



از قاعده و استثناء در نحو تجویزی تا سلیقه و معنی در نظم قرآنی

(صفحه ۱۲۶-۱۵۴)

حمید عابدی فیروزجایی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲ / ۷ / ۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲ / ۹ / ۲۵

چکیده

قرآن کریم، به عنوان یک پدیده زبانی فاخر، در سطح فهم با سلیقه و توان ذهنی بشر مطابق است؛ همچنان که در سطح خلق نیز، به سبب رسایی و شیوایی، فراتر از سلیقه و توان ذهنی بشر است. برای فهم تحلیل صحیح ویژگیهای چنین پدیده زبانی، بیشتر باید تابع «سلیقه» و شم زبانی بود؛ چرا که توجه بیش از حد به قواعد و احکام تجویزی، سبب می شود بسیاری ظرائف معنایی و ادبی مستور در آیات قرآن کریم، درک نشوند و به جای آن که به معنی به عنوان هسته مرکزی هر فرایند زبانی توجه شود؛ بیشتر به روابط منطقی قابل تصور میان لفظ و معنا پرداخته شود. در این جستار با تبیین مفهوم سلیقه یا همان احساس زبانی، آن سان که زبان شناسان متقدم اسلامی دریافته اند، میان دو رویکرد متفاوت به دستور زبان، یعنی نحو تجویزی و توصیفی تمییز نهاده خواهد شد. آن گاه، با تحلیل نحوی و معنایی چند آیه شریفه، ناکارآمدی قواعد تجویزی را در نحوه تعامل با موسیقی و معنی قرآنی بازخواهیم نمود؛ همچنان که با تأکید بر کارایی نحو توصیفی، برخی راه کارها را نیز برای تحلیل بهینه دستور زبان قرآن کریم و هم، زبان عربی نوین یاد خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: سلیقه، شَمّ زبانی، نحو توصیفی، نحو تجویزی، زبان قرآن، نظم قرآن.

مقدمه

چنان که در گفتاری از امام هادی (ع) تبیین گشته است (کلینی، ۱/ ۲۴-۲۵)، بین معجزه پیامبران و وضعیت قوم آنها ارتباط عمیقی می‌توان یافت؛ زیرا ماورایی بودن اعجاز، برای آنها وقتی قابل درک است که خود در آن موضوع تبحر لازم داشته باشند و میزان اهمیت، ضعف یا قوت آن را به‌خوبی بشناسند. برای نمونه، از آنجا که قوم موسی (ع) رفتارهای ساحرانۀ بسیاری دیده بودند، به قدرت خارق العاده و ماورای طبیعت در اژدها شدن عصای آن حضرت پی بردند.

همین ارتباط را می‌توان بین قرآن کریم همچون معجزه جاویدان پیامبر اکرم (ص) و مردم شبه جزیره عربستان هم سراغ داد. قوم عرب در سخنوری سرآمد بودند. انواع شعر، خطبه‌های مشهور، ضرب‌المثل‌های فصیح، و بسیاری دیگر از گفتارهای آمیخته با فنون بلاغت، مایه فخر این قوم بوده است. حتی در آغاز جنگ‌ها سخنورترین هر گروه با به رخ کشیدن قدرت کلام و سخنوری خود می‌جنگیدند. اگر قرار باشد در چنین محیطی پیامبری نازل شود و نشانه‌ای از جنس ماوراء الطبیعه برای اثبات نبوت و رسالت خویش داشته باشد، باید آن نشانه از جنس تبحر و توانایی خاص این مردم باشد تا توان فهم ویژگی‌های خاص آن را داشته باشند. بدین سان، خداوند پیامبر خود را با معجزه‌ای از این جنس به میان مردم فرستاد.

قرآن کریم با دربرداشتن همان الفاظ ساده‌ای که در کلام آن مردم رایج بود، چنان نظمی در خود داشت که فصاحت و بلاغت معمول در کلام مردم آن روزگار را در هم شکست. عمده مردمانی که بر تمام جزئیات زبان خود آگاهی داشتند، به محض شنیدن کلام خدا - آن هم از زبان کسی که تا قبل از آن اُمّی و تحصیل نکرده بود - بر

خارق‌العاده بودن آن گواهی دادند و به آورنده‌اش ایمان آوردند. با آن قدرتی که داشتند، در مبارزه طلبی خداوند عاجز شدند و از آوردن حتی یک آیه مانند قرآن درماندند. این ناتوانی از آن روی نبود که خداوند آنها را بازداشت؛ بلکه نظم قرآن که اساس فصاحت و بلاغت آن است، سبب شد فراتر از توان بشری باشد (جرجانی، ۳۹۰-۳۹۱).

اکنون مسئله‌ای شایان تأمل به نظر می‌رسد. چنان که گفتیم، در میان این قوم، قدرت و کارایی زبانی کافی برای پی بردن به کنه هر پدیده زبانی و نیز حقیقت اعجاز قرآن وجود داشت. گذشته از این، عده‌ای نیز تمام توان خود را به کار گرفتند تا به کلام وحی ایراد و اشکال وارد نمایند. بااینحال، نه موافقان و نه مخالفان قرآن کریم، هیچ یک به عباراتی از قرآن که بعدها به عنوان «استثنائات قرآنی» مطرح شد، اشاره‌ای نکردند و آن را به منزله نقطه ضعفی برای فصاحت و بلاغت متن قرآن کریم برنشمردند.

جا دارد پرسیم: اولاً، این استثنائات چه ماهیتی دارند و بر پایه کدام شیوه تحلیل زبانی و ادبی، با اصول فصاحت و بلاغت سازگارند؛ ثانیاً، رویکرد نخستین مخاطبان قرآن کریم بدین - به اصطلاح - استثنائات، و تحلیل ایشان از این پدیده چه بوده است؛ ثالثاً، خلق و فهم معنی در زمان نزول قرآن بر چه قواعد و اصولی استوار بوده است؛ و رابعاً، رابطه این استثنائات و تقدیرات با اصول خلق و فهم معنی چیست؟

در این مطالعه، برای پاسخ گفتن به پرسشهای فوق، کوشش خواهد شد با تکیه بر اعجاز ادبی و بیانی قرآن کریم، جایگاه این - به اصطلاح - استثنائات دستوری و ادبی در ساختار کلی قرآن تحلیل گردد. بدین منظور، نخست با مفهوم «سلیقه» همچون یک ابزار نظری مهم و پرکاربرد نزد زبان‌شناسان کهن جهان اسلام آشنا خواهیم گردید. آن

گاه، دو رویکرد متفاوت به تحلیل زبانی و نحوی را بر پایه میزان توجه به سلیقه تبیین خواهیم نمود و سرآخر، با مرور به اصطلاح استثنائات قرآنی، خواهیم کوشید نشان دهیم آنچه بر پایه تحلیل‌های نامبتنی بر سلیقه در حکم استثناء به شمار می‌رود، می‌تواند از نگاهی دیگر، استعمالی فصیح، موجه و متناسب‌تر با بلاغت و موسیقی قرآن کریم باشد.

۱. مفهوم سلیقه

زبان پدیده‌ای طبیعی است که با فراگیری حاصل می‌شود. وقتی کودک زبان مادری می‌آموزد، به ترکیب صداها می‌پردازد و ارتباط بین واژگان را درمی‌یابد. زمانی که این مراحل طی می‌شود، او بر زبان تسلط می‌یابد و آنگونه که در کودکی آموخته است، به راحتی سخن می‌گوید و به تعبیری، صاحب یک جور احساس و شمّ زبانی می‌شود (رک: انیس، ۱۹). برای آن که فرد بتواند بعدها زبانی را به راحتی به کار گیرد، باید فراگیری آن از بدو تولد و متناسب با محیط رشد و قدرت درونیش باشد (حسان، ۱/ ۱۱۳، ۲/ ۲۱۰). کسانی که زبان دوم می‌آموزند، نمی‌توانند مانند زبان مادری بر آن مسلط باشند؛ چرا که در فراگیری این گونه زبانها، چنین شمی حاصل نمی‌کنند (انیس، همانجا).

