

فصل‌نامه پژوهشی تحقیقات زبان و ادب فارسی  
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر  
دوره جدید - شماره دوم، پاییز ۱۳۸۹، شماره مسلسل: پنجم  
از صفحه ۱۶۳ تا ۱۷۹

## بحثی درباره‌ی کتاب «دلایل الإعجاز فی علم المعانی»

از عبدالقاهر جرجانی (م. ۴۱۷ هـ.ق)

دکتر علوی مقدم

استاد زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه فردوسی مشهد\*

چکیده:

کتاب دلایل الإعجاز فی علم المعانی از جرجانی امام بلاغت است. ظاهراً در این کتاب باید مسائل مربوط به فن معانی بحث شود، ولی چنین نیست بل در این کتاب از: کنایه، استعاره، تمثیل، تشبیه و مجاز هم بحث شده؛ همان طوری که در کتاب دیگر عبدالقاهر به نام «اسرار البلاغة فی علم البیان» از مباحث مربوط به علم معانی مانند: تقدیم، تأخیر، حذف، فصل، وصل، التفات، ایجاز و اطناب هم سخن گفته شده است. یا مثلاً در کتاب «البدیع» ابن معتر، تنها مباحث علم بدیع مورد بحث قرار نگرفته بل از استعاره، التفات هم بحث شده است. علت چیست؟ علت آن است که تقسیم‌بندی علوم بلاغی به سه قسم معانی، بیان و بدیع از ابتکارات سکاکی (م. ۶۲۶ هـ) و بدرالدین ابن مالک است در کتاب «المصباح...»

در این گفتار، گفته شده که مفهوم بیان، بدیع و معانی، نزد متقدمان، نه آن چیزی است که امروزه به کار می‌رود. یا مثلاً کلمه‌ی «مجاز» در نظر ابو عبیده معمر بن مثنی (م. ۲۱۰ یا ۲۱۱ هـ) در کتاب «مجاز القرآن» نه مجاز قسم الحقیقة است بل در نظر او مجاز به معنای تفسیر است.

واژه‌های کلیدی: معانی - بیان - بدیع - مجاز - کنایه

\* تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۳ پذیرش: ۱۳۸۹/۸/۱۲

مدرس دوره تکمیلی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد سبزوار

### «بحثی درباره‌ی کتاب دلائل الإعجاز فی علم المعانی»

یکی از آثار با ارزش عبدالقاهر جرجانی - امام بلاغت (متوفی به سال ۴۷۱ هـ.ق) کتاب «دلائل الإعجاز فی علم المعانی» است. استادِ فاضلِ با فضیلت دانشگاه تهران، دکتر سیدمحمد رادمنش که کتاب مزبور را ترجمه کرده و حواشی سودمندی هم بر آن نوشته، عنوان کتاب را به صوابدید ناشر محترم، از بابِ تیمّن و تبرک، تغییر داده و «دلائل الإعجاز فی القرآن» نامیده تا خوانندگان با رغبت بیشتری، کتاب را بخوانند.

البته زحمات مترجم محترم - آقای دکتر رادمنش - در خور سپاس است. کتاب «دلائل الإعجاز فی علم المعانی» در دوران شکوفایی علوم بلاغی نوشته شده؛ زیرا قرن پنجم هجری با ظهور عبدالقاهر که علاوه بر کتاب «دلائل الإعجاز» کتاب «اسرار البلاغه فی البیان» و «رسالة الشافیة فی اعجاز القرآن» را نوشته است، زمخشری (متوفی به سال ۵۳۸ هـ.ق) هم تفسیر کشف را نوشت و آیات قرآنی را از جنبه‌ی بلاغت مورد بحث قرار داد و اعجاز قرآن را از راه بلاغت ثابت کرد و نشان داد که قرآن معجزه است و از مبدأ وحی الهی صادر شده و به قلم صُنع پروردگاری است.

علوم بلاغی یعنی: سه فنّ معانی، بیان و بدیع. برخی از تحول و تطوّر این سه کلمه ناآگاهند و می‌پندارند چون نام کتاب مورد بحث ما «دلائل الإعجاز فی علم المعانی» است پس ظاهراً در این کتاب باید مسائل مربوط به فنّ معانی بحث شود، در صورتی که چنین نیست بلکه در این کتاب از: کنایه، استعاره، تمثیل، تشبیه و مجاز و دیگر مباحث مربوط به علم بیان هم بحث شده است. هم‌چنان‌که در کتاب دیگر عبدالقاهر به نام «اسرار البلاغة فی علم البیان» از مباحث مربوط به علم معانی هم سخن گفته شده مانند: تقدیم و تأخیر، فصل، وصل، التفات، ایجاز و اطناب. یا مثلاً در کتاب «البدیع» عبدالله بن معترّ - خلیفه یک روزی عباسی که هم شاعر بوده و هم ناقد و اولین بار مستقلاً در بلاغت، کتاب «البدیع» را نوشته و در ۲۹۶ هـ به قتل رسیده، کتاب او تنها مباحث علم بدیع نیست، کتاب او به

اسم «البدیع» نه همان است که امروزه علم بدیع گویند و نه همان بدیعی است که سکاکی گفته «البدیع علم یُبْحَثُ فیهِ عَنْ وَجْهِ تَحْسِینِ الْکَلَامِ» بلی کلمه‌ی «بدیع» در نظر او یعنی علوم بلاغی، زیرا وی باب اول کتاب خود را به استعاره اختصاص داده و نوشته است: «الباب الاول من البدیع الاستعارة» که می‌دانیم امروزه استعاره، در علم بیان مورد بحث قرار می‌گیرد یا مثلاً از «التفات» که امروزه در علم «معانی» از آن بحث می‌شود در کتاب «البدیع» ابن معتز بحث شده است.

