

Analysis and review of the linguistic, rhetorical, and hermeneutical views of Ibn Abi'l-Hadid in Al-Falk Al-Da'er Al AlMasale Al-Sa'er

Batul Vaez*

Abstract

Book of " Al-Falk Al-Da'er Al AlMasale Al-Sa'er", the work of Ibn Abi'l-Hadid's, the linguist, interpreter and philologist belongs to *ahl as-sunnah*, is a methodical and scholarly critique on Ali ibn al-Athir's valuable book, " Al-Masl Al-Sa'er Fe Adab al-Katib & al-Sha'er". The Book of Ibn al-Athir is an important reference in linguistic, rhetoric, literary typology, and the method of analysis and interpretation of the text; it has been also presented two valuable articles about the two techniques of writing and poetry in the book. Ibn Abi'l-Hadid's critical views on Ibn al-Athir ideas raise new and contemplative topics in the foregoing context, which can be adapted to new perspectives and views in the field of linguistics, rhetoric and hermeneutics Therefore, in this essay, we studied and analyzed Ibn Abi'l-Hadid's linguistic, rhetorical and interpretive ideas and based on his brief and concise views in the book of Al-Falk Al-Da'er, presented a coherent theoretical and intellectual system of his thoughts which is rooted in a kind of relativism; it means that in criticizing any category, he does not consider it as an element and a separate phenomenon, and does not issue an absolute statement, but by considering the important attributes such as texture, position of the word and time and place, he take into account that category as the relative and according to these indicators speak about it.

KeyWords: Ibn Abi'l-Hadid, Al-Falk Al-Da'er. AlMasale Al-Sa'er, Ibn al-Athir, linguistics, Rhetorics, Hermenutics.

* Assistant Professor of Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University,
batulvaez@yahoo.com

Date of receipt: 18/10/98, Date of acceptance: 22/12/98

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

تحلیل و بازخوانی دیدگاه‌های زبانی، بلاغی، و هرمنوتیکی ابن ابی‌الحدید در کتاب الفلک الدائر علی المثل السائر

بتول واعظ*

چکیده

کتاب الفلک الدائر علی المثل السائر ابن ابی‌الحدید، زبان‌شناس، لغت‌شناس، و مفسر اهل سنت، نقدی روش‌مند و عالمانه بر کتاب ارزش‌مند المثل السائر فی ادب الکاتب و الشعاع ابن‌اثیر است. کتاب ابن‌اثیر مرجعی مهم در مباحث زبان‌شناختی، بلاغت، گونه‌شناسی ادبی، و روش تحلیل و تفسیر متن به‌شمار می‌رود و درباب دو فن کتابت و شعر مطالبی ارزنده به مخاطب خود ارائه می‌دهد. دیدگاه‌های انتقادی ابن ابی‌الحدید بر نظریات ابن‌اثیر مباحث جدید و قابل‌تأملی را در زمینه‌های پیش‌گفته مطرح می‌کند که با دیدگاه‌ها و نظریات جدید در حوزه زبان‌شناسی، بلاغت، و هرمنوتیک قابل‌تطبيق است. از این‌رو در این جستار به بررسی و تحلیل اندیشه‌های زبانی، بلاغی، و تفسیری ابن ابی‌الحدید پرداخته شده و با استفاده از دیدگاه‌های پراکنده و مختصر وی در کتاب الفلک الدائر، نظام فکری و تئوریک منسجمی از وی ارائه شده که مبتنی بر اندیشه نسبی‌گرایی است؛ بدین معنی که در نقد هیچ مقوله‌ای آن به‌مثابه یک عنصر و پدیده مجزا در نظر گرفته نمی‌شود و درباب آن حکم مطلق نمی‌دهد، بلکه با در نظر داشتن شاخصه‌های مهمی چون بافت، موقعیت کلام، و زمان و مکان آن مقوله را امری نسبی می‌داند و باتوجه به این شاخصه‌ها درباب آن سخن می‌گوید.

کلیدواژه‌ها: ابن ابی‌الحدید، الفلک الدائر علی المثل السائر، ابن‌اثیر، بلاغت، زبان‌شناسی، هرمنوتیک.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی، batulvaez@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۷

۱. مقدمه

المثل السائر فی ادب الکاتب و الشعاعر ابن‌اثیر مرجعی مهم در مباحث زبان‌شناختی (نحو و لغت)، بلاغت، گونه‌شناسی ادبی، و روش تحلیل متن به‌شمار می‌رود و درباب دو فن کتابت و شعر مطالبی ارزنده به مخاطب خود ارائه می‌دهد. مصححان^۱ این کتاب جلد چهارمی را با عنوان *الفلک الدائر*^۲ به این کتاب، که خود در سه جلد تنظیم شده است، ضمیمه کرده‌اند که نمایان‌گر نقد و تعلیقات عالمانه ابن ابی‌الحدید، زبان‌شناس، لغت‌شناس، و مفسر اهل سنت، بر دیدگاه‌های زبانی - بلاغی ابن‌اثیر در این کتاب است.

یکی از وجوه مهم نظریه‌پردازانه این دو کتاب پرداختن به حوزه زیبایی‌شناسی در تحلیل متن و زمینه‌هایی چون لغت، نحو، و تفسیر است. بدین معنا که در بلاغت سستی به زبان و عناصر خیال تنها به‌منزله جزئی از کل پرداخته می‌شود و زیبایی‌شناسی محدود به سه علم بدیع، بیان، و معانی است. این دو کتاب با این‌که در زمره منابع زبانی و بلاغی کلاسیک به‌شمار می‌روند، به‌دلیل احاطه علمی نویسندگان به موضوعات، مباحثی را درباب زبان و بلاغت مطرح می‌کنند که در زیبایی‌شناسی مدرن بدان‌ها پرداخته می‌شود؛ یعنی تمام زمینه‌های موردبحث در این دو کتاب از قبیل زبان، مسائل بلاغی، لغت، و تفسیر همه درخدمت معنا، تفسیر، و تحلیل متن قرار می‌گیرند. به همین دلیل، از خلال مطالب و مباحث کتاب *الفلک الدائر* گاه دیدگاه‌هایی می‌یابیم که در زبان‌شناسی جدید، زیبایی‌شناسی مدرن، و هرمنوتیک مطرح می‌شوند. در این جستار، به بیان و تحلیل این‌گونه دیدگاه‌های جدید و درخور تأمل خواهیم پرداخت.

ابن ابی‌الحدید در این کتاب به نقد و تبیین تمام مباحث کتاب *المثل السائر* پرداخته است، بلکه به‌صورت گزینشی، پراکنده، و به‌اختصار تنها آن دسته از دیدگاه‌های ابن‌اثیر را که نادرست و غیرعالمانه پنداشته نقد کرده است. به همین دلیل، استخراج یک نظام فکری و تئوریک منسجم از خلال دیدگاه‌های پراکنده او کاری دشوار، ولی ممکن است. اگر نظریات و دیدگاه‌های ابن ابی‌الحدید در زمینه زبان، لغت، و بلاغت به‌صورت نظام‌مند، منسجم، و مفصل ارائه می‌شد، بی‌تردید یکی از صاحب‌نظران این عرصه به‌شمار می‌رفت. نقد ابن ابی‌الحدید بر دیدگاه‌های ابن‌اثیر تنها به مباحث بلاغی منحصر نشده است، بلکه به‌تناسب موضوعاتی را که ابن‌اثیر مطرح کرده است، زمینه‌های مختلفی چون لغت، نحو، بافت، روش تفسیر متن، مواضع، حقیقت و مجاز، توحید، قرآن، و حدیث را نیز دربر گرفته است.

۲. ابن ابی‌الحدید

عزالدین ابو‌حامد عبدالحمید بن هبة الله بن محمد بن حسین مدائنی، معروف به ابن ابی‌الحدید، دانشمند، شاعر، ادیب، فقیه شافعی و اصولی معتزلی (۵۸۶-۶۵۶ق)، در مدائن دیده به جهان گشود. در جوانی به بغداد رفت و در محضر علما و بزرگان مشهور بغداد، که بیش‌تر آن‌ها شافعی‌مذهب بودند، به قرائت کتب و اندوختن دانش پرداخت (الدمشقی ۱۴۰۸: ۱۹۹-۲۰۰؛ به‌نقل از *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲).

وی در اصول معتزلی و در فروع شافعی بود و گفته شده است که مشربی میان تسنن و تشیع برگزیده بود. بررسی شرح *نهج البلاغه* او نشان می‌دهد که برخلاف نظر ابن‌کثیر (ج ۱۳، ۱۹۹)، که وی را شیعی غالی شمرده است، می‌توان او را معتزلی معتدل دانست. او در آغاز کتابش اتفاق همه شیوخ معتزلی خود را بر صحت شرعی بیعت با ابوبکر نقل می‌کند و تصریح می‌کند که از رسول خدا نصی بر آن بیعت وارد نشده است، بلکه تنها انتخاب مردم که هم به اجماع و هم به غیراجماع راه تعیین پیشوا شمرده شده است، موجب صحت آن است (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ق: ج ۱، ۷)، اما ابن ابی‌الحدید به پیروی از مکتب معتزله بغداد علی (ع) را افضل از خلفای سه‌گانه می‌داند (بنگرید به *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، مدخل «ابن ابی‌الحدید»).

۱.۲ روش شرح متن

یکی از اشکالاتی که ابن‌اثیر بر روش مفسران و شارحان اشعار گرفته بی‌توجهی به اسرار فصاحت و بلاغت متن است. پاسخی که *ابن ابی‌الحدید* به این اشکال می‌دهد، نکته روش‌شناختی مهمی را در تفسیر و تحلیل متن ارائه می‌کند:

هدف شارحان اشعار کشف مراد شاعر است. پس واژگان و مسائل نحوی را تاجایی‌که به فهم معنا مربوط باشد، تفسیر و شرح می‌کنند و هرگاه در بیت واژه‌ای دشوار نباشد که نیاز به معنی داشته باشد و فهم معنی نیز در گرو نحو جملات نباشد، تنها به شرح معنی بیت می‌پردازند (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ق: ۱۹).

اشکالی که ابن ابی‌الحدید بر روش تفسیری ابن‌اثیر وارد می‌کند، یکی از اشکالات عمده و ساختاری در روش شرح سستی متون منظوم و مثنوی فارسی و عربی است. باتوجه‌به سخن ابن ابی‌الحدید، در شرح و تفسیر متن ضرورتی نیست به توضیح و تبیین همه موارد

و عناصر تشکیل‌دهنده متن پرداخته شود که نقشی در معنای متن و مقصود آفریننده آن ندارند. به نظر ابن ابی‌الحدید، تنها شرح و تفسیر عناصری مهم است که در فرایند فهم مطلب و رسیدن به قصد مؤلف نقش دارند.

