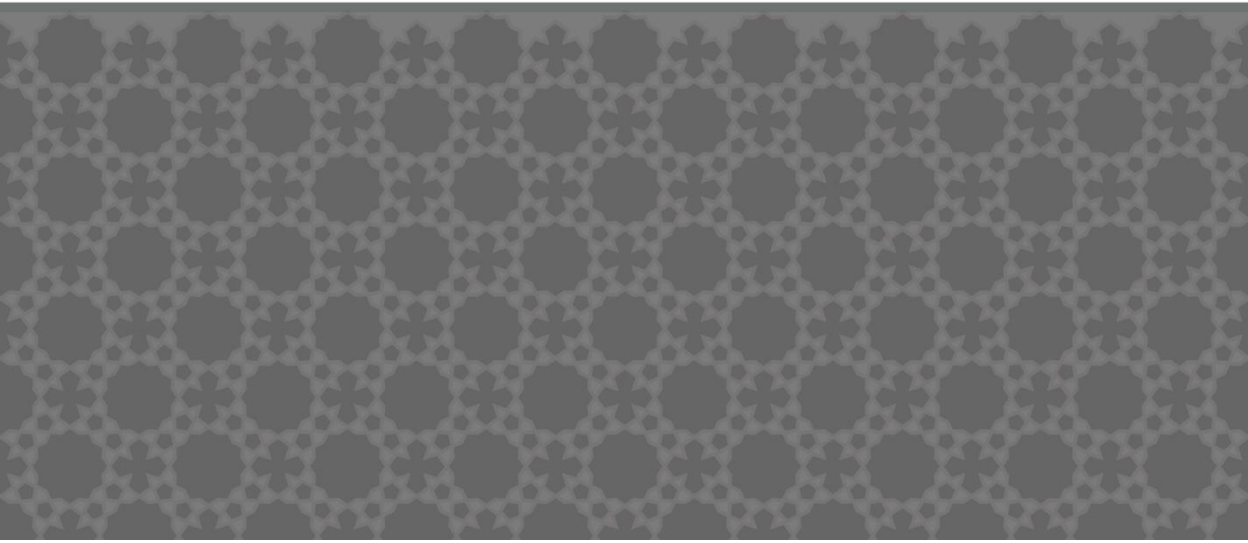


⋮

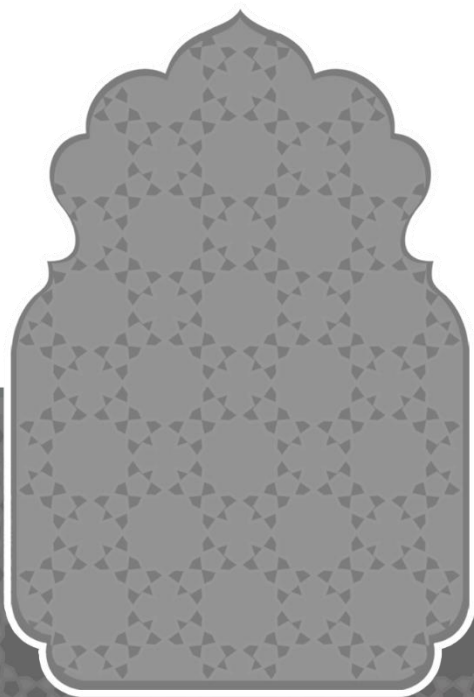


⋮



رهیافت‌های ادبیات عربی

سلسله نشست‌های مدرسه علمیه عالی نواب





نام کتاب: رهیافت‌های ادبیات عربی

نام نویسنده: جمعی از نویسندگان

ناشر: انتشارات مدرسه علمیه عالی نواب

نوبت چاپ: اول-پاییز ۱۴۰۲

آدرس، تلفن و سایت:

مشهد، خیابان آیت‌الله شیرازی، بین شیرازی ۱ و ۳، مدرسه علمیه

عالی نواب

۰۵۱۳۲۲۵۹۵۵۹

www.h-navvab.ir

گفتار ناشر

از مهم‌ترین وظایف مدارس و مراکز علمی حوزه علمیه، تربیت پژوهشگران در حوزه‌ی علوم انسانی- اسلامی می‌باشد. یکی از راه‌های تربیت پژوهشگران و نظریه‌پردازان، ایجاد بسترهای پژوهشی همچون نشست‌های علمی، همایش‌ها، کرسی‌های علمی ترویجی و آزاداندیشی، فراخوان‌ها و مناظرات علمی است. جلسات و نشست‌های علمی کمک خواهد نمود افق‌های نوپیش روی هر رشته تخصصی برای فراگیر دانش گشوده شود و تبادل دانش صورت گیرد، مرزهای دانش مشخص شود و بر اساس آن سطح علمی مرکز تخصصی ارتقاء یابد. بر این اساس مدرسه علمیه عالی نواب هر ساله ده‌ها نشست علمی، میزگرد و میز گفتگو، کرسی‌های علمی تدریجی و نظریه‌پردازی را در راستای تربیت پژوهشگران برتر در زمینه‌های علمی برگزار می‌کند. نوشتار حاضر حاصل برخی جلسات علمی برگزار شده در سال تحصیلی ۱۴۰۱-۱۴۰۲ در حوزه مسائل ادبیات عرب می‌باشد و به عنوان «رهیافت‌های ادبیات عربی» نامگذاری شده است.

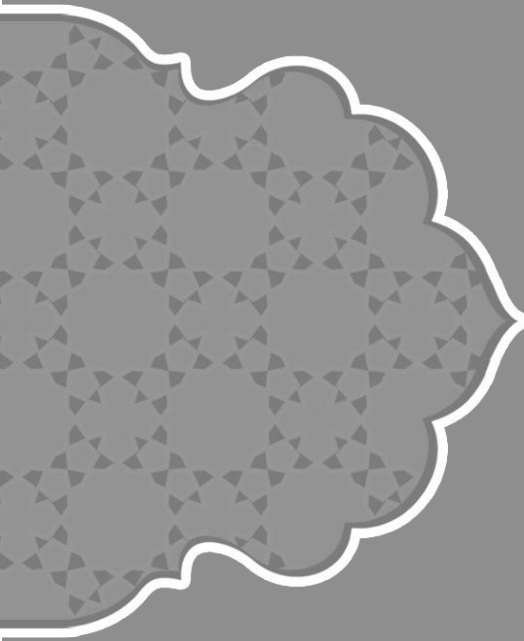
از تمامی دوستانی که در تدوین این اثر به ما کمک کردند، صمیمانه
سپاس‌گزاریم و از خداوند منان توفیق روزافزون برای ایشان خواستاریم.

پژوهش مدرسه علمیه عالی نواب - پاییز ۱۴۰۲



- بررسی روش تشخیص معانی حروف جر ۱۱
- اصول و مبانی تصحیح نسخ خطی و تطبیق آن در نهج‌البلاغه ۲۹
- مبانی ابن‌هشام و تأثیر آن بر تحریف قرآن ۵۵
- نظریه‌های ادبی و تأثیر آن در شکل‌گیری مکاتب ادبی ۸۹

•• نشست اول



بررسی روش تشخیص
معانی حروف جر

بررسی روش تشخیص معانی حروف جر

حجت الاسلام سجاد دیداری^۱



جهت دریافت صوت و تصویر نشست اسکن کنید.

عدم نیابت حروف جر از یکدیگر

کسانی که قائل به صحت نیابت حروف جر از یکدیگر هستند، چنین چیزی را واجب نمی دانند و ادعا ندارند که مثلاً، (مِن) حتماً باید به معنای ظرفیت بیاید، به طوری که اگر در آیه ای (مِن) را به معنای (فی) گرفتند یا (باء) را به معنای (عَن) گرفتند، اگر ما درباره (مِن) به همان معنای خودش، برای آن‌ها تفسیری ارائه بدهیم و حمکت عدول از (فی) به (مِن) را توضیح بدهیم، قائلین به صحت نیابت قانع می شوند و معنای اصلی (مِن) را می پذیرند، لذا در موارد متعددی مشاهده می کنید که در همین کتاب مغنی وقتی که ابن هشام، اقوال متعددی را در مورد

^۱ استاد ادبیات عربی و مولف چندین اثر در حوزه ادبیات عربی

حرفی ذکر می‌کند، بعد از آن خودش می‌گوید: «و الظاهر هو بمعناها» که ظاهراً به معنای خودش باشد.

یا مثلاً مرحوم جناب رضی در شرح کافیه، حدود شش معنا برای (فی) ذکر کردند. یکی از آن معانی، ظرفیت است و آن معانی دیگر را به همان معنای ظرفیت باز می‌گردانند. بعد همین عود لفظ به معنای اصلی خودش، دأب و روش کسانی بوده که مبنای نیابت را نپذیرفتند.

اما چه ملاک هایی می‌توانیم در دست داشته باشیم که با استفاده از آن‌ها به‌راحتی نپذیریم که یک حرف به معنای حرف دیگری بیاید.

مشکل عمده‌ای که مبنای نیابت دارد، بی‌ضابطه بودن است، یعنی اگر می‌گویند (مِنْ) به معنای (فِي) می‌آید، دقیقاً مشخص نیست که مقصودشان کجا است و در کجا این اتفاق می‌افتد؟ یا اگر می‌گویند (عَنْ) به معنای (بعد) است، در این میان ضابطه‌ای وجود ندارد.

می‌توان یک مجموعه‌ای از ملاک‌ها را تعریف کرد تا به شناخت معنای حروف به ما کمک کند. اما قبل از هر چیزی باید بدانیم بنا بر مبنای نیابت، هر حرفی یک معنا دارد و این سخن ما بدان مقصود نیست که هر حرف یک معنای منحصر به فرد داشته باشد، بلکه هر حرف جری می‌تواند چند معنا داشته باشد، اما بحث ما روی عدم نیابت است، یعنی حروف جر به معنای همدیگر نمی‌آیند، نه اینکه نمی‌توانند چند معنا داشته باشند، بلکه اشتراک لفظی، یکی از استعمالات مسلم در کلام ادب عربی است.

مثلاً ما باید بدانیم معنای (فِي) ظرفیت است و معنای (عَنْ) مجاوزت و معنای (عَلَى) استعلاء است که در این، هیچ شک و شبهه‌ای نیست و همه این را قبول دارند که مثلاً معنای (عَلَى) استعلاء است ولی اختلاف در این است که آیا (عَلَى) از معنای استعلاء خارج می‌شود تا در معنای دیگری استعمال شود یا نه؟ در مورد (فِي) نیز وضع به همین گونه است.

معرفت لوازم، اولین ضابطه تشخیص معانی حروف

هر معنای حرفی می تواند یک لازمه معنا داشته باشد و گاهی اوقات لازم است که آن معنا اراده شود. مثلاً (عَلَى) به معنای استعلاء است. وقتی شیئی را بر روی میز می گذارند، در این حالت این شیء بر این میز علو دارد و معنای استعلاء تحقق پیدا کرده است. اما همزمان با استعلاء، آن شیء، ظاهر و آشکار نیزش، درحالی که در واقع مستور بود و الان ظاهر شد، بنابراین ظهور از لوازم معنای استعلاء است. یا مثلاً وقتی کسی بر چیزی سوار می شود و بر آن استعلاء می یابد، این معنای قهر و غلبه او از استعلاء ظاهر می شود. یا در معنای ظرفیت، اگر حبه قند را در ظرف قندان قرار دهیم، معنای ظرفیت محقق می شود و قند در قندان استقرار پیدا می کند، بنابراین از لوازم معنای ظرفیت می تواند استقرار باشد. حال اگر به این لازم معنا دقت داشته باشیم بعضی از موارد و شاید خیلی از مواردی که گفته می شود، این حرف از معنایش عدول کرده برای ما حل شود.

چند مثال

۱. «دَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا»^۱

می گویند در این آیه (عَلَى) به معنای (فی) است. آیا معنای واقعی (عَلَى) این است؟ سؤالی که باید زیاد تکرارش کنیم، وقتی می گویند این حرف به معنای آن حرف است، این است که چرا خداوند همان حرف را نیاورده است؟ چرا وقتی مراد خداوند، ظرفیت است حرف (فی) را نیاورده است، بلکه حرف (عَلَى) را آورده؟ اینکه از (فی) عبور کرده و (عَلَى) را به جای آن آورده است یا به این دلیل است که هیچ غرضی بر آن مترتب نیست، که چنین امری، از خداوند متعال محال است یا به این دلیل است که اینها مدلول هایی داشتند که هر کدام با دیگری فرق می کند و العیاذ بالله خداوند متوجه نبوده که این نیز امکان ندارد. ولی ظاهراً این افراد

این گونه پاسخ می دهند که درست است که (عَلَى) آمده اما مراد (فِي) است، یعنی اینکه خداوند متعال متوجه نبوده است العیاذ باللله یا اینکه ضرورتی، چنین چیزی را اقتضا می کرده، مثل باب شعر که از (فِي) امکان استفاده نبوده است و به جای آن از (عَلَى) استفاده کرده اند.

پس اگر در جایی که ظاهراً باید از (فِي) استفاده شود، (عَلَى) ذکر بشود، قطعاً به این عدول غرضی تعلق گرفته است. علاوه بر اینکه اگر مراد، معنای ظرفیت باشد اصلاً نیازی به آوردن حرف جر نیست، زیرا خود این (حین) ظرف است و خودش متضمن معنای (فِي) است. پس اگر در آیه شریفه «عَلَى حِينَ غَفَلَةً»، (عَلَى) یا در آیه شریفه «مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ»، (مِنْ) یا در آیه شریفه «عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ»، (عَلَى) و یا در آیه شریفه «لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ»، (لِ) آمده است، حتماً در این حروف، خصوصیتی است.

نکته: متأسفانه در باب این ادبیاتی که رایج شده و کتاب‌هایی که در حوزه تدریس می‌شود، مثل باب نحو کسانی کتاب نوشتند که تک‌بعدی بودند و ذوق تفسیری نداشتند. بنابراین کسی باید به دنبال قرآن و ادبیات برود که ذوق تفسیری داشته باشد و توانایی درک تفسیر را داشته باشد. کسی که می‌خواهد آیه‌ای را تفسیر کند، نباید یک آیه را انتخاب کند و یک قسمتی از آیه را یا یک کلمه‌ای از آن را بردارد، بلکه باید همه آیه و سیاق را ببیند. آیه «دَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفَلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا» در رابطه با داخل شدن موسی (علیه السلام) به شهر مصر است. وقتی موسی (علیه السلام) داخل شهر شد، خوف و ترس داشت، به همین دلیل می‌خواهد مخفیانه وارد شهر شود تا کسی متوجه نشود اما این قسمت از آیه: «حِينَ غَفَلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا» می‌گوید اهل شهر غافل بودند و موسی در حین غفلت داخل شده است، ولی نفرمود: «دَخَلَ الْمَدِينَةَ فِي حِينٍ غَفَلَةٍ»، اگر این جمله را گفته باشد یعنی اینکه ورود موسی (علیه السلام) در هنگام غفلت بود.

این جمله اگر گفته می‌شد، درست بود، ولی مقصود، این نبوده است. اینکه (عَلَى) را آورده، نشان می‌دهد که موسی (علیه‌السلام) می‌دانسته، اهل شهر چه زمانی غافل‌اند، چه آنکه موسی غلبه و سلطه داشت، بنابراین، از زمان غفلت آگاهی داشت. تسلط موسی (علیه‌السلام) بر «حین غفلة» با معنای (فی) سازگار است یا با معنای (عَلَى) استعلائی؟ لازمه معنای (عَلَى)، سلطه موسی (علیه‌السلام) بر این هنگام است و غلبه موسی (علیه‌السلام) بر این (حین) است. لذا موسی (علیه‌السلام) بر غفلت آن‌ها مسلط بود و داخل شد. اگر بخواهد زمان غفلت را بیان کند؛ می‌گوید: «فِي حِينِ غَفْلَةٍ». اصلاً اگر (فی) را نیاورد، اشکالی ندارد. اگر بخواهد زمان را ذکر کند بدون (فی) معنای زمان را می‌رساند، ولی وقتی (عَلَى) را می‌آورد، می‌خواهد سلطه و تسلط موسی را بیان کند.

۲. «إِتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ» ۱

در این آیه سه نظریه وجود دارد؛

أ. نوعاً ادبا می‌گویند (عَلَى) به معنای (فی) است.

جناب ابوحیان به این قول راضی نمی‌شود و می‌گوید (عَلَى) به معنای (فی)

نمی‌آید، اما اگر (عَلَى) به معنای (فی) نیست، پس چه باید کرد؟

ب. ابو حیان از باب تضمین وارد می‌شود و می‌گوید (تَتْلُوا) به معنای

(تَتَقَوَّلُ) است.

یعنی «نسبت دادن»، اما کسانی که قائل به تضمین هستند، می‌گویند این فعل، متضمن فعل دیگری است، درحالی‌که این نظر مشکلی را حل نمی‌کند. بر فرض که قبول کردیم، (تَتْلُوا) را به معنای (تَتَقَوَّلُ) بگیریم. پس از آن بیان کردید که (تَتَقَوَّلُ) با (عَلَى) متعدی می‌شود، بر فرض که این مطلب درست باشد اما در نهایت معنای (عَلَى) را روشن نمی‌کند و این موردی است که باید پاسخ دهید!

ولی با اندکی دقت در اینکه (عَلَى) در اینجا چه معنایی دارد و چه می‌خواهد بگوید و با درک ظرافت معنایی آن، دیگر نیازی به بحث نیابت و تضمین نیست.

ج. آقای بطلیوسی می‌گوید در این آیه عده‌ای، حرف‌هایی را درباره مُلک سلیمان می‌گفتند.

اگر جمله « تَلَوْتُ الْقُرْآنَ عَلَى فُلَانٍ ... » را به کار ببرم، زمانی این جمله صحیح است که شخصی باشد که قدرت شنوایی داشته باشد و بتواند بشنود و نسبت به تلاوت واکنش نشان دهد، اظهار نظر کند و تأیید یا رد کند. معمولاً (تَلَوْتُ، تلاوت) وقتی با (عَلَى) می‌آید، آن (عَلَى) داخل بر کسی می‌شود که قدرت شنیدن تلاوت و عکس العمل نشان دادن نسبت به آن را دارد. در واقع اینجا چون مدخول (عَلَى)، (مُلک سلیمان) است و (مُلک سلیمان) نمی‌تواند این را بشنود و نسبت به آن واکنشی داشته باشد و تأیید و یا رد کند و این شیاطین هم چیزهایی را به (مُلک سلیمان) نسبت می‌دادند که نسبت‌های مثبتی نبود، درحالی‌که (مُلک سلیمان) نیز قدرت پاسخ‌گویی نداشت، پس در واقع با این چیزهایی که بر (مُلک سلیمان) تلاوت می‌کردند در صدد اضرار به (مُلک سلیمان) و جایگاه حضرت سلیمان (علیه السلام) بودند.

بنابراین، ضرری که آیه به دنبال بیان معنای آن است با (فی) قابل بیان است یا با (عَلَى)؟ در پاسخ باید بگوییم که (عَلَى) است که معنای استعلاء دارد و لازمه استعلاء، قهر، غلبه و ضرر است. معنای ضرر با (عَلَى) قابل فهم است و با (فی) قابل فهم نیست، علاوه بر اینکه اگر با (فی) بیاید، معنایش این می‌شود که این‌ها در مُلک سلیمان تلاوت کردند، یعنی باید این‌ها داخل در مُلک سلیمان باشند و این حرف را بزنند، درحالی‌که آیه نمی‌خواهد بگوید تلاوت ایشان در مُلک سلیمان اتفاق افتاد، زیرا تلاوتشان به ضرر مُلک سلیمان و با قهر و غلبه بوده است، چون آن‌ها می‌گفتند که او قدرت پاسخ‌گویی ندارد. این قهر و غلبه و این ضرر را با

(عَلَى) می‌شود بیان کرد و با (فِي) قطعاً قابل بیان نیست، علاوه بر اینکه (فِي) مدلول دیگری دارد.

«إِتَّعُوا مَا تَتَلَوُا الشَّيَاطِينِ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ»، هم‌زمان که این موارد را توضیح می‌دهیم، مشخص می‌شود که حتی اگر نگوئیم مبنای نیابت غلط است، لااقل نیازی نیز، بدان احساس نمی‌شود و هیچ ضرورتی ندارد. همچنین اگر نگوئیم مبنای تضمین غلط است، اگرچه که در واقع، این مبنا غلط است و حالت غیب‌گویی دارد، هیچ نیازی بدان احساس نمی‌شود. اصلاً کسانی که به سراغ مبنای نیابت می‌آیند به این دلیل است که به معنای حرف دقت ندارند.

سؤال: عده‌ای قائل به این شدند که (عَلَى) به معنای (فِي) است و عده‌ای قائل شدند که (تَتَلَوُا) به معنای (تَتَفَوَّلُ) است، اگر این تفسیر را به ایشان ارائه بدهیم آیا با این تفسیر قانع نمی‌شوند؟

درباره «الْأَصْلَبُتَّكُمْ فِي جَذْوَعِ النَّخْلِ»^۱ نیز عده‌ای کثیر می‌گویند (فِي) در این آیه به معنای (عَلَى) است. آقای ندیم فاضل، کتابی دارد به نام «التضمین النحوی». اخیراً ایشان گفته است که «الْأَصْلَبُتَّكُمْ» به معنای «الْأَثْوَابُتَّكُمْ» است که از باب تضمین وارد شده. این تضمین چیست که بعد از ۱۴۰۰ سال، یک نفر می‌گوید معنایش این است. این آیه، ماجرای فرعون و حضرت موسی (علیه‌السلام) و ساحرها است که «جَمَعَ كَيْدَهُ...»^۲. فرعون و سَحَرَهُ همه توان خودشان را گذاشتند و با حضرت موسی (علیه‌السلام) مقابله کردند و ایشان، نه تنها مغلوب شدند، بلکه سَحَرَهُ به موسی و خدای موسی (علیه‌السلام) ایمان آوردند. این جریان در فضایی بود که اکثریت مردم حضور داشتند و به همین دلیل، ترس تمام وجود فرعون را فراگرفت و گفت اگر وضعیت این چنین شود و برخورد شدیدی

۱ طه، ۷۱.

۲ طه، ۶۰.

انجام ندهد، حکوتش از بین می رود و دیگر کسی برایش اهمیتی قائل نمی شود و همه به سراغ موسی و خدای موسی (علیه السلام) می روند؛
 لذا فرعون گفت: «...لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جَذوعِ النَّخْلِ...»، وقتی فرعون می خواهد آن ها را به صلیب بکشد، آیا قصدش صرفاً کشتن سحره است یا قصدش این است که برخوردی صورت گیرد که مایه عبرت برای دیگران شود؟ اگر غرض صرف کشتن بود، می توانست فی المجلس آن ها را بکشد، ولی این کار را نکرد، چون قطعاً دو هدف داشت. اول اینکه، سحره عذاب شدیدی بینند و دوم اینکه، آن ها را در یک وضعیت ناهنجاری در معرض دید مردم قرار دهد تا از آن عبرت بگیرند. پس فرعون می خواهد مدتی طولانی آن ها را در مرآی مردم به صلیب نگه دارد. برای بیان استقرار و تثبیت باید از کلمه (فی) استفاده می شد نه از کلمه (عَلَى) چون (فی) ظرفیت است که دلالت بر استقرار دارد و از (عَلَى) چنین چیزی فهمیده نمی شود. جناب آلوسی هم همین را دریافته است، بنابراین، می گوید: «و إیثار کلمة «فی» للدلالة علی إبقائهم علیها زماناً مدیداً» اینکه (فی) را به جای (عَلَى) آورده، به خاطر این است که بیان کند که اینها یک مدت زیادی قرار است در صلیب مستقر باشند.

از (عَلَى) استقرار در آن زمان مدید استفاده نمی شود ولی از (فی) استفاده می شود. اما اگر سؤالی در رابطه با قرینه پرسیده شود، در پاسخ خواهیم گفت، قرینه به ما می گوید مراد ابقای زمان طولانی بوده است و این ابقا با (عَلَى) فهمیده نمی شود. استعلاء فقط علو را می تواند بیان کند.

از مجموعه الفاظ و قرینه سیاق نیز دریافتیم که غرض چیست. حال الفاظ باید مطابق با غرض باشد یا نه و إلا پس فصاحت و بلاغتش چه می شود؟ در پاسخ می گویم که لفظ باید هماهنگ با غرض باشد. (فی) هماهنگ با این غرض است اما (عَلَى) این گونه نیست. (عَلَى) صرفاً استعلاء را بیان می کند و تثبیت و استقرار از (عَلَى) استفاده نمی شود.

بررسی روش تشخیص معانی حروف جر ❖ ۲۱

روش به دست آوردن لازمه معنا

سؤال: لازمه معنا را از کجا به دست آورده‌اند؟

استاد: وقتی چیزی در چیز دیگری قرار می‌گیرد، در آن مستقر شده است. در این باره مثالی را از جناب ابو حیان ذکر می‌کنم: «المال فی الکیس»^۱ در این مثال، (فی) یعنی مال در کیسه استقرار یافته و مستقر شده است و در آیه شریفه «لَأَصْلَبَنَّكُمْ...» وقتی مکان دلالت بر این داشته باشد که ساحران در آنجا استقرار دارند، اینکه مدید بودن را به مکان نسبت دهیم، بی معنا است و قطعاً آنچه صحیح است، این است که مدید بودن را به زمان نسبت دهیم، یعنی مدتی طولانی و به صورت زمانی در آنجا هستند.

در بعضی موارد می‌توانید وجه بهتری ارائه بدهید و مشکلی ندارد، اما آنچه که مسلم است این است که (فی) به معنای (عَلَى) نیست و اینکه از (عَلَى) به (فی) عدول شده است یا مطابق با این نظریه‌ای است که بنده عرض کردم و یا مطابق با نظریه‌ای بهتر از این است.

در مورد «عَلَى حِينَ غَفْلَةٍ...» لازمه معنا کاملاً محسوس بود و در آن نمی‌شد گفت که (عَلَى) به معنای (فی) است، چون از (فی) قطعاً غلبه برداشت نمی‌شود. در سوره طه آمده است: «لِئْتَصِنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي»^۲، معنای (عَلَى) در این مثال چیست؟ در سوره مبارکه طه خداوند آن امتنان خودشان را که به حضرت موسی (علیه السلام) بیان می‌کند: «لَقَدْ مَنَّا عَلَيْكَ... وَ لِيُتَصِنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي»، بنابراین طبق مبانی که خوانده شده در عبارت «لِئْتَصِنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي»، (عَلَى) چگونه معنا می‌شود؟ طبق مبانی رایج، معنای آن چیست؟ آیا (عَلَى) «جلوی چشم» معنا می‌شود؟ معنای «عَلَى عَيْنِي» می‌شود، یک شیء بر چشم من استعلاء دارد؛ در نهایت بتوان گفت که استعلاء، مجازی است، اما همین استعلاء مجازی به چه معناست؟

۱ «المال علی الکیس» غلط است.

