. عاصم (م۱۲۸ق)، حمزة زیات (م۱۵۶ق) و کسائی (م۱۸۹ق) کوفی هستند و ابوعمر و بن علاء (م۱۵۴ق) بصری است.

^۲. ابن خلدون، کتاب العبر، ۵۴۹/۲. ابن اثیر در الکامل بنای کوفه و بصره را در وقایع سال ۱۷ هجری آورده است. [نک: ابن اثیر، عزالدین، ۵۲۷/۲]

ایران تأسیس شد، ولی به نظر می‌رسد که موقعیت طبیعی و اقلیمی آنجا و نزدیکی به مراکز تمدن و فرهنگ قدیمی باعث شد تا به سرعت مورد توجه قرار گرفته و بخش بسیاری از اعراب و غیر عرب‌های تازه مسلمان شده (موالیان) در این دو شهر استقرار یابند. بصره در کنار بادیه و در نزدیکی اعراب خالص و فصیح قرار داشت و از این رو ساکنان آن از اعراب فصیح بوده و اهل آن به فصاحت شهرت داشته به گونه‌ای که «ادب بصریان» به صورت ضرب‌المثل در آمده بود. اما کوفه در نزدیکی ایران و شهر حیره بنا شد و بیشتر ساکنان آن از اعراب یمنی بودند که از نظر فصاحت ضعیف و فساد به زبانشان راه یافته بود و شهرت آنان در تمایل به اطاعت از سنت و دیانت بود.^۱ در زمان امویان که یک حکومت با گرایش عربی بود، موالیان در این دو شهر مورد بی‌مهری قرار داشته و به آنها توجهی نمی‌شد. اما با روی کار آمدن حکومت عباسیان در سال ۱۳۲ قمری، به دلیل نقشی که ایرانیان در به حکومت رسیدن آنها داشتند، اوضاع ایرانیان رو به بهبودی نهاد و نقش آنان در حکومت پر رنگ شد. در دولت امویان که عربی محض و خالص بود، به جز پزشکان و پاره‌ای از نویسندگان همه کارگزاران حکومتی از میان اعراب انتخاب می‌شد، ولی بر عکس در زمان عباسیان عنصر ایرانی از عرب‌ها پیش افتاد و در دستگاه عباسیان به مناصب حکومت تا حد وزارت دست یافتند.^۲ نکته دیگر این که عباسیان در آغاز محل حکومت خود را در شهری به نام هاشمیه نزدیک کوفه بنا نهادند و با توجه به این که کوفیان در بسط و گسترش نفوذ عباسیان مؤثر بوده و از مدافعان دولت عباسی به شمار می‌رفتند مورد توجه آنان قرار گرفته و خلفای عباسی و وزرای آنها با بذل و بخشش‌های خود آنان را راضی ساخته و به خود نزدیک کردند.^۳ این فضایی که برای ایرانیان فراهم گردید موجب شد تا آنان به کسب علم و دانش پرداخته و گوی سبقت را از اعراب برابند. از جمله در پیش‌برد و گسترش دانش نحو سهم بسزائی ایفا کنند. بررسی مشاهیر نحو در این

^۱ نک: رافعی، تاریخ آداب العرب، ۱/۳۲۵.
^۲ نک: زیدان، جرجی، تاریخ التمدن الاسلامی،
^۳ اسعد، ص ۴۷.

دوره و دوره‌های بعدی به خوبی نقش کوفیان و ایرانیان را در این زمینه روشن خواهد ساخت.

ورود کوفیان و موالیان به عرصه دانش نحو در این دوره، موجب شد تا این دانش به عنوان دانشی مستقل از علم قرائت قرآن مورد توجه قرار گرفته و مراحل کمال خود را به سرعت طی کند. در این دوره دانشمندان علم نحو قواعد و ضوابط آن را به گونه‌ای مطرح کرده که برای همه زبان عربی معیار قرار گیرد و کسانی که به دنبال فراگیری این زبان هستند با آموختن این قواعد و ضوابط بتوانند زبان عربی را به طور صحیح به کار برند. در اینجا شاخص‌ترین نحویان این دوره که در پیشرفت نحو نقش بسزائی داشته معرفی می‌شوند تا تأثیر قرآن در نحو روشن‌تر گردد.

۶-۳-۱. محمد بن حسن رواسی کوفی (م ۱۷۰ق)

وی ابو جعفر محمد بن حسن رواسی نحوی و نخستین کس از کوفیان است که علم نحو را فرا گرفت و کتابی در نحو به نام «الفیصل» نگاشت. او در کوفه رشد یافت و برای فراگیری نحو به بصره آمد و نحو را از ابو عمرو بن علا و عیسی بن عمر اخذ کرد و سپس به کوفه بازگشت. وی استاد کسائی و فرّاء و مردی پاکدامن بود. سیبویه همچنان که نظریات نحویان بصره را در کتاب خود می‌آورد از رواسی کوفی نیز روایت می‌کند و هرکجا سیبویه گفته که اهل کوفه چنان گفتند، مراد رواسی باشد. علاوه بر کتاب الفیصل، کتاب معانی القرآن، الوقف و الابتداء الکبیر و الوقف و الابتداء الصغیر از آثار اوست.^۱ نجاشی او را شیعه و از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام و مورد اعتماد می‌داند.^۲ رواسی و عمویش معاذ بن مسلم هرّاء (م ۱۸۷ یا ۱۹۰ق) نحو را از بصریان اخذ کردند و در کوفه بسط و گسترش دادند. رواسی در زمانی به آموختن نحو گرایش پیدا می‌کند که به دوره اختیار و گزینش قرائات نام گرفته بود.^۳ او برای آگاهی از موضوعات نحو که توسط افرادی

^۱ نک: ابن ندیم، نجاشی، ۲۰۰/۲؛ قفطی، ۱۰۵/۴؛ یاقوت، ۲۴۸۶/۶؛ سیوطی، المزمهر، ۳۰۰/۲.

^۲ نجاشی، همانجا.

^۳ نک: فضلی، ص ۱۳۸.

مانند عیسی بن عمر و ابوعمر و بن علاء در احتجاج بر قرائت به کار برده می‌شد
عازم بصره گردید تا آن را فرا گیرد و در استدلال بر قرائت همانند بصریان از آن
بهره ببرد.

رواسی چون اولین نفر از کوفیان است که نحو را فرا گرفته است، آراء او در
نحو از شهرت برخوردار نیست و آرائی که از او نقل شده بیشتر مربوط به قرائت
است. سیبویه چهار بار نظریات او را با تعبیر اهل کوفه نقل کرده که سه مورد آن
به قرائت مربوط می‌شود و یک مورد آن هم با صرف مرتبط است. روایاتی که
سیبویه نقل کرده چنین است:

۱. سیبویه می‌گوید: « از خلیل اعراب «ایهم» را در جمله « إضرب ایهم
افضل » پرسیدم، گفت: به قیاس «إضرب الذی افضل» باید منصوب باشد، چون «ای»
در غیر از جزاء و استفهام به معنای «الذی» است. هارون^۱ به من گفت که مردمان
کوفه «ایهم» را در آیه « ثُمَّ لَنُنزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا »^۲
منصوب می‌خوانند. نصب «ای» در این موارد نیکو است، چون در «امرر علی ایهم
أفضل» آن جر داده‌اند.^۳

۲. سیبویه در آیه « أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى »^۴ فعل
«تذکر» را منصوب خوانده و می‌گوید: چون در اینجا امر به شاهد گرفتن است تا
اگر یک شاهد یاد نیابد شاهد دیگر به یاد او بیاورد. و مراد سیبویه آن است که
فعل «تذکر» عطف بر « تَضِلَّ » است که به آن منصوب شده است. ولی مردمان
کوفه آن را مرفوع می‌خوانند.^۵ این قرائت حمزه است که «أن» را «إن» شرطیه
قرائت کرده و «فاء» را جزائیه و فعل «تذکر» را مرفوع خوانده است.^۶

^۱ سیبویه پنج بار از شخصی به نام هارون در کتاب نام می‌برد که همه آن‌ها به قرائت قرآن مربوط است. به گمان
علی نجدی ناصف وی ابوعبدالله هارون بن موسی بصری است که در حدود سال ۱۷۰ق در گذشت. نک:
ناصف، ص ۱۲۶.

^۲ مریم/۶۹. یعنی: سپس از هر گروه و جمعیتی، کسانی را که در برابر خداوند رحمان از همه سرکش تر بوده‌اند
جدا می‌کنیم.

^۳ سیبویه، ۲/۳۹۹.

^۴ البقره/۲۸۲. یعنی: تا اگر یکی انحرافی یافت [فراموش کرد]، دیگری به او یادآوری کند.

^۵ سیبویه، ۳/۵۳ و ۵۴.

^۶ طبرسی، ۲/۶۷۸.

۳. در مضارع باب تفعّل مانند فعل «تَتَذَكَّرُونَ» که دو تاء با هم می‌شود، به عقیده سیبویه می‌توان یکی از دو حرف «تاء» را حذف کرد و «تَذَكَّرُونَ» مانند «تَكَلَّمُونَ» تلفظ کرد. وی می‌گوید: «این قرائت چنانکه به ما رسیده، قرائت مردمان کوفه است.»^۱

۴. سیبویه می‌گوید: «وزن فَيْعَلٍ از حَوَيْتٌ و قَوَيْتٌ با قلب عین‌الفعل به یاء و ادغام آن در یاء وزن فَيْعَلٍ و قلب لام‌الفعل به الف به جهت فتحه ماقبل «حِیَّ» و «قِیَّ» گفته می‌شود. و وزن فَيْعَلٍ از آنها به صورت «حِیَّ» و «قِیَّ» خوانده می‌شود، زیرا عین‌الفعل «واو» است. آنگاه ادامه می‌دهد که در نزد کوفیان شایسته نیست که آن را جز وزن فَيْعَلٍ خوانند، چون به گمان آنان وزن فَيْعَلٍ صورت تغییر یافته- ای از اصل فَيْعَلٍ است.»^۲

۶-۳-۲. خلیل بن احمد فراهیدی (م ۱۷۵ق)

وی از دانشمندان بزرگ و نام آور شیعه و از اصحاب امام صادق (ع) است.^۳ در فصل قبل گفته شد که در اصل و نسب او اختلاف است، برخی وی را منسوب به فراهید که شاخه‌ای از قبیله ازد است کرده و تبار او را عربی می‌دانند.^۴ و عده‌ای نیز وی را از موالی فراهید و اصل او را ایرانی دانسته‌اند.^۵ خلیل با فراگیری علم قرائت قرآن، لغت و نحو از ابوعمر بن علا و عیسی بن عمر مطالعات خود را بر آنها متمرکز کرد و نوآوری‌هایی کرد که نام او را در علوم ادبی ماندگار کرد. سید حسن صدر به نقل از ابوبکر محمد بن حسن زبیدی در باره خلیل می‌گوید: «وی یگانه روزگار خویش و مردی هوشیار و زیرک و معلّم پویندگان علم نحو بود که مانند او شناخته نشده است. او کسی بود که نحو را شرح و تفصیل داد و استوارش کرد و پیچیدگی‌های آن را روشن ساخت و گره‌های آن را باز کرد و

^۱. سیبویه، ۴/۴۷۷.

^۲. سیبویه، ۴/۴۰۸ و ۴۰۹.

^۳. امین، سیدمحسن، ۶/۳۳۷.

^۴. ابوطیب، ۲۷.

^۵. عسکری، الاوائل، ۳۷۷؛ یاقوت، معجم‌الدباء، ۳/۱۲۶۰.

قاعده و قیاس آن را تبیین کرد.^۱ به اعتقاد زبیدی وی کتابی در نحو تألیف نکرد.^۲ ولی ابن خلکان او را از پیشوایان علم نحو می‌شمارد و کتاب «العوامل» را در نحو در ضمن کتاب‌های او نام می‌برد.^۳ سیبویه نیز همچنان که صدر از سیوطی در طبقات النحات آورده هزار برگ از خلیل در علم نحو را روایت کرده است.^۴ یاقوت می‌نویسد: «خلیل سیبویه را به نزد خود داشت تا از تحصیل فراغت یافت و با آنکه خلیل ایرانی بود از مفاخر عرب است. گویند خلیل عرب را سه خدمت کرد که این خدمات از هیچ عربی دیده نشده یکی آنکه به شاگردش سیبویه راه و روشی را آموخت که او توانست نحو را به چند باب تقسیم کند و ابواب را به اجناس و اجناس را به انواع تقسیم نماید تا آنکه کتابی معجزه گونه پدید آمد و زبان عرب را تحت قواعدی در آورد که از خطا و لحن محفوظ بماند. دوم آنکه برای اشعارشان میزانی ترتیب داد که همان علم عروض است... سوم گرد آوردن لغت آنهاست در کتابی که آن را کتاب العین نامیده است.»^۵

خلیل کار اساتید خود در قیاس و توجیه مسائل نحو را با دلیل و برهان ادامه داد و آن را به مرحله‌ای رساند که پس از آموختن آن شاگردش به سیبویه منجر تألیف «الکتاب» توسط شاگردش سیبویه شد. خلیل کار خود را در قیاس نحو عربی در درجه اول بر سماع از قرآن و در درجه بعدی بر سماع از سخنان عرب بادیه مانند اعراب نجد، حجاز و تهامه بنا نهاد.^۶ قفطی در شرح حال علی بن بن حمزه کسائی می‌نویسد: «کسائی عازم بصره شد و درحلقه درس نحو خلیل حضور یافت... کسائی از خلیل پرسید که علم خود را از کجا آموخته است؟ گفت: از بادیه‌های حجاز و نجد و تهامه آموخته‌ام.»^۷ خلیل قواعدی را که از اساتید خود فراگرفته بود و قواعد و ضوابطی را که خود به دست می‌آورد با قرائت قاریان و

^۱. صدر، ۶۱.

^۲. همان، ۶۲.

^۳. نک: ابن خلکان، ۳۱۰/۱.

^۴. صدر، ۶۲.

^۵. یاقوت، معجم الادباء، ۱۲۶۱/۳.

^۶. نک: علوی مقدم، ۹۶۷.

^۷. قفطی، ۲۵۸/۲.

سخنان اعراب بادیه می‌سنجید و قرائتی را بر قرائت دیگر یا لهجه‌ای را بر لهجه دیگر ترجیح می‌داد. بی‌گمان خلیل در پی یافتن اصول و ضوابط نحو در میان قاریان و اعراب فصیح به دنبال تنوع طلبی نبود، بلکه قصد او آن بوده که قواعدی در نحو ثبت و ضبط شود که بر اساس عربی فصیح معیار باشد. سیبویه بیش از پانصد و بیست بار از او نقل قول کرده است. در اینجا نمونه‌هایی از آرای نحوی خلیل را که بر اساس آیات قرآن بیان شده و سیبویه آنها را در الکتاب آورده ذکر می‌کنیم:

۱. خلیل همانند عبدالله بن ابی اسحاق و عیسی بن عمر کلمه «سواء» را در آیه شریفه «فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءٍ لِّلسَّائِلِينَ»^۱ یعنی همه در چهار روز به اندازه نیاز تقاضا کنندگان بود. به کسر «سواء» خوانده و وجه آن را به این دلیل دانسته است که صفت «ایام» است و به منزله مستویات می‌باشد.^۲ و این در حالی است که ابوجعفر آن را به رفع و بقیه قراء به نصب قرائت کرده‌اند^۳ سیبویه همه این قرائات قرائات را آورده و علی‌رغم آنکه خود نصب را ترجیح داده است، قرائات دیگر را به دلیل مطابقت با قواعد نفی نکرده است.^۴ چون کسانی که به رفع قرائت کرده آن را خبر برای مبتدای محذوف و آنان که به نصب خوانده حال به شمار آورده‌اند.^۵
۲. خلیل در مفتوح خواندن همزه «انها» در آیه شریفه «وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ»^۶ بر این عقیده است که این آیه به منزله این سخن عرب است «أنتِ السُّوقَ أَنْكَ تَشْتَرِي لَنَا شَيْئاً» یعنی به بازار برو شاید برای ما چیزی بخری. که «أَنْكَ» در معنای «لَعَلَّكَ» و بنا براین معنای آن «لعلها إذا جاءت لا يؤمنون» است.^۷ ابن کثیر و ابو عمرو بن علاء آن را «إنها» خوانده‌اند.
۳. از خلیل در باره آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ

^۱ فصلت/۱۰.

^۲ نک: سیبویه، ۱۱۹/۲.

^۳ طبرسی، مجمع البیان، ۵/۹.

^۴ نک: سیبویه، همانجا.

^۵ ابوحیان، ۲۸۸/۹.

^۶ الانعام/۱۰۹. یعنی: و شما چه می‌دانید که اگر [معجزه هم] بیاید باز ایمان نمی‌آورند.

^۷ سیبویه، ۱۲۳/۳.

الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً^۱ سؤال شد که چرا فعل «تُصْبِحُ» به رفع خوانده شده و حال آنکه در جواب استفهام و پس از فاء آمده است که طبق قواعد باید منصوب باشد. وی در پاسخ گفت: در این جا واجب است که آن را به رفع خواند، چون اگر به نصب خوانده شود خلاف مراد آیه می شود.^۲ یعنی رفع فعل به خاطر آن است که عطف بر «انزل» و خبر است و فاء در جواب استفهام نیست. چه اگر منصوب باشد دلالت بر نفی اخضرار می کند و حال آنکه مقصود از آن اثبات اخضرار است. عدول از صیغه ماضی «اصبحت» در عطف بر «انزل» به مضارع به جهت دلالت بر بقای اثر باران در زمین است که پیوسته زمین به سبب آب باران سبز و خرم است.^۳

۴. در آیات ۷۱ و ۷۳ سوره الزمر دو عبارت شبیه به هم با اندکی تفاوت وجود دارد که همه قراء آنها را به همین گونه تلاوت کرده و اختلافی در قرائت آن ندارند. آیه ۷۱ چنین است: « وَ سِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا فَتِحَتْ أَبْوَابُهَا... »^۴ در این آیه عبارت « فَتِحَتْ أَبْوَابُهَا » جواب « إِذَا » است. ولی آیه ۷۳ چنین است « وَ سِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا وَ فَتِحَتْ أَبْوَابُهَا... »^۵ در این آیه « وَ فَتِحَتْ أَبْوَابُهَا » آمده که عطف بر جمله « جَاؤُهَا » است. سیبویه در باره جواب « إِذَا » در آیه ۷۳ یعنی « حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا وَ فَتِحَتْ أَبْوَابُهَا » از خلیل سؤال می کند و خلیل در پاسخ می گوید: عرب جواب را در مثل این خبر حذف می کند، زیرا از چیزی که کلام برای آن گفته شده آگاهی دارد.

۵. در آیه شریفه « وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ »^۶ کلمه « يُرْسِلَ » را نافع به رفع خوانده و بقیه قراء به نصب خوانده اند.

^۱ الحج/۶۳. یعنی: آیا ندیده‌ای که خدا از آسمان، آبی فرو فرستاد و زمین سرسبز گردید.

^۲ سیبویه، ۴۰/۳.

^۳ نک: زمخشری، کشاف، ۱۶۸/۳.

^۴ یعنی: و کسانی که کافر شدند گروه گروه به سوی جهنم رانده می شوند وقتی به دوزخ می رسند، درهای آن گشوده می شود.

^۵ یعنی: و کسانی که تقوای الهی پیشه کردند گروه گروه به سوی بهشت برده می شوند هنگامی که به آن می رسند می رسند و درهای بهشت گشوده می شود.

^۶ الشوری/۵۱. یعنی: و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا رسولی بفرستد و به فرمان او آنچه را بخواهد وحی می کند.

خلیل « یُرْسِلَ » را منصوب به آن مقدره و عطف بر « وَحِیاً » دانسته و عطف آن را بر « یُكَلِّمَ » صحیح نمی‌داند، زیرا اگر عطف بر « یُكَلِّمَ » باشد، معنای آیه چنین می‌شود «ما کان لبشر أن ینکلمه الله أو یرسل رسولا» یعنی شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید یا رسولی برای او ارسال کند. این معنا با مقصود آیه سازگار نیست، چون مراد آیه آن است که خداوند به صورت وحی یا از پشت حجاب یا از طریق فرستادن رسول با بشر سخن می‌گوید. بنابراین از نظر خلیل «یُرْسِلَ» در دایره استثنای به الّا قرار گرفته و عطف بر «وَحِیاً» است. در این صورت معنای آیه چنین است «ما کان لبشر أن ینکلمه الله إلاّ وحیاً أو الّا من وراء حجاب أو الّا أن یرسل». خلیل در توضیح خود به سؤالی احتمالی که عطف فعل بر اسم با فصاحت کلام سازگار نیست، این چنین پاسخ داده که چون «أن یرسل» به تأویل مصدر می‌رود و به منزله ارسال است، پس عطف بدون اشکال است.^۱

۳-۳-۶. عبدالحمید بن عبدالمجید معروف به اخفش اکبر (م ۱۷۷ق)

وی از مشاهیر نحو و بزرگ‌ترین اخفش‌های سه‌گانه است و به اخفش اکبر یا کبیر مشهور می‌باشد.^۲ او نحو را از ابو عمرو بن علاء و معاصرانش آموخت. توجه او بیشتر به اخذ از اعراب فصیح و بادیه بود. یونس بن حبیب، سیبویه، کسائی و ابو عبیده از محضر او استفاده کردند.^۳ در باره او گفته شده که وی در مقابل شخص عربی که قصد حج داشت ایستاد و به او گفت: آیا از قرآن چیزی خوانده- ای؟ گفت: بلی. اخفش گفت بخوان. و او این شعر را خواند:

فإن كنت قد أيقنت أنك ميتٌ وأنك مجزى بما كنت تفعلُ
فكن رجلاً من سكرة الموت خائفاً لیوم به عنك الأقارب تُشغلُ

اگر یقین داشته باشی که تو می‌میری و در مقابل آنچه انجام داده‌ای پاداش می‌بینی. پس آدمی باش ترسان و خائف از سكرات مرگ، برای روزی که

^۱ نک: سیبویه، ۴۹/۳.

^۲ نک: ابوطیب، ۲۳.

^۳ نک: ابن انباری، نزهة الالباء، ۴۳؛ قفطی، ۱۵۷/۲؛ یاقوت، ۲۸۵۸/۶.

خویشاوندان از تو رویگردان می‌شوند.

اخفش گفت: این که قرآن نیست، او پاسخ داد بلی، تو قرآن بخوان. اخفش آیه شریفه « وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ^۱ » را تلاوت کرد. اعرابی گفت: این خواهر آن چیزی است که من خواندم، جز آنکه برایت به صورت شعر گفته شد.^۲

بررسی و تتبعی که در خصوص ابوالخطاب اخفش در منابع و کتب تراجم انجام شد، حاکی از آن است که او علی‌رغم شهرت در نحو و استادی سیبویه و نقل آرای او در الکتاب، تنها نحوی است که در قرائت مشهور نیست و از او در قرائت روایتی نقل نشده است. سیبویه نیز که چهل و هفت بار در الکتاب از او نقل قول کرده، همه در باره اشعار، امثال، عبارات مشهور عرب و مفردات است. این موضوع می‌تواند تأیید این نظریه باشد که در نیمه دوم سده دوم هجری مجالس تدریس نحو از مجالس درس قرائت تفکیک شده بود.

۶-۳-۴. یونس بن حبیب (م ۱۸۲ق)

او ابو عبدالرحمن یونس بن حبیب ضَبّی و از نظر نژاد ایرانی است. وی از پیشوایان نحویان بصره و داناتر از هر کسی به چگونگی نحو در عصر خود بوده است. حلقه درس او در بصره محلی بود که اهل علم و ادب و فصحای اعراب به آنجا روی می‌آوردند. از ابو عمرو بن علاء و عیسی بن عمر اخذ علم کرد و سیبویه از او علم آموخت و در کتاب خود از او روایت کرد. همچنین کسائی، فراء، ابو عبیده معمر بن مثنی و ابوزید انصاری از شاگردان او بودند. او در نحو و قواعد و قیاس‌های آن نظریاتی دارد که منحصر به خود اوست و با آنها از دیگر نحویان متمایز می‌شود. کتاب‌های معانی القرآن الکبیر، معانی القرآن الصغیر، و کتاب اللغات، و کتاب النوادر، و کتاب الامثال از آثار اوست.^۳

^۱ ق/۱۹. یعنی: و سرانجام سكرات مرگ بحق فرا می‌رسد، این همان چیزی است که تو از آن می‌گریختی.

^۲ صفدی،

^۳ نک: ابن ندیم، ۴۷؛ یاقوت، ۲۸۵۰/۶؛ قفطی، ۷۴/۴.

سیبویه پس از خلیل بیشترین نظریه را از یونس که حدود دویست روایت است نقل کرده است. مواردی از آرای او را در ذیل می‌آوریم:

۱. سیبویه در باب «اضافة المنادی الی نفسک» می‌گوید: یای اضافه با نداء باقی نمی‌ماند. و به این آیه شریفه «یا عِبَادِ فَاتَّقُونِ»^۱ استشهاد می‌کند که یاء متکلم در «عباد» ذکر نشده است. آنگاه نظر یونس را بیان می‌کند که وی معتقد است که یاء در اسم‌ها باقی می‌ماند.^۲ بدین جهت است که ما در کتب نحوی مشاهده می‌کنیم که حذف و عدم حذف یاء در منادی مضاف به یای متکلم جایز است.

۲. سیبویه عبارت «ضَرَبُونِ قَوْمِکَ» و «ضَرَبَانِ أَخَوَاکَ» را از برخی اعراب نقل می‌کند و می‌گوید: به اعتقاد آنها «واو» و «الف» در این جملات شبیه به «ت» در عبارت «قَالَتْ فَلَانَةٌ» است که نشانه تأنیث می‌باشد و «واو» و «الف» در اینجا علامت جمع هستند، نه ضمیر جمع که فاعل فعل باشند. آنگاه می‌گوید: این نظر خلیلی کمیاب است. و سپس به نظر یونس بن حبیب استناد می‌کند که وی در آیه شریفه «وَ أَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا»^۳ «واو» را فاعل و «الَّذِينَ» را بدل از ضمیر جمع دانسته است.^۴

با توجه به همین تفاوت در تحلیل نحوی است که مفسران در اعراب «الَّذِينَ» در آیه چند وجه بیان کرده‌اند. وجه اول رفع به عنوان بدل از ضمیر در «أَسْرُوا». وجه دوم رفع به عنوان خبر برای مبتدای محذوف، یعنی «هم الَّذِينَ ظَلَمُوا». وجه سوم رفع به عنوان فاعل «أَسْرُوا» که در این صورت «واو» ضمیر نیست و علامت جمع است. وجه چهارم نصب به عنوان مفعول به فعل مقدر «أَعْنَى» و وجه پنجم جر به عنوان این که صفت برای «لِلنَّاسِ» در آیه قبل از آن باشد.^۵

۳. «أُفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَيَّ أُعْقَابِكُمْ»^۶ عکبری می‌گوید: اعتقاد

^۱ الزمر، ۱۶.

^۲ سیبویه، ۲/۲۰۹.

^۳ الانبیاء/۳. یعنی: و آنان که ستم کردند پنهانی به نجوا برخاستند.

^۴ نک: سیبویه، ۲/۴۰ و ۴۱.

^۵ عکبری، ۲۶۲.

^۶ آل عمران/۱۴۴. یعنی آیا اگر او(محمد) بمیرد و یا کشته شود، شما به عقب برمی‌گردید؟

سیبویه در باره این آیه آن است که همزه در محل خود است و فاء دلالت بر تعلق شرط به قبل دارد. اما یونس می‌گوید: صحیح آن است که همزه بر جواب شرط داخل شود، یعنی «أَتَنْقَلِبُونَ عَلَيَّ أَعْقَابَكُمْ إِنَّمَا» چون غرض در اینجا تنبیه و توبیخ است. عکبری نظر سیبویه را تأیید کرده و بر آن چنین استدلال می‌کند: اگر همزه پیش از جمله جواب باشد، دخول فاء وجهی ندارد، زیرا صحیح نیست که گفته شود: أُنزِرُنِي فَإِنَّ زُرْتِك. آنگاه برای نظر خود به آیه شریفه «أَفَأَنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ»^۱ استشهاد می‌کند.^۲ ولی فراء و زجاج نظر یونس را پذیرفته و معتقدند که هر استفهامی مربوط به جزاء است و در این آیه اگر چه بر حرف شرط داخل شده است، اما معنای آن دخول بر جزاء است، زیرا شرط و جزا به همدیگر وابسته‌اند و دخول همزه استفهام بر شرط به معنای دخول بر جزاء نیز می‌باشد.^۳

چنانکه ملاحظه شد علم نحو در این دوره نیز با قرآن و قرائت ارتباط مستحکمی دارد. اما پیشرفت قیاس و تعلیل نحوی در این مرحله محدود به قرآن نیست و تقریباً همه ارکان زبان عربی از قبیل قرآن، شعر، امثال و سخنان رایج اعراب فصیح را در بر می‌گیرد. این پیشرفت سریع مباحث نحو در نیمه میانی قرن دوم هجری، موجب شد تا نحو مراحل ابتدائی خود را پشت سر گذارد و به مرحله کمال خود نزدیک شود. نتیجه تلاش نحویان این دوره به وضع اصطلاحات نحوی و حرکت‌های اعرابی فتحه، ضمه و کسره و بنای کلمات و دیگر مباحث نحو منجر شد و راه را برای پیدایش نهایی علم نحو هموار کرد.^۴ خلیل در این دوره شکل کنونی حرکات را ابداع کرد. این نشانه‌ها از شکل خود حروف گرفته شده است، «ضمه» همان واو است که به صورت کوچک بالای حروف گذاشته می‌شود تا با واو اشتباه نشود. «کسره» صورت کوچک شده یاء است که زیر حروف قرار می‌گیرد.

^۱. الانبیاء/۳۴.

^۲. عکبری، ۸۸.

^۳. نک: فراء، ۲۳۶/۱؛ زجاج، ۳۲۰/۱.

^۴. نک: اسعد، ۷۸.

«فتح» همان الف است که به صورت خوابیده روی حروف نوشته می‌شود.^۱ وی علاوه بر وضع علایم برای حرکات، نخستین کسی است که علایم همزه و تشدید را وضع کرد.^۲ خلیل در العین بارها اصطلاح حرکات فتح، ضمّ و کسر و اصطلاح اعراب نصب، رفع، جر و جزم را به کار برده است. این نشان دهنده رواج این اصطلاحات در این دوره است. اما علی‌رغم اینکه خلیل این شکل ساده را برای نشانه حرکات وضع کرد باز در مصاحف باقی مانده مشاهده می‌شود که دانشمندان همان نقطه‌های اختراعی ابوالاسود را ترجیح داده^۳ و مدتی طولانی جرأت استفاده از این شکل آسان را در علامت گذاری متن قرآن به خود راه نمی‌دادند تا مبادا در متن قرآن دخل و تصرف شود.

برای شناخت موضوعات نحوی در این مرحله به جز لغت‌نامه العین خلیل که برخی از نکات نحوی و صرفی را در بر دارد، اثر مکتوبی که بتواند نشان دهنده چگونگی مراحل پیشرفت علم نحو در این دوره باشد در دست نیست و مباحث نحویان این دوره به صورت روایات در آثار بعدی آمده است که نمونه‌های از آن ذکر شد. همین روایات حاکی از آن است که اگر نگوییم همه مباحث نحو در این دوره مطرح بوده، ولی بخش بیشتر موضوعات نحو مورد بحث و آموزش قرار گرفته است. تتبع در الکتاب سیبویه به خوبی روشن می‌کند که کمتر بابتی از بالغ بر ۵۵۰ باب آن است که خالی از نظریات نحویان این دوره و دوره قبل باشد.

در این دوره با ورود کوفیان به مباحث نحو و تکیه بر ابنیه کلمات و اشتقاق و ساختار اسم و فعل، مباحث صرف به عنوان دانش مستقلی در آمد که در بحث پیدایش علم صرف از چگونگی آن سخن خواهیم گفت. علمای کوفه به طور خاص به علم صرف در مقایسه با نحو اهتمام بیشتری داشتند و در دروس صرف از بصری‌ها پیشی گرفته بودند، در حالی که بصری‌ها بیشتر همت خود را صرف مباحث نحوی کرده و در آن پیشتاز بودند.

^۱. عبدالتواب، ۱۳۲.

^۲. سیوطی، الاتقان،

^۳. نک: حجتی، تاریخ قرآن، بحث معرفی نسخه‌های قرآن کریم، تصاویر ۸۲ تا ۸۴.

از اتفاقات این دوره که نحو را وارد مرحله کمال خود کرد آن است که کسائی(م۱۸۹ق) از قرآء سبعة و مؤسس اصلی مکتب نحوی کوفه به دلیلی که در شرح حال او خواهد آمد به فراگیری نحو از اساتید این طبقه مانند رواسی و معاذ بن هرآء و خلیل پرداخت.

۶-۴. طبقه چهارم نحویان

این دوره را باید دوره شکوفایی علم نحو و کمال آن دانست. صرف و نحو در این مرحله از قرائت قرآن مجزا شد و هر کدام به صورت دانشی مستقل درآمد و علمای آن از هم متمایز شدند. تلاشی که دانشمندانی همچون عبدالله بن ابی- اسحاق، ابوعمر بن علاء، عیسی بن عمر، یونس بن حیب و خلیل بن احمد در باره این دانش انجام داده و نظریه پردازی کردند، در این دوره با تدوین «الکتاب» بوسیله سیبویه به ثمر رسید. در این دوره اختلاف نحویان بصری و کوفی با مناظره دو استاد مشهور مکتب بصره و کوفه در این طبقه یعنی سیبویه و کسائی پایه گذار شد و منشأ این اختلاف بیش از آنکه متوجه مسائل نحو شود، به لجاجت آنان نسبت به هم بر می گردد. در هر صورت اختلاف این دو مکتب به کلام خدا که هر حرفش از روی حکمتی است و هر کلمه‌اش متضمن غرضی عالی است سرایت کرد و به تحلیل‌های نحوی آیات قرآن پرداختند، روشی که آنان در توضیح ادبی و نحوی قرآن پایه‌گذاری کردند، اساس تفسیر ادبی گردید و توسط شاگردان آنها در غالب کتاب‌های معانی‌القرآن تألیف شد. در زیر به معرفی نحویان این دوره و تأثیر قرآن در اندیشه‌های صرفی و نحوی آنان خواهیم پرداخت:

۶-۴-۱. سیبویه(م۱۸۰ق)

وی ابوبشر عمرو بن عثمان از نژاد ایرانی است و در بیضای فارس به دنیا آمد و در بصره پرورش یافت. زمان و علت مهاجرت خانواده سیبویه به بصره مشخص نیست، ولی بر اساس قرائن می‌توان گفت که سیبویه در دوران کودکی به بصره

آمده است، زیرا وی در چهل سال و اندی وفات کرده و از عیسی بن عمر (م ۱۴۹ق) روایت کرده که مؤید اخذ علم از او در دوران نوجوانی است.^۱ وی نحو را از خلیل بن احمد، یونس بن حبیب و عیسی بن عمر و لغت را از ابوالخطّاب اخفش آموخت.^۲ و معروف‌ترین شاگردان او سعید بن مسعود معروف به اخفش اوسط و قُطرب است.

سیبویه دانشی را که در نحو از خلیل و دیگر اساتید خود فرا گرفت، به شکل منظم و باب بندی که تا آن زمان سابقه نداشت تدوین کرد و کتابی از خود به یادگار گذاشت که مطالب آن هنوز مبنای دانش صرف و نحو به شمار می‌رود. کتابی که سیبویه نگاشت در تاریخ نحو از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا نخستین کتابی است که در این دانش از قرن دوم باقی مانده و به نوعی می‌تواند نمایانگر بخشی از تاریخ پیدایش مباحث نحو باشد. در الکتاب به جز سه بار که از ابوالاسود نام برده می‌شود، اثر دیگری از نظریات نحویان طبقه اول در آن دیده نمی‌شود. ولی سیبویه بیشتر از هشتصد بار از اساتید خود یا از نحویان طبقه دوم روایت می‌کند. ما از این روایات به خوبی می‌توانیم چگونگی شکل‌گیری مباحث نحو را در قرن دوم بررسی کنیم. بررسی در مباحث الکتاب نشان دهنده شکل‌گیری بسیاری از موضوعات و مباحث صرف و نحو در طبقه قبل از سیبویه است.

به نظر می‌رسد که نقش اصلی سیبویه در دانش نحو باب بندی مسائل و شرح آنها در الکتاب است. تتبع در ابواب الکتاب مشخص می‌کند که ابواب آن از نظم و ترتیب خاصی برخوردار نیست.^۳ برای مثال وقتی در باب‌های مربوط به فعل به دلیل فعل بودن «کان و اخوات آن» از آنها سخن می‌گوئید، بحث خود را به عمل حروف «ما»، «لا» و «لات» به دلیل شباهت به «لیس و کان» می‌برد و حال آنکه آنها فعل نیستند.^۴ و پس از آن نیز سخن از فعل تعجب به میان می‌آورد^۵ و از بقیه

^۱ نک: یاقوت، ۵/۲۱۲۳.

^۲ قفطی، ۲/۳۴۶؛ یاقوت، همانجا.

^۳ نک: حاجی خلیفه، ۲/۱۴۲۷.

^۴ سیبویه، ۱/۵۷.

^۵ همان، ۱/۷۲.

نواسخ در باب‌های دیگر که با این باب‌ها مرتبط نیستند سخن می‌گوید. چنانکه از حرف «لای نفی جنس» بعد از باب نداء بحث می‌کند.^۱ یا در بخش صرف وقتی سخن از تصغیر می‌گوید و مباحث آن را تبیین می‌کند، بابی را به بحث از حروف قسم اختصاص می‌دهد^۲ که هیچ ارتباطی با بحث تصغیر ندارد و سپس از نون تأکید سخن می‌گوید.^۳

از جمله مباحثی که سیبویه در الکتاب به آن توجه کرده است، استشهاد برای توضیح و تبیین مباحث صرف و نحو است. وی در توضیح ابواب از شواهد زیر استفاده کرده است:

۱. آیات قرآن کریم و قرائات آن. موارد فراوانی در الکتاب مشاهده می‌شود که سیبویه می‌کوشد قواعد نحوی را از آیات قرآن استخراج کند و قرائات را با اصول نحو موافق سازد. بدین جهت شواهد قرآنی بخش زیادی از الکتاب را تشکیل می‌دهد، برای مثال در «باب ما یُختار فیهِ إعمالُ الفعلِ مما یكونُ فی المبتدأِ مبنیاً علیهِ الفعل» بعد از ذکر عبارت «رأیت زیداً وعمراً کلمته» و عباراتی شبیه به آن به تبیین موضوع نصب کلمه «عمرواً» بوسیله فعل محذوف پرداخته و می‌گوید: «و مثل ذلک قوله عزّ و جلّ: «يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً»^۴ وقوله عزّ و جلّ: «وَعَاداً وَثَمُوداً وَأَصْحَابَ الرَّسِّ وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيراً، وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ»^۵ ومثله: «قَرِيقاً هَدَى وَ قَرِيقاً حَقًّا عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ»^۶ و هذا فی القرآن کثیر.»^۷ که شاهد در آیات، کلمات «الظالمین»، «الظالمین»، «کلاً» و «قَرِيقاً حَقًّا» است که به فعل محذوف منصوب شده‌اند.

سیبویه برای کل باب‌های الکتاب که حدود ۵۵۰ باب است، به حدود ۴۹۰

^۱. همان، ۲/۲۷۴.

^۲. همان، ۳/۴۹۶.

^۳. همان، ۳/۵۰۸.

^۴. الانسان/۳۱. یعنی: و هر کس را بخواهد در رحمت خود وارد می‌کند، و برای ظالمان عذاب دردناکی آماده ساخته است.

^۵. الفرقان/۳۸ و ۳۹. یعنی: قوم عاد و ثمود و اصحاب الرّس [گروهی که درختان صنوبر را می‌پرستیدند] و اقوام بسیار بسیار دیگری را که در این میان بودند هلاک کردیم، و برای هر یک از آنها مثل‌ها زدیم.

^۶. الاعراف/۳۰. یعنی: جمعی را هدایت کرده و جمعی گمراهی بر آنها مسلّم شده است.

^۷. سیبویه، ۱/۸۸ و ۸۹.