بنابراین «بدیع» در نظر ابن معتز یعنی: بلاغت؛ زیرا از نوشته‌های ابن معتز در کتاب «البدیع» چنین استنباط می‌شود که کلمه‌ی «بدیع» مفهومی عام داشته و منظور او از «بدیع» آن چیزی که بلاغیون متأخر پس از سکاکی مورد نظرشان هست، نمی‌باشد، زیرا به اعتقاد ابن معتز استعاره، تجنیس، مطابقه، ردّ اعجاز کلام و مذهب کلامی، همه جزء بدیع است و برخی از فنون را که بعدها در علم معانی از آنها بحث شده، ابن معتز در کتاب «البدیع» از آنها بحث کرده در صورتی که در دوره‌های بعد که حدّ و مرز علوم بلاغی، مشخص شده، برخی از آن محاسن در علم معانی و بعضی هم در علم بیان مورد بحث قرار گرفته است.

روی هم رفته، ابن معتز دوازده فنّ از محاسن کلام را برشمرده و کتاب خود را «البدیع»<sup>۲</sup> نامیده و آدمی اگر کتاب را نخوانده باشد، می‌پندارد که محتویات کتاب همه درباره‌ی مسائل بدیعی است که امروزه در کتاب‌ها نوشته‌اند و در دانشگاه‌ها درس بدیع را ۲ واحد به درس می‌خوانند.

تقسیم بندی علوم بلاغی به سه قسم: معانی، بیان و محسنات<sup>۳</sup>، از ابتکارات سکاکی - متوفی ۶۲۶ هـ - است در کتاب «مفتاح العلوم» که شهرت عمده‌اش نیز به سبب تدوین بخش سوم همین کتاب است که از علم معانی، بیان و لواحق آن دو یعنی فصاحت و بلاغت و محسنات بحث کرده و در طبقه بندی و تبویب و تعیین و حدّ و مرز فنون سه‌گانه زحمت

کشیده و برای اولین بار، مباحث علم بیان را منحصر به تشبیه، مجاز، کنایه و استعاره دانسته و برای نخستین بار از علم معانی جداگانه تعریف کرده است.<sup>۵</sup> گفتیم که نام‌گذاری محسنات لفظی و معنوی به علم بدیع از ابتکارات بدرالدین<sup>۶</sup> پسر مالک یعنی ابن مالک معروف به ناظم «الفیه» در نحو بوده است [م. ۶۸۶ هـ] در کتاب «المصباح فی اختصار المفتاح».

مفهوم کلمه‌ی «بیان» نیز در نظر عبدالقاهر عام است؛ زیرا در کتاب «اسرار البلاغه فی علم بیان» از مباحث بدیعی همچون: سجع، جناس، حسن تعلیل و دیگر مسائل مربوط به شبیه، مجاز، استعاره و کنایه بحث کرده است.

خلاصه این که مفهوم سه کلمه‌ی بدیع، بیان و معانی نزد متقدمان نه آن چیزی است که امروزه، به کار می‌رود بلکه باید گفت که این سه کلمه نزد پیشینیان به طور عام به کار می‌رفته و میان سه کلمه چندان تفاوتی نبوده و جاحظ (متوفی ۲۵۵ هجری) کلمه‌ی بدیع را تقریباً در مفهوم بلاغت به کار برده و منظور او از بدیع، ظرافت و نوآوری شعرا می‌باشد و نیز از گفته‌های ابن معتمر<sup>۷</sup> (مقتول به سال ۲۹۶ هجری) در کتاب «البدیع» هم چنین استنباط می‌شود که کلمه‌ی «بدیع» در نظر او مفهومی عام داشته و آن چیزی که بلاغیون متأخر و دانشگاهیان امروز مورد نظرشان هست، نمی‌باشد.

این است که باید گفت علوم بلاغی که پس از اسلام با توجه به بلاغت ایران پیش از اسلام [= دوره‌ی ساسانی] و بلاغت هند و یونان و با توجه به قرآن مجید و احادیث اسلامی و سخنان صحابه و شعر جاهلی عرب و شعر شاعران عرب قرون اولیه‌ی هجری و به ویژه دو کتاب «فن الشعر» و «الخطابه» ارسطو که از یونانی به عربی ترجمه شده بود، تدوین گردید، در آغاز هر سه فن: معانی، بیان و بدیع به هم آمیخته بود و حد و مرز هر یک مشخص نبود و به تدریج از هم جدا شد و هر کدام عنوان فن مخصوص به خود گرفت.

مثلاً ابو عبیده مَعْرَبْنِ مُثْنَى (متوفی به سال ۲۱۰ یا ۲۱۱ هجری) که کتاب «مَجَاز القرآن» را نوشت، در نظر او «مجاز» از مقوله‌ی مجاز در علم بلاغت نیست بلکه مجاز در نظر او به معنای تفسیر است و به قول خودش: «عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيقِ الَّتِي يَسْأَلُكَ الْقُرْآنُ فِي تَعْبِيرَاتِهِ ...»<sup>۷</sup> یعنی مجاز چیزی است که ما را به درک الفاظ قرآنی، راهنمایی می‌کند و در واقع معانی کلمات را برای ما باز می‌گوید یعنی در نظر ابو عبیده، مجاز یعنی: تفسیر کلمات و معانی الفاظ و نه مجاز قسیم الحقیقه و مقابل حقیقت. پس مجاز در کتاب ابو عبیده، مجاز لغوی است و نه مجاز بلاغی. او آیات قرآنی را به ترتیب سُورِ مورد بحث قرار داده و پس از آنکه درباره‌ی هر آیه توضیحی داده و سخن خود را با اشعار شاعران عرب مستدل ساخته و درباره‌ی هر آیه توضیحی داده و گاه گفته است:

مَجَاز هَاكَذَا: أَيْ تَفْسِيرِ هَاكَذَا: تَفْسِيرِ آن این است. به اعتقاد او هر چه که بتواند ما را در فهم معانی قرآن و تعبیر آن کمک و هدایت کند و راهی را بنمایاند که بتوان به درک مفاهیم قرآن رسید، مجاز است.