آقای سهیلی این آیه را از طریق لازم معنا تفسیر می‌کند که تفسیر زیبایی است. می‌گوید از این (عَلَى) که در اینجا استعمال شده، معنای لازمش اراده شده است. از لوازم معنای استعلاء، ظهور است. این آیه و چند آیه قبلمش در رابطه با امتنان خداوند به حضرت موسی (علیه‌السلام) است. خداوند متعال می‌فرماید: موسی تو نوزادی بودی که ما به مادرت وحی فرستادیم تو را در سبیدی قرار دهد و پس از آن در یَمّ بیاندازد. یَمّ نه بحر، خصوصیت اصلی یَمّ، مهلک بودن است. یعنی چیزی که عادتاً هلاک‌کننده است و باید در آن غرق می‌شدی. ما تو را نجات دادیم و تو را برای خودم انتخاب کردم. لازم معنای (عَلَى) ظهور است. پسرانی که می‌خواستند در آن زمان زنده بمانند، باید در خفا و نگرانی و دور از چشم فرعون و اطرافیانش به سر می‌بردند. ولی خداوند می‌فرماید: «وَلِئُصْنِعَ عَلَی عَیْنِی». امتنان خداوند، این است که ای موسی، تو «عَلَى عَیْنِی» بزرگ شده و قد کشیده‌ای، یعنی همراه با ترس و خوف در برابر دیدگان شخصی که دشمن تو بود و قصد کشتن تو را داشت. این امتنان بود که بعد دستور می‌دهد: «إِذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ...»^۱. پس یکی از نکاتی که باید به آن دقت داشت، لازمه معناست.

شناخت ارکان، دومین ضابطه تشخیص معانی حروف

ارکان کلام باید مشخص شود و بدان دقت شود نه اینکه این کار، کار پیچیده ای باشد ولی گاهی اوقات غفلت از همین مورد ما را به سوی تحریف می برد. «الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا» عده ای می گویند: (باء) به معنای (عَن) است که ایشان قبل از آلوسی بدان قائل می شدند. ولی اولین کسی که قائل به تضمین شده است، جناب آلوسی است. او می گوید وقتی (سَأَلَ) به همراه (باء) می آید متضمن معنای (اعتناء) است. حال ما باید بینیم آیا نیاز به این دو قول هست یا نه؟ آیا نیاز است که ما قائل به تضمین بشویم یا نه؟ و یا اینکه قائل شویم (باء) به معنای (عَن) است یا نه؟ یا اصلاً صحیح است که (باء) به معنای (عَن) باشد؟

یک سوال از سه جزء تشکیل می شود: یک سائل، یک مسئول و یک مسئول عنه. اینکه در «الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا» آقای ابن هشام مثلاً در مغنی می گوید که (باء) به معنای (عَن) است و دلیل قول خود را آیه شریفه «يَسْتَلُونَ عَن أُنْبِيَائِكُمْ» می داند، منظورش این است که چون (سَأَلَ) به همراه (عَن) می آید، پس در (فَاسْأَلْ بِهِ) نیز به معنای (عَن) می باشد.

در پاسخ می گوئیم درست است که (سَأَلَ) با (عَن) می آید و در غالب مواردی هم که در قرآن استفاده شده به همراه (عَن) آمده است؛ مثل: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ»، «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ»، «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ»، اما (سَأَلَ) هرگاه که به همراه (عَن) آمده این حرف داخل بر مسئول عنه شده است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ، يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ، يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ». در مثال آخر، سائل، (واو)؛ مسئول، (کاف) و مسئول عنه (محیض) است.

سوالی که اینجا مطرح می شود این است که چرا (سَأَلَ) با (عَن) روی مسئول عنه می آید؟ چون مسئول عنه چیزی است که ما در مورد آن سؤال می کنیم. چیزی که در مورد آن می پرسیم برای ما مجهول است و همچنین ذهن ما نسبت به

مستولّ عنه دور است، لذا به مقتضای آن، کلمه‌ای استفاده می‌کنیم که دلالت بر استبعاد دارد و آن کلمه (عَن) است.

در آیه «الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا»؛ سائل، (أَنْتَ) است که منظور، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است. مستول، ضمیر (بِهِ) است و مستول عنه از باب «الحذف يدلُّ عَلَى العموم» ذکر نشده است. اصلاً جایی برای ذکر شدن ندارد، چون وقتی سائل، (أَنْتَ) و مستول، (الرَّحْمَن) باشد، دیگر وجهی ندارد که بگویند از چه چیزی سؤال کن؟ از هر چه می‌خواهی سؤال کن. هر موردی که شما ذکر می‌کنید، یعنی سؤال را به همان مورد اختصاص داده‌ای؛ درحالی‌که سؤال اختصاص به مورد خاصی ندارد. زیرا خبیر است، پس از هر چه می‌خواهی، پرس.

حال اگر (باء) را به معنای (عَن) بگیریم، این (هاء) در (بِهِ) نیز به مستول می‌خورد که خداوند رحمان است. (عَن) دلالت بر استبعاد دارد، یعنی تو سؤال کن، البته اینجا دو مشکل وجود دارد؛ اول اینکه: (عَن) دلالت بر استبعاد دارد یعنی از خداوند دور هستی. دوم: گفتید (عَن) بر مستول عنه داخل می‌شود، درحالی‌که مستول عنه مجهول است، یعنی تو سؤال کن در مورد خدا! (در ترجمه فارسی عن کذا، که مستول عنه هست، به معنای: «در مورد فلان چیز»، می‌آید) یعنی خدا برای تو مجهول است، یعنی به این صورت می‌شود که از مجهولی سؤال کن که آن مجهول خداست. آیا این آیه می‌خواهد بگوید که تو مجهولی داری و آن مجهول خداست و در مورد خدا سؤال کن؟ مشکل بعد اینکه، اگر خداوند برای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مجهول است، پس پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از چه کسی سؤال کند؟ و مستول کیست؟ اگر توجه کنید، می‌بینید که ترجمه آیه اینگونه درست نمی‌شود. بنابراین اگر ارکان را تشخیص دهید، گرفتار نمی‌شوید. حال چرا (باء) آورد؟ به دلیل اینکه شدت التصاق سائل و مستول را برساند. چون طبیعت

سائل و مسئول نزدیک و قریب بودن است، این (باء) می آید برای بیان شدت التصاق. خداوند می فرماید: من خدا با تو هستم هر چه می خواهی از من بپرس. توجه به ارکان نه تنها در حروف جر، بلکه در جای دیگر هم کاربرد دارد و نه صرفاً در معنای حروف جر، مثلاً در آیه «يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» مرجع ضمیر در (حُبِّهِ) می تواند (الله) و (طعام) باشد و هر دو نیز صحیح است. یکی از مفسرین می فرمودند: گرچه بعضی ضمیر (هاء) را در (حُبِّهِ) به (طعام) برگردانده اند، ولی اوحدی از مفسرین ضمیر را به (الله) می زنند. یعنی ترجیح بزرگان تفسیر بر این است که مرجع ضمیر، الله باشد!

در اینجا حرف جر (عَلَى) داریم و معنای آن استعلاء است. استعلاء، ارکانی دارد. ماقبل (عَلَى) مستعلی است و مابعد (عَلَى) مستعلی علیه است، مثلاً در «زید علی السطح» زید، مستعلا می شود و سطح مستعلی علیه می شود. اگر ضمیر (حُبِّهِ) را به (الله) برگردانیم، مستعلی علیه، (حُبُّ الله) است و قبل از آن طعام ذکر شده است، یعنی طعام بر (حُبُّ الله) غلبه پیدا کرده. اگر این گونه باشد، یعنی اینکه طعام را استفاده کرده اند! ولی وقتی مرجع ضمیر، اطعام باشد، مستعلی، اطعام طعام است و مستعلی علیه حُبُّ طعام می شود و زمانی که اطعام طعام بر حُبُّ طعام غلبه پیدا کند، یعنی اینکه اهل بیت (علیهم السلام) اطعام کرده اند. اگر ضمیر را به (الله) برگردانید، صدر و ذیل آیه ضد هم می شوند. غفلت از همین نکته ساده ما را دچار مشکل می کند.

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ»، معنای (عَلَى) در اینجا، استعلاء و غلبه است. پیری برای اسماعیل غلبه دارد یا بالعکس است. ظاهراً پیری بر انسان غالب می شود و زمانی که انسان به پیری می رسد، قدرت زاد و ولد را از دست می دهد. در اینجا خداوند می خواهد معجزه خودش را نشان دهد و حضرت ابراهیم (علیه السلام) با این جمله می خواهد، شکرگزاری کند به دلیل آن موهبتی که خداوند به او عطا کرد، یعنی غلبه دادن ابراهیم (علیه السلام) بر پیری. حضرت

ابراهیم (علیه السلام) پیر بود و زمانی که ایشان بر کهنسالی غلبه کرد، توانست زاد و ولد کند و خداوند اسماعیل (علیه السلام) را به او عطا کرد. در این آیه، ابراهیم مستعلی است و (کِبَر؛ پیری)، مستعلی علیه است نه بالعکس. زیرا خداوند می خواهد معجزه خود را بیان کند.

نتیجه گیری

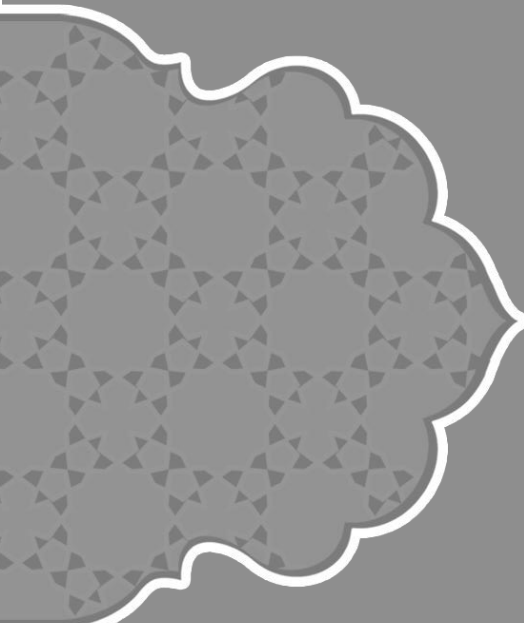
بنابراین، به عنوان ضابطه تشخیص معانی حروف، دو ملاک را مطرح کردیم:

1. معرفت لوازم.

2. شناخت ارکان.

همین دو مورد می تواند گره برخی مسائل را که در بعضی مثالها ذکر شد، باز کند. همچنین این دو نکته موجب شد که ما به مبنای نیابت حروف و تضمین نیازی نداشته باشیم و معنای آیه را بهتر بفهمیم.

•• نشست دوم ۲



اصول و مبانی تصحیح
نسخ خطی و تطبیق آن در
نهج البلاغه

اصول و مبانی تصحیح نسخ خطی و تطبیق آن در نهج‌البلاغه حجت الاسلام شیخ قیس بهجت العطار^۱



جهت دریافت صوت و تصویر نشست اسکن کنید.

عقب ماندگی در تحقیق میراث فرهنگی

بحث ما درباره تحقیق پیرامون نسخه‌ها است. به عنوان یک مقدمه کلی باید به این مطلب اشاره کنم که درباره خیلی از میراث فرهنگی شیعه هنوز تحقیق نشده است؛ البته در این ۴۴ سالی که از انقلاب می‌گذرد الحمدلله در مورد خیلی از آنها تحقیق شده است. قبلاً فرهنگمان در حوزه طوری بود که فقط فقه و اصول مهم بود. کسی که فقه و اصول بلد نبود، دیگر طلبه محسوب نمی‌شد. باید از راه دیگری امرار معاش می‌کرد، مثلاً منبر می‌رفت و ...

آقابزرگ تهرانی^۱، صاحب کتاب الذریعه می‌گفته است که این چیست؟ عمرش را تلف می‌کند. کاغذبازی می‌کند. اما الان همه علما به کتاب الذریعه و

^۱ پژوهشگر در تصحیح متون و نسخ خطی، استاد ادبیات عربی، پژوهشگر در حدیث

طبقات شیعه، طبقات متأخرین، نیاز دارند. آقابزرگ را خدا رحمت کند، طبقات را مرتب کرده است؛ خلاصه این علم پیش ما جا نیفتاده بود؛ لذا می‌بینیم خیلی از نسخه‌ها به همان صورت سابق بدون تحقیق مانده است. البته همه تقصیرها را گردن خودمان نیندازیم. یک مقدار هم مربوط به نبود امکانات بود.

سومین عاملی که موجب این امر شد، این بود که علم این قدر پیشرفت نکرده بود. اما الان می‌توانی با استفاده از ابزارهای پیشرفته نسخه را به راحتی ببینی و از آن عکس رنگی بگیری.

یادم است که چندی قبل اجازه نمی‌دادند یک نسخه کوچک را از کتابخانه خارج کنم. بنابراین مجبور شدم در ماه مبارک رمضان، با یک دوربین قدیمی، هر روز بروم و تا جایی که می‌توانستم مقداری از کتاب را نسخه‌برداری کنم. بعد به خانه برمی‌گشتم و دوباره می‌آمدم. مسائلی از این قبیل را هم می‌توان یکی از دلایل کم‌کاری در این زمینه دانست. من درباره زمانی خیلی دوری صحبت نمی‌کنم. در آن زمان طلبه جوانی بودم که ۲۷ سال داشتم.

در اوایل طلبگی، خودم درباره دیوان مالک‌اشتر تحقیق کردم و آم را جمع‌آوری نموده و شرح کردم؛ به هر جایی التماس کردم که این کتاب خوب است، آن را چاپ کنید. پولی هم در ازای آن نمی‌خواهم. فقط آن را چاپ کنید اما کسی قبول نمی‌کرد تا اینکه بالاخره یک نفر قبول کرد که امتحانی این کتاب را چاپ کند. الان چاپ سومش تمام شده است. هیچ‌کس اصلاً نمی‌دانست که مالک‌اشتر، ادیب است. خطبه‌های مالک‌اشتر نیز همین‌طور است.

←

۱. آقابزرگ تهرانی (۱۸ فروردین ۱۲۵۵ در تهران - ۱۲ اسفند ۱۳۴۸ در نجف)، معروف به صاحب‌الذریعه است. نام اصلی او محمدحسین بود و بعدها منزوی لقب گرفت. از دانشمندان کتاب‌شناس قرن چهاردهم هجری است و با تألیف دائرةالمعارف بزرگ الذریعه و کتاب طبقات اعلام الشیعه گام بزرگی در شناسایی آثار و نسخ خطی اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم برداشت.

خیلی از کتاب‌ها در کتابخانه‌ها هم فهرست نشده است. هر کدام علتی را برای چاپ نشدن کتاب‌هایشان مطرح می‌کنند، مثلاً کتابخانه آستان مقدس رضوی، در حال فهرست کردن خیلی از کتاب‌ها است اما تا الان تمام نشده است.

علت دیگری که در این زمینه وجود دارد این است که بعضی از نسخه‌های خطی، ملک شخصی افراد است. مثلاً متعلق به خاندان فلانی است و مسلماً نمی‌شود آن نسخه را با اجبار به دست آورد. نسخه‌ها خیلی نفیس است و برایشان ارزشمند است بنابراین در اختیار فرد دیگری قرار نمی‌دهند.

مشکل دیگر این است که افرادی که نسخه‌ها را می‌خرند، آن‌ها را در اختیار دیگران قرار نمی‌دهند، مثلاً برای عکس یک نسخه منسوب به کراچکی^۱، صاحب استنصار، از علمای قرن ۴ و ۵، را هزار دلار می‌گیرد. این امکانات را از کجا باید آورد؟ البته بعداً معلوم شد که این نسخه جعلی است. در این زمینه باید تحقیق کرد. کراچکی یک اجازه به شاگردش داده که خیلی نفیس است. من واقعاً مجبور شدم که با یکی از دوستانم برای گرفتن این پول تماس بگیرم. او گفت هزار دلار فردا به حسابت واریز می‌شود. وقتی پول واریز شد به دوستم محمدحسین حکیم که نسخه‌شناس است؛ گفتم برو و نسخه را بررسی کن. وقتی بررسی کرد معلوم شد که جعلی است. بعضی‌ها خط بسیار زیبایی دارند و ورق و کاغذ قدیمی هم در اختیارشان است دست به جعل نسخه می‌زنند طوری که جعلی بودن نسخه اصلاً به مخیله‌ات خطور نمی‌کند.

علم تحقیق خودش یک علم گسترده است و اگر می‌خواهی در این وادی گام برداری، باید زیر نظر یک استاد باشی. خودت هم باید همت داشته باشی و دنبال

۱. ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان کراچکی (یا کراچکی) (م ۱۴۴۹ق) از علمای شیعه در قرن چهارم و پنجم و از شاگردان شیخ مفید و شیخ طوسی است که برخی از علمای شیعه و سنی جایگاه علمی و شخصیت وی را ستوده‌اند. وی از اندیشمندان متأخر مکتب بغداد به شمار می‌رود.

فهارس و کتابخانه‌ها بروی. فکر می‌کنید یک نسخه صحیفه سجادیه کامل، خطاطی شده، طلاکوبی شده را، چند خریدم؟ چقدر می‌ارزد؟ متعلق به ۳۰۰ سال پیش. خود نسخه اصل. ۵۰ هزار تومان.

قبلاً باقالی یا نخود پخته که می‌فروختند، کاغذ را می‌پیچاندند و قیفی می‌کردند و این‌ها را در کاغذ می‌ریختند. علامه امینی می‌گوید در نجف راه می‌رفتم. دیدم یک نسخه است، سیاه می‌زند. وقتی علامه امینی کاغذ را از نزدیک دید، بر سرش زد و گفت این فلان کتاب است، چه کار داری می‌کنی؟

بعضی‌ها، خودشان عالم هستند ولی نوه‌هایشان ارزش کتاب را نمی‌دانند. به همین جهت، کتاب‌ها را گم می‌کنند. من یکی از علما را می‌شناسم، دو گونی تقریرات و تألیفات داشته است. خیلی زاهد و مقدس بود (رضوان‌الله علیه)، هنگام نقل مکان به خانه دیگر حوصله دخترش سر رفته و گفت از این کتاب‌ها چه گیرمان می‌آید؟ و آن‌ها را جمع کرده و در رودخانه فرات انداخته است. یکی دو تا از آن‌ها سالم مانده است که آن‌ها را تحقیق کردم.

مواردی که مطرح کردم علت‌های مختلفی است که موجب شده خیلی از میراث فرهنگی ما بر زمین مانده است. لااقل به سهم خودم می‌دانم به زبان عربی، خیلی‌ها تحقیق نشده است و بعضی‌ها تحقیق شده است؛ ولی متأسفانه اروپایی‌ها برای ما تحقیق کرده‌اند یا سنی‌ها کتاب‌های ما را تحقیق می‌کنند. اینها هم بدون غل‌وغش کار نمی‌کنند، یعنی داخل عسل زهر می‌ریزند. تعلیقاتی می‌زنند، حذف می‌کنند.

خیلی از کتاب‌ها مثل شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید که ۲۰ جلدی، زمانی که من دو سالم بود تحقیق شده است. سال ۱۹۶۵ میلادی یعنی ۴۴ هجری می‌شود و تا الان هم در ایران تحقیق نشده است. نمی‌دانم بنیاد نهج‌البلاغه تهران، قم و مشهد چه کار می‌کنند؟ نسخه‌های خوب و نفیس هم در آستان قدس وجود دارد در حال حیات ابن ابی‌الحدید، یعنی قرن ششم، بعضی‌ها این قدر دقیق بودند

که زیروزبر هم گذاشته اند. این کار همت می خواهد، البته منظور من این نیست که طلبه ها درس هایشان را رها کنند.

لوازم تحقیق

فضیلت

کسی که می‌خواهد محقق یا نویسنده چیره‌دستی بشود، به سه چیز نیاز دارد. اول فضیلت، باید فاضل باشد یا دانشگاهی یا حوزوی. و حوزوی به نظر بنده باید حداقل ۵ سال درس خارج خوانده باشد. اگر می‌خواهی محقق‌پرور باشی، ابتدا می‌توانی با نسخه‌های کوچک تمرین کنی. تمرین حتماً لازم است.

طلبه یک دفعه آیت‌الله‌العظمی نمی‌شود. اول حجت‌الاسلام، بعد حجت‌الاسلام و المسلمین، آیت‌الله و کم‌کم آیت‌الله‌العظمی می‌شود. این کار هم همین‌طور است؛ ولی اگر می‌خواهی چیزی را منتشر کنی، اگر می‌خواهی زیر نظر استاد نباشد و مستقل باشی؛ باید فضیلت داشته باشی و حداقل ۵ سال درس خارج خوانده باشی.

چرا، بعضی چیزها را ضبط می‌کنید بدون اینکه به تالی فاسد آن‌ها توجه داشته باشید. مثلاً همین امروز یکی از رفقا کتاب حدائق الحقائق مال کیدری^۱، در شرح نهج‌البلاغه را تصحیح می‌کرد. در آنجا آمده است که به حضرت گفتند که نهجنگ و اهل‌جمل را رها کن. ایشان می‌فرمایند که «والله لا اکون کالضبع تمام علی اللیل»، من مثل کفتار نمی‌شوم که آن‌قدر او را می‌زنند که خودش می‌خوابد. بعد اینجا نوشته است که عرب‌ها قبلاً وقتی کفتار را صید می‌کردند، او را می‌زنند و می‌گویند بیا بیرون. گوشت زیاد و خیر زیاد هم هست. وقتی بیرون می‌آید، آن را

۱. قطب‌الدین بیهقی کیدری چنان‌که از نسبتش پیداست از مردم ناحیه بیهقی خراسان است که به‌ویژه در دوران زندگی او در قرن ششم، محیطی آکنده از باورهای شیعی بود. متأسفانه از زندگی وی، آگاهی چندانی در دست نیست و نام و مشخصاتش را با اختلاف ضبط کرده‌اند، ولی گویا نام صحیح او این است: ابوالحسن محمد بن حسین بن تاج‌الدین حسن بن زین‌الدین محمد بن حسین بن ابی‌المحامد بیهقی نیشابوری.

می گیرند. او چه نوشته است؟ خیر. در نسخه دیگری خبزه معنی نان نوشته است. گفتم آقای فلانی، مگر من را دعوت کردی؟ گفتار که نان نمی خورد.

اگر ۱۰۰ نسخه داشته باشی، باید این قدر فاضل باشی که بتوانی حدس بزنی اینجا چه کلمه ای باید باشد، اگرچه کل نسخه ها اشتباه باشد یا با وجود اینکه نسخه های قدیمی در اختیارت نیست اما خودت باید این قدر مسلط باشی که حدس بزنی احتمالاً این کلمه تصحیف و تحریف شده است.

آگاهی از قوانین

پس اول، فضیلت و دوم هم قوانین. قوانین تحقیق را باید بدانم. یک دوره دوازده روزه برای اینکه چطور تحقیق کنیم؟ از کجا شروع کنیم و به کجا منتهی بشویم؟ چگونه پاورقی بنویسیم؟ چگونه تشخیص دهیم که این نسخه مربوط به چه قرنی است؟ پس، مطلب دوم این است که قوانین تحقیق را باید یاد بگیری. مثلاً وقتی می خواهی پاورقی بنویسی، روزنامه از کار در نیاید. آیا اینجا تعلیق می خواهی یا نه؟ مثلاً اسامی که در کتاب می آید، همه باید در پاورقی معرفی باشد یا نه؟

مثلاً نمی دانی درباره شیخ مفید چگونه بنویسی، آیا بنویسی محمد بن محمد بن نعمان الاکبری یا چون او یک شخصیت است، احتیاج به معرفی کامل ندارد؟ بعضی ها می گویند معرفی کامل نمی خواهد. کسانی که خیلی معروف هستند، مثل ابن سینا را لازم نیست کامل معرفی کنی. اما بعضی می گویند باید کامل بنویسی، چون این کتاب ممکن است به دست هر کسی بیفتد. شیخ مفید نزد ما معروف است، اما نزد مکتب های دیگر ممکن است معروف نباشد. البته این حرف ها مقداری صحیح است.

الان من در مورد شخصیت های علوی سوری یا حتی علمای زیدی، معطل می مانم و نمی دانم چه کسانی هستند، در حالی که پیش خودشان، امام هستند و

اصول و مبانی تصحیح نسخ خطی و تطبیق آن در نهج‌البلاغه ❖ ۳۷

آن‌ها را کاملاً می‌شناسند؛ ولی در کتاب و پاورقی در این مورد چیزی ننوشته‌اند.
پس چند روش وجود دارد. این را هم باید انسان یاد بگیرد.

تجربه

سومی هم تجربه است. اینجا بستگی به سن انسان و چه قدر کارکرده؛ دارد. ببین، آدم که مریض می شود؛ سراغ دکتری که تازه مدرک گرفته نمی رود، بلکه دنبال یک دکتری می رود که ۲۰ سال کار کرده باشد، مخصوصاً اگر مریضی سختی داشته باشد.

تحقیق هم به همین صورت است. ممکن است شما طلبه رتبه اول در حوزه باشی و فضیلت را هم داشته باشی، قوانین را هم بلد باشی ولی کتاب های کمی را تحقیق کرده باشی و تجربه لازم را به دست نیاورده باشی. ما مؤسسه ای داریم به نام مرکز التراث الاسلامی، میراث فرهنگی اسلامی، وابسته به آستانه مقدس حضرت ابوالفضل (علیه السلام) و هیچ کس را هم استخدام نمی کنیم، اگر سابقه کتاب چاپ کردن نداشته باشد. یعنی حتماً باید یکی، دو کار به من ارائه بدهد. از اول به او بخواهم یاد بدهم که نمی شود. تازه کار را می فرستم که درس بخواند و بعد بیاید. این سه را که با هم داشته باشی، محقق برجسته ای می شوی.

ویژگی های نسخه نفیس

بد نیست که این را به شما بگویم که وقتی می خواهیم تحقیق کنیم، دنبال نسخه های نفیس می رویم. نسخه نفیس یعنی چه؟ مثلاً نهج البلاغه ۳۰۰ نسخه دارد. آیا این نفیس نیست؟ این مسئله را باید یاد بگیرید.

قدمت

نفاست به چند اعتبار است. یکی به قدمت نسخه، هر چه قدیمی تر و نزدیک تر به زمان مؤلف نفیس تر است. فرض این است که کم خطا باید باشد. مثلاً یک کتاب در قرن چهارم تألیف شده و نسخه تو متعلق به قرن دهم است. در طول ششصد سال، چند دست، نوشته شده است؟ هر کسی هم می نویسد، ممکن است اشتباه بکند؛ چراکه معصوم که نیست پس ضریب خطا بیشتر می شود. پس نسخه هر چه نزدیک تر به زمان مؤلف باشد، خطایش کم تر می شود و مخصوصاً که نسخه به خط مؤلف باشد.

در نهج البلاغه با وجود زحمت زیادی که می کشیم، نسخه ای به خط شریف رضی نداریم. اگر پیدا کنیم، ۹۹ درصد کار تمام است؛ برای اینکه ببینیم خود شریف رضی، چطور نوشته است؟ زیروزیر، را چطور ضبط کرده است؟ مثل قرآن است. مالک یا ملک یوم الدین؟ یطهرن یا یطهرن؟ نهج البلاغه هم مثل قرآن است. پس نسخه، هر چه قدیمی تر باشد بهتر است. اگر خط مؤلف باشد که دیگر حرف اول را می زند. این یک نوع نفاست است.

