

و شعر ذی‌الرمه که گفته:

كَانَهَا فِضَّةٌ قَدَمَسَّهَا ذَهَبٌ

مقایسه می‌کند و می‌گوید آن شعر از سخن ذی‌الرمه شگفت‌آورتر است و غریب‌تر زیرا که بساطی کبود که مروارید بر آن پاشیده باشند به دشواری یافت می‌شود اما سیم به زر اندوده فراوان است.<sup>۱</sup>

این سخن صاحب‌الطراز بدین معنی است که هر هنرمند هر قدر در تشبیه خود از زمینه واقعیت به دورتر رود، توانایی او بر خلق خیال و پیوند تصویرها بیشتر خواهد بود و در مواردی که عناصر خیال، واقعی یا نزدیک به واقعیت باشند، بی‌گمان آن خیالها به زودی مبتذل می‌شود و به نظر نگارنده می‌رسد که علتش این است که پیوندهای ممکن میان عناصر عادی و ساده طبیعت بدون تصرف خیال در اجزای عناصر سازنده، پیوندهایی است که به ذهن اغلب شاعران و شاید مردم عادی می‌رسد و این امر باعث آن می‌شود که هرگاه آن عنصر در زمینه ذهنی شاعری قرار گرفت، آن نوع خاص تداعی، آن شیوه مخصوص ایجاد ارتباط با اختلافاتی بسیار جزئی - که اغلب به شیوه تقریر وابستگی دارد و نه به نوع تخیل - در همه شاعران و همه ذهنهای شاعر یکسان باشد.

در بحث‌های آینده، ضمن نمایاندن تحولات صورخیال در شعر فارسی بطور دقیق و با نشان دادن نمونه‌ها از شعر هر دوره‌ای این بحث روشن خواهد شد.

در متون بلاغی عربی موارد بسیاری هست که نویسندگان کتابها خود یا به نقل از ادیبان و شاعران دیگر، به نقد و موشکافی درباره

---

(۱) علوی، الطراز، ۲۸۱/۱.

تشبیهات شاعران پرداخته‌اند<sup>۱</sup> اما در ادب پارسی از آنجا که مسأله نقد در هیچ‌یک از صور بیان و مسائل مربوط به شعر و ادب سابقه ندارد، به دشواری میتوان نمونه‌هایی از این نظرهای انتقادی را یافت مگر در دوره‌های متأخر، از عصر صفوی به این سوی که گوشه‌هایی از نقد شعری کم و بیش دیده می‌شود و در آنجا هم بیشتر زمینه بحث و نقد را موضوعات لغوی و دستوری تشکیل می‌دهد نه دقت‌های مربوط به ساختمان معنوی شعر.

يك نکته در خاتمه این بحث قابل یادآوری است و آن سخن دقیق خواجه طوسی است که می‌گوید: «و غلط شاعر سوء محاکات بود، مانند غلط مصور که اسب را مثلاً پنجه کند و شیر را سم<sup>۲</sup> و این نکته در باب تصویرهای شعری قابل توجه و دقت است و خواجه در این مورد کوشیده است، انواع سوء محاکات را دسته‌بندی کند که چهار سبب ممکن است داشته باشد:

الف - تقصیر در محاکات، چنانکه در صفت تیر گفته:

دونده چو آهو پرنده چو مرغ

ب - تحریف، چنانکه گفته‌اند:

زبانش در بیسان همچون یمانی

- و مراد از یمانی شمشیر است -

ج - کذب ممکن چنان که گفته‌اند:

از لاله رنگ و بوی به شوخی ربوده‌ای

(۱) رجوع شود به: خزانه‌الادب، ابن حجة ۱۸۱ به بعد.

(۲) خواجه طوسی، اسامی الاقناس، ۵۹۴.

- چه نسبت بوی خوش به لاله کذب بود

د - کذب محال، چنانکه گفته‌اند :

هلال و [۱] رخ روشنش خسوف گرفت

و خسوف هلال محال بود.<sup>۱</sup>

اگر در کتب ادب و بلاغت دقت شود دانسته خواهد شد که  
قدما - با تمام کوششی که برای دسته‌بندی انواع تشبیه و تعیین جدول  
امکانات تشبیه داشته‌اند - حوزه دقتی برای تشبیه نتوانسته‌اند در نظر  
بگیرند لذا صفات دیگری بطور پراکنده برای بعضی تشبیهات آورده‌اند  
که نشان می‌دهد تصورات دیگری - جز آنچه در تقسیم‌بندیهای خود در  
نظر داشته‌اند - مورد توجه آنها بوده است از قبیل صفاتی که ابن حجة  
در باب تشبیهات می‌آورد و می‌گوید: «لطیف» است یا «غریب» است یا  
«مستغرب» و یا «لطیف و غریب» و مقصود خود را از این اصطلاحات  
تعیین نمی‌کند یا «تشبیهات عقیم» که توضیحی در باب آنها نمی‌دهد<sup>۲</sup>  
ولی ابن رشیق آن را تشبیهی می‌داند که قبل از شاعر وجود نداشته باشد و  
پس از او نیز شاعران دیگر از آن تجاوز نکنند.<sup>۳</sup>

### تمثیل

با اینکه برای تمثیل در کتب بلاغت از قدیمترین ایام، چه به نام  
تمثیل و چه به نامهای دیگر عنوانی خاص قائل شده‌اند و از آن سخن  
گفته‌اند، اما حقیقت امر اینست که تمثیل شاخه‌ای از تشبیه است و از

(۱) همان کتاب، ۵۹۵.