آیه در تبیین مباحث استشهاد کرده است. وی علاوه بر آیاتی که در متن آورده، برخی مواقع بعد از استشهاد به آیه یا آیاتی از قرآن از عباراتی مانند « هذا فی القرآن کثیر»، « هذا الضربُ فی القرآن کثیر»، « مثل هذا فی القرآن کثیر» و «ومثل ذلك کثیر فی القرآن» استفاده کرده که نشان دهنده تأثیر قرآن کریم در صرف و نحو است. سیبویه برخی موارد نیز به قرائات استشهاد کرده است. مانند اینکه می-گوید: « عیسی همزهٔ اِنی را در آیهٔ شریفهٔ « فِدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرُ »^۱ به کسر خوانده است.»^۲ یا عبارتی همچون « تُسْتَحْسَنُ فِي قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ » را ذکر می‌کند که حاکی از آگاهی او به علم قرائت قرآن است. ابوحیان نحوی اندلسی در باره کتاب سیبویه می‌گوید: « کتاب سیبویه نردبانی برای فهم قرآن است.»^۳

چنانچه گفته شد سیبویه در ترتیب ابواب الکتاب از نظم خاصی پیروی نمی‌کند، این موضوع در شواهد آن نیز مشاهده می‌شود. وی در استشهاد به آیات قرآن به چند وجه عمل کرده است:

الف) سیبویه بخشی از باب‌ها را با مبنا قرار دادن آیات قرآن کریم در موضوع باب آغاز می‌کند و آنگاه عباراتی را که از عرب وارد شده یا از اساتید خود شنیده می‌آورد و سپس به شواهدی از شعر می‌پردازد. برای مثال در «باب ما لا یکون إلا علی معنا و لکن» می‌گوید: « همچون آیهٔ شریفهٔ « لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ »^۴ که «الّا» به معنای «ولکن» است یعنی و لکن من رحم. و مانند آیهٔ شریفهٔ « فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرِيبَةً أَمَنْتُ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا »^۵ یعنی و لکن قوم یونس لَمَّا آمَنُوا. و نیز مثل آیهٔ شریفهٔ « فَلَوْ لَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ »^۶ یعنی و لکن قلیلاً مما أنجینا منهم. و همچنین در آیهٔ شریفهٔ « الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ

^۱ القمر/۱۰. یعنی: او به درگاه پروردگار عرضه داشت: «من مغلوب شده‌ام، انتقام مرا از آن‌ها بگیر.

^۲ سیبویه، ۱۴۳/۳.

^۳ ابوحیان، ۱۲/۱.

^۴ هود/۴۳. یعنی: امروز هیچ نگهداری در برابر فرمان خدا نیست مگر آن کس را که او رحم کند.

^۵ یونس/۹۸. یعنی: چرا هیچ یک از شهرها و آبادیها ایمان نیاوردند که (ایمانشان بموقع باشد، و) به حالشان مفید افتد؟! مگر قوم یونس، هنگامی که آنها ایمان آوردند.

^۶ هود/۱۱۶. یعنی: چرا در قرون (و اقوام) قبل از شما، دانشمندان صاحب قدرتی نبودند که از فساد در زمین جلوگیری کنند؟! مگر اندکی از آنها، که نجاتشان دادیم.

دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ^۱ یعنی و لكنهم يقولون: ربنا الله. چنین مثال‌هایی در قرآن بسیار است.

و نمونه آن در کلام عرب این سخن است « لا تكوننَّ من فلانٍ في شيءٍ إلاَّ سَلاماً بسلامٍ». نمونه دیگر عبارتی است که ابوالخطاب اخفش برای ما گفت: « ما زاد إلاَّ ما نَقَصَ و ما نَفَعَ إلاَّ ما ضَرَّ» کلمه ما به همراه فعل به مثابه اسم است یعنی النقصان و الضرر... گویی گفته: و لکنه ضرّ و لکنه نقص. همانند آن شعر نابغه ذبیانی است:

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سَيُوفَهُمْ بِهِنَ فُلُولٍ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ

یعنی عیبی در آنها نیست جز اینکه شمشیرهای شمشیر زنانشان کند است. مراد «ولکن سیوفهم بهن فلول» است.

و نمونه دیگر شعر نابغه جعدی است:

فَتَى كَمَلَتْ خَيْرَاتُهُ غَيْرَ أَنَّهُ جَوَادٌ فَمَا يُبْقِي مِنَ الْمَالِ بَاقِيَا

یعنی او جوانمردی است که اخلاقش کامل است، جز اینکه او سخاوتمندی است که از مال چیزی باقی نمی‌گذارد. مراد ولکنه مع ذلک جواد... و نمونه‌های آن در شعر زیاد است.^۲

همان گونه که ملاحظه شد سیبویه در این باب نخست با استشهاد به آیات قرآن کریم بحث را آغاز کرده و در درجه بعدی با ذکر عباراتی از کلام عرب و اشعار، شواهد خود را ادامه می‌دهد.

ب) گاهی سیبویه بعد از عنوان باب به تبیین بحث پرداخته و آنگاه از قرآن کریم آیه‌ای را که با موضوع بحث مرتبط است می‌آورد و سپس با شواهد شعری و عباراتی که از عرب وارد شده یا از اساتید خود شنیده بحث را ادامه می‌دهد. برای مثال در باب «هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين...» موضوع بحث را با عبارات «أعطى عبدالله زيدا درهما» و «كسوتُ بشراً الثياب الجياد» و «إخترتُ

^۱. الحج/۴۰. یعنی: همانها که از خانه و شهر خود، به ناحق رانده شدند، جز اینکه می‌گفتند: «پروردگار ما، خدای یکتاست».

^۲. سیبویه، ۲/۳۲۵-۳۲۷.

الرجالَ عبدَالله» آغاز می‌کند و آیه شریفه « وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا^۱ را به عنوان نمونه این بحث در قرآن کریم می‌آورد... سپس به بیت شعری می‌پردازد که در آن به جهت آنکه فعل دو مفعولی در موضع دعا است به یک مفعول اکتفا کرده است:

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذُنْبًا لَسْتُ مُحْصِيَهُ رَبِّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ^۲

یعنی: استغفار می‌کنم از گناهایی که برایم قابل شمارش نیست از خدایی که پروردگار بندگان است و به سوی اوست روی دل و اعمال بندگان.

ج) در برخی از باب‌ها پس از تبیین بحث به ذکر شواهد از آیات قرآن کریم اکتفا کرده و از شعر و عبارات عرب شاهدهی ذکر نکرده است. مانند « باب الواو التي تدخل عليها ألف الاستفهام» که پس از طرح موضوع مبنی بر این که این واو بر همزه استفهام داخل نمی‌شود و همزه بر آن داخل می‌گردد، بر خلاف هل که واو بر سر آن می‌آید، می‌گوید: « واوی که همزه استفهام بر آن داخل می‌شود در قرآن بسیار است. مانند آیه شریفه « أ فَا مِ نَ أَهْلِ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَ هُمْ نَائِمُونَ، أ وَ أ مِ نَ أَهْلِ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضَحَى وَ هُمْ يَلْعَبُونَ^۳ » و این واو به منزله فاء در آیه شریفه « أ فَا مِ نُوا مَكْرَ اللَّهِ^۴ » است. و در ادامه آیه شریفه « أ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ، أ وَ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ^۵ » و نیز آیه شریفه « أ وَ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا^۶ » را شاهد می‌آورد.^۷

د) در بعضی از باب‌ها سیبویه همانند روشی که ابن عباس در لغت پایه- گذاری کرد و برای توضیح واژه‌های قرآن به اشعار عرب استشهاد کرد، پس از آنکه در یک باب آیه‌ای را ذکر می‌کند، شعر یا عبارتی شبیه به آن را می‌آورد. برای

^۱ . الاعراف/۱۵۵. یعنی: موسی از قوم خود، هفتاد تن از مردان را برای میعادگاه ما برگزید.

^۲ . سیبویه، ۳۷/۱.

^۳ . الاعراف، ۹۸ و ۹۷. یعنی: آیا اهل این آبادی‌ها، از این ایمنند که عذاب ما شبانه به سراغ آن‌ها بیاید در حالی که در خواب باشند؟ آیا اهل این آبادی‌ها، از این ایمنند که عذاب ما هنگام روز به سراغشان بیاید در حالی که سرگرم بازی هستند؟

^۴ . الاعراف/۹۹. یعنی: آیا آن‌ها خود را از مکر الهی در امان می‌دانند؟

^۵ . الواقعة/۴۷ و ۴۸. یعنی: آیا برانگیخته خواهیم شد، یا نیاکان نخستین ما برانگیخته می‌شوند؟

^۶ . البقره/۱۰۰. یعنی: و آیا چنین نیست که هر بار آن‌ها [یهود] پیمانی بستند؟

^۷ . سیبویه، ۱۸۹/۳ و نک: ۹۸/۱.

مثال در بحث بدل که تحت «باب من الفعل يُستعملُ في الاسم ثمَّ يُبدلُ مكانَ ذلك الاسم...» از آن سخن می‌گوید به آیه شریفه «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ»^۱ استشهاد کرده که «قتال» بدل از «الشهر» است. آنگاه این شعر را شبیه به آن ذکر می‌کند:

وَذَكَرَتْ تَقْتَدَ بَرْدَ مَائِهَا وَعَتَكَ الْبَوْلَ عَلَى أَنْسَائِهَا

یعنی: سردی آب تققد را یاد کرد در حالی که سرگین بر ران‌هایش خشک شده بود.

که شاعر «برد» را بدل از «تقتد» آورده است.

گاهی نخست عبارتی از عرب یا شعری را شاهد می‌آورد و آنگاه به آیات قرآن استشهاد می‌کند. برای مثال در «باب مجرى النعت على المنعوت... و البديل على المبدل منه» جمله «مررتُ بثلاثةِ نَفَرٍ، رجلينِ مسلمينِ و رجلٍ كافرٍ» را نقل کرده و استدلال می‌کند که رفع و جر رجلينِ مسلمينِ و رجلٍ كافرٍ را جهت خبر برای مبتدای محذوف است و جر آن نیز بنا بر بدل از ثلاثة یا صفت^۲ برای آن است. در این باره شعری از عجاج شاهد می‌آورد که در آن بدل یا صفت گرفته است.

خَوَّى عَلَى مَسْتَوِيَاتٍ خَمْسٍ كِرْكِرَةً وَ تَفِنَاتٍ مُلْسِي

یعنی [شتر] بر مواضع پنجگانه یعنی سینه و چهار دست و پا خوابید. که در کلمه «کِرْكِرَةً» دو وجه جایز است، بدل و صفت.

پس از این شعر به آیه شریفه «قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ»^۳ استشهاد می‌کند که کلمه «فِئَةٌ» به رفع بنا بر اینکه خبر برای مبتدای محذوف باشد قرائت شده و برخی نیز آن را به جر بنا بر آنکه صفت یا بدل از «فِئَتَيْنِ» باشد قرائت کرده‌اند.^۴ و شعری از کثیر شاهد می-

^۱ البقره/۲۱۷. یعنی: از تو در باره کارزار در ماه حرام می‌پرسند.

^۲ تعبیری است که سیبویه از عطف بیان کرده است.

^۳ آل عمران/۱۳. یعنی: در دو گروهی که (در میدان جنگ بدر) با هم رو به رو شدند، نشانه برای شما بود: یک گروه، در راه خدا نبرد می‌کرد و جمع دیگری که کافر بود.

^۴ حسن بصری و مجاهد آن را به جر قرائت کرده‌اند. [نک: مختار عمر، ۱۱/۲]

آورد:^۱

وَكُنْتُ كَذِي رَجُلَيْنِ رَجُلٍ صَحِيحَةٍ وَرَجُلٍ رَمَى فِيهَا الزَّمَانَ فَشَلَّتْ

یعنی دارای دو پای بودم، پای سالم و پای که روزگار آن را شکست و ناتوان شد. شاهد بر «رجل» است که جایز است به رفع و جر خوانده شود.

۲. اشعار شعرای عرب: سیبویه در مجموع هزار و پنجاه بیت شعر در الکتاب به عنوان شاهد آورده است. در خزانة الادب آمده که ابوعمر جرمی گفت: « در کتاب سیبویه نگریستم، پس در آن هزار و پنجاه بیت بود. شاعر هزار بیت آن را شناختم، ولی شاعر پنجاه بیت آن را نشناختم.»^۲ ما در ضمن بررسی شواهد قرآن نمونه‌هایی نیز از اشعار آوردیم.

۳. عبارات معروف عرب که به صورت ضرب المثل دهان به دهان نقل می‌شد یا عباراتی مشهور در زبان عربی بودند؛ مانند «عَسَى الْغَوَّيرُ اَبُوَسًا» که سیبویه سه بار به آن در الکتاب استشهاد کرده است.^۳ این ضرب المثل در مورد کسی که شر به همراه داشته باشد زده می‌شود. در مجمع الامثال آمده این مثلی است که «زباء» آن را وقتی قیصر و سپاهیان‌ش در بازگشت از عراق در محلی به نام «غویر» توقف کردند گفت که شر از سمت غویر به سوی شما می‌آید.^۴ سیبویه حدود ۴۳۰ عبارت عربی به عنوان شاهد استفاده کرده است.

سیبویه در کتاب خود یک بررسی جامع و همه جانبه در ساختمان مفردات و اسلوب کلام عربی دارد. به عبارت دیگر او برای کلام عرب قانون‌گذاری کرده است. تا با فراگیری این قانون، کلمه و کلام صحیح از سقیم قابل شناسایی باشد. بنا بر این وی هم از ساختمان کلمه سخن گفته و هم از اسلوب کلام بحث کرده است. سیبویه تقریباً همه مباحث علم صرف را مورد بررسی قرار داده است، فقط این مباحث به طور پراکنده و هر کدام در جایی قرار گرفته است. اگر این مباحث با آن چه در کتاب‌های مستقل در صرف سنجیده شود، مباحثی پراکنده و آشفته

۱. سیبویه، ۴۳۲/۱.

۲. بغدادی، عبدالقادر، ۸/۱.

۳. نک: سیبویه، ۳ و ۵/۱، ۱۵۸/۱۵۹.

۴. نک: میدانی، ۴۷۷/۱.

به نظر می‌رسد، ولی باید دانست که مباحث صرفی نزد سیبویه دارای نظم منطقی خاصی است. مباحث تصریف نزد سیبویه در چهار بخش عرضه شده است: ۱. ابنیه، ۲. اعلال و ابدال، ۳. قیاس لغوی و ۴. ادغام.^۱ این چهار بخش از نظر ابواب و مباحث پیوسته و پی‌درپی آمده است و می‌توان دریافت که امام نحاس سیبویه روش واحدی در ارائه مباحث صرفی داشته است.^۲ منظور از پیوسته بودن مطالب صرف در کتاب به معنای به دنبال هم نیست، بلکه مقصود این است که سیبویه در مباحث پراکنده‌ای که در باره صرف گفته رعایت این چهار بخش را کرده است. کتاب سیبویه از زمان تألیف آن در نیمه دوم قرن دوم هجری تا قرن هشتم هجری اساس پژوهش نحو در تمامی جهان اسلام بود. و طالبان علم، کتاب سیبویه را نزد نحویانی که در آن تخصص داشتند و به خوبی از عهده تدریس آن بر می‌آمدند فرا می‌گرفتند.

۶-۴-۲. کسائی (م ۱۸۹ق)

وی ابوالحسن علی بن حمزه کسائی، از نحاس معروف و یکی از قرآء هفتگانه است.^۳ او داناترین کوفی به علوم زبان عربی و قرآن است.^۴ قرائت را از حمزه زیات و ابن ابی‌لیلی آموخت و نحو را از رواسی و معاذ هرآء اخذ کرد.^۵ ابو عبید قاسم بن سلام و فراء نیز از او علم فراگرفتند. کسائی فراگیری علم نحو را در کبر سن آغاز کرده و سببش آن بوده که کسائی در حالی که از رنج راه خسته و کوفته شده بود بر قومی از هباریان وارد شد و گفت: قد عَیَّتُ. آنها گفتند: با ما همنشینی می‌کنی و حال آنکه در کلام تو لحن و غلط است؟ کسائی گفت: چگونه؟ گفتند: اگر مرادت بیچارگی و سرگشتگی در کاری است باید عَیَّتُ بدون تشدید بگویی و اگر مرادت خستگی و کوفتگی است باید اَعِیَّتُ بگویی. کسائی ناراحت شد و نزد

^۱. نجفی، ۱۷۶.

^۲. همان.

^۳. ابن الانباری، نزهة الالباء، ۵۸؛ یاقوت، ۱۷۳۸/۴.

^۴. ابوطیب، ۷۴.

^۵. نک: ابن الانباری، همانجا؛ صدر، ۳۴۷.

رواسی و مُعَاذِ هَرَا رَفْتِ و هَر چِه رَا اَنهَا مِي دَانستند بِيَاموخت و سِيس عازم بصره شد و به حلقهٔ درس خليل پيوست و از او علم لغت و نحو را فراگرفت. در بصره يکي از اعراب به او گفت: بني اسد و تميم را که فصاحت نزد آنهاست رها کرده‌اي و به بصره آمده‌اي؟ اين امر او را تحريك کرد و از خليل پرسيد که علم خود را از کجا آموخته است؟ خليل گفت: از باديه‌هاي حجاز و نجد و تهامه. کسائي بصره را ترک کرد و به باديه‌ها روي آورد و غير از آنچه به خاطر مي‌سپرد، پانزده شيشه مرگب را در نوشتن آنچه از اعراب مي‌شنيد تمام کرد. وقتي که به بصره بازگشت خليل مرده بود و يونس بن حبيب جانشين او شده بود. بين او و يونس بحث‌هايي در گرفت و يونس به دانش او اقرار کرد و او را در صدر مجلس خود جاي داد.^۱

دليل اينکه علي بن حمزه کسائي که در قرائت قرآن از شهرت بسياري برخوردار است و نيازي به کسب شهرت ندارد، در سن کهولت و پيري به آموختن نحو روي مي‌آورد و خودش را آوارهٔ بيابان‌هاي حجاز براي اخذ سخن فصيح از اعراب بياباني مي‌کند، نمي‌تواند انگيزه‌اش صرفاً فراگيري لغت و نحو براي درک بيتي شعر يا عبارتي از عرب يا تفنن و تنوع طلبي باشد، به نظر مي‌رسد نقش دانش نحو و لغت عرب در فهم قرآن بوده که کسائي با آن جايگاه بلند به چنين کاري اقدام کرده است. آثاري که از او نام برده شده مشخص مي‌کند که بخشي از فعاليت علمي او حول محور قرآن است. کتاب‌هاي معاني القرآن، مقطع القرآن و موصوله، القرائات، مختصر النحو، العدد، النوادر الكبير، النوادر الاوسط، النوادر الاصغر، اختلاف العدد، الهجاء، المصادر و اشعار المعايات و طرائفها از وي نام برده شده است.^۲

در دورهٔ کسائي مذهب نحوي کوفه به دليل عزيمت کسائي به بغداد و کسب مقام در دستگاہ خلافت عباسي و حمايتي که آنان از کوفيان کردند رشد قابل توجهي کرد. اين موضوع در زماني اتفاق افتاد که سيبويه در بصره چهرهٔ برجسته‌اي در صرف و نحو بود. سيبويه به بغداد رفت و ميان او و کسائي مناظره-

^۱ نک: ابن الانباري، همان، ۵۹؛ ففطي، ۲۵۷/۲؛ ياقوت، همانجا.

^۲ ابن نديم، ۷۲. ابن الانباري، نزهة الالباء، ۶۰.

ای داد که به مسائل زنبوریه در تاریخ نحو مشهور است.^۱ کسائی در مناظره مسأله زنبوریه از سیبویه عبارت « قَدْ كُنْتُ أَظُنُّ أَنَّ الْعَرْبَ أَشَدُّ لَسَعَةً مِنَ الزُّبُورِ، فَإِذَا هُوَ هِيَ » را سؤال کرد که « فَإِذَا هُوَ هِيَ » صحیح است یا « فَإِذَا هُوَ إِيَّاهَا »؟ به عبارت دیگر بعد از « هو » رفع صحیح است یا نصب؟ سیبویه در این مورد نصب را جایز ندانست و آن را به آیات « وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ »^۲ و « فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ »^۳ قیاس کرد. کسائی رفع و نصب را جایز شمرد و برای آن اعراب قبیلۀ حُطَمِيَّه را که فساد و تباهی در زبانشان راه یافته بود شاهد گرفت و آنان نیز هر دو وجه را صحیح دانستند و به نفع کسائی رأی دادند.^۴ از همین جا نحو به دو قسم بصری و کوفی تقسیم گردید، و سیبویه پیشوای مکتب نحوی بصره و کسائی پیشوای مکتب نحوی کوفه نام گرفتند.

از آنجا که از آثار کسائی فقط رسالۀ کوچکی در بارۀ « لحن العامه » در دست است و بقیۀ کتاب‌های او از بین رفته، بنا بر این تأثیر قرآن بر مباحث نحوی او تنها از خلال کتاب‌هایی که آراء و نظریه‌های نحویان را نقل کرده و به ما رسیده قابل استخراج است. در زیر نمونه‌هایی از آرای نحوی وی که با استناد به قرآن کریم بیان شده ذکر می‌گردد:

۱. کسائی عطف بر ضمیر متصل مرفوعی را به طور مطلق یعنی خواه فاصله میانشان باشد یا نباشد جایز می‌داند، زیرا معتقد است رفع « الصابئون » در آیه شریفه « إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ »^۵ به دلیل عطف بر ضمیر در « هادوا » است.^۶ سیبویه این عطف را جایز ندانسته و جمله‌ای مانند « إِنَّكَ وَ زَيْدٌ ذَاهِبَانِ » را غلط می‌داند و معتقد است که در این آیه تقدیم و تأخیر است.^۷ یعنی « الصابئون » به این جهت مرفوع است که در

^۱ نک: قفطی، ۳۵۸/۲.

^۲ الاعراف/۱۰۸، یعنی: و دستش را بیرون کشید و ناگهان آن برای تماشاگران سپید می‌کرد.

^۳ الصافات/۱۹، یعنی: تنها یک صیحه عظیم واقع می‌شود، ناگهان همه (از قبرها برمی‌خیزند و) نگاه می‌کنند.

^۴ نک: علوی مقدم، ۹۶۲.

^۵ المائده/۶۹، یعنی: آنها که ایمان آورده‌اند، و یهود و صابئان و مسیحیان، هر گاه به خداوند یگانه و روز جزا، ایمان

بیاورند...

^۶ فراء، ۳۱۲/۱.

^۷ سیبویه، ۱۵۵/۲.

تقدیر، در انتهای کلام قرار دارد و رفع آن بنا بر ابتداست. یعنی «ان الذین آمنوا و الذین هادوا من آمن منهم باللّه ... و الصابئون و النصاری من آمن ...»

۲. کسائی مقدم شدن معمول اسم‌الفعل را بر آن جایز شمرده و آیه شریفه « كِتَابَ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ^۱ » را شاهد گرفته که مراد علیکم کتاب الله و به معنای الزموا کتاب الله است.^۲ سیبویه «کتاب الله» را مفعول مطلق تأکیدی برای فعل مقدر می‌داند یعنی کَتَبَ کِتَابًا مِنَ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ.^۳

۳. کسائی اضافه کردن چیزی را به خودش در صورت اختلاف در لفظ جایز دانسته و برای آن به آیات شریفه « وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ^۴ » و « اِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْیَقِیْنِ^۵ » که در آیه اول دار به آخرت و در آیه دوم حق به یقین اضافه شده است و حال آنکه دار همان آخرت و حق همان یقین است.^۶ ولی بصریان معتقدند که چنین اضافه‌ای جایز نیست، زیرا اضافه یا برای کسب تعریف است یا کسب تخصیص و چیزی با خودش شناخته نمی‌شود.^۷

کسائی علاوه بر آرای نحوی که با استناد به آیات قرآن داده و نمونه‌هایی از آن ذکر شد، در مواردی نیز به تبیین و تفسیر نحوی آیات پرداخته است مانند:

۱. در آیه شریفه « تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَ تَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَ تَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا^۸ * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَانِ وَلَدًا^۸ » یعنی نزدیک است به خاطر این سخن آسمان‌ها از هم متلاشی گردد، و زمین شکافته شود، و کوه‌ها بشدت فرو ریزد. از این رو که برای خداوند رحمان فرزندی قائل شدند. کسائی « أَنْ دَعَوْا^۸ » را در محل جر به تقدیر لام یعنی لَأَنْ دعوا دانسته، ولی بیشتر نحویان از جمله خود فرآ آن

^۱ النساء/۲۴. یعنی: اینها احکامی است که خداوند بر شما مقرر داشته است.

^۲ نک: زجاج، اعراب القرآن، ۱/۱۵۲؛ ابن الانباری، الانصاف، ۱/۲۲۸؛ ابوحیان، ۳/۵۸۵.

^۳ سیبویه، ۱/۳۸۱.

^۴ یوسف/۱۰۹.

^۵ الواقعة/۹۵.

^۶ نک: فراء، ۲/۵۵؛ نحاس، ۲/۲۱۶؛ ابن الانباری، الانصاف، ۲/۴۳۶.

^۷ ابن الانباری، همان، ۲/۴۳۷.

^۸ مریم/۹۱ و ۹۰. یعنی: نزدیک است به خاطر این سخن آسمانها از هم متلاشی گردد، و زمین شکافته شود، و کوه‌ها بشدت فرو ریزد * از این رو که برای خداوند رحمان فرزندی قائل شدند!

را مفعول له و در محل نصب دانسته‌اند.^۱

۲. کسائی «اسرار» را در آیه شریفه « وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اَسْرَارَهُمْ »^۲ مصدر دانسته و آن را به کسر همزه قرائت کرده و برخی از قراء نیز آن را به فتح همزه و جمع سرّ خوانده‌اند. این مانند « وَ اَدْبَارَ السُّجُوْدِ »^۳ که با کسر همزه نیز قرائت شده است.^۴

۳. برخی از نحویان رفع «کتاب» را در آیات شریفه « الْمَصِّ * كِتَابٌ اُنزِلَ اِلَيْكَ... »^۵ به جهت خبر بودن برای حروف مقطعه دانسته‌اند. به عقیده کسائی رفع آن به جهت خبر برای مبتدای محذوف است که تقدیر آن و آیات مشابه هذا کتابٌ یا ذلک کتابٌ می‌باشد.^۶

^۱ نک: فراء، ۱۷۳/۲.

^۲ محمد/۲۶.

^۳ ق/۴۰. یعنی: و بعد از سجده‌ها.

^۴ نک: همان، ۶۳/۳.

^۵ الاعراف/۱ و ۲.

^۶ نک: همان، ۳۶۹/۱.

فصل ۷

تأثیر قرآن بر نحو تا پایان قرن چهارم

این دوره را باید دوره کمال و ثبات مسائل علم نحو به شمار آورد، زیرا پس از سیبویه و کسائی، نحویان مشهور این دوره هستند که تأثیر بسزائی در نحو و شرح مسائل آن داشته و عناوین باب‌های آن را مطابق آنچه تاکنون متداول است وضع کردند. نحو در این دوره جایگاه خود را به عنوان یک علم در مراکز علمی تثبیت کرد و افراد زیادی به اخذ این دانش پرداختند. اختلافی که بین سیبویه و کسائی پیش آمد و علم نحو را به دو مکتب بصری و کوفی تقسیم کرد، در این دوره با شدت بیشتر ادامه یافت. شاگردان هر مکتب با وسواس بیش از حد تصور به نقد ساختار کلمه و کلام عرب پرداخته و هر کدام با استناد به آیات قرآن، اشعار و عبارات عرب در دفاع از نظریات خود بر آمدند، به گونه‌ای که کمتر بحثی در نحو است که در خصوص مسائل آن بین دو مکتب اختلاف نباشد. گروهی نیز به تلفیق آرای دو مکتب پرداخته و از هر مکتب آنچه را که وجاهت بیشتری داشت اخذ کردند. این گروه در تاریخ نحو با عنوان مکتب بغداد شهرت یافتند. در اختلاف میان دو مکتب بصره و کوفه، قرآن مهم‌ترین شاهد برای اثبات آرای آنان شمرده شد.

۷-۱. تأثیر قرآن بر جهت‌گیری نحوی مکتب بصره و کوفه

آنچه که مورد اتفاق همه نحویان از مکاتب مختلف واقع شده آن است که قرآن کریم مهم‌ترین متنی است که نحویان در لغت و نحو به آن استشهاد کرده‌اند. زمانی که زبان‌شناسان به تدوین و وضع قواعد و ضوابط زبان پرداختند، اقدام به جمع‌آوری شواهد برای این قواعد و ضوابط کردند. آنان چهار منبع را از زبان عربی برای استشهاد در اختیار داشتند که عبارتند از: قرآن کریم، حدیث، شعر و نثر. ارزش این چهار منبع برای آنان در یک سطح نبوده است. هر دو مکتب قرآن را محکم‌ترین شاهد و معیار صحت کلام شمرده و شواهد بسیاری از آیات قرآن را در توجیه آرای خود ذکر کرده‌اند. فرّاء می‌گوید: «قرآن در حجیت قوی‌تر و عربی‌تر از شعر است.»^۱ و بغدادی می‌گوید: «کلام خداوند فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین سخن است و استشهاد به کلمات متواتر و شاذّ آن جایز است.»^۲

بصریان در استشهاد به حدیث با احتیاط برخورد کرده، زیرا معتقد بودند که حدیث نقل به معنا شده و برخی از راویان آن نیز از مولّدان بوده و از این رو نمی‌تواند به عنوان شاهد قرار گیرد.^۳ بدین جهت است که آنان مگر به ضرورت از حدیث استفاده نکرده‌اند. برای مثال سیبویه به کمتر از ده حدیث در الکتاب استشهاد کرده است.

در استشهاد به شعر، آنان شعرا را به چهار طبقه تقسیم کرده‌اند:

۱. شعرای دوره جاهلی، مانند زهیر، طرفة و عمرو بن کلثوم.
۲. مخضرمین، که جاهلیت و اوایل اسلام را درک کردند، مانند حسان و کعب بن زهیر.
۳. شعرای دوره اسلامی تا اوایل عصر بنی عباس، مانند جریر، فرزدق.
۴. مولّدان یا شاعرانی که در دوره عباسی می‌زیستند، مانند بشار بن برد و ابونواس.

نحویان معتقدند که به اشعار طبقه اول و دوم می‌توان استشهاد کرد.

^۱ فرّاء، ۱/۱۴۱.

^۲ بغدادی، عبدالقادر، ۴/۱.

^۳ نک: همان.

استشهاد به اشعار طبقه سوم را بیشتر آنان جایز دانسته. اما استشهاد به طبقه چهارم را تقریباً همه آنان منع کرده‌اند.^۱

در خصوص نثر نیز آن را به دو بخش عربی فصیح و غیر فصیح تقسیم کرده و فقط نثر عربی فصیح را دارای حجت می‌دانستند.

این معیارها، آرای دانشمندان بصره است که در روش بحث و پژوهش و معیار اخذ از عرب‌ها، با علمای کوفه اختلاف داشتند. بصری‌ها زبان قبایل معین و مشخصی را معتبر دانسته و زبان دیگر قبایل برای آنان ملاک عمل نبود. اما دانشمندان کوفه تمام عرب‌ها را به طور برابر مورد اعتماد دانسته و هر چه از آنان می‌شنیدند به عنوان حجت و دلیل تلقی کرده و بر اساس گفته‌های آنان قواعد نحوی خویش را استوار می‌ساختند. روی همین اصل گفته شده که مکتب بصره تنها به اشعار، روایات و سخنان اعراب فصیح استناد کرده‌اند و مکتب کوفه علاوه بر اینکه به سخن قبائل فصیح عرب استناد کرده، سخن عرب غیر فصیح را هم می‌پذیرد.^۲

روشن شد تنها معیارهایی که در حجیت آن اختلافی میان بصریان و کوفیان نیست، در درجه اول قرآن و بعد بخشی از اشعار عرب است. که از میان این دو نیز معتقد بودند قرآن در حجیت قوی‌تر و عربی‌تر از شعر است.^۳ اکنون به مسائلی از نحو که هر مکتب برای استواری آرای خود به قرآن استشهاد کرده می‌پردازیم:

۱. «ما»ی شبیه به لیس یا «ما»ی حجازیه؛ بصریان «ما»ی شبیه به لیس را عامل دانسته که اسم را مرفوع و خبر را منصوب می‌کند. برای این نظریه آیات شریفه «**ما هَذَا بَشَرًا**»^۴ و «**مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ**»^۵ را شاهد آورده‌اند.

کوفیان معتقدند که «ما» عامل نیست، زیرا تنها حروفی که به اسم یا به فعل

^۱ عبدالتواب، ۱۱۷.

^۲ نک: مکرم، ۱۲۳.

^۳ فراء، ۱۴/۱.

^۴ یوسف/۳۱. یعنی: این بشر نیست.

^۵ المجادله/۲. یعنی: آنان هرگز مادرانشان نیستند.

مختص شده‌اند عامل هستند مثل حرف جر که مختص به اسم است و حرف جزم که مختص به فعل می‌باشد و «ما» همچون حروف عطف و حروف استفهام بر سر اسم و فعل هر دو می‌آید. مانند «ما زیدٌ قائمٌ» و «ما يقوم زیدٌ». آنان در جواب احتجاج بصریان گفته‌اند: نصب خبر «ما» به دلیل حذف حرف جر است. یعنی «ما زیدٌ بقائمٌ» بوده که حرف جر حذف شده و نصب آن واجب شده است.^۱

۲. عطف بر محل اسم «إِنَّ» قبل از آنکه خبر آن ذکر شود؛ کوفیان عطف بر محل اسم «إِنَّ» را قبل از آنکه خبر آورده شود جایز دانسته و برای آن احتجاج کرده‌اند به آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^۲ یعنی آنها که ایمان آورده‌اند، و یهود و صابئان و مسیحیان، هر گاه به خداوند یگانه و روز جزا، ایمان بیاورند، و عمل صالح انجام دهند، نه ترسی بر آنهاست، و نه غمگین خواهند شد.

در آیه شریفه اسم «إِنَّ» عبارت «الَّذِينَ آمَنُوا» و خبر آن «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» است. کوفیان «الصَّابِئُونَ» را عطف بر محل «الَّذِينَ آمَنُوا» شمرده که قبل از ذکر خبر است.

بصریان چنین عطفی را جایز ندانسته و در جواب کوفیان، برای آیه چند وجه بیان کرده‌اند:

الف) در این آیه تقدیم و تأخیر است و تقدیر چنین است: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى كَذَلِكَ.

ب) عبارت «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» خبر برای الصابئون و النصاری است و خبر «الَّذِينَ آمَنُوا» مقدر است. مانند «زیدٌ و عمروٌ قائمٌ» که قائم خبر عمرو است و خبر زید مقدر می‌باشد.

^۱ ابن انباری، الانصاف، ۱/۱۶۵-۱۶۶ با تصرف.

^۲ المائدة/۶۹. یعنی: آنها که ایمان آورده‌اند، و یهود و صابئان و مسیحیان، هر گاه به خداوند یگانه و روز جزا، ایمان بیاورند، و عمل صالح انجام دهند، نه ترسی بر آنهاست، و نه غمگین خواهند شد.

ج) «الصَّابِئُونَ» عطف بر ضمیر «هادوا» است که قبلاً در آرای نحوی کسائی از آن سخن رفت.^۱

۳. کاربرد «إِنْ» شرطیه در معنای «إِذْ» ظرفیه؛ تصور کوفیان این است که «إِنْ» شرطیه گاهی در معنای «إِذْ» ظرفیه به کار می‌رود. آنان بر این باورند که «إِنْ» مفید معنای شک است و حال آنکه در آیات بسیاری از قرآن به معنای شک نیست و در معنای «إِذْ» به کار رفته است. برای اثبات رأی خود به آیات شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»^۲ و «وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»^۳ و «لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ»^۴ استشهاد کرده‌اند.

نظر بصریان این است که «إِنْ» به معنای «إِذْ» واقع نمی‌شود، زیرا «إِنْ» شرطیه همه جا برای شک به کار نمی‌رود و برخی مواقع در مقام علم و یقین نیز به کار می‌رود مثلاً عرب می‌گوید: «أَنْ كُنْتَ أَنْسَانًا فَأَنْتَ تَفْعَلُ كَذَا» که گوینده این سخن یقین دارد که مخاطب او انسان است. ضمن آنکه اصل در «إِنْ» شرط و اصل در «إِذْ» ظرف بودن است و عدول از اصل مستلزم اقامه دلیل است و آنچه ارائه شده دلیل بر عدول از اصل نیست. چون «إِنْ» شرطیه در مقام علم و یقین به کار رفته است.^۵

۴. کاربرد «أَوْ» در معنای واو عطف و بل؛ کوفیان می‌گویند که «أَوْ» گاهی به معنای «واو» عطف و مواقعی در معنای «بل» است و آیات «وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ»^۶ و «وَلَا تَطْعَمُ مِنْهُمْ أَثِمًا أَوْ كَفُورًا»^۷ را شاهد آورده‌اند که در آیه اول به معنای بل و در آیه دوم به معنای واو عطف است.

بصریان گفته‌اند که «أَوْ» بر خلاف واو که معنایش جمع بین دو چیز، و بل

^۱ ابن انباری، همان، ۱۸۵/۱-۱۹۰ با تصرف.

^۲ البقره/۲۷۸. یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید، و آنچه از (مطالبات) ربا باقی مانده، رها کنید اگر ایمان دارید.

^۳ آل عمران/۱۳۹. یعنی: و شما برترید اگر ایمان داشته باشید.

^۴ الفتح/۲۷. یعنی: بطور قطع همه شما بخواست خدا وارد مسجد الحرام می‌شوید در نهایت امنیت.

^۵ ابن انباری، همان، ۶۳۲/۲-۶۳۴ با تصرف.

^۶ الصافات/۱۴۷. یعنی: و او را به سوی جمعیت یکصد هزار نفری- یا بیشتر- فرستادیم.

^۷ الانسان/۲۴. یعنی: و از هیچ گنهگار یا کافری از آنان اطاعت مکن.

که معنایش اضراب است برای ابهام میان دو چیز می‌باشد و اصل در هر حرف آن است که بر غیر موضوع له دلالت نکند و در معنای حرف دیگری به کار نرود. بصریان «أو» در آیه اول را برای تخییر یا شک و در آیه دوم را برای اباحه دانسته- اند.^۱

۵. کوفیان «حاشا» را فعل ماضی و بصریان آن را حرف جر می‌دانند. کوفیان برای اثبات نظر خود به آیه شریفه «وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا»^۲ استشهاد کرده‌اند که لام در «لله» متعلق به آن است و اگر حاشا حرف بود، لام جر نمی- توانست به آن متعلق شود. بصریان استدلال کرده‌اند که حاشا حرف است، چونکه مانند خلا و عدا که ماخلا و ماعدا گفته می‌شود، ما حاشا گفته نمی‌شود. و به احتجاج کوفیان چنین پاسخ داده‌اند که لام در «لله» زائده است و متعلق به چیزی نیست. مانند لام جر در آیه شریفه «لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ»^۳ که زائده است و تقدیر آن «يَرْهَبُونَ رَبَّهُمْ»^۴ می‌باشد.

۶. عطف اسم ظاهر بر ضمیر مجرور؛ کوفیان چنین عطفی را بدون تکرار حرف جر جایز شمرده و برای آن به آیات شریفه زیر استشهاد کرده‌اند:
«وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ»^۵ از قرآء سبعة حمزه زیات «الارحام» را به کسر خوانده است و کوفیان آن را دلیل عطف بر ضمیر مجرور در «به» شمرده‌اند.

«وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ»^۶ شاهد کوفیان بر عطف «ما» بر ضمیر در «فیهن» است که بدون تکرار حرف جر عطف انجام شده است.

«لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا

^۱ همان، ۴۷۸/۲-۴۸۴ با تلخیص.

^۲ یوسف/۳۱. یعنی: گفتند: «منزه است خدا! این بشر نیست.

^۳ الاعراف/۱۵۴. یعنی: [هدایت و رحمت] برای کسانی بود که از پروردگار خویش می‌ترسند

^۴ همان، ۲۷۸/۱-۲۸۳ با تلخیص.

^۵ النساء/۱. یعنی: و از خدایی که به [نام] او از همدیگر درخواست می‌کنید پروا نمایید و زنهار از خویشاوندان مبرید.

^۶ النساء/۱۲۷. یعنی: و در باره زنان، رأی تو را می‌پرسند. بگو: «خدا در باره آنان به شما فتوا می‌دهد، و در باره آنچه در قرآن بر شما تلاوت می‌شود.

أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَ...^۱ شاهد در عطف «المقيمین» بر ضمیر کاف در «الیک» یا «قبلک» است که در هر دو صورت عامل جر بر سر معطوف تکرار نشده است.

« وَ صَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ كَفَّرَ بِهِ وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ »^۲ کوفیان به عطف «المسجد» بر ضمیر در «به» استشهاد کرده که حرف جر تکرار نشده است بصریان چنین عطفی را جایز ندانسته و استدلال کرده‌اند که جار و ضمیر مجرور در حکم یک کلمه است و مانند ضمیر مرفوع و منصوب قابل انفصال نیست. بنا بر این اگر چیزی به آن عطف شود حکم عطف بر حرف را دارد که جایز نمی‌باشد. آنان در جواب احتجاج بصریان به آیات شریفه چنین پاسخ داده‌اند: «الارحام» از دو جهت عطف بر ضمیر مجرور نیست، یا جر آن به خاطر قسم است و جواب قسم «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» در آیه است. یا مجرور به حرف جر باء مقدر است.

«ما یتلی» در محل جر نیست، بلکه معطوف بر «الله» و در موضع رفع است. یعنی خدا در باره آنان فتوا می‌دهد و آنچه بر شما تلاوت می‌شود یعنی قرآن نیز فتوا می‌دهد. نظر دیگرشان آن است که عطف بر «النساء» و در موضع جر می‌باشد. «المقیمین» عطف بر «کاف» نیست و بر «ما» در «يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ» معطوف است. یعنی: یؤمنون بما انزل الیک و بالمقیمین.

