کلام‌محوری در ادب پارسی

فرزاد بالو*
حبیب‌الله عباسی**
استاد دانشگاه تربیت معلم

چکیده

سنت فکری ـ فلسفی غرب از روزگار افلاطون و ارسطو، و حتی پیش‌تر از آن، تا قرن بیستم و در اندیشه و آرای فردینان دو سوسور، زبان‌شناس سوئیسی، تحت تأثیر رویکردی دوقطبی، گفتار را بر نوشتار ترجیح می‌داده است. در این نگره، انتقال کامل معنا از طریق «گفتار» امکان‌پذیر می‌نمود. حال آنکه نوشتار تنها فرع و جانشین گفتار قلمداد می‌شد و این امکان دست‌نایافتنی به نظر می‌رسید. با نگاهی گذرا به تاریخ و فرهنگ ایرانی ـ اسلامی می‌توان مدعی شد که با وجود تفاوت‌هایی در مبانی و روش‌ها، با ترجیح گفتار بر نوشتار در گفتمان اندیشگی زبان و ادب کلاسیک مواجه هستیم. چنان‌که، به‌طور خاص، ناصرخسرو مبانی نظری این مهم را سامان بخشید و سازوکار حاکم بر زبان گفتار حاکمیت و سیطرهٔ خود را بر حوزهٔ بلاغت اسلامی به‌طور عام و بلاغت فارسی به‌طور خاص تا قرن‌ها ادامه داد. این مقاله طرح و شرح این ماجرا خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: کلام‌محوری، دریدا، بلاغت فارسی، معیارهای خطابه، ناصرخسرو.

* دانشجوی دکتری دانشگاه شهید بهشتی Farzad_baloo@yahoo.com
** abbasiborgan@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۶ **تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۵**

مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۱۸، شماره ۶۸، تابستان ۱۳۸۹

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

درآمد

ژاک دریدا، فیلسوف الجزایری‌الاصل فرانسوی، یکی از شاخص‌ترین چهره‌های پساساختارگرای قرن بیستم و به تعبیر دقیق‌تر، بنیان‌گذار مکتب ساخت‌شکنی به شمار می‌آید. وی همچون هایدگر و نیچه، به سنت فکری و فلسفی غرب رویکرد انتقادی داشت. مشهورترین اصطلاح دریدا در فارسی به ساختارشکنی، شالوده‌شکنی و... ترجمه شده است (deconstraction). این واژه در بطن خود ویران‌کردن و ساختن را توأمان دارد.

دریدا، با انکار ذات‌گرایی، این باور ساخت‌گرایان را که معنا در ذات متن وجود دارد رد می‌کند و واژگان را نه حامل معنا، بل دال به واژگان دیگر می‌داند به‌گونه‌ای که این سیلان دال‌ها موجب می‌شود همواره معنا به تعویق بیفتد. در نظر وی «فلسفهٔ غرب و تفکر حاکم برآن مبتنی بر اصل این‌همانی است، یعنی هر چیزی خودش است. این اصل برای تفکر فلسفی هماهنگی، عدم تناقض و پیوستگی منطقی ایجاد می‌کند و امکان انتقال از مقدمات به نتیجه را فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، این اصل امکان برقراری اجزای تفکر و انسجام آن را میسر می‌کند و به علاوه دو دستاورد بسیار مهم برای تفکر غربی دارد: ۱. قبول و پیش‌فرض گرفتن بنیادی که می‌توان برآن تکیه کرد و ۲. حضور؛ این دو مقوله در ارتباط متقابل با یکدیگرند. حضور همان حضور چیزی است، مانند حضور معنا در متن. به باور دریدا، حضور یعنی اینکه هر چیزی با تمام خودی خود، از جمله آن‌چه که برای خود بودنش لازم دارد، حاضر باشد. اما اگر بخشی از آن، به علت نقص و نداری و فقدان حاضر نباشد، آیا می‌توان از حضور آن چیز سخن گفت؟ اگر نمی‌توان، در آن صورت، باید از به تعویق افتادن آن سخن گفت (ر.ک خاتمی، ۱۳۸۷: ۱۲۱-۱۲۲). باوری که از آن به لوگوسنتریسم تعبیر می‌کند، یعنی باور به حضور خود معنا، و البته تحقق عینی و عملی آن در گفتار اتفاق می‌افتد؛ جایی که حضور کامل به منصهٔ ظهور می‌رسد.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

وی معتقد است که متافیزیک غربی برپایهٔ نگره‌ای دوگانه‌گرا و تقابلی در چنین بستری بنیان نهاده شده است. چنان‌که این نگاه ثنویت‌گرا، عرصه‌های مختلف معرفت‌شناسی غرب را به‌شدت تحت تأثیر خود قرار داده است. تقابل‌های دوگانهٔ بدی/ نیکی؛ نیستی/ هستی؛ غیاب / حضور؛ صورت/ هیولا؛ جوهر/ عرض و... محصول چنین پنداشتی محسوب می‌شوند و همواره با برتری یکی بر دیگری همراه بوده است. اما تبارشناسی این رهیافت دوقطبی از یکسو به آثار افلاطون و ارسطو و حتی پیش از آن می‌رسد و از دیگر سو با ترجیح طبیعت بر تمدن در اندیشهٔ روسو در قرن هیجدهم و فرهنگ شفاهی/ نوشتاری لوی استروس و تقابل‌های دوگانهٔ زبان/ گفتار، محور همنشینی/ جانشینی، محور همزمانی/ درزمانی در نظام زبانی سوسور در سدهٔ بیستم ادامه می‌یابد.[۱]

بر همین اساس، دریدا از درون این شبکهٔ تقابلی چالشی جدی را بر دوگانگی میان نوشتار و گفتار معطوف می‌سازد. جایی که همواره در طول تاریخ تفکر غرب، زبان گفتار، به جهت ویژگی حضور، بر زبان نوشتار، به علت ویژگی غیاب، برتر و از آن باارزش‌تر انگاشته می‌شده است. بر پایهٔ چنین پیش‌فرضی، در فرآیند گفتار شفاهی، گوینده و شنونده مدام به هم تبدیل می‌شوند و هر نوع ابهام یا بدفهمی در این گفتگوی دیالکتیکی برطرف و امکان انتقال کامل معنا فراهم می‌گردد. حال آنکه در یک متن نوشتاری، به علت غیاب گوینده، این امکان با تردید و ابهام همراه است و چه بسا نایافتنی به نظر می‌رسد. «ریشهٔ کلام‌محوری غربی یا متافیزیک حضور به تخطئهٔ نوشتار در رسالهٔ *فایدروس* افلاطون برمی‌گردد. در این رساله، افلاطون دقیقاً به این دلیل که در نوشتار لوگوس یا کلام از مکان تکوین خود ـ از پدرـ جدا می‌افتد، نوشتار را شکل برآشوبنده و نامشروع ارتباط می‌داند» (مکاریک، ۱۳۸۵: ۲۳٤).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

۱. کلام‌محوری در ادبیات ایران باستان

با نگاهی به تاریخ تفکر در ایران درمی‌یابیم که اساساً رویکرد دوقطبی و دوگانه‌گرایی تنها مختّص سرزمین غرب نیست، بلکه می‌توان ادعا کرد چنین نگره‌ای گفتمان حاکم بر دنیای قدیم بوده، ذهن و زبان مردم شرق و غرب عالم را درنوردیده است. چنان‌که تقسیم‌بندی‌هایی چون اهورمزدا/ اهریمن؛ روح /جسم؛ نور / ظلمت؛ خیر/شر؛ مرد/ زن؛ ملک/ ملکوت؛ گفتار/ نوشتار و... قرن‌ها در تمدن و فرهنگ ایرانی ـ اسلامی محل تحریر نزاع بوده و همواره با اثبات یکی و نفی دیگری همراه گشته است.

در این میان، خاستگاه ثنویت گفتار و نوشتار را در تاریخ اساطیر ایران باید جستجو کرد. جایی که با تقسیم جهان به دو ساحت مینوی و اهریمنی روبه‌رو هستیم و از آن‌جا که گفتار به ساحت مینوی اختصاص دارد، در مقایسه با نوشتار که اهریمنی است از تقدس و تکریم ویژه‌ای برخوردار است:

> در اساطیر ایران به دلیل تقدسی که به منثره [یعنی گفتار مقدس] داده می‌شود و به دلیل اهمیتی که ایزد مانسرسپند، ایزد موکل برکلام مقدس که دهمین آفریدهٔ مینوی اورمزد است در دنیای فراسویی ایران دارد، خط مقامی نمی‌یابد و هرگز قدرت آن همپای نیروی جادویی سخن نمی‌شود. ما نه تنها ایزد موکل بر نگارش نداریم بلکه در فرهنگ کهن ایرانی خط پدیده‌ای دیوی و هنری است که تهمورث از اهریمن و دیوان می‌آموزد (آموزگار، ۱۳۸٦: ٤١٤).

وقتی دیوان گرفتار آمدند با طرح شرطی امان خواستند:

که ما را مکش تا یکی نوهنر — بیاموزنیمت که آید به بر
کی نامور دادشان زینهار — بدان تا نهانی کنند آشکار

وقتی که آزاد شدند:

نبشتن به خسرو بیاموختند — دلش را به دانش برافروختند

(فردوسی، ۱۳۸٤، ۳٤۸/۱-۳۵۱)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

بنابراین، ترجیح زبان گفتار بر زبان نوشتار صبغهٔ عقیدتی و قدسی پیدا کرد. همین امر چنان در رگ و پی فرهنگ ایرانی ریشه دواند که بعدها سنت شفاهی فرزند خلف و محصول و میوهٔ چنین باورمندی‌ای به شمار آمد. یکی از مسائل به‌غایت قابل تأمل در میراث مکتوبی که از ایران باستان به یادگار مانده گویای این واقعیت است که از میان حجم وسیع آثار دینی و ادبی ایران باستان، شمار بسیار محدودی از این آثار به صورت مکتوب به دست ما رسیده است. بی‌تردید یکی از علل اصلی چنین پیامدی ریشه در این حقیقت دارد که اساساً در ایران پیش از اسلام سنت شفاهی به‌عنوان یک گفتمان مسلط مانع از آن می‌شده است که این دسته از آثار صورت نوشتاری بیابند... به همین دلیل، بیشتر آن‌ها به صورت روایی و سینه به سینه نقل می‌شده و به نسل‌های بعدی انتقال می‌یافته است.

