**بازخوانی علم بلاغت در گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین عشایری**

  نوشتار زیر به بررسی تعریف علم بلاغت و موضوع آن علوم های زیرمجموعه علم بلاغت همچون معانی، بیان، بدیع، ارتباطات و تمایزات آن ها با هم با نگاهی تاریخی به این علوم می پردازد. معرفی افراد تاثیرگذار در این علم همچون عبدالقاهر جرجانی و سکاکی. دیدگاههای این افراد و تاثیراتی که بر علم بلاغت داشته اند. همراه با نمونه های قرآنی و در نهایت وضعیت موجود علم بلاغت در روزگار ما را بررسی می کند.

**رضا ثانی**

**اشاره:**

در سال 1354 در فیروزآباد فارس متولد شد؛ در سال 1372 پس از اتمام درس‌های دبیرستان به حوزه‌ علمیه قم آمد، از سال 1376 به صورت رسمی در مدارس حوزه علمیه، جامعه المصطفی, مراکز تخصصی حوزه (مانند مرکز تفسیر، تربیت مدرس و ...)، جامعه الزهرا, دارالحدیث، بنیاد نهج البلاغه، واحد خواهران دفتر تبلیغات، مؤسسه رهپویان سید الشهدا و ... مشغول به تدریس علوم اسلامی شد. در سال 1387 جزء استادان برگزیده مدارس حوزه علمیه قم بود. حاصل برخی تلاشهای قلمی وی نیز انتشار بیش از ده مقاله در موضوعات فقهی، تفسیری  و حدیثی و سه کتاب (تحلیل ادبی نهج البلاغه, معناشناسی بلاغی قرآن, نود موضوع برای پایان نامه نویسی در موضوع بلاغت و نهج البلاغه) در آستانه‌ی انتشار است. وی هم اکنون مشغول به تحصیل در سطح خارج و تدریس سطوح عالی حوزه است.

**رهنامه: برای علم بلاغت چه تعریفی ارائه شده است و موضوع علم بلاغت چیست؟**

استاد: می‌گویند موضوع علم بلاغت، ترکیب‌های به کار رفته در متن بلیغ است، منتهی از این جهت که با مقام و مقتضای حال متناسب باشد. پیش‌فرض این مطلب آن است که متکلمان بلیغ، برخلاف متکلمان معمولی، در انتخاب کلمه‌ها و ترکیب‌هایشان دقت می‌کنند. وقتی می‌گوییم کلمه، منظورمان معطوف به واژه‌های لغوی است، ولی وقتی می‌گوییم ترکیب، مقصودمان از ترکیب، به آرایش اجزای جمله، بلکه چینش اجزای متن ـ که فراتر و گسترده‌تر از جمله است ـ معطوف است. علم بلاغت، از نظر دلالت بر معانی ثانویه، ترکیب‌های به کار رفته در کلام متکلمان بلیغ را بررسی می‌کند. دلالت بر معانی ثانویه، نتیجه مطابق شدن کلام با مقتضای حال است. در واقع، پیش‌فرض این است که وقتی متکلم بلیغ می‌خواهد کلامش را بسازد، اولاً آرایش اجزای کلام را متناسب با حال خطاب انتخاب می‌کند و ثانیاً این متناسب‌سازی، بی‌هدف و بی‌انگیزه نیست. همین هدف‌ها و انگیزه‌ها، معانی ثانویه‌ کلام بلیغ به شمار می‌رود. مثلاً برای متکلم بلیغ، چیدمان اجزای جمله فرق می‌کند؛ یعنی فرق دارد این جزء از کلام را بر جزء دیگر یا آن دیگری را بر این جزء، مقدم کند. این تفاوت به این دو نکته برمی‌گردد که اولاً کدام‌یک از این دو چیدمان با مقتضای حال متناسب است و ثانیاً هر کدام از این چیدمان‌ها آبستن چه معنای ثانویه‌ای هستند. موضوع علم بلاغت یا علم معانی، همین است. دو علم ادبی دیگری که طلبه‌های ما در حوزه با آن آشنا هستند، علم صرف و نحو هستند. علم نحو نیز کلام را بررسی می‌کند، منتهی از آن جهت بررسی می‌کند که کلمه و کلام دارای اعراب و بنا هستند. علم صرف نیز کلمه را بررسی می‌کند، ولی از آن جهت که در آن تغییراتی اتفاق می‌افتد و کلمات جدیدی ساخته می‌شود، اما بلاغت ترکیب‌های به کار رفته در کلام بلیغ را (نه هر کلامی را) از نظر مطابقت با مقتضای حال و دلالت بر معانی ثانویه بررسی می‌کند.

  اینکه بسیاری از محققان، بلاغت را دانش زیبایی‌شناختی می‌دانند، نشانه‌ درک ناقص آنان از دانش بلاغت است. در حقیقت، در دانش بلاغت، زیبایی و معناداری در هم تنیده شده‌اند؛مطابق شدن با مقتضای حال به دلیل تناسب مقال با مقام مؤلفه‌ای زیبایی‌شناختی شمرده می‌شود، اما دلالت بر معنای ثانویه، به معناداری متن برمی‌گردد و در استظهار معرفت از متون بلیغ مهم است. غفلت از این استظهار موجب می‌شود فهمنده‌ متن بلیغ، بخشی از معنای متن را از دست بدهد! چنین است که به نظر بنده «استظهار معنا از متون بلیغ» را نمی‌توان با ساز و کارهایی که بومیِ استظهار از متون غیربلیغ هستند، به سامان رساند!

**رهنامه: آیا می‌شود گفت، هر جمله‌ای که بیان می‌شود افزون بر معنای ابتدایی، معنای ثانویه هم دارد یا اینکه معنای ثانوی فقط مخصوص جملات خاصی است؟**

استاد: معانی ثانویه مخصوص جملاتی است که متکلمان بلیغ می‌سازند. البته ما در خارج متکلم بی‌بهره از بلاغت نداریم. هر متکلمی به هر حال مرتبه‌ای از بلاغت و در نتیجه، مطابقت با مقتضای حال و دلالت بر معانی ثانویه را دارد، ولی مرتبه‌ ابتدایی و ساده‌ بلاغت که در کاربران معمولی زبان وجود دارد، موضوع دانش بلاغت نیست. برای نمونه، ممکن است ما برخی ترکیب‌ها را در کلام متکلمان معمولی، دارای معنای ثانویه بدانیم، ولی تمام ترکیب‌های آنان چنین معنایی را ندارند، اما هر چه مرتبه بلاغت متکلم بالاتر می‌رود، می‌گوییم معناداری تراکیب او گسترده‌تر می‌شود و دایره‌ وسیع‌تری از تراکیب او را فرامی‌گیرد تا آنکه وقتی به قله بلاغت (متن قرآن کریم) می‌رسیم، می‌بینیم همه تعبیرها و اسلوب‌های آن، دارای معنای ثانویه هستند و برای هر کدامشان می‌گوییم، چرا این اسلوب را در اینجا انتخاب کرد و چرا دقیقاً همین عبارت را در جای دیگر، با چینش دیگری انتخاب کرد؟ برای نمونه، در اشعار شاعران بلیغ، تقدیم احدالمتعاطفین را نمی‌توان معنادار دانست، اما در قرآن کریم حتی تقدیم احدالمتعاطفین نیز معنا دارد. البته برخی از این معانی ثانویه، برای مفسران به راحتی قابل درک است. برای نمونه، خداوند در بیان بنده‌نوازی و بنده‌دوستی خود (فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّون. مائده: 54) ابتدا می‌فرماید: من مؤمنان را دوست دارم. بعد می‌فرماید: آنان هم مرا دوست دارند. در مقابل در بیان فراموشی منافقان (نَسُوااللَّهَ فَنَسِيَهُمْ. توبه: 67) ابتدا می‌فرماید: آنها مرا فراموش کردند. بعد چنین می‌فرماید: من آنان را فراموش کردم.

