



سازمان اسناد و کتابخانه ملی

۱۳۴۲

# اسرار ابراهیم غنی

تبرستان  
www.tabarestan.info

تالیف

عبدالقادر برجانی

ترجمه

حسین تخلیل

با شرح احوال داشتار مؤلف بعلوم ترجمه کنف

# اسرار البلاغة

تبرستان  
www.tabarestan.info

تأليف

عبدالقاهر جرجاني

ترجمة :

جليل تجليل

با شرح احوال و آثار مؤلف بقلم مترجم کتاب

# اٽشارات دانشگاه تهران

www.tabarestan.info

شماره انتشار ۱۸۲۳

شماره مسلسل ۳۱۶۶

ناشر : مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

تیراژ چاپ : ۳۰۰۰ نسخه

تاریخ انتشار : اسفندماه ۱۳۷۰

چاپ و صحافی : مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

مسئولیت صحت مطالب کتاب با مترجم است

کلیه حقوق برای دانشگاه تهران محفوظ است

قیمت: ۹۰۰ ریال



دانشگاه خوب، یک ملت اسعاد نمذکونند  
«امینی قدرت بر راه شریف»

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## فهرست مطالب

عنوان	
پیشگفتار مترجم	صفحه
مقدمه مؤلف	الف
لطف و معنی	۱
برگشت زیبائی به لفظ	۲
تجنیس	۳
ناپسندی افراط در تجنیس	۴
خطبه‌های جاخط	۵
تجنیسی که بدون قصد پدید می‌آید	۶
سجع در کلام قدما	۷
روش نیکوی سجع و تجنیس	۸
تكلف ابو تمام در آوردن تجنیس	۹
تجنیس زیبا و نازیبا	۱۰
ناپسندی حشو	۱۱
تطبيق و استعاره	۱۲
گفتار در تشبیه و تمجیل واستعاره	۱۶
انگیزه افتتاح سخن از استعاره	۱۷
استعاره ناسودمند	۱۷
استعاره سودمند	۱۸
استعاره لفظی که به استعاره معنوی ناظر است	۲۰
گفتار در استعاره سودمند	۲۴
تقسیم استعاره سودمند بر دو بخش	۲۵
تقسیم استعاره فعلی	۲۹
فصل - در مراتب استعاره	۳۱
ماخذ شبه در استعاره	۳۶
تشبیه معقول بر معقول	۴۱
آنچاکه از شدت چیزی به مرگ تعبیر می‌کنند	۴۴
فصل - اعتراض به تزیيل وجود به مرحله عدم	۴۹

## هنوان

ب

صفحه

- ۰۰ حقیقت تشبیه و تمثیل  
 ۰۱ شبیه که با نویسندگان همراه است  
 ۰۲ درجات نیاز به تاویل  
 ۰۳ فرق بین تشبیه و تمثیل  
 ۰۴ فعل - همبستگی در صفت و معنی تاویل شدن  
 ۰۵ فعل - شبه هقطی همترع از اموری چند  
 ۰۶ فعل - تحطیلی از شبه  
 ۰۷ وجوده ذکر مشبه  
 ۰۸ فصل - تأثیر تمثیل آنگاه که بینبال معانی بیاید  
 ۰۹ نوونهایی از تأثیر تمثیل که بینبال معانی بیاید  
 ۱۰ سبب تأثیر تمثیل در هر دو نوع  
 ۱۱ فزونی تأثیر تمثیل که از مشاهده برخیزد  
 ۱۲ تعبیر با تمثیل بیش از تعبیر با غیر آن اثر دارد  
 ۱۳ آوردن تمثیل از عدم یا ضد یا چیز  
 ۱۴ تمثیل که در شناسایی معنی آن به آن دنیشیدن نیازمندیم  
 ۱۵ فرق میان تمثیل پیچیده و تعقیدی که نیاز به آن دنیشیدن دارد  
 ۱۶ تعقید  
 ۱۷ سخن بلیغی که بر باریک آن دنیشی تکیه دارد  
 ۱۸ آنچه جز بارنج و کوشش دریافت نمی شود  
 ۱۹ شعر بحتی  
 ۲۰ کلام تعقیددار و شعر ملحد و برتری آن دنیشه  
 ۲۱ گرفتن شبه از یک چیز برچیزی که با آن در جنس مخالف است  
 ۲۲ آورنده شب‌لطیف شایان ستایش است  
 ۲۳ از هرایط بیوندپنیری دو جنس مختلف  
 ۲۴ کاری که سبب ضد همان کار باشد  
 ۲۵ فصل - فن دیگری از گفთار که تشبیه و تمثیل را باهم جمع کند  
 ۲۶ ادرالک اجمالی و ادرالک تفصیلی  
 ۲۷ برداشت هیاتی از نزدیکی دوچیز  
 ۲۸ تشبیه مرکب تخیلی  
 ۲۹ تفاوت حال مشبه  
 ۳۰ تشبیه حاصل از افتراء چند چیز  
 ۳۱ تشبیه در اوج بررسی  
 ۳۲ تشبیه که نمودار هیاتها و حرکتها است

## عنوان

## صفحه

- تشبیه که هیات حرکت آن از ملاحظه شکل برخنه و خالی است  
نگرشی دیگر در هیاتهای حرکت  
شیوع و ابتدال تشبیه از پس گرانقدری  
سخن عبدالله بن حسان  
تشبیه متعدد و فرق آن با مرکب  
اقسام تشبیه  
گزارشی از دقایق تشبیه  
فن دیگری غیر از آنچه در مقایسه تشبیه و تمثیل یافته شد  
نوونهایی از تشبیه معکوس  
تشبیه که وارد کردن آن درست است  
تشبیه حسی بر عقلی  
اصل قراردادن فرع در تشبیه حسی بر حسی  
فرع از دید حقیقت از فرع بودن ساقط نمی شود  
فصل - فرق میان استعاره و تمثیل  
از اغراض استعاره تشبیه بروجه مبالغه و اختصار است  
گوینده استعاره واژه را از معنی نخستین انتقال می دهد لکن آنکه مثل میزند  
این کار را نمی کند  
هر تشبیه شایستگی استعاره شدن ندارد  
استعاره و مبالغه  
فرق میان تمثیل با شب و تمثیل با روز  
چرا به بحث دامندهار در تشبیه و استعاره نیازمندیم  
فصل - تقسیم معانی بردویخش عقلی و تخیلی  
احتجاج و برهانسازی تخیلی  
آنچه در فضیلت تخیل می گویند  
تمثیل شبیه به حقیقت  
آنچاکه وصف طبیعی را مستفاد از ممدوح بدأند  
تاویل تخیلی و تفسیر در صفت  
فصل - نفی علت طبیعی  
تعقیق در علت‌سازی  
انواع علت‌سازی  
فصل - تناسی تشبیه  
عکس روش تعجب درنهان داشتن تشبیه  
شیوه‌های کاوش حقیقت در هجاءز  
حقیقت پژوهی در هجاءز

صفحه	عنوان
۲۰۷	فصل — فرق بین تشبیه و استعاره
۲۱۲	فصل — اخذ و سرقت — اتفاق دو شاعر در یک غرض عام
۲۲۱	قوت صنعت در شعر ساحر
۲۲۶	فصل
۲۳۶	شناخت جمله در حقیقت و مجاز
۲۳۸	آمدن مجاز جمله از راه اثبات
۲۳۹	داخل شدن مجاز در اثبات شده
۲۴۲	اضافه حکم عقلی بر دلالت کلمه از محالات است
۲۴۵	فصل — گفتاری از ابوالقاسم آمدی
۲۶۲	گفتار در ذکر مجاز و بیان معنی آن
۲۶۶	فصل — تقسیم مجاز به لغوی و عقلی
۲۷۱	فصل — حذف و زیادت در قلمرو مجاز
۲۸۴	شرح حال
۲۹۰	فهرست شاعران
	<b>فهرست اشعار (صدریت‌ها)</b>

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

پیشگفتار هرچند  
[sharestan.info](http://sharestan.info)

سپاس بیکران و برون از شمار آفریدگاری را که سخن در زیان آدمیان آفرید و نرون او را به فروغ اندیشه برافروخت و پیام آوران برانگیخت تا پیام هدایت نشان و حی را برگوش حقیقت نیوشنان برخواستند و پیامبر خاتم گرامیتر آفریدگان برگماشت تا شرط بлагه مین با ما برگوید و حدیث رستگاری دو جهانی را با بلاغت آسمانی برگوش جان شیفتگان زمزمه کند. و درود خدا بر همه پیغمبران الهی و بخصوص بر پیامبر اسلام و برآلپاکاویاد که در تیرگیهای دهر روشنان طاعت و پرتوافشانان پرهیزگاری و اوجها و اسوه‌های کمال انسانی اند. وهم خدا را سپاس بیمرباد که این بندهادش را توفيق و توان ترجمه کتاب «اسرارالبلاغة» (۱) بهارسی ارزانی داشت کتابی که با الهام از بلاغت قرآنی بر اصالت نقد و ظرفانگری تحلیل، تکیه دارد و بانعایش معیارها و ترسیم مرزها و نشان دادن اوج و فرود کلام گویندگان، آینین بلاغت و گویائی و سخنداش را شالوده استوار ریخته و طرح و میثاق نوین آورده است و حقا که بسیاری از مطالibus هم‌اکنون نیز که نقادان برقله تحقیق و ژرفای نقد، زشت و زیبای سخن را معیاربندی می‌کنند، آراء مصنف نامدارش عبدالقاهر جرجانی همچنان بتازگی و طراوت جلوه می‌کند و می‌بالد و چوتن دانهای نهانها دل خاک، بل تن خود می‌شکافد و شاخ برمی‌آرد و تخیل شاعران و نویسنده‌گان و خطیبان و هنرمندان را در گرمگاه صورتگری و معنی پردازی بهفرار و نشیب می‌کشد و به شکفتن و بالیدن و پروریدن و ساختن و امامی دارد.

دراحوال و آثار عبدالقاهر نه تذکره نویسان آگاهیهای طولانی آورده‌اند و نه اینجانب در اینجا به شرح دراز دامن خواهم پرداخت و در این زمینه پژوهندگانرا به مطالعه مقاله‌ای که بسال ۱۳۴۹ شمسی از نگارنده تحت عنوان «عبدالقاهر جرجانی و اسرارالبلاغة او» انتشار یافت (۲) حوالت می‌دهم و تنها بعنوان گریز و انتقال به هسته مقال، به ذکر پوسته‌ای از احوال او می‌پردازم :

(۱) متن مورد ترجمه: اسرارالبلاغة للشيخ‌الامام عبدالقاهر جرجانی، تحقيق‌قریتر، استانبول، مطبعت‌الوزارت‌المعارف سنه ۱۹۵۴ هـ (۲) تجلیل جلیل، عبدالقاهر جرجانی و اسرارالبلاغة او، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ۱۳۴۹ سال ۲۲، شماره

عبدالقاهر پسر عبدالرحمن جرجانی دانشمند نامی قرن پنجم که وفات او را بین ۴۷۱ و ۴۷۴ یاد کرده‌اند از علمای نحو و بلاغت و از نقادان و فنازین بر جسته اسلامی و ایرانی است. این اسنادیار در تاریخ طبرستان وسلعی در معجم خود آنجا که از حوزه‌های دانش جوچان سخن گفته‌اند، او را از حلقه نشینان تربیت و تعلیم ابوحسین محمد پسر عبدالوارث فارسی خواهر زاده ابوعلی فارسی دانشمند معروف نحو شمرده‌اند و این ابوعلی کسی است که بجز عبدالقاهر کسانی مثل ابن جنی و صاحبین عباد از دانش او بهره گرفته‌اند. استاد دیگر ش احمد بن عبدالله مهابادی دانشمند نایبینای نحو و شارح لمع ابن جنی بوده است.

عبدالقاهر در اخلاص و طاعت و احوال معنوی چنان بود که نوشته‌اند بزدی وارد خانه‌اش شدو اونغاز می‌خواند، هرچه درخانه بود برداشت و جرجانی او را می‌دید ولی نعاشر را قطع نکرد. بنابراین شگفت نیست که نور توفیق الهی این هایه جانش را برافروخته و آراء و نظریات بلاغی‌اش را در دفتر استادان این فنپراکنده است چنانکه تفنازانی صاحب کتاب مطول در مقدمه آن اینگونه زبان به‌اعتراف گشوده است:

«وظفقت اقتحم موادرالسهر غائصاً في لحج الأفكار، والتقط فرائد الفكر من مطارح الانتظار وبدللت الجهد في مراجعت الفضلاء المشار إليهم بالبيان و ممارسة الكتب المدونة في فن البيان لاسيما ملائلاً الأعجاز و اسراراً بلاغة فلقد تناهيت في تصفحهما غاية الوسع والعلاقه»  
واین تأثیر در مراسر مطول جای جای به چشم می‌خورد (۱) و مقبولیت تحقیقات عبدالقاهر تابدانجا است که دانشمندان همروزگار ما نیز بسیاری از آراء او را مشخص قرارداده‌اند چنانکه بعنوان نمونه سید قطب ادیب و ناقد معروف مصری به‌امهیت آثار وی چندان دلبستگی پیدا کرده که (النقد الأدبي) خویش را بوى تقديم داشته و نوشته است:  
«الى روح الامام عبدالقاهر اول ناقد عربي اقام النقدي الأدبي على اسس علمي تتضمنه تولسم يطمس بذلك روحه الادبيتو كان له من ذوقه النافذ ذهنـه الواقعى ما يوفـق بهـ بينـهـ هناـ وذاـكـ فى وقت مبكر شديدـ التـكـيرـ».

