

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 تمدن 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، سابقه درازی در فرهنگ و تمدن شرق و غرب دارد؛ النّه‌ایه، در شرق، بلاغت و تکامل 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 طبقه اجتماعی معینی وابسته نیست: هر که از ادراک صحیح و ذوق سلیم برخوردار باشد و زبان خود را، هر چه 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: ۱۳) یا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ (بقره ۲: ۲۳) و، در مقام تحدّی با همه عالمیان، می‌گوید: قُلْ لَنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا

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

الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ 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:
إنَّ البلاغةَ ليست مقصورةً على أمةٍ دونَ أمةٍ، ولا على مَلِكٍ دونَ سُوْقَةٍ، ولا على لِسَانٍ دونَ لِسَانٍ بل هي مقسومةٌ على أكثر الألسنة فهُمْ فيها مشتركون و هي موجودةٌ في كلام اليونانية و كلام العجم و كلام الهند و غيرهم. (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 فی 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 (بوئطیکا)، 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 عنوانِ 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 به سال ۴۳ ق م)، اصول و موازینی برای آن مُدوّن ساخته بودند که فیلسوف و سیاست‌مدارِ دیگر رومی، سِنِکا (وفات: ۶۵ ق م)، آن اصول را تخطئه کرد ولی فیلسوف و ادیب دیگری، به نام مارکوس کوینتیلیانوس (حدود ۳۵- حدود ۹۵ م)، در مقام تأییدِ سیسرون و ردِ اقوالِ سنکا برآمد و رساله‌ای به نام در چگونگی تربیتِ خطیب *Institutio Oratoria* در دوازده مجلد تألیف کرد که، هرچند پس از خود او متروک ماند، در دوران رنسانس از مآخذ و مراجع مهم فنِ بلاغت و خطابت به‌شمار رفته است. (دایرة‌المعارف بریتانیکا، ذیلِ Rhetoric و Quintilian؛ سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۱۲-۳۳)

شاید یادآوری این نکته لازم باشد که مبانیِ بلاغیِ حکما لزوماً با مبانیِ بلاغی که ادبا 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 آراءِ ارسطو در بابِ 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 ملاحظاتِ تعلیقاتی نگاشته‌اند (همان کتاب، ج ۱ و ۳، در بعضی از صفحات مثلاً ص ۱۵۸-۱۶۹).

ائمه بلاغتِ اسلامی در شیوایی و زیباییِ سخن و این که سخن به چه محسّنات و صنایع لفظی و معنوی (آنچه موضوع فنونِ معانی و بیان و بدیع است) باید آراسته گردد تا موقعیتِ 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 مبانیِ فلسفی را در حصولِ آن مقصود دخیل می‌شمارند و بدان توصیه می‌کنند.

بلاغت در ایران پیش از اسلام

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

مشمول بر تفسیرات و تأویلاتِ موبدان زردشتی است ارزش بلاغی چندانی ندارد؛ ولی، تا آنجا که مسلم شده است، بر روی هم «یشت‌ها»، به ویژه بخش «مهریشت» آن، از بلاغتِ 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 بلاغتِ 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 این‌باره، پس از نقلِ اقوالِ شعوبیه در تجلیل و تعظیمِ بلاغتِ زبانِ پهلوی، چنین نتیجه می‌گیرد: «خلاصهٔ سخن آن‌که سخن‌وری و ایراد خطبه‌های غرّاً را جز برای ایرانی و عرب نمی‌شناسیم» (البیان و التّیین، ج ۳، ص ۲۷). و همو، از قول شعوبیه، می‌آورد: «هر که می‌خواهد در صناعتِ بلاغت به کمال رسد و کلمات 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 جای‌جایِ البیان و التّیین، مهارت ایرانیان را در سخن‌وری و خطابت و گزیده‌گویی بسیار می‌ستاید (مثلاً ج ۳، ص ۲۸) و این ادّعای 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 اُمّهات 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 البیان و التّیین و رسائل جاحظ و عیون الاخبار ابن قتیبه (وفات: ۲۷۶ هـ) و اخبار الطّوّال دینوری (وفات: اواخر قرن سوم هجری) و عقد الفرید ابن عبدربه (۲۴۶-۳۲۸ هـ) و زهراآدابِ حُصری (وفات: ۴۵۳ هـ) و المحاسن و المساوی بیهقی (معاصر متقدر عباسی - خلافت: ۲۹۵-۳۲۰ هـ) و امثال آن، و در شعر اُبی 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 انشا، به کسانی که در آرزوی وصول به مراتبِ اعلای این فنون‌اند همواره توصیه شده است که به آموختن فرهنگ و بلاغتِ «فُرس» همت گمارند؛ مثلاً ابراهیم بن المُدبّر (وفات: ۲۷۹ هـ)، نویسنده و

وزیر معتمد عباسی، در رساله العذراء، در پاسخ آن که از او خواسته است تا به «جوامع اسباب بلاغت» راهنمایی کند می‌گوید: «ضرب المثل‌ها و نامه‌های ایرانیان و فرمان‌ها و توفیعات 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 یادی (وفات: حدود ۶۰۰ م)، ضرب المثل «أبلغ من قس» در همان زمان جاهلیت معروف شده و شاعر مشهور جاهلی، اعشى (میمون بن قیس - وفات: ۷ هـ) درباره او می‌گوید:

و أبلغ من قس و أجرا من الذی بذی الغیل 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 بشرٌ و انه یأتینی الخصم فلعلَّ بعضکم أن یكونَ أبلغَ من بعضٍ»^۲ که شارحان حدیث، از جمله قسطلانی (۸۵۱-۹۲۳ هـ)، در شرح کلمه «ابلیغ» می‌گویند: «أی أحسنُ ایراداً للكلام» (ارشاد السناری، 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

۲) حدیث مقبول در نزد عامه است.

به خاطر می‌سپرده و سینه به سینه نقل می‌کرده است. ولی بدیهی است که تجلی و تبرُّز بلاغت در شعر آن دوران است و آنچه از شعر جاهلی در دست است و انتساب آن به شاعران جاهلی قطعی می‌نماید آیینۀ تمام‌نمایی از مظاهرِ بلاغتِ ادب جاهلی است و مسلّم می‌دارد که آنان به مدد قریحۀ صافی و ذوق سلیم خود اشعارشان را بدانچه بعدها به صورتِ مبانی علم بلاغت و فنون سه‌گانه آن در آمد، از حذف و اِضمار 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 می‌آراسته‌اند. دلیل روشن این امر آن است که بسیاری از شواهد شعری، در کلیۀ 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 متفقد بود که هیچ دستاورد بشری دیگری با آن نمی‌توانست برابری کند. به همین مناسبت نیز بود که کفارِ قریش و معارضان پیغمبر اکرم نسبتِ شاعری را در بالاترین درجۀ آن به حضرتش متوجه می‌ساختند. به علاوه، هم چنان‌که مبانی علم نحو بر لغت و قرائت قرآن استوار شده است، مبانی اصلی بلاغتِ عربِ مسلمانان وائمه آن بلاغت هم بر طرز و اسلوب همان کتابِ حمیدِ مجیدعزیز منطبق گردیده است؛ زیرا اثبات اعجاز قرآن از اهمّ مقاصد و غایاتِ علم بلاغتِ عرب است و مقصد اصلی مؤلفانِ کتبِ بلاغی نیز همین بوده است.