«المسجد» نیز عطف بر «سبیل الله» است، نه عطف بر ضمیر در «به».^۳ در این بحث به همین مقدار بسنده می‌کنیم که اگر بخواهیم همه موارد را استقصاء کنیم خود نیازمند کتابی جداگانه است. ابن انباری (م ۵۷۷ق) در اختلاف بصریان و کوفیان کتاب «الإنصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین: البصریین و الکوفیین» را تألیف کرده و صد و بیست و یک مورد از اختلافات آنان را بیان کرده و در بخش زیادی از مسائل، نحویان به آیات قرآن استشهاد کرده‌اند.

^۱ النساء/۱۶۲. یعنی: ولی راسخان در علم از آن‌ها، و مؤمنان به تمام آنچه بر تو نازل شده، و آنچه پیش از تو نازل گردیده، ایمان می‌آورند. (همچنین) نمازگزاران و...
^۲ البقره/۲۱۷. یعنی: ... جلوگیری از راه خدا و کفر ورزیدن نسبت به او و هتک احترام مسجد الحرام ...
^۳ ابن انباری، الانصاف، ۴۶۳/۲-۴۷۱. با تلخیص.

علاوه بر آیات قرآن کریم که نحویان بصره و کوفه برای مسائل مورد نظر خود در نحو شاهد آورده‌اند، یکی از وجوه اختلاف آنان نیز در اعراب برخی کلمات قرآن کریم است. در این وجه از اختلاف هر مکتب از زاویه اصول و قواعد مورد قبول خود، برای آیات قرآن کریم وجهی از اعراب را بیان کرده که حجم زیادی از آیات را شامل شده و در زیر نمونه‌های از آن ذکر می‌گردد:

۱. **إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**.^۱ بصریان رفع «کلّ» را بنا بر آنکه مبتدا باشد ترجیح داده‌اند. در این صورت اعراب آیه چنین است. **إِنَّ**: مشبّه به فعل، نا: اسمش، جمله اسمیه خبرش است. کوفیان نصب آن را به تقدیر فعل خلقنا بنا بر اشتغال بهتر دانسته‌اند.^۲

۲. **فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ**.^۳ بصریان «بالله» را متعلق به «شهادات» به جهت قرب آن دانسته و کوفیان آن را متعلق به «شهادة» شمرده‌اند.^۴

۳. **يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ**.^۵ عکبری می‌گوید: «در خصوص «ماذا» دو نظر است؛ نظر اول آنکه «ما» برای استفهام و به معنای ای شیء است و «ذا» به معنای الذی و «ینفقون» صله آن با حذف عائد است. در این صورت «ما» مبتدا و «ذا» و صله آن خبر می‌باشد. به اعتقاد بصریان «ذا» فقط با «ما» به معنای الذی می‌آید. ولی کوفیان معتقدند که «ذا» با غیر «ما» نیز به معنای الذی می‌آید. نظر دوم آن است که «ماذا» به عنوان کلمه واحدی است که در اینجا در محل نصب برای «ینفقون» می‌باشد.»^۶

۴. **مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ**.^۷ بصریان لام را در «لیذر» لام جحد و فعل را را بعد از آن به آن مقدره منصوب می‌دانند. کوفیان لام را زائده و بدون واسطه آن در نصب فعل مضارع عامل می‌شمارند.^۸

^۱ القمر/۴۹. یعنی: البته ما هر چیز را به اندازه آفریدیم.

^۲ نک: درویش، ۳۹۴/۹؛ مکرم، ۱۳۱.

^۳ النور، ۶. یعنی: هر یک از آنها باید چهار مرتبه به نام خدا شهادت دهد.

^۴ عکبری، ۲۷۸.

^۵ البقره/۲۱۵. یعنی: از تو سؤال می‌کنند چه چیز انفاق کنند؟

^۶ همان، ۵۵.

^۷ آل عمران/۱۷۹. یعنی: چنین نبود که خداوند، مؤمنان را به همان‌گونه که شما هستید واگذارد.

^۸ نک: همان، ۹۳؛ مکرم، ۱۳۳.

۷-۲. نحو در سایه تفسیر قرآن

پس از سیبویه و کسائی، شاگردان آنان حرکتی را در نحو آغاز کردند که بیانگر پیوند علم نحو به قرآن است. آنان با تألیف کتاب‌های معانی القرآن و اعراب القرآن، قرآن را به عنوان نص مورد پذیرش همگان، موضوعی برای مباحث نحوی قرار داده و تحلیل‌های نحوی خود را در قالب آیات قرآن بیان کرده و تفسیر ادبی قرآن را بنیان نهادند. دانشمندانی مانند واصل بن عطاء (م ۱۳۲ق)، رؤاسی (م ۱۷۰ق)، یونس بن حبیب (م ۱۸۲ق)، کسائی (م ۱۸۹ق) در قرن دوم پیشگام این شیوه هستند، ولی به جهت آنکه از این کتاب‌ها تنها نامی باقی مانده و از محتوای آنها اطلاعی در دست نیست، نمی‌توان به صراحت قضاوت کرد که روش نحویان بعدی تقلید از آنها بوده یا خود پایه‌گذار آن بودند. در هر صورت در این بخش به دلیل اهمیت کار نحویان قرن سوم و چهارم که از یک طرف موجب شد آرایشان در کتاب‌های نحوی و تفسیری تأثیر بگذارد و نامشان به کرات در کتب نحو و تفسیر قرآن ذکر شود و از طرفی دیگر کتاب‌های معانی القرآن و اعراب القرآن علاوه بر آنکه در شمار نگارش‌های علوم قرآنی نام برده می‌شود، از کتاب‌های ادبی نیز شمرده می‌شوند. چنانچه در شرح حال ابوطالب مفضل بن سلمه (م ۲۵۰ق) آمده که او کتاب «ضیاء القلوب فی معانی القرآن و غریبه و مشکله» و کتاب‌های ادبی دیگری را نگاشت.^۱ به معرفی مشهورترین این کتاب‌ها در این دو قرن خواهیم پرداخت.

۱. کتاب معانی القرآن و کتاب اعراب القرآن تألیف محمد بن مستنیر قُطْرُب (م ۲۰۶ق) که از نحویان بصره است و نحو را از سیبویه و عده‌ای از علمای بصره آموخت.^۲ هر دو کتاب مفقود شده و در دسترس نیستند.
۲. کتاب معانی القرآن ابوزکریا یحیی بن زیاد ملقب به فرّاء (م ۲۰۷ق)، از ایرانیانی است که در کوفه متولد شد. علم نحو را در مکتب کوفه از کسائی

^۱. نک: خطیب بغدادی، ۱۲۵/۱۳؛ قفطی، ۳۰۵/۳.

^۲. نک: ابن ندیم، ۵۸؛ خطیب بغدادی، ۶۷/۴؛ قفطی، ۲۲۰/۳؛ یاقوت، ۲۶۴۷/۶.

فراگرفت و داناترین کوفیان به نحو و لغت است^۱ در باره او گفته شده: فرآء امیر المؤمنین نحو است.^۲ اساس تلاش فرآء در معانی القرآن بر این بوده که مسائل نحو را در قالب آیات قرآن توضیح دهد؛ زیرا معتقد است که قرآن در حجیت، قوی تر و عربی تر از شعر است.^۳ معانی القرآن مهم ترین منبع شناخت آرای نحوی و زبان-شناختی فرآء و مکتب کوفه است. این کتاب بیش از آنکه کتاب تفسیری باشد، یک کتاب در زمینه نحو و لغت است که قرآن کریم موضوع آن می باشد. در این کتاب همانند الکتب سیبویه که قرائت‌ها را توجیه نحوی می کند، در صدد توجیه قرائت با قواعد نحو است و آنگاه که وجهی از قرائت را نمی تواند توجیه کند، اصالت به قرائت قرآن کریم داده می شود. یا در صورتی که قواعد نحو اجازه وجهی از قرائت را بدهد ولی از قراء کسی آن را قرائت نکرده باشد چنین قرائتی را هر چند با معیار نحو سازگار باشد مردود دانسته و اصل بر قرائت قرآء است. این نشان دهنده آن است که از دیدگاه فرآء، قرآن کریم با قواعد سنجیده نمی شود و این قواعدند که با قرآن کریم سنجش می شود. برای مثال آیه شریفه «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا»^۴ یعنی: روزی که هر کس، آنچه را از کار نیک انجام داده، حاضر می بیند و آرزو می کند میان او، و آنچه از اعمال بد انجام داده، فاصله زمانی زیادی باشد. مطابق قواعد نحو این قابلیت را دارد که «ما» در «وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» شرطیه به شمار آید و فعل «تود» در جواب آن مجزوم گردد. ولی فرآء می گوید: «من از هیچ یک از قاریان نشنیدم که آن را به جزم قرائت کرده باشد»^۵ که مؤید اصل بودن قرآن کریم و قرائت آن در برابر قواعد نحو است. یا در آیه «يَوْمَ تَرَوُنَّهَا تُذْهِلُ كُلُّ مَرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ»^۶ یعنی: روزی که آن را می بینید، که هر مادر شیردهی،

^۱. قطبی، ۷/۴.

^۲. ابن انباری، نزهة الانباء، ۸۳.

^۳. فرآء، ۱۴/۱.

^۴. آل عمران/۳۰. یعنی: روزی که هر کس، آنچه را از کار نیک انجام داده، حاضر می بیند و آرزو می کند میان او، و آنچه از اعمال بد انجام داده، فاصله زمانی زیادی باشد.

^۵. همان، ۲۰۷/۱.

^۶. الحج/۲. یعنی: روزی که آن را می بینید، (آن چنان وحشت سراپای همه را فرامی گیرد که) هر مادر شیردهی، کودک شیرخوارش را فراموش می کند.

کودک شیرخوارش را فراموش می‌کند. فرّاء می‌گوید: «اگر تُذْهِلَ كُلَّ مُرْضِعَةٍ گفته شود و مراد از فاعل روز قیامت باشد توجیه پذیر است، ولی من از کسی از قرّاء این قرائت را نشنیدم.»^۱ فرّاء تصریح می‌کند که هرگاه وجهی از کلام عرب را برای آیه‌ای از مصحف بیابد، از آن وجه تبعیت نمی‌کند و پیروی از قرآن کریم و قرائت قرّاء برای او اصل است.^۲

فرّاء بسیاری از آرای نحوی خود را در ضمن توضیح آیات قرآن کریم بیان می‌کند. برای مثال در تفسیر آیه شریفه « وَ أَرْسَلْنَا إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ »^۳ می‌گوید: « (اُو) به معنای «بل» است.^۴ طبق نظر فرّاء حرف «اُو» بدون شرط می‌تواند در معنای «بل» به کار رود. در حالی که سیبویه معتقد است حرف «اُو» با دو شرط در معنای «بل» خواهد بود؛ اول اینکه قبل از آن نفی یا نهی باشد و دیگر آنکه عامل بعد از آن تکرار گردد. مانند «لَسْتَ بِشَرًّا أَوْ لَسْتَ عَمْرًا».^۵ تفاوت این دو نظر باعث شده تا ابن هشام بگوید: سیبویه کاربرد حرف اُو را در معنای بل منوط به تحقق شرایط کرده و کوفیان چنین کاربردی را به طور مطلق جایز دانسته‌اند.^۶ هر چند فرّاء در شمار نحویان است، ولی صبغة قرآنی او نه تنها از صبغة نحوی او کمتر نیست که به مراتب بیشتر است. از او در تفسیر التبیان شیخ طوسی قریب به ۷۰۰ بار، در مجمع البیان طبرسی حدود ۳۶۰ بار، در مفاتیح الغیب فخرالدین رازی حدود ۵۷۰ بار و در بحرال محیط ابوحیان اندلسی قریب به ۷۵۰ بار نام برده شده که نشان دهنده میزان بهره‌مندی از آرای او در تفسیر ادبی قرآن است. در زیر به نمونه‌هایی از آرای او در تفاسیر مذکور پرداخته می‌شود:

۱-۲. شیخ طوسی در تفسیر آیه شریفه « إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا »^۷ می‌نویسد: « معنای «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ» این است که ما او را به راه حق

^۱. همان، ۲/۲۱۴.

^۲. همان، ۲/۲۹۳.

^۳. الصافات/۱۴۷. یعنی: و او را به سوی جمعیت یکصد هزار نفری- یا بیشتر- فرستادیم.

^۴. همان، ۲/۳۹۳.

^۵. نک: سیبویه، ۳/۱۸۸.

^۶. ابن هشام، المغنی، ۱/۶۴.

^۷. الانسان/۳.

ارشاد کردیم و راه را برای او آشکار ساختیم و برایش دلیل اقامه کردیم. و فراء گفت: معنای آن، هدیناه إلى السبیل یا للسبیل است که معنای هر دو یکی است.» و در ادامه می‌گوید: «فراء در بارة آیه شریفه «إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» گفت: معنای آن إن شَكَرَ و إن كَفَرَ على الجزاء است.»^۱

۲-۲. طبرسی در تفسیر آیه شریفه «وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ» می‌گوید: «مراد از ایام معدودات بنا به گفته ابن عباس و حسن و بیشتر اهل علم و نیز روایات منقول از ائمه ما (ع)، ایام تشریق یعنی سه روز بعد از عید قربان است. در حالی که فراء گفته که ایام معلومات، ایام تشریق و ایام معدودات، دهه اول ذیحجه است.»^۲

۳-۲. فخر رازی در تفسیر آیه شریفه «وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكُذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى» می‌گوید: «فراء و زجاج «أن» را در محل نصب و بدل از «الکذب» دانسته‌اند، و تقدیر کلام چنین است: و تصف ألسنتهم أن لهم الحسنی.»^۳

۴-۲. ابوحیان در تفسیر «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» می‌گوید: «الف از «بسم» در اینجا به جهت کثرت استعمال در نگارش حذف شده است. زیرا در موارد مشابه باسم القاهر أو باسم القادر نوشته می‌شود. کسائی و أخفش گفته‌اند: الف در نگارش اسم در چنین مواردی نیز حذف می‌گردد، ولی فراء حذف الف را فقط در «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» به دلیل کثرت استعمال جایز دانسته و گفته که در ثبوت آن در دیگر أسماء الله اختلافی نیست.»^۴

فراء علاوه بر معانی القرآن، کتاب المصادر فی القرآن و کتاب الجمع و التثنیه فی القرآن را نیز نگاشته است که از کتاب‌های مفقوده هستند.^۵

^۱. طوسی، التبیان، ۲۰۷/۱۰.

^۲. البقره/۲۰۳.

^۳. طبرسی، ۵۳۲/۲.

^۴. النحل/۶۲. یعنی: آن‌ها برای خدا چیزهایی قرار می‌دهند که خودشان از آن کراهت دارند [فرزندان دختر] با این حال زبانشان به دروغ می‌گوید سرانجام نیکی دارند.

^۵. فخر رازی، ۲۲۹/۲۰.

^۶. ابوحیان، ۳۰/۱.

^۷. نک، قفطی، ۲۲/۴؛ یاقوت، ۲۸۱۵/۶.

۳. کتاب معانی القرآن و کتاب اعراب القرآن از ابوعبیده معمر بن مثنی (م ۲۱۰ق) وی از شاگردان یونس بن حبیب و ابوعمرو بن علاء است و ابوعبید قاسم بن سلّام، ابوعثمان مازنی و ابوحاتم سجستانی از او علم فرا گرفتند.^۱ هر دو کتاب او از کتاب‌های مفقوده هستند. از کتاب مجاز القرآن او که از شهرت برخوردار است و در دسترس می‌باشد در فصل گذشته نام برده شد و در فصل آینده نیز به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت.

۴. کتاب معانی القرآن ابوالحسن سعید بن مسعده معروف به اخفش اوسط (م ۲۱۵ق)، او مشهورترین اخفش‌ها و یکی از پیشوایان نحو بصره است. ابو طیب لغوی او را ایرانی و از بلخ می‌داند^۲ و برخی نیز او را از مردم خوارزم شمرده- اند.^۳ هر چند که سن او از سیبویه بیشتر بود، اما وی نحو را از سیبویه آموخت و عالم‌ترین شاگردان او شد. اخفش تنها کسی است که الکتاب را نزد سیبویه خواند و اولین کسی بود که به تدریس کتاب سیبویه پرداخت. سیرافی می‌گوید: « راه رسیدن به کتاب سیبویه، اخفش است. چون سراغ نداریم کسی به جز او کتاب سیبویه را نزد خود او خوانده باشد و یا سیبویه آن را بر وی خوانده باشد. وقتی سیبویه از دنیا رفت، الکتاب نزد ابوالحسن اخفش خوانده می‌شد. از جمله کسانی که آن را نزد اخفش خوانده‌اند، می‌توان از ابوعثمان مازنی (م ۲۴۷ق) و ابن اسحاق جرّمی (م ۲۵۵ق) نام برد.^۴ بنابراین شاگردان اخفش اولین گروه نحویانی هستند که کتاب سیبویه را فرا گرفته‌اند و به آن عنایت خاص داشته‌اند.

کتاب‌های تفسیر معانی القرآن، الاشتقاق، الاصوات، الاوسط در نحو، صفات الغنم و الوانها و علاجها و اسبابها، العروض، القوافی، المسائل الکبیر، المسائل الصغیر، معانی الشعر، المقاییس، الملوک، کتاب وقف التّمّام و کتاب الاربعه از آثاری است که از او نام برده شده است.^۵ از این کتاب‌ها جز کتاب معانی القرآن و

^۱. نک: ابن ندیم، ۵۹؛ یاقوت، ۲۷۰/۴.

^۲. ابوطیب، ۶۸.

^۳. نک: ابن ندیم، ۵۸؛ قفطی، ۴۱/۲.

^۴. حجازی، ۸۶.

^۵. نک: ابن انباری، نرّه، ۱۰۷؛ قفطی، ۳۶/۲؛ یاقوت، ۱۳۷۴/۳.

کتاب القوافی که به چاپ رسیده‌اند، از دیگر آثار او اثری به جای نمانده و تنها نام آنها در منابع آمده است.

اخفش برای مناظره با کسائی به بغداد رفت که مورد احترام کسائی قرار گرفت و از او خواست تا در بغداد بماند. اخفش مدتی دراز در بغداد در کنار کسائی ماند و به تدریس و تألیف پرداخت. وی در مدت اقامت در بغداد تحت تأثیر کسائی برخی از آرای استاد خود سیبویه را رد کرد و آرای کوفیان را پذیرفت. بدین سان توانست تعدیلی بین دو مکتب بصره و کوفه را در بغداد بنیان نهد که بعدها به مکتب نحوی بغداد شهرت یافت.^۱

اخفش دریافت که مسائل نحو با قرآن پیوند خورده و باید برای شناخت بخش زیادی از مسائل نحو به قرآن رجوع کند. وی با تألیف کتاب معانی القرآن که یک تفسیر ادبی از قرآن شمرده می‌شود، نظریات نحوی خود را در توضیح کلمات و عبارات قرآن کریم بیان کرد. این نظریات علاوه بر آنکه در کتاب معانی القرآن در دسترس است، از سوی نحویان و مفسران دوره‌های بعد نیز در کتاب‌های نحوی و تفسیری آورده شده است. برای مثال در تفسیر التبیان شیخ طوسی ۸۹مورد، در مجمع البیان طبرسی ۱۱۷مورد، در مفاتیح الغیب فخررازی ۱۳۵مورد و در بحرال محیط ابوحیان اندلسی ۳۷۷مورد به اقوال او استناد شده است.

اخفش در معانی القرآن که تفسیر ترتیبی سوره‌های قرآن کریم است، در بخشی از کتاب به مناسبت موضوع نحوی آیه، به شیوه کتاب‌های نحو از عنوان نحوی استفاده می‌کند، برای نمونه وقتی به آیه ۳۴ سوره بقره « **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ** »^۲ می‌رسد و قصد دارد از استثناء سخن بگوید، قبل از آنکه تفسیر آیه را آغاز کند می‌گوید: هذا باب الاستثناء. و وقتی می‌خواهد « **يا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ** » از آیه ۳۵ بقره را تفسیر کند، به مناسبت

^۱. نک، فاتحی نژاد، اخفش، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۹۳/۷.

^۲. یعنی: و (یاد کن) هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده و خضوع کنید!» همگی سجده کردند جز ابلیس که سر باز زد،

بحث از حرف نداء که جایگزین فعل ادعو است می‌گوید: هذا باب الدعاء. و در ادامه همین آیه به مناسبت بحث از حرف فاء در « وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ » می‌نویسد: هذا باب الفاء.^۱

برای آشنایی بیشتر با شیوه او، متن اصل کتاب نیز در خصوص آنچه گفته شد ذکر می‌شود:

«وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ»^۲

هذا باب الاستثناء

و قَوْلُهُ « فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ » فانتصب لانتك شغلت الفعل بهم عنه فأخرجته من الفعل من بينهم. كما تقول: «جاء القوم إلا زيداً» لانتك لما جعلت لهم الفعل و شغلته بهم وجاء بعدهم غيرهم شبهته بالمفعول به بعد الفاعل و قد شغلت به الفعل. وقوله «أبى واستكبر وكان» ففتحت «استكبر» لأن كل فعل في معنا «فعل» أو «فعل» فهو يفتح نحو: «قال رجلان» و نحو «الذي أوتمن أمانته»^۳ و نحو «ذهب الله بنورهم»^۴ و نحو «وكان من الكافرين» لان هذا كله «فعل» و «فعل».

«وَ قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ»^۵

هذا باب الدعاء

و هُوَ قَوْلُهُ «يَا آدَمُ اسْكُنْ» و «يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ»^۶ و «يَا فِرْعَوْنَ إِنِّي رَسُولٌ»^۷ فكل هذا إنما ارتفع، لأنه اسم مفرد، والاسم المفرد مضموم في الدعاء و هو في موضع نصب، و لكنه جعل كالاسماء التي ليست بمتمكنة. فإذا كان مضافاً انتصب

^۱ نك: اخفش، ۱/۶۶ تا ۶۷.

^۲ البقره/۳۴. یعنی: و (یاد کن) هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده و خضوع کنید!» همگی سجده کردند جز ابلیس که سر باز زد، و تکبر ورزید، (و به خاطر نافرمانی و تکبرش) از کافران شد.

^۳ البقره/۲۸۳.

^۴ البقره/۱۷.

^۵ یعنی: و گفتیم: «ای آدم! تو با همسرت در بهشت سکونت کن و از (نعمتهای) آن، از هر جا می‌خواهید، گوارا بخورید (اما) نزدیک این درخت نشوید که از ستمگران خواهید شد

^۶ البقره/۳۳.

^۷ الاعراف/۱۰۴.

لأنه الأصلُ و إنما تُريدُ «أعني فلاناً» و «أدعو». و ذلكَ مثلُ قولِهِ «يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا»^١ و «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا»^٢ إِنَّمَا يُريدُ: «يا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» و قولُهُ «رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا»^٣.

هَذَا بَابُ الْفَاءِ

قَوْلُهُ «وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» فَهَذَا الَّذِي يُسَمِّيهِ النَّحْوِيُّونَ: جَوَابَ الْفَاءِ، وَهُوَ مَا كَانَ جَوَاباً لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالِاسْتِفْهَامِ وَالتَّمَنِّيِّ وَالتَّنْفِيِّ وَالْجُحُودِ. وَنَصَبُ ذَلِكَ كُلِّهِ عَلَى ضَمِيرٍ «أَنْ».

همان گونه که ملاحظه شد اخفش بر مبنای آیات قرآن، کتاب نحوی نوشته و آرای نحوی خود را در قالب تفسیر و توضیح آیات بیان می‌کند. اخفش تقریباً همهٔ مباحث نحوی را در ذیل آیات به تناسب ذکر می‌کند. آنچه که در کتاب‌های نحوی و تفسیری از قول اخفش آورده شده، همه از کتاب معانی القرآن او اخذ شده است.

۵. کتاب معانی القرآن ابوعباس محمد بن یزید مبرّد (م ۲۸۵ق)،^۴ وی از نحویان بسیار مشهوری است که تقریباً در بیشتر علوم ادبی تألیف داشته است. کتاب المقتضب و کتاب الکامل فی اللغة و الادب مهم‌ترین کتاب‌هایی است که از آثار او باقی مانده است. المقتضب کتابی است که تمام جنبه‌های نحوی، صرفی و آوایی کتاب سیبویه را در بر دارد و کتاب الکامل نیز شامل مسائل فراوانی از نحو و علوم زبانی است.

معانی القرآن مبرّد از کتاب‌های مفقود شده او است. اما شاگرد وی نحّاس (م ۳۳۸ق) در کتاب اعراب القرآن، بخشی از آرای او را نقل کرده است. نحّاس در نقل آرای مبرّد، گاهی از عبارت «سمعت محمد بن یزید يقول»^۵ استفاده کرده که مؤید نقل قول شفاهی از اوست. گاهی نیز با واسطه از او روایت

^۱. یوسف/۱۱.

^۲. الاعراف/۲۳.

^۳. البقره/۱۲۷.

^۴. نک: همان ؛ قفطی، ۲۵۱/۳.

^۵. نک: نحّاس، ۲۸۵/۲.

می‌کند، مانند «حکی لنا علی بن سلیمان عن محمد بن یزید»^۱ و در بخش قابل توجهی از عبارت «قال محمد بن یزید» استفاده کرده که به نظر می‌رسد نحاس آنها را از کتاب معانی القرآن او نقل کرده باشد، زیرا در دو کتاب المقتضب و الکامل او که باقی مانده نیز این آرا وجود ندارد. در زیر نمونه‌هایی از روایات نحاس از میرد ذکر می‌گردد.

نحاس در اعراب آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»^۲ می‌گوید: «محمد بن یزید گفته است: رفع «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ» به جهت مبتدا است و خبر آن «أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ» است و جمله مبتدا و خبر خودش خبر برای «ان» می‌باشد.»^۳

نحاس در آیه شریفه «أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ»^۴ می‌گوید: «فراء گفته: «كَمْ» از دو جهت در محل نصب است: اول آنکه منصوب به فعل «يَرَوْا» است و دیگر آنکه در موضع نصب به «أَهْلَكْنَا» می‌باشد... ولی محمد بن یزید گفت: «كَمْ» در محل نصب به «أَهْلَكْنَا» است.»^۵

در اعراب آیه «وَلَقَدْ مَكَّنَاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ»^۶ می‌گوید: «محمد بن یزید گفت: «ما» به معنای الذی و «إِنْ» به معنای «ما» است. یعنی و لقد مَكَّنَاهُمْ فِي الذی ما مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ.»^۷

۶. کتاب اعراب القرآن ابوعباس احمد بن یحیی ثعلب (م ۲۹۱ق)، این کتاب نیز مفقود است. نحاس و زجاج برخی از آرای او را در کتاب‌های خود آورده‌اند. زجاج در اعراب آیه شریفه «ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ»^۸ می‌گوید: «ثعلب گفته است: «هَؤُلَاءِ» در معنای «الَّذِينَ» و «تَقْتُلُونَ» در جایگاه صله آن است.

^۱ نک: همان، ۲/۲۳۷.

^۲ البقره/۶. یعنی: کسانی که کافر شدند، برای آنان تفاوت نمی‌کند که آنان را (از عذاب الهی) بترسانی یا نترسانی ایمان نخواهند آورد.

^۳ نحاس، ۱/۲۷.

^۴ یس/۳۱. یعنی: آیا ندیدند چقدر از اقوام پیش از آنان را هلاک کردیم، آن‌ها هرگز به سوی ایشان باز نمی‌گردند.

^۵ نحاس، ۳/۲۶۵ با تصرف.

^۶ الاحقاف/۲۶. یعنی: ما به آن‌ها [قوم عاد] قدرتی دادیم که به شما ندادیم.

^۷ همان، ۴/۱۱۳.

^۸ البقره/۸۵. یعنی: اما این شما هستید که یکدیگر را می‌کشید.

گویی گفت: ثم أنتم الذين تقتلون أنفسكم.^۱

نحّاس در اعراب آیه شریفه «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَعَدَ اللَّهُ حَقّاً»^۲ می‌گوید: «فراء» و «عد الله» را مرفوع و به معنای مرجعکم‌إلیه و عد الله دانسته است. أحمد بن یحیی ثعلب گفت: فراء آن را خبر برای «مرجعکم» قرار داده است.^۳

۷. اعراب القرآن ابواسحاق ابراهیم بن سَری زجاج که نحو را از مبرّد (م ۲۸۵ق) فرا گرفت و در آن به شهرت رسید.^۴ این کتاب را ابراهیم ابیاری از روی تنها نسخه موجود آن که در دارالکتب المصریه به شماره ۵۲۸ نگاهداری می‌شود به چاپ رساند. ابیاری در انتساب آن به زجاج تردید کرده و مؤلف آن را ظاهراً مکی بن ابی‌طالب قیسی قلمداد کرده است.^۵ اما در حال حاضر کتاب موجود به نام اعراب القرآن منسوب به زجاج شناخته می‌شود. مؤلف آن مسائل نحو را در نود باب دسته بندی کرده و آیات قرآن مرتبط با هر باب را با تحقیق و پژوهش در ذیل هر باب آورده است. برای نمونه در باب سی و دوم با عنوان «هذا ما جاء فی التنزیل من حذف حرف النداء و المنادی» دو گروه از آیات را ذکر می‌کند. گروه اول آیاتی است که حرف ندا از آنها حذف شده است مانند آیه شریفه «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا»^۶ به نظر زجاج، همه موارد «رَبَّنَا» که مانند این آیه هستند، حرف ندای «یا» از آن حذف شده است. یعنی یا رَبَّنَا.^۷ و مانند آیه شریفه «يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا»^۸ یعنی یا یوسف.^۹ و نیز مانند آیه شریفه «ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ»^{۱۰} زجاج می‌گوید: «گفته شده که «هؤلاء» منادا به حذف حرف ندا است، یعنی یا هؤلاء. بنا بر این «أنتم» مبتدا و «تقتلون» خبر و «هؤلاء»

^۱ زجاج، اعراب القرآن، ۱/۲۱۳.

^۲ یونس/۴.

^۳ نحاس، ۲/۱۴۰.

^۴ قفطی، ۱/۱۹۴؛ یاقوت، ۱/۵۲.

^۵ نک: زجاج، ۳/۱۰۹۸.

^۶ البقره/۲۸۶ یعنی: پروردگارا اگر ما فراموش یا خطا کردیم، ما را مؤاخذه مکن.

^۷ زجاج، ۲/۶۴۸.

^۸ یوسف/۲۹ یعنی: یوسف از این موضوع، صرف نظر کن

^۹ همان.

^{۱۰} البقره/۸۵ یعنی: اما این شما هستید که یکدیگر را می‌کشید.

منادایی است که بین مبتدا و خبر به صورت معترضه واقع شده، چنانکه «رب» بین شرط و جزاء فی آیه شریفه «قُلْ رَبِّ إِمَّا تُرِيْنِي مَا يُوعَدُونَ رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ»^۱ معترضه داخل شده است. یعنی یا ربّ فلا تَجْعَلْنِي. امّا ما می-گوییم: «انتم» مبتدا و در «هؤلاء» دو وجه است: یکی ثم انتم كهؤلاء. و دیگری «هؤلاء» بمعنا الذين است. یعنی انتم الذين تقتلون انفسكم.^۲ و همچنین مانند آیه شریفه «أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا»^۳ به عقیده زجاج کسی که «أَمَّنْ» را به تخفیف تشدید میم خوانده، همزه را به معنای «یا» در نظر داشته است یعنی یا من هو قانت. امّا من وجهی برای ندای آن در اینجا نمی بینم، زیرا اینجا موضع معادله است و نه موضع ندا.^۴

و گروه دوم آیاتی است که منادا از آن حذف شده است مانند «یا لَيْتَنَا نُرَدُّ»^۵ و «یا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ»^۶ و آنچه شبیه آن است که منادا حذف شده است.^۸ و مانند «أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۹ مبرد مبرد گفته: تقدیر أَلَا یا هؤلاء اسجدوا است و منادا محذوف است.^{۱۰}

۸. اعراب القرآن أحمد بن محمد نحّاس (م ۳۳۸ق)؛ از مبرد و زجاج علم آموخت.^{۱۱} وی علاوه بر اعراب القرآن، کتاب معانی القرآن را نیز تألیف کرده که از کتاب‌های مفقود او است. اهمیت کتاب اعراب القرآن وی بیشتر از آن جهت است

^۱ المومنون/۹۳ یعنی بگو: «پروردگار من! اگر عذاب‌هایی را که به آنان وعده داده می‌شود به من نشان دهی، پروردگار من! مرا (در این عذاب‌ها) با گروه ستمگران قرار مده!»

^۲ همان، ۶۴۹/۲.

^۳ الزمر/۹ یعنی: (آیا چنین کسی با ارزش است) یا کسی که در ساعات شب به عبادت مشغول است و در حال سجده و قیام.

^۴ همان.

^۵ الانعام/۲۷.

^۶ الزخرف/۳۸.

^۷ یس/۲۶.

^۸ همان، ۶۵۰/۲.

^۹ النمل/۲۵ یعنی: چرا برای خداوندی سجده نمی‌کنند که آنچه را در آسمانها و زمین پنهان است خارج (و آشکار) می‌سازد.

^{۱۰} همان.

^{۱۱} . یاقوت، ۴۶۸/۱.

که در بر دارنده بخشی از آرای پیشینیان و مشایخ او است که بیشتر آثار آنان اکنون در دست نیست و از طریق این کتاب می‌توان به آرای آنها پی برد. مهم-ترین منابع نحّاس در تألیف اعراب القرآن عبارت است از: کتاب سیبویه، العین خلیل، المسائل الکبیر اخفش اوسط، معانی القرآن زجاج، معانی القرآن و المصادر فی القرآن فراء، القراءات و کتاب الغریب المصنّف قاسم بن سلام، معانی القرآن مبرّد و اعراب القرآن ثعلب. علاوه بر منابع مذکور، اعراب القرآن نحّاس شامل برخی از آرای دانشمندان نحو و لغت بصره مانند ابو عمرو بن علاء، یونس بن حبیب، قطرب، جرّمی، مازنی، أبوحاتم سجستانی و همچنین برخی از آرای دانشمندان نحوی و لغوی مکتب کوفه مانند کسائی، محمد بن حبیب، ابن سکیت و نبطویه است.^۱

نحّاس در مقدمه بسیار کوتاه خود بر این کتاب می‌نویسد: «در این کتاب اعراب قرآن، قرائاتی که نیاز به تبیین اعراب و علل آن است، اختلافات نحویان و معانی حاصل از آن و شرح پاره‌ای از لغات بیان می‌شود.»^۲

نحّاس در کتاب خود برخی از آیات را ذکر نکرده است، وجه عدم ذکر آنان یا به جهت تکراری بودن آیه و شباهت آن به آیات دیگر است، یا به دلیل ساده و بسیط بودن آیه است و یا بدین رو است که در باره آیه بین نحویان و لغویان اختلافی نیست. برای مثال به اعراب آیه ۴۷ سوره بقره «یا بنی اسرائیل اذکروا نِعْمَتِي الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَ اَنْتِي فَضَّلْتَكُمْ عَلَي الْعَالَمِينَ» نپرداخته، زیرا با آیه ۴۰ همان سوره «یا بنی اسرائیل اذکروا نِعْمَتِي الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَ اَوْفُوا بِعَهْدِي اَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَ اِيَّايَ فَاَرْهَبُونَ» شباهت دارد. یا مانند آیه ۱۳۱ سوره بقره «اِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ اَسْلِمْ قَالَ اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» که به دلیل بسیط بودن اعراب و عدم اختلاف در آن، از ذکر آیه خودداری کرده است. چنانکه شیخ طوسی تصریح کرده که در آیه اختلافی نیست.^۳

^۱ نک: مقدمه اعراب القرآن نحّاس، ۶/۵ و ۶.

^۲ نحّاس، ۱۳/۱.

^۳ طوسی، التبیان، ۴۷۱/۱.

در تبیین برخی از آیات نیز اعراب قسمت‌هایی از آیه ذکر نشده که به همان دلایل است. در زیر به نمونه‌ای از این کتاب پرداخته می‌شود:

«وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهٍ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»^۱

نحّاس در توضیح آیه می‌گوید: «کلمه «أَنَّ» در محل نصب و معنای آن «بأنّ» است، کسائی و گروهی از بصریان گفته‌اند: «أَنَّ» فی محل جر به إضمار «باء» است. «جَنَّاتٍ» اسم آنّ و در محل نصب است، بصریان تاء را به دلیل جمع سالم بودن کسره داده و در حالت جری و نصبی اعراب آن را یکسان می‌دانند، همان گونه که در جمع مذکر آن است. «تَجْرِي» فعل مضارع مرفوع، صفت برای جَنَّات و در محل نصب است. «الْأَنْهَارُ» مرفوع به تجری و «كُلَّمَا» ظرف است. «هَذَا» مبتدأ و «الَّذِي» خبرش، و جایز است که هذا هو الذی باشد. «مِنْ قَبْلُ» مبنی علی ضمّ است، زیرا مضاف الیه آن محذوف است و آن ظرفی است که نصب و جر در حالت عادی بر آن داخل می‌شود، ولی در حالت حذف مضاف‌الیه حرکت ضمه که در شمار حرکات ملحق به آن نیست به آن داده می‌شود. گفته شده به آن حرکت ضمه داده شده، زیرا غایت حرکات است. «أَتُوا بِهِ» از فعل أتیت و «مُتَشَابِهًا» حال است. «أَزْوَاجٌ» مرفوع به ابتداء و مفرد آن زوج و «مُطَهَّرَةٌ» صفت آن است. «هُمْ» مبتدأ و «خَالِدُونَ» خبر آن است.

۹. اعراب ثلاثین سورة من القرآن الکریم از حسین بن أحمد معروف به ابن خالویه (م ۳۷۰ ق)؛ که اعراب سورة فاتحه و از سورة طارق تا آخر قرآن است. برای آشنایی با روش این کتاب به اعراب آیه شریفه «وَيَلِّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةً»^۲ از این کتاب می‌پردازیم: «واژه «ویل» مبتدا و مرفوع و علامت رفع آن ضمه آخر است.

^۱ البقره/۲۵. یعنی: به کسانی که ایمان آورده، و کارهای شایسته انجام داده‌اند، بشارت ده که باغهایی از بهشت برای آنهاست که نه‌ها از زیر درختانش جاریست. هر زمان که میوه‌ای از آن، به آنان داده شود، می‌گویند: «این همان است که قبلاً به ما روزی داده شده بود. (ولی اینها چقدر از آنها بهتر و عالیتر است.)» و میوه‌هایی که برای آنها آورده می‌شود، همه (از نظر خوبی و زیبایی) یکسانند. و برای آنان همسرانی پاک و پاکیزه است، و جاودانه در آن خواهند بود.

^۲ الهمزه/۱.

اگر سؤال گردد که «ویل» نکره است و نکره مبتدا واقع نمی‌شود، و وجه ابتدا به نکره در اینجا چیست؟ پاسخ آن است که نکره هنگامی که به معرفه نزدیک گردد، برای مبتدا واقع شدن صلاحیت پیدا می‌کند. مانند «خَيْرٌ مِنْ زَيْدٍ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ» و مانند «رَجُلٌ فِي الدَّارِ قَائِمٌ» و همچنین همزه استفهام تسهیل کننده نکره، برای مبتدا واقع شدن است، مانند «أَمْ نُنطَلِقُ أَبُوكَ». این یک نظر است و نظر دیگر آن است که «ویل» فی نفسه معرفه است، زیرا اسم وادیی در جهنم است. اگر گفته شود که عرب این کلمه را با این معنا می‌شناسد، باید گفت که واژگان قرآن گاهی به صورت استعاره می‌آیند، چنانچه خداوند متعال بت و صنم را از آن جهت که به عنوان ربّ گرفته شده «بعل»^۱ و از آن جهت که پرستش آن باعث رُجز است «رُجز» نامیده و فرموده «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»^۲ که به نام سبب آن نام‌گذاری شده است. بنا بر این چون که ویل هلاک و نابودی است و هر کس در آتش داخل شود، هلاک گردد، جایز است که آنکه عاقبت کارش به سوی ویل است را ویل نامید. در نحو «وَيْلًا لِكُلِّ هُمَزَةٍ» بنا بر دعا نیز جایز شمرده شده است. یعنی الزمه الله و یلاً. کوفیان قرائت آن را به صورت ویل، ویل، ویل، ویل و ویلاً بنا بر تخفیف اضافه و اراده آن جایز دانسته‌اند... «لِكُلِّ» مجرور به لام زائد است. «هُمَزَةٌ» مجرور به اضافه و های در آن برای مبالغه در ذم است... وقتی هاء داخل آن شود برای مذکر و مؤنث یکسان است و گفته شود: «إِمْرَأَةٌ هُمَزَةٌ وَ رَجُلٌ هُمَزَةٌ»^۳

^۱ اشاره به آیه ۳ سورة الصافات است. «أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» یعنی: آیا بت «بعل» را می‌خوانید و

بهترین آفریدگارها را رها می‌سازید.

^۲ المدثر/۵. یعنی: و از پلیدی دوری کن.

^۳ ابن خالویه، صص ۱۷۸-۱۸۱.