ضابط

نوع دیگر نفاست این است که ممکن است نسخه قدیمی نباشد؛ اما در دست علامه مجلسی بوده است. ضبط علامه مجلسی مثل ضبط هر کاتبی نیست. علامه مجلسی یا شریف رضی یا شریف مرتضی یا شیخ بهایی (رضوان الله علیهم) به آن تعلیقه زده است. مواردی را که مثال می زنم، داریم. نسخه ممکن

است متعلق به ۴۰۰ سال پیش باشد؛ اما چنین آدمی، آن را دیده و تعلیق زده یا اجازه روایی داده است. پس فقط بحث قدمت نیست، ممکن است جدیدتر باشد؛ اما در نزد یک عالم بزرگ بوده باشد.

ممکن است نسخه‌ای متعلق به شاگرد مؤلف باشد. این ویژگی هم از لحاظ اعتبار بعد از خط مؤلف می‌آید. بعضی وقت‌ها نسخه شاگرد بهتر از نسخه مؤلف است چراکه خود مؤلف پیر است، خطش ناخوانا است، مثل سید هاشم بحرانی (رضوان الله علیه). ایشان کتابی دارد که در ۹۰ سالگی نوشته است. در آن سن مسلماً نسخه‌هایی که شاگردانش نوشته‌اند، ضبطش بهتر است. بعضی نسخه‌ها، اجازه روایی دارد. معلوم است که این کتاب درسی است. چه‌طور الان ما صرف میر و شرح ابن عقیل و شرائع الاسلام^۱ و لمعه می‌خوانیم؟ آن هم، یک کتاب درسی است. دست که بوده است؟

الان برای کتاب فقهی، مطالع الانوار^۲ که شرح شرایع الاسلام است، دو نسخه پیدا کردیم که میرزای قمی بر آن حاشیه زده است و آن را تصحیح یا بیان کرده است. برای جلد اول همین کتاب مطالع، ۶۰ نسخه پیدا کردیم. باید نسخه‌های نفیس را پیدا کنیم. از جمله نفاست، حاشیه میرزای قمی است. پس معلوم است که این نسخه، تصحیح شده است.

۱. شرایع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام مشهور به شرایع، کتابی در فقه فتوایی نوشته محقق حلی (درگذشت ۶۷۶ق) فقیه برجسته قرن هفتم قمری. ویژگی مهم شرایع را آن دانسته‌اند که در آن، مسائل فقه در چهارچوبی منطقی و منظم ارائه شده است. در این کتاب، همه احکام شرعی در چهار بخش کلی عبادات، عقود، ایقاعات و احکام بیان شده است. مشهورترین شرح‌های شرایع عبارت است از: جواهرالکلام، مسالک‌الافهام و مدارک‌الاحکام.

۲. مطالع الأنوار فی شرح شرائع الإسلام، که نام درست و کامل آن، «مطالع الأنوار المقتبسة من آثار الأئمة الأطهار» است، تألیف عالم شیعی، آیت‌الله سید محمدباقر شفتی گیلانی (متوفی ۱۲۶۰ق)، از جمله شروح عربی کتاب «شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام» محقق حلی (متوفی ۶۷۶ق) است.

زیبایی

یک نفاستی داریم که به ما محققین ربطی ندارد و آن نفاست زیبایی است، مثل خطاطی، مثلاً ابن بواب^۱ یا طباطبائی^۲، قرآنش را در آستان دیده‌ای؟ در سال ۸۰۰ ه.ق قرآن را خیلی قشنگ خطاطی کرده است. این قرآن نفیس محسوب می‌شود به اعتبار هنری که در آن به خرج داده شده است. الان اگر آستانه بروی، این قرآن را به تو نمی‌دهند. ثانیاً اگر بدهند، بالای سرت می‌ایستند چون این هنری بودنش را از دست می‌دهد. بعضی از نسخه‌ها، خزائنی هستند یعنی به شاه‌عباس صفوی اهدا شده است یا به شاه اسماعیل و یا به شاه حسین صفوی اهدا شده است. نفاست این نسخه‌ها از این جهت است. بعضی نسخه‌ها نیز هم از نظر هنری و هم از نظر محتوایی نفیس به حساب می‌آیند. این دیگر عالی است و کمتر پیدا می‌شود، مثلاً هم، خطش خوانا باشد و هم یکی از علما دیده و هم قدیمی است. این حالت کم پیش می‌آید.

پس از بین همه این نسخه‌ها، اگر بتوانی متن شسته و رفته در بیاوری خوب است. بعضی از وقت‌ها، هر نسخه، یک امتیازی دارد. یعنی نسخه جامع پیدا

۱. ابوالحسن علاءالدین علی بن هلال مشهور به ابن بواب (درگذشت ۱۰۲۲ یا ۱۰۳۱ م در بغداد) ملقب به «قبله الکتاب» از معروف‌ترین خوشنویسان در اوائل سده پنجم هجری/یازدهم میلادی در دوره خلفای عباسی و آل بویه است. او در خطوط مختلف به‌جامانده از ابن مقله تصرفاتی کرد و قواعدی تازه در خوشنویسی به وجود آورد.

ابن بواب به‌عنوان استاد زمان خود شناخته شد و شیوه‌ای که او در خوشنویسی پدید آورد تا حدود دو‌یست سال تا هنگام حمله مغول بدون رقیب بود [۱] و قوانینی که برای خوشنویسی وضع کرد که به خط منسوب شهرت دارد او قواعد نوینی در خوشنویسی به وجود آورد و برای نخستین‌بار میزان سنجش حروف را تحت قاعده «نقطه» درآورد.

۲. (وف ۸۸۰ ق)، خطاط، نقاش و شاعر. در هرات به دنیا آمد. بدان جهت به او طباطبائی گفته‌اند که پدرش شغل آشپزی داشت و عبدالله در دکان پدر مشغول کار بود. اغلب تذکره‌نویسان او را در اقلام سته شاگرد جعفر تبریزی دانسته‌اند. در خط نستعلیق نیز مهارت داشت و در خط ثلث پیروی یاقوت می‌کرد. به قول مؤلف «گلستان هنر» وی در زرافشانی و وصالی نیز دست داشته و اکثر کتیبه‌های عمارات هرات، خصوصاً گازرگاه و مشهد به خط اوست.

نمی‌کنی. یکی به خط علامه مجلسی است؛ ولی زیر و زیر ندارد. دومی زیر و زیر دارد؛ ولی ناقص است. سومی قدیمی است؛ ولی موربانه مقداری از آن را خورده است. در اینجا باید تلفیقی کار کنی. یعنی چند نسخه را باید با هم ببینی.

نهج البلاغه، کجا نوشته شده است؟ شریف رضی در بغداد زندگی می‌کرد. بغداد در آن زمان پایتخت فرهنگی بود. بعد از آنکه در بغداد نوشته شد، ادبای خراسان و راوند (قطب راوندی)، آن را شرح داده و نسخه برداری می‌کردند و برای شاگردانشان هم بیان می‌کردند.

نهج البلاغه نوشته شده در بغداد، در ایران در شهرهایی مثل نیشابور و سبزوار و راوند و مخصوصاً در خراسان رشد کرده است. در قرن ۶ و ۷ حکومت زیدی‌ها که در یمن بر پا شد، خیلی از ادبا به یمن رفتند؛ لذا نسخه‌های نهج البلاغه، عموماً یا بغدادی است یا ایرانی و خصوصاً خراسان یا متعلق به یمن است.

دو نسخه‌اش مال ابن ثقون در حله است که در قرن ۷ و ۸ رونق پیدا کرد. چراکه حکومت شیعی در آنجا ایجاد شد، بنابراین به نهج البلاغه خیلی توجه پیدا کردند و بهترین و کامل‌ترین نسخه‌های نهج البلاغه، مربوط به قرن ۷ و ۸ است. سال ۶۵۶ هجری، یعنی اواسط قرن هفتم، حکومت بنی‌عباس (لعنت الله علیه) سرنگون شد و شیعه‌ها توانستند نفس راحتی بکشند؛ لذا بهترین نسخه، مثل همانی که من دارم، ابن ثقون شانزدهمین نسخه نهج البلاغه را با دست خطش نوشته است. او متخصص نوشتن نهج البلاغه بوده است. تا حدی نهج البلاغه معروف شد که در زندان می‌نوشتند یا برای تبرک، نذر می‌کردند.

گفتنی است اولین کسی که شرحی بر نهج البلاغه نوشته سنی است، الامام الوبری. اگر کسی آن نسخه را پیدا کند، تحفه است. ظاهراً صوفی مشرب بوده و با اهل بیت دشمنی نداشته است. کتاب معارج نهج البلاغه و نسخه‌های دیگر در هامش نقل می‌کنند که قال امام الوبری، وقتی از او نقل می‌کنند، در می‌یابیم که این نسخه را در اختیار داشته‌اند.

نکات کاربردی بررسی نسخ

معنای ابن نقیب

«تم کتاب نهج البلاغه، صادف الفراغ من کتبتہ صاحبہ محمد بن محمد بن احمد بن نقیب». نقیب یعنی چه؟ همان‌گونه که الان دادگاه ویژه روحانیت وجود دارد در زمان گذشته هم اجازه نمی‌دادند هر دادگاهی سادات را محاکمه کند و به زندان بیندازد، بلکه یک سید عالم بزرگ از آل ابی‌طالب، خودش سادات را نصیحت می‌کرد، عقاب می‌کرد و حدود را اجرا می‌کرد. به چنین فردی نقیب گفته می‌شد. مثلاً شریف رضی، خودش نقیب بوده است. برادرش، شریف مرتضی، نقیب الاشراف، نقیب علویین بوده است. به پدرشان ابو احمد النقیب می‌گویند. نقابت را به هر کسی واگذار نمی‌کردند. پس وقتی به فردی نقیب می‌گویند یعنی فرد عالم و فاضلی است.

مدل نقطه‌گذاری

قدما زیر «را» نقطه می‌گذاشتند تا با «زا» اشتباه گرفته نشود، مثلاً السان زوار، همین سبزواری است. این یک فایده برای نقطه‌گذاری بوده است. در گذشته به سبزواری، سان زوار می‌گفتند. بعد، «مصلیا علی نبیه محمد و آله الطاهرین الاخیار». معلوم شد که نویسنده سبزواری و شیعه است؛ چراکه سنی‌ها معمولاً «و صحبه و سلم» دارند. اصحاب را هم وسط می‌آورند. پس ببینید که نهج‌البلاغه چقدر دقیق است. تاریخش، ۵۴۴ است. اواسط قرن ۶ است و در ماه صفر است. زیر سین، سه نقطه می‌گذارند که شین نخوانی. در عده، زیر دال هم نقطه می‌گذارد. در قریب زیر را نقطه می‌گذارد. این از ویژگی‌های قرن ۵ و ۶ است. زیر سین هم، سه نقطه می‌گذارد که شین نخوانی.

وقتی در وادی تحقیق وارد می‌شوی و با موردی که دو پهلو است روبه‌رو می‌شوی، زمانی که زیرش یک نقطه می‌بینی، دیگر راحت می‌فهمی که این را

است و زا نیست. زیر ح هم ح کوچک می گذارند که جیم نخوانی. این نقوش خواتیم، ملحق به نسخه نهج البلاغه است و خود متن نیست.

زیر عین، عین کوچک است. برای اینکه که غین نخوانی و ح نخوانی؛ وقتی که می چسبد. رشد، سه نقطه بالا، صدد سه نقطه پایین. پس این الان، خواتیم ملحق به نهج البلاغه است.

ببینید این نسخه، نوعاً متأخر است؛ ولی چرا از آن استفاده کردم، چون اضافاتی دارد که در نسخه های دیگر نیست. خواتیم امیرالمؤمنین. آن جا چه چیزی را نتوانستیم بخوانیم؟ لخته و هو لخته، آنجا نقطه نبود. ببینید اینجا چه کار کرده است؟ خواتیم را جزو نهج البلاغه کرده است. انتهت الغایه، تا اینجا «قال سید الرضی، هذا انتهاء الغایه». تا این جا، کتاب تمام شد. این یک امتیازش است که خود خواتیم ملحق نیست و با خود نهج البلاغه است. این اختلافات از کجا می آید؟

سؤال: بحث تاریخی آن چه می شود؟

این اقراء شده است. پیش استاد خوانده شده است. بلغ یعنی خواندیم و تا آنجا با استاد است. شریف رضی، در سال ۴۰۰ ه.ق نهج البلاغه را تمام کرد و سال ۴۰۶ ه.ق از دنیا رفت. خودش در مقدمه نهج البلاغه گفته است که من در هر فصلی، چند کاغذ خالی و سفید می گذارم که اگر چیزی پیدا کردم؛ ملحق کنم. پس این ممکن است که از آن چیزهایی باشد که خود شریف رضی ملحق کرده است.

الان در هیچ یک از نسخه های موجود، این نیست، چراکه در اکثر نسخ، ملحق است. «کما شرحنا اولاً علی تفصیل اوراق من البیاض، فی آخر کل باب لتکون الاقتناف»، اینجا تفصیل است اما در نسخه های دیگر تفصیل است. در نسخه دیگر، «لاختصاص و ذلک فی رجب من سنه اربع مائة» آمده است، یعنی پشت سر دنبال کردن و تاریخ ذکر شده سال نسخه نیست، بلکه سال اتمام کتابت

نهج البلاغه توسط شریف رضی است. نسخه‌ای را پول دادند و گفتند که این قدیمی‌ترین نسخه است، غافل از اینکه کاتب دارد نقل می‌کند آنچه که نسخه اصل شریف رضی است.

پس ببینید این چقدر زیباست. ببینید این خطش، متأخر است. خطش مثل خط امروزی است. آن مال قرن ۷ و ۸ است. از این ویژگی‌ها باید بفهمید. بعضی نسخه تاریخ ندارد. آنجا چه کار می‌کنید؟ از کاغذش، از شکل کتابت حرف، از شکلی که تعلیقه می‌زند؛ از شکل سه نقطه و... لام‌هایش را نگاه کنید. القال را نگاه کنید. مثل خط ماست. درست است؟

نسخه القال

این روایت است. در این کتاب، این نسخه، اصل است و حرف اول را می‌زند. چه می‌گوید؟ روایت الحافظ، ابی علی بن ابی جعفر طوسی، ابی علی، پسر شیخ طوسی، دو، روایت از شیخ المفید ابی الوفاء عبد الجبار، المقرئ الراضی، سه، روایت از السید ابی الرضا الراوندی، فضل الله بن عبیدالله الحسنی الراوندی. همه این‌ها را باید دقت کنید که متعلق به راوند و سبزوار است. این، ابن شهر آشوب است. رشیدالدین، ابی جعفر السروی المازندرانی. روایت النقیب الطاهر، جمال‌الدین حیدر بن محمد بن زید الحسنی. ایشان، ترجمه‌اش را خیلی پیدا نکردم. نوشته است قرن ششم. تازگی‌ها در نسخه‌های دیگر فهمیدم که کیست. آن هم نقیب است و خیلی ضابط است.

سؤال: خطش به قرن چندم می‌خورد؟

استاد: قرن هفت. زیباست و این نسخه تحفه است. کتاب در کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی است. برویم نسخه بدل ببینیم. «ثم وجد بعد ذلك فی روایه اخرى موضوعا غیر موضعه»، نسخه بدل چیست؟ وضعه خ. خ یعنی نسخه بدل. یعنی در نسخه دیگر به جای کلمه موضعه، وضعه است. به جای فتضی، فتفضی است.

بررسی خطبه شقشقیه در نسخ مختلف

به خطبه شقشقیه توجه کنید. «و من خطبته علیه السلام المعروف بالشقشقیه». اینجا یک مورد اشتباه ضبط شده است. ش در حالی که شقشقیه است. کل نسخ به شقشقیه ضبط کردند. شقشقه چیست؟ اصل شقشقه این است که وقتی شتر عصبانی و هیجان زده می شود، از دهانش بیرون می اندازد و بعد آرام می شود. امیرالمؤمنین وقتی به آخر خطبه رسید؛ یکی از کشاورزان نامه ای داد و گفت یا علی، جوابم را بده. عبدالله بن عباس گفت: یا علی ادامه بده. فرمود: «هیئات یابن عباس. انها شقشقه هدرت».

خدا مقام معظم رهبری را حفظ کند. ایشان یک نسخه از نهج البلاغه را به آستانه اهدا کرده اند. در متن این نسخه آمده است: «اما والله لقد تقمصها ابن ابی قحافه». در اینجا چند روایت داریم. اینجا هنر محقق است که باید ترجیح بدهد کدام روایت، بلیغ تر است! «یا لیتی لم اتخذ فلانا خلیلاً»^۱. چرا در آنجا قرآن به کنایه سخن گفته است؟ آیا نمی توانست بگوید: «یا لیتی ابابکر خلیلاً». اینجا هم حضرت با کنایه سخن می گوید طوری که آدم هزار فکر و خیال می کند که این فلانی کیست؟ در بعضی از روایت ها هم آمده است: «لقد تقمصها ابن ابی قحافه». بعضی روایات هم می گوید: «والله لقد تقمصها ابوبکر و انه لیعلم»، «أن» را تخفیف داده و محلی گفته است. نسخه های دیگر بدون تخفیف است ولی محلی گفته اند.

یک نسخه دیگر ببینیم. این نسخه در سال ۶۲۴ م. مقابل شده است و دوباره در سال ۶۲۶ م. برای بار دوم مقابل شده است؛ لذا این قدر تمیز و شسته رفته است. ابن مودب به عنوان کاتب قدیمی ترین نسخه نهج البلاغه در دنیا شناخته شده است. او کسی است که به اولاد علما و اولاد خلفا درس می دهد. پس روشن می شود که او فردی عالم است؛ چون هر کسی را برای تدرسی به فرزندان علما و

خلفا انتخاب نمی‌کنند. اول این نسخه با خط متأخر است. متأسفانه معمولاً به اول و آخر نسخه‌های قدیمی، بیشتر ضرر می‌خورد.

«و انه يعلم ان محلی» فتحه ندارد، کسره هم گذاشته است. «محل القطب من الریحی». این با الف نوشته شده است. الریحی، صحیح‌تر است یا آنکه با که با الف است؟ در مورد «الریحی» باید به سراغ لغت برویم. هم یائی است و هم واوی است. هم می‌گویند رحوان و هم می‌گویند رحیان ولی همان جا نیز می‌گویند که با یاء اعلی است. پس بحث لغوی نیز مؤثر است. اگر محقق پخته و برجسته‌ای باشی، باید چند جنبه را در نظر بگیری.

این متعلق به قرن پنجم است. ۴۹۶ یا ۴۹۹ است. به کتابتش توجه کنید. به شکل لام و شکل سین توجه کنید. این زیر سین، چیزی نمی‌گذارد. آن یکی واژه‌های قرن ۶ و ۷ بود. قرائن را جمع می‌کنیم.

«و فرغ من نقله من اوله الی هذا الموضع الحسین من الحسن من الحسین المؤدب فی شهر ذی القعدة سنة و تسعين و ستين و اربع مائة. الحمد لله رب العالمین و صلواته علی نبیه محمد و آله الطاهرین»

این هم شیعه است و به تحقیق من رسیدم که نسخه گلپایگانی ناظر به این نسخه بود و ۹۰ درصد اختلافات را آورده است.

سؤال: چرا عمودی نوشته است؟

استاد: چون جا نیست. همین‌طوری نوشته است. خله رائعه این را شرح می‌کند. بعضی وقت‌ها خیلی دقت کنید. اینجایی که به‌عنوان نسخه، خ می‌نویسد؛ آسان است. شرح می‌کند و داخل شرح می‌گوید و گاهی به روایت دیگر می‌گوید.

این، نسخه فخرالدین نصیری است. این را تازه آوردند. فقط ۳ میلیون پرداخت کردم که عکسش را بدهند.

سؤال: این نسخه‌ها را از کجا می‌توان پیدا کرد؟

استاد: ان شاء الله وقتی محقق بشوید؛ فوت و فن های این کار را یاد می گیرید. این نسخه از کتابخانه فخرالدین نصیری در تهران است. معروف است که کتابخانه فخرالدین نصیری نسخه های خوبی دارد. این نسخه به کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی فروخته شده است. در فهرست جا داده نشده است. قرار است ۱۰ نسخه کار کنم. تا الان ۴ نسخه کار کردم و با نسخه آتف افندی، تا دیروز ۸ نسخه را تمام کردیم. دو تای دیگر باید تحقیق کنم. نسخه آتف افندی قدیمی است. مثلاً به طریقی متوجه شدیم که این نسخه در کتابخانه آیت الله مرعشی است؛ اما هنوز در فهرست نیامده است که درخواست رسمی بدهیم؛ بنابراین مبلغی را می پردازیم تا این نسخه را به ما بدهند.

روی این نسخه تا الان کار نکردم. این خیلی قدیمی است. این نسخه نهم هست که می خواهم کار کنم. مثل آن نسخه ابن مؤدب هست و ردیف آن است. متأسفانه تاریخش نوشته نشده است. در تحقیق، گاهی تاریخش نوشته نمی شود؛ اما گاهی در هامش می بینی. یک تعلیقه ای ممکن است سرنخی بدهد که متوجه تاریخش بشویم. خواندن این، یک مقدار چشم را اذیت می کند. خیلی باید دقیق خوانده شود. خطبه شقشقیه را بیاورید. «الرحی» را در اینجا درست تر نوشته است. این هم حواشی دارد. این را باید بخوانی و غیر از نسخه های بدل، باید ببینی که در حاشیه حرفی از نسخه در آن نباشد.

تا محقق کامل بشوی، تمام غموض نسخه ها را بفهمی، ۱۰ سال طول می کشد. حالا من همین طور حاضر و آماده می گویم که این «الرحی» بهتر از آن «الرحا» است. چقدر باید بگردی که متوجه بشوی کدامش اعلی است. من از سال ۱۹۸۲ میلادی تا الان کار می کنم. حدود ۴۰ سال است.

سؤال: از چند سالگی شروع کردید؟

استاد: زمانی که درس طلبگی می خواندیم، خودم علاقه مند شدم. برادرم در دانشگاه رضوی و استادم حاج آقای استوانی ما را وادار کردند که این نسخه را

تحقیق کن تا اینکه استاد فاروغ که استاد دانشگاه است، یک مؤسسه گرفت؛ او به من گفت، من مسئولش شدم و از آن سر در نمی‌آورم. گفتم درس می‌خوانم. گفت هر چه قدر می‌توانی کار کن. از آنجا بود که او به من، اصول تحقیق را یاد داد.

این نسخه هم زیر شین و دال و... نقطه نمی‌گذارد. از شکل خط و نوع کاغذش، می‌توان گفت که یقیناً متعلق به قرن پنجم است. مثل نسخه مرعشی است که گفتم قدیمی‌ترین نسخه است. شاید وسطش چیزی پیدا کنیم که تاریخش باشد.

یک نسخه دیگر هم ببینیم. این نسخه متعلق به شهرستانی است. این هم تحقیق شده است. اینجا اشتباه کرده است. «هذه النسخه مكتوبه فی رجب سنه اربع مائه». اشتباه کرده است. این، وفات شریف رضی است، نه تاریخ اتمام کتاب. این خودش برایش فهرست درست کرده است.

«اما والله لقد تقمصها»، این روایت سوم ابن ابی فلان است. اینجا کنایه در اسم پدر است. «ان محلی»، این هم فتحه دارد. «رحی» را ببینید چطور نوشته است. «اصبر علی تخیه یا تُخیه»؟ خوب بخوانید. اولین مرحله، باید نسخه‌خوانی داشته باشید. معاً دارد. هم «تُخیه» و هم «تَخیه» می‌شود. برخی نسخه‌ها هست که «تَخیه» می‌گوید. سه‌وجهی است. یک علامت با خط قرمز گذاشته است و به جای «ویشب»، «ویشیب» گذاشته است.

«لکننی ان اصف»، نسخه قرمز چیست؟ «اذا صفوا». سه نقطه هم گذاشته است که اشتباه نکنی با اینکه نسخه قدیمی زیر سین می‌گذارد، زیر طاء هم می‌گذارد، زیر صاد هم می‌گذارد، زیر را هم می‌گذارد و لذا این نسخه‌اش، خیلی دقیق است. فقط یک عیبی دارد. این قرمز، خیلی اذیت‌مان کرده است که این نسخه، علامت است یا از آن صفحه آمده است. از کاغذ سمرقندی استفاده کردند. پنبه زیادی در کاغذ سمرقندی است و وقتی می‌نویسی به آن روی دیگر سرایت می‌کند.. این از اول تا آخر، با نسخه دیگر مقابله شده و با قرمز نوشته شده است.

یک نسخه‌هایی را خودش با سیاه می‌نویسد. در اینجا رمز دادم؛ چون نمی‌شود مدام بگوییم نوشته با خط قرمز، نوشته با خط قرمز؛ این نسخه، چون متعلق به شهرستانی است، رمزش را شین گذاشتیم و ح، احمر، شح نوشتیم. الان نسخه، «ولکنهم حلیت»، نسخه دیگر «احلوت» و به جای «ولکنهم»، «ولکن» نوشته است. این همه نسخه‌ها، متعلق به خود شین است. اگر با قرمز باشد، نسخه دیگر، شح است.

این تا الان بهترین نسخه‌های نهج البلاغه با اعتبارات مختلف بوده است؛ ولی ما بیشتر به محتوا باید اهتمام داشته باشیم. حاشیه و ضبطش، زیر و زبرش؛ چراکه الان نسخه‌هایی هست، که زیر و زبر ندارد و به ۳۰۰ نسخه می‌رسد. زیر و زبر نهج البلاغه به درد ما به عنوان طلبه نمی‌خورد.

سوالات

۱. در مورد کتاب‌هایی که خارج از کشور و در کشورهای اروپایی است چه کار کنیم؟

پاسخ: سؤال خوبی است. یکی از مشکلات تحقیق، همین نسخه‌هایی است که در خارج از کشور هستند. در زمان جنگ‌ها که اتفاق می‌افتد، خیلی از این نسخه‌ها از کشور خارج می‌شوند. عده‌ای سوءاستفاده می‌کنند و چند نفر را برای خرید نسخه‌ها بین مردم می‌فرستند و مردم هم چون در زمان جنگ گرفتار گرسنگی هستند به‌راحتی این نسخه‌ها را می‌فروشند؛ مثلاً طرف در ازای ۵۰۰ دلار فلان نسخه را از کسی که اصلاً ارزش آن را نمی‌داند می‌خرد. بهترین نسخه‌های یمن را در خارج می‌بینی یا بعد از سرنگونی حکومت‌های شیعه، کل نسخه‌ها را می‌فروشند تا زندگی کنند.

من نسخه‌هایی را دیدم که متعلق به قرن هفتم بودند و در آمرایانا موجودند. نسخه‌ای که از روی آن نوشته شده است و خراب است؛ دو تا از آنها در یمن هست و خیلی از نسخه‌ها مثل تاریخ یعقوبی هم همین‌طور است.

می‌دانید که عراق ۲۰ سال کم‌وبیش، تحریم اقتصادی بود و همین الان که درگیر جنگ داخلی است، یک نفر تاجر نسخه‌ها را می‌خرد و بعد از اسرائیل و از ایتالیا سر در می‌آورد. عربستان نسخه‌های شیعی را می‌خرد و نابود می‌کند. من نسخه کتاب صفین را دیدم. متعلق به ابراهیم صاحب الغارات است که زیدی بود و بعد شیعه اثناعشری شد. نسخه‌ای از کتاب صفین، در فهرست عربستان هم آمده است. وقتی آن را فرستادم، چند عربستانی گفتند که ما چنین نسخه‌ای را اصلاً نداریم. معمولاً این نسخه‌ها را یا می‌سوزانند یا برای خودشان نگه می‌دارند.

