



تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی

دکتر سید محمد باقر حسینی^۱

یونس حق پناه^۲

(صفحه: ۲۵ - ۶۲)

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۱۳

تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۱۲

چکیده

بی شک ایده‌ها و مبانی فکری به طرق مختلفی جلوه گر می‌شوند. به عنوان مثال شاعری که در چارچوب مکتب هنری رماتیسم شعری می‌سراید، در اثر خویش از واژگانی استفاده می‌کند که دلالت بر رنگ، حرکت و عاطفه دارد و با گریز از واقعیت موجود، در پی ایده آل‌ها حرکت می‌کند. این منش فنی و هنری، بازتاب نوع خاصی از جهان بینی و اندیشه است. در عرصه‌ی تفسیر قرآن نیز این مسأله به چشم می‌خورد؛ به طوری که هر مفسر، بر اساس مکتب فکری و ایدئولوژیک خود به تفسیر می‌پردازد. در این میان، قرائت نحوی- زبانی که به عنوان بارزترین مصداق مبانی فکری و اعتقادی در این عرصه است، مطابق با گرایش‌های مکتبی، جهت و شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر ساخت نحوی- زبانی در تفاسیر قرآنی براساس مبانی اعتقادی، تعریف می‌شود. ما در این نوشتار به بررسی دو نمونه از آیات قرآن در چارچوب مبانی کلامی و اعتقادی معتزله، می‌پردازیم تا از این رهگذر، نحوه‌ی جهت‌دهی آن‌ها به قرائت نحوی- زبانی مشخص شود.

کلید واژه‌ها: تأثیر عقیده، قرائت نحوی- زبانی، مکتب معتزله.

hosseinismb@yahoo.com

yunes1365@gmail

۱- دانشیار دانشگاه فردوسی

۲- دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی

مقدمه (طرح مسأله)

پس از درگذشت پیامبر (ص) دیری نپایید که جامعه اسلامی، ظهور فرقه‌ها و مکاتب مختلفی را به خود دید. این امر، معلول دو عامل بود: اولین عامل بروز اختلاف در درون جامعه اسلامی بر سر مسائلی چون ماجرای جانشینی پیامبر (ص) و عامل دوم نفوذ آراء و اندیشه‌های ادیان و ملت‌های مختلف به حوزه فکری مسلمین و طرح مباحث جدیدی از جمله تشبیه و تجسیم - که در دین یهود نمودی آشکار داشت - بود. شیعه، اهل سنت، معتزله، اشاعره، مرجئه، جهمیه، قدریه، کرامیه و... شماری از این فرقه‌ها و مکاتب مختلف بودند که در این شرایط پدید آمده و هر یک تفسیری متفاوت از دیگری در عرصه‌ی مسائل گوناگون دینی و دنیوی ارائه می‌دادند.

از آن جا که در این پژوهش تکیه بر نگرش اعتزالی در زمینه تفسیر آیات قرآنی است ابتدا به بیان مطالبی در راستای آشنایی با این مکتب می‌پردازیم.

معتزله فرقه‌ای بود که در اوایل قرن ۲ ق، در شهر بصره و به دست واصل بن عطاء (د.۱۳۱ق) تأسیس شد. نظریه واصل یعنی «المنزلة بین المنزلتین» در مورد مرتکب کبیره، رأیی متمایز از خوارج و مرجئه بود که ارائه آن از سوی واصل، منجر به ولادت اعتزال شد. معتزله دارای دو مکتب بود: مکتب بصره و مکتب بغداد. این مکتب دارای اصول پنج‌گانه‌ای بود که پنجمین آن، اصل «امر به معروف و نهی از منکر» بود. این اصل هم آنان را دعوت به قیام علیه امام جائز می‌کرد - به طوری که آنان به سبب وجود امام حسین (ع) بر دیگر امت‌ها فخر فروشی می‌کردند - و هم اندیشه تصاحب جایگاه و نقشی فعال در عرصه‌ی سیاست در ذهن آنان می‌پروراند تا با قدرتی که نصیبشان می‌شود، به شکلی بهتر و مؤثرتر بتوانند اندیشه‌ها و نظراتشان را در راستای امر به معروف و نهی از منکر، در میان مردم ترویج کنند.

تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی ۲۷

اتفاقاً شرایط و اوضاع به گونه ای پیش رفت که باعث شد این فرقه در برهه ای از زمان مورد توجه زمامداران و سیاستمداران قرار گیرد تا با بهره گیری و استفاده از تئوری های آن، منافع و مصالح دولت خویش را تأمین کنند.

رجال این فرقه مانند دیگر فرق و مذاهب، مطابق با اصول عقیدتی خود حرکت کردند و کوشیدند تا آن جا که امکان دارد تفسیر و خوانشی معتزلی از قرآن و حدیث ارائه دهند. بنابراین زبان مطابق با خواست آنان شکل می یافت تا با اصول عقیدتی شان همخوانی و انطباق داشته باشد. ما در این نوشتار به دو آیه براساس خوانش معتزله که اساساً در حوزه قرائت های کلامی از آیات قرآن کریم جای می گیرد می پردازیم تا از این طریق کوشش های زبانی، که برای منطبق کردن آیات قرآنی با افکار و عقاید، صورت پذیرفته است، نمایان شود. ابتدا به آیه ۴۸ سوره مبارکه نساء می پردازیم و پس از آن، آیات ۲۳ و ۲۴ سوره قیامت مطرح می شود. مورد نخست به مبدأ اعتقادی وعد و وعید در مکتب اعتزال مربوط است و نمونه ای از آن قضایایی محسوب می شود که تحت تأثیر عوامل درونی پدید آمده بود و مورد دوم به مسأله تشبیه و تجسیم مرتبط است که مکتب معتزله بنابر مبنای توحید مورد نظر خود، با این آیه برخورد می کند و این نمونه حکایت از آن مسائلی دارد که از حوزه های فکری و اعتقادی خارجی یعنی ادیان و مکاتب دیگر، به محدوده ی فکری مسلمین سرایت کرده و ایجاد شبهه کرده بودند.

خوانش «وعیدی»، خط بطلانی بر خوانش «ارجائی»^۱

اصل وعد و وعید یکی از اصول پنج گانه مکتب معتزله است؛ مراجعه به

۱. وعید به معنای تهدید بوده و در مجموع دلالت بر عُسرت و اشتداد و عدم تسامح داشته و در مقابل ارجاء به معنای امیدبخشی است و در این جا نقطه مقابل تفکر وعیدی بوده و تساهل و تسامح و مدارا را می رساند.

تاریخ علم کلام روشن می‌سازد که این اصل اعتقادی در تقابل با یک تفکر خاص است. در حقیقت پیدایش آن واکنشی بوده به آن چه که مرجئه در جامعه اسلامی ترویج می‌کردند. از این رو شایسته‌تر آن دیدیم که برای درک بهتر و عمیق‌تر مسأله در این مجال کوتاه، با اتخاذ اسلوبی که جمله معروف: «تعرف الأشیاء بأضدادها» بیان می‌دارد، اصل وعید را به همراه نظریه إرجاء که در واقع یک آنتی‌تز در مقابل آن به شمار می‌رود مورد بررسی قرار دهیم.

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...»

(النساء، ۴۸).

از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در تفسیر آدمی از قرآن و حدیث، اعتقادات و باورهای دینی مفسران است؛ در نتیجه این عامل، فرد دارای چارچوب و نگرشی خاص شده و در جهت اثبات عقیده خویش حرکت می‌کند. نمونه بارز این مسأله را می‌توان در خلال تفاسیر مختلفی که مفسران از آیات قرآنی ارائه می‌دهند، مشاهده نمود. به عبارت دیگر خوانش آیات در راستای هر فرقه و مکتبی، متفاوت از دیگر فرق است. یکی از این موارد آیه ۴۸ سوره مبارکه نساء است. موضوع مورد بحث و اختلاف در آیه مذکور درباره تعیین حکم و تکلیف کسانی است که مرتکب گناه کبیره شده‌اند و بدون توبه از دنیا رفته‌اند.

حالت یاد شده یکی از چهار حالت و وضعیتی است که برای فرد براساس ملاک کفر و ایمان و توبه و عدم توبه مفروض است. حالت اول کافری است که بر کفر خود بمیرد؛ این شخص بنابر اجماع در آتش دوزخ جاودانه است. حالت دوم مؤمن نیکوکاری است که هیچ‌گاه مرتکب گناه نشده است و بر ایمان خویش بمیرد؛ این شخص بر اساس آیات پروردگار متعال و مطابق با اجماع به طور حتم در بهشت خواهد بود. حالت سوم توبه‌کننده‌ای است که بر توبه‌ی خویش بمیرد؛ این فرد به مؤمن نیکوکار ملحق می‌شود و سرانجام حالت چهارم مرتکب کبیره

تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی ۲۹

ای است که پیش از توبه کردن بمیرد. این همان محل اختلاف نظر مفسران و متکلمان است. مرجئه^۱ در این حالت عقیده دارد که فرد به واسطه ایمانش در بهشت خواهد بود و سیئاتش موجب زیان او نمی شود. خوارج معتقدند که فرد با ارتکاب کبیره و حتی صغیره تا ابد در آتش دوزخ گرفتار می شود (ابن عطیه، ۲/۱۳۷؛ ثعالبی، ۳۵۲/۱).

نحوه استنباط اهل سنت و شیعه از این آیه متفاوت از دو فرقه قبلی است. آن ها در این زمینه نظری واحد دارند. از دیدگاه آنان پیامی که از بخش اول آیه یعنی «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» برداشت می شود این است که پروردگار متعال به هیچ وجه شرک را نمی بخشد (آلوسی، ۸۲/۴؛ طبرسی، ۵۷/۲). اما رأی پیشوایان اهل سنت از قبیل ابوحنیفه (د. ۱۵۰ق) (ابوحنیفه، ۵؛ محمد عبدالقادر، ۱۱۴) و مالک بن انس (د. ۱۷۹ق) (همو، ۲۲۰) و احمد بن حنبل (د. ۲۴۱ق) (همو، ۳۳۹) و شیعه (طبرسی، ۵۷/۲؛ طوسی، ۲۱۸/۳) در خصوص قسمت دوم آیه است که خداوند متعال گناهان پایین تر از شرک را برای هر که بخواهد بدون توبه می بخشد؛ و اصلاً وجه استدلال به این آیه همین است که گناهان غیر شرک هرچند کبیره هم باشند بدون توبه مورد آمرزش واقع می شوند. محققان و قرآن پژوهان در این خصوص گفته اند: «امیدبخش ترین آیه در قرآن، همین آیه است، زیرا تمام گناهان به جز شرک با قرار گرفتن در ذیل مشیت، مورد آمرزش قرار می گیرند». (رفیده، ۷۸۹/۲).

صدور رأی در این زمینه از جانب اهل سنت و شیعه بر اساس آن اعرابی است

۱. اهل تعویق و تأخیر؛ یا امیدواران، اگر «ارجاء» به معنای اعطای رجاء (= امیدبخشی) حمل شود (فیومی، ۱۳۸/۱) در ادامه به طور مفصل با این فرقه آشنا می شویم.