نکته مهم دیگر دیدگاه هرمنوتیکی ابن ابی‌الحدید در برخورد با متن است. مطابق با این دیدگاه، هرمنوتیک سنتی در پی دستیابی به نیت مؤلف و مراد او از آفرینش متن است و هدف از شرح شعر را کشف مقصود شاعر می‌داند.

هرمنوتیک دانشی است که نظریه‌های مربوط به فهم را موردبررسی قرار می‌دهد و دارای دو رویکرد عینی‌گرا و نسبی‌گراست. دیدگاه ابن ابی‌الحدید درباره معنای متن در این مورد مطابق با دیدگاه هرمنوتیک عینی‌گراست، زیرا هدف شرح را کشف مراد شاعر می‌داند. عینی‌گرایی درمقابل نسبی‌گرایی است.

هرمنوتیک عینی‌گرا در پی یافتن قصد مؤلف است. از دیدگاه هیرش، علم هرمنوتیک به تعریف دقیق چنین است:

کوششی لغوی به‌معنای شایسته و متداول قدیم است برای دریافتن آنچه مؤلف مقصود داشته است و این تنها مبنای صحیح برای نقد است، ولیکن این خود نقد نیست، تأویل است. علم هرمنوتیک می‌تواند از تحلیل منطقی و شرح حال و حساب احتمالات (برای تعیین محتمل‌ترین معنا از میان چند تأویل ممکن) به‌خوبی استفاده کند، ولیکن اساساً علم لغت باقی می‌ماند (پالمر ۱۳۹۱: ۷۲-۷۳).

اما از نظر گادامر، که نماینده هرمنوتیک مدرن و نسبی‌گراست، وظیفه علم هرمنوتیک اساساً فهمیدن متن است نه مؤلف (همان: ۲۰۴-۲۵۰).^۳

دو خصلت مهم عینی‌گرایی میدان‌دادن به ثبات و نیز تمایز فاعل شناسایی از موضوع و متعلق آن است. برخی از مبانی هرمنوتیک عینی‌گرا عبارت است از متن یک معنای نهایی دارد که همان مقصود مؤلف است؛ معیار فهم درست از نادرست برابری و نابرابری فهم خواننده با آن معنی و مقصود است؛ اثر مستقل از خواننده و مفسر درک می‌شود (حاجی اسماعیلی و بنائیان اصفهانی ۱۳۹۴: ۱۲۶).

آگاهی بیش‌تر درباره هرمنوتیک کلاسیک و مدرن عینی‌گرا و نسبی‌گرا به مطالعه بیش‌تری نیاز دارد.^۴

از نظر نگارنده، اگرچه ابن ابی‌الحدید در زمینه شرح و تفسیر شعر دیدگاهی مبتنی بر هرمنوتیک عینی‌گرا ارائه کرده است، با بررسی دیدگاه‌های او در نقد دیدگاه‌های زبانی —

بلاغی ابن‌اثیر در کتاب *الفلک الدائر*، با زمینه‌های نسبی‌گرایی در اندیشه او مواجه می‌شویم. اغلب نقدهایی که بر ابن‌اثیر وارد کرده است بر محور اندیشه نسبی‌گرایی صورت گرفته است که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت.

بنابر دیدگاه هرمنوتیک نسبی‌گرا، حقیقت نسبی و تغییرپذیر است. ممکن است در زمانی چیزی حقیقت به‌شمار آید و در زمانی دیگر یا برای افراد دیگر کاذب و فاقد حقیقت باشد. مبانی مهم نسبی‌گرایی فهم عبارت است از این‌که فهم یک متن به معنای نهایی نظر ندارد، بلکه به پرسش‌هایی بستگی دارد که در برابر آن مطرح می‌شود؛ به دلیل متغیر بودن پرسش‌ها، که بسته به افق دید خواننده و زمان‌بندی آن دارد، معانی متن امری نسبی است. ارزش‌های جهان در تأویل‌های ما نهفته است و حقیقت جز تأویل نیست. مؤلف و مقصود او در فهم متن هیچ نقشی ندارد، آنچه موضوع فهم قرار می‌گیرد خود متن است (بنگرید به احمدی ۱۳۸۵: ۵۷۰-۵۷۴).

البته مدعی این نیستیم که نسبی‌گرایی ابن ابی‌الحدید مطابقت کامل با هرمنوتیک نسبی‌گرای غربی دارد، زیرا نسبی‌گرایی که در نظریه‌های نقادانه جدید اصلی پذیرفته شده محسوب می‌شود، حاصل تحولات فکری‌ای است که ریشه در فلسفه پدیدارشناسی هوسرل دارد. نسبی‌گرایی ابن ابی‌الحدید بیش‌تر ریشه در مذهب اعتزالی او دارد و نوعی نسبی‌گرایی نظام‌مند است که در مباحث زبانی، بلاغی، و تعریف مقوله‌ها یک تعبیر یا تعریف مطلق را نمی‌پذیرد، بلکه هرچیزی را بسته به بافتی که در آن قرار می‌گیرد، متغیر می‌داند.

دیدگاه هرمنوتیکی و تفسیری ابن ابی‌الحدید در مقام تطبیق به دیدگاه هرمنوتیکی اریک. د. هرش، فیلسوف آمریکایی، نزدیک است. وی در کتاب *اعتبار تأویل ضابطه اصلی در شناخت تأویل را نیت اصیل مؤلف معرفی کرده است* (همان: ۵۹۱). آنچه دیدگاه ابن ابی‌الحدید و هرش را به هم نزدیک می‌کند، تفاوت‌گذاشتن میان دو مقوله معنا و دلالت است. «هرش مدلل می‌سازد که معنای لفظی در واقع از معناداشتن جدایی‌ناپذیر است، زیرا در واقع می‌توانیم آنچه را اثر برای مؤلف آن معنی دارد، از آنچه اثر برای ما معنی می‌دهد، متمایز کنیم» (پالمر ۱۳۹۱: ۷۴). از نظر هرش، متن یک معنای قطعی و مشخص دارد و آن همان نیت و قصد مؤلف است، اما می‌تواند از نظر خواننده دلالت‌های معنایی مختلفی داشته باشد که البته این دلالت‌ها فاقد اعتبارند. ابن ابی‌الحدید نیز در نقدهایی که بر نمونه‌های تفسیری ابن‌اثیر وارد کرده است، چنین دیدگاهی دارد. او نیز متن را دارای یک معنای قطعی می‌داند که همان مراد متکلم است، اما متن می‌تواند هم‌زمان بر معانی و احتمالات معنایی دیگر نیز دلالت داشته باشد. نمونه آن را در تفسیر حدیثی از پیامبر در باب

فضیلت مسجد رسول‌الله (ص) می‌بینیم (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۵۶-۵۸). نسبی‌گرایی ابن ابی‌الحدید بیش‌تر در مباحثی چون حقیقت و مجاز و مسائل بلاغی بازتاب یافته است تا تفسیر. تفاوت نسبی‌گرایی ابن ابی‌الحدید با نسبی‌گرایی هرمنوتیک‌های مدرنی چون هایدگر و گادامر این است که آن‌ها تاریخ و زمان را عامل نسبیّت معنا می‌دانند (بنگرید به پالم ۱۳۹۱: ۱۹۶-۱۹۹)، ولی نسبی‌گرایی ابن ابی‌الحدید در نتیجهٔ مقولهٔ زبان‌شناختی مهمی چون بافت (سیاق) است که با تغییر بافت تعاریف مقوله‌های زبانی و بلاغی نیز تغییر می‌کند. ابن‌اثیر برخلاف ابن ابی‌الحدید تنها در مقولهٔ تفسیر نسبی‌گراست. بدین معنی که در تفسیر هر متن، بدون ارزش‌گذاری، به چند وجه معنایی قائل شده است (بنگرید به ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۵۶-۷۱).

۲.۲ ترادف در زبان

ابن ابی‌الحدید برخلاف ابن‌اثیر، که به وجود ترادف در زبان معتقد است، وجود کلمات مترادف را در زبان نفی می‌کند. این دیدگاه با دیدگاه زبان‌شناسانی چون بلومفیلد، که وجود ترادف را در زبان انکار می‌کنند، مطابقت دارد. طبق این نظر کلماتی که به‌ظاهر معنای مشترکی دارند، در حقیقت معنایی با هم متفاوت‌اند: «گمان می‌شود بسیاری از این اسم‌ها مترادف‌اند، درحالی‌که درحقیقت با هم تفاوت دارند» (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۲۷).

ترادف یکی از انواع مباحث فقه‌اللغة به‌شمار می‌رود که در کتب لغت موردتوجه لغت‌شناسان قرار گرفته است. این موضوع هم‌چنین از موضوعات چالش‌برانگیز زبان‌شناسی و از جمله زبان عربی است. ترادف از موضوعات موردبحث در معناشناسی نیز به‌شمار می‌رود که برخی آن را انکار کرده و برخی دیگر به‌عنوان یک پدیدهٔ زبانی بدان معتقد شده‌اند.

صحابه و تابعان زمانی که می‌خواستند الفاظ غریب قرآن را تفسیر کنند، آن‌ها را با الفاظ مترادف تفسیر می‌کردند، اگرچه نام ترادف بر آن نمی‌گذاشتند. گفته‌اند نخستین کسی که به پدیدهٔ ترادف اشاره کرده، سیبویه بوده است که در کتاب خود یکی از اقسام کلام عرب را «اختلاف‌اللفظین و المعنی الواحد» برشمرده و برای آن، ذهب و انطلق را مثال آورده است (عبدالمحمدی و شریفی ۱۳۹۱: ۵۱).

اولین کسی که در این زمینه کتاب نوشت، اصمعی بود که به آن عنوان *اختلف الفاظه و اتفقت معانیه* داده است (المنجد ۱۴۲۸: ۶). دانشمندان اسلامی همگی در سه قرن اول به

وجود ترادف در زبان عربی باور داشتند. نخستین کسی که با عنوان مترادف کتاب نوشت، ابوالحسن رمانی بود با عنوان *الألفاظ المترادفة و المتقاربة المعنی* (همان: ۲۰).

اولین کسی که ترادف را انکار کرد، ابو عبدالله محمد بن زیاد، معروف به ابن‌اعرابی، (۱۵۰-۲۳۱ ق) بود (همان: ۳۷-۳۸). در میان قدما المنجد و بنت‌الشاطی و در میان معاصران مصطفوی از دیگر منکران ترادف به‌شمار می‌روند (عبدالمحمدی و شریفی ۱۳۹۱: ۸۳).