می‌توان گفت که در ایران باستان، انتقال دانش و معرفت عمدتاً بر نقل روایی و شفاهی استوار بود. آثار دینی و ادبی به سبب علاقه به نگاه‌داری سنت‌های روایی و نقلی سده‌ها سینه به سینه حفظ می‌شده و به کتابت درآوردن آن‌ها چندان متداول نبوده است. برای نمونه، کتاب *اوستا* پس از سده‌ها انتقال سینه به سینه سرانجام در دورهٔ ساسانیان به رشتهٔ تحریر درآمد و پس از به کتابت درآمدن نیز کمتر مورد رجوع قرار می‌گرفت و موبدان برای اجرای مراسم دینی آن را از حفظ می‌خواندند. مری بویس در این باره می‌نویسد:

> درکتاب‌های دینی پهلوی از موبدانی یاد شده است که تمامی اوستا و زند (ترجمه و تفسیر اوستا به زبان فارسی میانه) را از حفظ می‌خواندند، در حالی که به کارهای روزانه می‌پرداختند (زرشناس، ۱۳۸٤: ۷).

در ایران قبل از اسلام، بهترین و نزدیک‌ترین معادل برای مفهوم لوگوس ـ که در سنت غربی به کلام، منطق، عقل و تدبیر تعبیر می‌شد و با سنتروم، به معنای محور و کانون، بر محورکردن یک کلام (گفتار) و سرکوب‌کردن وجه دیگر کلام (نوشتار)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

تأکید داشت ـ اسپنتامئینو است که به عقل یا خرد مقدس ترجمه شده است. ما در مطالعهٔ یسناها چنین می‌خوانیم:

> و من سابقاً این کلماتی که "اهو" و "رتو" را در بردارد فروخواندم. پیش از آفرینش آسمان برین، پیش از آفرینش آب و... پیش از آنکه پیکر خورشید برین آفریده شود. "در این قطعه" آفرینش همه‌چیز به‌واسطهٔ کلام و کلمهٔ مقدس صورت می‌گیرد (ولوی، ۱۳٦۸: ۳۱).

به تعبیر دیگر، لوگوس محل حقیقت، تجلی حقیقت، عقل اول و کلمهٔ اول است. واژهٔ Logic از لوگوس گرفته شده؛ واژه‌ای که اعراب معادل منطق ساختند. بنابراین، نطق و منطق هم‌خانواده‌اند. ریشهٔ عقل و کلام در یونان باستان و شرق یکی است.

از آن‌جا که باور به تأثیرگذاری شگرف گفتار پیوند وثیقی با آموزه‌ها و اعتقادات مردم پیدا کرد، حتی پس از آنکه *اوستا* به صورت مکتوب و نوشتاری در می‌آید، همچنان گفتار تقدس خود را حفظ می‌کند. گرچه سابقهٔ نوشتار را به سدهٔ ششم پیش از میلاد می‌رسانند و مطالب کتیبه‌ها، چرم‌نوشته‌ها و سفال‌نوشته‌ها از سنت دیرین نوشتاری در ایران خبر می‌دهند، «توسعهٔ نگارش آثار دینی و ادبی تا سده‌های نخستین مسیحیت مورد بحث است. شواهد حکایت از آن دارد که تکامل ادبیات از صورت روایی و نقلی به صورت نوشتاری در بخش دوم از عصر ساسانیان صورت پذیرفته است، البته باز کتاب‌های مقدس زرتشتی و مرتبط با دین (زرشناس، ۱۳۸٤: ۷). بر این اساس، مبانی بلاغت در ایران پیش از اسلام از پاره‌ای متون زرتشتی از جمله یشت‌ها سرچشمه می‌گیرد. در واقع، متون دینی معیار و میزانی برای آداب و آیین سخندانی و سخنوری به شمار می‌آمدند. علاوه بر این، جاحظ ادیب برجستهٔ عرب از کتابی با عنوان *کاروند* خبر می‌دهد که منبع و مرجع بلاغت در ایران پیش از اسلام قلمداد می‌شده است، ولی با تأسف باید گفت بسیاری از مطالب آن از بین رفته است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

اما بن‌مایه‌های متافیزیکی گفتار و نوشتار در ایران پیش از اسلام صبغهٔ فلسفی پیدا نکرد، علی‌رغم آنکه در دوران اشکانیان و ساسانیان فلسفهٔ یونان و رم و اسکندریه و بیزانس در کشور ما نفوذ قابل توجهی کرده بود و ترجمهٔ برخی از رسالات ارسطو به زبان پهلوی گواه این مدعاست، می‌توان با اطمینان گفت که در دوران پیش از اسلام، فلسفه به معنای اخصّ کلمه به‌مثابهٔ جهان‌بینی مبتنی بر مقولات و استدلالات منطقی در کشور ما به‌طور عمده وجود نداشته است. به تعبیر دیگر، مقولات فلسفه و منطق خود را از هالهٔ اساطیری ـ مذهبی جدا نساخت و با مقولات دینی درآمیخته ماند (طبری، ۱۳۵۸: ۵۷-۵۵)؛ عارضه‌ای که عدم نضج و رشد نظریه‌های ادبی را در ایران رقم زد. بنابراین، رویکرد فلسفی به مقولهٔ گفتار و نوشتار را باید در تاریخ تفکر فلسفی پس از اسلام و آن هم به‌طور ویژه و خاص در آرای ناصرخسرو جستجو کرد که به سر آن قصه باز خواهیم شد. بنابراین، با آنکه در وجود آثار ادبی در ایران پیش از اسلام تردیدی نمی‌توان داشت، جز اشارات پراکنده، منبع و مرجع دقیقی در دسترس نیست. لذا ناگزیر بحث و فحص درباب نسبت گفتار و نوشتار به‌طور دقیق و عمیق در بلاغت پس از اسلام قابل پی‌جست و بررسی است.

۲. کلام‌محوری در ادبیات ایران پس از اسلام

بلاغت در دورهٔ اسلامی آبشخور دیگری می‌یابد و *قرآن* منبع الهام و استخراج قواعد بلاغت می‌گردد. عواملی چون توجیه تحدی و اثبات بلاغت قرآنی، نفوذ آثار غیرعربی (پارسی، رومی، یونانی و هندی) در فرهنگ اسلامی و... مقدمات لازم را برای تحریک بلاغیون مسلمان و تدوین آرای بلاغی فراهم می‌آورند. رفته‌رفته و به‌ویژه از قرن سوم هجری، که نهضت ترجمه اوج می‌گیرد، پاره‌ای از آثار فلاسفهٔ یونانی همچون افلاطون و ارسطو نیز به زبان رسمی آن زمان یعنی عربی ترجمه می‌شود و تأثیر بسزایی در حوزهٔ بلاغت اسلامی به جای می‌گذارد.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

چنان‌که این مهم را می‌توان در قرن چهارم، که تألیف کتب بلاغی رونق و رواج پیدا می‌کند، به عیان دید. با توجه به قلمرو جدیدی که در عرصهٔ بلاغت گشوده می‌شود می‌توان گفت با دو گروه از بلاغیون مسلمان مواجه هستیم.

> گروه اول امثال جاحظ، ابن قتیبه، مبرد و ابن معتز که فنون بلاغی را با مقیاس‌های زبان عربی می‌سنجیدند و از افکار ملل غیرعرب در فنون بلاغت آگاه نبودند. در نوشته‌های آنان از روش بررسی‌های ارسطویی چیزی دیده نمی‌شود. در مقابل، گروهی بودند که دل در گرو آثار ترجمه‌شدهٔ فلاسفهٔ یونانی داشتند و معتقد بودند که قواعد این فن را می‌توان از ارسطو فراگرفت. قدامة بن جعفر در صدر این گروه قرار می‌گیرد. وی موضوعات بلاغی را در کتاب *نقدالشعر* با توجه به منطق ارسطویی مورد بررسی قرار می‌دهد[۲] (صفوی، ۱۳۸۰: ۷۸-۷۹).

درواقع، از زمان ترجمهٔ آثار فلاسفهٔ یونانی به عربی، متکلمان به‌طور عام و معتزله به صورت خاص به مبانی نظری کتب فلسفی یونانی توجه وافری نشان دادند. همین امر رفته‌رفته تا بدان‌جا پیش رفت که:

> تعبیر آنان از شعر بیشتر جنبهٔ تعقلی پیدا کرد و شعر را از آن جهت که وسیله‌ای برای شناخت و آگاهی می‌دانستند به‌عنوان هدفی که مستقلاً بدان بپردازند در نظر نگرفتند و بر جدایی لفظ از معنی تأکید داشتند و دریافت آنان از معنا حکمتی نیکو یا قولی صالح بود، به بیان دیگر، معنای عقلی صریح را پیش چشم داشتند[۳] (عدنان، ۱۳۷٦: ۲۷).

۲. ۱. تعریف بلاغت در ذهن و زبان بلاغیون

با سیری گذرا در بلاغت کلاسیک و تأمل در تعریف بلاغت در آثار بلاغیون قدیم، از عبدالحمید کاتب (م۱۳۲ه)، ابن المعتز (م۲۹۱ه)، ابوهلال عسگری (م۳۹۵ه)، رمانی (م۳۷٤ه) و...تا عبدالقاهرجرجانی (م٤۷۱ه) و بعدها در قرن هفتم سکاکی، می‌توان گفت علی‌رغم تکاملی که در تعریف بلاغت صورت پذیرفته است تعریفی که خطیب تبریزی (م۷۳۹ه) درکتاب *تلخیص‌المفتاح* از بلاغت به دست می‌دهد اجماع و عصارهٔ

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

این تعاریف است: البلاغة فی الکلام مطابقـة لمقتـضی الحـال مـع فـصاحته (بلاغـت در کلام مطابقت آن با مقتضای حال است همراه با فصاحت آن) (ر.ک رسولی،۱۳۸۰: ۸۹ -۹۸). بنابراین، از آن‌جا که «مطمئناً تا پایان عصر عباسـی اول، کتـاب *فـن خطابـه* و *فـن شعر* ارسطو به عربی ترجمه نشده بود» (ضیف، ۱۳۸۳: ۵۱)، می‌توان گفـت تعریفـی کـه در کتب بلاغی از علم معانی تحـت عنـوان مطابقـت کـلام بـه اقتـضای مخاطـب شـکل گرفته ریشهٔ یونانی نداشته است.[٤] اما تکامل و توسعهٔ آن در بلاغت اسلامی ریشه در فن خطابهٔ ارسطو دارد، یعنی تعبیر دیگـری از سـخن مـؤثر بـرای ترغیـب شـنونده یـا اقنـاع اوست که افلاطون در رسالهٔ *گرگیاس* و ارسطو در *فن خطابه* بدان می‌پـردازد (شمیـسا، ۱۳۷۳: ۲۰)، البته با چارچوب منطقی. درواقـع، زبـان در دورهٔ کلاسـیک بـه سـه حـوزهٔ دستور، منطق و بلاغت محدود می‌شد. قواعد دستوری به کـاربردن درسـت نـشانه‌هـای زبانی را تجویز می‌کرد. منطق به مطالعهٔ انواع بی‌معنایی‌ها فارغ از زمان و مکان و اوضاع و احوالی که سخن درآن ایراد می‌شد مـی‌پرداخـت و بلاغـت مطالعـهٔ زمـان و مکـان و اوضاع و احوال حاکم بر ایراد سخن را عهده‌دار بود. از آن‌جا که قدما نقش اصلی زبان را معنـی‌رسـانی مـی‌دانـستند بـه منطـق بـیش از بلاغـت توجـه مـی‌کردنـد (ر.ک پورنامداریان، ۱۳۸۰ :۱۱-۱۳).

