

## کفایت‌سنجی دانش‌های ادبی به منظور توسعه آنها

محمد عشایری منفرد<sup>۱</sup>

### چکیده

این که دانش‌های ادبی چگونه به دست آمده‌اند و برای گشودن کدام گره‌های علوم اسلامی تولید شده‌اند، پرسشی است که بدون بررسی آنها نمی‌توان به چیزی به نام توسعه علوم ادبی و نوآوری مفید و کاربردی در آنها پرداخت. آلی بودن علوم ادبی اقتضا می‌کند که نیاز به نوآوری در علوم ادبی از طریق سنجش میزان کارایی آنها و نحوه تأثیرگذاری آنها در مشکلات علوم، مقصد پیمایش گردد. این مقاله با نگاه بسیار کوتاهی به پاره‌ای از دشواری‌های دانش‌های دینی، می‌کوشد تا نشان دهد ناگشوده ماندن برخی گره‌ها در علمی مانند فقه و تفسیر اقتضا می‌کند که روند قاعده‌سازی در دانش‌های ادبی با نگاه به همان گره‌های فروبسته دانش‌های مقصد ادامه یابد.

**کلیدواژه‌گان:** علوم ادبی، قاعده‌سازی، لغت، صرف، نحو، بلاغت.

### مقدمه

دانشوران علوم اسلامی از دیرباز دانش‌ها را به دانش‌های آلی و استقلال‌ی تقسیم کرده‌اند. دانش‌های آلی دانش‌هایی هستند که خود به خود ارزش و اعتباری ندارند بلکه برای گره‌گشایی از دانش‌های دیگر تولید شده‌اند، چنان که دانش منطلق چنین وضعیتی دارد. شناخت زبان و ادبیات عربی یکی از دانش‌های اسلامی است که در این تقسیم در شمار دانش‌های آلی قرار دارد. مهم‌ترین سنجه برای سنجش ارزشمندی دانش‌های آلی این است که میزان کارایی آنها در دانش‌های مقصد مورد پیمایش قرار گیرد. این پیمایش اگر با دقت کافی انجام شود، هم می‌تواند نقاط قوت یک دانش آلی را عیان کند و هم می‌تواند پرده از نقاط ضعف، خلأهای تئوریک و رخنه‌های علمی آن علم بردارد.

در زمانه‌ای که آموختن همین یافته‌های ادبی موجود هم جدی گرفته نمی‌شود، سخن گفتن از توسعه و ترمیم علوم ادبی و افزودن یافته‌های جدیدی به آن یافته‌های کهن، احساس خاصی در انسان ایجاد می‌کند. با این حال اگر قرار باشد به نوآوری در علوم ادبی و بالندگی آن نیز بیندیشیم، ابتدا باید خلأهای تئوریک و نقاط نقدپذیر این علوم یافته شود و شایسته‌ترین شیوه برای یافتن این نقاط نیز پیمایش میزان کارایی این عوم آلی در دانش‌های مقصد است. چنین پیمایشی است که می‌تواند عیان کند کدام گره‌های دانش‌هایی مانند فقه و تفسیر با همین علوم ادبی موجود گشوده می‌شود و کدام گره‌هایشان هم چنان فروبسته باقی می‌ماند؟! یافتن همین گره‌های فروبسته محققان علوم ادبی را وادار می‌کند در علوم ادبی به قواعد جدیدی بیندیشند که بتواند این گره‌ها را نیز بگشاید.

<sup>۱</sup> [m.ashaiery@gmail.com](mailto:m.ashaiery@gmail.com)

شاید مثال کارآیی آموزش‌های نظامی دوران پادگان یک سرباز در میدان جنگ، بتواند این ادعای نگارنده را باورپذیر کند؛ زیرا بهترین جا برای پیمایش آموزش‌های نظامی، یک پادگان میدان جنگی است که سربازان این پادگان در آن شرکت می‌کنند؛ اگر بتوانند به موقع بر دشمن بتازند و جان خود را حفظ کنند همین توفیق نشانه مفید بودن آن آموزش‌ها است. کاوش دقیق در میدان جنگ است که می‌تواند نشان دهد باید چه آموزش‌های جدیدی به آموزش‌های پادگانی سربازان افزوده شود.

برای پیمایش میزان کاربرد علوم ادبی در دیگر علوم اسلامی، باید ابتدا تعریف دقیقی از چیستی علوم ادبی ارائه کرد. برخی دانشوران ادب، علوم ادبی را دوازده علم دانسته‌اند: لغت، صرف، اشتقاق، نحو، معانی، بیان، عروض، قافیه، قرض الشعر، خط، انشاء الخطب، الرسائل و المحاضرات.<sup>۱</sup> در این شمارش دانش بدیع هم در ذیل معانی قرار گرفته در غیر این صورت باید علوم ادبی به سیزده علم می‌رسید. امروزه در حوزه‌های علمیه تنها چند دانش از این دانش‌ها به صورت رسمی مورد بررسی قرار می‌گیرد که عبارتند از: صرف، نحو و بلاغت. البته باید اشاره کرده که اندک زمانی است بشارت توجه به دانش لغت نیز در برخی محافل نیمه‌رسمی حوزه علمیه شنیده می‌شود.