عبدالقاهر گویا از قریحت شاعری نیز برخوردار بوده و در کتب تذکره ایاتی از او نقل کرده‌اند از جمله:

قد دجا بالقياس و التشيه	ای وقت هذا الذى نحن فيه
طبع تیها توغلت ف تیه	كلما سارت العقول لکی تقـ

\*\*\*

یری ذاک بالفضل لا بلبلة	تذلـلـ لـمـنـ انـ تـذـلـلـ لـهـ
على الا صدقـاءـ يـرـىـ الفـضـلـ لـهـ	وـجـانـبـ صـدـاقـةـ مـنـ لـاـيـزاـلـ

\*\*\*

(۱) راک: تجلیل جلیل، اقتباسات سعد الدین تفنازانی از عبدالقاهر جرجانی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم فروردین ۱۳۵۶.

لَا تَأْتِي مِنْ النَّفَثَةِ مِنْ شَاعِرٍ  
مَادَمْ حِيًّا سَالِماً نَاطِقاً  
فَإِنْ مِنْ يَمْدُ حُكْمَ كَاذِبَا  
يَحْسَنْ أَنْ يَهْجُو كَمْ صَادِقاً

اسرارالبلاغه ودلائل الاعجاز که اولی در بیان و دومی در معانی و نتایج اعجازقرآن است از معروفترین آثار عبدالقاهر است که همواره توجه نقادان و صاحبنظران بالغت را بخود معمطوف داشته وازانین دوازه بزرگ که بگذریم آثار زیر را نیز از عبدالقاهردانستهاند:

- ۱- المغنی در شرح ایضاح ۲- المقتصد در شرح آن ۳- العمدة در شرح تصريف
- ۴- العروض ۵- کتاب الصغیر والکبیر ۶- العوامل الماء که آنرا الجمل نیز نامیدهاند
- ۷- اعجاز القرآن ۸- شرح المفاتحة .

کتاب عوامل الماء عبدالقاهر بخلاف اسرارالبلاغه که گاه راه اهنجاب میپوید و این خود اقتضای طبیعت پژوهش در اسرار بلاغت است، نمطی است از ایجاز، و قریحا است که مورد استفاده طلاب نحو و ادب است وحدود ۷ شرح تاکنون برآن نوشتهاند. (۴)

باری گرچه موضوعات عده اسرارالبلاغه پیرامون جناس وسچع و تمثیل واستعاره ومجاز و سرقات دور میزند، لکن همین موضوعات در رهگذر تحقیق آنچنان تبع و گستردگی واخیانا طبقبندی پیدا میکند که در بادی امر نوعی سرگشته و انعام در خواندن پیشید میآید لکن سرانجام خواننده نظام خاصی را تجربه میکند که جزیاسرگردانی وسلوک در وادی تحقیق روی نمینماید.

به حال چنانکه یاد شد در همه مباحث، اسرارالبلاغت قرآنی پرتوافقن است و بهمن روحی این کتاب «اسرارالبلاغه» نام گرفته و دیباچه آن با آیتقرآنی: «الرَّحْمَنُ عَلِمُ الْقُرْآنِ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَمًا بِالْبَيَانِ» زیب استدلال یافته است .

سبک تحلیل عبدالقاهر در مسائل همانند روش معروف سقراطی و بگونه سؤال وجواب است. او نخست ابهامها و اشکالها را مطرح میکند و راه تخلص از آنها را میپرسد و سرانجام پس از بررسی و آزمون کافی، پاسخ مستدل میآورد. عبدالقاهر از آغاز تا پایان کتاب نظریه خود را درباره زیبائی و جمال ادبی پیجوشی و تحقیق میکند و هرگز آنرا وابسته زیبائی الفاظ و درانحصر آرایش ظاهري آنها نمیشناسد بل نظام وقوام وزیبائی دیریایی کلام را در نظام خاص و کیفیت مخصوص نهن گوینده و شنوونده میداند و بدینگونه بلاغت را امری معنوی میدانند که در خاطر و روان و سویهای جان انسان شکل میگیرد و سلطه معانی را

- (۴) در آثار و احوال عبدالقاهر به مأخذ زیر نیز میتوان مراجعت کرد ۱- شنرات النسب ج ۳۳. ۲- روضات الجنات. ۳- طبقات الشافعية سبکی طبع مصر ج ۳ ص ۲۴۲ - ۴- انباء السرواۃ علی انباء النحوة فطی چزء ۲ طبع قاهره ص ۱۸۸ - ۵۰ - فوتالوفیات ص ۶۶۱۲ - کشفالظنون ص ۹۲۱۱ - ۱۷۷۹ - ۱۷۹۳ - ۱۷۵۰ - ۷ - اعلام زرکلی ۸- بغیتالوغاء میوطی ۹- لفتنهامه،

برالفاظ و فرمابروائی نظم ذهنی را برعناصر واژگانی همه‌جا اثبات می‌کند.

او سخن را از سمع و جناس که مراتب فروردهن همانندیهای لفظی و خاستگام‌نخستین تشابه است می‌آغازد و با تحلیل اسجاع و جناسها از نظم و نثر نتیجه می‌گیرد که مادام که واژه‌ها باطنی ناسامان دارند و ذهن‌گوینده آشفته و نظم نایافته است هرگز نمی‌توانند در سنگلاخ الفاظ برعانی خوش و مقاصد دلکش‌رمی‌ابند و کارکس که می‌خواهد شعری را بامفهومی ضعیف و محتواشی نارسا باقowa و صنایع بیاراید همانند مشاطه افراطگری است که عروس را چندان بیاراید و غازه و گلگونه بروی بیند که قیافه زشت وزنده پیدا کند. (ص ۴۰)

تشبیه و برمی‌ابعاد و عنصر گونه‌گوئی آن، یکی از مباحث مهم اسرار البلاوغه است چراکه همه مسائل بیانی بنوعی با این هنر پیوندیار و صورتگر و معنی آرای، رابطه نابگسل دارند. تحقیقات عبدالقاهر بویزه در وجه شبیه یعنی نقطه تلاقی و اشتراك دوسوی تشبیه (مشبه و مشبه به) بسط و غنای در خوری پیدا کرده و گرچه در خصائص و نویهای دوسوی تشبیه و تمثیل همچون رنگ و شکل و طعم و هیات و نقش و پویایی و ایستائی و کندی و شتاب و جزان، جای جای تاملهای ناب و آزمونهای نیریاب دارد، اما باید گفت در این میان قوت وضعف و سیطره هنری تشبیه سرانجام در شدت ائتلاف و پیوندی توجیه می‌شود که در میان مشبه و مشبه به برقرار، گردیده و برآستی که وجهش بچرخگاه بنیادی گردونه تشبیه است و همواست که وحدت هنری و کلیت و انسجام تصاویر را تعهد می‌نماید.

این شدت پیوستگی و ائتلاف، گاهی در میان دوامر کاملاً متبعده و دیرآشنا تجلی می‌کند و این برقراری پیوند یگانگی در سیهای دوچیز دوگانهای که از هم دور بوده‌اند چقدر اعجاب انگیز و شگفتزای است: (۵)

دان على ايدى المفأة و شاسع

كالبلدا فرط في العلو وضوءه

در گذرگاه تشبیه، عبدالقاهر از تحلیلهای فلسفی و روانکاوی نیز بازنمی‌ایستد چرا که در برمی‌ابعاد تشابهین امور معنوی یکباره به بحث وجود عدم منتقل می‌شود و در تنزیل وجود به مرحله عدم و تاثیر و نفوذی که از سرچشمه این تنزیلها می‌zed استقصای هلبان

(۵) در این کتاب همه‌جا: در مقدمه مترجم، متن، فهرستها، شواهد شعری بترتیب ذکر شماره‌گذاری شده است و هر شعری همه‌جا شماره خاص خود را دارد و آنها که شماره‌هایی با ممیز آمده شماره‌های پیش از ممیز نشانه صفحه یا صفحه‌ها است و شماره پس از ممیز شماره ویژه بیت. مثلاً همین شماره (۶۵ - ۶۷) نشان می‌دهد که این

و شواهد دل‌انگیز دارد: (۶۹۶۵) و (۴۲۶۷). و بدینسان در اندیشه عبدالقاهر، آثار نفسی و عاطفی تشبیه و تمثیل سخت اهمیت دارد و برآن است که جان آدمی بدستیاری تصاویر حسی و معلوم از امور تاریک و معنوی، مشتاقانه بروشنائی ادراک و نشاط فهم کشیده شود و پرتواینگونه تصاویر را درخشندی یا بیزاری خواننده می‌آزماید (ص ۶۵)، از دلپذیرترین این مفاهیم آنجا است که دو گونه شبه را مورد توجه قرار می‌دهد: اول شبیه که به آسانی می‌توان آنرا دریافت: (ادراک اجمالی ص ۱۵۱) و دوم شبیه که همراه یک نوع ابرراکتفصیلی حاصل می‌شود واز جمع و ائتلاف پاره‌ای از امور پدید می‌آید: (ص ۹۶) و گاه این موضوع را در تشبیه تفصیل منعکس می‌سیند بدینگونه که شاعر به او صاف یک چیز از دیدگاهها و ابعاد گوناگون می‌نگرد، برخی از آنها را بر می‌گزیند، و پاره‌ای دیگر را از قلمرو تشبیه بیرون می‌برد و دور می‌کند. (۹۶/۱۱)

در پهنه تملیک که وجه شبه آن از میان چندین امر اختیار شده، اسرار البلاغه اجمالی‌ها و تفصیل‌ها دارد و بهمان سان در نمودن تفاوت تشبیه و تمثیل، و عبدالقاهر در اینجا نکته دقیقی پیشنهاد خاطر می‌کند و آن اینکه در تشبیه عناصر مفرد می‌توان دوسوی آنرا وارون ساخت و بهره مبالغه گرفت چنانکه بر عکس تداول، تشبیه ستارگان بر چراغها و گل سرخ بر رخسار و نرگس بر چشم و برق تیغها یا اختران به شکوفه‌ها و گلها و درخت سروبر قامت کشیده و طلوع سپیده بر رخسار مدوح و جویباران به شمشیرها و قطمه بران بر سرشک غلطان، نه تنها امکان پیدا می‌کند بلکه بهره دیگری نیز حاصل می‌شود بهره مبالغه.

اما این وارونسازی، در تمثیل بندرت امکان دارد و جز با پیمودن راه‌تاویل، آن هم تاویل پربرگ و شاخ و گسترده، عملی نیست چنانکه در بیت قاضی تتوخی:

کانَ النجومَ يَنْ دُجَاهَ سنن لاحَ بِيَنْ ابْتَدَاعَ (۱۳۹/۲۶۹)

تأثیر تمثیل آنجا که بدنبال معانی می‌آید، چیزی است که عبدالقاهر استادی خود را در نمودن آن ایفا کرده و با ارائه گواهان شعری و نثری این تاثیر را در پدید آمدن پیوند بین دوچیز متباعد همچون زندگی و مرگ (۷۵۱۰۹) زشت و زیبا (۷۵۱۱۰) آب و آتش (۷۵۱۰۹) سیاه و سپید (۷۵۱۱۱) نزدیک و دور (۷۶۸۷) درخشان و دراگول (۷۶۱۱۴) حاضر و غائب (۷۶۱۱۳) پویا وایستا (۷۶۱۱۵) و جزاینها آزموده و نشان داده است. استعاره و طبقه‌بندی آن نیز از زمینه‌های پربار اسرار است و عبدالقاهر از دیدهای مختلف آنرا می‌شکافد و نخست آنرا به استعاره سودمند و ناسودمند تقسیم می‌کند و برآن است که استعاره سودمندرا می‌توان بر اصل خویش (تشبیه) بازگرداند و مثلاً در عبارت (رأیت اسد) می‌توان عبارت را بصورت (رأیت رجل‌کالا اسد) ادا کرد اما بسا استعارت که یارای بازگشت به‌اصل و بازجستن روز گلروصلندارد و نهونه آن این بیت لبید است:

وَغَدَا رَجَعَ قدْ كَشَفَتْ وَقَرَةَ اذ اصْبَحَتْ بِيدِ الشَّهَالِ زَمامَهَا (۴۳/۲۵)

که این استعاره را نمی‌توان به‌اصل برگرداند و مثلاً گفت (اذاصبح شیی مثل‌الیدل‌للشمال)

زیباترین استعاره آنجا است که جامع مشترک ووجه شبه آن کاملاً عقلی باشد تا مکر مستقیماً با جان و خرد ما نبودی کند و این برسه وجه روی می‌نماید:  
 ۱- آنگاه که شبیه از امور محسوم گرفته شود و بمعانی معقول پیووند بخورد همچون استعاره نور بر پرمان در آیه کریمه قرآنی: (وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ عَلَيْهِ صَ ۖ آیه ۷۶ ۱۵۶)  
 ۲- آنچه که شبیه از محسومات بر محسومات گرفته شود چنانکه پیامبر (ص) فرموده (العومن مرأتالعومن).