که در مورد آیه یاد شده، بیان می کنند. آن ها جار و مجرور «لمن یشاء» را متعلق به عامل «یغفر» می دانند؛ و این به معنای تعلق معمول، به نزدیک ترین عامل به آن است و در واقع همان چیزی است که ظاهر آیه در همان وهله نخست به مخاطب القاء می کند.

اشکالی که معتزله در این جا به اعراب فوق و این نوع قرائت می گیرند این است که به موجب حمل آیه بر ظاهر آن، تحریک و تشویق به معصیت حاصل می شود. قائلین به آن اعراب، این اشکال را پاسخ داده و بیان می دارند: پذیرش آیه با مدّ نظر قرار دادن ظاهر آن و این حالت اعرابی، به هیچ وجه تشویق به معصیت نمی باشد؛ زیرا با توجه به این اعراب نمی توان گفت آموزش گناهان قطعیت یافته است، به این علت که بخشش گناهان موکول به مشیت الهی می شود و بنده با این شرایط، در حالت خوف و رجاء به سر خواهد برد و این همان وضعیتی است که بندگان رضایت مند به آن توصیف می شوند. (طبرسی، ۵۷ / ۲؛ طوسی، ۲۱۸ / ۳؛ رفیده، ۷۸۹ / ۲)؛ حتی خازن در تفسیرش از مشیت به عنوان خطر یاد می کند آنجا که می گوید: «اگر مرتکب کبیره بدون توبه بمیرد در معرض خطر مشیت است، زیرا پروردگار اگر اراده فرماید او را می بخشد و به سبب لطفی که دارد او را به بهشت وارد می کند و در صورتی که بخواهد او را با آتش جهنم عذاب می کند» (۳۸۷ / ۱).

مکتب معتزله آن طور که در تاریخ، معروف است با سؤالی که در مورد مرتکب کبیره طرح شد و پاسخ و حکمی که واصل بن عطاء ارائه داد، به صورت رسمی حیات خود را آغاز کرد؛ زیرا این جریان با طرد شدن واصل و کناره گیری وی از مجلس درس حسن بصری استقلال یافت. معتزله خیلی سریع به رشد قابل توجه رسید. تا جایی که در برهه ای از زمان، از سوی دستگاه خلافت عباسی نیز مورد حمایت قرار گرفت. اصل سوم مکتب معتزله به «وعدده و وعید» معروف است. طبق این اصل آنان عقیده دارند که پروردگار متعال بندگان مطیعش را به

تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی ۳۱

ثواب و پاداش وعده داده و سرکشان را به مجازات تهدید کرده است؛ و او بی شک وعده خویش را محقق می سازد و بدان چه با آن تهدید کرده است، جامه عمل می پوشاند؛ چرا که خلف وعده و کذب بر او جایز نیست. پشتوانه این اصل عدالت الهی است که اقتضاء می کند نیکوکاران پاداش داده شوند و بدکاران مجازات گردند. این اصل در نظر آنان یک تأثیر درونی و روحی، ایجاد می کرد، زیرا اگر گناهکار یعنی مرتکب کبیره بداند که نه تنها به خاطر گناهش مجازات نمی شود بلکه مورد عفو و بخشش قرار می گیرد، در این صورت از گناه کردن دست نمی کشد؛ و این باعث می گردد تا به گناه و عدم توبه ترغیب گردد. این همان مسأله ای است که معتزله را واداشت از این منظر به اعراب اهل سنت و شیعه خرده بگیرند. بنابراین آن چه را که معتزله مترتب بر این اصل می دانند این است که پروردگار گناه کبیره را بدون توبه نمی بخشد و تنها با توبه کردن است که گناه کبیره مورد آمرزش و مغفرت قرار می گیرد و خداوند در وعده و وعیدش صادق است. این امر سبب شد عده ای با استناد به این اصل، معتزله را «وعیدیه»^۱ بنامند (عمرجی، ۴۰؛ زهدی، ۱۰).

اکنون پیش از تحلیل این آیه بر مبنای رویکرد اعتزالی، مجدداً رأی اهل سنت و شیعه در خصوص دو مسأله «شُرک» و «گناه کبیره» با حالت عدم توبه و دو حکم مخصوص به آن بیان می شود تا با توجه به آن تمایز و تفاوت فرقه معتزله به شکلی بارزتر مشخص گردد. اهل سنت و شیعه بر اساس این آیه در مورد مسأله شرک با لحاظ کردن حالت عدم توبه، حکم به عدم غفران می دهند و برای

۱. معتقدان به وجوب مجازات شدن مرتکب کبیره از جانب خداوند. در میان فرق، خوارج و معتزله قائل به این رأی هستند.

مسأله کبیره در حالت توبه نکردن قائل به آمرزش مشروط هستند. اما از منظر معتزله چنانچه برای هر دو مورد شرک و کبیره، حالت عدم توبه در نظر گرفته شود، تکلیف روشن و حکم معلوم است؛ آن‌ها به مانند تمامی فرق اسلامی در خصوص شرک اعلام می‌دارند که مشرک تا ابد در آتش دوزخ خواهد بود. در زمینه مرتکب کبیره، رأیشان با خوارج یکسان است و می‌گویند مرتکب کبیره نیز در آتش دوزخ جاودانه است، زیرا که مغفرت در این وضعیت غیر ممکن و محال است (بدوی، ۴۸). این اشتراک و همسانی معتزله با خوارج که از همان ابتدا از سوی سران و پدیدآوردگان آن اعلام شد، سبب گشت تا برخی معتزله را «مخانیث الخوارج» بنامند و بخوانند (زهدی، ۹؛ بدوی، ۹۰). آن‌طور که مشاهده شد معتزلیان میان شرک و دیگر کبائر، قائل به تسویه (= همسانی) می‌باشند و به همین علت عقیده دارند که هیچ یک بدون توبه قابل بخشش نیست (ابن منیر، ۵۳۲/۱؛ آلوسی، ۵۱/۵). با این شرایط تنها تفاوتی که میان مشرک و مرتکب کبیره قائلند این است که مرتکب کبیره هر چند به مانند مشرک برای همیشه در آتش دوزخ جاودانه است اما درجه عذابش از مشرک کمتر است (بدوی، ۴۸؛ عمرجی، ۴۳). در نتیجه قسمت اول که در آن فعل [لا یغفر] به کار رفته، با عقیده معتزله در مورد غیر توبه کننده از شرک تناسب دارد، اما قسمت دوم در آن فعل [یغفر] مغایر با اعتقاد اصحاب اعتزال است چون فرد غیر توبه کننده از کبائر نیز مشمول غفران الهی نمی‌باشد، حتی به صورت مشروط: (مشیئة = لمن یشاء).

ولی در صورتی که هر دو مورد یعنی شرک و کبیره با حالت توبه فرض شوند - که البته این حالت در مورد این آیه صدق نمی‌کند - رأی معتزله با اهل سنت و شیعه یکسان می‌شود و فقط در خصوص وجه آن اختلاف نظر دارند. هر سه فرقه در این که توبه کننده از شرک و کبیره مورد بخشش قرار می‌گیرد، هم رأی هستند؛ اما اهل سنت و شیعه غفران را در این حالت بر وجه لطف و تفضل الهی

تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی ۲۳

می دانند و معتزله بر وجه وجوب (طبرسی، ۵۷/۲؛ طوسی، ۲۱۸/۳؛ رازی، ۲۲۷/۵؛ رفیده، ۷۸۹/۲). بنابراین بر مبنای مکتب معتزله در نظر گرفتن حالت عدم توبه برای مورد اول یعنی مسأله شرک صحیح می باشد. این در حالی است که برای مورد دوم یعنی گناهان کبیره نادرست است. حال باید دید که با این وضعیت، معتزله چه راهکاری ارائه می دهد؟ زمخشری (د. ۵۳۸ ق) که از ناحیه خوارزم به یاری این جنبش فکری - دینی شتافت (عمرجی، ۱۶۹) و با نگارش تفسیر گران سنگ «کشاف» نام خویش را برای همیشه جاودانه ساخت - برای نصرت مذهب اعتزال و حرکت در جهت تأیید اصول آن، ترکیبی از این آیه ارائه می دهد که از آن پس با عنوان ترکیب معتزله شناخته می شود.

بی شک خود زمخشری هم از این نکته غافل نبوده که جار و مجرور «لمن یشاء» متعلق به نزدیک ترین عاملش یعنی فعل «یغفر» است، اما بدان سبب که میان مبانی اعتقادی اش با نص صریح آیه هم گرایی نمی یابد در صدد آن بر می آید تا به طریقی میان این دو اتحاد و توافق ایجاد نماید. لازم است به این آیه از دو جنبه توجه شود. نخست این که هر دو فعل از یک ماده هستند. این بدان معناست که هر دو عامل شرایطشان یکسان خواهد بود. دوم این که میان دو فعل از حیث نفی و اثبات با هم تفاوت وجود دارد. این مسأله سبب می گردد زمینه فراهم شود تا زمخشری بتواند به تنها حالت قابل انطباق با هر دو مورد شرک و کبیره یعنی عدم توبه، حالت عکس آن را که همانا وضعیت توبه است، بیافزاید. وی جار و مجرور «لمن یشاء» را علاوه بر عامل دوم یعنی «یغفر»، متمم عامل اول یعنی «لا یغفر» نیز می داند. پشتوانه او در ارائه این ترکیب مبحث تنازع در نحو است (آلوسی، ۵۱/۵).

تقدیر آیه از دیدگاه زمخشری از این قرار است: «إن الله لا یغفر له أن یشرك به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء» (أطفیش، ۴۹۸ / ۳). در حقیقت مسأله به این

شکل است که ضمیر «هاء» در [له] به «من یشاء» که مؤخر است، بازمی گردد. بازگشت ضمیر به مرجعی که لفظاً و رتبهً مؤخر است در چند موضع، از جمله در باب تنازع جایز است؛ این حالت گویای آن است که عامل دوم در جار و مجرور «لمن یشاء» عمل کرده است (همو، ۴۹۸/۳). گفتنی است فعل «غفر» فعلی متعدی است و حرف اضافه مجروری آن «لام» است همان طور که در آیه شریفه «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ...» (الفتح، ۲) فعل «یغفر» به واسطه حرف جرّ «لام» بر معمول خود یعنی «ک» وارد شده و «ما» هم مفعول به آن می باشد. زمخشری با در نظر گرفتن همگی این موارد، آیه شریفه را این گونه می شکافد: *إن الله لا يغفر لمن یشاء الشرك و يغفر لمن یشاء ما دون الشرك* [زمخشری، ۵۳۲/۱]. وی با عرضه ترکیب خود، خوانش این آیه را به کلی دگرگون می سازد. در ترکیب اولیه یعنی: [*إن الله لا يغفر أن یشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن یشاء*] که با همین ترتیب ظاهری مورد قبول اکثریت قریب به اتفاق است - فاعل «یشاء» ضمیر مستتر «هو» است که مرجع آن «الله» است. یعنی در واقع ترکیب اولیه به اعتبار [*إن الله لا يغفر (هو) الله*] آن یشرك به (الشرك = مفعول به فعل «لا يغفر») و *یغفر (هو) الله* ما دون ذلك (مفعول به فعل «یغفر») لمن یشاء (هو) الله.] = [به راستی که پروردگار متعال شرك ورزیدن به خویش را نمی بخشد و پایین تر از شرك را برای هرکس که خود خداوند بخواهد و اراده فرماید، می بخشد]، می باشد. اما در ترکیب اعتزالی، تغییر اساسی و بنیادین متوجه فاعل فعل «یشاء» است که در آن ضمیر مستتر «هو» به «من» ارجاع دارد (ابن عادل، ۱۹۳/۵). البته لازم است پیش از آن که به طور کامل و نهایی، ورود به عرصه تحلیل ترکیب زمخشری صورت پذیرد، بیان شود که این ترکیب نیز محتمل دو نوع قرائت است که تنها با یکی از آن دو می توان دقیقاً به آن نتیجه ای رسید که زمخشری در پی آن بوده است. قرائت نخست بدین