عبدالحلیم از جمله ارزنده‌تـرین اقـدامات بلاغیـون را شـناختِ تعبیـر "مقـام" (بافـت موقعیتی) می‌داند. «بحث اصلی علم‌المعانی [معنی‌شناسی] ایـن اسـت: "مطابقـت الکـلام لمقتضای الحال" [تناسب متن با مقتضیات موقعیـت]». او در ادامـه از تمّـام حـسّان چنـین نقل می‌کند که علمای بلاغت هزارسال پیش از زبـان‌شناسـی جدیـد بـه شناسـایی مقـام (بافت موقعیتی) و مقال (بینامتنیت) به‌عنـوان دو مقولـهٔ مجـزا و متمـایز در تحلیـل معنـی دست یافتند. تمّام حسّان می‌گوید مراد علمای بلاغت از عبارت "لِکلّ مقـام مقـال" (هـر بافتی گفتمان [صورت مختصّ به] خود را داراست) و یا "کل کلمه مع صـاحبتها مقـام"

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

(هر واژه و قرینه‌اش بافت [مختص به] خود را دارد)، اشاره به همین دو مورد است (ساسانی، ۱۳۸٤: ۱۷٤).

۲. ۲. مبانی نظری بلاغت کلام‌محور

اگر به تعریفی که از علم منطق در کتب منطقی آمده توجه کنیم، می‌بینیم چگونه معنامداری در بلاغت فارسی تحت تأثیر عمیق و همه‌جانبهٔ آن قرارگرفته است. «آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفکر» یعنی منطق ابزار و وسیله‌ای تلقی می‌شود که رعایت آن ذهن را از خطا و انحراف باز می‌دارد. بازتاب آن در یکی از بن‌مایه‌های اصلی زیبایی‌شناسی کلاسیک جلوه‌گر می‌شود که همانا اصل وضوح و روشنی سخن در مواجهه با مخاطب و نفی هرگونه ابهام است.

> پس از انتقال علوم یونانی به عالم اسلام و حتی قبل از آن به ایران باستان، اندیشمندان مسلمان که ایرانی‌الاصل بودند، به نقل و ترجمهٔ کتب منطقی یونان توجهی ویژه نشان دادند. علم منطق در مدارس مختلف ایرانی مورد بحث و تدریس قرار گرفت، درباب مقولات منطق ارسطویی، ابن‌سینا، تنها به ترجمهٔ دیگران اکتفا نکرده است و مسائلی را افزوده و یا توضیحات و شرح مبسوطی بر آن‌ها نوشته است (سجادی، ۱۳۸۰: ۲۷۱ و همچنین زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۵۵).

اما نکتهٔ کانونی در این دقیقه نهفته است که گره‌خوردگی اندیشهٔ مطابقت کلام به اقتضای مخاطب با نگرهٔ منطقی چنان سایهٔ سنگین خود را بر آسمان بلاغت اسلامی ـ خصوصاً معانی و بیان ـ تحمیل می‌کند که قرن‌ها به فرمانروایی خود ادامه می‌دهد. تا جایی که می‌توان مدعی شد نگاهی کلی به نظریهٔ نقد ادبی در میان عرب‌ها (و مسلمانان) نشان‌گر این نکته است که این نقد به‌شدت صبغهٔ کلاسیستی دارد، چرا که تأکید همواره این نقد بر روح اعتدال در تعبیر و عدم افراط در خیال و استعاره است و همواره رعایت مقام و تناسب و آداب (آیین) را مد نظر دارد و در این ناحیه گاه آن‌قدر پیش می‌رود که شعر را مقید و محصور می‌کند و شأن لفظ را بر شأن معنی و شکل را

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

بر مضمون برتری می‌دهد و به‌طور کلی به محصورکردن و مقید ساختن و هر چیز را بر جای خود نشاندن تمایل مفرط دارد (عباس، ۱۳۸۸: ٤٧). بنابراین، از سویی مباحثی در بلاغت عربی مطرح شده که بن‌مایه‌های مشترکی برای آن‌ها در بلاغت فارسی نمی‌توان یافت و به تعبیر کزازی:

> ادب پارسی، با همهٔ فسونکاری و دلارایی‌اش، همواره در سایهٔ کنار مانده است. از این روی، این دو ادب که در ساختار زبان‌شناختی و کاربردها و بنیادهای زیباشناختی از هم جدای‌اند، با هم درآمیخته‌اند. بدین‌سان، چهرهٔ راستین سخن پارسی در پردهٔ پوشیدگی نهان مانده است. چه بسا در بررسی زیباشناسانهٔ آن، از روش‌ها و هنرهایی سخن رفته است که پیوندی چندان با زبان و ادب پارسی ندارند. نیز پژوهندگان هر زمان که برای ترفندی شاعرانه نمونه‌ای روشن و گویا در شعر پارسی نیافته‌اند، نمونه‌ای از ادب تازی را به گواه آورده‌اند (کزازی، ۱۳۷۳: ۱۰).

چنان‌که کتاب‌های بلاغی فارسی که از قرن پنجم تا به امروز نگاشته شده‌اند غالباً گرته‌برداری و ترجمهٔ اصل عربی آن محسوب می‌شوند. همین امر موجب شد تا عده‌ای از صاحب‌نظران ضرورت تدوین و تألیف بلاغت فارسی را به‌طور مستقل پیشنهاد کنند.

از سوی دیگر، پاره‌ای از منتقدان تفاوت‌هایی میان شعرکلاسیک فارسی و شعر کلاسیک عربی از نظر واقع‌گرایی و علم بدیع و تخیل شعری قائل شده‌اند و اساساً شعرشناسان و ادبای عرب را در نبرد دائم علیه اغراق و غلو و آزادی خیال با دغدغهٔ حفظ درستی و مطابقت اقوال شعرا با حقیقت ارزیابی می‌کنند و دامنهٔ فکر و تصور شاعر ظاهربین عربی را در مرز دنیای محسوسات و نطاق منطقی و چارچوب زمان و مکان که ظاهراً غیرقابل گریز است محدود می‌بینند، در حالی که شعرای باطن‌بین فارسی خود را ماورای زمان و مکان حس می‌کردند و در استخدام تصاویر شاعرانه آزادانه از قوهٔ خیال سود می‌بردند[۵] (بورگل، ۱۳۸۱: ۱۲۲-۱٤۱). گفتنی است این رأی صرفاً دربارهٔ ادب عرفانی و به‌طور ویژه غزلیات مولانا و حافظ صادق است، جریانی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

که در برابر گفتمان مسلط بلاغت کلاسیک خلاف‌آمد عادت قلمداد می‌شود. چه اینکه وجود ابهام و استعاره‌های بی‌قرینه و نمادها، عناصر زیبایی‌شناختی نوشتاربنیاد محسوب می‌شوند و راه را بر خوانش‌های متعدد و متنوع می‌گشایند.[۶] اما بلاغت اسلامی به‌طور کلی، و بلاغت فارسی، به تبع آن، در فضایی تنفس می‌کرد که سازوکار خطابی و منطقی برآن حکومت می‌کرد. برپایهٔ چنین تلقی از نسبت میان لفظ و معنی و متکلم و مخاطب است که آدونیس به این نتیجه رسیده است: «بلاغیون مسلمان شعر را در چارچوب معیارهای خطابه محدود کردند و اصول بلاغت نوشتار را برای آن تعیین ننمودند» (آدونیس، ۱۳۸۳: ۸۰). فی‌المثل با تقسیم‌بندی زبان به دو حوزهٔ حقیقت و مجاز، و نفی هرگونه ابهام، مقدماتی را فراهم می‌آوردند تا مخاطب با سهولت و سادگی به نیت مؤلف دست یابد. یعنی با وجود علاقه (تناسب میان معنای حقیقی و مجازی) و قرینهٔ صارفه (نشانه‌ای که به کمک مخاطب می‌شتافت و به این نکته اشاره داشت که لفظ در معنای حقیقی خود به کار نرفته است)، در واقع آن‌چه در تحلیل بلاغی هدف غایی محسوب می‌شده این بود:

> که در نهایت مجازها را به همان معنای حقیقی و زبانی بازگرداند تا فهمیده شوند: یعنی استعاره، مجاز وکنایه به یک حقیقت زبانی و مفهوم قطعی و عقلی تأویل شود. بنابراین، هر صورت مجازی که قابل تأویل به یک حقیقت و زبان واقعی نباشد از قلمرو مطالعهٔ علم بلاغت کنار می‌ماند (فتوحی، ۱۲:۱۳۸۶).

با چنین پیش‌انگاشتی، بلاغت کلاسیک «ابهام‌های کلام حتی از نوع تأویل‌پذیر آن را عیب بزرگ می‌دانست» (همان: ۱۵). ابهام در ادب کلاسیک بیشتر معلول تعقید لفظی و معنوی، غرابت استعمال، استفاده از صنایع ادبی و علوم عصری و... است در مقایسه با ادب مدرن که ابهام غالباً محصول نسبیت، عدم قطعیت و ابهام ساختاری است و از ارزش هنری والایی برخوردار است. یعنی در ادب کلاسیک متکلم (نویسنده/ شاعر) تمهیداتی در زبان نوشتاری فراهم می‌آورد تا امکان انتقال کامل معنا و مقصود موردنظر

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

خود را به‌آسانی در دسترس مخاطبان قرار دهد.[۷] تبلور چنین پنداشتی را در تعریف علم معانی می‌یابیم که به صورت ایراد کلام به مقتضای مخاطب بازتاب یافته است. نکته این‌جاست که چنین تعریفی از علم معانی که بن‌مایه‌های متافیزیکی حضور را در سنت شفاهی به همراه دارد، صرفاً پهنهٔ ادب کلاسیک فارسی را به خود اختصاص نداده است. بلکه چنین تلقی‌ای حتی در نثر دورهٔ پهلوی نیز به چشم می‌خورد. از روایت ابن‌عبدربّه و ابن‌قتیبه و نویری چنین استنباط می‌شود که اطناب نیز مانند ایجاز در نثر پهلوی شرایط و احکام مدون داشته است که به‌طور خلاصه عبارت بود از: بسط کلام با مراعات نظم و ترتیب معانی به صورتی که معانی از هم دور نشود و اطراف کلام از ورود حشو و فضول و مبتذل که در بیان معنی بدان نیازی نیست محفوظ بماند با رعایت مقام و مقال (خطیبی، ۱۳۸٦ : ۸۳).