۳- از معقول برحال معقول اتخاذ شبیه شود همچون اطلاق مرگ برنادان و هستی بر نهشتی که با سرهنگی هتضاد در گرمگاه استعاره تخیل ما را هیپورود. (۴۰ و ۶۹ ۷۰)  
 و چه زیبا است تصویرهای اینچنین بدین که همزمان با دوستان را سرگرم رویای شیرین و دشمنان را خاکسترین می‌دارد:

حسن فوجوه اعدائه اقب... ح من ضیفه رأته السوام (۷۵/۱۱۰)

\*\*\*

صل الأخلاق ما ياسرهه و اذا عاشرت ذلت السلما (۳۸/۶۳)

نظریات عبدالقاهر دریاب مجاز در پایان کتاب پاگسترهاش شایسته می‌آید. مباحث ابتكاری او در این زهینه بویژه در مجاز اثبات و مجاز نقی، مجاز ذکر و مجاز حنف، مجاز در استناد و مجاز در مستند، بیانند است. او با ذکر آیات قرآنی و آثار شعری این موضوع را برسی می‌کند و آنچه که از تفویذهای مجاز در اثبات و نقی بویژه هنگامی کبراوصاف و نعوت و افعال پرتو می‌افکند سخن درهمی پیوونددور تحلیل آیه شریفه:

أو من كان مينا فاحسناه ۶/۱۲۲، ص ۴۳

بحشی مشیع می‌آورد.

مرغات نیز از موضوعات پایانی اسرارالبلاغه است و در این گفتار عبدالقاهر، معانی عام و هنگامی را که خاطر هر شاعری بدنان می‌گراید، از ابتكار و هنرنمایی و باریکبینی وقدرت انتقال شاعران جدا کرده نوع اول را غیر قابل انتقال و نوع دوم را عرضه موارض سرت و بپرستگاه انتقال هر فی و شواهد متعددی اقامه می‌کند.

در جمع‌بندی آراء اسرارالبلاغه در فن بیان شاید این سؤال مطرح باشد که چرا این کتاب از ذکر اسرار کنایت که خود از شجون بازور فن بلاخت است خاموش است در پاسخ این، باید گفت که عبدالقاهر در دلائل الاعجاز از آن سخن گفته است.

در پایان بر ذمہ خود فرض می‌دانم که از همه استادان و سرورانی که اینجانب را در این تحقیق و ترجمه تشویق و یاری و رهنمائی فرموده‌اند ویاوساکل چاپ و انتشار این اثر را فراهم آورده‌اند از صمیم دل تشکر نمایم و از خداوند منان ملامت و توفیق خدمت همگان را خواستارم. اللهم اهدنا الصراط المستقیم ووفقنا لعاتحب و ترضی و الحمد لله حمده الشاکرین.

فروردین ۱۳۶۱ جلیل تجلیل

واین روشن و آشکار است که تباین موجود در میان خوبی و بدی کلام، تنها بمجرد لفظ نیست چرا که الفاظ مادام که با نوع و کیفیت خاصی منظم نشوند و با هم تالیف نیابند و در ترکیب آنها راهی انتخاب و راهی دیگر ترک نشود، افاده معنی نمی‌کنند مثلاً هرگاه قطعه‌ی شعر یا نثری را انتخاب بکنی و ترکیب و تالیف را که برآن بنا شده و معنی در آن ترکیب و ترتیب ریخته شده است بهم بزنی و نظام و پیوند آنها را در هم بکوبی و آن خصوصیتی را که افاده معنی می‌کرد تغییر دهی و مثلاً در مصراج:

### قِفَانَبَكِيْثِ مِنْ ذِكْرِيْ حَبِيْبِ وَ مَتَرِيلِ (۱)

بیانی بگویی: (منزل قفا ذکری من نبک حبیب) بی‌گمان سخن را از کمال بیان بیرون برد و به محل‌ی هذیان کشانده‌ای و انتساب سخن را به گوینده‌اش قطع کرده و پیوند آشنایی را بین پدید آرنده سخن و کلام بریده‌ای بلکه قابلیت اضافه و انتساب سخن را از گوینده‌اش سلب کرده و نسب کلام را از متكلم قطع کرده‌ای . با اثبات و تضییق این اصل معنی بیت شعر یا نثری که انتخاب کرده‌ای فقط هنگامی حاصل می‌شود که مطابق ترتیب و تالیف خاصی که معانی مرتب و منظم در نفس و دل آدمی به فرمان عقل بر الفاظ مرتب ریخته می‌شود و وجوه تقدیم و تاخیری که در خور الفاظ است اصولاً فقط هنگامی متصور است که مراتب و منازل آنها در جمله تعیین شود و اقسام کلام مدون ایراد شود آنگاه است که می‌توان گفت حق این کلمه این است که برآن کلمه دیگر سبقت جوید و حکم و قاعده و موقعیتی را که ما در آن هستیم فرضاً ایجاب می‌کند که این کلمه در اینجا قرار گیرد همچنانکه در مبتدا و خبر و فعل و فاعل این بحث شده و منوع گردیده است که یا کلمه مخصوص پیش از کلمه‌ی بیانی باید و یا وجوه پاس از آن باید و دیگری وجود آینه‌ی لغیره و پیوسته به دیگری باید باید مثل اینکه بگوییم جای استههام صدر کلام است و صفت برموصوف مقدم نمی‌شود مگر آنگاه که وصفیت آن از بین برود و جز اینها. پس هرگاه یک شخص وارد و آشنای به گوهرهای سخن را بینی که شعری را نیکومی شمارد و نثری را به شوایی وصف می‌کند و از سخن خوش می‌آید و آنرا تعریف و تحسین می‌کند و می‌گوید این سخنی استشیرین و زیبا و نیکو و فربیا و سخنی گوارا ولطیف و عالی است او در حقیقت با این تعریف‌تر از احوالی که به‌آهنگ و خود الفاظ وضع لغوی آنها مربوط می‌شود آنگاه نمی‌کند، بلکه این تحسین او مربوط به امری است که در دل آدمی حاصل می‌شود و فضیلتی را نشان می‌دهد که عقل عود آنرا برافروخته است.

اما برگشت زیبایی کلام به لفظ بی‌آنکه معنی در این زیبایی دخالت کند، و فقط انگیزه این زیبایی لفظ بوده باشد. از یک نوع خارج نیست و آن این است که کاربرد لفظ در میان مردم، متعارف باشد و مردم آنرا بکار ببرند و غریب و وحشی نباشد و عامی و سخيف نباشد و سخاقت لفظ به سبب درآوردن آن از موضوع لغت و زبان و بردن آن است بسوی آنچه که موقع کلام و توصیف آن اقتضا می‌کند. چنانکه عوام گویند (اشغلت - و - انفسد) و

(۱) یعنی: «همسفران لحظه‌ای در نگ کنید تا به یاد دوست و سرمنزلش گریه سردیم»

هر این شرط برای این است که زشتی لفظ بسبب آن است که معنی بدی را دربر گرفته است  
مانکه گفتماند وقتی عبیدالله بن زیاد عصبانی و خشمگین شد و گفت (افتتحوا لی سیفی) چرا  
فتح و گشودن برخلاف بستن است و حق این است که این عبارت در مورد چیزی که آنرا  
تمامند بکار برد نه در شمشیر بجهت اینکه شمشیر چیزی نیست که درش بسته باشد  
که شمشیر در غلاف قرارمی گیرد همچنانکه جامه در جامه‌دان و کالا در صندوق جای  
گیرد. بنابراین استعمال (افتتحوا) فقط در چیزی جایز است که دربسته باشد و ظرف  
شده مظروف. نهی گویند جامه‌را باز کن بلکه می‌گویند: (جامه‌دان را باز کن و لباس را  
آر - کیسه را بگشای).

در اینجا (در نعایش زشتی و زیبایی لفظ) اقسامی است که چهیل در آغاز اندیشه،  
ش از بررسی کامل تصور می‌شود که زیبایی و زشتی در آنها از لفظ و آهنگ به حدیث  
تل با نفس (معنی) تجاوز نمی‌کند در حالی که با بررسی کامل بدهشت می‌آید به معنی هم  
ایت می‌کند که تجنبی و حشو از آن جمله است.

اما تجنبی، باید گفت که تجاش دو واژه آنگاه خوشایند و نیکو است که پایگاه  
وبی در پنهان عقل داشته باشد و وجه جامع آن دو واژه چندان بعيد نباشد به عنوان  
ونه ملاحظه کنید که در این بیت از ابو تمام تاچه اندازه تجنبی سنت است (از کامل):

ذَهَبَتْ بِمَذَهِبِ السَّاحَةِ وَ التَّوْتِ

فِي الظُّنُونِ أَمَذَهَبٌ أَمْ مُذَهَّبٌ (۲)

حال آنکه تجنبی در مصراج زیر خوب آمده است (از رجز) :

حَتَّىٰ نَجَىٰ مِنْ خَوْفِهِ وَمَا نَجَأَ (۳)

بیز در سخن محدث (از خفیف) :  
ناظرِ راهُ فِيمَا جَتَّى ناظِرِ راهُ أُوذَعَانِ (۴)

آیا این نیک و بد جناس کاری است که به لفظ برهی گردد یا این فایده‌یی است که  
لفظ ناچیز و در معنی بیشتر است من می‌بینم که مذهب و مذهب جز اینکه حروفی را در  
وشت مکرر کند چیزی بدلنت تونیغزود از آنکه بجز یک فایده مجھول نامانوس ترا به مردمی  
ی دهد حال آنکه جناس گوینده دیگر را ملاحظه می‌کنیم که دو لفظ را آنچنان می‌آورد

(۲) یعنی: بارفتن او کرم و بخشش نیز از میان رفت چنانکه درباره او گمانها و شکها  
پدیدآمد که آیا (این افراط در بخشش) کیش و خوی او بوده است یا از سرجنون و  
دیوانگی.

(۳) یعنی: تاآنکه آن تیر از بیم او نجات یافت ولی خود او از مرگ نجات نیافت.

(۴) دو بیننده او در جنایتی که کرده است برخود او نظارت دارند، یا آنکه مرا واداشته  
است که براثری که درمن گذاشته است جان خود را ازدست بدهم.

و این روشن و آشکار است که تباین موجود در میان خوبی و بدی کلام، تنها بمجرد لفظ نیست چرا که الفاظ مادام که با نوع و کیفیت خاصی منظم نشوند و با هم تالیف نیابند و در ترکیب آنها راهی انتخاب و راهی دیگر ترک نشود، افاده معنی نمی‌کنند مثلاً هرگاه قطعه‌ی شعر یا نثری را انتخاب بکنی و ترکیب و تالیف را که برآن بنا شده و معنی در آن ترکیب و ترتیب ریخته شده است بهم بزنی و نظام و بیوند آنها را در هم بکوبی و آن خصوصیتی را که افاده معنی هی‌کرد تغییر دهی و مثلاً در مصراج:

### ِقِفَانِبَكِثْ مِنْ ذِكْرِي أَحَبِبْ وَمَتَرِلْ (۱)

بیانی بگویی: (منزل قفا ذکری من نبک حبیب) بی‌گمان سخن را از کمال بیان بیرون برده و به محال‌ی هنریان کشانده‌ای و انتساب سخن را به‌گوینده‌اش قطع کرده و بیرون آشنایی را بین پدید آرنده سخن و کلام بریده‌ای بلکه قابلیت اضافه و انتساب سخن را از گوینده‌اش سلب کرده و نسب کلام را از متكلّم قطع کرده‌ای . با اثبات و تضییق این اصل معنی بیت شعر یا نثری که انتخاب کرده‌ای فقط هنگامی حاصل می‌شود که مطابق ترتیب و تالیف خاصی که معانی مرتب و منظم در نفس و دل آدمی به فرعان عقل بر الفاظ مرتب ریخته می‌شود و وجوه تقدیم و تا خیری که در خود الفاظ است اصولاً فقط هنگامی متصور است که مراتب و منازل آنها در جمله تعیین شود و اقسام کلام مدون ایراد شود آنگاه است که می‌توان گفت حق این کلمه این است که برآن کلمه دیگر سبقت‌جوید و حکم و قاعده و موقعیتی را که ما در آن هستیم فرضاً ایجاب می‌کند که این کلمه در اینجا قرار بگیرد همچنانکه در مبتدا و خبر و فعل و فاعل این بحث شده و منوع گردیده‌است که یاک کلمه مخصوص پیش از کلمه‌ی بیاید و یا وجوه‌ای پس از آن بیاید و دیگری وجود آبینی لغیره و بیوسته بدیگری باید بیاید مثل اینکه بگوییم جای استفهام صدر کلام است و صفت برموصوف مقدم نمی‌شود مگر آنگاه که وصفیت آن از بین بود و جز اینها. پس هرگاه یک شخص وارد و آشنای به‌گوهرهای سخن را بینی که شعری را نیکومی شمارد و نثری را به‌شیوه‌ای وصف می‌کند و از سخن خوش می‌آید و آنرا تعریف و تحسین می‌کند و هی‌گوید این سخن استشیرین و زیبا و نیکو و فربیا و سخنی گوارا و لطفی و عالی است او در حقیقت با این تعریف‌تر از احوالی که به‌آنگ و خود الفاظ و عرض لغوی آنها مربوط می‌شود آنگاه نمی‌کند، بلکه این تحسین او مربوط به‌امری است که در دل آدمی حاصل می‌شود و فضیلتی را نشان می‌دهد که عقل عود آنرا برافروخته است.