در باب تعریف ترادف دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. برخی تعریفی ساده و بدون شرط ارائه کرده‌اند؛ نظیر سیبویه که ترادف را چنین تعریف کرده است: «این‌که دو لفظ مختلف، ولی معنای آن‌ها یکی باشد. مانند ذهب و انطلق» (سیبویه ۱۹۸۸ م: ج ۱، ۲۴). ابن‌اثیر نیز همین تعریف را بیان داشته است. عیسی‌الرمانی تعریف ترادف را به یک شرط مقید کرده است: «ترادف مقید و محدود شدن الفاظ بر معنای واحدی باشد به اعتبار واحد، مثل الحنطه، القمح، و البر» (رمانی ۱۴۱۳: ۹-۱۰).

برخی از معاصران با افزودن قیود بیش‌تر آن را چنین تعریف کرده‌اند: ترادف «عبارت است از دلالت دو یا چند لفظ به‌طور حقیقی و مستقل بر معنای واحد با لحاظ واحد و در محیط زبانی واحد» (طیب حسینی ۱۳۹۲: ۶۳).

مقصود از حقیقی این است که دو لفظ در معنای حقیقی‌شان مترادف باشند. اگر دو لفظ در معنای مجازی‌شان هم‌معنا باشند یا یک لفظ در استعمال مجازی‌اش با لفظ دیگر در استعمال حقیقی‌اش هم‌معنا باشد، مترادف شمرده نمی‌شوند. با قید مستقل، کلماتی که به‌صورت تابع و برای تأکید به‌کار می‌روند، از دایره مترادفات خارج می‌شوند. با قید به اعتبار واحد، اسم و صفت یک شیء از دایره مترادفات خارج می‌شود، زیرا اگرچه اسم و صفت بر یک معنا دلالت می‌کنند، این دلالت از دو جهت و دو حیث است، مانند سیف و صارم (همان: ۶۴).

ابن ابی‌الحدید نیز از منکران وجود ترادف در زبان است. در مورد بسیاری از اسم‌ها چنین گمان می‌شود که آن‌ها مترادف‌اند، در حالی که در حقیقت با هم‌دیگر متباین و متفاوت‌اند؛ نظیر کلماتی چون سیف، صارم، و مُهَنَد. پس هرکدام از این معانی متباین یا دیگری است. بنابراین اسم‌هایی که برای سیف وضع شده‌اند با یک‌دیگر متباین‌اند، اما در ظاهر به‌نظر می‌رسد که مترادف و هم‌معنی‌اند (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۴۷-۴۸). بنا بر نقد ابن ابی‌الحدید مثال‌هایی که ابن‌اثیر برای کلمات مترادف می‌آورد، مانند خمر، راح، و مدام، نمی‌توانند جزو کلمات مترادف به‌شمار آیند (همان: ۴۸). ابن ابی‌الحدید در نقد نظر ابن‌اثیر

کلماتی مانند سیف، صارم، و مهّند را مثال می‌آورد و آن‌ها را دارای معانی متفاوتی می‌داند. هم‌چنین از دید او کلمات خمر، راح، و مدام نیز معنای متفاوتی دارند. البته وی برای ادعای خود هیچ دلیلی عرضه نکرده است. به‌نظر نگارنده، این کلمات به این دلیل در زمره مترادفات محسوب نمی‌شوند و با یک‌دیگر متباین‌اند که وجه دلالتی آن‌ها به شیء موردارجاع، از حیث‌های معنایی مختلفی است؛ هرکدام در اشاره به این نوشیدنی خاص ویژگی‌ها و جهت‌های معنایی متفاوتی از آن را در نظر دارند. خمر از حیث تخمیرشدگی، راح از حیث آرامش‌بخشی، و مدام از حیث نوشیدن پیوسته به این نوشیدنی اطلاق شده‌اند. این قاعده درباب کلمات سیف، صارم، و مهّند نیز صدق می‌کند.

۳.۲ اشتراک لفظی

«اشتراک لفظی» یا «هم‌نام» اصطلاحی در زبان‌شناسی است و به لفظ‌های مشترکی اشاره دارد که از دو یا چند معنا برخوردار است. در این میان، معانی لفظ مشترک ممکن است ضد هم یا نزدیک به هم باشند. دانشمندان اصول نحو در تعریف مشترک لفظی گفته‌اند: «لفظ مشترک لفظی است که در نظر اهل زبان بر دو معنای مختلف یا بیش‌تر به‌طور یک‌سان و برابر دلالت کند» (عبدالنواب ۱۳۶۷: ۳۳۶؛ به‌نقل از شهبازی ۱۳۹۴: ۱۲۱). نورالدین المنجد از زبان‌شناسان معاصر در تعریف مشترک لفظی می‌گوید:

مشترک لفظی واژه مفردی است با همان حروف و حرکات و در یک محیط و نیز در یک زمان که بر دو یا بیش از یک معنا دلالت کند، در صورتی که میان این معانی رابطه بلاغی یا معنوی وجود نداشته باشد (المنجد ۱۴۲۸: ۳۷؛ به‌نقل از شهبازی ۱۳۹۴: ۱۲۲).

پدیده اشتراک لفظی جایگاه و موقعیت بارزی در میدان تحقیقات معنایی احراز کرده است، زیرا این مقوله جزئی از مجموعه پدیده‌هایی است که در علم جدید دلالت به آن روابط معنایی گفته می‌شود (نصیف الجنانی ۱۳۸۱: ۵۱).

این موضوع یکی از مباحث زبانی مهمی است که ابن‌اثیر در *المثل السائر* بدان پرداخته و درباب دلایل به‌وجودآمدن لفظ مشترک و انواع آن بحث کرده است. ابن‌ابی‌الحدید نیز با پذیرش اصل موضوع، برخی از دیدگاه‌های ابن‌اثیر را نقد کرده است. نخستین نقدی که ابن‌ابی‌الحدید در این موضوع بر ابن‌اثیر وارد می‌کند، درباب تعریف لفظ مشترک است. از نظر ابن‌اثیر اسم‌های مشترک، در لفظ مشترک و در معنی متفاوت‌اند؛ مثل واژه «عین». اما ابن‌ابی‌الحدید این تعریف را جامع و مانع ندانسته و خود بدان چیزی افزوده است:

«مشترک لفظی اسمی است که اول برای یک کلمه خاص وضع شده است» (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۴۸). وی انگیزه و دلیل خود را از افزودن این گزاره به تعریف لفظ مشترک، تمایز میان لفظ مشترک و لفظی می‌داند که درعین حال هم بر مجاز و هم بر حقیقت دلالت می‌کند.

آنچه ابن ابی‌الحدید مطرح می‌کند، از نظر وضع لغت و تطور معنایی واژه بسیار مهم است. قدر مشترک تعریف‌هایی که اهل زبان از لفظ مشترک ارائه داده‌اند، همان نبودِ علاقه در معانی لفظ یا بی‌توجهی اهل زبان به علاقه یا قدر مشترک معانی لفظ است. چنانچه اهل زبان میان معانی لفظی علاقه‌ای بیابند، آن لفظ مصداق حقیقت و مجاز است. به این ترتیب، مشترک لفظی عبارت از لفظی است که در مواضع گوناگون به معانی گوناگونی استعمال می‌شود و اهل زبان هیچ علاقه و قدر مشترکی میان معانی آن نمی‌یابند. این بخش از تعریف با دیدگاه ابن ابی‌الحدید سازگاری و تناسب دارد، زیرا او نیز به تفاوت میان لفظ مشترک و لفظی که معنای آن میان حقیقت و مجاز در تردد است، اذعان داشته است. نکته موردتأمل دیگر در عبارت ابن ابی‌الحدید این است که از نگاه او لفظ مشترک «اسمی است که اول برای یک کلمه خاص وضع شده است [و پس از آن برای کلمات دیگر به‌کار رفته]»، درحالی‌که برخی ویژگی لفظ مشترک را تعدد وضع آن قلمداد کرده‌اند: «برخی صاحب‌نظران قیودی نیز بر این تعریف افزوده‌اند؛ مانند این‌که باید تعدد معنای مشترک بر اثر تعدد وضع باشد و گروهی نیز معتقدند که باید تعدد وضع در یک قبیله صورت گرفته باشد». باوجوداین، آنچه ابن ابی‌الحدید مطرح می‌کند، نظری محکم و مستدل است، زیرا اسم مشترک ابتدا یک بار برای یک معنای مخصوص وضع شده است، اما با گذشت زمان و کاربرد آن در میان قبایل و گروه‌های مختلف جنبه‌های معنایی متعدد و مختلفی یافته است؛ به عبارت دیگر، مواضع لغت یک بار برای یک معنای خاص صورت گرفته است، اما تعدد و کثرت در گستردگی حوزه‌های معنایی آن واژه اتفاق افتاده است. آنچه در جریان توسعه معنایی یک واژه روی می‌دهد، همان فرایند مجازآفرینی و تردد معنایی میان دو ساحت حقیقت و مجاز است؛ «زیرا یکی از عوامل پیدایش اشتراک لفظی تطور معنایی است که آن هم ابتدا از طریق مجاز صورت می‌گیرد» (شهبازی ۱۳۹۴: ۱۲۲-۱۲۳). بیش‌تر الفاظ مشترک از ره‌گذر تطور معنایی و دلالتی به وجود می‌آیند. بدین گونه که در آغاز لفظی به طریق مجاز بر معنایی اطلاق می‌شود. در این هنگام، علاقه آن به معنای حقیقی لفظ آشکار است، اما پس از کثرت استعمال و گذر زمان، علاقه آن فراموش و به حقیقت تبدیل می‌شود. به این ترتیب، در یک لغت دو حقیقت پدید می‌آید و اشتراک لفظی حاصل می‌شود. این نکته‌ای

است که ابن‌اثیر نیز بدان اشاره کرده است: «برخی واقع‌شدن لفظ مشترک را بدین معنا که در آن هر دو معنا بر حقیقت دلالت نکنند، بلکه دلالت در یکی از آن‌ها بر طریق مجاز باشد، قبول ندارند» (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۴۸). به نظر ابن‌اثیر هر دو معنای لفظ مشترک حقیقت نیست، بلکه معنا در یکی به طریق مجاز و در دیگری حقیقت است. این دیدگاه موجب تشابه میان لفظ مشترک و بحث مجاز در الفاظ می‌شود. اگر هم در وضع اول اسمای مشترک هر دو معنی حقیقت نباشد، بلکه یک معنا به طریق مجاز حاصل شود، با گذشت زمان علاقه و وجه شباهت میان این دو معنا از بین می‌رود و دیگر ذهن میان معنای حقیقی و مجازی لفظ مشترک تردد نمی‌کند، بلکه هر دو معنا در آن بافت زبانی و موقعیتی خاص خود حقیقت دارند.