ترتیب است: [إن الله لا يغفر (هو) الله لمن يشاء (هو) من) الشرك (مفعول به فعل «يشاء») و يغفر (هو) الله لمن يشاء (هو) من) ما دون ذلك («ما» مفعول به فعل «يشاء»)] = [به راستی که پروردگار هر آن کس را که خود آن فرد خواهان شرک باشد، نمی بخشد و کسی را که خود آن شخص خواهان پایین تر از شرک باشد، می بخشد]. مشاهده می شود در ترکیب اولیه که مبتنی بر ظاهر آیه شریفه است، مفعولُ به آن (الغفران یا المغفرة) است، ولی مطابق با ترکیب معتزله و البته بنابر یک وجه و قرائت، مفعولُ به آن به ترتیب [الشرك = أن يشرك به] و [ما] در «ما دون ذلك» می باشد. اجازه دهید پیش از آن که به ارزیابی این وجه ترکیب اعتزالی از طریق انطباق آن یا عدم سازگاری با مقصودی که در پی آن بود - بپردازیم، وجه دیگر بیان شود تا امکان ارزیابی این دو ساده تر گردد؛ وجه دوم بدین قرار است: [إن الله لا يغفر (هو) الله) الشرك (مفعول به فعل «لا يغفر») لمن لا يشاء (هو) من) أن يغفر له (مفعول به فعل «لا يشاء») - و یا به عبارتی دیگر: لمن يشاء (هو) من) ألّا يغفر له (مفعول به فعل «يشاء») - و يغفر (هو) الله) ما دون ذلك («ما» مفعول به فعل «يغفر») لمن يشاء (هو) من) أن يغفر له (مفعول به فعل «يشاء»)] = [به راستی که خداوند متعال گناه شرک برای هر کس که خود آن فرد نخواهد که آن گناه برایش آمرزیده شود، - یا به عبارتی دیگر برای هر کس که خود آن فرد بخواهد که آن گناه برایش آمرزیده نشود - نمی بخشد و پروردگار گناه پایین تر از شرک را برای هر کس که خود آن شخص بخواهد که آن گناه برایش آمرزیده شود - می بخشد].

ترکیب معتزله با هر دو وجهش در بردارنده نکته مهم و جالب توجهی است و آن مسأله حریت اراده و آزادی اختیار و عمل و اندیشه برای انسان می باشد. مکتب اعتزال، انسان را به منزله ماشین و ابزاری که از جایی اخذ دستورالعمل می کند نمی دانست و بر این اعتقاد بود که آدمی در انتخاب کارهایش آزاد است

و دارای قدرت اختیار و انتخاب می باشد. از این رو آنان به مدعیان آزادی و اراده در اسلام مشهور شدند (زهدی، ۱۹۱؛ عمرجی، ۳۷؛ ضیف، ۴۱۴/۳). مصداق آزادی عمل در این آیه و البته با تکیه بر ترکیب معتزله، فاعل قرار دادن ضمیر مستتر «هو» است که به «من» ارجاع دارد، نه به الله. بدین ترتیب این آیه شریفه هم ردیف آیاتی مثل: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ^ط فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...» (الکهف، ۲۹) قرار می گیرد که در نفی جبر و اثبات اختیار است (زهدی، ۸۸).

در خصوص وجه اول از ترکیب زمخشری باید گفت که آن ما را دقیقاً به آن چه مورد نظر وی بوده است نمی رساند. زیرا قسمت دوم آیه بر مبنای قرائت اول نه تنها کمکی به فرقه معتزله نمی کند بلکه مشکل را همچنان لاینحل باقی می گذارد و آن را زیر سؤال می برد، درست مانند ظاهر آیه؛ به این علت که بر مبنای آن وجه یعنی: (و یغفر)هو-الله) لمن یشاء (هو-من) ما دون ذلک («ما» مفعول به فعل «یشاء») اصل وعده و وعید نقض می گردد.

اما قضاوت درباره وجه دوم ترکیب معتزله ما را و می دارد تا مجدداً پاره ای از موارد را در این جا بازگو کنیم. بر مبنای اصل وعده و وعید در مکتب اعتزال در نظر گرفتن حالت عدم توبه برای مورد اول یعنی مسأله شرک صحیح است، این در حالی است که برای مورد دوم یعنی گناهان کبیره نادرست می باشد. این امر بیانگر آن است که تفکر اعتزالی تا نیمه راه قابلیت انطباق با ظاهر آیه را دارد و بعد از آن درست در جهت مخالف با نص صریح آیه است و نه موافق با آن. این موافقت و هم سویی میان بخش نخست آیه با تفکر اعتزالی و عدم انطباق، هم گرایی و هم سویی میان بخش دوم آیه با نگرش اعتزالی باعث آن گردید تا نفی و اثبات موجود در آیه که در دل خود یک دو گانه ی متضاد را به همراه داشت،

حالت توبه از آن گناه، از دنیا رفته است) (آلوسی، ۵/ ۵۲؛ ابن عادل، ۱۹۸/۵).
 اکنون به اختصار اصول و عقاید مرجئه را بیان می‌داریم تا از این طریق با
 رویکرد آنان در قبال این مسأله و به ویژه آیه مورد نظر آشنا شویم. مرجئه فرقه
 ای است که اصل و اساس را در ایمان، بر تصدیق با دل و قلب قرار می‌دهد
 (ضیف، ۲/ ۲۰۵) و ایمان را جدا از عمل می‌داند (همو، ۲/ ۲۰۵) و به عبارت دیگر
 ایمان را قول بدون عمل می‌شمارد (ابن منظور، ۵/ ۱۳۸) در نتیجه قول را مقدم
 دانسته و عمل را به تأخیر و تعویق می‌اندازد (همانجا). بنابراین چون ایمان را
 تصدیق قلبی و باطنی می‌دانند عقیده دارند که اگر مؤمن تکالیف دینی اش را به
 جا نیاورد، باز هم مسلمان تلقی می‌گردد (ضیف، ۲/ ۲۰۵) و همین ایمانش او را
 نجات می‌دهد (ابن منظور، همانجا). خلاصه این که آن‌ها ایمان را تنها ستون دین
 می‌دانند (زهدی، ۱۶). در همین راستا آن‌ها بیان می‌کنند که با وجود ایمان،
 گناه و معصیت موجب ضرر و زیان نمی‌شود، کما این که با وجود کفر، طاعت
 سودمند نمی‌افتد^۱ (ابن منظور، ۵/ ۱۳۸؛ فیومی، ۱/ ۱۳۴) و به همین جهت
 می‌گفتند: هر چند که مؤمن عصیان و سرکشی کند و همه گناهان را مرتکب
 شود، با این وجود به آتش دوزخ وارد نمی‌شود و در این زمینه به آیه شریفه
 «...فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا تَحَافُ نَحْسًا وَلَا رَهَقًا» (الجن، ۱۳) استناد می
 کردند (غزالی، ۱/ ۱۶۳). این فرقه بدان سبب مرجئه نام گرفت که آن‌ها در مورد
 کارها و امور مردم حکم نکرده و صدور حکم در این باره را به روز قیامت
 موکول کرده و تا آن زمان به تأخیر می‌انداختند (فاخوری، ۳۱۹). نمونه این

۱. این می‌تواند عاملی محسوب شود برای حمل «إرجاء» بر معنای «امیدواری»، به این صورت که این جماعت با این
 نگرش امیدواران خوانده می‌شدند (فیومی، ۱/ ۱۳۸).

تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی ۳۹

عملکردشان را می توان در ماجرای که میان حضرت علی (ع) و عثمان و معاویه رخ داد و در جریان آن، خون شمار فراوانی از مسلمانان بر زمین ریخت، مشاهده کرد، آن ها به جای صدور حکم در این باره نظریه إرجاء (تأخیر) را مطرح کرده و قضاوت و حکم کردن در این مورد را به خود خداوند واگذاشتند (ضیف، ۲/۲۰۵).

همان طور که در بالا بیان شد مرجئه معتقد است به صرف داشتن ایمان نجات می یابند (ابن منظور، ۵/۱۳۸) و حتی در صورت ارتکاب کبائر و به جا نیاموردن فرائض و تکالیفی مثل نماز و روزه از آتش دوزخ رهایی می یابند (همان، ۵/۱۳۸؛ غزالی، ۱/۱۶۳). در نتیجه بنا بر نظر این فرقه فردی که مرتکب کبائر شده و پیش از توبه کردن از دنیا رفته است به سبب ایمانش در بهشت می باشد و سینات و کبائری که از او سر زده به او آسیبی نمی رساند. آنچه باعث می شود مرجئه چنین اعتقادی داشته باشند این است که آنان تمامی آیات وعید و تهدید را در شأن کفار پنداشته و آیات وعده و پاداش را متوجه مؤمنین می دانند، حال فرقی نمی کند که این مؤمن پارسا و پرهیزکار باشد یا سرکش و نافرمان (ابن عطیه، ۲/۱۳۷؛ ثعالبی، ۱/۳۵۲).

جالب است بدانیم اصلاً آیه مزبور از ابتدا تا قبل از جار و مجرور «لمن یشاء» نه تنها مغایرتی با عقیده فرقه مرجئه ندارد بلکه مؤید آن نیز هست. یعنی اگر آیه شریفه در قسمت (و یغفر ما دون ذلک) خاتمه می یافت، باید در برابر ایدئولوژی ارجائی تسلیم شده و می پذیرفتیم که حق با آنان است و اعتقادشان بر مبنای نص صریح قرآن است (ابن عطیه، ۲/۱۳۷). اما همین که قرائت آیه ادامه یابد و به جار و مجرور «لمن یشاء» برسیم، برای مرجئه دقیقاً وضع، حالت عکس را پیدا می کند. با این شرایط آن ها در می یابند که نظام عقیدتی شان با بن بست مواجه شده است. ظاهر آیه با این شبه جمله یک فصل الخطاب محسوب شده و ناسخ ادعای مرجئه بوده و حکم ابطالی بر اعتقاد آن می زند.