اگر بخواهیم صحنهٔ یک گفتگو را بازسازی کنیم، با سه عامل اصلی روبه‌رو هستیم، متکلم، مخاطب و کلام. در گذشته نشانه‌های آوایی رسانهٔ ارتباطی محسوب می‌شدند. از آن‌جا که متکلم و مخاطب هر دو حضور دارند، هرگونه ابهام، اشکال یا سوءفهم در خلال پرسش و پاسخ برطرف می‌شود، گرچه بنیان سخن بر وضوح و روشنی نهاده شده بود تا دریافت معنا و مفهوم متکلم به سهولت و سادگی صورت پذیرد. به تعبیر دیگر، زبان ابزاری برای انتقال معنا در نظر گرفته می‌شد و انتقال کامل معنا از طریق زبان گفتاری امکان‌پذیر می‌نمود. گویی میان تفکر و زبان یگانگی وجود داشت و حضور کامل معنا در صورت گفتار امری بدیهی به نظر می‌رسید. اما رفته‌رفته وقتی که از دورهٔ اسطوره‌ای گذر می‌کنیم و به عصر نوشتار پای می‌گذاریم، همچنان سنت گفتاری به حیات خود ادامه می‌دهد، چه اینکه بخش عظیمی از جامعهٔ ایرانی از هنر خواندن و نوشتن محروم‌اند؛ واقعیتی که جامعهٔ ایرانی تا دورهٔ قاجار با آن دست به گریبان است. بنابراین، عواملی چون عدم امکان برخورداری تعداد کثیری از مردم از سواد خواندن و نوشتن، همچنین محدودیت تکثیر و انتشار متن، معیارهای گفتگوی شفاهی را بر زبان

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

نوشتاری تحمیل کرد. به دیگر سخن، ارتباط میان متکلم و مخاطب رنگ و لون شنیداری گرفت.

از آن‌جا که گفتمان غالب بر فضای سیاسی ـ اجتماعی دورهٔ کلاسیک شعر فارسی استبدادی است و تک‌صدایی حاکمان امکان تنوع و تکثیر صداها را در نطفه خفه می‌کرده است، هم مانع ظهور شخصیت فردی می‌شد و هم میراث و سنت ادبی را حفظ می‌کرد.

> این منع و حفظ، به استقرار فرهنگ عمومی، مهارت‌ها و رفتارهای مشابه در جامعه یاری می‌رساند و به تکرار معانی و صورت‌های ادبی و نیز عنصر معناداری یا تک‌معنایی شعر کمک می‌کرد. شاعر دورهٔ کلاسیک شعر را برای مخاطبانی می‌سرود که از پیش، کم و بیش، فرهنگ عمومی و میزان دانش و اطلاع آن‌ها را می‌شناخت و با حد انتظار و توقع آنان در شعر آشنا بود[۷] (پورنامداریان، ۱۳۸۷: ۱۷–۱۸).

بر پایهٔ چنین نگره‌ای است که با وجود آنکه زبان نوشتاری است، ارتباط کلامی بیشتر از طریق گفتن و شنیدن صورت می‌گیرد و خواندن و دیدن مجال کمتری برای ظهور و بروز پیدا می‌کند. به نظر شفیعی‌کدکنی، حتی تقسیم‌بندی مباحث علم بیان به چهار عنصر مجاز، تشبیه، استعاره و کنایه در بلاغت کلاسیک و اینکه دو تا از آن‌ها ذاتی هستند، یعنی مجاز و کنایه، و دوتای دیگر که تشبیه و استعاره باشند، یکی به‌عنوان وسیله معرفی شده، یعنی تشبیه و دیگری به‌عنوان پاره و قسمتی از یک اصل معرفی شده، و آن استعاره است، کاملاً جنبهٔ علمی و منطقی دارد و باعث نوعی جمود فکری و محدودیت در ارتباطات معنوی میان عناصر طبیعت و زندگی انسانی گردیده که فراخنای آن بی‌کران است. این جدول‌بندی‌ها که توسط ادیبان برای خیال‌های شاعرانه و صور مجاز در شعر و نثر به‌وجود آمده، باعث شده است که همیشه ذهن‌ها متوجه نوعی محدودیت باشد (شفیعی، ۱۳۷۸: ٤٧). بنابراین، انواع خیال و صور با تقسیم‌بندی موجود تحت تأثیر دید و طرز فکر ارسطویی است و حقیقت امر این است که سلطهٔ

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

طرز اندیشه و استدلال ارسطو را در شیوهٔ دید و ملاحظات علمای بلاغت اسلامی نمی‌توان انکار کرد (همان: ٤١).

۲. ۳. از نوشتاربنیادی تا کلام‌محوری حاکم بر بلاغت کلاسیک

در حوزهٔ بلاغت کلاسیک، گویی طرحی درانداخته شد که تمامی تلاش‌ها برای تازگی و ابداع باید در جهتی از جهات تعیین‌شده انجام گیرد؛ پر واضح است که نگرهٔ منطقی و فلسفی حاکم بر بلاغت کلاسیک اجازهٔ ظهور اصول نوشتاربنیاد را نمی‌دهد. کافی است که به‌طور گذرا ویژگی‌های برجستهٔ جمال‌شناسی نوشتار را، که آدونیس شاعر و نویسندهٔ پرآوازهٔ عرب با عمق و دقت کم‌نظیری بیان کرده است، مرور کنیم تا به نگرهٔ کلام‌محورانهٔ حاکم بر بلاغت کلاسیک وقوف بیشتری یابیم. در نظر آدونیس، آثار نوشتاربنیاد (نوشتارمحور) از امتیازات هشت‌گانهٔ زیر برخوردارند:[۸]

۱ـ با ابداع و خلق، یعنی نوشتن، از قلمرو آن‌چه در گذشته نوشته‌ایم خارج می‌شویم تا به قلمرو زمانی آینده وارد شویم.

۲ـ به جای تعریف نوشتار به انواع و ژانر ادبی باید از میزان نوآوری و خلاقیت اثر پرسید، نه آنکه نوشتار به حدود و ثغور مشخص‌شده‌ای محدود گردد.

۳ـ باید زمان فرهنگی پویایی بیافرینیم: الف: میراث و سنت نیست که تو را می‌سازد بلکه تو هستی که آن را می‌سازی. ب: گذشته نقطه‌ای است روشن‌گر در قلمرو پهناور تاریک، فقط این نقطهٔ روشنگر را باید جستجو کنی زیرا جستجو از چیز دیگر و وفاداری بدان یعنی سقوط پرشتاب. ج: جوهرهٔ شعر تناقض و پارادوکس است نه ائتلاف و سازگاری.

٤ـ به جای تکیه بر اثر، بر فرآیند آفرینش آن تأکید و تکیه کنیم.

٥ـ فرهنگ چیزی نیست که در گذشته خلق کردیم، بلکه چیزی است که اکنون خلق می‌کنیم.

٦ـ پرسش را جایگزین پاسخ و تأمل را جایگزین فهم نماییم.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

۷ـ زبان تازه و معیارها و ارزش‌های جدید خلق کنیم.

۸ـ و بالاخره اینکه معیارهای جمال‌شناسی ثابت نیستند، بلکه متغیرند (ر.ک آدونیس، ۱۳۸۳: ۸۵-۹۰).

کلام‌محوری حاکم بر حوزهٔ بلاغی به‌طور کلی مسیر دیگری پیمود. چه اینکه «مفاهیم شاعرانه در شیوهٔ سنتی معمولاً در قالب نظمی استوار با قواعدی نه چندان انعطاف‌پذیر بیان می‌شد. این شیوهٔ بیان با واقعیت سیال زندگی که سخت انعطاف‌پذیر و دگرگون‌شونده بود فاصلهٔ آشکاری داشت» (دهقانی، ۱۳۸۹: ۱۰۸). تا جایی که شوقی ضیف این رأی را دربارهٔ بلاغیون فارسی صادر کرده است: «می‌توان گفت که عالمان ایرانی بلاغت، پایه‌گذار رویکرد عقلی و منطقی به مباحث بلاغی بودند و دقیق‌ترین تقسیم‌بندی‌ها را از این حیث در کتاب *تلخیص‌المفتاح* می‌توان مشاهده کرد» (ضیف، ۱۳۸۳: ٤٨٣).

با رویکردی تطبیقی میان آن‌چه دانشمندان بلاغت در تعریف علم معانی و دسته‌بندی صورخیال به دست داده‌اند می‌توان گفت که شعر دورهٔ کلاسیک به معیارهای خطابه نزدیک می‌شود. بلاغت، صفت متکلم و کلام محسوب می‌شود، حال آنکه با مؤلفه‌های اصول نوشتاربنیاد، بلاغت متکلم‌محور جایش را به بلاغت مخاطب‌محور می‌دهد و بلاغت صفت مخاطب و تأویل مخاطب از اثر می‌شود.

عبدالقاهر جرجانی، که بزرگ‌ترین دانشمند بلاغی اسلامی شناخته می‌شود، با وجود آنکه مقام معنی را بالا می‌برد و مدار نظم را بر معانی نحوی و شباهت‌ها و تفاوت‌های نحوی در کلام استوار می‌کند، دربارهٔ استعاره، عنصری که به جوهر شعری در مقایسه با دیگر عناصر بیانی نزدیک‌تر است و این‌همانی با جابه‌جایی نشانه‌ها به تعبیر یاکوبسونی در آن به اوج می‌رسد، ضمن تصریح و تأکید بر تلاوم میان پیوند ظاهری و مجازی به‌طور دقیق می‌افزاید:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

بدان که من بر آن نیستم که هرگاه تو چیزی را با چیزی که بر روی هم از آن دور است و از یک جنس نیست تألیف و پیوند دادی راه راست رفته‌ای. و من این سخن را با درنظرگرفتن شرایطی می‌گویم و آن این است که تو در کار برقراری این پیوند باید رعایت شباهت ظاهری را بکنی و راه‌ها را برای برقرارکردن این ملایمت پیدا کنی، چندان‌که اختلاف آن دو چیز از نظر چشم و حس به همان اندازه روشن و آشکار باشد که ارتباط و ائتلاف آن‌ها از نظر عقل و حس. در غیر این صورت تصویر مضطرب خواهد بود (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۸: ۱۲۲-۱۲۱؛ همچنین ر.ک نظر عبدالقاهر جرجانی دربارهٔ کنایه همان، ۱٤۷).

در واقع، با چنین رویکردی است که هر نوع ابهامی نفی می‌گردد و سبب اعتقاد به معنای قطعی می‌شود. از این روی، حیطهٔ معناشناسی به صناعات اربعهٔ علم بیان (تشبیه، مجاز مرسل، استعاره و کنایه) و معانی ثانوی جمله‌ها محدود شد، که همه به نحوی به معانی قطعی و واقعی مربوط می‌شوند و جنبه‌های نمادین و رمزهای متن مقدس به دلیل شناوری مفاهیم و تکثر معانی آن‌ها به کناری نهاده می‌شوند، زیرا قابل ارجاع به ساحت حقیقی زبان نیستند و پس از هر تأویلی باز هم مبهم می‌مانند (فتوحی، ۱۳۸٦: ۱۵).

