

کلام محوری در ادب پارسی

فرزاد بالو*

حبیب‌الله عباسی**

استاد دانشگاه تربیت معلم

چکیده

سنت فکری- 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 دست‌نیافتنی به نظر می‌رسید. با نگاهی گذرا به تاریخ و فرهنگ ایرانی- 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، ناصر خسرو مبانی نظری این مهم را سامان بخشید و سازوکار حاکم بر زبان گفتار حاکمیت و سیطره خود را بر حوزه بلاغت اسلامی به‌طور عام و بلاغت فارسی به‌طور خاص تا قرن‌ها ادامه داد. این مقاله طرح و شرح این ماجرا خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: کلام محوری، دریدا، بلاغت فارسی، معیارهای خطابه، ناصر خسرو.

* دانشجوی دکتری دانشگاه شهید بهشتی Farzad_baloo@yahoo.com

** abbasiborgan@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۵

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۶

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

درآمد

ژاک دریدا، فیلسوف الجزایری الاصل 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 (deconstruction). 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 به گونه‌ای که این سیلان دال‌ها موجب می‌شود همواره معنا به تعویق بیفتد. در نظر وی «فلسفه غرب و تفکر حاکم بر آن 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 بر آن 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 لوگوستریسم تعبیر می‌کند، یعنی باور به حضور خود معنا، و البته تحقق عینی و عملی آن در گفتار اتفاق می‌افتد؛ جایی که حضور کامل به منصه ظهور می‌رسد.

وی معتقد است که متافیزیک غربی بر پایه نگره‌ای دوگانه‌گرا و تقابلی در چنین بستری بنیان نهاده شده است. چنان‌که این نگاه ثنویت‌گرا، عرصه‌های مختلف معرفت‌شناسی غرب را به شدت تحت تأثیر خود قرار داده است. تقابل‌های دوگانه‌بدی/ 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 اندیشه روسو در قرن هیجدهم و فرهنگ شفاهی/ نوشتاری لوی استروس و تقابل‌های دوگانه‌زبان/ گفتار، محور همنشینی/ جانشینی، محور همزمانی/ درزمانی در نظام زبانی سوسور در سده بیستم ادامه می‌یابد.^۱

بر همین اساس، دریدا از درون این شبکه 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 پایه 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 نیافتنی به نظر می‌رسد. «ریشه کلام محوری غربی یا متافیزیک حضور به تخطئه نوشتار در رساله فایدروس افلاطون برمی‌گردد. در این رساله، افلاطون دقیقاً به این دلیل که در نوشتار لوگوس یا کلام از مکان تکوین خود - از پدر- جدا می‌افتد، نوشتار را شکل برآشوبنده و نامشروع ارتباط می‌داند» (مکاریک، ۱۳۸۵: ۲۳۴).

۱. کلام محوری در ادبیات ایران باستان

با نگاهی به تاریخ تفکر در ایران درمی یابیم که اساساً رویکرد دوقطبی و دوگانه گرایی تنها مختص سرزمین غرب نیست، بلکه می توان ادعا کرد چنین نگره ای گفتمان حاکم بر دنیای قدیم بوده، ذهن و زبان مردم شرق و غرب عالم را درنوردیده است. چنان که تقسیم بندی هایی چون اهورمزدا/ اهریمن؛ روح/ جسم؛ نور/ ظلمت؛ خیر/ شر؛ مرد/ زن؛ ملک/ ملکوت؛ گفتار/ نوشتار و... قرن ها در تمدن و فرهنگ ایرانی - 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 روبه رو هستیم و از آن جا که گفتار به ساحت مینوی اختصاص دارد، در مقایسه با نوشتار که اهریمنی است از تقدس و تکریم ویژه ای برخوردار است:

در اساطیر ایران به دلیل تقدسی که به منتره [یعنی گفتار مقدس] داده می شود و به دلیل اهمیتی که ایزد مانسرسپند، ایزد موکل بر کلام مقدس که دهمین آفریده مینوی اورمزد است در دنیای فراسویی ایران دارد، خط مقامی نمی یابد و هرگز قدرت آن همپای نیروی جادویی سخن نمی شود. ما نه تنها ایزد موکل بر نگارش نداریم بلکه در فرهنگ کهن ایرانی خط پدیده ای دیوی و هنری است که تهمورث از اهریمن و دیوان می آموزد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۴۱۴).

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:	

نشستن به خسرو بیاموختند	دلش را به دانش برافروختند
-------------------------	---------------------------

(فردوسی، ۱۳۸۴، ۱/۳۴۸-۳۵۱)

بنابراین، ترجیح زبان گفتار بر زبان نوشتار صبغه 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 میوه 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 در آوردن آن‌ها چندان متداول نبوده است. برای نمونه، کتاب *اوستا* پس از سده‌ها انتقال سینه به سینه سرانجام در دوره ساسانیان به رشته تحریر درآمد و پس از به کتابت در آمدن نیز کمتر مورد رجوع قرار می‌گرفت و موبدان برای اجرای مراسم دینی آن را از حفظ می‌خواندند. مری بویس در این باره می‌نویسد:

در کتاب‌های 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، ۱۳۸۴: ۷).

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

تأکید داشت. اسپنتامینیو است که به عقل یا خرد مقدس ترجمه شده است. ما در مطالعه 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 به‌واسطه کلام و کلمه مقدس صورت می‌گیرد (ولوی، ۱۳۶۸: ۳۱).