اشکال دیگر ابن ابی‌الحدید بر ابن‌اثیر این‌که ابن‌اثیر مقصود واضح از وضع لفظ مشترک را تفاوت و تباین ایجاد تجنیس می‌داند. از نظر ابن‌اثیر جناس تنها در نتیجه وجود الفاظ مشترک در کلام حاصل و نبود جناس موجب از بین رفتن فصاحت و بلاغت کلام می‌شود. ابن ابی‌الحدید، با بیان مصادیق چندی از انواع جناس، ایجاد جناس را در ذهن تنها با اشتراک لفظی رد می‌کند (همان: ۵۰).

ابن‌اثیر در بحث اشتراک لفظی به یکی دیگر از عوامل پیدایش لفظ مشترک، یعنی اشتراک صرفی در واژه، اشاره می‌کند. اشتراک ساختار صرفی برخی لغات نیز سبب شده است تا در آن‌ها تعدد معنا پدید آید؛ مانند «نوی» که هم جمع «نواه: هسته خرما» است، هم مصدر به معنای «نیت»، و هم فعل به معنای «نیت کرد». با وجود این، ابن‌اثیر با این مخالف است که این وضع از سوی چند قبیله صورت گرفته باشد؛ درحالی‌که بنابه دیدگاه ابن ابی‌الحدید و اهل زبان این رویکرد زبانی ممتنع نیست، زیرا به کار رفتن یک واژه در دو معنای مختلف می‌تواند از سوی دو قبیله صورت گرفته باشد؛ یعنی هر کدام از این دو قبیله واژه را به معنای دیگری وضع کرده و به کار برده است. این موضوع یکی دیگر از عوامل پیدایش اشتراک لفظی است.

گاه واژه‌ای بیگانه وارد زبانی می‌شود که می‌توان در همان زبان واژه‌ای را یافت که از نظر صوری مشابه واژه بیگانه است، اما از جهت دلالت با آن تفاوت دارد. بسیاری از پیشینیان از جمله ابن‌درستویه، ابوعلی فارسی، و ابن‌سراج به این عامل اشاره کرده‌اند. در این مورد، قبیله‌ای واژه‌ای را برای معنایی و قبیله‌ای دیگر همان واژه را برای معنایی دیگر وضع می‌کند و با گذشت زمان، استعمال دو معنا برای واژه شایع می‌شود (شهبازی ۱۳۹۴: ۱۲۲-۱۲۳).

نکته مهم در دیدگاه ابن ابی‌الحدید نسبی دانستن موضوع الفاظ مشترک است، درحالی‌که ابن‌اثیر درصدد است تا این موضوع را قاعده‌مند سازد، به‌گونه‌ای که امکان مطابقت کامل میان موارد وضع الفاظ مشترک وجود داشته باشد. علاوه‌براین، اشتراک لفظی خصلتی ثابت و مطلق برای لفظ نیست و از زمانی به زمان دیگر و در میان اهل یک زبان فرق می‌کند (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۵۱-۵۳).

ازاین‌رو، ابن ابی‌الحدید با توجه به این دیدگاه اصطلاحی متناقض‌نما با نام «مجاز حقیقی» ساخته است. «حقیقت شرعی در اصل وضع مجاز حقیقی است» (همان: ۵۳)؛ یعنی بحث حقیقت لفظ امری نسبی و دوسویه است. آنچه در یک بافت حقیقت فهمیده می‌شود، شاید در بافتی دیگر و از وجهی دیگر مجاز محسوب شود.

۴.۲ دلالت‌های معنایی مختلف یک عبارت (دیدگاه هرمنوتیکی ابن ابی‌الحدید)

ابن ابی‌الحدید در بخش ۲۳ کتاب *الفلک الدائر* نقدی بر یکی از تفسیرهای ابن‌اثیر وارد می‌کند که گویای دیدگاه او درباب معنای متن است. ابن‌اثیر برای بیان این موضوع که «گاه از یک عبارت دو معنای متضاد برداشت می‌شود» (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۵۶) به حدیثی از پیامبر (ص) استشهد می‌کند: «صلاة في مسجدی هذا خيرٌ من ألف صلاة في غيره من المساجد إلا المسجد الحرام». از نظر ابن‌اثیر، این حدیث دو معنای متضاد دربردارد: «نخست این‌که مسجد الحرام برتر از مسجد رسول‌الله (ص) است و دیگر این‌که مسجد رسول‌الله (ص) برتر از مسجد الحرام است». اما ابن ابی‌الحدید با دیدگاه تأویلی روش‌مند خود میان دو اصطلاح معنا و دلالت تفاوت می‌گذارد. از نظر او این حدیث نبوی (ص) دو معنای متضاد ندارد، بلکه از دلالت‌های معنایی متفاوتی برخوردار است که می‌تواند در موازات هم مطرح شود. البته از اصطلاح «دلالت» استفاده نمی‌کند، اما معانی مورد استفاده‌اش مطابق با معنای دلالت است: «این مخالفت و اختلاف محتمل نکاتی است» (همان: ۵۷). واژه «دربردارنده و محتمل نکات یا احتمالات» همان چیزی است که امروزه به‌ویژه در نقد هرمنوتیکی با عنوان «دلالت معنایی» از آن یاد می‌شود. برای اثبات این دیدگاه خود، شاهد مثال‌های دیگری را که ابن‌اثیر ذکر کرده می‌آورد و به همین شیوه نقد می‌کند. نکته مهم در نقد ابن ابی‌الحدید بر ابن‌اثیر توجه به بافت سخن و کلام در خوانش متن و فهم مقصود مؤلف است (همان: ۵۸-۵۹). از نقد ابن ابی‌الحدید مبحث مهم دیگری نیز درباب روش خوانش و فهم متن استخراج می‌شود که گاه نزدیک یا شبیه به تئوری‌های جدید در زمینه

تفسیر و معنای متن است. ابن‌اثیر با عنوان طرح بحث ترجیح بیانی و ترجیح فقهی به تفسیر آیه‌ای از قرآن پرداخته است. اما ابن‌ابی‌الحدید با نقد شیوه قرائت ابن‌اثیر دیدگاهی روش‌مند در باب تفسیر و معنای متن ارائه می‌کند که بر کلیت متن، بافت آن، و خوانش جزء با کل متکی است (ابن‌ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۷۳).

ترجیح میان معانی یک عبارت و فهم درست معنای متن بحثی مهم و بنیادی در اصول فقه و استخراج و استنباط احکام از آیات قرآن کریم و احادیث است (مظفر ۱۳۸۴: ۲۴۸-۲۵۶) مطالعه شیوه‌های استخراج و استنباط احکام شرعی از کتاب قرآن و احادیث در دانش اصول فقه برای مباحث روش‌شناختی خوانش متن ادبی و کشف معنای آن بسیار راه‌گشا است. روش نقد تفسیری ابن‌ابی‌الحدید را در نقد تفسیر ابن‌اثیر از آیه «شَهَدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ» (فصلت: ۲۰) مشاهده می‌کنیم. ابن‌ابی‌الحدید با رجوع به منطوق زبانی و بیانی قرآن و ارائه نمونه‌های دیگر به ابطال دیدگاه تفسیری ابن‌اثیر پرداخته است. بدین معنا که در تفسیر این آیه تنها به این جزء بسنده نکرده، بلکه به شیوه قیاس به نظایر آن تفسیر جزء با کل و توجه به قراین زبانی، لغوی، و معنایی آیه مورد بحث و آیات دیگر تفسیر دیگری از آیه ارائه داده که دیدگاه ابن‌اثیر را نقض کرده است (ابن‌ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۷۳-۷۶؛ نیز بنگرید به بخش‌های ۳۴-۳۶).

نکته دیگر در شیوه تفسیری ابن‌ابی‌الحدید توجه به کل قراین موجود در متن اعم از مقدم و مؤخر است. او برخلاف نظر ابن‌اثیر که برای فهم عبارات متردد میان دو معنی تنها به قراین پیش از آن عبارت توجه می‌کند، توجه به قرینه‌های متأخر از عبارت را نیز در فهم درست معنای متن ضروری می‌داند و این همان اصالت بافت و کلیت متن در تئوری نقد جدید و خوانش هرمنوتیکی است (همان: ۷۹).

۵.۲ حقیقت و مجاز

مبحث حقیقت و مجاز یکی از موضوعات مهم و البته مورد اختلاف در علم بیان، اصول، فقه، کلام، و زبان‌شناسی است. آنچه در تعریف حقیقت و مجاز گفته‌اند، در دیدگاه بلاغیون متقدم و متأخر چون عبدالقاهر جرجانی، ابو‌هلال عسکری، ابن‌اثیر، جاحظ، جلال‌الدین همایی، شفیعی کدکنی، و سیروس شمیسا گاه متفاوت و گاه مشترک است. مبحث حقیقت و مجاز در علم اصول و کلام موضوعی تخصصی بوده و با جنبه‌های ادبی و زیبایی‌شناختی آن در علم بیان متفاوت است. ابن‌اثیر در *المثل السائر* این بحث را به صورت

عام و کلی مطرح کرده است که شامل زمینه‌های کلامی آن نیز می‌شود و ابن ابی‌الحدید نیز با دیدی علمی و انتقادی دیدگاه‌های مصنف این کتاب را نقد کرده است؛ با وجود این، در خلال این دیدگاه‌های انتقادی، گاه نکاتی بیان شده است که جای تأمل دارد. در این بخش، برخی از این نکات را شرح می‌کنیم. ابن‌اثیر در تعریف حقیقت و مجاز می‌گوید: «حقیقت آن است که لفظ بر وضع اصلی خود دلالت کند، درحالی‌که مجاز لفظی است که از آن معنایی غیر از معنای ما و وضع له خواسته شود» (ابن‌اثیر ۱۳۷۹ ق: ۱۰۵).

ابن ابی‌الحدید این تعریف را جامع و مانع ندانسته است، بلکه با اشاره به نسبی بودن حقیقت و این‌که حقیقت و مجاز بودن واژه نسبت به بافتی که در آن به‌کار می‌رود و استعمال می‌شود، مشخص می‌شود، بر ابن‌اثیر ایراد گرفته و تعریف او را اصلاح کرده است. نکته‌ای که ابن ابی‌الحدید در تعریف حقیقت و مجاز مطرح کرده است، به‌ویژه از منظر زبان‌شناسی، حائز اهمیت است. از نظر او، حقیقت کلمه‌ای است که در معنای موضوع له در اصطلاح تخاطب استعمال شده است (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۸۰). منظور از تخاطب طرف وضعی از یک کلمه است که بین متکلم و مخاطب برای تفهیم و تفاهم در نظر گرفته شده است؛ مثلاً ممکن است برای لفظی در اصطلاح لغت یک وضع و در یک اصطلاح شرع، وضع دیگری باشد، لکن هر دو موضوع له آن لفظاند و بین متکلم و مخاطب اصطلاح تخاطب شرعی در نظر گرفته شده باشد.