تعاریف بلاغت در ادب اسلامی

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

جاحظ، که در البیان و التّبیین بسیاری از آن تعریفاتِ 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 الاقتصاب عند البداهة و الغزارة يوم الاطالة»؛ در نظر هندیان، «وُضوح الدلالة و انتهاز الفرصة و حُسن الاشارة»؛

در نظر عرب، «الإيجاز في غير عجز والإطناب في غير خطل»؛ و از قول اعرابی، فقط «لمحة دالة» معرفی می‌کند. در بسیاری از کتب ادب و بلاغت نیز تعاریفات دیگری در حد همان عبارات مختصر 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 مراجع اصلی لغت 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 قواعد مشخص و قوانین متبعی برای بلاغت مدون نشده بوده است.

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

هی بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حداً له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حفاها و ایراد انواع التشبيه و المجاز و الكناية على وجهها و لها، اعنى البلاغة، طرفان: اعلى و اسفل متباينان تبايناً لا يُترأى له ناراهما، و بينهما مراتب، تكاد تفوت الحصر متفاوتة فمن الاسفل تبتدئ البلاغة و هو القدر الذي اذا نقص منه شئ التحق ذلك الكلام بما شبهناه به في صدر الكتاب من اصوات الحيوانات. ثم تأخذ في التزايد متصاعدة الى ان تبلغ حداً لإعجاز عجب 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 و جوه ملثمة 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 حتی ترکیب و پیوستن کلمات را به یکدیگر به خوبی و درستی ادا کند و تشبیهات گوناگون و مجاز و کنایه را آن چنان که باید به کار برد. و بلاغت را دو طرف برترین و فروترین است و میان این دو چنان فاصله دوری است که اگر در آن سوئی شعله آتشی بر آسمان رود، در این سوی دیده نشود، و ناهمگونی‌های بی‌شمار نیز در میانشان هست.^۴

۳) این مطلب یعنی «و طریق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين» عقیده سکاکی است؛ ولی، هم چنان که 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 الرمانی (وفات: ۳۸۶) از طبقات بلاغت کرده است با توضیح و تفصیل بیشتری از قول خود می‌گوید: «رمانی در النکت فی اعجاز القرآن (ص ۷۵) چنین می‌گوید: فأما البلاغة فهي على

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، کم‌کم، بلاغت فزونی می‌گیرد تا به حدِ اعجازی شگفت‌انگیز می‌رسد که آن اعجاز، هم‌چون ملاحظتِ رُخسارِ خوبان، یافتنی است نه گفتنی. به باور من، آنچه اعجاز را می‌یابد ذوق است و بس؛ و راه به دست آوردنِ ذوق خدمت کردنِ طولانی به این دو دانش [معانی و بیان] است. آری، بر چهرهٔ جلوه‌های گوناگون بلاغت روبندهایی است که گاه به آسانی می‌توان آن‌را به‌کناری زد تا بلاغت بر تو نمایان گردد. اما برای بیانِ خودِ اعجازِ راهی نیست.

خطیب قزوینی (۶۶۶-۷۳۹ هـ)، در الايضاح و التلخیص، و تفتازانی (وفات: ۷۹۲ هـ) تعریف مذکور در فوق را به دو جزء تجزیه کرده‌اند. جزء اول آن‌را در تعریف «فصاحت» و جزء دوم را، با افزودنِ قید «مقتضی الحال مع فصاحت»، برای «بلاغت» آورده‌اند. سپس، ملخصاً در التلخیص و الايضاح و مطولاً و مفصلاً در المطول، به شرح و تفسیر کلمات و تبیین مقاصدِ سکّاکِ پرداخته‌اند (الايضاح، ص ۷۲-۸۳؛ التلخیص، ص ۲۴-۳۷؛ المطول). هرچند در فاصلهٔ قرن اول تا هفتم همهٔ علمای بلاغت در تعریف آن نظر و سلیقهٔ خاص خود را معمول داشته‌اند، اما مرجع و مآل همه آن تعاریفات را تقریباً یکی و مصداقِ بیتِ معروف

عباراً ثنائی و حُسْنُک واحدٌ و کُلُّ اِلَى ذاکِ الجمالِ یشیرُ

می‌توان شمرد. الّتهایه برخی از تعاریف بسیار کوتاه و برخی طولانی است. بعضی از ائمهٔ بلاغت، مانند عبدالقاهر جرجانی (وفات: ۴۷۱)، اساساً از ایراد تعریفی خاص همانند تعریفاتی که در دیگر کتب آمده صرف‌نظر فرموده و تعریف را در ضمن بیانِ فایده یا غرض از بلاغت، به صور دل‌چسب و گوناگونی، درج کرده‌اند؛ و بعضی دیگر، به بیانی که صورتِ ثبوتی بلاغت را در نفسِ متکلمِ بلیغ مشخص می‌سازد و بعضی، با بیانی که صورت اثباتی آن است، به تعریف پرداخته‌اند؛ مثلاً ابوالحسن علی بن خَلَف، که از کُتّابِ بلیغ قرن پنجم است، در کتاب نفیس خود، موادّ البیان، بلاغت را ثبوتاً چنین تعریف می‌کند:

→ ثلاث طبقات، منها ما هو فی أعلى طبقةٍ و منها ما هو فی أدنی طبقةٍ و منها ما هو فی الوسائط بین أعلى طبقةٍ و أدنی طبقةٍ. فما كان فی أعلاها طبقةً فهو مُعجَزٌ و هو بلاغة القرآن. و ما كان منها دون ذلك فهو ممكِنٌ كِبلاغةِ البلاغِ من الناس...» سپس، در آخر کتاب، این طبقات را مشروحاً بیان می‌کند.

(۵) یعنی نویسندگان در دیوان دولت و منشیانِ رسائلِ سیاسی و اداری که جاحظ بلاغتِ آنان را در حدِ اعلی و سرمشقی برای جویندگانِ این دانش می‌شمارد و به مطالعهٔ آثارِ آنان و پی‌روی از آن بسیار سفارش می‌کند.

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

یعنی بلاغت توانایی بر تعبیر از تصورات و اندیشه‌هایی است که در ذهن گوینده نقش می‌بندد
با معانی که در برگزیده 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 آن را بسیار
می‌پسندد و، پس از او، ابراهیم بن المدبر در الرسالة العذراء، بی آن که مرجع خود را نقل
کند، آن را می‌آورد. جاحظ می‌گوید:

و قال بعضهم - و هو من أحسن ما اجتَبَيْنَاهُ و دَوَّنَاهُ - لا يَكُونُ الكلامُ يَسْتَحِقُّ اسْمَ البلاغَةِ
حَتَّى يَسابِقَ معناه لفظُهُ و لفظُهُ معناه، فلا يَكُونُ لفظُهُ الى سَمِعِكَ أسبقَ 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]
آن را برگزیدیم و در کتاب خود آوردیم - سخن سزاوار نام بلاغت نیست مگر آن که لفظ و
معنایش آن چنان باشد که پنداری هر یک زودتر از دیگری بر فهم پیشی می‌گیرد، پس چنان
نباشد که پیش‌تر از آن که معنی به دلت رسد لفظ به گوشت آید.