به تعبیر دیگر، لوگوس محل حقیقت، تجلی حقیقت، عقل اول و کلمه اول است. واژه Logic از لوگوس گرفته شده؛ واژه‌ای که اعراب معادل منطق ساختند. بنابراین، نطق و منطق هم‌خانواده‌اند. ریشه 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 سابقه نوشتار را به سده ششم پیش از میلاد می‌رسانند و مطالب کتیبه‌ها، چرم‌نوشته‌ها و سفال‌نوشته‌ها از سنت دیرین نوشتاری در ایران خبر می‌دهند، «توسعه 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، ۱۳۸۴: 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 برجسته 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.

اما بن مایه‌های متافیزیکی گفتار و نوشتار در ایران پیش از اسلام صبغه فلسفی پیدا نکرد، علی‌رغم آنکه در دوران اشکانیان و ساسانیان فلسفه یونان و رم و اسکندریه و بیزانس در کشور ما نفوذ قابل توجهی کرده بود و ترجمه برخی از رسالات ارسطو به زبان پهلوی گواه این مدعاست، می‌توان با اطمینان گفت که در دوران پیش از اسلام، فلسفه به معنای اخص کلمه به‌مثابه 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 هاله اساطیری - مذهبی جدا نساخت و با مقولات دینی در آمیخته ماند (طبری، ۱۳۵۸: ۵۷-۵۵)؛ عارضه‌ای که عدم نضج و رشد نظریه‌های ادبی را در ایران رقم زد. بنابراین، رویکرد فلسفی به مقوله گفتار و نوشتار را باید در تاریخ تفکر فلسفی پس از اسلام و آن هم به‌طور ویژه و خاص در آرای ناصر خسرو 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 در باب نسبت گفتار و نوشتار به‌طور دقیق و عمیق در بلاغت پس از اسلام قابل پی‌جست و بررسی است.

۲. کلام محوری در ادبیات ایران پس از اسلام

بلاغت در دوره اسلامی آبخور 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 فلاسفه یونانی همچون افلاطون و ارسطو نیز به زبان رسمی آن زمان یعنی عربی ترجمه می‌شود و تأثیر بسزایی در حوزه بلاغت اسلامی به جای می‌گذارد.

چنان که 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 عرصه بلاغت گشوده می‌شود می‌توان گفت با دو گروه از بلاغیون مسلمان مواجه هستیم.

گروه اول امثال جاحظ، ابن قتیبه، میرد 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 ترجمه‌شده فلاسفه یونانی داشتند و معتقد بودند که قواعد این فن را می‌توان از ارسطو فراگرفت. قدامه بن جعفر در صدر این گروه قرار می‌گیرد. وی موضوعات بلاغی را در کتاب *تقد الشعر* با توجه به منطق ارسطویی مورد بررسی قرار می‌دهد^۲ (صفوی، ۱۳۸۰: ۷۸-۷۹).

درواقع، از زمان ترجمه آثار فلاسفه 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 جنبه تعقلی پیدا کرد و شعر را از آن جهت که وسیله‌ای برای شناخت و آگاهی می‌دانستند به‌عنوان هدفی که مستقلاً بدان پردازند 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، ۱۳۷۶: 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 (م ۱۳۲هـ)، ابن المعتز (م ۲۹۱هـ)، ابوهلال عسگری (م ۳۹۵هـ)، رمانی (م ۳۷۴هـ) و... تا عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۱هـ) و بعدها در قرن هفتم سکاکی، می‌توان گفت علی‌رغم تکاملی که در تعریف بلاغت صورت پذیرفته است تعریفی که خطیب تبریزی (م ۷۳۹هـ) در کتاب *تلخیص المفتاح* از بلاغت به دست می‌دهد اجماع و عصاره

این تعاریف است: البلاغة في الكلام مطابقة لمقتضى الحال مع فصاحته (بلاغت در کلام مطابقت آن با مقتضای حال است همراه با فصاحت آن) (ر.ک رسولی، ۱۳۸۰: ۸۹-۹۸). بنابراین، از آن جا که «مطمئناً تا پایان عصر عباسی اول، کتاب فن خطابه و فن شعر ارسطو به عربی ترجمه نشده بود» (ضیف، ۱۳۸۳: ۵۱)، می توان گفت تعریفی که در کتب بلاغی از علم معانی تحت عنوان مطابقت کلام به اقتضای مخاطب شکل گرفته ریشه یونانی نداشته است.^۴ اما تکامل و توسعه آن در بلاغت اسلامی ریشه در فن خطابه ارسطو دارد، یعنی تعبیر دیگری از سخن مؤثر برای ترغیب شنونده یا اقناع اوست که افلاطون در رساله گرگیاس و ارسطو در فن خطابه بدان می پردازد (شمیسا، ۱۳۷۳: ۲۰)، البته با چارچوب منطقی. در واقع، زبان در دوره کلاسیک به سه حوزه دستور، منطق و بلاغت محدود می شد. قواعد دستوری به کاربردن درست نشانه های زبانی را تجویز می کرد. منطق به مطالعه انواع بی معنایی ها فارغ از زمان و مکان و اوضاع و احوالی که سخن در آن ایراد می شد می پرداخت و بلاغت مطالعه زمان و مکان و اوضاع و احوال حاکم بر ایراد سخن را عهده دار بود. از آن جا که قدما نقش اصلی زبان را معنی رسانی می دانستند به منطق بیش از بلاغت توجه می کردند (ر.ک پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۱-۱۳).