این همه گواه روشنی است بر این حقیقت که جریان شایع و غالب در بلاغت سنتی بر سنت شفاهی و متکلم‌محور استوار بوده است. حتی در پاره‌ای از متون بر این عقیده اشارت رفته است. فی‌المثل:

بدان که کلام بی‌رؤیت متکلم ناتمام باشد. و کلام در مقام تکوین باشد و رؤیت در مقام تمکین باشد و اشارت در تنزیل، به این معنی، آن است که: قال رب انظر الیک. قال لن ترانی و لکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی. پس رؤیت بعد از تلوین است در مقام تمکین و تمکین بعد از تبیین است. یقین وقتی حاصل می‌شود که متکلم به کلام دیده شود، و خبر همچون معاینه نباشد، و ظن و تخمین را در کلام مدخل باشد. زیرا که کلام ماورای غطا و حجاب می‌شود. امکان دارد که شنونده‌ای کلام را می‌شنود اما آن‌چه در تصور وی باشد از متکلم غیر آن باشد که وی تصور

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

کرده باشد، و چون چنین باشد یقین نباشد. یقین کلی آن باشد که از وی کلام می‌شنوی، وی را ببینی (حمویه، ۱۳٦۲: ۱۲۸).

«عطار از قول ابوالحسن خرقانی: و گفت کلام بی‌مشاهده نبود» (عطار نیشابوری، ۱۳٦۳: ۷۰٤؛ به نقل از احمدی، ۱۳۷۸: ٤۲۱).

و اما آموزانیدن را دو طریق نهاده‌اند: یکی گفتن، و دیگری کردن. کردن هم بر دو گونه بود: یکی چنان‌چه صورتی نگاشته شود... و یک گونه دیگر از کردار نوشتن بود که پس از گفتار بود و... . و اما گفتن را خاصیت آن است که آسان‌تر و زودتر به‌وجود آید... نفس شنونده از رسیدن آن جنبش هوا بر آن اشکال و هیئت مختلف، که هر شکلی را حرفی می‌خوانند، آگاه گردد (مرقی کاشانی، ۱۳٦٦: ۵۰۳).

۲. ٤. بن‌مایه‌های متافیزیکی کلام‌محوری در اندیشهٔ ناصرخسرو

ناصرخسرو در *زادالمسافرین* و در میان اقوال بیست‌وهفت‌گانهٔ کتاب، قول اول و دوم را به «گفتار و نوشتار» اختصاص داده است. قول اول «اندر قول که آن اندر علم حاضر است» و قول دویم اندر کتابت که آن [در] علم غایب است». عناوینی که براعت استهلال‌گونه بر پیش‌فرض نویسنده در طرح موضوع و سمت و سوی غایی آن ناظر است و ژرف‌ساخت این تقابل و برتری گفتار به «امکان انتقال کامل معنا» برمی‌گردد. در واقع، مبانی نظری گفتارمحوری، به طرز قابل تأملی به‌وسیلهٔ ناصرخسرو طراحی شد. در یک نمودار کلی، می‌توان علل ترجیح گفتار را بر نوشتار در ذهن و زبان ناصرخسرو به صورت ذیل طبقه‌بندی کرد:

الف) زبان گفتار، به جهت ویژگی حضور (به تعبیر دریدا حضور کامل)، جنبهٔ اصیل و طبیعی زبان محسوب می‌شود. حال آنکه نوشتار جنبهٔ ثانویه و جانشین گفتار به شمار می‌رود.

گفتار شریف‌تر است از نوشتار، از بهر آنکه گفتار از دانا مر حاضران را باشد و نوشتن مر غایبان را اولی‌تر باشد به یافتن علم (ناصرخسرو، ۱۳۸۵: ۷) و قول حکایتی است از آن‌چه در نفس داننده است و کتابت حکایتی است از قول، پس نوشته حکایت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

حکایت باشد از آن‌چه در نفس خداوند علم است و قول حکایت است از آن‌چه اندر نفس اوست. پس پیدا شد که قول لطیف‌تر و شریف‌تر است (همان: ۸).

کتابت قولی است از گویندهٔ آن‌که خاصه است مر غایبان را از حضرت دانا و زمان او اعنی که غایبی به دو گونه باشد. یکی آنکه به مکان حاضر نباشد و دیگر آنکه به زمان حاضر نباشد و قول خاصه است مر حاضران مکانی و زمانی را (همان: ۲۰۰-۲۰۱).

خداوند نیز، از آن‌جا که با غایبان مکانی و زمانی روبه‌روست، با مردم به زبان کتابت سخن می‌گوید:

و مردمان که حاضرند اندر عالم بدان‌چه ایشان اجسام نفسانی‌اند و خدای تعالی آفریدگار اجسام و ارواح است بر مثال غایبان مکانی‌اند از خدای تعالی که نه اندر مکان است و نه اندر زمان و نیز آن مردمان که هنوز موجود نشده‌اند غایبان زمانی‌اند بر گذشت زمان ازو سبحانه، و گفتاری که غایبان بدو مخصوص‌اند کتابت است. پس درست شد که واجب است که خدای تعالی با مردمان سخن به کتابت بگوید نه به آواز (همان: ۲۰٤).

نکته این‌جاست که ناصرخسرو از این مقدمه به نتیجه‌ای می‌رسد که ریشه در کلام‌محوری او دارد. یعنی ضرورت نیاز به کسی که نوشتهٔ پروردگار را برای مردم بخواند و مردم نوشتار را با گفتار مطابق بینند. بنابراین، مشاهده می‌کنیم اعتقاد به امام حیّ و حاضر در کیش اسماعیلیه، رکن رکین اعتقادشان را تشکیل می‌دهد:

واجب است کز نوع جانور سخنگوی یک‌تن باشد که او بخواندن کتاب خدای تعالی مخصوص باشد تا نوشتهٔ او را بر امیان خلق خواند و قول آن یک‌تن قول خدای باشد از بهر آنکه خواننده نوشتهٔ کس را از آن نویسنده گوید آن‌چه گوید تا امیان مر آن گفته را بشنوند و مر نوشته را ببینند، و خدای تعالی مر رسول را فرمود که بگوی مر ایشان را تا قولی شناخته گویند بدین آیه و «قولوا قولا معروفا شناخت بدیدار باشد». پس رسول آن گفت که چون خردمند اندر آفرینش نگریست مرآن را که او گفت اندر او بدید و بشناخت (همان: ۲۰٦).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

ناصرخسرو همچنین بر این عقیده است که مردم از راه حس شنوایی و بینایی به کسب علم نایل می‌آیند، اما در این میان، حس شنوایی در مقایسه با حس بینایی از جایگاه رفیع‌تری برخوردار است:

پس گوییم این دو حاست مر نفس را شریف‌تر از دیگر حواس است از بهر آنکه رسیدن نفس مردم به علم که کمال او بدان است بدین دو آلت است و زین دو آلت مر او را قوت سامعه شریف‌تر است از قوهٔ باصره از بهر آنکه اگر مردی از مادر بی‌حاست بیننده زاید مر نطق را به حاست سمع بیابد و به بسیار علم رسد چون حاست شنونده‌اش درست باشد مگر آن باشد که مر اشکال و الوان را تصور نتواند کردن و اگر مردی از مادر بی‌حاست شنونده زاید سخنگوی نشود و مر هیچ علم را اندر نیابد هرچندکه بیننده‌اش درست باشد مگر پیشه تواند آموختن که به اشارت مر آن را بگیرد (همان: ۱۹-۲۰).

ب) اصل انتقال معنا به‌طور تام و تمام از طریق زبان گفتار امکان‌پذیر است. چرا که امکان مکالمهٔ بی‌واسطه، رو در رو و پرسش و پاسخ وجود دارد. اما این اصل در زبان نوشتار با امکان کمتر و تردید همراه است.

حاضران اندر آن‌چه از قول بر ایشان پوشیده شود به گوینده باز تواند گشتن و گوینده به عبارتی دیگر آن معنی را که قول برآن باشد به شنونده تواند رسانیدن.

و مر خوانندگان نوشته را چون چیزی از آن بر ایشان مشکل شود به نویسنده بازگشتن می‌نباشد. از بهر آنکه نویسنده را نیابند و اگر بیایند ممکن باشد که از خداوندان علم نباشد بلکه نسخت‌کنندهٔ آن باشد (همان: ۷).

ج) امکان اشتباه در گفتار کمتر از نوشتار است.

و نیز اندر قول اشتباه کمتر از آن افتد مر شنوندگان را که اندر کتابت مر خوانندگان نوشته را از بهر آنکه اندر نوشته حرف‌هاست بسیار که به دیدار اندرکتابت مانند یکدیگر است و آن حرف‌ها اندر شنودن مانند یکدیگر نیستند (همان: ۸).

د) گفتار در مقایسه با نوشتار مانند روح است در برابر جسم:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

به مثل قول روحانی است و کتابت جسمانی و نیز گوییم که قول مر کتابت را به مثل روح است مر جسد را نه بینی که چون از نوشته به قول مر جوینده آن معنی را که نوشته از بهر اوست خبر می‌دهد آن کس از نگرستن آن نوشته بی‌نیاز شود (همان: ۸).

ه) معنا به‌مثابهٔ روح است و گفتار در حکم جسم معنا و چون گفتار در مقایسه با نوشتار به معنا نزدیک‌تر است ارزش بیشتری دارد.

معنی روح است مر روح کتابت را و قول مر معنی را جسم است و کتابت مر قول را جسم است و بدین شرح که کردیم پیدا آمد که معنا به قول نزدیک‌تر است ازو به کتابت و مقصود از قول و هم از کتابت معنی است و آن‌چه او به مقصود دانا نزدیک‌تر باشد شریف‌تر از آن باشدکه به مقصود او دورتر باشد (همان: ۹).

و) چون میان نفس ناطق و زبان گفتار، میانجیان زنده وجود دارند در مقام مقایسه با نسبت نفس ناطقه و زبان نوشتار که میانجیان مرده حاکم‌اند. مقصود معنی دقیق‌تر و روشن‌تر به شنونده انتقال می‌یابد.

اندرین فصل (نوشته) نفس را [به میانجی] میانجیان بی‌جان‌اند چون قلم و کاغذ و سیاهی و (همگان نازندگان‌اند جز دست و آن) نیز از محل و مرکز نفس که آن دماغ است دور است و اندر فعل قول مر نفس را دست‌افزار شش و سینه و حلقوم و زبان و کام و جز آن است که همگان زندگان‌اند و به دماغ که محل و (و مرکز نفس) اوست نزدیک‌اند. بدین سبب است که مقصود نفس ناطقه از قول مر شنونده را معلوم‌تر از آن شود که مر خواننده را از نوشته [شود] چون قول به نفس نزدیک‌تر است از کتابت [و] به دو مخصوص‌تر است و مر نفس را بر حاصل کردن این مصنوع که (قول است میانجیان و دست‌افزارهایش نزدیک‌اند و زنده هستند و کتابت را میانجیان و دست‌افزارهاش دورند و زنده نیستند (همان: ۱۱).