بر طبق آیه، آمرزش و بخشش منوط به مشیت الهی و خواست پروردگار است؛ بدین سبب آن‌ها نیز در صدد بر می‌آیند تا به ترکیبی دست یازند که با مبنای اعتقادی شان در تعارض نباشد. ترکیب آن‌ها به گونه‌ای نبود که مانند معتزله بر اسلوب تنازع بنا شود؛ چون از دیدگاه مرجئه ماقبل جار و مجرور هیچ تعارضی با عقیده شان نداشت و اشکال کار تنها در همین شبهه جمله است. بنابراین در ترکیب مرجئه تمرکز بر روی جار و مجرور «لمن یشاء» می‌باشد. آن‌ها به مانند معتزله فاعل فعل «یشاء» را ضمیر مستتر «هو» می‌گیرند که به «من» عودت داده می‌شود، نه به لفظ جلاله «الله»؛ از این حیث با معتزله مشترک می‌شوند. در مرحله بعد این اراده بشری را مقید به امری می‌کنند تا آیه با اعتقادشان تناسب پیدا کند.

ترکیب مرجئه با تقدیری که مدّ نظر قرار دادند این گونه است: (إن الله لا یغفر (هو ← الله) أن یشرك به و یغفر (هو ← الله) ما دون ذلك لمن یشاء (هو ← من) أن یؤمن (مفعولٌ به فعل «یشاء»)) = (به راستی که خداوند متعال گناه شرک ورزیدن را نمی‌بخشد و پایین تر از آن را برای هر کس که خود آن شخص بخواهد که ایمان آورد - می‌بخشد). مشاهده می‌شود، مشیت الهی منتفی می‌گردد و اراده انسانی تجلی پیدا می‌کند و بر ایمان مؤمن حمل می‌شود نه بر غفران و آمرزش الهی (ابن عطیه، ۱۳۷/۲).

معتزله معتقدند ارائه قرائت وعیدی در این آیه، حرکت در جهت اصل عدل بوده و نتیجه حتمی و قطعی اعتقاد به این مبدأ می‌باشد (فیومی، ۳۱۹/۴). از این گذشته آنان عقیده داشتند با طرح این اصل در جامعه، از به وجود آمدن شرایطی که باعث تحریک و تشویق به ارتکاب معصیت شود و جرأت و جسارت تخطی از تعالیم اسلامی را به مسلمین بدهد و خلاصه کلام فتح بابی برای سوء استفاده باشد - جلوگیری می‌کند؛ در حقیقت آن‌ها از طریق اصل وعده و وعید شعار «إن جسرت خسرت» را سر می‌دادند. در مقابل مرجئه که قائل به تسامح و تساهل بودند و به

تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی ۴۱

امیدواری و رحمت لایتناهی الهی فرا می خواندند، از جزمیت و مطلق انگاری در امر صدور حکم اجتناب کرده و اعلام می داشتند که معتزله با صدور حکم در مورد مرتکب کبیره، از خداوند متعال و حکم الهی در این باره، سبقت گرفته اند. در نظر آنان، معتزله با طرح اصل وعده و وعید که مرتکب کبیره را در حالت بدون توبه محکوم به خلود در آتش دوزخ می کرد، فضایی از رعب و وحشت را در جامعه ایجاد کرده که نتیجه آن ناامیدی و یأس از رحمت خداوند متعال بود و بیش از همه، ویژگی شدید العقاب بودن خداوند را برجسته و پر رنگ جلوه می داد. بنابراین از آن جایی که زندگی در سایه تهدید دائمی، امری گران و دشوار برای نفس آدمی است، شمار استقبال کنندگان از این اصل، در جامعه بسیار اندک شد و در مقابل، تفکر ارجائی با اقبال جامعه به ویژه سیاستمداران و زمامداران مواجه شد.

اسلوب تنازع که زمخشری در ارائه ترکیبش بدان تمسک جسته بود، دارای شرایطی می باشد. از آن جمله ارتباط میان عامل اول و دوم است. این ارتباط به چند طریق حاصل می شود، که یکی از آن ها از طریق عطف است مانند: «قاما و قعد أخواک» (ابن هشام، ۶۶۰/۲؛ ابن عقیل، ۵۴۶/۱؛ حسن، ۱۷۸/۲). استناد به اسلوب تنازع در ترکیب معتزله (زمخشری) نیز بر اساس تلقی «واو» به عنوان حرف عاطف است که «یغفر» را به خیر «إن» یعنی «لا یغفر» پیوند دهد تا میان عامل اول و دوم ارتباط برقرار شود (أبوالسعود، ۱۸۷/۲). اما اگر قرار باشد «واو» عاطفه گرفته شود درست تر این است که آن عاطف مفرد باشد نه عطف جمله و در این واقع یکی از مصادیق «وعطفک الفعل علی الفعل یصح» می باشد. با این وجود عطف از هر سنخی که در نظر گرفته شود علاوه بر تشریح در لفظ و اعراب، تشریح در معنا را هم در پی خواهد داشت. ملاحظه می گردد بی جهت نیست که گفته شده عاطفه گرفتن «واو» در این جا جایز نمی باشد. بلکه باید آن را مستأنفه گرفت زیرا به سبب تشریح معنوی، فساد در معنا رخ می دهد (عکبری، ۳۶۴/۱؛ ابن عادل، ۱۹۳/۵).

با توجه به آن چه بیان شد، از جهت نحوی، برای اسلوب تنازع در این آیه وجهی نخواهد بود اما به نظر می رسد آن چه زمخشری مطرح کرده است از حیث معنایی که او قصد کرده، درست و صحیح می باشد؛ و به همین علت است که او پس از طرح ترکیب پیشنهادی اش، مثالی می آورد تا مقصود خویش را از این ترکیب روشن سازد. او می گوید: «آیه در این قالب نظیر این سخن است: (إن الأُمیر لا یبذل الدینار و یبذل القنطار لمن یشاء) به این اعتبار که مقصود از این سخن آن باشد که: (لا یبذل الدینار لمن لا یتأهله و یبذل القنطار لمن یتأهله = او دینار را به کسی که شایستگی آن را ندارد - نمی بخشد و (اما) قنطار را به کسی که استحقاق آن را دارد، عطا می کند)» (زمخشری، ۵۳۲/۱).

گریز از تشبیه با تمسک به تشابه

حال به بررسی آیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت می پردازیم: «وُجُوهُ یَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ». تا پیش از ظهور اسلام، عرب ها به جز شمار اندکی که به آیین یهودیت و نصرانیت بودند، بت می پرستیدند. هر قبیله را بتی بود که آن را خدای خود می دانست. حتی در دوره جاهلیت، خود کعبه به محلی تبدیل شده بود که بت های قبایل مختلف در آن جا نگهداری می شد. کالبد و پیکره این بت ها دارای شکل و شمایل ها و هیئت های گوناگونی بود. عرب ها بت ها را پرستیده و به پیشگاهشان هدایا و قربانی تقدیم می داشتند^۱. در این شرایط قرآن کریم نازل شد تا یگانگی و بی همتایی و بی مانندی پروردگار به بشر ابلاغ شود. اما در قرآن کریم با تعدادی از آیات مواجه می شویم که به تشبیه و بلکه تجسیم منجر می شود.

۱. در واقع عرب ها منکر وجود خداوند متعال نبودند. اما در توجیه بت پرستی خود بهانه تراشی کرده و می گفتند: «... مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى...» (الزمر، ۳).

تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی ۴۳

منظور از تشبیه در این جا آن است که میان پروردگار متعال و انسان در ذات و یا در صفات و یا در هر دوی این ها وجوه شبهی وجود داشته باشند (یوسف موسی، ۶۸) و به کسی که قائل به تشبیه باشد، «مشبه» می گفتند. همان طور که شخص معتقد به وحدانیت را «موحد»^۱ می خوانند (محمد مختار، ۱۲۲) و این فرقه به «مشبهه» معروف شدند.^۲

این دسته از آیات در بردارنده توصیفات مادی، محسوس و ملموس بودند. مانند: «وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن، ۲۷)، «...بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...» (المائدة، ۶۴)، «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح، ۱۰)، «... مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْهِ...» (ص، ۷۵)، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» (طه، ۵)، «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (الفجر، ۲۲).

همچنین عربها - و به بیان دقیق تر و صحیح تر، بخشی از آنان - همان طور که بعدها فرقه مشبهه به آن عقیده پیدا می کنند، بر این نظر بودند که خداوند در آسمان است و در شریف ترین جهات و اماکن یعنی در جهت فوق و بالا قرار دارد و در آیات قرآنی آمده است: «ءَأْمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ تَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا

۱. معتزله خود را «موحد» دانسته و «موحده» می نامیدند (عمرجی، ۲۳؛ فیومی، ۱۲۹/۴). این نام بر اساس اصل اول از اصول پنج گانه یعنی توحید بود (همو، ۱۳۰/۴) و معتزله عقیده داشتند که بیش از هر فرقه دیگری به وحدانیت خدا ایمان و اعتقاد دارند (عمرجی، ۳۲).
۲. با نظر به توحید معتزلی «مشبهه» در مقابل «موحده» قرار می گیرد.

هِیَ تَمُورٌ» (الملك، ۱۶) و «مَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ...» (النحل، ۵۰) و «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ...» (الأنعام، ۱۸)؛ علاوه بر قرآن کریم، می توان در احادیث هم نمونه هایی از این دست را یافت، مثل: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلِّهَا بَيْنَ إِصْبَعِينَ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» (مسلم، ۱۳۰۷)^۱ و «يُنزَلُ رَيْنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثَلَاثُ اللَّيْلِ الْأَخِيرِ» (بخاری، ۱۵۵/۴).

ظاهر آیات و احادیث دلالت بر جسمیت دارد؛ زیرا مطابق با آن ها پروردگار متعال همچون موجودات دارای عضو بوده و استقرار، حرکت و جابجایی و نقل مکان از جایی به جای دیگر و قرارگیری در یک سمت و جهت، از جمله ویژگی های یاد شده است. این امور به ذات خدا و صفاتش مربوط می شوند. بر این اساس فرقه های مختلف در سه دسته کلی قرار می گیرند.

دسته اول مربوط به قائلین به تشبیه و تجسیم^۲ (تشبیه محض) است. دسته دوم اختصاص به قائلین به تنزیه (تنزیه محض) دارد؛ و دسته سوم مشتمل بر فرقه هایی است که در این خصوص، در محدوده ای ما بین دسته اول و دوم (آمیزه ای از تشبیه و تنزیه) قرار می گیرند.

دسته مشبهه و مجسمة متشکل از فرقه هایی بود که یکی از مهم ترین و مشهورترین شان فرقه «کرامیه» بود. آن ها پیروان محمد بن کرام سجستانی (د. ۸۶۹ ق) بودند. آنان قائل به جسمیت خداوند بوده و برای حضرت باری تعالی جهتی از جهات را در نظر گرفته بودند و عقیده داشتند این سمت، به حکم عقل، جهت فوق و

۱. [إن قلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن] (ابن ماجه، ص ۸۶۴) و [قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن] (غزالي، ۱۴۱/۱).

۲. مقصود از «تجسیم» اعتقاد داشتن به جسم بودن و جسمانیت پروردگار متعال است.

بالا است، چون شریف ترین جهات است. پشتوانه قرآنی آن ها آیاتی نظیر: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ» (الأنعام، ۱۸) و «مَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» (النحل، ۵۰) بودند (محمد مختار، ۱۹۷)؛ به عبارت دیگر آن ها نه تنها این صفات را برای خداوند اثبات کرده بلکه در آن طریق غلو و مبالغه پیمودند (همو، ۱۷۶)، از همین رو فرقه هایی با این ویژگی به «صفاتیه مغالیه» معروف شدند. (همو، ۲۱۴)، این امر یعنی تشبیه و تجسیم مبتنی بر اقرار و اعتقاد به ظاهر آیات بود (یوسف موسی، ۷۰).