از جامع و مانع‌ترین تعریفات بلاغت تعریف دانش‌مند بزرگ و متفکر نام‌دار ایرانی، امام
فخر رازی (۵۲۴-۶۰۶ هـ)، از آن است به این عبارت:

البلاغة بلوغُ الرَّجُلِ بعبارةٍ كُنَّهَ ما في قلبه مع الاحتراز عن الايجازِ المُخِلِّ و الإطالةِ
المُملَّةِ. (نهاية الإيجاز، ص ۸۹)

یعنی بلاغت آن است که آدمی آنچه را که در ته دل دارد با سخنی که از ایجازِ مخل و اطناب
مُمل 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 پیش‌ازین نقل شد (البلاغة هي العبارة عن الصُّورِ القائمة في النَّفسِ

بمعانی جامعۀ لتلک الصُّور...، توضیح جالبی بدین شرح می‌آورد:

ولصعوبة المرام في تركيب الكلام من الفاظ و معانٍ مشتملة على الصفة التي وصفناها قلّ
البلغاء و صارت البلاغة صناعةً تُخصُّ قوماً دون قومٍ ولو كانت البلاغة انما هي العبارة
عن هذه الصُّورة بما يحضّر كلٌّ معبرٍ لتساوي الناس في حيازة فضيلتها ولم يكن لأحدهم
مزية على الآخر فيها، لكن أكثرهم يعدل عن طريقها من وجهين، أحدهما ان يأتي بالفاظٍ
عامية متبدلة سخيقة النسخ متلهله لا تدل على المعاني في أول وهلة والأخرى ان يكون
الالفاظ مكررة باعياها 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 به هر 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 به کج‌راهه 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 به مقصود 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 صُور و مظاهر و مصادیق گوناگون است؛ و فرموده خواجه شیراز که
«هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد» یا جمله مشهور «لکلِّ مقام مقال» ناظر بر همین
معنی است. در این باره ابن المقفّع سخنی کوتاه و بسیار نغز دارد که جاحظ و ابو هلال
عسکری (وفات: بعد از ۳۹۵ هـ) آن را مستنداً در البیان و التبیان 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 الفاظ آن به خوبی رعایت شود، و آیین سخن در آن به کار رود، و از الفاظ غریب و نامأنوس خالی بماند و اگر در آن شعر معنی و مقصودی، به کنایت و یا به صراحت، بیان شده است آن کنایت لطیف و آن صراحت 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 به فهم شنونده نزدیک باشد و در سخن اشارات فراوان، همراه با کلماتی مسجع، بر جمله‌هایی کوتاه، که مانند اشترانی سرمست در میدان معنی جولان دهد، سوار و گنجانیده شود تا اندیشه شنونده، بر حسب فهم، در دریای معانی آن شناور گردد.

بلاغت در نگارش نثر آن است که الفاظی به کار رود که درخور معانی مشهور و مقاصد مطلوب باشد، و قواعد آرایش و پیرایش سخن در آن مراعات شود، و کلمات در آن به آسانی و نرمی به هم بیوندند، و رشته سخن در آغاز پیوسته باشد و در انجام سربسته نماند، و معنی به درستی 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 بدهانه الفاظی گزیده را، همراه با ایجازی که احتمال حذف در آن برود و در عین حال متضمن معنایی لطیف و صورتی دل‌پذیر باشد، ادا کند و سخن در پرده اما با اشاراتی بسنده و عبارتی که به آسانی بر زبان‌ها و قلم‌ها روان گردد گفته شود.

بلاغتِ عقل آن است که عقل زودتر از آن‌که گوش همه سخن را بشنود به مفهوم سخن پی‌برد، و سودی که او در دریافت معنی می‌برد رساتر از همه آن صنایع لفظی باشد که گوینده سخن را بدان می‌آراید. (ج ۲، ص ۱۴۲-۱۴۳)

و نیز صورت مفصل‌تر مفهوم «لکل مقام مقال» تفصیلی است که برخی ائمه مقبول‌القول بلاغت در این‌باره داده‌اند که بلاغت سه گونه است: (۱) سخن موجز (کم و گزیده) و با اشاره‌ای که بر مقصود دلالت کند گفته شود؛ (۲) در سخن رعایت مساوات میان لفظ و معنی بشود و بیش و کم گفته نشود؛ (۳) آنجا که مقام مقتضی تطویل است دامنه سخن گسترده گردد و به درازا گفته شود (= اطناب و اسهاب). بنابر این، رعایت تناسب میان حال و مقال در ادای سخن به ایجاز یا مساوات یا اطناب از اصول مسلم 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 يَنْبَغِي لِلْمَتَكَلِّمْ لَّا يَعْرِفَ أَدْدَارَ الْمَعْنَى وَ يُوَازِنَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ أَدْدَارِ الْمَسْتَمْعِينَ وَ بَيْنَ أَدْدَارِ الْحَالَاتِ، فَيَجْعَلُ لِكُلِّ طَبَقَةٍ مِنْ ذَلِكَ كَلَامًا وَ لِكُلِّ حَالَةٍ مِنْ ذَلِكَ مَقَامًا حَتَّى يُقْسِمَ أَدْدَارَ الْكَلَامِ عَلَى أَدْدَارِ الْمَعْنَى وَ يُقْسِمَ أَدْدَارَ الْمَعْنَى عَلَى أَدْدَارِ الْمَقَامَاتِ وَ أَدْدَارَ الْمَسْتَمْعِينَ عَلَى أَدْدَارِ تِلْكَ الْحَالَاتِ. (البيان و التبيين، ج ۱، ص ۱۳۸)

یعنی باید که سخن‌گو اندازه معانی را بشناسد و تناسب آن را با فهم شنوندگان و ویژگی حالات ایشان به‌خوبی 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 تكونَ الالفاظ كالقوالبِ لِلمعاني، لا تفضلها و لا تنقص عنها. والاشارة، و هي ان تدلُّ بلفظٍ قليلٍ على معانٍ كثيرة. والاشباع و هو أن تدلُّ على معنى واحدٍ بالفاظٍ مترادفة. (ص ۷۸)

یعنی بلاغت سه گونه است: مساوات و آن چنان است که الفاظی که گفته می‌شود، هم‌چون قلبی، 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، هرچند 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. ابوالحسن 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 به‌وصف «بلیغ» متصف گردد و بتواند به‌شیرینی سخن گوید و یا به