اما برگشت زیبایی کلام به لفظ بی‌آنکه معنی در این زیبایی دخالت کند، و فقط انگیزه این زیبایی لفظ بوده باشد. از یک نوع خارج نیست و آن این است که کاربرد لفظ در میان مردم، متعارف باشد و مردم آنرا بکار ببرند و غریب و وحشی نباشد و عامی و سخیف نباشد و ساخت لفظ به سبب درآوردن آن از موضوع لغت و زبان و بردن آن است بسوی آنچه که موقع کلام و توصیف آن اقتضا می‌کند. چنانکه عوام گویند (اشغلت - و - انفس) و

(۱) یعنی: «هم‌سفران لحظه‌ای در نگ کنید تا به یاد دوست و سرمنزلش گریه سردهیم»

ذکر این شرط برای این است که زشتی لفظ بهسب آن است که معنی بدی را دربرگرفته است چنانکه گفته‌اند وقتی عبیدالله بن زیاد عصبانی و خشمگین شد و گفت (افتحوا لی سیفی) چرا که فتح و گشودن برخلاف بستن است و حق این است که این عبارت در مورد چیزی که آنرا بسته‌اند بکار بروند نه در شمشیر بجهت اینکه شمشیر چیزی نیست که درش بسته باشد بلکه شمشیر در غلاف قرار می‌گیرد همچنانکه جامه در جامدهدان و کالا در صندوق جای می‌گیرد. بنابراین استعدال (افتحوا) فقط در چیزی جایز است که درسته باشد و ظرف باشد نه مظروف. نمی‌گویند جامه‌را بازکن بلکه می‌گویند: (جامدهدان را بازکن و لباس را درآر - کیسه را بگشای).

در اینجا (در نمایش زشتی و زیبایی لفظ) اقسامی است که چهسا در آغاز اندیشه، پیش از بررسی کامل تصور می‌شود که زیبایی و زشتی در آنها از لفظ و آهنگ به حدیث عقل با نفس (معنی) تجاوز نمی‌کند در حالی که با بررسی کامل می‌بینیم می‌آید به معنی هم سرایت می‌کند که تجنبیس و حشو از آن جمله است.

اما تجنبیس، باید گفت که تجنبیس دو واژه آنگاه خوشایند و نیکو است که پایگاه خوبی در پنهنه عقل داشته باشد و وجه جامع آن دو واژه چندان بعید نباشد به عنوان نونه ملاحظه کنید که در این بیت از ابو تمام تاچه اندازه تجنبیس سنت است (از کامل):

ذَهَبَتْ بِمِذْهَبِهِ السَّمَاحَةُ وَ التَّوْتُ

فِيهِ الظُّنُونُ أَمَدَهَبُّ أَمْ مُذَهَّبُ (۲)

وحال آنکه تجنبیس در مصراج زیر خوب آمده است (از رجز) :

حَتَّىٰ نَجَىٰ مِنْ خَوْفِهِ وَمَا نَجَّا (۳)

و نیز در سخن محدث (از خفیف) :

نَاظِرِاهُ فِي جَنَىٰ نَاظِرِاهُ أَوْدَعَانِي أَمْتُ بِهَا أَوْدَعَانِي (۴)

آیا این نیک و بد جناس کاری است که به لفظ برهی گردد یا این فایده‌بی است که در لفظ ناچیز و در معنی بیشتر است من می‌بینم که مذهب و مذهب جز اینکه حروفی را در گوشت مکرر کند چیزی بheldت تو نیز فزود از آنکه بجز یک فایده مجهول نامانوس ترا بهره‌بی نمی‌دهد حال آنکه جناس گوینده دیگر را ملاحظه می‌کنیم که دو لفظ را آنچنان می‌آورد

(۲) یعنی: بارفتن او کرم وبخشش نیز از میان رفت چنانکه درباره او گمانها و شکها پدید آمد که آیا (این افراط در بخشش) کیش و خوی او بوده است یا از سرجنون و دیوانگی.

(۳) یعنی: تآنکه آن تیر از بیم او نجات یافت ولی خود او از هرگ نجات نیافت.

(۴) دوینهند او در جنایتی که کرده است برخود او نظارت دارند، یا آنکه مرا واداشته است که براثری که درمن گذاشته است جان خود را از دست بدهم.

که گویی ما را فریب می‌دهد و آنگاه معنی هریک جداگانه در ذهن متبار نمی‌شود. نخست بمنظر می‌رسد که معنی نمی‌دهد آنگاه می‌بینیم که معنی روشن و خوبی با عرضه می‌دارد و راز اینکه تجنبیس بالاتفاق در شمار اقسام بدیع و زیورهای شمری محسوب می‌گردد همین است. پس ثابت وروشن شد که آنچه تجنبیس را برتری و فضیلت می‌دهد امری است که جز بعیاری معنی حاصل نمی‌گردد زیرا هرگاه این تجنبیس مربوط به لفظ می‌بود چنین اقسام مستهجنی نمی‌داشت و همیشه مستحسن بود.

بدین جهت است که زیاده روی و میل شدید در آوردن تجنبیس ناپسند است چراکه معانی همیشه بدسویی که جناس آنرا می‌کشد نمی‌روند زیرا الفاظ خدمتگذاران معانی‌اند و فرمانبر حکم آنها می‌باشد و این معانی هستند که تمام الفاظ را به کف گرفته و سزاوار فرمانروایی برالفاظند پس کسی که لفظ را برعمنی چیره سازد هانند کسی است که اشیا را از جهت طبیعی خود منحرف کرده و این چیزی است که همیشه مورد نکوهش و محکوم بهزشتی است و اینجا است که درهای عیب و اعتراض به نقصان گشوده می‌شود و بداین دلیل کلام قدما که به سمع اضافی چندان توجهی نداشته و راه طبیعی و فطری الفاظ را گرفته‌اند جای بیشتری در پنهان عقول گرفته است و از پریشانی کلام دورقر و به مقصود نزدیکتر بوده‌اند و در پیش ارباب تحصیل مقام برتری داشته و سخنان از بیم زوال سالمتر و در بیان اغراض رساتر می‌باشد و برآهی که به عقل می‌انجامد بیشتر کمک می‌کند، کلامشان از آن تعمدی که نوعی فریبکاری و آرایشگری است خالی می‌باشد، اینان بهاینکه نقص در نفس صورت و ذات خلقت کلام باشد خشود نبودند وسان شمشیر کند که با زینت‌آلات دارندۀ خود را به تحمل سنگینی و ناراحتی و ادارند و یا همچون کسانی که پیرامون دعوای بی‌برهان می‌گردند نبوده‌اند چنانکه شاعر گفته است (از طویل) :

### اِذَا لَمْ تُشَاهِدْ غَيْرَ حُسْنٍ شَيْاطِنٍ وَ اَعْصَمْهَا فَالْحَسْنُ عَنْكَ مُغَيْبٌ (۵)

امروزه در کلام متاخران در آوردن اموری که در بدیع اسم و رسمی دارند میل مفرطی دیده می‌شود به حدی که فراموش می‌کنند که گفتن برای فهمه‌اندین است و از یاد برداشند که سخن می‌گویند بمنظور اینکه روشن کنند و گمان می‌کنند وقتی اقسام و انواع بدیع دریک بیت جمع شود دیگر به مشقت و زحمت انداختن خوانتند و شوند و اینکه در معرض گمراهی

(۵) یعنی: هرگاه فقط زیبایی الوان و اعضای آن اسب هرای بیینی پس زیبایی واقعی از نظر تو پوشیده و پنهان مانده است.

(۵) الف) خدا ترا از اشتباه برکنار و از حیرت بازدارد، میان تو و معرفت اسبابی فراهم سازد، و بین تو و درستی پیوندی برقرار کند، پایداری را در نظر تو گرامی و انصاف را در دیدگانست آراسته گرداند، طعم شیرین پرهیزکاری را بتوجیشاند، وعظت حقیقت را برتو بیاگاهاند، نیکی و خنکی یقین را در سینه تو بودیعت گذارند، ذلل نومیدی را از تو دور کند. ترا از خواری باطل آگاه گرداند، بیعقداری جهل را بتوجیه امزد.

و خبط قرار گیرند چندان عیب ندارد و بساکه از کثرت تکلفات بهاین می‌مانند که عروس را آنقدر زینت و آرایش بینندند که در خود احساس ملال و بی‌میلی بکند.

هرگاه بخواهید چند نمونه‌یی بیاوریم براینکه سخن‌شناسان و عارفان گوهر معانی بهاین فن تجنبیس بجز پس از حصول یقین و اطمینان از اینکه چیزی از معنی فوت نشده است و جز در مواردی که از جنایت به کلام درامان بوده‌اند اقدام نکرده‌اند کافی است که نگاهی به خطبه‌های جاخط بیفکنیم، آنچه که نامه‌های خود را آغاز می‌کند و همین خطبه‌ها که بهترین مقام و محل ایراد اوزان و سجمها است همان چیزهایی است که در محاذل و مجلسها همچون شعر بدان استناد می‌شود و همچون نسبیت و تشییب در اشعاری است که در محاذل هنر و ادبیات آورده می‌شود تها بخاطر ایراد صنعت عرضه می‌شود تا از مقاصد فسحت میدان ذوق و استعداد گوینده آن خبر دهنده و برتری نیروی ادبی و شخصیتی و قدرت توصیف اورا نشان دهنده. جاخط در آغاز کتاب «الحیوان» خود چنین آورده است :

«جَنِيبَكَ اللَّهُ الشُّبْهَةُ وَعَصَمَكَ مِنَ الْحَيْرَةِ وَجَعَلَ بِسْتَكَ وَبَينَ  
الْمَعْرِفَةِ سِبَباً وَبَيْنَ الصِّدْقِ نَسَباً وَحَبَّبَ إِلَيْكَ التَّثْبِتَ وَزَيَّنَ فِي عَيْنِكَ  
الْإِنْصَافَ وَأَذَاقَكَ حَلَاؤَ التَّقْوَى وَأَشْعَرَ قَلْبَكَ عَزَّالَهُ وَأَوْدَعَ  
صَدَرَكَ بَرَدَالِيَقِينِ وَطَرَدَعَنْكَ ذُلَّالِيَّاسِ وَعَرَفَكَ مَاقِ الْبَاطِلِ مِنَ الدِّلَلِ  
وَمَاقِ الْجَهَلِ مِنَ الْقِلَّةِ» (۵ الف)

اولا همگوئی اعراب را بین (شبهه) و (حیرة) رعایت نکرده و انصاف را با خلاف مقارن نیاورده است و حق را با صدق ضمیمه نکرده و توجهی براینکه از برای (یاس) قرینه‌یی بیاورد نکرده است. و چیزی که در کنار آن قرینه و ردیف محسوب گردد نیاورده است زیرا او وفق دادن و موازنہ بین معانی را سزاوارتر و بهتر دانسته است و نظرش این بوده که معانی بمانند برادران پدری و مادری گردند و معانی را رها کرده تا بحسب اینکه زاده می‌شوند میان خود دوستی برقرار کنند و این را بهتر از آن دانسته که معانی را در برابر پیروزی سجع و طلب وزن آزاد بگذارد، نمی‌خواهد که دوستی و وفاق بین معانی همانند فرزندانی باشند که از پدر و مادر و بزرگ پدر و مادر، و بجز در ظواهر باهم موافقت نداشته باشند بلکه او می‌خواهد فرزندانی باشند که وفاق و دوستی بر دلهاشان رخنه کند و در عقاید و باطن آنها صفا پنیرد و این خود در اقلیت است و کمتر اتفاق می‌افتد.

بطور کلی جناس مقبول و سجع نیکویی نمی‌یابی جز در مواردی که معنی آن جناس را طلب می‌کند و بسوی آن سوق می‌دهد و این هنگامی است که بدل و نظری برآن جناس نتوان یافت و از آوردن آن گریزی نمی‌یابی و اینگونه تجنبیس که بدون آمادگی و قصد قبطی در جلب و آوردن آن و یا بدون کوشش درطلب آن و یا بمانگیزه حسن تناسب ایراد گردد بهترین و عالیترین نوع تجنبیس است و این روهیشه برای این گونه تجنبیس کلام

شافعی رحمة الله را نمونه می‌آورند آنچاکه از نبیذ پرسیدندش گفت (اجماع اهل‌الحرمين  
علی تعریمه – یعنی مردم مکه و مدینه به حرام بودن آن اتفاق دارند) و نظیر این را در  
گفته بحتری می‌بینی :

يَعْشَى عَنِ الْمَجْدِ الْغَيْرِيِّ وَ لَنْ تَرَى فِي سُؤَدَّدِ أَرَبَّا لِغَيْرِ أَرَبِّ (٦)

و نیز گفته است (از وافر) :

فَقَدْ أَصْبَحَتْ أَغْلَبَ تَعْلَمَيْنِ عَلَى أَيْدِي الْعَشِيرَةِ وَ الْقُلُوبِ (٧)

وشیوه این سخن وا از (بحر کامل) گفته است :

وَهَوَىٰ هُوَىٰ بِدِمُوعِهِ فَتَبَادَرَتْ نَسْقَمًا بِطَكَانٍ تَجْلِدًا مَغْلُوبًا (٨)

و بیز (از کامل) گوید:

مَا زِلْتَ تَقْرَعُ بَابَ بَابَكَتْ بِالْقَنَا وَ تَزُورُهُ فِي غَارَةِ شَعْوَامِ (٩)

و نیز شاعر گفته است (از کامل) :

ذَهَبَ إِلَى عَالَى حِيثُ تَذَهَّبُ مُقْلَمَةً فِيهِ بَنَاظِرُهَا جَدِيدُ الْأَسْفَلِ (١٠)

از سجهایی که در نرمی و روانی در همین شیوه بیان شده است و از همین بستر  
جريان و تا این درجه مقبولیت یافته است سخن آن گوینده است .

