

نظر امام اعظم در باره کلام خدا و رابطه آن با زبان فارسی در انجام وظایف دینی

قربان‌علی ادریس اف

قرآن به عنوان کلام الهی از جمله آن مسایلی به شمار می‌رود که هم در علم کلام، هم در فقه و هم در اصول فقه از همان آغاز پیدایش این دانش‌های دینی مطرح بوده و از دیدگاه‌های مختلف مورد تحقیق و بررسی قرار داشته است. نمایندگان جریان‌ها و مذهب‌های گوناگون در خصوص طبیعت کلام خداوند و ویژگی‌های آن به بحث و مناظره پرداخته‌اند. بدون تردید امام اعظم [ابوحنیفه] (۱۵۰-۸۰ هـ.ق./۷۶۷-۶۹۹م) در میان آنان از نخستین کسانی است که به جنبه‌های کلامی، فقهی و اصولی این موضوع توجه نموده و با ارایه‌ی آراء و اندیشه‌های تازه و بکر در حل این مسأله سهم ارزشمند و قابل ملاحظه‌ای گذاشته است.

نظریات امام ابوحنیفه راجع به این موضوع در کتاب‌های منسوب به او چون «الفقه الأكبر» و «اللوایصیة» و همچنین در آثار شاگردان و پیروانش از قبیل «المبسوط» و «الجامع الصغیر» تألیف محمد ابن حسن شیبانی (۱۸۹-۱۳۲ هـ.ق./۸۰۵-۷۴۹م)، «العقیده الطحاویة» احمد ابن جعفر طحاوی (۳۲۱-۲۳۹ هـ.ق.)

هـ.ق. ۹۳۳-۸۵۳م)، «أحكام القرآن» ابو بكر احمد ابن على معروف به «جصاص رازی» (۳۷۰-۳۰۵ هـ.ق. ۹۸۱-۹۱۷م)، «السواد الأعظم» ابو القاسم اسحاق ابن محمد مشهور به «حكيم سمرقندی» (متوفى ۳۴۲ هـ.ق. ۹۵۳م)، «التمهيد فى بيان التوحيد» ابو شكور محمد ابن عبد الله سالمى (نيمه دوم قرن پنجم هجرى / قرن يازدهم ميلادى)، «كتاب أصول الدين» ابو اليسر محمد ابن محمد پزدوى معروف به «صدر الاسلام» (متوفى ۴۹۳ هـ.ق. ۱۰۹۹م)، «أصول الفقه» على ابن محمد پزدوى ملقب به «فخر الاسلام» و مشهور به «ابو العسر» (متوفى ۴۸۲ هـ.ق. ۱۰۸۹م)، «تبصرة الأدلة فى أصول الدين» ابو المعين ميمون ابن محمد نسفى (متوفى ۵۰۸ هـ.ق. / ۱۱۱۴م)، «كتاب المبسوط» شمس الاثمه ابو بكر محمد ابن احمد سرخسى (متوفى ۴۸۳ هـ.ق. ۱۰۹۰م) و «الكشاف عن حقائق التنزيل» ابو القاسم جار الله محمود ابن عمر زمخشرى (۵۳۸-۶۶۷ هـ.ق. ۱۱۴۳-۱۰۷۵م) انعكاس يافته است.

چنانکه می‌دانیم خداوند در قرآن با صفت کلام توصیف شده است. برای مثال در آیه ۱۶۴ سوره «النساء» می‌خوانیم: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا». (خداوند با موسى سخن گفت سخن گفتنی). اولین پرسشی که در این جا به میان آمده و از لحاظ معناشناختی مسأله صفات اهمیت زیادی دارد این است که آیا کلام الهی شباهت وماندگی با کلام بشر دارد، همانگونه که مُشَبَّه در ارتباط با صفات خداوند گمان برده اند و یا خیر؟ به نظر من پاسخ این سؤال را باید در کتاب «الفقه الأبسط» حضرت امام جستجو کرد آن جا که می‌گوید: «لا يُوصَفُ اللَّهُ تَعَالَى بِصِفَاتِ المَخْلُوقِينَ». (ایزد تعالی را با صفات آفریدگان توصیف نمی‌کنند).^۱ در این جمله

نسبتاً کوتاه ولی در عین حال پر محتوا هر گونه تصویری نسبت به صفات خداوند که از آن بوی تشبیه و یا تجسیم آید قاطعانه نفی گردیده است. همین عقیده در «الفقه الأكبر» در قالب جمله اسمی چنین بیان شده است: «وَصِفَاتُهُ كُلُّهَا بِخِلَافِ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ». (وصفات او [تعالی] همگی بر خلاف صفات آفریدگان می‌باشد).^۲ پوشیده نماند که این قول امام در خصوص صفات خدا یک حکم کلی است و بنا بر این شامل صفت کلام نیز می‌شود. بدین ترتیب او هر چند خدا را دارای صفت کلام می‌داند، ولی هم‌زمان وجود هر گونه تشابهی را بین کلام خدا و کلام بشر رد نموده و خاطر نشان می‌سازد که «خداوند سخن می‌گوید ولی نه مانند سخن گفتن ما».^۳

در اواخر حکومت بنی امیه در عراق کسانی پدید آمدند که نظریه مربوط به سخن گفتن خدا را قبول نداشتند. نخستین نماینده این جریان جَعَد ابن درهم (متوفی ۱۲۶ هـ.ق./۷۴۳ م.) بود که می‌گفت: «خداوند با موسی اصلاً سخن نگفته است».^۴ و هم او بود که برای اولین بار «مسأله خلق قرآن» را مطرح کرد و سپس معتزله نیز همین عقیده را پذیرفتند. تعالیم و آموزه‌های جَعَد توسط شاگردش جَهْم ابن صَفْوَان مؤسس مذهب کلامی جهمیه (متوفی ۱۲۹ هـ.ق./۷۴۶ م.) توسعه و گسترش بیشتر پیدا کرد.