دل‌نشینى مطلب و مضمونى بنگارد. البته دانستن قواعد بلاغت و به‌کار بردن آن در تلطیف ذوقِ طبیعی مؤثر است؛ اما، اگر گوینده یا نویسنده‌ای فاقد ذوقِ سلیم و طبعِ 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 دلِ اهلِ 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 صاحب‌ذوقِ سلیم‌طبعی 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 مقبولِ طبعِ مردمِ صاحب‌نظر نیست؛ و طرفه آن‌که گاه برخی از معلمانِ 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 تحلیلی 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 الراوی عراقی، نقل می‌کند که این‌اخیر عالم ماهرى را، که استاد علوم ادبی بوده و چهل و چند سال به تدریس مطول و مختصر و حواشی معروف این 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. (البلاغه عندالسکاکي، 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 منخضم 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 افریقا و اندلس) رواج یافت، اثر علوم یونانی، به‌ویژه فلسفه و منطق، در آن کتب مشهود است و این تأثیر گاه آن‌چنان برای بعضی از کتب بلاغی زیان‌آور 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 به‌دو 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 سکاکی (۵۵۵-۶۲۶ هـ) و همه شارحان باب سوم مفتاح‌العلوم او، از قبیل تفتازانی و خطیب قزوینی و میرسیّد 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.^۷

۷) در البلاغة عندالسکاکی (ص ۳۳-۱۱۳)، بحث مفصل و مشبعی در این باره شده است.

* * *

هم چنان که 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 القرآن های متعدد. در این کتاب ها، هر چند مطلوب اصلی توضیح و تبیین تحدی بلاغی قرآن است^۸، طبعاً به مبانی 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 دانش مندان در صدد تدوین و تعیین قواعد و قوانین بلاغت برآمده اند و رسائل و مقالات مختصری در آن نوشته اند؛ و اولین کسی که به تفصیل به تشریح و توضیح مبانی بلاغت پرداخت جاحظ است که، با تألیف بیان و الثبیین، مسائل علم بلاغت را - بی آن که فصول و ابواب معینی را به هر مسئله یا اصطلاحی اختصاص دهد و کتاب خود را، آن چنان که در دیگر کتب متأخر از آن دیده می شود، به «ابو» و «ابی» میوَب و به ترتیبی مرتب سازد - در آن گرد آورد و روابط میان لفظ و معنی و الفاظ را با یکدیگر تشریح کرد. هم چنین، در جای جای 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، دانش مندان دیگری هم، چون مبرّد (وفات: ۲۸۵ هـ) و ثعلب (۲۰۰-۲۹۱ هـ) و ابن قتیبه، در کتب گران بهای خود، به اجمال در موضوعات و مسائل بلاغی بحث کرده اند. پس از اینان، باید از شاعر نام دار و پادشاه نگون بخت عبّاسی، عبیدالله بن المعتز (مقتول در ۲۹۶)، و کتاب البدیع او نام برد که آن را با استفاده از کتب ابن قتیبه و جاحظ و مبرّد و ثعلب و امثال آنان تألیف کرد و برخی از معاصران آن را نخستین کتابی که به ادب فنی و شعر و نثر مصنوع پرداخته است می شمارند. هر چند این ادعا مبالغه آمیز است، اما البدیع ابن معتز کلاً بدیعی نیست که در

۸) برای اطلاع بر این کتب، ← الفهرست، بند دهم، باب سوم.

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 مُصَدِّقِ صلی الله علیه و آله و سلم، «لَوْ كَانَ الْعِلْمُ مُعْلَقًا بِالْثُرَيَّا لَتَنَاوَلَهُ قَوْمٌ مِنْ ابْنَاءِ فَارِسٍ» (کنز العمال، ج ۱۱، حدیث ۳۳۳۴۳)، هم چنان‌که در بسیاری از علوم اسلامی مصداق یافته بود، در مورد علم بلاغت نیز مُحَقِّق 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 (= گُرجانی) است که معاصرین او و متاخرین از او همه او را به امامت در علم بلاغت پذیرفته‌اند و از او گاه به‌عنوان الشیخ الامام^{۱۰} و الامام مجدالاسلام^{۱۱} و الامام العالم الحبر النحریر^{۱۲} و الشیخ النحریر^{۱۳} تعبیر می‌کنند و باخرزی، معاصر او، درباره‌اش می‌گوید: «اتَّفَقَتْ عَلَى إِمَامِيهِ الْأَلْسِنَةُ وَ تَجَمَّلَتْ بِمَكَانِهِ وَ زَمَانِهِ الْأُمَمُ وَ الْأُزَمَةُ^{۱۴}.» هم چنان‌که در

۹) هرچند سخن شریف رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نیاز به تأیید بشری ندارد، عنوان فصل سی و پنجم مقدمه ابن خلدون، در آغاز قرن نهم - فی ان حَمَلَةَ الْعِلْمِ فِي الْإِسْلَامِ أَكْثَرُهُمُ الْعَجْمُ - نظرگیر است. وی می‌گوید: «من الغریب الواقع ان حَمَلَةَ الْعِلْمِ فِي الْمِلَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ أَكْثَرُهُمُ الْعَجْمُ لِأَمِنَ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ وَلَا مِنَ الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ إِلَّا فِي الْقَلِيلِ النَّادِرِ وَ ان كَانَ مِنْهُمْ الْعَرَبِيُّ فِي نِسْبَتِهِ فَهُوَ عَجْمِيٌّ فِي لُغَتِهِ وَ مَرِبَاهِ وَ مَشِيخَتِهِ، مع ان المِلَّةَ عَرَبِيٌّ وَ صَاحِبَ شَرِيعَتِهَا عَرَبِيٌّ». (مقدمه، ص ۶۰۰).

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

۱۲) ابن الزملکانی در مقدمه التبیان فی علم البیان، ص ۳۰ (۱۳) الطراز، ج ۳، ص ۲۵۸ (۱۴) دمیة القصر، ص ۱۵۸

مورد علم طب گفته شده است که «الطَّبَّ 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 آنرا 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 تلاؤم» 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) (پسر محمد بن مالک سرابنده 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 سجلماسی، 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 حدس 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 قلّه عظمت و رفعت آن رساند و هر مطلب و موضوع مربوط به آنرا در این دو کتاب گنجانند. 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 ردّ یا تکمیل برخی از آراء او برآمد و یا،

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

چون فصول و ابواب دو تألیف جرجانی، به‌ویژه دلایل 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 گزاره باشد^{۱۶}، چرا که نام‌داران این علم پس از او، مانند امام فخر رازی در نه‌ایة الایجاز و مطرزی (۵۳۸-۶۱۶ هـ) در الایضاح و ابن الزمکانی (وفات: ۶۵۱ هـ) در التیان و علوی یمانی در الطراز و سکاکی 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 فصل دعوی و افحام مدعی به قول جرجانی استناد می‌کنند.