یکی از مشکلات همین است که از شرایط ما سوءاستفاده می‌کنند و با نسخه‌ها را با ثمن بخش می‌خرند. همین کتاب صفین متعلق به یک مؤلف قدیمی است. تاریخ آن مربوط به ۶۲۰ یا ۶۴۰ ه.ق است. از آمرایانا در ایتالیا می‌خواستیم این

نسخه را بگیرم؛ فقط برای عکس و سی دی آن ۴۰۰۰ هزار یورو می خواستند که ۵۰۰۰ هزار دلار می شود، اما خودشان آن را به قیمت ۱۰۰ یا ۲۰۰ دلار خریده بودند.

آستانه بودجه باز برای خرید میراث فرهنگی شیعه قرار داده است. از بهترین نسخه های نهج البلاغه، اهدایی خود مقام معظم رهبری است. خودشان با خط مبارکشان نوشته اند که من نسخه شناس نیستم اما می بینم که این نسخه ... واقعاً هم نسخه نفیسی است؛

البته ما نباید متوقف بشویم. آن ها دزدی های خودشان را انجام می دهند اما خدا به ما برکت می دهد. با همان نسخه هایی که موجود است کار کنید. اگر جدی باشید، خدا کمکت می کند.

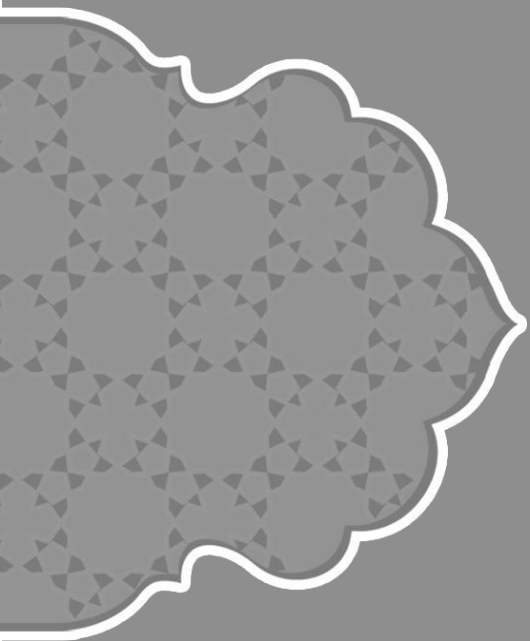
همین هزار دلار چگونه می خواستم تهیه کنم؟ به یک نفر گفتم و دو روز بعد گفت که هزار دلار را بگیر. منظورم این است که اگر جدی باشی و طلبه فاضلی باشی، تو را می شناسند. در مورد خود من باید بگویم که خیلی از رفقا بدون مقابل نسخه ام را می دهند. اصلاً تا متوجه می شوند در نهج البلاغه تخصص دارم؛ خودشان نسخه ها را می فرستند.

من روزی یک ساعت کار می کنم؛ ولی به نظرم کسی که می خواهد محقق بشود یا حداقل بفهمد که چطور، پاورقی بنویسد؛ خیلی بیشتر از این ها باید کار بکند.

۲. بسیاری از افراد در زمینه تحقیق نسخ خطی علاقه نشان نمی دهند.

پاسخ: درس خواندن مگر مشکل نیست؟ فقه و اصول مگر مشکل نیست؟ استصحاب را در شش ماه می خواندیم و خیلی هم سخت بود. آیا لفظ فی معنا یا معنا فی لفظ، سخت نیست؟ فراگرفتن علم که بدون سختی نمی شود.

•• نشست سوم ۳



مبانی ابن هشام و تاثیر آن
بر تحریف قرآن

مناظره تخصصی « مبانی ابن هشام و تاثیر آن بر تحریف قرآن »

حجت الاسلام سجاد دیداری^۱

حجت الاسلام مقدس نیان^۲

استاد داور: حجت الاسلام رضایی^۳



جهت دریافت صوت و تصویر نشست اسکن کنید.

^۱ استاد ادبیات عربی و مولف چندین اثر در حوزه ادبیات عربی

^۲ دکتری ادبیات عربی از دانشگاه فردوسی مشهد- مدرس ادبیات عربی

^۳ مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان- عضو گروه علمی رشته ادبیات عربی
حوزه علمیه خراسان

طرح بحث توسط استاد رضایی

راجع به شکل بحث باید بگویم که کتاب مغنی تشبیهی دارد و جالب اینجاست که کتاب مغنی هم که به این تشبیه اشاره کرده است با کتاب المقتضب و مغنی الادیب از لحاظ ساختاری فرق دارند. در کتاب مغنی قبل از «بجل» در بحث حرف باء آورده شده و در کتاب مغنی الادیب در حرف «الی» آورده شده است. در تشبیه هم که بهانه‌ای برای گفت‌وگوی امروز است بحث بر سر مذهب بصری‌ها و مذهب کوفی‌ها است که آیا حروف جر نیابت‌پذیرند یا نه؟ یک عده قائل بر این هستند که حروف جر نمی‌توانند به‌عنوان نایب یکدیگر قرار بگیرند و عده‌ای دیگر نه. به‌عنوان قول شاذ، بلکه به‌عنوان یک قول مشهور قائل به این هستند که نیابت در این حروف راه دارد. در ادامه به این مطلب می‌پردازیم.

بیان اشکالات توسط استاد دیداری

اشکالات نیابت حروف جر از یکدیگر

اما در رابطه با بحث؛ باید عرض کنم که مغنی آقای ابن هشام را شاید بتوان از جهات مختلف نقد کرد؛ اما آنچه که در حال حاضر مورد بحث ما است، بحث نیابت حروف جر از همدیگر است؛ چنان که استاد گرامی در ابتدا توضیح دادند. همان طور که خود ابن هشام هم در کتابش (مغنی) اشاره کرده است، نیابت حروف جر از یکدیگر، یک بحث اختلافی هست و در مورد آن اتفاق نظر وجود ندارد تا بتوان از آن به سادگی گذر کرد. اما در عین حال که در اینجا اختلاف وجود دارد و خود ابن هشام هم به این اختلاف اشاره کرده است؛ در بین این دو مبنا که نیابت و عدم نیابت حروف جر از یکدیگر است، بیشتر عنوان نیابت را پذیرفته اند و به همین جهت هم هست که ایشان از ۶ معنا تا ۲۲ معنا برای حروف جر ذکر کرده اند. ولی سؤال بنده این است که اگر حروف جر از یکدیگر نیابت می کنند، این نیابت از کجا سرچشمه می گیرد؟ در هر صورت از سه حالت نباید خارج باشد؛ یا اینکه:

۱. از باب ترادف باید باشد،

۲. یا از باب اشتراک لفظی،

۳. و یا از باب مجاز.

ابتدا باید این موضوع روشن شود تا به مرحله بعدی برویم. آنچه روشن است، این است که نیابت حروف جر از یکدیگر از باب ترادف نیست چون اصل ترادف، مورد نقد است و باید دید که آیا ما مورد ترادف داریم یا نه؟! بالفرض که ترادف در کلام عرب باشد که بسیاری با این نیز مخالف اند، آیا در قرآن هم ترادف داریم یا نه؟ اگر در قرآن هم باشد وجوه بلاغی قرآن آن را در بر می گیرد و نمی تواند از باب ترادف باشد چون ترادف، استعمال چند لفظ با یک معناست، در حالی که این

استعمال یک لفظ در چند معناست. گفته‌اند که مثلاً (فی)، ۶ معنا دارد، (من)، ۱۴ معنا دارد، اما این از باب ترادف که نمی‌تواند باشد، بنابراین یا باید از باب اشتراک لفظی باشد یا از باب مجاز؛ هر دوی این‌ها اگر از این دو باب هم باشد، ظاهر کلمات بعضی از بزرگان این است که از باب مجاز است و مجاز و اشتراک لفظی هم که نیاز به قرینه دارد و استعمال الفاظ مشترک و مجاز، بدون قرینه قبیح است، «لا یصدر عن الحکیم». آقای ابن هشام براساس کدام قرینه می‌گوید مثلاً (من) ۱۴ معنا دارد یا (لام) ۲۲ معنا دارد؟ مثلاً اینکه می‌فرماید در «إذا نودی للصلوة من یوم الجمعة»، (من) به معنای (فی) است، قرینه بر این مطلب چیست؟ و اینکه می‌گوید در «الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا»، (باء) به معنای (عن) است؛ طبق کدام قرینه است؟

و همچنین در آیه «دَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا» که می‌فرماید (عَلَى) به معنای (فی) است، قرینه چیست؟ اگر بتوانند قرینه مسلمه ارائه دهند ما تسلیم می‌شویم و می‌پذیریم و الا اصل این مبنا مخدوش است.

نظر من، این است که حروف جر نمی‌توانند از یکدیگر نیابت کنند؛ برای این مطلب، ۳ دلیل عنوان کردم.

دلیل اول این بود که در اینجا نیابت یا باید از باب ترادف باشد یا از باب اشتراک لفظی و یا از باب مجاز که ظاهراً هیچ یک از این موارد نیست.

دلیل دوم اینکه، آقای ابن هشام در این مبنایی که در پیش گرفتند، ضابطه‌ای ندارند، یعنی ضابطه در اینکه حرفی را بر حرف دیگر حمل کنیم، چیست؟ این که صرفاً در آیه «الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا»، ماده سؤال به همراه (باء) آمده است اما در آیات دیگر، مثل: «یسألون عن أنبائکم» ماده سوال با (عن) آمده، دلیل بر این است که در آیه بعد هم باید به معنای عن باشد؟! روشی که آقای ابن هشام در این بحث دارند، یک نوع تفسیر آیه به آیه قرآن محسوب می‌شود که خیلی سخیف و متأسفانه خیلی خطرناک است، چراکه باعث تحریف معنوی آیات می‌شود و آیه را از معنای

خودش خارج می کند و خلاف ظاهر آیه از آن استفاده می شود و یا گاهی ضد معنا از آن استفاده می شود.

وقتی ما بخواهیم حرفی را به حرف دیگری حمل کنیم، نهایت ضابطه ای که در اینجا می توانیم فی الجمله به آن توجه کنیم، این است که مثلاً فعلی با یک حرف جر خاص، بیشتر استعمال می شود. حالا اگر این فعل با یک حرف جر غیر متعارف آمد، بر آن موارد کثیر حملش می کنیم، ولی ایشان به همین حرف خود هم پایبند نیستند؛ مثلاً در «دخل المدينة علی حین غفلة من أهلها» با اینکه استعمال (دَخَلَ) با (عَلَى) به مراتب بیشتر از استعمال آن با (فی) است، اما ایشان می گویند؛ (عَلَى) به معنای (فی) است.

در آیه های «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»^۱ و «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ»^۲ می گویند؛ (عن) به معنای (بعد) است، درحالی که در استعمال قرآنی، این کلمه، بیش از ۴ مرتبه استعمال نشده است. دو مرتبه به صورت (عن مَوَاضِعِهِ) و دو مرتبه دیگر نیز به صورت (من مَوَاضِعِهِ) آمده است. اینجا که استعمال کاملاً مساوی است، پس بر چه اساسی می گویند (عن) به معنای (بل) است و حال اینکه ممکن است مشکلات دیگر نیز به وجود آید، از جمله اینکه، چطور حرف به معنای اسم است؟ که از این سوال، گذر می کنیم.

گاهی اوقات، کار بسیار عجیبی انجام می دهد، مثلاً در آیه «قَدْ أَحْسَنَ بِي»^۳ ابن هشام می گویند (باء) به معنای (إِلَى) است، درحالی که در قرآن کلمه (احسن) یک مرتبه با (لام) آمده و یک مرتبه با (إِلَى) آمده و ۵ مرتبه به همراه (باء) آمده است. کلمه (أَحْسَنَ) یک مرتبه با (إِلَى) آمده است و ۵ مرتبه هم به همراه (باء) آمده، پس چرا شما می گویند که (باء) به معنای (إِلَى) است؟! ضابطه شما در

۱ نساء، ۴۶.

۲.۴۱، مائده.

یوسف، ۳۱۰۰.

اینجا چیست؟ (أَحْسَنَ) یک مرتبه هم با (لام) آمده، چرا نمی‌گویید به معنای (لام) است؟ چرا کثیر را بر قلیل حمل می‌کنید؟! این نظریه چه ضابطه‌ای می‌تواند داشته باشد؟

کلمه (یجری) هم ۵ مرتبه در قرآن استعمال شده؛ چهار مرتبه به همراه (لام) است: «يَجْرِي لِأَجْلِ مَسْمَى» و یک مرتبه، نیز با (إلى) همراه است: «يَجْرِي إِلَى أَجْلِ مَسْمَى»، ولی ایشان می‌گویند (لام) به معنای (إلى) است، در صورتی که یک بار بیشتر با (إلى) نیامده است!!

با توجه به مطالب گفته شده در می‌یابیم که بحث نیابت حروف جر، هیچ بابی ندارد، نه داخل در بحث باب ترادف است، نه مجاز و نه اشتراک لفظی؛ بالفرض که ما این را بپذیریم، ضابطه و مبنایی در این میان وجود ندارد؛ چگونه دو حرف مساوی را بر یکدیگر حمل می‌کنید؟ اگر ما ملاک را تساوی بگیریم، مواردی وجود دارد که قلیل را بر کثیر حمل می‌کنید و اگر بنا را حمل قلیل بر کثیر بگذاریم؛ نیز گاهی عکس آن را رقم زده اند؛ در این صورت کدام یک را مبنا قرار دهیم؟ در اینجا ضابطه مضبوطی وجود ندارد. لا اقل بنده که مشاهده نکردم.

نکته‌ای که در اینجا لازم به ذکر است، این است که توجه داشته باشید، بحث‌هایی که مطرح می‌شود، صرفاً درباره این کتاب و ابن هشام نیست. این یک نوع تفکر است، یک مکتب است که متأسفانه مدت مدیدی است که در حوزه رایج شده و از همین مبنا در تفاسیر هم استفاده شده است. در تفسیر علامه طباطبایی (ره)، در تفسیر آیت‌الله جوادی و در تفاسیر بسیاری از بزرگان، متأسفانه از این مبنا استفاده شده است، در حالی که به نظر بنده، این مبنا غلط است.

حال که به این نتیجه رسیدیم که این مبنا غلط است؛ پس یک مبنای غلط وارد تفسیر شده و آیاتی نیز براساس یک معنای غلط تفسیر شده‌اند و باید این موارد اصلاح شوند. این تفکر، فقط تفکر ابن هشام نیست، چراکه مبنا و منشأ حرف‌هایی را که ابن هشام بیان می‌کند در جای دیگری باید جست.

مطالبی که او آورده، نوعاً عاریتی است یا از کتاب «ارتشاف الضرب» جناب ابوحیان و یا از تفسیر ایشان است؛ جناب حاج خلیفه در کتاب «کشف الظنون» آورده اند که مصدر اصلی کتاب ابن هشام، «الجنى الداني» آقای مرادی است. در صورتی که می بینید هیچگاه اسمی از ایشان نمی آورد.

بعد از این نکته، آنچه که القای خطرناکی دارد، عنوان این کتاب است: «مغنی اللیب عن کُتُبِ الأعراب». ظاهر امر، این است که با خواندن این کتاب، از دیگر کتب بی نیاز خواهید شد. اما نکته ای که در اینجا مطرح است، این است که شما از کدام کتب اعراب استفاده کرده اید؟ مگر یکی از آن ها کتاب جناب فخر رازی نیست؟ مگر کتاب آقای زمخشری نیست؟ مگر زجاج و امثال ایشان نیست؟ خود حقیر مبنایی دارم که در نقطه مقابل دیدگاه آقای ابن هشام است. بدون نیاز به کتاب ایشان و با استفاده از همان مصادری که ایشان استفاده کرده است، چند کتاب نوشته ام. به هیچ وجه، مبنای کشف، این نیست. خود زمخشری در کشف می گوید: «لا یسلک هذه الطريقة إلا بلید الطبع»^۱ مقصود از هذه الطريقة، بحث نیابت است.

^۱ الکشف، ج ۳، ص ۵۰۲.

دفاع استاد مقدس نیان

مقدمه

در حال نقد و بررسی مبانی ابن هشام هستیم و اولین مورد از آن مجموعه موارد، تحت عنوان پذیرش یا عدم پذیرش مبنای نیابت در حروف معانی و به تعبیری خاص تر حروف جر است. بحث این است که آیا این مبنا را می پذیریم یا نه و اگر نپذیریم چه ثمراتی بر آن بار هست؟

گرچه بنده به عنوان ناقد در این جلسه حضور دارم، ولی می دانیم که لزوماً نقد به معنای رد مطالب طرف مقابل نیست چه که در عربی می گوید: «نَقَدَ الدَّرَاهِمَ أَى مِيزَ بَيْنَ رَدِيئِهِ وَ غَيْرِهِ يَأْتِي نَقْدَ الشَّيْءِ»؛ نقد کردن یک شیء یا یک امر لزوماً به معنای مقابله با آن نیست، بلکه در این مقام به دنبال این هستیم که هم فکری ایجاد بشود و نتیجه این تضارب آرا، اشراف بهتر نسبت به موضوع برای کسانی باشد که بحث را دنبال می کنند، خصوصاً که موضوع، موضوعی است بسیار جدی و اگر بتوانیم این دیدگاه را به عنوان اولین سرو سکندری تغییر بدهیم و اذهان را روشن کنیم، بنده معتقدم که حتی نگاه به ادبیات و خصوصاً ادبیات قرآنی در همین حد تغییر خواهد کرد و دیگر نگاه های سرسری و زودگذر نسبت به ادبیات و ادبیات خوانی قطعاً و حتماً تحت تاثیر قرار خواهد گرفت.

پاسخ اشکال استاد دیداری

اما راجع به مطالبی که استاد دیداری بیان فرمودند، و اینکه اگر حرفی معنای حرف دیگر را برساند ما یا قائل به ترادف هستیم یا قائل به اشتراک لفظی و یا قائل به مجاز، لازم است بنده در این زمینه به نکاتی اشاره کنم. اطراد نیابت و مرادفات نیابت را وقتی در گستره علوم ادبی و علی الخصوص در گستره کتبی که ادبا تألیف کردند در نظر می گیریم، می بینیم که بیش از ۲۰ واژه برای نیابت حرفی از حرف دیگر به کار رفته است و این امری است متفق علیه و جای هیچ شک و تردیدی در

آن نیست که یک واژه ای به معنای واژه دیگر استعمال می شود و با صرف نظر از اینکه بپذیریم ترادف هست که نیست، اشتراک لفظی هست که نیست، مجاز هست که نیست، در این مورد بحث می کنیم، ولی بنده مایلیم که این اسامی را یک بار بیان کنم و این را به عنوان مقدمه بحث قرار دهم.

واژگان دال بر نیابت حروف جر از یکدیگر

واژه ابدال

اولین واژه از واژگانی که به بحث نیابت دلالت می کند، واژه «ابدال» است، گرچه ما در صرف، ابدال را به گونه ای دیگر خواندیم، اما شخصی مثل جناب مبرد به عنوان تنها کسی که واژه ابدال را به کار می برد، در ذیل آیه شریفه «الْأَصْلَبَاتُ كُنَّ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ» از واژه ابدال استفاده می کند و معتقد است که «حروفُ الخَفْضِ يَبْدُلُ بَعْضَهَا مِنْ بَعْضٍ» بعضی از حروف جر، به عنوان بدل بعضی دیگر قرار می گیرند.

واژه اتساع

واژه دوم که اتفاقاً واژه پر کاربردی است، واژه اتساع است. جناب ابن سراج در کتاب خودش معتقد است که «إِذْ عَلِمَ أَنَّ الْعَرَبَ قَدْ تَسَعَّ فِيهَا فَتَقِيمُ بَعْضُهَا مَقَامَ بَعْضٍ» عرب جماعت گاهی اوقات قائل به اتساع می شود و بعضی از واژگان را و به تعبیری حروف جر را به جای یکدیگر به کار می برد. البته شبه شرطی را هم اینجا ذکر می کند که «إِذَا تَقَارَبَتِ الْمَعَانِي». در اینجا ما می توانیم نتیجه بگیریم که شرط نیابت، این است که حتماً مقاربت در معانی وجود داشته باشد. ایشان واژه اتساع و شرط اتساع و اقامه لفظی آن را به جای لفظی دیگر، تقارب در معانی می داند. بنابراین، می توانیم نتیجه بگیریم که شرط نیابت، این است که معانی دو واژه ای که قرار است یکی، مقیم باشد و دیگری مُقَام، با همدیگر قرابت و نزدیکی داشته باشد.

تأکید بنده بر این مطلب، از آن جهت است که معمولاً این گونه به ذهن می آید که کوفی جماعت قائل است به اینکه هر یک از حروف جر، صلاحیت و استطاعت جایگزینی با هر لفظ دیگری را دارد، مثلاً اگر ابن هشام برای حرف (لام) ۲۲ معنا ذکر می کند این دیگر قابل أخذ و هضم نیست، یعنی هر جایی که احیاناً کمی در فهم آیات دچار مشکل شدیم، خودمان هم شاید بتوانیم یک معنای جدید و بدیعی را بدون مراجعه به تفاسیر در نظر بگیریم.

بنده اتفاقاً این مسئله را در امتحانات شفاهی زیاد دیدم که دوستان طلبه خودشان ممکن است مثلاً معنایی را برای لفظی در نظر بگیرند و حال آنکه، هرگز این گونه نیست، یعنی به نظر من شاید این اتهامی باشد به کوفیان در مورد اینکه معتقدند بقای حرف جر بر معنای اصلی خودش، اصل نیست و اصل بر این است که هر حرفی به جای حرف دیگر به کار می رود. در کتاب جهت دانی مرادی این مطلب را به صراحت بیان می کند: «و ما تقدم من نيابة الباء» و ذیل حرف باء ذکر می کند: «من نيابة الباء عن غيرها من حروف الجر هو جار على مذهب الكوفيون و من وافقهم في أنّ حروف الجر قد ينبُ»، یعنی این بحث، یک بحث تقلیدی است و در برخی مواقع اتفاق افتاده است. حالا این گاهی را اگر دیگران توسعه دادند و به جایی ختم نکردند، می خواهم بگویم اصل اصیل در نزد کوفی این نیست که هر جایی ما با مشکل مواجه شدیم، در معنا دست ببریم گرچه که، این اتفاق در بعضی از مواضع رخ داده است و بنده منکر وقوعش نیستم. مقاله ای را در همین موضوع می خواندم که این موضوع را به صورت تاریخ مند و کامل ذکر کرده بود: اولین باری که این اصطلاح را به کار بردند و اینکه دقیقاً چه کسی آن را به کار برد و چه کسی آن را توسعه داد که این دیگر در جای خودش محل بحث و بررسی است.

واژه‌های دیگر

واژه سوم، واژه اختیار است. این واژه را هم ما در بعضی از عبارات ادبا

می‌بینیم.

واژه چهارم، واژه استعاره است. واژه پنجم، واژه استعمال است که منظور از این واژه «یرادُ به استعمالُ حرفُ جرِّ مکانَ حرفِ جرِّ» است. ابن جنی از افرادی است که نیابت را رد می‌کند ولی در نهایت با توجیهی که در ادامه عرض خواهیم کرد، بحث نیابت را به تعبیری می‌پذیرد، ولی واژگانی که ما با آنها مواجه هستیم، واژگانی است که یکی دو تا یا پنج تا و ده تا نیست، بلکه واژگانی است که همه و همه دلالت می‌کند بر اینکه حرفی به جای حرف دیگر در زبان و ادبیات عربی به کار می‌رود. واژه ششم، اقامه؛ واژه هفتم، انجراد و واژه هشتم، تداخل است.

درباره تک به تک این موارد، آقایان بحث کرده‌اند. واژه بعدی واژه مرادفت یا ترادف است که در فرمایشات برادر عزیز، استاد دیداری هم بود که ابن هشام در بعضی موارد به‌صراحت در مورد مثلاً کلمه (عَن)، کلمه (عَلَى) و کلمه (مِن) می‌گوید این واژه مرادف با واژه دیگر است.

واژه بعدی که جناب دکتر احمد عبد الستار الجواری از آن اسم می‌برد، واژه تجاهر است، به این معنا که «بحیثُ یجوزُ اللفظُ معناهُ إلی معناً تجاهره و هو المجاز»، یعنی عبد الستار الجواری معتقد است به اینکه ما در بحث نیابت با پدیده‌ای به نام مجاز مواجه هستیم، به خاطر همان علایقی که در بحث مجاز بین دو واژه داریم: «فهناک علاقة وثیقة بین المجاز و التجاهر» که حالا این خودش جای بحث دارد که ایشان در مقاله‌ای که دارد در ذیل باب تضمین چه معنایی برداشت می‌کند؟ از کلمه تضمین سخن به میان آمد. همین کلمه تضمین نیز یکی از واژگانی است که برای البته همه می‌دانیم که این کلمه، تعریف خاص خود را در ادبیات دارد. تضمین در نحو به چند معنا اطلاق می‌شود، ولی تضمین در خصوص حروف جر به چه معناست؟

یکی از مباحث مهمی که در اینجا داریم این است که ابتدا محل نزاع را در این بحث روشن کنیم، همان طور که در فرمایش استاد هم بود. فعلی به کار می‌رود که با این حرف جر همخوانی ندارد، شیوع و اطراد ندارد، به این خاطر، بعضی معتقد می‌شوند که این حرف جر در جای خودش نیست و می‌خواهند زود حرف جر را تغییر دهند. البته جناح مقابل یعنی بصری جماعت ممکن است قائل به تضمین شود و بگوید ما در معنای خود فعل تصرف می‌کنیم و بعد معنای فعل را تغییر می‌دهیم تا یک فعل در آن واحد بتواند دو معنا را برساند، گویی با یک تیر، دو نشان می‌زنند، ولی همین جا ذیل عنوان تضمین می‌خواهم بگویم که در بحث تضمین مواجه هستیم با اینکه تضمین را در مورد خود حروف جر در نظر بگیریم، یعنی بگوییم یا این بحث نیابت را یا اینکه در مورد فعلی ماقبلش به کار رفته اگر این چیزی بیشتر روی آن تأکید می‌کنیم.

سوال این است که چرا در بحث نیابت، از حرفی به حرف دیگر، عدول می‌کنیم و از یک حرفی به یک حرف دیگر رجوع می‌کنیم؟ به خاطر اینکه این حرف را به هر دلیلی، مثل عدم همخوانی با فعل ماقبلش، همخوان و همسان نمی‌دانیم، بنابراین مثلاً در معنای واژه (عَلَى) تصرف می‌کنیم و آن را به حرف دیگری تغییر می‌دهیم. در این باره شواهدی هم داریم. شاهد مثال معروف این بخش از آیه است: «لَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ». در این عبارت به سرعت قائل به این می‌شوند که (فی) از معنای خودش خارج شده و به معنای (عَلَى) به کار رفته است.