(۲) ابن حجة، خزانه الادب، ۱۷۶ و ۱۸۰.

(۳) ابن رشیق قیروانی، العمده، ج ۱/۲۹۶.

همین رهگذر است که عنوان تشبیه تمثیلی هم در کتابهای بلاغت فراوان دیده می‌شود.

یکی از قدیمترین مواردی که از مفهوم تمثیل بی‌آنکه به این نام اشارت شود، یاد شده، نقدالشعر قدامة بن جعفر است که آنرا از جمله اوصاف «ائتلاف لفظ و معنی» قرار داده و گفته است: «و آن عبارت از اینست که شاعر خواسته باشد به معنایی اشارت کند، و سخنی بگوید که بر معنایی دیگر دلالت کند، اما آن معنای دیگر و سخن او، مقصود و منظور اصلی او را نیز نشان دهد و از جمله مثالهایی که یاد کرده این دو شعر است:

تَرَكَتُ الرِّكَابَ لَارِبَابِهَا  
وَ أَكْرَهْتُ نَفْسِي عَلَى ابْنِ الصَّعَقِ  
جَعَلْتُ بَدِيَّ وَ شَاحِيَالَهُ  
وَ بَعْضُ الفَّوَارِسِ لَا يُعْتَنِقُ

و در این مصراع که گفته: «جعلت بدی و شاحیاله» بی‌آنکه لفظاعتناق را بیاورد، اشاره‌ای دور هست که بر آن دلالت دارد.<sup>۱</sup>  
ابن رشیق تمثیل را از شاخه‌های استعاره می‌داند و می‌گوید: «تمثیل در نظر بعضی، از مماثله است و آن چنین است که چیزی را به چیزی تمثیل و همانند کنی که در آن اشارتی باشد، مثل این شعر امرؤ القیس:

وَ مَا ذَرَفَتْ عَيْنَاكَ إِلَّا لِتَقْدَحِي  
بِسَهْمَيْكَ فِي أَعْيُنِ قَلْبٍ مُفْتَلٍ

(۱) نقدالشعر قدامة، به نقل بدوی طبانه در البیان، ۶۲.

که چشمان معشوق را به دو تیرقمار (میسر) یعنی «معلی» که دارای هفت پره است و «رقیب» که سه پره دارد و قلبش را به «اعشار جزور» [ده تیرقمار] تمثیل کرده و جهات و جوانب استعاره و تمثیل را به کمال رسانده است.<sup>۱</sup>

ابن رشیق گوید: تمثیل و استعاره از مقوله تشبیه اند، جز اینکه ادات و ابزار تشبیه در آنها وجود ندارد و در اسلوب اصلی تشبیه قرار ندارند. اما زمخشری و ابن اثیر، تشبیه و تمثیل را مترادف دانسته اند و البته نظر ایشان بیشتر به جانب مفهوم لغوی دو کلمه است که تقریباً مترادف اند.

عبدالقاهر جرجانی، بحث درازدامنی در باره تشبیه و تمثیل دارد و از تفاوت‌هایی که میان این دو وجود دارد سخن گفته است و تقریباً او نیز بر این عقیده است که تشبیه عام‌تر است و تمثیل خاص‌تر. از نظر او هر تمثیلی تشبیه هست اما هر تشبیه‌ی تمثیل نخواهد بود و او تشبیه را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱ - تشبیه غیر تمثیلی، در این گونه تشبیه، وجه شبه امری آشکار است، خود بخود روشن است و نیازی به تأویل و گرداندن ظاهر نیست از قبیل تشبیه چیزی به چیزی از نظر صورت و شکل و یا از نظر رنگ یا صورت و رنگ با هم و یا از نظر هیأت که حرکات اجسام نیز در همین مقوله هیأت است و همچنین است تشبیه چیزهایی که به حس درمی آید از قبیل تشبیه صدایی به صدایی و یا تشبیه از جهت غریزه و طبع مثل تشبیه مرد به شیر در شجاعت و در تمام این موارد وجه شبه روشن است و نیازی به تأویل نیست.