برای آن‌که نمونه‌ای از تجلیل و تکریمی را که این نام‌داران عالی‌مقام از دو کتاب جرجانی فرموده و توجهی را که بدان مبذول داشته‌اند در این مختصر بیاورم به ترجمه چند جمله از نه‌ایة الایجاز رازی و المطول 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 آمرزشش را بر او سرازیر سازد، موفق فرمود که اصول و قوانین این علم را استخراج کرد و دلایل و براهین آنرا مرتب و منظم ساخت و تا آنجا که جای داشت در پرده برداری از حقایق و جستجوی دقیق و ریزه‌کاری‌های آن کوشید و در این باره دو کتاب فراهم آورد و یکی را دلایل 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 سخن دانش‌مندان پیش از او نمی‌توان یافت و جز خود او هیچ‌کس از دیگر دانش‌وران پرآوازه ارج‌مند را بدان دست‌رسی نبود، در آن دو کتاب گرد آورد (نه‌ایة الایجاز، ص ۷۴ و ۷۵)

و تفتازانی می‌گوید:

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

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

دلائل 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. (مطوّل، چاپ استانبول، ص ۴)

بلی، در این میان، ادیب مشهور و مترسّل ماهر، ضیاء‌الدین بن اثیر (وفات: ۶۳۷ هـ) (برادر کهنتر مجدالدین و عزّ‌الدین)، 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 «جا می‌زند»، مطلقاً از دلائل 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، مکرّر در مکرّر مُسْتِ ابن اثیر را باز و انتحالش را آشکار می‌کنند و حق را به حق‌دار، یعنی جرجانی، می‌رسانند؛ مضاف بر آن‌که علامه عالی‌مقدار بزرگوار، عزّ‌الدین عبدالحمید بن ابی‌الحدید (۵۸۶-۶۵۵ هـ)، رحمة الله علیه، بسیاری از اشتباهات و مغالطاتی را که ابن اثیر، با زبان‌آوری و عبارت‌پردازی مسجع و مطمئن و گه‌گاه بارِ خود، درست و در حکم وحی مُنزل می‌شمارد، در کتابی، که در ردّ و اصلاح مُدعیات او تألیف فرموده و نام آن را الفلک الدائر علی المثل السائر نهاده، برملا ساخته است و، در موارد متعدّد، کج فهمی و بی‌انصافی و اقوال ناموجّه 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 این ضیاء‌الدین، به‌خلاف دو برادر بزرگ‌تر و بزرگوار خود (مجدالدین، مؤلف کتاب شریف الذّهابة فی غریب الحدیث و عزّ‌الدین، مورّخ ارجمند و مؤلف کتب نفیس و معتبری چون الکامل و أسد الغابة فی معرفة الصحابه و اللّباب 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، به‌گونه‌ای 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. ابن ابی‌الحدید در این باب‌ها می‌فرماید: و بالجمله فمقام الشیخ ابی‌علی رضی‌الله عنه مقام جلیل یتقتضی لَنْ یُحْتَرَمَ و یُصَانَّ و لا یُسْتَعْمَلُ معه التّسرع بالتّخطئه والرّد و اذا وُجِدَ 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 اثبات اعجاز 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 رانتيجه 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 «تطبيق 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 عِبَارَةٌ عَنْ تَوْخِيٍّ مَعَانِي النَّحْوِ فِيمَا بَيْنَ الْكَلِمِ» (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 به‌خوبی جستجو و پی‌گیری کنی، خواهی دید که درستی و شیوایی با‌خطا و سست پیوندی در هر سخنی زایدۀ 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 به‌خوبی بداند که آن الفاظ و حروف را کجا و چگونه به‌کار برد و در مناسب‌ترین جای سخنش قرار دهد. (نهایة الایجاز، ص ۲۷۷-۲۷۸)

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

→ ما يُستدرک، أُستدرک مع استعمال الأدب (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 هم‌شان او در این جهت است، به‌خوبی حقش را کف دستش گذارده است.

آن در جمله حاصل می‌شود و همین معنی دوم است که مایه فصاحت و بلاغت لفظ در کلام می‌گردد وگرنه 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 اهمتامی 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، تازمان عبدالقاهر جرجانی و ابداء 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 ارج می‌نهند و برخی دیگر، چون ابوعمرو 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 ابوהלلال 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

۱۸) برای اطلاع از احوال او ← وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲.

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 عَیِّناک 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 آن‌را نمی‌پسندد و سخیفش می‌شمارد به‌اهتزاز 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 آن‌را می‌داند و می‌شناسد. عمده‌کار در نگه‌داشتن 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}

قَلَقَشَنَدِي، دانش‌مند نامی قرن نهم (وفات: ۸۲۱ هـ)، عقیده غالب و مشهور را درباره تساوی فضیلت لفظ و معنی پذیرفته و در فصل «شَرَفِ معانی و فضیلت آن» گوید:

بدان که معانی و الفاظ چون تن و تن‌پوش است، الفاظ تابع است و معانی متبوع. از این‌روی، 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 زشت‌روی اما زنده و جان‌دار خواهد بود، ولی هرگاه در آن معنی نادرست باشد، چون کالبدِ آدمی بی‌جانِ مرده‌ای است هرچند که زیباروی‌ترین زیبايان باشد (ترجمه از صبح الاعشی، ج ۲، ص ۱۹۲)

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

۱۹) ترجمه از الحَيَّوان، ج ۳، ص ۱۲۱، زیرعنوان «القول فی المعنی و اللفظ».

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

قلقشندی، هرچند 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 یکدیگر 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 البلاغه و الفصاحه» سخنانی دارد که خلاصه مضمون بخشی از آن چنین است:

درباره بلاغت و فصاحت و آیین سخن‌وری به کمال و یا هرآنچه همانند این کلمات باشد. و اصطلاح شود برای تعبیر از برتری گوینده‌ای بر گوینده 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 چنان‌انواع 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 بر گوینده‌اش 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 گرامی 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) اخباری یا انشائی در آید و امر و نهی و استفهام و تعجبی از آن فهمیده شود. معانی که بی‌آن‌که کلمات را به یکدیگر ببیوندند و لفظی را به لفظی دیگر ببندند نمی‌توان بیان کرد. باید به دقت آن الفاظ را بنگرد و بیشی و کمی دلالت الفاظ مترادف

راه درستی بسنجد و آنرا که بیشتر بر معنای مقصود رهبری می‌کند برگزیند. این که 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 به هم 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 چنان که اگر همان لفظ در جای دیگر نهاده شود زینده 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 با معانی کلمات مفرد کاری نداریم و آن مسئله از موضوع سخن ما بیرون است. ما فقط به روابط و احکامی که بر اثر به هم پیوستن کلمات به هم 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 موضوع لفظ 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 این که 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 معنای فصیح است». و البته که این ایراد ایرادی به ظاهر سخت فریبنده است اما پاسخش این است که این که 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 براییم 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 به‌هیچ روی نمی‌تواند چنان کاری کند و معنی و وصفی اضافی برای لفظ به‌وجود آورد؛ زیرا، اگر چنان کند، کار خویش را تبه‌کرده و سخن‌وری خود را به‌باد داده است، چون او وقتی به‌راستی سخن‌ور است که کلمات را به‌همان 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 به‌ناچار لازم می‌آید که بدانیم و بپذیریم که، هرچند 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 آن را مزیتی دانسته‌اند که متکلم پدیدش می‌آورد و چون، به‌شرحی 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 ببینند و معنایش به معانی الفاظی که به‌دنبال دارد و بدان پیوسته است وابسته شود، آن‌گاه آن را فصیح می‌شماریم. فی‌المثل وقتی که می‌گوییم لفظ «إِشْتَعَلَ» در آیه شریفه «قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا» (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 مُحَلِّي به «ال» تعریف است، پیوند یافته و سپس به این دو لفظ کلمه «شيباً» به صورت نكرة منصوب افزوده شده است. (ترجمه برگزیده از ص ۳۰۷ تا ۳۰۹)