چنین احساس و قابلیت در نوع و کیفیت خود از فردی به فردی دیگر و از قومی به قوم دیگر نیز، متفاوت است. این تفاوت با ذوق فطری و سطح دانش فرد ارتباط عمیق دارد. به همین سبب کلامها درجات مختلفی دارند؛ برخی در اوج بلاغت و فصاحتند و ضرب‌المثل می‌شوند؛ همچنان که برخی دیگر مبتدل، مبهم، و فاقد هر گونه کشش و میلی از جانب دیگرانند.

الف) جایگاه مفهوم در زبان‌شناسی معاصر

چامسکی^۱ (P 54) اساس شکل‌گیری این قابلیت را فطری می‌داند و از آن به «کفایت» یا «توانش»^۲ تعبیر می‌کند. به نظر وی و پیروانش، چنین توان بالقوه‌ای در هر انسان سالمی وجود دارد و مختص یک محیط و یا یک زبان خاص نیست. بر این پایه، انسان از کودکی در محیطی معین زبان مادری خود را فرامی‌گیرد و در طی این فرایند فراگیری، به قدرتی دست می‌یابد که زبان مادری خود را به‌آسانی به کار بندد و سخن همزبانان خود را نیز به راحتی دریابد.

برخی زبان‌شناسان معاصر عرب، در عین تأکید بر این معنی که در گفتارهای زبان‌شناسان کهن مسلمان، گاه از توانایی زبانی خاص مورد نظر چامسکی با تعبیری همچون طبع، ذوق و مانند آن هم یاد شده است، با تکیه بر کاربردهای کهن تعبیر «سلیقه» در فرهنگ اسلامی، کاربرد آن را برای اشاره بدین مفهوم، مرجح دانسته‌اند (برای نمونه، رک: مختار عمر و مکرم، ۲/۱۰۹۶). حتی به نظر می‌رسد رافعی نیز آنجا که مستشرقان پژوهشگر در حیطة زبان عربی را به «فقدان سلیقه» می‌نکوهد (۱/۱۷)، همین معنی را در نظر داشته است.

ب) ادبیات بحث در فرهنگ اسلامی

در پی‌جویی دیدگاهها در باره این مفهوم در فرهنگ اسلامی، نخست باید از کهن‌ترین زبان‌شناسان نامور در جهان اسلام یاد کرد. آن سان که در متون متأخر گزارش گردیده است، لیث بن مظفر (در گذشته در حدود ۲۰۰ق)، شاگرد سرشناس خلیل بن احمد فراهیدی (برای وی، نک: یاقوت، ۱۷/۴۳ به بعد)، کلام مبتنی بر سلیقه را کلامی می‌شناساند که در عین برخوردارگی از فصاحت و بلاغت، بر پایه قواعد اعرابی

1. Chomsky

2. competence

معهود و شناخته استوار نگردیده باشد (ابن منظور، ۱۰ / ۱۶۱). بدین سان، از دیرباز میان استواری کلام بر پایهٔ احساسی زبانی، و استواری آن بر پایهٔ قواعد معهود و معروف دستور زبان تمییز نهاده شده است.

حدود یک سده بعد از وی، طبری (د ۳۱۰ ق) در مقدمهٔ تفسیر خویش (۱ / ۱۶)، برای فهم معانی قرآن کریم، بر ضرورت آگاهی از قواعد زبان به منظور درک بهینهٔ «اشکال گفتار» تأکید می‌ورزد؛ اشکالی که «حاصل طبیعت و سلیقهٔ فطری افراد» هستند. بدین سان، وی ضمن تمایز نهادن میان بایدها و نبایدهای دستوری و شمّ زبانی، بر ضرورت آگاهیهای دستوری و زبان‌شناسانه برای تحلیل بهینهٔ شمّ زبانی تأکید می‌ورزد.

عالم نامدار عصر بعد، عبدالقاهر جرجانی (د ۴۷۱ ق) از رویکردی دیگر، ذوق و معرفت را مهم‌ترین عاملی می‌داند که سبب برتری در کلام می‌شود. از دید وی، برای فهم و درک بلاغت کلام نیز به همین ذوق و معرفت نیاز است. او فصلی را در کتاب *دلائل الاعجاز خویش* (ص ۵۴۶ به بعد) به بحث از همین «ذوق» اختصاص می‌دهد. او همین رویکرد را در تحلیل زبان قرآن هم به کار می‌بندد. از دید وی، اعجاز قرآن کریم بر معانی استوار است و تنها با در نظر گرفتن معانی است که آراستگی و زیبایی لفظ آشکار می‌شود. لفظ به‌تنهایی نه زیبا و نه نازیباست و هیچ برتری برای یک لفظ بر دیگری نیست؛ بلکه در تناسب و هماهنگی یک لفظ با دیگر الفاظ کلام است که می‌توان به برتری و زیبایی کلامی حکم کرد. از نگاه وی، خلق انواع برهانهای نحوی بدون توجه به معنی و مفهوم و بدون اهمیت دادن به سلیقه، تنها منجر به کج روی می‌شود (رک: جرجانی، ۴۶).

در رویکردی مخالف با این دیدگاه، زمخشری (د ۵۳۸ ق) تکیه بر چنین ذوقی را مُخَلِّ بنیانهای زبان می‌داند. وی در یادکرد عمل ابوالاسود دؤلی در وضع علم نحو،

بدین اشاره دارد که «وی در زمانی به وضع بنیانهای علم نحو پرداخت که با کاربرد گسترده سلیقه، زبان عربی دچار ضعف گردیده بود» (زمخشری، الفائق، ۲/ ۱۵۷). شاید گمان شود وی تعبیر سلیقه را به معنایی دیگر به کار برده است. باینحال، شاهدی که وی از گفتار شاعر برای مستندسازی درک خویش به میان می‌آورد (همانجا)، جایی برای ابهام باقی نمی‌گذارد:

ولستُ بِنَحْوِيٍّ يَلُوكُ لِسَانَهُ وَلَكِنْ سَلِيْقِي أَقْوَلُ فَأَعْرَبُ

یعنی من عالم نحو نیستم که زبانم بلغزد؛ بلکه صاحب سلیقه و طبعم؛ سخن می‌گویم بی آن که در اعراب دچار اشتباه شوم.

در همان عصر، ابن عساکر (۲۵/ ۱۹۵) یادکرد شافعی از مالک بن انس را با تعبیر «کسی که بر پایه سلیقه‌اش می‌خواند»، یک تعبیر دو پهلو و ذم و مدحی درآمیخته با یکدیگر می‌شناساند؛ چرا که هر گاه مراد آن باشد که شافعی نسبت به قواعد اعرابی بیان بی‌توجه است، نوعی ذم وی محسوب خواهد شد و هر گاه مراد آن باشد که وی ذوق و طبعی استوار دارد، سخنی در مدح وی خواهد بود. همچنان که مشهود است از نگاه این دو عالم، سلیقه از یک سو می‌تواند نشان ضعف آگاهیهای زبانی فردی باشد و از دیگر سو، دلیلی بر ذوق سلیم و شم زبانی بهینه‌اش.

باینحال، اندکی پس از این عصر، ابن ابی‌الاصبع (د ۶۵۴ ق) دوباره بر رویکرد جرجانی تأکید می‌ورزد و از همین سلیقه زبانی با تعبیر «اقتدار» یاد می‌کند. از نظر وی، اقتدار یعنی این که «متکلم بر حسب توانی که در نظم و چیدن کلمات دارد، بتواند یک معنی را به چند روش بیان نماید» (ابن ابی‌الاصبع، ۲۸۹). با مروری بر این قبیل نمونه‌ها مشهود می‌شود که از دید امثال جرجانی و ابن ابی‌الاصبع، تفاوت درجات کلام ارتباط مستقیمی با همین اختلاف «سلیقه»ها دارد.

۲. پیشینه کاربرد سلیقه برای تحلیل زبانی

الف) شیوه کاربرد قواعد دستوری در عصر پیش از اسلام

قوم عرب در شبه جزیره عرب در زمان نزول قرآن کریم، صرف نظر از میزان اختلاف در سلايق، در اوج قدرت زبانی یا همان فصاحت و بلاغت قرار داشتند و قدرت بیان به سلیقه و عادت آنها تبدیل شد (ضیف، *العصر الجاهلی*، ۴۰۹). بادیه‌نشینان تا مدت‌ها الگوی سلیقه زبانی عرب بوده‌اند؛ به نحوی که شاعران، زبان‌شناسان، عالمان نحو، و منتقدان ادبی برای دسترسی به نمونه‌های زبان فاخر عربی به میان بادیه‌نشینان سفر می‌کردند.