این تقدیم معنادار است که برای مفسران معمولی هم معنای آن قابل درک است. البته من ندیده‌ام مفسری درباره آن بحث کرده باشد، اما اگر بخواهد بحث کند، این تقدیم، معنای زودیابی دارد، اما برخی دیگر دیریاب هستند. برای نمونه، در آیه‌ 11 مائده (آباءکم و ابناءکم لاتدرون ایکم اقرب لکم نفعا) غیر از علامه طباطبایی،[[1]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftn1%22%20%5Co%20%22) مفسران در تقدیم آبا بر ابنا، هیچ معنای ثانویه‌ای نیافته‌اند. برخی از تقدیم‌ها هم معنایشان آن‌قدر دیریاب است که شاید جز به وسیله‌ اهل بیت (ع) قابل درک نباشد. مثلاً در روایتی آمده است که وقتی از پیامبر اکرم (ص) پرسیدند: سعی را از صفا شروع کنیم یا از مروه؟ حضرت فرمودند: من از صفا شروع می‌کنم، چون خداوند از صفا شروع کرده است و بعد این آیه را تلاوت فرمودند: «ان الصفا و المروه من شعائر الله». تقدیم صفا بر مروه معنادار است، اما برای پیامبر اکرم (ص)! اینکه ما نمی‌توانیم برخی معناهای ثانویه ر‌ا درک کنیم، نشانه‌ نبود معنای ثانویه نیست.

**رهنامه: علوم زیرمجموعه علم بلاغت مانند معانی، بیان و بدیع، با هم چه تمایزاتی دارند؟**

استاد: برای پاسخ به این سؤال، باید به علم بلاغت نگاهی تاریخی بیندازیم. آن وقت این مسئله روشن‌تر می‌شود. برای نگاه تاریخی به علم بلاغت، از اینجا شروع می‌کنیم که زمانی زبان وجود داشت و قواعدش هم در خودش پنهان بود، ولی هیچ کس قواعد را کشف نکرده بود. زمانی که قرآن نازل نشده بود و عرب برای خودش شعر و خطابه می‌گفت، سجع کاهنان وجود داشت، ولی سجع زیبا و قابل قبولی نبود، چون مکلف بود. بعد از نزول قرآن با نگاهی که امیرالمؤمنین (ع) به آینده دینی جهانی به نام اسلام داشت، مردم را وادار کرد به این فکر بیفتند که در این زبان قواعدی وجود دارد که باید استخراج شود تا جلوی دگردیسی ناخواسته این زبان و خطر از بین رفتن آن گرفته شود.

خوب است در اینجا به یکی از فواید این هشدار امام اشاره کنیم. متأسفانه به این هشدار توجه نمی‌شود. به تدریج دگردیسی زبان‌ها اتفاق می‌افتد، ولی برای کسی که در مقام رهبر دینی نوظهور به هزاران سال بعد فکر می‌کند، مهم است که این زبان، زبانِ دین است؛ زبان کتابی آسمانی است که باید حیات جاودانی داشته باشد. حتی اگر ده درصد هم احتمال وجود داشته باشد که در دو هزار سال آینده این زبان از بین برود، خطر عمده‌ای است که باید رهبران دین جلوی آن را بگیرند. امروزه یکی از مشکلات عمده برخی ادیان، این است که زبانی که کتاب آسمانی‌شان با آن نازل شده، از بین رفته است و پیروان و دانشمندانشان نمی‌دانند چه‌کار بکنند. این بُعدی از علم امام و نگاه فرانگر ایشان به افق چند هزار ساله اسلام بود که با استخراج قواعد زبان و تدین و تنظیم آن می‌خواستند اولاً دگردیسی تدریجی آن را به حداقل برسانند و ثانیاً با ضبط قواعد عربی عصر نزول قرآن، کاری کردند که جویندگان امروزی قرآن هم دقیقاً با همان قواعد عصر نزول به فهم دقیق قرآن بپردازند!

کاربران غیرحرفه‌ای زبان که زبان را از والدینشان یاد می‌گیرند، به قواعد پنهان زبان نگاه تخصصی ندارند. همین امر موجب می‌شود که به تدریج در طی چند نسل زبان تغییر می‌کند و به جایی می‌رسد که گاهی زبان از بین می‌رود و به جایش زبان دوم و سوم پدید می‌آید. استخراج قواعد زبان، قاعده‌سازی نبود، بلکه قاعده‌یابی بود، یعنی در زبان معیار (Everyday language) و زبان ادبی‌ِ (Literary style) رایج در آن روزگار، که یکی از آنها هم همین قرآن کریم است، درنگ و دقت می‌کردند تا نظم پنهانی را دریابند که در آن وجود داشت. اگر نگاه ما به قواعد همه‌ علوم ادبی این گونه باشد، وقتی که قواعد با متن قرآن سازگاری نداشته باشد، دیگر متون اصلی را تخطئه نخواهیم کرد، بلکه قاعده‌هایمان را تخطئه خواهیم کرد. این یکی از اشکالات نگره‌ قاعده‌ساز به پیدایش علوم ادبی است. برای نمونه، وقتی یک قاعده نحو با متنی سازگاری ندارد یا یک قاعده صرف با قرآن نمی‌خواند، اشکال از زبان نیست، بلکه اشکال به قاعده‌یابی قاعده‌یابان مربوط است.

با شروع قاعده‌یابی، اولین نتیجه این بود که یک دانش به نام علم نحو به وجود آمد. این دانش، مطالب صرفی را هم در درونش داشت. از این رو، برخی جاها وقتی می‌نویسند نحو، منظورشان نحو اعم از صرف است. برای نمونه، کتاب الفیه‌ ابن مالک که کتابی نحوی است، شامل مطالب صرفی نیز می‌شود. به تدریج دغدغه دانش‌ساز و دانش تجزیه‌کن بشر، انسان را به این سو پیش برد که موضوع و قلمروی دانش‌های در دستش را محدودتر بکند و دانشی را به چندین دانش با قلمروهای جداگانه و کوچک‌تر و در نتیجه با ژرفایی‌ بیشتر تبدیل بکند. این دغدغه برای قاعده‌یابان زبان عربی هم پدید آمد. از این رو، به تدریج صرف را از نحو جدا کردند. علم صرف فقط تغییرات کلمه را بررسی، و علم نحو مابقی قواعد را که اعم از إعراب بود، تحلیل و دسته‌بندی، و ساختار درست می‌کرد.

در کنار این دو دانش اتفاق دیگری نیز افتاد. به تدریج در قرن دوم و سوم، ترجمه‌های یونانی نقد شعر وارد جهان اسلام شد و مسلمانان دیدند یونانی‌ها بر چیزهایی به اسم مجاز و کنایه دست می‌گذارند و کار می‌کنند. در ابتدا برخی می‌گفتند اصلاً در زبان عربی مجاز وجود نداشته است. برخی نیز می‌گفتند خود مجاز و کنایه وجود داشته، ولی درباره آن بحث تئوریک نشده است. گروه دوم شروع به تولید دانش بدیع در شعر و قرآن و خطابه‌های عربی کردند. به این ترتیب، در قرن سوم دانشی به نام دانش بدیع پی‌ریزی شد. پیدایش دانش بدیع، در کنار نحو و صرف، سومین اتفاق در قاعده‌یابی‌های زبانی بود که بیشتر به زیبایی‌های زبان معطوف است، هر چند منحصر در زیبایی‌شناسی نیست.

