

در بابِ بلاغت

احمد مهدوی دامغانی

بلاغت، که در زبان فارسی برای مفهوم آن گاه خودِ همین لفظ و گاه کلماتِ مفرد و مرکب چون شیوایی و رسایی و سخن‌دانی و زبان‌آوری و شیرین‌سخنی و چیره‌زبانی به کار می‌رود، یکی از فنون اصلی و مهم ادبِ گفتاری و نوشتاری است و، در فرهنگ و تمدنِ قرون وسطایی زبان‌های لاتینی و یونانی، سومین «هنر» از هنرهای هفت‌گانه‌ای^۱ است که در مدارس عالی تدریس می‌شده است.

هیچ شک نیست که بلاغت، به معنای عام خود، سابقهٔ درازی در فرهنگ و تمدن شرق و غرب دارد؛ البته، در شرق، بلاغت و تکاملی قواعد و تحوّل آن در ضمن علوم مذهبی منظور و محسوب بوده ولی در یونان و روم بلاغت به فن یا هنر یا علمی مستقل از مذهب اطلاق می‌شده است.

ولی، به هر صورت، بلاغت به ملت یا زبان خاص یا طبقهٔ اجتماعی معینی وابسته نیست: هر که از ادراک صحیح و ذوق سلیم برخوردار باشد و زبان خود را، هرچه باشد، به درستی بداند بلاغتِ سخن را در آن زبان در می‌یابد. اگر جز این بود، تحدّی قرآن مجید به بلاغتِ خود امری عبث می‌نمود؛ زیرا قرآن، در مقام تحدّی به عرب، می‌گوید: فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ (هود: ۱۱) یا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ (بقره: ۲: ۲۳) و، در مقام تحدّی با همهٔ عالمیان، می‌گوید: قُلْ لَنْ يَجْتَمِعَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا

(۱) هنرهای هفت‌گانه: صرف و نحو، لغت، بلاغت، حساب، هندسه، هیئت، و موسیقی.

الْقُرْآنَ لَا يُأْتُونَ بِمِثْلِهِ (اسراء ۱۷: ۸۸) و با این قول طبعاً فهم بلاغت و ذوق و درک ترتیب درجات بلاغت در سخن را برای عموم مخاطبان خود اثبات می‌فرماید؛ چون تحدی بر امری که مفهوم طرف دیگر نباشد درست نیست.

جاحظ (وفات: ۲۵۵ هـ) در رساله التفضیل بین بلاغتی العرب و العجم می‌گوید:
 إِنَّ الْبَلَاغَةَ لَيْسَتْ مَقْصُورَةً عَلَى أُمَّةٍ دُونَ أُمَّةٍ، وَلَا عَلَى مَلِكٍ دُونَ سَوْقَةٍ، وَلَا عَلَى لِسَانٍ دُونَ لِسَانٍ بَلْ هِيَ مَقْسُومَةٌ عَلَى أَكْثَرِ الْأَلْسِنَةِ فَهَمَّ فِيهَا مُشْتَرِكُونَ وَ هِيَ مَوْجُودَةٌ فِي كَلَامِ الْيُونَانِيَّةِ وَ كَلَامِ الْعَجَمِ وَ كَلَامِ الْهِنْدِ وَ غَيْرِهِمْ. (ص ۲۱۳، منقول در البلاغة عند السكاكي، ص ۷۵).
 اما مسلم است که مبانی و موازین بلاغت و اندازة دل‌نشین بودن سخن بلیغ در همه زبان‌ها یکسان نیست (ابن حزم، «رسالة في البلاغة»، رسائل ابن حزم، ص ۳۰۱).

تدوین مبانی بلاغت در یونان و روم

از حدود پنج قرن پیش از میلاد، که حکومت و کشورداری در یونان و روم نوع خاصی از دموکراسی و جمهوریت بود، طبعاً داوطلبان وصول به مقامات عالی به مناظرات و مشاجراتی سیاسی می‌پرداختند و، در این میان، بُرد با کسی بود که با فصاحت و بلاغت بیشتری سخن‌وری کند تا بدان وسیله بر رقیب خود فایز گردد و، از این روی، فن خطابت و بلاغت در این دو سرزمین موضوعیتی خاص یافت.

در اواخر قرن ششم و اوایل قرن پنجم پیش از میلاد، گروهی از فلاسفه یونان، که به سوفسطاییان شهرت یافته‌اند، شاگردانی در فن جدل و مناظره تربیت می‌کردند و آنان را در فراگرفتن شیوه‌های اقناع و الزام شنوندگان ماهر می‌ساختند. نام‌دارترین آن فلاسفه یکی زنون (حدود ۴۹۰ ق م - حدود ۴۳۰ ق م) و دیگری پروتاگوراس (حدود ۴۸۱ ق م - حدود ۴۳۰ ق م) است. اما دو حکیم بزرگ و بلندمرتبه، سقراط (۳۹۹-۴۷۰ ق م) و شاگرد نام‌دار او، افلاطون (۳۴۸-۴۲۷ ق م)، و سپس حکیم بزرگوار عالی‌مقدار، ارسطو (۳۲۶-۳۸۴ ق م)، با سوفسطاییان به مبارزه پرداختند و چنان بلاغتی را که آنان در مجادلات به کار می‌بردند مردود شناختند و پیروان و شاگردان خود را از آموختن آن منع فرمودند و مبانی و قواعد دیگری برای بلاغت پی‌ریزی کردند؛ و ارسطو دو رساله مشهور و مستقل، بلاغت (ریطوریکا) و شعر (بوقطیقا)، را تألیف کرد و بلاغت را از فن جدل ممتاز و مستخلص ساخت. گو این‌که حکمای مسلمان این دو رساله را، به‌ضمیمه رسالات برهان و جدل و

سفسطه، در جزو مباحث منطق شمرده و عنوان صناعاتِ خمس را بر آن اطلاق کرده‌اند. در روم نیز، در قرن اول و دوم پیش از میلاد، به امرِ بلاغت، که لازمه فن خطابت بود، اهتمام فراوان مبذول می‌شد و خطبای بلیغ، امثال سیسرون (مقتول به‌سال ۴۳ ق م)، اصول و موازینی برای آن مُدوُن ساخته بودند که فیلسوف و سیاست‌مدارِ دیگر رومی، سِنِکا (وفات: ۶۵ ق م)، آن اصول را تخطئه کرد ولی فیلسوف و ادیب دیگری، به‌نام مارکوس کوینتیلیانوس (حدود ۳۵ - حدود ۹۵ م)، در مقام تأیید سیسرون و رد اقوالِ سنکا برآمد و رساله‌ای به‌نام در چگونگی تربیت خطیب *Institutio Oratoria* در دوازده مجلد تألیف کرد که، هرچند پس از خود او متروک ماند، در دوران رنسانس از مآخذ و مراجع مهم فن بلاغت و خطابت به‌شمار رفته است. (دایرة‌المعارف بریتانیکا، ذیل Rhetoric و Quintilian؛ سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۱۲-۳۳)

شاید یادآوری این نکته لازم باشد که مبانی بلاغی حکما لزوماً با مبانی بلاغی که اُدبا و ائمه بلاغتِ مسلمان پی‌ریزی کرده‌اند در همه مسائل و موضوعات متفق نیست و حتی در میان خودِ فلاسفه در بعضی موارد اختلاف نظر است. فی‌المثل معلم ثانی، فارابی (وفات: ۳۳۹ هـ)، بر آراء ارسطو در باب خطابه و شعر ملاحظاتی بیان فرموده و، پس از او نیز، ابن باجه اندلسی (وفات: ۵۳۳ هـ) و جرجانی (که استاد محمدتقی دانش‌پژوه احتمال داده‌اند همان طبیب معروف، یعنی سید اسماعیل جرجانی (وفات: ۵۳۱ هـ، مؤلف ذخیره خوارزمشاهی، باشد - المنطقیات للفارابی، دیباچه ج ۳، ص ۱۵) بر آن ملاحظات تعلیقاتی نگاشته‌اند (همان کتاب، ج ۱ و ۳، در بعضی از صفحات مثلاً ص ۱۵۸-۱۶۹).

ائمه بلاغتِ اسلامی در شیوایی و زیبایی سخن و این که سخن به چه محسنات و صنایع لفظی و معنوی (آنچه موضوع فنون معانی و بیان و بدیع است) باید آراسته گردد تا موقعیت استوارتر و مطلوب و مقبول‌تری در گوش و دل شنونده و در جان خواننده بیابد بحث می‌کنند و حکما و فلاسفه بیشتر صناعاتِ منطقی و مبانی فلسفی را در حصول آن مقصود دخیل می‌شمارند و بدان توصیه می‌کنند.

بلاغت در ایران پیش از اسلام

هم چنان‌که اشاره شد، مبانی بلاغت در زبان پهلوی از متون دین زردشتی سرچشمه می‌گیرد که البته از بیشتر آن متون نشانی نمانده است و آنچه اینک موجود است و بیشتر

مشمول بر تفسیرات و تأویلاتِ موبدان زردشتی است^۱: ش بلاغی چندانی ندارد؛ ولی، تا آنجا که مسلم شده است، بر روی هم «یشت‌ها»، به ویژه بخش «مهریشت» آن، از بلاغیتِ مطلوبی برخوردار است. متون غیردینی موجود، مانند کارنامهٔ اردشیر بابکان یا درخت آسوریک و امثال آن، نیز در حدی نیست که بتوان آنها را نمونه‌ای از بلاغیتِ زبانِ پهلوی به‌شمار آورد. اما این‌همه بدین معنی نیست که در ایران پیش از اسلام، خصوصاً دوران ساسانی، به بلاغت و شیوایی سخن اهمیت داده نمی‌شده است. جاحظ در این باره، پس از نقلِ اقوالِ شعوییه در تجلیل و تعظیمِ بلاغیتِ زبانِ پهلوی، چنین نتیجه می‌گیرد: «خلاصهٔ سخن آن‌که سخن‌وری و ایراد خطبه‌های غزّا را جز برای ایرانی و عرب نمی‌شناسیم» (الیان و الثبیین، ج ۳، ص ۲۷). و همو، از قولِ شعوییه، می‌آورد: «هر که می‌خواهد در صناعتِ بلاغت به کمال رسد و کلماتِ غریبِ دور از ذهن را بشناسد و در دانش لغت پرمایه شود باید کتاب کاروند را بخواند» (همان جا، ص ۱۴). البته از این کتاب جز نام باقی نمانده است. باری، جاحظ، که خود از ائمهٔ بلاغت است، در جای جای الیان و الثبیین، مهارت ایرانیان را در سخن‌وری و خطابت و گزیده‌گویی بسیار می‌ستاید (مثلاً ج ۳، ص ۲۸) و این ادعای گزافی نیست، زیرا ترجمهٔ عربی سخنانی که از پادشاهان ساسانی، چون اردشیر بابکان و شاپور دوم و بهرام و هرمز و خسرو انوشیروان، و از وزرای ساسانی، چون بزرگمهر، در زمینه‌های گوناگون، از نوادر و توقیعات و فرمان‌ها و ضرب‌المثل‌ها، در طیّ قرون دوم تا چهارم هجری، در أمّهات کتبِ ادبِ عرب، مانند برخی از رساله‌های ابن مقفع (۱۰۶ - مقتول به سال ۱۴۲ هـ) و سهل بن هارون (وفات: ۲۱۵ هـ) و کتاب‌های التاج و الیان و الثبیین و رسائلِ جاحظ و عیون الاخبارِ ابنِ قتیبه (وفات: ۲۷۶ هـ) و اخبار الطوایلِ دینوری (وفات: اواخر قرن سوم هجری) و عقد الفریدِ ابنِ عبدربه (۲۴۶-۳۲۸ هـ) و زهرالآدابِ حُصری (وفات: ۴۵۳ هـ) و المحاسن و المساویِ بیهقی (معاصر متقدر عباسی - خلافت: ۲۹۵-۳۲۰ هـ) و امثال آن، و در شعرِ ابی نواس (وفات: ۱۹۸ هـ) و غیره به فراوانی نقل شده است حاکی از مرتبهٔ والایی است که آنان در فصاحت و بلاغت داشته‌اند. کافی است که به «فهرستِ اعلام» در کتبِ یاد شده نظر اندازیم و به کثرتِ نقلی که از آن نام‌داران شده است پی بریم؛ مضافاً آن‌که، در غالبِ کتبِ بلاغت و آدابِ کتابت و انشاء، به کسانی که در آرزوی وصول به مراتبِ اعلای این فنون‌اند همواره توصیه شده است که به آموختن فرهنگ و بلاغیتِ «فرس» همت گمارند؛ مثلاً ابراهیم بن المُدبّر (وفات: ۲۷۹ هـ)، نویسنده و

وزیر معتمد عباسی، در رساله العذراء، در پاسخ آنکه از او خواسته است تا به «جوامع اسباب بلاغت» راهنمایی کند می‌گوید: «ضرب المثل‌ها و نامه‌های ایرانیان و فرمان‌ها و توقیعات آنان را به دقت بخوان و راه و روش و شیوه‌های جنگ‌آوری آنان را بدان». (ص ۷)

بلاغت در عرب جاهلی

قطع نظر از آنچه در باب تحدی قرآن مجید به بلاغت گفته می‌شود، ذکر این نکته لازم است که از لفظ «بلاغت» و مشتقات آن در جاهلیت نیز همین معنی و مقصودی که بعداً مصطلح شده، یعنی «شیوا سخنی» و «زبان‌آوری»، مراد و مقصود بوده است و به سخنوران خوش سخن شیواصفت «بلیغ» اطلاق می‌شده است. درباره قس بن ساعده ایادی (وفات: حدود ۶۰۰ م)، ضرب المثل «أبلغ من قس» در همان زمان جاهلیت معروف شده و شاعر مشهور جاهلی، اعشی (میمون بن قیس - وفات: ۵۷ هـ) درباره او می‌گوید:

و أبلغ من قس و أجرا من الذي بذى الغيل من خفان أصبح خادراً

(مجمع الامثال، ص ۱۱۷)

و نیز حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم از این لفظ همین معنی مشهور و مصطلح را اراده فرموده است که می‌فرماید: «انما أنا بشر و انه یأتینی الخصم فلعل بعصکم ان ینکون ابلغ من بعض»^۲ که شارحان حدیث، از جمله قسطلانی (۸۵۱-۹۲۳ هـ)، در شرح کلمه «ابلیغ» می‌گویند: «أی أحسن ایراداً للكلام» (ارشاد الساری، چاپ بولاق، ج ۴، ص ۲۶۲).

هرچند از نثر جاهلی جز قطعات بسیار کوتاه، که غالباً عبارات مختصر مسجعی از سخنان قس بن ساعده مذکور است و چند جمله از آن بر زبان مبارک حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ضمن سخنی آمده است (مجمع الامثال، ص ۱۱۷)، و یا کلمات مسجع و رمزگونه بعضی از کاهنان چیز دیگری بر جای نمانده است، جملاتی که به صورت ضرب المثل از آن دوران باقی است این نکته را به خوبی می‌رساند که عرب جاهلی، علاوه بر شعر، که از ارکان زندگانی بدوی او به شمار می‌رفته و سخت بدان دل بسته بوده، به نثر مرغوب و مستحسن نیز به دیده اعجاب می‌نگریسته و عبارات آن را

به خاطر می سپرده و سینه به سینه نقل می کرده است. ^{۱۰} این بدیهی است که تجلی و تیزبلاغت در شعر آن دوران است و آنچه از شعر جاهلی در دست است و انتساب آن به شاعران جاهلی قطعی می نماید آینه تمام‌نمایی از مظاهر بلاغت ادب جاهلی است و مسلم می دارد که آنان به مدد قریحه صافی و ذوق سلیم خود اشعارشان را بدانچه بعدها به صورت مبانی علم بلاغت و فنون سه‌گانه آن در آمد، از حذف و اضمار و حشوهای ملیح و مجاز و استعاره و تشبیه و کنایه و حتی صنایع بدیعی، چون طباق و تضاد و غیره، به نحو مطلوب و دل‌انگیزی می آراسته‌اند. دلیل روشن این امر آن است که بسیاری از شواهد شعری، در کلیه فنون بلاغت، از اشعار شاعران جاهلی یا مخضرم است.