به قول ابن تیمیّه، درست است که «أَوَّلُ مَنْ عَرَفَ أَنَّهُ يَتَكَلَّمُ بِلَفْظِ الْمَجَازِ، أَبُو عَبِيدَةَ مَعْرَبِنِ الْمُثْنَى وَ لَكِنَّهُ لَمْ يَعْنِ بِالْمَجَازِ مَا هُوَ قَسِيمُ الْحَقِيقَةِ وَ إِنَّمَا عَنِيَ بِمَجَازِ الْآيَةِ، يُعْبَرُ عَنِ الْآيَةِ ...»<sup>۸</sup>

و اینکه مؤلفانِ فاضل کتاب «الوسیط فی الادب و تاریخه» نوشته‌اند: «وَ يَظْهَرُ أَنَّ أَوَّلَ كِتَابٍ دُوِّنَ فِي هَذَا الْعِلْمِ هُوَ كِتَابُ «مَجَازِ الْقُرْآنِ لِأَبِي عَبِيدَةَ تَلْمِيزِ التَّحْلِيلِ». به نظر بنده، شاید علت اشتباه نویسندگان فاضل «الوسیط ...» از آن جهت باشد که در زمان تألیف کتاب، آنان فقط نام کتاب را شنیده باشند و کتاب را ندیده باشند. یعنی در زمان تألیف کتاب «الوسیط ...» کتاب «مَجَازِ الْقُرْآنِ» چاپ، نشده بود و نسخه‌ی خطی کتاب هم در دسترس مؤلفان «الوسیط ...» نبوده و تنها نام کتاب «مَجَازِ الْقُرْآنِ» آنان را به اشتباه انداخته و در نتیجه در کتاب خود نوشته‌اند: اوّل کسی که درباره‌ی مجاز کتاب نوشته؛ ابو عبیده

است. [البته ابو عبیده در برخی از صفحات کتاب، به تناسب از تشبیه، استعاره، کنایه، تقدیم و تأخیر، ایجاز و التفات بحث کرده است] ولی باید دانست که جاحظ (متوفی ۲۵۰ هجری) نخستین کسی است که کلمه‌ی مجاز را در مقابل حقیقت، به کار برده در کتاب «الحيوان»<sup>۱۰</sup> زیر کلمه «نار» و «اکل» در آیه‌ی «انَّ الذَّيْنَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا» (نساء/۱۰)

مفهوم کلمه‌ی «معانی» در نظر عبدالقاهر و در کتاب «دلائل الاعجاز فى علم المعانى» نه آن چیزی است که امروزه بلاغیون در کتب خود، از آن بحث می‌کنند؛ زیرا در این کتاب از مجاز، استعاره، کنایه، تعریض، استعاره مکنیه، ذمّ السجع و تجنیس متکلف هم بحث شده که برخی از آنها امروزه جزء مباحث علم بیان و برخی در بدیع از آنها بحث می‌شود. پس کتاب «دلائل الاعجاز...» عبدالقاهر جرجانی کتابی است که جامعیت دارد و در این کتاب، مطالب گوناگون سودمند می‌باشد، مثلاً در صفحه ۹ چاپ بیروت، دارالکتب العلمیه، به کسانی که نسبت به شعر و شاعری بی رغبت هستند، بحثی را مطرح کرده و پاسخ آنان را که گفته‌اند: چون در قرآن، این طبقه مذمت شده‌اند، بنابراین شعر و شاعری، سودمند نیست. در صورتی که ما اگر آیات ۲۲۴ تا ۲۲۷ سوره‌ی شعرا را به خوبی توجه کنیم، درمی‌یابیم که سبب مخالفت این آیات که شاعران را پیشوایان گمراهان دانسته، از این جهت است که بسیاری از شاعران با سلاح شعر به رسول... (ص) و دین اسلام، حمله می‌کردند و گاه می‌گفتند: «بَلْ هُوَ شَاعِرٌ» (سوره‌ی انبیاء/۵) و گاه شاعر مجنونش می‌خواندند و می‌گفتند: «و يَقُولُونَ ءَ اِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتَنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ» (صافات/۳۶) یعنی: آیا خدایان خود را به خاطر شاعر دیوانه‌ای رها کنیم؟ روی این اصول قرآن مجید خواسته است بگوید: خطّ مشی درست و راه صحیح پیامبر از خطّ شاعران جداست؛ زیرا شاعران گاه در عالم خیالند و پندار و گاه مبالغه آمیز و و از روی اغراق سخن می‌گویند و درباره‌ی چیزی غلوّ می‌کنند، در صورتی که پیامبران، واقع بین هستند و حقیقت‌گرا.