ابو منصور بغدادی (متوفی ۴۲۹ هـ.ق./۱۰۳۷ م.) در «الفرقُ بَيْنَ الْفِرَقِ» راجع به عقیده جهم پیرامون کلام الهی می‌نویسد: «وَقَالَ بِحُدُوثِ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا قَالَتْهُ الْقَدَرِيَّةُ، وَلَمْ يُسَمَّ اللَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمًا بِهِ». (او قایل به حدوث کلام خدای تعالی بود

همان‌گونه که قدریه به آن قایل بودند، و او خدای تعالی را متصف به صفت کلام نمی‌دانست.^۵ عموماً نظر جهم این است که او توصیف خداوند را با صفاتی که آن را بر غیر او نیز اطلاق کنند جایز نمی‌شمرد، چون شیء، موجود، زنده، دانا، اراده‌کننده و مانند آن.^۶

علت چنین نگرشی را ابو منصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳ هـ.ق. / ۹۴۴ م.) در «کتاب التوحید» خود از قول جهم ابن صفوان چنین نقل می‌کند: «وَقَالَ جَهْمٌ: إِذْ عَرَفَ أَنَّهُ كَانَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ، وَ [عَرَفَ أَنَّهُ] شَيْءٌ، جِسْمٌ، عَالَمٌ، سَمِيعٌ، بَصِيرٌ، عِلْمٌ أَنْ كُلَّ مَا كَانَ لَهُ ذَلِكَ الْأَسْمُ فَهُوَ حَدَثٌ، وَ رَبِّهِ الَّذِي أَنْشَأَهُ لَا يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ حَدَثًا». (جهم گوید: وقتی [آدمی] بداند که از نیستی به هستی آمده است، و نیز چون بداند که او موجود است، جسم است، داناست، شنواست، بیناست، [هر آینه] خواهد دانست که هر آنچه دارای این نام [یعنی دارای این معانی و صفات] باشد، حادث خواهد بود، و پروردگارش که او را آفریده از احتمال دور است که حادث باشد).^۷ طبیعی است که نتیجه این‌گونه استدلال چیزی جز نفی صفات الهی و از جمله صفت کلام و حدوث آن نخواهد بود. بنا بر این می‌توان گفت که پرهیز از تشبیه و افراط در آن جهم را گرفتار نفی صفات کرده است.

بی هیچ شکی ابوحنیفه نسبت به عقاید این دو نفر از هم عصران خویش و جریان‌هایی که آنان به وجود آورده بودند به‌خوبی آگاهی داشت و گذشته از این خود نیز وقت زیادی را صرف تحقیق در این مسأله می‌نمود. او بر خلاف جهم ابن صفوان برای خداوند صفت کلام قایل بود و کلام او را همانند سایر صفات الهی

اعم از ذاتی و فعلی، قدیم و ازلی می دانست و اظهار می داشت: «هنگامی که خداوند با موسی سخن گفت، با او به وسیله کلامی که همان صفت ازلی اوست سخن گفت».^۸ پس ابوحنیفه از یک سو دیدگاه مُشَبَّه را رد کرده و می گفت که کلام خداوند هیچ شباهتی با کلام بشر ندارد، و از سوی دیگر دیدگاه جهمیه را رد نموده و خاطر نشان می ساخت که خداوند دارای صفت کلام است. در واقع امام اعظم، در این مسأله راه میانه را برگزیده و با مراعات حد اعتدال توانست خود را از افراط و تفریطی که دامنگیر دو گروه مُشَبَّه و جهمیه شده بود ننگه دارد.

نظریه صفات و از جمله اثبات کلام ازلی از لحاظ هستی شناسی مشکلاتی را نیز در پی داشت، زیرا چنانکه اصل ابن عطاء امام و پیشوای اهل اعتزال (۱۳۱-۸۰ هـ.ق/۷۴۸-۶۹۹ م) معتقد بود «اگر صفتی را قدیم بدانیم، از این قول، «تعدد قدماء» لازم می آید و اعتقاد به وحدانیت خداوند باطل می شود».^۹ از مطالعه دو کتاب «الفقه الأبسط» و «الفقه الأكبر» چنین بر می آید که امام اعظم تنها با به اثبات صفات اکتفاء نموده و در خصوص چگونگی ارتباط میان ذات و صفات خداوند اظهار نظری نکرده است. مؤلف «العقیده الطحاویة» هم که تلخیصی از آراء و اندیشه های کلامی ابوحنیفه را در کتاب یاد شده فراهم آورده است راجع به این موضوع چیزی نمی نویسد. ولی در «الوَصِیْلَة» که یکی دیگر از آثار منسوب به امام می باشد تصریح شده است که «قرآن کلام خداوند متعال است. وحی و فرو فرستاده اوست. نه اوست و نه غیر او (لَا هُوَ وَلَا غَیْرُهُ) بلکه صفت واقعی اوست».^{۱۰}

استفاده از فورمول «نه او و نه جز او» نسبت به صفت کلام و نقل آن در جمله

اخیر به احتمال زیاد از سوی یکی از حنفیان متأخر صورت گرفته است. زیرا به گفته پروفیسور ولفسن، سلیمان ابن جریر مؤسس مذهب زیدیه که زمان شهرت و شکوفایی او حدود ۱۶۹ هـ.ق/۷۸۵ م. دانسته شده است، هشام ابن الحکم از متکلمان شیعه (متوفی ۱۹۹ هـ.ق./۸۱۴ م.) و ابن کلاب (متوفی ۲۴۰ هـ.ق./۸۵۴ م.) از متکلمان اهل سنت از اولین کسانی بوده اند که این فورمول را برای صفات خدا به کار برده اند.^{۱۱} بعدها فورمول یاد شده به منظور حل مشکلات ناشی از اثبات صفات مورد استعمال ماتریدیه و اشعریه نیز قرار گرفت.