از همین نظر است که تحدی قرآن مجید نیز به بلاغت آن است، چرا که اصول و مبانی بلاغت در قلوب و نفوس عرب، که قرآن به زبان آنان نازل شده، به حدی متمکن و متنقذ بود که هیچ دستاورد بشری دیگری با آن نمی توانست برابری کند. به همین مناسبت نیز بود که کفار قریش و معارضان پیغمبر اکرم نسبت شاعری را در بالاترین درجه آن به حضرتش متوجه می ساختند. به علاوه، هم چنان که مبانی علم نحو بر لغت و قرائت قرآن استوار شده است، مبانی اصلی بلاغت عرب مسلمانان و ائمه آن بلاغت هم بر طرز و اسلوب همان کتاب حمید مجید عزیز منطبق گردیده است؛ زیرا اثبات اعجاز قرآن از اهم مقاصد و غایات علم بلاغت عرب است و مقصد اصلی مؤلفان کتب بلاغی نیز همین بوده است.

تعاریف بلاغت در ادب اسلامی

شاید برای کمتر فن و علم و صنعتی به اندازه بلاغت و تصوف تعریف ذکر شده باشد. از پیش از اسلام تا زمان حاضر، در تضاعیف کتب ادب و سیر، تعریفات فراوانی از بلاغت آمده است که گاه مقصور بر یک دو کلمه یا جمله کوتاه است و گاه با عبارات مفصلی است که در چندین سطر جای دارد.

جاحظ، که در البیان و الثبیین بسیاری از آن تعریفات مختصر و مفصل را نقل کرده است، بلاغت را، در نظر فارسی‌زبانان، «معرفة الفصل من الوصل»؛ در نظر یونانیان، «تصحیح الاقسام و اختیار الکلام»؛ در نظر رومیان، «حسن الاقتضاب عند البداهة و الغزارة يوم الاطالة»؛ در نظر هندیان، «وضوح الدلالة و انتهاز الفرصة و حسن الاشارة»؛

در نظر عرب، «الإيجاز في غير عجز والإطناب في غير خطلٍ»؛ و از قولِ اعرایی، فقط «المحَّةُ دالَّةٌ» معرفی می‌کند. در بسیاری از کتب ادب و بلاغت نیز تعاریفات دیگری در حدِّ همان عباراتِ مختصرِ مذکور در البیان و التبيين آمده است.

البته بیشتر این قبیل تعاریفات، که از زبان ادبا و بلغای مشهور یا ناشناس و یا تازیان بیابان‌نشین، یعنی مراجعِ اصلي لغتِ عرب و استعمالات آن در معانی مترادف یا متضاد، صادر شده متعلق است به قرون اول و دوم و سوم که هنوز در ادب اسلامی قواعدِ مشخص و قوانینِ متبعی برای بلاغت مدوّن نشده بوده است.

ولی، به فاصلهٔ پانصد سال یا بیشتر، سکاکی (وفات: ۶۲۶ هـ) بلاغت را با چنین طول و تفصیل و استعاره و تشبیه تعریف می‌کند:

هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حداً له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها و ايراد انواع التشبيه و المجاز و الكتابة على وجهها و لها، اعنى البلاغة، طرفان: اعلى و اسفل متباينان تبايناً لا يترأى له ناراهما، و بينهما مراتب، تكاد تفوت الحصر متفاوتةً فمن الاسفل تبتدئ البلاغة و هو القدر الذي اذا نقص منه شيء التحق ذلك الكلام بما شبهناه به في صدر الكتاب من اصوات الحيوانات. ثم تأخذ في التزايد متصاعدة الى ان تبلغ حداً لإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفها و كالملاحه و مدرك الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا، و طريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين^۳. نعم للبلاغة وجوه ملتزمة ربما تيسرت اماطة اللثام عنها لتجلى عليك اما نفس وجه الإعجاز فلا.
(مفتاح العلوم، ص ۴۱۵-۴۱۶)

یعنی «بلاغت» آن است که گوینده در بیان معانی که در ذهن دارد بدان جا رسد که حق ترکیب و پیوستن کلمات را به یک‌دیگر به‌خوبی و درستی ادا کند و تشبیهات گوناگون و مجاز و کنایه را آن‌چنان‌که باید به‌کار برد. و بلاغت را دو طرف برترین و فروترین است و میان این دو چنان فاصلهٔ دوری است که اگر در آن سوئی شعلهٔ آتشی بر آسمان رود، در این سوی دیده نشود، و ناهمگونی‌های بی‌شمار نیز در میانشان هست.^۴

۳) ابن مطلب یعنی «و طریق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين» عقیده سکاکی است؛ ولی، هم‌چنان‌که بعداً خواهد آمد، طول خدمت این دو علم موجب اكتساب ذوق، که بهره و نعمتی خدادادی و طبیعی است، نخواهد شد؛ اما در تلطیف و تکمیل آن ممکن است مؤثر باشد. (← همین مقاله، ص ۱۳)

۴) سکاکی، تعریفی را که علی بن عیسی الرّماني (وفات: ۳۸۶) از طبقات بلاغت کرده است با توضیح و تفصیل بیشتری از قول خود می‌گوید: «رّماني در الثّكّ في اعجاز القرآن (ص ۷۵) چنین می‌گوید: فأما البلاغة فهي علی

فروترین حد بلاغت از آنجا آغاز می‌شود که اگر چیزی از آن کاسته شود سخن - چنان که در ابتدای کتاب آوردیم - همانند آوای جانوران گردد. سپس، کم‌کمک، بلاغت فزونی می‌گیرد تا به حد اعجازی شگفت‌انگیز می‌رسد که آن اعجاز، هم‌چون ملاحظه رُخسار خوبان، یافتنی است نه گفتنی. به باور من، آنچه اعجاز را می‌یابد ذوق است و بس؛ و راه به دست آوردن ذوق خدمت کردن طولانی به این دو دانش [معانی و بیان] است. آری، بر چهره جلوه‌های گوناگون بلاغت رویندهایی است که گاه به آسانی می‌توان آن‌را به کناری زد تا بلاغت بر تو نمایان گردد. اما برای بیان خود اعجاز راهی نیست.

خطیب قزوینی (۶۶۶-۷۳۹ هـ)، در الايضاح و التلخیص، و تفتازانی (وفات: ۸۷۹۲) تعریف مذکور در فوق را به دو جزء تجزیه کرده‌اند. جزء اول آن‌را در تعریف «فصاحت» و جزء دوم را، با افزودن قید «مقتضی الحال مع فصاحت»، برای «بلاغت» آورده‌اند. سپس، ملخصاً در التلخیص و الايضاح و مطوّلاً و مفصّلاً در المطول، به شرح و تفسیر کلمات و تبیین مقاصد سکاکی پرداخته‌اند (الايضاح، ص ۷۲-۸۳؛ التلخیص، ص ۲۲-۳۷؛ المطول). هرچند در فاصله قرن اول تا هفتم همه علمای بلاغت در تعریف آن نظر و سلیقه خاص خود را معمول داشته‌اند، اما مرجع و مال همه آن تعریفات را تقریباً یکی و مصداق بیت معروف

عباراً ثنائیتی و حُسنک واحدٌ و کُلُّ إلی ذاک الجمالِ یشیرُ

می‌توان شمرد. البته برخی از تعاریف بسیار کوتاه و برخی طولانی است. بعضی از ائمه بلاغت، مانند عبدالقاهر جرجانی (وفات: ۴۷۱)، اساساً از ایراد تعریفی خاص همانند تعریفات که در دیگر کتب آمده صرف‌نظر فرموده و تعریف را در ضمن بیان فایده یا غرض از بلاغت، به صورت دل‌چسب و گوناگونی، درج کرده‌اند؛ و بعضی دیگر، به بیانی که صورت ثبوتی بلاغت را در نفس متکلم بلیغ مشخص می‌سازد و بعضی، با بیانی که صورت اثباتی آن است، به تعریف پرداخته‌اند؛ مثلاً ابوالحسن علی بن خلف، که از کتاب^۵ بلیغ قرن پنجم است، در کتاب نفیس خود، موادّ البیان، بلاغت را ثبوتاً چنین تعریف می‌کند:

→ ثلاث طبقات، منها ما هو فی أعلى طبقة و منها ما هو فی أدنى طبقة و منها ما هو فی الوسائط بین أعلى طبقة و أدنى طبقة. فما كان فی أعلاها طبقة فهو مُعجَزٌ و هو بلاغة القرآن. و ما كان منها دون ذلك فهو ممكنٌ كِبلاغة البلقاء من الناس...» سپس، در آخر کتاب، این طبقات را مشروحاً بیان می‌کند.
(۵) یعنی نویسندگان در دیوان دولت و منشیان رسائل سیاسی و اداری که جاحظ بلاغت آنان را در حد اعلی و سرمشقی برای جویندگان این دانش می‌شمارد و به مطالعه آثار آنان و پی‌روی از آن بسیار سفارش می‌کند.

البلاغة هي العبارة عن الصُّورِ القائمة في النَّفسِ بمعانٍ جامعةٍ لِتِلْكَ الصُّورِ محيطيةٍ بها و
الفاظٍ مطابقةٍ لِتِلْكَ المعاني مساويةٍ لها. (ص ۵۹)

یعنی بلاغت توانایی بر تعبیر از تصورات و اندیشه‌هایی است که در ذهن گوینده نقش می‌بندد
با معنایی که در برگیرنده همان الفاظ شود و الفاظی که برابر همان معانی باشد و به درستی بر آن
منطبق گردد.

و از صور اثباتی یکی همان است که جاحظ در البیان و التبيين ذکر می‌کند و آنرا بسیار
می‌پسندد و، پس از او، ابراهیم بن المدبر در الرسالة العذراء، بی آنکه مرجع خود را نقل
کند، آن را می‌آورد. جاحظ می‌گوید:

وقال بعضهم - و هو من أحسن ما اجتبيناه و دوّناه - لا يكونُ الكلامُ يستحقُّ اسمَ البلاغةِ
حتى يسابقَ معناهَ لفظُهُ و لفظُهُ معناه، فلا يكونُ لفظُهُ الى سميعك أَسْبَقَ من معناه الى
قلبك. (البیان و التبيين، ج ۱، ص ۱۱۵؛ الرسالة العذراء، ص ۴)

یعنی و یکی از بلغا گفته است - و آن از بهین‌هایی [= بهین تعریفاتی] است که ما [جاحظ]
آنرا برگزیدیم و در کتاب خود آوردیم - سخن سزاوار نام بلاغت نیست مگر آن‌که لفظ و
معنایش آن‌چنان باشد که پنداری هر یک زودتر از دیگری بر فهم پیشی می‌گیرد، پس چنان
نباشد که پیش‌تر از آن‌که معنی به دلت رسد لفظ به گوشت آید.

از جامع و مانع‌ترین تعریفات بلاغت تعریف دانش‌مند بزرگ و متفکر نام‌دار ایرانی، امام
فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ هـ)، از آن است به این عبارت:

البلاغة بلوغُ الرَّجُلِ بعبارة كُنَّه ما في قلبه مع الاحتراز عن الإيجاز المُخِلِّ و الإطالة
المُملَّة. (نهاية الإيجاز، ص ۸۹)

یعنی بلاغت آن است که آدمی آنچه را که در تو دل دارد با سخنی که از ایجازِ مخل و اطنابِ
ممل در آن پرهیز شده باشد بر زبان آرد.

همین تعریف را یحیی بن حمزة علوی یمنی (۶۶۹-۷۴۵ هـ) به عنوان «مقصود از بلاغت» و
به گونه‌ای که گویی این عبارت نتیجه اندیشه و انشاء خود اوست، در الطراز (ج ۱، ص ۱۲۲)
می‌گنجاند. اما ظاهراً پیش از امام فخر نیز این تعریف، به صورتی مستقل یا در ضمن
عبارات و تعاریف دیگری، آمده باشد زیرا علی بن خلف الکاتب سابق الذکر، در دنباله
همان تعریفی که از او پیش ازین نقل شد (البلاغة هي العبارة عن الصُّورِ القائمة في النَّفسِ

بمعانی جامعۀ لِتِلْكَ الصُّوَر...، توضیح جالبی بدین شرح می آورد:

ولصعوبة المرام في تركيب الكلام من الفاظ و معانٍ مشتملة على الصفة التي وصفناها قلّ البلغاء و صارت البلاغة صناعةً تُخَصُّ قوماً دون قوم ولو كانت البلاغة انما هي العبارة عن هذه الصُّورة بما يحضُرُ كُلُّ معبّرٍ لتساوى الناس في حيازة فضيلتها ولم يكن لأحدهم مزيةً على الآخر فيها، لكنْ اكثرُهُم يعدل عن طريقها من وجهين، احدهما ان يأتي بالفاظٍ عامية متبدلة سخيفة النسيج متهلهلة لا تدلُّ على المعاني في اول وهلة والاخرى ان يكون الالفاظ مكررة باعيانها او مترادفة ينوب بعضها بعض في الدلالة على المعنى المدلول عليه.

یعنی چون بسیار دشوار است که گوینده‌ای همه مقصود خود را در معانی و الفاظی با چنان صفتی که گفتیم در سخنش بگنجاند، از این روی سخن‌وران بلیغ کمیاب‌اند و بلاغت هنری است که گروه ویژه‌ای از آن برخوردارند، چرا که اگر بلاغت آن باشد که هر کس بتواند تصورات و اندیشه‌های خود را به‌ر لفظی که بر زبانش می‌آید بیان کند، در آن صورت مردم همه در به‌دست آوردن فضیلت بلاغت یکسان‌اند و کسی را بر دیگری برتری نخواهد بود.

بیشتر مردم از روش درست سخن‌وری، دو گونه به‌کج‌راه می‌روند:

۱) الفاظ عامیانه سست پیوند پوچی که به زودی و آسانی بر مقصود رهبری نمی‌کند به‌کار می‌برند؛

۲) بی‌جا و بی‌مناسبت الفاظ مکرر یا مترادفی، که هر یک به‌جای دیگری به‌مقصود راه می‌برد و با اندکی از آن الفاظ بر همه مقصود می‌توان پی برد، بر زبان می‌آورند.

انواع بلاغت

مطلب مهمی که شایان یادآوری است این که بلاغت، هر چند ماهیت واحدی دارد، اما تجلی و تحقق آن در صور و مظاهر و مصادیق گوناگون است؛ و فرموده خواجه شیراز که «هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد» یا جمله مشهور «لِکُلِّ مقام مقال» ناظر بر همین معنی است. در این باره ابن المقفع سخنی کوتاه و بسیار نغز دارد که جاحظ و ابوهلال عسکری (وفات: بعد از ۳۹۵ هـ) آن را مستنداً در البیان و التبيين آورده‌اند و توحیدی (وفات: حدود ۴۰۰ هـ) آن را، در الإمتاع و الموانسة، به صورتی مفصل‌تر و گویاتر، از قول ابوسلیمان منطقی سجستانی (وفات: حدود ۳۷۵ هـ) می‌آورد که ترجمه آن چنین است:

بلاغت بر چند گونه است که از آن جمله است: بلاغت شعر و بلاغت خطابه و بلاغت نثر و

بلاغتِ مَثَل و بلاغتِ عقل و بلاغتِ در بدیهه‌گویی و بلاغتِ در ایراد سخنانِ تأویل و تفسیرپذیر.

بلاغت در شعر آن است که قواعد دستور زبان در الفاظِ آن به‌خوبی رعایت شود، و آیین سخن در آن به‌کار رود، و از الفاظِ غریب و نامأنوسِ خالی بماند و اگر در آن شعر معنی و مقصودی، به کنایت و یا به‌صراحت، بیان شده است آن کنایتِ لطیف و آن صراحتِ مستدل و پذیرفتنی جلوه کند و سخن سخت پیوند و برابری و هم‌آهنگی در الفاظ و معانی آن آشکار باشد.