بسا که کسی چنین پندارد که لفظِ تنها، اگر به زیبایی و ظرافتِ استعاره آراسته شود، خود به خود متصّف به فصاحت می‌شود. که در «اشتعلل» 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 الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ» بنگرد و بزرگ‌داشتنِ مردمانِ مر این آیه را و شگفتیِ بسیارشان را از فصاحت آن ببیند، اصلاً نمی‌تواند بر کلمه کلمه این آیه انگشت‌گذارد و بگوید این یا آن فصیح است. بدیهی است که چنین نمی‌کند و چگونه می‌تواند کرد؟ هیچ خردمندی در این که سبب فصاحتِ این آیه معنایی است نه لفظی شک ندارد، بدین شرح: نخست آن‌که «علی» متعلّق به محذوفی است که مفعولِ دوم است؛ دوم آن‌که جمله «هُمُ الْعَدُوُّ» بدونِ حرف عطف پس از آن آمده است. سدیگر آن‌که «العَدُوُّ» معرفّ به «ال» است، و خدای تعالی نفرموده است: «هُمُ عَدُوٌّ». ولی اگر تو «علی» را به اسم ظاهری (و نه به ضمیر آن، چنان که در آیه است) متعلّق سازی، و حرف عطفی بر جمله «هُمُ الْعَدُوُّ» در آوری، و الف و لام را از «العَدُوُّ» ببندازی، و بگویی: «يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ واقعةً عليهم و هُمُ عَدُوٌّ» خواهی دید که فصاحت آن به تمامی از میان می‌رود. و اگر بر دل بگذرانی که «علیهم» به خود «صیحه» متعلّق است و چنان است که گفته باشی: «صحتّ علیه»، آن دیگر از این که «سخنی» باشد بیرون است تا چه رسد که فصیح باشد.

و سخن دل‌نشینِ 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 سلّم شنیده باشم و شنیدم که می‌فرمود: 'ماتَ حَتَفَ أَنفِهِ ۲۰' 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 پندارِ هیچ پندارنده‌ای می‌آید که علی، رضی الله عنه، سخن پیامبر صلی الله علیه و سلّم را به خاطر الفاظ آن «عربی» وصف کرده باشد؟ و چون نیک نظر کنی، [در این که «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 استدلالِ منطقی - و نه ذوقی و ادبی، آن‌چنان‌که گذشت - در صدد اثبات مدّعی خود برمی‌آید، بدین شرح:

اینک استدلالی لطیف بر ابطالِ وصفِ 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 آنرا 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 آنرا می‌یابد معنی است که معقول است نه لفظ که محسوس گوش است. از این‌روی یقین پیدا می‌کنیم که وصف لفظ به فصاحت از جهت معنای لفظ است نه به‌خاطر خود لفظ. و در درستی این استدلال برای هیچ خردمند شکی نخواهد ماند. و خدای تعالی راه توفیق به‌شناختِ صواب را گشاده فرماید. به بیانی دیگر، تلاوت کننده کلام‌الله مجید چون آیه شریفه «وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا» را می‌خواند، فصاحت آنرا آن‌گاه درک می‌کند که آیه پایان یافته باشد و حال آن که اگر فصاحت صفت لفظ «اشْتَعَلَ» باشد می‌بایست خواننده آن را، به‌محض 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 هیچ‌کس 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 الّهایه 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 تک‌تک حروف آن؛ زیرا تا بدان پایه سست‌اندیشه و کم‌مایه نخواهند بود که برای هر یک از حروف «اشْتَعَلَ» ادعای فصاحت کنند و «شین» و «تاء» و «عین» و «لام» را جداجدا فصیح بشمارند؛ و چون فصاحتی که مورد ادعاست متعلق به تمامی کلمه است، پس تصور حصول آنرا 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 به‌تلفظ در آید تا آن‌که فصاحت ادعایی در حال وجود دسته‌جمعی حروف در آن واحد در آن لفظ موجود گردد... و داستان چنین مدعیان، که فصاحت را صفت لفظ می‌دانند از آن‌روی که لفظ است و فراگویی زبان و سپس بیندارند که آن فصاحت اختصاص به مجموع

حروف کلمه‌ای دارد نه به تک تک حروف آن، به داستان کسی ماند 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 جداجدا بنگرند، هیچ سُرخ‌ی در آن اصلاً نباشد. از جمله «شیرین کاری‌های» ایشان این است که از مدعیان فصاحت برای لفظ به‌خودی خود، هیچ یک منکر آن نیستند که لفظی که برای بیان استعاره به‌کار 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 به‌همان گونه‌ای نگه می‌دارد که پیش از آراسته شدن به زیور استعاره بوده است و تأثیر استعاره در معنی لفظ است نه در لفظ به‌خودی خود و حروفش؛ حال چگونگی بر دعوی خود پای می‌فشارند و حال آن‌که خود آنان بر این باورند که اگر لفظی برای چیزی غیر از ما وُضِعْ له خود مستعار شد، آن لفظ تماماً از معنایی که برای آن وضع شده است جابه‌جا می‌شود و به‌معنای مستعار انتقال می‌یابد! اگر این مدعیان خیره‌سری نکنند و اندیشه و خرد خود را به‌کار بندند، برای بیدار کردن آنان از بی‌خبری و پرده برداشتن از چشم دلشان، آنچه در این باره در ردّ دعوی ایشان گفتیم بسنده و بایسته است. (ترجمه از دلائل الاعجاز، ص ۳۱۱-۳۱۳)

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

هر خردمندی باید همواره به‌یاد داشته باشد و بداند که هنگامی که ما در موضوع بلاغت و فصاحت سخن می‌گوییم، به‌هیچ روی با معانی کلمات مفرد (= الفاظ) سر و کار نداریم بلکه متوجه احوال و احکامی هستیم که بر اثر به‌هم پیوستن و گرد هم آمدن کلمات در کلام روی می‌دهد و به‌وجود 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 به‌سبب یافتن معنای اضافی بر معنای لغوی آن ایجاد شده و آن معنای اضافی نیز به برکت نظم، که همان توخّی معانی نحو باشد و رعایت قواعد مقرر در علم معانی و بیان، به‌وجود می‌آید و بس. به‌عبارتی دیگر، فصاحت و بلاغت زائیده چگونگی پیوند دادن کلمات به‌یک‌دیگر و به‌کار بستن قواعد ادب در تقدیم و تأخیر آن و پیوند دادن کلمات به‌هم به‌کمک «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 درجه‌ی 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 (دلایل 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 رعایتِ نظمی است که مشروحاً توضیح داده شد.

