

اعجاز از دیدگاه جاحظ

قسمت آخر

ب - قرآن یا سازمانی منحصر به فرد
در ترکیب الفاظ

قرآن کریم، سبک و اسلوب بی‌همتایی از نظر نظم تعابیر، و روش ممتازی از لحاظ ترکیب الفاظ را دارا می‌باشد که عربها پیش از نزول قرآن کریم با چنین سبک و نظم آشنایی نداشتند؛ و با اینکه آنان اهل فصاحت و بیان، و سوارکاران عرصه بلاغت و گفتار بودند این سبک و اسلوب برای آنها مانوس و معهود به نظر نمی‌رسید. قرآن کریم فراتر از سنخ سخنانی بود که عربها با آنها سروکار داشتند، و با انواع شعر و نثر، خطب و امثال و جز آنها همانندی نداشت. جاحظ به این نوع از جوه ساز کردن سخن اشاره دارد، آن‌گاه

دکتر ولید قصاب

بزرگ‌دانش و نگارنده

دکتر سید محمد باقر حسینی

که می دید:

- عده ای نواختها و آهنگها و اوزانی را در قرآن احساس می کردند و این تصور در آنها به وجود می آمد که قرآن، شعر است.

- و یا می دیدند که قرآن کریم درباره ای از آیات به «روی» و یکنواختی پایانه شان و یا فواصل و قوافی مشابه و همانند یکدیگر عنایت و اهتمام دارد. این امر موجب این پندار در آنها می شد که تصور کنند میان قرآن و سجع، پیوندی برقرار است. جاحظ برآن شد هرگونه مشابهت میان آیات قرآن از یکسو، و انواع سخنانی که عربها با آنها انس و آشنایی داشتند و گفتارهای خود را برفوق آنها می پرداختند از دیگر سوی نفی کند؛ به همین جهت می گوید:

«ناگزیر می باید تمام انواع ترکیب سخن را یاد کنیم و خاطر نشان سازیم قرآن کریم چگونه با تمام سخنان منظوم و مثنوی متفاوت است. قرآن به صورت نثری سامان یافته که براساس مخارج اشعار و سجع ها قافیه نگرفته است، آری می باید یادآور شویم چرا و چگونه نظم قرآن از سترگ ترین برهان و سبک تألیف و ترکیب آن از بزرگ ترین دلیل حقایق آن می باشد»^۱.

لکن در قرآن، آیاتی دیده می شود که هماهنگ با برخی از اوزان شعرهای معروف عربی است. پاره ای از نادانان، آنها را شعر پنداشتند، و در مقام طعن برقرآن، آیات یاد شده را شعر قلمداد می کردند. جاحظ به شدت، این خرده گیری را از چهره این گونه آیات نفی می کند و توضیح می دهد که شعر، حدود و مرزهای مشخص و اندازه های ویژه ای دارد. بنابراین هرسخنی که به طور تصادفی و نا خود آگاه، وزن خاصی در آن به هم رسید شعر نیست؛ زیرا مردم در اثنای گفت و گوهایی عادی و روز مره خود آحیانا عباراتی را برزبان می آورند که دارای وزن مشخصی از لحاظ عروضی است؛ آیا می توان چنین نوع سخنی را - که نا خود آگاه و بدون قصد انشاء شعر از زبان کسی برخاسته است - شعر نامید؟ و آیا می توان گوینده آن را شاعر برشمرد؟

جاحظ - چون دید بعضی «تبت یذا ابی لهب» را دستاویز قرار دادند، و به عنوان خرده گیری از قرآن، آن را شعر پنداشتند و گفتند این آیه با «مستفعلن مفاعلن» از لحاظ عروضی هم وزن است - در مقام نفی شائبه شعر بودن قرآن سخن آغاز کرد، و پس از آنکه حد و مرز و مشخصات شعر را خاطر نشان ساخت و هرگونه پیوند و خویشاوندی میان قرآن و شعر را مطرود اعلام کرد چنین گفته است:

«باید دانست چنانچه گفت و گوها و خطابه ها و رسایل مردم را به مطالعه و بررسی گیری در آنها «مستفعلن، مستفعلن، مستفعلن» و یا «مستفعلن مفاعلن» را فراوان می یابی؛ اما هیچ کسی در روی زمین این مقدار از سخن های یاد شده را به عنوان

شعر نمی شناساند. اگر فروشنده ای دوره گرد بانگ برآورد «من یشتری باذنجان»، پیدا است که بر وزن «مستفعلن، مفعولات» فریاد برآورده است. چگونه می توان گفت این سخن شعر است؟ در حالی که گوینده اش آهنگ آن نداشت که شعر انشاء کند؟ مانند چنین مقداری از وزن عروضی احیاناً در تمام مکالمات معمولی فراهم می آید. اگر آن اندازه سخنی فراهم شود که معلوم باشد بازده شعر و شناخت اوزان شعر و محصول اراده شعر سرودن است جای آن دارد که آن را شعر بنامیم.^۲

و بدین صورت جاحظ صریحاً یادآوری همتا بودن قرآن کریم از نظر نظم و اسلوب می گردد، نظم و اسلوبی که عربها را با آن انس و آشنایی نبوده است؛ و همو در این باره سخن ولید بن مغیره را - آن گاه که او آیاتی از قرآن را شنیده بود، قریش از وی راجع به قرآن سؤال کردند - برای ما بازگو می سازد. ولید بن مغیره به سؤال ابی جهل چنین پاسخ داده بود:

«سوگند به خدا میان شما مردی وجود ندارد که در مورد شعر و رجز و قصیده و اشعار جن از من آگاه تر باشد. سوگند به خداوند آنچه را که محمد ﷺ می گوید با هیچ یک از این گونه سخنان همانند نیست. و سوگند به خداوند برای سخنی که او بر زبان می آورد حلاوتی است، و بر چهره گفتار او بارقه حسن و بهجت و طراوتی دلچسب و جالب می درخشد، فرازها و شاخ و برگهای زبرین سخنان او پربار است و میوه و بری را نوید می دهد، و پایین و آبشخورهای زیرین آن آبدار و پربرکت و خجسته و فرخنده است که فیضان خیر و خوشی را مژده می دهد. کلام او آن چنان والا و برتر است که هیچ سخنی را یارای برتری بر آن نیست و آن چنان برقله تمام گفتارها موضع گرفته است که همه آنها را تحت الشعاع قرار داده، و حیثیت و اعتبار آنها را درهم فرو می ریزد.»^۳

باقلانی - سالها پس از جاحظ - نظریه او را مبنای بحث خود در اعجاز قرار داد، و منحصر به فرد بودن قرآن را از نظر نظم شگفت آورش و نیز تفاوت و امتیاز آن را نسبت به سخنان شناخته شده عربها یک معیار عمده و اساسی در مسأله اعجاز به شمار آورد و گفته است: نظم قرآن - با اینکه وجوه گوناگون و روش های متنوعی را در بردارد قراتر از همه انواع سخنان عربها و با سبک و ترتیب مانوس آنان در سخن و خطابشان تفاوت داشت. قرآن دارای اسلوبی ویژه خود می باشد که در چهره های گوناگونی که از سخن ارایه می کند با اسلوب های کلام عربی تفاوت دارد.^۴ آن گاه باقلانی در گزارش این نظر از یاد داشت های گذرای جاحظ بهره می جوید، چنانکه درباره حد و تعریف شعر و طرح مسأله شعر در قرآن، سخن خود را از جاحظ اخذ کرده، و آن را گسترش داده، و فصل ویژه ای را در نفی شعر از قرآن^۵ طراحی کرده است. و سخن درباره آن قهرآ به دلیل نیازمند می باشد.