بلاغت در خطابه و سخن‌رانی آن است که الفاظ در آن به‌فهم شنونده نزدیک باشد و در سخن اشارات فراوان، همراه با کلماتی مسجع، بر جمله‌هایی کوتاه، که مانند اشتراکی سرمست در میدان معنی جولان دهد، سوار و گنج‌انیده شود تا اندیشهٔ شنونده، بر حسب فهم، در دریای معانی آن شناور گردد.

بلاغت در نگارشِ نثر آن است که الفاظی به‌کار رود که درخورِ معانیِ مشهور و مقاصدِ مطلوب باشد، و قواعدِ آرایش و پیرایشِ سخن در آن مراعات شود، و کلمات در آن به‌آسانی و نرمی به‌هم بپیوندند، و رشتهٔ سخن در آغاز پیوسته باشد و در انجام سربسته نماند، و معنی به‌درستی بیان شود تا آن نوشته در شیوایی و رسایی آب‌دار و دل‌نشین و در نرمی و لطافت چون بافته‌ای ابریشمین گردد.

بلاغت در تمثیل آن است که بدهاءُ الفاظی گزیده را، همراه با ایجازی که احتمالِ حذف در آن برود و در عین حال متضمنِ معنایی لطیف و صورتی دل‌پذیر باشد، ادا کند و سخن در پرده اما با اشاراتی بسنده و عبارتی که به‌آسانی بر زبان‌ها و قلم‌ها روان گردد گفته شود.

بلاغتِ عقل آن است که عقل زودتر از آن‌که گوش همهٔ سخن را بشنود به مفهوم سخن پی‌بزد، و سودی که او در دریافتِ معنی می‌بزد رساتر از همهٔ آن صنایعِ لفظی باشد که گوینده سخن را بدان می‌آزاید. (ج ۲، ص ۱۴۲-۱۴۳)

و نیز صورتِ مفصل‌ترِ مفهومِ «لِکُلِّ مَقَامٍ مَقَالَ» تفصیلی است که برخی ائمهٔ مقبول‌القولِ بلاغت در این باره داده‌اند که بلاغت سه‌گونه است: (۱) سخن موجز (کم و گزیده) و با اشاره‌ای که بر مقصود دلالت کند گفته شود؛ (۲) در سخن رعایتِ مساوات میان لفظ و معنی بشود و بیش و کم گفته نشود؛ (۳) آنجا که مقامِ مقتضیِ تطویل است دامنهٔ سخن گسترده گردد و به درازا گفته شود (= اطناب و اسهاب). بنابراین، رعایتِ تناسب میان حال و مقال در ادای سخن به ایجاز یا مساوات یا اطناب از اصولِ مسلمِ بلاغت است که به‌ویژه سخن‌وران باید مراقب و مواظب آن باشند و سخن بر مقتضای آن بگویند و برانند.

بشربن المعتمر (وفات: ۲۱۰ هـ)، که از بلغای نام‌دار و از مشایخ جاحظ است، در این باره می‌گوید:

و يتبغى للمتكلم أن يعرف أقدار المعانى و يوازن بينها و بين أقدار المستمعين و بين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً و لكل حالة من ذلك مقاماً حتى يُقَسِّم أقدار الكلام على أقدار المعانى و يُقَسِّم أقدار المعانى على أقدار المقامات و أقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات. (البيان و التبيين، ج ۱، ص ۱۳۸)

یعنی باید که سخن‌گو اندازه معانی را بشناسد و تناسب آن‌را با فهم شنوندگان و ویژگی حالات ایشان به خوبی بسنجد و برای هر دسته و هر حالتی سخن سزاوار آن بپردازد تا معانی در حد شنوندگان و متناسب با حال و مقام آنان با برازندگی پرداخته گردد.

خوارزمی (وفات: ۳۸۷ هـ) در مفاتیح العلوم این اصل را به تعبیر دیگری بیان می‌کند:

وجوه البلاغة ثلاثة: المساواة، و هي أن تكون الألفاظ كالقوالب للمعاني، لا تفضلها و لا تنقص عنها. والاشارة، و هي أن تدل بلفظ قليل على معاني كثيرة. والإشباع و هو أن تدل على معنى واحد بالألفاظ مترادفة. (ص ۷۸)

یعنی بلاغت سه گونه است: مساوات و آن چنان است که الفاظی که گفته می‌شود، هم چون قالبی، گنجائی همان معانی را داشته باشد که برای آن وضع شده است نه بیشتر و نه کمتر؛ اشاره و آن چنان است که با الفاظی اندک به معانی فراوان پی برده شود؛ اشباع و آن چنان است که برای پی بردن به یک معنی الفاظی مترادف گفته شود.

باید دانست که، هر چند بلاغت با قواعد و قوانین معینی مشخص و مدوّن گردیده است، تسلط بر آن جز به کمک ذوق خدادادی و طبیعی میسر نیست؛ و شاید همان بیت مشهور شاعری طبع روان می‌خواهد نه معانی نه بیان می‌خواهد در این مورد نیز صادق باشد. أبو الحسن علی بن عیسی الرّمّانی گفته است: «پایه و بنیاد بلاغت طبع و ذوق است. با این همه، آلات و ابزار نیز فراهم آمده تا هم کمک‌رسان به قوه طبع باشد و هم ترازویی برای باز شناختن سخن سره از ناسره» (ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، ص ۳۸). اما این بدان معنی نیست که هر که با قواعد بلاغت آشنا شد یا حتی بر آن مسلط و محیط گردید به وصف «بلیغ» متصف گردد و بتواند به شیرینی سخن گوید و یا به

دل‌نشینی مطلب و مضمونی بنگارد. البته دانستن قواعد بلاغت و به‌کار بردن آن در تلطیف ذوق طبیعی مؤثر است؛ اما، اگر گوینده یا نویسنده‌ای فاقد ذوق سلیم و طبع مستقیم باشد، هرچند قواعد و قوانین بلاغت را در گفته و نوشته خود کاملاً رعایت کند، سخن و نوشته او بلیغ و دل‌انگیز و شیوا نخواهد شد و به دل اهل ذوق نخواهد نشست و تکرار و تداولی بر زبان و قلم فصحا و بلغا نخواهد داشت. از این روست که بسیاری از آثار منظوم و منثور هر زبان که از صاحب ذوق سلیم طبعی صادر نشده بلکه از ادبا و علمای بلاغت، که شناخت کامل از صنایع لفظی و معنوی و چگونگی به‌کار بردن آن‌را در سخن داشته‌اند، به‌جای مانده به‌کلی متروک است و مقبول طبع مردم صاحب‌نظر نیست؛ و طرفه آن‌که گاه برخی از معلمان بلاغت، که عمری دراز در تدریس فنون بلاغت صرف کرده‌اند، از ادای چند جمله کوتاه یا نوشتن چند سطر که مناسب حال و مقتضی مقام باشد ناتوان‌اند.^۶

تدوین قواعد بلاغت در اسلام

هم‌چنان‌که گفته شد، بلاغت در ایران پیش از اسلام و در دوران جاهلیت تازیان موضوعیت مهمی را حایز بوده است و ظهور و تجلی آن در کتب پارسی عصر ساسانی و یا در شعر جاهلی عرب، به‌صورت‌های مجاز و تشبیه و استعاره و کنایه، رایج بوده است، هرچند که برای آن مُصطلحاتِ مخصوصی در میان نبوده است.

از اوایل قرن دوم هجری، اولاً به دلیل اهتمام مسلمانان به قرآن مجید و توجیه تحدی آن به بلاغت و اثبات اعجاز آن، و ثانیاً به سبب ورود و نفوذ آثار و آراء پارسی و رومی و یونانی و هندی در فرهنگ اسلامی و ادب عرب، دانش‌مندان سخن‌سنج عرب متدرجاً به تعریف و تدوین قواعد بلاغت پرداختند. در این‌که آراء بلاغی هندیان، رومیان و یونانیان و ایرانیان چه اندازه در بیان و بلاغت عرب مؤثر بوده در میان اهل نظر اختلاف

۶) دکتر احمد مطلوب، ادیب معاصر عرب، از قول مرحوم استاد طه الزاوی عراقي، نقل می‌کند که این اخیر عالم ماهری را، که استاد علوم ادبی بوده و جهل و چند سال به تدریس مطول و مختصر و حواشی معروف ابن دو کتاب بلاغت اشتغال داشته است، می‌شناخت که وقتی در محفلی رسمی، که حاکم شهر نیز در آن حضور داشته است، از او استدعا می‌شود که چند کلمه‌ای، ولو به‌عنوان دعای خیر، در آن مجلس ایراد کند، آن استاد در می‌ماند و نه تنها نمی‌تواند دو عبارت درست و هم‌آهنگ بیان کند که از ادای دو کلمه فصیح نیز عاجز می‌ماند. (البلاغة عند السکاکی، ص ۳۹۶)

بسیار است. یکی از دلایلی که بر وجود تأثیر بلاغت یونانی بر بیان عربی اقامه می‌شود این است که بیشتر متکلمین نام‌دار معتزله و از آن جمله واصل بن عطاء (۸۰-۱۳۱ هـ) و بشر بن المعتمر و جاحظ از بُلغای عالی قدر به‌شمار می‌روند و به‌ویژه مکانت و رفعت مقام جاحظ در بیان مورد قبول عام است؛ و حُسن بیان و طلاقَت لسان اینان از آن‌روست که برخی از آنان که در قرن دوم و سوم می‌زیسته‌اند با علم و فلسفه یونان، خصوصاً کتب ارسطو، آشنایی کاملی داشته‌اند و جاحظ زبان فارسی را نیز به‌خوبی می‌دانسته است. دلیل بارز آنان که منکر نفوذ و تأثیر بلاغت و بیان غیرعربی بر بیان و بلاغت عرب‌اند اولاً خود قرآن کریم است و ثانیاً این‌که همه شواهد ابواب معانی و بیان عرب از قرآن و سخنان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و یا اشعار شعرای جاهلی و مخضرم است. البته دلیل مُنکران قوی‌تر از دلیل مدعیان نفوذ و تأثیر بلاغت غیرعربی بر بلاغت عرب در قرون دوم و سوم و چهارم است؛ ولی، در قرون پس از آن، خاصه از هنگامی که تألیف کتب بلاغت در شرق عالم اسلام (ایران بزرگ) و غرب آن (شمال آفریقا و اندلس) رواج یافت، اثر علوم یونانی، به‌ویژه فلسفه و منطق، در آن کتب مشهود است و این تأثیر گاه آن چنان برای بعضی از کتب بلاغی زبان آور شده که موجب روی گردانی و رمیدگی ارباب ذوق و معلمین و دانش‌اندوزان فنون بلاغت از آن گردیده است؛ چرا که برخی از آن کتب و حواشی آنها و حواشی و تعلیقات بر آن حواشی بیشتر از آن‌که حاوی مطالب ادبی و ذوقی باشد جامع مسائل فلسفی و استدلالات و نقض و ابرام‌های خشک آن شده است.

برخی از ادبای معاصر عرب مؤلفان کتب بلاغت را به دو دسته تقسیم کرده و بر یکی نام مکتب ادبی و بر دیگری نام مکتب کلامی نهاده‌اند و دانش‌مندان عرب نژاد و عرب‌زبان را پی‌رو مکتب ادبی و مؤلفان غیرعرب نژاد را پی‌رو مکتب کلامی شمرده‌اند؛ و از این‌روی، غالب مؤلفان علوم بلاغت، مانند امام فخر رازی و ابو یعقوب سگاکاکی (۵۵۵-۶۲۶ هـ) و همه شارحان باب سوم مفتاح العلوم او، از قبیل تفتازانی و خطیب قزوینی و میرسید شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶ هـ) و غیرهیم را، که در قرون ششم تا نهم و پس از آن کتابی نوشته‌اند، پی‌روان مکتب کلامی معرفی کرده‌اند.^۲

(۷) در البلاغة عند السگاکاکی (ص ۳۳-۱۱۳)، بحث مفصل و مشعی در این باره شده است.

* * *

هم چنان‌که پیش از این اشاره شد، اولین تألیفات بلاغی کتبی است که برای اثبات بلاغت قرآن مجید و نمودن دلایل اعجاز آن فراهم آمده است و تألیف چنین کتبی از اواسط قرن دوم تا اواسط قرن پنجم رواج فراوانی داشته است، از آن جمله است اعجاز القرآن ابی عبیده مَعْمَر بن المثنی (۱۱۰-۲۰۹ هـ) و اعجاز القرآن واسطی (وفات: ۳۰۶ هـ) معتزلی و اعجاز القرآن قاضی باقلانی (۱۴۴-۲۰۷ هـ) و رسائل رمانی و فراء و خطابی (۳۱۹-۳۸۸ هـ) و نظم القرآن ابن الاخشید، و مجاز القرآن‌های متعدد. در این کتاب‌ها، هر چند مطلوب اصلی توضیح و تبیین تحدی بلاغی قرآن است،^۸ طبعاً به مبانی فنی معانی و بیان و بعضی مصطلحات آن، چون مجاز و کنایه و تشبیه و استعاره و حذف و التفات و قصر و وصل و فصل، نیز توجه شده است. مع الوصف، از اوایل قرن سوم است که ادبا و دانش‌مندان در صدد تدوین و تعیین قواعد و قوانین بلاغت برآمده‌اند و رسائل و مقالات مختصری در آن نوشته‌اند؛ و اولین کسی که به تفصیل به تشریح و توضیح مبانی بلاغت پرداخت جاحظ است که، با تألیف البیان و التبین، مسائل علم بلاغت را - بی آن‌که فصول و ابواب معینی را به هر مسئله یا اصطلاحی اختصاص دهد و کتاب خود را، آن چنان‌که در دیگر کتب متأخر از آن دیده می‌شود، به «ابو» و «ابی» مَبُوب و به ترتیبی مرتب سازد - در آن گرد آورد و روابط میان لفظ و معنی و الفاظ را با یک‌دیگر تشریح کرد. هم‌چنین، در جای‌جای کتاب معروف و مهم دیگر خود، الحیوان، و یا در رسائل بسیاری که در موضوعات گوناگون نوشت، عَرَضاً و استطراداً، به بحث درباره بلاغت و تطبیق و موازنه میان بلاغت ملل مسلمان (عرب و عجم) پرداخت. به موازات عمل جاحظ، دانش‌مندان دیگری هم، چون میرد (وفات: ۲۸۵ هـ) و ثعلب (۲۰۰-۲۹۱ هـ) و ابن قتیبه، در کتب گران‌بهای خود، به اجمال در موضوعات و مسائل بلاغی بحث کرده‌اند. پس از اینان، باید از شاعر نام‌دار و پادشاه‌نگون بخت عباسی، عبیدالله بن المعتز (مقتول در ۲۹۶)، و کتاب البدیع او نام برد که آن‌را با استفاده از کتب ابن قتیبه و جاحظ و میرد و ثعلب و امثال آنان تألیف کرد و برخی از معاصران آن‌را نخستین کتابی که به ادب فنی و شعر و نثر مصنوع پرداخته است می‌شمارند. هر چند این ادعا مبالغه‌آمیز است، اما البدیع ابن معتز کلاً بدیعی نیست که در

۸) برای اطلاع بر این کتب، - الفهرست، بند دهم، باب سزم.