در کنار این سه اتفاق، مسیر چهارمی هم ریل‌گذاری شد. بدین ترتیب که یک سری مطالب از هم گسسته، غیر رسمی و پراکنده نیز به وجود آمد که به نقد شعر می‌پرداخت؛ یعنی شعرپژوهان عرب همان شیوه‌ای را که در جشنواره سراسری موسمی عکاظ داشتند که درباره شعر بحث می‌کردند، به تدریج مدوّن کردند. بدین ترتیب، نقد شعر نیز کم‌کم جان گرفت. درباره مطالب مربوط به زبان و نقد آن و شعر، آثار گوناکونی به دنیا آمد. امام مرزبانی، «المفید فی الشعر و الشعرا» و «معجم الشعراء» و «الموشّح في مآخذ العلماء على الشعراء» را نوشت، همچنین ابوالحسن علوی، «عیار الشعر» و ابن قتیبه دینوری، «الشعر و الشعراء» را نگاشت. محققان دیگری نیز در نقد و بررسی معنای خطابه عربی می‌کوشیدند؛ کوشش‌های مربوط به بررسی زیبایی‌های خطابه دغدغه‌ی مناظره‌‌کنندگان معتزلی (در قرن دوم) و کاتبان دستگاه عباسی نیز بود. برآیند همه‌ این تلاش‌ها آن بود که گزاره‌های علمی فاخری درباره‌ معناداری متن پدید آمده بود که برخی از آنها در دانش نحو هم با همان نگاه سطحی و نامتمرکز بررسی می‌شد و برخی دیگر که باید آنها را دست‌آوردهای اختصاصی این دانشوران شمرد، در دانش نحو بررسی نمی‌شد.

در این دوره به کسانی برمی‌خوریم که درباره این موضوعات کتاب می‌نوشتند. البته خیلی از این کتاب‌ها به دست ما نرسیده است. برای نمونه، در قرن چهارم، سید رضی اولین کتاب مستقل درباره موضوع بلاغی را نوشت که مجازات‌القرآن نام دارد. البته گفته‌اند قبل از او، ابوعبید، مجازالقرآن را نوشت، ولی مجاز القرآن درباره مجاز بلاغی نیست، بلکه موضوع آن تفسیر لغت است. آقای محمد فؤاد سزگین، در مقدمه‌ای که بر مجاز القرآن ابوعبید نوشته (مقدمه مجازالقرآن، ص 19) این مورد را توضیح داده است که مجاز در اینجا، یعنی معنا.

همچنین سید در این فکر بود که متون بلاغی را جمع‌آوری و دسته‌بندی کند. از این رو، متون بلاغی و کتاب‌ها و رسائل امیرالمؤمنین را در نهج‌البلاغه، و متون بلاغی مربوط به پیامبر را در کتاب مجازات‌النبویه جمع‌آوری کرد. قبل از سید هم کتاب‌هایی در این مورد نوشته شده است. برای نمونه، امام مرزبانی (محدّث شیعی و از استادان شیخ مفید[[2]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftn2%22%20%5Co%20%22) و سید رضی) کتاب «المفضّل فی علم الفصاحة و الایجاز» را درباره موضوع بلاغت نوشت.

ابوسعد یا ابوسعید عمیدی (درگذشته 433 هـ.ق) از کاتبان حکومت فاطمیان مصر، «تنقیح البلاغة» را که یاقوت حموی در معجم الادبا در ذیل عنوان «محمد بن احمد بن محمد ابوسعد» می‌گوید من در کتاب‌خانه سلطنتی مصر آن کتاب را دیدم که بیش از ده جلد بود.

اتفاق مهمی که در قرن پنجم افتاد، این بود که بررسی کلامی اعجاز زبانی قرآن، برخی محققان را به سوی دیدگاهی کشاند که عبدالقاهر جرجانی از آن راضی نبود. این دیدگاه بر آن بود که کلمه‌ها با یک‌دیگر ارتباط‌های ثابت و تعریف شده‌ای دارند، اسم و فعل و حرف، ترکیب‌های ثابتی را سامان می‌دهند و این ترکیب‌ها، تفاوت قابل ملاحظه‌ای با یکدیگر ندارد تا بتوانند یکی زیبا و دیگری زیباتر باشد. بنابراین، نمی‌توان برای قرآن زیبایی خاصی، آن هم در حد اعجاز قائل شد. عبدالقاهر که مطالعه همه‌جانبه‌ای در هر چهار شاخه‌ ادبی داشت، با پیش کشیدن موضوعی که خود آن را نظم در متن می‌نامید، می‌کوشید نشان دهد متن، افزون بر نظام صرفی و نظام نحوی خودش، نظام سومی نیز دارد که زیبایی متن و بلیغ بودن آن، بومیِ همان نظم سوم است.

او معتقد بود قاعده‌گرایی دانش نحو موجب نحوزده شدن برخی اذهان شده است؛ به گونه‌ای که با این ذهن‌های نحوزده، هرگز نمی‌توان آن نظام سوم را دید. او دانش نحو را رد نمی‌کرد، بلکه آن را لازم، ولی ناکافی می‌دانست. او کتاب دلائل الاعجاز را نوشت تا نشان دهد، نظم سومی نیز وجود دارد که متون هنری در همان نظم سوم، با یکدیگر تفاوت و برخی بر دیگری، مزیت دارند و در همین نظم سوم است که زیبایی قرآن کریم در قامت زیبایی تکرار نشدنی و تقلیدناپذیری جلوه می‌کند.[[3]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftn3%22%20%5Co%20%22) او به این نتیجه رسیده بود که اگر این نظم سوم را جدی نگیریم، باید از معجزه‌ دانستن قرآن کریم دست برداریم.[[4]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftn4%22%20%5Co%20%22)

بنابراین، نمی‌توان گفت عبدالقاهر اولین کسی بود که در زمینه علم بلاغت کار کرده بود. پیش از عبدالقاهر، کارهای مهمی شده، منتهی خیلی از آنها به دست ما نرسیده و از بین رفته است. داشتن روحیه‌ اعتراضی، ویژگی اخلاقی عبدالقاهر بود. او به مطالعات ادبی عصر خودش، با اعتراضی تلخ، تند و گزنده‌ای پاسخ داده و چنین گفته است: «شما چه‌طور حاضرید درباره‌ صرف، که کلمه را از نظر تغییراتش بررسی می‌کند، بحث بکنید، ولی درباره موضوعاتی مانند تقدیم و تأخیر اجزای کلام و فصل و وصل، بحث نکنید».[[5]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftn5%22%20%5Co%20%22)

او نمی‌دانست روی موضوعاتی که می‌گفت، چه اسمی باید بگذارد. وی در نهایت، اسم آن مباحث را «نظم در متن» گذاشت و می‌گفت در هر متنی، نظمی پنهان وجود دارد که باید آن را پیدا بکنیم. قبل از عبدالقاهر، درباره دو نوع نظم در کلام بحث شده بود؛ نظمی صرفی و نظمی غیر صرفی. عبدالقاهر می‌گفت: یک نظم وجود دارد که به چگونگی جمله مربوط است که به صورت منظم و قاعده‌مند و معنادار در کلام بلیغ اتفاق می‌افتد. نکره شدن، معرفه شدن، مقدم شدن، مؤخر شدن و اینکه کدام‌یک از معرفه‌ها در کجا باید به کار روند، دارای قاعده و قانون هستند. به این می‌گفت: نظم در متن. این در حالی است که صرف و نحو نیز به یک معنا، نظم در متن به شمار می‌آید.

**رهنامه: عبدالقاهر در چه دوره‌ای زندگی کرده است؟**

استاد: تقریباً قرن پنجم. او خیلی اصرار داشت که ما باید این عنوان‌هایی را که به معنای بلاغی و به قول امروز، به معنای ثانوی ربط دارند، تفکیک و در علمی جداگانه، بررسی بکنیم. وی سه اثر از خودش به جای گذاشت که یکی رساله‌ای درباره اعجاز القرآن بود که در کتاب «ثلاث رسائل» چاپ شده که وی در آن فقط درباره اعجاز زبانی قرآن بحث کرده است. او معتقد بود اگر این علم استخراج نشود، نمی‌توانیم اعجاز قرآن را ثابت بکنیم. همچنین وی یک کتاب به اسم «اسرار البلاغه» و کتابی دیگر به نام «دلایل الاعجاز» نیز دارد. در هر سه کتاب، دغدغه‌اش این بود که نشان بدهد نظم پنهانی دیگری در متن وجود دارد که باید کشف شود. او از کلمه‌های تندی استفاده می‌کرد. مثلاً در کتاب «دلایل الاعجاز» چنین می‌گوید: «کسی که فکر کند این موضوع که من می‌گویم، موضوع مهم و قابل بحثی نیست، خوارکننده‌ترین ایده را برای صاحب ایده دارد و تفسیری شیطانی در ذهنش اتفاق افتاده است».