ج - صور و چهره های بلاغی در قرآن کریم

جاحظ، بسیاری از آیات قرآنی را ارزیاب کرده، و به ویژه در کتاب «الحيوان» این امر جلب نظر می کند؛ لذا انواع و اقسام بلاغی را که این آیات حامل آنها است گزارش کرده، و راز جمال و زیبایی آنها را توضیح داده است. اگرچه جاحظ تفاوت های میان رنگ های گوناگون بلاغت را یاد نکرده، و در گفتار او انواع بدیع و معانی و بیان - آن گونه که علمای بلاغت، پس از او برسر زبانها رایج ساختند - نام و نشان و مشخصات و اصطلاحاتی را برای ما بازگو نمی سازد؛ لکن او به تفاوت های دقیق و ظریف که میان این انواع دیده می شد، توجه داشت و به مدلول همه آنها آشنا بود. انواع بلاغت در سخنان جاحظ به هم آمیخته و در همدیگر راه دارند که احیاناً می توان اصطلاحات «بیان یا بدیع یا براعت یا فصاحت» و یا جز آنها را درباره تنبّهات جاحظ به کار گرفت. لکن این اصطلاحات در دوران بعد تأسیس شد؛ اما مضمون آنها برای او روشن بوده و تعبیراتی عاری از ابهام درباره هریک از آنها دارد.

جاحظ متعرض پاره ای از «تشبیهات» می گردد که در آیه هایی از قرآن کریم آمده است: وی به توضیح «مشبه» و «مشبه به» پرداخته و از رابطه و یا «وجه شبه» میان آن دو، گفتاری واضح دارد، و نیز طرز دلالت تشبیه و جمال و زیبایی آن را تبیین کرده، و در کنار این سخن خدا: «إنها شجرة تخرج فی أصل الجحیم. طلعتها کانه رؤوس الشیاطین» (صافات، ۳۷/۶۴-۶۵) درنگی طولانی دارد، سخنی که پاره ای از شک آفرینان و شبهه پردازان - به خاطر خفاء «مشبه به» آن گونه که تصور می کردند - آنرا دستاویز خرده گیری قرار دادند؛ به این صورت که مردم هیچ شیطانی را هرگز ندیده اند تا بتوان چیزی را بدان و سر آن تشبیه کرد. ابو عبیده قبل از جاحظ این شبهه را با توجیه لغوی مردود اعلام کرد مبنی بر اینکه چنین استعمالی در سخنان عربی دارای سابقه بوده و یکی از اسلوب های آنان در تعبیر به شمار است، این گونه استعمال بر منوال گفتار امرئ القیس است که می گفت:

أیقنتنی والمشرقی مضاجعی
ومسنونۃ زرق کأنیاب أعوال

آیا شوهر سلمی مرا می کشد در حالی که شمشیر منسوب به مشرف (یکی از آبادیهای شام) هم خوابه من است، و پیکانهایی بسیار تیز و سیاه که مانند نیشهای غولها. این آیه و شبهه ای که پیرامون تشبیه موجود در آن پدید آمد موجب گشت ابو عبیده کتاب «مجاز القرآن» را تدوین کند.

لکن جاحظ را چنین تفسیر و توجیه لغوی خوش آیند نبود؛ او به بسط مقال درباره وجه شبه در تشبیه یاد شده روی آورده و راز زیبایی این تشبیه را بیان کرده است؛ و لذا توضیح داده که این وجه شبه از چیزی - که به وسیله حس درک نمی شود - انتزاع شده است، براین مبنا که از رهگذر

عرف و عادات و نقل و حکایت مردم برای همدگر وجه شبهه در آیه یاد شده را خود مردم باز می‌یابند. پس شیطان از نظر مردم - اگرچه او را ندیده‌اند - چهره‌ای زشت و پدیده‌ای مستهجن را در اذهانشان ترسیم می‌کند و این موجود، با قباحث منظر، نسبت و قرابت دارد. و تشبیه در آیه مذکور براساس چهره زشت شیطان که در نفوس مردم به هم رسیده پی‌ریزی شده است. جاحظ می‌گوید: «درست است که مردم هرگز شیطان را با چهره و اندامش ندیده‌اند؛ لکن چون خداوند متعال در طبع و نهاد همه مردم زشتی و ناخوش‌آیندی و تفرانگیزی بودن همه چهره‌ها و اندامهای شیاطین را سرشته، و ضرب المثلهایی در این باره برزبانشان جاری ساخته است از طریق ایجاد وحشت و تنفر و بیمناک ساختن و رعب‌انگیزی، ذهن مردم را به چیزی معطوف ساخته است که در طبع و نهاد اولین و آخرین و همه امتها - برخلاف طبایع همه امتها - مقرر فرموده است. و این تأویل در ارتباط با آیه مذکور مناسب‌تر از نظریه پاره‌ای از مفسرین به نظر می‌رسد که «رؤوس شیاطین» را عبارت از درخت و گیاهی پنداشته که در یمن می‌روید.^۶

احتمالاً مفسرانی که چنین نظریه‌ای را اظهار کرده‌اند برآن بوده‌اند که شبهه مربوط به تشبیه مذکور در آیه را برطرف سازند؛ زیرا در این صورت شبهه به معنی رؤوس شیاطین - که به درخت مذکور تفسیر شده - محسوس و قابل درک می‌باشد؛ لکن جاحظ این نظریه را مردود دانسته و بدان وقعی نمی‌نهد. او برای این آیه در جای دیگری از کتاب «الحيوان» گزارشی دارد و در آنجا سخن خود را در دلالت این تشبیه گسترده‌تر ساخته و ابعاد دیگری از زیبایی این تشبیه را توضیح داده، باری دگر تفسیر اهل ظاهر را رد می‌کند مبنی بر اینکه آنها «رؤوس الشیاطین» را بر غیر محل حقیقی آن حمل کرده‌اند؛ می‌گوید: «... شماری از مردم پنداشته‌اند رؤوس الشیطان میوه درختی است که در بلاد یمن وجود دارد، و این میوه چهره‌اش ناخوش‌آیند می‌باشد. متکلمین به چنین تفسیری در مورد آیه مذکور آشنایی ندارد، آنها گفته‌اند: مراد خداوند از «رؤوس الشیاطین» صرفاً همان شیاطین معروف و شناخته شده یعنی اجنه فاسق و متمرد هستند. انتقادکنندگان که کارشان مخالفت و طعن بر سخن دیگران است می‌گویند: چگونه ممکن است خداوند مثل را به وسیله چیزی در قرآن کریم برگزارد کند که ما آن را ندیده‌ایم تا بتوانیم در عالم وهم و پندار، آن را باز یابیم؛ صورت و چهره این گونه شیاطین نه در کتاب ناطق [یعنی قرآن] و نه در خبر صادق [یعنی حدیث صحیح] وصف نشده است؟ گریز سخن خدا، گویای تخویف و برانگیختن ترس، به وسیله همین چهره و نیز بیانگر آن است که اگر چیزی رساتر از آن در ایجاد نفرت و ترس وجود داشت خداوند متعال آن را ذکر می‌فرمود؛ اما چگونه می‌توان تشبیه آیه را بدینسان تفسیر کرد؛ در حالی که می‌دانیم مردم فقط از یک چهره دهشت‌آور و نفرت‌انگیزی - که با چشم خود آن را دیده‌اند، و یا گزارشگری صادق و راستین آن را توصیف کرده و آن را به گونه‌ای روشن و رسا ترسیم نموده است - می‌هراسند؛ اما ما