(اللَّهُمَّ هَبْلِي حَمْدًا وَهَبْلِي مَجْدًا فَلَا مَجْدًا لِابْفِعَالٍ وَلَا فِعَالًا إِلَّا بِهَا).

یعنی (خدایا ستایش خودترا نصیبم کن و مجدد بخش که مجد جز بکردار نیک  
و نیکی بجز با مال بهدست نمی‌آید) .

(٦) یعنی : آدم احمق از مجد و بزرگی روی برمه تابد و این شخص خردمند است که  
راه و رسم سعادت را برمه گزیند.

(٧) یعنی : تو بواسطه خاندان خود و دلهای ایشان پیروزمندترین فرد از خاندان  
تقلیبی هستی .

(٨) یعنی : بسا عشق و دلدادگی که با اشک دیدگان عشق‌بازی کرده و این اشکها  
بشتاب نظمی بخود گرفته و با نیرومندی و مغلوبیت سرازیر گشته است.

(٩) یعنی : پیوسته قلعه بابل را با نیزه می‌کوبی و او را در غارتی فراگیر و پراکنده  
بدیدار می‌کنی .

(١٠) یعنی : از نگاه کسی که تماشا می‌کند زر بزرگان منزله نعل و آهن پای آن اسب  
جلوه می‌کند .

وابن العمید گفته است :

**(فَإِنَّ الابقاءَ عَلَى خَدَمِ السُّلْطَانِ عِدْلٌ الابقاءَ عَلَى مَالِهِ وَالاشفاقَ عَلَى حاشيَتِه عِدْلٌ الاشْفاقِ عَلَى دِينَارِهِ وَدِرْهَمِهِ).**

یعنی (براستی ابقاء بهخدم پادشاه همانند ابقاء برمال اوست و بیم داشتن از پیرامونیان و حشم او با بیم داشتن برمال و دینار او برابر است).

و از این نوع در کلام گذشتگان که واژه‌ی پیاپی تکرار بشود و خیلی جناس ایراد گردد نمی‌بینید به عنوان نمونه سخن خالد را بینید (ما انسان لولا لسان الاصورة ممثله وبهيمة مهمله) یعنی (هرگاه زبان نبود آدمی چه بود آیا چیزی نجفان تصویر ممثلي یا، سور مهملی بحساب می‌آمد).

و همانند سخن فضل بن عیسی رقاشی آنجا که گوید (سل الارق فقل من شق انها رك و غرس اشجارك و جنى ثمارك فان لم تعجبك حوارا اجابتك اعتبارا) یعنی (از این زمين بپرس چه کسی جویها برتو روان ساخت و درختان در تو کاشت و میوه‌هایت را چید پس هرگاه بزبان گفتگو ترا پاسخ ندهد مسلما بهزبان عبرت پاسخ ترا خواهد داد).

و هرگاه در تاثیر سخن بررسی کرده و کلام پیامبر (ص) را مورد وقت قرار گذرهی بهاین توصیفی که از جناس گذشت کاملاً وثوق و یقین خواهی رساند پیامبر علیہ السلام فرمود (الظلم ظلمات يوم القيمة — در روز رستخیز ظلم ظلمتها است) و نیز از سخنان آن بزرگوار (ص) است : (لاتزال امتی بخير مالم ترالفی مغنا والصدقة مفرما) یعنی (امت من تا روزی که مال عمومی را غنیمت و احسان را غرامت نشمارند در خیر و سعادت خواهند بود).

و نیز فرموده است (ایها الناس افسوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس نیام، تدخلوا الجنة بسلام).

یعنی : (ای مردم سلام خود را آشکار سازید و به مردم اطعم کنید و صلحهار حام کنید و شبانگاهان که مردم در خوابند نماز بگزارید تا بسلامتی و خوشی وارد بهشت گردید).

در تمام آنچه یاد کردم شما لفظی را نمی‌بینید که به خاطر سجع گفته شود و آنچه معنی بدنه سزاوارتر است یا کلمه‌ی که ادای معنی بهتر یاری می‌کند و بهتر به مراد هدایت کند ترک شده باشد).

روی این اصل وقتی اعرابی بدعاویم آب شکایت برد و گفت :

**[حَلَّةٌ تَعَارِكَابِي وَشَفَقَتَ ثِيَابِي ضَرَبَتَ أَحْمَابِي]**

یعنی (شتران مولواندی و جامه‌ام را پاره کردی و بیارانم را زدی).

مورد ملامت واقع شد و عامل ملامتش کرد و گفت آیا باز سجع خواهی آورد ؟ گفت پس چگونه بگویم ؟ و این بدنه سبب است که گوینده آنچه را که با این الفاظ اراده کرده

است نهی دانست و سجعی که آورده مدخل معنی بوده است و یا اینکه در سخن رشتی و ناپسندی پدید آورده و استعمالی می آورد که با غرضش سازگار نیست جاخته می گوید: این برای آن است که هر گاه می گفت: حافظ ابلی یا جملی یا نوقی یا بعرانی یا صرمتی باز حق معنی را ادا نکرده بود، فقط رکاب او رانده شده بود پس چگونه رکاب او بهمیر رکاب واگذار کرده است و همچنین است بقیه گفتارش (شققت ثیابی و ضربت صحابی).

از این جمله پیدا است که آن رازی که این نحو بیان را قابل قبول می سازد آن است که گوینده معنی کلام را بهسوی جناس و سجع نمی کشد بلکه برعکس این سیاق معانی بوده است که کلام را بطور طبیعی سجع داده و بهسوی جناس کشانده است چنانکه هرگاه گوینده عمده این سجع را ترک می کرد همان آشفتگی که در سجع متافر و مصنوعی و جناس نازیبا هست در کلام پدیدار می شد پس از نظر یعنی طائر و نیکویی اول و آخر و زیبایی و جاذبه کلام و دلپنیری بهتر از این اصلی یافت نمی شود که معانی را بی هیچ بندی به طبیعت خود رها و آزاد کنی تا الفاظ و تعبیر دلخواه خوبرا بیابند که هرگاه آن معانی آزاد شوند و آنچه می خواهی جز جامه مناسب نپوشد و فقط در گیفیتی عرضه بشود که اینرا آراسته نشان بدده، بهتر خواهد بود

و اما هرگاه خودرا الزام بکنی حتمنا دولفظ را بطور مسجع بیاوری درعرض خطاط و مورد انتقاد و نکوهش ادبی و سخن‌شناسان قرارمی گیری اگرچه کمال جد و کوشش نیز در این راه یار و مددکار تو باشد — همچنانکه این کوشش در این سخن به کار رفته است که:

او دعاني امت بما او دعاني (۴)

و همین اهتمام ابو تمام را در بیت زیر مساعدت کرده است :

و انجلیتمُ من بعد اِنْهَامِ دارِكُمْ

فَيَادِمُ اَنْجِيلِي فِي عَلِي سَاكِنَى نَجَدِي (۱۱)

وشیوه این گفته (از کامل) :

هُنَّ الْحَمَامُ فَإِنْ كَسْرَتَ عِيَافَةً

مِنْ حَائِيْنَ فَإِنَّهُنَّ حِيَامٌ (۱۲)

و گرنه زیان عیجویانرا برخویشن باز می کنی و ترا وامی دارد که از جایی نیکی طلب بکنی که نیکو نیست تا آنجاکه ترا بعیدترین گناه و اسائه می کشاند. و حتی کسانی را هم که از تو دفاع می کنند می بینی که در باطن می خواهند در صورت امکان گفته ترا رد بکنند.

(۱۱) یعنی : پس از آنکه وارد خانه خود مکه و تهاده شدید به نجد رسیدید پس ای اشک مرا نیز به ساکنان نجد برسان.

(۱۲) یعنی : آنها کبوترانند که هرگاه فال بدیزند و حاصهمام را مكسور گردانی مرگ وهلاکت معنی خواهد داد.

نمونه این را در سخن ابو تمام می بینی که خویشن را به تکلف و امیدار آنجا که به اسمی می برسد که به آوردن آن نیازی هست یا به داستانی بر می خورد که می خواهد آنرا در شعر بیاورد بی آنکه از آن تجنبی گرفته شود یا در آن اعمال حسنی بکند و آنگاه به خطای و گناه می افتد و یک فرض مسلمی را نادیده می گیرد و چنین می گویند (از بسیط) :

سیف الانام الذی سَمَّتْهُ هَيَّتَهُ

لَمَّا تَخَرَّمَ أَهْلَ الْأَرْضِ مُخْرَمَا

إِنَّ الْخَلِيفَةَ لَمَّا صَالَ كَنَّتَ لَهُ

خَلِيفَةَ الْمُؤْمِنِينَ بِبَرْسَجَارِ او ظَلَمَا

قَرَّتْ بِقُرْآنِ عِنْ الدِّينِ وَاشْتَرَتْ

بِالاشْتِرِينِ عَيْنَ الشَّرِكِ فَاصْطَدِيَ (۱۳)

ومانند سخن یکی از متاخران :

الْبَسْ جَلَابِبَ الْقَنَا

عَةِ انْهَا اوْفِ رَدَاءِ

يُنْجِيْكَ من داء العروءِ

صِمَاعًا وَمِنْ اوْقَارِ دَاءِ (۱۴)

و مثل گفته ابوالفتح بستی (از سریع)

جَفَّوْ افَما في طَيْنِهِ لِلَّذِي

يَعْصُرُهُ مِنْ بِلَةِ بَالَّهِ (۱۵)

و گفته است (از وافر)

وَكُلُّ فِعالِهِ بِرَبِّ

اخ لی لفظه در

(۱۳) یعنی : سیف الانام آنکه هیبت او وی را بدین نام برگزیده است آنگاه که مردم روی زمین را هلاک می کنند و همگان مستاصل می شوند براستی آنگاه که خلیفه حمله می کند تو خلیفه مرگی برای او می شوی مرگ کسانی که ستم و بیداد کردندند، در ناحیه قران دین روش شد و در نامه اشترین چشان شرک پاره شد و دوآمد.

(۱۴) یعنی : جامه های قناعت را بر تن کن که آن نگهدارندترین جامه است جامه های که از بیماری حریصان و آزمیان و از سنگینیهای این بیماری ترا نگه می دارد.

(۱۵) یعنی: بخدا سوگند آنها آنچنان خشک شده اند که هرگاه کسی خاکشان را بفشارد قطره آبی نیز از آن نمی تراود)

## تلقائی فحیانی

بوجه بشره بشر (۱۶)

در این دو بیت حسن توفیق او را یاری کرده است همچنین در این بیت (از وافر) فرم تجمع بموت او زدال (۱۶ مکرر)

و مانند این بیت (از سریع)

وهب جدی طوی لی الارض طرّا

آلیس الموت یزوی مازوی لی (۱۷)

منزلتی يحفظها منزلی و باجتی تکرم دیباختی (۱۸)

و بدان آن رازی که آنرا علت مقبولیت و برتری جناس ندانست همین حسن افاده معنی است که همراه صورت کلام شکل تکرار و اعاده به خود می‌گیرد اکنونه این جناس آنگونه ظهور تام در الفاظ ندارد که بتوان آنرا جناس مستوفی متلق نامید چنانکه شاعر گوید (از کامل) ماماتِ مِنْ كَرَمَ الرَّزْمَانِ فَإِنَّهُ يَسْحِيْ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ (۱۹)

یا جناس مرفوی ندانست که همین حکم را دارد مانند (او دعانی امتبنا اودعانی) و این در موارد دیگری نیز دیده می‌شود. از ایاتی که جناس در آن آشکار وظاهر است شعر ابو تمام است آنجا که گوید (از طویل)

يَمْدَوْنَ مِنْ أَيْدِي عَوَاصِمٍ تَصُولُ بِأَسِيفٍ قَوَاصِمٍ قَوَاصِبٍ (۲۰)

واین بیت از بختی (از طویل)

لَئِنْ صَدَفْتُ عَنَا فَرَبْتَ أَنْفُسِنِ صَوَادِ إِلَى تَلْكُثِ الْوِجْهِ الصَّوَارِفِ (۲۱)

(۱۶) یعنی: برادری دارم که سخنیش گوهر و همه کردارش نیکو است او به دیدار من آمد و مرا با رویی سلام گفت که پوست رخسارش همه بشارت بود

(۱۷) یعنی: هر آن ثروتی که شخص غنی را به گمراهی اندازد سرانجام به نابودی منتهی خواهد شد وفرض کن که نیاگان من همه دارایی زمین را برای من بگذارند آیا این حقیقت ندارد که هم‌دارایی اکه ایشان بنم واگذاشت‌هند از من خواهد ستند.

(۱۸) یعنی: منزلت مرا گوشه خانه من نگه می‌دارد وطعام یا اثاث خودم آبرویم را حفظ می‌کند.

(۱۹) یعنی: هر آن بزرگواری و کرمی که از کرم روزگار بمیرد براستی که در پیشگاه یسحیب بن عبدالله زنده است.

(۲۰) یعنی: در روز جنگ دستهای زنده شمشیر زن حامی دوستان از شر دشمنان بلند می‌کنند و می‌کشند با تیغهای بران و حکم کننده حمله می‌برند.

(۲۱) یعنی: هر آینه اگر ازما روی برتابند بساجانها که تشنقاً صورتهای روی گردان هستند.