البته از جهتی عبدالقاهر راست می‌گفت. او می‌دید چهار مسیر قبل از او وجود دارد که عبارتند از صرف، نحو، بدیع و نقد شعر. او می‌دید اگر صرف را کنار بگذاریم، در سه تای باقی‌مانده، مطالبی به صورت از هم گسسته و نامتمرکز وجود دارد و درباره آنها بحث می‌شود که چون به دانشی مستقل تبدیل نشده است، خوب رشد نمی‌کند و متولی ندارد و کسی هم به آن فکر نمی‌کند. وی پیشنهاد تولید چنین علمی را می‌داد، اما خودش غیر از این پیشنهاد، کار دیگری نتوانست بکند و می‌دانیم تولید نظریه با تولید کردن دانش متفاوت است. حتی اگر بحث‌های علمی و تئوریک زیاد باشد، ولی لزوماً به دانش تبدیل نمی‌شود. سلسله بحث‌های از هم ‌گسسته‌ای که عبدالقاهر می‌آورد، برای اینکه به دانش تبدیل بشود، باید دست‌کم تعدادی از رئوس ثمانیه یک دانش را می‌داشت. اگر هم به هشت رأس در دانش قائل نباشیم، دست‌کم باید موضوع و غایت و روش آن مشخص می‌شد. از این رو، عبدالقاهر هر چه تلاش کرد نتوانست توضیح بدهد و ثابت کند، چرا مطالبی که می‌گوید یک دانش است.

**رهنامه: آیا معتقد بود مطالبی که بیان می‌کرد در کنه شعر و بدیع وجود دارد و باید کشف و جدا شود یا چیز جدیدی به شمار می‌آید و چیزی غیر از آنهاست؟**

استاد: او مطالب جدیدی هم اضافه می‌کرد، ولی می‌گفت اگر این مطالب را کنار هم قرار بدهیم و طرح نو را به دست آوریم، آن گاه می‌فهمیم درباره کدام قطعه‌های پازل بحث شده و کدام قطعه‌ها رخنه‌ تئوریک است که باید نسبت به آن تولید علم کنیم. قصدش این بود. هرچند به طور کامل موفق نشد. بعد از عبدالقاهر، عده‌ای کوشیدند به یافته‌های او نظم بدهند. ابتدا فخر رازی بر آن شد تا با تألیف کتاب «نهایة الایجاز فی درایة الاعجاز» به تنظیم و تبویب یافته‌های عبدالقاهر بپردازد. پس از او سکاکی که نبوغ اصلی‌اش در زمینه دانش منطق بود (کارش بلاغت نبود) به فکر نظم‌ بخشیدن سخنان عبدالقاهر افتاد.

هنر سکاکی این بود که دید می‌تواند تمام مطالب پراکنده‌ای را که عبدالقاهر گفته و پیش از عبدالقاهر نیز وجود داشته است، دور هم جمع کند و یک دانش پدید آورد. او بخش سوم کتاب «مفتاح العلوم» را به بررسی علوم معانی و بیان اختصاص داد و توانست بگوید این دانش موضوع دارد و موضوعش چیست. سکاکی گفت: اولاً نظم سومی که عبدالقاهر از آن حرف می‌زد، همان دلالت ترکیب‌های بلیغ بر معنای ثانویه است و ثانیاً این فقط به متکلمان بلیغ و سخنان بلیغ مربوط است. او در ابتدای دیباچه کتابش می‌گوید که ما فقط با متکلمان بلیغ کار داریم و صریحاً یادآور می‌شود که اوساط الناس که غیر بلیغ هستند، کلامشان ملحق به اصوات البهائم است و کلامشان، اعتبار و ارزش بحث و بررسی ندارد. بنابراین، سکاکی در توضیح حرف عبدالقاهر، می‌گفت ما به متکلم بلیغ خیلی اعتماد داریم. به همین دلیل، واژه‌گزینی و ترکیب‌گزینی او را دارای انگیزه می‌دانیم و آن انگیزه و هدف را باید پیدا بکنیم. آن انگیزه و هدف همان معنای ثانوی است. مثل اینکه وقتی در خیابان، آدم ژولیده‌ و نامرتب و نامتوازنی را ببینید که می‌گوید: «باید گنجشک‌ها اذان بگویند تا من نماز بخوانم»، او را به دلیل بیماری زبان پریشی یا روان پریشی، به اورژانس می‌فرستید، ولی اگر سهراب سپهری، شبیه همین سخن را بگوید (من نمازم را وقتی می‌خوانم که باد اذانش را گفته باشد سر گلدسته‌ سرو) می‌گویید چه شعر قشنگی است! چون به سهراب سپهری اعتماد دارید، ولی به آن متکلم اعتماد ندارید. از این رو، سکاکی دانشی را به نام دانش بلاغت به وجود آورد. البته وقتی سکاکی این علم را تدوین می‌کرد، به آن دانش بلاغت نگفت، بلکه گفت علمین، یعنی دو علم است؛ «علمي المعانی و البیان»، دو علم معانی و بیان.

تحلیل سکاکی این بود که باید ببینیم آیا این قواعدی که تاکنون پیدا شده است، برای بررسی زبان کافی هستند؟ او گفت: «مؤلفه‌های زبانی که ما به آن زبان بلیغ می‌گوییم، عبارتند از مطابقت با مقتضای حال، سلامت ساختاری و سلامت واژه‌ای». او می‌دید علوم ادبی باید به متکلم بلیغ کمک کنند تا این سه مؤلفه را در کلام خود تأمین کند. صرف و لغت کمک می‌کنند، متکلم کلمه سالمی را به کار ببرد (سلامت واژه‌ای). نحو کمک می‌کند کلامش دچار مشکل إعرابی و تعقید لفظی و پس و پیش شدن بی‌جا نباشد (سلامت ساختاری). تعقید معنوی، یکی از مشکلات ساختاری بود که نحو نمی‌توانست آن را حل کند. تعقید معنوی این بود که متکلم چیزی را بگوید، ولی لازمه‌ نامفهوم یا دیرفهمش را اراده کند. برخی مشکلات ساختاری و واژگانی نیز وجود داشت که جز با ذوق سلیم قابل حل نبود. با این حال، دو مشکل در زبان باقی می‌ماند که تا آن زمان برای حل آنها هیچ علمی تدوین نشده بود. یکی، مطابقت متن با مقتضای حال و دیگری هم تعقید معنوی.

سکاکی می‌گفت، علم معانی برای حل مشکل مطابقت با مقتضای حال است و علم بیان هم برای حل مشکل تعقید معنوی متن. تعقید معنوی هم چون بومیِ دلالت‌های غیرمطابقی است، فقط در مجاز (مرسل و استعاره) و کنایه اتفاق می‌افتد و دو بحث بیشتر ندارد؛ یکی مجاز و دیگری کنایه. بعدی‌ها تشبیه را نیز به علم بیان نیز اضافه کردند تا به کمک آن استعاره خوب فهمیده شود، ولی اساساً تشبیه به علم بیان ربط ندارد.

بنابراین، سکاکی به دانش بلاغت چیزی نیفزود، اما می‌توانیم بگوییم به یافته‌های از هم‌ گسسته‌ پیشینیان ـ که در قله همه آنها فریادهای عبدالقاهر شنیده شده است ـ ساختار بخشید. سکاکی از سه علم (معانی و بیان و بدیع) حرف نمی‌زد، بلکه از دو علم (معانی و بیان) سخن گفت که ما امروز به آنها علم بلاغت می‌گوییم. با تعریف سکاکی هر موضوعی که به مطابقت با مقتضای حال برگردد، علم بلاغت و معانی است. هر مطلبی که به تعقید معنوی بازگردد، علم بیان است. پس از سکاکی، بدرالدّین بن جمال ‌الدین بن مالك (درگذشته 686 هـ ق) در کتاب «المصباح فی علوم المعانی و البیان و البدیع» به تلخیص کتاب سکاکی پرداخت و برای اولین بار دانش بدیع را هم دانشی درون‌بلاغی معرفی کرد.