میزان کارایی دانش‌های ادبی در دانش‌های مقصد، از دیرباز به صورت کلی مورد توجه دانشوران علوم اسلامی بوده است. فقیهان فریقین در دیباچه آثار فقهی خود از بایستگی دانش‌های ادبی در دانش فقه و تفسیر یاد کرده‌اند.<sup>۲</sup> شهید ثانی رحمه الله علیه که خود فقیه، ادیب، قاری، محدث و متکلمی کم‌نظیر بود،<sup>۳</sup> درباره اهمیت کارآیی دانش‌های ادبی در دانش فقه نوشته است: «من المعلوم أنّ الوصول إلى علم الفقه بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين، يحتاج إلى وسائل ومقدمات، وأهمها علم أصول الفقه، وعلم قواعد العربية»<sup>۴</sup>، او با این که دانش‌های زیادی را از دانش‌های بایسته در فقه می‌دانست؛ اما مهم‌ترین دانش‌های بایسته در فقه را دانش اصول و ادبیات می‌دانست. وی اهمیت این دو دانش را در حدی می‌دانست که کتابی را با عنوان "تمهید القواعد الأصولية والعربية" تدوین کرد که در آن یک‌صد قاعده اصولی و یک‌صد قاعده ادبی را جمع‌آوری کرده و کاربردها را در دانش فقه نیز واکاوی کرد.

این که میزان آگاهی فقیه از دانش‌های ادبی باید در چه حدی باشد پرسشی ساده‌ای به نظر می‌رسد، اما خوب است اشاره شود که برخی از بزرگ‌ترین فقیهان اهل سنت اجتهاد در فقه را بدون «اجتهاد در ادبیات» میسر نمی‌دانستند.<sup>۵</sup> اینان می‌دیدند که فقاهت در حقیقت مصاف فقیهان با متون دینی است و در این مصاف جز به مدد نگاه مجتهدانه به علوم ادبی نمی‌توان راه به جایی برد. نگارنده معتقد است نباید در انکار سخن این فقیهان شتاب کرد، چنان که در پذیرش آن هم نباید مرعوب هیمنه فقهی آنان شد.

۱- ن.ک: صبان، محمدبن علی، حاشیه الصبان علی شرح الاشمونی علی الفیة بن مالک، جلد ۱، ص ۱۶.

۲- ن.ک: وحید بهبهانی، الفوائد الحائریة، ص ۳۴۱؛ مجاهد؛ سیدمحمد، مفاتیح الأصول، ص ۵۷۳ - ۵۷۳؛ و سیوطی، جلال الدین، الاتقان علوم القرآن، جلد ۴، ص ۲۱۴.

۳- شیخ حر عاملی در وصف او نوشته است: «وكان فقیها محدثا غویا قارئا متکلمًا حکیمًا جامعًا لفنون العلم وهو أول من صنّف من الإمامیة فی درایة الحدیث»؛ (عاملی شیخ حر، أمل الآمل ۱: ۸۶).

۴- شهید ثانی، تمهید القواعد الأصولية والعربية، ص ۸.

۵- ن.ک: عماربن عبدالله، الاجتهاد وضوابطه عند الامام الشاطبی، ص ۸۲ و ص ۱۰۵ و ۱۰۶.

با این حال مسئله این مقاله واکاوی میزان تسلط فقیهان بر دانش‌های ادبی نیست بلکه آنچه این مقاله در صدد بررسی آن است، سنجش کفایت یا عدم کفایت دانش‌های ادبی موجود برای گره‌گشایی از دانش‌های مقصد است. در این مقاله گستره دانش‌های مقصد به دانش فقه و دانش تفسیر محدود شده و با ارائه نمونه‌هایی از گره‌های فروبسته این دو دانش، کوشش شده است تا ناکافی بودن وضع موجود ادبیات برای گره‌گشایی از علوم ادبی اثبات شود تا شاید محققان علوم ادبی با نوآوری و گشسترش دانش‌های ادبی به برون‌رفت علوم ادبی از وضع موجود کمی بکنند.

## ۱) نمونه‌هایی از دانش لغت

منظور از دانش لغت همان کتب لغت نیست؛ دانش لغت دانشی است که با منطق خاصی به کشف معانی واژه‌های زبان عربی می‌پردازد؛ اگرچه مهم‌ترین منبعی که در این راه در اختیار لغت‌پژوهان است همین کتاب‌های لغت است، اما باید توجه داشت که اولاً کار با کتاب‌های لغت از منطق خاصی پیروی می‌کند و ثانیاً مؤلفان کتب لغت برداشت خودشان از معانی واژه‌ها را نوشته‌اند و همین امر موجب محدودیت اعتماد لغت‌پژوهان به منابع لغوی می‌شود. این اعتماد باید با جستار خود لغت‌پژوهان ترمیم شود.

در دانش فقه و دانش تفسیر گره‌های فراوانی به مدد همین مباحث لغوی موجود باز شده است و همین امر نیز موجب می‌شود که دانش لغت موجود را برای این دو دانش ضروری بدانیم، هر چند گره‌های ناگشوده‌ای که باقی مانده‌اند، نمی‌گذارند به وضع موجود دانش لغت قانع باشیم. به عنوان نمونه‌ای از گره‌های باقی‌مانده، خوب است به این موارد اشاره شود:

۱- همین که پاره‌ای از لغویان در کتاب‌های لغوی‌شان در معنای کلمه «توفی» میراندن را قید کرده‌اند، موجب شده‌اند که برخی مفسران در آیه خجسته «یا عیسیٰ اِنِّیْ مُتَوَفِّیْکَ وَرَافِعُکَ اِیَّی» (آل عمران: ۴۸) کلمه «متوفیک» را به معنای «میتک» بدانند!<sup>۱</sup>

۲- یکی از بایسته‌های لغت‌پژوهی که در فهم لغات باید مورد توجه فهمندگان متون کهن قرار بگیرد این است که در فهم معنای کلمات قرآن کریم ملاک معنای کنونی کلمه‌ها نیست، بلکه معنایی است که کلمه‌ها در زمان نزول آیه داشته‌اند. این نکته در منطق لغت‌پژوهی نکته بسیار مهمی است که هم در اصولیان شیعه بر آن اصرار کرده‌اند<sup>۲</sup> و هم زبان‌شناسان با عنوان معناشناسی تاریخی (Historical semantics) از آن یاد می‌کنند.