فصل ۸

تأثیر قرآن در پیدایش علوم بلاغت

از جمله دانش‌هایی که در شمار علوم ادبی است و نام آن بیشتر از علوم دیگر با قرآن پیوند خورده علوم بلاغت است. وجه این پیوند را باید در موقعیت ادبی عرب جاهلی و ویژگی اعجاز قرآن از جنبه فصاحت و بلاغت دانست. بی گمان عرب جاهلی مرتبه بلندی از لحاظ سخنوری و بلاغت داشته و وجود اشعار جاهلی و محافل ادبی مذکور در تاریخ گواه آن است. آنان در حُسن بیان به منزلتی دست یافته بودند که بتوانند صور مختلف کلام را تشخیص داده و نکات بلاغی آن را درک کرده و حسن و عیب آن را تمیز دهند. ادبیاتی که از عرب جاهلی باقی مانده به خوبی بلاغت و سخنوری آنان را به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد که چگونه کلام را آنچنان به زیبایی می‌آراستند که بتوانند بر شنونده اثر بگذارند و وی را مجذوب سخن خود سازند. از این روی است که وقتی اشعار شاعران جاهلی در ترازوی نقد مبانی‌ای که چندین قرن بعد از آنها با عنوان مبانی علم بلاغت و فنون سه گانه این علم یعنی معانی، بیان و بدیع تبیین شد قرار می‌گیرد، آشکار می‌گردد که آنان با طبع و ذوق ذاتی به نحو مطلوب حذف و اضممار، مجاز و استعاره، تشبیه و کنایه و طباق و تضاد و دیگر فنون بلاغت را در کلام خود آراسته‌اند. آنان اشعار خود را برای داوری به محافل ادبی عرضه کرده و به قضاوت دیگران می‌گذاشتند و شاعران سرآمدی که در جایگاه داور ادبی تکیه داشتند به تأیید، رد و گاهی نیز به نقد چنین اشعاری می‌پرداختند. چنانکه نقل شده نابغه ذبیانی در محفل ادبی بازار عکاظ پس از شنیدن اشعاری از اعیان و خنساء، آنها را بر حسان بن ثابت برتری داد. حسان از این داوری بر آشفته شد و خود را از آنها برتر دانست. نابغه از او شعری که نشان از برتری او داشته باشد درخواست می‌کند

و او این ابیات را می‌خواند:

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْعُرَى يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى و أَسْيَافُنَا يَقَطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمًا
وَلَدْنَا بَنِي الْعَنْقَاءِ وَ ابْنِي مُحَرَّقٍ فَأَكْرِمُ بِنَا خَالًا وَأَكْرِمُ بِنَا ابْنَمَا

یعنی: ما دارای ظرف‌هایی سفید (برای پذیرایی از میهمان) هستیم که در نیمروز می‌درخشند و شمشیرهایمان از فرط شجاعت خون می‌چکانند. ما بنی عنقاء و بنی محرق را زادیم که بر این دایی‌ها و این فرزندان آفرین باد.

نابغه به او چند ایراد وارد می‌کند: اول آنکه تو با جمع آوردن «جفناات»، شمار ظرف‌هایت را کم کردی و اگر «جفان» به کار می‌پردی بر شمار بیشتری دلالت می‌کرد. دوم آنکه گفتی: «يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى» در ظهر می‌درخشند و اگر گفته بودی «يَبْرِقْنَ بِالذُّجَى» در مدح رساتر بود، چرا که میهمان در شب بیشتر وارد می‌شود. سوم آنکه گفتی: « يَقَطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمًا » و عبارت یقطرن که بیانگر قطرات خون است بر کشتگان اندک دلالت دارد و اگر می‌گفتی: «يَجْرِين» که بیانگر جاری شدن خون است سنجیده‌تر بود و بر کشتگان بیشتری دلالت داشت. چهارم آنکه به فرزندان خود افتخار کردی نه به پدران^۱.

از این دقت نظر و نکته‌سنجی‌های شاعران و ادیبان نسبت به کلام همدیگر پیداست که شاعران جاهلی به نقد جدی ادبی پرداخته و پیرامون الفاظ و معانی اظهار نظر می‌کردند. در چنین دوره‌ای از زمان که بلیغان عرب جاهلی هر کلامی را به محک نقد گذاشته و بنا به خوی جاهلی خود به تمسخر سراینده و گوینده آن می‌پرداختند، قرآن به عنوان وحی الهی از سوی محمد(ص) به آنان عرضه شد و در مظان داوری آنان قرار گرفت. قرآن آنان را به هم‌وردی خوانده و دعوت به تحدی می‌کند. اعراب جاهلی بعد از شنیدن قرآن نه تنها نمی‌توانند بر آن ایرادی وارد کنند که زبان به تحسین می‌گشایند. چنانکه نقل شده ولید بن مغیره که از مشرکان و خود از سخنوران قریش است پس از شنیدن آیاتی از قرآن گفته: « من امروز از محمد سخنانی شنیدم که کلام انس و جن نیست. سخنان او از شیرینی و حلاوت ویژه‌ای برخوردار است و در عین نیکویی تلاوت خاصی دارد. بالایش

^۱. نک: ابو الفرح اصفهانی، ۲۳۲/۹.

پربار و پابینش شیرین است. از همه سخنان برتر است و هیچ سخنی بر آن غلبه نخواهد کرد.^۱ یا در روایت دیگری آمده که او گفت: « من در باره قرآن چه بگویم؟ به خدا سوگند در میان شما کسی نیست که به اندازه من با اشعار و قصاید عرب آشنا باشد و در شناخت رموز فصاحت و بلاغت و فنون شعر و رجز کسی به پای من نمی‌رسد، من به هر گونه شعر، حتی به اشعار جنیان نیز آگاهم ولی به خدا سوگند! این که محمد می‌گوید به هیچیک از این‌ها که گفتم شباهت ندارد، گفتار محمد دارای حلاوت خاصی است که هر سخن بلیغ و شیرینی را درهم می‌شکند و بر تمام گفتارها برتری دارد و برتر از آن سخنی متصور نیست.»^۲

بنا بر این بود که آیات قرآن از همان آغاز نزول با بلاغت پیوند خورد، و دانشمندان اسلام از یک سوی فصاحت و بلاغت قرآن را در شمار وجوه اعجاز قرآن بر شمرده و از سوی دیگر قرآن را اساس پیدایش دانش‌های حوزه بلاغت دانستند. در مباحث آتی به روند شکل‌گیری مبانی این دانش و تأثیر قرآن در آن خواهیم پرداخت.

۸-۱. تعریف بلاغت

بلاغت در لغت به معنای وصول و رسیدن است.^۳ گفته می‌شود: «بَلَّغَ فلانٌ مراده» یعنی فلانی به مرادش رسید. و «بَلَّغَ الرِّكْبُ المَدینةَ» یعنی کاروان به شهر رسید.^۴ و در اصطلاح برای آن دو تعریف ارائه شده است، اگر بلاغت صفت کلام باشد به سخن فصیحی که مناسب با حال و مقام شنونده است تعریف شده است.^۵ و اگر صفت متکلم باشد به ملکه‌ای نفسانی که دارنده‌اش هر معنایی را که بخواهد می‌تواند با فصاحت و مناسب حال شنونده بیاورد تعریف شده است.^۶

مراد از فصاحت در تعریف، آن است که کلام از عیوب چهارگانه فصاحت

^۱. زمخشری، الکشاف، ۶۴۹/۴؛ طبرسی، ۵۸۷/۶.

^۲. طبری، ۹۸/۲۹.

^۳. ابن منظور، ۴۱۹/۸.

^۴. هاشمی، جواهر البلاغه، ص ۳۵.

^۵. خطیب قزوینی، ص ۱۴؛ هاشمی، همانجا.

^۶. هاشمی، همانجا.

کلمه یعنی تنافر حروف، غرابت در استعمال، مخالفت قواعد صرفی و کراهت در سمع و نیز از عیوب ششگانه فصاحت در کلام یعنی ضعف تألیف، تنابع اضافات، تنافر کلمات، تعقید لفظی، تعقید معنوی و کثرت تکرار خالی باشد.

۸-۲. انواع علوم بلاغت

علوم بلاغت شامل سه فنّ معانی، بیان و بدیع است. فنون بلاغت در آغاز در هم آمیخته بود و دانشمندان قرون اولیه اسلام چنین تقسیم‌بندی از مباحث بلاغت نداشته‌اند. قدما قائل به تفصیل میان آنچه بعدها به نام معانی و بیان و بدیع نامیده شد نبوده و همه ابواب را تحت یک عنوان قرار داده‌اند. ابواب و فصول بلاغت در ابتدا انگشت شمار بوده و از ایجاز، مساوات، اطناب، استعاره و تشبیه و دو سه موضوع نظیر آن تجاوز نمی‌کرده است. کتاب‌های که در سده‌های نخستین در باره بلاغت تألیف شده بر همین چند فنّ یا باب اکتفا کرده‌اند. رّمّانی (م ۳۸۶ق) مباحث علم بلاغت را شامل ده قسم ایجاز، تشبیه، استعاره، تلاؤم، فواصل، تجانس، تصریف، تضمین، مبالغه و حسن بیان دانسته و در رساله النکت فی اعجاز القرآن خود به تفسیر این ده بحث می‌پردازد.^۱ پس از رّمّانی مؤلفان نام اقسام دیگری را نیز به میان آوردند. برای مثال ابوהלّال عسکری (م ۳۹۵ق) در کتاب صناعتین، بلاغت را به سی و هفت قسم تقسیم می‌کند. این اقسام در قرون بعد بیشتر شد تا آنکه ابن ابی أصعب مصری (م ۶۵۴ق) انواع آن را صد و سی باب بیان کرده است.

در دوره‌ای که ابن ابی أصعب در کتاب بدیع القرآن از مسائل علم بلاغت به سبک و شیوه پیشینیان سخن می‌گفت، دانشمندی دیگر به نام سکاکی (م ۶۲۶ق) برای نخستین بار بین مسائل علم بلاغت فرق گذاشت و برای هر بخشی از این دانش نامی اطلاق کرد. وی در کتاب مفتاح العلوم اساس علوم زبان عربی را به سه بخش علم صرف، علم نحو و علم معانی و بیان تقسیم کرد و مسائل بدیع را با

^۱. رّمّانی، ص ۷۶ در ضمن کتاب ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن.

عنوان محسنات تابع این دو علم قرار داد. پس از او خطیب قزوینی (۷۸۰ق) در کتاب الايضاح فی علوم البلاغه گام آخر را برداشت و آنچه را که سکاکی محسنات نامیده بود به نام بدیع خواند^۱ و دانش بلاغت به سه بخش معانی، بیان و بدیع تقسیم گردید.

۸-۲-۱. علم معانی

معانی در لغت جمع معنا، اسم مفعول از مصدر عنایت به معنای «قصد شده» است.^۲ در اصطلاح بلاغت به اصول و قواعدی تعریف شده که با آنها حالات هماهنگی کلام با اقتضای حال شنونده شناخته می‌شود.^۳ علم معانی به هشت مبحث تقسیم شده است: ۱. اسناد خبری، ۲. احوال مسندالیه، ۳. احوال مسند، ۴. احوال متعلقات فعل، ۵. قصر، ۶. انشاء، ۷. فصل و وصل و ۸. ایجاز، إطناب و مساوات^۴

۸-۲-۲. علم بیان

بیان در لغت به معنای کشف، ایضاح و ظهور است.^۵ و در اصطلاح عبارت از اصول و قواعدی است که با آن ارائه یک معنا با الفاظ و عبارات متعدد در روشنی دلالت بر آن معنا شناخته می‌شود.^۶ این علم شامل مبحث‌های تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه است.

۸-۲-۳. علم بدیع

بدیع در لغت یا به معنای «مُفَعِّل» و صفت فاعلی است و یا به معنای مفعول است. از این روی به معنای آفریننده، خلاق، نوآور، چیز تازه پدید آمده و کسی است که

^۱ خطیب قزوینی، ص ۲۳۸.

^۲ هاشمی، جواهر البلاغه، ص ۴۶.

^۳ سکاکی، ص ۱۳۰؛ خطیب قزوینی، ص ۱۷.

^۴ خطیب قزوینی، ص ۱۸.

^۵ نک: راغب، ص ۱۵۶؛ ابن منظور، ۶۳/۱۳.

^۶ خطیب قزوینی، ص ۱۴۶.

در آفرینش از کسی پیروی و تقلید نمی‌کند.^۱ و در اصطلاح بلاغت علمی است که با آن وجوه زیبایی و آرایش‌های سخن بعد از رعایت هماهنگی با مقتضای حال و آشکار بودن دلالت، شناخته می‌شود.^۲ بنا بر این علم بدیع به اهل زبان مهارتی می‌دهد که بتوانند کلام خود را با آرایش‌های دلنشین بیارایند تا مقبول طبع مخاطبان قرار گیرد و مضمون آن را با رغبت بیشتری دریافت کنند.

۸-۳. بلاغت در قرن اول و دوم هجری

در آغاز این بحث گفته شد که سخنوران عرب جاهلی به خوبی فنون بلاغت را در کلام خود رعایت کرده و نسبت به رموز کلام آگاه بوده و در بلاغت و بیان جایگاه بلندی داشتند. منشأ این آگاهی را باید در ذوق و قریحه آنان دانست نه در فراگیری اصول و قواعدی که به آنان کمک می‌کرد تا بتوانند کلامی فصیح و بلیغ بر زبان آورند. ادبیاتی که از عرب جاهلی به جا مانده، آثاری را در بر دارد که نشان می‌دهد شاعران و سخنوران جاهلی می‌کوشیدند تا بهترین معنا را در نیکوترین الفاظ بیان کنند. به عبارتی آنان به وجوه بلاغت اهتمام داشته و کلام خود را در غالبی از تشبیهات، استعاره‌ها و ودیگر صنایع ادبی می‌پرداختند. اما برای آنها این وجوه بلاغت نام مشخصی نداشت و قوانین بلاغت امری فطری و عملی در گفتار آنان به شمار می‌رفت.

با ظهور اسلام و نزول قرآن توجه به بلاغت بیشتر شد و عوامل سیاسی و اجتماعی دو قرن اول بر گسترش کلام بلیغ تأثیر فراوانی گذاشت. شاعران و سخنوران پس از نزول قرآن همچنان تلاش کردند تا معانی مورد نظر خود را در بهترین صورت و نیکوترین الفاظ بیان کنند. اما علی‌رغم این تلاش در ایراد سخن بلیغ، ما هیچ اثر مکتوبی که صرفاً به موضوع بلاغت پرداخته باشد از این دوره در دست نداریم. این گویای آن است که مسلماً در دو قرن اول اسلام علم بلاغت تدوین نشده است. ولی می‌توان برخی از موضوعاتی را که در قرون بعدی در زمره

^۱. نک: ابن ابی اصبح، ص ۱۵-۱۸.

^۲. خطیب قزوینی، ص ۲۳۸.

دانش بلاغت قرار گرفت از لابلایی کتب این دوره استخراج کرد که در همین بحث در صفحات بعدی به آن خواهیم پرداخت.

۸-۳-۱. قرآن اساس بلاغت عربی

اهمیت این دوره در بلاغت عربی غیر قابل انکار است و نقش آثار این دوره از هر دوره دیگری در بلاغت بیشتر است، زیرا در زمانی که دانشمندان به تدوین بلاغت عربی پرداختند، بخش عمده شواهد آنان مربوط به این دوره و عصر جاهلی است و پایه بلاغت عربی بر آثار این دوره گذاشته شده است. بررسی و مطالعه در کتاب‌های بلاغی که از قرن سوم تألیف شد آشکار می‌کند که اساس این کتاب‌ها در درجه نخست بر محور قرآن و پس از آن سخنان پیامبر(ص)، اشعار جاهلی و مخضرم و سخنان بزرگان دین اسلام بنا نهاده شده است.

۱. قرآن کریم؛ قرآن کریم به جز آنکه کتابی وحیانی و آسمانی است، از نظر صوری و ساختاری و زبانی هم شاهکار ادبی شمرده می‌شود و نه تنها مسلمانان بلکه مخالفان اسلام هم خواه ناخواه اذعان دارند که قرآن اگر معجزه‌ای آسمانی هم نباشد، معجزه و شاهکار مقابله‌ناپذیر زبانی و ادبی است. این واقعیت که مقابله با قرآن در پاسخ به تحدی، هیچ‌گاه موفق نبود و بلیغان و ادیبان بزرگ عصر نزول و پس از آن نتوانستند در معارضه با قرآن عرض اندام کنند، مسلمانان را بر آن داشت تا به قرآن به دیده دیگری بنگرند و آن را کلامی قرار دهند که معیار و میزان سنجش کلام فصیح و بلیغ قرار گیرد. قرآن به طور قطع یک کتاب ادبی صرف نیست و معجزه جاویدان پیامبر اسلام(ص) است، ولی متن آن با علوم بلاغی آنچنان پیوند خورد که بعضی درک و فهم قرآن را منوط به آشنایی با بلاغت دانسته و گفته‌اند: « اگر انسان از آموختن علم بلاغت غفلت ورزد و در شناخت مراتب فصاحت کوتاهی کند، به اعجاز قرآن آگاه نمی‌شود.»^۱ قرآن در حوزه ادبیات دارای چند ویژگی منحصر به فرد است که آن را از آثار دیگر متمایز می‌کند.

^۱. عسکری، صنعتین، ص ۷۵.

اول آنکه نه تنها انسان که جنّ را نیز به تحدّی دعوت کرده و فرموده: «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً»^۱ و با آنکه همه سخنوران و ادیبان را به مبارزه و تحدی فراخوانده، ولی همچنان پایدار و پابرجاست و کسی نتوانسته کوچک‌ترین خدشه‌ای بر اعجاز لفظی و معنوی آن وارد کند.

دیگر آنکه تنها متنی است که در آن تردیدی وجود ندارد و همه مسلمانان بر صحت صدور آن بدون کمی و کاستی اجماع دارند. و حال آنکه در باره حدیث و شعر که دومنبع مهم دیگر دانش بلاغت هستند چنین نیست. احادیث به جز تعداد نادری همه خبر واحد هستند و در صدور آن از پیامبر(ص) قطعیت وجود ندارد و در شعر جاهلی نیز از یک طرف تردید بسیاری وجود دارد و برخی انتساب آن را به جاهلیت نپذیرفته‌اند و از طرف دیگر در صورت پذیرش آن، تحریف و تصحیف در شعر جاهلی موضوعی است که قابل تردید نیست.^۲

سوم آنکه سبک و اسلوب قرآن در ضمن مطابقت با کلام عرب جاهلی، سبک و اسلوبی بدیع بود که نه خصوصیات شعر را دارا بود و نه خصوصیات نثر را داشت. از آن جهت که وزن و قافیه ندارد شعر نیست و علاوه بر آن شعر معمولاً با نوعی تخیل شاعرانه همراه است و قوام شعر به مبالغه و اغراق است که نوعی کذب به شمار می‌رود و در قرآن تخیلات شعری و تشبیهات خیالی وجود ندارد. و از آن جهت که از نوعی نظم، انسجام، آهنگ و موسیقی بر خوردار است که در هیچ نثری دیده نشده، نثر به شمار نمی‌رود.^۳

چهارم آنکه دشمنان قرآن، به فصاحت و بلاغت آن اعتراف کرده و آن را ما فوق سخن بشر شمرده‌اند. چنانکه اعتراف ولید بن مغیره از دشمنان سرسخت پیامبر(ص) به برتری کلام قرآن پیش از این نقل شد.

^۱ .الأسراء/۸۸. یعنی: بگو: «اگر انسانها و پریان (جن و انس) اتفاق کنند که همانند این قرآن را بیاورند، همانند آن را نخواهند آورد هر چند یکدیگر را (در این کار) کمک کنند.

^۲ . نک: طه حسین، ص ۷۰-۸۰.

^۳ نک: مطهری، مجموعه آثار، ۲/۲۱۴.

این ویژگی‌ها بود که مسلمانان را واداشت تا از همان آغاز نزول قرآن، سبک و اسلوب آن را مورد مطالعه قرار داده و تلاش کنند تا به راز اعجاز بیانی آن پی ببرند. چیزی که در قرون بعد به نام دانش بلاغت خوانده شد. در مباحث آینده که به بررسی کتاب‌های بلاغی می‌پردازیم، شواهد قرآنی آنان ذکر خواهد شد.

۲. سخنان پیامبر اکرم(ص)؛ از آن حضرت روایت شده که فرمود: «أنا أفصحُ العربِ بَيِّدَ أُنِّي مِنْ قُرَيْشٍ وَنَشَأْتُ فِي بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرٍ»^۱ یعنی من فصیح‌ترین عرب هستم زیرا از قبیله قریشم و دوره کودکی خود را در قبیله بنی سعد بن بکر گذراندم. جاحظ در باره سخنان پیامبر(ص) می‌گوید: «آن حضرت(ص) با الفاظ کم معانی فراوانی را باز گفته است، او سخنوری تواناست، سخنش به دور از تکلف و ابهام است، چنانکه خداوند خطاب به او فرمود: «وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ»^۲ چگونه کلام او در تکلف باشد و حال آنکه بر زیاده‌گویی عیب گرفته و اصحاب سخن بلیغ در پیشگاه او آمد و شد داشته‌اند. او هر جا باید به تفصیل سخن می‌گفت کلام را مبسوط و هر جا اختصار لازم بود سخن را کوتاه کرده است. از کلمات غریب و نامأنوس استفاده نکرد و از کلمات زشت دوری گزید. او جز به میراث حکمت لب باز نکرد و جز به گفتاری سرشار از پاکی دم نزد. سخن را به تندی برافراشت و به نرمی فرود آورد. خداوند در کلامش پرده‌ای از محبت و پذیرش مردم کشید و مهابت و شیرینی در آن فراهم کرد. گفتارش در عین رسائی، از ایجاز برخوردار بود و شنونده به سادگی آن را درمی‌یافت و نیاز به تکرار نداشت... مردم هرگز سخنی سودمندتر، موجزتر، موزون‌تر، شیواتر، بالارزش‌تر و خوش‌آهنگ‌تر از سخنان پیامبر نشنیده بودند و سخنان آن حضرت از لحاظ دلنشینی و روانی لفظ و فصاحت معنا و روشنی محتوا بی نظیر بود.»^۳ و روی همین اصل است که گفتار بلیغ و بلاغت متعالی آن بزرگوار، در زبان عربی تأثیر کرد و همچون قرآن مجید، در پیدایش بلاغت عربی، موثر بود. مصطفی صادق رافعی بلاغت نبوی را بدین گونه توصیف

۱. مجلسی، ۱۰۳/۱۶؛ ابن فارس، الصحابی، ص ۳۲ و ابن اثیر جزری، النهایه فی غریب الحدیث ۱/۱۷۱.

۲. ص ۸۶/ یعنی: و من از متکلفین نیستم! (سخن‌نام روشن و همراه با دلیل است).

۳. جاحظ، البیان و التبیان، ۱۷/۲.

می‌کند که مجازهای پیامبر در حد حقیقت است و ایجازهای او در حد اعجاز است.^۱ در اینجا به نمونه‌هایی از احادیث پیامبر(ص) که به عنوان شاهد برای مسائل بلاغت آورده شده می‌پردازیم:

از رسول خدا(ص) روایت شده است: «إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ»^۲ در این کلام پیامبر(ص) چندین نکته بلاغی وجود دارد که باعث شده تا مورد توجه دانشمندان بلاغت قرار گیرد. قصد آن بزرگوار از این سخن بر حذر داشتن انسان‌ها از حسد به عنوان صفتی ناپسند است. پیامبر(ص) برای تأثیر بیشتر کلام خود در شنونده و دوری گزیدن او از حسد، گفتار خود را با «ایاکم» که از ادات تحذیر است و در شنونده مؤثرتر می‌باشد آغاز کرده است. نکته دیگر ایجاز در این کلام است که فعل و فاعل را حذف کرده است. نکته سوم آنکه میان دو جمله با فاء سببیه ربط داده تا برای شنونده از علت تحذیر پرسشی باقی نماند. نکته چهارم اینکه حرف تأکید «ان» را آورده تا محتوای سخن بعد نیز مورد توجه شنونده قرار گیرد. پنجم تشبیه در کلام است که از میان رفتن اعمال خوب به وسیله حسد را که یک امر معقول است به سوخته شدن هیزم به وسیله آتش و خاکستر شدن آن که یک امر محسوس است تشبیه کرده تا به خوبی تأثیر حسد را در از بین بردن حسنات نشان دهد.^۳

از دیگر شواهدی که ادبا از سخنان رسول اکرم(ص) آورده‌اند، در بحث تجنیس^۴ است. مانند «لا یكونُ ذو الوجهین عند الله وجهاً» که وجه و وجیه هم جنس و در دو معنای مختلف هستند.^۵ و حدیث «مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ» که سلم و مسلمون از یک جنس و در دو معنا به کار برده است.^۶ و نیز همچون «الظُّلْمُ ظُلْمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» که ظلم و ظلمات از یک جنس و دو معنای

^۱ رافعی، اعجاز القرآن، ص ۲۲۷.

^۲ مجلسی، ۲۵۵/۷۰.

^۳ نک: علوی مقدم، ص ۴۴۹.

^۴ تجنیس آن است که گوینده یا نویسنده در سخن خود کلمات هم جنس بیاورد که در ظاهر به یکدیگر شبیه و

در معنا مختلف باشند. [همایی، ص ۴۸]

^۵ عسکری، الصناعتین، ص ۳۲۳.

^۶ عسکری، همانجا.

متفاوت هستند.^۱ ابو منصور ثعالبی در کتاب الاعجاز و الایجاز بیش از صد سخن از پیامبر(ص) را ذکر کرده که در مباحث بلاغت به عنوان شاهد به کار رفته است.^۲

۳. شعر: از ابن عباس نقل شده که شعر دیوان عرب است، هرگاه کلمه‌ای از قرآن که به زبان عرب نازل شده برای ما مبهم و گنگ باشد، به دیوان اشعار مراجعه می‌کنیم و معنا آن را در شعر می‌جوئیم.^۳ شعر از ارکان زندگی بدوی اعراب جاهلی بود و آنان سخت به آن دلبسته بودند. آنها اشعار را به حافظه سپرده و آن را سینه به سینه نقل می‌کردند. آنچه که از اشعار جاهلی در دست است - بدون در نظر داشتن مباحثی که پیرامون اصالت یا عدم اصالت آن مطرح است - مظاهر ادب جاهلی است و آنچه بعدها به صورت مبانی علم بلاغت و فنون سه‌گانه آن درآمد از قبیل مجاز، استعاره، تشبیه، کنایه و دیگر موضوعات بلاغی به نحو قابل توجهی در اشعار جاهلی تجلی دارد. از همین روی است که در کلیه فنون بلاغت شواهد بسیاری از شاعران جاهلی و مخضرم آمده است. شایان ذکر است که کثرت شواهد شعری در موضوعات بلاغی و همچنین لغوی و نحوی به جهت حجم زیاد این اشعار در مقایسه با قرآن و حدیث است.

۴. سخنان بزرگان دین اسلام، از جمله شواهدی که در فنون بلاغت ذکر شده، سخنان شخصیت‌های عصر صحابه و تابعین است. ابومنصور ثعالبی بخشی از این شواهد را در کتاب الاعجاز و الایجاز آورده است. وی سخنانی از علی بن ابی-طالب(ع)، حسن بن علی(ع)، ابن عباس، ابن مسعود، ابوبکر، عمر، عثمان، معاذ بن جبل، حسن بصری و شعبی را در این باره ذکر کرده است. برجسته‌ترین و شاخص‌ترین آنها علی بن ابی‌طالب(ع) است، ثعالبی نخست صد کلام از آن بزرگوار را که مورد توجه جاحظ بوده می‌آورد و آنگاه بیاناتی از خطبه‌ها و توصیه‌های آن حضرت را نیز به آنها اضافه می‌کند.^۴ مواردی از آنچه ثعالبی به عنوان

^۱. عسکری، همانجا.

^۲. نک: ثعالبی، الاعجاز و الایجاز، صص ۲۱-۳۲.

^۳. سیوطی، الاتقان، ۱/۳۸۲.

^۴. نک: ثعالبی، الاعجاز و الایجاز، صص ۳۳-۴۹.

کلام موجز از علی(ع) آورده چنین است: « أَفْقَرُ الْفَقْرِ الْحُمُقُ »^۱ یعنی بزرگترین فقر حماقت است. « قِيَمَةُ كُلِّ أَمْرٍ مَا يُحْسِنُ » یعنی ارزش هر انسانی به آن چیزی است که خوب می‌داند.

۸-۳-۲. بلاغت اصطلاحی شناخته شده در قرن اول و دوم

علاوه بر آثار این دوره که در شکل‌گیری دانش بلاغت نقش اساسی ایفا کرده است، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد بلاغت به معنای عام آن موضوعی شناخته شده در این دوره بوده و آنان از بلاغت تعبیری دارند که با تعریف بلاغت در دوره‌های بعد بسیار نزدیک است.

ابوهلال عسکری بلاغت را به نقل از علی(ع) چنین تعریف کرده است: « الْبَلَاغَةُ إِضَاحُ الْمُتَبَسَّاتِ، وَ كَشْفُ عَوَارِ الْجَهَالَاتِ، بِأَسْهَلِ مَا يَكُونُ مِنَ الْعِبَارَاتِ »^۲ یعنی بلاغت روشن کردن معانی مشتبه و برداشتن غبار جهالت به آسان‌ترین وجهی از کلمات و عبارات است.

وی به نقل از حسن بن علی(ع) می‌آورد که « الْبَلَاغَةُ تَقْرِيبُ بَعِيدِ الْحِكْمَةِ بِأَسْهَلِ الْعِبَارَةِ »^۳ یعنی بلاغت نزدیک کردن دانشی دوردست با ساده‌ترین عبارت است.

همو از محمد بن علی(ع) نیز تعریفی شبیه به آنچه به امام حسن(ع) منسوب کرد نقل کرده است « الْبَلَاغَةُ تَفْسِيرُ عَسِيرِ الْحِكْمَةِ بِأَقْرَبِ الْأَفْظَانِ »^۴ یعنی بلاغت تفسیر مشکلات دانش با نزدیک‌ترین الفاظ است.

ابن شعبه حرّانی در تحف العقول می‌گوید: از امام صادق سؤال شد که بلاغت چیست؟ آن حضرت فرمود: « مَنْ عَرَفَ شَيْئًا قَلَّ كَلَامُهُ فِيهِ وَ إِنَّمَا سُمِّيَ الْبَلِيعَ لِأَنَّهُ يَبْلُغُ حَاجَتَهُ بِأَهْوَنِ سَعْيِهِ »^۵ یعنی آنکه چیزی را بداند و سخنش در باره

^۱ در نهج البلاغه « أَكْبَرُ الْفَقْرِ الْحُمُقُ » آمده است.

^۲ عسکری، الصناعتین، ص ۵۲.

^۳ عسکری، همانجا.

^۴ عسکری، همانجا.

^۵ حرّانی، ص ۳۵۹.

آن کوتاه شود و چنین کسی از این رو بلیغ خوانده شده که مرادش را با ساده-ترین عبارات بیان می‌کند.

وی در این باره سخنان دیگری در بلاغت از امام صادق (ع) نقل کرده است: « تَلَاثَةٌ فِيهِنَّ الْبَلَاغَةُ التَّقَرُّبُ مِنْ مَعْنَى الْبُعْيَةِ وَ التَّبَعْدُ مِنْ حَشْوِ الْكَلَامِ وَ الدَّلَالَةُ بِالْقَلِيلِ عَلَى الْكَثِيرِ »^۱ یعنی در سه سخن شیوایی و بلاغت است، نزدیکی به معنای مقصود، دوری از سخن زائد و اینکه سخن کم بر معنای بسیار دلالت کند.

همو در ضمن توصیه‌های امام صادق (ع) به محمد بن نعمان احول نقل کرده که: « لَيْسَتْ الْبَلَاغَةُ بِحِدَّةِ اللِّسَانِ وَ لَا بِكَثْرَةِ الْهَدْيَانِ وَ لَكِنَّهَا إِصَابَةُ الْمَعْنَى وَ قَصْدُ الْحُجَّةِ »^۲ یعنی سخنوری و بلاغت تنها به تیزی زبان و یاوه‌سرائی نیست، بلکه بلاغت رساندن معنا و مقصود و توجه به حجت و برهان است.

علاوه بر آنچه در مورد بلاغت روایت شد، از افرادی نیز که صبغه ادبی آنان در تاریخ ادبیات عرب این دوره پر رنگ است مضامینی در تعریف بلاغت نقل شده است.

از دیدگاه عتایی^۳، بلیغ کسی است که بتواند حاجت و مقصود خود را بدون تکرار و آزادانه و بدون کمک گرفتن از دیگران بفهماند.^۴

عمرو بن عبید در معنای بلاغت گفت: بلاغت آن است که براهین الهی را برای عقل‌های مکلفان به گونه‌ای تبیین و تقریر کنی که شنوندگان را خسته نکنند، و معانی مورد نظر را با الفاظ سازگار با گوش‌ها و قابل پذیرش ذهن‌ها آن چنان زینت بخشی که آنها را بهتر و سریع‌تر بپذیرند و با پندهای نیکو قلوب آنان را از مشغله‌های دیگر به قرآن و سنت رسول خدا (ص) جلب کنی. در این صورت به نهایت سخنوری رسیده‌ای و مستوجب پاداش فراوان خداوند هستی.^۵

بلاغت نزد ابن مقفع اسم جامعی است که معانی مختلفی را در بر دارد،

^۱. همان، ص ۳۱۷.

^۲. همان، ص ۳۱۲.

^۳. از شاعران دوره عباسی

^۴. جاحظ، البيان و التبیین، ۱۱۳/۱.

^۵. جاحظ، البيان و التبیین، ۱۱۴/۱.

گاهی بلاغت در سکوت و گاهی در شنیدن است، گاه به اشاره گفتن و گاه با استدلال سخن راندن است، مواردی در جواب دادن و مواقعی در سخن آغاز کردن است، گاهی بلاغت در شعر و گاهی در سجع و خطبه و گاهی نیز در رسائل است، و اشاره به معنای مورد نظر و ایجاز همان بلاغت است.^۱

۸-۳-۳. موضوعات بلاغی در کتاب‌های نحوی و لغوی این دوره

تحقیق و بررسی در کتاب‌های لغوی و نحوی این دوره نشان می‌دهد که برخی از مباحث بلاغت در خلال مطالب این کتاب‌ها مطرح است. اما دانش بلاغت به شکل دانشی مستقل نبوده و اصطلاحات آن به سبکی که در دوره‌های بعد رایج شد رواج نداشته است.

۸-۳-۳-۱. کتاب سیبویه

نخستین کتابی که از این دوره در دست است و برخی از مباحث دانش بلاغت در آن به کار رفته است کتاب سیبویه می‌باشد. آنچه که مسلم است سیبویه کتاب خود را در نحو نگاشت و نمی‌توان آن را کتابی در دانش بلاغت به شمار آورد، ولی وجود برخی از موضوعات علم بلاغت در این کتاب که در کتاب‌های بلاغی قرون بعد آمده نشان می‌دهد که برخی از مسائل بلاغت در اواسط قرن دوم رایج بوده است. این نظر را توجه جرجانی به برخی از نظرات سیبویه در کتاب دلائل الاعجاز تأیید می‌کند.^۲ البته به طور قطع چنین مباحثی در این دوره به عنوان بحث بلاغی مطرح نبوده است، بلکه از مباحث مربوط به لفظ و معنا و ساختار جمله در کتاب‌های نحو و لغت است. اما همین مباحث را می‌توان پایه و اساس مباحث علم بلاغت در دوره بعد به شمار آورد. برخی از مباحث سیبویه در موضوعاتی که بعدها در زمره مباحث بلاغی مطرح شد و در کتاب‌های مربوط به این دانش آمد برای نمونه ذکر می‌گردد:

^۱. همان، ۱۱۶/۱.

^۲. نک: جرجانی، دلائل الاعجاز، صفحات ۸۶، ۹۹، ۱۰۶، ۱۵۱، ۲۱۶ و ۲۳۴.

۱. ایجاز : سیبویه آیه شریفه « وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا »^۱ را در بحث از ایجاز و اختصار ذکر کرده و می‌گوید: « در آیه مراد اهل القریه است که اهل برای اختصار و توسعه در ظرف حذف شده است. »^۲ این آیه را رمانی برای ایجاز به حذف شاهد آورده است.^۳

سیبویه در بحث از فعل متعدی به دو مفعول، آیه شریفه « وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا »^۴ را شاهد آورده و در توضیح می‌گوید: « عمل کردن این گونه فعل‌ها به دلیل حذف شدن حرف جرّ است. »^۵ عسکری در الصناعتین و نویری در نهایتاً العرب این آیه را برای ایجاز حذف شاهد آورده‌اند.^۶ طبرسی دلالت فعل بر معنای حرف جر را قرینه حذف آن دانسته است.^۷

علاوه بر آنچه گفته شد، سیبویه آیات زیر را نیز شاهد بر ایجاز و اختصار کلام با حذف بخشی از آن ذکر می‌کند.^۸

« بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ »^۹ که مراد مکرّم فی اللیل و النهار است. ابو هلال عسکری آیه را در بحث وجوه حذف آورده است.^{۱۰} زمخشری نیز در تفسیر آیه می‌گوید: « وقتی «لیل» را به منزله مفعول قرار داد و «مکر» را به آن اضافه کرد، در واقع در ظرف بودن مجال بیشتری یافت.^{۱۱}

« وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ »^{۱۲} که مراد و لكنّ البرّ من آمن بالله و الیوم الآخر است.

۲. تقدیم و تأخیر: ساختار طبیعی جمله در زبان عربی این است که

^۱ یوسف/۸۲. یعنی: از آن شهر که در آن بودیم سؤال کن، و نیز از آن قافله که با آن آمدیم (بپرس)!

^۲ سیبویه، ۲۱۲/۱.

^۳ رمانی، همانجا.

^۴ الاعراف، ۱۵۵.

^۵ سیبویه، ۳۷/۱. یعنی: وسوسه‌های فریبکارانه شما در شب و روز (مايه گمراهی ما شد)

^۶ نک: عسکری، الصناعتین، ص ۱۸۵؛ نویری، ۴/۷.

^۷ طبرسی، ۷۴۴/۴.

^۸ سیبویه، ۲۱۲/۱.

^۹ سبأ/۳۳.

^{۱۰} عسکری، الصناعتین، ص ۱۸۱.

^{۱۱} زمخشری، الکشاف، ۵۸۴/۳.

^{۱۲} البقره/۱۷۷.

مسندالیه پیش از مسند بیاید، زیرا مسندالیه محکوم علیه است و قصد آن است که برای آن حکمی صادر گردد، از این روی نخست معنای مسندالیه به ذهن می-آید و در مرحله بعد معنای مسند که محکوم به است به ذهن متبادر می‌شود. بنا بر این آشکار است که جایگاه مسند الیه پیش از مسند است.^۱ اما گاه برای اغراضی در ساختار جمله تقدیم و تأخیر روی می‌دهد. عبدالقادر جرجانی پایه این مبحث را در نحو می‌داند و سیبویه را نخستین کسی دانسته که این موضوع را باز کرده است. وی می‌گوید: « باید دانست که ما کسی از علمای ادب را نیافتیم که در باب تقدیم کلمه‌ای، سخنی بر پایه اصلی غیر از اهتمام و عنایت گوینده به آن کلمه گفته باشد. صاحب الکتاب در باب فاعل و مفعول گفته است: أعراب آن بخش از جمله را که بیانش برای آنان از اهمیت بیشتری برخوردار بوده مقدم داشته‌اند، هر چند فاعل و مفعول هر دو برای آنان مهم و مورد توجه باشد.»^۲

۳. مجاز عقلی: مجاز عقلی عبارت است از اسناد فعل یا اسم به معنای فعل مانند اسم فاعل، اسم مفعول و مصدر به چیزی که در ظاهر حال گوینده، اسناد به آن صحیح نیست. مانند اسناد جاری شدن به رود به جای آب رود. این نوع مجاز را مجاز اسنادی یا اسناد مجازی نیز گفته‌اند.^۳

سیبویه در توضیح آیه شریفه « بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ » می‌گوید: « شب و روز نمی‌توانند مکر کنند بلکه مراد مکر در آنان است.»^۴ سیبویه با این عبارت هر چند به اصطلاح مجاز اشاره نکرده است، اما با این توضیح که شب و روز نمی-توانند مکر کنند، چنین اسنادی را اسنادی مجازی دانسته است. زمخشری اسناد در این آیه را از نوع اسناد مجازی بیان کرده است.^۵

۸-۳-۳-۲. مجاز القرآن ابو عبیده

^۱ نک: هاشمی، جواهر البلاغه، ص ۱۲۶.

^۲ جرجانی، دلائل الاعجاز، ص ۸۶.

^۳ نک: هاشمی، جواهر البلاغه، ص ۲۷۰.

^۴ سیبویه، ۱/۱۷۶.

^۵ زمخشری، الکشاف، ۳/۵۸۴.

کتاب دیگری که در این دوره تألیف شده و مشتمل بر برخی از مباحث بلاغت است کتاب «مجاز القرآن» ابوعبیده معمر بن مثنی است. ابوعبیده متوفای سال ۲۱۰ هجری است و قاعده آن است که در قرن سوم بررسی شود، اما به جهت تصریح یاقوت حموی بر آغاز تألیف کتاب مجاز القرآن در سال ۱۸۸ هجری، آن را در این دوره بررسی می‌کنیم.