۲ - نوع دوم که تشبیه تمثیلی است، وجه شبه در آن امری آشکارا

و ظاهری نیست و بر روی هم نیاز به تأویل دارد و باید از ظاهر امر گردانده شود زیرا مشبه با مشبه به در صفت حقیقی مشترك نیستند و این هنگامی است که وجه شبه امری حسی و اخلاقی و غریزی حقیقی نباشد، بلکه امری عقلی باشد آنهم عقلی غیر حقیقی بدینگونه که در ذات موصوف موجود نباشد از قبیل اینکه می گوئیم «این دلیل مثل آفتاب روشن است» و در این تشبیه نوعی تأویل وجود دارد بدینگونه که باید گفت: حقیقت روشنی و ظهور خورشید درین است که پرده و حجابی در برابر آن نباشد، و باید گفت شبهه و تردید به مانند حجابی است که در برابر ادراك عقل قرار دارد و چون شبهه از میان برخیزد و علم حاصل شود گفته می شود «این به مانند آفتاب آشکار است» یعنی برای دانستن و علم بدان مانعی وجود ندارد. همانگونه که در آفتاب روشن کسی شك نمی کند.

ولی باید توجه داشت که راههای تأویل متفاوت است، بعضی چندان نزدیک است که می تواند در قلمرو تشبیهات دسته اول قرار گیرد و بعضی به اندکی تأویل نیازمند است و بعضی به بیشتر و دقیقتر. نوعی که در آن تأویل ساده است از قبیل اینکه در وصف سخن می گویند: «الفاظ آن به مانند آب روان است و به مانند نسیم نرم و به مانند عسل شیرین» منظورشان این است که الفاظ مغلط ندارد و به مانند نسیم که از بدن نرم می گذرد هموار و لطیف است و مثل عسل مطبوع و دلنشین است. ولی نوع دیگر که تأویل آن ساده و صریح نیست از قبیل این سخن کعب اشعری است در وصف بنو مہلب که: «همچون حلقه ای بودند که دو سر آن دانسته نمی شد» و این چیزی است که فقط ذهن های باز و دقیق آنرا درمی یابند و بعضی از ناقدان معاصرمان نظریه عبدالقاهر را با نظریه گشتالت<sup>۲</sup> در روانشناسی

---

۱) عبدالقاهر جرجانی، اسرار البلاغه، ۸۳.

2) Gestalt.

جدید منجیده‌اند که اساس آن بر این استوار است که ادراك مجموعه‌ای از احساس‌های جزئی نیست که با یکدیگر ترکیب شده باشد، بلکه اندیشه در آغاز مجموعهٔ هیکل اشیاء را ادراك می‌کند، سپس به اجزاء و تفصیل آن می‌پردازد<sup>۱</sup>.

توضیحی که سکاکی در باب تمثیل داده، شاید یکی از کاملترین تعریف‌ها باشد او می‌گوید اگر در تشبیه «وجه‌شبه» صفتی غیر حقیقی باشد، و از امور مختلف انتزاع شده باشد، تمثیل خوانده می‌شود مانند این سخن شاعر:

أَصْبِرْ عَلَيَّ مَضْمِنِ الْحَسْوِ-  
دِفْسَانِ صَبْرِكَ قَسَاتِلُهُ  
فَالنَّارُ تَأْكُلُ نَفْسَهَا  
إِنْ لَمْ تَجِدْ مَا تَأْكُلُهُ

و البته در مجموع، نظر او با عبدالقاهر یکی است.

بعد از سکاکی، خطیب‌قزوینی و دیگران گفته‌اند، تشبیهی است که وجه‌شبه در آن امری منتزاع از امور عدیده باشد، یعنی از دو یا چند امر، خواه این تعدد مربوط به اجزاء شیء واحد باشد، یا نباشد. این دسته از علمای بلاغت نظرشان با سکاکی در مورد حقیقی بودن یا غیر حقیقی بودن اختلاف دارد و ایشان فرقی میان این دو صورت قائل نیستند.

عبدالقاهر جرجانی نکته‌ای در این باب دارد که قابل توجه است

---

(۱) محمدخلف‌الله، نظریة عبدالقاهر...، در مجلة كلية الاداب جامعة فاروق الاول، سال ۱۹۴۲.

او با دقت در يك مسأله تقريباً نحوی، ملاك ديگري برای اين تفاوت می دهد و می گوید: تشبیهی که بیشتر شایسته عنوان تمثيل است، تشبیهی است که جز در کلام و يك جمله یا بیشتر گنجانده نمی شود چندان که تشبیه هر قدر به عقلي بودن نزديك تر شده باشد، جمله بیشتر خواهد بود<sup>۱</sup>.

عبدالقاهر یادآور می شود که «شبه» باید پیوستگی با مجموع هر دو جمله داشته باشد چندان که در عقل هم نتوان آنها را از یکدیگر جدا کرد از قبیل گفتار یزید بن ولید خطاب به مروان بن محمد نماینده خویش در ارمینیه که: «إِنَّكَ تَقْدِمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى فَإِذَا بَلَغَكَ كِتَابِي هَذَا فَاعْتَمِدْ عَلَيَّ أَيُّهَا شَيْتَانُ، وَالسَّلَامُ» و مقصود از این سخن او نشان دادن تردید وی است و اگر یکی از دو سوی گفتار را بگیریم و تعقل کنیم بدون در نظر گرفتن دیگری، هیچ فایده ای ندارد<sup>۲</sup>.