از آنجا که قرآن به معنی کتاب آسمانی با صفات و خصوصیات چون «انزال» و «تنزیل» و «تألیف» و «تنظیم» و «قرائت» و «کتابت» و «حفظ» تعریف و توصیف می‌شود و این اوصاف همگی نشانه حدوث بوده و با قرآن به معنی صفت قدیم خداوند سازگاری ندارند، تحقیق و بررسی چگونگی ارتباط میان آنها برای رسیدن به هدفی که ما در پیش داریم یک امر لازم بلکه واجب می‌باشد. در این باره دو نگرش مهم وجود دارد:

نگرش نخست متعلق به معتزله است که آنها با توجه به خصوصیات و ویژگی‌های یاد شده قرآن را آفریده و حادث می‌دانند.

نگرش دوم متعلق به گروهی از اصحاب حدیث است که شهرستانی (۵۴۸-۴۷۹ هـ.ق./۱۱۵۳-۱۰۸۶ م) در «الملل و النحل» آنان را «حشویّه» می‌خواند.^{۱۲} طبق این نگرش اصوات، حروف و کلمات قرآن همه قدیم و ازلی هستند. به عقیده حشویّه «سخنی که از حرف‌ها و کلمه‌ها ساخته نشده باشد عقل آن را قبول نخواهد

کرد». ^{۱۳} و چون قرآن به معنی صفت قدیم و ازلی خداوند از جنس حرف و صوت نیست و یا به عبارت دیگر خوانده، نوشته و شنیده نمی‌شود، به اندیشه این گروه کلام نخواهد بود بلکه کلام خدا همان متن قرآن است که در مُصحف‌ها نوشته شده است. بنا بر این نگرش حَشَوِيَه با نگرش معتزله اختلاف بنیادی و تفاوت جدی دارد. ابوحنیفه با این دو گروه هم موافق است و هم مخالف. با اهل اعتزال در مسأله حدوث این صفات موافق است ولی بر خلاف آنان برای خداوند کلام قدیم قایل می‌باشد. با حشویه در مسأله قِدَم کلام خدا موافق است ولی در تفاوت با آنان چنانکه مشاهده خواهد شد خصوصیات مذکور را حادث می‌داند نه قدیم.

عقیده امام اعظم راجع به این موضوع در «الفقه الأكبر» چنین گزارش شده است: «وَالْقُرْآنُ فِي الْمَصَاحِفِ مَكْتُوبٌ، وَ فِي الْقُلُوبِ مَحْفُوظٌ، وَ عَلَى الْأَلْسُنِ مَقْرُوءٌ، وَ عَلَى النَّبِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - مُنْزَلٌ، وَ لَفْظُنَا بِالْقُرْآنِ مَخْلُوقٌ، وَ كِتَابَتُنَا وَ قِرَائَتُنَا لَهُ مَخْلُوقَةٌ، وَ الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ». (قرآن در مصحف‌ها نوشته است و در دل‌ها یاد گرفته است و بر زبان‌ها خوانده است و بر پیامبر - علیه السلام - فرو فرستاده است، و تلفظ قرآن آفریده است، و نوشتن و خواندن قرآن [نیز] آفریده است، و [خود] قرآن ناآفریده است). ^{۱۴} چنانکه می‌بینیم ابوحنیفه میان قرآن به معنی صفت بسیط و قدیم الهی موجود در ذات خداوند و میان قرآن موجود در کتابت، زبان و ذهن آدمی تمایز قایل شده اولی را ناآفریده و آخری را آفریده ارزیابی می‌کند.

غزالی (۵۰۵-۴۵۰ ه.ق. / ۱۱۱۱-۱۰۵۹ م) این مطلب را در «إِلْجَامُ الْعَوَامِّ عَنِ

عِلْمِ الْكَلَامِ» در قالب تعلیمات فلاسفه مشاء پیرامون مراتب چارگانه وجود و تناسب میان آن‌ها بسیار استادانه توضیح داده است که آن جهت درک عقیده‌ی امام ابوحنیفه کمک و یاری زیادی می‌کند. وی گوید: «إعلم أن كلَّ شيءٍ فلهُ في الوجودِ أربعُ مراتبٍ: وجودٌ في الأعيان، ووجودٌ في الأذهان، ووجودٌ في اللسان، ووجودٌ في البياض المكتوبِ عليه كالنار مثلاً، فإن لها وجودًا في التنور ووجودًا في الخيال و الذهن، و أعني بهذا الوجودِ العلمَ بنفسِ النارِ و حقيقتها و لها وجودٌ في اللسان و هي الكليمة الدالة عليه، أعني لفظ النار و لها وجودٌ في البياض المكتوبِ عليه بالرقوم. و الإحراق صفة خاصة للنار كالقدم للقرآن و لكلام الله تعالى». (بدانکه هر چیزی را چهار مرتبه است در وجود: (۱) وجود در اعیان، (۲) وجود در اذهان، (۳) وجود در زبان و (۴) وجود در کتابت، مانند آتش مثلاً، زیرا که آتش را وجودی است در تنور و وجودی است در خیال و ذهن، منظور من از این وجود علم و آگاهی [ما]ست نسبت به خود آتش و حقیقت آن. و او را وجودی است در زبان و آن عبارت است از کلمه‌ای که بر وی دلالت کند، منظورم لفظ «آتش» است. و او را وجودی است در کاغذ که بر وی نوشته شده. سوزاندن صفتی است خاص آتش را، چون قدم و دیرینگی برای قرآن و کلام خدای تعالی).^{۱۵}