سپس خطیب قزوینی به آرایش و پیرایش بخش سوم کتاب سکاکی (بخش بلاغی مفتاح العلوم) پرداخت و کتاب «تلخیص المفتاح» را نوشت. طراحی دانش بلاغت در این ساختار سه‌گانه، چندان مورد اعتماد و اعتقاد خود بدرالدین نیز نبود، اما خطیب قزوینی (درگذشته 739 هـ. ق) در کتاب «تلخیص المفتاح» از همین ساختار سه‌ بخشی پیروی کرد. وی کتاب دیگری نیز به نام «ایضاح» نوشت، طرفه آنکه خود خطیب در مقدمه کتاب «ایضاح» نوشته که این کتاب از کتاب «تلخیص المفتاح» بهتر است، اما محققان پس از او به جای آنکه کتاب ایضاح را جدی بگیرند، نهضت حاشیه‌نویسی و شرح‌نویسی بر کتاب «تلخیص المفتاح» را به پا کردند.

بنابراین، بدیع به صورت ناخواسته و تبیین نشده، وارد علم بلاغت شد. این در حالی است که می‌دانیم اصلاً بدیع پیش از بلاغت بوده و برای خودش حیات داشته است. پس از تدوین علم بلاغت هم بدیعه‌سرایی به حیاتش ادامه داد تا بدان جا كه دایرة‌المعارفی بدیع در قرن یازدهم به همت سید علی خان مدنی نوشته شد، اما بلاغیون بخشی از یافته‌های بدیع را فصل سوم علوم بلاغي گذاشتند. همین باعث اشتباه می‌شود که برخی فکر می‌کنند علم بدیع همین چند آرایه‌ای است که در آخر کتاب بلاغت می‌نویسند و به آن هویت تاریخی و گستره وسیعی ـ که علم بدیع برای خودش تا قرن یازدهم داشته است ـ توجه نمی‌شود.

پس از خطیب قزوینی و پیروانش، دانشی سه بخشی به دست ما رسید که به تدریج به همه آنها بلاغت گفتند. این در حالی است که اساساً علم بدیع، خارج از علم بلاغت بود، چون دلالت بر مقتضای حال در آن وجود نداشت. سکاکی خودش وقتی علم بیان را تعریف می‌کرد، می‌گفت علم بیان علمی است که دلالت‌های غیر مطابقی را از نظر ظهور و خفا، یعنی اینکه چه‌قدر واضح هستند یا واضح نیستند، بررسی می‌کند. بعد وقتی می‌خواهد بگوید: چرا درباره علم معانی پیش از علم بیان بحث می‌کند، می‌گوید چون نسبت علم معانی به علم بیان، نسبت جز به کل است؛ یعنی علم معانی از مقتضای حال بحث می‌کند، اما بیان علاوه بر مقتضای حال، درباره تعقید معنوی هم بحث می‌کند. بدین طریق، ایشان می‌خواهد علم بیان را به مطابقت با مقتضای حال ربط بدهد تا یک دانش درون بلاغی بشود، اما در محتوای دانش بیان، از زمان سکاکی تا امروز هیچ اثری از مطابقت با مقتضای حال دیده نمی‌شود. تازه در تعریف علم بیان هم قیدی که نشانه‌ ارتباط این دانش با مقتضای حال باشد، دیده نمی‌شود.

سکاکی خواست علم بیانی را به وجود بیاورد که درون بلاغی باشد و به این منظور، بحث مطابقت با مقتضای حال را به آن اضافه کند، اما در دو جا می‌بینیم این اتفاق نیفتاده است؛ یکی در تعریف علم بیان است و دوم، در محتوای علم بیان. در محتوای علم بیان می‌بینیم که از مجاز بحث می‌کنند و احکام و علاقه‌هایش را می‌گویند، ولی وقتی دقیقاً به آنجایی می‌رسند که باید بگویند کدام گروه از مجاز در چه شرایطی به کار می‌رود، توضیح نمی‌دهند و این آسیب تفسیری به وجود می‌آورد، حتی شاید بتوان گفت موجب آسیب در فهم متون دینی، حتی در حوزه فقاهت و كلام منقول نيز شده است. مطابقت مجاز و کنایه با مقتضای حال، از رخنه‌های مهم دانش بلاغت است که باید ترمیم شود.

**رهنامه: آیا جایگاه این کار در علم معانی نیست؟**

استاد: چرا آن‌قدر می‌شود گستره‌ علم معانی را  وسیع دید که شامل علم بيان هم بشود؟ بحث من هم در این باره نیست که چرا این‌قدر این دانش گسترده شده است. قلمروی دانش، دست من و شما نیست، بلکه تابعی از ظرفیت‌های موضوع آن دانش است. بحث من درباره این است که آیا توانستند به دانش بیان، رنگ و بوی مطابقت با مقتضای حال بدهند؟ از زمان سکاکی تا تفتازانی گفته‌اند که می‌خواهیم علم معانی را به گونه‌ای تصویر بکنم که بیان هم در درونش جای بگیرد، ولی توفیقی به دست نیاورده‌اند. هیچ کس هم درباره بدیع نگفته که آن را داخل علم بلاغت می‌داند. بیشترین دفاعی که از ورود علم بدیع به درون علم بلاغت شده، این است که اول باید مطابقت با مقتضای حال درست بشود و بعد زیبایی‌ها به وجود بیاید و مطابقت با مقتضای حال، رتبتاً مقدم است. بنابراین، هنگام یاد دادن به زبان‌آموزان برای نشان دادن این رابطه تقدم، از آنها در کنار هم بحث می‌کنیم. این نسبت ترتّب رتبی بین صرف و نحو هم وجود دارد، ولی اگر به همین اندازه باشد، دلیل نمی‌شود صرف و نحو هم دانش درون‌بلاغی به شمار بیایند!

**رهنامه: می‌توان گفت یک اتفاق و تصادف تاریخی، اینها را بیشتر کنار هم قرار داده است؟**

نمی‌توانیم بگوییم صرفاً تصادف تاریخی بوده، بلکه ایده‌ای بود که محقق نشد. اگر ایده سکاکی که در بیان از مطابقت با مقتضای حال هم باید بحث شود، عملی می‌شد، می‌توانستیم بگوییم علم بیان هم دانشی درون بلاغی است.

یک مسئله مهم این است که هر چند تمام تلاش ایشان، همان‌طور که عبدالقاهر گفت، در این راستا بود که نشان دهد، قرآن معجزه است، ولی وضع موجود آن گونه که شایسته است، ما را به اعجاز القرآن نمی‌رساند؛ چرا که دو موضوع بسیار حیاتی و کاملاً جدا از هم به صورت غیر قابل قبولی، خلط شده است؛ یکی معناداری ساختارهاست و دیگری زیباشناسی ساختارها؛ یعنی هر یک از بحث‌های علم معانی و بیان و بدیع، این قابلیت را دارند که از دو جنبه، بحث شوند. برای نمونه، معرفه شدن مسندالیه از نظر زیبایی‌شناختی، خیلی قابل بحث نیست و بیشتر از نظر معناشناختی قابل اعتناست. همین کار را روی مجاز انجام بدهید، در مجاز هم بحث زیبایی‌شناختی وجود دارد و هم بحث معناداری و بحث خفا و ظهور دلالت.

**رهنامه: آیا ما در علم بلاغت به دنبال معناشناسی بوده‌ایم یا زیبایی‌شناسی؟**

استاد: دغدغه‌اش این بوده که هر دو را بررسی بکند، ولی سکاکی این طرح را ریخت و گفت من به دنبال معنای ثانویه هستم. منتهی بعدی‌ها خیلی دوست داشتند همین را به عنوان زیبایی نیز حساب بکنند. به همین جهت، بدیع را آوردند و وسط بحث‌ها، شعرها را نیز نقد و بررسی می‌کردند، اما واقعاً زیبایی‌شناسی اتفاق نیفتاد. از این رو، ما امروز می‌بینیم که در دانش بلاغت، زیبایی‌شناسی به صورت مطلوبی وجود ندارد!