و آن چنین است که پیش از آنکه آخر کلمه‌های متجانس را چون (ب) در قواض و (م) در عواصم بیینی گمان می‌کنی که همان کلمه نخستین می‌خواهد تکرار شود و بجهت تاکید می‌آید و چون در دل تو تمام کلمه جای گرفت و گوش تو حرف آخر آن را شنید دیگر آن پنداری که بر تو دست داده بود زایل می‌شد و اینجا است که جناس و فایده آن بر ما آشکار می‌شد و آن یاس و مغالطه‌یی که در مورد بکار بستن کلی جناس در ما ایجاد می‌شد بر طرف می‌گردد بطوری که پیش از آنکه درباره آن مغالطه بکنی ترا بر می‌انگیزد که آنرا مایه شعر و ادب بدانی.

اما از موارد جناسی که بر عکس جناس یاد شده باشد یعنی اختلاف کلمه‌های متجانس در حروف اول کلمه باشد، این گفته بحتی است (از خفیف) برستان

### بسیوفِ ایاضها آوجال لأعاذی و وقعنَا آجال <sup>(۲۲)</sup>

و نیز شاعر متاخری گوید: (از طویل)

ثائق من تلک العوارفِ وارف (۲۳)

و کم سبقتْ منه إِلَى عوارف

لشکری علی تلک اللطائف طائف)

و کم غُرُّ مِن بَرَّه ولطائف

و این نوع که اختلاف در مبادی و حروف اول هر کلمه‌یی با کلمه دیگر می‌باشد مانند (عوارف - وارف) که در اول یکی حرفی از کلمه دیگری کمتر است چندان بعید نیست که باز چنین تخیلی بر مایش آید گرچه از حیث نیرومندی با تخیل پیشین برابر نیست تخیلی حاکی از اینکه کلمه‌یی با تبدیل بعضی از حروف آن به حروف دیگر تکرار یا حذف شده است. تحقق و تتبیع در این مورد گفتاری لازم دارد که سزاوار است در فصل (نقسیم تجنسیس و بیان انواع آن) آورده شود.

پس در این هنر آنچه اعتماد بر آن ضروری است این است که توهمند بر دو قسم است

نوع اول تخیلی است بس استوار آنگونه که بمنزله اعتقادی در می‌آید و نوع دیگر آن است که به آن حد از استحکام و اعتقاد نمی‌رسد اما چیزی است که از خاطر گذر می‌کند و این میزان را آدمی هنگامی که دوچیز را که شبه تامی باهم دارند با آنچه یکی به دیگری بطور تقریب شبیه است با هم مقایسه و تصور کند به خوبی تشخیص تواند داد پس آگاه باش.

اما حشو مطلقا ناپسند و مطرود است از آنکه خالی از فایده است و بهره‌یی از آن حاصل نمی‌شود بجهت اینکه هرگاه فایده و بهره‌یی داشت دیگر حشو نامیده نمی‌شد ولغو بحساب

(۲۲) یعنی: به مشیرهایی که در خشیدن آن بر دشمنان ترسها در پی دارد و در برخورد آن مرگها هست.

(۲۳) یعنی: چقدر نعمتها که از او در حق من شامل شده است که زبان سپاس در برابر آن همچون سایه گسترده است و چقدر نیکیها والطفای که بر من مبذول داشته وزبان شکران من در قدردانی از آن لطفها گردان است.

نمی‌آمد. گاهی نیز آنرا با وجود اطلاق این نام مقبول و در بهترین موقعیت می‌بایدی واز ایجاد آن بهترین بهره ولت را می‌گیری و این بجهت آن است که اوردن آن چون کلمه‌یی بوده که در افاده مقصود معمولی نمی‌خواست و شونده را برآن انتظاری نبوده و یمنزله احسانی محسوب می‌شده است که بطور غیرمنتظره‌یی به‌آدمی برسد و همچون سودی که من حیث لایحتسپ بهدست آید. وسا طفیلی که در یک مهمانی ظرفی مانند دیگر مهمانان که به خاطر آنان مجلس برگزار شده و مانند دوستانی که محفل انس بجهت آنها آراسته شده از برای او نصیب می‌شود که انتظار آنرا نداشته است.

اما در تطبیق و استعاره و دیگر اقسام بدیعی شبهه زیبایی وزشتی آنها همیشه متوجه زیبایی وزشتی معانی است بی‌آنکه در این امر الفاظ دیگری داشته باشد و در زیبایی یا زشتی آن موثر بوده باشد یا آنرا به‌پستی و بلندی بکشد.

اما استعاره نوعی از تشبيه و نموداری است از تمثیل و تشبيه خود قیاس است و قیاس همان چیزی است که دلها و اندیشه‌های ما آنرا درک می‌کند و این دریافت اندیشه‌ها است که مورد بازخواست و پرستش واقع می‌شود نه گوشها و سامعه‌ها.

واما تطبیق که از این هم روشن‌تر است و معنوی بودن آن آشکارتر و واضح‌تر، و آن در واقع مقابله کردن چیزی است با ضدش و بدیهی است که تضاد در میان الفاظ مرکب محال است و احکام مقابله در آن صدق نمی‌کند.

به عنوان نمونه باین بیت فرزدق که در تعسف الفاظ ضربالمثل است توجه کنید :  
(از طویل)

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُلْكًا  
أَبُو امْمَةٍ حَتَّىٰ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ<sup>(۲۴)</sup>

توجه کنید که آیا تنفر انسان از این بیت متوجه الفاظی است که در آن بکار رفته یا حروفی که آن الفاظرا ساخته و آیا در آن بیت بالفظه ناسازگار روپرتو گشته‌ای یا اینکه بر عکس ملالت و تنفر انسان از این بیت متوجه عدم ترتیب ونظم معانی مرتبی است که در نهن تنظیم شده و همین معانی در بیت بطور آشفته و نامرتب آمده است؟ این تکلف پیدا شده جز درسایه اینکه الفاظ در آن بترتیب معانی ذهنی ما نیامده است و شونده نمی‌تواند غرض آن را دریابد مگر اینکه تقدیم و تاخیری در الفاظ بکاربرند مانند کسی که اجزای یک چیز را به‌هر طرف اندخته باشد آنگاه بترتیب هندسه آنها را با اشکال منظمی نظم و سهامان بدهد.

اکنون که این مساله، بی‌آنکه دیگر شکی در آن برتو عارض شود، روشن شد به‌اعتباری بنگر که از جهت الفاظ به‌آنها میل و رغبت نشان می‌دهند و آنها را به‌صفات سلاست و سهولت

(۲۴) یعنی: در میان مردم کسی نیست که او (ابراهیم بن هشام) را ماند مگر مرد صاحب ملکی که پسر مادرش مردی باشد که پدرش بدشبيه و نزدیک باشد یعنی مثل آن ابراهیم کسی جز پسر خواهر او یعنی هشام نیست.

توصیف می‌نمایند و در حق آنها می‌گویند: «ابیاتی همچون آبروانند ولطافت هوا و طراوت باعها و گلزارها دارند و یا همچون نسیمی هستند و یا باده‌بی که بکردار چشم‌های بهشت جاری و روانند و دیده‌ها را بدسوی خود می‌کشد و همچون دیمای خسروانی و حریریمانی که بر بازوی فروشنده‌گان و بازرسان پنهن شده خودنمایی و جلوه‌گری می‌کنند. نمونه‌بی از اینگونه ابیات را اینک ملاحظه کنید.

وَلَمَّا قَضَيْنَا مِنْ كُلٍّ حَاجَةٌ  
وَمَسَحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِحٌ  
وَشُدَّتْ عَلَى دُهُمِ الْمَهَارِيِّ رِحَالُنَا  
وَلَمْ يَنْظُرِ الْغَادِيُّ الَّذِي هُوَ رَاغِبٌ  
آخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَا

### وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطْهَى الْأَبَاطِحُ (۲۵)

اکنون بصیرت و اندیشه خود را در این ابیات بگمارید و با تأملی فیکوکه از حسن رای تجاوز نکند بداوری بنشینید و بدهینید آیا برای خوشحالی و مرح وستایشی که مردم نثار این ابیات می‌کنند عاملی موثر بجز استعاره‌ای که در آن ذکر شده و کاملاً به غرض اصابت کرده و ترتیب ونظمی که بیان با آن کمال یافته است می‌توانید چیزی بیابید؟ این بیانی است که معنی را به قلب می‌رساند بهمراه لفظ که بگوش می‌رسد عبارت بموازات اینکه در گوش می‌رسند معانی هم در ذهن ادراک می‌شوند و جای می‌گیرند و گرفته این یک نوع حشو محسوب می‌شد و یک نوع زیادتی که از حدود خود خارج شده به حساب می‌آمد و بمنزله چیزی در ردیف مداخله طفیلی در معانی تلقی می‌گردید، بیگانه‌بی بمنظر می‌رسید که حضورش ناخوشایند است و این دیگر نیازی برای شنونده که در انتظار بماند باقی نمی‌گذارد و گوینده در این ابیات دلیلی که روشنگر مراد او نباشد یا نیابتی از تعبیر و بیان که به آن نیابت صلاحیت ندارد نیاورده است بجهت اینکه اول چیزی که از محاسن این ابیات برها جلوه می‌کند این عبارت است «ولما قضينا من منی کل حاجة» با این بیان از قضاء همه مناسک حج فارغ شده و از فرایض و سن آن با طریقی که بتوان نهایت اختصار را رعایت کرد تعبیر نموده است و این راه همگان است آنگاه با این گفت: «ومسح بالارکان من هو ماسح» مارا به طوف وداع واپسین که آخر کار و همان دلیلی سیر و سفر و مطلوب او از شعر می‌باشد متوجه می‌دارد آنگاه می‌گوید «آخذنا باطراف الاحادیث بیننا» بیدرنگ پس از ذکر مسح ارکان فرازشدن ورکوب سواران را بمنظور حرکت بدسوی منازل خودشان توصیف می‌کند سپس با لفظ (اطراف) آن توصیفی را که مسافران و همراهان در بیان آوردن شاخه‌ها و انواع صحبت بدان مخصوص‌بند ذکر می‌کند یا همان‌گونه که عادت طوف کنندگان

(۲۵) یعنی (آنگاه که از منی هر عمل حج را بجای آوردم و هر آنکه مسح کنند بود پیشانی اخلاص برگنها کعبه بمالید و بارهای مابرپشت اشتران سیاه بسته شد و کسی که صبح بارش را بسته برد منتظر کسی که بگاه عصر بارمی بست نگردید (کنایه از شتاب و اشتیاق در حرکت) ما بگفتن سخنان دلکش و نیکو شروع کردیم و رودخانه‌ها سیل آسا برگردن اشتران راهوار ماجاری گردید.

کعبه است رمز واشاره وایما بکار می‌برند و بدان وسیله از پاکی دلها و نیروی نشاط و غبطه و آرزومندی و صفاتی دلها تعبیر می‌کنند که خود نشان الفت دوستان و انس یاران است و این سخن درست به حال کسی انبساط دارد که پس از توفیق یافتن بهاین عبادت شریف، امید بازگشتن و بویه بازآمدن دارد. نسیم بوی یاران و دیار و آشنايان به مشاهش می‌رسد و گوئیا از این لحظه آوای شادباشها و درودهای آشنايان و برادران به گوشش می‌رسد.

شاعر این معانی را با استعاره لطیفی آگنده است استعاره‌می که بخوبی از عهده تشییه برآمده و به لطف افت وحی و تبیه، فواید بسیاری را در آن سرشته است: نخست با تعبیر «اطراف الاحادیث» حال کسانی را که از رواحل بیرون می‌آیند و به منازل خویش روی آور می‌شوند توصیف کرده و سپس حال سرعت سیر و رام زیبایی آنان را آنگونه می‌آورده که در روانی آنها را همچون آبی می‌داند که در میلها سیل آسا روان است و یا این بیان سخن اولی را نوعی استواری و تاکید می‌بخشد از آنکه نهایان شدن هرچه روان و سریع باشد خود بنشاط سواران و درنتیجه به افزونی رغبت صحبت و گفتگوها کمک می‌کند و سخن دوست خوشنتر می‌نماید آنگاه گفته است (باعنق المطی) (گردن اشتaran و چهارپایان) و نگفته خود اشتaran بجهت اینکه سرعت و کندی سیر غالباً از گردن آنها خوانده می‌شود و در سرعت و حرکت دیگر اندامهای بدنه او به گردن استناد می‌شود و این کندی و شتاب مرکبها از جلو و سینه و گردن آنها دانسته می‌شود و سنگینی و سبکی را از آن می‌فهمند و حال نشاط و شادی، آثار و حرکات ویژه‌ای در گردن شتر به جای می‌گذارد و این اوصافی که به گردن شتران در این حالت دست می‌دهد خودش تعبیر زیبایی از شادی خود مسافران نیز هست.

اکنون بگویید که آیا دیگر برتری و زیبایی مانده است که بتوان آنرا به الفاظ نسبت داد هرگاه الفاظ جداگانه ذکر شوند و از موقعی که شاعر با نظم و حسن ترتیب بدانها بخشیده است صرف نظر شود مسلماً حسنی به الفاظ نمی‌رسد و با این نظم هست که بعانته گوهرهای گرانبهای که در کنار هم‌دیگر منظماً بدرشته کشیده شده‌اند و بی‌آنکه از بهای تک‌تکشان کاسته شود در کنارهم بذیبایی و شکوه یکدیگر افزوده‌اند یا نظیر آن قطعه طلایی که در همنشینی و جوار دیگر جواهر در گردنبندی بر گردن زنی دلربا جلوه می‌کند و سرخی و شفافی طلا بالمعان و درخشش دیگر جواهر در هم می‌آمیزد و در دیده آدمی بیشتر وزیباتر جلوه می‌کند و موقعیت زیبایی از آرایش پیدا می‌کند ولی هرگاه این گوهه از گردن این زنان زیبا برکنار رود و روزگار خیانت‌پیشه بین او و آن جواهر جدایی بیفکند، باز از زیبایی اصلی خود محروم نمی‌گردد و ارزش طلابودن از او نمی‌رود.