از این توضیح غزالی چنین استنباط می‌شود که وقتی می‌گوییم: «قرآن ناآفریده و قدیم است» مقصود ما قرآن در مرتبه وجود عینی می‌باشد که همان وجود کلام ازلی در ذات خداوند است و وقتی می‌گوییم: «قرآن در مصحف‌ها نوشته است و در دل‌ها یاد گرفته است و بر زبان‌ها خوانده است» مراد ما قرآن در سه مرتبه وجود

ذهنی، وجود لفظی و وجود کتبی می‌باشد.

باید خاطر نشان کرد که نظریه فوق الذکر از ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ هـ.ق./۱۰۳۷-۹۸۰م) گرفته شده است. شیخ الرئیس در منطق کتاب «النجاة» فصلی را به این موضوع اختصاص داده است. وی می‌نویسد: «الشیء، إمّا عینٌ مَوْجُودَةٌ، وَ إمّا صُورَةٌ مَوْجُودَةٌ فِی الْوَهْمِ أَوْ الْعَقْلِ، مَأْخُودَةٌ عَنْهَا، وَلَا يَخْتَلِفَانِ فِی النِّوَاحِي وَ الْأَمَمِ. وَ إمّا لَفْظَةٌ تَدُلُّ عَلَى الصُّورَةِ الَّتِي فِی الْوَهْمِ أَوْ الْعَقْلِ مُعْرَاةً وَ إمّا كِتَابَةً دَالَّةً عَلَى الْلفْظِ، وَ يَخْتَلِفَانِ فِی الْأَمَمِ. فَالْكِتَابَةُ دَالَّةٌ عَلَى الْلفْظِ، وَ الْلفْظُ دَالٌّ عَلَى الصُّورَةِ الْوَهْمِيَّةِ وَ الْعَقْلِيَّةِ، وَ تِلْكَ الصُّورَةُ دَالَّةٌ عَلَى الْأَعْيَانِ الْمَوْجُودَةِ». (هر چیزی یا (۱) عینی است موجود و یا (۲) صورتی است موجود در وهم و یا در عقل که آن صورت از آن عین موجود گرفته شده است. آن دو [وجود عینی و وجود ذهنی] در سرزمین‌ها [ی گوناگون] و در میان مردمان [مختلف] یکسان هستند. و یا (۳) لفظی است دال بر صورتی که در وهم و یا عقل وجود دارد. و یا (۴) کتابتی است دال بر لفظ. این دو [نوع از وجود] در میان مردمان [مختلف] یکسان نیستند. پس کتابت بر لفظ دلالت دارد، و لفظ [به نوبه خود] بر صورت وهمی و عقلی دلالت می‌کند. و آن صورت دال بر اعیان خارجی می‌باشد).^{۱۶} توضیح اینکه دلالت کتابت بر لفظ و دلالت لفظ بر امور و تصورات ذهنی هر دو از نوع دلالت وضعی هستند، نه طبیعی و بنا بر این بحسب وضع صاحبان زبان می‌توانند تغییر پذیرند. و اما دلالت امور ذهنی بر اعیان خارجی از قسم دلالت طبیعی به شمار می‌رود و از این رو بر کنار از تغییر و تبدیل می‌باشد.^{۱۷}

با توجه به آنچه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که کلام الهی در مرتبه وجود عینی، یعنی در ذات خداوند نه عربی است و نه عبرانی، بلکه تنها صفتی است بسیط و ازلی. ولی وقتی به مرتبه وجود لفظی تنزل می‌کند، این خصوصیات را به خود گرفته و به عربی و عبرانی تقسیم می‌شود. در مرتبه وجود کتبی قرآن با صفات دیگر متصف می‌گردد، بدین معنی که در این مرتبه وی در لباس خط کوفی، نسخ، ثلث و یا خطی دیگر ظهور می‌کند. قرآن در نظر ائمه‌ی فقه و اصول یکی از مهم‌ترین منابع دینی و یا به تعبیر خود آن‌ها «ادله شرعی» جهت استخراج و استنباط احکام به شمار می‌رود. بنابر این تصویری که آنان نسبت به این کتاب به عنوان کلام الهی دارند با تصور اهل کلام فرق زیادی دارد. قرآن در «اصول» فخر الاسلام پزدوی چنین تعریف شده است: «أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ عَنِ النَّبِيِّ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبُهَةٍ. وَهُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا». (اما کتاب همان قرآنی است که بر پیغمبر خدا فرو فرستاده است و در مصحف‌ها نوشته است و از پیغمبر - عَلَيْهِ السَّلَام - به تواتر و بی هیچ شبهه نقل شده است. و آن عبارت است هم از نظم [لفظ] و هم از معنی).^{۱۸}

در اینجا یاد آوری دو نکته ضرورت دارد. یکی این‌که صفاتی که در این تعریف برای قرآن بر شمرده شده همه مربوط به متن آن است و بنابر این قرآن به معنی کلام قدیم قایم به ذات خداوند از این تعریف خارج خواهد ماند. دیگر این‌که تلازم بین نظم [لفظ] و معنی به عنوان دو رکن مهم که در جمله اخیر به آن اشاره شده است ایجاب می‌کند که معانی و مدلولات قرآنی در قالب الفاظ و عبارات عربی

به همان شکلی که از پیامبر نقل شده است باید خوانده و نوشته شود. از این رو ترجمه قرآن به یکی از زبان‌های غیر عربی مثلاً به زبان فارسی قرآن را از قرآن بودن خارج می‌سازد، همانگونه امام شافعی (۲۰۴-۱۵۰ هـ.ق. ۸۲۰-۷۶۷م) بدان معتقد بود.