پیش از پرداختن به دسته دوم، به دلیل اشتراک گروه سوم با اول در مورد پذیرش ظاهر آیه و پایبندی به بیان تحت اللفظی و مستقیم، دسته سوم را مورد بررسی قرار می دهیم. اهل سنت و اشاعره در این دسته قرار دارند. این ها مانند فرق مشبهه و مجسمة به صفات موجود در آیات مذکور اعتقاد دارند، اما آن چه آن ها را از دسته اول متمایز می کند سخن نگفتن در باب کیفیت صفات و تبعاتی است که در صورت اثبات این صفات برای خداوند، چاره ای جز پذیرش و قبول آنها نیست. به عنوان مثال ابوحنیفه می گوید: «خداوند ید، وجه و نفس دارد، همان گونه که در قرآن برای خویش ذکر فرموده است: «...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...» (التقصص، ۸۸) و «وَأَصْطَبَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه، ۴۱) و ذکر ید و وجه و نفس در قرآن برای او صفاتی بلا کیف است؛ و نباید گفته شود «ید» او قدرت و یا نعمت اوست، زیرا این مسأله به ابطال صفت می انجامد» (ابوحنیفه، ۲) و مالک بن انس هم زمانی که از او در مورد «استواء» سؤال شد گفت: «إستواء» معلوم است و کیفیت آن مجهول است و ایمان داشتن به آن واجب، و پرسش در مورد آن بدعت است (غزالی، ۱۴۳/۱).

دسته سوم که محدوده معتقدان به تنزیه محض است متشکل از جهمیة^۱، نفاة یا معطلّة^۲، شیعه و فلاسفه می باشد. جهمیة پروردگار متعال را از صفات منزّه دانسته و تمامی صفات را نفی می کردند (علی، ۱۰۱؛ قاسمی دمشقی، ۱۳)؛ بنیانگذار و مؤسس جهمیة خداوند متعال را منزّه اعضاء و جوارح می دانست (علی، ۱۰۷). معتزله هم که در واقع ایده نفی صفات را از جهمیة اخذ کرده بودند (عمرجی، ۲۴) مطابق با اصل اول از اصول پنج گانه اعتزالی یعنی اصل توحید، تشبیه را کفر دانسته و به تنزیه اعتقاد داشتند (ضیف، ۱۳۳/۳؛ بدوی، ۴۸) اصل توحید معتزلی با مواردی که در برداشت، با قدرت و قطعیت، بر تشبیه خط بطلان می کشد، شیعه نیز در این خصوص نظر معتزله را دارد و بهتر و درست تر آن است که گفته شود معتزله در این زمینه دنباله رو نظر و عقیده شیعه است. روایاتی نقل می شود که دلالت بر ارتباط معتزله با محمد بن حنفیه و پسرش ابوهاشم وارث دعوت شیعی معروف به کیسانیه - دارد؛ همچنین قاضی عبدالجبار در سایه دولت شیعی آل بویه می زیست. این ها همگی نشان دهنده پیوند معتزله با شیعه می باشد.

امام علی (ع) در نخستین خطبه از نهج البلاغه می فرماید: «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه»؛ این تصریح به همان توحیدی است که معتزله بدان اعتقاد دارند، یعنی نفی معانی قدیمی که اشاعره و دیگران آن را اثبات می کنند (ابن ابی الحدید، ۷۴/۱)؛ حضرت در ادامه می فرمایند: «و من أشار إليه فقد حده»؛ ابن ابی الحدید در

۱. فرقه ای منسوب به جهم بن صفوان که قائل به جبر بوده و عقیده داشت نسبت اعمال به مخلوقات از باب مجاز است. وی در اواخر حکومت اموی به قتل رسید (فیومی، ۱۴۲/۴).

۲. «نفاة»، جمع «نافی» است و بر کسانی اطلاق می شود که صفات را نفی می کردند و «معطلّة» یا «اهل تعطیل» به کسانی گفته می شود که آیات و روایاتی که به ظاهر بر تشبیه و تجسیم دلالت داشت، به تأویل برده و این دسته آیات و احادیث را بی توجه به مفهوم و معنای ظاهرشان، تفسیر می کردند. این نام ابتدا بر جهمیة اطلاق می شد و پس از آنکه معتزله در نفی صفات از جهمیة پیروی کرد این اسم بر آن هم اطلاق شد.

تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی ۴۷

شرح این عبارت می نویسد: این حق است، زیرا هر مشاراًلِیهی محدود است و علت محدودیتش آن است که می بایست در جهتی مخصوص قرار گیرد و هر چیزی که در جهتی باشد، این مسأله برای آن به منزله حدّ و حدودی است (همو، ۷۵/۱)؛ امام در جایی دیگر می فرماید: «و من قال علام؟ فقد أخلی منه»؛ شارح در این مورد می نویسد: و این هم حق است، زیرا کسی که تصور کند خداوند متعال بر عرش و یا بر کرسی قرار دارد، جاهای دیگر را خالی از او در نظر گرفته است (همو، ۷۶/۱). فلاسفه نیز قشری بودند که به واسطه توحید خاص خود هم ردیف جهمیة و معتزله و شیعه قرار می گرفتند.

شیخ الرئیس عقیده دارد شریعت آسمانی از طریق هر پیامبری ابلاغ شود، برای خطاب قرار دادن جمهور مردم می باشد؛ اما پر واضح است، در راستای صحت توحید، می بایست اقرار و اعتقاد به خداوند یکتا که منزله از کمّ و کیف و مکان و زمان و حالت و تغییر است، به عنوان مرجع و مقصد لحاظ شود تا در نهایت این اعتقاد نسبت به خداوند متعال حاصل شود که او ذاتی واحد است و از حیث نوع، شریک ندارد و این که غیر ممکن است او خارج از عالم و یا داخل در آن باشد و دیگر این که امکان ندارد به جایی اشاره کرد و گفت او این جا و یا آن جاست (بدیهی است) که ابلاغ شریعت با این وضعیت به جمهور خلق غیرممکن است، و چنان چه حقایق این امور به عموم مردم ابلاغ می شد، عرب های تند مزاج و خشن که طبیعت و سرشتشان با درک محسوسات عجین و آمیخته شده بود، قطعاً به عناد و کفر می شتافتند، زیرا دعوت به چنین ایمانی را، ایمان به معدومی که وجود خارجی ندارد - می دانستند (ابن سینا، ۹۷-۱۰۰).

حال که با آراء مختلف و موضع آنها پیرامون آیات یاد شده و صفات مذکور در مورد پروردگار متعال، آشنایی حاصل شد، امکان پرداختن به اصل موضوع یعنی جواز رؤیت یا عدم آن آسان تر شد.

مسأله رؤیت به نفی یا اثبات صفات مذکور و به عبارت دیگر به تشبیه و یا تنزیه بستگی دارد و اصلاً خود این مسأله از درون مبحث جنجالی و بحث بر انگیز صفات منشعب می شود (زهدی، ۸۰؛ یوسف موسی، ۸۹).

از لحاظ پیشینه تاریخی این موضوع به قبل از نزاع متکلمان یعنی معتزله و اشاعره و به صدر اسلام بازمی گردد. زمانی که «مجاهد» (د. ۳۲۴ ق)، آن محدث معروف و شاگرد ابن عباس در خصوص مسأله رؤیت به این نتیجه رسید که این امر شدنی نیست (یوسف موسی، ۹۱).

کرامیه که فرقه ای از مجسمه و مشبهه به شمار می روند رؤیت خداوند را در جهت بالا و فوق جایز می دانستند؛ و حتی رؤیت پروردگار را در این دنیا نیز امکان پذیر می دانند (محمد مختار، ۲۴۱). لازم به ذکر است از میان اهل سنت جماعتی از تقوا پیشگان حنابله هستند که در ردیف قائلین به تشبیه و تجسیم قرار می گیرند. آن ها رؤیت خداوند را در همین حیات و زندگی دنیوی هم جایز دانسته و متعاقب آن، پذیرفته اند که ذات مقدس پروردگار در جهت و مکانی قابل رؤیت می باشد (یوسف موسی، ۹۰).

اهل سنت و اشاعره که اعتقادشان در این زمینه آمیزه ای از تشبیه و تنزیه بود، رؤیت خداوند متعال برای مؤمنان در روز قیامت و در بهشت، در حالی که منزله از مقابله و جهت و مکان (محمد مختار، ۲۴۰) و کیفیت و مسافت (ابوحنیفه، ۵) است - جایز می دانند.^۱

معتقدان به تنزیه محض که متشکل از جهمیه، معتزله و شیعه و فلاسفه هستند،

۱. ابوحنیفه عقیده دارد مؤمنان در آخرت با چشم سر و بدون تشبیه و کیفیت و مسافتی میان خود و خداوند، او را می بینند. (ابوحنیفه، ۵)؛ شافعی هم می گوید: اگر محمد بن ادریس (شافعی) یقین داشت که خدایش را در وعده گاه نمی بیند، هرگز او را در دنیا نمی پرستید (عمرجی، ۱۱۱).

تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی ۴۹

رؤیت پروردگار متعال را نمی پذیرند. جهم بن صفوان که زعیم جهیمیه بود، رؤیت را انکار کرد (زهدی، ۳۴). معتزله ایده انکار رؤیت را از جهیمیه اقتباس کردند (عمرجی، ۲۴). روشن است رؤیت، جسمیت در مرئی را اقتضا می کند (همو، ۹۳) زیرا شعاع نوری که از لوازم و شرایط رؤیت می باشد تنها به جسم اصابت کرده و با آن برخورد دارد (محمد مختار، ۲۴۱)؛ از دیگر شروط رؤیت، تحدید است (زهدی، ۸۱) به این ترتیب که مرئی باید در جهتی از جهات قرار داشته باشد (بندر، ۵۳). بنابراین اثبات رؤیت به تشبیه و تجسیم می انجامد و این دقیقاً نقطه مقابل توحید معتزله است؛ در اصل توحید معتزله آمده است: «واحد لیس کمثله شیء ... و لیس بجسم، و لا شیخ، و لا جنّة، و لا صورة،... و لیس بذی أبعاض، و أجزاء، و جوارح، و أعضاء ... و لیس بذی جهات، و لا تدرکه الحواس، و لا یقاس بالناس، و لا یشبه الخلق بوجه من الوجوه، لا تراه العیون و لا تدرکه الأبصار» (أشعری، ۲۳۵/۱)؛ معتزله که منکر رؤیت پروردگار با دیدگان می شدند، می گفتند: خداوند متعال را با دل هایمان می بینیم، زیرا رؤیت با دل و قلب به معنای علم است و به جسمیت در مرئی نمی انجامد (عمرجی، ۳۴)؛ به این ترتیب که: «نری الله بقلوبنا» یعنی: «أنّا نعلمه بقلوبنا» (أشعری، ۲۳۸/۱). در همین راستا معتزله دلالت حسی «نور» را در آیه «اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (النور، ۳۵) بعید می شمارند و «نور» را به معنای «هادی» می گیرند (محمود صبحی، ۱۲۸/۱).