آیا شعری که به زیبایی الفاظ موصوف است با این قیاس می‌تواند سنجیده شود؟ نه اگرچه این توهمند برای کسی که تأمل کافی به خرج نداده دست می‌دهد ولیکن جادارده که این تمثیل که در پیروزی برخی معانی حکمی و تشییعی برعض دیگر گفته شود و زیبایی بیشتری که یکی به دیگری می‌بخشد ذکر شود و آنچه که باریکترین رشته عقول و افهام در کنارهم پدید می‌آیند و صور تهایی که در استان اندیشه‌ها پدید می‌آیند در نظر گرفته شود.

باید دانست این فصولی که بیان شد اگرچه قضایی است که اشخاص کم خرد ممکن است با آن مخالفت ورزند عهده‌گاهی یک‌امر متفق‌علیه‌ی گفته می‌شود تباراً ساس آن در کار مختلف

فیه بحثشود چه بسا موافقتش شخص موافقی که بقایای غفلت در آن دیده می‌شود و بسا انواعی از تلخیص و تهذیب دیده شود که در اوایل یا ثوانی آن بحث نشده است یا راهی در تعییر از غرضی در آن وجود دارد که در آن تمهید نشده است یا ممکن است نکته باریکی در استدلال طرف مختلف مانده باشد که بدان بی‌توجه مانده است (اگرچه از متکلفان عرضه شود) بطوری که گاهی انسان در ضمن کلامش در مقام مخالفت مطلب موافقی ابراز می‌کند یا چیزی را انکار می‌کند، و حال آنکه خواسته است بدان اعتراف نماید و بسا دوست که در دل ترا دوست دارد ولی عملش با تو دشمنی می‌کند و ترا می‌رنجاند و بیماریت را درمان نمی‌کند و از کردارش درس وع حالت به سرمی برداشت.

این را باید دانست که غرض من از این کلامی که آغاز کردم و اساسی که ریختم آن است که بیان امر معانی به پردازیم که چگونه باهم اتحاد و اختلاف دارند و از کجا باهم جمع یا از هم جدامی گردند و انواع واجناس آنرا از هم جدا کنم خاص و مشاع آنرا پرسی نمایم واحوال معانی را در منصب و موقعیت خوبی که در قلمرو اندیشه و عقل دارند و قرار گرفتن آن در حد نصاب خود و همچنین خویشاوندی یا بیگانگی یا نزدیکی و پیوندی که بایکدیگر دارند بیان دارم این معانی گاه باهم آنچنان پیوند می‌یابند و پیمان می‌بنند که به خط عشق و دلدادگی می‌افتد و گاه همچون تبه کاری که خاندانش نیز اورا قبول ندارد، از نزدیکی بمنو نفرت می‌کنند.

از این گذشته سخن در ذات خود گرامی است بسان زری ناب که شکلهای گونه‌گون از آن بریزند و چیزهای گوناگون از آن بسازند که بهای همه به ذات و گوهر آن بر می‌گردند اگرچه تصویرها بر بھای آن بیفزایند و قدرش را بالا برند.

نوع دیگری از سخن هست شیوه مصنوعات شگفت‌هنری که از مواد کم ارج وغیر گرامی ساخته می‌شود و مدام که آن شکل در آن بجای است واثر هنر در آن باقی است گرانبهای است و منزلتی بزرگ دارد و رغبت دلها بسویش جلب می‌شود و جانها آنرا می‌پسندند حتی آنگاه که روزگار صاحبان و مالکانشان را می‌رباید. این چه عاملی است که ارج و زیبایی را در آنها نگه می‌دارد و این جمال عرضی را حفظ می‌کند؟ این چیزی بجز آن هیات مستعار نیست که هرگاه در هم ریخته شود ماده عریان از صورت هنری می‌ماند و به طینتی می‌ماند که از شکل زیبا خالی و از قیمت ساقط و از رتبت نخستین افتاده است، آن میلهای که نثارش می‌شد، و دیدهایی که بدان دوخته شده بود بر می‌گردند.

و این حسن و زیبائی مانند کسی است که بخت بدون شایستگی و جمال، او را بر دیگران برتری داده و روزگار این غفلت او را بدراورده است و آنگاه روزگار این شخص را آگاه و بیدار کرده و به اشتباہش متوجه ساخته است و به هشیاری نخستین و قلت سرمایه بازش گردانده است این غرضی است که به آسانی به دست نمی‌آید و مطلوبی است که به شایستگی ادراک نمی‌شود مگر پس از مقدماتی که بر انسان بگذرد و اصولی که تمهید شود و چیزهایی ابزار مانند که حق این است که فراهم شود و اصول و اقسامی از گفتار که بمانند مسافت دور بلستیاری عقل و اندیشه باید از این مرحل گذشت.

نخستین و شایسته‌ترین و سزاوارترین چیزی که باید در آن بطور کامل اندیشیده و دقت شود بررسی نیباره تشبیه و تمثیل واستعاره است یعنی اصولی بزرگ که مهمترین محسن کلام را — اگر نگوئیم که همه است — در بر گرفته و به آنها برمی‌گردند و همچون قطب‌هایی هستند که معانی پیرامون آنها دور می‌زنند و مانند قطرهایی می‌باشد که از هر سو آنرا احاطه نموده‌اند و پژوهنده هیچگاه حاضر نیست که در این مورد فقط بهایران نموده‌اند اکتفا بکند و تعاریف محدود و محدودی آورده شود و مثلاً گفته شود که استعاره مانند این عبارت که گفته‌اند: الفکرة مفعال العمل (اندیشه مفعکار است) و یا این عبارت از (طسویل و عُرَىَ أَفْرَاسُ الصَّبَا وَ رَوَاحِلُهُ (۲۶)

و یا این عبارت که (السفر میزان القوم) (سفر کردن ترازوی مردم است) و این سخن اعرابی که (كانوا اذا اصطفوا سفرت بينهم السهام و اذا تصافحوا بالسيوف ففر الحمام) (یعنی هر گاه که صف می‌بستند تیرها در میانشان رد و بدل می‌شون و چون بشمشیر دست می‌برندند کبوتران فضله‌خود می‌ریختند).

### فانکت کاللیلِ الَّذِي هُوَ مَدِّرِيٌّ کی (۲۷)

که در مقام اعمال نظر و تحقیق به نونه‌هایی متمثل می‌شود که آن کلمه عامی چیزهای مختلفی را در خود جمع کرده و هریک از آن چیزها خصوصیتی دارد که هر کس بر آن خصوصیت واقع نشود در حقیقت جویی همتی اندک و در پژوهش نکات و دقایق شوق ناچیزی دارد. چنین شخصی بهظاوه و جمله‌ها خشنود است و سفر جانرا کوتاه پسندیده است و حقاً که این روش براین چنین شخصی راحت‌تر است و گرفتاری کمتر دارد اما باید دانست که راحت‌طلبی ریج‌بهاری آورد و خشنودی برچیزهای اندک دشوارترین و نجها را به‌جای می‌گنارد و اموری هستند که دریک جمله خلاصه می‌شوند ولی در مقام تفصیل باهم متباین می‌باشند و دریک ریشه گرد می‌آیند و سپس شاخمه‌ها و شعبه‌ها از آن جدا می‌شود و بدغایله‌ها هنری هنری هستند که هر گاه به حقیقت بیوند و جدایی آنها ، آنگاه که فراهم می‌شوند یا از هم جدا می‌شوند شناخت واقعی به عمل بیاوری حکم کسی را خواهد داشت که در مقایسه و ارزیابی برتری و شرف و اصالت خانواده و تبار و حسب دو شخص و اینکه کدامیک بر قسر داوری کند تا معلوم شود که کدام آنها در آقایی و سیاست اصلی‌تر و برای احراز افتخار لایقت و در ریشه‌داری مجد و بزرگواری استوارتر و ریشه‌دارتر است آنگاه چنین شخصی داوری نسب آنها را بیش از پدر بزرگ وجود بزرگتر نشandasد و مثلاً نداند که قریشی بوده‌اند یا حبسی

(۲۶) این مصراج از مطلع قصیده زهیر است صدریت این است: صحالقلب عن‌سلمی و اقصرباطله. یعنی (دل من از هم ر سلمی خالی گشت و اسیهای کودکی و نادانی و شترهای سواری او برهنه شد).

(۲۷) مصراج اول: وان خلت ان المتنای عنك واسع یعنی: هر گاه گمان کنم که از تو فاصله بس دوری دارم درست نیست چرا که تو همچون شبی هستی که مرا فرا خواهد گرفت) بیت از نابغه است.

وپراین مورد نتواند حکمی صادر کند و در ریشه‌داری و اصالت آنها برتری یا نقصی را نشان دهد. چنین اظهار نظری بمانند داوری کسی است که زیاده از مرد یا زن بودن یا خیالی بودن آنها آگاهی ندارد.

و بدان که آنچه ظاهر امر ایجاب می‌کند و در بادی نظر به فکر می‌رسد این است که سخن از بررسی و گفتاری از حقیقت و مجاز آغاز شود و سپس از تشبیه و تمثیل سخن بمعیان آید و آنگاه دامنه مطلب به استعاره کشانده شود و استعاره بدنبال اینها ذکر شود از آنکه مجاز اعم از استعاره است و در ترتیب قضایا واجب است که از عام شروع و در خاص پایان داده شود و تشبیه همچون ریشه و استعاره‌های شده‌ای از آن است. اما در اینجا اموری ایجاد می‌کند که آغاز مطلب با استعاره و بیان مقدمه‌یی از آن و طرق تقسیم آن آورده شود تا پس از آنکه از برخی احوال استعاره پرده‌برداری شد و به گستره دامنه آن آگاهی حاصل گشت عنان سخن بدوفصل دیگر برگردانده شود و حق بیان آن دو به خوبی ادا و تفاوت‌های آنها بیان گردد و سرانجام به تحقیق سخن در استعاره برگردیم.

آگاه باش که استعاره فی الجھطه این است که واژمی در هنگام وضع لغت اصلی شناخته شده داشته باشد و شواهدی دلالت کند که به هنگام وضع بدان معنی اطلاق می‌شده سپس شاعر یا غیر شاعر این واژه را در غیر آن معنی اصلی بکار گیرد و این معنی را به آن لفظ منتقل سازد انتقالی که نخست لازم نبوده و بمتابه عاریت است.

آنگاه این استعاره بردوگونه است یکی آنکه در آن فایده‌یی هست دوم اینکه فایده‌یی برآن مترب نیست و من از استعاره ناسومند که میان آن کوتاه و دامنه‌اش کمپهنا است آغاز می‌کنم آنگاه در استعاره سودمند که غرض اصلی است سخن می‌رانم.

این استعاره آنچا است که نقل آن از معنی اصلی چندان سودی در برندارد و ما کلمه را در دلالت به موضوع له توسع قایل بشویم و در مراجعات دقایقی که در معانی فرعی آن هست طبع آزمایی نماییم مثلاً اعراب بحسب اختلافی که در جنس حیوانات هست برای یک عضو نامهای متعددی وضع کرده‌اند چنانکه بر لب انسان (شفة) و برای لب شتر (مشفر) و لب اسب را (جحفله) گفته‌اند و این در دیگر زبانها نادر است و بساکه یافته نمی‌شود حال اگر شاعری یکی از این الفاظ را در غیر معنی اختصاصیش بکار گیرد در واقع استعاره گردد و آنرا از جای اصلی برداشته و از موضع استعمال خاص تجاوز کرده است مانند سخن عجاج (از رجز) :

و فاحماً و مرستناً مُسرّجاً (۲۸).

که مراد بینی یار است که همچون چراغ برق می‌زند و این را با لفظ (مرسن) که در اصل

(۲۸) این مصراح از بیتی است که در آن زنی را توصیف می‌کند مصراح اول آن این است : و مقلة و حاججاً مزججاً یعنی : آن یار حدقه چشم ان وابروی باریک لطیف و گیسوان سیاه و بینی شفاف یا همچون شمشیر سریجی را نشان داد.