ولی ابوحنیفه نسبت به این مسأله نظری خاص دارد. او لفظ را بر خلاف معنی رکن لازم نمی‌داند، زیرا لفظ مقصود نیست، خصوصاً در حالت نماز که حالت مناجات با خداست.^{۱۹} زمخشری در «کشاف» ضمن تفسیر آیه ۱۹۶ سوره «شعراء» آن‌جا که آمده است: «وَ إِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ» می‌گوید: «وَ قِيلَ: إِنَّ مَعَانِيَهُ فِيهَا وَ بِهِ يُحْتَجُّ لِأَبِي حَنِيفَةَ فِي جَوَازِ الْقِرَاءَةِ بِالْفَارِسِيَّةِ فِي الصَّلَاةِ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ قُرْآنٌ إِذَا تَرَجَّمَ بِغَيْرِ الْعَرَبِيَّةِ حَيْثُ قِيلَ: «وَ إِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ» لِيَكُونَ مَعَانِيَهُ فِيهَا».

([در تفسیر این آیه] گفته اند که معانی قرآن در کتاب‌های پیشینیان وجود دارد. ابوحنیفه به همین دلیل قرائت را به فارسی در نماز جایز می‌شمارد، چراکه قرآن قرآن است هر چند به زبان غیر عربی ترجمه گردد آن‌جا که گفته شده است: «بدرستی که آن [قرآن] در کتاب‌های پیشینیان است» از جهت وجود معانی قرآن در این کتاب‌ها).^{۲۰} آیه مورد نظر در کتاب «أحكام القرآن» جصاص بدین صورت تفسیر شده است: «... ثُمَّ أَخْبَرَ أَنَّهُ فِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ، وَ مَعْلُومٌ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ بِهَذِهِ اللَّغَةِ فَهَذَا مِمَّا يُحْتَجُّ بِهِ فِي أَنْ نَقُلَهُ إِلَى لُغَةِ أُخْرَى لَا يُخْرِجُهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ قُرْآنًا لِإِطْلَاقِ اللَّهِ اللَّفْظَ بِأَنَّهُ فِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ مَعَ كَوْنِهِ فِيهَا بِغَيْرِ اللَّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ». (سپس خداوند [در این آیه] خبر داده که قرآن در کتب گذشتگان

موجود است و پوشیده نیست که در کتاب‌های پیشینیان به این زبان نبوده است. و این مطلب دلیلی است بر این که ترجمه قرآن به زبان دیگر اورا از قرآن بودن خارج نمی‌کند، زیرا خداوند لفظ را مطلق آورده، به این طرز که گفته: «قرآن در کتب گذشتگان است». البته در آن کتاب‌ها به غیر زبان عربی بوده.^{۲۱}

به این نکته باید توجه داشت که ضرورت ترجمه قرآن در دو مرحله‌ای از تاریخ اسلام در میان مسلمانان شدیداً احساس گردیده بود.

مرحله اول به انتشار اسلام در میان قبایل عرب مربوط می‌باشد. در حدیثی از پیامبر روایت شده است: «إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ لَلْبِلْعَلَةِ أَحْرَفٍ» (بدرستی که قرآن بر هفت حرف فرو فرستاده شده است).^{۲۲} مُحَدَّثَانِ در این که منظور از «هفت حرف» در حدیث مذکور چیست اختلاف نظر دارند. ولی «اکثر بر آنند که مراد به آن هفت لغت است که در عرب مشهور است و مشهور به فصاحت بوده اند و آن لغت قریش و طی و هوازن و اهل یمن و ثقیف و هذیل و بنی تمیم است».^{۲۳} توضیح این مطلب آن‌که در ابتداء قرآن به لغت قریش نازل شد که همان لغت پیغمبر بود و چون تلاوت قرآن با آن لغت برای سایر قبایل عرب دشوار گردید اجازت شد که هر کس با لغت خویش بخواند. به همین دلیل وجوب رعایت لغت قریش به هنگام خواندن قرآن کلاً ساقط گردید. بنا بر این وقتی برای عرب قرشی جایز باشد که از لغت خود دست کشیده قرآن را با لغت تمیم بخواند در صورتی که بر لغت خویش تسلط کامل دارد، برای غیر عربی نیز جایز خواهد بود که قرآن را با زبان عجمی بخواند، بخصوص اگر تسلط کافی بر زبان عربی نداشته باشد.^{۲۴}

مرحله دوم با فتوحات عظیمی که نصیب مسلمانان گردیده بود ارتباط دارد. در نتیجه این فتوحات بسیاری از سر زمین‌ها از جمله ایران، ماوراءالنهر و خراسان به تصرف خلافت و حکومت اسلامی در آمد. آن دسته از اهالی این مناطق که به آیین جدید گرویده بودند به سبب نداشتن زبان عربی در انجام وظایف دینی از قبیل ادای فریضه نماز دچار مشکلات گردیده بودند. طبق روایات برخی از منابع، آنان به سلمان فارسی (متوفی ۳۶ هـ.ق./۶۵۷م) که در زمان خلافت عمر ابن الخطاب (متوفی ۲۳ هـ.ق./۶۴۴م) به حکومت مدائن منصوب شده بود جهت رفع این مشکل مراجعت نمودند. برای مثال امام سرخسی در «المبسوط» می‌گوید: «فارس‌ها به سلمان - رضی الله عنه - نامه فرستادند که سوره «فاتحه» را برایشان به فارسی بنویسد. پس در نماز آن را می‌خواندند تا این‌که زبانشان با عربی عادت کرد.»^{۲۵} بنا به گفته سرخسی، دلیل ابوحنیفه در تجویز قرائت به فارسی در نماز همین پاسخ سلمان فارسی است نسبت به درخواست اهل فرس از او.