عبدالحلیم از جمله ارزنده ترین اقدامات بلاغیون را شناخت تعبیر "مقام" (بافت موقعیتی) می داند. «بحث اصلی علم المعانی [معنی شناسی] این است: "مطابقت الکلام لمقتضای الحال" [تناسب متن با مقتضیات موقعیت]». او در ادامه از تمام حسان چنین نقل می کند که علمای بلاغت هزارسال پیش از زبان شناسی جدید به شناسایی مقام (بافت موقعیتی) و مقال (بینامتنیت) به عنوان دو مقوله مجزا و متمایز در تحلیل معنی دست یافتند. تمام حسان می گوید مراد علمای بلاغت از عبارت "لکل مقام مقال" (هر بافتی گفتمان [صورت مختص به] خود را داراست) و یا "کل کلمه مع صاحبها مقام"

(هر واژه و قرینه‌اش بافت [مختص به] خود را دارد)، اشاره به همین دو مورد است (ساسانی، ۱۳۸۴: ۱۷۴).

۲.۲. مبانی نظری بلاغت کلام محور

اگر به تعریفی که از علم منطق در کتب منطقی آمده توجه کنیم، می‌بینیم چگونه معنامداری در بلاغت فارسی تحت تأثیر عمیق و همه‌جانبه آن قرار گرفته 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 ترجمه 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 ترجمه دیگران اکتفا نکرده است و مسائلی را افزوده و یا توضیحات و شرح مبسوطی بر آن‌ها نوشته است (سجادی، ۱۳۸۰: ۲۷۱ و همچنین زرین کوب، ۱۳۸۷: ۵۵).

اما نکته کانونی در این دقیقه نهفته است که گره‌خوردگی اندیشه مطابقت کلام به اقتضای مخاطب با نگره منطقی چنان سایه سنگین خود را بر آسمان بلاغت اسلامی - خصوصاً معانی و بیان - تحمیل می‌کند که قرن‌ها به فرمانروایی خود ادامه می‌دهد. تا جایی که می‌توان مدعی شد نگاهی کلی به نظریه نقد ادبی در میان عرب‌ها (و مسلمانان) نشان‌گر این نکته است که این نقد به شدت صبغه 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

بر مضمون برتری می‌دهد و به‌طور کلی به محصور کردن و مقید ساختن و هر چیز را بر جای خود نشانیدن تمایل مفرط دارد (عباس، ۱۳۸۸: ۴۷). 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 همه فسونکاری و دلارایی‌اش، همواره در سایه کنار مانده است. از این روی، این دو ادب که در ساختار زبان‌شناختی و کاربردها و بنیادهای زیباشناختی از هم جدای‌اند، با هم در آمیخته‌اند. بدین‌سان، چهره راستین سخن پارسی در پرده پوشیدگی نهان مانده است. چه بسا در بررسی زیباشناسانه آن، از روش‌ها و هنرهای 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 به‌گواه آورده‌اند (کزازی، ۱۳۷۳: ۱۰).

چنان‌که کتاب‌های بلاغی فارسی که از قرن پنجم تا به امروز نگاشته شده‌اند غالباً گره‌برداری و ترجمه 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 شعر کلاسیک 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 دغدغه حفظ درستی و مطابقت اقوال شعرا با حقیقت ارزیابی می‌کنند و دامنه فکر و تصور شاعر ظاهرین عربی را در مرز دنیای محسوسات و نطق منطقی و چارچوب زمان و مکان که ظاهراً غیرقابل‌گریز است محدود می‌بینند، در حالی که شعرای باطن‌بین فارسی خود را ماورای زمان و مکان حس می‌کردند و در استخدام تصاویر شاعرانه آزادانه از قوه خیال سود می‌بردند^۵ (بورگل، ۱۳۸۱: ۱۲۲-۱۴۱). گفتنی است این رأی صرفاً درباره ادب عرفانی و به‌طور ویژه غزلیات مولانا و حافظ صادق است، جریانی

که در برابر گفتمان مسلط بلاغت کلاسیک خلاف آمد عادت قلمداد می‌شود. چه اینکه وجود ابهام و استعاره‌های بی‌قرینه و نمادها، عناصر زیبایی‌شناختی نوشتار بنیاد 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 بر آن حکومت می‌کرد. برپایه 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 نمودند» (آدونیس، ۱۳۸۳: ۸۰). فی‌المثل با تقسیم‌بندی زبان به دو حوزه 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 قرینه 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 و کنایه 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 مطالعه علم بلاغت کنار می‌ماند (فتوحی، ۱۳۸۶: ۱۲).

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 نسبیّت، 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

خود را به آسانی 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 این جاست که چنین تعریفی از علم معانی که بن‌مایه‌های متافیزیکی حضور را در سنت شفاهی به همراه دارد، صرفاً پهنه ادب کلاسیک فارسی را به خود اختصاص نداده است. بلکه چنین تلقی‌ای حتی در نثر دوره پهلوی نیز به چشم می‌خورد. از روایت ابن عبدربه و ابن قتیبه 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، ۱۳۸۶: ۸۳).