کم نیستند شاعرانی که یک یا چند سال را در بادیه گذراندند تا سلیقه زبانی خود را تقویت کنند. ابونواس شاعر توانای عصر عباسی به توصیه خلف احمر یک سال را در بادیه بنی‌اسد گذراند تا برای تقویت قوه شاعری به منبع و سرچشمه زبان دسترسی داشته باشد (ضیف، *العصر العباسی الاول*، ۲۲۲؛ نیز، رک: بروکلان، ۲/ ۲۵). بسیاری از نحویانی که برای وضع قواعد نحوی و دسترسی به نمونه‌های برتر زبانی، در میان اعراب گذران عمر کردند.

یک جلوه برخورداری این مردمان از چنین سلیقه‌ای را در طبع شعر ایشان می‌توان مشاهده کرد. شعر در میان این اقوام شیوع گسترده داشت. باینحال، تنها قسمتی از آنها به آیندگان منتقل شد و به دلیل نبود امکانات حفظ و تدوین، بخش اعظم آن از میان رفت. به قول جواد علی (۱۷/ ۷۳)، قوه شاعری در میان عرب جاهلی بر پایه همین «سلیقه» شکل گرفته بود و اسم کمتر شخصی را از آن دوران می‌توان در لابلای کتابها یافت که صاحب یک یا دو بیت شعر نباشد. تنها تفاوت در این فصاحت و بلاغت به تفاوت قبایل باز می‌گردد که بر اساس لهجه خود سخن می‌گفتند. فصیح‌ترین این لهجه‌ها لهجه قریش بود و قرآن نیز به همین لهجه نازل شد (برای تفصیل بحث در این

باره، رک: ابوحاتم رازی، ۱/ ۱۴۶). در دوران معاصر نیز، لهجه‌های عامی مختلفی که در سرزمینهای عربی رواج دارد، امتداد همان تولید سلیقه و نمونه طبع فعلی مردم آن دیار است.

خداوند قرآن کریم را در چنین فضایی نازل کرد و عامه مردم که مخاطب قرآن بودند، براساس طبع و قدرتی که ملکه ذهنی‌شان بود، بدان نگرستند. آنها تطابق قرآن را با زبان خود لمس کردند و نه تنها در آن چیزی مخالف ذوق و سلیقه نیافتند، که زبان قرآن کریم را برتر از تمام اشعار، خطبه‌ها و نمونه‌های کلامی دیدند که تا آن موقع شنیده بودند. راز این امر نیز در نوع نگاهی بود که آنها به زبان خود داشتند. کسی که زبان مشخصی را فرامی‌گیرد و زبان به ملکه ذهن او تبدیل می‌شود، می‌تواند آن را بدون توجه به جزئیات ساختاری یا در نظر گرفتن قواعدی برای آن، در خلق و فهم معنی به کار گیرد.

در زبان شناسی معاصر، تحلیل شیوه‌های بیان با به رسمیت شناختن زبان و قواعد آن، چنان که در عمل و استعمال جریان یافته است، رویکرد توصیفی به نحو شناسانده می‌شود. نحو توصیفی از بایدها و نبایدهای دستوری به دور است؛ به یک گونه زبانی همانطور که هست می‌پردازد و آن را توصیف می‌کند؛ نه آن طور که باید باشد یا نباید باشد (سامرای، ۲۳).

عرب جاهلی زبان قرآن را فراتر از زبان معمولی خود. زبان فصیح شاعران و خطیبان جامعه خود دیدند بدون اینکه آن را بر اساس منطق یا معیارهایی چون حذف، تقدیر، تأویل و مانند آن مورد تفسیر قرار دهند و سپس به فصاحت و بلاغت آن حکم کنند (حسن، ۱/ ۵۸۳). آنها بخشی از کلام را بر دیگر اجزای آن ترجیح نمی‌دادند؛ مثلاً، حکم به اصل بودن جمله خبری نمی‌کردند تا به زیبایی کلام وحی پی ببرند؛ بلکه به تمام

جزء جزء آیات قرآن با یک دید می‌نگریستند. آنها بر اساس طبع خود قرآن را می‌چشیدند؛ بدون آنکه قبایل و لهجه‌ها از یکدیگر خرده بگیرند.

برای نمونه، کلمه «بشر» در آیه «مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف / ۳۱) در لهجه حجازیها منصوب و در لهجه تمیمیها مرفوع (= «ما هذا بشر») تلقی شده است (سیبویه، ۵۹). ریشه این اختلاف، تنها در آن سلیقه و طبعی است که جزئی از عادات اصحاب آن زبان است (صالح، ۷۶). شاید چنین سلیقه‌ای از ابتدای شکل‌گیری زبان این اقوام گسترش یافت. هر کدام از آغاز اختیار داشته‌اند که چنین کلمه‌ای را منصوب یا مرفوع بخوانند؛ چرا که این نوع اعراب و حرکت گذاری ذاتی نیست و حاصل وضع است. به هر حال، آن اختیار نخستین تنها بر اساس استعمال و کاربرد گسترده در طول زمان به سلیقه و طبع تبدیل شد؛ چنان که حجازیها چنین کلمه‌ای را منصوب، و تمیمیها آن را مرفوع خواندند.

عربها حتی برخی از آیات را مطابق با لهجه خود قرائت می‌کردند؛ بدون آن که اصحاب لهجه‌ها دیگری را متهم به خطا کنند. این هم‌زیستی زبانی بر آنچه در دوران معاصر «منهج توصیفی» خوانده می‌شود استوار بود. از آن قبیل است حکایت مرد اعرابی که آیه «طُوبَى لَهُمْ وَحَسَنُ مَا بَ» (رعد / ۲۹) را «طُيبَى لَهُمْ وَحَسَنُ مَا بَ» می‌خواند و تلفظ کلمه با واو بر او دشوار بود (ابن جنی، ۱ / ۷۶). اگر در نظر داشته باشیم که ازهری اصل طوبی را همین «طُيبَى» می‌داند (۱۴ / ۲۹)، شاید بتوان گفت این اختلاف در تلفظ، خود ریشه در نوعی سلیقه زبانی دارد که از یک لهجه تا لهجه دیگر متفاوت است و وجود آن در سطح قرائتهای قرآنی هم طبیعی و ناگزیر است.

رویکرد توصیفی به نحو، گرچه وجود احکام و قواعد خاص را برای زبان عربی انکار نمی‌کند؛ ولی در تحلیل دستوری خود برای «سلیقه» جایگاهی مهم به عنوان هسته مرکزی این شیوه تحلیل قائل است. بدین سان، به دور از صدور احکامی چون «صواب»

یا «خطا» در مقام تحلیل دستوری، می‌کوشد منطق حاکم بر چنان کاربرد زبانی را کشف و بررسی کند. برای تحلیل زبانی بسیاری از ظرایف زبان قرآن، چنین رویکردی بسیار مؤثر است؛ چنان که به نظر می‌رسد بدون در نظر گرفتن آن، هر گاه بخواهیم زبان قرآن را با معیارهای ساختاری غیر توصیفی بسنجیم، کژفهمیهای بسیاری روی خواهد داد.

ب) پیدایی و گسترش رویکرد تجویزی به نحو عربی

با ظهور اسلام، در پی گسترش ممالک اسلامی و افزایش دامنه ارتباط اصحاب زبان عربی با دیگران و بی‌توجهی نسبی به زبان، سلیقه و طبع خالص عرب دچار تغییراتی گردید و اشکالاتی همچون لحن یا تغییر نادرست حرکات آخر کلمات، فراگیر شد. از همین رو، عالمان مختلف به سبب ترس از انحراف زبان و تحریف قرآن به فکر چاره افتادند و قواعدی کلی تدوین نمودند؛ مانند این که فاعل مرفوع و مفعول منصوب است.... به همین ترتیب، اصطلاحاتی چون اعراب و عامل وضع گردید. مجموع این قواعد به تدریج علم نحو عربی را شکل داد (برای تفصیل بحث، رک: ابن خلدون، ۵/ ۲۹۶). افزون بر این، انگیزه‌های دیگری چون نیاز به تعلیم و آموزش زبان عربی به غیر عربی‌زبانان بر پایه قواعد و اصولی معین هم، در پیدایش و تکمیل نحو نقش عمده داشت (رک: ضیف، المدارس...، ۱۲-۱۳).