از این‌جا این مطلب مهم به دست می‌آید که حضرت امام تقلید صحابی را در حل مسایل شرعی از جنبه اصول فقه جایز می‌داند. شایان ذکر است که اهالی شهر بخارا نیز با وضع مشابهی دچار گردیده بودند. در این باره در تاریخ بخارا آمده است که «مردمان بخارا به اول اسلام در نماز قرآن به پارسی خوانندی، و عربی نتوانستندی آموختن».^{۲۶}

امام اعظم با اتکاء به آنچه گفته شد خواندن نماز را با زبان فارسی تجویز می‌کند. محمد شیبانی در «المبسوط» در این باره از وی چنین روایت کرده است: «وَ

قال أبو حنيفة إن افتتح الصلاة بالفارسية وقرأ بها وهو يحسن العربية أجزاءه. (ابوحنیفه گفت: اگر [نمازگزار] نماز را با فارسی افتتاح نماید [به این معنی که به جای «الله أكبر» بگوید: «خدای بزرگ»] و [یا] با این زبان قرائت کند در حالی که عربی را خوب می‌داند، نمازش جایز است).^{۲۷}

در «الجامع الصغیر» شیبانی همین نگرش فقهی بدین صورت آمده است: «رجل، افتتح الصلاة بالفارسية، أو قرأ القرآن بالفارسية، وهو يحسن العربية جازاً عند أبي حنيفة رحمه الله». (مردی نماز را با زبان فارسی افتتاح کرد یا قرآن را به فارسی خواند در حالی که عربی را خوب می‌داند، نمازش نزد ابوحنیفه - رحمه الله - جایز می‌باشد)^{۲۸}.

علاوه بر این گفتن آمین در نماز به زبان فارسی، خواندن تشهد به فارسی، خواندن خطبه در روز جمعه به فارسی، تسمیه، یعنی بردن نام خدا هنگام ذبح حیوان مأكول اللحم به زبان فارسی از نظر امام جایز است. همچنین طبق روایتی که سرخسی در «المبسوط» نقل کرده ابوحنیفه گفته است که اگر مؤذن به فارسی اذان گوید و مردم داند که آن دعوت به نماز است این اذان روا خواهد بود.^{۲۹}

پرسشی که در این‌جا به پاسخ نیاز داشته و از لحاظ تاریخ زبان‌های ایرانی حایز اهمیت فراوان می‌باشد این است که آیا زبان فارسی در روزگار امام اعظم اصلاً وجود داشت یا نه؟ زیرا تا آن‌جا که می‌دانیم زبان عامه مردم ماوراء النهر و خراسان در قرن‌های اول اسلامی سغدی، خوارزمی و دیگر زبان‌های محلی بود. در مناطق غربی و شمالی ایران هم تا مدتی زبان پهلوی، طبری و لهجه‌های محلی بکار

برده می‌شد. در جواب این سؤال باید گفت که عده‌ای از محققان بر آنند که زبان پارسی در دوره‌های پیش از اسلام نیز در برابر سغدی، خوارزمی و پهلوی وجود داشته است. مثلاً، دکتر محمد معین در مقدمه خود بر کتاب «فرهنگ فارسی» می‌نویسد: «قراین می‌رساند که در عهد ساسانی و اوایل اسلام زبان دری به محاذات پارسی میانه (پهلوی) وجود داشته، از جمله این قراین بعض عبارت‌ها و جمله‌هایی است که در کتب عربی از قول شاهنشاهان ساسانی و بزرگان دوره آنان و اوایل عهد اسلام درج شده به زبان پارسی است نه به زبان پهلوی، از آن جمله جاحظ در کتاب المحاسن و الأضداد آرد: «وَوَقَعَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ طَاهِرٍ: مَنْ سَعَى رَعَى، وَ مَنْ لَزِمَ الْمَنَامَ رَأَى الْأَحْلَامَ. هَذَا الْمَعْنَى سَرِقَةٌ مِنْ تَوْقِيعَاتِ أَنْوشِرَوَانَ، فَإِنَّهُ يَقُولُ: هَرَكْ رُوذْ چَرْدْ وَ هَرَكْ خَسِپْذْ خَوَابْ بِنِندْ» دمیری نوعی از مسکوکات را که «بغلیه» می‌نامیدند، یاد کرده گوید: رأس البغل آن را برای عمر ابن خطاب به سکه کسروی (به سبک سکه خسروان ساسانی) ضرب کرده و بر آن صورت پادشاه حک شده و زیر کرسی به فارسی نوشته شده بود: «نوش خورا! آی: كُلْ هَنِئًا».^{۳۰}

دلیل دیگر این که ابو جعفر محمد بن جریر طبری (۳۱۰-۳۲۴ هـ.ق. ۹۲۳-۸۳۹م) در «تاریخ الأمم و الملوك» حکایت کند: «لَمَّا عَبَّرَ الْمُسْلِمُونَ يَوْمَ الْمَدَائِنِ دِجْلَةَ، فَنظَرُوا إِلَيْهِمْ يَعْبرُونَ، جَعَلُوا يَقُولُونَ بِالْفَارِسِيَّةِ: دِيوَانْ أَمْد. وَ قَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: وَ اللَّهُ مَا تَقَاتِلُونَ الْإِنْسَ وَ مَا تَقَاتِلُونَ إِلَّا الْجَنَّ». («وقتی مسلمانان در جنگ مداین از دجله می‌گذشتند پارسیان گذشتن آن‌ها را می‌نگریستند و می‌گفتند: «دیوان آمد» به یکدیگر می‌گفتند: «بخدا سوگند با انسان‌ها جنگ نمی‌کنید با جنیان جنگ