شیعه هم که در ردیف قائلین به تنزیه قرار داشت. رؤیت خداوند متعال را با چشم غیر ممکن می داند؛ قمی و کافی از امام صادق (ع) یک دلیل عقلی نقل می کنند که می فرماید: رؤیت مخصوص اجسام است و خداوند متعال هم جسم نیست، در نتیجه رؤیتش غیر ممکن و محال است (محمد عبدالقادر، ۴۰۸).

فلاسفه نیز عذاب های آخرت را آلام روحی و عقلی دانسته و پاداش های آن

۵۰ صحیفه مبین، شماره ۴۹، بهار و تابستان ۱۳۹۰

را لذات عقلی می دانند (غزالی، ۱۴۳/۱)؛ شیخ الرئیس، منکر حشر جسم شده و معاد را تنها مختص نفس می داند^۱ (ابن سینا، ۱۲۶). بنابراین از آن جایی که او به لذات روحی اعتقاد دارد و منکر معاد جسمانی است، رؤیت را هم «نظر و نظاره عقلی» به ذات اقدس الهی می داند (همو، ۱۵۰).

از این قسمت می توان دریافت فرقه هایی که در این زمینه با محک عقل به تفسیر پرداخته اند، رؤیت را امری معرفتی گرفته اند، اما فرقه هایی که بر پذیرش ظاهر آیه با تکیه بر بیان مستقیم و تحت اللفظی اصرار داشته اند، رؤیت حسی را مراد و مقصود دانسته اند.

به عبارت دیگر ادراک الوهیت بر مبنای تشبیه حسی باعث شد مجاز (ناصف، ۲۲۹) و تأویل به عنوان راهی به منظور ارائه تفسیری تنزیهی مورد توجه قرار گیرد. معتزله که در آغاز قرن ۲ ق در بصره و به دست واصل بن عطاء شکل گرفت (زهدی، ۳۶)، خویش را وقف دفاع از ایمان اسلامی و امور مرتبط با آن از قبیل توحید و بیان تنزیه و پرهیز از تشبیه، ساختند (ضیف، ۱۳۳/۳).

آن ها به منزله یک فرقه سازمان یافته و منظم در مواجهه با آیاتی مثل آیه رؤیت و ... بیش از هر چیز به تأویل تمسک می جستند؛ آن ها در راستای اسلوب تأویلی خویش به بعید جلوه دادن عوامل و حاضر کردن محذوفات گرایش داشتند. شریف مرتضی (د. ۴۳۶ ق) که یکی از شناخته شده ترین چهره های معتزلی است با جایز دانستن این مسأله می گوید: «در زبان عربی این مسأله

۱. شیخ الرئیس برای اثبات معاد روحانی و اختصاص آن به نفس به آیه شریفه: «يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. أَرْجَىٰ إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً» (الفجر، ۲۷-۲۸) استناد دارد. لازم به ذکر است ابن سینا در آثاری که مخاطبانش عموم مردم بودند به معاد جسمانی اعتراف داشت، اما در آثاری که مخاطبانش خواص و قشر فرهیخته بود، رأی خویش را که اعتقاد به معاد نفس بود، ابراز می نمود.

تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی ۵۱

فراوان به چشم می خورد، معتزله عواملی را که در تمام سخن، آشکار نشده، احضار کرده و در این راستا تقدیرهایی دور در نظر گرفته تا از اصول عقیدتی خود صیانت و حفاظت کرده باشند» (سرحان، ۴۳).

اصحاب اعتزال در مورد همین آیه نیز دو شیوه ارائه کرده اند. حالت اول از نظر آن ها این است که ظاهر آیه بر رؤیت پروردگار دلالت ندارد و حالت دوم پیش کشیدن تأویل و تمسک جستن به آن است.

معتزله معتقدند «النظر» که مقررین به حرف جر «إلی» است، اسم و یا لفظی برای رؤیت نیست بلکه آن مقدمه رؤیت می باشد که عبارت است از چرخاندن حدقه (کره) چشم به سمت شیء مرئی به قصد دیدن و رؤیت کردنش؛ نظر افکندن با چشم در مقایسه با رؤیت همچون نظر انداختن با قلب و دل است که مقدمه معرفت می باشد و یا گوش فرا دادن که مقدمه شنیدن است؛ بنابراین نظر افکندن با چشم مقدمه رؤیت است و برای اثبات این که «النظر» لفظی برای رؤیت نیست دلایلی چند ذکر می کنند.^۱

۱. الف) آیه «وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَىٰ آهْدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (الأعراف، ۱۹۸) اثبات می کند که «النظر» حالت عدم رؤیت است و دلالت بر این دارد که «النظر» چیزی غیر از رؤیت است.
ب) «النظر» با اشیاء و اموری غیر از آنچه رؤیت با آن وصف می شود، توصیف می گردد؛ به عنوان مثال گفته می شود: «نظر إليه شزراً؛ و یا: نظر غضبان؛ و یا: نظر راض»، و همه این ها بدان علت است که حرکت حدقه (کره) چشم بر همه این احوال دلالت دارد، اما رؤیت با چیزی از این موارد توصیف نمی شود، زیرا در جایی دیده نشده که گفته شود: «رأه شزراً؛ و یا: رؤیة غضبان؛ و یا: رؤیة راض».
ج) گفته می شود: «أنظر إليه حتی تراه، و نظرت إليه فرأيته» و این امر به این معناست که رؤیت غایت «نظر» است، این مسأله دلالت بر تفاوت «رؤیت» با «نظر» دارد.
د) ابوعلی فارس نیز از معتزلی مذهب است؛ او هم عقیده دارد که «النظر» امری متفاوت از رؤیت به معنای ادراک با چشم است؛ به این صورت که «النظر» چرخاندن حدقه (کره) چشم به سمتی است که شیء مرئی در آنجا قرار دارد و رؤیت آن قصد شده، می باشد مانند این بیت شعر:

و نظرة ذي شجن وامق إذا ما الرکائب جاوزن ميلا

اما حالت دوم توجیهاست معتزله یعنی تمسک جستن به تأویل است، که این نیز در دو وجه قابل بررسی است؛ وجه اول آن است که «الناظر» در آیه مذکور «المنتظر» است، به این صورت که: «أولئك الأقسام ينتظرون ثواب الله». جمله مذکور درست مثل این سخن شخصی است که بگوید: «إنما أنظر ألى فلان في حاجتي» که منظور و مقصود از آن «أنتظر نجاحها من جهته» است (رازی، ۱۹۸/۱۶).

لازم به ذکر است پیش از معتزله، مجاهد نیز «نظر» را به معنای «انتظار» یعنی: «تنتظر ثواب ربها» گرفته بود (خازن، ۳۷۲/۴).

در این میان ازهری (د. ۹۸۰ ق) این رأی مجاهد را صحیح ندانسته و می گوید: کسی که بگوید معنای «إلى ربها ناظرة»، «منتظرة» می باشد به خطا رفته است؛ زیرا عرب «نظرت إلى الشيء» را به معنای «انتظرت» نمی گوید و به کار نمی برد و فقط می گوید: «نظرت فلاناً» به معنای «انتظرت» (شوکانی، ۴۰۷/۵؛ ابن منظور، ۱۹۲/۱۴؛ خازن، ۳۷۲/۴).

قرطبی هم می گوید: چنان چه عرب بخواهد از «نظر» معنای «انتظار» را برساند می گوید: «نظرت»، همان گونه که در آیات «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ» (الزخرف، ۶۶)، «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ...» (الأعراف، ۵۳) و «مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً...» (یس، ۴۹)، می باشد و زمانی که بخواهد مفهوم و معنای تفکر و تدبر را برساند می گوید: «نظرت فيه»؛ اما اگر «نظر» به «إلى» مقرون شود، جز به معنای رؤیت و نگاه آشکار نیست (ابن عادل، ۱۰۵/۱۶).

تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی ۵۳

خود معتزله به اشکال فوق پاسخ داده و بیان می کنند «النظر» که مقترب به حرف جر «إلی» می باشد گاهی در معنای «انتظار و توقع» به کار می رود، درست مثل این جمله: «أنا إلی فلان ناظر ما یصنع بی» که مقصود از آن «توقع و رجاء» است (رازی، ۱۹۸/۱۶). عده ای دیگر مثل ابن حنبل (محمد عبدالقادر، ۳۲۷) و ابن الأنباری (د. ۱۱۸۱ق) (زحیلی، ۲۶۱/۲۹) می گویند: در آیه شریفه قرینه ای وجود دارد که اثبات می کند نگاه با چشم مراد است و آن «وجه» می باشد.

ولی شیخ طوسی عقیده دارد تعلیق «النظر» بر «وجود» لزوماً به این معنا نیست که «النظر»، مدلولش «رؤیت» باشد (التبیین، ۱۹۳/۱۰).

با این شرایط زمخشری برای این که ایده اش به اشکالات فوق گرفتار نگردد، ادعا نمی کند که «نظر» به معنای «انتظار» است، بلکه «نظر» را به همان معنای متعارف اش، کنایه از «توقع و رجاء» می گیرد، بنابراین براساس ایده او مؤمنان تنها از جانب پروردگار خویش انتظار نعمت و کرامت دارند، همان گونه که در دنیا نیز تنها با یاد خدا، در حالت بیم و امید به سر می برند (ألوسی، ۱۴۵/۲۹).

اما راهکار دیگری که معتزله بدان تمسک جستند، ایده ابوعلی جبائی^۱ (زهدی، ۸۲؛ محمود صبحی، ۱۲۹/۱) است. مضمون این ایده آن است که «إلی» در این آیه اسم در نظر گرفته شود که مفرد «الآلاء» است و به معنای «نعمه» می باشد (شریف مرتضی، ۳۶/۱).

۱. علی محمد بن عبدالوهاب (۲۳۵ - ۳۳۰ق). بدان سبب به جبائی معروف شد که به جبا از توابع خوزستان منتسب بود. وی به بصره هجرت کرده و در آن جا ملازم ابا یعقوب شحام گشت و پس از فوت وی ریاست معتزله به وی رسید و او در اثنای سیطره یافتن صاحب الزنج بر بصره به بغداد هجرت کرد. او در طبقه هشتم معتزله قرار دارد. وی دارای تألیفات بسیاری است و شاگردان بسیاری از جمله اشعری را تربیت نمود.

برای مفرد «الآلاء» چهار لغت استعمال می شود: «ألی»^۱ مثل: قفاً؛ (ابن منظور، ۴۰۶/۱۵؛ شریف مرتضی، ۳۶/۱)؛ و «إلی»^۲ مثل: «معی» (ابن منظور و شریف مرتضی، همانجاها)؛ و «إلی» مثل: «حسی» (ابن منظور، ۱۹۵/۱ و ۲۸۰/۲؛ شریف مرتضی، همانجا)؛ و «ألی» مثل: «رمی»؛ (شریف مرتضی، همانجا)؛ از میان چهار مفرد مذکور «إلی» مورد نظر ماست. چنان که مشاهده می شود این واژه در حالت تجرید از «أل» و «إضافه»، ملازم تنوین است. اما به محض این که، «أل» بر سر آن بیاید و یا اضافه شود، تنوین ساقط می شود^۳ (همانجا).