آنچه از مجموع عقاید متأخرین در باب تمثيل دانسته می شود، و از میان مثالهایی که برای تمثيل در کتابهای بلاغت نقل کرده اند می توان دریافت اینست که تصور متأخرین در حوزه محدودتر و مشخص تری قرار داشته چنانکه صاحب انوار الربیع می گوید: «وآن تشبیه حالی است به حالی، از رهگذر کنایه، بدینگونه که خواسته باشی به معنایی اشارت کنی و الفاظی به کار ببری که بر معنایی دیگر دلالت دارد امسا آن معنا خود مثالی باشد برای مقصودی که داشته ای، و اینگونه سخن گفتن را فایده ای است ویژه خود که اگر به الفاظ خاص خود گفته شود، چندان تأثیر ندارد و راز آن در این است که در ذهن شنونده تصویری بیشتر ایجاد می کند زیرا شنونده هنگامی که در دل خویش مثالی را تصور کند که مخاطب

(۱) بدوی طبانه، البيان، ۷۷.

(۲) همان کتاب، همان صفحه.

مستقیم آن نباشد، با رغبت بیشتری آنرا پذیرا خواهد شد.<sup>۱</sup>

صاحب انوارالربیع سپس موارد بسیاری از قرآن و حدیث را که در همین مقوله است یاد می‌کند از قبیل: **أَيُّجِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا...** که مثالی یا تمثیلی است در باب غیبت.

آنچه از مفهوم تمثیل پس از این مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت، همین نوع تمثیلی است که صاحب انوارالربیع و متأخران بدان نظر داشته‌اند و چنانکه خواهیم دید این شاخه از صور خیال شاعرانه، در ادب فارسی، تکامل و اوج خاص خود را در شعر دوره‌های بعد از قرن هفتم و بخصوص در شعر شاعران اسلوب هندی، طی خواهد کرد چنانکه در این ابیات می‌خوانیم:

روشندلان خوش آمد شاهان نگفته‌اند  
آئینه عیب‌پوش سکندر نمی‌شود<sup>۲</sup>

یا،

صورت نیست در دل ما کینه کسی  
آئینه هر چه دید فراموش می‌کند

و از قدیم‌ترین صورتهای تمثیل شاعرانه، در ادب پارسی، همان شعر معروف **ترك كشي ايلاقى** است که پیش از این یاد کردیم:

امروز اگر مراد تو برناید  
فردا رسی به دولت آبا بر

(۱) سید علیخان، انوارالربیع، چاپ سنگی، ۳۴۰.

(۲) رجوع شود به: **شعرالعجم**، ج ۴/۲۷.

چندین هزار امیدبنی آدم  
طوقی شده بگردن فردا بر

قابل توجه و یادآوری است که خواجه در اساس الاقتباس، تمثیل را با نام استدلال می خواند و می گوید: استدلال چنان بود که از حال يك شبیه بر حال دیگر شبیه دلیل سازند<sup>۱</sup> و شبلی نعمانی نیز تمثیل را استدلال می خواند و می گوید: طرز استدلال قوه تخیل غیر از طرز استدلالی است که عموماً متداول و معمول می باشد، او با سبکی نو و اسلوبی بدیع مدعای خود را ثابت می نماید و آن بیشتر مبنی است بر خطابیات و یا يك نوع مبالغه، لیکن طوری آنرا رنگ آمیزی می کند که سامع هیچ نمی تواند به حق یا بطلان قضیه متوجه شود بلکه مسحور و فریفته قشنگی و دلپذیری بیان شده بی اختیار سر تسلیم فرود می آورد<sup>۲</sup>.

به عقیده نگارنده بهترین راه برای تشخیص تمثیل، از دیگر انواع تصویر، این است که از دیدگاه زبانشناختی مورد بررسی قرار گیرد: بدینگونه که تمثیل در معنی دقیق آن - که محور خصایص سبک هندی است - می تواند در شکل معادله دو جمله مورد بررسی قرار گیرد و تقریباً مجموعه آنچه متأخرین بدان تمثیل اطلاق کرده اند معادله ای است که به لحاظ نوعی شباهت، میان دوسوی بیت - دو مصراع - وجود دارد و شاعر در مصراع اول چیزی می گوید و در مصراع دوم چیزی دیگر، اما، دوسوی این معادله، از رهگذر شباهت قابل تبدیل به یکدیگرند و شاید برای جلوگیری از اشتباه بتوان آن را اسلوب معادله خواند تا آنچه را که قدمات تمثیل، یا تشبیه تمثیل خوانده اند از قلمرو تعریف جدا کنیم همچنین

۱) خواجه نصیر طوسی، اساس الاقتباس، ۵۹۴.

۲) شبلی نعمانی، شعر العجم، ج ۲۷/۴ و ج ۱۸۲/۳.