قرآن روی همین اصول می‌گوید: «وَ الشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ ذَكَرُوا... كَثِيرًا وَ اتَّصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا...» (شعراء / ۲۲۴ تا ۲۲۷)

یعنی: شاعران، کسانی هستند که گمراهان از آنان پیروی می‌کنند و چون برخی از شاعران غرق پندارهای شاعرانه‌ی خویشند، در هر وادی سرگردانند و گاه سخنانی می‌گویند و خود بدان عمل نمی‌کنند، ولی قرآن، شاعران هدف‌دار و صالح و شایسته را استثناء کرده و چهار ویژگی برای آنان ذکر کرده است:

۱- ایمان داشتن ۲- عمل صالح انجام دادن ۳- به یاد خدا بودن ۴- در برابر ستم به پا خاستن و از نیروی شعر برای رفع آن کمک گرفتن.

روی این اصول، شعر و شاعری، آن‌گاه سودمند است که سازنده باشد نه این که انسان‌ها را به پوچی و خیال‌پروری سوق دهد. در واقع ارزیابی اسلام در زمینه‌ی شعر و شاعری به هدف و نتیجه ارتباط دارد، یعنی اشعاری سازنده و هدف‌دار که ملتی را برانگیزاند و لرزه بر اندام دشمنان اندازد. و بنیان ستم را متزلزل کند و از ریشه بکند، خوب است و به همین جهت است که در حدیث آمده: «إِنَّ مِنَ الشُّعْرِ لِحِكْمَةً وَ إِنْ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا.» و در جای دیگر فرموده: «إِنَّ الْمَوْمِنَ يُجَاهِدُ بِنَفْسِهِ وَ سَيْفِهِ لِسَانَهُ» که مصداق آجلای مجاهد به زبان، شاعرانند، البته شاعران هدف‌دار نه شاعرانی که هنر خود را در خدمت ستم‌کارانی قرار دهند و برای دریافت صله‌ی ناچیزی، تملق گویند و چاپلوسی کنند. عبدالقاهر جرجانی، صفحاتی از کتاب را به نقل روایات در حسن شعر و تشویق کسانی که بی‌رغبت به شعر هستند، اختصاص داده است.<sup>۱۱</sup>

عبدالقاهر، بخشی از کتاب «دلائل الإعجاز» را در پاسخ به آنان که علم نحو را سبک شمرده و ناچیز دانسته‌اند، اختصاص داده و ثابت کرده که علم نحو در اعراب است و معانی

و مفاهیم را به ما می‌فهماند و تنها مقیاسی است که با آن کلام درست از نادرست، شناخته می‌شود.

مَدْلُولِ کلمه‌ی «بیان» هم نزد متقدّمان، نه آن چیزی است که امروزه بلاغیون بدان علم بیان می‌گویند بلکه کلمه‌ی بیان هم عامّ است و مثلاً در نزد جاحظ «بیان» یعنی فنون سه گانه‌ی: معانی، بیان و بدیع. در نظر عبدالقاهر هم چنین است و عامّ؛ زیرا او نیز مفهوم سه کلمه‌ی: بیان، بلاغت و فصاحت را نزدیک به هم می‌داند و می‌گوید: تمام اینها برای این است که مفهوم را در ذهن شنونده به نحو بهتر جای‌گزین کند و اغراض گوینده بهتر تفهیم شود.

در نظر عبدالقاهر و معاصران او و پیشینیان او، میان کلمات بدیع و بیان هم تفاوتی نبوده؛ زیرا او یکی از کتاب‌های خود را «اسرار البلاغة فی علم البیان» نامیده در صورتی که در این کتاب، برخی از مباحث بدیعی همچون: سجع، تحنّیس، تطبیق و حسن تعلیل را که امروزه جزء مباحث بدیع است، مورد بحث قرار داده است.

مفهوم کلمه‌ی «معانی» هم در نظر عبدالقاهر نه آن چیزی است که امروزه بلاغیون در کتب خود از آن بحث می‌کنند؛ زیرا او در کتاب «دلائل الاعجاز فی علم المعانی» از مجاز، استعاره، کنایه، تعریض، استعاره مکنیه، ذمّ السّجع و تحنّیس مُتکَلّف بحث کرده است.<sup>۱۲</sup> عبدالقاهر، در باب فصاحت و بلاغت گفته است<sup>۱۳</sup>: وقتی لفظی، در استعمال، فصیح است که موقعیت آن را از لحاظ نظم کلام و تناسب با معانی کلامت مجاور آن بررسی کنیم و دریابیم که آن لفظ در محلّ مناسب خود جای گرفته و به گوش، خوش آیند است و بر زبان آسان و این همان تناسبی است که میان دو لفظ، وجود دارد.

در این باب، آیه‌ی «و قیلَ یا اَرْضُ اِبلعی ناءک و یا سماءُ اقلعی و غیضَ الماء و قُضیَ الامرُ استوت علی الجودی و قیلَ بعداً للقوم الظّالمین.» (هود/۴۴) را مثال آورده و گفته است<sup>۱۴</sup>: زیبایی این آیه از این جهت است که کلمات یعنی لفظ اوّل با دوم و سوم با چهارم



تا آخر از جهت معنی، حُسن ارتباط دارد و اگر لفظی را مستقلاً مورد دقت قرار دهیم بی آنکه به کلمات مابعد و ماقبل مرتبط سازیم، مسلماً آن فصاحت را ندارد. زیبایی آیه در آن است که زمین مورد خطاب، قرار گرفته، آن هم به صورت «یا ارض» و نه به صورت «یا ایتها الارض» زیرا «ای» و «ایتها» را جایی می‌آورند که بخواهند طرف خطاب را بزرگ شمارند و در این جا چون مورد خطاب، جماد است، اقتضای مقام آن است که برای ندا و خطاب فقط از «یا» استفاده شود.