این ضعیف، راقمِ سطور، در مقام تنظیر و تأییدِ 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 بزرگوارِ 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، به‌رشته 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 نئی خیزد شکر شیرینی از جان
شکر هرگز نگیرد جای شیرین	بچربد بر شکر حلوی شیرین
چمن خاک است چون نسرين نباشد	شکر تلخ است چون شیرین نباشد
شکر گر چاشنی در جام دارد	ز شیرینی حلاوت وام دارد
هر آبی کان بود شیرین بسازد	شکر چون آب را بسندگدازد
ز شیرین تا شکر فرقی عیانست	که شیرین جان و شکر جای جانست
پری رویی است شیرین در عماری	پرنده 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 تعریفات 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 فن 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 التّشبیه و الاستعاره و التّلاؤم و الفواصل و التّجانس و التّصریف و التّضمین و المبالغه 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

الصناعتین، بلاغت رابه سی و هفت قسم تقسیم می‌کند، ولی گاه مرجع و مال 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 منقذ شیزری (۴۸۸-۵۸۴ هـ)، رحمة الله علیه، به نود و ابن ابی الأصبع مصری (وفات: ۶۵۴ هـ) تا به صد و سی باب افزایش دادند. کم کمک کار بدان جا کشید 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 حصول کمال و جمال در علم بلاغت مرهون ذوق و ابتکار امام عبدالقاهر جرجانی و تدوین اصول آن مدیون دقت و سلیقه و موشکافی شگفت‌انگیز اوست. عبدالقاهر است که توانسته است، با حفظ روح ادب و بیان بلیغ مباحث، دو کتاب 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 معقدی نیز پردازد. یگانه کسی از مشاهیر بلغا و مؤلفان کتب بلاغت که توانسته پای جای پای جرجانی گذارد و مکتب ادبی را در کتاب خود در مد نظر داشته باشد سید امام زیدیه، یحیی بن حمزة العلوی است که کتاب معروف الطراز المتضمن لاسرار البلاغه و علوم حقائق الاعجاز اثر جاوید اوست. روش بحث 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 الطراز از طریق فخرالدین رازی و نهایتاً ایجاز او و ابن الزملکانی مصری و الثیبان 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 مؤلفان 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 «گُشته‌اند» (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 تطویلاتِ بلاطایل را نشان دهم، ایراد و اشکالِ تفتازانی را بر تعریفی که رازی در نهایت‌الایجاز برای «فصاحت کلمه» آورده و سکاکی در مفتاح‌العلوم (ص ۴۱۶) و خطیب قزوینی در تلخیص (ص ۲۴) و ایضاح (ص ۷۴) آن را عیناً پذیرفته‌اند یادآوری می‌کنم^{۲۳} و اطناب و اسهابی را که میر سید شریف جرجانی در حاشیه خود بر مطولِ 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 صحتِ حمل بر آن انگشت نهاده و چگونه، با توضیحاتِ زاید و بی‌ربط به موضوع، نوشته خود را به تعقید و عدم تناسب با مقتضای حال آلوده ساخته و موجب تنفرِ طبع هر مبتدی و یا منتهی 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 صریح الغوانی (وفات: ۲۰۸هـ) و ابو نواس اهوازی (وفات: ۱۹۸هـ) و ابو تمام طائی (وفات: ۲۳۱هـ) و بُحتری (وفات: ۲۸۴هـ) و ابن الرومی (وفات: ۲۵۱هـ) و ابن المعتز و متنبی (مقتول به سال ۳۵۴هـ) و دیک الجَن (وفات: ۲۳۶هـ) و ابن هانی (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 پی‌رو مکتب ادبی است و در کتب متأخرین آن نیز کمتر به مباحث فلسفی و منطقی امام و استناد شده است.

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

۲۴) ← مطول، چاپ سربی اسلامبول، ص ۱۶.

درصددِ تالیفِ 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 موضوعاتِ بلاغی به صورتی نظرگیر مؤثر واقع شده‌اند. تحوّل مبنای بلاغت موجب تحوّل و تغییر عقاید سخن‌سنجان و صاحب‌نظران ادب و بلاغت در آثار منظوم و مثنوی گذشتگان نیز گردید و، در بسیاری از موارد، استنباط و استنتاج آنان، به کمک موازینِ مدوّن 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 متأدبیین و متعلمین ادب را بیش از پیش راه‌نمایی نمود. برای آن‌که نمونه‌ای از این تحوّل یا تنوّع 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 فَضَيْنَا مِنْ مِثْلِ كُلِّ حَاجَةٍ وَ مَسَّحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِحٌ
و شَدَّتْ عَلَيَّ حُذْبِ الْمَهَارِيِّ رِحَالُنَا وَلَا يَنْظُرُ الْغَادِي الَّذِي هُوَ رَائِحٌ
أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا وَ سَأَلْتُ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحِ^{۲۶}

۲۵) مانند الموازنة بين الطائين أبي تمام و البحتري، تأليف ابوالقاسم حسن بن بشر آمدي؛ يا الوساطة بين المتنبي و خصومه از قاضي عبدالعزيز جرجاني.

۲۶) سيّد مرتضى علم الهدى (۳۵۵-۴۳۶ هـ) (رض) در امالی این سه بیت را جزو مقطوعه‌ای هشت بیتی آورده و آن‌را به مَضْرَبِ مُرْنِي، پسر کعب بن زهير بن ابی سلمی (وفات: ۲۶ هـ) رضی الله عنه، سراینده بُرْدَةُ 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 نهج‌البلاغه 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 حُصْرِي به یزید بن الطُّرَيْبِي (وفات: ۱۲۶ هـ) منسوب گردیده است و هشت بیت وارده در امالی، به ضمیمه ده بیت دیگر، ضمن قصیده یا قطعه‌ای ۱۸ بیتی، در دیوان کُنَيْزِ عَزَّة (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 به‌خوبی 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، گذرانیدیم و کعبه را طواف و حجرالاسود را استلام کردیم، بر شتران خسته و لاغر بارِ خویش را بستیم، و حاجیان روی بر وطن نهادند و، از بس در این‌کار شتاب داشتند، آن‌که در بامداد قصد بازگشت داشت منتظر آن‌که در شام‌گاه به‌راه می‌افتد نگشت. ما و همراهان از هر در با هم به‌سخن گفتن آغاز کردیم و شتران ما به سوی نشیب‌های ابطح روان شدند».