ز) نطق (زبان در معنای عام) بخشش الهی است که گفتار بعد فردی و بروز عینی آن محسوب می‌شود، حال آنکه نوشتار در مقایسه با گفتار جنبهٔ ثانوی پیدا می‌کند و محصول اکتساب و تعلم در نزد معلم و مربی است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

اکنون گوییم که قول اثری است از نطق و نطق مر نفس ناطقه را جوهری است و کتابت مر او را عرضی است... از بهر آنکه نطق مر او را عطای الهی است جوهری و کتابت مر او را تکلفی است اکتسابی (همان: ۱۵).

اگرچه در دورهٔ جدید نام سوسور، زبان‌شناس سوئیسی، و دفاع وی از کلام‌محوری در *دورهٔ زبان‌شناسی همگانی* (ر.ک. سوسور، ۱۳۸۲: ۳۷ ـ ۳۸) جلوه‌نمایی می‌کند، در عین حال، بر تقدم یا جنبهٔ بنیادی‌تر زبان گفتاری نسبت به زبان نوشتاری و اینکه، زبان گفتاری از بسیاری ویژگی‌های اساسی برخوردار است که در صورت نوشتاری زبان به سختی قابل تشخیص هستند اتفاق نظر وجود دارد. از جمله مؤلفه‌های زبر زنجیری یا فرازبانی (تحت عنوان آهنگ، صدا و تکیه) (پالمر، ۱۳۸۱: ۲۶–۲۹).

۲. ۵. بازتولید برتری گفتار بر نوشتار در قالب شعر و نثر

در ادبیات ایران پس از اسلام دوگانگی و تقابل زبان گفتار و زبان نوشتار جای خود را به شعر و نثر می‌دهد، یعنی گفتار این‌بار به صورت شعر باز تولید شده است و همان معیارهای سنت شفاهی و خطابی به‌وسیلهٔ شاعر مورد استفاده قرار می‌گیرد تا ارتباط میان شاعر و مخاطب به مطلوب‌ترین شکل ممکن انجام پذیرد. یعنی شاعر با قراردادن علایم و نشانه‌هایی در بافت شعری شرایط را به‌گونه‌ای فراهم می‌آورد تا مخاطب بتواند به مقصود و نیت شاعر دست پیدا کند.

در میان بلاغیون مسلمان، تشتت آرایی در مناسبت میان شعر و نثر وجود دارد. عسگری در *الصناعتین* و ابن‌رشیق در *العمده* به برتری شعر بر نثر رأی داده‌اند. اما دلایل این برتری را تأثیرگذاری بر مخاطب، ارائهٔ شواهد مثالی برای الفاظ و اسالیب قرآنی و کلام رسول، مناسب برای وصف عشق و زاری در فراق معشوق و... و اینکه عرف و عادت سخن منظوم را بر سخن منثور ترجیح می‌دهد برشمرده‌اند. در مقابل، عده‌ای مثل ثعالبی در *نثرالنظم* و *حل‌العقد* و قلقشندی در *صبح‌الاعشی* نثر را برتر از شعر دانسته‌اند. اینان دلایل این برتری را این‌گونه بیان داشته‌اند: پیامبران شاعر نبوده‌اند. قرآن به نثر

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

است و نثر محدودیت‌های شعری را ندارد. عده‌ای هم مانند عبدالقاهر جرجانی در *اسرارالبلاغه* و *دلائل‌الاعجاز*، در همهٔ موارد صفت منظوم را به نظم و نثر هر دو اطلاق می‌کند. ابن‌سنان خفاجی در *سر الفصاحه* و ابن‌خلدون در *مقدمه*، راه میانه در پیش گرفته‌اند و نظم و نثر هریک را مخصوص موارد خاص و مفاهیم معین دانسته‌اند (خطیبی، ۱۳۸٦: ۳۲-٦۹).

اما با توجه به اینکه کمتر کتابی در بلاغت کلاسیک عرب می‌توان یافت که در نقد نثر نوشته شده باشد و همچنین، در مقایسه با شعر، از شواهد نثری بسیار کمی در کتب بلاغی استفاده شده است، می‌توان با اطمینان گفت که شعر گفتمان مسلط ادب کلاسیک عرب محسوب می‌شود. این برتری که به نوعی انعکاس برتری زبان گفتار بر زبان نوشتار است نشان‌دهندهٔ حاشیه‌نشینی نثر در دنیای قدیم است. بر این اساس، رأی پاره‌ای صاحب‌نظران از جمله آدونیس که به بلاغت نوشتار در ادب کلاسیک عرب پس از نزول قرآن باور دارند با مناقشهٔ جدی همراه است (ر.ک.آدونیس، ۱۹۹٤: ۳۰۱ - ۳۱۵).

شاید با کمی تسامح بشود گفت اگرچه آبشخور آغازین بلاغت اسلامی قرآن کریم است، اما بعدها، خصوصاً با ترجمهٔ آثار حکمای یونانی، رقیب جدی و تازه‌نفسی پا به میدان می‌گذارد که کم‌کم حوزهٔ بلاغت اسلامی را عمیقاً تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و مخصوصاً معیارهای خطابی و منطقی را بر بلاغت کلاسیک تحمیل می‌کند. طه حسین عبدالقاهر جرجانی را صرفاً در حد شارح و مفسر آرای ارسطو تنزل می‌دهد:

کسانی که *دلائل‌الاعجاز* را بخوانند، ناچار به کوشش صمیمانه و پربار عبدالقاهر برای تألیف میان قواعد نحو عربی و آرای کلی ارسطو در مورد جمله، سبک و بخش‌های کلام اعتراف خواهند داشت (عدنان، ۱۳۷٦: ۸٤). همچنین می‌گوید: عبدالقاهر هنگامی که در قرن پنجم کتاب *اسرارالبلاغه* را که از برجسته‌ترین کتب بیان

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

عربی است تألیف کرد، صرفاً فیلسوفی به شمار می‌آمد که به‌خوبی قادر به شرح و تفسیر آثار ارسطو بود (همان).

بنابراین، ترجیح شعر بر نثر، درحقیقت ادامهٔ همان سنت دیرین است که گفتار را بر نوشتار مرجح می‌دانسته است؛ یعنی حتی پس از آنکه به دورهٔ رونق و رواج نسبی خط و نوشتار پای می‌گذاریم، زبان گفتار هیمنه و شکوه پیشین خود را حفظ کرده است، اما اینک به لون و شکل دیگری درآمده است. اگر در تاریخ پیش از اسلام، گفتار در مقایسه با خط و نوشتار جایگاه قدسی داشته، و در این تقابل گوی سبقت را از رقیب می‌ربوده است، در بلاغت پس از اسلام، ثنویت گفتار و نوشتار، به صورت شعر و نثر بازتولید شده است. طرفه اینکه معیارهای حاکم بر شعر همان بن‌مایه‌های متافیزیکی گفتار است که اشاره کردیم. به همین دلیل، شعر در ادب کلاسیک جایگاه یکه و ممتازی دارد. حتی نثر برای آنکه در عرض شعر ارزش و اهمیتی پیدا کند، ناگزیر به زبان شعری نزدیک می‌شود یا با شعر درمی‌آمیزد... . *گلستان*، *مرزبان‌نامه*، *کلیله و دمنه* و... برجسته‌ترین آثار منثور کلاسیک از آن جمله‌اند.

> در مناظره‌ای خیالی و کهن میان شعر و نثر، فخرفروشی بر نثر چنین توصیف شده است: نظم گفت من جوانی هستم که در نظم وجود بیت‌القصیدهٔ مرا هر دنی از عهده بیرون نیاید، هرکس و ناکس را دست بی‌ادبی بر دامن عصمت من گذرکردن نشاید. ای نثر تو پیری هستی که هرکس را با تو مجال مقال بود و خواص را از کثرت مصاحبت تو ملال و اگر سزاوار آن باشی که به تو التفات کنند هم به مصاحبت من باشد که با تو آمیزان بوم و در تو ریزان (سفینه تبریز، ۱۳۸۱: ۲٤٥؛ به نقل از دهقانی، ۱۳۸۹: ۱۱۲).

عنصرالمعالی کیکاوس در *قابوسنامه* که ـ ملک‌الشعرای بهار آن را مجموعهٔ تمدن اسلامی پیش از مغول نامیده است (بهار، ۱۳۷۵: ۱۱٤) ـ در باب سی و پنجم در آیین و رسم شاعری تصویری از شعر و نثر عرضه می‌کند که نشان از جایگاه رفیع و ممتاز شعر

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

در مقایسه با نثر در ذهن و زبان جامعهٔ ایرانی دارد: «و آن سخن که گویی اندر شعر، در مدح و غزل و هجا و مرثیت و زهد داد آن سخن به تمامی بده و هرگز سخن ناتمام مگوی و سخنی که در نثر نگویند تو اندر نظم مگوی. که نثر چون رعیت است و نظم چون پادشاه و آن چیزی که رعیت را نشاید پادشاه را نشاید» (عنصرالمعالی، ۱۳۷۳: ۱٤٦).

همچنین در عین حال که سفارش می‌کند شعر سهل و ممتنع بسراید، تأکید می‌کند از غامض بودن (ابهام/ پوشیدگی) به دور باشد و اقتضای مخاطب را در نظر گیرد. روح منطقی و معیارهای خطابهٔ حاکم بر بلاغت شعری به‌وسیلهٔ عنصرالمعالی به بهترین شکل روایت می‌شود:

> ای پسر اگر شاعر باشی جهد کن تا سخن تو سهل و ممتنع باشد و بپرهیز از سخن غامض و چیزی که تو دانی و دیگری نداند که به شرح حاجت افتد مگوی که این شعر از بهر مردمان گویند نه از بهر خویش و به وزن و قافیت قناعت مکن و بی‌صناعتی و ترتیبی شعر مگوی که شعر را ناخوش بود و صنعت و چربک باید که بود و غلغلی باید که بود اندر شعر و در زخمه و اندر صوت تا مردم را خوش آید... (عنصرالمعالی، ۱۳٤۷: ۱۸٦).