نکته‌ی دوم آن که کلمه‌ی «ماء» به «ک» اضافه شده یعنی به طور مطلق گفته نشده: «ابلی الماء» زیرا می‌خواهد بگوید: آن قسمت آب که در محدوده‌ی خودت هست «فرویر». درباره‌ی آسمان هم آنچه بدان مربوط است امر فرموده و گفته است: «و یا سماء اقلعی».

نکته‌ی دیگر آن که پس از این دستورات گفته است: «و غیض الماء» یعنی فعل به صورت مجهول آمده تا بفهماند که زمین این آب را به امر خدای بزرگ و فرمانده نیرومندی فرو برده است و پس از آن به وسیله‌ی جمله‌ی «و قُضِيَ الامر» مطلب تأکید شده و گفته است: کارها تمام انجام یافت و در پایان این عبارت آمده است که «و استوت علی الجودی» یعنی مطلب به صورت اضمار سفینه بدون ذکر آمده، از آن جهت که داستان کشتی نوح بر سر زبان‌ها بوده و همگان از آن آگاه بوده و کسی از آن بی‌خبر نبوده است. نکته‌ی دیگر آن که در بخش پایانی آیه هم از باب مقابله‌ی «قیل» در پایان هم تکرار شده است. این است معنای ارتباط و همبستگی شگفت‌آوری که میان معانی الفاظ می‌باشد روی این اصول است که عبدالقاهر بر آن است که الفاظ به طور مجرد و مستقلاً مزیتی ندارند، بلکه مزیت و فضیلت الفاظ مربوط است به تناسب لفظی با لفظ دیگر.<sup>۱۵</sup>

باید دانست که عبدالقاهر بر آن است که بلاغت مربوط است به معنی نه به لفظ. او سجع و جناس متکلف را مذمت می‌کند و اعتقاد دارد که معنی نباید فدای لفظ شود، الفاظ باید پیرو معنی باشد؛ «لأنَّ الألفاظ لا تُرادُّ لأنفسِها و إنما تُرادُّ لتَجعلَ أدلَّةً على المعاني.»<sup>۱۶</sup>

او در این باب از عقیده دیگری هم، بحث کرده و گفته است: برخی مدعی هستند که فصاحت معنایی ندارد جز این که الفاظ هم متناسب باشد یعنی فصاحت و بلاغت هم به لفظ مربوط است و هم به معنی.<sup>۱۷</sup> اعتقادات گوناگونی را که عبدالقاهر بیان کرده در برابر عقیده‌ی جاحظ بصری [م. ۲۵۵ هـ] است که اعتقاد دارد: فصاحت معنایی ندارد جز تناسب لفظی و تعدیل حروف با یکدیگر به طوری که در گفتار بر زبان سنگین نیاید.

در باب کنایه گفته است<sup>۱۸</sup>: در کنایه، متکلم مفهومی را بیان می‌کند که با الفاظی که برای آن معنی وضع شده، بیان نکرده، بلکه با الفاظ دیگر معنای مورد نظر خود را بیان می‌کند و می‌گوید: «هُوَ طَوِيلُ النِّجَادِ» که معنای الفاظ این است: «او بند شمشیرش بلند است» در صورتی که مقصود کنایه‌ای این عبارت، این است که متکلم می‌خواهد بگوید: «او قامتش بلند است» یا مثلاً جمله‌ی «هُوَ كَثِيرٌ رِمَادِ القَدْرِ» مُرادِ کنایی یعنی او مهمانی‌هایش زیاد است و حال آن که معنای الفاظ این است: «او خاکستر زیر دیگش فراوان است.»

یا مثلاً در مورد زن متنعم و راحت طلب گویند: «فَوَؤْمٌ - الضَّحَى» مراد لفظی این است که او زنی است در ناز و نعمت فراوان و خدمت‌گزارانش کارهای خانه او را بر عهده دارند، ولی معنای کنایه‌ای یعنی او تا قبل از ظهر می‌تواند بخوابد و به قول عبدالقاهر: «أَنَّهَا مُتْرَفَةٌ مَخْدُومَةٌ لَهَا مِنْ يَكْفِيهَا أَمْرَهَا.»

عبدالقاهر درباره‌ی مجاز گفته است<sup>۱۹</sup>: هر لفظی را که از معنای موضوع له نقل کنند، مجاز است و مجاز دو نوع مشهور دارد: استعاره و تمثیل و تمثیل به شرطی مجاز است که بر حد استعاره به کار رفته باشد. تمثیلی که مجاز است به جهت آن که در حد استعاره است، مثال آن، جمله‌ای است که در مورد فردی به کار می‌رود که در انجام و ترک کاری

مردّد است و درباره‌اش می‌گویند: «أَرَاكَ تَقَدَّمُ رَجُلًا وَ تَوَخَّرَ أُخْرَى»<sup>۲۰</sup> که در اصل بوده است «أَرَاكَ فِي تَرَدِّدِكَ كَمَنْ تَقَدَّمَ رَجُلًا وَ تَوَخَّرَ أُخْرَى» و عبارت اصلی، مختصر شده است و بدین صورت درآمده؛ زیرا شخص مردّد واقعاً قدم پیش می‌گذارد و بعد عقب می‌رود. عبدالقاهر در کتاب «دلائل الاعجاز»<sup>۲۱</sup> بر آن است که کنایه، استعاره و تمثیل بر حقیقت [= قسیم المجاز] برتر است و معتقد است که مجاز ابلاغ از حقیقت است. او برای برتری استعاره بر حقیقت، از کلام شاعران زیردست و فحول گویندگان کمک گرفته و مصراع شعر «و سَأَلْتُ بِأَعْيَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحِ»<sup>۲۲</sup> را مثال آورده که شاعر خواسته است بگوید: شتران حرکت می‌کردند با سرعتی زیاد و در عین حال با نرمی و سبکی. شتران همچون سیلاب‌هایی بودند که در سرازیری‌های درّه، گویی از شدت سرعت بستر درّه را هم با خود حرکت می‌دادند. لطافت کلام در آن است که شاعر سیلان، از شترها گرفته و به درّه‌ها داده گفته است: درّه‌ها جریان یافتند.