«رؤوس شياطين» را با چشم خود ندیده ایم و هیچ مُخبر صادقی چهره آن را برای ما ترسیم نکرده است؟

در پاسخ به چنین شبهه ای باید گفت: اگرچه ما هرگز شیطان را ندیده ایم و هیچ مُخبر صادقی چهره آن را به دست خود برای ما ترسیم نکرده است، اما جملگی بر مثل زدن به زشتی شیطان متفق اند؛ حتی این مثل را در دو مورد به کار می برند: یکی اینکه می گویند: «هو أقبح من الشيطان = او زشت تر از شیطان است». و دیگر در موردی است که بر سبیل تطییر و به اصطلاح؛ فال بد زدن درباره فردی که دارای چهره ای زیبا است واژه «شیطان» را به کار می برند و او را شیطان می نامند؛ چنانکه از همین باب درباره اسب نجیب از کلمه «شوهاء = زن شوم و نامبارک، یا مادیان گشاده دهان» بهره می گیرند. همه مسلمان و عرب زبانها و هرکسی را که دیدار کرده ایم بر ضرب المثل به زشتی شیطان هم آواز اند. و این خود دلیل بر آن است که شیطان واقعاً از هر زشتی، زشت تر می باشد؛ و قرآن کریم نیز بر چنین مردمی نازل شده است که تا نهایی ترین درجه، زشتی شیطان در طبایع و اندیشه آنها تثبیت شده است.^۷ بدین سان جاحظ بر روی ردّ و نفی مدلولات مادی - بدان گونه که اهل ظاهر آنها را اراده کرده اند - در مورد تشبیه، بحث و پافشاری می کند؛ زیرا این مدلولات مادی - آن طور که کلمه شیطان، خوف و رعب انسانها را برمی انگیزد - نمی تواند رعب آور و بیم آفرین باشد. و گویا وظیفه و هدف تشبیه قرآنی در آیه مورد بحث برانگیختن خیال از طریق فراخواندن چنین چهره پنهان و نا شناخته یعنی چهره شیطان است. این نوع تشبیه از نظر دانشمندان متأخر علوم بلاغت بعدها به «تشبیه وهمی» نامبردار گشت که خود، نوعی از «تشبیه عقلی» است.^۸ خداوند در آیه های زیر، تشبیه را به کار برده است:

«واتل عليهم نبا الذي اتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنّه اخلد الى الارض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا...» (الأعراف، ۱۷۵/۷، ۱۷۶):

[خداوند به پیامبرش فرمان داد] که از اخبار بنی اسرائیل گزارش کن، بر آنان داستان کسی را که آیات و حجتهای روشن خویش را در اختیار او قرار دادیم؛ اما او از علم به این آیات و نشانه ها پوست انداخته و به جهل و نادانی گرفتار آمد؛ لذا شیطان به پیگیری او همت گمارد و او را به بیراهه کشاند، و در زمره گمراهان و خائنان درآمد. (و او بلعم بن باعور بود) و اگر می خواستیم مقام او را برمی افراشتیم؛ ولی رو به زمین یعنی دنیا گرایش یافت و از هوای نفس پیروی کرد، و داستان او همانند داستان سگ است که اگر براو یورش بری زبان از کام بیرون می آورد، و اگر رهایش کنی باز هم زبان از کام برآورد. این است داستان قومی که آیات ما را تکذیب کردند.

پاره ای از معترضین، این تشبیه را مورد خردگی قرار داده و تصور کردند میان مشبه و

مشبه به رابطه ای روشن یا علاقه و مناسبتی قوی و استوار وجود ندارد، و روا نبود این مثل برای مطلبی که قبل از آن در آیه ذکر شده مورد استفاده قرار می گرفت. زیرا خداوند متعال فرموده است: «واتل علیهم نبا الذی آتیناه آیاتنا فانسئخ منها...» آنچه در این آیه تشبیه شده است، حال کسی است که چیزی به او اعطاء شده و او آن را نپذیرفته - آن هم به گونه ای که از حال مشبه جز عرضه کردن آیات بر آنها و عدم قبول و پذیرش آنها چیزی یاد نشده - به سگی تشبیه شده که اگر به او یورش بری، پارس می کند و زبان از کام برمی آورد و رو به فرار می گذارد، و اگر او را رها کنی و کاری به کار او نداشته باشی بر تو یورش می آورد و پارس می کند و زبانش از دهانش بیرون می آورد. در حالی می بینم کلمه «یلهث» در جای مناسب خود با توجه به این مطلب، نیامده است؛ چرا که «یلهث» به معنای این است که سگ، زبان از کام خود بیرون آورد؛ زیرا سگ به خاطر تشنگی و حرارت شدید و خستگی، زبان از کام خود برمی آورد. اما زوزه کشیدن و پارس کردن ناشی از عوامل دیگری است.

جاحظ در دفاع از این تشبیه، کوتاه فکری اعتراض کننده را بیان کرده است؛ زیرا این اعتراض کننده از حال مشبه جز، هیأت و جریان عرضه آیات بر آنها و عدم پذیرش آن آیات، هیأت دیگری را در ذهن خود تصویر نکرده است؛ در حالی که ما در برابر یک هیأت و تابلوی هنری عمیق تر و دلالتی دور دست تری قرار داریم. قرآن کریم آن کسی را که آیات الهی در اختیار او قرار گرفته به سگ - در دو حالت مختلفش و یا از دو وجهه - تشبیه کرده است؛ این شخص مورد تشبیه از نظر حرص و علاقه شدید به آیات و جست و جوی آن، همانند سگ از لحاظ اشتیاق شدید او به خواسته خود و در جست و جوی آن می باشد؛ چرا که سگ در راه رسیدن به خواسته خویش از بذل هر گونه سعی و توان دریغ نمی کند. این شخص همان فردی است که آیات را در دسترس او قرار دادند؛ لکن او این آیات را طرد کرده و در اعتقاد به آن، طرفی نبسته و بدان علیرغم طولانی بودن اشتیاقش و کوشش های فراوانش نسبت به این آیات، دل بستگی و اعتقادی را در خود به هم نرسانده است. او بدینسان - از سوی دیگر - همانند سگی است که پس از آن که او را از خود طرد کردی و گریزاندی همواره پارس می کند و زبان از کامش بیرون می آورد.