دارید»^{۳۱} و باز همو در جای دیگر از همین کتاب می‌نویسد: «كَانَ التَّرْجُمَانُ يَوْمَ
الْهُرْمَزَانَ الْمُغِيرَةَ بْنِ شُعَلْبَةَ إِلَى أَنْ جَاءَ الْمُتَرْجِمُ، وَ كَانَ الْمُغِيرَةَ يُفْقَهُ شَيْئًا مِنَ
الْفَارْسِيَّةِ، فَقَالَ عَمْرٌو لِلْمُغِيرَةِ: قُلْ لَهُ مِنْ أَيِّ أَرْضٍ أَنْتِ؟ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ: أَيْ كَدَامِ
أَرْضِي؟ فَقَالَ: مَهْرَجَانِي» («روزی که هرمان آمد، تا آمدن مترجم مغیره بن شعبه
ترجمان بود و او چیزی از زبان پارسی می‌فهمید. عمر به مغیره گفت: «به او بگو از
کدام سر زمینی؟» مغیره گفت: «از کدام ارضی؟» هرمان گفت: «مهرگانی»^{۳۲})

و اکنون که این مسأله تا اندازه‌ای بر ایمان روشن شد، بر می‌گردیم به موضوع
مورد بحث و می‌گوییم: فتوای حضرت امام در خصوص جواز قرائت در نماز به
زبان فارسی همان‌گونه که دیده شد مبتنی است بر نظریه خاص او پیرامون کلام
خداوند در قلمرو اصول فقه، بدین معنی که وی تلازم میان نظم [لفظ] و معنی را
برای قرآن در نماز قبول ندارد، بلکه میان آن دو تمایز قایل بوده و از نظر او هر
یکی دارای احکام ویژه می‌باشد. از همین جهت است که ترجمه قرآن به زبان
فارسی هرچند از نظر ائمه اصول و فقه امثال شافعی کلام خدا نیست ولی از نظر
ابوحنیفه کلام خدا محسوب می‌یابد.

لازم به تذکر است که نظریه مربوط به کلام خداوند بعد از روزگار امام
تحوّلات و دگرگونی‌های زیادی را پشت سر کرد. از جمله، وقتی در زمان حکومت
مأمون خلیفه عباسی (۲۱۸-۱۹۸ هـ.ق./ ۸۳۴-۸۱۴ م) آثار حکماء و اندیشمندان
یونان باستان بخصوص میراث فکری معلم اول (۳۲۲-۳۸۴ قبل از میلاد) به عربی
ترجمه شد و در دسترس بزرگانی چون فارابی (۳۳۹-۲۶۰ هـ.ق./ ۹۵۰-۸۷۴ م) و

ابن سینا قرار گرفت این مسأله توسط ایشان به فلسفه نیز کشیده شد و در نتیجه دامنه بحث پیرامون کلام خدا گسترده‌تر گردید.

ما در این جا برای تصویر سیر تکامل این نظریه با آوردن سخنان ابن سینا به این کلام حُسن ختام می‌بخشیم. وی در الهیات کتاب «النجاة» ضمن بیان این مطلب که نفس پیغمبر دارای سه خصوصیت و ویژگی می‌باشد می‌گوید: «وَهُوَ أَنْ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ، وَ يَرَى مَلَائِكَةَ اللَّهِ تَعَالَى، وَ قَدْ تَحَوَّلَتْ عَلَى صُورَةٍ يَرَاهَا. وَ قَدْ بَيَّنَّا كَيْفَ لَيْلَةَ هَذَا، وَ بَيَّنَّا: أَنْ هَذَا الَّذِي يُوحَى إِلَيْهِ، تَنْشَبِحُ لَهُ الْمَلَائِكَةُ، وَ يَحْدُثُ فِي سَمَاعِهِ صَوْتٌ يَسْمَعُهُ، يَكُونُ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى وَ الْمَلَائِكَةِ، فَيَسْمَعُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ كَلَامًا مِنَ النَّاسِ وَ الْحَيَوَانَ الْأَرْضِيِّ. وَ هَذَا هُوَ الْمُوحَى إِلَيْهِ». (و آن این که سخن خدا را می‌شنود، و فرشتگان خدای تعالی را می‌بیند، و واقعاً فرشتگان به صورتی تبدیل می‌یابند که او ایشان را می‌بیند. و ما چگونگی این امر را توضیح داده و بیان داشته‌ایم که این همان کسی است که به او وحی می‌آید، فرشتگان به صورت شبیحی در برابرش پدیدار می‌گردند، و در گوشش آوازی پدید می‌آید که او آن آواز را می‌شنود، آن کلام از جانب ایزد تعالی و فرشتگان می‌باشد. پس وی آن را می‌شنود بدون این که آن سخن مردم و حیوان ارضی باشد. و این همان کسی است که به او وحی می‌آید).^{۳۳}

پی نوشت (منابع):

¹ أبو حنیفة و آراؤه فی العقیة الإسلامیة، الجزء الثالث فی نص رسائل الإمام، تقدیم عناية الله إبلاغ، دار إبلاغ للمعرفة و النشر العلمی، الطبعة الأولى، الكويت، ۱۴۲۱، ص ۸۳.