**رهنامه: به نظر نمی‌آید که اینها باید دو علم مجزا باشند؟**

استاد: اتفاقاً حرف من همین است. ان‌شاءالله به زودی این طرح را مفصل می‌نویسم. حتی من معتقدم خیلی از آرایه‌های بدیع، ارزش معناشناختی هم دارند. این ادعای سختی است، اما می‌توانم خیلی از موارد را توضیح بدهم و ثابت بکنم. بعضی‌ از موارد هم که روشن است. برای نمونه، این اشکال قدیمی هست که اگر سجع و جناس هر دو زیبا هستند، چرا قرآن پر از سجع نیست؟ برخی در پاسخ به این اشکال گفتند در جاهایی که آیات تخویف و تهدید باشد، سجع و جناس نباید به کار برود؛ یعنی سجع و جناس، معنای ثانویه دارد و به شرایط مقتضای حال ربط پیدا می‌کند. این پاسخ صرف نظر از اینکه درست باشد یا نباشد، حاکی از آن است که پاسخ‌دهنده به ارتباط جناس با مقتضای حال اعتقاد داشته است. از این رو، بحث زیبایی‌شناسی ما، چون به صورت مبهمی در درون بحث از معانی ثانویه گم شده است، بحث کاملی نیست. چون در مقدمه علم بلیغ، زیبایی را تعریف نکرده‌ایم و برای قضاوت و صدق زیبایی ملاکی نداریم. برای نمونه، می‌گوییم تضاد، زیبایی است، در حالی که آیا واقعاً هر تضادی زیباست؟ مثلاً وقتی به کسی آدرس می‌دهیم، می‌گوییم: «برو سمت راست، بعد برگرد سمت چپ». بین چپ و راست، و بین برو و برگرد، تضاد هست، اما واقعاً این تضادِ زیبایی است؟ بحث زیبایی‌شناسی، موضوع مفصلی است که باید جداگانه درباره آن گفت‌وگو کرد.

**رهنامه: غیر از مواردی که مطرح شده است، موارد جدیدی هستند که باید کشف شوند؟**

استاد: همین طور است. به یکی از شاگردان قدیمی‌ام که طلبه‌ای خارجی بود و زبان مادری‌اش فرانسه بود و زمانی با ایشان بلاغت کار می‌کردم، گفتم کار دانش بلاغت، قاعده‌یابی بوده و ممکن است هنوز در قرآن نکاتی از نظر زیبایی و معناداری بلاغی باشد که کشف نشده است. ایشان موضوع پایان‌نامه‌اش را همین قرار داد که ببیند آیا نمونه‌هایی از آرایه‌هایی که در متن شعر و ادبیات فرانسه کشف شده، در قرآن به‌ کار رفته است یا خیر؟ به زودی از این پایان‌نامه در المصطفی دفاع خواهد شد. پایان‌نامه‌ جالبی است. در این پایان‌نامه به مقایسه‌ بلاغت عربی و فرانسه، پرداخته و یافته‌های خوبی ارائه شده است. به نظر ما، زیبایی‌های دیگری هم هست که هنوز کشف نشده است. اصلاً باید در مورد کفایت سنجی بدیعِ موجود و نیز بلاغتِ موجود بحث بکنیم. آیا این علم بلاغت برای یافتن معانی ثانویه و زیبایی های قرآن کافی است؟ به نظر من نه. اولاً طرح و ساختار این علم، ساختار نامنظمی است و ثانیاً علم و آموزه‌هایی که در درون این، ساختار یافته و تولید شده نیز کافی نیست.

**رهنامه: در واقع، بحث اعجاز قرآن به اهمیت و جایگاه علم بلاغت توجه دارد، اما این علم در جهت فهم متون، اعم از تفسیر و فقاهت و اجتهاد، چه جایگاهی دارد؟**

استاد: از علم بدیع شروع می‌کنم. وقتی در مراکز تفسیری، کارهای تفسیری انجام می‌دادم، می‌دیدم در کتاب‌های درسی ما ـ که از نظر تأثیر مستقیمی که در تربیت علمی طلاب و دانشجویان دارند، مهم هستند و با مقالات و کتاب‌های غیر درسی فرق دارند ـ چنین نوشته شده است و به طلبه‌ها آموزش داده می‌شود که صرفاً علم بدیع به زیبایی‌شناسی قرآن مربوط است و در فهم متن هیچ نقشی ندارد. این برای من ادعای قابل قبولی نبود، چون من معتقد بودم اصلاً زیبایی‌یابی از یک متن بلیغ، جدا از معنایابی از همان متن نیست و تا زیبایی را درک نکنیم، معنا را نمی‌توانیم به صورت کاملی بفهمیم. این موضوع را در مقاله مفصلی توضیح داده‌ام[[6]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftn6%22%20%5Co%20%22) که علم بدیع به پنج دلیل در فهم قرآن، صرف‌نظر از زیبایی‌شناسی تأثیر دارد. از جمله اینکه گاهی از خطای تفسیری مفسر پیشگیری می‌کند. مثلاً در آیه (وَ امْرَأَتُهُ قائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْناها بِإِسْحاق) همسر حضرت ابراهیم (ع) ایستاده بود و ناگهان خندید. سپس ما او را به فرزنددار شدن بشارت دادیم. مفسران مانده‌اند که چرا بانو پیش از شنیدن بشارت مادر شدن خندید؟ بعضی از مفسران گفته‌اند: «ضحکت» در اینجا به معنای خندیدن نیست، بلکه به معنای حیض شدن است. ناگهان زن عقیم و یائسه حیض شد و این بشارتی برای بچه‌دار شدنش بود. این نشانه‌ای بود که بشارت فرزنددار شدن برایش باورپذیر بشود.

علامه طباطبایی نیز همین نظریه را قبول کرده، ولی به این نظریه این اشکال وارد است که استعمال کلمه ضحک در معنای حائض غریب است و قرآن به لغت غریب نازل نمی‌شود. به نظر من، این اشکال برآمده از این است که مستشکل نسبت به یکی از آرایه‌های بدیع غافل یا جاهل بوده است. یکی از آرایه‌های بدیع این است که هر جا معنا عجیب و غریب باشد، لفظش هم عجیب و غریب می‌آید. در بدیع به این آرایه، ائتلاف لفظ با معنا می‌گویند. در اینجا هم حائض شدن ناگهانی زنی عقیم و کهن‌سال، حادثه‌ای غریب است. برای همین برای این نوع حائض شدن، لفظ غریب به کار رفته است. مفسرانی که به سوی این برداشت متمایل نشده‌اند، مشکلشان غریبی کلمات قرآن بوده، ولی اگر با این آرایه آشنا بودند، به سوی آن برداشت متمایل نمی‌شدند.

   از علم بیان هم استفاده‌های زیادی می‌توانیم بکنیم. ما از تشبیه، مجاز و کنایه در بسیاری از استظهارات فقهی داریم بهره می‌بریم و از برخی استظهارات دیگر نیز باید سود بجوییم. برای نمونه، فقها تلاش می‌کنند از آیه «نسائکم حرث لکم» استفاده کنند که آیا آمیزش با همسر از دُبُر جایز است یا نیست، که حل آن به حل مسئله‌ تشبیه برمی‌گردد. به قدری فهم مجاز در آیات و روایات جدی بود که اصولیون طرح این بحث در بلاغت را کافی ندیدند و در اصول، بحث حقیقت و مجاز را پیش کشیدند.