جاحظ می گوید:

«بعید نیست کسی که آیات و شگفتیها و براهین و کرامات در فرا راه و دسترس او نهاده شده در آغاز اشتیاق و علاقه شدیدش به این آیات و کرامات و جست و جوی از آنها به سگ از لحاظ حرص و جست و جوی طعمه اش تشبیه شده باشد؛ زیرا سگ از خود در هر حالتی از حالات، جد و جهد نشان می دهد و تلاشگری نستوه در جهت یافتن آذوقه خود می باشد. خداوند، طرد و رد آیات را از سوی این فرد -

که پس از حرص و اشتیاق به آنها و رغبت و تمایل شدیدی که درباره آنها در او پدید آمده - به سگ تشبیه میکند که آنگاه پس از آنکه او را از خود رانده ای به تو باز می گردد و پارس می کند؛ و باید طرد و ردّ قبول و پذیرش اشیاء مهم و گرانبها هم وزن و هم طراز با جست و جوی از آن و حرص و علاقه شدید به آن بوده و متناسب با آن باشد. و سگ آن گاه که خود را در یورش به تو و در گریز از تو خسته می سازد و خویشتن را می فرساید پارس می کند. و حالتی در او پدید می آید که این حالت به هنگام خستگی و عطش به او دست می دهد و زبان از کام بیرون می آورد.^۹

جاحظ احیاناً عنوان مثل را در تشبیه به کار می برد. وی در کتاب «الحيوان» به شماری از امثال قرآن کریم اشارت دارد که به تبیین دلالت آنها پرداخته و از «وجه شبه» آنها سخن گفته است. خداوند در قرآن کریم از «بعوضه = پشه» یاد کرده، آنجا که می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا...» (بقره، ۲/۲۶): تحقیقاً خدا را حیاء و آزر می نیست مَثَل از پشه و بالاتر از آن آورد...

پشه را خداوند کوچک و ناچیز و انمود کرده و آن را حقیر و فرومایه خاطر نشان ساخته، و در حقارت و فرومایگی بدان مثل زده است.

و در جای دیگر بر عجز و ناتوانی انسان مثل آورده و فرموده است:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مِثْلُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذَّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعْفُ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ» (حج، ۲۲/۷۳): ای مردم: مثلی ارایه شد؛ پس بدان گوش فرا دهید. تحقیقاً آنان که در برابر خدا آنها را می خوانید هرگز مگسی را نیافرینند هر چند گرد هم آیند. و آن مگس اگر چیزی از آنها بریابد نتواند آنرا از وی برهاند. خواهنده و خواسته هر دو ضعیف و ناتوان اند.

خداوند در این آیه، جست و جو کننده غیر خود را به خاطر انکار و ضعف و کم توانی او سرزنش می کند؛ چرا که ضعف او بیش از ضعف مطلوب او است، مطلوبی که چیزی از آن ضعیف تر وجود ندارد، و آن همان مگس می باشد.

و برای ضعف و سستی به عنکبوت مثل می زند، و می فرماید:

«... وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ...» (عنکبوت، ۲۹/۲۱): از رهگذر سستی لانه و خانه عنکبوت بر سستی آفرینش او رهنمون شده، و این گفتار، دلیل بر تحقیر و ناچیز بر شمردن امر مورد نظر است.

و به سگ مثل یاد کرده و چنین گفته است که: «... فَمِثْلُهُ كَمِثْلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمَلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ

تَرَكَهُ يَلْهَثُ...» (اعراف، ۷/۱۷۶)

در این مثل، رهنمودی است بر نکوهش سرشت و جبلت سگ و گزارش از شتابزدگی و سراسیمگی و زشتی و ندانم کاری آن در تدبیر و کیفیت رها کردن و گرفتن آن.

خداوند، مثل به «ذره» آورده، و فرموده است: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره. و من يعمل مثقال ذرة شراً يره» (زلزله، ۷/۹۹): پس آنکه به اندازه وزن و سنگینی بسیار ناچیز ذره کار نیکی به انجام رساند پاداش آنرا می بیند، و آنکه در حد همین وزن ناچیز کار بدی را مرتکب گردد کیفر آنرا می بیند.

از آن رو که «مثقال ذره» منتهای خردی و کوچکی و سبک وزنی و فقدان رجحان و سنگینی را برای ما تصویر می کند.

و از حمار و دراز گوش به عنوان مثل یاد می کند:

«... كم مثل الحمار يحمل اسفارا...» (جمعه، ۵/۶۲): ...مانند داستان درازگوشی است که نوشته ها را بر دوش می کشد.

درازگوش را به عنوان مثل برای غفلت و جهل و قلت معرفت و خشونت سرشت و طبیعت آورده است.

بوزینه ها و خوکها را به عنوان مثل آورده و فرموده است:

«... وجعل منهم القردة والخنازير...» (مائده، ۶۰/۵): ... و از آنان بوزینه ها و خوکها مقرر کرده، و به صورت آنها مسخشان نموده است.

«این آیه بوزینه ها و خوکها را مثل در جهت زشتی و ناخوش آیندی و فرومایگی صورت و سیرت ذکر کرده است».^{۱۰}

جاحظ و مجاز در قرآن :

جاحظ در کنار استعمالات مجازی قرآن کریم درنگ هایی دارد که به شماری از امثله و نمونه های آنها اشاره کرده است؛ و احياناً - آنگاه که از استعاره و یا تشبیه یاد نمی کند - مجاز را بر تمام چهره های بیانی قرآن کریم سوق می دهد. وی بارها خاطر نشان ساخته که نظم قرآنی بر راه و روش عرب ها و سبکها و اسلوبهای آنان از لحاظ استعمال صور مختلف بیانی جریان دارد؛ زیرا قرآن کریم عربها را با تعبیری مورد خطاب قرار داده که آنها درک می کردند و معانی آنها را درست باز می یافتند:

جاحظ به مجاز و تشبیه درباره واژه «أكل = خوردن» اشاره دارد و یاد آور می شود که عربها می

گویند: «النَّارُ تَأْكُلُ وَ تَشْرَبُ» و این سخن را بر سبیل مثل و اشتقاق و تشبیه بر زبان می آورند؛ زیرا آتش در واقع نه می خورد و نه می آشامد. خداوند متعال فرموده است:

«الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدُ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِنَا بِقُرْبَانٍ تَاكُلُهُ النَّارُ...» (آل عمران، ۱۸۳/۳): آنانکه گفته اند: تحقیقاً خداوند از ما پیمان گرفت که به هیچ پیامبری ایمان نیاوریم تا آنگاه قربانییی بیاورد که آتش آن را در کام خود فرو برد.

بنابراین کلمه «أكل» را مجازاً در ارتباط با آتش به کار برده است. جاحظ می گوید: از این استعمال به این نتیجه می رسیم که خداوند با عربها به زبان آنان با آنها سخن گفته است^{۱۱}.

از مواردی که کلمه «أكل» مجازاً به کار رفته در این سخن خدای متعال است که فرمود: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا...» (نساء، ۱۰/۴): به راستی آنانکه اموال یتیمان را ستمگرانه می خورند [و در آن به نفع خود تصرف می کنند] باید بدانند که صرفاً آتش جهنم را در شکمهای فرو می بلعند.

و یا می گوید: «... سماعون للكذب آكلون للسحت...» (مائده، ۴۲/۵): آنان فراوان، گوش به کذب و دروغ می سپارند و اموال حرام را بسیار می خورند.