عبدالقاهر «دلائل الاعجاز» راز بلاغت در نظم کلام می‌داند.<sup>۲۳</sup> و بر آن است که بلاغیون در اهمیت نظم و ارزش آن همه متفق القولند و می‌گویند: کلام بدون نظم فضیلتی ندارد و کلامی که از جهت نظم استوار نیست، بی ارزش است و کلام بی نظم کامل نیست و استواری کلام تنها به نظم است و نظم محوری است که سخن بر مدار آن می‌گردد. او عبارت «تَعْظِيمُ شَأْنِ النِّظْمِ وَ تَفْخِيمُ قَدْرِهِ ...» را بارها متذکر می‌گردد و می‌گوید: «أَنَّهُ الْقُطْبُ الَّذِي عَلَيْهِ الْمَدَارُ وَ الْعَمُودُ الَّذِي بِهِ الْإِسْتِقْلَالُ ...» او معنای نظم را آن می‌داند که کلام بدان گونه باشد که علم نحو، اقتضاء می‌کند یعنی حدود در مرزهای کلام آن گونه باشد که علم نحو می‌طلبد. عبدالقاهر، شعر فرزدق را که رعایت نظم نحوی در آن نشده نمونه‌ی فساد نظم دانسته است:<sup>۲۴</sup>

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلَكًا      أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ

که در این بیت میان ابو امّه [=مبتدا] و ابوه [=خبر] کلمه‌ی «حی» فاصله شده و نیز میان «حی» و «یقاربه» که نعت آن است کلمه‌ی «ابوه» فاصله شده و نیز مستثنی بر مستثنی منه مقدّم شده و موجب تعقید شده و نظم نحوی را بر هم زده و صواب آن است که گفته شد: *و ما مثله فی الناس احدٌ یقاربه* *الا مملک ابو امّه ابوه*.

یعنی: در میان مردم مثل ابراهیم بن هُشام در فضائل هیچ کس نیست [برابری با او نمی‌کند یعنی در میان مردم موجودی نیست که با ابراهیم در فضایل برابری کند] مگر صاحب مملکتی که پدر و مادرش [منظور پدرِ مادرِ همین مملک] پدر او با شد یعنی پدر این ممدوح. حاصل یعنی آن که شبیه ابراهیم کسی نیست جز پسر خواهرش که همان هُشام است.<sup>۲۵</sup>

عبدالقاهر، مدار نظم را بر پایه‌ی قواعد نحوی می‌داند یعنی منطبق بودن کلام بر قواعد نحو. کلامی که بر پایه‌ی قواعد نحو باشد، دارای نظم است و همانند اجزای رنگ است که با هم آمیخته شوند و به یکدیگر منظم گردند. او این بحث نظم را چنین بیان می‌کند:<sup>۲۶</sup> یک نوع گفتار هست که زیبایی آن تنها به لفظ ارتباط دارد نه به جهت نظم. نوع دیگری از گفتار فقط به لحاظ نظم زیباست نه به جهت لفظ. نوع سومی از گفتار وجود دارد که زیبایی آن هم به لفظ مربوط است و هم به نظم، یعنی هر دو جهت در آن، هست.

و نیز می‌نویسد:<sup>۲۷</sup> گروهی وقتی آیه‌ی «وَالشَّعْلُ الرَّأْسُ شِیبًا» (سوره‌ی مریم/۴) را می‌شنوند. جز استعاره چیزی در آن نمی‌یابند و ارزش آن را فقط به وجود استعاره در کلام می‌دانند، در صورتی که این ارزش و این مزیت و این تأثیر شگرف آیه در این است که این کلام در قلب‌ها نفوذ می‌کند و ارزش آن تنها به وجود استعاره نیست بلکه از آن جهت است که فعل به کلمه‌ی «رأس» اسناد داده شده و آن را مرفوع ساخته، در صورتی که کلمه‌ای که معنی بدان متعلق است منصوب آمده و به عنوان «تمیز» ذکر شده هم چنانکه در جمله‌ی «طاب زیدٌ نفساً» چنین است و در آیه‌ی «وَفَجَّرْنَا الارضَ عُیُوناً» (سوره‌ی قمر/۱۲)

تفجیر در واقع، متعلق به عیون است ولی لفظاً به «أَرْض» اسناد داده شده است. در آیه‌ی مورد بحث هم «اشْتِعَال» به «رَأْس» اسناد داده شده است. در آیه‌ی «وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عِیوناً» هم شمول وجود دارد، یعنی سراسر زمین به صورت چشمه‌سارهایی درآمد و آب از تمام نقاط زمین می‌جوشید در صورتی که اگر کلام بنا بر ظاهر گفته شود «وَفَجَّرْنَا عِیونَ الْأَرْضِ» و یا «فَجَّرْنَا الْعِیونَ فی الْأَرْضِ» این مقصود از آن درک نمی‌باشد.<sup>۲۸</sup>