در این که اولین هسته ابداع این علم کجا و چگونه شکل گرفت، اتفاق نظری وجود ندارد؛ ولی به احتمال قوی ابوالاسود دؤلی به توصیه و ابتکار امام علی (ع) اولین گامها را در این زمینه برداشت (طنطاوی، ۲۳). شوقی ضیف روایتی در این باره ذکر می‌کند که روزی ابوالاسود در عراق بر امام وارد شد و او را دید سر به زیر به فکر فرورفته است. سبب را جویا شد. امام فرمودند که در سرزمین شما شاهد لحن بوده‌ام و اکنون می‌خواهم کتابی در اصول زبان عربی تألیف نمایم. بعد از مدتی، امام نوشته‌ای آورد که در آن این گونه اصول اولیه نحو عربی تدوین شده بود: «کلام سه قسم کلی دارد: اسم،

فعل، حرف. اسم آن است که از مسمایی خبر می‌دهد، فعل از آنچه مسما انجام می‌دهد، و حرف نیز خبر از معنایی می‌دهد، بدون آن که اسم باشد یا فعل». آن گاه، ابو الاسود چنین احکامی را گسترش داد (ضیف، همان، ۱۳-۱۴).

صرف نظر از میزان اعتبار این روایت (برای اختلاف نظرها در این باره، قس: دجنی، سراسر اثر؛ آذرنوش، ۱۸۲ به بعد)، آنچه توجه بدان اهمیت دارد، مرحله تازه و جدیدی است که زبان عربی از آن پس واردش گردید. اتکا به قواعد و اصول جای سلیقه و طبع را گرفت. نه تنها خود عربها، بلکه هر آن کس که سرنوشت او به نحوی با این قوم و زبان آنها گره می‌خورد، با استفاده از این قواعد به تحلیل زبان پرداختند. بویژه قرآن کریم به عنوان پر اهمیت‌ترین پدیده زبانی و دینی، با همین روش مورد تحلیل قرار گرفت.

بدین سان، با رویکردی تجویزی به نحو عربی، معیارها و مقیاسهای زبانی مشخصی وضع شد. اساس این معیارها، الگوهای زبانی صحیح و قابل اعتماد بود؛ الگوهایی که باید همواره تبعیت شوند. از این منظر، آنچه مطابق با این معیار باشد صحیح، و اگر مخالف باشد نادرست یا استثناء است (بشر، ۲۵۵). چنین رویکردی به نحو عربی تا دوران معاصر نیز، رویکرد غالب است. این رویکرد که در فرایندی تاریخی از زمان تدوین قواعد علم نحو شکل گرفت، بعدها با اختلاف نظرهای گسترده بین مکاتب نحوی ادامه یافت.

نحو تجویزی، که می‌توانش نحو سنتی نیز نام نهاد، در اساس کار خود بر قاعده‌ها و باید و نبایدها استوار است. آنچه را که تأویل می‌کند، بر اساس قواعد می‌سنجد و اگر نتواند استعمالی را با قاعده و قانون خود تطبیق دهد، شاذ و استثناء می‌نامد (زوین، ۲۳). به عنوان نمونه، در نحو سنتی و تجویزی طبق قاعده، اسم «ان» و اخوات آن منصوب، و خبر مرفوع است. بر این پایه باید حکم کرد آیه ۶۳ سوره طه که در بسیاری از قرائات

مشهور به صورت: «إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ» آمده (رک: مختار عمر و مکرم، ۴ / ۸۹)، ساختاری استثنائی و نادر دارد. حتی برخی نحویان در مقام جمع میان این رویکرد با فصاحت قرآن کریم، تأویلات گوناگونی را در توجیه چنین استعمالی دامن زده‌اند. برای نمونه، برخی این را در این آیه به معنی «نعم» دانسته‌اند (نحاس، اعراب القرآن، ۳ / ۴۴). واقعیت آن است که چنین سلیقه قرآنی در چارچوب قواعد نحوی نمی‌گنجد؛ هر چند که در تاویل آن بحثها در گیرد و از محفلی به محفلی دیگر منتقل شود. هر گاه از چنین توجیهاتی درگذریم و بکوشیم با ذوق سلیم و سلیقه مخاطبان عصر نزول قرآن کریم ارتباط برقرار کنیم، قرینه‌هایی در سطح متن یا فرامتن خواهیم یافت که سبب آن شیوه استعمال را آشکار می‌کنند. از این رویکرد، مسئله اصلی در تحلیل ساختار زبان همین است که دریابیم کلام چه نکته یا ظرافتی در خود دارد و چه بلاغتی در آن نهفته است که مشرکان عرب را وادار می‌کند خلاف میلشان شیفته این سلیقه و طبع شوند.

۳. توجه به معنی، شیوه‌ای برای دوری از استثناء

شرط زاده شدن یک جمله سالم، افاده معنی است. این افاده معنی، در گرو ارتباط منطقی بین اجزای جمله است. باید چنین ارتباطی در سطوح معنایی مختلف به وجود آید؛ سطوحی که از دو منبع ارتباطی اصلی ریشه می‌گیرند: یکی معنی معجمی، یا همان ارتباطی که در سطح واژگان به تنهایی مطرح است، و دیگری، معنی دستوری، یا همان ارتباطی که بین واژگان با یکدیگر در یک سیاق متنی و فرامتنی مطرح است (حسان، ۳۲۹-۳۳۹). در صورتی که هریک از این ارتباطات دچار نقص شود، معنی نیز مختل و منحرف می‌گردد؛ خواه سبب آن باشد که ارتباط و مناسبت معجمی بین اجزای کلمه برقرار نباشد و خواه، از آن رو که ارتباطی بین چند کلمه در یک جمله نیست و واژگان، وظایف اسنادی خود را از دست داده‌اند.

فراتر از جمله و در سطح متن هم، معنای عبارت ناگزیر تحت تاثیر دیگر معنیهای مرتبط مفهومی جدید پیدا می‌کند و تابع آن سیاقی می‌گردد که در آن قرار دارد. حتی گاه این سیاق فراتر از عناصر درون متنی است؛ مانند شأن نزول آیات قرآن. در این قبیل موارد، فهم معنی آیات بدون در نظر گرفتن آن سیاق، ناممکن است.

به عبارت بهتر، انتقال معنا خواه در سطح جمله و خواه در سطح فراتر از آن، همیشه تابع قدرت ادایی انسان است؛ قدرتی که متأثر از شیوه تربیت، فرهنگ و دیگر عوامل محیطی در فرد شکل می‌گیرد. انسان بر اساس همین قدرت ادایی، یا به عبارت بهتر، سلیقه است که می‌تواند به انتقال معنی موفق گردد. بدین سان، برای درک معانی جملات و تحلیل ساختار آنها نیز، باید جایگاه مهمی برای این سلیقه قائل شد.

بی‌توجهی به اثر این قدرت ادایی در نحوه شکل‌گیری کلام سبب شده است که نحویان ملتزم به رویکرد تجویزی و ادار گردند بسیاری از عبارات قرآنی را تأویل کنند، یا از درک ظرائف آن بازمانند. می‌توان موارد متعددی از بی‌تطابق ساختار بیانی قرآن کریم با قواعد تثبیت شده نحو عربی را برشمرد؛ بی‌تطابقیهایی که همه در خود نکاتی معنوی و قابل تامل جای داده‌اند.

الف) مطابقت

در قرآن آیاتی یافت می‌شود که در آنها، مراعات معنی سبب شده است از قواعدی چون مطابقت عددی فعل و اسم عدول شود. برای نمونه، در آیات: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا...» (حجرات / ۹)، «هَذَا نِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا رَبَّهُمْ...» (حج / ۱۹)، و «أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ» (نمل / ۲۷)، سه فعل «اقْتَتَلُوا»، «اخْتَصَمُوا»، و «يَخْتَصِمُونَ» بر خلاف اصل به شکل جمع استعمال شده‌اند؛ حال آن که مرجع ضمیر، مثنی است.