ممکن است کلمه‌ای در زمان نزول آیه معنایی داشته باشد که بعداً تطوّر معنای کلمه و حدوث معنای جدید برای آن موجب فراموش شدن آن معنا شده باشد. بنابراین وقتی ملاک معناداری کلمه‌های قرآن معنای عصر نزول است، فهمنده قرآن نباید انتظار داشته باشد که کلمات قرآن بر معنایی حمل شود که آن معنا برای خود این فهمنده امروزی معهود باشد. با این حال فقیهی به بزرگی شیخ محمد حسن نجفی در کتاب فاخر «جواهر» در شرح و تبیین آیه «انما المشرکون نجس» در مقابل این احتمال که شاید منظور از کلمه نجس معنای اصطلاحی و شرعی آن نباشد بلکه معنای لغوی آن (پلیدی) اراده شده باشد، می‌نویسد: «... معنای "خبث باطنی" اصلاً از معنای معهود این کلمه نیست!»<sup>۳</sup> ظاهراً

۱- ن.ک: بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، جلد ۱، ص: ۳۳.

۲- ن.ک: صدر، سید محمدباقر، مباحث الأصول، جلد ۲، ص ۱۸۶ تا ۱۸۸.

۳- ن.ک: نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، جلد ۶، ص: ۴۲.

پیش فرض این فقیه فرزانه این بوده است که یک معنا برای آن که بتواند از معانی کهن یک واژه شمرده شود، باید برای وی و دیگر کاربران کنونی زبان عربی نیز دلالت کلمه بر آن معنا معهود باشد.

## ۲) نمونه‌هایی از دانش صرف

یکی از دشواری‌های متن فہمی در فہم متون دینی، معنای ابواب ثلاثی مزید است که در تقسیمات کنونی علوم ادبی در دانش صرف بررسی می‌شود. از سویی برخی از معانی در میان برخی باب‌ها مشترک است؛ مثلاً «طلب» هم از معانی باب استفعال شمرده شده و هم از معانی باب تفعّل<sup>۱</sup> و هم از معانی باب افتعال، مشکل این است که دست‌کم در کلمات گویندگان بلیغی که در واژه‌گزینی خود با دقت و حساسیت عمل می‌کنند، بین معنای طلبی که با باب استفعال بیان می‌شود و معنای طلبی که با باب تفعّل بیان می‌شود و معنای طلبی که با باب افتعال بیان می‌شود چه فرقی وجود دارد؟!

مشکل دیگر این است که ارباب دانش صرف پس از شمارش معانی برخی از باب‌ها، تصریح کرده‌اند این باب برای معانی پراکنده دیگری هم به کار می‌رود که نمی‌توان آن معانی پراکنده را تحت ضابطه خاصی تبیین کرد.<sup>۲</sup> پرسشی که امروز دانش صرف با آن مواجه است، این است که آیا در جهت ضابطه‌سازی برای این قبیل معنای پراکنده ابواب ثلاثی مزید، تلاش کافی صورت گرفته است؟! آیا تلاش‌های دانشوران پیشین دانش صرف نباید با امکانات و روش‌های امروزی ادامه یابد تا شاید این معانی پراکنده هم تحت ضابطه‌های قابل قبولی در بیایند؟

مشکل دیگری که در فہم متون دینی خود را نشان می‌دهد این است که معنایی که برای باب‌های ثلاثی مزید در دانش صرف بیان شده گاه به صورت مبہم بیان شده‌اند، در حالی که شایسته بود به صورت روشن‌تری تبیین می‌شدند تا از برخی خطاهای فہمندگان متون دینی پیشگیری شود. به عنوان نمونه چنین ابہامی موجب شده بسیاری از فہمندگان نهج‌البلاغه، کلمه «تَمَصَّص» را در جمله‌ی «أَمَّا وَاللَّهِ لَقَدْ تَمَمَّصَهَا فُلَانٌ وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى»<sup>۳</sup> آستن نوعی معنای تشبیه بپندارند،<sup>۴</sup> در حالی که اگر مؤلفه‌های مفهوم اِ تَخَاذُ که از معنای باب تفعّل است با روشنی بیشتری بیان می‌شد، شارحان و مترجمان نهج‌البلاغه دچار چنین سوء برداشتی نمی‌شدند.