اگر بخواهیم صحنه یک گفتگو را بازسازی کنیم، با سه عامل اصلی روبه‌رو هستیم، متکلم، مخاطب و کلام. در گذشته نشانه‌های آوایی رسانه 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 دوره اسطوره‌ای گذر می‌کنیم و به عصر نوشتار پای می‌گذاریم، همچنان سنت گفتاری به حیات خود ادامه می‌دهد، چه اینکه بخش عظیمی از جامعه ایرانی از هنر خواندن و نوشتن محروم‌اند؛ واقعیتی که جامعه ایرانی تا دوره قاجار با آن دست به‌گریبان 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

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

از آنجا که گفتمان غالب بر فضای سیاسی - اجتماعی دوره 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 دوره 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 پایه 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 شفیع‌ی کدکنی، 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 دو تای 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 جنبه 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 به وجود آمده، باعث شده است که همیشه ذهن‌ها متوجه نوعی محدودیت باشد (شفیع‌ی، ۱۳۷۸: ۴۷). بنابراین، انواع خیال و صور با تقسیم‌بندی موجود تحت تأثیر دید و طرز فکر ارسطویی است و حقیقت امر این است که سلطه

طرز اندیشه و استدلال ارسطو را در شیوه دید و ملاحظات علمای بلاغت اسلامی نمی‌توان انکار کرد (همان: ۴۱).

۲.۳. از نوشتاربنیادی تا کلام محوری حاکم بر بلاغت کلاسیک

در حوزه بلاغت کلاسیک، گویی طرحی در انداخته شد که تمامی تلاش‌ها برای تازگی و ابداع باید در جهتی از جهات تعیین شده انجام گیرد؛ پر واضح است که نگره منطقی و فلسفی حاکم بر بلاغت کلاسیک اجازه ظهور اصول نوشتاربنیاد را نمی‌دهد. کافی است که به‌طور گذرا ویژگی‌های برجسته جمال‌شناسی نوشتار را، که آدونیس شاعر و نویسنده پرآوازه عرب با عمق و دقت کم‌نظیری بیان کرده است، مرور کنیم تا به نگره کلام‌محورانه حاکم بر بلاغت کلاسیک وقوف بیشتری یابیم. در نظر آدونیس، آثار نوشتاربنیاد (نوشتارمحور) از امتیازات هشت‌گانه زیر برخوردارند:^۱

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

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

۳- 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 نقطه روشن‌گر را باید جستجو کنی زیرا جستجو از چیز دیگر و وفاداری بدان یعنی سقوط پرشتاب. ج: جوهره شعر تناقض و پارادوکس است نه ائتلاف و سازگاری.

۴- به جای تکیه بر اثر، بر فرآیند آفرینش آن تأکید و تکیه کنیم.

۵- فرهنگ چیزی نیست که در گذشته خلق کردیم، بلکه چیزی است که اکنون خلق می‌کنیم.

۶- پرسش را جایگزین پاسخ و تأمل را جایگزین فهم نماییم.

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

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

کلام‌محوری حاکم بر حوزه بلاغی به‌طور کلی مسیر دیگری پیمود. چه اینکه «مفاهیم شاعرانه در شیوه سنتی معمولاً در قالب نظم‌ی استوار با قواعدی نه چندان انعطاف‌پذیر بیان می‌شد. این شیوه بیان با واقعیت سیال زندگی که سخت انعطاف‌پذیر و دگرگون‌شونده بود فاصله آشکاری داشت» (دهقانی، ۱۳۸۹: ۱۰۸). تا جایی که شوقی ضیف این رأی را درباره 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: ۴۸۳).

با رویکردی تطبیقی میان آن‌چه دانشمندان بلاغت در تعریف علم معانی و دسته‌بندی صورخیال به دست داده‌اند می‌توان گفت که شعر دوره کلاسیک به معیارهای خطابه نزدیک می‌شود. بلاغت، صفت متکلم و کلام محسوب می‌شود، حال آنکه با مؤلفه‌های اصول نوشتاربنیاد، بلاغت متکلم‌محور جایگزین 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، درباره استعاره، عنصری که به جوهر شعری در مقایسه با دیگر عناصر بیانی نزدیک‌تر است و این‌همانی با جابه‌جایی نشانه‌ها به تعبیر یا کوبسونی در آن به اوج می‌رسد، ضمن تصریح و تأکید بر تلاوم میان پیوند ظاهری و مجازی به‌طور دقیق می‌افزاید:

بدان که من بر آن نیستم که هر گاه 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 در نظر گرفتن شرایطی می‌گویم و آن این است که تو در کار برقراری این پیوند باید رعایت شباهت ظاهری را بکنی و راه‌ها را برای برقرار کردن این ملایمت پیدا کنی، چندان که 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 (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۱۲۲-۱۲۱؛ همچنین ر. ک نظر عبدالقاهر جرجانی درباره کنایه همان، ۱۴۷).

در واقع، با چنین رویکردی است که هر نوع ابهامی نفی می‌گردد و سبب اعتقاد به معنای قطعی می‌شود. از این روی، حیطة معناشناسی به صناعات اربعه 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، ۱۳۸۶: ۱۵).

این همه گواه روشنی است بر این حقیقت که جریان شایع و غالب در بلاغت سنتی بر سنت شفاهی و متکلم محور 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

کرده باشد، و چون چنین باشد یقین نباشد. یقین کلی آن باشد که از وی کلام می‌شنوی، وی را بینی (حمویه، ۱۳۶۲: ۱۲۸).

«عطار از قول ابوالحسن خرقانی: و گفت کلام بی‌مشاهده نبود» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۳: ۷۰۴؛ به نقل از احمدی، ۱۳۷۸: ۴۲۱).

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 به وجود آید... نفس شنونده از رسیدن آن جنبش هوا بر آن اشکال و هیئت مختلف، که هر شکلی را حرفی می‌خوانند، آگاه گردد (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶: ۵۰۳).

۲. ۴. بن‌مایه‌های متافیزیکی کلام‌محوری در اندیشه ناصر خسرو

ناصر خسرو در *زاد‌المسافرین* و در میان اقوال بیست‌وهفت‌گانه 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 دوم اندر کتابت که آن [در] علم غایب است». عناوینی که براعت استهلال گونه 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 به وسیله ناصر خسرو طراحی شد. در یک نمودار کلی، می‌توان علل ترجیح گفتار را بر نوشتار در ذهن و زبان ناصر خسرو به صورت ذیل طبقه‌بندی کرد:

الف) زبان گفتار، به جهت ویژگی حضور (به تعبیر دریدا حضور کامل)، جنبه اصیل و طبیعی زبان محسوب می‌شود. حال آنکه نوشتار جنبه 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 (ناصر خسرو، ۱۳۸۵: ۷) و قول حکایتی است از آن‌چه در نفس داننده است و کتابت حکایتی است از قول، پس نوشته حکایت

حکایت باشد از آن چه در نفس خداوند علم است و قول حکایت است از آن چه اندر نفس اوست. پس پیدا شد که قول لطیف تر و شریف تر است (همان: ۸).
 کتابت قولی است از گوینده آن که 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 آن جا که با غایبان مکانی و زمانی روبه روست، با مردم به زبان کتابت سخن می گوید:

و مردمان که حاضرند اندر عالم بدان چه ایشان اجسام نفسانی اند و خدای تعالی آفریدگار اجسام و ارواح است بر مثال غایبان مکانی اند از خدای تعالی که نه اندر مکان است و نه اندر زمان و نیز آن مردمان که هنوز موجود نشده اند غایبان زمانی اند بر گذشت زمان ازو سبحانه، و گفتاری که غایبان بدو مخصوص اند کتابت است. پس درست شد که واجب است که خدای تعالی با مردمان سخن به کتابت بگوید نه به آواز (همان: ۲۰۴).

نکته این جاست که ناصر خسرو از این مقدمه به نتیجه ای می رسد که ریشه در کلام محوری او دارد. یعنی ضرورت نیاز به کسی که نوشته پروردگار را برای مردم بخواند و مردم نوشتار را با گفتار مطابق بینند. بنابراین، مشاهده می کنیم اعتقاد به امام حیّ و حاضر در کیش اسماعیلیه، رکن رکن اعتقادشان را تشکیل می دهد:

واجب است کز نوع جانور سخنگوی یک تن باشد که او بخواند کتاب خدای تعالی مخصوص باشد تا نوشته او را بر امیان خلق خواند و قول آن یک تن قول خدای باشد از بهر آنکه خواننده نوشته کس را از آن نویسنده گوید آن چه 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 نگرست مر آن را که او گفت اندر او بدید و بشناخت (همان: ۲۰۶).

ناصر خسرو 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 گوئیم 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 قوه 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 شنوده‌اش 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 هر چند که 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 مکالمه 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 به‌گوینده باز تواند گشتن و گوینده به عبارتی دیگر آن معنی را که قول بر آن 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 بیابند ممکن باشد که از خداوندان علم نباشد بلکه نسخه‌کننده 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 اندر کتابت 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:

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 می دهد آن کس از نگرستن آن نوشته بی نیاز شود (همان: ۸).
 ه) معنا به مثابه روح است و گفتار در حکم جسم معنا و چون گفتار در مقایسه با نوشتار به معنا نزدیک تر 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 نزدیک تر است از و به کتابت و مقصود از قول و هم از کتابت معنی است و آن چه او به مقصود دانا نزدیک تر باشد شریف تر از آن باشد که 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 حاکم اند. مقصود معنی دقیق تر و روشن تر به شنونده انتقال می یابد.

اندرین فصل (نوشته) نفس را [به میانجی] میانجیان بی جان اند چون قلم و کاغذ و سیاهی و همگان نازندگان اند جز دست و آن نیز از محل و مرکز نفس که آن دماغ است دور است و اندر فعل قول مر نفس را دست افزار شش و سینه و حلقوم و زبان و کام و جز آن است که همگان زندگان اند و به دماغ که محل و (و مرکز نفس) اوست نزدیک اند. بدین سبب است که مقصود نفس ناطقه از قول مر شنونده را معلوم تر از آن شود که مر خواننده را از نوشته [شود] چون قول به نفس نزدیک تر است از کتابت [و] به دو مخصوص تر است و مر نفس را بر حاصل کردن این مصنوع که (قول است میانجیان و دست افزارهایش نزدیک اند و زنده هستند و کتابت را میانجیان و دست افزارهایش دورند و زنده نیستند (همان: ۱۱).

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

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 دوره جدید نام سوسور، زبان‌شناس سوئیسی، و دفاع وی از کلام محوری در دوره زبان‌شناسی همگانی (ر.ک. سوسور، ۱۳۸۲: ۳۷-۳۸) جلوه‌نمایی می‌کند، در عین حال، بر تقدم یا جنبه بنیادی تر 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 زیر 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 این بار به صورت شعر باز تولید شده است و همان معیارهای سنت شفاهی و خطابی به وسیله 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 به گونه‌ای فراهم می‌آورد تا مخاطب بتواند به مقصود و نیت شاعر دست پیدا کند.

در میان بلاغیون مسلمان، تشبث آرایبی 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، ارائه 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 مثنوی ترجیح می‌دهد بر شمرده‌اند. در مقابل، عده‌ای مثل ثعالبی در *نثرالمنظم و حل‌العقد* و قلفشندی در *صبح‌العشی* نثر را برتر از شعر دانسته‌اند. اینان دلایل این برتری را این گونه بیان داشته‌اند: پیامبران شاعر نبوده‌اند. قرآن به نثر

است و نثر محدودیت‌های شعری را ندارد. عده‌ای هم مانند عبدالقاهر جرجانی در *اسرارالبلاغه* و *دلایل الاعجاز*، در همه موارد صفت منظوم را به نظم و نثر هر دو اطلاق می‌کند. ابن سنان خفاجی در *سرفصاحه* و ابن خلدون در مقدمه، راه میانه در پیش گرفته‌اند و نظم و نثر هر یک را مخصوص موارد خاص و مفاهیم معین دانسته‌اند (خطیبی، ۱۳۸۶: ۳۲-۶۹).

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 نشان‌دهنده 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 مناقشه جدی همراه است (ر.ک. آدونیس، ۱۹۹۴: ۳۰۱-۳۱۵).

شاید با کمی تسامح بشود گفت اگرچه آبشخور آغازین بلاغت اسلامی قرآن کریم است، اما بعدها، خصوصاً با ترجمه آثار حکمای یونانی، رقیب جدی و تازه‌نفسی پا به میدان می‌گذارد که کم‌کم حوزه 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 *دلایل الاعجاز* 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، ۱۳۷۶: ۸۴). همچنین می‌گوید: عبدالقاهر هنگامی که در قرن پنجم کتاب *اسرارالبلاغه* را که از برجسته‌ترین کتب بیان

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، در حقیقت ادامه همان سنت دیرین است که گفتار را بر نوشتار مرجح می‌دانسته است؛ یعنی حتی پس از آنکه به دوره 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 باز تولید 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 متمیزی 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 مثنوی 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 بیت‌القصیده مرا هر دنی از عهده بیرون نیاید، هر کس و ناکس را دست بی‌ادبی بر دامن عصمت من گذر کردن نشاید. ای نثر تو پیری هستی که هر کس 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: ۲۴۵؛ به نقل از دهقانی، ۱۳۸۹: ۱۱۲).

عنصرالمعالی کیکاوس در *قابوس‌نامه* که - ملک‌الشعراى بهار آن را مجموعه تمدن اسلامی پیش از مغول نامیده است (بهار، ۱۳۷۵: ۱۱۴) - 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

در مقایسه با نثر در ذهن و زبان جامعه 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: ۱۴۶).

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 خطابه حاکم بر بلاغت شعری به وسیله عنصرالمعالی به بهترین شکل روایت می‌شود:

ای پسر اگر شاعر باشی جهد کن تا سخن تو سهل و ممتنع باشد و پرهیز 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، ۱۳۴۷: ۱۸۶).

البته در کامگاری و کامیابی شعر، موزون و مقفی بودن و به سهولت در حافظه نشستن و... نیز تأثیرگذار بوده است. برپایه 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 موجه 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 لطیفه الهی	مضمون سفیدی و سیاهی
شعر ابروی دانش است و الهام	لیکن نشود سفید از ایام

شعر است ترازویی زبان را
از نغمه در این بلند قانون
در خود چو فرو رود سخن ساز
از تیشه فکر جان خراشد

امیر خسرو

آنکه نام شعر غالب می رود بر فام او
هر چه تکرارش کنی آدم بود استاد آن
پس چرا برداشتی کز آدمی آموختی

ابن الرواحی

و ما المجد لولا الشعر الا معاهد

ابو تمام الطائی

ولولا خلال سنها الشعر مادرت

نظامی

قافیه سنجان چو علم برکشند
بلبل عرش اند سخن پروران
پرده رازی که سخن پروری است
پیش و پسی بست صف کبریا
شعر تو را صدر نشانی دهد
شعر برآرد به امیریت نام

کمال الدین اسمعیل

نظم و نثر سخن برابر نیست
سخن نثر اگر چه بس نغزی است
آن نبینی که آهن بی قدر

گرچه هریک چو در مکنون است
کار منظوم خود دگرگون است
همسر زر شود چو موزون است
(وحید دستگردی، ۱۲۹۹: ۳۲۵-۳۲۹)

نتیجه گیری

اساساً گفتمان حاکم بر دنیای قدیم بر پایه پاره‌ای از تقابل‌های دوگانه یا ثنویت‌گرایی استوار بوده است. خدا/انسان؛ سلطان/رعیت؛ زن/مرد؛ روح/جسم؛ لفظ/معنا؛ گفتار/نوشتار و... شبکه گسترده 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، شیوه 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 ترجمه آثار فیلسوفان یونانی - به‌ویژه فن خطابه، منطق و فن شعر ارسطو - بر شدت و حدت رویکرد کلام‌محورانه در حوزه 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. ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.

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 مزدپرستی یا به قول مورخان یونانی «فلسفه مغان»، بنا به دلایل گوناگون در نضج جهان‌بینی فلاسفه یونانی مانند هراکلیت و آناکساگور و آمپدوکل و دموکریت و افلاطون مؤثر بوده است (طبری، ۱۳۵۷: ۵۵-۵۷). یادآور می‌شوم که نگارنده در رساله حاضر در پی رد یا اثبات چنین فرضیه‌ای نیست.

۳. طه حسین برای نخستین بار مطالعه دقیق‌تری در باب تأثیرات خطابه ارسطو در بلاغت عرب انجام داد که مشروح آن در مقدمه نقد النثر منسوب به قدامت‌بن جعفر آمده است (ر.ک شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۷۸: ۱۵۹).

اساساً قدرت زبان در کسب اقتدار و دست‌یازیدن به مقاصد متفاوت موجب شد تا ابزارهای این گونه 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 بن‌مایه 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 پیشینه 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.

۴. زرین کوب امکان اخذ اندیشه 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: زرین کوب، ۱۳۶۳: ۶۷.

قدیم‌ترین تعریف بلاغت از آن عمرو بن عبید معتزلی (متوفی ۵۱۴۴.ق) است که گفته است: بلاغت عبارت است از «تخیر اللفظ فی حسن الافهام» (ضیف، ۱۳۸۳: ۴۷).

بشرین معتمر (متوفی ۲۱۰ق) وقتی که مراتب سه گانه بلاغت را برمی شمارد اولین مرتبه را ایراد کلام به اقتضای مخاطب می داند. (ر.ک ابن رشیق قیروانی، ۱۹۸۱: ۲۱۳). همچنین ابن رشیق در *العمدة فی محاسن الشعر و آدابہ*، اولین چیزی را که شاعر بدان نیازمند است شناخت اهداف کلام می داند. فاول ما یحتاج الیه الشاعر - بعد الجد الذی هو الغایه، و فیہ وحده الکفایه - حسن التانی و السیاسه و علم مقاصد القول (جلد ۱: ۱۹۹).

۵. اساساً ادب عرفانی به طور اعم و غزلیات مولانا و حافظ به طور خاص در گفتمان بلاغت متکلم محور نمی گنجد. چه اینکه به ساحت های معنایی متکثری دلالت دارند (پورنامداریان، ۱۳۸۷: ۱۱-۳۷). در این گونه آثار وجود ابهام و استعاره های بی قرینه و نمادها راه را بر خوانش های مختلف می گشاید. در واقع بلاغت نوشتار با بن مایه های متافیزیکی اش ابتدا در آثار عرفانی و بعدها به عنوان پارادایم خاص در شعر نیما تبلور تام و تمام پیدا می کند. گفتنی است که این حکم، یعنی بلاغت نوشتار برای آثار عرفانی، حکم تام و تمامی نیست. یعنی شمار قابل توجهی از این دسته آثار همچنان در گفتمان غالب کلام محوری می گنجد. از آن جا که بسیاری از صوفیان بزرگ اهل وعظ و منبر بودند از شیوه مجلس گویی که شیوه کهن تعلیم و تبلیغ موضوعات دینی و عرفانی در میان مردم عامه است سود می بردند و در کتاب هایی که تألیف کرده اند این شیوه بی شک در تدوین آثارشان تأثیر داشته است (ر.ک غلامرضایی، ۱۳۸۷: ۲۵۷-۲۸۷).

اصول بلاغت نوشتار محور را به ویژه در *ارزش احساسات و حرف های همسایه* نیما، *بدعت ها و بدایع نیما* یوشیج اثر اخوان ثالث، *خانه ام ابری است* اثر تقی پورنامداریان به ویژه بخش «مسئله معنی در شعر کهن و شعر آزاد نیمایی ۱۹۵-۲۵۰»؛ *سنت و نوآوری در شعر معاصر* اثر قیصر امین پور، بخش مفهوم دگرگونی در نزد نیما؛ و *بوطیقای شعر نو* اثر شاپور جورکش و *بلاغت مخاطب و گفتگو با متن* نوشته فرزاد بالو: ۲۰۳-۲۲۵ ببینید.

اما محمود فتوحی بلاغت کلاسیک را بلاغت نوشتار می داند. ر.ک مقاله «نگاهی انتقادی به مبانی نظری و روش های بلاغی». فصلنامه ادب پژوهی. دانشگاه گیلان. سال اول. شماره سوم. ۲۲-۲۴. در صورتی که در مقاله مزبور آن جا که به مبانی نظری بلاغت سنتی می پردازند از مؤلفه هایی نام می برند که بن مایه های متافیزیک حضور یا کلام محوری با معیارهای خطاب

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

۶. ر.ک. آدونیس، ۱۹۷۸، *الثابت و المتحول*. ج ۳، بیروت: دارالعودة. مقاله «بیان الکتابه»: ۳۰۱-۳۱۵. ترجمه این مقاله با عنوان «بیانیه 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*. ج ۳. من الخطابه الی الکتابه: ۲۱-۳۲ و ج ۴: ۱۹-۲۹.

همچنین آدونیس: *مبحث بوطیقا و فضای قرآنی در کتاب متن قرآنی و آفاق نگارش*. ترجمه 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 *عنه الکتبه* است. در واقع مثل ثعالبی در *نثرالنظم و حل العقد* و قلفشندی در *صبح الاعشی*، از آن‌جا که قرآن را کلام منشور می‌داند، بنابراین بر شعر مرجح دانسته است: و سخن منشور 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، ۱۳۸۴: ۲).

منابع

آدونیس (احمد علی سعید) (۱۳۸۳) «بیان الکتابه». در: *الثابت و المتحول*. ترجمه حبیب‌الله عباسی در *فصلنامه مطالعات و تحقیقات ادبی دانشگاه تربیت معلم*. سال اول. شماره ۱ و ۲: ۷۱-۹۰.

آموزگار، ژاله (۱۳۸۶) *زبان، فرهنگ، اسطوره*. تهران: معین.

این‌رشیق قیروانی (۱۹۸۱) *العمده فی محاسن الشعر و آدابه*. حقیقه و فصله و علق حواشیه محمد یحیی‌الدین عبدالحمید. بیروت: دارالجمیل.

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

- احمدی اسعدی، عباس (۱۳۷۶) «جایگاه منطق در شعر». نامه مفید. شماره ۱۱: ۴۳-۷۰.
- ارسطو (۱۳۸۹) *ریطوریقا*. فن خطابه. ترجمه 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). ترجمه 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*. ترجمه کوروش صفوی. تهران: مرکز.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۷) «بلاغت مخاطب و گفتگو با متن». *فصلنامه نقد ادبی*. سال اول. شماره اول: ۴۳-۷۰.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰) *در سایه آفتاب*. تهران: سخن.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۷) *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- پین، مایکل (۱۳۸۰) *لکان دریدا کریستوا*. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: مرکز.
- جوینی، منتجب‌الدین (۱۳۸۴) *عنه الکتبه*. به تصحیح و اهتمام محمد قزوینی و عباس اقبال. تهران: اساطیر.
- حمویه، سعدالدین (۱۳۶۲) *المصباح فی التصوف*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- خطیبی، حسین (۱۳۸۶) *فن نثر در ادب پارسی*. تهران: زوار.
- دستگردی، وحید (۱۲۹۹) *مناظره میان شعر و نثر*. *مجله ارمنان*. 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». *پژوهش‌نامه علوم انسانی*. دانشگاه شهید بهشتی. شماره ۳۱: ۸۹-۹۸.
- زرشناس، زهره (۱۳۸۴) *میراث ادبی روایی در ایران باستان*. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹) *یادداشت‌ها و اندیشه‌ها*. تهران: سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳) *شعربی دروغ، شعربی نقاب*. تهران: جاویدان.

ساسانی، فرهاد (۱۳۸۴) «بینامتنیت، پیشینه و پسینه نقد بینامتنی». نقد و هنر. شماره ۵ و ۶: ۱۶۹-۱۹۲.

سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۰) فرهنگ معارف اسلامی. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران. سوسور، فردینان (۱۳۸۲) دوره زبان‌شناسی عمومی. ترجمه 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. ترجمه محمدرضا ترکی. تهران: سمت. طبری، احسان (۱۳۵۸) برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌ها در ایران. تهران: انجمن دوستاناران احسان طبری.

عباس، احسان (۱۳۸۴) رویکردهای شعر معاصر عرب. ترجمه حبیب‌الله عباسی. تهران: سخن.

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

عدنان، سعید (۱۳۷۶) گرایش‌های فلسفی در نقد ادبی. ترجمه نصرالله امامی. اهواز: دانشگاه شهید چمران.

عسکری، ابوهلال (۱۳۶۲) فروق فی اللغة. ترجمه، تعلیق و تصحیح محمد علوی مقدم و ابراهیم الدسوقی شتا. مشهد: امور فرهنگی آستان قدس رضوی.

علوی مقدم، محمد (۱۳۷۱) در قلمرو بلاغت. ج ۱. مشهد: آستان قدس رضوی.

علوی مقدم، محمد (۱۳۶۴) جلوه جمال. نمونه‌های اعلائی 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 سبعة مولوی».

پژوهشنامه علوم انسانی: شهید بهشتی، شماره ۵۷، بهار: ۲۵۷-۲۸۷.

فتوحی، محمود (۱۳۸۶) «نگاهی به مبانی نظری و روش‌های بلاغت سنتی». فصلنامه ادب پژوهی. دانشگاه گیلان. سال اول. ش ۳: ۹-۲۸.

کاسیرر، ارنست (۱۳۸۰) رساله‌ای در باب انسان در آمدی بر فلسفه فرهنگ. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

کریستوفر، نوریس (۱۳۸۰) شالوده‌شکنی. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: نشر و پژوهش شیراز. کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۳) زیبایی‌شناسی سخن پارسی ۲. معانی. تهران: مرکز. کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۴) نامه باستان. ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی. تهران: سمت. مرقی کاشانی، افضل‌الدین محمد (۱۳۶۶) مصنفات. تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

مکاریک، ایرناریما (۱۳۸۵) دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر. ترجمه مهرا مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگاه.

ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۶۳) جامع‌الحکمتین. به اهتمام محمد معین و هانری کرین. تهران: طهوری و آگاه.

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

ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۴) وجه دین. تهران: اساطیر.

نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۴) خمسه نظامی گنجه‌ای. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.

ولوی، علی محمد (۱۳۶۸) «لوگوس بین‌النهرین، هند، ایران، یونان»، مجله علوم انسانی دانشگاه الزهراء. شماره ۱: ۲۳-۴۹.