با دقت در دیگر اجزای این آیات، متوجه می‌شویم که مراعات معنی سبب این

بی تطابقی شده است. در آیه اول و سوم، هر گاه تنها نشان دادن تقابل دو گروه مورد نظر بود، امکان داشت از دلالت مثنیٰ بهره‌جویی شود؛ ولی از آنجا که بحث در باره عمل یا نسبتی است که بر تمام افراد آن دو گروه تطبیق دارد، از دلالت جمع استفاده شده است؛ زیرا عمل مورد بحث در آیه اول و اخیر (قتل یا دشمنی ورزیدن) از بیش از دو نفر سرزده است. به همین ترتیب، در دومین آیه، جمع بودن ضمیر «ربهم» به این معنی است که خداوند، پروردگار همه افراد گروه است و در این جا هر گروه، از آنجا که گروهی مستقل است، مورد نظر نیست؛ بلکه افراد، صرف نظر از جایگاهشان در گروه و به حکم مجموعه‌ای از انسانها مشمول بحثند. ضمیر «هم» در عبارت «اِخَاهُمْ» ضمن سومین آیه نیز، چنین است.

چنان که دیدیم، در نگاه اول تنها مطابقت نداشتن فعل که مخالف قاعده صریح نحوی است جلب نظر می‌کند، حساسیتها را بر می‌انگیزد و نحویان را به تکاپو وادار می‌دارد. با اینحال، با دقت بیشتر معلوم می‌شود که بی‌تردید در این قبیل موارد، با وجود آن که بی‌هیچ مانعی لفظ می‌توانسته است با لفظ دیگر مطابقت داشته باشد، آنچه سبب اصلی این بی‌تطابقی شده، تقدم معنی بر لفظ بوده است. به عبارت بهتر، با نظر به پنهان بودن معنی جمع در «طائفتان»، «خصمان»، و «فریقان»، فعل بعد از آنها جمع آمده، و بر معنی دستوری و معجمی تأثیر مستقیم نهاده است.

ب) تعلیق جار و مجرور

تعلیق جار و مجرور از جمله مباحثی است که می‌تواند رویکرد سنتی به نحو عربی را به چالش بکشد و تحلیل معنی با کاربرد قواعد سنتی را دچار ابهام سازد. مثلاً، در عبارت «قُتِلَ الْمُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» قرینه‌ای برای فهم متعلق جار و مجرور و معنی، یاد نشده است. از این رو، مشخص نیست کسی که به وصف جهادگری در راه خدا شناخته می‌شد کشته شده (مثلاً در پی تصادف)، یا مراد آن است که مجاهدی، در راه خدا جان

داده است. وقتی که به بحث تعلیق در قرآن نظری بیفکنیم، نه تنها به چنین التباس و ابهامی برخورد نمی‌کنیم، بلکه با آیاتی رو برو می‌شویم که در خود نکته‌ها و ظرافتهای معنوی نهفته دارند.

برای نمونه، در آیه ۱۱ سوره رعد، نمونه‌ای از این لطایف دیده می‌شود: «لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ». نخست چنان به نظر می‌آید که «مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» به فعل «يَحْفَظُونَهُ» تعلق دارد. در آن صورت باید عبارت را چنان معنا کرد که: «خدا را فرشتگانی است که پی در پی انسان را از پیش رو و پشت سر، از امر خدا پاسداری می‌کنند؛ معنایی که به وضوح خطاست؛ چرا که هیچ کسی را نمی‌توان از امر و تقدیر خدا حفظ کرد. بدین سان، پذیرش رویکرد نحو تجویزی، راهی باقی نمی‌گذارد جز آن که «مِنْ» را حمل بر معنایی دیگر کنند و مثلاً، «مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» را مترادف با «بِأَمْرِ اللَّهِ» بشناسانند (حسان، ۲/ ۲۲۲). از آن سو، اصل نظم و توجه به سلیقه حکم می‌کند که «مِنْ» در معنی اصلی خود به کار رفته، و با دو نظیر خود که پیش از آن تکرار شد، هماهنگی داشته باشد. بر این پایه، اگر در جایی دیگر به دنبال متعلق باشیم، «مُعَقَّبَاتٌ» صلاحیت دارد و می‌توان آیه را چنین معنا کرد: «برای انسان، فرشتگانی تعقیب کننده به امر خداوند قرار داده شده‌اند که فرد را از پیش رو و پشت سر مراقبت می‌کنند». چنان که مشهود است، می‌توان با توجه به معنی کلی کلام از یک سو، و تناسب میان تکرار حروف جر از دیگر سو، به تحلیل نحوی صحیح راه جست.

توجه به معنا در تحلیل ساختار جمله گاهی چنان اهمیت می‌یابد که تنها سیاق حاکم بر معنی، متعلق را به ما نشان می‌دهد و بی‌توجهی به سیاق، موجب فهم ناصحیح خواهد شد. برای نمونه، در آیه ۵ سوره نحل، معنا را تنها با توجه به سیاق می‌توان دریافت و هر گاه بی‌توجهی به سیاق موجب درک ناصحیح متعلق جار و مجرور شود، حالت تاکید و حصری که مورد نظر آیه شریفه است از میان می‌رود: «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفءٌ»

وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ». در ظاهر منعی نیست که «لکم» را متعلق به فعل «خَلَقَ» بدانیم. در آن صورت، باید آیه را چنین معنا کنیم که: «خداوند چهارپایان را برای شما خلق کرد...».

از آن سو، بافت آیات، حاکی از آن است که بحث، بر سر «حصر» منافع چهارپایان بر مخاطبان است؛ نه خبر از «خلق» آنها برای مخاطبان. نیز، قرینه لفظی تکرار «لکم» در آیه بعد، بر این گواه است که «لکم» در صدر جمله‌ای اسمیه قرار دارد؛ جمله‌ای اسمیه که متعلق آن محذوف، و در معنی نهفته است و سلیقه بدان پی می‌برد: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ» (نحل/ ۶).

همچنان که مشهود است، همیشه در این قبیل موارد آنچه موجب تحلیل صحیح ساختار کلام و راه بردن به معنای دقیق آن می‌شود، آگاهی از نظم قرآنی و بافت معانی آن است؛ نه تکیه بر قواعد نحو تجویزی.

پ) فاء عطف

گاهی بی‌توجهی به معنی در شکل‌گیری نظم قرآنی، سبب استثناء تراشی و نحو زدگی می‌شود. برای نمونه، در آیه ۶۳ سوره حج، فعل مضارع بعد از فاء عطفی آمده که متأخر از طلب است و در ظاهر، معنای علی و معلولی نیز دارد. بالینحال، فعل مضارع همچنان بر خلاف اصل قاعده مرفوع است: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً».

با نظر در این آیه، ذهن عالمان نحو نخست به قواعد مربوط به فاء سببیه متوجه می‌گردد و این سؤال به ذهنشان متبادر می‌شود که چرا با وجود حصول شرایط ظاهری و آمدن فعل مضارع بعد از استفهام و فاء و وجود معنی سببی، فعل همچنان مرفوع است و طبع و ذوق گوینده، به نصب فعل تمایل نیافته. اینجاست که تأویلها و تفسیرهای گوناگونی در می‌گیرد تا سبب رفع فعل مضارع توجیه شود؛ امری که تنها ریشه در

نحوزدگی و توجه به ظاهر الفاظ آیه دارد؛ حال آنکه با توجه به معنی آیه، نتایجی به دست می‌آید که راز مرفوع بودن فعل آشکار، و پندار سببی بودن فاء باطل می‌گردد. توضیح این که در فاء عطف سببی، رابطه‌ی علی و معلولی بین دو طرف کلام نهفته است؛ طرف اول کلام، همان طلب و سبب، و طرف دوم نیز، مضمون فعل مضارع است. یعنی اگر اولاً، رابطه‌ی علی و معلولی میان اجزای کلام برقرار باشد و ثانیاً، طرف اول سبب وقوع مضمون بعد از فاء باشد، حصول معنی فعل مضارع لزوماً معلول طرف اول است و فعل مضارع نیز منصوب می‌شود. به همین ترتیب، اگر طرف اول سبب وقوع طرف دوم نباشد، چنین ارتباطی حاصل نمی‌گردد و التزامی نیز پدید نمی‌آید. از این رو، برای منصوب شدن فعل، باید لزوماً طرف اول ترکیبی از نفی یا طلب (امر، نهی، استفهام، تمنی...)، به همراه مضمونی سببی باشد. با بررسی معنی آیه واضح می‌شود که هیچ یک از این دو شرط معنوی رخ نداده است. بنابراین، فاء، سببیه نیست و در نتیجه فعل مضارع مرفوع آمده است.