کاربرد مثل را - که ارسال المثل است و مایه اشتباه بعضی از اهل ادب شده است و آن را تمثیل خوانده‌اند - نیز از حوزه تعریف خارج کنیم. در بیستی که پیش ازین هم نقل کردیم: «صورت نسبت در دل ما، کینه کسی / آینه هرچه دید فراموش می‌کند» می‌توان (=) میان دو مصراع قرار داد، یعنی هر دو مصراع دو سوی يك معادله‌اند و بجای هر کدام از آنها می‌توان دیگری را قرار داد و يك معنی را دریافت. و این اسلوب معادله در شعر فارسی قرن دهم به بعد محور اصلی سبک است ولی در شعر قدما هم نمونه‌های آن را می‌توان یافت، از جمله در شعر تركه‌کشی ایلاقی که پیش از این آوردیم با این تفاوت که اسلوب معادله در آنجا میان دو بیت برقرار است ولی در سبک‌هندی همیشه میان دو مصراع است که این معادله را می‌توان یافت. در حقیقت رشد اسلوب هندی در شعر فارسی بخصوص شاخه ایرانی آن (صائب، کلیم، طالب آملی، سلیم نهرانی) همواره موازی گسترش درصد کاربرد این اسلوب معادله است بحدی که در بعضی از شاعران و در بعضی از غزل‌هاشان، اساس سبک را بطور کلی همین اسلوب معادله تشکیل می‌دهد. البته در شاخه هندی سبک هندی (ناصرعلی، بیدل و غنی) غرابت دیگر انواع صور خیال هم ضمیمه این خصوصیت می‌شود ولی جای جای، حضور این اسلوب را هم می‌توان به وفور مشاهده کرد.

نکته دیگری که در باب کاربرد اصطلاح تمثیل باید بدان توجه داشت این است که تمثیل را در بلاغت معاصر - که نیازمند حوزه وسیعی از اصطلاحات است - می‌توان برای آنچه در بلاغت فرنگی Allegory می‌خوانند به کاربرد و آن بیشتر حوزه ادبیات روائی (داستان، حماسه، و نمایشنامه) است و حوادثی که در هر کدام از این انواع جریان دارد،

می‌تواند تمثیلی از مجموعه‌ای امور عینی یا ذهنی دیگر باشد<sup>۱</sup> و به تعبیری  
فشرده‌تر می‌توان گفت آلیگودی بیان روائی گسترش یافته‌ای است که  
معنای دومی هم در آنسوی ظاهر آن می‌توان جست.<sup>۲</sup>

---

۱) در باب آلیگودی مراجعه شود به:

*Princeton Encyclopaedia of poetry and Poetics*, (ed.) A. Preminger  
1974, P. 12.

و نیز مراجعه شود به:

*A Hand Book of Literature*, by C. Hugh Holman, third  
Edition, P. 13.

2) *A Readers Guide to Literary Terms*, by Karl Beckson and  
Arthur Ganz, 1960, P. 6.

## مرز حقیقت و مجاز

اینکه در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود، سخنی است مناسب این بحث که «نامیدن» نوعی هستی بخشیدن به اشیاء است، در باب «اسماء» باید پذیریم که آگاهی و شعور انسان نسبت به عناصر طبیعت و حتی حالات و روحیات خود، وقتی تشخص و امتیاز می یابد که با نوعی «نامیدن» همراه باشد، خواه این نامیدن به مرز کتابت و حتی تلفظ برسد، یا نرسد، چرا که مفهوم نامیدن چیزی است گسترده تر از تسمیه در اصطلاح اهل لغت، و اینکه آدم در نخستین لحظه های خلقت که می خواست 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 بدانها می بخشد.

انسان قرون اولیه، که با ذات و طبیعت اشیاء سروکار داشت و با

---

(۱) قرآن کریم، ۲۹/۲.

آنها نزدیک بود یعنی هرچیز را که در کنار او بود و جریان داشت، حس می کرد و همه چیز برایش تازگی داشت، او اشیاء را می نامید و این نامیدن او نوعی ظهور یا وجود ثانوی به اشیاء می داد و در همان ادوار بود که زبان در سطح خلق و نوعی تصویرسازی از هستی جریان داشت و همه استعمالات، در حد استعمالات هنری بود، اما به تدریج این نامگذاریها از مرحله آفرینش به مرحله تکرار کشید.

هیچ دانسته نیست که در آغاز وقتی کلمه ای به کار میرفت تصویری که در ذهن از آن چیز حاصل می شد، آیا با آنچه امروز ما از آن لغت می فهمیم برابر بود یا نه زیرا هیچ سندی تاریخی که در این زمینه قاطعیت داشته باشد باقی نمانده است اما در ادوار تاریخی به نیکی دریافته می شود که بسیاری از «نامیدن» های هنری و ذوقی که بر اساس خیال و آفرینش هنری به وجود آمده با تکرار در طول تاریخ زبان، آن خاصیت اولیه را از دست داده و راهی دراز را از مرحله مجازی بودن بسوی حقیقی شدن طی کرده است<sup>۱</sup> و بی جا نیست اگر بسیاری از محققان پیشین بر این عقیده بوده اند که بیشتر استعمالات زبان مجاز است<sup>۲</sup> حتی بعضی معتقدند که تمام استعمالات زبان مجاز است چنانکه بعضی در مقابل آنها عقیده عکس آنها دارند<sup>۳</sup> و ابن اثیر بهترین بحث را در این باره مطرح کرده است و بسیاری از ایشان به این نتیجه رسیده بوده اند که هر تعبیر مجازی، می تواند بر اثر کثرت استعمال، بصورت حقیقی درآید<sup>۴</sup> یعنی «مجاز راجح» که بر حقیقت رجحان دارد، و همان رجحان بر حقیقت آنها به مرحله

1) Elizabeth Drew: *Poetry*, P. 60.