عرف متأخران مصطلح است بلکه آمیزه‌ای است از فن بیان و موضوعات بلاغت، چون تشبیه و استعاره و کنایه، و فن بدیع و مصطلحات خاص آن. لذا می‌توان تألیف آن را قدم بلندی در طریق تدوین قواعد بلاغت شمرد. پس از ابن المعتز، دانش‌مندان عرب نژاد یا ایرانی تبار، مانند ابوهلال عسکری خوزستانی، ابن سنان خفاجی (وفات: ۴۶۶ هـ)، ابن رشیق قیروانی (وفات: ۴۵۶ هـ)، احمد بن فارس قزوینی (وفات: ۳۶۹ هـ)، قدامة بن جعفر (وفات: ۳۳۷ هـ)، اسحق بن ابراهیم بن سلیمان بن وهب، ابراهیم بن المدبر و امثال آنان، که شمارشان اندک نیست، کتب و رسائل مفصل یا مختصری در علم بلاغت و فنون سه‌گانه آن (معانی و بیان و بدیع) نگاشته‌اند. دانش‌مند و ادیب و بلاغی بزرگ، ابن جنی (وفات: ۳۹۲ هـ)، نیز کتاب مستطاب و بسیار مهم و نفیس الخصائص را، که از مصادر و مراجع و مآخذ کتب قرون بعدی است، تألیف کرده است. اما خداوند تبارک و تعالی چنان مقدر فرمود که سخن پیامبر صادق مُصدّقش صلی الله علیه و آله و سلم، «لَوْ كَانَ الْعِلْمُ مُعْلَقًا بِالْقُرْيَا لَتَنَاوَلَهُ قَوْمٌ مِنْ ابْنَاءِ فَارَسٍ» (کنز العمال، ج ۱۱، حدیث ۳۳۴۳)، هم چنان‌که در بسیاری از علوم اسلامی مصداق یافته بود، در مورد علم بلاغت نیز مُحَقَّق گردد، از این‌روی تدوین مبانی اساسی و تقریر اصول اصلی بلاغت را نیز برای دانش‌مندی ایرانی مقدر و مسلم فرمود.^۹

این عالم جلیل و بلاغی بی‌بدیل ابوبکر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد جرجانی (= گُرگانی) است که معاصرین او و متأخرین از او همه او را به امامت در علم بلاغت پذیرفته‌اند و از او گاه به عنوان الشیخ الامام^{۱۰} و الامام مجدالاسلام^{۱۱} و الامام العالم الحبر التحریر^{۱۲} و الشیخ التحریر^{۱۳} تعبیر می‌کنند و باخرزی، معاصر او، درباره‌اش می‌گوید: «اتَّفَقَتْ عَلٰی اِمَامِيَّةِ الْاَلْسِنَةِ وَ تَجَمَّلَتْ بِمَكَانِهِ وَ زَمَانِهِ الْاَمْكَنَةُ وَ الْاَزْمَنَةُ^{۱۴}.» هم چنان‌که در

۹) هر چند سخن شریف رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیاز به تأیید بشری ندارد، عنوان فصل سی و پنجم مقدمه ابن خلدون، در آغاز قرن نهم - فی ان حَمَلَةَ الْعِلْمِ فِي الْاِسْلَامِ اَكْثَرُهُمُ الْعَجْمُ - نظرگیر است. وی می‌گوید: «من الغریب الواقع ان حَمَلَةَ الْعِلْمِ فِي الْمَلَّةِ الْاِسْلَامِيَّةِ اَكْثَرُهُمُ لَامِنِ الْعِلْمِ الشَّرْعِيَّةِ وَلَا مِنْ الْعِلْمِ الْعَقْلِيَّةِ اِلَّا فِي الْقَلِيلِ النَّادِرِ وَ ان كَانَ مِنْهُمْ الْعَرَبِيُّ فِي نِسْبَتِهِ فَهِيَ عَجْمِيٌّ فِي لَفْتِهِ وَ مَرَبَاهِ وَ مَسْتَبِيحَتِهِ، مَعَ انَّ الْمَلَّةَ عَرَبِيٌّ وَ صَاحِبِ شَرِيعَتِهَا عَرَبِيٌّ». (مقدمه، ص ۶۰۰).

۱۰) فخرالدین رازی مکرراً، از جمله در صفحات ۱۶۱، ۹۲، ۲۷۲، ۳۱۴، ۳۵۷ و ۳۵۹ نهاية الایجاز. و خطیب قزوینی در مقدمه ایضاح (ص ۷۰) (۱۱) ایضاً فخر رازی در مقدمه نهاية الایجاز (ص ۷۴)

۱۲) ابن الزمکانی در مقدمه الثبانی فی علم البیان، ص ۳۰ (۱۳) الطراز، ج ۳، ص ۲۵۸

مورد علم طب گفته شده است که «الطِبَّ كَانَ مَعْدُومًا فَأَحْيَاهُ جَالِينُوسُ وَكَانَ مَتَفَرِّقًا فَجَمَعَهُ الرَّازِي وَكَانَ نَاقِصًا فَكَمَّلَهُ ابْنُ سِينَا»^{۱۵}، در مورد امام عبدالقاهر جرجانی باید گفت که او کسی است که متفرقات فنون بلاغت و نواقص آن را جمع آوری و تکمیل فرمود و این جمع و تکمیل به برکت تألیف دو کتاب مستطاب دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه تحقق یافت. جرجانی، در این دو کتاب، هم به آنچه علمای قرن دوم و سوم در تبیین و تشریح جهات اعجاز بلاغی قرآن اهتمام می‌ورزیدند و هم به تدوین قوانین و تأسیس قواعد معانی و بیان و نقد الشعر و سرقات شعریه، به نحو مستوفایی توجه فرموده و شرح و بیان آن موضوعات و مسائل و مصطلحات را تکفل کرده است، گویا که وضع اصطلاح معانی و بیان و تقسیم علم بلاغت به این دو فن از سکاکی است. وی آنچه را که تا زمان جرجانی و سال‌ها پس از او «معانی نحو» یا «نظم و تلازم» خوانده می‌شده معانی خوانده و بر تشبیه و کنایه و استعاره و انواع مجاز بیان اطلاق کرده است. ولی ظاهراً اطلاق عنوان بدیع بر محسنات شعری از بدرالدین بن مالک (وفات: ۶۸۶ هـ) (بسر محمد بن مالک سراینده الفیه در نحو متوفی ۶۷۲ هـ) است؛ زیرا، تا اواسط قرن هشتم، بر هر سه فن مذکور گاه بیان و گاه بدیع اطلاق می‌شده است. به همین جهت، أبو محمد ساجلماسی، که در سال ۷۰۴ هـ کتاب خود، به نام المنزح البدیع فی تجنیس اسالیب البدیع، را در علم بلاغت تألیف کرده، و یا، پیش از او، ابن وهب کتاب خود را البرهان فی وجوه البیان نامیده است.

دقیقاً نمی‌توان دانست که عبدالقاهر جرجانی کدام یک از دو کتاب مذکور را اول تألیف کرده است، ولی حدیس غالب محققان معاصر بر این است که دلائل الاعجاز قبل از اسرار البلاغه تألیف شده است.

باری، ظهور این دو کتاب نفیس نقطه عطف علم بلاغت در فرهنگ و ادب اسلامی است و این دو کتاب است که جامع مسائل بلاغت در همه فنون آن است و عبدالقاهر است که در قرن پنجم این علم را به قله عظمت و رفعت آن رساند و هر مطلب و موضوع مربوط به آن را در این دو کتاب گنجانید. پس از عبدالقاهر، هر بلاغی دیگر که کتابی در بلاغت تألیف کرد از مندرجات این دو کتاب بهره برد و بدان استناد کرد و یا در مقام تفسیر و شرح اقوال جرجانی و تأیید و بعضاً رد یا تکمیل برخی از آراء او برآمد و یا،

(۱۵) با همه شهرتی که این عبارت دارد و نتوانستم مرجع نقل یا گوینده آن را بیابم و بشناسم.

چون فصول و ابوابِ دو تألیفِ جرجانی، به‌ویژه دلائل الاعجاز، تبویب و ترتیب روشن و معمولی که برای کتب بلاغت منظور شده بود نداشت، ملخص مطالب آن را در ابواب و فصول، به ایجاز و اختصار، در کتاب خود آورد. اگر گفته شود که از ابتدای قرن ششم تاکنون همه علمای بلاغت در این علم عیال عبدالقاهرند، گمان نمی‌رود سخنی گزافه باشد^{۱۶}، چرا که نام‌داران این علم پس از او، مانند امام فخر رازی در نهایت‌الایجاز و مطرزی (۵۳۸-۵۶۱هـ) در الایضاح و ابن‌الزملکانی (وفات: ۶۵۱هـ) در التیان و علوی یمانی در الطراز و سکّاجی در مفتاح العلوم و خطیب قزوینی در دو کتاب الایضاح و التلخیص و محمد بن علی بن محمد جرجانی شیعی (وفات: ۷۲۹) در الاشارات و التنبیها و تفتازانی در المطول، همگی در آراء و اقوال خود تابع جرجانی‌اند و در مقام فصلِ دعوی و إفحام مدعی به قول جرجانی استناد می‌کنند.

برای آن‌که نمونه‌ای از تجلیل و تکریمی را که این نام‌دارانِ عالی‌مقام از دو کتابِ جرجانی فرموده و توجهی را که بدان مبذول داشته‌اند در این مختصر بیاورم به ترجمه چند جمله از نهایت‌الایجازِ رازی و المطولِ تفتازانی اکتفا می‌کنم. رازی می‌گوید:

تا آن‌که خداوند تعالی امام مجدالاسلام عبدالقاهر بن عبدالرحمن نحوی جرجانی را، که خدای او را در رحمت خویش جای دهد و چشمه‌های آموزشش را بر او سرازیر سازد، موفق فرمود که اصول و قوانین این علم را استخراج کرد و دلائل و براهین آنرا مرتب و منظم ساخت و تا آنجا که جای داشت در پرده برداری از حقایق و جستجوی دقایق و ریزه‌کاری‌های آن کوشید و در این باره دو کتاب فراهم آورد و یکی را دلائل الاعجاز و دیگری را اسرار البلاغه نام نهاد، و قواعد کم‌یاب و ریزه‌کاری‌های شگفت‌انگیز و وجوه عقلی و شواهد نقلی و لطایف ادبی و همه مباحث عربیت را، که در سخنِ دانش‌مندان پیش از او نمی‌توان یافت و جز خود او هیچ‌کس از دیگر دانش‌ورانِ پرآوازهٔ ارج‌مند را بدان دست‌رسی نبود، در آن دو کتاب گرد آورد (نهایت‌الایجاز، ص ۷۴ و ۷۵)

و تفتازانی می‌گوید:

تا آنجا که توانستم، به‌دانش‌مندانِ یگانه‌نام‌دار و انگشت‌شمار روی آوردم و در همه کتاب‌هایی که در فن بلاغت و بیان تصنیف شده بود ممارست ورزیدم و با آنها زور رفتم، به‌ویژه به

۱۶ هم چنان‌که از قول امام شافعی گفته شده است «التاس فی الفقه عیال علی ابی حنیفه» یا «من اراد أن یتبحر فی الفقه فهو عیال علی ابی حنیفه». (طبقات الفقهاء، ص ۸۷)

دلایل الاعجاز و اسرار البلاغه که نهایت کوشش و توانایی خود را در خواندن و دوباره خواندن و جستجو کردن در لابه‌لای اوراق آنها به کار بردم. (مطول، چاپ استانبول، ص ۴)

بلی، در این میان، ادیب مشهور و مترسّل ماهر، ضیاء‌الدین بن اثیر (وفات: ۶۳۷ هـ) (برادر کهنتر مجدالدین و عزالدین)، در کتاب بلاغی معروف خود، المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر، به تغافل و تجاهل، در عین آنکه بسیاری از آراء و اقوال امام عبدالقاهر جرجانی را انتحال می‌کند و با «بادی در غبغب» آنرا به نام خود «جامی زند»، مطلقاً از دلایل الاعجاز و اسرار البلاغه و مؤلف بزرگوار آن نامی نمی‌برد و، با این بی‌انصافی و سر در زیر برف کردن کبک‌وار، خود را در معرض استهزا قرار می‌دهد تا بدانجا که بسیاری از متأخران از او از جمله دو ادیب عرب معاصر، دکتر احمد الحوفی و دکتر بدوی طبانه، در چاپ سال ۱۳۸۱ المثل السائر، مکرر در مکرر مُشتِ ابن اثیر را باز و انتحالش را آشکار می‌کنند و حق را به حق‌دار، یعنی جرجانی، می‌رسانند؛ مضاف بر آنکه علامه عالی‌مقدار بزرگوار، عزالدین عبدالحمید بن ابی‌الحدید (۵۸۶-۶۵۵ هـ)، رحمة الله علیه، بسیاری از اشتباهات و مغالطاتی را که ابن اثیر، با زبان آوری و عبارت‌پردازی مسجع و مظنن و گه‌گاه بارِ خود، درست و در حکم وحی مُنزل می‌شمارد، در کتابی، که در ردّ و اصلاح مُدعیات او تألیف فرموده و نام آنرا الفلک الدائر علی المثل السائر نهاده، برملا ساخته است و، در موارد متعدد، کج فهمی و بی‌انصافی و اقوال ناموجه او را یادآوری و تصحیح می‌کند و، از جهت عبارات زنده‌ای که نسبت به بزرگان علم و ادب، امثال ابن‌سینا و غزالی و زمخشری (۴۶۷-۵۳۸ هـ) و ابوعلی فارسی، به قلم آورده، نکوهش و سرزنشش می‌فرماید.^{۱۷}

۱۷) چنین می‌نماید که ابن‌ضیاء‌الدین، به خلاف دو برادر بزرگ‌تر و بزرگوار خود (مجدالدین، مؤلف کتاب شریف النهایة فی غریب الحدیث و عزالدین، مؤرخ ارجمند و مؤلف کتب نفیس و معتبری چون الکامل و أسد الغایة فی معرفة الصحابه و اللباب فی الانساب) که در مقدمه کتاب‌های ذی‌قیمت خود با نهایت فروتنی و در کمال ادب به فضل تقدّم متقدمین اعتراف می‌کنند و خود را دنباله‌رو آنان می‌شمارند، به گونه‌ای شگفت‌انگیز شیفته و فریفته شخص خود و، به تعبیر روان‌شناسان، «خودبزرگ‌بین» است. وی بی‌محابا تقدّم فضل و فضل تقدّم دانش‌مندان پیشین را انکار و به بزرگان مذکور و بسیاری دیگر بی‌ادبی می‌کند. شگفت آن‌است که این بزرگان هر چهار نفر ایرانی‌اند و خودپسندی ابن‌اثیر تا بدانجاست که، با کمال بی‌پروایی، شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا را به نادانی منسوب می‌دارد (ج ۲، ص ۶) و غزالی را از علوم ادب بیگانه می‌شمارد (ج ۲، ص ۹۴) و گفته او را «فاسد» معرفی می‌کند (ج ۲، ص ۸۸). وی زمخشری را نیز تخطئه می‌کند (ج ۲، ص ۱۷۲) و ابوعلی فارسی، نحوی بزرگ، را به اشتباه و تخلیط متهم می‌سازد. ابن‌ابی‌الحدید در این باب‌ها می‌فرماید: و بالجمله مقام الشیخ ابی‌علی رضی الله عنه مقام جلیل یقتضی أن یحترم و یصان ولا یستعمل معه التسرع بالتخطئة والزد و اذا وجد فی کلامه.

باری عبدالقاهر پایه‌گذار بلاغت است و اوست که، با دیدی صرفاً ادبی و بر مبنای ذوق، قواعد کلی و قوانین اساسی و نهایی این علم را در این دو کتاب پی‌ریزی کرد و نظریه اصلی خود را، که بلاغت «استواری نظم و ترکیب کلام» است، ابراز نمود. همین نظریه است که جرجانی آن را مبنای اثباتِ اعجازِ قرآن مجید قرار می‌دهد و، بر اساس آن، قواعد بلاغت را منتظم می‌سازد؛ و این نظم و استواری و ترتیب لازم را در ترکیب کلام ناظر بر معانی مفهوم و مستنبط از کلام می‌داند نه از الفاظ مفردة آن؛ یعنی بلاغت را نتیجه کیفیت قرار گرفتن الفاظ در سخن به نحو مقتضی و منطبق با قواعد صرفی و نحوی و قرار گرفتن هر لفظ در جای شایسته خود و «تطبیق کلام بر مقتضی و مناسب حال» (خطیب قزوینی، الايضاح، ص ۸۱) می‌شناسد و نام آن را نظم می‌گذارد. جرجانی، از آنجا که بلاغت را صفت معنی می‌داند، نظم را مکرراً در جمله‌ای کوتاه چنین تعریف می‌کند: «النَّظْمُ عبارةٌ عن تَوْحُّيِّ معانی النَّحْوِ فيما بينَ الكَلِمِ» (دلائل الاعجاز، ص ۴۶، ۲۷۶، ۲۸۳، ۴۰۳). یعنی «نظم عبارت از جُستن و یافتن بهترین روابط نحوی در میان کلماتی است که برای ادای مقصود گفته شود».