به بیانی دیگر، «ألم» در معنی نفی محض نیست؛ چرا که جمع طلب و نفی، معنی خبر می‌دهد؛ نه نفی یا طلب. عبارت «آیا ندیدی؟» با توجه به بقیه اجزای آیه، یعنی «حتماً دیدی»، و نفی یا طلب محض نیست. نکته‌ی دوم این که طرف اول جمله، «ألم تر» است؛ نه «ألم تر أن الله أنزل من السماء ماءً». منظور این است که «خداوند از آسمان آبی نازل کرد و زمین سرسبز می‌شود، آیا این را ندیدی؟». با توجه به معنی می‌توان دریافت که فاء، فقط عاطفه است و با استفهام و نفی فاصله دارد. بدین سان، در اینجا سخن گفتن از هر چه درباره احکام فاء سببیه، بیهوده و نتیجه‌ی دور شدن از اصل بحث است.

بی‌توجهی به این اصل حتی سبب می‌شود که سیبویه از استاد خویش خلیل بن احمد سبب مرفوع بودن فعل را بپرسد (نحاس، معانی القرآن، ۴ / ۴۲۹)، یا زرکشی در

البرهان خویش، در توجیه مرفوع بودن فعل، شرایط فاء سببیه را برشمارد و به تبیین آن پردازد. وی معتقد است سرسبزی زمین، ربطی به نزول آب از آسمان ندارد و زمین چه آبیاری شده باشد چه نه، این سرسبزی حاصل می‌شود (زرکشی، ۳/ ۳۷۴). او با این بیان متکفانه، می‌خواهد وجهی برای نفی ارتباط علی و معلولی میان دو جزء کلام بیاید و مرفوع بودن فعل را توجیه کند. بی‌تردید سرسبزی زمین دلیلی جز نزول آبی ندارد که خداوند نازل کرده، و این تحلیل خطاست. حاصل نشدن روابط علی و معلولی در آیه مورد بحث، از آن روست که عبارت «أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً» خود عبارتی مستقل، و جزء دوم کلام است. همه این تکلفات از آنجا ناشی می‌شود که «فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً» را جزء دوم کلام فرض کرده‌اند (برای نقد برخی توجیهاات مشابه، رک: درویش، ۶/ ۴۷۰).

عین همین مسئله در آیه شریفه «وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ» (قلم/ ۹: دوست داشتند کاش کوتاه می‌آمدی و آنها هم کوتاه می‌آمدند) تکرار می‌شود. اینجا بحث بر سر این است که چرا فعل «يُدْهِنُونَ» با وجود آن که بعد از تمنی آمده، منصوب نشده است. در این باره نیز، تحلیل‌های متعددی از همان رویکرد تجویزی بازنموده‌اند. معروف‌ترین این تحلیل‌ها آن است که «لو» بعد از مشتقات «وَدَّ» مصدری، و به معنی «أَنَّ» است (رک: ابن هشام، ۱/ ۲۶۵).

باینحال، می‌بینیم که هر گاه «لو» با مشتقات «وَدَّ» بیاید و فعل مضارع بعد از فاء قرار گیرد، ارتباط سببی بین طرف اول و دوم جمله برقرار نمی‌شود. احکام فاء سببیه و ارتباط علی و معلولی به هیچ روی در کار نیست؛ چون مثلاً نمی‌توان گفت «دوست داشتن آنها، کوتاه آمدن تو را» سبب است برای «کوتاه آمدن آنها». از آن سو، می‌توان گفت: «کاش تو کوتاه می‌آمدی و آنها هم کوتاه می‌آمدند» مفعول است برای «دوست

می‌دارند». بر این پایه، جمله «یدهنون» بر «تُدهن» عطف شده است و با هم طرف دوم معنی را تشکیل می‌دهند؛ بدون آن که رابطه‌ای علی و معلولی میان دو طرف جمله برقرار باشد. بر این پایه، «لو» بعد از مشتقات «ود»، معنی مصدری و تمنی دارد و نباید منتظر جواب التزامی بود؛ چون می‌توان بر حسب اقتضای معنوی معطوف داشت و اگر هم متکلم معنایی برای افاده نداشت، جمله با مشتقات «ود» و «لو + یک فعل» کامل می‌شود.

بی‌توجهی بدین امر سبب شده است برای فهم آیه متوسل به توجیهاتی غریب شوند. برای نمونه، زمخشری در تفسیر کشاف (۴/ ۵۸۶) ظاهراً طرف اول کلام را مرکب از «ود» و «لو + فعل» می‌داند و «لو» را مستقل فرض نکرده است؛ چرا که عبارت بعد از فاء عطف را خبر برای مبتدای محذوف می‌گیرد. به عبارتی، او کمابیش برای فاء همان مفهوم سببیت را قائل است؛ با این تفاوت که تنها ظاهر کلام را با تقدیر اندکی تغییر داده است. با پذیرفتن تحلیل وی، باید بپذیریم در عبارت «لو تدهن فیدهنون»، که طرف دوم کلام را تشکیل می‌دهد، «لو تدهن» سبب، و «فیدهنون» مسبب است. مشکل چنین فرضی آن است که «فیدهنون» مفهوم مستقل و غیر مسببی دارد و معنی لو نیز در آن تکرار نمی‌شود. چنان که گفته شد، تحلیل صحیح آن است که عبارت «لو تدهن فیدهنون» بدون وجود هیچ رابطه سببیتی میان دو جزء «لو تدهن» و «فیدهنون»، طرف دوم کلام تلقی گردد.

ت) حصر با کاربرد «ما» و «الا»

بر پایه تحلیل‌های نحوی رایج از رویکرد تجویزی، «ما» و «الا» هر گاه با هم بیاید، بر حصر دلالت خواهد کرد؛ مثلاً: ما رأیت الا علیا. «ما» در این اسلوب، معنای نفی را افاده می‌کند. بر این پایه، در آیه شریفه «وَ إِذْ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوا الی الکهف» (کهف/ ۱۶)، باید حکم کرد عبارت «ما یعبدون الا الله» بر نفی و حصر

دلالت می‌کند. هیچ دلیل نحوی از منظر تجویزگرایان سراغ نمی‌توان داد که حاکی از عدم نفی «ما» باشد؛ حال آن که به وضوح «ما» در این عبارت نافیه نیست و معنای موصولی دارد؛ امری که به سادگی با نظر در سیاق کلام و دیگر قرائن لفظی و معنوی می‌توان دریافت. هر گاه به معنی کلام بی‌توجهی شود و بخواهند صرفاً از رویکرد نحو تجویزی این عبارت را تحلیل کنند، بی‌تردید معنا مستقیم نخواهد شد. قواعد نحوی به تنهایی از دلالت بر معنای صحیح آیه عاجز است.

۴. ضرورت توجه به اسباب وقوع استثناء برای فهم بهتر معنی

تا کنون دانستیم که هر گاه بر پایه سلیقه و ذوق به آیات قرآن کریم نظر کنند، بسیاری از موارد استثناء که موجه به هیچ توجیه نحوی نیست، اسباب و عللی روشن و آشکار در ارتباط با ساختار معنایی قرآن کریم خواهد یافت. اکنون بنا داریم نشان دهیم که از دیگر سو، وقوع همین استثنائات و خروج از قواعد مألوف، خود نیز می‌تواند عاملی برای فهم بهتر معنای برخی آیات به شمار آید.

از بارزترین جلوه‌گاههای نظم مبتنی بر سلیقه در قرآن، فواصل آیات هستند. فاصله‌ها یا واژگان پایانی آیات، مهم‌ترین بخش موسیقی زای قرآن هستند و با قافیه در شعر برابری می‌کنند (برای مروری بر مباحث عالمان مسلمان در این باره، رک: زرکشی، ۵۳/۱ به بعد). در قرآن کریم نمونه‌های متعددی از فواصل دیده می‌شود که در تضاد آشکار با قواعد نحوی مشهور است. کاربرد این قبیل موارد، چنان به آهنگ و نظم آیات وابسته است که گویی قرآن کریم، استثناء را در خدمت موسیقی خویش گرفته است. نمونه‌هایی از این کاربردهای استثنایی و جایگاه آنها در نظم قرآن کریم، در زیر بررسی شده‌اند.