تشبّه زنان به مردان و تشبّه مردان به زنان یکی از مسائل کهن در فقه فریقین است. عنوان تشبّه به جنس مخالف در روایات متعددی مورد نکوهش قرار گرفته است؛ در این‌که مراد روایات از تشبّه چیست، فقیهان با هم اختلافاتی دارند که ریشه بسیاری از آنها به برداشتی که از معنای کلمه «التشبه» دارند باز می‌گردد؛ مثلاً برخی فقیهان معتقدند پوشیدن لباس اختصاصی جنس مخالف اگر همراه با قصد تشبه به جنس مخالف نباشد تشبّه شمرده نمی‌شود.<sup>۵</sup> در برابر، برخی دیگر بر آنند که نیازی نیست که قصد تشبه کرده باشد بلکه همین که شخص علم و التفات داشته باشد که با پوشیدن لباس جنس مخالف، تشبّه حاصل شده کافی است تا مصداق تشبّه باشد.<sup>۶</sup>

۱- ن. ک استرآبادی، رضی الدین، شرح شافیه، جلد ۱، ص ۱۰۶.

۲- مثلاً ن. ک: همان، ص ۱۱۰.

۳- نهج البلاغه (خطبه ۳).

۴- بحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه، جلد ۱، ص ۲۵۳.

۵- ن. ک: طباطبایی حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة الوثقی، جلد ۵، صص ۳۹۴ و ۳۹۵.

۶- ن. ک: خوبی، سیدابوالقاسم، مصباح الفقاهه، جلد ۱، ص ۲۱۰.

یکی از فقیهان معاصر نیز بر آن است که پوشیدن لباس جنس مخالف زمانی حرام است که انسان آن را به عنوان لباس خویش انتخاب کرده باشد.<sup>۱</sup> بدیهی است در برداشت سوم قصد و علم و التفات پوشنده لباس شرط نشده است. جالب این است که این اختلافات ناشی از میهم ماندن معنای باب تشبیه در دانش صرف است، در حالی که دانش صرف باید به همه پرسش‌هایی که در حاشیه معنای تشبیه وجود دارد پاسخ درخوری می‌داد.

### ۳) نمونه‌هایی از دانش نحو

در دانش نحو آمده است کلمه «هولاء» اسم اشاره‌ای است که هم برای اشاره به عاقل و هم برای اشاره به غیر عاقل به کار می‌رود.<sup>۲</sup> برخی نحویان فقط همین اندازه توضیح داده‌اند که این اسم اشاره برای اشاره به غیر عاقل کمتر به کار می‌رود.<sup>۳</sup> در تفسیر آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱). کلمه «هولاء» به کار رفته است. این که این اسم اشاره به چه چیزی اشاره می‌کند برای مفسران پرسش بسیار مهمی است؛ مفسران شیعه معتقدند در این جا مشارئیه کلمه «هولاء» باید موجودات عاقلی باشد که دانستن نام آنان برای آدم ابوالبشر افتخاری بزرگ به حساب بیاید، چنان که پرسش فرشتگان از چرایی آفرینش او با همین افتخار، به پاسخی قانع کننده برسد؛ اما مفسران غیر شیعه برآنند که مشارئیه «هولاء» چیزهایی مانند حیوانات و برخی چهارپایان و... بوده است.<sup>۴</sup> کاستی دانش‌های ادبی در این است که مشخص نکرده‌اند آیا اسم اشاره‌ی «هولاء» اختصاص به عاقل دارد یا برای اشاره به غیر عاقل هم به کار می‌رود؟! هر چند بسیاری از بزرگان اشاره کرده‌اند که «هولاء» غالباً برای اشاره به عاقل به کار می‌رود اما به این پرسش پاسخ نداده‌اند که آن استعمالات اندکی که در آن‌ها «هولاء» برای اشاره به غیر عاقل به کار رفته، کاربرد مجازی هستند تا نادیده گرفته شوند یا کاربرد حقیقی هستند تا مورد ملاحظه قرار بگیرند؟ پاسخ این پرسش هر چه که باشد در فروخواباندن آن چالش تفسیری نقش مهمی دارد چرا که اگر آن استعمالات اندک استعمال مجازی باشند، دیگر باید سخن مرحوم بلاغی (اختصاص «هولاء» به مشارئیه‌های عاقل) را پذیرفت. تحقیق زیر به روشنی نشان می‌دهد که ارباب دانش‌های ادبی به راحتی می‌توانسته‌اند مجازی یا حقیقی بودن این کاربردها را نشان بدهند.

### ✓ نقد و بررسی کاربردهای «هولاء» در سه گام

#### ۱- گام نخست: جستاری در قرآن

قرآن کریم این واژه را همیشه برای اشاره به عاقل به کار برده است، فقط در این چند مورد معدود است که ظاهراً برای اشاره به غیر عاقل از آن استفاده کرده است:

۱-۱ اشاره به بت‌ها؛

۱-۲ در یک آیه اشاره به آیات و معجزات موسی علیه السلام؛ «قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (الاسراء: ۱۰۲)؛

۱-۳ در یک آیه هم برای اشاره به گوش و چشم و دل؛ «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا» (اسراء: ۳۶).

۱- ن.ک: خامنه‌ای، سیدعلی، اجوبه الاستفتاءات (فارسی)، جلد ۲، ص ۳۰۵.

۲- ن.ک: حسن عباس، النحو الوافی، جلد ۱، ص ۳۰۱.

۳- ن.ک: شرح الاشمونی علی الفیه ابن مالک، چاپ شده همراه با حاشیه الصبان شرح الاشمونی علی الفیه ابن مالک، جلد ۱، ص ۱۳۹.

۴- ن.ک: بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، جلد ۱، ص: ۸۴.