فخرالدین رازی، در توضیح تعریف جرجانی از نظم و جامع و مانع بودن آن تعریف، می‌گوید:

اگر به خوبی جستجو و پی‌گیری کنی، خواهی دید که درستی و شیوایی یا خطا و سست پیوندی در هر سخنی زائیده نظم و چگونگی به رشته کشیدن الفاظ در آن سخن است. اگر کلمه‌ای آن‌چنان که باید، با رعایت قواعد نحوی مناسب، در جای خود قرار گرفته باشد، آن سخن درست و شیوا و بلیغ است؛ اما، اگر در سخن کلمه‌ای از جای مناسب خود رانده و در جای دیگری نشانده شده باشد، آن سخن نادرست و نارسا و نازیباست؛ و چنین بلاغتی تنها با دانستن مفهوم الفاظ و حروف حاصل نمی‌شود بلکه سخن‌گو باید به خوبی بداند که آن الفاظ و حروف را کجا و چگونه به کار برد و در مناسب‌ترین جای سخنش قرار دهد. (نهایة الايجاز، ص ۲۷۷-۲۷۸)

خلاصه آن‌که امام جرجانی برای لفظ، علاوه بر معنی لغوی، معنی و مزیت اضافی دیگری قایل است که آن به برکت کیفیت استعمال و استقرارش در کلام و موقعیت ترکیبی

→ ما يُستدرك، أُستدرك مع استعمال الأَدب (ج ۴)، ص ۲۲۴ - جلد چهارم همان «الفلک الدائر» است. بعید نیست که جسارت و بی‌پروایی ضیاءالدین نتیجه وزارت او باشد که وزارت مآبانه سخن می‌گوید و ابن ابی‌الحدید، که هم رتبه و هم شأن او در این جهت است، به خوبی حشش را کف دستش گذارده است.

آن در جمله حاصل می‌شود و همین معنی دوم است که مایه فصاحت و بلاغت لفظ در کلام می‌گردد و گرنه لفظ، به‌تنها و به‌خودی‌خود، بالفعل هیچ فصاحتی ندارد بلکه فصاحت آن بالقوه است که به شرط مذکور ظاهر می‌شود به شرحی که اینک خواهد آمد.

لفظ و معنی و مدخلیت آن در بلاغت

این مسئله که از لفظ و معنی کدام یک دخالت و تأثیرش در بلاغت بیشتر است و اساساً در کدام یک بلاغت موجود است از مسائل مهم و مورد اختلاف علمای ادب و بلاغت است. البته این بدان معنی نیست که آنان که بلاغت را در معنی می‌دانند تأثیر ساختاری لفظ را در بلاغت ناچیز پندارند و فصاحت لفظ - یعنی همان شروط معهود مشهور: عدم تنافر حروف و خالی بودن از غرابت و مخالفت با قیاس و ناخوش آهنگی - را در آن نادیده بگیرند و هر معنای والایی را که در قالب الفاظ معیب و نامناسب گنجانیده شده و به شروط مقرر در گزینش الفاظ آن توجه و اهتمامی نشده بلیغ بشمارند، بلکه بحث بر سر آن است که کدام یک از لفظ و معنی عامل مؤثرتر و قوی‌تر است. ظهور شاعران نام‌داری در طبقات اسلامیین، مولدین و محدثین، و شکوفایی طبع آنان در بیان معانی و مفاهیم عقلی و عاطفی و مسائل اجتماعی و یا موضوعات مربوط به اسالیب شعری، از مدح و هجا یا حماسه و رثاء و غیره، بر این اختلاف افزود و، بر اثر آن، مسئله موازنه و مقایسه میان شاعران و بحث سرقات شعری نیز پیش آمد. در مجموع، تا زمان عبدالقاهر جرجانی و ابداع نظریه «نظم» او - هرچند برخی از ائمه بلاغت، چون جاحظ و قدامة ابن جعفر و قاضی علی عبدالعزیز جرجانی (وفات: ۳۹۲ هـ)، بیشتر به لفظ ارجح می‌نهند و برخی دیگر، چون ابو عمرو شیبانی^{۱۸} (وفات: ۲۰۶ هـ)، که از مشایخ جاحظ است، و ابوالقاسم حسن بن بشر آمدی (وفات: ۳۷۱ هـ)، ارزش مندی و گران‌مایگی سخن را به معنی آن نسبت می‌دهند، اما غالب ادبا و بلغا، چون بشر بن المعتمر، استاد دیگر جاحظ، و ابن قتیبه و ابن طباطبای علوی (وفات: ۳۲۲ هـ) و ابو هلال عسکری، قایل به تساوی اثر لفظ و معنی در بلاغت‌اند و هر یک ازین نام‌داران، با تعبیری که مآل همه آنها به مقصود مذکور برمی‌گردد، این نظر را ابراز می‌کنند. فی‌المثل بشر بن المعتمر می‌گوید: «برای معانی

شریف و والا الفاضلی شریف و والا بجوید». یا ابن قتیبه می‌گوید: «بهترین شعر آن است که لفظش نیکو و معنایش نیز نیکو و ارج‌مند باشد. اگر لفظ با معنی برابری نکند و از آن کوتاه بیاید یا لفظ شیرین و دل‌نشین باشد ولی معنای سودمندی در پس آن نباشد، سخن عیناک خواهد بود». ابن طباطبا و ابوهلال عسکری نیز لفظ و معنی را به تن و روان و یا بدن و پوشاک آن مانند کرده‌اند.

جاحظ، در مقام تفضیل لفظ بر معنی، پس از نقل سخن شیخش، ابوعمرو، که از شنیدن دو بیت شعری که جاحظ آن را نمی‌پسندد و سخیفش می‌شمارد به اهتزاز در آمده و در نوشتن آن دو بیت اصرار ورزیده بود، با لحنی، که از طنز و تسخری خالی نیست، در ردّ عقیده او می‌گوید:

این استاد (و هذا الشيخ، شاید به معنی این پیرمرد) بر این رفته است که معانی باید زیبا و والا باشد و حال آن‌که معانی پیش پا افتاده است، و عجم و عرب و صحرائشین و روستایی و شهرنشین آن را می‌داند و می‌شناسد. عمده کار در نگاه‌داشتن وزن و گزینش برترین لفظ و آسان بیرون شدن از سخن و آبداری آن و روانی و درستی طبع و استواری و زیبایی سبک شعر است. زیرا شعر هنر و صنعت و نوعی بافندگی و نگارگری است.^{۱۹}

قَلَقَسْنَدِي، دانش‌مند نامی قرن نهم (وفات: ۸۲۱ هـ)، عقیده غالب و مشهور را درباره تساوی فضیلت لفظ و معنی پذیرفته و در فصل «شَرَفِ مَعَانِي وَ فَضِيلَتِ اَنْ» گوید:

بدان که معانی و الفاظ چون تن و تن‌پوش است، الفاظ تابع است و معانی متبوع. از این روی، برای زیبایی و شیوایی معانی باید الفاظ خوب و فصیح جستجو کرد، گو این‌که معانی جانِ الفاظ است و الفاظ برای معانی وضع و بر پایه و اساس آن استوار شده است. سخن‌ور سخن‌دان به دست یافتن بر معنای والا نیازمندتر است تا بر زیبایی و شیوایی لفظ؛ زیرا سخن، اگر در آن معنی راست و درست باشد و لفظ پیش پا افتاده و دور از آیین فصاحت، هم‌چون آدمی زشت‌رویی اما زنده و جان‌دار خواهد بود، ولی هرگاه در آن معنی نادرست باشد، چون کالبد آدمی بی جان مرده‌ای است هرچند که زیباروی‌ترین زیبایان باشد (ترجمه از صحیح الاعشی، ج ۲، ص ۱۹۲)

وی، در بحث راجع به «فضل الفاظ» نیز همین معنی را با عبارت دیگری می‌گوید:
پیش ازین گفته شد که نسبت الفاظ با معانی همان نسبت جامه و بدن است: زیورهای نظریگر

و خیره کننده و جامه‌های گران بها زیبایی زیبا رویان را فزونی می‌بخشد و از زشتی زشت رویان تا اندازه‌ای می‌کاهد. (ترجمه از همان، ص ۲۱۰)

قلقشندی، هر چند سیصد و پنجاه سال پس از مرگ عبدالقاهر از این دنیا رفته است، عصاره و خلاصه اقوال راجع به تساوی سهم لفظ و معنی را در بلاغت به بهترین عبارت در کتاب نفیس خود آورده است. اما، از آنجا که «نظریه نظم» به حسن ارتباط الفاظ با یک دیگر و رعایت کامل روابطی که میان لفظ و معنی بر اثر نحوه استقرار الفاظ در جمله (کلام) نیز می‌پردازد، بهتر است خلاصه‌ای از آن اینجا ذکر شود.

سخن عبدالقاهر جرجانی در این که بلاغت و فصاحت چیست

جرجانی ذیل عنوان «فصل فی تحقیق القول علی البلاغة و الفصاحة» سخنانی دارد که خلاصه مضمون بخشی از آن چنین است:

درباره بلاغت و فصاحت و آیین سخن‌وری به کمال و یا هر آنچه همانند این کلمات باشد - و اصطلاح شود برای تعبیر از برتری گوینده‌ای برگزیده دیگر که اینان چگونه سخن می‌گویند و زبان‌آوری می‌کنند و چه سان شنوندگان را از نیت و قصد خود آگاه می‌سازند و با چه الفاظی آنچه را در دل دارند و در سر می‌پروراند به زبان می‌آورند، باید گفت: روشن است که چنان‌که عنوان و عبارات و یا هر اصطلاحی دیگر که جانشین آن گردد و به همان معنی و مقصود به کار رود و مفهوم آن چنین باشد که «بلاغت و فصاحت فقط با الفاظ و مفردات درست و رسا و بدون توجه به معنی حاصل از آن در کلام حاصل می‌شود» از حقیقت به دور است، جز آن‌که گفته شود سخنی فصیح و بلیغ است که به خوبی و به تمامی به مقصود گوینده دلالت کند و در بهترین و آراسته‌ترین و خوشایندترین صورت دل‌فریب و دل‌نشین عرضه شود تا در خور آن باشد که زبان ستایش‌گران را برگزیده‌اش باز کند، و اندوه دل‌حسودان بر او را دراز گرداند، آری چنان سخنی فصیح و بلیغ است. و برای فراهم آمدن چنان سخن شیوا، جز آن راهی نیست که معنی و مقصود به درست‌ترین صورت و خوش‌ترین روی با لفظی بیان شود که ویژه همان مقصود است و بیشتر و بهتر از هر لفظ دیگر پرده از آن برمی‌دارد و شایسته‌تر از هر لفظ دیگر گوینده را گرمی می‌سازد و برتریش را آشکار می‌نماید. پس سزاوار چنان است که سخن‌گو، پیش از آن‌که کلمه‌ای را در رشته گفتارش در آورد و پیش از آن‌که آن کلمه به صورت کلامی (= جمله‌ای، سخنی) اِخْبَارِی یا انشائی در آید و امر و نهی و استفهام و تعجبی از آن فهمیده شود - معانی که بی‌آن‌که کلمات را به یک‌دیگر ببینند و لفظی را به لفظی دیگر ببندند نمی‌توان بیان کرد - باید به دقت آن الفاظ را بنگرد و بیشی و کمی دلالت الفاظ مترادف

را به درستی بسنجد و آنرا که بیشتر بر معنای مقصود رهبری می‌کند برگزیند. این‌که می‌گوییم «بیشتر بر معنای مقصود»، بدان معنی نیست که الفاظ بر معنی و موضوعی که برای آن وضع شده است دلالت بیشتری دارد، بلکه مراد این است که الفاظ در حالت ترکیب و پیوستن به یکدیگر، به سبب همان ترکیب خاصی که ذوق سخن‌ور بلیغ آنرا در سخن خود منظم و مرتب می‌سازد، بر مقاصد و معانی اضافی دلالت خواهد کرد؛ زیرا نظم کلمات آن نیست که گوینده هر آنچه بر زبانش آمد به گونه‌ای ناسنجیده بهم بر بندد، بلکه در هنر سخن‌وری نیز، مانند هر هنر دیگر چون بافندگی و زرگری و نگارگری و زردوزی و گل‌آرایی و امثال آن، باید تناسب اجزا در ترکیب با هم به خوبی رعایت شود و هر لفظ در همان جایی که بایسته و شایسته آن است قرار گیرد، آن چنان‌که اگر همان لفظ در جای دیگر نهاده شود زیننده و شایسته نباشد. (از دلائل الاعجاز، ص ۳۵-۴۱)

نیز در جای دیگر:

اینها چیزی است که خردمند باید به یاد داشته باشد و بداند که آنگاه که درباره فصاحت و بلاغت سخن می‌گوییم یا معانی کلمات مفرده کاری نداریم و آن مسئله از موضوع سخن ما بیرون است. ما فقط به روابط و احکامی که بر اثر بهم پیوستن کلمات بهم پیدا می‌شود توجه می‌کنیم و از این رو و به سبب نهادن کلمات به گونه‌ای خاص در کلام است که برتری سخنی که فی‌المثل به کنایه و استعاره و تشبیه آراسته است - و همین آراستگی موجب اثبات معانی اضافی بر معنای موضوعی کلمه مفردی که در آن سخن جای گرفته گردیده است - بر سخنی که فاقد چنان مزیتی باشد آشکار می‌گردد. (از همان، ص ۵۶-۵۹)

نیز، در مقام توضیح و تبیین بیشتر نظریه نظم و این‌که بلاغت متعلق و وابسته به معنی است نه لفظ، می‌گوید:

شاید برخی از آنان که می‌شنوند ما می‌گوییم فصاحت در معنی و راجع به آن است، بگویند چگونه چنین چیزی ممکن است؛ زیرا می‌بینیم که فصاحت همواره صفت لفظ بوده و هست و هیچ‌گاه ندیده‌ایم صفت معنی باشد چرا که می‌بینیم مردم همگی می‌گویند این لفظ یا این الفاظ فصیح است و ندیدیم که هیچ خردمندی بگوید این معنی یا این معانی فصیح است. اگر فصاحت در معنی باشد، شایسته می‌بود تا همان سان که می‌گویند «این معنای خوبی است» یا «این معنای خوب است» بگویند «این معنی یا این معنی فصیح است». و البته که این ایراد ایرادی به ظاهر سخت فریبنده است اما پاسخش این است که این‌که می‌گوییم فصاحت در معنی است، مقصود آن است که مزیتی که لفظ به سبب آن سزاوار وصف فصیح می‌شود، در حقیقت، به معنی باز می‌گردد نه به لفظ؛ زیرا اگر لفظی به تنهایی و به خودی خود فصیح