البته در کامگاری و کامیابی شعر، موزون و مقفی بودن و به سهولت در حافظه نشستن و... نیز تأثیرگذار بوده است. برپایهٔ چنین رویکردی، در آثار شاعران و نویسندگان با مناظره‌هایی مواجه هستیم که بین شعر و نثر ترتیب داده شده و با ذکر دلایلی این منزلت و مرتبت مباح و موجّه شمرده شده است:

مکتبی

ز الماس ستاره چرخ اخضر — چون شعر نسفته هیچ گوهر
نظم گهری چو رشته در — از عیب تهی و از هنر پر
شعر است لطیفهٔ الهی — مضمون سفیدی و سیاهی
شعر ابروی دانش است و الهام — لیکن نشود سفید از ایام

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

شعر است ترازویی زبان را — وزنی نبود در او جهان را
از نغمه در این بلند قانون — خارج بود آنچه نیست موزون
در خود چو فرو رود سخن‌ساز — آن‌سوی فلک برآرد آواز
از تیشهٔ فکر جان خراشد — جان ابدی از آن تراشد

امیرخسرو

آنکه نام شعر غالب می‌رود بر فام او — حجت عقلی در این کوبم من ار فرمان بود
هرچه تکرارش کنی آدم بود استاد آن — وآنچه تصنیفی است استاد ایزد سبحان بود
پس چرا برداشتی کز آدمی آموختی — ناید آن غالب که تعلیم وی از یزدان بود

ابن‌الروحی

و ما المجد لولا الشعر الا معاهد — و ما الناس الا اعظم نخرات

ابوتمام الطائی

ولولا خلال سنها الشعر مادرت — بغاة العلی من این توتی المکارم

نظامی

قافیه‌سنجان چو علم برکشند — گنج دو عالم به قلم درکشند
بلبل عرش‌اند سخن‌پروران — باز چه مانند به آن دیگران
پردهٔ رازی که سخن‌پروری است — سایه‌ای از سایهٔ پیغمبری است
پیش و پسی‌بست صف کبریا — پس شعرا آمد و پیش انبیا
شعر تو را صدر نشانی دهد — بلکه نشان دو جهانی دهد
شعر برآرد به امیریت نام — کالشعراء امراء الکلام

کمال‌الدین اسمعیل

نظم و نثر سخن برابر نیست — گرچه هریک چو در مکنون است
سخن نثر اگرچه بس نغزی است — کار منظوم خود دگرگون است
آن نبینی که آهن بی‌قدر — همسر زر شود چو موزون است

(وحید دستگردی، ۱۲۹۹ :۳۲۵-۳۲۹)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

نتیجه‌گیری

اساساً گفتمان حاکم بر دنیای قدیم برپایهٔ پاره‌ای از تقابل‌های دوگانه یا ثنویت‌گرایی استوار بوده است. خدا/ انسان؛ سلطان/ رعیت؛ زن/ مرد؛ روح/ جسم؛ لفظ/ معنا؛ گفتار/ نوشتار و... شبکهٔ گستردهٔ این دوگانه‌ها را در برمی‌گیرد و همواره با تأیید یکی و نفی دیگری همراه بوده است. در این میان، در سنت فکری و بلاغی ما، شیوهٔ معمول و رایج بر این نهج چرخیده است که همواره زبان گفتار بر زبان نوشتار چربیده است. در واقع، زبان به‌عنوان ابزاری برای انتقال معنا در نظر گرفته می‌شد و انتقال کامل معنا از طریق زبان گفتاری امکان‌پذیر می‌نمود. گویی میان تفکر و زبان یگانگی وجود داشت و حضور کامل واحد معنا در صورت گفتار امری بدیهی به نظر می‌رسید. این باور با برتری شعر بر نثر در ادب پارسی بازنمون دوباره پیدا کرد. باری، با ترجمهٔ آثار فیلسوفان یونانی ـ به‌ویژه فن خطابه، منطق و فن شعر ارسطو ـ بر شدت و حدّت رویکرد کلام‌محورانه در حوزهٔ بلاغی افزوده شد. چه اینکه معیارهای خطابی و منطقی، نقش زبان را در حد معنارسانی می‌کاست. چنان‌که فی‌المثل ایراد کلام به اقتضای مخاطب، بدون استثنا بر تارک تمامی کتاب‌های بلاغی ما درخشیدن گرفت و نفی ابهام، بازگرداندن استعاره، مجاز و کنایه به یک حقیقت زبانی و مفهوم قطعی و عقلی، اعتقاد به معنای قطعی و... تا قرن‌ها بر بلاغت ما فرمانروایی کرد. این تقسیم‌بندی که براساس دید ارسطویی انجام گرفت مجال کمتری برای مؤلفه‌های نوشتاربنیاد فراهم کرد.

پی‌نوشت

۱. افلاطون، روسو، لوی استراوس و سوسور، از آن‌جا که معتقد به برتری گفتار بر نوشتارند، مورد نقد جدی دریدا واقع می‌شوند. برای اطلاع بیشتر، علاوه بر گراماتولوژی دریدا، ر.ک پین. مایکل (۱۳۸۰) *لکان دریدا کریستوا*. ترجمهٔ پیام یزدانجو، تهران: مرکز.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

۲. یکی از مباحثی که همواره صاحب‌نظران را به خود مشغول داشته است تأثیر و تأثری است که میان تمدن ایرانی و یونانی وجود داشته است. اینکه «کیش مزداپرستی یا به قول مورخان یونانی «فلسفهٔ مغان»، بنا به دلایل گوناگون در نضج جهان‌بینی فلاسفهٔ یونانی مانند هراکلیت و آناکساگور و آمپدوکل و دموکریت و افلاطون مؤثر بوده است (طبری، ۱۳۵۷: ۵۵-۵۷). یادآور می‌شوم که نگارنده در رسالهٔ حاضر در پی رد یا اثبات چنین فرضیه‌ای نیست.

۳. طه حسین برای نخستین‌بار مطالعهٔ دقیقی درباب تأثیرات خطابهٔ ارسطو در بلاغت عرب انجام داد که مشروح آن در مقدمهٔ *نقدالنثر* منسوب به قدامةبن‌جعفر آمده است (ر.ک شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۸: ۱۵۹).

اساساً قدرت زبان در کسب اقتدار و دست‌یازیدن به مقاصد متفاوت موجب شد تا ابزارهای این‌گونه تأثیرپذیری در قالب آن‌چه امروزه به‌عنوان بیان و بدیع می‌شناسیم از یک سو و ماهیت دلالت الفاظ بر معانی از سوی دیگر مد نظر قرار گیرد. در هر دو جنبه قواعد منطقی همواره بن‌مایهٔ بررسی بوده است. هم‌زمان با ترویج فن سخنوری و توجه به تعلیم و فراگیری آن، بسیاری از مفاهیم فنون معانی و بیان که به علوم بلاغی مشهورند نیز وضع شد. به این ترتیب، توجه به معنی از یک سو به لحاظ زیباشناختی در معانی و بیان و از سوی دیگر به لحاظ منطقی در قالب دلالت لفظ بر معنی به جهان اسلام راه یافت (افراشی،۱۳۸۱: ۱۳۰-۱۳۱).

برای اطلاع بیشتر از پیشینهٔ مطالعات ادبی و معنی‌شناختی در میان اندیشمندان مسلمان و تأثیرپذیری از آرای پژوهشگران اروپایی ر.ک کوروش صفوی. از زبان‌شناسی به ادبیات. جلد اول. تهران هرمس. ۱۳۸۲: ۷۶-۹۷ و همچنین افراشی، ۱۳۸۱: ۱۰۵-۱۳۷.

٤. زرین‌کوب امکان اخذ اندیشهٔ مطابقت کلام به مقتضای حال را از یونانی‌ها رد می‌کند. جزئیات احوال کلام در رعایت مقتضای حال را با علمای معانی بررسی کرده‌اند و بیشتر آن مبتنی است بر بلاغت قرآن. در واقع مسلمین با وجود ذکری که گاه‌گاه از بلاغت فارسی و یونانی و رومی و هندی کرده‌اند از بلاغت اقوام دیگر چندان اطلاع نداشته‌اند: زرین‌کوب، ۱۳٦۳: ٦۷.

قدیم‌ترین تعریف بلاغت از آن عمروبن عبید معتزلی (متوفی١٤٤ه.ق) است که گفته است: بلاغت عبارت است از «تخیر اللفظ فی حسن الافهام» (ضیف، ۱۳۸۳: ٤۷).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

بشربن معتمر (متوفی ۲۱۰ق) وقتی که مراتب سه‌گانهٔ بلاغت را برمی‌شمارد اولین مرتبه را ایراد کلام به اقتضای مخاطب می‌داند. (ر.ک ابن رشیق قیروانی، ۱۹۸۱: ۲۱۳). همچنین ابن رشیق در *العمدة فی محاسن الشعر و آدابه*، اولین چیزی را که شاعر بدان نیازمند است شناخت اهداف کلام می‌داند. فاول ما یحتاج الیه الشاعر ـ بعد الجد الذی هو الغایه، و فیه وحده الکفایه ـ حسن التانی و السیاسه و علم مقاصد القول (جلد ۱: ۱۹۹).

۵. اساساً ادب عرفانی به‌طور اعم و غزلیات مولانا و حافظ به‌طور خاص در گفتمان بلاغت متکلم‌محور نمی‌گنجند. چه اینکه به ساحت‌های معنایی متکثری دلالت دارند (پورنامداریان، ۱۳۸۷: ۱۱- ۳۷). در این‌گونه آثار وجود ابهام و استعاره‌های بی‌قرینه و نمادها راه را بر خوانش‌های مختلف می‌گشاید. در واقع بلاغت نوشتار با بن‌مایه‌های متافیزیکی‌اش ابتدا در آثار عرفانی و بعدها به‌عنوان پارادایم خاص در شعر نیما تبلور تام و تمام پیدا می‌کند.

گفتنی است که این حکم، یعنی بلاغت نوشتار برای آثار عرفانی، حکم تام و تمامی نیست. یعنی شمار قابل‌توجهی از این دسته آثار همچنان در گفتمان غالب کلام‌محوری می‌گنجند. از آن‌جا که بسیاری از صوفیان بزرگ اهل وعظ و منبر بودند از شیوهٔ مجلس‌گویی که شیوهٔ کهن تعلیم و تبلیغ موضوعات دینی و عرفانی در میان مردم عامه است سود می‌بردند و در کتاب‌هایی که تألیف کرده‌اند این شیوه بی‌شک در تدوین آثارشان تأثیر داشته است (ر.ک غلامرضایی، ۱۳۸۷: ۲۵۷-۲۸۷).

اصول بلاغت نوشتارمحور را به‌ویژه در *ارزش احساسات* و *حرف‌های همسایهٔ* نیما، *بدعت‌ها و بدایع نیما یوشیج* اثر اخوان ثالث، *خانه‌ام ابری است* اثر تقی پورنامداریان به‌ویژه بخش «مسئلهٔ معنی در شعر کهن و شعر آزاد نیمایی ۱۹۵-۲۵۰)؛ *سنت و نوآوری در شعر معاصر* اثر قیصر امین‌پور، بخش مفهوم دگرگونی در نزد نیما؛ و *بوطیقای شعر* نو اثر شاپور جورکش و *بلاغت مخاطب و گفتگو با متن* نوشتهٔ فرزاد بالو: ۲۰۳-۲۲۵ ببینید.