اکثر اصولیون و علمای بیان حقیقت را چنین تعریف کرده‌اند: کلمه‌ای که در معنای موضوع له استعمال شده است در اصطلاحی که در آن اصطلاح تخاطب صورت می‌گیرد: مراد از اصطلاح آن است که اگر لفظ صلاه در تخاطب متشرعه به‌کار می‌رود، به شرطی استعمال حقیقی دارد که به معنای نماز باشد، ولی اگر در اصطلاح و تخاطب اهل لغت به‌کار می‌رود، معنای حقیقی و موضوع له آن دعاست (خیمینی ۱۳۹۱: ۵۳).

نه آن معنایی که در وضع نخست واژه برای انتقال آن کاربرد یافته است. از نظر ابن ابی‌الحدید، تعریف ابن‌اثیر آن قدر کلی است که حقیقت را در همه بافت‌ها دربر می‌گیرد و این در تشخیص حقیقت و مجاز دشواری ایجاد می‌کند، زیرا واژه‌ای که در بافت شرعی و در استعمال شریعت حقیقت دانسته می‌شود، ممکن است در استعمال عرف مجاز باشد یا برعکس؛ مانند واژه «صلاه» که در عرف به معنای «دعا» است و همین حقیقت معنایی آن است، درحالی‌که این معنای عرفی در بافت شرعی معنای مجازی واژه قلمداد می‌شود و معنای حقیقی آن «نماز» است. مجاز را نیز مانند حقیقت به چند دسته تقسیم کرده‌اند:

شرعی، عرفی، عقلی، و لغوی. از این انواع، تنها از دو نوع اخیر در ادبیات و علم بلاغت بحث می‌شود و ماهیت زیبایی‌شناختی دارند:

این تقسیم‌ناظر بر واضع حقیقت است. اگر واضع گذشت اعصار و ثبت فرهنگ‌های لغت باشد، حقیقت لغوی و اگر شارع باشد، حقیقت شرعی و اگر عرف باشد، حقیقت عرفی است. مجاز شرعی مثل استعمال صلاه در معنی دعا، زیرا حقیقت شرعی آن، نماز است. مجاز عرفی بر دو قسم است: عرف عام و عرف خاص. مجاز عرفی عام (یعنی کاربرد خاص لغات در زبان مردم کوچه و بازار) مثل استعمال فیلم به معنای دغل و کلک، حال آن‌که حقیقت آن نمایش سینمایی است. یا سگ به معنای بداخلاق و خر به معنای کودن. اما مجاز عرفی خاص: هر صنف و گروهی واژگان و اصطلاحات خاصی دارند؛ مثلاً «وزن» به معنی سنگینی چیزی، در نزد اهل عروض مجاز است، زیرا در نظر آنان وزن به معنی آهنگ شعر است که حاصل نظم و ترتیب خاصی در هجاهای کلام است و از همین قبیل است معنی وزن در نزد فیزیک‌دان که با جرم فرق دارد. چنان‌که ملاحظه می‌شود، همه این‌ها بحث‌های لغوی است، اما این‌که مجاز را به شرعی و عرفی و... تقسیم کرده‌اند از این جاست که مجاز شرعی مخصوص بحث‌های مذهبی و سبک مذهبی است نه ادبیات و مجاز عرفی خاص، مخصوص عدّه قلیلی است و در علوم مطرح است. اما مجاز عرفی عام را که مربوط به سبک محاوره و گفتار روزمره است نباید از بحث مجاز لغوی که مخصوص ادبیات است، جدا کرد، زیرا امروزه مرز بین لغات ادبی و غیرادبی برداشته شده است (شمیسا ۱۳۸۷: ۴۵).

مهم‌ترین نکته‌ای که از نقد ابن ابی‌الحدید دریافت می‌شود، مبحث نسبیت در تعریف و مقوله‌بندی حقیقت و مجاز است که در زمینه‌های دیگری هم چون طبقه‌بندی جوامع، اقشار مردم، ادیان، و مذاهب نیز کاربرد دارد.

بسترسازی این بحث در آرای ابن ابی‌الحدید ناشی از اظهار عقیده ابن‌اثیر در بیان تفاوت میان حقیقت و مجاز است. از نظر ابن‌اثیر، تفاوت میان حقیقت و مجاز در این است که در فهم حقیقت ذهن به‌طور کامل به‌سوی معنای حقیقی بدون در نظر گرفتن معنای مجازی آن حرکت می‌کند. آن‌گاه این پرسش ضمنی را مطرح می‌کند که چگونه است که فهم مردم هنگام شنیدن بسیاری از الفاظ متعارف به معنایی غیر از معنای حقیقی آن متبادر می‌شود؛ مانند واژه «غائط» که مردم از آن تنها معنای آن حاجت مخصوص را متوجه می‌شوند، نه معنای زمین پست. سپس خود این‌گونه پاسخ می‌دهد: نکته مهم فهم خواص است، نه فهم و درک عوام (ابن‌اثیر ۱۳۷۹ ق: ۱۰۸)؛ و در این میان طبقاتی چون آهن‌گران، نانوایان،

نچارها، و بافنده‌ها را مصداق مردم عوام ذکر می‌کند. ابن ابی‌الحدید این تقسیم‌بندی و کلیت آن را به‌چالش می‌کشد. از نظر ابن ابی‌الحدید، عام و خاص مقوله‌ای نسبی است و نمی‌توان مردم جامعه را به‌صورت مطلق به دو نوع عام و خاص طبقه‌بندی کرد، زیرا این دو مفهوم مطلق نیست، بلکه به شاخصه‌هایی چون بافت اجتماعی، فرهنگی، و دینی وابسته است. حتی خود عوام نیز به دو طبقه عام و خاص قابل تقسیم‌بندی‌اند؛ یعنی حتی اگر به مقوله عرف هم وارد شویم، باز می‌توانیم آن را به دو طبقه خاص و عام تقسیم کنیم (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۶۵).

سیدمرتضی در این باره سخنی عمیق دارد: «بدان که جایز است استعمال حقیقت چندان کم و اندک شود که به‌صورت مجاز درآید و هم‌چنین امکان آن هست که مجاز بر اثر کثرت استعمال در حکم حقیقت قرار گیرد» (علم‌الهدی ۱۳۴۶: ۱۲).

نسبی بودن معنای لغات با توجه به بافت‌های مختلف و عدم مرزبندی مشخص میان حقیقت و مجاز موضوعی است که ملا محمدمحسن فیض کاشانی در مقدمه تفسیر صافی مفصل به آن پرداخته است. از نظر او یک واژه می‌تواند معانی متعددی داشته باشد و در هر بافت، معنایی بیابد که آن معنا در آن بافت معنای حقیقی آن واژه محسوب شود. بنابراین حقیقت و مجاز بودن معنای کلمات با توجه به بافت‌های مختلف نسبی و متغیر است:

هر معنایی از معانی قرآن دارای حقیقت، روح، صورت، و قالب است. گاهی برای یک حقیقت صورت‌ها و قالب‌های متعددی وجود دارد و الفاظ نیز برای حقایق و ارواح وضع شده‌اند و در اثر وجود آن در قالب الفاظ، در آن‌ها به‌صورت حقیقی استفاده می‌شوند، چون اتحاد و هماهنگی بین آن دو وجود دارد. مثلاً لفظ قلم برای وسیله‌ای وضع شده است که صورت‌ها را در الواح و کاغذها نقش می‌کند، بی‌آن‌که در آن، نی، فلز یا آهن بودن لحاظ شده باشد، بلکه حتی جسم‌بودن یا محسوس یا معقول‌بودن اعتبار شده باشد. هم‌چنین در مورد الواح هرگز لحاظ نشده است که از کاغذ یا تخته یا فلز بوده باشد، بلکه تنها قابلیت نقش‌پذیری در آن در نظر گرفته شده است و بس و این حقیقت لوح و روح آن است. اگر در عالم وجود چیزی باشد که با آن علوم و دانش‌ها بر قلوب و دل‌ها نقش بندد، مناسب‌ترین آن‌ها قلم است. چون خدای سبحان می‌فرماید: «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ». با قلم آموزش داده است. به انسان چیزی را یاد داده است که نمی‌دانست، بلکه آن نوعی قلم حقیقی است که روح، حقیقت، و حد قلم در آن پیدا شده است، بی‌آن‌که هم‌راه آن چیزی خارج از آن به مرحله وجود برسد. هم‌چنین میزان برای سنجش اشیا وضع شده است و مقادیر با آن شناخته می‌شود. این معنای واحد و حقیقت و روح میزان است. ولی میزان قالب‌های

مختلف و صورت‌های پراکنده‌ای دارد که برخی جسمانی و برخی روحانی است. آن‌چنان‌که با آن اجرام و اثقال وزن می‌گردد و درعین‌حال چیزی است که با آن اوقات و ارتفاعات نیز سنجیده می‌شود و چیزی است که گاهی با آن دایره‌ها و اندازه‌ها تعیین می‌گردد و گاهی به‌وسیله آن خطوط تعیین می‌گردد و گاهی نیز شعر با آن اندازه‌گیری می‌شود (مانند عروض) و گاهی فلسفه با آن توزین می‌گردد (مانند حس و خیال) و گاهی اعمال انسان وزن می‌گردد (مانند عمل انسان در روز قیامت) و گاهی کل اشیا سنجیده می‌شود؛ همانند عقل کامل. میزان هرچیز برحسب آن چیزی است که از جنس همان بوده باشد. پس لفظ میزان در هرکدام از این موارد، به‌اعتبار حد و تعریفش، حقیقت است و حقیقت موجود در آن وجود دارد و بر این مقیاس، هر لفظ و معنی نیز هست (فیض کاشانی ۱۳۹۲: ۴۹-۵۰).

حقیقت الفاظ و واژگان یک امر ثابت، مشخص، و مطلق نیست، بلکه با توجه به بافت‌های مختلف می‌تواند حقیقت و معنای حقیقی‌شان تغییر یابد. اگر بخواهیم این بحث را به حوزه تفسیر و شرح متن و فرایند فهم تسری دهیم، به مباحث جالبی می‌رسیم که امروزه در نقد ادبی مدرن و فرایند خوانش متن و نظریه دریافت یا نظریه خواننده‌مدار و متن‌مدار محل چالش است. به‌اعتبار نسبی بودن فهم، متن‌ها می‌توانند معانی متعددی داشته باشند یا فهم‌ها با توجه به بافت‌ها و خواننده‌ها می‌توانند متغیر و متفاوت باشند و سلطه معنای قطعی و ثابت از روی متن برداشته شود. ابن ابی‌الحدید با اذعان به این مطلب که بحث مواضع و نقش زمان و مکان در تشخیص حقیقت و مجاز بودن واژه می‌تواند بسیار تعیین‌کننده باشد، به اصل نسبی بودن حقیقت و مجاز بودن لفظ اشاره می‌کند: «حقایق اصلی زبانی حقایق قرآن نیستند که خداوند تعالی آن‌ها را نازل کرده باشد، بلکه گروهی از مردم آن‌ها را وضع کرده‌اند» (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۸۲). سپس توضیح می‌دهد واژگانی که عرب در عصر جاهلیت برای معانی خاصی وضع کرده است، مربوط به همان زمان، همان جغرافیا، و همان مواضع است، درحالی‌که در دوره‌های بعد این طیف معنایی واژگان دیگر کاربردی نداشته و لفظ حوزه‌های معنایی متفاوتی یافته است (همان)؛ یعنی هرکس معانی خودش را از وضع لغات در نظر دارد. از همین رو، صورخیال (استعاره و مجاز) در فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف متفاوت است و چه‌بسا در ترجمه نیز آن معنای واژه نتواند به فرهنگ زبانی دیگر با همان دلالت معنایی منتقل شود.

نکته مهم دیگر این‌که ابن ابی‌الحدید برخلاف ابن‌اثیر برای وضع اهل عرف و مردم اعتبار قائل است. مبحث «تخاطب»^۵، که ابن ابی‌الحدید آن را شاخصه‌ای مهم در تعریف

حقیقت می‌داند، در سخن صاحب‌الطراز نیز دیده می‌شود: «ما افاد معنا مصطلحاً علیه فی الموضوع الذی وقع التخاطب فیه» (علوی یمنی ۱۳۳۲ ق: ۴۷).

ابن‌اثیر تفاوت دیگر میان حقیقت و مجاز را به بحث شمولیت و عام‌بودن حقیقت و جزئی و خاص‌بودن مجاز مربوط می‌سازد. از نظر او، حقیقت می‌تواند بر نظایر خود صدق کند و درمورد چیزهای دیگر نیز به کار رود؛ مانند عبارت «فلان عالم»، درحالی‌که مجاز این شمولیت را ندارد. برای مثال، براساس عبارت مجازی «و اسأل القریه»، فرایند پرسیدن تنها خاص انسان است، نه دیگر موجودات. ابن ابی‌الحدید دعوی شمولیت برای حقیقت را نمی‌پذیرد و آن را نیز امری نسبی می‌داند، زیرا در برخی موارد، حقیقت عام نیست و تخصیص می‌یابد و آنچه مانع شمولیت آن می‌شود، دو امر شرع و زبان است (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۶۵).

از نظر ابن‌اثیر هر مجازی حقیقت دارد، زیرا مجازدانستن واژه‌ای بدون نقل واژه از حقیقتی که برای آن وضع شده درست نیست، اما هر حقیقتی ضرورت ندارد که مجاز باشد. بر مبنای این دیدگاه برخی اسم‌ها کاربرد مجازی ندارند و تنها در معنای حقیقی آن فهمیده می‌شوند. ابن‌اثیر این اسم‌ها را شامل دو نوع می‌داند:

۱. اسمای اعلام که برای تمایز میان ذوات وضع شده است، نه تمایز میان صفات؛
۲. اسما و کلماتی که عام‌تر از آن‌ها مفهومی وجود ندارد؛ مانند معلوم، مجهول، و مدلول (بنگرید به ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: بخش ۴۱: ۶۶؛ جامع‌الکبیر، ابن‌اثیر: ۳۰، به‌نقل از شفیع کدکنی ۱۳۵۸: ۹۲).

نقدی که ابن ابی‌الحدید بر سخن ابن‌اثیر وارد می‌کند، قابل‌تأمل است. وضع لغت در معنای حقیقی همان وضع اهل لغت و اهل اصطلاح است. درحالی‌که اسم‌های اعلام اسم‌هایی نیستند که با وضع اهل لغت یا شرع برای اشاره به مسماهای معینی وضع شده باشند. طبق این دیدگاه، فرایند نامیدن و اسم‌نهادن بر چیزها خود فرایندی مجازی است. شفیع کدکنی در این باره می‌نویسد:

نامیدن نوعی هستی‌بخشیدن به اشیاء است. درباب «اسماء» باید بپذیریم که آگاهی و شعور انسان نسبت به عناصر طبیعت و حتی حالات و روحیات خود وقتی تشخیص و امتیاز می‌یابد که با نوعی نامیدن همراه باشد، زیرا مفهوم نامیدن چیزی است گسترده‌تر از تسمیه در اصطلاح اهل لغت، و این‌که آدم در نخستین لحظه‌های خلقت که می‌خواست بر فرشتگان برتری یابد، اسماء را آموخت و بر فرشتگان عرضه کرد، خود

نوعی اشاره به همین نیروی خلق و آفرینش در ذات آدمی است که با نام‌گذاری اشیاء نوعی هستی به آن‌ها می‌بخشد (شفیعی کدکنی ۱۳۵۸: ۸۷).

بنابراین حتی وقتی بر فرزند خود اسم حسن، حسین، زهرا، و زهره می‌گذاریم، این فرایند اسم‌گذاری براساس مجاز صورت گرفته است. این بحث ابن ابی‌الحدید با نظریات جدید زبان‌شناسی که کل زبان را مجاز و تمام کارکردهای آن را مجازی می‌داند، ارتباط نزدیکی دارد (بنگرید به نظریه استعاره شناختی جورج لیکاف در کتاب *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*).

نکته مهمی که از دیدگاه‌های ابن ابی‌الحدید و ابن‌اثیر دریافت می‌شود این‌که پایه مجاز و وضع نخست واژه است، نه حقیقت لفظ. از نظر او، وضع اول همان حقیقت نیست (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۸۶). یعنی وضع نخست واژه مشخص می‌کند که واژه در معنای حقیقی یا مجازی به کار رفته باشد. بنابراین معنای حقیقی واژه آن است که واژه دراصل برای آن معنا و مقصود وضع شده است، زیرا دستیابی به معنای حقیقی واژه‌ها باتوجه‌به نسبی بودن مقوله حقیقت و باتوجه‌به زمان‌ها، مکان‌ها، فرهنگ‌ها، و طبقات اجتماعی مختلف کاری دشوار و گاه غیرممکن می‌نماید.

بنابراین مجاز و حقیقت بودن واژه‌ای باتوجه‌به بافت‌های مختلف مشخص می‌شود و همیشه وضع اول، معنای حقیقی واژه نیست، زیرا حقیقت مانند مجاز موضوعی نسبی است، به همان‌گونه‌که مجاز می‌تواند بر اثر کثرت استعمال تبدیل به حقیقت شود، حقیقت نیز می‌تواند بر اثر کاربرد اندک در زبانی به مجاز تبدیل شود.

۶.۲ فصاحت و بلاغت

یکی از مباحث مهم و محل اختلاف در بلاغت قدیم فصاحت، بلاغت، و معیارهای آن بوده است. در مقدمه اغلب کتاب‌های بلاغت، درباب این مباحث، شروط، و وجوه زیبایی‌شناسانه آن سخن گفته‌اند. آنچه قدر مشترک این دیدگاه‌ها به‌شمار می‌رود، وجه مطلق‌نگری درباب تعریف و شرایط این دو ویژگی بلاغی است.

هیچ‌گاه واژه یا لفظ را در بیرون از بافت زبانی آن نمی‌توان فصیح یا غیرفصیح دانست. این همان دیدگاه مهم جرجانی با عنوان «نظریه نظم» است که در پژوهش‌های زبانی و بلاغی جدید نیز از اهمیتی ویژه برخوردار است.

نظریه ساخت بخشی است از نظریه عمومی معنا و فرایند خلاق که جرجانی در دو اثر بزرگش، *دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه*، تمام همش را صرف تبیین آن می‌کند. هریک از این کتاب‌ها را با سخنی درمورد مفهوم ساخت آغاز می‌کند، دیدگاه‌های سنتی را هم درمورد اهمیت لفظ و هم اهمیت معنا در آثار ادبی رد می‌کند و می‌نویسد فصاحت و بلاغت نه از هیچ‌یک از این دو عنصر، بلکه از کل محصول پایانی فرایند ادبی، یعنی ساخت عناصر زبانی در ساختارهای زبانی هماهنگ نشئت می‌گیرد که مجموعه معینی از قواعد حاکم بر سازمان‌دهی و هماهنگ‌سازی تجربه و زبان آن‌ها را تولید می‌کند (ابودیب ۱۳۹۴: ۵۸).

ابن ابی‌الحدید نیز با نسبی دانستن مقوله فصاحت دیدگاه مطلق‌نگر ابن‌اثیر را نقد می‌کند. وی معتقد است لفظ می‌تواند از وجهی فصیح و از وجه دیگر غیرفصیح باشد. ازسوی دیگر، تعریف فصاحت به آشکارگی معنی تعریفی مطلق‌نگر است، این که تنها واژه‌ای فصیح است که معنای آن برای همه روشن و آشکار باشد، نظری غیرعالمانه و کلی به‌شمار می‌آید، زیرا زبان و الفاظ مردم در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون متفاوت است. برای مثال، اگر زنگی و رومی مقصود قرآن را نمی‌فهمند، دلیل بر غیرفصیح بودن قرآن نیست (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۸۸). ابن ابی‌الحدید در تأیید و اثبات دیدگاه خود بحث دیگری را به‌میان می‌کشد. او برخلاف نظر ابن‌اثیر، که فصاحت را تنها صفت لفظ می‌داند، معتقد است که فصاحت می‌تواند مختص لفظ و معنا باهم باشد (همان: ۷۰-۷۱)، زیرا اگر واژه‌ای از نظر لفظی فصیح بود، اما معنایی زشت، ناپسند، و قبیح داشت، نمی‌توانیم آن واژه را با صفت فصاحت تعریف کنیم (همان: ۸۹-۹۰).

آنچه ابن ابی‌الحدید با عنوان نسبی بودن فصاحت و معیارهای آن بیان می‌کند، دیدگاهی مهم در نقد زیبایی‌شناسی سنتی و اصلی بنیادین در زیبایی‌شناسی مدرن است. درحقیقت ابن ابی‌الحدید درباره نسبی بودن فصاحت و رابطه دیالکتیکی میان لفظ، معنا، و اصالت بافت (سیاق و کل) پیرو دیدگاه عبدالقاهر جرجانی بلاغی قرن ششم است. دیدگاه جرجانی کل‌نگر و مبتنی بر رابطه دوسویه و هرمنوتیکی لفظ و معنا یا جزء و کل است. از نظر او جزء به‌تنهایی هیچ‌گونه ارزش و وجه زیبایی‌شناسانه ندارد، بلکه با قرارگرفتن در یک نظام یا کل است که معنا می‌یابد. این نظام یا کل همان اصطلاح «بافت» در نظریه زبان‌شناسی جدید است که بررسی هر جزئی از متن را در گرو ارتباط آن با کل محقق می‌داند.