باشد، می‌بایست فصاحت آن لفظ همیشگی باشد و در هر حال و هر جایی فصیح شمرده شود و روشن است که امر بر خلاف این است، چون ما همان لفظی را که در جایی در نهایت فصاحت می‌یابیم در جاهای بی‌شماری می‌بینیم که ذره‌ای از فصاحت در آن نیست و این از آن است که مزیتی که به خاطر آن ما لفظی را فصیح می‌شماریم در اصل برای آن لفظ نبوده است و پس از آن‌که با رعایت نظم در سخنی در آمد و بر جای خود نشست، از آن مزیت برخوردار می‌گردد. و مسلم است که اگر در جستجوی لفظی برآیم که به تنهایی و در گسستگی از نظم و پیوند با دیگر الفاظی که کلام (= سخن) را فراهم آورده است فصیح باشد، بی‌شک آن را نخواهیم یافت و این جستجو طلب امر محال است. و چون چنین است، قطعاً و به ناچار باید دانست که آن مزیت در معنی است نه در لفظ. از سوی دیگر، بی‌هیچ شک و شبهه‌ای می‌دانیم که فصاحتی که از آن سخن می‌گوییم مزیتی است که ویژه سخن‌ور (= متکلم) است و هیچ ربطی به واضع لغت ندارد. پس سزاوار چنان است که ببینیم آیا متکلم می‌تواند چیزی افزون بر آنچه در لغت برای هر لفظ وضع شده است از خود بر آن بیفزاید تا از افزایشی که از اوست تعبیر به فصاحت کنیم؟ و چون نیک بنگریم، می‌بینیم که متکلم به هیچ روی نمی‌تواند چنان کاری کند و معنی و وصفی اضافی برای لفظ به وجود آورد؛ زیرا، اگر چنان کند، کار خویش را تباه کرده و سخن‌وری خود را بهیاد داده است، چون از وقتی به راستی سخن‌ور است که کلمات را به همان معنایی به کار برد که در لغت برای آن وضع شده است و، چون ثابت شد که او نمی‌تواند با الفاظ کاری کند و چیزی بر آن بیفزاید که در وضع لغوی برای آن لفظ یا الفاظ وضع و منظور نشده باشد، با توجه بر آنچه پیش از این گفتیم و پذیرفتیم، فصاحتی که از آن بحث می‌کنیم بی‌چون و چرا مزیتی است برای متکلم. پس به ناچار لازم می‌آید که بدانیم و بپذیریم که، هر چند اهل ادب در ظاهر فصاحت را صفت لفظ شمرده‌اند، در واقع فصاحت را صفت ذاتی لفظ و بدان جهت که آوای برآمده از دهانی یا سخنی از زبانی است شمرده‌اند، بلکه آن‌را مزیتی دانسته‌اند که متکلم پدیدش می‌آورد و چون، به شرحی که گذشت، بر لفظ چیزی نمی‌افزاید، جز این نمی‌ماند که آن مزیت از آن معنی باشد و بس. کوتاه سخن آن‌که فصاحت را برای هیچ لفظی در جدایی و گسستگی آن از کلام و سخنی که در آن جای گرفته باشد نمی‌پذیریم. اما، چون آن لفظ به الفاظ دیگری پیوند و معنایش به معانی الفاظی که به دنبال دارد و بدان پیوسته است وابسته شود، آن‌گاه آن‌را فصیح می‌شماریم. فی‌المثل وقتی که می‌گوییم لفظ «اِسْتَعْلَى» در آیه شریفه «قَالَ رَبِّ اِنِّیْ وَهَنْ الْعَظْمِ مِنِّیْ وَ اَسْتَعْلَى الرَّاسُ شِیْبًا» (سوره مبارکه مریم ۱۹: ۴) در بلندترین پایه فصاحت است، فصاحت را برای آن لفظ به تنهایی و به خودی خودش اثبات نمی‌کنیم، بلکه آن را از این رو به آن فصاحت شگفت‌انگیز می‌یابیم که به کلمه «الرأس»، که «مُحَلِّیْ» به «ال» تعریف است، پیوند یافته و سپس به این دو لفظ کلمه «شِیْبًا» به صورت نکره منصوب افزوده شده است. (ترجمه برگزیده از ص ۳۰۷ تا ۳۰۹)

بسا که کسی چنین پندارد که لفظ تنها، اگر به زیبایی و ظرافت استعاره آراسته شود، خود به خود متصّف به فصاحت می‌شود. که در «اشتعل» چنین است، اما این پندار در مورد لفظی که از استعاره خالی باشد به خاطر هیچ خردمندی راه نمی‌یابد. نمی‌بینی هر آن‌که اندک شعوری داشته باشد، چون به سخن خداوند عزّ و جلّ (در سوره منافقون ۶۳: ۴) «يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُوّ فَاَحْذَرُهُمْ» بنگرد و بزرگ‌داشتن مردمان مر این آیه را و شگفتی بسیارشان را از فصاحت آن ببیند، اصلاً نمی‌تواند بر کلمه کلمه این آیه انگشت گذارد و بگوید این یا آن فصیح است. بدیهی است که چنین نمی‌کند و چگونه می‌تواند کرد؟ هیچ خردمندی در این‌که سبب فصاحت این آیه معنایی است نه لفظی شک ندارد، بدین شرح: نخست آن‌که «علی» متعلّق به محذوفی است که مفعول دوم است؛ دوم آن‌که جمله «هُمُ الْعُدُوّ» بدون حرف عطف پس از آن آمده است. سدیگر آن‌که «الْعُدُوّ» معرفّ به «ال» است، و خدای تعالی نفرموده است: «هُمُ عَدُوّ». ولی اگر تو «علی» را به اسم ظاهری (و نه به ضمیر آن، چنان‌که در آیه است) متعلّق سازی، و حرف عطفی بر جمله «هُمُ الْعُدُوّ» در آوری، و الف و لام را از «الْعُدُوّ» بیندازی، و بگویی: «يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ واقعةً عليهم و هُمُ عَدُوّ» خواهی دید که فصاحت آن به تمامی از میان می‌رود. و اگر بر دل بگذرانی که «عليهم» به خود «صیحه» متعلّق است و چنان است که گفته باشی: «صحتّ عليه»، آن دیگر از این‌که «سخنی» باشد بیرون است تا چه رسد که فصیح باشد.

و سخن دل‌نشین خوش در این باره همان است که از امیرالمؤمنین علی، رضوان الله علیه، آورده‌اند که فرمود: «هیچ جمله‌ای عربی از عرب نشنیدم مگر آن‌که آن‌را از پیامبر خدای صلی الله علیه و سلم شنیده باشم و شنیدم که می‌فرمود: 'مَاتَ حَتَفَ أَنْفِهِ' و این را از هیچ عربی پیش از حضرتش نشنیده بودم». شکی نیست که وصف «عربی» برای جمله در این (سخن علی علیه السلام) به معنی «فصیح» است و چون چنین است، درست بنگر آیا در پندار هیچ پندارنده‌ای می‌آید که علی، رضی الله عنه، سخن پیامبر صلی الله علیه و سلم را به خاطر الفاظ آن «عربی» وصف کرده باشد؟ و چون نیک نظر کنی، [در این‌که «عربی» در گفته علی علیه السلام به معنی فصیح است] شکی نخواهی داشت. (ترجمه از دلائل الاعجاز، ص ۳۰۹-۳۱۰)

و نیز جرجانی، از طریق استدلال منطقی - و نه ذوقی و ادبی، آن‌چنان‌که گذشت - در صدد اثبات مدّعی خود برمی‌آید، بدین شرح:

اینک استدلالی لطیف بر ابطال وصف فصاحت برای لفظ به خودی خودش. از دو صورت

بیرون نتواند بود؛ فصاحتِ لفظ یا امری است محسوس به حواس جسمانی که با گوش فهمیده می‌شود؛ یا امری است معقول که به دل می‌توان آن را یافت. اما محال است که آن صفتی محسوس به حواس باشد؛ زیرا اگر چنین باشد، باید همه شنوندگان در درک آن یکسان و برابر باشند و آن لفظ را فصیح بدانند. چون این مطلب باطل است، به‌ناچار باید پذیرفت که فصاحت امری معقول است؛ و چون راه شناخت امر معقول عقل است نه حس. پس آنچه عقل و دل آن را می‌یابد معنی است که معقول است نه لفظ که محسوس گوش است. از این روی یقین پیدا می‌کنیم که وصف لفظ به فصاحت از جهت معنای لفظ است نه به خاطر خود لفظ. و در درستی این استدلال برای هیچ خردمند شکی نخواهد ماند. و خدای تعالی راه توفیقی به‌شناختِ صواب را گشاده فرمایاد. به بیانی دیگر، تلاوت کننده کلام الله مجید چون آیه شریفه «وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا» را می‌خواند، فصاحتِ آن را آن‌گاه درک می‌کند که آیه پایان یافته باشد و حال آن که اگر فصاحتِ صفتِ لفظ «اشْتَعَلَ» باشد می‌بایست خواننده آن را، به محض آن‌که بر زبان آورد و خواند، حس کند؛ زیرا محال است در چیزی صفتی باشد که جز با از میان رفتن آن چیز بدان صفت پی نتوان بُرد؛ و که دیده است صفتی در موصوفی تا آن موصوف بر جای و برقرار است در آن وجود نداشته باشد و همین که موصوف از میان رفت و معدوم گشت آن صفت در آن موجود گردد؟ و هیچ کس از گذشتگان و در کهنه و نوروزگاران چنین چیزی شنیده است که صفتی وجود داشته باشد که شرط حصول و وجود آن عدم موصوفش باشد؟ اگر بگویند فصاحتی که برای لفظ «اشْتَعَلَ» مدعی آنیم در همان هنگام خواندن در آن موجود بود انّهایه وقتی که می‌خواندیم متوجه به آن نبودیم و همین که به پایان آیه رسیدیم آن وقت دانستیم که وقتی که «اشْتَعَلَ» را به‌زبان آوردیم فصاحت در آن موجود بوده است، گفته خواهد شد: این دیگر از آن ادعای پیشین شگفت‌انگیزتر است که وصفی در چیزی موجود باشد ولی روا و ممکن نباشد که بدان آگاهی یابیم مگر وقتی که آن چیز معدوم گردد و آگاهی بدان وصف بر ما پوشیده بماند تا آن چیز از میان برود و فقط در آن هنگام متوجه شویم که وقتی که آن چیز «بود» آن وصف نیز در آن بود. مضافاً آن‌که بی‌گمان وصفی که آنان برای لفظ ادعا می‌کنند برای مجموع کلمه است نه برای تک تک حروف آن؛ زیرا تا بدان پایه سست اندیشه و کم‌مایه نخواهند بود که برای هر یک از حروف «اشْتَعَلَ» ادعای فصاحت کنند و «شین» و «تاء» و «عین» و «لام» را جدا جدا فصیح بشمارند؛ و چون فصاحتی که مورد ادعاست متعلق به تمامی کلمه است، پس تصور حصول آن را نمی‌توان کرد مگر پس از آن‌که همه حروف منعدم شود و تلفظ آن پایان پذیرد؛ چون نمی‌توان تصور کرد که همگی حروف به‌یک‌باره با هم به تلفظ در آید تا آن‌که فصاحتِ ادعایی در حال وجود دسته‌جمعی حروف در آن واحد در آن لفظ موجود گردد... و داستانِ چنین مدعیان، که فصاحت را صفت لفظ می‌دانند از آن روی که لفظ است و فراگویی زبان و سپس پندارند که آن فصاحت اختصاص به مجموع

حروف کلمه‌ای دارد نه به تک تک حروف آن، به داستان کسی مانند که پندارد رشته پنبه یا ابریشم تافته‌ای وجود دارد که چون پارچه‌ای از آن بیافند آن پارچه سرخ‌رنگ خواهد بود. اما اگر آن رشته را از هم جدا سازند و به تارتار آن جدا جدا بنگرند، هیچ سرخی در آن اصلاً نباشد. از جمله «شیرین کاری‌های» ایشان این است که از مدعیان فصاحت برای لفظ به خودی خود، هیچ یک منکر آن نیستند که لفظی که برای بیان استعاره به کار رفته فصاحتش به خاطر همان استعاره و برای لطف و ظرافتی است که در آن استعاره وجود دارد؛ و این مطلب را همگی می‌پذیرند و منکر آن نیستند که استعاره در حروف لفظ وصف خاصی به وجود نمی‌آورد و آهنگ و هماهنگی آن لفظ و حروفش را دگرگون نمی‌سازد و آن را به همان گونه‌ای نگه می‌دارد که پیش از آراسته شدن به زیور استعاره بوده است و تأثیر استعاره در معنی لفظ است نه در لفظ به خودی خود و حروفش؛ حال چگونه بر دعوی خود پای می‌نشانند و حال آنکه خود آنان بر این باورند که اگر لفظی برای چیزی غیر از ما وضع له خود مستعار شد، آن لفظ تماماً از معنایی که برای آن وضع شده است جابه جا می‌شود و به معنای مستعار انتقال می‌یابد! اگر این مدعیان خیره‌سری نکنند و اندیشه و خرد خود را به کار بندند، برای بیدار کردن آنان از بی‌خبری و پرده برداشتن از چشم دلشان، آنچه در این باره در رد دعوی ایشان گفتیم بسنده و بایسته است. (ترجمه از دلائل الاعجاز، ص ۳۱۱-۳۱۳)

به‌طور خلاصه، سخن امام جرجانی درباره بلاغت و نظریه نظم‌ابتکاری و ابداعی، که آن را ابداع فرموده این است که

هر خردمندی باید همواره به یاد داشته باشد و بداند که هنگامی که ما در موضوع بلاغت و فصاحت سخن می‌گوییم، به هیچ روی با معانی کلمات مفرد (= الفاظ) سر و کار نداریم بلکه متوجه احوال و احکامی هستیم که بر اثر به هم پیوستن و گرد هم آمدن کلمات در کلام روی می‌دهد و به وجود می‌آید. (ترجمه از دلائل الاعجاز، ص ۵۷)

بدین قرار، جرجانی بلاغت و فصاحت را نه در لفظ تنها می‌شناسد و نه در معنی آن لفظ در حالی که جدای از جمله است، بلکه فصاحت و بلاغتی که او آن را معرفی می‌فرماید همان مزیتی است که برای لفظ به سبب یافتن معنای اضافی بر معنای لغوی آن ایجاد شده و آن معنای اضافی نیز به برکت نظم، که همان توخّی معنایی نحو باشد و رعایت قواعد مقرر در علم معانی و بیان، به وجود می‌آید و بس. به عبارتی دیگر، فصاحت و بلاغت زائیده چگونگی پیوند دادن کلمات به یک دیگر و به کار بستن قواعد ادب در تقدیم و تأخیر آن و پیوند دادن کلمات به هم به کمک «حروف عامله» و استعانت از ذوق سلیم در

اعمالِ قوانین مربوط به ایجاز و اطناب و انشاء و خبر و فصل و وصل بر مقتضای حال و استمداد از کنایه و تشبیه و استعاره و مبالغه و تضمین و تلمیح و غیره است که، بر اثر آن، الفاظ به معانی اضافی و مزایای والای بلاغی متصف و مزین خواهد شد و کلام زیر سیطره نظم در خواهد آمد؛ و هیچ لفظی، به خودی خود و در معنای موضوع له خود در حال جدایی از کلام، فصیح و بلیغ نیست بلکه فصاحت و بلاغت متعلق به مجموع جمله‌ای است که آن لفظ، به نحوی مخصوص و با رعایت قواعد، در آن منتظم و مندرج گردیده است. و هر آن که، به کمک ذوق خدادادی و طبع سلیم مستقیم و احاطه بر قواعد مذکور، چنان کلامی را اظهار و ابراز کند، در حد خود، فصیح و بلیغ شناخته خواهد شد. البته فصاحت و بلاغت چنین کسانی قطعاً و قهراً به درجه‌ای نخواهد رسید که دیگران از وصول بدان محروم باشند و طبعاً درجات بلاغت متفاوت و دست بالای دست بسیار است؛ ولی در نهایت بدان جا می‌رسد که طمع بشر از وصول به آن بریده می‌شود او هام او از آفرینش آن باز می‌ماند و در هیچ کس نیرویی که بدان منزل و مقام رسد نخواهد ماند و همه به ناتوانی خود پی خواهند برد^{۲۱}. و این همان درجه اعلای فصاحت و بلاغتی است که قرآن مجید آن را مایه تحدی خود قرار داده و فصحای عرب و عجم در قبالی آن خاضع اند و سر تسلیم پیشش فرود آورده‌اند (دلائل الاعجاز، ص ۲۸-۲۹). ذکر این نکته نیز لازم می‌نماید که چون جرجانی فصاحت را راجع به معنی می‌داند نه لفظ، پس در نظر او فصاحت و بلاغت و بیان و براعت همه امر واحدی است و مفهوم و مدلول همه این الفاظ همان رعایت نظمی است که مشروحاً توضیح داده شد.