الف) حذف

در قرآن کریم در بسیاری از موارد، جزیی از کلمه یا کلام حذف می‌شود. گاه این حذف لزوماً خارج از قاعده نحوی نیست. مثلاً، در آیه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ» (جائیه/ ۱۵)، تقدیر چنین بوده است: «عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا». به سبب ایجاز، منعوت حذف شده، و این حذف موصوف و باقی ماندن صفت البته امری مرسوم بوده است. گاهی نیز، حذف مطابق با قاعده نحوی نیست. برای نمونه، در آیه ۴ سوره فجر، حذف حرف عله از آخر فعل مضارع توجیهی نحوی ندارد: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ». عاملی در فعل عمل نکرده است که موجب جزم آن شود. از رویکرد نحو تجویزی، جز حکم به استثنایی بودن این استعمال، راهی فرارو نیست.

باینحال، در این عدول نکته ظریفی نهفته است. مخاطب نه تنها ذکر حرف عله را در اینجا انتظار نمی‌برد، بلکه چنین حذفی را می‌پذیرد و کاملاً با نظم قرآنی مطابق می‌داند. ضرورت چنین حذفی با توجه به نظم قرآن دریافته می‌شود و آن ضرورت، حفظ موسیقی در پایان فاصله آیه‌هاست؛ امری که موجب می‌شود نه تنها حذف حرف عله استثناء نباشد، بلکه حتی ذکر آن خروج از نظم قرآنی به نظر آید. با نظر در فواصل آیات سوره فجر، متوجه می‌شویم که مراعات فاصله، مقتضی وقوع چنین حذفی است: عشر، وتر، یسر، حجر.... بدین سان، باز خود را با این واقعیت روبه‌رو می‌بینیم که مراعات نظم قرآنی و توجه به سلیقه، موجب نقض معیارهای نحو تجویزی گردیده است. البته، باید بدین توجه داشت که وقوع استثناء در فاصله‌های قرآنی، همیشه برای حفظ نظم و موسیقی آیات نیست؛ بلکه گاهی نیز، حکمتی دیگر موجب آن شده است. برای نمونه، حذف کاف ضمیر در کلمات «قلی»، «فآوی»، «فهدی»، و «فأغنی»، از سوره ضحی (آیات ۳ به بعد)، حذف کاف می‌تواند به سبب حفظ شأن و منزلت پیامبر(ص) از سوی خداوند روی داده باشد؛ از آن رو که خداوند، با الفاظی که بر طرد

و کینه دلالت می‌کند، رسول خویش را خطاب نکند. بحث در این آیات، بر سر نعمتهای خداوند بر پیامبر اکرم (ص) است و ذکر چند باره ضمیر، می‌توانسته است نوعی منت نهادن یا کینه را تداعی کند (رک: بنت الشاطی، ۲۶۹).

ب) تنوین دادن به اسم غیر منصرف

از رویکرد تجویزی به نحو، هر اسمی که بر وزن «مفاعیل» باشد، یا به عبارتی دیگر، هر اسم جمع مکسری که بعد از الف آن دو یا سه حرف قرار گیرد، غیر منصرف است و «ال» یا «تنوین» نمی‌پذیرد (برای تفصیل بحث، رک: حسن، ۴ / ۲۰۸). به طبع، هر آنچه خارج از این قاعده باشد، نادر و استثناء است. بالینحال، در آیه‌ای از قرآن کریم، واژه غیر منصرف «قواریر»، تنوین گرفته است: «وَ أَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا» (انسان/ ۱۵). سبب آن نیز، ایجاد هماهنگی در موسیقی فاصله‌هاست. همه فواصل آیات این سوره تنوین نصب گرفته‌اند: مَذْكَورًا، بَصِيرًا، كُفُورًا، ناقص شدن یک حلقه از این زنجیره، با هیچ منطق، ذوق، طبع و سلیقه‌ای متناسب نیست. همان طور که ذوق سلیم در یک عبارت عادی ثبوت الف را در اینگونه اسمها ناپسند می‌داند، حذف آن را نیز در یک سلسله زنجیره‌وار از فواصل آیات، متناسب طبع خویش نمی‌شمرد.

پ) تقدیم و تأخیر

در برخی آیات قرآن کریم، دو واژه «الاولی» و «الآخرة» با تقدیم و تأخیری همراه گردیده‌اند که از یک سو، لطیف‌ترین ظرائف ادبی را در خود جای داده است و از دیگر سو، هرگز با رویکرد تجویزی به نحو قابل توجیه نیست. این دو واژه در آیات متعددی از قرآن، به معنی دنیا و آخرت انگاشته شده‌اند. بالینحال، گاه بر معناهای دیگری نیز دلالت می‌کنند؛ معنایی که در خود آیه‌ها نهفته‌اند و تنها با برخورداری از سلیقه و دقت در موسیقی و نظم متن می‌توان بدان راه جست؛ معنایی که از رویکرد تجویزی به زبان و با تکیه بر قواعد عام ساخت معنی و توجه به معانی معجمی، توجیه پذیر

نیست.

از جمله، در آیه ۱۲ و ۱۳ سوره لیل، معمولاً چنین تصور کرده‌اند که برای حفظ فاصله و موسیقی کلام، کلمه «الآخرة» بر «الاولی» مقدم شده است. این تقدیم و تأخیر، لطایف معنوی و زیباییهایی در خود نهفته دارد که صاحب نظران این حوزه کمتر بدان راه جسته‌اند. این میان، بنت الشاطی از رویکردی متفاوت، همراه با تأکید بر اثر موسیقایی این فاصله، به نکته معنوی دیگری هم توجه می‌دهد: او معتقد است از آن جا که سیاق آیه در باره بشارت و وعید است، آخرت که بهتر و پایدارتر است و عذاب آن بزرگتر، بر اولی مقدم گردیده (بنت الشاطی، ۲۷۷-۲۷۸). وی مشابه همین تحلیل را در باره کاربرد این واژه‌ها در سوره ضحی (آیه ۳) نیز، بازمی‌نماید (ص ۲۶۹).

مشابه این رویکرد را نیز، حسان در تحلیل همین چند آیه پی می‌گیرد و البته، افقهای جدیدتری فرارو می‌نهد. در بحث از معنای دو واژه «الاولی» و «الآخرة» در سوره لیل، وی معتقد است گاه در قرآن کریم، این دو تعبیر به معنی دنیا و آخرت به کار نرفته‌اند؛ بلکه مراد از اولی، اموری است که در بافت سخن مقدم ذکر گردیده، و آخرت نیز، همان مباحثی است که در مرتبه دوم جای گرفته‌اند. آیات پنجم تا سیزدهم سوره لیل، از این بحث می‌کنند که: «هر گاه کسی در راه خدا بخشش کرد و تقوا ورزید و وعده نیکوی خداوند را راست انگاشت، راه آسان را برای او پیش رو خواهیم نهاد؛ همچنان که اگر کسی بخل ورزید و خود را از لطف خدا بی‌نیاز شمرد و وعده نیکوی خدا را تکذیب نمود، راه سختی فرارویش خواهیم گذاشت. ثروت او نیز که سبب می‌شود به هلاکت رسد، وی را سودی نخواهد بخشید. هدایت بر عهده ماست و آخرت و اولی نیز، از آن ماست». از نگاه حسان، در این سیاق منظور از «الآخرة»، همان فرارو نهادن راه مشکل، و مراد از «الاولی» نیز، فرارو نهادن راه آسان است.

وی در بحث از مفهوم همین دو واژه در سوره ضحی نیز، به واقعیت تاریخی فترت

وحی و نزول این سوره در پی آن توجه می‌کند. بر این پایه، «الآخرة» را به معنی نزول وحی بعد از فترتش می‌داند. «الأولی» نیز از نگاه او، به نخستین وحیه‌ای پیامبر (ص) از هنگام رؤیت جبرئیل در غار حرا تا واقعه فترت وحی اشاره دارد (حسان، ۲ / ۲۲۹).