## ۲- گام دوم: سخنان ارباب ادب

اگرچه برخی از متون ادبی استعمال «هولاء» را غیر عاقل قلیل دانسته‌اند<sup>۱</sup> اما آن را منع هم نکرده‌اند؛ چون نحویون تصریح کرده‌اند که کلمه‌ی «هولاء» برای عاقل و غیر عاقل به کار می‌رود.<sup>۲</sup>

## ۳- گام سوم: تحقیق

با توجه به کاربردهای واژه‌ی «هولاء» باید پذیرفت که کاربرد این کلمه ویژه عقلا است و در موارد خاصی به صورت مجازی برای اشاره به غیر عقلا هم به کار رفته است. به نظر می‌رسد نحویانی که چنین اختصاصی را بر نمی‌تابند از ظرفیت مجازی زبان غفلت کرده‌اند؛ زیرا در مواردی که قرآن کریم این واژه را برای اشاره به غیر عقلا استفاده کرده آنها را مجازاً در حکم عاقل قلمداد کرده است.

مثلاً در آیه ۳۶ سوره اسراء، مورد پرسش بودن گوش و چشم و دل (مَسْئُلاً) نشانه آن است که به آنها نگاه عاقل‌انگارانه‌ای شده در غیر این صورت غیر عقلا هرگز مورد پرسش قرار نمی‌گیرند. در آیه ۱۰۲ نیز معجزات و آیات آشکار الاهی چون نشانه‌های گویایی از خالقشان هستند، نگاه عاقل‌انگارانه‌ای به آنها شده است؛ زیرا گویا بودن از نشانه‌های عاقلان است. برای اشاره به بت‌ها هم بدیهی است که از خود بت پرستان باید هم انتظار داشت که از اسم اشاره عاقل استفاده کنند و خداوند هم هرگاه سخن آنها را نقل می‌کند بر اساس دیدگاه خودشان - که بت‌هایشان را عاقل می‌انگاشتند - از اسم اشاره عاقل استفاده می‌کند، هر گاه هم که سخن خود را می‌گوید برای مماشات با آنان (یا هر دلیل دیگری) از اسم اشاره عاقل استفاده می‌کند.

نمونه دیگر، کلمه «کان» است که در آیه کریمه «فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نَكَلِمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا» (مریم : ۲۹)، مفسران را دچار حیرت کرده است. مشکل مفسران این است که مردم در پاسخ به حضرت مریم سلام الله علیها که از آنان خواسته بود با خود نوزاد سخن بگویند، نمی‌توانند «کان» را به صورت ماضی به کار برده باشند، بلکه باید به صورت مضارع به کار برده باشند و گفته باشند: «کیف نکلّم من یكون فی المهد صبیّا الان!» با این حال چرا قرآن کلمه «کان» را به صورت ماضی به کار برده است؟! دقت در پاسخ‌هایی که مفسران نحوگرایی مانند جناب زمخشری به این پرسش داده‌اند<sup>۳</sup> نشان می‌دهد که قواعد نحوی که آنان از آن بهره برده‌اند پاسخ روشن و قانع‌کننده‌ای برای این پرسش ندارد! این پاسخ آن قدر غیر قابل قبول بوده است که علامه طباطبایی رحمة الله علیه ناچار می‌شود به معناسازی کلمه «کان» بپردازد و البته با کمی تردید به قسم نویافته‌ای از «کان» با معنایی متفاوت دست یابد.<sup>۴</sup>

۱- ن.ک: صبان، محمدبن علی، حاشیة الصبان علی شرح الاشمونی علی الفیة ابن مالک، جلد ۱، ص ۱۳۹.

۲- ن.ک: حسن عباس، النحو الوافی، جلد ۱، ص ۳۰۱.

۳- ن.ک: زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، جلد ۳، ص ۱۵.

۴- ن.ک: طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۴، ص ۴۶.

## ۴) نمونه‌هایی از دانش بلاغت

بلاغیان مدعی‌اند که دانش‌های بلاغی را برای واکاوی گونه‌ای از معنا - که خود از قرن هفتم تاکنون معنای ثانویه‌اش نامیده‌اند<sup>۱</sup> - تدوین کرده‌اند، که این گونه از معنا صرفاً در کلام بلیغ یافت می‌شود و کلام غیر بلیغ را که فاقد این گونه از معنا است، در تعبیر نه چندان محترمانه‌ای به «اصوات البهائم» ملحق کرده‌اند.<sup>۲</sup> چنین تفکیکی در بین کلام بلیغ و کلام غیر بلیغ و توجه به گونه خاصی از معنا که بومی کلام بلیغ است، دغدغه باشکوهی است که از هزار سال پیش تاکنون بر تارک دانش‌های ادبی می‌درخشد و پیش‌تازی برخی نظریات کهن بلاغی را نسبت به برخی از جدیدترین دستاوردهای زبان‌شناسان نشان می‌دهد؛ «لله درهم وعلى الله أجرهم».