جاحظ به این نکته پی برده که مجاز معمولاً دلالت معین و ویژه ای را ارایه می کند. بنابراین «أكل مال» به این معنی است که کسی مال دیگران را به ناحق اخذ و تصرف نماید. به همین جهت کلمه «أكل» را در مواردی - که هر چند در آن موارد با مال مردم شراب بنوشند، یا به وسیله آن زر و زیور تهیه کنند و یا مرکبی را برای خود فراهم آورند و حتی دیناری از آن را در راه خوردن صرف نکنند - به کار می برند. در مورد «إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» نیز استعمال مجازی جلب نظر می کند که خود، مجازی دیگر است.^{۱۲}

جاحظ راجع به مجاز در مورد «ذوق = چشیدن» گفت و گو کرده و توضیح داده است که یکی از اسلوبهای عربها در سخن این است: وقتی فردی در کیفر دادن برده اش از حد فراتر می رود می گوید «ذُق»، «كَيْفَ ذَقْتَهُ»، «كَيْفَ وَجَدْتَ طَعْمَهُ». و اینکه خداوند می فرماید «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان، ۴۴/۴۹)، باید آنرا بر چنین مجازی حمل کرد.^{۱۳}

چنانکه در کلام عرب چنان معمول است که بگویند: «ذقت ما ليس بطعم» می گویند «طَعِمْتَ» و آن را در مورد غیر طعام و خوراکی به کار می برند. عرجی گفته است:

وإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطمع نقاخاً ولا برداً

اگر بخواهی جز شما، زنان را محروم سازم، و چنانچه بخواهی نه مزه آب پاکیزه و گوارا، و نه یخ و یا آب خنک را نچشم.

طعم را در آیه زیر می توان بر همین معنی حمل کرد، آنجا که می فرماید:

«... إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهْرِ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي...» (بقره،

۲/۲۴۹): به راستی خداوند شما را با نهری از آب می‌آزماید. پس هر که از آن بنوشد از من نیست و هر که طعم آن را نچشد از من است. و مراد از «لم يطعمه» این است که مزه آب را نچشیده باشد. ۱۴

جاحظ در کنار پاره ای از مجازات قرآن کریم، درنگ هایی دارد و شبهاتی را که پاره ای از مشککان و ملحدان درباره این مجازات برانگیخته اند - از آن رو که چون به روشها و اسلوبهای عرب در سخن آگاه نبوده اند - مردود اعلام می‌کند، عربی که قرآن کریم از لحاظ تعبیر، هماهنگ با زبان او نازل شده است. و این مشککان و ملحدان - به علت فقدان بصیرت نسبت به وجوه لغت و زبان عرب و گستردگی عرصه این زبان، و بی اطلاعی آنها از اینکه عرب پاره ای از لغت را به وسیله پاره ای دیگر با اشاره و الهام باز می‌یابد - در صدد القاء چنان شبهاتی بر آمدند. ۱۵

- از آن جمله، بر آن شدند درباره این آیه خدشه ای به هم رسانند که می‌فرماید: «... یخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فیه شفاء للناس...» (نحل، ۱۶/۶۹): از نظر آنها موم را زنبور عسل از صمغی فراهم می‌آورد که از درخت بیرون می‌زند و فرو می‌ریزد، و به وسیله آن خانه سازی می‌کند؛ و از درخت، عسلی را که بر آن فرو می‌ریزد به لانه خود می‌برد... با این تفاوت که جای موم و بدن آن پنهان می‌باشد، و بدینسان عسل از آن پنهان تر و کم تر است. بنابراین عسل، قیثی و پس آورد و باز گشته اندرون آن نمی‌باشد، و زنبور را در شکمش هرگز سهمی در فراهم آوردن عسل نیست. ۱۶ جاحظ توضیح می‌دهد قرآن کریم عسل را «شراب» و نوشیدنی نامیده در حالی که عسل نوشابه نیست؛ ولی مجازاً کلمه «شراب» را بر آن اطلاق کرده است؛ زیرا به وسیله آب به صورت شراب و نوشابه و یا نیبذ درمی‌آید؛ لذا آن را «شراب و نوشابه» نامیده است؛ چرا که می‌توان از آن با آب، نوشابه ای فراهم آورده و در کلام عرب معمول است که بگویند «جاءت السماء الیوم بأمر عظیم» (امروز آسمان امری بزرگ به ارمغان می‌آورد)؛ چنانکه شاعر می‌گوید:

إذا سقط السماء بأرض قوم
رعیناه وإن كانوا غضاباً

وقتی آسمان بر سرزمین قومی فرود آید ما مراقب آن هستیم هر چند که آنان خشمگین بوده اند.
اینان تصور می‌کردند که آسمان را تحت نظر و مراقبت گرفته اند و آسمان سقوط می‌کند. وقتی عسل از راه بطون و اندرون زنبور بیرون می‌زند در زبان عربی می‌گویند: عسل از شکمها و اندرون آنها بیرون می‌آید. و اگر کسی لغت را بر چنین امر مرکب و هیأت حمل کند باید گفت از زبان عربی - کم و یا زیاد - چیزی نمی‌داند. این نوع استعمال مجازی مایه فخر عرب در زبانشان به شمار است و از رهگذر استعمال مجازی و امثال آن، زبان عربی گستردگی یافته است؛ قرآن کریم با همین کلام و سخن، مردم تهامه و هذیل و حاشیه نشینان کنانه را مخاطب قرار داده، و آنها عسل را در اختیار داشتند؛ و اعراب به هرگونه صمغی که از درختان بیرون می‌زد و می‌ریخت و هرگونه مایعاتی که از آنها فرو می‌بارید آشناتر بوده اند. آیا شنیده شد کسی از چنان مردم این استعمال را ناشناخته و

نامانوس تلقی کرده و یا بر عرب در چنین توجیهی خرده گیرد؟^{۱۷}

جاحظ راجع به استعاره که در برخی آیات وجود دارد گفت و گو کرده و «وجه شبه» را در آنها گزارش کرده، و در تعریف آن یادآور شده که عبارت از استعمال کلمه‌ای به جای کلمه دیگر به خاطر وجود علاقه و یاپیوندی است که میان آن دو احساس می‌کنیم، و یا نامگذاری چیزی به نامی دیگر از آن جهت که میان آن دو چنان پیوند و ارتباطی وجود دارد. در آیاتی که از این پس می‌بینیم استعاره به کار رفته است:

«و ان تدعوهم الی الهدی لایسمعوا وتراهم ینظرون الیک وهم لا یبصرون» (اعراف، ۱۹۸/۷):
و اگر آنها را به هدایت فراخوانی هدایت نمی‌شوند و آنان را می‌بینی به تو می‌نگرند در حالی که فاقد بصیرت می‌باشند.

«ولا تکونوا کالذین قالوا سمعنا و هم لا یسمعون» (انفال، ۲۱/۸):

و به سان مردمی نباشید که گفتند: شنیدیم، در حالی که گوش شنوایی ندارند و نمی‌شنوند.
«إن شرّ الدواب عند الله الصمّ الّذین لایعقلون» (انفال، ۲۲/۸):
تحقیقاً بدترین جنبنده و جانور زنده از دیدگاه خداوند، کران لالانی هستند که عقل خود را با کار نمی‌گیرند.

جاحظ می‌گوید: اگر آنها کر و لال بودند و از عقل بهره‌ای نداشته‌اند، خداوند آنان را با چنان تعبیری سرزنش و نکوهش نمی‌کرد؛ چنانکه کسی را که ناقص‌العقل آفریده از آن جهت که نمی‌تواند تعقل کند سرزنش نکرده است. آن کسی که خداوند او را نابینا خلق کرده چون نمی‌بیند مشمول سرزنش الهی قرار نمی‌گیرد؛ چنانکه هیچ ملامتی را بر چهار پایان روا نداشته و کیفری را برای درندگان مقرر نفرموده است؛ لکن بینایی را که خود را نابینا و نمود می‌سازد، و شنوایی را که خود را به سان کران گوش فرا نمی‌دهد، و عاقلی که تجاهل را پیشه می‌کند مورد ملامت و سرزنش قرار داده است.^{۱۸}

همان گونه که می‌بینیم جاحظ در کنار این سخن الهی: «فإذا هی حیة تسعی» (طه، ۲۰/۲۰) ناگهان به صورت ماری در آمد که سریعاً می‌خزید.