۲) ابن جنی، الخصایص، ج ۲/۲۲۷ و المزهر سیوطی ج ۱/۲۵۷.

۳) ابن اثیر، المثل السائر، ج ۱/۵۹.

۴) ابن اثیر، الجامع الکبیر، ۳۱۰.

حقیقت می‌رساند و بدینگونه يك استعمال مجازی بصورت استعمال حقیقی درمی‌آید<sup>۱</sup> در این مورد سید مرتضی سخنی عمیق دارد که قابل یادآوری است او می‌گوید: «بدان که جایز است استعمال حقیقت چندان کم و اندک شود که به گونه مجاز درآید و همچنین مجاز امکان آن هست که بر اثر کثرت استعمال به گونه حقیقت درآید» و توضیح می‌دهد که چون در اصل لغت تغییر و تبدیل رواست و جریان دارد پس در فرع آن هم تغییر و تبدیل رواست<sup>۲</sup>.

برای کسی که می‌کوشد، مرزی میان حقیقت و مجاز، و دیواری میان معانی لغوی و معانی خیالی بشناسد، کار بسیار دشوار است، و همین دشواری بر سر راه بعضی خیالهای شاعرانه در شعر شاعران نیز وجود دارد زیرا هیچ دانسته نیست که تعبیری خاص، مثلاً، «شکفتن رخسار» در بیان حالت شادی، آیا از تصرفاتی است که ذهن شاعری معین، مثلاً رودکی، آن را ساخته یا این تصرف در مفهوم شکفتن، که ویژه گل است، در اصل زبان و در طبیعت گفتار عامه مردم جریان داشته است. آنچه مسلم است اینست که اگر بپذیریم این گونه استعمال در زبان مردم پیش از شاعر وجود داشته باید اعتراف کنیم که آن نخستین کس که این کلمه را در این معنی توسعه داده و در مفهومش تصرف کرده خود استعدادی شاعرانه داشته و در حقیقت شاعری بوده است زیرا پس از دوره‌ای که «شکفتن» در زبان فارسی دری، یا زبانهای پیشین، در معنی «بازشدن گل» تثبیت شده و از مفهوم مجازی خود به حقیقت رسید، و مردم، دیگر درك مجاز از آن نمی‌کرده‌اند، آنکس که برای نخستین بار، این کوشش را به سامانی رسانیده و ذهنش در این معنی تثبیت شده، تصرف کرده، استعدادی شاعرانه داشته

۱) میرزای قمی، قوانین الاصول، ۱۳ چاپ عبدالرحیم.

۲) سید مرتضی، الذریعه، ۱۲.

زیرا او با به کار بردن این تعبیر، در خصوص بیان شادی، نوعی تصرف، نوعی ایجاد ارتباط میان طبیعت و انسان به وجود آورده است و این چیزی است که خود مایه‌ای از خلق و آفرینش در آن هست چنانکه ژرار دونروال گفت: آنکه برای نخستین بار روی زیبا را به گل سرخ تشبیه کرد شاعر بود و دیگران مقلداً در حقیقت مرحله اصلی مجاز و خلق آن، همان تغییر نخستین است و بی سبب نیست اگر می‌بینیم در بعضی از متون قدیم ارسطویی مجاز را به تغییر ترجمه کرده‌اند<sup>۲</sup> و شلی در «دفاع از شعر» همین نکته را یادآوری می‌کند آنجا که می‌گوید: همه انواع گفتار، در دوران طفولیت جهان، نوعی شعر بوده است، زبان ایشان (یعنی اقوام ابتدایی) ضرورتاً مجازی بوده است.<sup>۳</sup>

بهر حال تصویری که از مفهوم مجاز در نظر اکثریت اهل ادب وجود دارد، در حوزه همین معنی است و علمای اصولی نیز همین تعریف را پذیرفته‌اند. البته با دقت‌های بیشتر و برای هر کدام از حقیقت و مجاز انواعی قائل شده‌اند و به تفصیل درباره آنها سخن گفته‌اند چنانکه میرزای قمی در قوانین گوید: اللفظ ان استعمل فیما وُضِعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ - كَذَلِكَ فَحَقِيقَةٌ وَفِي غَيْرِهِ - لِعِلَاقَةٍ - فَمَجَازٌ وَالْحَقِيقَةُ تُنْسَبُ إِلَى الْوَاضِعِ<sup>۴</sup> و اهل منطق نیز در بحث از حقیقت و مجاز اغلب همین تعریف‌ها را دارند<sup>۵</sup> شاید تعریف حسن بصری، به روایت صاحب الطراز، تعریفی مناسب‌تر باشد

(۱) دکتر خانلری، مجله سخن، ۱۳/۵۳۱.