من در زمینه تفسیر هم معتقدم، خیلی از مجازهای قرآن معنایابی نشده‌اند. حتی گونه‌های ناشناخته‌ای از مجاز در قرآن هست که بلاغیون از آن بحث نکرده‌اند! نمونه‌ دیگر، مجازی است که در آیه‌ معراج روی داده است. می‌دانیم که پیامبر اسلام (ص) از مسجدالحرام به معراج نرفته‌اند، بلکه از بیت حضرت خدیجه (س) یا از شعب ابی‌طالب به معراج رفته‌اند. با این حال، خداوند در قرآن چنین می‌فرماید: «خداوند او را از مسجد الحرام به سوی مسجد الاقصی برد. بنابراین، خداوند اطراف مسجد الحرام (شهر مکه) را نیز مسجد الحرام نامیده است. از سوی دیگر مسجد الحرام برای بومیان و مسافران مساوی است. (حج: 25) یعنی بومیان حق اجاره دادن یا فروختن مسجد الحرام را به مسافران ندارند. آیا می‌توان به دلیل آنکه خداوند مکه را هم مسجد الحرام نامیده است، چنین نتیجه گرفت که فروش و اجاره شهر مکه نیز اشکال دارد؟ شیخ طوسی (ره) این دیدگاه را پذیرفته است![[7]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftn7%22%20%5Co%20%22) بقیه فقها نیز دیدگاه او را به چالش کشیده‌اند. این چالش مبتنی بر معناداری مجازی است که در آیه‌ معراج به کار رفته است.[[8]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftn8%22%20%5Co%20%22)

علم معانی نیز در فقه تأثیر فراوانی دارد. چه‌قدر از استظهارات ما بر مسائل مربوط به حصر مبتنی است که رهاورد دانش بلاغت است؟ مرحوم شیخ در مکاسب در شروط متعاقدین، نخست استناد پیشینیان به عبارت «رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم» را برای اثبات «مسلوب العبارة بودن صبی» رد می‌کنند،[[9]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftn9%22%20%5Co%20%22) اما خودشان در ادامه برای اثبات همین مطلب به همین عبارت استناد می‌کند! فرقش این است که این عبارت در روایتی که گروه نخست به آن استناد کرده بودند، تنهای تنها بود، ولی در روایت دیگری نیز همین عبارت به کار رفته است که یک معطوف علیه دارد. همین معطوف علیه سبب می‌شود با توجه به قاعده‌ جامع در باب فصل و وصل، معنای عبارت تغییر کند. مرحوم شیخ توضیح می‌دهند که در این روایت، چگونه وجود این معطوف علیه سبب تغییر معنای این عبارت می‌‌شود. هر چند مرحوم شیخ، کلمه‌ جامع و فصل و وصل را به کار نمی‌برد، اما روشن است که این استظهار ایشان مبتنی بر همین قواعد است.[[10]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftn10%22%20%5Co%20%22)

**رهنامه: بحث سیاق کلام نیز به اینجا مربوط است؟**

استاد: لزوماً قرینه سیاق مرتبط به اینجا نیست، ولی برخی مطالب علم بلاغت به ما کمک می‌کند که سیاق را خوب تشخیص بدهیم. یکی از این مطالب، عنصر «حسن تخلص» است که از آرایه‌های کمتر توجه شده‌ علم بدیع است. یک بار شمردم دیدم آقای طباطبایی بیش از بیست مورد از تخلص استفاده کرده است تا پیوستار آیات قرآن به یکدیگر را تشخیص بدهد. ایشان قهرمان سیاق در تفسیر المیزان است. پیوستار همان ارتباط دیریاب آیات قرآن با هم‌دیگر است که اگر کسی با حسن تخلص آشنا نباشند، باید پیوست آیات را انکار بکند. معنی تخلص این است: عبور و گریز نهان‌روشانه از مطلبی به مطلبی دیگر و یافتن این نهان‌روشی، کار مفسر است. یکی دیگر از آنها عنصر استطراد است که توجه به آن به یافتن سیاقمندی و پیوستار آیات قرآن، به ویژه در جاهایی که دیریاب می‌شوند، کمک شایانی می‌کند. برای نمونه، مرحوم آیت‌الله فاضل و آیت‌الله اشراقی در کتابی که در مورد آیه‌ تطهیر نوشته‌اند، ارتباط آیه‌ تطهیر به آیات قبلی و بعدی را با همین آرایه‌ علم بدیع توضیح داده‌اند. این در حالی است که این ارتباط، یکی از چالش‌های کلامی مهم ما در همین آیه‌ تطهیر است.

**رهنامه: آیا علم بلاغت، مدارس و مکاتب گوناگونی دارد؟ آیا اختلافات جدی و دسته‌بندی‌هایی وجود دارد؟**

استاد: نمی‌توانیم بگوییم مکاتب وجود دارد، چون پس از سکاکی، همه کار سکاکی را ادامه می‌دهند و در حقیقت، روی تلخیص المفتاح کار می‌کنند. دانش بلاغت که از بحث نقد و شعر شروع شده بود و کاملاً مفهوم‌گرا بود، به دست استادان منطق افتاد که به تحلیل منطقی آن پرداختند و دانش بلاغت از متون بلیغ فاصله گرفت و از اوج متن‌محوری به حضیض قاعده‌محوری افتاد. البته می‌توان گفت، پیش از سکاکی، در زمینه بلاغت نگاه‌های دیگری وجود داشته است، ولی پس از سکاکی، همه سخن سکاکی را با کمی تغییر در برخی مثال‌ها تقلید می‌کنند. البته امروز دیدگاه رقیبی وجود دارد که به صورت مکتب نیست، بلکه بیشتر به صورت فریادهای اعتراض‌آمیز در مقاله‌ها و کتاب‌ها و سمینارهاست. می‌گویند سکاکی خائن است، چون عبدالقاهر نمی‌خواست بلاغت را از علم نحو خارج بکند و بر این باورند که خارج شدن این مطالب از دل نحو، خیانت بوده است که باید جلوی آن گرفته شود و باید تمام مطالب بلاغی به دامان علم نحو بازگردد. این دیدگاه را می‌توانید در مقدمه «اسالیب الطلب عند النحویین و البلاغیین» مطالعه کنید.

**رهنامه: مسئله‌شان چیست؟**

استاد: می‌گویند علم نحو موجود، به علمی خشک و کالبدی بی‌روح مبدل شده است. بلاغت، روح علم نحو بوده است. حالا نه این روح آرامش دارد و نه آن کالبد زنده است. البته درباره حرفشان زیاد توضیح نداده‌اند.

**رهنامه: آیا مبانی و نگرش‌های کلامی، اعتقادی یا سیاسی، بر این علم حاکم بوده است؟**

استاد: این علم به صورت جدی در تصاحب  مکتبی کلامی بوده است. برای نمونه، در بحث مجاز عقلی گفته‌اند که جمله‌ «بهار گیاه را می‌رویاند»، مجاز عقلی است؛ چرا که صرفاً خدا گیاه را می‌رویاند و استناد رویاندن به غیر خدا مجاز عقلی است. این مبتنی بر این پیش‌فرض کلامی است که فاعل همه افعال خداست.

مرحوم محمدرضا اصفهانی، در کتاب «وقایة الاذهان»، که از کتاب‌های اصول معاصر است، این مورد را نقد می‌کند. به کتابش خیلی توجه نشده است، در حالی که در زبان محققی، خیلی قوی بوده و به عربی شعرهای قشنگی می‌سروده و به بدیع و بلاغت، نظر داشته است. بحث‌های جالبی در مباحث الفاظ دارد که اصولیون نباید به سادگی از کنار آن بگذرند. مرحوم اصفهانی به آنها اشکال می‌کند که شما حقیقت را معلوم بکنید تا مجاز مشخص بشود. سپس می‌گوید حقیقت آن است که کاربران زبان با آن انس داشته باشند. بنابراین، «بهار گیاه را رویاند»، حقیقت است.