این ضعیف، راقم سطور، در مقام تنظیر و تأیید شهاب‌الدین قلقشندی و دیگرانی که لفظ و معنی را به تن و روان و یا به تن و جامه تشبیه فرموده‌اند و در توضیح نظریه نظم امام عبدالقاهر جرجانی و ترجیح ایشان معنی را بر لفظ و انتساب و تعلق فصاحت را به معنی، مناسب دانست ابیات بسیار فصیح و بلیغی را که شاعر بزرگوار عالی‌مقدار و بی‌عدیل و بدیل در توصیف حالات و روحیات عاطفی و عاشقانه و بی‌نظیر در صحنه‌آرایی‌های بزمی، حضرت حکیم نظامی گنجوی رحمة الله علیه، درباره «شیرین و شکر»، دو رقیب یک‌دیگر در دل‌بری از خسرو، به رشته گهربار نظم دلکش و آب‌دار خود منظوم فرموده

است حسن ختام این بحث قرار دهد. شکر برای «لفظ» و شیرین برای «معنی» منظور شده است:

مگو شیرین و شکر هست یکسان	ز نی خیزد شکر شیرینی از جان
شکر هرگز نگیرد جای شیرین	بچربد بر شکر حلوی شیرین
چمن خاک است چون نسرین نباشد	شکر تلخ است چون شیرین نباشد
شکر گر چاشنی در جام دارد	ز شیرینی حلالت وام دارد
هر آبی کان بود شیرین بسازد	شکر چون آب را ببند گدازد
ز شیرین تا شکر فرقی عیانست	که شیرین جان و شکر جای جانست
پری رویی است شیرین در عماری	پرند او شکر در پرده داری
بداند این قدر هر کس تمیزست	که شکر بهر شیرینی عزیزست

(منظومه خسرو و شیرین، چاپ مرحوم وحید ره، ص ۲۸۶)

تکامل و تحوّل تدریجی فنون بلاغت

هم چنان که از تعریفاتی از بلاغت و فصاحت که منظور نظر ادبا و فصحا و بلغای مشهور قرون اولیه اسلامی بوده مفهوم می شود، ابواب و فصول بلاغت و فنون متعلق به آن در آن زمان انگشت شمار بوده و از ایجاز و مساوات و اطناب و استعاره و تشبیه و دو سه موضوع نظیر آن تجاوز نمی کرده است و کتب مربوط به ادب و بلاغت و انشا که در آن ایام تألیف شده است بر همین چند فنّ یا باب اکتفا می کند و به نقل شواهد نظم و نثر متعلق به هر باب به اجمال یا به تفصیل می پردازد.

رّمّانی سابق الذکر بلاغت را به ده قسم تقسیم می کند و می گوید: «والبلاغة علی عشرة اقسام: الایجاز و التشبیه و الاستعاره و التلازم و الفواصل و التجانس و التصریف و التضمین و المبالغة و حسن البیان» (ص ۷۶). و به نقل ابن رشیق قیروانی از او - و ظاهراً از کتابی دیگر از رّمّانی - بلاغت بر هشت گونه است، بدین شرح: ایجاز، استعاره، تشبیه، بیان، نظم، تصرّف، مشاکله، مثل (العمده، ج ۱، ص ۱۶۲). ولی ابن المعتز و قدّامه انواع دیگری نیز بیان کرده اند. به طوری که ملاحظه می شود، قدما قایل به تفصیل میان آنچه بعدها به نام معانی و بیان و بدیع نامیده شد نگردیده اند و همه ابواب را تحت یک عنوان قرار داده اند. ولی، پس از رّمّانی، مؤلفان نام اقسام دیگری را نیز به میان آوردند که گاه آن اقسام شاخه هایی از یکی از همان اقسام مذکور توسط رّمّانی بود. فی المثل عسکری، در

الصّاعَتین، بلاغت رابه سی و هفت قسم تقسیم می‌کند، ولی گاه مرجع و مآل چند قسم از آن به یکی از اقسام مذکور برمی‌گردد. با گذشت زمان و ظهور مؤلفان بلاغت در قرون چهارم تا هشتم، آن تقسیمات و تفریعات فزونی یافت. ابواب بدیع را امیر اسامة بن متقدّ شیزری (۴۸۸-۵۸۴هـ)، رحمة الله علیه، به نود و ابن ابی الأصعب مصری (وفات: ۶۵۴هـ) تا به صد و سی باب افزایش دادند. کم کمک کار بدان جاکشید که هر کس تصنیف یا تألیفی در بلاغت، به ویژه در بدیع، فراهم آورد نام و عنوانی بر آن عناوین افزود که گاه حتی از آوردن شاهدهی از آثار شاعران بزرگ و نام‌دار و یا نویسندگان عالی‌مقدار برای آن عنوان عاجز می‌ماند.

آنچه مسلم می‌نماید و بیشتر ادبا از قرن ششم تا کنون برآن‌اند آن است که حصولِ کمال و جمال در علم بلاغت مرهونِ ذوق و ابتکار امام عبدالقاهر جرجانی و تدوینِ اصول آن مدیونِ دقت و سلیقه و موشکافیِ شگفت‌انگیز اوست. عبدالقاهر است که توانسته است، با حفظ روح ادب و بیانِ بلیغِ مباحث، دو کتابِ دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه را غالباً با دید ادبی طرح و تثبیت کند و عند اللزوم به استدلالات منطقی و فلسفی ساده و غیر معقّدی نیز پردازد. یگانه کسی از مشاهیر بلغا و مؤلفانِ کتبِ بلاغت که توانسته پای جای پای جرجانی گذارد و مکتب ادبی را در کتاب خود در مدّ نظر داشته باشد سید امام زیدیه، یحیی بن حمزة العلوی است که کتاب معروف الطّراز المتضمّن لاسرار البلاغه و علوم حقائق الاعجاز اثر جاوید اوست. روش بحثِ علوی در مسائل بلاغی، با آن‌که او به تصریح خودش دو کتاب امام عبدالقاهر را ندیده است، مانند روش جرجانی است و ظاهراً تأثیر جرجانی بر الطّراز از طریق فخرالدین رازی و نهایتاً ایجاز او و ابن الزّملکانی مصری و الثّیبان فی علم البیان اوست. پس از جرجانی، رازی، که در مقام تبویب و ترتیب دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه برآمده، بیشتر به مکتب کلامی پرداخته است. پس از او نیز غالب مؤلفانِ بلاغت که در «ایران بزرگ» می‌زیسته‌اند، امثال سکاکی و تفتازانی و میرسید شریف جرجانی و خطیب قزوینی (گو این‌که این اخیر بیشتر عمرش در شام و مصر گذشته است) و یا غیر ایرانیانی که متأثر از عقاید نام‌برندگان و خصوصاً رازی و سکاکی بوده‌اند به «مکتب کلامی» گرویده و در کتب خود کار را به جایی رسانیده‌اند که در آنها بیشتر از آنچه به بلاغت و قواعد و شواهد آن پردازند به مباحث فلسفی و اصولی و منطقی و کلامی می‌پردازند تا بدان‌جا که برخی از استادان گفته‌اند که سکاکی و پی‌روان او روح

ادبی را در کتب خود «گشسته اند» (دکتر احمد مطلوب، البلاغة عند السکاکی، ص ۴۰۲). بسیاری از این کتب و حواشی آن و حواشی بر آن حواشی را دانش‌مندان بزرگی تألیف کرده‌اند که بیشتر از آن‌که «بلاغی» باشند فیلسوف یا متکلم یا فقیه اصولی‌اند. نوشته‌های آنان چندان با اصطلاحات و عناوین فلسفی و اصولی آمیخته است که گاه موجب انزجار و خُلق تنگی خواننده، خاصه اگر متعلم بلاغت باشد، می‌گردد.^{۲۲} برای آن‌که نمونه کوچکی از این تکلفات و تطویلات بلاطایل را نشان دهم، ایراد و اشکال تفتازانی را بر تعریفی که رازی در نهایت‌الایجاز برای «فصاحت کلمه» آورده و سکاکی در مفتاح العلوم (ص ۴۱۶) و خطیب قزوینی در تلخیص (ص ۲۴) و ایضاح (ص ۷۴) آن‌را عیناً پذیرفته‌اند یادآوری می‌کنم^{۲۳} و اطناب و اسهابی را که میر سید شریف جرجانی در حاشیه خود بر مطول بدان سرگرم شده نیز بر آن مزید می‌نمایم تا ملاحظه شود که چگونه اینان بر کلمه «خلوص» و این‌که آن امری است وجودی یا عدمی و صحت یا عدم صحت حمل بر آن انگشت نهاده و چگونه، با توضیحات زاید و بی‌ربط به موضوع، نوشته خود را به تعقید و عدم تناسب با مقتضای حال آلوده ساخته و موجب تنفر طبع هر مبتدی و یا منتهمی در بلاغت شده‌اند.^{۲۴}

* * *

عامل دیگر تکامل علم بلاغت و تنوع و تفریع فنون آن شعر است؛ زیرا شاعران نام‌داری که از اواخر قرن دوم تا اوایل قرن پنجم در عرصه ادب پیدا شدند و از آن جمله در این مقام باید از بشّار بن بُرد (وفات: ۱۶۷هـ) و ابن‌احنف (وفات: ۱۹۲هـ) و مسلم بن الولید صریح‌العوانی (وفات: ۲۰۸هـ) و ابو نواس اهوازی (وفات: ۱۹۸هـ) و ابو تمام طائی (وفات: ۲۳۱هـ) و بُحترى (وفات: ۲۸۴هـ) و ابن‌الرومی (وفات: ۲۵۱هـ) و ابن‌المعتز و منتبّی (مقتول به سال ۳۵۴هـ) و دیک‌الجن (وفات: ۲۳۶هـ) و ابن‌هانی (وفات: ۳۶۲هـ) نام بُرد - هر یک به نحوی، در گسترش دامنه این علم و افزایش مباحث معانی و بیان و صناعات بدیع، منشأ آثاری بوده‌اند و، علاوه بر آن، مایه مجادله و معارضه طرف‌داران خود با یک‌دیگر شده‌اند. برخی از ائمه ادب

۲۲) کتب بلاغت یا بدیعی که پیش از سکاکی به فارسی تألیف شده، مانند حدائق السحر رشید و طواط و ترجمان البلاغة رادویانی بی‌رو مکتب ادبی است و در کتب متأخرین آن نیز کمتر به مباحث فلسفی و منطقی‌انما و استناد شده است.

۲۳) فالفصاحة فی المفرد خلوصه من تنافر الحروف و الغرابة و مخالفة القیاس. (تلخیص)

۲۴) - مطول، چاپ سربى اسلامبول، ص ۱۶.

در صدد تألیف کتبی به نام «الموازنة بین (دو یا سه شاعر)»^{۲۵} و یا «سرقاٹ (فلان شاعر)» برآمدند و میان موافقان و مخالفان آن شاعر حکومت و قضاوت کردند و، بدین طریق، در غنا و تکامل مسائل و موضوعات بلاغی به صورتی نظرگیر مؤثر واقع شده‌اند.

تحول مبانی بلاغت موجب تحول و تغییر عقاید سخن‌سنجان و صاحب‌نظران ادب و بلاغت در آثار منظوم و منثور گذشتگان نیز گردید و، در بسیاری از موارد، استنباط و استنتاج آنان، به کمک موازین مدون در بلاغت، چه در محسنات لفظی (آنچه بعداً برای آن بیان اصطلاح شد) از تشبیه و استعاره و کنایه و غیره و چه در مباحث معانی از ایجاز و حذف و قصر و فصل و وصل و غیر آن، تغییر و تکامل یافت و بیشتر بر موازین بلاغت متکی شد و ذوق سلیم متأدین و متعلمین ادب را بیش از پیش راه‌نمایی نمود.

برای آن‌که نمونه‌ای از این تحول یا تنوع ارائه کرده باشد، سه بیت شعری را که گوینده آن نیز دقیقاً مشخص نشده است مورد بحث قرار می‌دهد و این مقال را به پایان می‌رساند:

ابن قتیبه، که رفعت مقام ادبی او مسلم است، در مقدمه مفصل کتاب نفیس الشعر و الشعراء، در بیان نوعی از شعر که لفظ آن زیبا و گزیده و دل‌نشین و گوش‌نواز و پسندیده ولی معنای آن پیش‌پا افتاده و بی‌فایده است، این سه بیت را مثال می‌آورد:

وَلَمَّا قَصَيْنَا مِنْ مِثْنَى كُلِّ حَاجَةٍ
وَأَسْحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِحٌ
وَشَدَّتْ عَلَيَّ حُذْبِ الْمَهَارِي رِحَالُنَا
وَلَا يَنْظُرُ الْغَادِي الَّذِي هُوَ رَائِحٌ
أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا
وَسَأَلْتُ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحِ^{۲۶}

۲۵) مانند الموازنة بين الطائفتين أبي تمام و البحتري، تأليف ابوالقاسم حسن بن بشر آمدی، یا الوساطة بين المتبتی و خصوصیه از قاضی عبدالعزیز جرجانی.

۲۶) سید مرتضی علم الهدی (۳۵۵-۴۳۶ هـ) (رض) در امالی این سه بیت را جزو مقطوعه‌ای هشت بیتی آورده و آن را به مَضْرَبِ مُرْنَى، پسرکعب بن زهیر بن ابی سلمی (وفات: ۲۶ هـ) رضی الله عنه، سراینده بجرده مبارکه، نسبت داده است و نام اصلی مَضْرَبِ «عُقبه» است. بهترین تتبع را درباره این ابیات مرحوم استاد بزرگوار محمد ابوالفضل ابراهیم طاب‌زاه، که با تحقیق و طبع امالی و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید (ره) حق بزرگی بر اهل ادب عموماً و بر شیعیان خصوصاً دارد، در پاورقی ص ۴۵۸-۴۵۹ جلد اول امالی تکفل فرموده است که متذکر شده در زهر الآداب حُصری به یزید بن الطُّرَيْبِ (وفات: ۱۲۶ هـ) منسوب گردیده است و هشت بیت وارده در امالی، به ضمیمه دو بیت دیگر، ضمن قصیده یا قطعه‌ای ۱۸ بیتی، در دیوان کُنْتَرِ عَرَّه (وفات: ۱۰۵ هـ) ثبت شده است. والله اعلم.

و سپس می‌گوید: هم چنان‌که دیده می‌شود، صدر و ذیل و مطلع و مقطع این ابیات با بهترین الفاظی آراسته شده و شاعر به خوبی مقصود خود را بیان کرده و به پایان رسانیده است. اما، چون به معنی توجه شود، می‌بینیم که جز این نگفته است که «همین که روزهایی را که باید در منی می‌ماندیم (= ایام تشریق)، آن چنان‌که باید، گذرانندیم و کعبه را طواف و حجرالاسود را استلام کردیم، بر شتران خسته و لاغر بار خویش را بستیم، و حاجیان روی بر وطن نهادند و، از بس در این کار شتاب داشتند، آن‌که در بامداد قصد بازگشت داشت منتظر آن‌که در شام‌گاه به راه می‌افتد نگشت. ما و همراهان از هر ذر با هم به سخن گفتن آغاز کردیم و شتران ما به سوی نشیب‌های ابطح روان شدند».

ابن قتیبه، که بلاغت در نظر او ما حَصَلِ همان تعاریف متداوله تا آن زمان بوده است و قدر مشترک بسیاری از آن تعریفات ایجاز و ترکی فضول و جزالت و وضوح دلالت است، این ابیات را نمی‌پسندد و، هر چند الفاظ آن را شیرین می‌شمارد، فایده‌ای در آن نمی‌یابد. دو ادیب نقاد سخن‌شناس دیگر، اولی شاعر مشهور و مؤلف عیار الشعر، ابن طباطبای علوی اصفهانی، و دومی قدامه بن جعفر، مؤلف نقد الشعر، نیز، مثل ابن قتیبه، در این اشعار چیزی جز الفاظی ساده و روان و فصیح که متضمن معانی ساقط بی‌اهمیتی است نمی‌بینند (عیار الشعر، ص ۸۳-۸۴؛ نقد الشعر، ص ۳۵).