۷.۲ جناس

جناس آرایه‌ای لفظی در حوزهٔ علم بدیع است. مصداق این آرایه در کتاب *المثل السائر* بیش‌تر جناس تام بوده و به انواع دیگر جناس پرداخته نشده است. تنها در بخش مربوط به اسم‌های مشترک ابن ابی‌الحدید، با نقد دیدگاه ابن‌اثیر، شرط حصول جناس را تنها اسامی مشترک نمی‌داند، بلکه شکل‌های دیگری از جناس را نیز مطرح می‌کند (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ق: بخش ۱۷: ۴۹-۲۸۵۰). در بخش ۵۶ اثر، ابن‌اثیر در تعریف جناس می‌گوید: «لفظ واحدی است با معنای مختلف» (همان: ۱۸۶) که باتوجه‌به این تعریف مشخص می‌شود در این‌جا مقصود او «جناس تام» است.

در نقد ابن ابی‌الحدید بر ابن‌اثیر درباب مصداق‌هایی که برای جناس تام می‌آورد، رویکردی جدید دیده می‌شود. از نظر ابن ابی‌الحدید، جناس تام نیز در بسیاری موارد در گرو ارتباط نحوی با دیگر ارکان بیت در محور هم‌نشینی حاصل می‌شود و فهم معنا و وجه زیبایی‌شناختی آن تنها با تمرکز بر خود واژه امکان‌پذیر نیست؛ یعنی دو واژه مشابه در یک عبارت دو معنای متفاوت ندارند، بلکه اغلب این‌گونه کلمات که در زمرهٔ جناس قلمداد شده‌اند، صفت‌هایی با موصوف‌های گوناگون‌اند و بررسی آن در بافت نحوی جمله در ارتباط با کلمات دیگر موجب ایجاد تفاوت در معنای این کلمات می‌شود؛ نه این‌که خود آن دو واژه از همان ابتدا برای دو معنای مختلف وضع شده باشد. مثالی که ابن‌اثیر برای توضیح جناس تام می‌آورد، دو واژه «بیض» در بیتی از ابوتمام است (ابن‌اثیر ۱۳۷۹ق: ۳۴۴). ابن ابی‌الحدید با تحلیل زبان‌شناختی این واژگان جناس تام بودن این دو واژه را نقد و نفی می‌کند. از نظر وی، «بیض» تنها یک معنا دارد و آن سپیدی است، نه این‌که برای دو معنای مختلف «زنان» و «شمشیر» وضع شده باشد. در این میان، آنچه معنای این دو واژه را متفاوت می‌کند، در ارتباط با موصوف‌های مختلف این دو واژه است (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ق: ۱۸۷-۱۸۸). به عبارت دیگر، این صفات موصوف‌هایی گوناگون دارند، درحالی‌که خودشان گوناگون نیستند. جناس تام تنها زمانی به حقیقت شکل می‌گیرد که دو واژه مشابه به‌تنهایی دو معنای مختلف داشته باشند؛ نه این‌که واژه یک معنا داشته باشد، اما در ارتباط با کلمات دیگر معانی متفاوتی بیابد. این مبحث تاحدودی شبیه بحث استخدام است که یک واژه با یک معنای وضعی مشخص در ارتباط با کلمات یا محمول‌های دیگر معانی متفاوتی می‌یابد.

۸.۲ ژانرشناسی (گونه‌شناسی ادبی)

گونه‌شناسی ادبی یکی از مباحث مهم در نقد ادبی، تفسیر، سبک‌شناسی، و تاریخ ادبیات است. ابن‌اثیر در کتاب *المثل السائر* بخشی را دربارهٔ مختصات و ویژگی‌های نوع ادبی کتابت بیان می‌کند که مطالبی ارزنده دربر دارد. هم‌چنین از نقدی که ابن ابی‌الحدید بر سخنان ابن‌اثیر وارد می‌کند، نکات و اشارات روش‌مندی دربارهٔ دو ژانر شعر و کتابت استخراج می‌شود.

از جمله آن، اشارهٔ ابن‌اثیر به ضرورت وجود مقدمه‌های تحمیدی یا ستایش‌نامه‌های آغازین نامه‌های سلطانی و تناسب محتوایی و ساختاری این تحمیدیه‌ها با معانی و مفاهیم آن نامه‌هاست. این همان نکته‌ای است که با عنوان «انسجام» یا «تمامیت هنری» در مطالعات نقد ادبی و زبان‌شناسی مطرح می‌شود؛ یعنی یکی از وجوه زیبایی‌شناسانهٔ متن ادبی در این است که در آن میان اجزاء با کل ارتباط معنایی، ساختاری، و جمال‌شناختی وجود داشته باشد. در این سخن ابن‌اثیر دو نکته قابل بررسی است: نخست این‌که وجود تحمیدیه‌ها را جزء مختصات سبکی ژانر کتابت لحاظ کرده و دیگر این‌که بر تناسب و انسجام هنری و معنایی کامل متن به‌منزلهٔ وجهی زیبایی‌شناسانه تأکید کرده است. ابن ابی‌الحدید در نقد سخن ابن‌اثیر نیز به این نکته اشاره و حتی بر آن تأکید کرده است (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۲۹۷-۲۹۸؛ برای آشنایی با زمینه‌های بحث ابن ابی‌الحدید و ابن‌اثیر می‌توانید به همین بخش کتاب *الفلک الدائر* مراجعه کنید).

ابن‌اثیر در بخش دیگر دو دیدگاه ابواسحاق صابی را نقد و رد می‌کند؛ یکی نظر او مبنی بر این‌که بهترین انشا آن است که معنایش واضح باشد (همان: ۳۰۳) و دیگر این‌که فصل ممیز ترسل متوربودن آن است (همان). ابن‌اثیر برخلاف نظر ابواسحاق ابهام را ویژگی اصلی شعر و انشا می‌داند، نه صراحت و آشکاری معنا را.

در سخن ابواسحاق، نکته‌ای مهم در زمینهٔ تفاوت دو نوع ادبی شعر و ترسل دیده می‌شود. از نظر او، «شعر بر حدود و قواعد و اوزان مشخصی بنا شده و ابیاتش از هم مستقل است و هر بیت قائم به خود است (همان: ۳۰۳)، درحالی‌که این مشخصه‌ها ویژهٔ نوع ادبی ترسل نیست. تفاوتی که ابواسحاق میان شعر و ترسل می‌گذارد، از نظر سبکی و گونه‌شناسی ادبی اهمیت بسیاری دارد. از نظر او، در شعر ابیات از هم مستقل‌اند و در محور عمودی، وحدت موضوعی یا زیبایی‌شناسی وجود ندارد، بلکه وحدت و انسجام شعر وحدتی افقی است، به‌گونه‌ای‌که شاعر در هر بیت می‌تواند موضوعی را در قالب مضمونی

دیگرگونه بیان کند، بدون این‌که در بیت دیگر ناچار باشد بر همان موضوع و سیاق عمل کند. در واقع این ویژگی سبکی و زیبایی‌شناسانهٔ شعر کلاسیک است. استاد شفیعی کدکنی در صور خیال در شعر فارسی بر همین نکته تأکید کرده و معتقد است شعر کلاسیک فارسی انسجام و وحدت را در محور عمودی شعر ندارد (بنگرید به شفیعی کدکنی ۱۳۸۸: ۱۷۰). اما باید توجه کرد که این ویژگی جزء نظام جمال‌شناختی شعر کلاسیک فارسی است و نمی‌توانیم آن را اشکال و عیبی برای شعر فارسی تلقی کنیم. تفاوت دیگری که ابواسحاق میان شعر و ترسل قائل می‌شود، کوتاه و موجز بودن شعر در مقابل اطناب و تفصیل ترسل است. بلاغت شعر مقام ایجاز را اقتضا می‌کند، چون ذات هنری شعر بر پایهٔ ابهام و پوشیدگی قرار دارد و این ابهام بیش‌تر در نتیجهٔ ایجاز حاصل می‌شود. در حالی که نوع ترسل بلاغت تفصیل و اطناب را اقتضا می‌کند. ابن ابی‌الحدید در تأیید دیدگاه ابواسحاق و نقد سخن ابن‌اثیر به نکته‌ای مهم در زمینهٔ زیبایی شعر اشاره می‌کند. او نیز بلاغت و زیبایی شعر را در مقام ایجاز و ابهام آن می‌داند و زیبایی را معلول اصل دلالت قرار می‌دهد؛ یعنی هرچه واژگان سخن کم‌تر و معانی و مفاهیم آن افزون‌تر باشد، زیبایی شعر دو برابر می‌شود (ابن ابی‌الحدید ۱۳۷۹ ق: ۳۰۵).

تفاوت دیگر میان شعر و ترسل در موضوع‌شناسی است؛ بدین معنا که بلاغت هر نوع چه موضوعات و مفاهیمی را می‌طلبد. ابواسحاق در این زمینه موضوعات شعر را بیش‌تر شامل موضوعات غنایی، عاشقانه، مدح، و هجا می‌داند، در حالی که موضوع ترسل شامل مسائل سیاسی، دینی، فرهنگی، و گاه شخصی (تهنیت و تسلیت) است (همان: ۳۰۶). ابن‌اثیر این مرزبندی موضوعی را دربارهٔ شعر و ترسل نمی‌پذیرد و معتقد است همهٔ این موضوعات می‌توانند در هر نوع ادبی کاربرد داشته باشند. ابن ابی‌الحدید در دفاع از عقاید ابواسحاق، به بحث بسامد و علت غایی آفرینش انواع ادبی اشاره کرده است و بیان می‌دارد هر نوع ادبی بنابه غایتی بنا گذاشته می‌شود، ممکن است در شعر نیز از مسائل سیاسی سخن رود، اما غایت اصلی شعر همان موضوعات غنایی، عاشقانه، و تغزلی است و دیگر موضوعات در حکم غرضی فرعی می‌توانند در شعر نیز مطرح شوند (همان: ۳۰۸).

آن‌چه ابن‌اثیر به فصل ممیز دو نوع ادبی شعر و رسائل (ترسل) بیان می‌کند، بر سه وجه است: شعر منظوم است و رسائل مثنوی. واژگانی که در شعر زیبایند، در کتابت زیبا نیستند. در شعر گستردگی و تنوع موضوع وجود دارد، در حالی که در رسائل باید وحدت موضوع باشد. ابن ابی‌الحدید، ضمن نقد سخنان ابن‌اثیر، تفاوت‌های دیگری را میان شعر و ترسل

تحلیل و بازخوانی دیدگاه‌های زبانی، بلاغی، و هرمنوتیکی ابن ابی‌الحدید ... (بتول واعظ) ۴۰۱

برمی‌شمارد که بر زمینه‌هایی چون موضوع، اسلوب خطاب، حقیقت‌نمایی، و باورمندی (در کتابت) و تخیل (در شعر) ناظر است (همان: ۳۰۹-۳۱۰).