خود را به تأملی و امی دارد، و در مقام ردّ بر کسانی که تصور می‌کنند «سعی = سرعت در راه رفتن» جز پاها قابل تصور نیست توضیح می‌دهد که این پندار ریشه در بی‌خبری از راه و رسم عرب در تعبیر دارد. بنابراین باید گفت از باب تشبیه و بدل و جایگزین سازی است که واژه «تسعی» در مورد خزیدن مار به کار رفته است. این تعبیر به سان این سخن است که کسی بگوید: «ما هو الا کانه حیة: او گویا جز مار چیز دیگری نیست»، و یا بگوید: «کأن مشیته مشیة حیة: چنان می‌نماید که طرز راه رفتن او همچون راه رفتن مار است».

از شعراء عرب، کسانی که دربارهٔ مارها از واژهٔ مشی و راه رفتن استفاده کرده اند نه چندان کم؛ بلکه آن اندازه فراوان اند که یاد کردن نام و اشعار آنها فزون تر از آن است که ما در مقام بر شمردن آنها خود را به اطناب و دراز گفتاری رنجه کنیم و مطالعه کنندگان را برنجانیم. و اگر هم؛ شعراء، خزیدن مار را «مشی» یا «سعی» نمی نامیدند و در این باره از چنین، تعبیرهایی بهره نمی بردند استعمال واژه هایی در این مورد از زمرهٔ استعمالاتی به شمار می رود که از باب تشبیه و بدل سازی روا است، و سزا به نظر می رسد که چیزی جایگزین چیزی دیگر و یا جایگزین صاحب و خداوندگار و همدم آن گردد.

عرب ها طبق شیوه و عادت خود در حالات مختلف و چشمگیر و متعددی چیزی را به بدل و جایگزین آن تشبیه می کنند، خداوند متعال می فرماید «هذا نزلهم يوم الدين» (واقع، ۵۶/۵۶): این عذاب، خوراکی و نوشیدنیهای آنها [یعنی کافران] در روز جزاء است.

پیداست که عذاب «نزل» یعنی خوردنی و نوشیدنی نیست؛ لکن عربها عذاب را به منزلهٔ «نزل» تلقی کرده و اکل و شرب را به جای عذاب که چشیدنی است به کار می برند. و این تعبیر همانند گفتار حاتم طایی است وقتی که به او گفتند شترش را نحر کند و او نیزه را بر کوهان شتر خلاند و فرو کرد گفت: «هذا فصدّه»: این کارمن، فصد و نحر شترم می باشد که بدین طریق خون آن را برگرفتم.

و شاعری می گفت:

فقلت يا عمرو اطعمني تمراً فکان تمری کهره و زبراً ۱۹

پس گفتم: ای عمرو مرا خرمایی اطعام کن. و خرمای من سفت و ترشیده و خشک و خشن است.

آیه های زیر را نیز باید بر اساس تأویل و توجیه آیهٔ «هذا نزلهم يوم الدين» تبیین کرد آنجا که می فرماید:

«... جنهم يصلونها فبئس المهاد» (ص، ۵۶/۳۸):

دوزخی که بر آن درآیند، پس چه بد بستر و جایگاهی است.

«حتى إذا جاؤوها فتحت أبوابها وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات

ربکم» (زمر، ۷۱/۳۹):

تا آنگاه که کافران به دوزخ می رسند و درهای آن گشوده می شود، و نگاهبانان دوزخ به آنها می گویند: آیا مگر نه این است که رسولانی از خود شما به سوی شما آمدند که بر شما آیات خداوندگارتان را می خواندند ...

بنابر این خداوند متعال برای آتش، خزینه ها (مخازن) و خزانه داران؛ مقرر فرموده؛ چنان که

در بهشت نیز خزینه‌ها (مخازن) و خازنان و گنجورانی قرار داده است. و هرگاه ابواب و درهای دوزخ گشوده شود و خازنان و نگهبانانش از آن دور و رانده گردند، آن گاه بر هر دزد و راهزن و هر خائنی در زمین بگویند: بگیر و بستان؛ چرا که برای تو مباح و روا است؛ چون در نزدیکی او قرار دارد، و خداوند متعال برای زمین خزینه‌ها و خزانه دارانی قرار داده است. این مطلب صرفاً برسبیل مثال برای مطلبی که در مقام بیان آن هستیم می‌باشد، و مثالهایی این چنین در کلام عرب، فراوان جلب نظر می‌کند.^{۲۰}

جا حظ در کتاب «البیان و التبیین» نمونه‌های دیگری را برسبیل استعاره آورده، و آنها را گزارش کرده و دلالت تشبیه را در آنها تبیین کرده است. ضمن یادکردن این سخن خداوند متعال که فرموده است: «هذا نزلهم يوم الدين» (واقعه، ۵۶/۵۶) نکته‌ای را ذکر می‌کند که عذاب نمی‌تواند «نزل» یعنی از سنخ خوراکی‌هایی باشد که نزد میهمانان فروآند.^{۲۱} اما چون عذاب برای دوزخیان به منزله غذا و آذوقه و چون نعمت برای اهل بهشت می‌باشد از آن به «نزل = غذای میهمان» تعبیر شده است.^{۲۲}

خداوند متعال می‌فرماید:

«ولهم رزقهم فيها بكرة و عشیا» (مریم، ۶۲/۱۹):

و برای آنها است روزیشان بامدادان و شبانگاه.

پیدا است که در بهشت بام و شامی وجود ندارد؛ لکن بر مقدار بامدادان و شامگاهان باید آن را توجیه کرد. و به همین منوال است این سخن باری (تعالی) که فرموده:

«وقال الذين في النار لخزنة جهنم...» (غافر، ۴۹/۴۰):

و آنان که در آتش به سر می‌برند به نگاهبانان دوزخ می‌گویند...

خزنه عبارت از نگاهبانان دوزخ، هستند، از جهنم چیزی دچار ضایعه و آسیب نمی‌گردد تا از آن صیانت به عمل آید، و هیچ انسانی در ورود بر آن اختیار و آزادی ندارد تا برای درآمدن از آن ممانعتی پدید آید؛ اما چون فرشتگان به مشابه نگاهبانان و خازنان می‌باشند از آنان به «خزنه و نگاهبانان» تعبیر شده است.^{۲۳}

رد و ابطال شبهه‌ها از چهره نظم قرآنی:

جا حظ در کنار شماری از آیات قرآنی - که پاره‌ای از ملاحظه و متشککان در باره آنها خرده‌هایی ذکر کرده‌اند و از محیط و محدوده این شبهه‌ها، شبهه‌هایی دیگر را برانگیخته‌اند - درنگهایی دارد، و لذا در مقام ستردن هاله این شبهات از اذهان برآمده، و استوارمندی نظم و سامان یافتگی قرآنی و امتیازات آن را روشن ساخته آن هم به گونه‌ای که احدی را نشاید که در گفته‌های

جاحظ خدشه‌ای وارد سازد. جاحظ بارها - چنان که در گفتارهای قبلی خاطر نشان ساختیم - کاملاً توضیح داده که طعن و خرده‌گیری طعن پیشه‌گان و خرده‌گیران حرفه‌ای به قرآن کریم در نارسایی و قلت آگاهی‌های آنها به اسلوب‌های تعابیر قرآنی، و بینش ضعیف آنان به روش عربها و راه و رسم و شیوه سخنوری تازیان ریشه دارد. آنکه از خبرگی و کارشناسی در بیان و توانایی تشخیص سخنان مرغوب و نامرغوب، بهره‌ای ندارد، زیبایی و شگفتی نظم و سامان دار بودن قرآن کریم برای او روشن و باور کردنی نخواهد بود، و بسیاری از اسرار و دقائق و جمال و زیبایی این نظم و سامان از دیدگان بصیرت او پنهان و ناپیدا است.