(۲) ارسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، چاپ عبدالرحمن بدوی ۲۲۳ و ۲۲۴.

3) D. Daiches: *Critical Approaches to Literature*, P. 5.

(۴) میرزای قمی، قوانین الاصول، ۱۳.

(۵) حکیم سبزواری، شرح منظومه، بخش منطق.

که گفته: ما افادَمَعْنًا مُصْطَلِحًا عَلَيْهِ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي وَقَعَ التَّخَاطُبُ فِيهِ ۱ و عبد القاهر جرجانی با توجه به همین دشواری تعریف بوده که گفته است: الْحَقِيقَةُ فِي الْمَفْرَدِ كُلِّ كَلِمَةٍ أُرِيدَ بِهَا مَا وَقَعَتْ لَهُ فِي وَضْعٍ وَاضِحٍ، وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ فِي مُوَاضِعَةٍ، وَ قُوْعًا لَا يُسْتَنْدُ فِيهِ إِلَى غَيْرِهِ. ۲ البته در میان قداما کسانی هستند که در حوزه مفهومی مجاز توسعه بیشتری قائل شده‌اند، از جمله ابو عبیده صاحب مجاز القرآن که در تفسیر آیات می‌گوید: «مجازه کذا» و «تفسیره کذا» و «معناه کذا» و «غریبه» و «تقدیره» و «تأویله» و تمام این الفاظ و تعبیرات را در يك معنى بکار می‌برد و بدینگونه کلمه مجاز در نظر او راههایی است که قرآن در ادای تعبیرات خود پیش می‌گیرد و این مفهوم وسیع‌تر از مفهومی است که علمای بلاغت و علمای اصول چنانکه پیش از این یادآوری کردیم آورده بودند و بعضی از محققان معتقدند که ابن قتیبه در «مشکل القرآن» خود، متأثر از ابو عبیده است که کلمه مجاز را در مفهومی عام‌تر به کار می‌برد ۳ ولی از استعمالات سید مرتضی، در مورد مجازات قرآن، همان مفهومی دانسته می‌شود که علمای بلاغت قائل‌اند و همه صور مجازی بیان را در قرآن استعاره می‌خوانند ۴ غزالی در بحث از حقیقت و مجاز سخنی دارد که به علت اختلاف با تعبیرات دیگران قابل یادآوری است. او می‌گوید: مجاز اسمی است مشترك که گاه بر باطلی که حقیقت ندارد، اطلاق می‌شود، و قرآن ازینگونه استعمال منزّه است. و شاید همین قسمت است که مورد نظر بعضی بوده و گفته‌اند قرآن مجاز ندارد. و گاه بر لفظی اطلاق می‌شود که از موضوع خود تجوز و عبور

(۱) علوی، الطراز، ج ۱/۴۷.

(۲) بدوی طبانه، علم البیان، ۹۳.

(۳) فواد سزگین، مقدمة مجاز القرآن ابو عبیده، مصر ۱۹۵۴ صفحه ۱۸ و ۱۹.

(۴) سید مرتضی، تلخیص البیان عن مجازات القرآن، چاپ بغداد.

کرده و اینگونه در قرآن غیر قابل انکار است<sup>۱</sup>.

در اینجا نیازی نیست که داخل مباحث علم اصول شویم و ببینیم چگونه دانشمندان این فن انواع حقیقتها و مجازها قائل شده‌اند از قبیل حقیقت لغوی و حقیقت شرعی و حقیقت متشرعه که در کتب اصول به تفصیل آمده و نیازی به نقل آنها نیست<sup>۲</sup> اما یادآوری این نکته که بعضی از ناقدان ادب متوجه شده‌اند شایسته است: ابن اثیر گوید بدان که هر مجازی را حقیقتی هست اما ضروری نیست که هر حقیقتی دارای مجاز باشد<sup>۳</sup> و در جای دیگر دو مورد را یادآوری می‌کند که در آن دو مورد حقیقت وجود دارد اما استعمال مجازی ممکن نیست و آن عبارت است از:

۱ - اسماء اعلام که برای تمایز میان ذوات وضع شده است، نه تمایز بین صفات.

۲ - اسماء و کلماتی که عام‌تر از آنها مفهومی وجود ندارد مانند «معلوم» و «مجهول» و «مدلول» و امثال آنها.<sup>۴</sup>

البته در مورد مثالهای دسته دوم نظر او قابل انتقاد است. سید مرتضی در الذریعه الی اصول الشریعه، گوید: و در کتابها بحثی هست که نباید در استعمال مجاز از موضعی که اهل لغت آنرا به کار می‌برند تجاوز کرد، ولی باید این مسأله را مورد تحقیق قرار داد زیرا تلبیس است و باید گفت: مجاز را می‌توان هم در موردی که اهل لغت به کار برده‌اند و هم در موارد مشابهی که از قبیل آن می‌باشد به کار برد و به تفصیل در

---

(۱) غزالی، المستصفی، ج ۱/۱۰۵.