۳. نتیجه‌گیری

مطالعه و بازکاوی منابع کلاسیک در حوزه زبان، بلاغت، تفسیر، و... رویکردی کارآمد در استخراج و استنباط دیدگاه‌ها و اندیشه‌های عالمانه قدما و بهره‌گیری از آن‌ها در مطالعات زبانی-ادبی جدید است. بسیاری از نظریات و دیدگاه‌های جدید در زمینه‌هایی چون زبان‌شناسی، بلاغت، صرف، نحو، و تفسیر به‌شکلی ساده و پراکنده در آرا و اندیشه‌های لغویان، بلاغیان، و مفسران قدیم آمده و با بررسی و مطالعه دقیق آثار آنان قابل‌بازیابی و تطبیق با نظریات جدید در این حوزه‌هاست. یکی از منابع ارزشمند کلاسیک کتاب *الفلک الدائر علی المثل السائر* ابن ابی‌الحدید است که نقدی عالمانه و روش‌مند بر دیدگاه‌های زبانی-بلاغی ابن‌اثیر در کتاب *پراهمیت المثل السائر فی ادب الکاتب و الشعاع* به‌شمار می‌رود. کتاب *الفلک الدائر* نه تنها منبعی ارزشمند در زمینه موضوعات بنیادینی چون زبان‌شناسی، بلاغت، معنی‌شناسی، و تفسیر متن است، بلکه در روش‌شناسی و نقد ادبی نیز آبخووری قابل‌توجه به‌شمار می‌رود.

ابن ابی‌الحدید به‌سبب ذخیره علمی سرشار خود در زمینه علمی چون لغت، تفسیر، زبان‌شناسی، صرف، و نحو با نقدی روش‌مند و دقیق دیدگاه‌های ابن‌اثیر را ارزیابی و تحلیل کرده است. روش انتقادی ابن ابی‌الحدید در این کتاب مبتنی بر اندیشه نسبی‌گرایی است؛ بدین معنی که در تحلیل و نقد مقوله‌هایی چون حقیقت و مجاز، فصاحت و بلاغت، مباحث بدیع، و... با استفاده از رویکردی عقلانی، که از مذهب اعتزالی او نشئت می‌گیرد، بدون در نظر گرفتن بافت کلام و موقعیت سخن، به‌طور مطلق حکم صادر نکرده است. برای مثال، در بحث حقیقت و مجاز این نسبی‌گرایی آشکارتر دیده می‌شود. از نظر او حقیقت و مجاز امری نسبی است. نمی‌توان به‌طور مطلق درباره حقیقت یا مجاز بودن یک واژه بحث کرد، بلکه تعیین چنین مقوله‌ای وابسته به شاخصه‌هایی چون موقعیت کلام و متن، زمان و مکان، تغییرات زبانی اقوام مختلف، و... است.

دیدگاه‌های ابن ابی‌الحدید در زمینه‌هایی چون گونه‌شناسی ادبی، هرمنوتیک، حقیقت و مجاز، و زبان‌شناسی با بسیاری از نظریات جدید در این حوزه‌ها قابل تطبیق و بررسی است. نقد ابن ابی‌الحدید بر دیدگاه‌های ابن‌اثیر تنها به مباحث بلاغی منحصر نشده، بلکه به‌تناسب

موضوعاتی که ابن‌اثیر مطرح کرده، زمینه‌های مختلفی چون لغت، نحو، بافت و سیاق، روش تفسیر متن، مواضع، حقیقت و مجاز، توحید، قرآن، و حدیث را نیز دربر گرفته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. احمد حوفی و بدوی طبانه.
۲. این کتاب را اخیراً نگارنده ترجمه کرده است.
۳. اگر بخواهیم دیدگاه ابن‌ابی‌الحدید را درباب شرح از شعر به تفسیر متون دینی چون قرآن، احادیث، و نهج‌البلاغه تسری دهیم می‌بایست روش تفسیری او را در شرح نهج‌البلاغه بررسی کنیم که از حوصله این جستار خارج است. در کتاب *الفلک الدائر* نیز نمونه‌ای که درباب تفسیر شعر از سوی ابن‌ابی‌الحدید ارائه شده باشد، یافت نشد. دست‌یافتن به روش تفسیری ابن‌اثیر نیز از طریق نمونه‌هایی که در کتاب *المثل السائر* ذکر کرده است امکان‌پذیر نیست، زیرا غالباً این اشعار شاهد مثال نکته‌ای زبانی، بلاغی، یا تفسیری‌اند که جهت توضیح و تبیین نکته‌ای خاص آورده شده‌اند و غرض اصلی گوینده تفسیر و شرح این اشعار نبوده است.
۴. برای آگاهی بیشتر در این باره، بنگرید به (بلاشر ۱۳۸۹)؛ (رمبرگ و گسدال ۱۳۹۳)؛ و (پالمر ۱۳۹۱).
۵. تخاطب اصطلاحی بلاغی و اصولی در منطق اهل بلاغت و دانشمندان اصول فقه در میحث حقیقت و مجاز است و همان‌گونه که پیش از این گفتیم، مقصود از تخاطب کاربرد کلمه در معنای خاصی است که متکلم و مخاطب برای ایجاد ارتباط و عمل فهم در بافتی خاص در نظر دارند. بنابه نظر بلاغیون و اصولیون معنای حقیقی کلمه آن چیزی است که هر گروه برای معنای خاصی آن را وضع کرده و به کار می‌برند و به اصطلاح تخاطب آن‌هاست. این دیدگاه حقیقت را امری مطلق قلمداد نمی‌کند، بلکه بنابه وضع‌های مختلف از سوی گروه‌های مختلف آن را متعدد می‌داند؛ از این رو وضع اهل عرف یا به عبارتی آن‌چه مردم از وضع کلمه‌ای در نظر دارند، نیز دارای اعتبار است، نه این‌که تنها معنایی که خواص از مواضع خود در نظر دارند و تخاطب آن‌هاست، معتبر باشد و ملاک و معیار تعریف حقیقت قرار بگیرد.

کتاب‌نامه

- ابن‌ابی‌الحدید (۱۳۷۹ ق)، *الفلک الدائر علی المثل السائر*، مقدمه و تحقیق احمد حوفی و بدوی طبانه، مکتبه نهضة مصر، مطبعة الرسالة.
- ابن‌اثیر، ضیاء‌الدین (۱۳۷۹ ق)، *المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر*، تحقیق احمد حوفی و بدوی طبانه، قسم الاول و قسم الرابع، مکتبه نهضة مصر، مطبعة الرسالة.

تحلیل و بازخوانی دیدگاه‌های زبانی، بلاغی، و هرمنوتیکی ابن ابی‌الحدید ... (بتول واعظ) ۴۰۳

- ابودیب، کمال (۱۳۹۴)، *صور خیال در نظریه جرجانی*، ترجمه فرزانه سجودی و فرهاد ساسانی، تهران: علم.
- احمدی، بابک (۱۳۸۵)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: مرکز.
- المنجد، محمد نورالدین (۱۴۲۸)، *الترادف فی القرآن الکریم بین النظریه و التطبيق*، بیروت: دار الفکر.
- بلاشیر، یوزف (۱۳۸۹)، *گزیده هرمنوتیک معاصر*، ترجمه سعید جهانگیری، آبادان: پرسش.
- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۹۱)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدمسعود حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- حاجی اسماعیلی، محمدرضا و علی بنائیان اصفهانی (۱۳۹۴)، «بررسی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی در هرمنوتیک نصر حامد ابوزید و تأثیر آن بر بعضی برداشتهای تفسیری وی از قرآن»، *فصل‌نامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، دوره ۱۵، ش ۱، پیاپی ۵۴.
- خیمینی، سیدحسن (۱۳۹۱)، «حقیقت و مجاز»، *پژوهش‌نامه متین*، س ۱۴، ش ۵۶.
- دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (۱۳۶۸)، *به‌سرپرستی محمداکظم موسوی بجنوردی*، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- رضانژاد، غلامحسین (۱۳۶۷)، *اصول علم بلاغت در زبان فارسی*، تهران: الزهرا.
- رمانی، علی بن عیسی (۱۴۱۳)، *الالفاظ المترادفة و المقاربات المعنی*، قاهره: دارالوفا.
- رمبرگ، بیورن و کریستین گسسال (۱۳۹۳)، *هرمنوتیک*، ترجمه مهدی محمدی، تهران: ققنوس.
- سیبویه، عمر بن عثمان بن قنبر (۱۹۸۸)، *الکتاب*، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، قاهره: مکتبه الخانجی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۸)، *صور خیال در شعر فارسی*، تهران: آگاه.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۷)، *بیان*، تهران: میترا.
- شهبازی، محمود (۱۳۹۴)، «پدیده اشتراک لفظی و چندمعنایی در زبان عربی»، *مجله ادب عربی*، دوره ۷، ش ۲.
- طیب‌حسینی، سیدمحمود (۱۳۹۲)، «نقدی بر نظریه بنت‌الشاطی در عدم ترادف میان واژه‌های قرآن»، *فصل‌نامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادبی - قرآنی*، س ۱، ش ۳.
- عبدالمحمدی، حمیدرضا و محمد شریفی (۱۳۹۱)، «ترادف در زبان عربی»، *مجله مطالعات نقد ادبی*، دوره ۷، ش ۲۹.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی (۱۳۴۶)، *الذریعة الی اصول الشریعة*، بخش نخست، تصحیح، مقدمه، و تعلیقات ابوالقاسم گرگی، تهران: دانشگاه تهران.
- علوی یمنی، یحیی بن حمزه (۱۳۳۲ ق)، *الطراز*، الجزء الاول، مصر: مطبعة المقتطف.
- فیض کاشانی، ملا محمدمحسن (۱۳۹۲)، *تفسیر شریف صافی*، ترجمه جمعی از فضلا، مؤسسه انتشاراتی کتاب عقیق.
- مظفر، علامه محمدرضا (۱۳۸۴)، *اصول فقه*، ترجمه علی شیروانی و محسن غرویان، بیروت: دارالفکر.
- نصیف الجنانی، احمد (۱۳۸۱)، *نگرشی نو به پدیده اشتراک لفظی در زبان عربی*، ترجمه حسین علینقیان، *مجله پژوهش و حوزه*، ش ۱۰.