بنده این جا می‌خواهم به یک نکته پر رنگ اشاره کنم و در مورد این مبنا صحبت کنم و آن اینکه، آیا می‌توانیم بپذیریم واژگان و حروف جر در عین این که معنای اصلی و اُمُّ الباب خودشان را دارند، می‌توانند تضمین هم داشته باشند و در همین حال آیا می‌توانند معانی دیگر را هم به استخدام خودشان در بیاورند؟

به این آیه توجه کنید: «الْأَصْلَبُ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ». در کتاب هدایة می‌خوانیم که (فی) به معنای (علی) است، ولی برخی، مثل جناب مالقی می‌گویند: «أَلَا تَرَى أَنَّ مَعْنَى فِي جُذُوعِ النَّخْلِ عَنْ وَعَاءٍ وَإِنْ كَانَ فِيهَا عَنْ عَلُوٍّ»، یعنی ما به معنای هر حرف جری مقید باشیم و بی‌جهت به معنا و واژه دیگری عدول و رجوع نکنیم و بحث نیابت را بپذیریم.

بنده می‌گویم ما در عین آن که همان معنای (فی) را داریم، می‌توانیم در درون معنای «فی» معنای استعلاء را هم در نظر بگیریم. متن عبارت این است که «و هذا فِي جُذُوعِ النَّخْلِ أَفَادَتْ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَعْنَاهِ الْأَصْلَى الَّذِي هُوَ الظَّرْفِيَّةُ مَعْنَى الْإِسْتِعْلَاءِ الَّذِي تُعَدِّيهِ عَلِيٌّ»، یعنی جناب مالقی معتقد است قطع معنای ظرفیت از کلمه (فی) منافاتی ندارد با قطع معنای استعلاء از (علی) که دغدغه ذهنی بعضی دیگر از افراد است.

اینجا برای من این سوال پیش می‌آید که آیا بین آن دفعه‌های دیگر کسی هست که به چنین چیزی معتقد باشد، چراکه گاهی تک محور و تک معنا جلو می‌رویم و معنی اُمّ الباب هر واژه را در نظر می‌گیریم؛ اما از طرف دیگر در عین حال که معنای یک واژه را می‌پذیریم، بین معنای آن واژه با دیگر حروف جر جمع می‌کنیم. در این میان به جناب شیخ عبدالقاهر جرجانی برخوردیم و متوجه شدم که ایشان هم دقیقاً وقتی که معنایی می‌کند در مورد عبارت «رَمِيَتْ عَنِ الْقَوْسِ» معتقد است که (عَنْ) در عین اینکه معنای مجاوزت دارد، می‌تواند در همان حال، معنای ابتدای غایت یعنی معنای (مِنْ) هم داشته باشد. این به تعبیری برای خودش بحث دیگری است.

«وَعَنْ فِيهِ مَعْنَى مِنْ وَ زِيَادَةٌ»، یعنی (عَنْ) که همه می‌دانیم معنای اُمّ البابش، مجاوزت است و در عین اینکه معنای مجاوزت را در نظر می‌گیریم، معنای نشویة یا «مِنْ نشویة» را نیز در این واژه باید در نظر داشته باشیم. ایشان معتقدند به اینکه وقتی عرب جماعت می‌گوید: «رَمِيَتْ عَنِ الْقَوْسِ كَانَ الْمَعْنَى مَبْتَدَأًا رَمَى مِنْهَا»،

یعنی معنای «رَمِيَتْ عَنِ الْقَوْسِ» این است که معنای ابتدائیت و معنای (مِنْ) حرف جر را در نظر داشته باشیم.

واژه بعدی که در نظر داریم واژه (تعاقب) هست البته بعضی واژه تعاقب را صرف همان جایگزینی می‌دانند، زمخشری در تفسیر خودش، ذیل آیه شریفه «كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى» یا «كُلُّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» نکته‌ای را مطرح می‌کند: «فإن قلت يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى و يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى أ هو مِنْ تعاقبِ الحرفين»، یعنی واژه تعاقب را به کار می‌برد نه چیز دیگری را. آیا این را از باب تعاقب بدانیم، چه تعاقب به معنای خاص و چه به معنای عامش که مورد بحث است؟ خود او در جواب می‌گوید: «كَلَّا لَا يَطْلُبُ هَذَا الطَّرِيقَةَ إِلَّا الْبَعِيدُ الطَّيْعُ وَ ضَيْقُ الْإِنْتِنِ»، این طریقه را طی نمی‌کند که بخوهد این واژگان را یکی و یکسان بدانند مگر کسی که به تعبیر عامیانه عقب مانده علمی باشد و اشرافی نداشته باشد.

بنابراین به‌عنوان جمع‌بندی باید بگویم این مطلب را می‌پذیریم و این مطلب را درست می‌دانیم. می‌دانید که در مدرسه علمیه عالی نواب در مورد آیات متشابه لفظی، یک شبکه درست کردیم و هر واژه‌ای را که با واژه دیگر در آیات شریفه قرآن از نظر لفظی مشابهت داشته باشد، به همراه شاهد مثال‌هایش به صورت مکرر پیدا کردیم تا مشخص کنیم که تفاوت این‌ها با یکدیگر چیست؟ مثلاً وقتی که ماده (صَنَعَ) با (عَلَى) در یک آیه شریفه به کار می‌رود، چه فرقی دارد با زمانی که ماده (صَنَعَ) با حرف (باء) در آیه «و اصنع الفلک بأعیننا» به کار رفته است؟ یا مثلاً تفاوت (یشربُ به یا یشرب منه) در چیست؟

ما عمیقاً معتقدیم به اینکه قطعاً این‌ها با هم فرق می‌کنند. «أَنْزَلْنَا عَلَیْكَ» با «أَنْزَلْنَا إِلَیْكَ»، «تُبَّ عَلَیَّ» با «تُتُوبُ إِلَیْكَ»، «أَنْزَلَ عَلَی اِبْرَاهِیْمَ» با «أَنْزَلَ إِلَی اِبْرَاهِیْمَ»، «ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلَ إِلَینَا» و آیه دیگری که دقیقاً متشابه لفظی است، «ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلَ عَلَینَا»، «عَلَى الْأَرْضِ» با «فِی الْأَرْضِ»، «عَنْ مَوَاضِعِهِ» با «مِنْ مَوَاضِعِهِ»، همه این موارد در مورد آیات متشابه است. آیا می‌توانیم جایی که

(من) می آید یا جایی که (عَن) می آید به قرینه اینکه در یک آیه دیگری، مشابه این، به کار رفته است، بگوییم این دو با هم یکسان است؟ و بلکه بنده بالاتر می گویم، آیا کسانی که در زمینه ترجمه، تفسیر و تدبیر در آیات شریفه قرآن کار می کنند به ریزه کاری هایی که در آیات شریفه قرآن وجود دارد، توجه می کنند؟ پاسخ این پرسش، ناگفته پیداست.

نظر نهایی

بنده نیابت حروف را قبول دارم اما در گستره ادبیات عربی، به ویژه آیات شریفه قرآن، نیابت به این معنا را قبول ندارم، ولی ما اصل نیابت را نمی توانیم زیر سوال ببریم. زبان و ادبیات قرآن برای خودش از اسلوب و قواعد خاصی برخوردار است و ما نمی توانیم با همان قواعد و ضوابطی که در زبان و ادبیات عربی صحبت می کنیم، در مورد زبان و ادبیات قرآنی هم صحبت کنیم.

ما معتقدیم هر گونه ذکر یا حرف، تقدیم یا تأخیر، تعریف یا تکبیر و هر گونه تغییری، به صورت کلی در آیات شریفه قرآن قطعاً و قطعاً مفید معنا است و حتماً باید به این ظرائف توجه داشته باشیم، ولی نکته ای که باید به آن توجه نمود، این است که کنار گذاشتن همه صورت مسأله هم صحیح به نظر نمی رسد، چراکه بالاخره ما با ترائی مواجه هستیم که رد کردن این مطلب آن تراث را با مشکل اساسی و جدی مواجه می کند.

اشاره کردم که در خصوص زبان ادبیات قرآن ما قائل به عدم نیابت هستیم. هر واژه ای برای خودش بار معنایی مستقل و خاصی دارد و این مطلبی است که روی آن تأکید می کنیم. البته در خصوص حروف جر و تعدد معانی حروف جر به سه دلیل از جناب احمد عبد الستار الجواری اشاره می کنم: «فإن تعدد المعانی فی کُلِّ حرفٍ من حروف الجر أو فی أكثرها...» مورد اول: «سعة التزاهل و كثرة الاستعمال»، یعنی ما با انبوهی از واژگان مواجه هستیم «و کون العربية لغة قديمة فیها میراث عریض من الکلام». مورد دوم: «أن المادة اللغوية قد جمعت من

لَهَجَاتٍ قواعد عدیده»، این ماده لغوی و ریشه‌های واژگان از قواعد مختلفی جمع آوری شده است که «واسعاً لیست بالمحدودة و لا الضیقة»، مطلب را ایشان با همین عبارات ادامه می‌دهد.

نکته سوم این است که چرا بحث نیابت را در زبان و ادبیات عربی با ۲۷ واژه داریم؟ ۲۷ واژه را بنده جمع آوری کردم که مفید این معنا است. ما نیابت در زبان و ادبیات عربی داریم. امر سوم در چرایی این بحث نیابت است و آن را این‌گونه ربط می‌دهند که «و الامر الثالث هو متصل بالامر الاول، الاستعمالات المجازية و هی طویل الاتصال اللغات و لا سیما فی لغة العربیة أصلها ثابت و فرعها فی السماء».

اشکالات استاد دیداری

یکی از نکاتی که استاد فرمودند، این بود که نیابت درست است، اما نیابت را به مقاربت معنایی مشروط می‌کنیم. به‌طور کلی مواضع اشتباه و شبهه هم اینجا است، یعنی گاهی اوقات، ممکن است بعضی از کلمات متقارب المعنا باشند و مخاطب دچار اشتباه شود، لذا آقای زجاج می‌فرماید: «الحرفان قد يتقاربان في الفائدة فيظن الضعيف العلم باللغة أن معناهما واحد و ليس كذلك»، چون محل بحث اینجا است، هنر یک ادیب در اینجا روشن می‌شود که تقارب دلالی و تقارب معنایی او را به اشتباه نیاندازد.

دومین نکته‌ای که مطرح کردند، این بود که ما نیابت حروف را می‌پذیریم، اما نه به صورت گسترده، بلکه همان‌طور که آقای مرادی اشاره کردند (قد ینوب) یعنی از لفظ گاهی استفاده کرده است، اما ضابطه و ملاک در این «گاهی اوقات» چیست؟ چه زمانی (من) به معنای (علی) می‌آید. این «قد، گاهی اوقات»، ضابطه‌اش چیست؟ در بحث اول به این مورد پرداخته نشد.

نکته سومی که بیان فرمودند این بود که نظر عده‌ای این است که به‌گونه‌ای این نیابت را مطرح کنیم که بین معانی مختلف جمع بشود، مثلاً در «لَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ» هم معنای ظرفیت مراد باشد و هم معنای استعلاء، درحالی‌که چنین چیزی، قابل پذیرش نیست. «لَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ»، اینکه اصلاً محال است. (فی) معنای ظرفیت دارد.

مشکل دیگر این است که لازمه این حرف، استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا است که آن هم باید حل شود. نکته بعدی، این است که بر فرض هم بخواهیم آن را بپذیریم در خیلی از موارد قابل صدق نیست. در آیه «إِذَا نُوذِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ» معنای ابتدای غایت با ظرفیت چه طور جمع می‌شود؟ اگر در این آیه، معنای ابتدای غایت را در نظر بگیریم، یعنی اینکه از اول صبح برای نماز، اذان می‌گویند یا مثلاً در «فاسأل به خبيراً» گفتند (باء) به معنای (عن) است،

درحالی که (باء) به معنای الصاق و اتصال است و (عَن) دلالت بر مجاوزت و ابتعاد دارد، چگونه اتصال و ابتعاد با یکدیگر قابل جمع است؟! یا خیلی عجیب تر از این، ابن هشام می گوید: در عبارت «لایروی إِلَیَّ ابن احمرار»، (إلی) به معنای (مِن) است که این دیگر از عجایب است. چگونه معنای انتهای غایت با ابتدای غایت با هم جمع می شوند؟! این موارد را بنده متوجه نمی شوم!؟

در مطلب بعدی، استاد به نقل از شخصی، سه دلیل آوردند که سومی به اولی باز می گردد. مطلب اول کثرت استعمال است. اگر مرادشان این است که حرف جری به معنای حرف جر دیگر، زیاد استعمال شود که «هذا أوّل الکلام»، ما قائلیم که چنین امری اتفاق نیافتاده است. براساس چه مستندی می گویند فلان حرف به معنای فلان حرف جر است و این را به گردن عرب می اندازند؟ آیا عرب خودش گفته است فلان حرف را به جای فلان حرف استفاده می کنم؟ کجا و چه زمانی چنین چیزی گفته است؟ در کجای تاریخ نوشته شده است که عرب گفته است، فلان حرف را به معنای فلان حرف می آورم. او که استعمال خودش را دارد و در سیاق خودش مقصود خودش را بیان می کند. این ادبا بوده اند که چون مقصود متکلم را متوجه نشدند، این مطلب را گفته اند. بنابراین، عرب چنین مطلبی را نگفته است و ابتدا باید این کثرت استعمال را اثبات کنید.

در مطلب بعدی، فرمودند که از قواعد مختلف استفاده شده است. روشن است که حروف جر از جمله مواردی هستند که کثیرالاستعمال هستند و معنایش نیز روشن بوده است، حتی برای کسانی که قائل به ترادف اند. هر چند که اصلاً ترادف نداریم. حالا بالفرض که پذیرفتیم، اما در بحث حروف جر، ترادف مطرح نبوده است، فقط بعضی اسناد و افراد وجود دارند که این مسئله را ادعائاً مطرح کرده اند و خیلی از افراد این مسئله را قبول ندارند.

مطلب دیگری که ایشان به آن اشاره فرمودند، استعمالات مجازی است. شما می خواهید بگویند مجاز است، پس قرینه در اینجا چیست؟ در «فاسأل به خیرا»،

قرینه چیست که براساس آن، (باء) به معنای (من) گرفته شده است؟ قرینه‌ای برای این‌ها ذکر نشده است و برای همین است که مرحوم جناب طبری که با بحث نیابت مخالف است می‌گوید اگر کسی بحث نیابت را مطرح می‌کند باید حجت مسلمّه داشته باشد. حجت مسلم و قرینه شما چیست؟ در واقع قرینه‌ای وجود ندارد که بیان بشود. کثرت اختلاف در معنای حروف بهترین شاهد بر عدم وجود قرینه است.

در مطلب بعدی فرمودند که خیلی از تراث، این مبنا را کنار گذاشته‌اند، بنابراین، این مبنا مشکل داشته است. اما باید بدانیم این تراثی که می‌فرمایند قائل به این مطلب شدند و متأسفانه به عنوان ادیب هم معرفی شدند، به صورت تک بُعدی به مسأله پرداخته‌اند، مثلاً ابن هشام اصلاً ذوق تفسیری نداشته و فقط یک نحوی بوده است. جناب ابن مالک هم، ذوق تفسیری نداشته و فقط یک نحوی بوده است. ابن عصفور نیز همین‌گونه بوده است و به همین دلیل، دچار چنین اشتباهاتی شده‌اند. اما کسانی که ادیب به تمام معنا هستند و هم ادبیات می‌دانند و هم انس با قرآن دارند یا در بحث لغت ید طولایی دارند، همه غالباً با این مطلب مخالف هستند. جناب طبری در مورد (الی) می‌فرماید: «غیر جائز سلها عن معانیها فی أماكنها»، وقتی (الی) در جایی استعمال می‌شود، حق ندارید آن را از معنای خودش خارج کنید.

جناب زجاج نیز، چنانکه بیان کردم به همین امر قائل‌اند. ایشان کسی است که بر اعراب القرآن مسلط است. جناب ابن درستویه نیز به همین عدم نیابت قائل است و جناب ابن جنی را هم که خود استاد فرمودند، مخالف‌اند. ابن جنی برای همه این افراد به‌عنوان مرجع است. طبق گفته خود این علمای ادبیات، بحث نیابت بد جا افتاده است و ذهن‌ها را منحرف ساخته است. آیات را بدون مبنای صحیح تفسیر کرده‌اند و ذهن را نسبت به تفکر در مورد آن مسدود ساخته‌اند. ولی

اگر ذهن‌ها پابند این مسأله نبود، چرایی‌ها بیان می‌شد و ذهن‌ها سوال خیز بار می‌آمد.

این‌گونه شد که فلان شخص گفته است (عن) به معنای (باء) است و هر حرفی به خاطر معنایش، اقتضائی خاص دارد و در عین حال می‌گویند «لایسلك هذه الطريقة إلا بليدالطبع». به‌عنوان جمع‌بندی باید بگویم آیا این مبنا درست است یا نه؟ اگر این مبنا صحیح است باب و معنایش بر چه اساسی صحیح است و اگر صحیح نیست باید این مبنا کنار گذاشته شود و آیاتی که بر اساس این فرضیه غلط تفسیر شده است، اصلاح گردد.

توضیح بحث توسط استاد رضایی

یک بار دیگر به اصل بحث برمی‌گردم که سر خط بحث گم نشود. مقداری از عبارات مغنی را نوشتم: «مذهب البصریین أن أحرف الجر لاینوب بعضها عن بعض بقیاس». این اصل ادعا است. بصریین اعتقاد دارند که حروف جر نیابت ندارند، «و ما أوهم ذلك» و اگر در متن برخوردیم به جایی که تصور می‌شود که نیابت از حروف جر رخ داده است، چه عملی باید انجام دهیم؟ اول: «فَهُوَ عِنْدَهُمْ إِمَّا مَوْوَلٌ تَأْوِيلًا يَقْبَلُهُ اللَّفْظُ» مثل همان: «لَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ». دوم: «إِمَّا عَلَى تَضْمِينِ الْفِعْلِ مَعْنَا فِعْلٍ يَتَعَدَّى بِذَلِكَ الْحَرْفِ»، یا باب تضمین را قائل شویم.

سوم: «إِمَّا عَلَى شذوذِ إِنْابَةِ كَلِمَةٍ عَنْ أُخْرَى»^۱ یا اینکه قائل می‌شویم به اینکه به صورت شاذ نیابت شده است. توجیه سوم به تعبیری آوردگاه کوفیان است.

بنابراین نظر بصری‌ها این است که حروف جر نیابت‌پذیری ندارند، اما کوفی‌ها قائل به این نیابت هستند. در این زمینه، سه توجیه وجود دارد که کوفی‌ها توجیه سوم را پذیرفتند، یعنی اینکه امکان دارد تصور شود. بالفرض هم که این قول کوفی‌ها را نپذیریم، دو راه دیگر وجود دارد، یعنی دچار تکلف نمی‌شویم.

امین در حاشیه، می‌گوید، بصری‌ها گفته‌اند: «لاینوب بعضها عن بعض ای فی معانی المشهورة لغيره فلا ینافی اشتراک الباء بین الإلصاق و السببیه و التعدیه مثلاً بخلاف المجاوزة»^۲. اینکه می‌گوید: «لاینوب بعضها عن بعض» فرضاً ما بصری شدیم و گفتیم نیابت را قبول نداریم؛ در ادامه توضیح می‌دهد که منافات ندارد که

۱ مغنی الادیب، ابن هشام، ص ۱۵۰، قبل از بَجَل.

۲ حاشیه الامین، ص ۱۰۳.

این (باء) به معنای إلصاق، سببیت و تعدیه باشد. البتة، «بخلاف المجاوزة»، گرفتن (باء) به معنای مجاوزه را منکر است.

نکته‌ای را درباره تضمین یادآور می‌شوم و آن اینکه، سه توجیه درباره تضمینی که در ذیل این بحث مطرح می‌شود در کتاب معانی النحو ذکر شده است. این کتاب ضمن اشاره به نظر «مجمع اللغة العربية بمصر» درباره تضمین، به ذکر این سه توجیه پرداخته است:

«مجمع اللغة العربية يرى أنه قياسي لا سماعي بشروط ثلاثة:

الأول؛ تحقيق المناسبة بين الفعلين، بين دو فعل ارتباطی وجود داشته باشد.
الثاني؛ وجود قرينة تدل على ملاحظة فعل الآخر، باید قرینه‌ای وجود داشته باشد.

الثالث: ملازمة التضمن للذوق العربي»^۱.

قبلاً بیان کردیم که یک زبان منطقی داریم و یک منطق زبانی. زبان منطق که همین منطق مرحوم مظفر است، که شامل مباحثی مثل کلیات خمس و امثالهم می‌شود که زبان مرجع هم هست. اما منطق زبان ویژگی‌ها و اقتضانات خاص خودش را دارد؛ می‌گوید: «ملازمة التضمن للذوق العربي و يوصى المجمع ألا يَلجأ إلى التضمن إلا لغرض بلاغي». مجمع اللغة العربية مصر تضمین را می‌پذیرد ولی توصیه می‌کند که باید یک پیوست معنایی پشت سرش داشته باشد. البتة این مطلب به نقل از کتاب نحو الوافی، جلد ۲، صفحه ۴۶۳ است.

توضیحات نهایی استاد مقدس نیان

چنانکه قبلاً اشاره کردم، ما در بخش عمده‌ای از این دغدغه‌ها با هم مشترک هستیم، یعنی اینکه ما از هر واژه‌ای معنای اصلی و حقیقی خودش را برداشت کنیم. در کاری هم که در مدرسه عالی نواب صورت گرفت با عنوان «شبکه آیات متشابه لفظی در قرآن» زیر بنا و فونداسیون اصلی آن، این بود که ما هیچ واژه‌ای را با واژه دیگر مترادف نمی‌دانیم.

اما راجع به بحث تقارب معانی که عبارتی را هم از جناب زجاج نقل فرمودند، باید بگویم همان طور که در کتاب معانی النحو آمده است و استاد رضایی هم قسمتی از آن را خواندند، این تقارب، گاهی تقارب صفر تا صدی است که در این نوع تقارب، مطلبی که فرمودید صحیح است که مثلاً الصاق با معنای مجاوزت، قابل جمع نیست، ولی گاهی اوقات آن شاهد مثال‌هایی را که جناب دکتر فاضل صالح السامرای در کلام دارجه می‌آورد، از همان اول جلد سوم تا چند صفحه‌ای ادامه می‌دهد. همه آنچه می‌گویم هیچ ارتباط مستقیمی با نص آیات شریفه قرآن ندارد. در مورد کلام دارجه همچنان که عرض کردم عرب جماعت، حروفی را به‌صورت جایگزین یکدیگر به کار می‌برد و به حق اصلی معنا هم دقت نمی‌کند و به نظر بنده، این یک امر بدیهی است.

البته، عرب خودش خوب متوجه می‌شود که بین این واژگان با یکدیگر فرق است، اما همه عرب‌ها به حقیقت مطلب پی نمی‌برند. البته، این محل بحث است، ولی وقتی مثلاً این دو عبارت «فَلاَنٌ بِمَكَّةَ و فَلَانٌ فِی مَكَّةَ» را به کار می‌برد که از متن عبارت کتاب «الاصول» جناب ابن سراج است و بین آن دو هم، فرق قائل نمی‌شود، کسی که ذهنش لفظ محور است و کسی که ذهنش بلاغی است و بر مبنای الفاظ، معانی را متفرع و مبتنی می‌کند، قطعاً بین (بمكة) و (فی مكة) تفاوت قائل می‌شود.

کاری که جناب فاضل صالح در «معانی النحو» انجام می‌دهد، دقیقاً همین است، یعنی پی‌گیری همین ماجرا که هر گونه تفاوت لفظ و الفاظ منجر به تفاوت در معانی می‌شود. نهایت اینکه، جناب ابن جنی در کتاب خصائصش معتقد است که خشونت در حروف اصلی یک کلمه منجر به خشونت در معنا می‌شود. عده‌ای از همین عبارت او، بحث اعجاز آوایی قرآن را بیرون می‌آورند.

این یک امر بدیهی است که حتی از نظر آواشناسی نیز، قرآن دارای اعجاز است. کسی مقاله‌ای نوشته بود و می‌گفت من از کودکی هر گاه آیه «إذا زُلزِلت أرض زلزالتها» را می‌خواندم، ناخودآگاه زلزله‌ای در وجودم می‌افتاد. یعنی حتی در حروف اصلی کلمه، و بلکه نه فقط در کلمه، در جمله، در عبارت، در نص، وقتی (زاء و لام) در کنار هم تکرار بشود، قطعاً بار معنایی ایجاد می‌کند، ولی آیا ما می‌توانیم این امر را به کلام عربی تسری دهیم. منظور از کلام عربی چیزی، غیر از متون مقدس و متون دینی است. در این باره می‌توانیم بگوییم در مقام مخاطب، وقتی، یک عرب در یک قبیله، کلمه‌ای را به کار می‌برد و همان کلمه را یک عرب دیگر در قبیله‌ای دیگر به کار می‌برد و معنای متفاوتی برداشت می‌کند.

این‌ها همه زیر مجموعه بحث ترادف قرار می‌گیرد ولی عبارتی که خواندید «الحرفان يتقاربان في الفائدة» تقارب دلالی، تقارب معنای این موارد کاملاً در مورد آیات شریفه قرآن (متفاوت است) و همه جا همین امر را تبلیغ کردیم که ما در مورد قرآن با علم جداگانه‌ای با عنوان زبان و ادبیات قرآنی مواجه هستیم. به‌گونه‌ای که حتی منابعی را هم که در کانال سامانه پاسخ‌گویی و نشر تحقیقات عربی قرار می‌دهیم، درباره مواردی که زبان عمومی عربی را بررسی می‌کند، یک چیز مستقلی می‌آورند و آن مواردی که مختص به آیات شریفه قرآن هست، قواعد و ضوابط خاص خودش را دارد و این مسئله، دغدغه خود ما هم بوده است.

شاهد مثال‌هایی از قرآن بیان فرمودید که بنده آن‌ها را قبول دارم. در «فاسأل به خبيراً» بعد از مادة (سأل)، (باء) قرار گرفته و (عَن) قرار نگرفته است. اگر کسی

بخواهد بگوید در اینجا این (باء) به معنای (عَن) است، کاملاً بنده با شما هم‌رأی هستم. قبلاً اشاره کردم که شبکه آیات متشابهات لفظی مبتنی بر همین چیزی است که دغدغه ذهنی شما هم هست.

در بحث تضمین و نیابت، حدود ۱۳۰ منبع داریم، اعم از مقاله، پایان‌نامه و کتاب، مثلاً جناب دکتر محمد ندیم فاضل، کتابی نوشته است در دو جلد، «التضمین النحوی فی القرآن الکریم» و بحث تضمین را تک به تک در مجموعه آیات قرآن، نقد و بررسی کرده است.