عبدالقاهر، فصلی را درباره‌ی تقدیم و تأخیر کلمات اختصاص داده و برای این مبحث، فوائد بسیار و محاسن بی‌شمار بیان کرده است.<sup>۲۹</sup>

عبدالقاهر، در باب حذف کلمات، مشروحاً بحث کرده و از حذف مبتدا، مفعول به سخن گفته و بر آن است که گاه نیابردن لفظی از ذکر آن لفظ، فصیح‌تر است و فصاحت کلام گاهی در آن است که کلمه‌ای را بر زبان جاری نکنی و در این باره نمونه‌هایی ذکر کرده است.<sup>۳۰</sup>

مثلاً در مصراع: «رَبِّعُ قَوَاءٌ أَدَاعَ الْمُعْصِرَاتُ بِهِ» که در اصل «ذَاكَ رَبِّعُ قَوَاءٌ» و یا «هُوَ رَبِّعُ قَوَاءٌ» بوده و مبتدا مضمَر و محذوف.\* و گاهی هم فعل مقَدَّر است و محذوف و مضمَر و مفعول را منصوب می‌آورند همچون این بیت:

دِیَارَ مِیَّةٍ اِذْ مِیٌّ تُسَاعِفُنَا      وَ لَا یَرِیْ مِثْلَهَا عِجْمٌ وَ لَا عَرَبٌ\*

به نصب کلمه‌ی «دِیَارَ» بنا بر اضمار فصل. گویی که گفته است:  
 «أَذْكَرُ دِیَارَ مِیَّةٍ. یعنی به یاد آر کوی مِیَّة را در آن هنگام که او با ما مساعدت می‌کرد و روی سازگاری داشت، مانند مِیَّة را کسی در عرب و عجم نخواهد دید.  
 در باب حذف مفعول به، عبدالقاهر گفته است:

\* تمام بیت این است: رَبِّعُ قَوَاءٌ أَدَاعَ الْمُعْصِرَاتُ بِهِ وَ كَلَّ حِیرَانَ سَارَ مَاءُهُ خَضِلُ

قَوَاء: سرزمینی است که در آن، هیچ مونس‌ی وجود ندارد. الْمُعْصِرَات: ابرها. أَدَاعَ الْمُعْصِرَاتُ بِهِ: ابرهای پرباران، آب خود را فراوان بر آن ریخت به حدی که آن سرزمین را پاک از میان برد و آثار آن را محو و نابود کرد. الْحِیرَانُ السَّارِی: ابر سفید پرباران که در شب حرکت کند. رک: پاورقی دلائل الاعجاز / ۱۱۲

نکات لطیف و زیبایی به سبب حذف مفعول به وجود دارد مثلاً در آیهی «وَقُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر/۹) که در اصل بوده است: «... هَلْ يَسْتَوِي مَنْ لَهُ عِلْمٌ وَمَنْ لَا عِلْمَ لَهُ» که به معلوم، تصریح نشده و از بلاغت والایی برخوردار است. عبدالقاهر در باب «الذی» که از موصولات اسمی است، مطلب خوبی را بیان کرده و گفته است:<sup>۳۲</sup>

«الذی» به عنوان رابط اسم‌های معرفه است که به وسیله‌ی جمله‌ی وصف می‌شوند چنانکه «ذو» برای وصف اسمای جنس. مثلاً وقتی می‌گویید: مَرَرْتُ بِزَيْدِ ابْنِ أَبِي هُرَيْرَةَ مُنْطَلِقًا وَبِالرَّجُلِ الَّذِي عِنْدَنَا أَمْسِ» یا کلمه‌ی «الذی» زید را با جمله‌ی ابوه منطلق از غیر او مشخص و جدا کرده‌اید و اگر «الذی» نبود شما به این معنی منتقل نمی‌شدید. ولی در عبارت «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ ذِي مَالٍ» به وسیله‌ی کلمه‌ی «ذی» به این معنی منتقل می‌شوید که مرد مورد نظر را از جهت مال از غیر، جدا می‌سازید و اگر «ذی» نبود این مفهوم حاصل نمی‌شد، زیرا نمی‌توان گفت: «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ مَالٍ».

عبدالقاهر در بحث «حال» که از منصوبات است، نکته‌ی بلاغی زیبایی را مطرح کرده و گفته است:<sup>۳۳</sup>

جمله‌ی حالیه وقتی که مرکب از مبتدا و خبر باشد، غالباً با «واو» می‌آید مانند «جاءنی زیدٌ و عمروٌ أَمَامَهُ» لیکن اگر در جمله‌ی حالیه خبر به صورت ظرف و بر مبتدا مقدم باشد، غالباً بدون واو آورده می‌شود مانند جاءنی زیدٌ علیهِ ثوبٌ یا مثلاً جاءنی زیدٌ فی یدِهِ سَوْطٌ.