از نام کتاب به نظر می‌رسد که ابوعبیده این کتاب را در باره مجاز به معنای بلاغی و اصطلاحی آن نوشته است، اما با بررسی کتاب این تصور در مورد آن منتفی شده و متوجه خواهیم شد که مراد ابوعبیده از مجاز قرآن، تفسیر و تأویل قرآن است. او در مقدمه کتاب می‌گوید: «قرآن به خاطر آنکه سوره‌ها در آن جمع شده بدین نام خوانده شد و این مطلب را آیاتی از قرآن تفسیر می‌کند: چنانکه خداوند فرمود: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ»^۱ مجازه تألیف بعضه ألی بعض، سپس فرمود: «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ»^۲ مجازه فإذا أَلْفَنَا مِنْهُ شَيْئًا، فَضَمَّمْنَا إِلَيْكَ فَخُذْ بِهِ وَاعْمَلْ بِهِ وَضَمَّهُ إِلَيْكَ»^۳ کاربرد «مجاز» در این عبارات آشکار می‌کند، مراد از آن تفسیر است. ابوعبیده در کتابش فراوان این کلمه را در معنای تفسیر و تأویل به کار می‌برد، چنانکه در معنای «الرَّحْمَن» می‌گوید: مجازه ذو الرحمة. در معنای «الرَّحِيم» می‌گوید: مجازه الراحم. در باره «وَأَقْرَبًا يَفْتُلُونَ» می‌گوید: مجازه: يقتلون فریقا.

این کتاب، کتابی در باره علم بلاغت به معنای مشهور آن نیست، زیرا معنای بلاغت و اصطلاحات آن در آن دوره تعریف نشده بود. ابوعبیده در کتاب مجاز القرآن برخی از واژگان و عبارات آیات قرآن را از سوره حمد تا سوره ناس معنا و تفسیر کرده است. از این روی باید آن را کتابی در معناشناسی واژگان قرآن به شمار آورد و به همین دلیل در فصل مربوط به پیدایش علم لغت از آن سخن گفتیم. ولی از آنجا که این کتاب، نخستین کتابی است که از اصطلاحات دانش

^۱ القیامة/۱۷. یعنی: جمع کردن و خواندن آن بر عهده ماست.
^۲ القیامة/۱۸. یعنی: پس هر گاه آن را خواندیم، از خواندن آن پیروی کن.
^۳ ابوعبیده، ص ۱۳.

بلاغت استفاده کرده ، آشکار می‌شود که پیدایش اولین مباحث بلاغت در مورد شیوه‌های بیان قرآن نگاشته شده و در سایه قرآن و تحقیقات اولیه مرتبط با آن به وجود آمده است. ابوعبیده در مجاز القرآن برخی از انواع فنون بلاغت از قبیل تشبیه، کنایه، تقدیم و تأخیر، حذف، اضمار، تکرار، استعاره و التفات را به اجمال بیان کرده است.

۱. تشبیه: این کلمه برای اولین بار در کتاب مجاز القرآن آمده است.^۱ آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ»^۲ را با تعبیر کنایه و تشبیه تفسیر کرده است.^۳ بیضاوی در تفسیر آیه می‌گوید: «نطفه به بذر تشبیه شده است.»^۴ و ابو عبیده در شرح آیه شریفه «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ»^۵ گفته: «معنایش این است، از حقی که سزاوار است از آن بذل و بخشش کنی دریغ مکن، و آن مثل و تشبیه است.»^۶

۲. کنایه: در بیشتر مواردی که ابوعبیده لفظ کنایه را در تفسیر آیه به کار می‌برد، معنایش نزدیک به معنای بلاغی آن است. در آیه شریفه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ»^۷ ضمیر در «فیه» را کنایه از ماه حرام می‌داند.^۸ آیه شریفه شریفه «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ»^۹ را کنایه از قضای حاجت معنا می‌کند و «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ»^{۱۰} را کنایه از آمیزش جنسی با زنان می‌داند.^{۱۱}

۳. تقدیم و تأخیر: برخی از مواردی که از دیدگاه ابوعبیده آیات دارای تقدیم و تأخیر است در این آیات است: آیه شریفه «فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ»^{۱۲} که مراد از آن را «ربت و اهتزت» می‌داند.^{۱۳} در آیه شریفه «لَمْ يَكِدْ

^۱ زغلول سلام، ص ۴۶.

^۲ البقره/۲۲۳. یعنی: زنان شما، محل بذرافشانی شما هستند.

^۳ ابوعبیده، ص ۴۰.

^۴ بیضاوی، ۱/۱۳۹.

^۵ الإسراء/۲۹. یعنی: هرگز دستت را بر گردنت زنجیر مکن، (و ترک انفاق و بخشش منما).

^۶ ابو عبیده، ص ۱۴۳.

^۷ البقره/۲۱۷. یعنی: از تو، در باره جنگ کردن در ماه حرام، سؤال می‌کنند.

^۸ ابوعبیده، ص ۴۰.

^۹ المائده/۶.

^{۱۰} المائده/۶.

^{۱۱} ابوعبیده، ص ۶۹.

^{۱۲} الحج/۵. یعنی: هنگامی که آب باران بر آن فرو می‌فرستیم، به حرکت درمی‌آید و می‌روید.

^{۱۳} ابوعبیده، ص ۱۷.

یَراها»^۱ که تقدیم و تأخیر آن را «لم یرها و لم یکد» دانسته است.^۲ در آیه شریفه «**بِرَبِّهِمْ یَعْدِلُونَ**»^۳ که مراد «یعدلون بر بهم» است^۴ و آیه شریفه «**الَّذی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ**»^۵ که مراد «أحسن خلق کلّ شیء» است.^۶

۴. تمثیل: ابو عبیده در تفسیر آیه شریفه «**عَلی شفا جُرْفِ هارٍ**»^۷ می گوید: «مجاز آیه، مجاز تمثیل است. زیرا آنچه که بر پایه تقوا بنا نهاده شده از آنچه بر پایه کفر و نفاق بنا شده مستحکم تر است و این بر کنار سیلی بنیان کن قرار دارد و سیل درّه ها را می شوید و بنایی در مسیر آن باقی نمی ماند.»^۸ از تفسیر و توضیح توضیح ابو عبیده آشکار می شود که او تمثیل را برای کل آیه بیان کرده است «**أَمَنْ أَسَسَ بُنِیَانَهُ عَلی تَقْوَى مِنَ اللّهِ وَ رِضْوَانِ خَیْرٍ أَمَّ مَنْ أَسَسَ بُنِیَانَهُ عَلی شَفَا جُرْفٍ هارٍ فَانْهَارَ بِهِ فی نارِ جَهَنَّمَ**»^۹ مراد از تمثیل در اینجا تشبیه تمثیل است که ارزش معانی کلام را می افزاید و قدرت معانی را در تحریک انسان ها چندین برابر می کند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه می گوید: «از ظاهر سیاق بر می آید که جمله «**أَمَنْ أَسَسَ بُنِیَانَهُ عَلی تَقْوَى**» و جمله «**أَمَّ مَنْ أَسَسَ بُنِیَانَهُ عَلی شَفَا جُرْفٍ هارٍ**» مثل های هستند که اساس زندگی مؤمنین و منافقین را مجسم می سازد، و آن اساس دین و روشی است که آنان دنبال می کنند، دین مؤمن تقوای الهی و طلب خشنودی او با یقین و ایمان به او است، و دین منافق مبتنی بر شک و تزلزل است.»^{۱۰}

۵. حذف و اضمار: در تفسیر آیه شریفه «**وَ فی السَّماءِ رِزْقُکُمْ وَ ما**

^۱. النور/۴۰. یعنی: ممکن نیست آن را ببیند.

^۲. ابو عبیده، ص ۱۸۸.

^۳. الانعام/۱.

^۴. ابو عبیده، ص ۷۸.

^۵. السجده/۷.

^۶. ابو عبیده، ص ۲۱۸.

^۷. التوبه/۱۰۹.

^۸. ابو عبیده، ص ۱۰۶.

^۹. آیا کسی که شالوده آن را بر تقوای الهی و خشنودی او بنا کرده بهتر است، یا کسی که اساس آن را بر کنار پرتگاه سستی بنا کرده که ناگهان در آتش دوزخ فرومی ریزد؟

^{۱۰}. طباطبایی، ۳۹۱/۹.

تُوَعَدُونَ»^۱ می‌گوید: «در این آیه اضممار است و تفسیر آن « عند من فی السماء رزقکم و عنده ما توعدون» است. و مانند آن است آیه شریفه «أَيَّتَهَا الْعِیرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ»^۲ و آیه شریفه « وَ سَأَلِ الْقَرْیَةَ »^۳ که در آنها اضممار است و این شیوه‌ای است که عرب آن را در کلامش به کار می‌برد»^۴

۶. التفات: ابوعبیده از این اصطلاح به صراحت نام نمی‌برد، ولی از کلام او و تفاسیری که در معنای برخی آیات گزارش می‌کند آشکار می‌شود که مراد او همان است که بعد از وی «التفات» نام گرفت. او در مقدمه کتاب می‌گوید: «از جمله مجاز آن است که گوینده کلام خود از مخاطب برگرداند و به صورت غائب تغییر دهد. مانند آیه شریفه « حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِم »^۵ که مراد از آن «بکم» است»^۶

همان گونه که گفته شد کتاب مجازالقرآن تفسیر لغوی قرآن است، ولی با توجه به طرح برخی مسائل بلاغی در کتاب مجازالقرآن، از جمله کتاب‌هایی است که پایه و اساس کتاب‌های بلاغی در دوره‌های بعدی شد.

مقایسه شکل‌گیری سه دانش لغت، نحو و بلاغت در در پایان قرن دوم آشکار می‌کند که علم لغت و نحو در انتهای این دوره به کمال خود رسیده و خلیل کتاب العین را در لغت و سیبویه الکتاب را در نحو تدوین کرده بودند، اما دانش بلاغت علیرغم شناختی که از آن داشتند بر خلاف دو دانش دیگر هنوز در آغاز راه بوده و پیدایش آن را به عنوان دانشی مستقل از لغت و نحو باید در دوران بعد جستجو کرد. به نظر می‌رسد این تأخیر به دلیل آن است که بلاغت امری مربوط به طبع و ذوق است و منشأ آن قریحه ذاتی انسان است و آن را در چهارچوب قواعد یک علم در آوردن بسیار مشکل‌تر از قواعد لغت و نحو بوده است. شواهد تاریخی نقد شعر و شاعری که می‌توان برخی از آنها را در کتاب طبقات

^۱ الذاریات/۲۲.

^۲ یوسف/۷۰. یعنی: ای اهل قافله، شما دزد هستید.

^۳ یوسف/۸۲.

^۴ ابوعبیده، ص ۲۵۹.

^۵ یونس/۲۲. یعنی: زمانی که در کشتی قرار می‌گیرید، و بادهای موافق آنان را (بسوی مقصد) حرکت میدهد

^۶ ابوعبیده/ ص ۱۷.

الشعراء جمحی و کتاب الشعر و الشعراء ابن قتیبه بررسی کرد، نشان می‌دهد که معیار نقد آنان متکی بر ذوق و طبع است نه قواعد و اصول تدوین شده‌ای که بشود با آموزش و تعلیم آن را فراگرفت. ابن قتیبه می‌گوید: «شاعران در طبع و قریحه متفاوت هستند، یکی مدیح خوب و روان می‌گوید و هجا بر او دشوار است، دیگری مرثیه سرای توانمندی است و در غزل ناتوان است»^۱ لذا این نکته که هر شاعری بر حسب ذوق و فطرت خویش از عهده نوعی خاص از شعر بر می‌آید در خور تأمل است.^۲

^۱ ابن قتیبه، الشعر و الشعراء، ۹۵/۱.
^۲ زرین کوب، آشنایی با نقد ادبی، ص ۲۸۸.

فصل ۹

بلاغت در قرن سوم هجری

این قرن را باید عصر شکل‌گیری هسته‌های اولیه دانش بلاغت به شمار آورد. سه گروه در پایه‌گذاری این هسته سهم داشتند: مهم‌ترین گروهی که در این بنا سهیم هستند، مفسران قرآن می‌باشند که در ضمن تفسیر و تبیین معانی آیات، از وجوه مختلف اسلوب قرآن و بلاغت آن سخن گفتند. گروه دیگر ادیبانی هستند که قرآن را از نظر لفظ و معنا و اسلوب و زیبایی مورد مطالعه قرار دادند تا بتوانند پرده از بلاغت و شکوه بدیع آن بر دارند. سوم متکلمان هستند که در دفاع از قرآن به عنوان کلامی که بشر از آوردن مثل آن عاجز است برخاستند. آنان سبک نظم و اسلوب قرآن و شیوه تألیف و ترکیبش را معجزه دانستند و در این راه با استخراج آیات قرآن و بحث پیرامون بلاغت آن در طرح مسائل بلاغی سهیم شدند.

۹-۱. فرآء (م ۲۰۷ق)

در باره معانی القرآن فرآء از جنبه‌های لغوی و نحوی پیش از این سخن گفته شد و در اینجا از نقش این کتاب در طرح مسائل مرتبط با دانش بلاغت سخن خواهیم گفت. فرآء مفسری است که کار او دنباله کار ابوعبیده محسوب می‌شود، زیرا مجاز القرآن ابوعبیده تفسیر لغوی قرآن و معانی القرآن فرآء تفسیر نحوی قرآن است که به بحث از ترکیبات و اعراب قرآن پرداخته است. سبک فرآء در معانی- القرآن بر مبنای همان قاعده‌ای است که ابوعبیده در کتابش دنبال می‌کرد.^۱ از این رو کتاب معانی القرآن فرآء را مانند مجاز القرآن ابوعبیده نباید جزو کتاب‌های بلاغی محض محسوب کرد، بلکه گاهی در ضمن تفسیر مسائل نحوی و لغوی قرآن، به نکات بلاغی اشاره‌ای کرده است. البته بیان مسائل مربوط به بلاغت

^۱. نک: زغلول سلام، ص ۵۰؛ حفنی محمد شرف، مقدمه بر کتاب بدیع القرآن، ابن ابی الاصبیح، ص ۴۱.

قرآن در قیاس با مسائل نحوی و لغوی آن بسیار اندک است و این به دلیل آن است که پیدایش دانش بلاغت بسیار عقب‌تر از دو دانش لغت و نحو است و زمانی که فرآء معانی‌القرآن را تألیف کرد، دانش بلاغت هنوز شکل دانش به خود نگرفته بود و بسیاری از اصطلاحات مربوط به بدیع، معانی و بیان هنوز وضع نشده بود. از این جهت است که فرآء بعضاً از نکته‌ای بلاغی سخن گفته است ولی اصطلاح خاصی برای آن نام نبرده است و از فحوای کلام اوست که می‌توان پی برد که مراد او کدام اصطلاح بلاغی متأخر است. در واقع فرآء را باید از دانشمندان زمینه ساز پیدایی دانش بلاغت محسوب کرد. اینک به بعضی از نکته‌های ادبی که در معانی‌القرآن آمده است می‌پردازیم.

۱. تمثیل: پیش از این گفته شد که مراد از تمثیل، تشبیه تمثیل است. در اینجا نیز اضافه کنیم آیاتی که در آن واژه مثل آمده به عنوان نمونه‌هایی برای تمثیل آورده می‌شوند. جرجانی نسبت بین تشبیه و تمثیل را عموم و خصوص مطلق می‌داند و می‌گوید: « تشبیه اصطلاحی عام و تمثیل اخص از آن است. بنا بر این هر تمثیلی تشبیه است، ولی هر تشبیه‌ی تمثیل نیست.»^۱ فرآء در تفسیر آیه شریفه « مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ »^۲ می‌گوید: « این مثل را برای کار منافقان آورد، نه برای خودشان و این مثلی برای نفاق است و بدین جهت است که در آیه گفت: « مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا » و «الَّذِينَ اسْتَوْقَدُوا» نگفت... زیرا اگر مراد از تشبیه خود منافقان بود موصول به صورت جمع می‌آمد.» وی در ادامه در تفسیر آیه شریفه « أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَ رَعْدٌ وَ بَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَ اللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ »^۳ می‌گوید: « این آیه دنبال آیه « مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا » است. یعنی او کمثل صیّب. با صیّب

^۱. جرجانی، اسرار البلاغه، ص ۷۸.

^۲. البقره/۱۷. یعنی: آنان [منافقان] همانند کسی هستند که آتشی افروخته (تا در بیابان تاریک، راه خود را پیدا کند)، ولی هنگامی که آتش اطراف او را روشن ساخت، خداوند (طوفانی می‌فرستد و) آن را خاموش می‌کند

^۳. البقره/۱۹. یعنی: یا همچون بارانی از آسمان، که در شب تاریک همراه با رعد و برق و صاعقه (بر سر رهگذران) ببارد. آنها از ترس مرگ، انگشتانشان را در گوشه‌های خود می‌گذارند تا صدای صاعقه را نشنوند. و خداوند به کافران احاطه دارد (و در قبضه قدرت او هستند).

اسم‌هایی که مناسب آن است و معنای کلام بر آن دلالت دارد طرح شده است و از آنجا که این مثل دیگری برای نفاق است فرمود: « فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ » و کفر آنان را به ظلمات تشبیه کرد.^۱ این آیات را جرجانی در اسرار البلاغه و خطیب قزوینی در الایضاح برای تشبیه و تمثیل شاهد آورده‌اند.^۲

از دیگر مواردی که فرآء از تمثیل بحث کرده است در تفسیر این آیات است: « أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا »^۳ مثلی است که خداوند نزول قرآن را به نزول باران از آسمان تشبیه می‌کند که دره‌ها به اندازه ظرفیت خود از آن سیراب می‌شوند، همان گونه که قلب‌ها به اندازه ظرفیت خود از آیات قرآن بهره‌مند می‌شوند.^۴ « اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمِشْكَاتٍ فِيهَا مُصْبِحٌ »^۵ مثلی است که خداوند آن را برای قلب مؤمن و ایمان او می‌زند.^۶

۲. تشبیه: در تفسیر آیه شریفه « فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ »^۷ می‌گوید: « گل در بهار به زردی مایل است، هنگامی که سرما شدید شود قرمز می‌گردد و بعد از آن به خاکستری متمایل می‌شود. بنا بر این رنگ به رنگ شدن آسمان به رنگ به رنگ شدن گل تشبیه شده و گل نیز در اختلاف رنگ‌هایش به روغن و رنگ‌های مختلف آن تشبیه شده است.»^۸

۳. مجاز: فرآء مجاز را همچون ابوعبیده در معنای لغوی به کار می‌برد و از آن معنای مقابل حقیقت اراده نمی‌کند، ولی از فحوای کلام فرآء آشکار می‌شود که او برخی الفاظ را در معنای مجازی تفسیر می‌کند. در تفسیر آیه شریفه « الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ »^۹ می‌گوید: « خداوند از کلمه فتنه در این آیه شرک را اراده

^۱ نک: فرآء، ۱۷-۱۵/۱.

^۲ نک: جرجانی، اسرار البلاغه، ص ۹۲ و ۱۹۴؛ خطیب قزوینی، ص و ۲۲۴.۱۷۳

^۳ الرعد/۱۷. یعنی: خداوند از آسمان آبی فرستاد و از هر دره و رودخانه‌ای به اندازه آنها سیلابی جاری شد.

^۴ فرآء، ۶۱/۱.

^۵ النور/۳۵. یعنی: خداوند نور آسمانها و زمین است مثل نور خداوند همانند چراغدانی است که در آن چراغی (پر فروغ) باشد.

^۶ فرآء، ۲۵۲/۲.

^۷ الرحمن/۳۷. یعنی: در آن هنگام که آسمان شکافته شود و همچون روغن مذاب گلگون گردد (حوادث هولناکی رخ می‌دهد که تاب تحمل آن را نخواهید داشت)

^۸ فرآء/۱۱۷/۳.

^۹ البقره/۲۱۷.

کرده است که از قتال سخت تر است.^۱ همان گونه که ملاحظه می‌شود از کلام فرّاء استنباط می‌شود که مجاز از نوع علاقه جزء از کل مورد نظر اوست.

۴. کنایه: فرّاء مانند ابوعبیده بارها از این اصطلاح استفاده کرده است و مراد از آن همان معنای اصطلاحی آن است، چنانکه ابوعبیده نیز همین معنا را اراده کرده بود. به نظر می‌رسد این تعبیر از آغاز در معنای اصطلاحی آن به کار می‌رفت. در تفسیر آیه شریفه « حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ »^۲ می‌گوید: «جلود در آیه کنایه از آلت تناسلی است که خداوند به صورت کنایه آورده است.»^۳

۵. /ایجاز: بعضی از مواردی ایجاز از نظر فرّاء چنین است: در آیه شریفه «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ»^۴ مراد حب العجل است.^۵ در آیه شریفه «سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا»^۶ کلمه سوره به اضمار هذمه مرفوع شده است، یعنی هذمه سوره. از دیدگاه فرّاء در این آیات ایجاز به کار رفته از نوع ایجاز قصر است. در آیه شریفه «فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ»^۷ عبارت «کل شیء» بر رزق و مطر و هر نعمت دنیایی اطلاق شده است.^۸ و در آیه شریفه «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ»^۹ کلمه «مصیبه» بر از بین رفتن مال، سختی، گرسنگی و ترس و مانند آن دلالت دارد.^{۱۰} علاوه بر آنچه که بیان شد موارد دیگری از مسائل بلاغت در کتاب معانی- القرآن آمده که به منظور اختصار به ذکر نام آنها بسنده می‌شود. استفهام انکاری، استفهام تقریری، استفهام به معنای توبیخ یا تعجب، استفهام در معنای امر، تکرار جهت ترساندن، تکرار مسند برای بیان اهمیت موضوع، تکرار جهت تأکید، حذف

۱. فرّاء، ۱۴۱/۱.

۲. فصلت/۲۰.

۳. فرّاء، ۱۶/۳. یعنی: وقتی به آن می‌رسند، گوشها و چشمها و پوستهای تنشان به آنچه می‌کردند گواهی می‌دهند.

۴. البقره/۹۲. یعنی: و دلهای آنها، بر اثر کفرشان، با محبت گوساله آمیخته شد.

۵. فرّاء، ۶۱/۱.

۶. النور/۱. یعنی: (این) سوره‌ای است که آن را فرو فرستادیم، و (عمل به آن را) واجب کردیم.

۷. الانعام/۴۴.

۸. فرّاء، ۳۳۵/۱.

۹. الحديد/۲۲.

۱۰. فرّاء، ۱۳۵/۳.

مسندالیه به دلیل شناخته بودن، جمله خبری در مفهوم دعایی و تأکید که می-
توان از متن کتاب برای هر کدام شواهدی را آورد.^۱

۹-۲. عمرو بن بحر جاحظ (م ۲۵۵ق)

تا اواسط قرن سوم هجری، مباحثی از علوم بلاغت در ضمن موضوعات دیگر مورد
بحث قرار گرفته است، چنانکه در کتاب‌های مجازالقرآن ابوعبیده و معانیالقرآن
فراء مشاهده شد. از تنها کتابی که پیش از کتاب‌های جاحظ خاص موضوعات
بلاغی نام برده شده کتابی است که اصمعی (م ۲۱۶ق) در تجنیس تألیف کرده و
ابن معتز (م ۲۹۶ق) در کتاب «البدیع» تجنیس را بنا بر تعریفی که در کتاب او
آمده تعریف کرده و تصریح کرده که اصمعی کتاب الاجناس را در باره تجنیس
تألیف کرد.^۲ از این کتاب اثری در دست نیست و امکان تحلیل محتوای آن وجود
ندارد.

جاحظ نخستین کسی است که در کتاب‌های خود در باره بلاغت قرآن
سخن گفت و آن را از وجوه اعجاز قرآن بر شمرد. وی معتزلی مذهب است و بر
خلاف استادش نظام که معتقد به صرفه در اعجاز قرآن بود، اعجاز قرآن را ذاتی و
مربوط به نظم آن می‌دانست. او در این باره کتابی با عنوان «نظم القرآن» تألیف
کرده که به دست ما نرسیده است.^۳ در الحیوان در باره این کتاب می‌گوید: «
دارای کتابی هستم که در آن به جمع آوری آیاتی پرداخته‌ام که به وسیله آنها
تفاوت بین ایجاز و حذف و بین فزونی‌ها و استعارات به دست می‌آید. هنگامی که
آن آیات را می‌خوانی به برتری آنها در ایجاز و رساندن معانی زیاد با الفاظ کم پی
می‌بری. برای نمونه آیه شریفه « لا یصدعون عنها ولا ینزفون »^۴ است که شراب
اهل بهشت را وصف می‌کند و در این دو کلمه همه مضرات شراب اهل دنیا جمع

^۱ نک: زغلول سلام، صص ۵۰-۶۱؛ حجازی، زیبا شناسی قرآن در نگاه فراء، پژوهشهای قرآنی، ش ۲۷ و ۲۸.

^۲ ابن معتز، ص ۲۵.

^۳ ابن ندیم، ص ۲۱۰.

^۴ الواقعة/۱۹. یعنی: اما شرابی که از آن درد سر نمی‌گیرند و نه مست می‌شوند.

شده است. نمونه دیگر آیه شریفه « لا مَقْطُوعَةٌ وَ لا مَمْنُوعَةٌ »^۱ است که وصف میوه‌های بهشتی است و این دو کلمه نیز همه اوصاف میوه بهشتیان را به تمام معنا می‌رساند.^۲ مفقود بودن کتاب نظم‌القرآن جاحظ که از مهم‌ترین آثار پژوهشی او در باره بلاغت قرآن است، ما را در دستیابی به دیدگاه‌های و اندیشه‌های بلاغی او در باره قرآن با مشکل مواجه کرده است و باید دیدگاه‌های او را از میان آثار باقی مانده از او جستجو کرد. نکته مهم در باره جاحظ این است که بعد از طرح مباحث بلاغی در کتاب نظم‌القرآن و دیگر کتاب‌های او، عنوان بلاغت با موضوع اعجاز قرآن پیوند خورد و کتاب‌های بلاغی بیشتر برای اثبات اعجاز قرآن تدوین شد.

جاحظ در دو کتاب «البيان و التبيين» و «الحيوان» و همچنین در رسائلی که از او باقی مانده مطالب گوناگونی از مباحث علوم بلاغی را بیان کرده و نمونه‌هایی از قرآن، حدیث، خطب، شعر و مثل‌های رایج را برای شاهد آورده است. در اینجا به پاره‌ای از مسائل بلاغی که توسط جاحظ مطرح شده می‌پردازیم:

۱. *گزینه‌ش بهترین لفظ در دلالت بر معنا: جاحظ می‌گوید: « مردم گاهی الفاظی را انتخاب می‌کنند که برای آن موضع، الفاظ بهتری وجود دارد. آیا نمی‌بینی که خداوند تبارک و تعالی در قرآن «جوع» را جز در مورد عقاب و فقر فلاکت‌بار و ناتوانی ظاهری به کار نبرده است. حال آنکه مردم واژه «جوع» را در حالت توانایی و سلامتی به کار می‌برند و واژه «سَعْب» را ذکر نمی‌کنند. و نیز کلمه «مطر» را در قرآن جز در موضع انتقام نمی‌یابی و حال آنکه عوام و بیشتر خواص بین «مطر» و «غیث» تفاوتی قائل نیستند. قرآن هرگاه واژه «ابصار» را ذکر می‌کند واژه «أسماع» را به کار نمی‌برد و وقتی «سبع سماوات» را می‌گوید «ارضین» را به کار نمی‌برد. آیا نمی‌بینی که قرآن «ارض» را به «ارضین» و «سمع» را به «أسماع» جمع نمی‌بندد. حال آنکه بر زبان مردم غیر این جاری است و آنان در صدد*

^۱ الواقعه/۳۳. یعنی: هرگز قطع و ممنوع نمی‌شود.

^۲ جاحظ، الحيوان، ۴۲/۳.

جستجوی الفاظی مناسب مقام ذکر و استعمال نیستند.^۱ بر طبق این گفته عقیده جاحظ آن است که در قرآن به الفاظ توجه خاصی شده و آنان با دقت گزینش شده تا بر معانی به دقت دلالت کند. گاهی دو لفظ در دلالت بر یک معنا مشترک هستند، ولی یکی از آنان از دیگری دقیق تر است. به اعتقاد او در میزان دقت در انتخاب الفاظ برای رساندن معانی بین الفاظ انتخابی مردم با الفاظ انتخابی قرآن فرق است. نظم قرآن (اعجاز قرآن) در این است که اولاً لفظ در موضع مورد نظر قرار گرفته است. ثانیاً واژه‌ای گیرا و جذاب انتخاب شده و ثالثاً تفاوت بین الفاظ نمایان و رعایت شده و الفاظ مترادفی که بر یک معنا دلالت کنند آورده نشده و الفاظی که دارای معانی مختلف هستند انتخاب شده است.

۲. مجاز: جاحظ در کتاب الحیوان بابی را در مجاز و تشبیه گشوده و به بیان کاربرد مجازی واژه «أکل» در قرآن می‌پردازد. او آیات شریفه «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْمًا»^۲ و «أَكَلُونَ لِلسُّحْتِ»^۳ را از مصادیق مجاز و تشبیه ذکر می‌کند و می‌گوید: «به آنان گفته می‌شود که اموال حرام را می‌خورید، حال آنکه ممکن است آنان با آن اموال، انواع شراب نوشیده باشند یا لباس‌های ابریشمی پوشیده یا با آنها مرکبی سوار شده باشند، و یک درهم از آن را هم صرف خوردن نکرده باشند. و بخش دیگر آیه شریفه یعنی «إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا»^۴ نیز مجاز دیگری است.»^۵

۳. مطابقت کلام با مقتضای حال: به اعتقاد جاحظ سخنوری آن است که الفاظی زیبا، شیرین، فاخر و روان با معانی روشن و نزدیک به ذهن داشته باشی. یعنی اگر مخاطبان تو از خواص هستند الفاظ و معانی تو نزد خواص، و اگر از عوام هستند در نزد عوام شناخته شده باشد. معنایی که مربوط به خواص است به خودی خود منزلتی ندارد و معنایی که از آن عوام است به خودی خود بی‌ارزش

^۱. جاحظ، البیان و التبیان، ۲۰/۱.

^۲. النساء/۱۰. یعنی: کسانی که اموال یتیمان را به ظلم و ستم می‌خورند.

^۳. المائدة/۴۲. یعنی: مال حرام فراوان می‌خورند.

^۴. بخش پایانی آیه ۱۰ سوره نساء. یعنی: تنها آتش می‌خورند و بزودی در شعله‌های آتش (دوزخ) می‌سوزند.

^۵. جاحظ، الحیوان، ۱۳/۵.

نیست. شرافت معنا به آن است که درست و سودمند و مطابق با مقتضای حال و مقام به کار رود.^۱ وی در باره آیه شریفه «الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدٌ إِلَيْنَا إِلَّا نُوْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِينَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ»^۲ می‌گوید: «خداوند با آنان مطابق با زبان خودشان سخن گفت.»^۳ وی در کتاب الحیوان بارها عبارت «لکلّ مقام مقال» را به کار برده است.

۴. *ایجاز و اطناب*: از نظر جاحظ ایجاز تنها کوتاهی و کمی الفاظ نیست، بلکه برابری دقیق الفاظ با معانی مورد نظر بدون زیادت است. به عقیده او ممکن است بایی از سخن، طوماری بطلبد اما باز هم موجز باشد، گوینده باید تا آنجا به حذف و اختصار پردازد که به اغلاق و پیچیدگی در فهم کلام نینجامد که موجب تکرار در کلام گردد.^۴ نظر او در باره اطناب نیز این است که بلندی و درازی سخن فی نفسه موجب اطناب نیست، زیرا ممکن است کلامی در عین تفصیل، موجز باشد و برعکس سخنی کوتاه دارای اطناب باشد. آنچه از نظر جاحظ صحیح محسوب می‌شود این است که ایجاز و اطناب باید مناسب مقام سخن باشد. وی در بحثی با عنوان «من ایجاز القرآن» آیه شریفه «لَا يُصَدِّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ»^۵ و آیه شریفه «لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ»^۶ نمونه‌ای برای ایجاز در قرآن ذکر کرده است.^۷ که پیش از این از آنها سخن گفته شد.

۵. *تکرار*: به اعتقاد جاحظ برای تکرار حدّ خاصی نمی‌توان معین کرد. میزان تکرار از نظر او به حال شنوندگان بستگی دارد. او می‌گوید: «خداوند عزّ و جلّ بارها داستان موسی، هود، هارون، شعیب، ابراهیم، لوط، عاد و ثمود را ذکر کرده است و همچنین به کرات از بهشت و دوزخ و امور دیگر سخن گفته است، حال با توجه به اینکه مخاطبان قرآن همه امت‌ها از عرب و عجم هستند و بیشتر

^۱. جاحظ، البیان و التبیین، ۱/۱۳۶.

^۲. آل عمران/۱۸۳. یعنی: (اینها) همان کسانی (هستند) که گفتند: «خداوند از ما پیمان گرفته که به هیچ پیامبری ایمان نیاوریم تا (این معجزه را انجام دهد): یک قربانی بیاورد، که آتش [صاعقه آسمانی] آن را بخورد.

^۳. جاحظ، الحیوان، ۱۱/۵.

^۴. نک: جاحظ، الحیوان، ۹۱/۱.

^۵. الواقعة/۱۹. یعنی: اما شرابی که از آن درد سر نمی‌گیرند و نه مست می‌شوند.

^۶. الواقعة/۳۳. یعنی: هرگز قطع و ممنوع نمی‌شود.

^۷. جاحظ، الحیوان، ۴۲/۳.

آنان غافل و معاند هستند. اما ندیده‌ام که کسی تکرار قصه‌ها را در قرآن عیب بشمارد و نشنیده‌ام که خطیبی تکرار الفاظ و معانی را در قرآن ضعف کلام آن بپندارد.^۱

مباحثی که از جاحظ مطرح شد اگر با مباحث ابوعبیده و فرّاء مقایسه گردد به خوبی کردار پیشرفت مباحث بلاغی آشکار می‌شود. جاحظ نخستین کسی است که به تفصیل از مبانی بلاغت سخن می‌گوید. ولی او نیز در تعریف و بیان حدود اصطلاحات، دقیق نیست و صور بیانی را با هم خلط می‌کند. به عبارتی جاحظ دیدگاه‌های خود را در قالب قوانین و قواعدی که دارای تعریفات روشن و دقیق باشد ارائه نکرده است. اما شواهدی که او آورد سرمشق روشنی شد برای کسانی که پس از او به علوم بلاغت پرداختند.

جاحظ طلایه دار سبکی در ادبیات عرب است که اساس آن از همه چیز سخن گفتن است. دو کتاب «البیان و التبیین» و «الحيوان» او نمادی از این سبک است. وی شخصیتی است که از انواع معارف روزگار خود آگاه بود، از قرآن و علوم آن، حدیث، مذاهب کلامی، شعر جاهلی، ادب عربی و اسلامی مطلع بود و علاوه بر آن از علوم یونانی مانند طبیعیات، نفسانیات آگاهی داشت. نگاهی به آثاری که ابن ندیم از او نام برده است این نظر را به خوبی روشن می‌سازد.^۲ از میان کتاب‌های او دو کتاب یاد شده به مانند دائرةالمعارف هستند که در آن از رشته‌های مختلف دانش آن عصر مطالبی در بر دارند و از جمله مسائل بلاغی که در میان دیگر مسائل پراکنده است. به نظر می‌رسد منشأ سبکی که جاحظ پایه‌گذاری کرد تعریفی است که از ادیب در این دوره ارائه شده است. در روزگار جاحظ بین متخصص با ادیب تفاوت بوده است. ابن قتیبه از شاگردان جاحظ می‌گوید: «اگر سر آن داری که عالم گردی، در یک رشته از علم مطالعه کن و اگر می‌خواهی ادیب گردی، از هر چیز بهترین آن را فرا گیر.»^۳

^۱. جاحظ، البیان و التبیین، ۱۰۵/۱.

^۲. نک: ابن ندیم، ۲۰۹-۲۱۰.

^۳. آذرنوش، ابن قتیبه، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، نقل از عیون الاخبار.

این سبک توسط ابن قتیبه (م ۲۷۶ق) در دو کتاب ادب الکاتب و عیون الاخبار، مبرّد (م ۲۸۵ق) در کتاب الکامل و ثعلب (م ۲۹۱ق) در مجالس دنبال شد و می‌توان برخی از مباحث بلاغی را در لابلای مباحث این کتاب‌ها جستجو کرد. از میان این دانشمندان به نقش ابن قتیبه در پیدایش علم بلاغت خواهیم پرداخت. وجه این انتخاب آن است که اولاً تقدم زمانی بر دیگران دارد. ثانیاً هیچ یک از اینان به اندازه این شخصیت ادبی به بحث از مسائل بلاغی نپرداخته‌اند. ثالثاً از این دانشمند فرزانه اثری با عنوان «تأویل مشکل القرآن» به جای مانده که در آن بحث‌های مبسوطی در مباحث بلاغی دارد و باید آن را حلقه‌ی اتصال بین جاحظ و اولین اثر بلاغی یعنی کتاب «البدیع» ابن معتر دانست.

۹-۳. ابن قتیبه (م ۲۷۶ق)

ابن قتیبه در کتاب‌های مختلف خویش از بحث‌های بلاغی سخن گفته است. اما دیدگاه‌های اصلی خود را در زمینه بلاغت در کتاب «تأویل مشکل القرآن» آورده است. ابن قتیبه این کتاب را در ردّ منکران بلاغت قرآن نگاشت و در آن از اعجاز بیانی و اسلوب قرآن و فنون لغوی و بلاغی آن بحث می‌کند. درباره انگیزه تألیف آن می‌گوید: « کتاب خدا مورد اعتراض و طعن ملحدان قرار گرفت و آنان در مورد آن سخنانی لغو و بیهوده بر زبان راندند و با درک ناقص، چشمان بی بصیرت و اندیشه‌ی معیوب خود به مصداق آیه شریفه « فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ »^۱ از پی آیات متشابه رفته تا با تأویل کردن آن، در دین فتنه انگیزی کرده و ایجاد شبهه کنند و به این ترتیب کلام را از مواضع خود تحریف و از مسیر حقیقی منحرف نمایند. آنان قضاوت کرده‌اند که در قرآن تناقض، استحاله، لحن، بی‌نظمی و اختلاف است و به عللی توسّل جسته‌اند که چه بسا افراد ضعیف و ناآگاه را فریب می‌دهد و مایه‌ی ایجاد شبهه در دل‌ها و اندیشه‌ها می‌شود و در سینه‌ها شک و تردید ایجاد می‌کند. حال آنکه اگر بیان و تأویل آنان درست بود، بر بدگویی و طعن مورد نظر آنها کسانی پیشی می‌گرفتند که در زمان رسول

^۱. آل عمران/۷.

خدا(ص) می‌زیستند، کسانی که رسول خدا(ص) برایشان همیشه به قرآن استدلال می‌کرد و آن را نشانه نبوت خود و دلیل صدق گفتارش می‌شمارد و در مواضعی از قرآن ایشان را به تحدی فرا خواند. آنانی که خودشان از فصیحان، بلیغان، خطیبان و شاعران بودند و در میان همه مردم به قاطعیت زبان، قدرت مبارزه در کلام و خرد و اصالت اندیشه شهرت داشتند... با این همه از سخن خداوند و روایات بر نمی‌آید که آنها مانند طاعنان بر قرآن عیبجویی کرده باشند. از این رو بر آن شدم تا ساحت مقدس کتاب خدا را از این عیوب که به آن نسبت می‌دهند میرا سازم.^۱

ابن قتیبه در مقدمه کتاب تأویل مشکل القرآن نخست به بحث کلی از ویژگی بلاغی قرآن می‌پردازد و آن را کتابی معرفی می‌کند که آنچنان از استحکام برخوردار است که نه تنها در زمان نزول که در هیچ زمانی قابل بطلان نیست و با اعجاز تألیف و نظم خاصی که در آن است، طمع نیرنگ‌بازان و معاندان را قطع کرد. زیرا در قرآن معانی بسیار را در کوتاه‌ترین الفاظ و عبارات بیان کرده است. ابن قتیبه برای اثبات مدعای خود نیز شواهدی از آیات قرآن را می‌آورد، در موردی از شواهد چنین می‌گوید: «در سخن خداوند تعالی آن گاه که از زمین یاد کرد و فرمود: «أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا»^۲ تأمل و تعمق کن و ببین چگونه دو کلمه بر تمام آنچه از زمین می‌روید دلالت دارد. از قبیل قوت انسان و غذای حیوان، علف‌ها و درختان، دانه‌ها و خرما و هیزم، برگ درختان و لباس، آتش و نمک. آنگاه خداوند قصدش را از امور یاد شده با آیه شریفه «مَتَاعاً لَكُمْ وَ لِنِعْمِ كُمْ»^۳ بیان می‌کند.»^۴

وی پس از آن از سخنوری عرب و وجوه بیانی در کلام آنان سخن گفته و به بیان این مطلب می‌پردازد که قرآن با استفاده از تمام این روش‌های نازل شده است. آنگاه نتیجه می‌گیرد که قرآن به همین جهت است که علامت و نشانه نبوت

^۱. ابن قتیبه؛ تأویل مشکل القرآن، ص ۲۳.