رویکرد بنت الشاطئ و حسان گرچه قدری متمایز است، هر دو بر این معنا تأکید دارد که فهم صحیح آیه، بدون تکیه بر ذوق و سلیقه و تدبر در نظم آیات ممکن نیست و هر گونه اصرار مفرط بر قواعد نحو تجویزی، نتیجه‌ای جز دوری از تحلیل صحیح ساختار بیانی قرآن کریم نخواهد داشت.

نتیجه

چنان که دیدیم، راه جستن به اعجاز زبانی قرآن تنها با توجه به معانی آیات ممکن است و توجه صرف به قواعد تجویزی نحو سنتی و دور شدن از طبع و سلیقه، راه به تحلیل درست نخواهد برد. باید رویکرد توصیفی به زبان، جایگزین رویکردهای تجویزی شود.

احکام تجویزی نحو سنتی، بر اثر آمیختن ذوق و طبع عربی با قواعد عقلی و تحلیلهای منطقی پدید آمده، و به مرور از طبع و سلیقه صاحبان نخستین زبان عربی فاصله گرفته‌اند. کوشش برای قاعده‌مند کردن زبان، بی‌توجهی به قابلیت‌های معنوی کلام را در پی داشته است؛ امری که به نوبه خود به تغییر سلیقه‌ها و ملکه‌های ذهنی عربی زبانان هم انجامیده است. از آن سو، قرآن کریم در دورانی پیش از این آمیختگی، و به زبان قومی دور از این تحلیلهای نازل گردیده است و غور کردن در این تحلیلهای، نه تنها به درک بهتر آن راه نمی‌برد، که حتی ممکن است گاهی مانع از فهم صحیح آیات نیز باشد.

چنان که دیدیم، بحث در باره رابطه میان قواعد زبان با سلیقه و طبع کاربران آن

زبان، از دیرترین زمانها در میان زبان‌شناسان مسلمان رواج داشته است. این میان، معدودی بر ضرورت توجه به ذوق و طبع سلیم تکیه کرده‌اند و بسیاری نیز در تحلیل‌های خویش، از رویکردی تجویزی و قاعده‌محور به زبان عربی نگریسته‌اند. بااینحال، همچنان که در این مطالعه مشهود است، اولاً، بسیاری از استعمالات زبانی قرآن کریم که از رویکرد تجویزی قابل تحلیل نبوده‌اند و بناچار حکم به استثناء بودنشان شده است، هر گاه از رویکرد توصیفی به زبان و با نظر به معنای بافت کلام درنگریسته شوند، نه تنها استثناء به شمار نخواهند رفت، که استعمالی مبتنی بر ذوق سلیم تلقی خواهند شد. ثانیاً، همچنان که توجه به معنا می‌تواند سبب شود حکمت بسیاری از استعمالات زبانی قرآن را دریابیم و به استثنایی بودنشان حکم نکنیم، توجه به استثنائات قرآن کریم و موارد عدول از قواعد مشهور نحوی نیز، می‌تواند به نوبه خود ما را به درک عمیق‌تر و بهتر معنای آیات رهنمون گردد.

بر این پایه، دیگر موجه نیست که از رویکردی تجویزگرایانه به نحو، آنچه از کلام عرب را که در چارچوب احکام و قواعد مشهور نمی‌گنجد، «قیح»، «ردیء»، «وهم»، «غلط» و مانند آن توصیف کنند؛ بلکه لازم است با تجدید نظر در برخی قواعد عام نحوی و توجه به قرائتهای قرآنی قابل اتکا که ریشه در سلیقه دارند، از این رویکرد تجویزی فاصله کرد و برای تحلیل‌های توصیف‌گرایانه نحوی نیز، جایگاهی درخور قائل شد.

منابع

علاوه بر قرآن كريم؛

- ١- آذرنوش، آذرتاش، «نحو ابوالاسود»، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، به كوشش كاظم موسوي بجنوردي و ديگران، جلد ٥، تهران، ١٣٧٢ ش.
- ٢- ابن ابى الاصبع، عبد العظيم، بديع القرآن، به كوشش حفي محمد شرف، قاهره، ١٩٥٧ م.
- ٣- ابن جنى، عثمان، الخصائص، به كوشش محمد على نجار، بيروت، ١٩٥٧ م.
- ٤- ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، به كوشش عبد السلام شدادى، دار البيضاء، ٢٠٠٥ م.
- ٥- ابن عساکر، على، تاريخ مدينة دمشق، به كوشش على شيرى، بيروت، ١٤١٥ ق/ ١٩٩٥ م.
- ٦- ابن منظور، محمد، لسان العرب، بيروت، ١٤١٤ ق.
- ٧- ابن هشام، عبدالله، معنى اللبيب، به كوشش محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره، مطبعة المدنى.
- ٨- ابوحاتم رازى، أحمد، الزينة فى الكلمات الاسلامية و العربية، به كوشش حسين همدانى، بيروت، ١٩٥٧ م.
- ٩- ازهرى، محمد، تهذيب اللغة، به كوشش محمد عوض مرعب، بيروت، ٢٠٠١ م.
- ١٠- أنيس، ابراهيم، من اسرار اللغة، قاهره، ١٩٦٦ م.
- ١١- بروكلمان، كارل، تاريخ الادب العربى، ترجمة عبد الحلیم نجار، قاهره، ١٩٥٩ م.
- ١٢- بشر، كمال، دراسات فى علم اللغة، قاهره، ١٩٩٨ م.
- ١٣- بنت الشاطى، عائشه، الاعجاز البيانى للقرآن و مسائل ابن الازرق، قاهره،

۱۹۷۱م.

- ۱۴- جرجانی، عبدالقاهر، *دلائل الاعجاز*، قاهره، ۱۹۹۲م.
- ۱۵- حسان، تمام، *مقالات فی اللغة و الادب*، قاهره، ۲۰۰۶م.
- ۱۶- حسن، عباس، *النحو الوافی*، قاهره، ۱۹۷۴م.
- ۱۷- دجنی، فتحی عبدالفتاح، *ابوالاسود الدؤلی و نشأة النحو العربی*، کویت، ۱۹۷۴م.
- ۱۸- درویش، محیی‌الدین، *إعراب القرآن و بیانه*، حمص، ۱۴۱۵ق.
- ۱۹- رافعی، مصطفی، *تاریخ آداب العرب*، قاهره، ۱۹۹۷م.
- ۲۰- زرکشی، محمد، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۷۶ق.
- ۲۱- زمخشری، محمود، *الفائق فی غریب الحدیث*، بیروت، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۶م.
- ۲۲- همو، الکشاف، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- ۲۳- زوین، علی، *منهج البحث اللغوی بین التراث و علم اللغة الحدیث*، بغداد، ۱۹۸۶م.
- ۲۴- سامرای، ابراهیم، *النحو العربی فی مواجهة العصر*، بیروت، ۱۹۹۵م.
- ۲۵- سیبویه، عمرو، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۸ق.
- ۲۶- صالح، صبحی، *دراسات فی فقه اللغة*، بیروت، ۱۳۷۹ق.
- ۲۷- ضیف، شوقی، *المدارس النحویه*، قاهره، ۱۹۹۲م.
- ۲۸- همو، *العصر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۶۰م.
- ۲۹- همو، *العصر العباسی الاول*، قاهره، ۲۰۰۴م.
- ۳۰- طبری، محمد، *التفسیر*، بیروت، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م.
- ۳۱- طنطاوی، محمد، *نشأة النحو و تاریخ اشهر النحاة*، قاهره، ۱۹۹۵م.
- ۳۲- علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، دار الساقی.

- ٣٣- كليني، محمد، *الكافي*، به كوشش علي اكبر غفاري، تهران، ١٣٧٧ق.
- ٣٤- مختار عمر، احمد و مكرم، عبدالعال، *معجم القراءات القرآنية*، كويت، ١٤٠٨ق.
- ٣٥- نحاس، احمد، *إعراب القرآن*، به كوشش زهير غازي زاهد، بيروت، ١٤٠٩ق/
١٩٨٩م.
- ٣٦- همو، *معاني القرآن*، بيروت، ١٤٢١ق.
- ٣٧- ياقوت بن عبدالله حموي، *معجم الادباء*، بيروت، ١٤١١ق/ ١٩٩١م.

نيز:

- 38- Chomsky, Noam, *Aspects of theory of syntax*, Cambridge & Massachusetts, 1965.