اما پنجاه سال پس از ابن طباطبای و قدامه، یعنی در زمانی که مبانی بلاغت در عرف ادب استوارتر شده و موازین و قواعد قراردادی معینی برای آن تدوین گردیده، یکی از بزرگ‌ترین ادبا و نُحاة و ناقدان و متکلمان، أبو الفتح عثمان بن جنی شیعی (ره) (وفات: ۳۹۲) - که شاگردی و مصاحبت ابوعلی فارسی را در نحو و صرف و ابو اسحاق صابی (۳۱۳-۳۸۴ هـ) را در کتابت و بلاغت و شریف رضی (۳۵۹-۴۰۶ هـ) و شریف مرتضی علم الهدی، رضوان الله علیهما، را در ادب و کلام و یکی از پادشاهان بی‌مانند و بلامنازع شعر عرب، متنبی، را در نقد الشعر و سخن‌سنجی داشته است و ابواب ابتکاری فراوانی در ادب عرب و فنون بلاغت گشوده است و به حق یکی از اعظم ائمه بلاغت به شمار می‌رود - در کتاب بسیار نفیس و سودمند خود، الخصائص، در بابی با عنوان «فی الرد علی من ادعی علی العرب عنایتها بالألفاظ و اغفالها المعانی» (ج ۱، ص ۲۱۵ به بعد) چنین می‌گوید:

گرچه عرب به زیبایی الفاظ سخت پای‌بند است و همواره در شایستگی و پاکیزگی آن سخت

می‌کوشد و به استواری و رعایت احکام لفظ، هم در شعر و هم در سخن‌وری، همت می‌ورزد که آن‌را آن‌چنان‌که باید به کار برد و گاه نیز خود را به آوردن سجع ملتزم می‌شناسد و رنج فراهم آوردن کلمات مسجع را در سخن بر خود هموار می‌سازد، با این‌همه، معانی در نظر او نیرومندتر و گرمی‌تر و ارزش آن در دلش از الفاظ برتر و بیشتر است. این‌که می‌بینی عرب الفاظ را به‌خوبی و با دقت برمی‌گزیند از آن‌روست که الفاظ نشان دهنده معنی و راهی بر نمایاندن اندیشه‌ها و مقاصد اوست، لذا در پاکیزگی و خوش‌تراشی و آب‌داری و آرایش آن زیاده‌روی هم می‌کند تا به گوش‌ها خوش‌آیندتر و بر اندیشه‌ها راه نامت‌ر باشد. ندیده‌ای که ضرب‌المثل اگر مسجع باشد شنیدن و به‌خاطر سپردن آن بر شنونده دل‌پذیرتر است و شنونده آن‌را چون به‌خاطر سپردن به‌کار هم خواهد برد؟ اگر ضرب‌المثل مسجع و آهنگین نباشد، نفس خودپذیر انسانی بدان خو نمی‌گیرد و آن از شنونده دل نمی‌برد و چون چنین نباشد کسی آن‌را به‌خاطر نخواهد سپرد و بر زبان هم نخواهد آورد... باری، چون این اهتمام عرب را به الفاظ می‌بینی، مبدا پنداری که این همه به‌خاطر خود لفظ است، بلکه تمام این کوشش‌ها در جهت خدمت‌گزاری به معنی و زیبا و دل‌نشین و والا نمایاندن آن‌است؛ هم‌چنان‌که، برای نگه‌داری مظلوف و نسیب و ارجمند و شریفی، کوشش می‌شود که ظرفی شایسته و پاکیزه و استوار که در خور آن باشد فراهم شود تا آنچه در آن می‌نهند از دراز دستی بی‌مایگان مصون ماند و از رنگ و رو و خاصیت و بوی آن کاسته نگردد. الفاظ نیز برای معانی مانند همان ظرف برای مظلوف ارزش‌مند و گران‌بهاست. و از اینجا دانسته می‌شود که الفاظ خدمت‌گزاران معانی‌اند... و بی‌هیچ شکی مخدوم برتر و والاتر از خادم است.

آنگاه ابن جنّی در مقام تعریض به ابن قتیبه و ابن طباطبا و قدامه برمی‌آید و، بی‌آن‌که نامی از آنان ببرد، به تقریب مفاد گفتار ابن قتیبه را نقل می‌کند و سپس به سختی بر او و پی‌روانش، از جمله ابو‌هلال عسکری (که معاصر خود ابن جنّی است و در الصناعتین، ص ۵۹، همان حرف ابن قتیبه را تکرار کرده است) می‌تازد و آنان‌را به بی‌ذوقی منسوب می‌کند و به تفصیل به روشن کردن لطایف و ریزه‌کاری‌هایی می‌پردازد که در الفاظ آن ابیات سه‌گانه برای معانی و الای منظور شاعر، یا احیاناً بی‌توجه خود شاعر، آمده است. هم‌چنین استعارات و کنایات و تعریضات و تلویحات موجود در آن ابیات را بر اساس ضوابط بلاغی شرح می‌دهد و توجیحات لطیف و شیرینی را برای هر چهار مصراع بیت اول و بیت سوم بیان می‌کند و، در پایان، با استشهاد به فرموده رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که *إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحُكْمًا وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِسِحْرًا*، سخن خود را نیروی بیشتری می‌بخشد و بدین بحث پایان می‌دهد.

پس از ابن جنّی، امام ائمه بلاغت، عبدالقاهر جرجانی، در بحث از استعاره، بی آنکه از ابن جنّی که پیش از او به طور مستوفایی از این اشعار بحث کرده یاد کند، هم در اسرار البلاغه (ص ۲۱-۲۴) و هم در دلائل الاعجاز، (ص ۵۸)، به نحو اعجاب انگیزی از عظمت معانی و استواری مبانی بلاغی این ابیات به تمجید و تحسین می پردازد و کلمه به کلمه بیت اول و سوم را به دقت و ظرافت بررسی می کند و محاسن و ظرایف آنرا به شرح تر و به بهترین بیان وصف می فرماید و استعارات به کار رفته در این ابیات را از نوع ویژه و کم یاب (الخاصّی النَّادر) که جز در سخنِ فحولِ انگشت شمار نتوان یافت می شمارد. سپس، در مقام اثبات مدّعی اصلی خود، می گوید:

درست بیندیش و نیک بنگر و خودت را از هر پیش داوری مبرّا ساز و ببین اینان که می گویند بلاغت در لفظ است و چندین شیفته الفاظ این ابیات شده اند جز از آن روست که استعارات و کنایات زیبا و به جایی در آن به کار رفته است؟ و مگر نه این است که استعاره معنی لفظ مستعار را از موضوع لغوی آن به معنی و مقصود دیگری منصرف می سازد؟ پس باید پذیرفت که مزیت حاصله برای کلام و متکلم از راه معنی تحصیل می شود و لا غیر، و اگر الفاظ این ابیات به استعارات چنین شایسته و دل پذیری آراسته نشده بود، آیا به چنان فصاحتی که موجب تحسین و آفرین آنان گردیده است نایل می گشت؟

یک صد و شصت سال پس از جرجانی، ضیاء الدین ابن اثیر، پخته خوار مشهور، پس از آنکه با عباراتی گوشه دار به مدعیان احاطه بر فنون بلاغت طعنه می زند، سخنان این دو بزرگ مرد ادب و بلاغت، ابن جنّی و جرجانی، را که مقدم و متقدم بر او هستند، گاه عیناً و لفظ به لفظ، به عنوان نظر و استنباط شخصی خود در المثل السائر (ج ۲، ص ۶۳-۶۹) می آورد و عبارت خود را با عین سخن ابن جنّی که «الفاظ خدمت گزاران معانی اند و مخدوم بی هیچ شکی برتر و والاتر از خادم است» پایان می دهد.

این بود نمونه ای از اختلاف نظری که میان ادبا و بلغای پیش از قرن پنجم و بلغا و ادبای پس از قرن پنجم روی داده است تا دانسته شود که تدوین و تکمیل مبانی بلاغت تا چه پایه مایه تلطیف ذوق و حسن تشخیص متأخران شده و چه اثر عظیمی در ادب داشته است. ذکر این مطلب ضروری می نماید که آنچه در این اوراق درباره بلاغت، که چیست و چگونه است و چرا هست، مذکور شد بر بلاغت دو زبان عربی و فارسی ناظر و صادق است. زیرا موازین و مبانی بلاغت، به نحوی که اجمالی از آن در خلال سطور این رساله

به نظر گرامی خواننده رسید، هم در این دو زبان شیرین گرامی و هم در بسیاری از زبان‌های عالم مقبول و معتبر است و فی‌المثل دربارهٔ ابیاتی چون

دامن دولت جساویدو گریبان امید حیف باشد که بگیرند و دگر بگذارند

(سعدی)

و

کس چو حافظ نگشاد از رخ اندیشه نقاب تا سر زلف سخن را به قلم شانه زدند

(حافظ)

و، به شرح‌تر، دربارهٔ این نثرِ دل‌انگیزِ پارسی

بوسهل را طاقت برسید و گفت خداوند را کیرا کند که با چنین سگ قرمطی، که بر دار خواهند کرد به فرمانِ امیرالمؤمنین، چنین گفتن؟ خواجه به خشم در بوسهل نگریست. حسرت گفت: سگ ندانم که بوده است. جهان خوردم و کارها راندم، و عاقبت کار آدمی مرگ است؛ اگر امروز أجل رسیده است، کس باز نتواند داشت که بر دارکشند یا جُز دار، که بزرگ‌تر از حسینِ علی (علیهما السلام) نِم. این خواجه که مرا این می‌گوید مرا شعر گفته است و بر درِ سراي من ایستاده است. اما حدیثِ قرمطی به ازین باید که او را باز داشتند بدین تهمت نه مرا - و این معروف است - من چنین چیزها ندانم. بوسهل را صفرا بجنبید و بانگ برداشت، و فرا دشنام خواست شد. خواجه (احمد حسن میمندی) بانک بر او زد و گفت که این مجلسِ سلطان را که اینجا نشستیم هیچ خُرمت نیست؟ ما کاری را گرد شده‌ایم، چون ازین فارغ شویم - این مرد پنج و شش ماه است تا در دست شماست - هر چه خواهی بکن. بوسهل خاموش شد و تا آخر مجلس سخن نگفت. (سلطانِ بلامنازع نثرِ پارسی، خواجه ابوالفضل بیهقی (ره)، تاریخ بیهقی، ص ۲۳۰)

با حفظِ نسبتِ درجه، همان استدلالی را می‌توان آورد که امام جرجانی (ره) در باب آیه شریفه «وَ اَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا» و «يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُو» فرموده است و به چشمِ دل و با بصیرت کامل، به کمک طبعِ سلیم و سلیقهٔ مستقیم و به مددِ شناختِ قواعد دستور زبان فارسی و توخّی معانی نحوی و بلاغی آن، به خوبی دید و دریافت که چگونه و تا چه پایه کنایاتِ مطبوع و استعاراتِ دل‌انگیز و بسیار مطلوب و تشبیهاتِ دل‌نشینِ مقبولِ کامِ ذوق هر ادیبِ سخن‌شناس و سخن‌سنجی را شیرین می‌کند و او را بر این عقیدهٔ امام جرجانی راسخ‌تر می‌دارد که معنی اضافی و مزیتِ حاصله از طریقِ اعمالِ

قواعدِ سخن است کہ لفظ را بارور و کلام را شیوا و بلیغ می سازد نه خودِ لفظ.
به پایان رسيد مقاله «دربارهٔ بلاغت»، و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين و صلی
الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين المعصومين و سلم تسليماً كثيراً و حسبنا الله و نعم
الوكيل.

فروردین ۱۳۷۵ برابر ذی القعدة ۱۴۱۶

کمبریج- امریکا

منابع

ارشاد الساری (شرح صحیح البخاری)، قسطلانی، بولاق؛ اسرار البلاغه، عبدالقاهر جرجانی، به کوشش
هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۵۴؛ الاشارات و التنبیحات، محمدبن علی بن محمد الجرجانی الشیعی، به
کوشش عبدالقادر حسین، قاهره، ۱۹۸۲؛ الامتاع و المزانة، ابوحیان توحیدی، قاهره، ۱۳۳۹؛ الايضاح فی
علوم البلاغه، خطیب قزوینی، به کوشش محمد عبدالمنعم الخفایبی، بیروت، ۱۹۷۵؛ البلاغه عند السکاکی،
احمد مطلوب، بغداد، ۱۳۹۳؛ البیان و الثبین، جاحظ، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۶۸؛ تاریخ
یهقی، خواجه ابوالفضل یهقی، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶؛ الثبانی فی البیان، حسین بن محمد
بن عبدالله الطیبی، بیروت، ۱۴۱۱؛ الثلخیص، خطیب قزوینی، به کوشش عبدالرحمن البرقوقی، دارالفکر،
بیروت؛ ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، ابوالحسن علی بن عیسی الزمّانی؛ الخصائص، ابوالفتح عثمان بن جنی،
محمد علی التّجار، دارالکتب، قاهره؛ دلائل الاعجاز، عبدالقاهر جرجانی، به کوشش محمد عبده، قاهره،
۱۳۳۱؛ دمية القصر، باخرزی، حلب، ۱۳۴۸ ق؛ رسائل ابن حزم، ابن حزم، به کوشش احسان عباس، بیروت؛
الرسالة العذراء، ابراهیم بن مدبر، به کوشش زکی مبارک، قاهره، ۱۳۵۰؛ زهر الآداب، ابواسحق حُصری، به
کوشش زکی مبارک، مصر، ۱۳۴۴-۱۳۵۰؛ سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، تهران، ۱۳۱۷؛ الشعر و
الشعراء، ابن قتیبه، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۴؛ صبح الاعشى فی صناعة الانشاء، قلقشندی،
قاهره، ۱۹۱۴؛ طبقات الفقهاء، ابی اسحاق شیرازی، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ الطراز المتضمن
لاسرار البلاغه و علوم حقایق الاعجاز، یحیی بن حمزة العلوی الیمانی، به کوشش سید بن علی المرصفی،
قاهره، ۱۳۳۱؛ عبدالقاهر جرجانی، دکتر احمد مطلوب، بیروت، ۱۳۹۳؛ عقد الفرید، ابن عبدربه، به کوشش
احمد امین، قاهره، ۱۴۰۲؛ العمده فی صناعة الشعر و نقده، ابن رشیق قیروانی، به کوشش محمد کامل المنعانی،
قاهره، ۱۳۲۵؛ عیاد الشعر، ابن طباطبا العلوی الاصفهانی، به کوشش طه الخاجری و محمد زغلول سلام،
قاهره، ۱۹۵۶؛ عیون الاخبار، ابن قتیبه، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت؛ کنز العمال فی سنن الاقوال و
الافعال، علاء الدین المتقی، قاهره، ۱۳۹۴؛ المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر، ابن اثیر ضیاء الدین، به کوشش
احمد الحوفی و بدوی طبایه، قاهره ۱۳۷۹/۱۹۵۹؛ مجمع الامثال، میدانی نیشابوری، قاهره، ۱۳۵۲؛ المطول،

تفتازانی، استانبول، ۱۳۳۰؛ مفتاح العلوم، ابو عبدالله خوارزمی، به کوشش وان ولوتن، لیون، ۱۹۶۸؛ مفتاح العلوم، ابو یعقوب سکاکی، به کوشش نعیم زرزور، بیروت، ۱۴۰۳؛ المنزج البدیع فی تجنیس اسالیب البدیع، ابو محمد سجلماسی، به کوشش علال الغازی، رباط، ۱۴۰۱؛ المنطقیات، ابونصر فارابی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم، ۱۴۰۶؛ مواد البیان، علی بن خلف الکاتب، عکسی، فرانکفورت، ۱۴۰۷؛ الموازنة بین الطائفتین، ابوالقاسم حسن بن بشرآمدی، استانبول، ۱۲۹۰ ق؛ نقد الشعر، قدامة ابن جعفر، دمشق، ۱۹۳۴؛ النکت فی اعجاز القرآن، علی بن عیسی الزمانی، به کوشش خلف‌اله و محمد زغلول سلام، قاهره، ۱۳۸۷؛ نهاية الایجاز فی درایة الاعجاز، امام فخر رازی، به کوشش بکری امین، بیروت، ۱۹۸۵؛ وفيات الاعیان، ابن خلکان، به کوشش احسان عباس، قاهره، ۱۹۵۶؛

Encyclopaedia Britannica, London, 1989; *Le Petit Robert*, Paris, 1991; Maroun Aouad, "Les Fondements de la rhétorique d'Aristote reconsidérés par Farabi", *Arabic Sciences and Philosophy*.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی