

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

درآمد

ژاک دریدا، فیلسوف الجزایری الاصل فرانسوی، یکی از شاخص‌ترین چهره‌های پسااستخار گرای 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 ویران کردن 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 / در زمانی 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 کلام‌محوری 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 درمی‌یابیم که اساساً رویکرد دوقطبی و دوگانه‌گرایی تنها مختص سرزمین غرب نیست، بلکه می‌توان ادعا کرد چنین نگره‌ای گفتمان حاکم بر دنیای قدیم بوده، ذهن و زبان مردم شرق و غرب عالم را درنور دیده 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 - 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 مثره [یعنی گفتار مقدس] داده می‌شود و به دلیل اهمیتی که ایزد مانسر سپند، ایزد موکل بر کلام مقدس که دهمین آفریده مینوی اورمزد است در دنیای فراسویی ایران دارد، خط مقامی نمی‌باید 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، ۱۳۸۶: ۴۱۴).

وقتی دیوان گرفتار آمدند با طرح شرطی امان خواستند:

بیاموزنیمت که آید به بر
بدان تا نهانی کنند آشکار

که ما را مکش تا یکی نوهتر
کی نامور دادشان زینهار

وقتی که آزاد شدند:

دلش را به دانش برافروختند

نیشن به خسرو بیاموختند

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 درآوردن 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 درآمدن 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 (زرنشاس، 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. اسپتائینو 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 همه چیز به واسطه 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 هم خانواده‌اند. 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/وستا 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 یشته‌ها 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 بن‌مایه‌های 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 به مثابه جهان‌بینی مبتنی بر مقولات و استدالات منطقی در کشور ما به‌طور عمده وجود نداشته است. به تعبیر دیگر، مقولات فلسفه و منطق خود را از هاله اساطیری - مذهبی جدا ساخت و با مقولات دینی در آمیخته ماند (طبری، ۱۳۵۸: ۵۷-۵۵)؛ عارضه‌ای که عدم نصیح 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. کلام‌محوری در ادبیات ایران پس از اسلام

بلاغت در دوره اسلامی آبخشور 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 می توان در قرن چهارم، که تألیف کتب بلاغی رونق و رواج پیدا می کند، به عیان دید. با توجه به قلمرو جدیدی که در عرصه بلاغت گشوده می شود می توان گفت با دو گروه از بلاغیون مسلمان مواجه هستیم.

گروه اول امثال جاحظ، ابن قتیبه، مبرد و ابن معتز که فنون بلاغی را با مقیاس های زبان عربی می سنجیدند و از افکار ملل غیر عرب در فنون بلاغت آگاه نبودند. در نوشته های آنان از روش بررسی های ارسطویی چیزی دیده نمی شود. در مقابل، گروهی بودند که دل در گرو آثار ترجمه شده فلاسفه یونانی داشتند و معتقد بودند که قواعد این فن را می توان از ارسطو فرا گرفت. قدامة بن جعفر در صدر این گروه قرار می گیرد. وی موضوعات بلاغی را در کتاب *نقد الشعر* با توجه به منطق ارسطویی مورد بررسی قرار می دهد^۲ (صفوی، ۱۳۸۰: ۷۸-۷۹).

درواقع، از زمان ترجمه آثار فلاسفه یونانی به عربی، متکلمان به طور عام و معتزله به صورت خاص به مبانی نظری کتب فلسفی یونانی توجه وافر نشان دادند. همین امر رفته رفته تا بدان جا پیش رفت که:

تعبیر آنان از شعر بیشتر جنبه تعللی پیدا کرد و شعر را از آن جهت که وسیله ای برای شناخت و آگاهی می دانستند به عنوان هدفی که مستقلاً بدان پردازند در نظر نگرفتند و بر جدایی لفظ از معنی تأکید داشتند و دریافت آنان از معنا حکمتی نیکو یا قوی 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 ۱۳۲ه)، ابن المعتز (م ۲۹۱ه)، ابو هلال عسگری (م ۳۹۵ه)، رمانی (م ۳۷۴ه) و... تا عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۱ه) و بعدها در قرن هفتم سکاکی، می توان گفت علی رغم تکاملی که در تعریف بلاغت صورت پذیرفته است تعریفی که خطیب تبریزی (م ۷۳۹ه) در کتاب *تلخیص المفتاح* از بلاغت به دست می دهد 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. درواقع، 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 معنایمداری در بلاغت فارسی تحت تأثیر عمیق و همه‌جانبه آن قرار گرفته است. «آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفكر» 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 هر گونه 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 زرین‌کوب، 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 به‌شدت 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 به گواه آورده‌اند (کزازی، ۱۳۷۳: ۱۰).

چنان‌که کتاب‌های بلاغی فارسی که از قرن پنجم تا به امروز نگاشته شده‌اند غالباً گزیده‌برداری 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 علم‌بدیع 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 نطاق 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 ننمودند» (آدونیس، ۱۳۸۳: ۸۰). فی‌المثل با تقسیم‌بندی زبان به دو حوزه حقیقت و مجاز، و نفی هر گونه 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 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

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

از آن جا که گفتمان غالب بر فضای سیاسی - اجتماعی دوره کلاسیک شعر فارسی استبدادی است و تک صدایی حاکمان امکان تنوع و تکثیر صداها را در نطفه خفه می کرده است، هم مانع ظهور شخصیت فردی می شد و هم میراث و سنت ادبی را حفظ می کرد.

این منع و حفظ، به استقرار فرهنگ عمومی، مهارت ها و رفتارهای مشابه در جامعه یاری می رساند و به تکرار معانی و صورت های ادبی و نیز عنصر معناداری یا تک معنایی شعر کمک می کرد. شاعر دوره کلاسیک شعر را برای مخاطبانی می سرود که از پیش، کم و بیش، فرهنگ عمومی و میزان دانش و اطلاع آن ها را می شناخت و با حد انتظار و توقع آنان در شعر آشنا بود^۷ (پورنامداریان، ۱۳۸۷: ۱۷-۱۸).

بر پایه چنین نگره ای است که با وجود آنکه زبان نوشتاری است، ارتباط کلامی بیشتر از طریق گفتن و شنیدن صورت می گیرد و خواندن و دیدن مجال کمتری برای ظهور و بروز پیدا می کند. به نظر شفيعی کدکني، حتی تقسیم بندی مباحث علم بیان به چهار عنصر مجاز، تشبیه، استعاره و کنایه در بلاغت کلاسیک و اینکه دو تا از آن ها ذاتی هستند، یعنی مجاز و کنایه، و دو تای دیگر که تشبیه و استعاره باشند، یکی به عنوان وسیله معرفی شده، یعنی تشبیه و دیگری به عنوان 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 فراخای آن بی کران است. این جدول بندی ها که توسط ادیبان برای خیال های شاعرانه و صور مجاز در شعر و نثر به وجود آمده، باعث شده است که همیشه ذهن ها متوجه نوعی محدودیت باشد (شفيعی، ۱۳۷۸: ۴۷). بنابراین، انواع خیال و صور با تقسیم بندی 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 نمی توان انکار کرد (همان: ۴۱).

۲.۳. از نوشتار بنیادی تا کلام محوری حاکم بر بلاغت کلاسیک

در حوزه بلاغت کلاسیک، گویی طرحی در انداخته شد که تمامی تلاش ها 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 نوشتار بنیاد را نمی دهد. کافی است که به طور گذرا ویژگی های برجسته جمال شناسی نوشتار را، که آدونیس شاعر و نویسنده پر آوازه عرب با عمق و دقت کم نظیری بیان کرده است، مرور کنیم تا به نگره کلام محوره حاکم بر بلاغت کلاسیک و قوف بیشتری یابیم. در نظر آدونیس، آثار نوشتار بنیاد (نوشتار محور) از امتیازات هشت گانه زیر برخوردارند:^۸

۱- با ابداع و خلق، یعنی نوشتن، از قلمرو آن چه در گذشته نوشته ایم خارج می شویم 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 شده ای محدود گردد.

۳- باید زمان فرهنگی پویایی بیافرینیم: الف: میراث و سنت نیست که تو را می سازد بلکه تو هستی که آن را می سازی. ب: گذشته نقطه ای است روشن گر در قلمرو پهناور تاریخ، فقط این نقطه روشن گر 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 می کنیم.

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 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: ۴۸۳).

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 جای‌اش 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 این همانی 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 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 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 کتایه 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 تکرر 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 لكن 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 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 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 حی 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 بینند، و خدای تعالی مر رسول را فرمود که بگوی مر ایشان را تا قولی شناخته گویند بدین آیه و «قولوا قولاً معروفاً شناخت بدیدار باشد». پس رسول آن گفت که چون خردمند اندر آفرینش نگریست 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 بصره 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 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 به گوینده 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 باز گشتن می‌نماید. از بهر آنکه نویسنده را نیابند و اگر بیابند ممکن باشد که از خداوندان علم نباشد بلکه نسخت‌کننده 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 گوئیم 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 نگریستن 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 ازو به کتابت و مقصود از قول و هم از کتابت معنی است و آنچه 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 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 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 دو گانگی 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، تشمت آرایایی در مناسبت میان شعر و نثر وجود دارد. عسگری در الصناعتین و ابن‌رشیق در العمد 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 نشرالنظم و حل‌العقد و قلفشندی در صبح‌الاعشی 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 *دلائل الاعجاز*، در همه موارد صفت منظوم را به نظم و نثر هر دو اطلاق می‌کند. ابن سنان خفاجی در *سرالفصاحه* و ابن خلدون در *مقدمه*، راه میانه در پیش گرفته‌اند و نظم و نثر هریک 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 *دلائل 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، درحقیقت ادامه همان سنت دیرین است که گفتار را بر نوشتار ترجیح 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 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، فخرروشی 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 قاپوسنامه 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 می کند شعر سهل و ممتنع بسراید، تأکید می کند 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 می شود:

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 بی صناعتی 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 تأثیر گذار 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 موجب شمرده شده است:

مکتبی

چون شعر نسفته هیچ گوهر
از عیب تهی و از هنر پر
مضمون سفیدی و سیاهی
لیکن نشود سفید از ایام

ز الماس ستاره چرخ اخضر
نظم گهری چو رشته در
شعر است لطیفه الهی
شعر ابروی دانش است و الهام

وزنی نبود در او جهان را
خارج بود آنچه نیست موزون
آنسوی فلک برآرد آواز
جان ابدی از آن تراشد

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

امیرخسرو

حجت عقلی در این کوبم من ار فرمان بود
و آنچه تصنیفی است استاد ایزد سبحان بود
ناید آن غالب که تعلیم وی از یزدان بود

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

ابن الرواحی

و ما الناس الا اعظم نخرات

و ما المجد لولا الشعر الا معاهد

ابوتمام الطائنی

بغاة العلی من این توتی المکارم

ولولا خلال سنها الشعر مادرت

نظامی

گنج دو عالم به قلم درکشند
باز چه مانند به آن دیگران
سایه ای از سایه پیغمبری است
پس شعرا آمد و پیش انبیا
بلکه نشان دو جهانی دهد
کال شعراء امراء الکلام

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

کمال الدین اسمعیل

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

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

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 نشر در ادب پارسی بازنمون دوباره پیدا کرد. باری، با ترجمهٔ آثار فیلسوفان یونانی - به‌ویژه فن خطابه، منطق و فن شعر ارسطو - بر شدت و حدت 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.

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 دقیقی 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 به عنوان 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 ۱۴۴ه.ق) است که گفته است:

بلاغت عبارت است از «تخیر اللفظ فی حسن الافهام» (ضیف، ۱۳۸۳: ۴۷).

بشر بن معتمر (متوفی ۲۱۰ق) وقتی که مراتب سه گانه 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 آدابہ*، اولین چیزی را که شاعر بدان نیازمند است شناخت اهداف کلام می‌داند. فاوّل ما یحتاج الیه الشاعر - بعد الجد الذی هو الغایه، و فیہ وحده الکفایه - حسن الثانی 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 متکلم‌محور نمی‌گنجند. چه اینکه به ساحت‌های معنایی متکثری دلالت دارند (پورنامداریان، ۱۳۸۷: ۱۱-۳۷). در این گونه 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 قابل توجهی از این دسته آثار همچنان در گفتمان غالب کلام‌محوری می‌گنجند. از آن‌جا که بسیاری از صوفیان بزرگ اهل وعظ و منبر بودند از شیوه مجلس‌گویی که شیوه 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 نوشتار محور را به‌ویژه در *ارزش احساسات و حرف‌های همسایه* نیما، بدعت‌ها و بدایع نیما یوشیج اثر اخوان ثالث، *خانه‌ام ابری است* اثر تقی پورنامداریان به‌ویژه بخش «مسئله 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 نوشته فرزاد بالو: ۲۰۳-۲۲۵ ببینید.

اما محمود فتوحی بلاغت کلاسیک را بلاغت نوشتار می‌داند. ر.ک مقاله «نگاهی انتقادی به مبانی نظری و روش‌های بلاغی». فصلنامه ادب پژوهی. 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

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.

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 *عتبه/الکته* است. در واقع مثل ثعالبی در *نثرالنظم و حل‌العقد* و قلفشندی در *صبح‌الاعشی*، از آن‌جا که قرآن را کلام منشور می‌داند، بنابراین بر شعر مرجع 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 ۲۱: ۷۱-۹۰.

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

ابن‌رشیق قیروانی (۱۹۸۱) *العمده فی محاسن الشعر و آدابہ*. حقه و فصله و علق حواشیه محمد یحیی‌الدین عبدالحمید. بیروت: دارالجلیل.

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) ریطوریتما. فن خطابه. ترجمه پرخیده ملکی. تهران: اقبال.
- افراشی، آریتا (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، محمد تقی (۱۳۷۵) سبک‌شناسی. جلد دوم. تهران: امیر کبیر.
- 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) عتبه 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 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». 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) شعر بی‌دروغ، شعر بی‌نقاب. 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 دوستداران 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. نمونه‌اعلائی 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 سبعه 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: ۲۸-۹.

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 مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگاه.

ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۶۳) *جامع‌الحکمتین*. به اهتمام محمد معین و هانری کربن. 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.