^۲. النازعات/۳۱. یعنی: و از آن آب و چراگاهش را بیرون آورد.

^۳. و النازعات/۳۳. یعنی: همه اینها برای بهره‌گیری شما و چهارپایانان است.

^۴. ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، ص ۱۲.

پیامبر(ص) می‌باشد، زیرا علامت و نشانه هر پیامبری از اموری قرار داده شده که مشابه پدیده‌های زمان بعثت آنان باشد. مانند شکافتن دریا، ید بیضاء، عصا و شکافته شدن سنگ و جاری شدن آب گوارا در بیابان بی آب که نشان موسی(ع) و مطابق با زمانی است که سحر رواج داشت. و نشان عیسی(ع) در زمانی که علم پزشکی رونق داشت زنده کردن مردگان، آفرینش پرنده از گل، شفا دادن کوری و پیسی مادرزاد بود. و برای محمد(ص) قرآن را نشان صدق مدعا قرار داد که اگر انس و جن جمع شوند تا همانند آن را بیاورند نمی‌توانند.^۱

چنانکه از سخنان ابن قتیبه آشکار می‌شود به اعتقاد او وجه اعجاز قرآن در بلاغت آن است و کسی می‌تواند قرآن را درک کند که سخنان گوناگون عرب و طریقه کاربرد و روش آن را بداند. از این روی است که به بیان ویژگی‌های عرب در سخنوری و توان آنان در گستردگی کاربرد مجاز در کلام می‌پردازد. از آنچه او در این باره گفته ویژگی‌های زیر استنباط می‌شود:

۱. تفنّن در کلام : عرب گاهی به منظور اختصار سخن را کوتاه می‌کند(ایجاز). گاهی برای فهماندن مطلب به درازگویی می‌پردازد(اطناب). گاهی برای تأکید، سخن را تکرار می‌کند(تکرار). زمانی معانی را برای پوشیده ماندن از بخشی شنوندگان مخفی می‌دارد(رمز). گاهی به برخی چیزها اشاره می‌کند و از بعضی به کنایه یاد می‌کند(کنایه).

۲. سخن گفتن به مقتضای حال و مقام: عرب در سخن گفتن به حال و ارزش محفل و کثرت جمعیت و اهمیت موقعیت توجه دارد(معانی).

۳. ساختار جمله و اعراب آن: گاهی ممکن است حالات اعراب مایه تفاوت بین دو کلام گردد و با آنکه الفاظ یکی است معانی متفاوت شود. مانند عبارت «هَذَا قَاتِلٌ أَخِي» که اگر کلمه قاتل با تنوین باشد بر قاتل بودن برادر دلالت ندارد و اگر بدون تنوین و به صورت مضاف خوانده شود بر قاتل بودن او دلالت دارد. بنا بر این عرب به نقش اعراب در فهم توجه ویژه داد و آن را زیور کلام خود می‌شمارد.(اسناد).

^۱. همان، ص ۱۷.

۴. فصاحت در کلمه: عرب گاهی بین دو معنای نزدیک به هم با تغییر حرفی از آن کلمه فرق می‌گذارد. مانند «قَبص» و «قَبض» که کلمه اول به معنای گرفتن چیزی با سر انگشتان و کلمه دوم به معنای گرفتن با کف دست است. و مانند «خَصِر» و «خَرَص» که اولی به معنای کسی است که احساس سردی کند و دومی زمانی است که سرما با گرسنگی همراه باشد.

گاهی عرب برای هر معنایی از کلمه‌ای که دارای معانی متعدد است، کلمه‌ای مشتق می‌کند، چنانکه از کلمه «بطن» برای فرد میان باریک «مُبَطَّن»، برای کسی که شکمش مادرزادی بزرگ است «بطین»، برای کسی که از پرخوری شکمش بزرگ شده «مِبطان»، برای بسیار پرخور «بَطِن» و برای کسی که شکمش معلول است «مِبطون» مشتق شده است.

۵. حسن نظم و هماهنگی در کلام: عرب دارای شعر است که آن را با وزن، قافیه، حسن نظم و بسیار آراسته بیان می‌کند، به گونه‌ای که جابجایی کلمه‌ای در آن موجب اخلال در معنا می‌شود.

۶. کاربرد مجاز: عرب در سخنانش از مجاز استفاده می‌کند و معنای آن شیوه‌های سخن و مآخذ آن است. در سخن عرب استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم و تأخیر، حذف و تکرار، اخفاء و اظهار، تعریض^۱ و افصاح، کنایه و ایضاح وجود دارد. گاه مخاطب واحد را به صیغه جمع، مخاطب جمع را به صیغه واحد و گاهی نیز مخاطب واحد و جمع را به صیغه مثنیٰ خطاب می‌کند. زمانی از لفظ خاص معنای عام و زمانی دیگر از لفظ عام معنای خاص اراده می‌کند.^۲

وی در پایان مقدمه کتاب تصریح می‌کند که قرآن با استفاده از تمام این روش‌ها نازل شده است و سپس در باب‌هایی از کتاب از برخی مباحث بلاغی که ملحدان با تمسک به آن برداشتی غیر واقعی از قرآن داشته‌اند به تفصیل سخن می‌گوید که به اختصار به بیان آنها می‌پردازیم:

^۱. تعریض: به معنای گوشه و کنایه زدن است، یعنی اشاره کردن به جانبی و اراده جانبی دیگر.

^۲. نک: ابن فتیبه، تأویل مشکل القرآن، برداشت آزاد از صص ۱۷-۲۲.

۱. مجاز: این قتیبه در تعریف مجاز نسبت به ابوعبیده گامی فراتر رفته و صرفاً آن را به معنای تفسیر و تأویل ندانسته است. او مجاز را به شیوه‌های سخن و مآخذ آن معنا کرده است و از این رو می‌بینیم وقتی از آیاتی که برخی به آن تمسک جسته و به بیراهه رفته‌اند سخن می‌گویند، به بیان معنایی غیر از معنای لغوی کلمه در آیه اشاره می‌کند. اما به صراحت نمی‌توان گفت که مراد از مجاز نزد ابن قتیبه در مقابل حقیقت است. برای مثال او در بحث مجاز در باره آیه شریفه « اَتْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ »^۱ که امر و فرمان خداوند بر آفرینش آسمان و زمین است می‌گوید: « در معنای آیه گفته‌اند: که نه خدا با آنان سخن گفت و نه آسمان و زمین سخن گفتند. چگونه ممکن است خداوند معدومی را مخاطب قرار دهد، معنای این عبارت امر و فرمان بر ایجاد آنها و به وجود آمدنشان است.»^۲

ابن قتیبه در رد این برداشت از آیه پاسخ می‌دهد: «در سخن گفتن آسمان و زمین چه اشکالی است، و حال آنکه خداوند تبارک و تعالی پوست بدن‌ها، دستان و پاها را به سخن گفتن در می‌آورد و کوه‌ها و پرندگان را به تسبیح گفتن مسخر می‌کند و می‌فرماید « اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحُنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ * وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ »^۳ و نیز می‌فرماید: « يا جِبَالُ أُوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ »^۴ یعنی با او تسبیح کنید.»^۵

همان گونه که از فحوای کلام ابن قتیبه برداشت می‌شود، برای آیه شریفه « اَتْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ » دو تفسیر بیان شده است، تفسیر اول که ابن قتیبه آن را نپذیرفته این است که مراد از فعل «قال و قالتا» سخن گفتن نیست و مراد امر بر ایجاد و آفرینش از سوی خداوند تعالی و اطاعت و پذیرش از

^۱ فصلت/۱۱. یعنی: به وجود آید (و شکل گیرید)، خواه از روی اطاعت و خواه اکراه! آنها گفتند: «ما از روی طاعت می‌آییم (و شکل می‌گیریم)

^۲ ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، ص ۷۱.

^۳ ص/۱۸ و ۱۹. یعنی: ما کوه‌ها را مسخر او ساختیم که هر شامگاه و صبحگاه با او تسبیح می‌گفتند! (۱۸) پرندگان را نیز دسته جمعی مسخر او کردیم (تا همراه او تسبیح خدا گویند) و همه اینها بازگشت‌کننده به سوی او بودند!

^۴ سبأ/۱۰. یعنی: ای کوه‌ها و ای پرندگان! با او هم‌آواز شوید.

^۵ ابن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، ص ۷۵.

آسمان و زمین است. معنای دوم مختار ابن قتیبه است که مراد از فعل «قال و قالتا» همان سخن گفتن است و آیه نیاز به تأویل ندارد. ابن قتیبه در اینجا به بحث از معنای حقیقی و مجازی نپرداخته و منظورش تفسیر آیه و پاسخ مفسران دیگر است. اما به نحوی ظریف می‌توان حقیقت و مجاز را از بیان او به دست آورد.

۲. استعاره: از نظر ابن قتیبه استعاره شیوه‌ای متداول در کلام عرب است و آنان هنگامی که بین دو کلمه علاقه سببیت یا مجاورت یا شباهت وجود داشته باشد، یکی را به جای دیگری قرار می‌دهند. چنانکه عرب وقتی زمین گیاه برویاند و گل‌ها و شکوفه‌ها در آن آشکار گردد می‌گوید: «ضَحَكَتِ الْأَرْضُ»، یعنی زمین خندید. چرا که زمین در این حالت مانند فرد خندانی است که دندان‌های آشکار شده.^۱ او برای استعاره شواهد بسیاری از قرآن ذکر می‌کند، مثلاً یکی از موارد استعاره در قرآن را آیه شریفه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ»^۲ دانسته و گفته اساس این استعاره آن است که هرگاه کار مهمی برای انسان پیش آید که لازم باشد به سختی بیفتد و جدیت کند، آستین خود را بالا می‌زند. بنا بر این کلمه «ساق» استعاره از سختی است.^۳ و از مقوله استعاره آیه شریفه «وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا»^۴ و «وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا»^۵ است. «فتیل» یعنی آنچه که در شکاف دانه خرماست و «نقیر» به معنای چیزی است که پشت هسته خرماست. مراد از این کلمات مقدار اندک است و منظور آیه این است که به هیچ وجه به آنان اندکی ظلم نمی‌شود.^۶ گاهی نیز در شواهد وجه علاقه‌های سه‌گانه را توضیح می‌دهد. مانند آیه شریفه «فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ»^۷ که «نَحْب» را به معنای نذر می‌داند و از آنجا که نذر سبب کشته گشته شدن آنان شد، آن را استعاره از «أَجَلَ» گرفته است.^۸

^۱ همان، ص ۸۸.

^۲ القلم/۴۲. یعنی: (به خاطر بیاورید) روزی را که ساق پاها (از وحشت) برهنه می‌گردد.

^۳ همان، ص ۸۹.

^۴ النساء/۴۹.

^۵ النساء/۱۲۴.

^۶ همان، ص ۹۰.

^۷ الاحزاب/۲۳. یعنی: بعضی پیمان خود را به آخر بردند.

^۸ همان، ص ۱۱۷.

۳. مقلوب: ابن قتیبه از مقلوب سه معنا کرده است، دو معنای آن مربوط به لفظ است و یک معنای آن مربوط به دگرگونی در ساختار جمله است. معنای اول آن است که چیزی بر ضدّ صفت خودش وصف شود. مانند آنکه به کسی که جاهل است گفته شود عاقل یا به سیاه حبشی، ابوالبیضاء گفته شود. هدف از این قلب را سه چیز دانسته است: برای فال بد یا خوب زدن، برای مبالغه در توصیف و برای استهزاء. این نمونه از مقلوب در آیه شریفه «إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ»^۱ است که قوم شعیب از روی تمسخر او را بردبار و رشید خطاب کرده- اند.^۲ طبرسی می گوید: «از ابن عباس نقل شده که گفته است: این کلام را از روی روی تمسخر و استهزاء گفتند و منظورشان این بود که تو سفیه و نادان هستی.»^۳ معنای دوم از مقلوب را ابن قتیبه آن می داند که دو شیء متضاد با یک نام خوانده شود. مانند کلمه «صریم» که از اضداد است. چنانکه خداوند تعالی می- فرماید: «فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ»^۴ یعنی مانند سیاهی شب، برای اینکه شب موقع آمدن روز سپری می شود، و روز هنگام آمدن شب زایل می گردد.^۵ و مانند آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا»^۶ که لفظ «فوق» «فوق» در معنای «دون» به کار رفته است.^۷

معنای سومی که ابن قتیبه از مقلوب بیان کرده معادل بحث تقدیم و تأخیر در جملات است و آن را بدین گونه بیان کرده که یکی از انواع قلب آن است که آنچه معنایش در تأخیر روشن می شود اول بیاید و آنچه معنایش در اول روشن

^۱. هود/۸۷.

^۲. همان، ص ۱۱۸.

^۳. طبرسی، ۲۸۶/۵.

^۴. القلم/۲۰. یعنی: و آن باغ سرسبز همچون شب سیاه و ظلمانی شد.

^۵. همان، ص ۱۱۹.

^۶. القره/۲۶. یعنی: خداوند از این که (به موجودات ظاهرا کوچکی مانند) پشه، و حتی کمتر از آن، مثال بزند شرم

نمی کند.

^۷. همان، ص ۱۲۱.

می شود مؤخر بیاید. مانند آیه شریفه « **بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ** »^۱ که مراد «بل علی الإنسان من نفسه بصیره» است. یعنی جوارح علیه او شهادت می دهند.^۲

۳. حذف و اختصار (ایجاز): آنچه ابن قتیبه از آن تعبیر به حذف و اختصار کرده است، همانند آن چیزی است که ابوعبیده در مجاز القرآن نام گذاری کرده بود و مراد از آن ایجاز حذف و قصر است که رمانی در قرن چهارم برای اولین بار آن را بیان کرد. انواعی که ابن قتیبه در تأویل مشکل القرآن آورده عبارت است از:

۱. حذف مضاف و جایگزین کردن مضاف الیه به جای آن: مانند سخن خداوند عز و جل « **وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ** »^۳ و مانند آیه شریفه « **وَ أَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ** »^۴ که کلمه «حب» حذف شده و «العجل» جایگزین آن شده است.^۵

۲. ذکر فعل برای دو چیز در حالی که برای یکی از آن دو باشد و فعل برای دیگری حذف گردد: مانند آیه شریفه « **فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَ شُرَكَاءَكُمْ** »^۶ که مراد « ادعوا شرکائکم » است.^۷

۳. حذف جواب از کلام به سبب علم و آگاهی مخاطب از آن یا وجود چیزی که در ادامه سخن بر آن دلالت کند: مانند آیه شریفه « **وَ لَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلَّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلِ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا** »^۸ که جواب شرط محذوف است.^۹ و مانند آیات شریفه « **وَ النَّازِعَاتِ غَرْقًا*** وَ النَّاشِطَاتِ نَشْطًا* وَ السَّابِحَاتِ سَبْحًا* فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا* فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا »^{۱۰} که بعد از آن

۱. القیامت/۱۴.

۲. همان، ص ۱۲۲.

۳. یوسف/۸۲.

۴. البقره/۹۳.

۵. همان، ص ۱۳۳.

۶. یونس/۷۱. یعنی: فکر خود، و قدرت معبودهایتان را جمع کنید.

۷. همان، ص ۱۳۵.

۸. الرعد/۳۱. یعنی: اگر بوسیله قرآن، کوهها به حرکت درآیند یا زمینها قطعه قطعه شوند، یا بوسیله آن با مردگان

سخن گفته شود، (باز هم ایمان نخواهند آورد!) ولی همه کارها در اختیار خداست.

۹. همان، ص ۱۳۶.

۱۰. النازعات/۱-۵. یعنی: سوگند به فرشتگانی که (جان مجرمان را بشدت از بدنهایشان) برمی کشند،* و فرشتگانی

که (روح مؤمنان) را با مدارا و نشاط جدا می سازند،* و سوگند به فرشتگانی که (در اجرای فرمان الهی) با سرعت

حرکت می کنند،* و سپس بر یکدیگر سبقت می گیرند،* و آنها که امور را تدبیر می کنند!

گفته شده است « **يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ** ^۱ و جواب ذکر نشده است زیرا کلام بر آن دلالت دارد. گویی خداوند تعالی فرموده است: و النَّازِعَاتُ كَذَا وَ كَذَا لَتُبْعَثُنَّ ^۲.
 ۴. حذف یک کلمه یا دو کلمه از کلام: مانند آیه شریفه « **وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا** ^۳ که مراد «يقولان ربنا تقبل منا» است.

۵. حذف لفظ «لا» از کلام با حفظ معنای آن: مانند آیه شریفه « **تَاللَّهِ تَفْتَأُوا تَذَكُرُ يُونُسَ** ^۴ که مراد لا تفتؤ (لا تزال) تذکر یوسف است. ^۵

۶. مختصر کردن کلام با آوردن ضمیر به جای اسمی که ذکر نشده است: مانند آیه شریفه « **فَأَنْزَلْنَاهُ نَقْعًا** ^۶ یعنی بالوادی. و مانند « **إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ** ^۷ یعنی بموسی. و مانند « **وَ النَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا** ^۸ است. ^۹

۷. حذف صفات: مانند سخن خداوند سبحان « **وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا** ^{۱۰} که مراد «اختار منهم» است. ^{۱۱}

۴. تکرار و زیادت در کلام: ابن قتیبه در بحث تکرار در قرآن به بیان دو موضوع می‌پردازد؛ موضوع اول تکرار قصص و داستان‌ها در قرآن است و دیگری تکرار کلمات و عبارات در قرآن است. آنچه که از این دو موضوع به بحث ما مربوط است بخش دوم سخن ابن قتیبه است که در آن به اسلوب زبان عربی و فنون آن تعلق دارد. وی در این باره می‌گوید: «پیش از این گفتیم که قرآن به زبان قوم عرب و بر روش آنان نازل شده است. از جمله اسلوب بیانی عرب آن است که برای

^۱ النازعات/۶. یعنی: آن روز که زلزله‌های وحشتناک همه چیز را به لرزه درمی‌آورد.

^۲ همان، ص ۱۴۲.

^۳ البقره/۱۲۷. یعنی: و (نیز به یاد آورید) هنگامی را که ابراهیم و اسماعیل، پایه‌های خانه (کعبه) را بالا می‌بردند، (ومی‌گفتند): «پروردگارا! از ما بپذیر

^۴ یوسف/۸۵.

^۵ همان، ص ۱۴۲.

^۶ العادیا/۴. یعنی: که گرد و غبار به هر سو پراکندند.

^۷ القصص/۱۰. یعنی: نزدیک بود مطلب را افشا کند.

^۸ الشمس/۳. یعنی: و به روز هنگامی که صفحه زمین را روشن سازد.

^۹ همان، ص ۱۴۳.

^{۱۰} الاعراف/۱۵۵.

^{۱۱} همان، ص ۱۴۵.

تأکید و فهماندن سخن به مخاطبان از تکرار استفاده می‌کند، همان گونه که به منظور تخفیف و ایجاز، سخن را مختصر می‌کند. زیرا بهره‌گیری متکلم و خطیب از فنون مختلف سخن و تنوع در کلام از به کارگیری یک روش و فن بهتر است.^۱ است.^۱ پس بنا بر عقیده ابن قتیبه هدف از تکرار، تأکید سخن است. او سپس با ذکر شواهد بسیاری از آیات قرآن به تبیین دلایل تکرار جملات و کلمات آنها می‌پردازد. از جمله این شواهد تکرار آیه شریفه «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» در سوره الرحمن است که در باره آن می‌گوید: «خداوند در این سوره نعمت‌های خویش را بر شمرده و آلاء خود را به بندگانش تذکر داده و آنان را بر قدرت و لطف بی‌کرانش نسبت به مخلوقات یاد آور شده است. خداوند پس از هر نعمت و لطفی که وصف می‌کند این آیه شریفه را آورده است تا بندگان متوجه نعمت‌های او شوند و از آنان نسبت به آن نعمت‌ها اقرار گیرد.»^۲

۶. کنایه و تعریض: ابن قتیبه کنایه را زیباتر و نیکوتر از تصریح و وضوح در کلام می‌داند. از این جهت عرب کسی را که در هر موردی به صراحت سخن بگوید نکوهش کرده و گفته است: «لَا يُحْسِنُ التَّعْرِیضَ إِلَّا ثَلْبًا» تنها آدم بد کنایه زدن را نیکو نمی‌شمارد. وی سپس مواردی از کنایه و تعریض در قرآن را ذکر می‌کند. مانند آیه شریفه‌ای که خداوند متعال از قول موسی حکایت می‌کند «لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ»^۳ و روایت شده که موسی فراموش نکرده بود و این سخن از نوع کنایه است.^۴

۷. باب مخالفت ظاهر لفظ با معنای آن: ابن قتیبه انواع بسیاری در این باب ذکر می‌کند و شواهد متعددی از قرآن برای هر نوع می‌آورد که به دلیل اهمیت آنها به اختصار به آنها می‌پردازیم:

۱. دعا به قصد نکوهش: مانند آیه شریفه «قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أُكْفَرَهُ»^۵.

^۱. همان، ص ۱۴۹.

^۲. همان، ص ۱۵۲.

^۳. الکهف/۷۳.

^۴. همان، ص ۱۶۵.

^۵. عبس/۱۷. یعنی: مرگ بر این انسان، چقدر کافر و ناسپاس است.

۲. بیان جزای فعل با لفظ آن و تفاوت در معنا: مانند آیه شریفه « فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَيَّكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَيَّكُمْ »^۱ که عدوان اول ظلم و ستم و عدوان دوم کیفر کار است و کیفر ظلم نیست هر چند هر دو از یک ریشه هستند.

۳. استفهام در معنای تقریر: مانند آیه « اَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ اُمِّي الْهَيْنَيْنِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ »^۲

۴. استفهام در معنای تعجب: مانند آیه شریفه « عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ »^۳ گویی گفته است: ای محمد از چه چیز از یکدیگر سؤال می‌کنند.

۵. استفهام در معنای توییح: مانند آیه شریفه « اَأَتَّوْنِ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ »^۴

۶. امر در معنای تهدید: مانند آیه شریفه « اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ »^۵

۷. امر در معنای تأدیب: مانند آیه شریفه « وَ اَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ »^۶

۸. امر در معنای اباحه: مانند آیه شریفه « فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْاَرْضِ »^۷

۹. امر در معنای وجوب: مانند آیه شریفه « وَ اَقِيْمُوا الصَّلَاةَ »^۸

۱۰. لفظ عام در معنای خاص: مانند آیه شریفه « وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ »^۹ که قبل از پیامبر(ص) انبیاء بوده‌اند و مراد اهل زمان آن بزرگوار است.

۱۱. لفظ جمع در معنای یک یا دو نفر: مانند آیه شریفه « اِنَّ الَّذِيْنَ يُنَادُوْنَكَ مِنْ وَّرَآءِ الْحُجُرَاتِ »^{۱۰} که از قتاده نقل شده یک نفر بوده است.

^۱ البقره/۱۹۴. یعنی: هر کس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید.

^۲ المائده/۱۱۶. یعنی: «آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را بعنوان دو معبود غیر از خدا انتخاب کنید.

^۳ النبء/۱ و ۲.

^۴ الشعراء/۱۶۵. یعنی: آیا در میان جهانیان، شما به سراغ جنس ذکور می‌روید.

^۵ فصلت/۴۰.

^۶ الطلاق/۲.

^۷ الجمعة/۱۰.

^۸ الانعام/۷۲.

^۹ الانعام/۱۶۳.

^{۱۰} الحجرات/۴.

۱۲. لفظ مفرد در معنای جمع: مانند آیه شریفه «وَحَسُنَ أَوْلَئِكَ رَفِيقًا»^۱ که مراد رفقاء است.

۱۳. توصیف جمع با صفت مفرد: : مانند آیه شریفه «وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ»^۲.

۱۴. توصیف مفرد با صفت جمع: : شاهد از آیات قرآن ذکر نکرده است.

۱۵. التفات از خطاب به غایب: مانند آیه شریفه «حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَبَينَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا»^۳.

۱۶. فعل ماضی در معنای مضارع: مانند آیه شریفه «وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ»^۴ که به معنای «فنسوقه» است.

۱۷. اسم فاعل در معنای اسم مفعول: مانند آیه شریفه «أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا»^۵ یعنی مأموناً فيه.

۱۸. فاعیل در معنای مفعیل: مانند آیه شریفه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۶ یعنی مبدعها.

۱۹. فاعیل در معنای فاعل: مانند حفیظ، قدیر، سمیع، بصیر، علیم و مجید.

۲۰. مفعول در معنای فاعل: که کم است. مانند آیه شریفه «إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا»^۷ یعنی آتیا.^۸

اگر چه سخن از ابن قتیبہ به درازا کشیده شد، ولی از آنجا که این دانشمند فرزانه سهم بزرگی در شکوفایی دانش بلاغت دارد و بسیاری از اصطلاحاتی که او وضع کرد پایه و اساس این دانش برای دانشمندان بعد از او شد. لازم بود که از او به تفصیل سخن گفته شود.

^۱ النساء/۶۹.

^۲ التحريم/۴.

^۳ یونس/۲۲. یعنی: زمانی که در کشتی قرار می‌گیرید، و بادهای موافق آنان را (بسوی مقصد) حرکت میدهد.

^۴ و فاطر/۹. یعنی: خداوند کسی است که بادهای فرستاد تا ابرهایی را به حرکت درآورند سپس ما این ابرها را به

سوی زمین مرده‌ای رانندیم .

^۵ العنكبوت/۶۷.

^۶ البقره/۱۱۷.

^۷ مریم/۶۱.

^۸ نک: ابن قتیبہ، تأویل مشکل القرآن، صص ۱۷۰-۱۸۱.

۹-۴. ابن معتمر (م ۲۹۶ق)

در دهه‌های پایانی قرن سوم گرایش جدیدی در میان برخی از شاعران و ادیبان عرب پیدا شد که بیشتر تحت تأثیر آثار ترجمه شده یونانی قرار داشت. این جماعت جدید بلاغت را با موازین یونانی خالص سنجیدند و نوآوری‌هایی را در آثار خود پدیدار ساختند. آنان آن چنان دلبسته اندیشه یونانی شدند که آن را سرمشق و نمونه اعلا در همه چیز به شمار آوردند، حتی در مباحث بلاغت عربی که خود در شمار غنی‌ترین زبان‌ها در این عرصه بود.

دلیلی که تأیید کند بلاغت عربی تا اواسط قرن سوم از بلاغت یونانی تأثیر پذیرفته باشد در دست نیست. به نظر می‌رسد تأثیر بلاغت یونانی بر بلاغت عربی از اواخر قرن سوم و به خصوص در دهه‌های آغازین قرن چهارم صورت گرفته باشد که در آینده از آن سخن خواهیم گفت. نتیجه گرایش برخی از دانشمندان به آثار یونانی موجب شد تا گروهی از سنت‌گرایان عرب در مقابل این نوگرایان به مقابله برخیزند. ابن معتمر از این گروه است که کتاب «البدیع» را برای نقد اندیشه‌های آنان نگاشت. او در آغاز کتاب به این مطلب اشاره می‌کند که قصدش از تألیف این کتاب نشان دادن این نکته است که آنچه نوگرایان، بدیع می‌نامند و به فراوانی از آن استفاده می‌کنند، از دیر باز در قرآن کریم و احادیث نبوی و شعر شاعران جاهلی و اسلامی وجود داشته است و نوگرایان در هیچ یک از ابواب بدیع بر پیشینیان سبقت نگرفته و چیزی به آن اضافه نکرده‌اند و تنها کاری که انجام داده‌اند این است که در کاربرد این فنون زیاده‌روی کرده‌اند.^۱

اهمیت ابن معتمر در بلاغت عربی از این جهت است که وی نخستین کسی است که در مسائل بلاغی به صورت مستقل کتاب نوشت. چنانکه از آثاری که تاکنون یاد کردیم آشکار می‌شود که دانشمندان پیش از او مسائل بلاغی را ضمن کتاب‌های تفسیر غریب القرآن و کتب ادبی آورده بودند و او اولین مدون کتاب ویژه مسائل بلاغت است. البته او را نباید پیشاهنگ بلاغت شمرد، زیرا آنچه را او

^۱. نک: ابن معتمر، صص ۱-۳.

در کتاب خود آورده است در آثار گذشتگان دیده می‌شود. اما بی تردید او نخستین کسی است که برخی از مباحث بلاغت را تنظیم و تبویب کرد، اگر چه از نظر محتوا به آثار گذشتگان چیز قابل توجهی نیفزود.

بدیع در نزد ابن معتر اصطلاحی است که از آن مفهوم عام اراده شده و مراد ابن معتر از بدیع، آن چیزی که متأخران از آن اراده کرده و شامل محسنات لفظی و معنوی کلام است نمی‌باشد، بلکه بدیع از نظر او اصطلاحی است که بر مباحث بلاغت اطلاق شده است. زیرا چنانکه گفته شد سکاکی (م ۶۲۶ق) نخستین کسی است که در تقسیم علوم بلاغی محسنات را بخشی از دانش بلاغت شمرد و خطیب قزوینی (م ۷۸۰ق) نیز آن را بدیع نام گذاشت.

ابن معتر مباحث کتاب خود را به دو بخش «بدیع» و «محاسن» تقسیم می‌کند. وی فنون بدیع را که بخش بیشتر کتاب است به پنج باب و بخش محاسن را به سیزده باب تقسیم کرده و برای هر باب سعی می‌کند تا ابتدا شواهدی از آیات قرآن و بعد شواهدی از احادیث پیامبر (ص) و کلام صحابه و سپس از اشعار و سخنان عرب ذکر کند. در بخش محاسن نیز از سیزده اصطلاح سخن می‌گوید.

فنونی که در بخش بدیع به بررسی و ارائه شواهد برای آن می‌پردازد عبارتند از: ۱. استعاره: مانند «وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا»^۱. ۲. تجنیس: مانند « وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سَلِيمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»^۲. ۳. مطابقه: مانند « وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ»^۳. ۴. رد اعجاز کلام بر پیش از آن: مانند « وَ لِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا»^۴. ۵. مذهب کلامی: وی در این باره می‌گوید: «جاحظ این اصطلاح را وضع کرد و من از این فن در قرآن نیافتم، چرا که ابن باب به تکلف منسوب است و خدای تعالی منزّه‌تر از آن است که در سخنش تکلف باشد»^۵.

^۱ مریم/۴. یعنی: شعله پیری تمام سرم را فراگرفته است.

^۲ النمل/۴۴. یعنی: با سلیمان برای خداوندی که پروردگار عالمیان است اسلام آوردم.

^۳ البقره/۱۷۹.

^۴ الإسراء/۲۱. یعنی: درجات آخرت و برتریهایش، از این هم بیشتر است.

^۵ ابن معتر، ص ۵۳.

سیزده فنی که در بخش محاسن به بررسی و ارائه شواهد برای آن می-پردازد عبارتند از: ۱. التفات؛ مانند «حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ»^۱. ۲. اعتراض؛ که عبارت است از آوردن سخن در میان سخنی که هنوز تمام نشده است. ۳. رجوع؛ یعنی شاعر چیزی بگوید و از آن برگردد. ۴. خروج؛ یعنی خروج از معنایی به معنایی دیگر. ۵. تأکید مدح به آنچه که شبیه ذم است. ۶. تجاهل عارف. ۷. هزلی که اراده جدّ شده است. ۸. حسن تضمین. ۹. تعریض و کنایه. ۱۰. افراط در صفت. ۱۱. حسن تشبیه. ۱۲. اعنات اشاعر نفسه فی القوافی و تکلفه من ذلک لیس له؛ یعنی آنکه شاعر در قافیۀ شعر خود به رویّ واحد اکتفا نکند و به تکرار حروف سابق بر رویّ نیز ملتزم باشد. این همان است که در اصطلاحات بعدی در بلاغت «لزوم ما لا یلزم» خوانده شد.^۲ ۱۳. حسن ابتدائات. این معترز برای محاسن دو تا دوازده شاهدهی از قرآن ذکر نکرده است.

^۱ یونس/۲۲. یعنی: زمانی که در کشتی قرار می‌گیرید، و بادهای موافق آنان را (بسوی مقصد) حرکت میدهد.
^۲ نک: ضیف، تاریخ و تطور علو بلاغت، ص ۹۶.

فصل ۱۰

قرن چهارم و پیوند بلاغت با اعجاز قرآن

پیش از این گفته شد که برخی از دانشمندان بلاغت مانند جاحظ و ابن قتیبه با طرح مباحث بلاغی تلاش کردند تا اعجاز قرآن را در صور بیانی قرآن تبیین کنند. متکلمان قرن چهارم از این تلاش آنان استقبال کردند و آثار خود را در زمینه اعجاز قرآن بیشتر به جنبه بلاغت قرآن اختصاص دادند و نقش مهمی در پیشرفت دانش بلاغت که هنوز در مراحل ابتدایی پیدایش بود ایفا کردند. ادیبانی مانند ابوهلال عسکری نیز که کتاب بلاغت خود را نامی به غیر از اعجاز القرآن گذاشتند در مقدمه تصریح کردند که شناخت بلاغت به منظور فهم اعجاز قرآن کریم است. همین نشان می‌دهد که بلاغت عربی بی شک در پرتو دفاع از بلاغت قرآن تدوین شد. ما در اینجا به مهم‌ترین کتاب‌های این دوره که در شکل‌گیری بلاغت عربی تأثیر داشته‌اند می‌پردازیم تا درستی این نظریه را روشن‌تر نماییم.

۱۰-۱. اعجاز القرآن محمد بن یزید واسطی (م ۳۰۶ق)

واسطی از متکلمان برجسته معتزله است. ابن ندیم کتاب «اعجاز القرآن فی نظمه و تألیفه» را از کتاب‌های او شمرده است.^۱ رافعی وی را نخستین کسی می‌داند که در باره اعجاز قرآن کتاب نوشت و عبدالقاهر جرجانی شرحی مفصل به نام «المعتضد» و شرحی مجمل بر آن نگاشت. به عقیده او، واسطی از سبک کتاب نظم القرآن جاحظ تقلید کرده است.^۲ به نظر می‌رسد کتاب اعجاز القرآن واسطی جایگاه مهمی در بحث بلاغت قرآن داشته است که جرجانی بر نگارش دو شرح بر آن همّت گماشته است و بعید نیست که از آن در تألیف کتاب‌های بلاغت خود

^۱. ابن ندیم، ص ۴۱ و ۲۲۰.

^۲. رافعی، تاریخ آداب العرب، ۱۳۲/۲؛ همو، اعجاز القرآن، ص ۱۲۷.

استفاده کرده باشد. اصل کتاب و شروح جرجانی بر آن از کتاب‌های هستند که تاکنون به ما دست نرسیده است.

۱۰-۲. النکت فی اعجاز القرآن، علی بن عیسی الرّمّانی (م ۳۸۶ق)

رّمّانی که از دانشمندان معتزلی مذهب است کتاب خود را در بارهٔ وجوه اعجاز قرآن نگاشت و در آن اندیشه‌های اعتزال را منعکس کرد. وی وجوه اعجاز قرآن را بدین قرار نام می‌برد: ۱. ترک معارضه با وجود فراوانی دواعی، ۲. تحدی با عموم، ۳. صرفه، ۴. بلاغت، ۵. خبر دادن از آینده، ۶. نقض عادت و ۷. قیاس با سایر معجزات.^۱

او در نود درصد از کتاب به بحث از وجه بلاغت در اعجاز قرآن پرداخته و در بخش کمی از کتاب از دیگر وجوه سخن گفته است. وی پس از آنکه بلاغت را به سه درجهٔ اعلا، ادنی و سطح متوسط تقسیم می‌کند و سطح اعلائی آن را همان اعجاز که بلاغت قرآن کریم است می‌داند، به تعریف بلاغت می‌پردازد و آن را عبارت از رساندن معنا به قلب در بهترین شکل از الفاظ تعریف می‌کند. سپس بلاغت را بر ده نوع تقسیم کرده و آنها را شرح می‌دهد.

۱. ایجاز: رّمّانی ایجاز را عبارت از کم کردن الفاظ بی آنکه در معنا خللی وارد شود دانسته و آن را بر دو نوع ایجاز حذف و ایجاز قصر تقسیم کرده است. ایجاز حذف آن است که کلمه‌ای از متن که قرائن حالیه و یا فحوای کلام بر آن دلالت دارد از جمله حذف گردد. مانند آیهٔ شریفهٔ «بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ»^۲ که مراد «هذه بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ» است. ایجاز قصر نیز آن است که کلام بدون آنکه حذفی در کار باشد از ابتدا بر تقلیل لفظ و تکثیر معنا بنا شود. مانند آیهٔ شریفهٔ «وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ»^۳ که جمله موجز اما پر معنا است. به گفته رّمّانی ایجاز قصر در قرآن بسیار واقع شده است.^۴ در شواهدی که پیشینیان برای ایجاز آورده

^۱. رّمّانی، النکت فی اعجاز القرآن، مطبوع در ضمن کتاب ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، ص ۷۵.

^۲. التوبه/۱.

^۳. فاطر/۴۳. یعنی: و این نیرنگها تنها دامان صاحبانش را می‌گیرد.

^۴. نک: همان، صص ۷۶-۸۰.

بودند می‌شد معنای حذف و قصر را استنباط کرد. ولی تقسیم ایجاز به حذف و قصر ابتکار رمانی است و از زمان او تاکنون در کتاب‌های بلاغت همین تقسیم جاری است.

۲. تشبیه: وی تشبیه را به عقدی که بر اساس آن یکی از دو چیز در حس یا عقل جانشین دیگری گردد تعریف کرده و آن را بر دو نوع می‌داند. تشبیه دو چیز متفق مانند تشبیه سیاهی به سیاهی، و تشبیه دو چیز مختلف که وجه اشتراکی دارند، مانند تشبیه سختی به مرگ. رمانی تشبیه را به اعتباری دیگر به تشبیه بلیغ و تشبیه حقیقی تقسیم می‌کند. نمونه تشبیهات او از قرآن آیه شریفه « خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ »^۱ است. وی این تشبیه را تشبیه ضعیف‌تر به قوی‌تر و وجه شبه را در سستی و خشکی می‌داند، اگر چه یکی با آتش و دیگری با باد خشک می‌شود.^۲

رمانی با بحث نسبتاً مفصلی که از تشبیه و وجه شبه آیات مورد استشهاد دارد، ارکان این بحث را به خوبی پایه‌گذاری کرد.

۳. استعاره: وی آن را به وابسته کردن عبارت به غیر چیزی که در اصل لغت برای آن وضع شده تعریف کرده است. او فرق استعاره و تشبیه را چنین بیان می‌کند: در تشبیه لفظ در معنای حقیقی استعمال می‌شود، اما در استعاره لفظ در معنای مجازی به کار می‌رود. نمونه شواهد او از قرآن برای استعاره آیه شریفه « فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ »^۳ است. آیه مستعار است و مراد آن است که خدا آنان را گرسنه کرد و ترسانید. استعاره در اینجا بلیغ‌تر است، زیرا به استمرار گرسنگی و ترس دلالت دارد، مانند لباس که بر تن استمرار دارد. و گفته شده معنایش آن را چشید است، زیرا همان گونه که کسی تلخی چیزی را می‌چشد و در وجودش می‌ماند، این سختی در وجود آنها ماندنی است.^۴

^۱. الرحمن/۱۴. یعنی: انسان را از گِل خشکیده‌ای همچون سفال آفرید.

^۲. نک: همان، صص ۸۰-۸۵.

^۳. النحل/۱۱۲. یعنی: خداوند به خاطر اعمالی که انجام می‌دادند، لباس گرسنگی و ترس را بر اندامشان پوشانید.

^۴. نک: همان، صص ۸۵-۹۴.

رمانی بیشتر از چهل آیه را برای استعاره می‌آورد و در بارهٔ همهٔ آنها تحلیل ارائه می‌دهد. این کار او رهگشای مباحث استعاره برای آیندگان شد.

۴. تلاؤم: آن را نقیض تنافر و به هماهنگی حروف در ساختار کلام تعریف کرده است. او کلام را از حیث هماهنگی سه قسم دانسته است: تنافر، تلاؤم در حدّ متوسط و تلاؤم در حدّ اعلا. او تلاؤم قرآن را در حدّ اعلا اعلام داشته و گفته هرکس در آن تأمل کند این تلاؤم را تصدیق خواهد کرد.^۱

۵. فواصل: رمانی فواصل را حروف هم شکلی می‌داند که در مقاطع کلام واقع شده و موجب فهم بهتر معانی می‌شوند. او فواصل را بلاغت امّا سجع را عیب دانسته است و بر آن استدلال کرده که فواصل تابع معانی است، ولی در سجع، معنا تابع آن است و این بر عکس آن چیزی است که مقتضای دلالت کلام است. زیرا غرض از کلام آشکار کردن معانی مورد نیاز است. بنا بر این اگر هم شکلی حروف در خدمت معانی باشد بلاغت است و اگر معنا در خدمت هم شکلی باشد این بر خلاف مقتضای کلام است. برای فواصل از قرآن کریم آیاتی را ذکر می‌کند مانند آیهٔ شریفهٔ « وَ الطُّورِ * وَ كِتَابٍ مَّسْطُورٍ »^۲ و نیز مانند آیهٔ شریفهٔ « الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَلِكٍ يَوْمِ الدِّينِ ».^۳

اصطلاح فواصل را برای نخستین بار رمانی وضع کرد و به قرآن اختصاص داد تا با آنچه در نثر سجع و در شعر قافیه خوانده می‌شود متفاوت باشد. زیرا قرآن را نباید شعر و نثر دانست.