اما محمود فتوحی بلاغت کلاسیک را بلاغت نوشتار می‌داند. ر.ک مقالهٔ «نگاهی انتقادی به مبانی نظری و روش‌های بلاغی». فصلنامه ادب‌پژوهی. دانشگاه گیلان. سال اول. شماره سوم. ۲۴-۲۲. در صورتی که در مقاله مزبور آن‌جا که به مبانی نظری بلاغت سنتی می‌پردازند از مؤلفه‌هایی نام می‌برند که بن‌مایه‌های متافیزیک حضور یا کلام‌محوری با معیارهای خطابه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

مشهود است. اعتقاد به معنای قطعی، نفی ابهام، تخیل محدود به تجربه حسی و... در آن شمارند. مگر اینکه استاد تلقی دیگری از نوشتارمحوری بلاغت کلاسیک داشته باشند.

٦. ر.ک. آدونیس، ۱۹۷۸، *الثابت و المتحول*. ج۳، بیروت: دارالعوده. مقاله «بیان الکتابه»: ۳۰۱-۳۱۵. ترجمهٔ این مقاله با عنوان «بیانیهٔ نوشتار» را حبیب‌الله عباسی در مجله *مطالعات و تحقیقات ادبی* دانشگاه تربیت معلم، سال اول، شماره دوم انجام داده‌اند. همچنین ر.ک آدونیس، الثابت و المتحول. ج۳. من الخطابه الی الکتابه: ۲۱-۳۲ و ج٤: ۱۹-۲۹.

همچنین آدونیس: مبحث بوطیقا و فضای قرآنی در کتاب متن قرآنی و آفاق نگارش. ترجمهٔ حبیب‌الله عباسی. تهران: سخن. ۱۳۸۸: ۷۳-۹۷. در این مقاله آدونیس در باب گفتاربنیادی شعر جاهلی و نوشتاربنیادی ادبیات عرب پس از نزول قرآن سخن می‌گوید.

۷. در ادب کلاسیک از موارد بسیار نادری که به برتری نثر بر شعر برمی‌خوریم قول علی بن احمد منتجب‌الدین بدیع صاحب *عتبه‌الکتبه* است. در واقع مثل ثعالبی در *نثرالنظم* و *حل‌العقد* و قلقشندی در *صبح الاعشی*، ازآن‌جا که قرآن را کلام منثور می‌داند، بنابراین بر شعر مرجح دانسته است: و سخن منثور را بر منظوم تقدم و مزیت شرف تشبه است به کلام ایزد تعالی و تقدس و این تشابه و تجانس بزرگ‌ترین فضایل و مفاخر است و نظم سخن و تلفیق آن در عقد قوافی از جهت آن ابداع کرده‌اند تا آراسته‌تر نماید و ضبط آن آسان‌تر باشد و بر زبان خلق سایرتر (منتجب‌الدین بدیع، ۱۳۸٤: ۲).

منابع

آدونیس (احمد علی سعید) (۱۳۸۳) «بیان الکتابه». در: *الثابت و المتحول*. ترجمهٔ حبیب‌الله عباسی در *فصلنامهٔ مطالعات و تحقیقات ادبی دانشگاه تربیت معلم*. سال اول. شماره ۱و۲: ۷۱-۹۰.

آموزگار، ژاله (۱۳۸٦) *زبان، فرهنگ، اسطوره*. تهران: معین.

ابن‌رشیق قیروانی (۱۹۸۱) *العمده فی محاسن الشعر و آدابه*. حققه و فصله و علق حواشیه محمد یحیی‌الدین عبدالحمید. بیروت: دارالجیل.

احمدی، بابک (۱۳۷۸) *ساختار و تأویل متن*. تهران: مرکز.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

احمدی اسعدی، عباس (۱۳۷٦) «جایگاه منطق در شعر». *نامهٔ مفید*. شمارهٔ ۱۱: ٤۳-۷۰.

ارسطو (۱۳۸۹) *ریطوریقا. فن خطابه*. ترجمهٔ پرخیده ملکی. تهران: اقبال.

افراشی، آزیتا (۱۳۸۱) *اندیشه‌هایی در معنی‌شناسی* (یازده مقاله). تهران: فرهنگ کاوش.

بورگل، کریستف (۱۳۸۱) «واقع‌گرایی علم بدیع و تخیل شعری در ادبیات کلاسیک اسلامی». در *پیرامون ادبیات (۲). نقد و تحقیق (مجموعه مقالات)*. ترجمهٔ سعید باستانی و پرویز مهاجر و احمد میرعلایی و دیگران. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بهار، محمدتقی (۱۳۷۵) *سبک‌شناسی*. جلد دوم. تهران: امیرکبیر.

پالمر، فرانک (۱۳۸۱) *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*. ترجمهٔ کوروش صفوی. تهران: مرکز.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۷) «بلاغت مخاطب و گفتگو با متن». *فصلنامهٔ نقد ادبی*. سال اول. شماره اول: ٤۳-۷۰.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰) *در سایهٔ آفتاب*. تهران: سخن.

پورنامداریان، تقی (۱۳٦۷) *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.

پین، مایکل (۱۳۸۰) *لکان دریدا کریستوا*. ترجمهٔ پیام یزدانجو. تهران: مرکز.

جوینی، منتجب‌الدین (۱۳۸٤) *عتبه الکتبه*. به تصحیح و اهتمام محمد قزوینی و عباس اقبال. تهران: اساطیر.

حمویه، سعدالدین (۱۳٦۲) *المصباح فی التصوف*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

خطیبی، حسین (۱۳۸٦) *فن نثر در ادب پارسی*. تهران: زوار.

دستگردی، وحید (۱۲۹۹) مناظره میان شعر و نثر. *مجله ارمغان*. شماره ۸ تا ۱۲: ۳۲۵-۳۲۹.

دهقانی، محمد (۱۳۸۹) *از شهر خدا تا شهر انسان*. تهران: مروارید.

رسولی، حجت (۱۳۸۰) «تأملی در تعریف بلاغت و مراحل تکامل آن». *پژوهش‌نامهٔ علوم انسانی*. دانشگاه شهید بهشتی. شماره ۳۱: ۸۹-۹۸.

زرشناس، زهره (۱۳۸٤) *میراث ادبی روایی در ایران باستان*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹) *یادداشت‌ها و اندیشه‌ها*. تهران: سخن.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳٦۳) *شعر بی‌دروغ، شعر بی‌نقاب*. تهران: جاویدان.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

ساسانی، فرهاد (۱۳۸٤) «بینامتنیت، پیشینه و پسینهٔ نقد بینامتنی». *نقد و هنر*. شمارهٔ ۵ و ٦: ۱٦۹-۱۹۲.

سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۰) *فرهنگ معارف اسلامی*. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

سوسور، فردینان (۱۳۸۲) *دورهٔ زبان‌شناسی عمومی*. ترجمهٔ کوروش صفوی. تهران: هرمس.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۸) *صورخیال در شعر فارسی*. تهران: آگاه.

شمیسا، سیروس (۱۳۷۳) *معانی*. تهران: میترا.

صفوی، کوروش (۱۳۸۰) *زبان‌شناسی و ادبیات؛ نظم*. جلد اول. تهران: هرمس.

ضیف، شوقی (۱۳۸۳) *تاریخ و تطور علوم بلاغت*. ترجمهٔ محمدرضا ترکی. تهران: سمت.

طبری، احسان (۱۳۵۸) *برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها در ایران*. تهران: انجمن دوستداران احسان طبری.

عباس، احسان (۱۳۸٤) *رویکردهای شعر معاصر عرب*. ترجمهٔ حبیب‌الله عباسی. تهران: سخن.

عباس، احسان (۱۳۸۸) *شعر و آینه: تئوری شعر و مکاتب شعری*. ترجمهٔ حسن حسینی. تهران: سروش.

عدنان، سعید (۱۳۷٦) *گرایش‌های فلسفی در نقد ادبی*. ترجمهٔ نصرالله امامی. اهواز: دانشگاه شهید چمران.

عسکری، ابوهلال (۱۳٦۲) *فروق فی اللغة*. ترجمه، تعلیق و تصحیح محمد علوی‌مقدم و ابراهیم الدسوقی شتا. مشهد: امور فرهنگی آستان قدس رضوی.

علوی مقدم، محمد (۱۳۷۱) *در قلمرو بلاغت*. ج۱. مشهد: آستان قدس رضوی.

علوی مقدم، محمد (۱۳٦٤) *جلوهٔ جمال. نمونهٔ اعلای بلاغت*. تهران: امیرکبیر.

عنصرالمعالی کیکاووس (۱۳۷۳) *قابوس‌نامه*. به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: سخن.

غلامرضایی، محمد (۱۳۸۷) «مجلس‌گویی و شیوه‌های آن بر اساس مجالس سبعهٔ مولوی». *پژوهشنامهٔ علوم انسانی*: شهید بهشتی، شماره ۵۷، بهار: ۲۵۷-۲۸۷.

فتوحی، محمود (۱۳۸٦) «نگاهی به مبانی نظری و روش‌های بلاغت سنتی». *فصلنامهٔ ادب‌پژوهی*. دانشگاه گیلان. سال اول. ش۳: ۹-۲۸.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]

کاسیرر، ارنست (۱۳۸۰) *رساله‌ای در باب انسان درآمدی بر فلسفهٔ فرهنگ*. ترجمهٔ بزرگ نادرزاد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

کریستوفر، نوریس (۱۳۸۰) *شالوده‌شکنی*. ترجمهٔ پیام یزدانجو. تهران: نشر و پژوهش شیراز.

کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۳) *زیبایی‌شناسی سخن پارسی ۲*. معانی. تهران: مرکز.

کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸٤) *نامهٔ باستان*. ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی. تهران: سمت.

مرقی کاشانی، افضل‌الدین محمد (۱۳٦٦) *مصنفات*. تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

مکاریک، ایرناریما (۱۳۸۵) *دانش‌نامهٔ نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمهٔ مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگاه.

ناصرخسرو، ابومعین (۱۳٦۳) *جامع‌الحکمتین*. به اهتمام محمد معین و هانری کربن. تهران: طهوری و آگاه.

ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۸۵) *زادالمسافرین*. تصحیح محمد بذل‌الرحمن. تهران: کتابفروشی محمودی. مسجد سلطانی.

ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۸٤) *وجه دین*. تهران: اساطیر.

نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸٤) *خمسه نظامی گنجه‌ای*. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.

ولوی، علی‌محمد (۱۳٦۸) «لوگوس بین‌النهرین، هند، ایران، یونان»، *مجلهٔ علوم انسانی دانشگاه الزهراء*. شمارهٔ ۱: ۲۳-٤۹.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1389.18.68.11.5]