### کتاب‌نامه (مشخصات منابع و مآخذ):

- (۱) تألیف عبدالقاهر جرجانی، تصحیح شیخ محمد عبده، تعلیق حواشی از: محمدرشید رضا، چاپ دارالکتب العلمیة، بیروت لبنان، الطبعة الاولى ۱۴۰۹ هـ - ۱۹۸۸ م.
- (۲) برای آگاهی بیشتر از شرح حال شیخ عبدالقاهر جرجانی، عالم علم نحو و بلاغت به مآخذ زیر مراجعه شود:

الف - طبقات الشافعیة، سبکی ۲۶۲/۳

ب - شذرات الذهب، ابن العماد ۳۴۰/۳

ج - النجوم الزاهرة، ابن تغری بردی ۱۰۸/۵

د - ذمیه القصر، با خرزى ۱۰۸

هـ - فوات الوفيات، چاپ ۱۲۹۹ ج ۲۹۷/۱

و - روضات الجنات ۱۴۳

ز - انباء الرواة ۱۸۸/۲

ح - مقدمه‌ی دکتر سید محمد رادمش، مترجم «دلائل الاعجاز فی القرآن» صص ۳-۵

(۳) کلمه‌ی «بدیع» دو بار در قرآن مجید به کار رفته است:

الف - در آیه ۱۱۷، سوره بقره [= بديع السموات و الارض و اذا قضى امرًا فانما يقول له كُن فيكون].

ب - [...] بديع السموات و الارض، ائى يكون له ولدٌ و لم يكن له صاحبةٌ... [انعام/۱۰۱]

مفهوم شگفتی و نوآوری و ظرافت در همین دو آیه هم، جلب توجه می‌کند؛ زیرا آفرینش آسمان‌ها و زمین، به طور آغازین و ابتداءً خود شگفت‌آور است، وقتی هم می‌گویند: اَبْدَعُ الشَّاعِرُ، یعنی: شاعر شعر نوی آورد. اهل ادب هم شعر و نثری را بدیع گویند که اعجاب‌آور باشد و مایه‌ی شگفتی اذهان.

(۴) نام‌گذاری محسنات لفظی و معنوی به علم بدیع از ابتکارات بدرالدین بن مالک است در کتاب

«المصباح فی اختصار المفتاح» فرزند ابن مالک، معروف به ناظم الفیه در نحو.

(۵) سکاکي، مفتاح العلوم، چاپ مصر، ۱۷۶

تعریف سکاکي از علم معانی، چنین است: «اعلم ان علم المعانی هو تتبع خواص تراکیب الکلام من

الإفادة و ما يتصل بها... فی تطبیق الکلام علی ما يقضیه الحال ذکره.»

(۶) برای آگاهی بیشتر از شرح حال و تألیفات بدرالدین ابن مالک رجوع شود به:

- الف - جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، بغیة الوعاة فی طبقات الغویین و النحاة، مصر، مطبعة السعادة الطبعة الاولى ۱۳۲۶ هـ، صص ۹۶ و ۹۷.
- ب - یوسف البان سرکیس، معجم المَطبوعات العربیة و المصریة، مصر ۱/۲۳۴ و ۲۳۲
- ج - شذرات الذهب ۳۹۸/۵
- ۷) ابو عبیده مَعْمَر بن المَثَنی، مجاز القرآن، تحقیق و تعلیف از دکتر محمد فواد سزگین، مصر، دارالفکر، مکتبة الخانجی، الطبعة الثانية ۱۳۹۰ هـ - ۱۹۷۰ م، ص ۱۹
- ۸) رک: شیخ الاسلام، ابن تیمیة، الایمان، تصحیح زکریا علی یوسف، مکتبة انصار السنة المحمدیة، مصر، ص ۵۳
- ۹) رک: الشیخ احمد الاسکندرانی، الشیخ مصطفی عنانی الوسیط فی الادب و تاریخه ص ۲۲۹
- ۱۰) رک: جاحظ، الحیوان، مصر ۱۳۵۶ هـ. ۱۹۳۸ م ۳۵/۵
- ۱۱) رک: عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز فی علم المعانی، بیروت، صص ۹ تا ۲۱
- ۱۲) مأخذ سابق صص ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۸، ۶۲
- ۱۳) مأخذ سابق ص ۳۵
- ۱۴) مأخذ پیشین، ۳۵ تا ۳۷
- ۱۵) مأخذ پیشین، صص پیشین
- ۱۶) مأخذ سابق، صص ۴۲ و ۴۳
- ۱۷) مأخذ سابق، ۴۵ و ۴۶
- ۱۸) مأخذ سابق، ۵۲ به بعد
- ۱۹) مأخذ پیشین، ۵۳
- ۲۰) این عبارت از نامه‌ی مشهور یزید بن ولید - خلیفه اموی است به مروان بن محمد که در بیعت با یزید بن ولید تردید می‌کرد. رک: جاحظ، البیان و التبیین، تحقیق محمد عبدالسلام هارون، مصر ۱/۳۰۱
- ۲۱) مأخذ پیشین، ۵۵
- ۲۲) شعر از کثیر عزة است و مصراع اول آن، این است:
- «أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا»، برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: الشیخ عبدالرحیم بن احمد العباسی، معاهد التنصيص علی شواهد التلخیص، تحقیق از محمد مُحیی الدین عبدالجمیله، بیروت - عالم الکتب، چهار جلد در ۲ مجلد ۱۳۴/۲



(۲۳) دلائل الاعجاز / ۶۳

(۲۴) مأخذ سابق / ۶۵

(۲۵) معاهدُ التنصيص علی شواهد التلخیص / ۴۴/۱

(۲۶) دلائل الاعجاز / ۷۰

(۲۷) مأخذ پیشین / ۷۹

(۲۸) مأخذ پیشین / ۸۰

(۲۹) مأخذ پیشین / ۸۳ تا ۱۰۹

(۳۰) مأخذ پیشین / ۱۱۲

(۳۱) مأخذ پیشین / ۱۱۹

(۳۲) مأخذ پیشین / ۱۵۴

(۳۳) مأخذ پیشین / ۱۵۶

Archive of SID