کسانی که می‌خواهند بحث تضمین یا بحث نیابت را به صورت تخصصی پیگیری کنند، می‌توانند به حدود ۱۳۰ منبعی که در این زمینه وجود دارد، مراجعه کنند. جناب آقای دکتر عبدالجبار ختبی زیدان کسی است که در این زمینه کتاب نوشته و بحث تضمین را مطرح می‌کند. او با همین موضوع، مقاله‌ای را در سال ۲۰۱۱ در کشور عراق منتشر کرده که من قسمت نتیجه‌گیری آن مقاله را می‌خوانم: در اولین مورد از نتایج پنج‌گانه‌ای که مطرح می‌کند، معتقد است به اینکه تضمین، یک امر ساختگی است و در مجموعه مباحث زبان ادبیات قرآنی، هیچ اعتباری ندارد، «إِنَّ الْقَوْلَ بِالتَّضْمِينِ قَوْلٌ مُخْتَلَقٌ وَمُصْنَوَعٌ».

دومین نتیجه‌ای که بیان می‌کند این است که «إِنَّهُ قَوْلٌ لَا مَعْنَا لَهُ»

در سومین نتیجه بیان می‌کند که «تَبَيَّنَ أَنَّ التَّضْمِينَ يَعْنِي جَعْلَ اللَّفْظِ الْمَزْبُورِ بِمَعْنَا لَفْظٍ آخَرَ غَيْرِ مَذْكُورٍ بَعْدَ يَقْدَرُ مِنْ أَجْلِ حَلِّ مُشْكَلَةٍ»، یعنی ما با یک چالش مواجه بودیم، چون یک حرف جر با فعلی که با آن، نامأنوس است، ناهمخوان است، درجالی که این دو در کنار همدیگر قرار گرفته‌اند. این آقایان جعل و تصرف کردند و در معنای آن حرف که مد نظر استاد بود یا آن فعلی که ما بعدش آمده است، دست بردند.

جمع بندی

اولاً بحث تضمین و بحث نیابت حرف جر، بحثی نیست که در یک جلسه قابل جمع بندی باشد. حدود ۱۳۰ منبع راجع به این مطلب، چه از موافقین، چه از مخالفین و چه حتی از کسانی که نظریه وسط را دارند وجود دارد. خودتان می توانید مراجعه می کنند. باب علم منسد نیست.

توضیحات نهایی استاد دیداری

سوال: با توجه به تشابهی که بین بحث معانی حروف جر و بحث معانی ابواب ثلاثی مزید وجود دارد از این باب که معانیشان ترداف دارند یا مجاز است یا اشتراک لفظی، نظر استاد در بحث معانی ابواب چیست؟

استاد: اشکال ندارد که از باب اشتراک لفظی باشد و با توجه به قرائن از آن معنا استخراج شود اما چنانکه گفته شد نیابت حروف جر از یکدیگر جایز نیست، ولی یک حرف می تواند به نحو اشتراک لفظی چند معنا داشته باشد، ولی هیچ یک از معانی آن در حروف دیگر نیست.

و اینکه می فرمایند باب علم مسدود نیست و باب تضمین را پیش روی ما گذاشتند؛ قبلاً خدمت استاد عرض کردم که تضمین سرابی بیش نیست، یعنی کسانی که نتوانستند بحث نیابت را حل کنند به سراغ تضمین رفته اند، ولی اگر ما معانی حروف جر را را به درستی تشخیص دهیم، به هیچ وجه نیاز به بحث نیابت و تضمین نداریم. در همین آیه شریفه «فاسأل به خبیراً» بعضی گفته اند (باء) به معنای (عَن) هست که غلط بودن این مطلب، واضح است و بعضی نیز گفته اند (سَأَلَ) متضمن معنای اعتناء است. اما زمانی که معنای (باء) را شرح دهیم، آیا دیگر نیازی به تضمین احساس می شود؟ ابدأً. نیازی به بحث نیابت نیز احساس نمی شود. به کتاب نحوی آقای ندیم اشاره کردند، البته در «لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ»، ایشان در این رابطه خوب جست و جو کرده است.

همان کسانی که تضمین را ارائه دادند و در همین کتاب معنی نیز هست که بصری ها می گویند نیابت نمی شود و چیزهایی که توهم این بود که از باب نیابت است به تأویل می بریم، یعنی «لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ» را به مرحله تضمین نیاورده است، بلکه به مرحله تأویل برده است. اصلاً گویی کسانی که ادعای تضمین می کنند با علم غیب می دانند که این در آخر معنایش چیست؟ آقای آلوسی این باب که مطرح شده، دیده است این بحث بیان شده، گفته است که در

بعضی موارد این فعل ابتدا متضمن فلان فعل بوده و او نیز متضمنی دارد که فعل مذکور متضمن معنای فعل دوم است ولی به واظ=سطه فعل اول! اول واسطه قرار می‌دهد و هر یک را متضمن چیز دیگری قرار می‌دهد، اما سوال این است که از کجا متوجه این موارد شدید؟ آیا علم غیب دارید؟ از کجا متوجه این موارد بشویم؟ اگر بحث نیابت حل شود دیگر نیازی به تضمین نیست.

در نکته بعدی فرمودند که تضمین به خاطر غرض بلاغی است، مثلاً اگر (سأل) متضمن معنای اعتناء باشد چه نکته بلاغی در آن نهفته است؟ اگر ما بپذیریم که این مبنا، غلط است، تازه، این اول کار است و اگر نیابت را نپذیریم چه باید بکنیم؟ ما می‌گوییم هر حرفی معنای خاص خودش را دارد و هیچ حرف جری به معنای حرف جر دیگری نمی‌آید.

سوالی که اینجا با آن مواجه می‌شویم، این است که این معانی را چگونه تشخیص دهیم؟ براساس چه ملاک‌هایی تشخیص دهیم که فلان حرف فقط به این دو معنا می‌آید یا فقط به این یک معنا می‌آید. آن ملاک را چگونه تشخیص دهیم؟ این بحث، بحث مفصلی است و برای اولین بار انجام شده و زمان زیادی لازم است تا همه این مطالب را بنده براساس همین ضوابط و ملاک‌هایی که می‌گوییم، توضیح دهم.

اگر کسی این ضوابط را یاد بگیرد و براساس این ضوابط به قرآن نگاه کند، قطعاً حرکت عظیمی در تفسیر اتفاق خواهد افتاد. بنده به این امر اعتقاد دارم و حاضریم در رابطه با آن بحث کنم و قبلاً اشاره کردم که تمام مفسرینی که هر آیه‌ای از آیات را بر اساس این مبنا تفسیر کردند، اشتباه تفسیر کرده‌اند. آیا آیه‌ای است که در آن حرف جر نباشد؟ اگر به تفسیر «البحرالمحیط» نگاهی بیندازید، به کرات مشاهده می‌کنید برای حرف جری که در یک آیه وجود دارد، چند معنا ذکر می‌کند.

همان‌طور که در اصول خوانده‌اید، اگر اجمال بیاید باید جمله را کنار گذاشت و اگر این طور باشد خیلی از آیات قرآن مجمل می‌شود، چون ضابطه‌ای وجود

ندارد. وقتی (لام) در آیه ای ذکر می شود، احتمال ۲۲ معنا در آن هست، آیا این امر، باعث اجمال نمی شود؟ همچنین اشتراک لفظی و مجاز هم قرینه می خواهد، مثلاً همه می دانند (اسدا) در «رَأَيْتُ أَسْدًا يَرْمِي» در معنای مجازی استعمال شده، ولی در همین مغنی آیا در اکثر موارد در معانی حروف جر، اختلاف وجود ندارد؟ اگر قرینه وجود داشته باشد که اختلافی ایجاد نمی شود.

ملاک تشخیص معنای حروف جر

برای تشخیص معنای حروف جر، چند ملاک وجود دارد. اولین ملاک این است که ما بدانیم هر حرفی یک معنای مطابقی دارد. معنای مطابقی (فی) ظرفیت است، اما هر حرفی، یک لازمه معنا هم دارد.

وقتی جای را در لیوانی بریزند، ظرفیت محقق می شود. لازمه تحقق ظرفیت، استقرار است. جای در لیوان مستقر شده است. در این بخش از آیه: «لَأَصْلِبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ» (فی) ذکر شده است که لازمه ظرفیت، استقرار است. مراد فرعون، صرفاً به صلیب کشیدن آن ها نبود، بلکه مرادش این بود که آن ها در آنجا باقی بمانند تا مایه عبرت دیگران شوند. برای رساندن مفهوم ماندگاری از کلمه (عَلَى) به (فی) عدول کرده است، چون کلمه (علی) فقط استعلاء را بیان می کند و استقرار از (عَلَى) فهمیده نمی شود و لذا گفت: «لَأَصْلِبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ».

برخی گفته اند که معنای ظرفیت را تأویل می برند. اما چه تأویلی؟! به این صورت که وقتی کسی را به صلیب می کشند اگر به تنه درخت نگاه کنید، از پشت سرش، گویی این تنه درخت، ظرفی است که مظروف در آن قرار گرفته است که اینها معنای مطابقی اش را اراده کردند و می خواهند این طور توجیه کنند در حال که این طور نیست.

۸ ملاک وجود دارد که البته، همه ملاکها مطابق تأویل نیست، یعنی تأویل همه جا کارآیی ندارد، چراکه ملاکش متفاوت است.

فهرست اصول تأویل

۱. داشتن معنای مطابقی
 ۲. دانستن لازمه معنا.
 ۳. شناخت متکلم.
 ۴. شناخت متکلم عنه.
 ۵. شناخت مخاطب.
 ۶. شناخت ارکان کلام.
 ۷. دقت به متعلق جار و مجرور.
 ۸. تناسب سیاق با آن لفظی که استعمال شد.
- این موارد نیاز به توضیح گسترده دارد.

جمع بندی استاد رضایی

اولین مطلب در مورد ابن هشام مطرح شد که به نظر بنده درست بود چراکه او ضابطه‌ای برای این کار ندارد و اینکه کتاب ابن هشام کپی از دیگران است و قائل به تعدد معانی شده و نیابت را می‌پذیرد و بعد همین طور چند معنا را بیان می‌کند اما شاخصی را در این زمینه بیان نمی‌کند. در اصول، بلاغت و نحو نیز مطرح است که هیچ ملاکی وجود ندارد و برای یک حرف گاهی ۱۸ معنا ذکر می‌شود که در این باره نیز ضابطه‌ای بیان نشده است.

آقای علیدوست گریزی زده‌اند در اصل ۵۱ کتاب سلسبیل تحت عنوان «التفکیک بین الداعی و المعنا» و می‌فرماید شما ۱۸ معنا بیان کردید، درحالی‌که ۱۸ معنا وجود ندارد و این‌ها داعی هستند؛ چراکه معنا یکی بیشتر نبود. این معنا را با چند انگیزه به کار بردید و ما نباید چنین ارقامی را برای معانی برشماریم. اشکالی نیز به ابن هشام می‌گیرند در آنجا که برای همزه استفهام ۸ معنا برشمرده است. در پاسخ می‌گوییم، این تعبیر اشتباه است و ۸ معنا وجود ندارد، اما ۸ داعی و انگیزه می‌تواند داشته باشد.

ما ۳۵ ملاک را در سه بخش باید بررسی کنیم. ۱. قبل از ورود به متن ۲. حین ورود به متن ۳. بعد از خروج از متن.

به‌عنوان مثال، اگر فردی به دیگری بگوید: «آیا سیگار می‌کشید؟» از این جمله، سه برداشت می‌توان نمود. اگر فضا، دوستانه باشد، تعارف است. اگر در مطب دکتر باشد، استعلام است، چون می‌خواهد نسخه بدهد، ولی اگر پدر از پسر سوال کند، تویخ است. مهم است که چه چیزی را به چه کسی و در چه شرایطی می‌گوییم.

نکته

چه در اصول، چه در نحو و چه در بلاغت، یک بحث جدی مطرح کنیم که اصطلاحاً از آن به زبان‌شناسی شناختی تعبیر می‌کنند تحت عنوان منظور شناسی که کاربرد شناسی ترجمه شده است. بنده می‌گویم یک نحو‌شناسی هست، یک معناشناسی و یک کاربردشناسی.

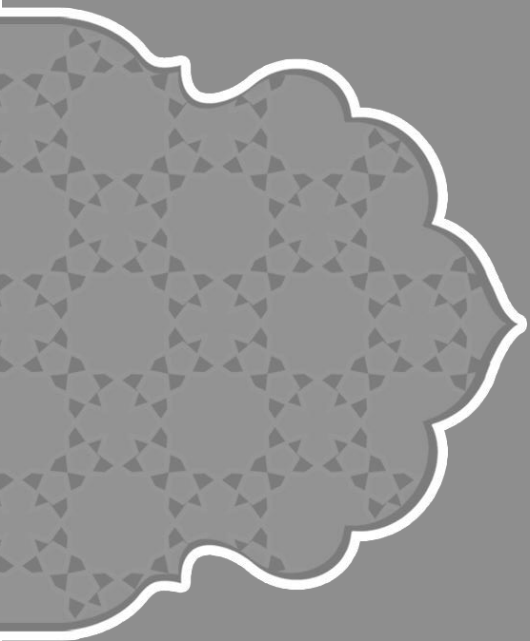
نحو‌شناسی بیست مورد مثلاً سیوطی شعرهایش را بدانیم. پیوست هر ساختار و هر قالب نحوی، یک معنا هست. بعد از اینکه، آن را یاد گرفت، به داخل کاربرد باش تا غرض از آن، روشن شود. در قسمت دوم و سوم، حوزه کمی عقب، مانده است.

مطلبی هم از ابو حیان نقل کردید. بنده زمانی که فراغت بیشتری داشتم در مورد این مطلب تحقیق کردم. «اباحیان، ابی حیان و ابو حیان»، در ۳۴ مورد چنین کلمه‌ای آمده بود که در ۳۲ مرتبه از آن، ابن هشام اصرار داشت که نظر ابو حیان را نقض کند، با اینکه ابو حیان استاد ابن هشام است.

نکته: می‌توان این نیابت را تضعیف کرد در مواردی خاص و با شرایطی خاص با یک قرینه. اگر مواردی نیابت شد می‌توان آن را منکر شد البته، نه همه را، بلکه تنها مواردی را که برای آن دلیل داریم.

بعضی از موضوعات این بحث خوب پیش رفت و برخی دیگر، هنوز جای کار دارد و این ۸ مورد اخیر، جای بحث‌های محکم‌تری دارد.

•• نشست چهارم ۴



...

نظریه‌های ادبی و تأثیر آن

در شکل‌گیری

مکاتب ادبی

نظریه‌های ادبی و تأثیر آن در شکل‌گیری مکاتب ادبی

دکتر علی نوروزی^۱

دکتر حمید عباس‌زاده^۲



جهت دریافت صوت و تصویر نشست اسکن کنید.

ارائه دکتر نوروزی

تغییر نگاه به ادبیات در حوزه

همان‌طور که می‌دانید؛ بحث نظریه‌های ادبی، یک بحث میان‌رشته‌ای و مهم است. اصل کار، تفکری است که رویکرد ادبی پیدا می‌کند و مکتبی را تأسیس می‌کند. چیزی که قبل از بحث درباره نظریه ادبی باید به آن بپردازیم، این است که

^۱ عضو هیئت علمی گروه ادبیات عربی دانشگاه فردوسی (بازنشسته) - مدرس سطوح

عالی ادبیات عربی

^۲ عضو هیئت علمی گروه ادبیات عربی دانشگاه علوم اسلامی رضوی - مدرس

سطوح عالی ادبیات عربی

نگاه ما در حوزه، باید نسبت به ادبیات عوض شود. براساس تجربه و برخوردهایی که داشتیم؛ متوجه شدیم اغلب، ادبیات را در حوزه دست کم می‌گیرند و وقتی وارد فضای خارج از حوزه می‌شوند؛ می‌بینند ادبیات دارای عرصه گسترده‌ای است و بحث‌هایی که حوزه‌ها با دانشگاه مناسبتی ندارد. در حوزه، ادبیات را به مفهوم صرف و نحو و قواعد و علوم بلاغی در نظر می‌گیرند. یکی از دوستان ما که در حوزه هم تدریس می‌کند؛ می‌گفت عبارت ادبیات عربی و ادب عربی اشتباه است، مثلاً تاریخ الادب العربی یا رشته کلیة الآداب، غلط است. باید بگویند کلیة الادبیات. تصورش این بود که آداب، به معنای همین آداب کوچک و بازاری است و مفهوم اخلاقی دارد و در نتیجه، کلیة الآداب را باید کلیة الادبیات بگذارند. ادبیات با آداب فرق دارد، چراکه آداب یعنی آنچه که مربوط به معاشرت می‌شود.

بنابراین اگر احیاناً برداشت نادرستی نسبت به ادبیات، وجود دارد، ابتدا باید آن را تصحیح کنیم که ادبیات چیست و هدف آن چه چیزی است. بعد از آن می‌توان راجع به نظریات ادبی صحبت نمود و اتفاقاً نظریه ادبی، خیلی در پیشبرد مطالعات زبانی و مربوط به ادبیات، مهم است؛ چرا که وقتی با نظریه یا فرضیه، سراغ مطالعه ادبیات می‌روید؛ خیلی تفاوت دارد با زمانی که در داخل ادبیات، موضوعات ادبی را بخوانید. وقتی بدون هیچ نظریه‌ای وارد ادبیات شویم و موضوعاتی را در ادبیات بخوانیم، مثل این است که چیزهایی را یاد می‌گیریم که در جزیره‌هایی پراکنده هستند. ممکن است اطلاعات زیادی را در صرف و نحو و بلاغت به دست بیاوریم؛ ولی چون با یک نظریه کلی سراغش نرفتیم؛ این اطلاعات خیلی جزئی و پراکنده خواهد بود، در نتیجه نمی‌توانیم یک نگاه کلی به ادبیات داشته باشیم و دوری درست و صحیحی نسبت به ادبیات انجام دهیم. نمی‌دانیم که در چه موضعی از ادبیات قرار داریم یا خط سیر پیشرفت‌های ادبی، به کدام طرف است؛ چرا که شما وارد موضوعات جزئی شدید و صاحب اطلاعات پراکنده هستید.

این اهمیت نظریه را می‌رساند، چراکه با وجود یک نظریه، پرداختن به مطالعه ادبی، خیلی مفید خواهد بود. ممکن است سال‌ها صرف و نحو و مسائل ادبی را یاد بگیرید؛ اما چون با نظریه‌ها آشنا نبودید؛ نمی‌توانید داوری درستی نسبت به جایگاه ادبیات داشته باشید.

ابطال‌پذیر بودن نظریه

نکته دوم این است که اصلاً ویژگی یک نظریه چیست؟ اولین و مهم‌ترین ویژگی یک نظریه، این است که ابطال‌پذیر باشد، یعنی در برابر حوادثی که بیرون از ذهن ما اتفاق می‌افتد؛ بی‌تفاوت نباشد. کلاً نظریه‌های علمی این طور است. مثلاً اگر یک نظریه علمی، می‌گوید آب در فلان درجه حرارت به جوش می‌آید؛ این در برابر ما به ازای خارجی، بی‌تفاوت نیست؛ چرا که بالاخره یک تجربه در جهان نشان می‌دهد که این نظریه، می‌تواند این طور نباشد.

ابطال‌پذیر بودن به معنای باطل بودن نیست. یعنی به فرض اینکه این نظریه، درست نباشد؛ راهی برای اثبات درست نبودنش نیز وجود نداشته باشد؛ نه اینکه لزوماً باطل باشد؛ ولی بسیاری از حرف‌هایی که گفته می‌شود؛ نظریه نیستند؛ چرا که ابطال‌پذیر نیستند. مثلاً وقتی می‌گویید هر گاه زمان مرگ انسان فرابرسد، می‌میرد؛ این ابطال‌پذیر نیست، یعنی به فرض اینکه این سخن، نادرست باشد؛ در جهان خارج تجربه‌ای ندارید که بتواند این را باطل کند؛ چراکه هر وقت شخص، نمرده باشد، می‌گوییم هنوز وقتش مرگش نرسیده و وقتی هم که بمیرد؛ می‌گوییم وقت مرگش رسیده است. شما نمونه‌ای در عالم خارج پیدا نمی‌کنید که این حرف را اگر باطل باشد، باطل کند، پس چنین مواردی اصلاً نظریه محسوب نمی‌شود.

مثلاً در ریاضی، فرما گفت که اگر در فرمول دو به دو به توان n ، به جای n هر عدد طبیعی را بگذارید؛ مثلاً به جای n ، ۱- قرار دهید، این فرمول، یک عدد اول تولید می‌کند که فقط بر خودش و بر ۱ بخش‌پذیر است. بعدها یک نفر باهوش آمد و عدد خیلی بزرگی، مثلاً یک عدد ۱۲ رقمی پیدا کرد و در این فرمول

گذاشت. به‌جای n عدد بزرگی درآمده بود و ثابت کرده بود که عدد اول نیست، پس این نظریه فرما، ابطال‌پذیر است. یعنی تجربه‌ای در بیرون از ذهن ما نشان می‌دهد که اگر این نظریه درست نباشد، امکان دارد، بتوانیم به وسیله‌ای در جهان خارج، آن را ابطال کنیم، یعنی در برابر حوادث بیرون، بی‌تفاوت و خشنی نیست.

پیچیدگی نظریه ادبی نسبت به دیگر نظریه‌ها

نکته بعدی که به نظر می‌رسد، این است که نظریه ادبی نسبت به نظریه‌های علمی، خیلی متفاوت و پیچیده است؛ چراکه در نظریه ادبی با معقولات، سر و کار دارید نه با محسوسات و مشاهدات. نظریه‌پردازی کردن در مورد مسائل زبان و مسائل ادبی، به‌مراتب مشکل‌تر از نظریه‌پردازی در علوم پایه و تجربی و حتی ریاضیات است؛ چرا که شما با یک سری معقولات و مفاهیمی سر و کار دارید که اینها به‌راحتی تحت تجربه در نمی‌آیند. به همین جهت کار خیلی مشکلی هست و از همین رو است که در ادبیات، نظریه‌پردازی‌هایی که بتواند ادبیات را متحول کند و سر و صدایی به راه بیندازد، خیلی نمی‌بینیم. خیلی کم با چنین نظریه‌هایی مواجه می‌شویم. حتی اگر به تاریخ ادبیات عربی مراجعه کنید، می‌بینید که نظریه‌پرداز به معنای واقعی، انگشت‌شمار است.

مقایسه نظریه‌های ادبی غربی و عربی

نکته بعدی که قابل توجه است، این است که من دیدم بسیاری از نظریه‌های ادبی را که در خود کشورهای عربی یا کشورهای مسلمان ارائه است؛ با نظریه‌های اروپایی و غربی مقایسه می‌کنند. مثلاً به محض اینکه نظریه عبد القاهر جرجانی^۱

۱. عبدالقاهر بن عبدالرحمان ابوبکر جرجانی (۴۰۵/۱۰۱۴ - ۴۷۴ق/۱۰۸۱ق) زبان‌شناس برجسته و ادیب (در زبان عربی) ایرانی سده پنجم هجری و بنیان‌گذار علم بلاغت است. نزد ابوالحسن محمد بن حسن فارسی علم نحو و نزد قاضی ابوالحسن جرجانی نقد ادبی را آموخت. او به عربی شعر می‌سرود و به گفته فیروزآبادی اشعار فراوانی داشت. او آثاری در

را می شنوند؛ آن را با آرای سوسور^۱ و چامسکی^۲ مقایسه می کنند. همین چند هفته پیش، بحثی نظیر همین بحث هایی که الان در اینجا داریم، در دانشکده ادبیات مطرح و جلساتی راجع به مطالعات زبان شناسی و ادبیات برگزار شد. از من هم خواسته بودند که همان طور که از گروه زبان شناسی، راجع به چامسکی و سوسور و... صحبت می شود؛ شما هم یک نظریه ادبی را در ادبیات عرب مطرح کنید که برای دانشجویان دکتری مفید باشد.

من در مورد نظریه جرجانی صحبت کردم. در این بین دیدم که خیلی وقت ها دانشجویان علاقه دارند که این نظریه ها را فوراً با هم مقایسه و تطبیق کنند. مقالات هم در این زمینه زیاد است. فرض کنید مثلاً می گویند درباره منطق فازی لطفعلی زاده در رشته الهیات یا فلسفه، زیاد صحبت شده است؛ در حالی که منطق فازی مربوط به حوزه ادبیات و الهیات نیست، بلکه مربوط به صنعت است و خیلی از این ماشین های لباسشویی و وسائلی که در خانه استفاده می کنیم؛ ممکن است از

←

زمینه علوم بلاغی برای اثبات اعجاز قرآن تألیف کرد. او همچنین به رابطه میان علم نحو و معنی پرداخته است.

۱. فردینان دو سوسور (به انگلیسی: Ferdinand de Saussure) (زاده ۲۶ نوامبر ۱۸۵۷ در ژنو، درگذشته ۲۲ فوریه ۱۹۱۳) زبان شناس و نشانه شناس سوئیس بود. او که پژوهش های خود را به دو زبان فرانسه و آلمانی انجام می داد با نگرش به ساختار زبان به عنوان اصل بنیادین در زبان شناسی، آن را شاخه ای از دانش عمومی نشانه شناسی دانست. سوسور از بنیانگذاران زبان شناسی قرن بیست و یکم و یکی از بنیانگذاران (به همراه چارلز سندرز پرس) نشانه شناسی به شمار می رود. زبان من، جهان من است.

۲. آوران نوآم چامسکی (زاده ۷ دسامبر ۱۹۲۸) زبان شناس، فیلسوف، دانشمند علوم شناختی، مورخ، منتقد اجتماعی و فعال سیاسی آمریکایی است. او که گاه «پدر زبان شناسی مدرن» نامیده می شود، یکی از چهره های اصلی در فلسفه تحلیلی و یکی از بنیان گذاران حوزه علوم شناختی است. او برنده جایزه استاد زبان شناسی در دانشگاه آریزونا و استاد بازنشسته در مؤسسه فناوری ماساچوست (MIT) است. او نویسنده بیش از ۱۵۰ کتاب در موضوعات مختلف مانند زبان شناسی، جنگ، سیاست و رسانه های جمعی است. از نظر ایدئولوژیک، او با آنارکوسندیکالیسم و سوسیالیسم لیبرترین همسو می شود.

این منطق فازی استفاده کرده باشند. آقای لطفعلی زاده هم که اولین بار است که منطق فازی^۱ را مطرح کرده است؛ رشته‌اش مثلاً برق بوده است؛ ولی شلوغش می‌کنند و می‌خواهند این را با ادبیات و الهیات و موضوعات علوم انسانی تطبیق بدهند، در صورتی که این منطق، اصلش در صنعت بوده است و به نظر می‌رسد که این کار، خیلی نمی‌تواند درست باشد. اگر بخواهیم یک مقدار تخفیف بدهیم؛ باید بگوییم با احتیاط باید برخورد کنیم. حتی در مقایسه‌کردن موارد این چنینی. مثلاً نظریه جرجانی در باب بلاغت را نباید با نظریه سوسور یا چامسکی در مورد زبان مقایسه کنی، چون هر نظریه‌ای را باید در همان بستری که متولد شده است، بررسی کنیم، یعنی ببینیم که این نظریه، در پاسخ به چه سؤالاتی شکل گرفته است.