۶. تجانس: آن را به بیان انواع کلماتی که در لغت اصل واحدی دارند تعریف کرده است. وی آن را بر دو نوع می‌داند: مزاجت و مناسبت.

مزاجت مانند آیهٔ شریفهٔ « وَ مَكْرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ »^۴ خداوند در جزای مکر از خود مکر استفاده کرده تا این این حقیقت روش شود که نتیجه مکر به خودشان بر می‌گردد.

۱. نک: همان، صص ۹۴-۹۷.

۲. الطور/۲۰۱.

۳. نک: همان، صص ۹۷-۹۹.

۴. آل عمران/۵۴.

مناسبت مانند آیه «ثُمَّ أَنْصِرْفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ»^۱ که تجانس بین انصراف از ذکر و صرف قلب از خیر است. اصل هر دو رفتن چیزی است. از ذکر روی گردان شده‌اند و خیر از قلبشان رفته است.^۲

۷. تصریف: مراد دگرگونی معنای واحد برای دلالت بر معانی مختلف است. مانند تصریف «ملک» در معانی صفات مختلف همچون مالک، ملک، ذی‌الملکوت، ملیک، تملیک، تمالک، إملاک، تملک و مملوک. از بیان رمّانی برداشت می‌شود که آمدن یک قصه در سوره‌های مختلف قرآن کریم نوعی از تصریف است. چنانکه داستان موسی(ع) برای حکمت‌های مختلف در سوره‌های اعراف، طه و شعرا و دیگر سوره‌ها آمده است. رمّانی بلاغت قرآن کریم را از لحاظ تصریف آن می‌داند که در معنای واحد با دلالت‌های مختلف سخن گفته است.^۳

۸. تضمین: مراد وی از تضمین استنباط معنایی از کلام بدون ذکر آن است. رمّانی آن را بر دو نوع تقسیم کرده است: یکی آنکه ظاهر لفظ به دلالت اخباری بر معنایی دلالت کند، مانند کلمه «محدّث» که به دلالت اخبار بر «محدّث» نیز دلالت دارد. و دیگر آنکه کلام به دلالت قیاسی بر آن معنا دلالت کند. مانند «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» که معنای بسیاری از قبیل آموزش آغاز کردن کارها با نام خدا، تبرک جستن از نام خدا، تعظیم ذات او و معنای دیگر. به عقیده رمّانی این تضمین خاص قرآن کریم است و کلام متکلمان دیگر چنین تضمینی ندارد.^۴

۹. مبالغه: رمّانی مبالغه را به دلالت بر بزرگی معنا، به جهت تغییری که بدین منظور در اصل لغوی کلمه صورت می‌پذیرد تعریف می‌کند. وی برای آن اقسامی بر می‌شمارد که عبارتند از:

۹-۱. مبالغه در صفت معدوله بدل از جاریه؛ به نظر می‌رسد منظور همان صیغه‌های مبالغه باشد. مانند رحمان که معدول از راحم است و برای مبالغه وزن

۱. التوبه/۱۲۷.

۲. نک: همان، ص ۹۹ و ۱۰۰.

۳. نک: همان، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

۴. نک: همان، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

آن تغییر کرده است. و مانند آیه شریفه « وَ إِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ »^۱ که غفار معدول از غافر و برای مبالغه است.

۲-۹. مبالغه با صیغه عام برای معنای خاص؛ مانند آیه شریفه « خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ »^۲ به نظر می‌رسد شاهی که رمانی از قرآن آورده با عنوان مطابقت ندارد، مگر آنکه خلقت بخشی از مخلوقات مراد باشد. و مانند آنکه بگویی: مردم نزد من آمدند. و حال آنکه فقط چند نفر از مردم بودند.

۳-۹. مبالغه به واسطه آوردن چیزی که متضمن بزرگی باشد. مانند آیه شریفه « وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا »^۳ که آمدن آیات را از باب مبالغه به منزله آمدن خود شمرده است.

۴-۹. بیان امر ممکن به صورت ممتنع؛ مانند آیه شریفه « وَ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ »^۴
۵-۹. بیان امر معلوم در شکل امر مشکوک؛ مانند آیه شریفه « وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ »^۵

۶-۹. حذف جواب برای مبالغه؛ مانند آیه شریفه « وَ لَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ »^۶ که جواب لو شرط محذوف است.^۷

۱۰. بیان: وی بیان را احضار چیزی که موجب تمییز چیزی از غیر خودش در ادراک شود تعریف می‌کند و آن را به چهار قسم؛ کلام، حال، اشاره و علامت تقسیم می‌کند. پس از آن سخن را به قبیح و نیکو تقسیم کرده است. کلام قبیح از قبیل هذیان و یاهه است که معنایی را نمی‌رساند و سخن نیکو به معنای سخن روشن و دارای معانی واضح است. او سپس می‌گوید: «حسن بیان کلام دارای

^۱ طه/۸۲.

^۲ الانعام/۱۰۲.

^۳ الفجر/۲۲.

^۴ الاعراف/۴۰. یعنی: و (هیچ گاه) داخل بهشت نخواهند شد مگر اینکه شتر از سوراخ سوزن بگذرد.

^۵ سبأ/۲۴. یعنی: و ما یا شما بر (طریق) هدایت یا در ضلالت آشکاری هستیم.

^۶ الانعام/۲۷. یعنی: کاش (حال آنها را) هنگامی که در برابر آتش (دوزخ) ایستاده‌اند، ببینی.

^۷ نک: همان، صص ۱۰۴-۱۰۶.

مراتبی است. مرتبه‌های آن آنجاست که از لحاظ زیبایی تعبیر و هماهنگی نظم در نهایت کمال باشد، به گونه‌ای که در گوش خوش آهنگ باشد و به راحتی بر زبان جاری شود و در جان آدمی بنشیند و به اندازه نیاز باشد. آن گاه ادامه می‌دهد که تمامی آیات قرآن کریم از نهایت حسن بر خوردار است. مانند آیه شریفه «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ»^۱ که در آن بهترین وعد و وعید است.^۲

برخی از تعاریف و تقسیمات و شواهدی که رمانی مطرح کرد، مورد توجه بسیاری از دانشمندان این دانش در دوره‌های بعد قرار گرفت و به عنوان فنون بلاغی ماندگار شد. از جمله ایجاز به حذف و قصر را که پیش از این اشاره کردیم و در آینده نیز به مواردی اشاره خواهیم کرد.

۱۰-۳. بیان اعجاز القرآن، حمد بن محمد خطابی (م ۳۸۶ق)

خطابی در این کتاب نخست از عقاید دانشمندان در مورد اعجاز قرآن سخن می‌گوید. آنگاه نظریه صرفه را در اعجاز قرآن رد کرده و خبر دادن از غیب را نیز به دلیل فراگیر نبودن آن در همه آیات قرآن نمی‌پذیرد. سپس با این استدلال که تحدی در قرآن بر آوردن سوره‌ای مثل قرآن بدون تعیین موضوع مشخصی است، اعجاز فراگیر قرآن را در بلاغت آن می‌داند و آن را عقیده بیشتر دانشمندان به شمار می‌آورد.^۳ خطابی بلاغت را در سه جنبه کلام دانسته و عقیده دارد که این جنبه‌ها است که سخن را متمایز از سخن دیگر می‌کند:

۱. زیبایی الفاظ

۲. نیکویی نظم

۳. برتری معانی

به اعتقاد او این جنبه‌های بلاغت ممکن است گاهی به شکل پراکنده در انواع کلام پیدا شود، اما جمع شدن آنها یک جا و در یک کلام منحصر به قرآن

^۱ الدخان/۵۱.

^۲ نک: همان، صص ۱۰۶-۱۰۹.

^۳ خطابی، بیان اعجاز القرآن، مطبوع در ضمن کتاب ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، ص ۲۴.

است. او در باره قرآن می‌گوید « هر گاه در قرآن تأمل کنی، این جنبه‌ها را در نهایت کمال و برتری می‌یابی. زیرا هیچ لفظی را نمی‌بینی که فصیح‌تر، استوارتر و دلنشین‌تر از الفاظ قرآن باشد، و نظم هیچ کلامی را نمی‌بینی که تألیف اجزایش نیکوتر و انسجام و پیوستگی آن محکم‌تر از نظم قرآن باشد، و بر هیچ خردمندی پوشیده نیست که معانی قرآن به گونه‌ای است که عقل‌ها به برتری آن در بالاترین درجه گواهی می‌دهد.»^۱ خطابی اثر قرآن در نفوس انسانی را نیز نتیجه بلاغت کم نظیر قرآن کریم که اعجاز آن است می‌داند.

آنچه که خطابی از جنبه‌های بلاغت بیان کرد، بین نظر جاحظ که اعجاز قرآن را در لفظ و نظم می‌داند و معنا را از لحاظ بلاغی در درجه دوم قرار داده است، و نظر ابن قتیبه که لفظ و معنا را دارای ارزش یکسان دانسته، جمع کرده است. نظر خطابی در باره بلاغت قرآن مورد پذیرش بسیاری از دانشمندان قرار گرفت و با آنچه امروزه از بلاغت برداشت می‌شود همخوانی دارد. چنانکه سیوطی در وجه اعجاز قرآن از لحاظ بلاغت از خطابی تبعیت کرده و عین عبارت او را آورده است. مقایسه بین عبارات خطابی و سیوطی به خوبی این مطلب را آشکار می‌کند.^۲

خطابی از فنون بلاغت که تا آن دوره شناخته شده بود بحثی به میان نمی‌آورد، اما با تجزیه و تحلیل برخی از آیات قرآن کریم که مورد نقد برخی از معاندان قرار گرفته بود، فنون بلاغت آن را به نمایش می‌گذارد تا بر این واقعیت تأکید کند که قرآن در انتخاب واژگان، ترتیب و چینش آنان و دلالت بر معانی به شکلی عمل کرده که رسیدن بشر به این مرحله از بلاغت میسر نیست، زیرا هر گونه تغییر در کلمات یا نظم آنها علاوه بر اخلال معنوی به زیبایی آن نیز لطمه می‌زند. مثلاً در باره آیه شریفه « وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ »^۳ ایراد شده که این کلام فصیح نیست و عرب فصیحی یافت نمی‌شود که بگوید: أَنَا لِحُبِّ زَيْدٍ شَدِيدٌ، و

۱. همان، ص ۲۷.

۲. نک: خطابی، همان، ص ۲۷ و سیوطی، الاتقان، ۱۰۱۲/۲.

۳. العاديات/۸.

وجه صحیح در کلام آن است که گفته شود: أنا شدید الحبّ لزیّد و للمال.^۱ خطّابی در پاسخ دو دلیل بر فصاحت آن ارائه می‌دهد. اول آنکه مراد از شدید در اینجا بخیل است و «رجل شدید و متشدد» یعنی مرد بخیل. چنانکه طرّفه گفت: أرى الموتَ يعْتامُ النفوسَ ويصْطَفِي عَقِيلَةَ مالِ الفَاحِشِ المُتَشَدِّدِ یعنی: می‌بینم که مرگ انسان‌های بزرگوار را بر می‌گزیند و ارزشمندترین مال انسان بخیل و آزمند را اختیار می‌کند. دیگر آنکه «لام» در «لِحَبِّ الخَيْرِ» برای تعلیل است یعنی: لأجل حب الخیر. خیر نیز به معنای مال است.^۲ از کلام خطّابی استنباط می‌شود که او خواسته بگوید که «خیر» و «شدید» هر دو در معنای مجازی هستند و این نکته‌ای است که ایراد کنندگان متوجه نبوده‌اند.

۱۰-۴. الصناعتین، ابوهلال عسکری (م ۳۹۵ق)

کتاب صناعتین نسبت به سایر کتاب‌هایی که در باره بلاغت تا آن زمان نوشته شد بود، بی شک برتری دارد. مزیت این کتاب از آن جهت است که اولاً به دلیل کثرت شواهدی که از قرآن و نظم و نثر عرب آورده کتابی غنی و از امّهات کتاب‌های بلاغت است. ثانیاً در آن آرا و اقوال دانشمندان بلاغت چه آنانی که مشرب قرآنی داشتند مانند جاحظ و ابن قتیبه و چه آنانی که مشرب یونانی داشتند مانند قدامة نقل شده و از میان آنها با امتیازاتی که داده شد اقوالی برگزیده شده است.

سخن او در مقدمه کتاب آشکار می‌کند که انگیزه اصلی او از نگارش کتاب، شناخت اعجاز قرآن است، چنانکه می‌گوید: « هنگامی که انسان از علم بلاغت غفلت ورزد و در شناخت مراتب فصاحت کوتاهی کند، نمی‌تواند اعجاز قرآن را دریابد، زیرا خداوند قرآن را از حسن تألیف و زیبایی ترکیب مخصوص، از عبارات

^۱. خطّابی، همان، ص ۲۸.

^۲. همان، ص ۴۴.

موجز بدیع و مختصر لطیف مشحون قرار داده و در عین آنکه جملاتش را شیرین و عظمت کلامش را دلنشین کرده، کلماتش را نیز ساده و استوار، و گوارا و خوشگوار ساخته است، و محاسن بسیاری که بشر از آوردن آن مانند آن در عجز و عقل در آن حیران است... از این روی شایسته است که فراگیری این علم بعد از علم توحید، عدل و تصدیق وعده و وعید بر سایر علوم مقدم باشد.^۱

ابوهلال در کتاب خود از چند تن بسیار تأثیر پذیرفته است. در درجه اول رمانی قرار دارد که همه بابهای کتاب النکت فی اعجاز القرآن بر کتاب الصناعتین تأثیر گذار بوده است. برای مثال او به سبک رمانی ایجاز را به حذف و قصر تقسیم می‌کند و نوع بیان او و حتی شواهد نیز شباهت بسیاری به بیان رمانی در این باره دارد. مقام دوم از آن ابن قتیبه است که کتاب تأویل مشکل القرآن او به طور آشکار در انواع بیان و بابهای بدیع الصناعتین تأثیر دارد، چنانکه در بحث استعاره این تأثیر گذاری به روشنی نمایان است. بعد از این دو نفر باید از جاحظ، ابن معتر و ابواحمد عسکری دایی^۲ نام برد.

عنوان کتاب ابوهلال نشان از صبغه بلاغت ارسطویی دارد، زیرا مراد از صناعتین صنعت شعر و صنعت نثر است که با دو کتاب فن شعر و فن خطابه ارسطو مطابقت می‌کند. لازم به ذکر است که اثر پذیری از ارسطو در دهه‌های پایانی قرن چهارم هجری به بعد اثر پذیری محتوایی نیست، بلکه شیوه‌ای است. به عبارتی دانشمندان از این زمان به بعد با حفظ روح اسلامی و ذوق ادبیات عربی، شیوه تحلیل فلسفی ارسطویی را در بلاغت عربی به کار گرفتند و با این شیوه به نتیجه گیری پرداختند. اما محتوا از فرهنگ عربی تغذیه شد.

به نظر ابوهلال شاهد قرآنی نمونه برتر برای فن بلاغی است. از این روی او در بابها بعد از تعریف اصطلاح از شواهد قرآنی آغاز می‌کند. برای نمونه مواردی از محتوای کتاب ذکر می‌شود.

^۱. عسکری، الصناعتین، ص ۲.

^۲. او دایی ابوهلال است و کتابی در صنعت شعر داشته است. [یاقوت، معجم الادباء، ۹۱۲/۲] ابوهلال در نقل از او در برخی موارد از اصطلاح «اخبرنی» بهره می‌گیرد که دلالت بر استماع مستقیم از او دارد. [ضیف، تاریخ و تطور علو بلاغت، ص ۱۸۶]

در باب مبالغه آورده که مبالغه آن است که معنا به بالاترین درجه و عالی-ترین مرتبه ممکن رسانده شود و در عبارت از کوچک‌ترین مرتبه غفلت نگردد. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَ تَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَ تَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَ مَا هُمْ بِسُكَارَى»^۱ اگر فرموده بود: تذهل كل امرأة عن ولدها، بیانی نیکو و بلاغتی کامل داشت. ولی «مرضعه» فرمود تا بر بلاغت بیشتر دلالت کند، زیرا مرضعه (مادر شیرده) نسبت به فرزند مهربان‌تر است و از نیاز فرزند به خودش آگاه است و به دلیل ملازمت با او به صورت شبانه‌روزی علاقه و محبتش به فرزند بیش از دیگران است.^۲

ابوهلال بعد از این شاهد از قرآن برای مبالغه، بحث خود را با شواهدی از نظم و نثر در این خصوص ادامه می‌دهد و سپس به نقد اشعار معیوب می‌پردازد. بحث «ردّ عجز علی الصدر» را چنین آغاز می‌کند: نخستین چیزی که دانستن آن لازم است، آن است که هرگاه الفاضلی را که اقتضای جواب دارد مقدم کردی، صحیح آن است که جواب را نیز با همان الفاضل بیاوری و از آن الفاضل به الفاضل هم معنای با آن منتقل نشوی مانند آیه شریفه « وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا »^۳ وی پس از آن با بیان شواهدی از شعر بحث را ادامه می‌دهد.^۴

او اصطلاح اشاره را به این معنا دانسته است که با لفظ کم بر معانی بسیار اشاره شود. با ایماء و اشاره‌ای که بر آن معانی دلالت کند، مانند آیه شریفه « إِذْ يَعْشَى السَّدْرَةَ مَا يَعْشَى »^۵ سپس با شواهدی از نثر و نظم در تبیین بیشتر بحث اشاره سخن می‌گوید.^۶

^۱ الحج/۲. یعنی: روزی که آن را می‌بینید، (آن چنان وحشت سراپای همه را فرامی‌گیرد که) هر مادر شیرده‌ی، کودک شیرخوارش را فراموش می‌کند و هر بارداری جنین خود را بر زمین می‌نهد و مردم را مست می‌بینی، در حالی که مست نیستند

^۲ عسکری، الصناعتین، ص ۳۶۵.

^۳ الشوری/۴۰.

^۴ عسکری، همان، ص ۳۸۵.

^۵ النجم/۱۶. یعنی: در آن هنگام که چیزی [نور خیره‌کننده‌ای] سدره المنتهی را پوشانده بود

^۶ عسکری، همان، ص ۳۴۸.

فصل ۱۱

علوم بلاغت در قرن پنجم هجری

قرن پنجم دوره شکوفایی و کمال دانش بلاغت است. در این دوره است که نام-
آمورتین دانشمند بلاغی یعنی عبدالقاهر جرجانی ظهور می‌کند و دامنه سخن را
در باره بلاغت گسترش می‌دهد و بلاغت را به مرحله شکوفایی می‌رساند. بیشتر
آثار بلاغی این دوره نیز پیرامون بلاغت قرآن است.

۱۱-۱. اعجاز القرآن ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ق)

باقلانی از متکلمان اشعری است و کتاب اعجازالقرآن خود را در ردّ طعنه‌های
ملحدان بر اسلوب قرآن کریم نگاشت. او در این کتاب با مقایسه قرآن کریم با
شعر و نثر عربی، از برتری قرآن کریم در بلاغت سخن می‌گوید. او بلاغت قرآن را
عبارت از نظم بدیع و تألیف شگفت‌آور آن می‌داند. به اعتقاد وی شیوه و نظم قرآن
و ترتیب و تألیف آن به گونه‌ای است که عقل‌ها از درک آن در حیرت می‌ماند و
دریایی است که که اندیشه آدمی در آن سرگردان و در وصف آن در می‌ماند.^۱
باقلانی بحث از بدیع را با این پرسش آغاز می‌کند که آیا می‌توان اعجاز
قرآن را به کمک بدیع شناخت؟ پس از این پرسش به شیوه متداول آن روز از
مباحث بدیع سخن می‌گوید و بحث از اصطلاحات بدیع را با ذکر شواهدی از قرآن
کریم، احادیث و خطبه‌های نبوی، نمونه‌های از سخن صحابه، شعر و کلام عرب
ادامه می‌دهد تا خواننده ضمن مقایسه آنان برتری بلاغت قرآن را لمس کند.
فنونی را که او به بحث از آن پرداخته است عبارتند از: استعاره، ارادف، مماثله،
مطابقه، جناس، موازنه، مساوات، اشاره، مبالغه، غلو، ایغال، توشیح، صحت تقسیم،

^۱. باقلانی، ص ۱۲۰.

صحت تفسیر، تتمیم، ترصیح، تکافؤ، تعطف، سلب، ایجاب، کنایه و تعریض، عکس و تبدیل، التفات، تزییل و استطراد.

باقلاًنی بعد از سخن در باره این فنون و ارائه تحلیل در باره شواهد غیر قرآنی که ضعفها، تکلفها، زوائد و الفاظ غریب آنها را بررسی می‌کند، یادآور می‌شود که وجوه بدیع بیش از این است و ما تنها به ذکر شماری از آنها بسنده کردیم و برای جلوگیری از اطاله کلام از کنار سایر فنون گذشتیم، چرا که قصد ما ذکر همه ابواب بدیع نیست. وی در ادامه به سؤال آغازین کلام چنین پاسخ می‌دهد که برخی پنداشته‌اند از رهگذر ابوابی که از بدیع گفتیم می‌توان به اعجاز قرآن پی برد و بر آن استدلال کرد، ولی بی تردید ما با این وجوه نمی‌توانیم اعجاز قرآن را بیان کنیم، زیرا هنگامی که این وجوه را شناختیم، با تمرین و ممارست می‌توان به آن دست یافت. بنا بر این با بدیعی که برای شعر می‌گویند و آن را توصیف می‌کنند، نمی‌توان به اعجاز قرآن پی برد، چرا که در این فن چیزی خارقالعاده و برتر از عرف نیست، بلکه به کمک آموختن و تمرین و تکلف می‌توان به آن رسید...^۱ اما نظم خارقالعاده قرآن را نه نظیر و مانندی دارد تا بتوان آن را سرمشق قرار داد و نه پیشوایی که در پی آن رفت و نه درست است که به صورت اتّفاقی همانندی برایش پدیدار شود.^۲

وی در فصل «فی وصف وجوه البلاغه» به نقد نظریه رمّانی در خصوص وجوه دهگانه بلاغت قرآن می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که این وجوه فی نفسه نمی‌توانند بلاغت قرآن کریم را نشان دهد مگر آنکه در کنار آنها، نظم و تألیف نیکوی قرآن در نظر باشد.

۱۱-۲. تلخیص البیان فی مجازات القرآن شریف رضی (م ۴۰۶ق)

سید رضی با ذوق ادبی و شم بلاغی خاصی که داشت و با استعداد ادبی و شعری خویش به جستجو و تتبع در قرآن پرداخت و به نگارش کتاب «تلخیص البیان فی

^۱. همان، ص ۷۸.

^۲. همان، ص ۸۰.

مجازات القرآن» دست یازید. این کتاب نخستین کتابی است که در زمینه تفسیر جنبه‌های فصاحت و بلاغت قرآن نوشته شده و در آن به بحث از مجاز و استعاره در قرآن پرداخته شده است. پیش از سیدرضی کتاب مجازالقرآن توسط ابوعبیده معمر بن مثنی (م ۲۰۹ق) نگارش شده بود اما آن کتاب از لحاظ اسلوب و ساختار و محتوا با کتاب تلخیص البیان متفاوت است. مجاز در نظر ابوعبیده معادل تفسیر است و مجاز در نزد سید رضی مقابل حقیقت است و اکنون نیز از آن همین معنا مراد است. از این روی سید رضی اولین کسی است که در تعریف مجازات و استعارات قرآن گام برداشته و به تألیفی مستقل در این باره پرداخته است.

سید رضی در این کتاب سوره سوره و آیه آیه قرآن را بررسی کرده است. روش سید رضی در این کتاب بدین گونه است که از ابتدای قرآن آغاز کرده و نکات بدیعی و بیانی هر سوره را متذکر شده و به بررسی نکاتش پرداخته و به شرح و تفسیر سایر آیات نپرداخته است. در ترتیب سوره‌های قرآن هر سوره‌ای که فاقد وجوه مجاز و استعاره بوده است را آورده و گفته است که این سوره مطالب مناسب با غرض کتاب را ندارد و یا ما مطلبی در معنای مجازی در این سوره نیافتیم.

سید رضی علاوه بر پرداختن به جنبه‌های فصاحت و بلاغت آیات، در بسیاری از موارد به شرح لغات و کلمات قرآن نیز توجه و عنایت داشته و مطالب بسیار مهمی در معنای لغوی بیان کرده است.

در مزیت آن همین بس که تاکنون هیچ کتابی در مجازات قرآن، نتوانسته است با آن برابری کند. ملا کاتب چلبی، صاحب کتاب «کشف الظنون» در این باره چنین آورده است: «عزالدین بن عبد السلام، دانشمند معروف مصری (م ۶۶۰ق) کتابی به نام مجاز القرآن نوشته که جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ق) آن را به صورت فشرده به نام مجاز الفرسان الی مجاز القرآن نگاشته است. ولی هیچ یک از این‌ها در معنای بیان استعاری مجاز به پایه تلخیص البیان نمی‌رسند.» در واقع کتاب سید رضی، تفسیری ویژه در تبیین مجازات و استعارات قرآنی است.

در ارزش این کتاب همین بس که مؤلف در آغاز کتاب دیگر خویش با

عنوان «مجازات النبویه» به جایگاه و ارزش کتاب تلخیص اشاره کرده و چنین آورده است: «در زیبایی و ارزش این گنجینه که به نام تلخیص البیان فی مجازات القرآن نگاشته‌ام لازم است بگویم، در تألیف آن راهی را پیموده‌ام که تاکنون پیموده نشده و دری را گشوده‌ام که تاکنون هیچ کس آن را نگشوده است.»^۱

مواردی از تفسیر بلاغی سیدرضی در تلخیص البیان چنین است:

در تفسیر آیه شریفه «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ»^۲ می‌گوید: «در آیه دو استعاره به کار برده شده است: اول آنکه استهزاء مجازاً به خداوند اسناد داده شده است و مراد آن جزای استهزاء یعنی مؤاخذه و عقاب است؛ زیرا نسبت دادن استهزاء در معنای حقیقی به خداوند جایز نیست و با اوصاف حلیم و حکیم خداوند سازگار نیست. استعاره دوم در «يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» است که مراد آن است که خداوند به آنها مجال و فرصت می‌دهد تا حجت بر آنها تمام گردد، ولی آنها همچنان در سرگردانیشان باقی می‌مانند. این تشبیهی است به اینکه ریسمان اسب یا چهارپا را درازتر کنند تا بتواند راحت‌تر نفس بکشد.»^۳

در باره آیه شریفه «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ»^۴ می‌گوید: «این آیه به صورت استعاره بیان شده است و مراد از ید در آن ید حقیقی یعنی یکی از جوارح نیست، بلکه بخش اول آیه کنایه از بخل و خست و بخش دوم آیه کنایه از تبذیر و زیادروی دارد که هر دو از صفات مذوم و ناپسند است مگر آنکه در حد وسط باشد. چنانکه آیه شریفه «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا»^۵ آن را تفسیر می‌کند.»^۶

^۱ شریف رضی، مجازات النبویه، ص ۱۰.

^۲ البقره/۱۵. یعنی: خداوند آنان را استهزا می‌کند و آنها را در طغیانشان ننگه می‌دارد، تا سرگردان شوند.

^۳ شریف رضی، تلخیص البیان، ص ۳۰.

^۴ الاسراء/۲۹. یعنی: و دستت را به گردنت زنجیر مکن و بسیار [هم] گشاده‌دستی منما.

^۵ الفرقان/۶۷. یعنی: و کسانی‌اند که چون انفاق کنند، نه ولخرجی می‌کنند و نه تنگ می‌گیرند، و میان این دو [روش] حد وسط را برمی‌گزینند.

^۶ شریف رضی، تلخیص البیان، ص ۱۵۰.

۱۱-۳. اعجاز القرآن قاضی عبدالجبار معتزلی (م۴۱۵ق)

قاضی عبدالجبار جلد شانزدهم کتاب «المغنی فی ابواب التوحید و العدل» خود را به بحث از اعجاز قرآن اختصاص داده و در بخشی از مباحث آن به تفصیل از بلاغت قرآن سخن گفته است. وی بحث خود را در فصاحت قرآن با بیان عقیده استاد خود ابوهاشم جبائی آغاز می‌کند و می‌گوید: «شیخ ما گفته است: فصاحت کلام به جهت جزالت لفظ و خوبی معناست و برای فصاحت کلام به هر دو نیاز است. چنانچه اگر لفظ جزیل و معنا سست و رکیک باشد چنین کلامی فصیح نخواهد بود، بنابراین لازم است که کلام فصیح جامع هر دو جنبه لفظ و معنا باشد.»^۱ وی در بیان نظر ابوهاشم چنین ادامه می‌دهد که فصاحت کلام آن نیست که نظم خاصی دارا باشد، چرا که در مواقعی مردم سخن یک خطیب را از شعر یک شاعر فصیح‌تر می‌شمارند و حال آنکه نظم در سخن آنان برابر نیست. گاه نیز نظم در دو کلام یکسان است، اما یکی از دیگری فصیح‌تر است.^۲

از بیان عبدالجبار روشن می‌شود که استادش ابوهاشم جبائی فصاحت کلام را به لفظ و معنا وابسته دانسته و نظم را در فصاحت کلام مؤثر محسوب نکرده است.

از ادامه سخن عبدالجبار به دست می‌آید که نظریه استاد خود را نپذیرفته و عقیده او این است که لفظ یا معنا به تنهایی در فصاحت کلام چندان تأثیری ندارد، چون ممکن است لفظی در یک جمله از جمله‌ای دیگر فصیح‌تر باشد. یا معنای واحدی را گوینده‌ای فصیح‌تر از دیگری بیان کند. از دیدگاه او آنچه اساس بلاغت است صورت ترکیبی کلام است و این شیوه مخصوص در ترکیب کلمات است که یک کلام را فصیح می‌کند.^۳

عبدالجبار از مسائل بلاغی به صورت مستقل بحث نکرده و کتابی را در این باره تألیف نکرده است، بلکه مسائل بلاغی قرآن را بیشتر از آن جهت مطرح می-

^۱ قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی، ۱۹۷/۱۶.

^۲ همانجا.

^۳ همان، ۱۹۹/۱۶.

کند که به طاعنان بلاغت قرآن پاسخ دهد. وی در بحث اعجاز القرآن کتاب *المعنى فى ابواب التوحيد و العدل و همچنین در کتاب تنزیه القرآن عن المطاعن* به اشکالاتی که بر بلاغت قرآن وارد شده پاسخ می‌دهد که در اینجا به نمونه‌هایی از پاسخ‌های او به طاعنان پیرامون بلاغت قرآن می‌پردازیم:

وی به ایرادی که بر آیه شریفه «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا»^۱ وارد شده که دو کلمه «خَطِيئَةً» و «إِثْمًا» به یک معنا هستند و تکرار آنها مخل فصاحت قرآن است پاسخ می‌دهد: این طاعنان به تفاوت معنای لغوی دو کلمه آشنایی ندارند و استعمال دو کلمه مترادف قریب المعنا را تکرار پنداشته‌اند. آنان نمی‌دانند که معاصی گاهی عمدی و گاهی غیر عمدی است. «إِثْمًا» گناهی است که از روی عمد انجام می‌گیرد و «خَطِيئَةً» گناهی است که غیر عمد و ناآگاهانه انجام می‌شود. بنابراین تکراری در این آیه وجود ندارد.^۲

در باره آیه شریفه «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَ لَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِىَ الْحَيَوَانُ»^۳ ایراد کرده‌اند که «الدار الآخرة» که جماد است به «الحيوان» که بیانگر حیات و زندگانی است توصیف شده است. عبدالجبار پاسخ می‌دهد: این تعبیر مجازی است و به شنونده چیزی را می‌فهماند که با تعبیر حقیقی نمی‌توان آن را فهماند. زیرا مراد آیه آن است که حیات واقعی که فنا در آن راه ندارد و درد و رنجی در آن نیست همان حیات آخرت است و این حیات عین زندگانی و حیات است.^۴

۱۱-۴. دلائل الاعجاز عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۱ق)

عبدالقاهر جرجانی نخستین کسی است که دانش بلاغت را به دو علم معانی و بیان تقسیم کرد. جرجانی به صراحت از اصطلاح معانی و بیان استفاده نکرد بلکه

^۱. النساء/۱۱۲.

^۲. نک: قاضی عبدالجبار معتزلی، تنزیه القرآن عن المطاعن، ص ۱۰۵.

^۳. العنکبوت/۶۴. یعنی: این زندگی دنیا چیزی جز سرگرمی و بازی نیست و زندگی واقعی سرای آخرت است.

^۴. نک: همان، ص ۳۱۷.

مسائل گوناگون این دو علم را که تا آن زمان به صورت متفرق مطرح بود جمع-آوری و تکمیل کرد و مسائل علم معانی را در کتاب *دلایل الاعجاز* و مسائل علم بیان را در کتاب *اسرار البلاغه* تألیف کرد. جرجانی در این دو کتاب علاوه بر آنچه علمای قرن دوم و سوم در تبیین و تشریح جهات اعجاز بلاغی قرآن اهتمام داشتند به تدوین قوانین و قواعد معانی و بیان و نقد الشعر و سرقات شعریه نیز توجه کرده و به شرح و بیان آن موضوعات و مسائل و مصطلحات آن پرداخته است.^۱

ظهور این دو کتاب را باید نقطه عطف علم بلاغت بر شمرد و هر کس پس از او در علم بلاغت کتابی نگاشته است از مندرجات این دو کتاب بهره برده یا به تلخیص و تفسیر مطالب آنها پرداخته است. چنانکه نامداران این علم مانند امام فخر رازی، سکاکی، خطیب قزوینی و تفتازانی و دیگران در آرا و اقوال خود تابع جرجانی هستند و به اقوال او استناد می‌کنند. برای نمونه امام فخر رازی می‌گوید: «خداوند جرجانی را موفق کرد تا اصول و قواعد این علم را استخراج کرد و دلایل و براهین آن را مرتب و منظم ساخت و تا حد امکان در کشف حقایق و دقائق آن کوشید. وی در این باره دو کتاب *دلایل الاعجاز* و *اسرار البلاغه* را نگاشت و قواعد و ریزه‌کاری‌های این علم را با وجوه عقلی و شواهد نقلی و لطایف ادبی به گونه‌ای در این دو کتاب مطرح ساخت که هیچ کس از پیشینیان او به آن دست نیافته بودند.»^۲ تفتازانی نیز می‌گوید: «تا آنجا که توانستم از دانشمندان مشهور این علم بهره بردم و در همه کتاب‌های فن بلاغت و بیان به ویژه کتاب *دلایل الاعجاز* و *اسرار البلاغه* جستجو کردم»^۳

هدف اصلی جرجانی از نگارش کتاب *دلایل الاعجاز* تبیین دلایل اعجاز قرآن کریم است. از این روی در این کتاب به بررسی اسلوب‌ها، ساختارها و نکات بلاغی در زبان عربی می‌پردازد تا بتواند از این رهگذر اعجاز قرآن را به نمایش بگذارد. او

۱. مهدوی دامغانی، ص ۴۷۹.

۲. فخر رازی، نه‌ایة الایجاز، ص ۴.

۳. تفتازانی، المطول،

در این کتاب پس از آنکه از موضوعات علم معانی سخن می‌گوید و شواهد متعددی از آیات قرآن و نظم و نثر عربی را برای آنها می‌آورد، به بیان وجه اعجاز قرآن می‌پردازد و اعجاز آن را در نظم بی نظیر آن می‌داند. او با طرح این سؤال که قرآن دارای چه خصوصیتی در کلام است که معاندان را مقهور خود کرد و آنها را در شگفتی و حیرت واداشت؟ در جواب می‌گوید: «آنچه موجب شگفتی آنان شد مزایایی است که از نظم قرآن بر آنها آشکار شد، خصائصی است که در سیاق الفاظ قرآن با آن مواجه شدند، بدایعی است که از آغاز تا پایان آیات بر آنها نمایان گشت، الفاظی است که در محل و موقعیت خود قرار داشت، مثلی است که به موقع آورده شده بود، اسلوبی است که در بیان اخبار داشت، و همچنین شکل پند و تنبیه آن، اعلام و یادآوری آن، تشویق و تهدید آن، دلیل و برهان آن و توصیف و تبیین آن بود که معاندان را شگفت‌زده کرد.»^۱

به اعتقاد جرجانی، واژگان به خودی خود هیچ برتری بر یکدیگر ندارند و افکار و ایده‌ها نیز بدون الفاظ تعینی نمی‌یابند و از این رو نمی‌توان آنها را جداگانه مورد قضاوت قرار داد. بنابر این آنچه در بلاغت مهم است، سبکی است که با انتخاب و تنظیم لغات، معانی را افاده کند و آن نظم است. واژگان برای رساندن معانی به طریق خاصی در کنار یکدیگر چیده می‌شوند، هر چه این چینش بهتر و واژگان رساتر باشد مقصود به بهترین وجه حاصل می‌شود.^۲

او در این کتاب در فصل «فی تحقیق القول علی البلاغة و الفصاحة و البیان و البراعة» سخن از وجه بلاغت و فصاحت می‌گوید و معتقد است که ارزش و مزیت کلام مربوط به سبک و اسلوبی است که کلام با آن ادا می‌شود و چگونگی کاربرد لفظ در کلام و اختصاص آن به معنای مورد نظر در کلام است که کلام را دارای مزیت می‌کند. زیرا اگر الفاظ قبل از ترکیب مد نظر قرار گیرند هیچ برتری نسبت به هم ندارند. به نظر او نمی‌توان الفاظی مانند رجل و فرس را در دلالت بر معانی خود بر همدیگر برتر دانست و گفت که رجل در دلالت بر معنای خود از

^۱. جرجانی، دلائل الاعجاز، ۴۵.

^۲. همان، ۲۵۲-۲۵۵.

فرس در دلالت بر معنایش برتر است، یا رجل در عربی از مرد در فارسی دلالتش بیشتر است. به اعتقاد جرجانی دو کلمه بدون در نظر گرفتن موقعیت آنها در نظم کلام هیچ برتری نسبت به یکدیگر ندارند. وقتی می‌توان گفت فلان لفظ دارای فصاحت است که موقعیت آن را به لحاظ نظم کلام و تناسب آن با معانی کلمات مجاور به حساب آوریم.^۱

به اعتقاد عبدالقاهر اصطلاح «نظم» همان معانی نحو است که در ترکیب کلمات با یکدیگر پدیدار می‌شود. وی مزیت بلاغی را نه در کلمات و الفاظ که در ارتباط معنایی هر کلمه با کلمات دیگر درون جمله جستجو می‌کند. تاکید جرجانی بر نقش کلمات در جمله او را به سوی دانش نحو کشانده و به این باور می‌رساند که نظم متن از شیوه چینش تک‌تک کلمات و ترکیب‌ها پدید می‌آید. به اعتقاد او بلاغت بر پایه‌های نحو استوار شده و متن بلیغ چیزی جز به‌کارگیری درست و دقیق قواعد و دستورالعمل‌های نحو نیست. جرجانی به نحو‌نگاهی منطقی و خشک نداشته و شیوه چینش اجزای جمله بر مبنای نحو را نامحدود و غیر متناهی تلقی می‌نماید و مزیت بلاغی متن و تفاوت نوشته‌ها در بلاغت را برخاسته از همین ویژگی می‌شمرد. وی در این باره می‌گوید: «نظم آن است که اساس کلام را به گونه‌ای که مطابق با مقتضای علم نحو باشد بیان کنی و سخن را بر پایه قوانین و اصول این دانش بگویی و شیوه‌های آن را بشناسی و از آنها منحرف نشوی و قوانینی را که بیان شده رعایت کنی و به آنها بی‌اعتنا نباشی. ما نمی‌توانیم منظور کسی را که سخن را با نظمی خاص بر زبان می‌راند دریابیم مگر آنکه وجوه مختلفی را که برای بیان یک معنا وجود دارد و تفاوت‌های آن را بشناسیم. به عنوان مثال در هنگام بیان یک خبر می‌توان با تعبیری مانند: زیدٌ منطلقٌ، زیدٌ ینطلقُ، ینطلقُ زیدٌ، منطلقٌ زیدٌ، زیدٌ المنطلقُ، المنطلقُ زیدٌ، زیدٌ هو المنطلقُ آن را بیان کرد. یا در بیان یک شرط و جزا شیوه‌های مختلفی مانند عبارات: إن تخرجَ أخرج، إن خرجتَ خرجتُ، أن تخرجَ فأنا خارج، أنا خارج إن خرجتَ، أنا إن خرجتَ خارج به کار برد. یا در هنگام کاربرد حال می‌توان چنین

^۱. همان، ۴۷.