² الأكبر//علی القاری، الملا، شرح الفقه الأكبر، تحقیق الشعار، دار النفائس، الطبعة الأولى، بیروت، ۱۴۱۷ هـ - ق، ص ۱۶. نعمان، أبو حنیفة، الفقه

³هما نجا

⁴ الفخری، علی بن محمد، کتاب تلخیص البیان فی ذکر فرق أهل الأديان، النسخة المصورة، عني بنشرها و تقدیم لها و وضع فهرسها س. بروزوروف، دار النشر «العلم»، موسكو، ۱۹۸۸، ص ۷۶-۷۷

⁵ البغدای، أبو منصور، الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید، دار الطلائع، القاهرة، بدون التأریخ، ص ۱۵۸.

⁶هما نجا

⁷ الماتریدی، أبو منصور، کتاب التوحید، تحقیق بکر طوبال اوغلی و محمد آروشی، دار صادر، الطبعة الأولى، بیروت، ۱۴۲۸ هـ - ص ۱۶۸.

⁸ الأكبر//علی القاری، الملا، شرح الفقه الأكبر، تحقیق الشعار، دار النفائس، الطبعة الأولى، بیروت، ۱۴۱۷

ه- ق، ص ۱۶. النعمان، أبو حنيفة، الفقه
⁹ شريف، مير محمد، تاريخ فلسفه در اسلام، ترجمه ي
 فارسي، مركز نشر دانشگاهي، تهران، ۱۳۶۲، جلد اول، ص
 ۲۹۱.

¹⁰ النعمان، أبو حنيفة، الوصية // أبو المنتهى، شرح
 الفقه الأكبر، لاهور، ۱۳۱۶، ص ۷۷.

¹¹ Wolfson H. A. The Philosophy of the Kalam. Harvard University
 Press, 1976. P. 207-208.

¹² رجوع شود به: الشهرستاني، أبو الفتح محمد، الملل و
 النحل، تحقيق محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية،
 القاهرة، بدون التاريخ، الجزء الأول، ص ۱۱۷
¹³ همانجا، ص ۱۲۰

¹⁴ الأكبر // على القارى، الملا، شرح الفقه الأكبر، تحقيق
 الشعار، دار النفائس، الطبعة الأولى، بيروت، ۱۴۱۷ هـ-
 ق، ص ۱۶. النعمان، أبو حنيفة، الفقه

¹⁵ الغزالي، أبو حامد، مجموعة رسائل، بإشراف مكتب
 البحوث و الدراسات، المكتبة التوفيقية، القاهرة،
 بدون التاريخ، ص ۳۴۹

¹⁶ ابن سينا، أبو على، النجاة، تحقيق محمد تقى دانش
 پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۹،
 ص ۱۷-۱۸،

¹⁷ ص ۳۸-۳۹ رجوع شود به: بهمنيار، التحصيل، تصحيح و

تعلیق مرتضی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۵،

¹⁸ به نقل از: البخاری، علاء الدین، كشف الأسرار، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بیروت، ۱۴۱۸، الجزء الأول، ص ۴۰-۳۷

¹⁹ همانجا

²⁰ الزمخشري، أبو القاسم، الكشاف، تصحيح و تعلیق خليل مأمون شيجا، دار المعرفة، الطبعة الأولى، بیروت، ۱۴۲۳، ص ۷۷۰

²¹ الجصاص، أبو بكر، أحكام القرآن، دار الفكر، الطبعة الأولى، بیروت، ۱۴۲۱ هـ - ق/۲۰۰۱ م، الجزء الثالث، ص ۵۰۷

²² البخاری، محمد، الصحيح، دار الحديث، القاهرة، ۱۴۲۵ هـ - ق/۲۰۰۴ م، الجزء الثاني، ص ۱۶۵، رقم الحديث ۲۴۱۹

²³ دهلوی، عبد الحق، اشعة اللمعات، پشاور، بدون تاریخ، جلد اول، ص ۱۷۸

²⁴ رجوع شود به: البخاری، علاء الدین، كشف الأسرار، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بیروت، ۱۴۱۸، الجزء الأول، ص ۴۱-۴۰

²⁵ السرخسی، أبو بكر، كتاب المبسوط، تحقيق أبي عبد الله الشافعي، مكتبه رشيديه، كونه، بدون التاريخ، الجزء الأول، ص ۱۳۸

²⁶ النرشخی، ابوبكر، تاريخ بخارا، ترجمه ابو نصر

- القباوی، تصحیح مدرّس رضوی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۱، ص ۶۷
- ²⁷ الشیبانی، محمد، المبسوط، تصحیح أبو الوفاء الأفغانی، عالم الكتب، الطبعة الأولى، بیروت، ۱۴۱۰، الجزء الأول، ص ۳۹.
- ²⁸ به نقل از: ابن مازة، عمر، شرح الجامع الصغير، تحقیق الکیسی و ...، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بیروت، ۱۴۲۷، ص ۱۵۶-۱۵۷ -
- ²⁹ السرخسی، أبو بکر، کتاب المبسوط، تحقیق أبو عبد الله الشافعی، مکتبه رشیدی، کونته، بدون التاریخ، الجزء الأول، ص ۱۳۹-۱۳۷
- ³⁰ معین، محمد، فرهنگ فارسی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ دهم، تهران، ۱۳۷۵، جلد اول، ص ۳۲.
- ³¹ الطبری، محمد، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق مصطفی السيد و طارق سالم، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون سنة الطبع، الجزء الثاني، ص ۵۴۰
- ³² هاجنا ص ۵۸۶
- ³³ ابن سینا، أبو علی، النجاة، تحقیق محمد تقی دانشپژوه، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۹، ص ۷۰۰-۶۹۹.