(۲) رجوع شود به معالم الاصول ۲۶ و کفایة الاصول ج ۱/۲۹ و مطول ۳۵۴ و درباره عقاید معتزله در خصوص حقیقت دینی رجوع شود به کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱/۳۳۱ و از نظر اصولیان متأخر ر.ک: مقالات الفرویه.

(۳) ابن اثیر، المثل السائر، ج ۱/۶۲.

(۴) ابن اثیر، الجامع الکبیر، ۳۰.

این باره بحث می‌کند.<sup>۱</sup>

قدما برای مرزبندی حقیقت و مجاز، یعنی شناخت راههای به وجود آمدن مجاز، سه اصل قائل اند که عبارت است از: اتساع و تأکید و تشبیه<sup>۲</sup> و اگر یکی از این سه نباشد استعمال لفظ در معنی حقیقی است. برای نمونه می‌گویند در این تعبیر قرآن «و ادخلناه فی رحمتنا» [و او را به رحمت خویش در آوردیم] هر سه اصل از اصول مجاز وجود دارد: ۱ - اتساع، بدینگونه که نامی بر نامهای جهات و محلها افزوده شده و آن «رحمت» است. ۲ - تشبیه، بدینگونه که رحمت را - که نمی‌توان در آن داخل شد - به منزله چیزی قرار داده که داخل آن می‌شویم. ۳ - تأکید، بدینگونه که قرآن از چیزی سخن گفته است که داخل حس و از مدرکات حسی نیست و این غلو در باره «مخبر عنه» است و نوعی تنخیم و بزرگ نمودن آن. زیرا که آن را به منزله چیزی قرار داده که قابل مشاهده و دیدار است و در حقیقت آن را مصور کرده است<sup>۳</sup> یا به تعبیر ابن جنی - که بسیار دقیق و علمی است - از عرض به چیزی خبر داده که بدان معمولا از جوهر خبر می‌دهند<sup>۴</sup> و این یکی از نکات عمده‌ای است که در مسأله خیال‌های شاعرانه و صور آن قابل بررسی است و تعبیر او ناظر به مفهومی است که ما امروز در دستور زبان به اسم ذات و اسم معنی تعبیر می‌کنیم و سیوطی در المزهر به همین گونه که ما تعبیر می‌کنیم تعبیر کرده است و می‌گوید: اخبر عن المعنی بما یخبر عنه بالذات<sup>۵</sup>.

۱) سید مرتضی، الذیفة الی اصول الشریعة، چاپ دانشگاه تهران ۱۴۰۰.

۲) ابن جنی، الخصائص، ج ۱/۴۴۲ و ابن اثیر، الجامع الکبیر، ۳۰.

۳) ابن اثیر، الجامع الکبیر، ۳۰.

۴) ابن جنی، الخصائص، ج ۱/۴۴۳.

۵) سیوطی، المزهر، ج ۱/۳۵۷.

همچنانکه حقیقت و مجاز را از دیدگاه لغوی و شرعی و دینی و گونه‌های دیگر مورد بحث قرار داده‌اند از دو گونه عام حقیقت و مجاز نیز سخن گفته‌اند که در بحث اصلی ما، یعنی صور خیال، اهمیت بسیار دارد و آن تقسیم به مفرد و جمله است که دو مقوله مجاز لغوی<sup>۱</sup> (البته نه لغوی در مقابل شرعی) و مجاز عقلی (مسأله اسناد مجازی) را به وجود می‌آورد و محور بسیاری از صورت‌های خیال شاعرانه بر این نوع از مجاز است و در بحث‌های آینده به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت و خواهیم دید که قلمرو وسیعی از این نوع مجاز را که صورتی از شخصیت دادن به طبیعت و عناصر آنست<sup>۲</sup> قدما فراموش کرده‌اند یا به اجمالاً بسیار کوتاه و مبهم برگزار کرده‌اند.

در میان علمای بلاغت و به تبع از ایشان علمای اصول، کسانی هستند که داخل بحث دیگری شده‌اند که آیا در مجاز نظر واضح، با توسع در مفهوم، شرط است یا نه یعنی آیا مطرح است که چنین توسعی را واضح اجازه داده باشد یا نه، که بسیار بحث بی‌جا و بی‌فایده‌ای است و از نوعی محدودیت ذهنی و طرز تفکر قالبی متأخرین حکایت می‌کند<sup>۳</sup> و از همین مقوله است کوششی که برای محدود کردن و شمردن علایق مجاز داشته‌اند و در هر دوره‌ای سعی می‌شده است که علاقه‌ای تازه کشف شود البته این دقتها اگر از جهاتی دارای اهمیت بوده، از جهاتی دیگر نوعی محدودیت در آزادیهای ذهن شاعر و هنرمند ایجاد می‌کرده. با اینهمه کوشش علمای بلاغت هیچ‌گاه نتوانسته زمینه‌ایسب توسع طلبی ذهن هنرمندان را در گسترش مفاهیم و معانی لغات، محدود کند و استعدادهای توانا همواره

---

۱) تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱/۲۰۹.

2) Personification.

۳) میرزا صادق، المقالات الفرویه، صفحه ۱۷۶.