اما امروز که حدوداً هزاره‌ای از تبدیل یافته‌های از هم گسسته بلاغی به دانش مستقل می‌گذرد، این پرسش مطرح است که آیا این دانش همه گره‌هایی را که در علوم اسلامی می‌توانست بگشاید، گشوده است؟ آیا برای گشودن همه گره‌های موجود بر سر راه فهم متون بلیغ، روند قاعده‌سازی خود را به نحو بایسته‌ای ادامه داده است؟

در دیباچه این دانش تأکید شده است که کلام برای این که بلیغ باشد ابتدا باید فصیح باشد، سپس از نظر مطابقت با مقتضای حال سنجیده شود و اگر مطابقتش محرز شد که بلیغ شمرده می‌شود، در غیر این صورت بلیغ شمرده نمی‌شود. کلام فصیح نیز کلامی دانسته شده که مثلاً دچار تعقید معنوی نباشد؛ یعنی کلامی نباشد که در آن ملزومی گفته شده و لازمه دیرفهم یا نامفهومش اراده شده باشد.<sup>۳</sup> شرط دیگری که برای کلام فصیح قرار داده‌اند این است که نباید در آن از کلمات غریب استفاده شده باشد.<sup>۴</sup> ایشان فصیح بودن را از پیش‌نیازهای اصلی کلام می‌دانسته‌اند و از این رو کلامی را که در آن لازمه دیرفهم یا نامفهوم اراده شده باشد یا کلمه غریب به کار رفته باشد به خاطر غیر فصیح بودنش آن قدر پیش پا افتاده می‌دانستند که اجازه نداده‌اند از منظر مطابقت با مقتضای حال مورد بررسی قرار گیرد.

این در حالی است که پیش از تدوین علم بلاغت (در قرن ۷) در دانش بدیع - که سیصد سال پیش از آن متولد شده بود - آمده بود که بلیغان گاه وقتی معنا، معنای غریبی باشد، در الفاظشان هم کلمه غریب به کار می‌برند تا از باب ملائمت افکندن در بین لفظ و معنا موجب زیبایی سخن بشوند. از جمله اشاره کرده بودند که در برخی آیات قرآن کریم این آرایه زبانی به کار رفته است.

سیوطی این دیدگاه را نقل کرده و از قرآن کریم برایش مثال‌هایی آورده که یکی از آن‌ها آیه مبارکه «تَاللَّهِ تَفْتُنًا تَدْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا» [یوسف: ۸۵] است.<sup>۵</sup> با این حال اینک ما مانده‌ایم و یک دیدگاه بلاغی مطلق (کاربست کلمه غریب «مطلقاً» موجب می‌شود کلام حتی فصیح هم نباشد تا چه رسد به این که بخواهد بلیغ باشد!) که با اتکای بر آن

۱- برای مطالعه درباره معانی ثانویه، ن. ک: سیالکوتی، عبدالرحیم، حاشیه السیالکوتی علی کتاب المطول، ص ۴۱؛ هاشمی، احمد، جواهر البلاغة ص ۳۹؛ قزوینی، خطیب و دیگران، شروح التلخیص، جلد ۱، ص ۶۷.

۲- سکاکی در دیباچه قسم سوم از کتاب مفتاح العلوم نوشته است: «أعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عن له فضل تمييز ومعرفة وهي تراكيب البلغاء لا الصادرة عن سواهم لِتُرْوِهَا فِي الصَّنَاعَةِ مَنْزِلَةَ أَصْوَاتِ حَيَوَانَاتٍ تَصْدُرُ عَنْ مَجَالِهَا بِحَسَبِ مَا يَتَّفَقُ».

۳- ن. ک: تفتازانی، سعدالدین، المختصر، جلد ۱، ص ۲۳.

۴- ن. ک: همان، ص ۱۶.

۵- «أقرب بأغرب ألفاظ القسم و هي (الناء) فأتمها أقل استعمالاً، وأبعد من أفهام العامة بالنسبة إلى الباء والواو. وبأغرب صيغ الأفعال التي ترفع الأسماء وتنصب الأخبار؛ فإن (تزال) أقرب إلى الأفهام وأكثر استعمالاً منها، وبأغرب ألفاظ الهلاك وهو (الحرض) فاقضى حسن الوضع في النظم أن تجاوز كل لفظة بلطفة من جنسها في الغرابة، توخياً لحسن الجوار، ورعاية في ائتلاف المعاني بالألفاظ. ولتتعادل الألفاظ في الوضع وتناسب في النظم، ولما أراد غير ذلك قال: وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَعْيُنِهِمْ [الأنعام: ۱۰۹] فأقضى جميع الألفاظ متداولة لا غرابة فيها». الإتيقان في علوم القرآن، جلد ۳، ص ۲۹۹.

برخی از آیات قرآن این معجزه همیشه زیبا را حتی فصیح هم نمی‌توانیم شمرد تا چه رسد به این که بخواهیم بلاغتی در حد اعجاز برایش تصور کنیم؟! این همان دانشی است که آمده بود تا از روند معناشناسی و زیباشناسی کلام بلیغ گره‌گشایی کند، اما در کنار همه گره‌هایی که گشوده گره‌هایی این‌چنین نیز افکنده است!