برخی پیش‌فرض‌ها زبانی است. برای نمونه، ما در بلاغت، کلام را با اعتماد به شخصیت متکلم بلیغ بررسی می‌کنیم. این پیش‌فرض ما در علم بلاغت است. از این رو، کسانی که خرده می‌گیرند که این استفاده‌هایی که از کلام می‌کنید، روح گوینده هم از آن خبر ندارد و خیال‌بافی می‌کنید، به این دلیل است که به این مبنا توجه نکرده‌اند. متکلم بلیغ کسی است که واژه‌گزینی‌ها و ساختارگزینی‌هایش بی‌سبب نیست. برای نمونه، این مصرع که «نیست در لوح دلم جز الف قامت دوست» یا بعضی از نسخ به جای دوست می‌گوید: یار، حافظ‌پژوهی می‌گفت امکان ندارد حافظ در این غزل از واژه «دوست» بهره برده باشد؛ چرا که موسیقی کلام بهم می‌ریزد و الف و قامت، دو کلیدواژه به شمار می‌آیند. واژه «دوست» الف ندارد، ولی واژه «یار» الف دارد. دوست در سه مقام، قامت ندارد؛ اول در مقام کتابت، دوست خوابیده نوشته می‌شود و قامت ندارد، اما یار ایستاده است و با قامت نوشته می‌شود، دوم در مقام شکل‌گیری لب گوینده در حال تلفظ است، که لب گوینده در هنگام تلفظ یار، به شکل عموی و قامت‌دار باز می‌شود، اما در تلفظ کلمه، دوست به صورت خوابیده و افقی باز می‌شود، سوم در مقام تولید امواج صوتی که انمواج صوتی تولید شده از تلفظ کلمه‌ یار، برخلاف امواج صوتی برآمده از تلفظ کلمه دوست، ایستاده هستند و قامت دارند.

پیش‌فرض ایشان این است که حافظ به جمیع این ویژگی‌ها در کلمه یار دقت می‌کند. شما باید مبنایتان را مشخص بکنید. آیا حافظ را گوینده‌ای واژه‌گزین در این پایه می‌دانید یا نمی‌دانید؟ اگر این‌قدر به واژه‌گزینی حافظ توجه داشته باشید، باید این سخن را بپذیرید. من وقتی این موارد را می‌بینم، برای بی‌دقتی‌هایی حسرت می‌خورم که در عرصه قرآن و نهج‌البلاغه داریم و می‌گویم خدا ما را ببخشد. در کلمه «إثّاقلتم علی الأرض»، یعنی شما به زمین چسبیده‌ و سنگین شده‌اید، آوردن عبارت «تتثاقلتم» نیز جایز بود، ولی چرا خداوند «إثّاقلتم» را انتخاب کرده است؟ در این باره سید قطب چنین می‌گوید: در إثّاقلتم، یک تصویر زبانی وجود دارد؛ یعنی با آوردن تشدید و چیدمان همزه قبل از حرف مشدد، به خوبی یک فشار عمودی رو به پایین را در جرس کلمه نشان می‌دهد. سید قطب با پیش‌فرض اعتماد بسیار شدید به واژه‌گزینی متکلم بلیغ، این نظر را می‌دهد.

یکی از آسیب‌های ساختار موجود علم بلاغت، رکود شدید آن است که نمی‌توان درباره آن نظریه‌پردازی کرد.یکی از بحث‌های  امروز در حوزه معناشناسی و زیباشناسی، فونوسمانتیک است؛ یعنی معنایی که آوای کلام دارد و بعضی این هنر را دارند که آوای کلامشان با معنا هماهنگ است. برای نمونه، منوچهر دامغانی چنین می‌سراید: «خیزید و خز آرید که هنگام خزان است». چینش حرف «خ» و «ز»، به کلمه جرس خاصی بخشیده، اما مهم‌ این است که این موسیقی با معنا مرتبط است و می‌تواند معنا را به تصویر بکشد. به این جمله نهج‌البلاغه، که مربوط به زمان بعد از عثمان است، دقت کنید. امیرالمؤمنین توضیح می‌دهند در زمان حکومت عثمان، جایگاه‌ها بر اساس شایستگی‌ها تقسیم نشده است و من باید آن‌قدر شخصیت‌ها را که در جایگاه‌ها قرار دارند، بالا و پایین بکنم، که به اندازه بالا و پایین شدن حبوبات در دیگ در حال جوش است، تا هر کس به جایی برود که شایسته‌اش بوده است. می‌فرماید: «لَتُبَلْبَلُنَّ بَلْبَلَةً وَ لَتُغَرْبَلُنَّ غَرْبَلَة لَتُسَاطُنَّ سَوْطَ الْقِدْر». دقیقاً این آهنگ، آوا و جرس، همان معنا را به ذهن منتقل می‌کند. ما مأمور بودیم از طرف خودشان که زیبایی‌های کلامشان را به جوانان نشان بدهیم و وقتی این کار را نمی‌کنیم، خلأ به وجود می‌آید. بچه‌ها دنبال نوشته‌های «شل سیلور استاین» یا «جبران خلیل جبران» می‌افتند که خیلی در ایران کتاب‌‌*هایشان پر*فروش کرده است. کلمات زیبای آنها در بازاری رونق می‌یابد که ما زیبایی نهج‌البلاغه را نشان نداده باشیم. از مدیریت در نهج‌البلاغه، سیاست در نهج‌البلاغه، ماهی در نهج‌البلاغه، خفاش در نهج‌البلاغه و نظایر آن بحث کرده‌ایم، اما ترجمه‌ای معطوف به زیبایی نهج‌البلاغه نداریم که به جوان‌ها بدهیم که دست‌کم احساس بکنند این هم یکی از آثار ادبی جهان است. بنابراین، باید بلاغت را رشد بدهیم و از این رکود هشت‌صد ساله که از زمان سکاکی به وجود آمده است، خارج کنیم و عیب‌هایش را بگیریم و به جایی برسانیم که بتواند این خلأها را ترمیم کند.

**رهنامه: برای تغییر و اصلاح این علم باید از کجا شروع کرد؟**

استاد: تقریباً نسل استادان این فن در حال انقراض است. این جمله‌ تلخ را باید بزرگان حوزه بشنوند. استاد به معنی متخصص در علم، نه مدرّس کتاب درسی یا حاشیه‌نویس آن. آسیب‌های زیادی این مشکل را به وجود آورده است. یکی اینکه ذهن استادان واقعی به ساختار موجود خو کرده‌اند، در حالی که بسیاری از زیبایی‌ها در زبان وجود دارد که ما کشف نکردیم و هنوز به سمت کشف کردن آنها هم نرفتیم. ما برای قاعده‌یابی و نظم‌یابی از موجود بسیار پیچیده‌ای، به نام زبان عربی آمده بودیم، که متن قرآن کریم و نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه اوج آن بودند. واقعاً دچار توهم هستیم، اگر فکر کنیم بلاغت همین‌هایی است که در مختصر و مطول و دلائل الاعجاز و اسرار البلاغة است. ما می‌توانیم از پیشرفت‌ها و تجربه‌های دیگران نیز در مباحث زبان و و نحوه ورود آنها به مباحث مختلف زبانی استفاده بکنیم.

[[1]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftnref1%22%20%5Co%20%22).علامه طباطبایی، المیزان، ج 4، ص 210.

[[2]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftnref2%22%20%5Co%20%22).‌ نک: خاتمة المستدرك، ج ‏3، ص 220.

[[3]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftnref3%22%20%5Co%20%22). نك: دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص 11و 10 ـ 344.

[[4]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftnref4%22%20%5Co%20%22). همان، ص 170.

[[5]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftnref5%22%20%5Co%20%22)) عبدالقاهر جرجانی، دلائل الإعجاز، ص 108و 109.(فصل تقدیم)

[[6]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftnref6%22%20%5Co%20%22). ن ک: «بایستگی دانش بدیع در تفسیر»، دوفصل‌نامه قرآن شناخت، ش 8، پاییز و زمستان 1390.

[[7]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftnref7%22%20%5Co%20%22).ن ک: الخلاف، ج 3، ص 188، مسئلة 316.

[[8]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftnref8%22%20%5Co%20%22).جواهر الكلام، ج 22، ص 352.

[[9]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftnref9%22%20%5Co%20%22).مکاسب، ج  3، ص  278.

[[10]](file:///F%3A%5C%5C%D8%B1%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87%20%D8%AC%D8%AF%DB%8C%D8%AF%5C%5Cnahai%5C%5C1117-4.doc%22%20%5Cl%20%22_ftnref10%22%20%5Co%20%22).همان،  ص 282.