ابتدا به «إلی» بر اساس قرائت اولیه ای که در وهله نخست به ذهن همگان متبادر می شود - می پردازیم؛ یعنی «إلی» با توجه به ماهیت حرفی آن. اکنون باید دید که حرف چیست و به عنوان یک عنصر زبانی چه نقش و کارکردی دارد. حرف از منظر صرف و نحو عربی کلمه ای است که فی نفسه دلالت بر معنایی ندارد، ولی همین که در جمله ای قرار گیرد، معنا دار می شود (حسن، ۶۲/۱-۶۳).

در مورد کارکرد و نقشی که حرف به عنوان یک عنصر زبانی ایفا می کند به خود نحویان رجوع می کنیم. نحویان حروف را «ادوات ربط» می نامند، زیرا کلمه یا بر ذات دلالت دارد و یا بر حدث (معنای مجرد) و یا رابط میان ذات و معنا است. در این تقسیم بندی اسم دلالت بر ذات دارد و فعل دلالت بر معنای مجرد داشته و حرف نیز به منزله رابط عمل می کند (همو، ۶۲/۱). مراجعه به قاموس نیز مؤید همین کارکرد زبانی برای حروف است؛ ابن منظور در تبیین کارکرد این عنصر زبانی می نویسد:

۱. همچنین «ألی» هم آمده است (ابن منظور، ۱۹۵/۱).

۲. در حالت اقتران به «أل» می شود: «الإلی»

۳. ینون المقصور بالفتح فی ثلاث حالات إذا کان مجرداً من أل و الإضافة.

تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی ۵۵

حرف اداتی است که «رابط» نامیده می شود، به این سبب که اسم را به اسم پیوند زده و فعل را به فعل متصل و مرتبط می کند (۱۲۷/۳). بنابراین روشن شد که حروف در زبان و نحو عربی، به عنوان «ادوات ربط» یا «رابط» میان دیگر اقسام کلمه یعنی اسم و فعل، شناخته می شود. در خود این آیه شریفه نیز «إلی» به عنوان ابزاری برای «تعدی» به کار رفته است (رازی، ۱۹۸/۱۶)؛ به این معنا که آن به منزله ادوات ربط تأثیر فعل را - شبه فعل «ناظره» - به مفعول به معنوی اش یعنی «ربها» منتقل می کند. به بیان دیگر حرف در مقام واسطه میان این دو عمل می کند تا امکان وقوع تأثیر فعل بر مفعول به معنوی اش، میسر شود.

پیش از پرداختن به تغییراتی که با تکیه بر قرائت مطرح شده از سوی جبائی در کلام رخ می دهد، به بیان علت خطور کردن چنین ایده و طرحی به ذهن جبائی می پردازیم. از آن جایی که جبائی یکی از سران معتزله بود و مکتب و عقیده اش اقتضاء می کرد که او منکر رؤیت شود، در صدد یافتن راهی برآمد تا میان عقیده خویش و آیه قرآن انطباق و هماهنگی ایجاد نماید. مبانی اعتقادی اش به تنزیه حکم می کند و از ظاهر آیه، تشبیه برداشت می شود. بنابراین ذهن و فکر او درگیر کشمکش میان عقیده و آیه مذکور بوده است. در نهایت رسم الخط و صورت نوشتاری یکسان به عنوان نقطه تلاقی عقیده و آیه، در ذهنش شکل می گیرد. به عبارت دیگر او در نتیجه تباین موجود، از تشابهی بهره می گیرد که به نفی تشبیه منجر می شود. به این صورت که علاوه بر «إلی» با این هیأت و صورت نوشتاری، که حرف جرّ است «إلی» دیگری وجود دارد که به معنای «نعمت» است، و این از لحاظ معنا شناسی به حوزه مشترک لفظی تعلق دارد.

به نظر زبان شناسان پیشین عرب، بروز چنین پدیده ای در زبان هم علت درونی دارد و هم علت بیرونی. علت بیرونی که به اختلاف محیط بر می گردد و علت درونی در دو بعد قابل بررسی است؛ یا به سبب تغییر در تلفظ است و یا تغییر در

معنا؛ آن‌ها برای تغییر تلفظ دو طریق قائل می‌شوند؛ یکی تغییر در تلفظ از طریق قلب مکانی و دیگر تغییر در تلفظ از طریق ابدال؛ این تغییر در تلفظ از طریق ابدال، به ظاهر مسؤول به وجود آمدن واژگان زیادی در مشترک لفظی گشته است (مختار عمر، ۱۳۳). از میان زبان شناسان معاصر عرب ابراهیم انیس در این باره می‌گوید: کلمه‌هایی هستند که در اصل از جنبه ساخت و معنا، متفاوت به کار می‌روند. اما ساخت برخی از آن‌ها، تحول یافته و با برخی دیگر شبیه شدند (تشابه رخ داده است)؛ بدین ترتیب برای ما از نظر ساخت، متحد ولی از حیث معنا متفاوت روایت شده‌اند. پس اشتراک ساخت در چنین کلمه‌هایی ناشی از اشتراک در معنای اصلی آنها نیست بلکه به دلیل تغییر در آوای برخی از آن‌ها است که همسانی در لفظ و اختلاف در معنا بر آن مترتب گشت (همان، ۱۴۷). زمانی که به پیشینه تاریخی «إلی» به معنای «نعمت» رجوع می‌کنیم می‌بینیم که آن نیز دست خوش ابدال شده است.

در *لسان العرب* آمده است: «الآلاء» به معنای «نعمت‌ها» است و مفرد آن «ألی» و «إلی» می‌باشد، و «إلی» در اصل «ولی» بوده است، که در آن ابدال رخ داده و «واو» مکسور به «همزه» بدل شده است، همان‌طور که گفته می‌شود: «امرأة ونَاة وَاَنَاة» (ابن منظور، ۴۰۶/۱۵).

حال با توجه به آن چه بیان شد باید دید با قرائتی که از سوی جبائی مطرح گشت، چه تغییراتی در کلام رخ می‌دهد. نخستین تغییر جالب توجه در مقوله (= قسم کلام) و یا به قول نحویان در نوع کلمه، اتفاق می‌افتد. با توجه به این خوانش، «إلی» از حرف به اسم تغییر ماهیت می‌دهد. این به معنای تولد و ظهور یک عنصر تازه وارد از حیث اعراب و ترکیب است؛ زیرا در زبان عربی، حرف هیچ محلی از اعراب ندارد.^۱

۱. لا محل له من الإعراب.

تأثیر عقیده بر قراءات نحوی- زبانی با تکیه بر نگرش اعتزالی ۵۷

بنابراین زمانی که به «إلی» به اعتبار اسم بنگریم، وجه اعرابی کسب می کند و در نتیجه می تواند در محل رفع و یا نصب و یا جر قرار بگیرد. نمونه وقوع آن در حالت رفع، بیت زیر از متنبی است:

فَإِذَا سَأَلْتَ فَلَا لِأَنَّكَ مَحْجُوجٌ وَإِذَا كُتِمْتَ بِكَ الْآلَاءِ (متنبی، ۱۱۲/۱)
و نمونه وقوع آن در حالت نصب، بیت أعشی می باشد:

أَبْيَضٌ لَا يَرْهَبُ الْهَزَالَ وَلَا يَقْطَعُ رَحْمًا وَلَا يَخُونُ إِلَيَّ (أعشى، ۲۰۱)

و مثال وقوع آن در حالت جر آیه شریفه: «فَبِأَيِّ آءِ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (الرحمن، ۱۳) می باشد. نقش اعرابی «إلی» به عنوان اسم در این آیه، مفعول به برای «ناظرة» به معنای «منتظره» است (آلوسی، ۱۴۵/۲۹).

تغییر دیگری که در آیه رخ می دهد، از نقطه نظر معنایی است. این خوانش، مفهومی جدید در سطح معنایی پدید می آورد. همان طور که قبلاً اشاره شد، معنا چنین می شود:

نعمة ربها ناظرة (= به معنای منتظره). در مورد «إلی» به عنوان اسم از نظر وضعیتش در قبالات اعراب باید گفت آن اسمی معرب است که اعراب آن به دلیل مقصور بودنش، تقدیری است.

مسأله دیگری که در مورد «إلی» به عنوان اسم می توان بیان کرد این است که آن با کسب ماهیت اسمی، تثنیه و جمع بسته می شود، که جمع آن «آلاء» معروف است. همچنین نشانه ها و حالات اسم بر آن عارض می گردد. مثلاً مجرور می شود مثل آیه شریفه «فَبِأَيِّ آءِ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (الرحمن،

۱۳)؛ اضافه می شود مانند همین آیه شریفه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القیامة، ۲۳)؛ تنوین می گیرد، به این صورت که: «إلی»؛ «أل» بر سر آن وارد می شود: «إلی»؛ بدان اسناد داده می شود و به عبارت دیگر مسندٌ إليه واقع می شود مانند: «الآلاء

لا تفنی»؛ مرجع ضمیر قرار می گیرد: «الآلاء الشریفة هی التي تزاد دائماً»؛ و موصوف واقع می شود: «الآلاء المتتالية».

همچنین در صورت ترکیب با اسمی دیگر می تواند جمله ای اسمیه بسازد، مانند: «الآلاء کثیرة بین العباد».

اکنون به تغییراتی که در اثر استحاله ماهیتی «إلی» از حیث نحوی در ارتباط با عناصر زبانی مجاور (همنشین) اتفاق می افتد، می پردازیم:

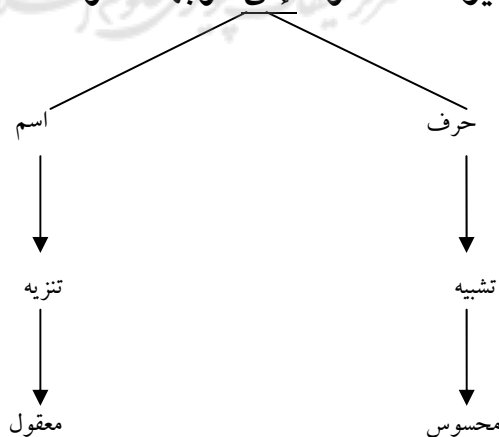
تغییری که در شبه فعل «ناظرة» حادث می شود از حیث تعدی است؛ به عبارت دیگر در نحوه وقوع اثر فعل بر مفعول و معمولش، یک دگرگونی رخ می دهد. بر اساس قرائت اولیه که «إلی» در آن حرف تلقی می شد، وقوع اثر فعل بر «ربها» به واسطه آن (یعنی حرف جر «إلی») بود که در چارچوب کارکرد ربطی و واسطه ای، تعدیه غیر مستقیم را امکان پذیر می ساخت. اما مطابق با خوانش معتزله (جبائی) باب تعدی با واسطه بسته شده و تعدی مستقیم و بنفسه البته با در نظر گرفتن «ناظرة» به معنای «منتظرة»، جایگزین آن می شود. این تغییر و تحول نحوی، در معمول یعنی مفعول به نیز، یک جابجایی و تغییر را به همراه دارد. بر اساس خوانش اولیه، مفعول به معنوی، «ربها» بود که وقوع اثر شبه فعل «ناظرة» بر آن با کمک حرف جر «إلی» بود، ولی بر مبنای خوانش معتزله (جبائی) که در آن حرف جر، به اسم بدل شد و شبه فعل ناظرة (به معنای منتظرة) نیز، حالت متعدی بنفسه را پیدا کرد، می بینیم «ربها» که تا پیش از این در حکم مفعول به معنوی بود و اثر شبه فعل بر آن واقع می شد، اکنون جای خویش را به «إلی» داده و آن به عنوان مفعول به مستقیم برای شبه فعل «ناظرة» است و اثر فعل مستقیماً بر آن واقع می گردد. بنابراین در خوانش جبائی، دیگر خبری از پدیده نحوی تعلق نخواهد بود. در قرائت نخست جار «إلی» به شبه فعل «ناظرة» تعلق داشت. اما وقتی جارّی (= متعلق) در کار نباشد، رابطه نحوی «تعلق» نیز بی معنا شده و

نیاز به «متعلق» کأن لم یکن تلقی می گردد.