گره دیگری که در کارمان افتاده این است که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله به تصریح خودشان<sup>۱</sup> و به تصریح دانشمندان اسلامی<sup>۲</sup>، بلیغ‌ترین سخنور تاریخ ادبیات عربی بوده‌اند با این حال سخنانی از ایشان نقل شده که در آن‌ها تعقید معنوی وجود دارد. یکی از این سخنان همان سخن معروفی است که با همسران خود در میان نهادند و تا سال‌ها کسی معنای آن را درنیافت. در روایت است که روزی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به همسران خویش فرمود: «أَطُولُكُمْ يَدًا أَسْرَعُكُمْ لُحُوقًا بِي»، نقل است که همسران پیامبر وقتی این سخن را شنیدند به اندازه‌گیری و مقایسه اندازه دست‌هایشان پرداختند تا بدانند کدام یک دست طولانی‌تری دارد، با این که منظور پیامبر صلی الله علیه و آله طول ید معنوی بود که در ادب عربی به معنای بذل و بخشش است.<sup>۳</sup> آنان گمان کرده بودند مراد حضرت طول ید حسی است<sup>۴</sup>، بر اساس نقل‌های تاریخی<sup>۵</sup>، پس از پیامبر صلی الله علیه و آله، نخستین همسری که از میان آنان به او ملحق شد زینب بنت جحش بود که دست داد و دهش او از همه بلندتر بود؛ چنان که کار می‌کرد و دست‌رنج خود را به فقرا بذل و بخشش می‌کرد و از این رو «أطول یداً» بود.

یکی دیگر از این قبیل سخنان زیبایی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سخنی است که پس از اعتراض گزنده شاعر انصاری در روز تقسیم غنائم «جنگ حنین» ایراد فرمودند. در آن‌جا نیز به امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: «یا علی قم فاقطع لسانه»، شاعر مطمئن شده بود که امیرالمؤمنین زبانش را خواهد برید، برای همین وقتی امام دست شاعر را گرفته بود و او را با خود می‌برد دو مرتبه از ایشان پرسید که آیا واقعا زبانش را می‌بری؟ امام هم در پاسخ او فرمودند که سخن پیامبر را اجرا می‌کنند! اما وقتی او را به محل نگه‌داری غنائم رساندند، به او فرمودند که تو هم به اندازه «مؤلفه قلوبهم» غنیمت بردار و ساکت شو! تازه شاعر بینوا فهمید که منظور از «فاقطع لسانه» چه بوده است؟<sup>۶</sup>

حال این قبیل سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله و دیگر سخنان دیگر گویندگانی را که دچار چنین ابهامی هستند ولی این ابهامشان با مقتضای حال هم کاملاً مطابق است، چه باید کرد؟ آیا باید پذیرفت که چنین سخنانی غیر فصیح و در نتیجه غیر بلیغ هستند؟! یا باید به سراغ دیباچه دانش بلاغت رفت و دستی به سر و روی آن کشید و غبار از این قبیل اطلاعات هشتصد ساله‌اش زدود؟!

نمونه دیگر این است که در دانش بلاغت -در واکاوی احوال مسند- یکی از حالات مسند را اسم شدن و حالت دیگرش را فعل شدن دانسته‌اند و مسند را در حالت نخست دارای معنای ثبوت و دوام و در حالت دوم دارای معنای حدوث یا استمرار تجدیدی دانسته‌اند. این دقت بلاغیان دقت ستایش‌برانگیزی است که با گشودن گره‌های فراوانی موجب ارتقای متن‌فهمی تفسیری و کلامی و فقهی ما شده است. با این حال مفسران ما گاهی با این مشکل مواجه

۱- «...أَنَا أَفْضَحُ الْعَرَبِ»؛ (بحار الأنوار، جلد ۱۷، ص ۱۵۸).

۲- ن.ک: رامی منیر، الخطاب عند العرب، ص ۳۰.

۳- ن.ک: لسان العرب، ذیل ماده «ط و ل».

۴- ن.ک: شریف رضی، المجازات النبویه، ص ۷۹.

۵- ن.ک: نیشابوری، صحیح مسلم - جلد ۴، اول باب ۱۷. (باب فضائل زینب؛ ام المؤمنین).

۶- ن.ک: طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، ص ۱۱۸.



می‌شدند که مسند نه فعل بود و نه اسم بلکه ظرف یا جار و مجرور بود. بر اساس جستاری که نگارنده در کلمات ارباب بلاغت انجام داده، بلاغیان در مورد معناداری این قبیل مسندها سخنی ارائه نکرده‌اند.

اما پاره‌ای از محققان علوم اسلامی که خود در هنگامه فهم متون دینی با این مشکل مواجه شده بودند، با تأملات شخصی خود به برداشت دیگری رسیده‌اند که از این میان می‌توان به محققان زیر اشاره کرد:

۱- جناب محمدحسن نجفی صاحب کتاب گران ارج «جواهر الکلام» در فهم یکی از روایات، جار و مجرور را آبستن معنای فعلیت یافته است.<sup>۱</sup>

۲- علامه طباطبایی در تفسیر آیه «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»؛ (بقره: ۱۸۴) در پاسخ به این پرسش که چرا خداوند به جای کلمه مسافر از تعبیر «علی سفر» استفاده کرده است، به این برداشت می‌رسد که ظرف به معنای فعلیت است.<sup>۲</sup>

۳- ابن عاشور، مفسر بزرگ اهل سنت نیز در تحلیل آیه «أَقَمْنُ حَقَّ عَلَيْهِ كُلِّ مَمَّةٍ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُقَدِّمْنَ فِي النَّارِ»؛ (الزمر: ۱۹) صله موصول دوم «مَن فِي النَّارِ» را که به صورت جار و مجرور بیان شده، آبستن معنای فعلیت دانسته است.<sup>۳</sup>

## ۵) نتیجه گیری

علوم ادبی از جمله علوم آلی محسوب می‌شوند. این امر باعث می‌شود که وقتی می‌خواهیم از نوآوری مفید در علوم ادبی سخن بگوییم، از علوم مقصد آغاز کنیم. با نگاهی به دانش فقه و تفسیر به عنوان دو علم مقصد برای کاربست علوم ادبی، روشن می‌شود که برخی دشواری‌های دانش فقه و تفسیر نتیجه فقدان قاعده کافی در دانش‌های ادبی است. نمونه‌هایی از دشواری‌های علم فقه و تفسیر که برآمده از نبود قاعده کافی در دانش‌های لغت، صرف، نحو و بلاغت است، در این مقاله بررسی شد.

واخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

## ۶) منابع

- ✓ قرآن کریم؛
- ✓ مجمع البلاغه؛
- ✓ حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۴۲۴)، *أجوبة الاستفتاءات* (فارسی)، الطبعة الأولى، قم: دفتر مقام معظم رهبری.
- ✓ بلاغی نجفی، محمدجواد، (۱۴۲۰)، *آلاء الرحمن في تفسير القرآن*، الطبعة الأولى، قم: بنیاد بعثت.
- ✓ سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۰۷)، *الإيمان في علوم القرآن*، منشورات الشريف الرضي؛
- ✓ عارین عبدالله، (۱۴۲۶)، *الاجتهاد و ضوابطه عند الإمام الشاطبي*، بیروت: دار ابن حزم.
- ✓ طبرسی، فضل‌بن حسن، (۱۳۹۰)، *إطلام الوری بأعلام الهدی*، الطبعة الثالثة، تهران: اسلامیه.
- ✓ حر عاملی، محمدبن حسن، (۱۳۸۵)، *أمل الآمل*، بغداد: مکتبه الاندلس؛
- ✓ مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار* علیهم السلام، الطبعة الثانية، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

۱- ن.ک: نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، جلد ۲، ص ۶۰

۲- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۲، صص: ۱۱ و ۱۰.

۳- ابن عاشور، محمدطاهر، التحریر والتنوير، جلد ۲۴، ص ۵۵

- ✓ ابن عاشور، محمد بن طاهر، (١٤٢٠)، **التحرير والتنوير**، بيروت: مؤسسة التاريخ.
- ✓ هاشمي، احمد، (١٤٢٠)، **جواهر البلاغة**، قم: ذوى القربى.
- ✓ نجفي، محمد حسن، (١٤١١)، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، الطبعة السابعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ✓ عبدالحكيم، السيالكوتي، (١٤٠٤)، **حاشية السيالكوتي على كتاب المطول السيالكوتي**، قم: منشورات الشريف الرضي؛
- ✓ صبان، محمد بن علي، (١٣٧٧)، **حاشية الصبان على شرح الأشموني على الفية ابن مالك**، قم: انتشارات زاهدي؛
- ✓ منير، رامي، (٢٠٠٥ م)، **المطابه عند العرب**، الطبعة الأولى، بيروت: دار الفكر العربي؛
- ✓ استرآبادي، رضی الدين، (١٢٨٠)، **شرح شافيه ابن حاجب**، الطبعة الأولى، طهران: منشورات المكتبة المرتضوية لاحياء الاثار الجعفرية؛
- ✓ بحراني، ميثم بن علي، (١٣٤٢)، **شرح موج البلاغة (ابن ميثم)**، الطبعة الثانية، طهران: دفتر نشر الكتاب؛
- ✓ خطيب القزويني، محمد بن عبد الرحمن، و همكاران، (١٢٣٠)، **شرح التلخيص قزويني**، بيروت: دار الإرشاد الاسلامي؛
- ✓ القشيري النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، (١٤١١)، **صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي؛
- ✓ مجياني، وحيد، (١٤١٥)، **الفوائد الحائرية**، الطبعة الأولى، قم: مجمع الفكر الإسلامي؛
- ✓ شهيد ثاني، زين العابدين عاملي، (١٤١٦)، **القواعد الأصولية والعربية**، الطبعة الأولى، قم: انتشارات تمهيد؛
- ✓ ابن منظور، محمد بن مكرم، (١٤١٤)، **لسان العرب**، الطبعة الثالثة، بيروت: دار صادر؛
- ✓ صدر، سيد محمد باقر، (١٤٠٨)، **مباحث الأصول**، قم: مقرر؛
- ✓ شريف رضى، محمد بن حسين، (١٤٢٢)، **المجازات النبويه**، تصحيح محمدي هوشمند، قم: دار الحديث؛
- ✓ نفاذاني، سعد الدين، (١٣٧٧)، **المختصر**، قم: منشورات دارالحكمة؛
- ✓ طباطبائي حكيم، سيد محسن، (١٤١٦)، **مستمسك العروة الوثقى**، الطبعة الأولى، قم: مؤسسة دار التفسير؛
- ✓ موسى خوي، سيد ابوالقاسم، (١٣٧٤)، **مصباح الفقاهة (المكاسب)**، قم: بي تا؛
- ✓ مجاهد، سيد محمد، (١٢٩٦)، **مفاتيح الأصول**، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام؛
- ✓ السكاكي، ابو يعقوب، (١٤٠٧)، **مفتاح العلوم**، بيروت: الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتب العلمية؛
- ✓ طباطبائي، سيد محمد حسين، (١٤١٧)، **الميزان في تفسير القرآن**، الطبعة الخامسة، قم: دفتر انتشارات اسلامي؛
- ✓ عباس حسن، (١٩٦٦)، **النحو الوافي**، الطبعة الثالثة، مصر: دار المعارف.