ابن قتیبه، که بلاغت در نظر او ما حَصَلَ همان تعاریف متداوله تا آن زمان بوده است و قدر مشترک بسیاری از آن تعاریفات ایجاز و ترک فضول و جزالت و وضوح دلالت است، این ابیات را نمی‌پسندد و، هرچند 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 طباطبا 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، ابوالفتح 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 به‌حق یکی از اعظم ائمه بلاغت به‌شمار می‌رود - در کتاب بسیار نفیس و سودمند خود، الخصاص، در بابی با عنوان «فی الرد علی من ادعی علی العرب عنایتها بالألفاظ و اغفالها المعانی» (ج ۱، ص ۲۱۵ به‌بعد) 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 آن را آن‌چنان‌که باید به‌کار برد و گاه نیز خود را به‌آوردن سجع ملتزم می‌شناسد و رنج فراهم آوردن کلمات مسجع را در سخن بر خود هموار می‌سازد، با این‌همه، معانی در نظر او نیرومندتر و گرامی‌تر 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 نشان‌دهنده 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 راه‌ناتر باشد. ندیده‌ای که ضرب‌المثل اگر مسجع باشد شنیدن و به‌خاطر سپردن آن بر شنونده دل‌پذیرتر است و شنونده آن را چون به‌خاطر سپرد به‌کار هم خواهد برد؟ اگر ضرب‌المثل مسجع و آهنگین نباشد، نفیس‌خویدر انسانی بدان خو نمی‌گیرد و آن از شنونده دل‌نمی‌برد و چون چنین نباشد کسی آن را 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 آن است؛ هم چنان‌که، برای نگه‌داری مظروفِ نفیس 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 مظروف ارزش‌مند و گران‌بهاست. و از اینجا دانسته می‌شود که الفاظ خدمت‌گزاران معانی‌اند... و بی‌هیچ شکی مخدوم‌تر 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، به‌تقریب مفادِ 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 آنان را به بی‌ذوقی منسوب می‌کند و به‌تفصیل به روشن کردن لطایف و ریزه‌کاری‌هایی می‌پردازد که در الفاظ آن ابیات سه‌گانه برای معانی والای 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 توجیهاط 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 *إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحُكْمًا وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا*، 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 آن که 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 آن را 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 (الخاصی النادر) که جز در سخن فحول انگشت شمار نتوان یافت می شمارد. سپس، در مقام اثبات مدّعی اصلی خود، می گوید:

درست بیندیش و نیک بنگر و خودت راز هر پیش داوری مبرّاساز و بین 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 آن که 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 تطیف 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 درباره ابیاتی چون

دامن دولت جاوید و 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، درباره این نثر دل‌انگیز پارسی

بوسهل را طاق‌ت برسید و گفت خداوند را کرا کند که با چنین سگ قرمطی، که بر دار خواهند کرد به فرمان امیرالمؤمنین، چنین گفتن؟ خواجه به خشم در بوسهل نگریست. حسنگ گفت: سگ ندانم که بوده است. جهان خوردم و کارها راندم، و عاقبت کار آدمی مرگ است؛ اگر امروز اجل رسیده است، کس باز نتواند داشت که بر دار کشند یا جز دار، که بزرگ‌تر از حسین علی (علیهما السلام) نیم. این خواجه که مرا این می‌گوید مرا شعر گفته است و بر درِ سرای من ایستاده است. اما حدیث 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 دشتام خواست شد. خواجه (احمد حسن میمندی) بانک بر او زد و گفت که این مجلس سلطان را که اینجا نشستیم هیچ حرمت نیست؟ ما کاری را گرد شده‌ایم، چون ازین فارغ شویم— این مرد پنج و شش ماه است تا در دست شماس— هر چه خواهی بکن. بوسهل خاموش شد و تا آخر مجلس سخن نگفت. (سلطان بلامنازع نثر پارسی، خواجه ابوالفضل بیهقی (ره)، تاریخ بیهقی، ص ۲۳۰)

با حفظ نسبت درجه، همان استدلالی را می‌توان آورد که امام جرجانی (ره) در باب آیه شریفه «وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا» و «يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُو» فرموده است و به چشم دل و با بصیرت کامل، به کمک طبع سلیم و سلیقه مستقیم و به مدد شناخت قواعد دستور زبان فارسی و توخّی معانی نحوی و بلاغی آن، به خوبی دید و دریافت که چگونه و تا چه پایه کنایات مطبوع و استعارات دل‌انگیز و بسیار مطلوب و تشبیهات دل‌نشین مقبول کام‌ذوق هر ادیب سخن‌شناس و سخن‌سنجی را شیرین می‌کند و او را بر این عقیده امام جرجانی راسخ‌تر می‌دارد که معنی اضافی و مزیت حاصله از طریق اعمال

قواعد سخن است که لفظ را بارور و کلام را شیوا و بلیغ می‌سازد نه خود لفظ.
به پایان رسید مقاله «درباره بلاغت»، و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین و صلی
الله علی سیدنا محمد و آله الطاهیرین المعصومین و سلم تسلیماً کثیراً و حسبنا الله و نعم
الوکیل.

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 التنبیها، محمد بن علی بن محمد الجرجانی الشیعی، به
کوشش عبدالقادر حسین، قاهره، ۱۹۸۲؛ الامتاع و المؤانسة، ابو حیان توحیدی، قاهره، ۱۳۳۹؛ الايضاح فی
علوم البلاغه، خطیب قزوینی، به کوشش محمد عبدالمنعم الخفابی، بیروت، ۱۹۷۵؛ البلاغة عند السکاکی،
احمد مطلوب، بغداد، ۱۳۹۳؛ البیان و التبین، جاحظ، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۶۸؛ تاریخ
بیهقی، خواجه ابوالفضل بیهقی، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶؛ التبیان فی البیان، حسین بن محمد
بن عبدالله الطیبی، بیروت، ۱۴۱۱؛ التلخیص، خطیب قزوینی، به کوشش عبدالرحمن البرقوقی، دارالفکر،
بیروت؛ ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، ابوالحسن علی بن عیسی الرّمانی؛ الخصائص، ابوالفتح عثمان بن جنی،
محمد علی النّجار، 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 الاعشی فی صناعة الانشاء، قلقشنودی،
قاهره، ۱۹۱۴؛ طبقات الفقهاء، ابی اسحاق شیرازی، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ الطراز المتضمن
لاسرار البلاغة 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؛ عیار 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 طبانه، قاهره ۱۹۵۹/۱۳۷۹؛ مجمع الامثال، میدانی نیشابوری، قاهره، ۱۳۵۲؛ المطول،

تفتازانی، استانبول، ۱۳۳۰؛ مفاتیح العلوم، ابو عبدالله خوارزمی، به کوشش وان ولوتن، لیون، ۱۹۶۸؛ مفتاح العلوم، ابو یعقوب سکاکی، به کوشش نعیم زرزور، بیروت، ۱۴۰۳؛ المنزح البديع فی تجنیس اسالیب البديع، ابو محمد سجلماسی، به کوشش علال الغازی، رباط، ۱۴۰۱؛ المنطقیات، ابونصر فارابی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، 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 الرّماني، به کوشش خلفاله و محمد زغلول سلام، قاهره، ۱۳۸۷؛ نهاية الايجاز فی دراية 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*.