جاحظ به مقام والا و ارزش اندیشه‌های متکلمین - و به ویژه معتزله - در همین مسأله اشارتی دارد، و توانمندی آنان را در جهت از عهده برآمدن در برابر ملاحظه و متشککین، با تجلیل برمی‌فرزند، و تیرهای تهمت‌هایی را که آنها را در سوی قرآن کریم نشان رفته‌اند به یکسوی دیگر می‌افکند و به طور مستدل، خط بطلان و یاوه‌گویی بر این تهمتها می‌کشد، و می‌گوید: «اینان از زمره کسانی هستند که سراز «تأویل احادیث» بر نمی‌آورند که چه دسته‌ای از این احادیث و سخنان، مردود؛ و چه شماری از آنها قابل تأویل و توجیه هستند... و لذا می‌گویم: اگر متکلمین نمی‌بودند توده و عوام مردم در ورطه هلاک و انحطاط سقوط می‌کردند و در چنگال راهزنان اندیشه‌های پاک گرفتار شده و به دست ربایندگان سلامت فکر به شک و تردید دچار می‌آمدند. هرگاه معتزله نمی‌بودند، متکلمین بی‌رمق گشته و سرانجام خود و افکارشان از صحیفه روزگار محو می‌گشته...»^{۲۴}

در سیاق سخنان پیشین، نمونه‌هایی از دفاع جاحظ در جهت ارایه بیان سامان یافته قرآن کریم، و به نمایش گذاردن زیبایی اشکال و تصاویر بیانی آن - که مدلول و اهداف والای آنها بر خرده‌گیران از قرآن مخفی مانده بود - مذکور افتاد. در کتاب «الحيوان» نمونه‌هایی فراوانی از این دست جلب نظر می‌کند.

- جاحظ در آیه‌ای که از این پس آن را یاد می‌کنیم درنگی اندیشمندانه دارد، آن جا که خداوند متعال می‌فرماید:

«والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشی علی بطنه ومنهم من يمشی علی رجلین ومنهم من يمشی علی أربع یخلق الله ما یشاء...» (نور، ۲۴/۴۵):

و خداوند هر جنبه‌ای را از آب آفریده که پاره‌ای از آنها بر شکم و شماری از آنها بر دو پا، و گروهی بر چهار پا، راه می‌روند، خدا آنچه را که مشیت او اقتضا کند می‌آفریند. برای آیه بعضی خرده گرفته‌اند؛ چرا که همه جانوران نزد عرب، چهار نوع هستند: جانوران پرنده، و جانورانی که با چهار پایا دو پا راه می‌روند، و جانورانی که شنا می‌کنند، و سرانجام

جانورانی که می خزند و برسینه و شکم حرکت می کنند. خداوند متعال سخن را براساس تقسیم اجناس جانوران و رده بندی انواع آفریده ها برگزار کرده، آن گاه راجع به آن مبنایی که کلام خود را بر بنیاد آن سامان داده رسا و جامع بیان نیاورده است؛ زیرا از جانورانی که پرواز می کنند و جانورانی که شناگراند یاد نکرده است؛ سپس درباره خزندگان - امثال مارها و کرمها - که با خزیدن راه می روند با تعبیر «ومنهم من یمشی علی بطنه» گزارش نموده است. تعبیر «مشی» و گام برداشتن درباره جانورانی که می خزند. متناسب به نظر نمی رسد؟! جاحظ برای رد این اشکال - در حالی که خاطر نشان می سازد که اینان به سرشت تعبیر قرآنی آشنایی ندارند - می گوید سخن خداوند براساس استعصاء اصناف و پاهای جانوران ضمن آیه مذکور برگزار نشده است؛ قرآن کریم می گوید:

«... وقودها الناس والحجارة...» (بقره، ۲۴/۲؛ تحریم، ۶/۶۶):

مردم و سنگ آتش زنه دوزخ می باشند.

در این جا از «شیاطین» یاد نکرده است؛ در حالی که آنان نیز «وقود» و آتش زنه جهنم هستند. و یامی فرماید:

«... خلقکم من تراب ثم من نطفة ثم جعلکم ازواجاً...» (فاطر، ۱۱/۳۵):

شمار را از خاک، آن گاه از نطفه آفریده، و سپس شما را جفت و نر و ماده مقرر کرده است. در این آیه خداوند در مقام استقصاء و گفت گویی که فراگیر باشد نیست؛ زیرا از چنین گفتار عام و فراگیر، جریان آفرینش عیسی علیه السلام مستثنی است و هدف در گریزگاه این سخن به تمام فرزندان آدم مربوط می شود. و همچنین فرموده است:

«هل ائی علی الإنسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً» (انسان، ۱/۷۶):

آیا نه این است که برانسان، پاره ای از روزگار برآمد و چیزی نبود که از آن یاد شود. خداوند متعال در این تعبیر، آدم و حواء را وارد ساخته که دارای چنان وضعی بوده اند که قبل از نفع روح از آنها ذکری به میان نمی آمد. آن گاه خداوند این تعبیر را به سخنی دیگر می پیوندد و می فرماید:

«إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبلیه...» (انسان، ۲/۷۶):

ما انسان را از نطفه ای که آمیزه ای از نطفه زن و مرد است آفریدیم و از او امتحان و آزمون به عمل می آوریم.

از این روش و سنت در امر آفرینش انسانها، آدم و حواء و عیسی علیه السلام را مستثنی اعلام کرد. «واین نوع تعبیر برروندی صحیح و نیکو سامان گرفته است؛ زیرا کلام خداوند براساس همه چیزهایی که نفوس آدمی آنها را شناسایی کرده - با ابتناء بر استقصاء - نهاده نشده است». ۲۵ جاحظ در مقام رد پندار کسانی که می گویند مشی و راه رفتن جز با پا صورت نمی پذیرد یادآور می شود که این

تعبیر را باید بر تشبیه و بدل حمل کرد. و ما نیز اندکی پیش از این در این باره سخن و درنگی داشتیم. جاحظ به طعن و خرده گیری منتقدان سخن خداوند درباره «شُهَب» و «استراق سمع شیاطین» اشاراتی دارد. خداوند متعال می فرماید:

«وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رَجُومًا لِلشَّيَاطِينِ» (ملک، ۵/۶۷):

ما آسمان دنیا را به ستارگانی که چون چراغهایی فروزان هستند آراستیم، و آنها را همچون سنگهایی که به سوی شیاطین پرتاب می شوند قرار دادیم.