یک نظریه، وقتی ارائه می‌شود که سؤالاتی برای یک دانشمند مطرح بوده باشد و برای پاسخگویی به این سؤالات، یک عالم و دانشمند نظریه‌ای را ارائه می‌دهد. نظریه‌ها را باید بررسی و مطالعه کرد و با توجه به سؤالاتی که شخص نظریه‌پرداز با آن مواجه بوده است، برای درک آن تلاش نمود. به‌عنوان مثال اگر می‌خواهید نظریه جرجانی را در ادبیات عرب و حوزه بلاغت، خوب درک کنید؛ راهش این نیست که آن را با نظریه سوسور و زبان‌شناس غربی یا چامسکی و آرای که او یا ساختارگرایان در زبان داده‌اند، مقایسه کنید.

در مرحله اول، باید ببینید که جرجانی با چه سؤالاتی مواجه بوده است که منجر به ارائه نظریه نظم شده است. در نظریه نظم گفته می‌شود اعجاز قرآن به

۱. منطق فازی یا منطق تشکیک (به انگلیسی: fuzzy logic)، شکلی از منطق‌های چندارزشی بوده که در آن ارزش منطقی متغیرها می‌تواند هر عدد حقیقی بین ۰ و ۱ و خود آن‌ها باشد. این منطق به‌منظور به‌کارگیری مفهوم درستی جزئی به‌کارگیری می‌شود، به‌طوری‌که میزان درستی می‌تواند هر مقداری بین کاملاً درست و کاملاً غلط باشد. اصطلاح منطق فازی اولین بار در پی تنظیم نظریه مجموعه‌های فازی به‌وسیله لطفی‌زاده (۱۹۶۵ م) در صحنه محاسبات نو ظاهر شد. واژه فازی به معنی: غیردقیق، ناواضح و مبهم (شناور) است.

نظمش است و نظم، چیزی جز «تبخی معانیهم» نیست. اگر شما سؤالاتی را که عبدالقاهر با آن‌ها مواجه بوده است، بدانید؛ فهم این نظریه خیلی ساده می‌شود. سؤالاتی که مثلاً چامسکی با آن مواجه است و می‌خواهد به آن پاسخ دهد، با آن سؤالاتی که جرجانی در آن زمان با آن مواجه بوده است؛ متفاوت است. به همین خاطر این دو نظریه هم با هم متفاوت است. البته نمی‌خواهم بگویم که هیچ مورد مشابهی در آن دو یافت نمی‌شود. ممکن است افرادی با وجود سؤالات مختلفی که با آن‌ها مواجه بودند؛ به نتایج مشابهی برسند و مشابهت‌هایی در دو نظریه وجود داشته باشد؛ اما مهم این است که در مرحله اول، شما بدانید که آن نظریه پرداز با چه سؤالاتی مواجه بوده است.

فرض کنید؛ مثلاً سوسور یا چامسکی، سؤالش این بوده است که می‌خواهیم زبان‌آموزی داشته باشیم و زبان را به کودکان یاد بدهیم؛ چه کاری باید در زمینه قواعد انجام دهیم تا بتوانیم آن‌ها را به کسانی یاد بدهیم که می‌خواهند به این زبان سخن بگویند؟ یا فرایند یادگیری زبان در کودکان چگونه است؟ او طبق زبان‌شناسی زایشی‌اش، مثلاً فرمول‌هایی در نحو تهیه می‌کند که آن فرمول‌ها، جملات ممکن در یک‌زبان را تولید می‌کند. این حرف چامسکی، در مورد لغت تخاطب است. یعنی لغتی که مردم در کوچه و بازار با هم صحبت می‌کنند و ممکن است مربوط به حوزه زیبایی‌شناسی و بلاغت نباشد و جملات بلاغی را در برنگیرد.

اما وقتی شما نظریه جرجانی در دلایل الاعجاز^۱ را بررسی می‌کنید؛ می‌بینید که اصلاً زبان روزمره و لغت تخاطب، مورد نظرش نیست. اصلاً کلام روزمره را

۱. این کتاب درباره علم معانی (از علوم بلاغت) نگاشته شده است. کتاب دربرگیرنده ۴۲ فصل است که از جمله آن‌ها می‌توان به مباحث: تحقیق در باب فصاحت و بلاغت، نظم کلام به حسب نظم معانی و فرق بین نظم کلام با نظم حروف، تفاوت کنایه و استعاره، تقدیم و تأخیر، مزیت کنایه و تمثیل و استعاره بر حقیقت، انحصار و قصر در اسم معرفه و کنایه و تعریض، حقیقت و مجاز و غیره اشاره کرد.

کلام نمی‌داند؛ چه برسد به اینکه خواسته باشیم در موردش صحبت بکنیم که این درست است یا درست نیست! مثلاً جایی می‌گوید اگر شما کلمه را جابه‌کنید؛ دیگر نمی‌شود اسمش را کلام گذاشت؛ «لم یکن کلاما»، یعنی از این درجه که ما آن را کلام بدانیم؛ خارج می‌شود. چرا این نظریه متفاوت است؟ به این خاطر که سؤالاتی که در مقابل عبد القاهر جرجانی بوده است؛ راجع به اعجاز قرآن است و اعجاز قرآن در مرحله لغت تخاطب و ... نیست. یعنی زیباترین سخنی که در اوج بلاغت باشد، رازش چیست؟ به همین خاطر، عبد القاهر در نظریه خودش، یک نگاه زیبایی‌شناسی راجع به زبان دارد؛ در صورتی که ممکن است آن دانشمند غربی، اصلاً زبان در مفهوم عامش، یعنی همین زبان کوچکی و بازار و تخاطب، مورد نظرش باشد.

این‌ها چیزهایی است که باید در نظریه‌های ادبی مدنظر داشته باشیم و در نگاه اول، به نظر من مقایسه‌کردن این‌ها درست نیست؛ اگرچه که می‌شود نقاط مشترکی بین نظریه‌های غربی و نظریه‌هایی که در مشرق زمین یا بین ما مسلمانان، اتفاق افتاده است؛ پیدا کنیم.

ارائه دکتر عباس زاده

شاید اولین بار باشد که بحث نظریه‌های ادبی، در مدرسه نواب یا حوزه خراسان، پا می‌گیرد. نظر به اهمیتی که این مسئله دارد از یک سو و از سوی دیگر، آسیب‌هایی که نظریه زدگی می‌تواند در فضای علمی برای ما ایجاد بکند؛ لازم است که به این مسئله، بیشتر پرداخته بشود. علی‌الخصوص که هم در فضای حوزوی، در سر فصل‌های درسی مدرسه نواب و سایر مدارس مشابه و هم در فضای دانشگاهی، مکاتب و نظریه‌ها، در حوزه نقد ادبی، در حوزه زبان و زبان‌شناسی و ترجمه، در حال تدریس است.

آقای دکتر بخشی از مسائل را در مواجهه با این نظریه‌ها بیان کردند. مخصوصاً ما که نوقلم هستیم؛ وقتی اندک سنخیت‌ها یا مشابَهت‌هایی را میان نظریه‌ها می‌بینیم؛ ذوق‌زده می‌شویم و به فکر کارهای مقارن و مقایسه‌ای می‌افتیم، بدون توجه به اینکه هر کدام در یک بستر مجزا و بیگانه از هم شکل گرفتند و همان‌طور که به‌دقت فرمودند، در پاسخ به یک سؤال متفاوت پدید آمدند؛ لذا این بحث همان‌گونه که فوائد و ارزش خودش را دارد، آسیب‌های خودش را هم دارد.

میان‌رشته‌ای بودن نظریه ادبی

مقوله نظریه ادبی، از جمله مباحث میان‌رشته‌ای است. علت این امر هم، این است که اصولاً ادبیات، دستاورد یا ثمره‌ای است که در فراغ یا خلأ پدید نمی‌آید. انسان با محیط پیرامون خودش، همواره در حال تعامل است و گاهی از این تعامل، یک تعبیر زیباشناختی یا زیباشناسانه دارد که در این بیان زیباشناسانه، هم لایه‌ای از فکر و اندیشه و هم لایه‌ای از عاطفه و تخیل نهفته است؛ این بیان زیباشناسانه، یک آفرینش و اثر ادبی می‌شود.

بنابراین، اگر ما قائل بر این هستیم که ادبیات، بیان زیباشناختی از تعامل انسان با محیط پیرامون خود است، پس ادبیات با جامعه‌شناسی ارتباط دارد. ادبیات با

معرفت‌شناسی پیوند می‌خورد. ادبیات با انسان‌شناسی و سیاست و دین هم‌نسبت‌هایی دارد و تلاقی‌ها و تقاطع‌هایی دارد.

روی این اصل ما نمی‌توانیم بحث‌های ادبی را منعزل و منسلخ یا بیگانه از این فضاها بدانیم، چون برآیند این‌هاست. جاهایی هم که می‌بینید ادبیات، محدود به شکل می‌شود؛ مثل کاری که ما اینجا یا در کلاس‌های نحو و صرف و حتی در کلاس‌های بلاغت انجام می‌دهیم، همان تحلیل شکلی است. کلاً با فرم و قالب و شکل سر و کار داریم و هیچ‌گاه با آنچه که در بیرون است، پیوند ندادیم، یعنی بررسی نکردیم که مناسبت آن چه بوده است؟ چه چیزی باعث شده است که مثلاً مقدمه یک قصیده جاهلی، با اطلاق و دمن باشد؟ چه شد که در شعر عربی با این تحولی که در دوره اندلس پیدا کرد؛ یک قالبی به نام موشح، پدید می‌آید. اینها آیا، کار تکنیکی یا صنعت است یا نه، در پاسخ به نیازی است که در جامعه بوده است.

چرا در آن برهه زمانی خاص، مقامات پدید آمده‌اند؟ چرا مقامات در ۱۰۰ سال یا ۵۰ سال پیش، پدید نیامده‌اند؛ از همین رو است که می‌گوییم ادبیات، جنبه تعاملی دارد و به حکم تعاملی بودنش، میان‌رشته‌ای می‌شود. میان‌رشته‌ای بودن هم چیزی نیست که ما کشف کرده باشیم. وقتی که در تعریف ادبیات، در یکی از ادوار گفتند: «الادب هو الاخذ من کل علم و فن بطرف»^۱؛ این تعدد ساحت‌ها و افق‌ها و قلمروها را در عرصه ادبیات، به ما نشان می‌دهد و حاکی از آن است. به قول عرب‌ها: «ان دل علی شیء، فانما یدل علی هذه التعددية فی روح الادب».

لذا کسی که می‌خواهد ادب بورزد و با ادبیات باشد و تحلیل ادبی بکند؛ اگر خودش را در چهارچوب تنگ صنعت صرفی و نحوی و بلاغی محدود بکند که همه اینها از آستانه شکل، فراتر نمی‌رود؛ می‌توانیم بگوییم که خودش را به ثمن بخش فروخته است و عمرش را تباه کرده است.

۱. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، دارالفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۷۶۳.

یک ادیب، باید با تمام ساحت‌هایی که ادبیات با آن‌ها در ارتباط است؛ ارتباط داشته باشد و دستی از دور بر آتش داشته باشد وگرنه در مقام تحلیل (که این تحلیل هم فقط از عهده ادیب بر می‌آید؛ چون اوست که ساختار و قالب و شکل را می‌شناسد) اگر آن ساحت‌های معرفت‌شناختی دیگر را نشناسد و در آن‌ها با حرف‌ها و نظرها و دیدگاه‌ها و قلمروها آشنا نباشد؛ نمی‌تواند میان پیکره و قالب‌های ادبی و ساختارها، انواع و گونه‌ها یا ژانرهای ادبی با آن افق‌های ادبی و نظریه‌ها بالا پیوند برقرار کند. چرا الان با این سؤال روبه‌رو هستیم؟ چرا این قدر ادبیات می‌خوانیم؟ این سؤال‌ها از اینجا ناشی می‌شود که شما، شخص را فقط در سطح شکل، تنزل دادید. میان شکل، میان این صورت زیرین و آن چیزی که بالاست؛ نتوانستید ارتباط برقرار کنید. نظریه مثل افلاطونی یا آنچه که در شعر میرداماد آمده است:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

همین امر را می‌توانید در افق ادبیات هم مطرح کنید؛ لذا، بحث نظریه‌های ادبی با اینکه برای ما اهمیت دارد و واقعاً در بازنگری‌ها و سر فصل‌هایمان باید به این موارد توجه داشته باشیم، درعین حال، نظریه زدگی، همین تبعاتی را دارد که شکل زدگی و فرم زدگی در نظام آموزشی ما در عرصه ادبیات دارد، به‌نحوی، مثل این است که کسی را از در بیرون کردید، اما از پنجره می‌آید. از پنجره بیرون می‌کنی، از کانال کولر و به هر طریقی بر می‌گردد. این، یک آسیب است و می‌تواند در هر کدام از این قسمت‌ها باشد.

ما الان در مقام اثبات نظریه ادبی هستیم و اقتضای حال این بود که در مورد نظریه ادبی و اهمیتش صحبت بکنم؛ اما مسیر بحث عوض شد.

وارونگی و نظریه‌زدگی

آسیب دیگری که از نگاه صاحب‌نظران در حوزه نظریه‌های ادبی دور نمانده است و به نحوی در بیان اول آقای دکتر هم بود. ایشان گفتند یکی از ویژگی‌های نظریه، ابطال‌پذیری است؛ اما الان وقتی که نگاه می‌کنیم به پایان‌نامه‌ها و مقاله‌ها و هر پژوهشی که بر مبنای یک نظریه یا مکتب بنا شده است؛ می‌بینیم که کار، وارونه است و به علت این وارونگی، دچار جمود شده است.

وارونگی چیست؟ وارونگی این است که یک ادیب هنرمند آمده است و اثری را در قالب، شعر یا نثر، داستان، رمان، قصیده، غزل، نمایشنامه و ... خلق کرده است. ما می‌خواهیم این را مثلاً براساس مکتب رئالیسم یا سورئالیسم نقد کنیم یا با فلان نظریه روان‌شناسی، شخصیت‌های داستان را تحلیل کنیم. متن، همیشه بستری بوده است برای آزمون نظریه. شما وقتی وارد میدان رقابت می‌شوید؛ یک کشتی‌گیر وقتی روی تشک می‌رود و با حریفش، پنجه در پنجه می‌اندازد؛ آن آوردگاه، جایی است برای مشخص شدن اهلیت، توانمندی، آمادگی و تسلط آن ورزشکار که می‌تواند پشت حریف را به خاک بخواباند. متن‌ها نیز چنین نسبتی با نظریه‌ها دارند. یعنی این نظریه‌ها نیستند که باید بر متون حاکم باشند؛ بلکه این متون هستند که باید اثبات کنند که آیا این نظریه الان، روایی دارد یا ندارد و تاریخ مصرف گذشته است؟ اما ما چنان نظریه زده هستیم که این‌ها را حاکم می‌کنیم و بعد یک شاعر متفکر و اندیشمند را زیر سؤال می‌بریم. اما وقتی شما در میان شاعرانی که صاحب سبک و اندیشه هستند، می‌نشینید و تأمل می‌کنید، شایسته است که در کنار کتاب‌های نحوی و بلاغی، در دواوین شعری هم غوری داشته باشید.

مقوله‌ای داریم به نام شعر و مقوله‌ای داریم به نام فرا شعر. فرا شعر به آن سخنان شاعرانه‌ای گفته می‌شود که شاعران در مورد شعر و شاعری و تعریف شاعر و رسالت شاعر و ویژگی‌های شعر خوب گفتند.

کی شعر تر انگیزد خاطر که حزین باشد

یک نکته از این معنی، گفتیم همین باشد

این بیت، فرا شعر بود. دارد در مورد شعر خوب صحبت می‌کند. شعر ناب و سخنی تازه بگو تا جهان تازه شود. اگر می‌خواهی جهان جدیدی ایجاد کنی، اگر می‌خواهی روح تازه‌ای در کالبد خفته و خسته این انسان بدمی؛ سخنی تازه بگو.

فسانه گشت و کهن شد حدیث اسکندر

سخن نو آر که نو را حلاوتی است دگر

این‌ها، فرا شعر است. در اکثر شاعران هم وجود دارد. مثلاً سروده‌های اقبال لاهوری را نگاه کنید. چقدر راجع به شاعران صحبت کرده و از نقش شعر به نیکویی یاد کرده است. همچنین شاعران را به دو دسته کرده است. یک عده شاعرانی که مثبت هستند، مثبت اندیشه و مثبت گو هستند و یک عده شاعرانی دم سردی دارند و این دم سرد، مثل باد خزان که گل‌ها را پژمرده می‌کند؛ روح انسان را پژمرده می‌کند و حیات فکری و معنوی انسان‌ها را به خطر می‌اندازد.

پس معلوم می‌شود که در فضای واقعی، ادبیات در عین حال که می‌تواند تابع نظریه باشد؛ سلطه نظریه را نمی‌پذیرد. یعنی وقتی این ویژگی‌های را به ادبیات نسبت می‌دهیم، از جمله اینکه، ادبیات آزاد است، ادبیات سیال است؛ دیگر به شاعر و ادیب صاحب‌فکر و صاحب‌نظر و دغدغه‌مند، نمی‌توانی بگویی که چه بگوید. او خودش می‌داند که چه بگوید. او در افقی سیر می‌کند که من و شما نیستیم. چیزهایی را به شهود درمی‌یابد که ما از آن بی‌خبریم. به همین خاطر است که گاهی شعرا را متهم می‌کردند.

پس این، با چه گفتن کاری ندارد؛ با چگونه گفتن کار دارد. کل بحث ادبیات همین است. یعنی من می‌دانم که چه می‌خواهم بگویم. خصوصاً که از نظر معرفت‌شناسی می‌بینید که در قاموس شعری ما، شاعران را تالی تلو انبیا می‌دانند.

ساعت پیش هم بحثی راجع به ادبیات در دانشگاه رضوی بود و این شعر آنجا خوانده شد:

پیش و پسی بست صفت کبریا

پس شعرا آمد و پیش انبیا

شاعران گرچه نبی نیستند؛ اما نبی وار می توانند به ما خبر دهند؛ به همین دلیل است که می بینید شاعران در برهه های حساسی از تاریخ زندگی بشر، پرچم دار بودند، موج ایجاد کردند، حرکت ایجاد کردند و جریان ساز بودند. لذا این نکته نظریه زدگی و سیطره یا چیرگی نظریه بر متن و اینکه متن در کمند و چمبره نظریه ها بماند؛ باعث می شود که ادبیات دچار رکود و جنون شود.

فایده نظریه

فایده نظریه این است که ساماندهی می کند، روشمند می کند. مبانی فکری را برای ما ایجاد می کند، قلمروها را مشخص می کند، پس بی فایده نیست. گاهی اوقات می بینیم که دچار سردرگمی هستیم. در حوزه اقتصاد دچار سردرگمی هستیم. در حوزه فرهنگ دچار سردرگمی هستیم. هر کسی می آید و یک طرحی می دهد. عموماً هم به شکست می انجامد. در بهترین حالت این است که اگر برکات و توفیقاتی هم دارد؛ دولتش که به پایان می رسد؛ نفر بعدی که می آید، راه او را ادامه نمی دهد، چون این به هم ریختگی، این شلختگی و این عدم انسجام و ازهم گسیختگی ناشی از این است که ما نظریه نداریم. در فلسفه ادبیات، کار نکردیم. در فلسفه هنر، کار نکردیم. وقتی نظریه باشد؛ مبانی ما را و مبانی آن علم و فن را تبیین می کند. غایت های آن فن و علم را برای ما بیان می کند و کارکردهای آن فن را به ما می گوید.

و اما ادبیات چیست؟ در حال حاضر، راجع به غایت ادبیات در همین نظریه های ادبی، حرف های زیادی گفته شده است. مثلاً کسی گفته است که غایت ادبیات، آفرینش گری است، فقط خلق می کند، اثر هنری خلق می کند. بر مبنای

این، در مکاتب ادبی چه چیزی پیدا شده است؟ بر مبنای این مکتب پارناس به وجود آمده است که در عربی، به المدرسة البرناسیة تاویل شده است. همان، مکتب هنر برای هنر است. می‌گویند چرا شعر می‌گویی؟ برای اینکه اثر هنری است، فقط می‌خواهم خلقتش کنم. پس وقتی مبنا وجود دارد، این‌گونه می‌شود.

پس از برکات وجود نظریه ادبی، این است که چهارچوب و تعریف و غایت و مسیر و بایدها و نبایدها را به‌صورت کلی برای ما تعریف می‌کند. بعد بر مبنای تعریفی که ارائه می‌دهد، رسالتی که تبیین می‌کند و نشانی‌ای که به ما می‌دهد و افقی که ترسیم می‌کند؛ مکاتب کم‌کم پیدا می‌شوند. بیانی‌ها بیرون می‌آید. بعد می‌بینید فیلسوفی مثل ارسطو می‌گوید که رسالت و وظیفه فن و ادب، محاکات است. محاکات، یعنی شبیه‌سازی، شبیه‌سازی موقعیت بیرونی.

بعد از اینکه واقعیت بیرونی را شبیه‌سازی می‌کند، یعنی در کلام خودش انعکاس می‌دهد؛ (امروزه به آن رئالیسم یا واقع‌گرایی می‌گویند)، از آن طرف می‌گویند شعر از آن جهت که احساسات و تخیل را بر می‌انگیزد؛ انسان‌ها را از واقعیت دور می‌کند؛ لذا از منظر فلاسفه که در رأسشان افلاطون بود، از ارزش ادبیات کاسته می‌شود. یک علم محضی مثل ریاضی می‌آید و ارج و قرب پیدا می‌کند؛ اما ادبیات نه. می‌گویند شعرا را از مدینه فاضله یا به قول امروزی‌ها، آرمان‌شهر بیرون کنید؛ چرا که انسان‌ها را از واقعیت‌ها، دور می‌کنند و در اوهام خودشان فرومی‌برند، درحالی‌که ادبیات، اوهام نیست.

ادبیات، بیانی از واقعیت‌های پیرامون ماست. بیان زیباشناسانه‌ای از آنچه که به آن می‌اندیشیم و از آنچه که احساس می‌کنیم، یعنی هم عاطفه و هم عقل. نمی‌شود گفت که ادبیات، انسان را از واقعیت‌ها دور می‌کند. اگر این‌گونه بود هیچ‌گاه حکومت‌ها شعرا و نویسندگان را به کار نمی‌گرفتند و از آن‌ها دعوت نمی‌کردند، درحالی‌که می‌بینیم هیچ‌وقت و در هیچ برهه‌ای از تاریخ نیست که شاعران و نویسندگان و هنرمندان، مدنظر دولت‌ها و حکومت‌ها باشند.

شاعران درباری چرا استخدام می شدند؟ برای استفاده از ظرفیت های ادبیات در جهت جاودانه سازی دستاوردهای آن دولت، برای تطهیر و بخشیدن جنبه قدسی به پادشاه و حاکم. جائرترینشان، از ادبیات، بیشترین استفاده را کرده است. هر چه بیشتر جائر بودند، بیشتر از سلاح ادبیات و هنر استفاده کردند. وقتی به تاریخ ادبیات شوق ضیف مراجعه می کنید. در مقدمه می خوانید با توصیف اوضاع سیاسی و اجتماعی و فرهنگی مواجه می شوید. صله های بی حد و حصری که این ها به شاعران می دادند، کارکرد داشته و به دنبال هدفی بودند؛ لذا ما در عرصه ادبیات، الان یک نقیصه داریم و آن هم نبود نظریه ادبی است.

کاری که در اینجا یا دانشگاه ها انجام می دهیم؛ یک کار فنی و تکنیکی است. مرفوعات و منصوبات و مجرورات و جمل و ... را ردیف می کنیم. در ضرورت این ها هیچ شکی وجود ندارد، اما آیا خروجی این ها، نظریه ادبی است؟ اگر بود که نظریه ادبی داشتیم. داریم؟ یک مفاهیمی لرزان و ازهم گسیخته، در ذهن های ما خلجان می کند؛ اما اینکه یک چهارچوبی داشته باشیم به این معنا که چراغ راه ادیب و هنرمند ما باشد؛ نداریم. البته، این سیال است.

در هر دوره ای گفتم به این دلیل که جامعه با ادبیات تعامل دارد؛ هست؛ ولی ادبیات یک پدیده سیال است و یک پدیده پویا و روبه جلو است. آنچه که رکود پیدا می کند، ادبیات راستین نیست. آنها ادب ورزی است. طبع نیست. طبع، خشک نمی شود. تتبع است که می شود خشک شود. چون طبع از درون می جوشد و ذاتی است.

واکاوی عناصر مؤثر در ادبیات

با این علوم ادبی که الان به شکل ناقص می خوانیم، به نظریه ادبی نمی رسم؛ حال آنکه داشتن نظریه ادبی به این معنا است که بدانیم ادب چیست؟ مولفه های ادبیات چیست؟ کارکرد ادبیات چیست؟ غایت ادبیات چیست؟ این ها نظریه ادبی می شود. البته چیزهای دیگری هم هست. شما می گوئید یکی از شروط اثر ادبی

این است که عنصر عاطفه در آن باشد. ماهیت عاطفه چیست؟ عواطف چه هستند؟ تخیل، خوب است یا بد است؟ در این باره نظرات مخالف و موافقی هم وجود دارد.

این، نظریه ادبی است که می‌گوید تخیل شاید برای فلان علم و تکنیک بد باشد؛ اما یکی ابزارهای اصلی ادبیات است. اگر تخیل را از ادبیات بگیری، مثل پرنده‌ای می‌شود که یک بالش را گرفته‌ای و دیگر نمی‌تواند پرواز کند. این را من در یکی از نشست‌هایی هم که داشتیم، مطرح کردم. موضوع صحبت من در این نشست، نقش تمدن‌ساز ادبیات بود. آنجا در مقدمه صحبتیم، اشاره کردم که چندین دهه است که از ارتباط دانشگاه‌ها با صنعت صحبت می‌شود. اینکه از دانشگاه‌های فنی و مهندسی انتظار می‌رود که با صنعت ارتباط داشته باشند و حق هم همین است، چراکه اگر ما می‌خواهیم صنعت را پویا و بالنده ببینیم؛ دانشگاه اگر می‌خواهد پویا و بالنده باشد، باید با هم ارتباط برقرار کنند. ادبیات و هنر هم اگر می‌خواهند پویا و بالنده باشند، باید برای خودشان یک ساحت این چنینی پیدا کنند. ادبیات با صنعت نمی‌تواند ارتباط برقرار کند؛ اما با فرهنگ و هنر که می‌تواند ارتباط برقرار کند، با متن جامعه که می‌تواند ارتباط برقرار کند.

لذا اگر بخواهیم علوم انسانی و من جمله، زبان و ادبیات را متحول بکنیم، باید یک پیوندی میان ادبیات و جامعه برقرار بکنیم. وقتی این کار را کردید، به سمت نظریه ادبی می‌روید، چون با ادبیات مواجه می‌شوید. ادبیات دیگر در چهاردیواری مدرسه و دانشگاه و جلسه دفاع از پایان‌نامه محصور نیست. با واقعیت روبه‌رو می‌شوید. فردوسی شاهنامه را سرود که هویت ملی و تمامیت ارضی ایران حفظ شود. آن، یک غایتی داشت.