در ادامه این دگرگونی هایی که همگی ریشه در تغییر ماهیتی «إلی» داشت، باید به تغییر و تحول ایجاد شده در حکم مجرور یعنی «ربها» اشاره داشت. درست است که بر مبنای قرائت جبائی نیز حالت جر «ربها» همچنان به قوت خود باقی است، اما در این وضعیت، سبب جر، اضافه است، نه حرف جر.

مزیت هایی که خوانش جبائی دارد یکی این است که دیگر نیازی به عدول از ظاهر آیه نخواهد بود. دیگر این که نیاز به در تقدیر گرفتن مضاف که در حقیقت یک عنصر خارجی برای متن تلقی می شود، مرتفع می گردد. مزیت بعدی این است که به تمام مناقشه ها و مجادله ها برای این که آیا «النظر» محتمل رؤیت هست یا نیست، خاتمه می دهد (شریف مرتضی، ۳۶/۱). بنابراین شاید بتوان گفت که مهم ترین مزیت قرائت جبائی این است که با تکیه بر کمیت واژگانی موجود در آیه، معنایی جدید به بافت اضافه کرده است که به هیچ وجه خدشه ای به ساحت شریف معنایی قرآن وارد نمی کند.

وجوه یومئذ ناظرة إلی ربها ناظرة



۶۰ صحیفه مبین، شماره ۴۹، بهار و تابستان ۱۳۹۰

لازم به ذکر است که در این شرایط عده ای نیز مانند آلوسی (۱۴۵/۲۹) و قاضی شهاب الدین (د. ۱۰۶۹ ق) (۳۴۵/۹) این وجه را بسیار دور می دانند.

نتیجه

از مجموع این نوشتار نتایج زیر استنباط می گردد:

۱) یکی از مهم ترین و یا شاید تأثیر گذارترین عوامل در ارائه یک قرائت نحوی- زبانی و به طور کل تفسیر و خوانش متن، از سوی یک مفسر، مبانی اعتقادی و معرفتی اوست این مسأله بیشتر زمانی جلوه می کند که با اموری مثل تکلف و گریز از وجه اولیه و تمسک جستن به وجوه ثانویه و بعید در جریان بررسی یک قرائت نحوی- زبانی از یک آیه، مواجه می شویم. در نتیجه این امر مشاهده می شود که مبانی اعتقادی به قرائت جهت و شکل می دهند.

۲) چنان چه حصول معنایی مطلوب که دارای همخوانی با بافت است، از طریق تمسک به وجوه بعید و قرائت های نحوی- زبانی ثانویه صورت پذیرد، می تواند مورد قبول واقع شود.

منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

۱. آلوسی، شهاب الدین، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، ۱۹۸۵م/۱۴۰۵ق.
۲. ابن ابی الحدید، عزالدین هبة الله، *شرح نهج البلاغه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة و عیسی البابی الحلبي و شرکاء، ۱۹۵۹م/۱۳۷۸ق، [بی جا].
۳. ابن سینا، *الأضحویة فی المعاد*، به کوشش حسن عاصی، بیروت، ۱۹۸۴م/۱۴۰۴ق.
۴. ابن عادل، عمر بن علی، *اللباب فی علوم الکتاب*، به کوشش عادل أحمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت، ۱۹۹۸م/۱۴۱۹ق.
۵. ابن عاشور، محمد، *التحریر و التنویر*، بیروت، ۲۰۰۰م/۱۴۲۰ق.
۶. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، ۱۹۹۳م/۱۴۱۳ق.

- تأثير عقيدة بر قراءات نحوى- زباني با تكيه بر نكرش اعتزالى ٦١
٧. ابن عقيل، عبدالله، *شرح ألفية ابن مالك*، به كوشش محمد محيى الدين عبدالحميد، تهران- قم، ١٣٨٢ ش.
٨. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت، ١٩٨٦ م.
٩. ابن منير، أحمد بن محمد، *الإيضاح فى ما تضمنه الكشاف من الاعتزال*، تهران، انتشارات آفتاب، [بى تا].
١٠. ابن هشام، جمال الدين، *مغنى اللبيب عن كتب الأعراب*، به كوشش مازن مبارك و ديگران، تهران، ١٣٧٨ ش.
١١. ابوحنيفة، نعمان بن ثابت، *الفقه الأكبر*، حيدرآباد دكن، ١٩٥٣ م/ ١٣٧٣ ق.
١٢. أبى السعود، محمد بن محمد، *تفسير أبى السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم*، بيروت، دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
١٣. أشعري، على بن اسمعيل، *مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين*، به كوشش محمد محيى الدين عبد الحميد، بيروت - صيدا، ١٩٩٩ م.
١٤. أطفيش، محمد بن يوسف، *هميان الزاد إلى دار المعاد*، عمان، ١٩٨٠ م.
١٥. أعشى، ديوان، به كوشش عمر فاروق طباع، بيروت، ١٩٩٣ م.
١٦. بخارى، محمد بن اسمعيل، *صحيح*، به كوشش محمد بنيس، دار البيضاء، ١٩٩٧ م/ ١٤١٨ ق.
١٧. بدوى، عبدالرحمن، *مذاهب الإسلاميين*، بيروت، ٢٠٠٨ م.
١٨. بندر، رشيد، *مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة* (دراسة فى نشأته و مبادئه و نظرياته فى الوجود)، بيروت، ١٩٩٤ م.
١٩. ثعالبى، عبدالرحمن بن مخلوف، *الجواهر الحسان فى تفسير القرآن*، صيدا، بيروت، ١٩٩٧ م/ ١٤١٧ ق.
٢٠. حسن، عباس، *النحو الوافى*، تهران- قم، ١٤٢٢ ق/ ١٣٨٠ ش.
٢١. خازن، على بن محمد، *تفسير (الباب التأويل فى معانى التنزيل)*، به كوشش عبدالسلام محمد على شاهين، بيروت، ١٩٩٥ م/ ١٤١٥ ق.
٢٢. رازى، فخرالدين، *التفسير الكبير*، بيروت، دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
٢٣. رفيده، ابراهيم عبدالله، *النحو و كتب التفسير*، بنگازى، ١٩٩٠ م/ ١٣٩٩ ق.
٢٤. زحيلي، وهبه، *التفسير المنير فى العقيدة و الشريعة و المنهج*، دمشق- بيروت، ١٩٩١ م/ ١٤١١ ق.
٢٥. زمخشري، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل*، تهران، انتشارات آفتاب، [بى تا].
٢٦. زهدى، حسن، *المعتزلة*، قاهره، ١٩٤٧ م.
٢٧. سرحان، هيثم، *استراتيجية التأويل الدلالى عند المعتزلة*، لاذقيه، سوريه، ٢٠٠٣ م.
٢٨. شهاب خفاجى، أحمد بن محمد، *حاشية الشهاب المسماة عناية القاضى و كفاية الراضى على تفسير*

٤٢ صحيفه مبين، شماره ٤٩، بهار و تابستان ١٣٩٠

٢٩. *البضاوى*، به كوشش شيخ عبدالرزاق مشهدى، بيروت، ١٩٩٧م/١٤١٧ق.
٣٠. شوكانى، محمد بن على، *فتح القدير الجامع بين فنى الرواية و الدراية من علم التفسير*، دار ابن كثير للطباعة و النشر و التوزيع، ١٩٩٨م/١٤١٩ق، [بى جا].
٣١. ضيف، شوقى، *تاريخ الأدب العربى*، قم، ١٤٢٦ق.
٣٢. طبرى، فضل بن حسن، *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، بيروت، ١٣٧٩ق.
٣٣. طوسى، محمد بن حسن، *التبيان فى تفسير القرآن*، نجف اشرف، مكتبة الأمين، [بى تا].
٣٤. عكبرى، عبدالله بن حسين، *التبيان فى إعراب القرآن*، به كوشش على محمد بجاوى، بيروت، ١٩٨٧م/١٤٠٧ق.
٣٥. على، خالد، *جهنم بن صفوان و مكانته فى الفكر الإسلامى*، بغداد، ١٩٦٥م.
٣٦. عمرجى، أحمد شوقى إبراهيم، *المعتزلة فى بغداد و أثرهم فى الحياة الفكرية و السياسية*، قاهره، ٢٠٠٠م.
٣٧. غزالى، محمد بن محمد، *إحياء علوم الدين*، بيروت، ٢٠٠٤م.
٣٨. فاخورى، حنا، *الجامع فى تاريخ الأدب العربى*، قم، ١٤٢٧ق.
٣٩. فيومى، محمد ابراهيم، *تاريخ الفرق الإسلاميه السياسيه و الدينيه*، قاهره، ٢٠٠٣م/١٤٢٣ق.
٤٠. قاسمى دمشقى، جمال الدين، *تاريخ الجهميه و المعتزله*، قاهره، ١٣٣١ق.
٤١. منتبى، ديوان، به كوشش عبد الحمن برقوقى، بيروت، ٢٠٠٢م.
٤٢. محمد عبدالقادر، نعمه و أحمد محمود صبحى، *الآراء الكلاميه لأئمة المذاهب الفقهييه*، بيروت، ٢٠٠٢م.
٤٣. محمد مختار، سهير، *التجسيم عند المسلمين «مذهب الكراميه»*، مصر، ١٩٧١م.
٤٤. محمود صبحى، أحمد، *فى علم الكلام*، دراسة فلسفيه لآراء الفرق الإسلاميه فى أصول الدين، بيروت، ١٩٨٥م/١٤٠٥ق.
٤٥. مختار عمر، أحمد، *معناشناسى*، ترجمه سيد حسين سيدى، مشهد، ١٣٨٦ش.
٤٦. مرتضى، على بن حسين، *أمالى المرتضى: غرر الفوائد و درر القلائد*، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، ١٩٦٧م/١٣٨٧ق.
٤٧. مسلم، أبوالحسين بن حجاج، *صحيح*، به كوشش صدق جميل عطّار، بيروت، ٢٠٠٤م/١٤٢٤ق.
٤٨. ناصف، مصطفى، *مسئوليه التأويل*، قاهره، ٢٠٠٤م/١٤٢٥ق.
٤٩. يوسف موسى، محمد، *القرآن و الفلسفه*، قاهره، ١٩٥٨م.