ناقد و خرده گیری که بر این آیه ایراد وارد ساخته! می گوید: هیچ کسی از ساکنان صحراها و بیابانها و نیز کسانی که به مدد ستارگان و مشاهده آنها راهها را تشخیص می دهند هرگز ندیده است که ستاره ای از جایگاه خود رها شود و از پایگاه خود بکودد؟! جاحظ این طعن و خرده گیری را برخاسته از جهل به تعبیر عربی اعلام می کند. در سبک و اسلوب زبان عربی گاهی کل و مجموع به کار می رود؛ لکن جزء و بخشی از آنها در مد نظر می باشد. گاهی انسان دست یا ابرو، و یا انگشت خود را به حرکت درآورده و آنها را می جنباند؛ لکن عرب این حرکت را در تعبیر خود به کل و مجموع نسبت می دهد. آنها تردیدی ندارند که قطعاً کل و مجموع عامل چنان حرکت و جنبش می باشند. وقتی شهابی از ستاره ای جدا می شود و حرقی ایجاد می کند و پرتو خود را بر سرزمینها می گسترد، همه انسانها این ایجاد حریق و پرتو افکنی را به همان ستاره نسبت می دهند؛ و هیچ کسی نگفته است باید حتماً خداوند در تعبیر «وجعلناها رجوماً للشیاطین» همه ستارگان را اراده کند. ۲۶

پیدا است که متعرض شدن ردّ شبهه ها و طعنهایی را که بر نظم و سامان قرآن کریم وارد می سازند بعد دیگر از ابعاد سخن مربوط به اعجاز این کتاب آسمانی است؛ زیرا اعجاز قرآن، اعلام این حقیقت است که کتاب خدا از هرگونه جایگاه عیب و خرده گیری، مبری است، و در قله ای رفیع از نظر ترکیب و تألیف و بیان قرار دارد، و در حوزه توان بشر نیست که سوره ای مانند سوره ای از قرآن را ساز کرده و ارایه نماید تا چه رسد به آن که بتواند جایگاهی برای خرده گیری و نقص و نارسایی در آن سراغ کند.

باید گفت جاحظ از پیشتازان در بحث از اعجاز قرآن کریم به شمار است، و او اعجاز قرآن کریم را - چنان که دیدیم - به ترکیب و تألیف شگفت انگیز و نظم و سازمان تعبیر، و امتیاز آن به خاطر سبک منحصر به فردش ارجاع می دهد، که هیچ یک از فصحاء و بلغاء عرب را یارای هم‌آوردی با آن نیست و نمی توانند به مانند آن سخنی را با چنان ترکیب و تألیف و نظم و اسلوب بپردازند. اگر کتاب «نظم القرآن» جاحظ تاکنون به دست ما نرسیده است، در مقام آن برآمدیم - از لابلای آراء پراکنده ای که در دسترس ما قرار دارد - چهره ای از اندیشه او درباره اعجاز قرآن، و

نگرش او به نظم بدیع و بی سابقه قرآن کریم را ترسیم نمایم.

با توجه به مطالبی که یاد کردیم جاحظ را چنین می‌یابیم که راجع به نفرد و بی همتا بودن قرآن کریم از لحاظ نوآوری در سبک و اسلوب گفت‌وگو کرده که با تمام روشهای تألیف و ترکیب و عبارت پردازیهای که عربها با آنها آشنا بودند متفاوت می‌باشد. بنابراین قرآن کریم نه شعر است و نه نثر، و نه آمیزه و ترکیبی از آن دو، و سجع هم نیست. آن گاه این نظم و ترتیب قرآن کریم از لحاظ حسن و زیبایی ساخت و ساز، و کمال ترتیب ورده بندی الفاظ و تعابیر، و دقت در انتخاب و به‌گزینی آنها دارای امتیاز و ویژگی است؛ به گونه‌ای که تواناترین و رساترین گفتار در جهت تعبیر و ارایه معنای مورد نظر و مراد و مقصود می‌باشد، و این توان ریشه در قدرتی دارد که چنین قدرتی به هیچ بشری ارزانی نشده است تا بتواند میان دلالت‌های تعابیر مختلف و شناخت تفاوت‌های دقیق میان مترادفات به تشخیص و تمییز توفیق یابد.

یکی از نشانه‌های ویژگی و امتیاز در چنین نظم و سامان‌یابی تعابیر قرآنی، زیبایی تصویر و ترسیم، و شگفت‌آفرینی تجسم معانی در چهره‌های بیانی خوش آیند است که آنها را تعابیر قرآن کریم پدیدار می‌سازد و خیال‌شوننده را برمی‌انگیزد و او تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد. قرآن کریم دارای نظم و سامانی است که هیچ گونه خلل و اضطراب بدان راه ندارد؛ و هیچ ناقد و خرده‌گیرنده‌ای - هرچند بکوشد - نمی‌تواند در این نظم و ترکیب، رخنه‌ای بیابد.

سخن از اعجاز قرآن کریم راه‌تطور را درمی‌نوردد و اندیشه‌مربوط به نظم قرآن نمودارترین بُعد این کتاب آسمانی در مسأله اعجاز و موجه‌ترین معیار در این جهت است که موجب گشت علم معانی وضع گردد، و راه را فراسوی علم بیان بگشاید. و سخن از اندیشه‌نظم قرآن کریم به عبدالقاهر جرجانی می‌پیوندد و قبل از او به قاضی عبدالجبار معتزلی؛ لکن آنکه در این زمینه، پیشتاز بوده، جاحظ می‌باشد که پیشتر از دیگران این مطلب را خاطر نشان گردید.

- | | |
|--|---|
| ۱۵. همان / ۴۲۳. | ۱. البیان و التبیین، ۱ / ۳۸۲. |
| ۱۶. همان / ۴۲۳، ۴۲۴. | ۲. همان / ۲۸۸، ۲۸۹. |
| ۱۷. همان / ۴۲۵، ۴۲۶. | ۳. الاتقان، ۴ / ۵. |
| ۱۸. همان، ۴ / ۲۱۱. | ۴. باقلانی، اعجاز القرآن / ۲۵. |
| ۱۹. همان / ۲۷۳، ۲۷۴. | ۵. همان / ۵۱. |
| ۲۰. همان / ۲۷۸. | ۶. الحیوان، ۴ / ۳۹، ۴۰. |
| ۲۱. فرهنگ نفیسی، ۵ / ۳۶۹۸. | ۷. همان، ۶ / ۲۱۱-۲۱۳. |
| ۲۲. الحیوان، ۱ / ۱۵۳. | ۸. الإيضاح / ۳۳۶. |
| ۲۳. همان، ۴ / ۲۸۹. | ۹. الحیوان، ۲ / ۱۱۶، ۱۱۷. |
| ۲۴. همان. | ۱۰. همان، ۴ / ۴۷، ۴۸. و بنگرید به مثلثهای دیگر در ۲ / ۲۵۵؛ ۴ / ۳۹۰ و جز آنها. |
| ۲۵. همان / ۲۷۱، ۲۷۲. | ۱۱. همان، ۵ / ۲۳. |
| ۲۶. همان، ۶ / ۴۹۷. و: بنگرید به مثالها و نمونه‌های دیگر بر همین کتاب، ۴ / ۱۰۰ و ۶ / ۲۷۲. و: در «رسالة الرد علی النصارى - ضمن «رسائل الجاحظ» ۳ / ۳۰۳ و صفحات بعد از آن. | ۱۲. همان / ۲۵. |
| | ۱۳. همان / ۲۸. |
| | ۱۴. همان / ۲۲. |