در روزگار نه‌چندان دور، شاهنامه را نقال‌ها در قهوه‌خانه‌ها می‌خواندند. آن قهوه‌چی هم چایی می‌آورد و بازارش رونق داشت. او برای چه گفت و اینها برای

چه دارند استفاده می کنند؟ آیا ادبیات یک تفریح است؟ آیا ادبیات یک میان برنامه است که بگوییم و بخندیم و جذابیت ایجاد کنیم و آدرنالین ترشح بشود؟ حتی محیط می تواند این طور، اثر ادبی را از مسیر منحرف کند و کارکرد جدیدی از آن بگیرد. اگر ما به سمت جامعه نرویم، نمی توانیم اثر فاخر تأثیرگذار برای جامعه ایجاد کنیم و از آن طرف خواننده ای نخواهیم داشت. در همین چهاردیواری خودمان می مانیم. خودمان می گوییم و خودمان هم می خندیم. حرفمان در بیرون، سکه ای بی اعتبار است.

لذا اگر نخواهیم که در همین چهار دیواری مدرسه نواب و دانشگاه بمانیم و نخواهیم با جهان پیرامون ارتباط داشته باشیم، داشتن نظریه ادبی ضروری به نظر می رسد.

مقهور شدن مغول با ادبیات و زبان

زمانی که مغول حمله کرد، خاک این مملکت را به توبره کشید و شمار زیادی از دانشمندان را کشت. تمام زیرساخت ها و مراکز علمی و فرهنگی را ویران کرد و چیزی را باقی نگذاشت. قدرت برتر نظامی بود و هر چه را که بود از بین برده بود. آنچه را که مانده، هم نگه داشته است؛ چراکه برای بقا و موجودیت خودش لازم است و از آن دارد استفاده می کند؛ تنها چیزی که از ایران باقی ماند، زبان بود و ادبیات. اما قوم قاهر مغول، مقهور همین زبان و ادبیات شد، چون در آن زبان و ادبیات چیزهایی یافتند که نزد خودشان نبود. زبان و ادبیات چشم آن ها را باز کرد که انسان چیست؟ جهان و هستی چیست؟ لذا می بینید که مسلمان هم شدند و خدمات شایانی هم کردند. داشتن نظریه ادبی، چنین دید و افقی به ما می دهد.

نسبت نظریه ادبی با نقد ادبی

نسبت نظریه ادبی با نقد ادبی چیست؟ از روی اسمش مشخص است. اینجا بحث، بحث نظری است. همه بحث ها نظری و انتزاعی است. اینجا نظریه پردازی

می‌کنیم. نقد ادبی چیست؟ نقد ادبی، مجالی است برای اجرایی کردن یا آزمودن این نظریه‌ها. پس نسبت بین این دو، مثل این کلاس‌هایی است که یکی نظری و دیگری عملی است. در نظریه ادبی در مقام اظهار نظر هستیم و در نقد ادبی آن آثار را تحلیل می‌کنیم.

این تحلیل، لایه‌های مختلف و تکنیک‌های مختلف دارد. زمانی این تحلیل بر مبنای خالق اثر ادبی است که اصطلاحاً می‌گویند فرستنده‌مدار است و زمانی می‌بینید که بر مبنای خواننده است، یعنی خواننده‌مدار است. در این نوع، می‌خواهید ببینید خواننده چه برداشتی دارد و چه واکنشی به این اثر نشان می‌دهد؟ بر مبنای آن، نوع این اثر را تعیین می‌شود. زمانی می‌بینید که یک اثر، پیام‌مدار است، یعنی صرفاً در لایه فکری است و حاوی پیام است و زمانی می‌بینید، آمیخته‌ای از همه این‌هاست که اصطلاحاً به آن نقد تکوینی می‌گویند یا در عربی به آن، النقد المتکامل می‌گویند. یعنی وقتی اثر را می‌بینید، به تمامیتش نگاه می‌کنید.

شاید بهترین نظر و رویکرد در نقد ادبی، همین نقد متکامل باشد. البته، من گونه‌های دیگر را نفی نمی‌کنم، اما آن‌گونه‌های دیگر، تصویر جامع و کاملی به دست نمی‌دهند. به این دلیل که جزئی نگاه می‌کند، یعنی اینجا می‌گوید فقط به خواننده نگاه می‌کنیم. آنجا می‌گوید فقط به پیام نگاه می‌کنیم. آنجا فقط به فرستنده نگاه می‌کنیم که چه کسی خالق این اثر بوده است؟ در جایی دیگر می‌گوید ما فقط به مبنای فرم یا قالب یا ژانر نگاه می‌کنیم؛ لذا اگر بخواهید یک نقدی را ارائه دهید که با روحیه ادبیات متناسب باشد که گفتیم جامع است، میان‌رشته‌ای است؛ آن نقد، نقد متکامل است. با این نقد در کلاس‌های نقد ادبی و کارگاه‌های نقد ادبی‌اشنا خواهید شد.

مطلبی که الان بیان می‌کنم در باب ضرورت حرکت به سمت تولید نظریه ادبی است. ادبیات اسلامی و شیعی از نظر فکری یک افق مجزایی دارد. شما در یک

جهان اومانستی هستید. در جهانی هستید که تفکر مادی‌گرای غرب بر آن حاکم است. تمام نظریه‌هایی هم که هست؛ خروجی همان است.

با آن ابزار شما نمی‌توانید شعری را با این افق فکری و با این معرفت شیعی و اسلامی بشناسید. باید افرادی مثل سید جمال، اقبال لاهوری و... که در این زمینه فعالیت کردند؛ بیایند و دانشجویان و طلاب و اساتید ما آن مسیر را ادامه بدهند تا به نظریه اسلامی در ادبیات دست پیدا کنیم. یعنی نظریه‌ای که متناسب با جهان‌بینی و ایدئولوژی ماست و گرنه مادامی که در حال استفاده از آن دیدگاه‌ها هستیم به چیزی دست پیدا نمی‌کنیم. برخی از آن دیدگاه‌ها را نمی‌شود در متون مقدس و حتی غیر مقدس و در متون متعهد ما پیاده کرد؛ چراکه تفاوتش، تفاوت ماهوی و مبنایی است. یک تفکر، الهی و تفکر دیگر، الحادی است. تفکری را که دارای مبانی الحادی است، چطور می‌خواهید بر متنی که قدسی یا الهام گرفته از آن متون قدسی و آسمانی است؛ پیاده بکنید؟ یک دوگانه است و ممکن نمی‌شود.

لذا حرکت به سمت نظریه ادبی و اسلامی ادبی هنری، یک ضرورت است. خدا دکتر محمود بستانی را رحمت کند. ایشان در این زمینه، کتاب‌های متعددی دارد. یک کتابشان، بلاغة العربیة فی ضوء المنهج الاسلامیة است. الاسلام و الفن و الاسلام و الادب از کتاب‌های دیگر ایشان است؛ ولی این کارها ناقص مانده است. کسی ادامه مسیر ایشان را طی نکرده است. لازمه انجام این کار، این است که این دغدغه و موج را ایجاد کنیم و به این عرصه‌ها هم بیندیشیم.

اگر می‌خواهیم ادبیات شکوفنده و بالنده باشد، و از این بحران هویت بیرون بیاید که ادبیات چیست؟ چرا ادبیات می‌خوانیم؟ فایده ادبیات چیست؟ یا اگر به ما گفتند که چه می‌خوانید؟ با خجالت نگوئیم ادبیات می‌خوانیم، باید به این سمت برویم که ادبیات را از این بن‌بست فکری بیرون بیاوریم و روزی شاهد این باشیم که این سالن، پاسحگوی استقبال‌کنندگان نشست‌های ادبی نباشد. لازمه پویایی همین است و تا به این مرحله نرسیم، نمی‌توانیم.

سؤالات

امکان تطبیق نظریه های غربی

سؤال: در بحث نظریه های غربی در ادبیات، آیا امکان دارد به جای اینکه مبانی غربی ها را به کار بگیریم، تنها جزئیاتی را که غربی ها روی آن کار کرده اند، به کار بگیریم و بعد آن ها روی متون خودمان پیاده کنیم؟ مثال ساده اش این است که می گویند تکنولوژی را از غرب بگیریم، ولی محتوا را نگیریم. رهبر کبیر انقلاب تعبیری دارند به این صورت که سینما خوب است، اما محتوای آن را که فحشا باشد، دوست نداریم و نمی گیریم. آیا در ادبیات هم می شود از چنین راه کاری استفاده کرد؟

استاد: اولاً وقتی من می گویم باید در ادبیات، نظریه اسلامی داشته باشیم، این اصلاً به معنای نفی دستاوردهای آن ها و بی توجهی به آن ها یا طرد آن ها نیست. پیش از اینکه ما بخواهیم این حرف ها را بزنیم، دادوستد زبانی همیشه وجود داشته است. از زمانی که بشر روی زمین بوده است و آثار ادبی پدید آمده اند و اقوام و ملل مختلف با هم مراوده داشتند، این دادوستدها هم بوده است. مراودات همان طور که در عرصه مضمون و فکر بوده است، در عرصه قالب و شکل و فرم هم بوده است.

شعر نو، شعر نیمایی از غرب آمد، پس این دادوستدها وجود داشته است. نزدیک تر به زمان ما، می توان از ژاپنی ها نام برد که یک سبک شعری به نام هایکو^۱

۱. اشعارهایکو، بدون قافیه ولی موزون هستند، اما وزن آن ها مانند شعر انگلیسی مبتنی بر توالی و توزیع هجاهای تکیه بر و بی تکیه، و مانند شعر فارسی و عربی مبتنی بر توالی و توزیع هجاهای بلند و کوتاه نیست؛ بلکه آنچه در اشعار این زبان ایجاد موسیقی می کند، تعداد هجاهای بندهای آن است. یعنی ژاپنی زبان با شنیدن بندهای متوالی پنج هجایی و هفت هجایی احساس می کند که با کلامی موزون و آهنگین روبرو است. قالب هایکو، از سه بند تشکیل می شود.

دارند که شاید دو جمله باشد. در عین ایجازی که دارد، شاعرانه بودن هم در آن موج می‌زند. خیلی کوتاه می‌گویند. الان وارد ایران شده است و افرادی هستند که به تقلید از هایکوی ژاپنی، در ایران شعر می‌گویند. در جهان عرب هم وارد شده است.

منظورم این است که این تعامل‌ها و دادوستدها می‌آید که بحثش در مقوله ادبیات جهان است. ما نشریه‌ای هم در مورد ادبیات جهان داریم. خیلی مغتنم است. نشریه‌ای در ایران داریم که دانشگاه تهران چاپ می‌کند. عنوانش، ادبیات جهان و ملل است. سایت اتحاد الکُتاب العرب دمشق سوریه است که در آن منشوراتی که دارد، مجله‌ای به نام الآداب العالمیه دارد که توصیه می‌کنم به آن مراجعه کنید. آثار جهانی را در آن معرفی می‌کنند. بعضی از شعرها هم ترجمه شده است. از مسائل مختلفی پیرامون ادبیات جهان، شعر، قصه، نمایشنامه حرف می‌زنند و هم آثار را ترجمه و معرفی می‌کنند و هم مباحث نظری را مطرح می‌کنند.

مطلبی که شما می‌فرمایید هم در حوزه ادبیات جهان هست و هم در حوزه ادبیات تطبیقی است؛ لذا ادبیات تطبیقی، متولی این مسائل بوده و هست و ما این نحوه دادوستد را از دیرباز می‌بینیم. این دادوستد، تأثیر ادبیات عربی بر ادبیات فارسی و بالعکس در تاریخ این زبان و ادبیات، بررسی شده و آمده است و هنوز هم این مسیر ادامه دارد؛ لذا ما در قالب و فرم و محتوا خیلی مشکل نداریم. مشکل از جایی شروع می‌شود که می‌خواهیم در مورد غایت ادبیات صحبت می‌کنیم؛ اسلام ادبیاتی می‌خواهد که متعهد باشد؛ اما در غرب درباره مثلاً همین مکتب هنر برای هنر که می‌گویند چه کار به کارش داری؟ بگذار هر چه می‌خواهد بگوید، لذا اگر هرزه‌نگاری هم کرد، کرده است. ادبیات است و توصیه اخلاقی در آن ممنوع است و شما نباید امر و نهی بکنید.

لذا از این منظر که نگاه می‌کنید، شعر تا می‌خواهد وارد اخلاق بشود و از دین سخن بگوید، ارزش ادبی‌اش افت می‌کند و پایین می‌آید. آیا چنین چیزی واقعیت دارد یا واقعیت این است که دعبل، تائیه‌ای که در محضر امام رضا (علیه‌السلام) در پوست و در مرو، انشا کرد و این تائیه، یکی از چهار تائیه ماندگار در ادبیات عربی شد.^۱

تائیه ابن‌فارض، یک شعر عرفانی است.^۲ مبانی عرفانی را بیان می‌کند. آیا به لحاظ ارزش ادبی، تنزل پیدا کرده است؟ خیر. آن هم یکی از تائیه‌های جاودانه در ادبیات و از شاهکارهای ادبی است. خیلی از این مسائل هست که می‌توان به‌عنوان شاهد و نمونه آورد که نشان می‌دهد وقتی شعر با عقیده و اخلاق و نظام ارزشی انسان و جهان‌بینی انسان، تلاقی پیدا می‌کند؛ اتفاقاً نیروی مضاعفی پیدا می‌کند؛ چرا که آرمان‌های آن‌ها را با بیان زیباشناختی و هنری مطرح می‌کند، پس قدرتش مضاعف می‌شود. اما وقتی قالب و مینا را می‌گیریم، باید از مکتب پاراناس، الفن للفن. هنر برای هنر پیروی کنیم. بعد اینجا مشکل پیدا می‌کنیم. نظریه ادبی، متولی این‌هاست. نظریه ادبی خیلی روی فرم کاری انجام نمی‌دهد.

فرم را در علوم ادبی و بلاغت و نهایتاً نظم کار می‌کنیم، اما مبانی نقدی در نظریه‌های ادبی شکل می‌گیرند. ما باید در مورد زبانمان نظریه بدهیم. پیشینه اینها هم هست.

آقایی به نام زرقانی، پایان‌نامه‌ای در دانشگاه فردوسی نوشت که در قالب کتابی به نام «رساله‌های فیلسوفان مسلمان درباره شعر و ادب» درآمده است. اندیشه‌های

۱. قصیده تائیه، بلندترین قصیده دعبل خزائی است که سبب شد دعبل، شهرتی عالم‌گیر کسب نماید. تعداد ابیات این قصیده، ۱۲۳ بیت و به زبان عربی است. نام این شعر، علاوه بر قصیده تائیه، به مدارس الآیات یا تائیه دعبل شهره است. وی ۱۵ قصیده سروده است که یکی از قطعه شعرهای او با تاء شروع می‌شود. از همین رو به این قصیده، قصیده تائیه گفته می‌شود.

۲. تائیه ابن‌فارض، معروف به نظم‌السلوک یا نظم‌الدُّرّ، قصیده‌ای عرفانی در احوال و مراتب سلوک، سروده ابن‌فارض است.

ابن سینا، فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن رشد را مطرح کردند. این افراد در حوزه ادبیات نظر دادند، بعضی‌ها شعر دارند. خواجه‌نصیر یک شخصیت ادبی است که هم در علوم ادبی کار کرده است و هم شعر دارد. شما باید از همان جا شروع کنید و به امروز برسید.

مصلحان و اندیشمندانی که در طول تاریخ امت اسلامی بودند، مثل سید جمال، شیخ محمد عبده، سید قطب، اقبال لاهوری و شهید مطهری راجع به این مباحث ادبی نظر دارند. وقتی به این‌ها نگاه می‌کنید، تبارشناسی می‌کنید و به تاریخچه نظریه ادبی را نزد اندیشمندان مسلمان نگاه می‌کنید، می‌توانید امروز براساس آن حرف‌هایی بزنید. اینها افرادی بودند که عموماً در فضای دینی بودند و گفت‌وگوهای دینی ما را می‌شناسند. حالا برخی از این افراد از اهل سنت هستند و کاری نداریم؛ اما باز در فضای اسلامی بودند.

لذا این است که لازمه حرکت به سمت اثربخشی ادبی، این است که مبانی مان را محکم و مشخص کنیم تا با نسیم‌هایی که می‌وزد، دچار تزلزل نشویم. الان، اندوخته ما در حوزه انقلاب اسلامی و دفاع مقدس و ادبیات مقاومت به لحاظ آفرینش‌های ادبی بسیار پر بار است. دانشگاه‌ها و مراکز علمی و کرسی‌های نظریه‌پردازی ما از تحلیل اینها بازمانده‌اند، یعنی عقب هستند. آن‌قدر حجم این آفرینش‌های ادبی هم به لحاظ کمیت و هم به لحاظ تنوع شکلی فراوان است که اینها عقب ماندند. اما همه اینها را داریم؛ ولی نظریه‌ای برای ادبیات نداریم.

همین شاعران متعهدی که داریم، باید فرا شعر را در زبان بیاورند که این‌ها رسالت شعر را چه می‌دانند؟ به چه چیزی شعر می‌گویند؟ شاعر به که می‌گویند؟ کار نو بکنید. صرف و نحو... باید انجام بشود؛ اما گذاشتن همه تمرکز، روی این قسمت اشتباه است. با ادبیات بیگانه شدیم. حرف‌هایی می‌زنید که در مجامع ادبی محض، این حرف‌ها بیگانه هستند. خریدارش خودمان هستیم و لذا نمی‌توانیم اثرگذار باشیم، نمی‌توانیم جریان‌ساز باشیم، نمی‌توانیم برای شاعران، ناقدان خوبی

باشیم. ناقد نه به این معنی که مچ کسی را بگیریم؛ بلکه به این معنا که الهام بخش باشیم. چون یکی از رسالت های نرم این است. طرز تفکرت را تعالی بده. وقتی که طرز تفکر را تعالی دادی، دیگر خواننده و شنونده شما به آثار پست راضی نمی شود. به کتاب های زرد، با شعرهای سطح پایین و رمان های نازل، بلکه سراغ آثار فاخری می روند که هم به لحاظ ادبی و هم به لحاظ فکری آن ها را قانع می کند.

منابعی برای مطالعه بیشتر

برای مطالعه بیشتر درباره مکتب ها و نظریه ها می توان به کتاب آقای رنولک اشاره نمود که راجع به مکاتب و نظریه هایی در حوزه نقد ادبی است. آقای ضیا موحد و همکارشان این کتاب را ترجمه کردند. کتاب خوبی است. کتاب دیگری که در زمینه نظریه ها و مکاتب نقد ادبی، جدیدتر است، کتابی است که ورناموران نوشته و بعد به فارسی ترجمه شده است. کتاب دیگری که می توانم به آن اشاره کنم، کتابی است که نویسنده ای انگلیسی زبان به نام چارلز برسلر، نوشته است. این کتاب را نشر مرکز دانشگاهی چاپ کرده است. آقای حسین پاینده هم، ویرایش این اثر را به عهده داشتند. جدیدترین یا کامل ترین اثری که می توانم نام ببرم، نوشته خود آقای پاینده است به نام نظریه و نقد ادبی که در دو جلد، انتشارات سمت آن را چاپ کرده است. ایشان خیلی مفصل روی این کتاب کار کرده است. آقای پاینده از کسانی است که در حوزه نقد ادبی با همه مکاتب نقد ادبی آشنا هست.

کتاب دیگری هم هست به نام آشنایی با نظریه های نقد ادبی، نوشته آقای کوروش صفوی که قبلا به آن اشاره کردم. خصوصیت این کتاب، این است که روی مکاتب ادبی را نه بر مبنای ترتیب و تسلسل تاریخی، بلکه بر مبنای محورشان کار کرده است، یعنی همان گونه که گفتم یک نقد خواننده مدار ارائه کرده است. آمده است ببیند آغاز نقد خواننده مدار در طول تاریخ نقد ادبی و جریان ادبی، از

کجا بوده است و امروزه که جریانی شده است؛ چه بوده است؟ همه این موارد را پی گرفته است؛ ولی در کتاب‌های دیگر، چون بر اساس سیر تاریخی پیدایش مکاتب پیش آمدند؛ یک تلاقی‌هایی می‌کنید و گاهی اوقات در این‌ها گم می‌شوید. آثار تی یلتون هم آثار خوبی است و به فارسی هم ترجمه شده است. کتابی دارد به نام نظریه‌ی ادب، کتاب خوب و موجز و گویایی است. یک سری از آثار را هم با کلیدواژه فلسفه ادبیات می‌توانید بیابید.

فلسفه ادبیات همین مباحث نظریه ادبی است و اگر کسی بخواهد نظریه‌ورزی و نظریه‌پردازی بکند؛ می‌تواند از آن کتاب‌های فلسفه ادبیات هم استفاده بکند. کتاب‌های ارزشمندی هستند.

خروجی و کارکرد نظریه‌های ادبی

سؤال: استاد من دیشب کتاب آقای حسین پاینده، نظریه و نقد ادبی، را نگاه می‌کردم. در این کتاب آمده است که ما معمولاً بررسی و تحلیل داریم، اما نقد نداریم. علت این امر، هم این است که با نظریه‌های ادبی آشنا نیستیم. علت نوشتن این کتاب هم همین بود که توانایی نقد را ایجاد کنند. در آنجا براساس مکتب قرینه‌شناسی، موضوعی را تحت عنوان مذاکرات برجام کار کرده بودند و به‌خصوص، شخصیت آقای ظریف را بر اساس کاریکاتورهایی که روزنامه‌های اصلاح طلب از ایشان کشیدند تا آخرین مرحله تصویب برجام بررسی کردند که چگونه ایشان را از یک دیپلمات ساده به یک اسطوره و در نهایت ناجی ملت ایران تبدیل کرده بودند. رستم و هالک و آرش کمانگیر و امیرکبیر، کاریکاتورهایی بود که از ایشان کشیده بودند و نویسنده مسیر این اتفاق را بررسی می‌نمود.

بعد این را در سطح جامعه آورده بودند و عکس‌های مردم را هم که به خیابان آمده بودند و شعار می‌دادند، گذاشته بودند. یک نظریه ادبی قرینه‌شناسی براساس این شخصیت پیش رفت و در نتیجه، ایشان ناجی ملت ایران شد. آیا چنین امری باید در فرهنگ، اثرگذار باشد؟ مثلاً ما می‌گوییم فلسفه غرب، حالت تئوری دارد و

بعد در سیاست داخلی و خارجی و اقتصاد و مجلس و... تأثیر دارد. به گفته آقای زرین کوب، ملتی که در ادبیات ضعیف است، در سیاست و اقتصاد هم ضعیف است؛ حالا اگر این، کار انجام شد و به مرحله ظهور و بروز رسید، چه کسی از این محصول نظریه ادبی استفاده می کند؟

از مثالی که زدید، استفاده می کنیم برای بیان ضرورت توجه به هنر. این، قدرت ادبیات و هنر را نشان می دهد. آقای ظریف، چه کار باید می کرد که تبدیل به اسطوره می شد؟ هنرمندان و کاریکاتوریست ها، او را در نگاه ملت تبدیل به اسطوره کردند. حق با آقای پاینده است. کار را به جایی رساندند که مردم به خیابان ها ریختند و جشن گرفتند که چه شده است! الان هم مشخص شد که چه شده است. هنر می تواند آن وقایع و حقایق را تحریف نکند. وقتی می گویم، جانرترین ها بیشتر از هنر استفاده کردند، دلیلش این است.

خروجی نظریه ها ادبی و نقد ادبی این است که منتقدان، می توانند درباره این آثار نظر بدهند و نظر آن ها در نگرش مردم جامعه منعکس شوند، یعنی می توانند در جامعه جریان سازی و گفتمان سازی کنند.

گاهی یک سلسله آثار ادبی، مربوط به یک طیف فکری تولید شده است، مثلاً قبل از انقلاب، کمونیست ها یک عده قلم به دست داشتند. مجاهدین خلق یک عده جیره خور و موجب بگير داشتند که می نوشتند. همه این ها هم استاد بودند. کمونیست ها می آمدند و اندیشه های کمونیستی و حزب توده را در قالب آثار خودشان می آوردند و منعکس می کردند. اینجا قضیه چه بود؟ آیا یک داستان بود؟ آیا فردوسی شاهنامه را نوشت که هویت و زبان ایرانی را در مقابل اسلام حفظ کند؟ نه، شاهنامه در مقابل اسلام اموی نوشته شد که داشت مجدد به جامعه جاهلی برمی گشت. اسلام اموی که بر خلاف نص صریح قرآن و سیره پیامبر (صلی الله و علیه و آله) تبعیض نژادی و قومی را حاکم می کرد.

این‌ها می‌خواستند گفتمان کمونیستی را در جامعه رواج بدهند. پول می‌گرفتند، کتاب می‌نوشتند و ترجمه هم می‌شد؛ لذا استفاده از نظریه‌های نقد ادبی، یکی در مقام دفاع از اندیشه خودی در مقابل بیگانه است. جنگ است. کسی هم نمی‌خواهد دشمن‌تراشی بکند و دشمن را هم نمی‌خواهیم تحریک کنیم. همان‌طور که شما الان با جنگ اقتصادی و نظامی در دنیا روبه‌رو هستید؛ یک جنگ فرهنگی هم دارید. یکی جنگ در ادبیات است. یکی جنگ در سینما و تئاتر هست. هم می‌توانیم از فرهنگ خودی دفاع کنیم و هم می‌توانیم هجوم ببریم. «حارب عدوک بسلاحه». این ظاهراً یک روایت نبوی است. من از یکی از بزرگان شنیدم که گفت: سند این روایت را هر چه گشتم، پیدا نکردم. من به نقل از ایشان می‌گویم، چون فرد مطمئنی بود این را اینجا نقل کردم. پس کارکرد این بحث‌ها این است که ما می‌توانیم در مقابل گفتمان‌سازی‌های مخالف و منحرف، گفتمان ایجاد کنیم. جلوی آن گفتمان‌سازی و تطهیرها و اسطوره‌سازی‌ها و قهرمان‌سازی‌ها و انحراف‌ها را بگیریم. یک مثال عینی بگویم. اگر نقدی که در سینمای ما می‌شود، نقد جدی و واقعی بود؛ این قدر لودگی بر سینمای ایران حاکم نمی‌شد، درحالی‌که در سینمای بعد از انقلاب، به اذعان هم منتقدان غربی و هم هنرمندان داخلی، حتی آن‌هایی که با نظام زاویه هم دارند و در اغتشاشات اخیر هم موضع‌گیری‌های عجیب و غریبی داشتند، سینمای بعد از انقلاب، یک سینمای فاخر و متعالی است. هنر به معنای واقعی در آن، پیاده می‌شود. اگر نقد درستی حاکم بود، می‌توانست جلوی جریان لودگی را که در سینمای ایران وجود دارد، بگیرد و چنین فضایی بر سینمای ایران حاکم نمی‌شد، چون نقد بود. چون با نقد جلوی آلوده‌شدن ذائقه خواننده را می‌گرفتید و دیگر فیلم‌های سطح پایین را نمی‌پسندید، اما الان نمی‌توانیم یک فیلم خوب ببینیم.

جهت مشاهده و دریافت صوتهای سلسله دروس آیت الله سبحانی به آدرس به سایت زیر مراجعه نمایید یا

بارکد را اسکن کنید .

h-navvab.ir/sobhani



جهت مشاهده و دریافت منشورات ، دوفصلنامه ها ، صوت و متن جلسات علمی و نشستها ، تازه های علمی

مدرسه علمیه عالی نواب به سایت زیر مراجعه نمایید یا

بارکد را اسکن کنید .

h-navvab.ir