اشکالی را استفاده کرد: جائنی زیدٌ مسرعاً، جائنی یُسرعُ، جائنی و هو مسرع، جائنی و هو یسرع، جائنی قد أسرع، جائنی و قد أسرع. این وجوه هر کدام جایگاه خاصی دارند و در موضع مناسب مورد استفاده قرار می‌گیرند. و نیز بایسته است که گوینده سخن حروفی را که دارای معانی مشترک هستند به خاطر ویژگی خاصی که در هر یک وجود دارد در جایگاه و برای معنای خاصی به کار ببرد؛ مثلاً حرف «ما» را برای نفی حال و «لا» را برای نفی آینده و «إن» را در جایی که فعل احتمالاً وقوع دارد و «إذا» را در فعلی که وقوع آن حتمی است به کار گیرد. کسی که سخن می‌گوید باید به جملاتی که در پی هم می‌آورد توجه کند و جایگاه فصل و وصل آنها را بشناسد و سپس در آنجا که سزاوار وصل است موضع «واو» را از «فاء» و موضع «فاء» را از «ثم» و موضع «أو» را از «أم» و جایگاه «لکن» را از جایگاه «بل» باز شناسد و هر کدام را در موضع سزاوار خود به کار ببرد. همچنین در معرفه یا نکره آوردن الفاظ و تقدیم و تأخیر اجزای سخن و در حذف و تکرار و اضمار و اظهار دقت کند و هر یک را به طور صحیح به کار ببرد و به شیوه درست و به نحو بایسته از هر یک استفاده نماید.^۱

وی با استشهاد به آیه شریفه «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ»^۲ می‌گوید: «اگر در آیه تأمل کنید، اعجاز قرآن بر شما روشن گردد و شما را مجذوب و مقهور خود خواهد ساخت و تردید نخواهید کرد که مزیت آشکار و فضیلت شگفت‌آور قرآن تنها در ارتباط کلمات در ادای معانی است و نه چیز دیگر. زیرا زیبایی و شکوه این آیه فقط به لحاظ آن است که لفظ اول با دوم و سوم با چهارم از جهت معنا با هم مرتبط هستند. اگر لفظی از بین این الفاظ بردارید و معنای آن را جداگانه بررسی کنید، برای مثال اگر «ابلعی» را به تنهایی و بدون مرتبط ساختن آن با معانی کلمات دیگر در نظر آورید، آیا این لفظ از جهت

^۱ جرجانی، دلائل الاعجاز، ص ۷۰.

^۲ هود/۴۴. یعنی: و گفته شد: «ای زمین، آبت را فرو بر! و ای آسمان، خودداری کن! و آب فرو نشست و کار پایان یافت و (کشتی) بر (دامنه کوه) جودی، پهلو گرفت و (در این هنگام) گفته شد: «دور باد قوم ستمگر (از سعادت و نجات و رحمت خدا)»

فصاحت همان مقصود را می‌رساند که در کنار کلمات دیگر است.^۱ جرجانی پس از پاسخ منفی به این سؤال سخن خود را چنین ادامه می‌دهد: «عظمت آیه در این است که زمین با حرف ندای «یا» بدون واسطه «ای» مورد خطاب قرار گرفته و نفرموده: یا ایتها الارض، و لفظ «ماء» به کاف خطاب اضافه شده و نفرموده: ابلعی الماء. خداوند پس از آنکه زمین را به کاری که متناسب با اوست امر کرد، آسمان را با کاری که در شأن اوست فرمان داد که «یا سَمَاءُ أَقْلِعِي» و آنگاه «غِيضَ الْمَاءِ» را به صورت مجهول آورد تا نشانه آن باشد که زمین آب را به دستور فرمانده قادری فرو برده است و سپس این معنا با عبارت «قُضِيَ الْأَمْرُ» تأکید شده است و در پایان نیز با جمله «اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ» کشتی را به صورت اضمار قبل از ذکر آورده تا شرط فخامت و عظمت مطلب باشد... چنین خصوصیات در آیات قرآن است که با اعجازش دل‌ها و افکار ما را مملو از شگفتی و عظمت می‌کند.^۲

جرجانی در دلائل الاعجاز به تفصیل از احوال مسند و مسند الیه و موارد تقدیم و تأخیر و حذف آنها سخن می‌گوید و به مباحث قصر و حصر و فصل و وصل می‌پردازد و به مناسبت از حقیقت و مجاز و استعاره و تشبیه سخن می‌گوید. وی در کتاب اسرار البلاغه از تجنیس، استعاره، تشبیه، مجاز و موضوعات مرتبط با آنها بحث می‌کند. آیات قرآن در همه موضوعات کتاب اسرار البلاغه پرتو افکن است. او سخن خود را با استناد به آیات اول سوره الرحمن چنین آغاز می‌کند: «خداوند متعال انسان را با سخن از دیگر حیوانات متمایز کرد و با آن او را از مواهب بزرگی آگاه کرد و فرمود «الرَّحْمَانُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»^۳ پس اگر سخن نبود فواید علم از دانا به دیگران نمی‌رسید.»^۴

جرجانی برای موضوعات دانش بیان از قرآن نمونه‌های بسیاری شاهد می‌آورد. اما اعتقاد او این است که موضوعاتی مانند استعاره یا تشبیه صرفاً وجهی برای اعجاز قرآن نیستند، زیرا در این صورت تنها تعدادی از آیات که استعاره یا

۱. جرجانی، دلائل الاعجاز، ص ۴۸.

۲. همان.

۳. الرحمن/۱-۴.

۴. جرجانی، اسرار البلاغه، ص ۹.

تشبیه در آن به کار رفته باید معجزه باشند. بلکه پذیرش وجه نظم در اعجاز قرآن اقتضایش آن است که استعاره و نظائر آن در دایره اعجاز قرار گیرند. زیرا استعاره و کنایه و تمثیل و سایر انواع مجاز همگی از مقتضیات نظم هستند. بنابراین از نظر عبدالقاهر اعجاز قرآن در نظم و تألیف به شیوه مخصوص آن است و گونه‌های بلاغی اصل در اعجاز نیستند بلکه در مقدمات آن وارد می‌شوند. او در پاسخ ایرادی که بر نظریه او وارد شده که اگر گفته شود که اعجاز قرآن تنها در نظم است لازم‌هاش این است که استعاره و گونه‌های مجاز از قرآن خارج گردد و در این صورت چه وجهی برای اعجاز باقی می‌ماند؟ می‌گوید: «مسأله چنین نیست که برداشت شده است بلکه ورود استعاره و کنایه و تمثیل و سایر گونه‌های مجاز لارمه نظم است و نظم به واسطه آنها ایجاد می‌شود و اساساً قابل تصور نیست که چیزی از این موارد در کلام وارد شود و احکام نحوی در میان آنها نباشد و یا فعل و اسمی باشد و در آن استعاره جریان یابد ولی با هم سازگاری و تناسب نداشته باشند. مگر نه این است که در آیه شریفه « وَ اسْتَعَلَّ الرَّأْسُ شَيْبًا »^۱ کلمه «رأس» نمی‌تواند فاعل و کلمه «شیباً» نمی‌تواند تمییز باشد و قابل تصور نیست که مستعار هم باشد. در دیگر گونه‌های استعاره نیز وضع چنین است.»^۲

عبدالقاهر با نگارش دو کتاب خویش در بلاغت راه را برای آیندگان هموار کرد تا آنان بتوانند دانش بلاغت را به شیوه‌ای صحیح نظم و ترتیب دهند. عبدالقاهر اگر چه می‌کوشد که خود این کار را انجام دهد ولی به جهت آنکه تا دوره وی فنون مختلف بلاغت از هم تفکیک نشده بود او نیز به طور کامل در این کار موفق نمی‌شود و بخشی‌هایی از علم بیان مانند تشبیه و استعاره را در کتاب دلائل الاعجاز که در علم معانی است و بر عکس می‌آورد. به نظر می‌رسد از همین روی است که در باره کتاب‌های او گفته شده است: «بحث‌های کتاب‌های او مانند مرواریدهای پراکنده گردن‌بندی است که پاره شده است.»^۳ در هر صورت

۱. مریم/۴.

۲. جرجانی، دلائل الاعجاز، ص ۲۵۶.

۳. تفتازانی، المطول، ص ۱۰.

عبدالقاهر پایه‌های اصلی شیوه تحلیل را در بررسی معانی و بیان وضع کرد و راه تفکیک فنون مختلف بلاغت را هموار ساخت.

كتابنامه

١. القرآن الكريم، ترجمه مكارم شيرازى.
٢. نهج البلاغه، تحقيق صبحى صالح.
٣. ابن ابى الاصع المصرى، بديع القرآن، ترجمه سيد على مير لوحى، مشهد، آستان قدس رضوى، ١٣٦٨ش.
٤. ابن ابى الحديد، عزالدين ابوحامد، شرح نهج البلاغه، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، قم، كتابخانه عمومى آيه الله مرعشى، ١٣٣٧ق.
٥. ابن اثير، ضياء الدين بن ابى الكرم، المثل السائر فى أدب الكاتب و الشاعر، بيروت، المكتبة العنصرية، ١٤٢٠ق.
٦. ابن اثير، عزالدين ابوالحسن على بن ابى الكرم، الكامل فى التاريخ، بيروت، دار صادر، ١٣٨٥ق.
٧. ابن اثير، مبارك بن محمد شيبانى، النهاية فى غريب الحديث و الأثر، قم، مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، ١٤٠٨ق.
٨. ابن انبارى، عبدالرحمن بن محمد، الإنصاف فى مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين و الكوفيين، الطبعة الرابعة، [بى جا]، مطبعة السعادة، ١٣٨٠ق.
٩. -----، نزهة الالباء فى طبقات الادباء، تحقيق ابراهيم السامرائى، الطبعة الثالثة، اردن، مكتبة المنار، ١٤٠٥ق.
١٠. ابن جنى، ابوالفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد على النجار، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٦ق.
١١. -----، اللمع فى العربية، تحقيق حامد المؤمن، الطبعة الثانية، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٥ق.
١٢. -----، المنصف شرح لكتاب التصريف ابى عثمان المازنى، تحقيق ابراهيم مصطفى و عبدالله امين، قاهره، ادارة احياء التراث القديم، ١٣٧٣ق.
١٣. ابن حاجب، الامالى النحوية، تحقيق هادى حسن حمودى، بيروت، مكتبة

- النهضة العربية و عالم الكتب، ١٤٠٥ق.
١٤. ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني، *الإصابة في تمييز الصحابة*، تحقيق عادل احم عبدالوجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ق.
١٥. -----، *تقريب التهذيب*، تحقيق مصطفى عبدالقار عطا، الطبعة الثانية، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.
١٦. -----، *تهذيب التهذيب*، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٤ق.
١٧. ابن حسنون، عبدالله بن حسين، *كتاب اللغات في القرآن باسناده الى ابن عباس*، تحقيق صلاح الدين المنجد، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٣٩٢ق.
١٨. ابن خالويه، حسين بن احمد، *اعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم*، بيروت، دارالكتب العلمية، [بي تا]
١٩. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *مقدمة ابن خلدون*، تحقيق درويش الجويدى، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٨ق.
٢٠. ----- *كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر*، تحقيق خليل شحادة، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨م.
٢١. ابن خلكان، احمد بن محمد، *وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان*، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٩٨م.
٢٢. ابن دريد، ابو بكر محمد بن حسين، *جمهرة اللغة*، بيروت، دار صادر، بي تا.
٢٣. ابن السراج، محمد بن سهل البغدادي، *الاصول في النحو*، تحقيق عبدالحسين الفتيلي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨ق.
٢٤. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، *الطبقات الكبرى*، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٠ق.
٢٥. ابن سكتيت، ابو يوسف يعقوب بن اسحاق، *كتاب الاضداد*، در ضمن ثلاثة كتب في الاضداد، تحقيق اوغست هفغر، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٧١م.

٢٦. ابن سلام، محمد الجمحي، *طبقات فحول الشعراء*، تحقيق احمد شاكر، قاهره، مطبعة المدني، ١٩٧٤م.
٢٧. ابن سيده، علي بن اسماعيل، *المحكم و المحيط الاعظم في اللغة*، تحقيق مصطفى القا و حسين نصار، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ١٣٧٧ق.
٢٨. ابن عبد ربه، احمد بن محمد، *العقد الفريد*، تحقيق عبدالمجيد الترحيني، الطبعة الثالثة، بيروت، دارلكتب العلمية، ١٤٠٧ق.
٢٩. ابن عساكر، علي بن حسن، *تاريخ مدينة دمشق*، بيروت، دارالفكر، ١٤١٥ق.
٣٠. ابن عصفور، علي بن مؤمن الاشبيلي، *الممتع في التصريف*، تحقيق، فخرالدين قباده، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٧ق.
٣١. ابن عماد حنبلي، شهاب الدين ابو الفلاح عبد الحي بن احمد، *شذرات الذهب في اخبار من ذهب*، تحقيق الأرنؤوط، دمشق - بيروت، دار ابن كثير ، ١٤٠٦ق.
٣٢. ابن فارس، ابوالحسن احمد، *الصاحبي في فقه اللغة*، تحقيق احمد حسن بسج، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢٨ق.
٣٣. -----، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دارالجيل، ١٤١١ق.
٣٤. -----، *مجلد اللغة*، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٢٦ق.
٣٥. ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم ، *ادب الكاتب*، تحقيق د. درويش الجويدي، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٥ق.
٣٦. -----، *تأويل مشكل القرآن*، شرح سيد احمد صقر، بيروت، المكتبة العلمية، بي تا.
٣٧. -----، *تفسير غريب القرآن*، شرح ابراهيم محمد رمضان، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ١٤١١ق.
٣٨. -----، *الشعر و الشعراء*، قاهره، دارالحديث، ١٤٢٣ق.

٣٩. ابن كثير، اسماعيل بن عمرو، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩ق.
٤٠. ابن مطرف الكناني، القُرطيين (كتّابي مشكل القرآن و غريبه لابن قتيبه)، قاهره، مطبعة الخانجي و مكتبتها، ١٣٥٥ق.
٤١. ابن معتز، عبدالله، البديع، تحقيق إغناطيوس كراتشكوفسكي، بيروت، دار المسيرة، ١٤٠٢ق.
٤٢. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تنسيق و تعليق على شيرى، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٤٠٨ق.
٤٣. ابن ولّاد، ابوالعباس احمد بن محمد، المقصور و الممدود، ليدن، ١٩٠٠م.
٤٤. ابن نديم، محمد بن اسحاق، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، الطبعة الثانية، ١٣٩٣ق.
٤٥. ابن هشام، ابوعبدالله محمد بن اسحاق، سيرة النبي، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، قاهره، مكتبة محمد على صبيح و اولاده، ١٣٨٣ق.
٤٦. ابن هشام، جمال الدين عبدالله، اوضح المسالك الى الفيه ابن مالك، بيروت، دار ابن كثير، ١٤٢٦ق.
٤٧. -----، شرح شذور الذهب فى معرفة كلام العرب، تحقيق ح، الفاخورى، بيروت، دار الجيل، [بى تا].
٤٨. -----، قطر الندى و بل الصدى، تحقيق محمد محمود القاضى، قاهره، دارالسلام، ١٤٣١ق.
٤٩. -----، معنى اللبيب، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى، ١٤٠٤ق.
٥٠. ابو حيان اندلسى، محمد بن يوسف، البحر المحيط فى التفسير، تحقيق صدقى محمد جميل، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٠ق.
٥١. ابو طيب، عبدالواحد بن على اللغوى، مراتب النحويين، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، مكتبة نهضة مصر و مطبعتها، بى تا.
٥٢. ابوعبيده، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق احمد فريد المزيدي، بيروت،

دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۷ق.

۵۳. ابو الفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۵۴. ابو الفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.
۵۵. اخفش، ابوالحسن سعید بن مسعدة، *معانی القرآن*، تحقیق هدی محمد قراة، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۴۱۱ق.
۵۶. آذرنوش، آذرتاش، *آموزش زبان عربی*، چاپ دهم، تهران مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳ش.
۵۷. -----، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی (پیش از اسلام)*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ش.
۵۸. ارسطو طاليس، *كتاب الخطابة*، ترجمة ابراهيم سلامه، الطبعة الثانية، قاهره، مكتبة الانجلو المصرية، ۱۹۵۳م.
۵۹. -----، *فن الشعر*، ترجمة عبدالرحمن بدوي، قاهره، مكتبة النهضة المصرية، ۱۹۵۳م.
۶۰. ازهری، ابو منصور محمد بن احمد، *تهذيب اللغة*، تحقيق عبدالسلام هارون، مصر، دار المصرية للتأليف و الترجمة، ۱۳۸۴ق.
۶۱. الاسعد، عبدالكريم محمد، *تاريخ نحو*، ترجمة رمضان رضائي، تبريز، دانشگاه آزاد اسلامی تبريز، ۱۳۸۱ش.
۶۲. اسکندري، احمد و عناني، مصطفى، *الوسيط في الادب العربي و تاريخه*، قاهره، بی تا.
۶۳. اسماعيل، عزالدين، *المصادر الادبية و اللغوية في التراث العربي*، عمان، دارالمسيرة، ۱۴۲۴ق.
۶۴. اصمعی، عبدالملك بن قریب، *كتاب الاضداد*، در ضمن ثلاثة كتب في الاضداد، تحقیق اوغست هفتر، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۷۱م.
۶۵. اقبال، ابراهیم، *فرهنگ نامه علوم قرآن*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۵ش.

٦٦. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٥ ق.
٦٧. امین، احمد، *ضحی الاسلام*، بیروت، دارالکتب العربی، ١٤٢٥ ق.
٦٨. -----، *ظهر الاسلام*، بیروت، دارالکتب العربی، ١٤٢٥ ق.
٦٩. امین، سید محسن، *أعیان الشیعة*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٦ ق.
٧٠. انیس، ابراهیم، *آواشناسی زبان عربی*، ترجمه ابوالفضل علّامی و صفر سفیدرو، تهران، انتشارات اسوه، چاپ دوم، ١٣٨٤ ش.
٧١. باقلّانی، ابوبکر محمد بن الطیب، *اعجاز القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٧ ق.
٧٢. بحیری، سعید حسن، *المدخل الی مصادر اللغة العربیة*، الطبعة الثانية، قاهره، مؤسسة المختار للنشر و التوزیع، ١٤٢٨ ق.
٧٣. البغدادی، اسماعیل باشا، *هدیة العارفين اسماء المؤلفين و آثار المصنفين*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
٧٤. -----، *ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، تصحیح رفعت بیلکه کلیسنی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
٧٥. بغدادی، عبدالقادر بن عمر، *خزانة الادب و لب لباب لسان العرب*، تحقیق محمد نبیل طرفی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٨ ق.
٧٦. بروکلیمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمه عبدالحلیم نجار، قاهره، دارلمعارف، ١٩٧٤ م.
٧٧. بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الأشراف*، تحقیق محمد حمید الله، مصر، دار المعارف، ١٩٥٩ م.
٧٨. بلاشر، رژی، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمه آذرنوش، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ١٣٦٣ ش.
٧٩. بنت الشاطیء، عایشه عبدالرحمن، *اعجاز بیانی قرآن*، ترجمه حسین صابری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٧٦ ش.

۸۰. بهاری اردشیری، عباسعلی، پژوهشنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی /دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۱، شماره ۳۳.
۸۱. البیرونی، ابوریحان، فی تحقیق ما للهند، حیدر آباد دکن هند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ۱۹۵۸م.
۸۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۸۳. تاوادی، ج، زبان و ادبیات پهلوی، ترجمه نجم آبادی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ش.
۸۴. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المختصر، تهران، چاپخانه مصباحی، [بی تا].
۸۵. -----، المطول فی شرح تلخیص المفتاح، به اهتمام سید محمود کتابچی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۸۶. تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۶ش.
۸۷. تهرانی، آقا بزرگ، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ایران، انتشارات اسماعیلیان قم و کتابخانه اسلامیة تهران. ۱۴۰۸ق.
۸۸. ثعالبی، ابو منصور، الاعجاز و الایجاز، قاهره، مکتبه القرآن، [بی تا].
۸۹. -----، فقه اللغة و سر العربیة، تحقیق جمال طلبه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۹ق.
۹۰. الجاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، البیان و التبیین، بتحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالجلیل، بی تا.
۹۱. -----، الحیوان، الطبعة الثانية، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۹۲. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، تحقیق عادل انور خضر، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۲۸ق.
۹۳. جرجانی عبدالقاهر، اسرار البلاغة، تحقیق محمد الاسکندرانی و م. مسعود،

- بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۲۶ق.
۹۴. -----، *دلایل الاعجاز*، تعلیق محمد التنجی، بیروت دارالکتاب العربی، ۱۴۲۵ق.
۹۵. جفری، آرتور، *واژه های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۲ش.
۹۶. جواد، علی، *تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد، ۱۹۵۰م.
۹۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۴ق.
۹۸. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۹۹. حجتی، سید محمد باقر، *پژوهشی در تاریخ قرآن کریم*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰ش.
۱۰۰. -----، *سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو*، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰ش.
۱۰۱. حسین، طه، *فی الادب الجاهلی*، الطبعة الثامنة عشرة، قاهره، دارالمعارف، [بی تا]
۱۰۲. حسینی جلالی، سید محمد حسین، *فهرس التراث*، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۴۲۲ق.
۱۰۳. حکیمی، محمدرضا، *ادبیات و تعهد در اسلام*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۳ش.
۱۰۴. حلّی (علامه حلّی)، *الرجال*، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۱۰۵. حورانی، آلبرت، *تاریخ مردمان عرب*، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴ش.
۱۰۶. الخطّابی، حمد بن محمد، *بیان اعجاز القرآن*، در ضمن کتاب *ثلاثة رسائل فی اعجاز القرآن*، تحقیق محمد خلف الله احمد و محمد زغلول سلام، الطبعة الخامسة، قاهره، دارالمعارف، [بی تا].
۱۰۷. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتاب

- العلمية، ١٤١٧ق.
١٠٨. خطيب قزويني، جلال الدين محمد بن عبدالرحمن، الايضاح في علوم البلاغة، تحقيق غريد الشيخ محمد و ايمان الشيخ محمد، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٤٢٩ق.
١٠٩. خليل بن احمد فراهيدي، العين، تحقيق مهدي المخزومي و ابراهيم السامرائي، چاپ دوم، ايران(قم)، مؤسسة دارالهجرة، ١٤٠٥ق.
١١٠. خويي، ابوالقاسم، البيان في تفسير القرآن، بيروت، دارالزهراء للطباعة و النشر و التوزيع، ١٣٩٥ق.
١١١. دائرة المعارف بزرگ اسلامي، زير نظر كاظم موسوي بجنوردي، تهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي.
١١٢. درويش، محيي الدين، اعراب القرآن و بيانه، سوريه، دارالارشاد، ١٤١٥ق.
١١٣. دهخدا، علي اكبر، لغت نامه، چاپ دوم از دوره جديد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٧ش.
١١٤. ذهبي، شمس الدين محمد بن احمد، تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٣ق.
١١٥. راسخ مهند، محمد، درآمدی بر زبان شناسی شناختی- نظريه ها و مفاهيم، تهران، سمت، ١٣٨٩ش.
١١٦. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دمشق- بيروت، دارالعلم الدار الشامية، ١٤١٢ق.
١١٧. الرافي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٦ق.
١١٨. -----، اعجاز القرآن و البلاغة النبوية، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٩ق.
١١٩. رز، اچ.جي، تاريخ ادبيات يونان، ترجمه ابراهيم يونسى، چاپ سوم، تهران، انتشارات امير كبير، ١٣٧٨ش.

۱۲۰. رضائی باغ بی‌دی، حسن، *مقدمات زبان سنسکریت، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۴ش.*
۱۲۱. رضی استرآبادی، محمد بن حسن، *شرح شافیه ابن الحاجب، قم، مکتبه پارسا، ۱۳۹۰ش.*
۱۲۲. -----، *شرح کافیه ابن الحاجب، قم، مکتبه پارسا، ۱۳۸۹ش.*
۱۲۳. روای، صلاح، *لغت‌نامه‌نویسی در زبان عربی، ترجمه و تلخیص حسن دادخواه تهرانی، اهواز، انتشارات دانشگاه شهید چمران، ۱۳۸۰ش.*
۱۲۴. الرّمّانی، علی بن عیسی، *النکت فی اعجاز القرآن، در ضمن کتاب ثلاثه رسائل فی اعجاز القرآن، تحقیق محمد خلف الله احمد و محمد زغلول سلام، الطبعة الخامسة، قاهره، دارالمعارف، [بی تا].*
۱۲۵. رنو، لوئی، *ادبیات هند، ترجمه سیروس ذکاء، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۰ش.*
۱۲۶. روبینز، آر. اچ، *تاریخ مختصر زبان شناسی، ترجمه علی محمد حق شناس، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۰ش.*
۱۲۷. زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس، تحقیق عبدالستار احمد فرّاج، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۸۵ق.*
۱۲۸. زجاج، ابو اسحاق ابراهیم السّری، *تهذیب معانی القرآن و اعرابه، به کوشش عرفان بن سلیم، صیدا- بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۷ق.*
۱۲۹. -----، *اعراب القرآن، تحقیق ابراهیم ابیاری، قاهره/بیروت، دارالکتاب المصری و دارالکتب اللبنانی، ۱۴۲۰ق.*
۱۳۳. الزجاجی، ابوالقاسم عبدالرحمن بن اسحاق، *الجمال، تحقیق ابن ابی شنب، الطبعة الثانية، پاریس، ۱۹۵۷م.*
۱۳۰. -----، *الایضاح فی علل النحو، تحقیق مازن المبارک، الطبعة الخامسة، بیروت، دارالنفائس، ۱۴۰۶ق.*
۱۳۱. زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن، تعلیق مصطفی*

- عبدالقادر عطا، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨ق.
١٣٢. زركلي، خيرالدين، الاعلام، الطبعة الثامنة، بيروت، دارالعلم للملايين، ١٩٨٩م.
١٣٣. زرّين كوب، عبدالحسين، *أشنايى با نقد ادبى*، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن، ١٣٧٢ش.
١٣٤. -----، *ارسطو و فن شعر*، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امير كبير، ١٣٨٥ش.
١٣٥. زغلول سلام، محمد، *أثر القرآن فى تطوّر النقد العربى*، الطبعة الثانية، قاهره، دارالمعارف بمصر، ١٩٦١م.
١٤٠. زمخشري، جارالله محمود بن عمر، *اساس البلاغة*، بيروت، دار بيروت للطباعة و النشر، ١٤١٢ق.
١٤١. -----، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت، دارالكتب العربى، ١٤٠٧ق.
١٤٢. -----، *المفصل فى صنعة الاعراب*، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ٢٠٠٣م.
١٤٣. الزيات، احمد حسن، *تاريخ الادب العربى*، بيروت، اليمامة للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤٢٩ق.
١٤٤. زيدان، جرجى، *تاريخ آداب اللغة العربية*، بيروت، دارالفكر، ١٤٢٦ق.
١٤٥. -----، *تاريخ التمدن الاسلامى*، بيروت، دار الهلال، بى تا.
١٤٦. زيد بن على، *غريب القرآن*، تحقيق محمد جواد الحسينى الجلالى، قم، انتشارات حوزة علميه قم، ١٤١٨ق.
١٤٧. السامرائى، ابراهيم، *دراسات فى اللغة*، بغداد، مطبعة العانى، ١٩٦١م.
١٤٨. سبحانى، جعفر، *موسوعة طبقات الفقهاء*، قم، مؤسسه امام صادق، ١٤١٨ق.
١٤٩. سجستانى، ابوبكر محمد بن عزيز، *غريب القرآن*، تحقيق احمد عبدالقادر صلاحية، دمشق، دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر، ١٩٩٣م.
١٥٠. سجستانى، سهل بن محمد، *كتاب الاضداد*، در ضمن ثلاثة كتب فى

- الاضداد، تحقيق اوغست هفنز، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٩٧١م.
١٥١. سزگين، فؤاد، تاريخ نگارش های عربی، ترجمه و تدوين مؤسسه نشر فهرستگان، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٣٨٠ش.
١٥٢. سكاكى، يوسف بن ابى بكر، مفتاح العلوم، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ق.
١٥٣. سورن، پيتر، مكاتب زبان شناسى نوين در غرب، ترجمه على محمد حق شناس، تهران، سمت، ١٣٨٩.
١٥٤. سيبويه ابوبشر عمرو بن عثمان، كتاب سيبويه، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٣ق.
١٥٥. السيرافى، ابو سعيد، شرح كتاب سيبويه، تحقيق رمضان عبدالتواب و محمود فهيمى حجازى و محمد هاشم عبدالدايم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.
١٥٦. سيوطى، جلال الدين، الاتقان فى علوم القرآن، دمشق-بيروت، دار ابن كثير، ١٤٠٧ق.
١٥٧. -----، طبقات المفسرين، بيروت دار الكتب العلمية، [بى تا].
١٥٨. -----، المزهر فى علوم اللغة و انواعها، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٣٠ق.
١٥٩. -----، همع الهوامع فى شرح جمع الجوامع، تحقيق احمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ق.
١٦٠. شافعى، محمد بن ادريس، الرسالة، تحقيق احمد محمد شاكر، بيروت، المكتبة العلمية، بى تا.
١٦١. شريف رضى، محمد بن حسين، تلخيص البيان فى مجازات القرآن، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م.
١٦٢. -----، المجازات النبوية، قاهره، مؤسسة الحلبي و شركاء، ١٩٦٧ق.
١٦٣. شكورى، ابوالفضل، گذرى بر کرانه قرآن، قم، انتشارات عقل سرخ، ١٣٨٤ش.

۱۶۴. شهيد ثانی، زين الدين بن علی، *الرعاية لحال البداية في علم الدراية*، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۱ش.
۱۶۵. صاحب بن عباد، اسماعيل، *المحيط في اللغة*، تحقيق محمد حسن آل ياسين، بيروت، عالم الكتب، ۱۴۱۴ق.
۱۶۶. صاعد اندلسي، ابوالقاسم صاعد بن احمد، *التعريف بطبقات الامم*، تحقيق و ترجمه غلامرضا جمشيد نژاد اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، ۱۳۸۳ش.
۱۶۷. صدر، سيد حسن، *تأسيس الشيعه لعلوم الاسلام*، بيروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۱ق.
۱۶۸. صدوق، محمد بن علی بن بابويه، *التوحيد*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۱۶۹. صفا، ذبيح الله، *تاريخ علوم عقلي در تمدن اسلامي*، تهران، انتشارات مجيد، ۱۳۸۴ش.
۱۷۰. صفدي، صلاح الدين، *الوافي بالوفيات*، بيروت، دار احياء التراث العربي، بی تا.
۱۷۱. صفوي، كورش، *درآمدی بر معنی شناسی*، چاپ سوم، تهران، انتشارات سوره مهر، ۱۳۸۷ش.
۱۷۲. صلاحية، احمد عبدالقادر، *مقدمه غريب القرآن سجستاني*، دمشق، دار طلاس للدراسات و الترجمة و النشر، ۱۹۹۳م.
۱۷۳. ضيف، شوقي، *تاريخ ادبي عرب (العصر الجاهلي)*، ترجمه عليرضا ذكاوتي قراگزلو، تهران، امير كبير، ۱۳۶۴ش.
۱۷۴. -----، *تاريخ و تطور علوم بلاغت*، ترجمه محمدرضا تركي، تهران، سمت، ۱۳۸۳ش.
۱۷۵. -----، *تجدید النحو*، بيروت، مؤسسة البلاغ، ۱۴۰۸ق.
۱۷۶. طباطبائي، سيد محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۷ق.
۱۷۷. طبرسي، احمد بن علی، *الاحتجاج على اهل اللجاج*، مشهد، انتشارات

- مرتضى، ١٤٠٣ق.
١٧٨. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان، بيروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر، ١٤٠٦ق.
١٧٩. طبرى، محمد بن جرير، جامع البيان فى تفسيرالقرآن، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٢ق.
١٨٠. الطريحي، فخرالدين، تفسير غريب القرآن، تحقيق محمد كاظم طريحي، بيروت، دارالاضواء، ١٤١٠ق.
١٨١. الطوسى، محمد بن حسن، التبيان فى تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربى، [بى تا].
١٨٢. ----- ، الفهرست، تصحيح محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، المكتبة المرتضويه، بى تا.
١٨٣. عبدالتواب، رمضان، مباحثى در فقه اللغة و زبان شناسى عربى، ترجمه حميدرضا شىخى، تهران، آستان قدس رضوى، ١٣٦٧ش.
١٨٤. عبدالجليل، ج.م، تاريخ ادبيات عرب، ترجمه آذرتاش آذرنوش، چاپ دوم، تهران، انتشارات امير كبير، ١٣٧٣ش.
١٨٥. عبدالرحيم، عبدالجليل، لغة القرآن الكريم، عمان، مكتبة الرسالة الحديثية، ١٤٠١ق.
١٨٦. عسكرى، ابو هلال، الأوائل، طنطا، دار البشير، ١٤٠٨ق.
١٨٧. ----- ، معجم الفرق اللغوية، قم، جامعة المدرسين، ١٤١٢ق.
١٨٨. عطار، احمد عبدالغفور، مقدمة الصحاح، الطبعة الثالثة، بيروت، دارالعلم للملايين، ١٤٠٤ق.
١٨٩. عكبرى عبدالله بن حسين، التبيان فى اعراب القرآن، عمان-رياض، بيت الافكار الدوليه، [بى تا].
١٩٠. علوى مقدم، محمد، در قلمرو بلاغت، مشهد، آستان قدس رضوى، ١٣٧٢ش.
١٩١. علوى يمنى، يحيى بن حمزه، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز،

- بيروت، المكتبة العنصرية، ١٤٢٣ق.
١٩٢. الفاخوري، حنا، *تاريخ ادبيات ريان عربي*، ترجمة عبدالمحمد آيتي، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس، ١٣٦٨ش.
١٩٣. فارابي، ابونصر محمد بن محمد، *احياء العلوم*، ترجمة حسين خديو جم، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٦٤ش.
١٩٤. فارابي، اسحاق بن ابراهيم، *ديوان الادب*، تحقيق احمد مختار عمر و ابراهيم انيس، قاهره، مجمع اللغة العربية، ١٣٩٤ق.
١٩٥. فارسي، ابو علي، *الايضاح العضدي*، تحقيق حسن شاذلي فرهور، رياض، ١٣٨٩ق.
١٩٦. فخررازي، ابوعبدالله محمد بن عمر، *مفاتيح الغيب*، الطبعة الثالثة، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.
١٩٧. -----، *نهاية الايجاز في دراية الاعجاز*، قاهره، مطبعة الآداب و المؤيد، ١٣١٧ق.
١٩٨. فراء، يحيى بن زياد، *معاني القرآن*، به تحقيق احمد يوسف نجاتي و محمد علي نجار، بيروت، دارالسرور، بي تا.
١٩٩. فروخ، عمر، *تاريخ الادب العربي*، الطبعة الثامنة، بيروت، دارالعلم للملايين، ٢٠٠٦م.
٢٠٠. فضلي، عبدالهادي، مقدمه بر *تاريخ قرائات قرآن*، ترجمه و تحقيق سيد محمدباقر حجتى، تهران، انتشارات اسوه، [بي تا]
٢٠١. فهمي حجازي، محمود، *زيان شناسي عربي*، ترجمة سيد حسين سيدي، تهران، انتشارات آستان قدس رضوي و سمت، ١٣٧٩ش.
٢٠٢. فيروزآبادي، مجدالدين محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، اعداد و تقديم محمد عبدالرحمن المرعشلي، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٤١٧ق.
٢٠٣. قاضي عبدالجبار معتزلي، ابوالحسن احمد بن خليل، *تنزيه القرآن عن المطاعن*، قاهره، محمد سعيد رافعي، ١٣٢٩ق.
٢٠٤. -----، *المعنى في ابواب التوحيد و العدل*، تصحيح امين الخولي،

- مصر، مطبعة دار الكتب، ١٣٨٠ق.
٢٠٥. القالى، ابوعلی اسماعیل بن قاسم، *البارع فى اللغة*، تحقیق هاشم الطعان، بیروت، دارالحضارة العربیة، ١٩٧٥م.
٢٠٦. قدامه بن جعفر، *نقد الشعر*، تحقیق محمد عبدالمنعم خفاجی، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
٢٠٧. قرطبی، ابو عبدالله، *تفسیر القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
٢٠٨. قفطی، جمال الدین، *إنباه الرواة على أنباه النحاة*، بیروت، المكتبة العنصریة، ١٤٢٤ق.
٢٠٩. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، چاپ چهارم، قم، دارالکتاب، ١٣٦٧ش.
٢١٠. الکواز، محمد کریم، *سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن*، ترجمه سید حسین سیدی، تهران، انتشارات سخن، ١٣٨٦ش.
٢١١. لاینز، جان، *مقدمه ای بر معناشناسی زبان شناختی*، ترجمه حسین واله، چاپ دوم، تهران، گام نو، ١٣٨٥ش.
٢١٢. مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایة*، بیروت، مؤسسة آل البيت، ١٤١١ق.
٢١٣. المبرد، ابو العباس محمد بن یزید، *المقتضب*، تحقیق محمد عبدالخالق عظیمه، قاهره، لجنة احیاء التراث الاسلامی، ١٤١٥ق.
٢١٤. مجتبابی، فتح الله، *نحو هندی و نحو عربی*، تهران، نشر کارنامه، ١٣٨٣ش.
٢١٥. -----، *نقل علوم و معارف هندی به جهان اسلامی*، هفتاد مقاله، گردآوری یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، انتشارات اساطیر، ١٣٧١ش.
٢١٦. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ق.
٢١٧. مُحَسِّن، محمد سالم، *القراءات و اثرها فى علوم العربیة*، بیروت، دار الجیل، ١٤١٨ق.
٢١٨. مختار عمر، احمد و عبدالعال سالم مکرم، *معجم القراءات القرانیة*، تهران، انتشارات اسوه، ١٤١٢ق.
٢١٩. مرزبانى، ابو عبید الله محمد بن عمران، *معجم الشعراء*، تحقیق عبدالستار

- فراج، قاهره، مطبعة الحلبي، ۱۹۶۰م.
۲۲۰. -----، الموشح، تحقيق على محمد بجاوري، مصر، نهضة مصر، ۱۹۶۵م.
۲۲۱. مشکوه الديني، مهدي، سير زبان شناسي، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسي مشهد، ۱۳۷۳ش.
۲۲۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، صدرا، [بی تا]
۲۲۳. معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث، چاپ نهم، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۷ش.
۲۲۴. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۲۲۵. مفید، محمد بن نعمان، الإختصاص، قم، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲۲۶. مقاتل بن سلیمان، الاشباه و النظائر فی القرآن، ترجمه سید محمد روحانی و محمد علوی مقدم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ش.
۲۲۷. مکرم، عبدالعال سالم، القرآن الکریم و اثره فی الدراسات النحویة، قاهره، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۵م.
۲۲۸. مهدوی دامغانی، احمد، حاصل اوقات مجموعه ای از مقالات، به اهتمام سید علی محمد سجادی، تهران، سروش، ۱۳۸۱ش.
۲۲۹. مهدوی راد، محمد علی، سیر نگارش های علوم قرآنی، تهران، هستی نما، ۱۳۸۴ش.
۲۳۰. میدانی، ابوالفضل احمد بن محمد نیشابوری، مجمع الأمثال، مشهد، معاونت فرهنگی آستان قدس، ۱۴۰۷ق.
۲۳۱. ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ش.
۲۳۲. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق محمد جواد النائینی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۸ق.

٢٣٣. نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١ق.
٢٣٤. نصار، حسين، *المعجم العربي نشأته و تطوره*، الطبعة الثانية، قاهره، دار مصر للطباعة، ١٩٦٨م.
٢٣٥. نظام الدين قمي نيشابورى، حسن بن محمد، *تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٦ق.
٢٣٦. نوبرى، شهاب الدين، *نهاية الأرب فى فنون الأدب*، قاهره، دار الكتب و الوثائق القومية، ١٤٢٣ق.
٢٣٧. وزان الحنفى، محمد بن على المظفر، *لغات القرآن المروية عن ابن عباس*، تحقيق عبدالرحمن مطلق الجبورى و ابراهيم عبود السامرائى، الطبعة الاولى، عُمان، دار المسيرة، ١٤٣٠ق.
٢٣٨. ولد آباء، محمد المختار، *تاريخ النحو العربى*، الطبعة الثانية، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤٢٩ق.
٢٣٩. هاشمى، احمد، *جواهر الادب*، تعليق جمعة الحسن، الطبعة الثانية، بيروت، دارالمعرفة، ١٤٢٨ق.
٢٤٠. -----، *جواهر البلاغة*، تعليق سليمان الصالح، بيروت، دارالمعرفة، ١٤٢٨ق.
٢٤١. همایى، جلال الدين، *تاريخ ادبيات ايران*، چاپ چهارم، تهران، كتابفروشى فروغى، ١٣٦٦ش.
٢٤٢. -----، *فنون بلاغت و صناعات ادبى*، چاپ هفتم، تهران، نشر هما، ١٣٧٠ش.
٢٤٣. ياقوت حموى، ابو عبدالله شهاب الدين، *معجم الادباء*، بيروت، دار الغرب الاسلامى، ١٤١٧ق.
٢٤٤. يوسف، س.م، *سنت فرهنگ نویسى در اسلام*، ترجمه على محمد حق شناس، نشر دانش، سال چهارم، شماره ٢، ١٣٦٢.