بر حیوان یعنی (جای رسن) بکار می‌رود تعبیر کرده است و شاعر دیگر در وصف شتر گوید (از رجز) :

تَسْمُعُ لِلْمَاءِ كَصَوْتِ الْمِسْنَحَلِ  
بَيْنَ وَرِيدِهَا وَبَيْنَ الْجَحَفَلِ (۲۹)

جَحَفَلَ كَه لَبِ اسْبَانَ رَا گُويند بِرَلَبِ شَرِ اطْلَاقَ شَدَهَ اَسْتَ وَدِيَگَرِي گُويند (از رجز) :  
وَالْحَشُوفُ حَفَانِهَا كَالْحَنْظَلِ (۳۰)

که حفان را در بچه شتر بکاربرده در حالی که در اطفال شتر مرغ استعمال می‌شود.  
و دیگری گفته است (از متقارب) :

تَسْرِسَةً مِنْ شَفَتِيهِ الصَّفَارَا  
نَزْعٌ مِنْ جُلُوسًا لَدِيْ مُهْرَنَا (۳۱)

«شفه» را در اسب بکار برده حال آنکه لب انسان را گویند و این کاربردها و مانند آینها آنجاکه معنی اصلی را اراده کنیم به معنی ندارد و هرگاه به جای (من شفتیه) (من حلقلتیه) می‌آورد باز سودی نداشت چراکه هردو کلمه فقط برای یک عضو معلوم است و بس و این استعاره از فایده اصلی کلمه نیز می‌کاهد بجهت اینکه هرگاه این اشتراک را در این استعاره از خاطر بزداییم کلمه بهمان عضو اصلی حیوان دلالت خواهد داشت نه دیگری که ما اراده کردۀ ایم مثلاً هرگاه شفه بکاربریم فقط بدل انسان دلالت می‌کند نه دیگری ولی هرگاه استعاره در این کلمه بکار رود این دلالت اختصاصی ازین هی و بود چراکه معنی اختصاصی آن به معنی اشتراک مبدل می‌شود که هرگاه شفه در جایی بکار رود که از انسان و اسب هردو ذکری رفته شبهه ایجاد می‌شود که آیا این کلمه بدل اسب استعاره شده است یا که ازان انسان است هرگاه فرض کنیم که این استعاره نباشد دیگر برای خروج از این شبهه مارا راهی نمی‌هاند پس آگاه باش.

### استعاره سودمند

(۱) اما استعاره سودمند آنست که با آن بهره‌منی از فواید یا غرضی از اغراض که بی‌وجود آن مفهوم نمی‌شد بر ما عاید بشود و حاصل این فایده همان تشبیه است الا اینکه وجهه و گونه‌های آن بسیار متعدد است و روشهای آن اقسامی ندارد که پایان ندارد و جز با گردآوری آن‌همه در فصول متعدد و بخش‌های گوناگون امکان گردآوری آن نیست و من در اینجا اجمالاً

(۲۹) بیت از لامیه ابوالنجم است یعنی : آب را همچون سخنوری بلیغ در میان رگها و لیانش پهصدادرمی‌آورد.

(۳۰) بازار لامیه است یعنی : حشو از بچگان شتر همچون حنظل است.

(۳۱) بیت از ابوداد و جارية بن حجاج ایادی است یعنی : شب را در کنار اسب خود نشسته و بروز آورده بیم در حالی که بقایای علوفه را از لبهای اسبان پاکمی‌گردیم

اشاره‌هایی به معرفی شکل و کیفیت آن می‌کنم تا با استعاره ناسودمند مقایسه گردد و آن‌تصور لازم از اغراض استعاره حاصل گردد چرا که توصیف اشیاء با یاد کردن ضد آنها بیشتر و بهتر روش می‌شود.

نمونه‌هاین گونه استعاره (رأیتسادا) می‌باشد آنجا که از آن اراده مرد دلیری می‌شود بحرا در مورد شخص با بخشش و (بپرا وشمما) آنجا که انسان خوبچهر و تابان گونه را اراده یکتی یا با‌گفتن (سللت سیفاعلی‌العدو) مردی را اراده می‌کنی که اندیشه نافذ و منطق گیرا دارد ویاری می‌کند.

دراینجا واژه اسد را برمرد استعاره کردمای و روش است که با این کار آن غرضی را رسانده‌بی که بی‌این کلمه آن مقصود که دلاوری شخص مورث بحث و رساندن اندام ورزیده شیر در حال حمله و دیگر معانی در خاطر ما است همچنین با استعاره (بحسر) گشاده دستی وسعت بخشش و با استعاره (شمس وبدر) آن زیبایی و درخشش و شکوهمندی خبره کننده را بر تماشاگر بیان داشته‌ای .

اکنون که نمونه استعاره سودمند شناخته شد خلاف آن که استعاره ناسودمند است دانسته می‌شود اینک سخن را در متعلقات استعاره ناسودمند یاد می‌کنم آنگاه بهیان انواع واقسام استعاره سودمند می‌پردازم و آنچه را از شاخه‌های سخن با آن پیوند دارد می‌آورم بهیاری خدای عزوجل واژ او می‌خواهم مرا یاری کند و نیرو بخشش واژ در گاهش آرزومندم هر سخنی که می‌گوییم به خشنودی او نزدیک واژ نارضاییش بدور باشد.

باید دانست وقتی واژه (مرسن) بهغیرآدمی اختصاص دارد بیش از معنی (انف) یعنی عضوی که فصل این از دیگر اعضا است مفهوم دیگری را درباره انسان نمی‌رساند و باکاربردن مرسن در آدمی چیزی اضافه برمعنی (انف) افاده نمی‌کند این در نایره معنی اما هرگاه مدار کار لفظ باشد در غیر زبان عربی بهره‌ای از این استعاره عاید نمی‌شود و در زبان فارسی هرگاه چنین روشهایی مراعات شود که کلمه‌ای را از جنس معنی خود بر جنس دیگری ببرند آگاه نیز روش زبان تازی را رفته‌اند زیرا که غالباً یک واژه در میان همه مردم و عرف اهل زبان یک معنی مشترکرا می‌رساند که در همه زبانها چنین است در این عبارت (رأیتسادا) که مردی شجاع در تشییه بهشیار از راه مبالغه اراده شده است چیزی است که در عربی و همراهانها معمول است و در میان همه گروهها بکار می‌رود گفتن (زید‌کالا‌سد) نیز بهمین ترتیب است و این درست نیست که در این عبارات بنای کار را بر معقولاتی قرار داده‌ایم که جز در زبان عربی گفته نمی‌شود. اما آن استعاره نوع اول که استعاره ناسودمند است مانند این است که بگوییم کلام عربی از دو اسم یا یک اسم و یک فعل تشکیل می‌باید و یا حقایقی را که به اقسام خبر مربوط می‌شود برشماریم این استفاده است که فقط از زبان عرب کردیدایم و در دیگر زبانها بکار نمی‌آید و تباہی و بطلان چنین روشی برکسی پوشیده نیست. وقتی مجازی گفته شود و بخواهند چنین استعاره‌ای در آن به عمل بیاید راه این است که در برابر خردمندان جمله‌بی بدان افزوده شود نه اینکه فقط واژه‌بی گفته شود که در عرف این زبان و قواعد خاص آن باشد همچون اعراب به حرکات و منصرف وغیر منصرف بودن و

مصدر را بجای اسم فاعل بکار بردن (مانند رجل صوم وضیف) و یا جمع بستن اسم به حالت جمع سالم و مکسر و جمع الجمع ویا در جمع مکسریک اسم وجوه گوناگونی آوردن مانند فرخ - فراخ - افرخ - وفروخ و نظیر فرق گذاشتن در بین مذکور و مونث در صیغه‌های مخاطب و در گفتار و در همه ضمایر و مانند اینها ...

وکسی که این باب را (استعاره مفید) سرفت واخذ شمرده دچار خبط شده است تا جایی که براو اعتراض وعیب وارد است چرا که مسلمًا این از معانی عام وامور مشترک است که در آن عرب را بر عجم برتری نیست. وهیچ گروه برگروه دیگر در فهم یا کاربرد آن تغوف ندارد و بخواست خدا در جای خود در این باره سخن خواهیم گفت.

### استعاره لفظی ناظر به استعاره معنوی

هرگاه مترجمی این سخن را ترجمه کند (والا النعام و حفانه) (۳۲) آنگاه حفان را بدلطف مشترکی مانند اولاد و کودکان ترجمه کند بجهت اینکه در زبانی که بدان ترجمه می‌کند برای حفان واژه مخصوصی که کما هو حقه آنرا ترجمه کند نیست حق خواهد داشت و بدین وسیله ادای مقصود خواهد کرد و هرگاه کسی عبارت (رأیت اسد) را که مراد مردم شجاع است بهنگام ترجمه (سخت شجاع ترجمه کند و آن کلمه خاص (اسد) را بدان صورت ترک نماید این سخن را ترجمه نکرده بلکه از خود کلام تازه‌بی ساخته است و این باب شایسته دقت و نیازمند تأمل است و حق این است که در این مورد در جایی سخن رود و شاید در آینده شرح بیشتری در این باره بیاوریم.

و این را بدان که گاهی سخنی از نوع اول که استعاره از طریق لفظ و اقسام آن است من آید ولی هرگاه بررسی دقیقی در آن بعمل بیاید ملاحظه می‌کنیم که به نوع دوم یعنی استعاره از جهت معنی ناظر است چنانکه گفته‌اند (انه غلیظ الجحافل و غلیظ المشافر) یعنی (او جحفل و مشفرولبان درشت دارد) و این بدین‌گونه است که در مقام ذم گفته می‌شو و مثل این است که گفته شود گوبی لب او در درشتی و بدی مانند لب شتر ولب اسب است و شعر فرزدق نیز از همین قبیل است (از طویل)

### ولو كنتَ ضَبَّيَاً عِرَافَتَ قَرَابَىٰ ولكنَّ زَنجِيَاً غَلِيظَ المشافِرِ (۳۳)

و این متن‌من معنی این جمله است (ولكن زنجیا کانه جمل لا یعرفنی) ولا یهتدی پیش‌رفی همینطور بجا است که از عبارت (انشبفیه مخالبه) (چنگالهایش را در آن فرو برد) مرا این باشد که بستگی واستیلای کسی رادر کاری برساند در حد استیلای شیری که درنده است یا بازی که پنجه در شکار افکند و بهمین‌گونه است شعر حطیشه (از طویل)

(۳۲) یعنی: بجز شتر مرغها وبچه‌هایش .

(۳۳) یعنی: هرگاه از قبیله ضب بودی قرابت مرا می‌فهمیدی ولی افسوس که زنگی ووحشی هستی و لبانت کلفت است.

• ٦٦ •

(**ମୁଖ୍ୟ**) ହେଉଥିଲା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା

(አዲ) ከዚህ፡ ዘርፍ ምርመራ ተቋማ ተስተካክለሁ .

مکتبہ مولانا

## ‘କୁଳିତାନ୍ତ ମହାଦେଵ’ (ଲକ୍ଷ୍ମୀ)

፩፻፲፭ ዓ.ም. ከፃፈ ተስፋ ስርጓሜ የሚከተሉትን ስልጣን የሚከተሉትን የሚከተሉትን

କାହାର ପାଇଁ କାହାର ପାଇଁ କାହାର ପାଇଁ କାହାର ପାଇଁ କାହାର ପାଇଁ  
କାହାର ପାଇଁ କାହାର ପାଇଁ କାହାର ପାଇଁ କାହାର ପାଇଁ କାହାର ପାଇଁ

କୁଣ୍ଡଳ ପାତାରେ କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା

የመጀመሪያ በዚህ የዕለታዊ ስምምነት እንደሆነ

ପ୍ରମାଣ କରିବାକୁ ପାଇଁ ଏହା କିମ୍ବା ଏହାର ଅଧିକାରୀଙ୍କ କାହାର କାହାର କାହାର କାହାର

କାଳୀ କାଳୀ

କେବଳ ଏହାରେ ପାଇଁ ଯାଏନ୍ତି କିମ୍ବା ଏହାରେ ପାଇଁ ଯାଏନ୍ତି କିମ୍ବା

ଜୀବନରେ କୋଣାରୁ କୋଣାରୁ କାହାରେ କାହାରୁ କାହାରୁ କାହାରୁ ...

କୁଳାଙ୍ଗ - କୁଳାଙ୍ଗ - କୁଳାଙ୍ଗ କୁଳାଙ୍ଗ କୁଳାଙ୍ଗ କୁଳାଙ୍ଗ କୁଳାଙ୍ଗ କୁଳାଙ୍ଗ

مصدر را بجای اسم فاعل بکار بردن (مانند رجل صوم وضیف) و یا جمع بستن اسمیه حالات جمع سالم و مکسر و جمع الجموع ویا در جمع مکسریک اسم وجوه گوناگونی آوردن مانند فرخ - فرخ - افرخ - و فروخ و نظری فرق گذاشتن در بین مذکور و مونث در صیغه‌های مخاطب و در گفتار و در همه ضمایر و مانند اینها ...

وکسی که این باب را (استعاره مفید) سرفت واخذ شمرده دچار خبط شده است تا جایی که بواو اعتراض وعیب وارد است چرا که مسلمان این از معانی عام و امور مشترک است که در آن عرب را برعجم برتری نیست. وهیچ گروه برگروه دیگر در فهم یا کاربرد آن تتفوق ندارد و بخواست خدا در جای خود در این باره سخن خواهیم گفت.

### استعاره لفظی ناظر به استعاره محتوى

هرگاه مترجمی این سخن را ترجمه کند (*والالنعم وحفانه*) (۳۲) آنگاه حفان را بملفوظ مشترکی مانند اولاد و کودکان ترجمه کند بجهت اینکه در زبانی که بدان ترجمه می‌کند برای حفان واژه مخصوصی که کما هو حقه آنرا ترجمه کند تبیض حق خواهد داشت و بدین وسیله ادای مقصود خواهد کرد و هرگاه کسی عبارت (رأیت اسد) را که مراد مردمی شجاع است بهنگام ترجمه (سخت شجاع ترجمه کند و آن کلمه خاص (اسد) را بدان صورت ترک نماید این سخن را ترجمه نکرده بلکه از خود کلام تازه‌یی ساخته است و این باب شایسته دقت و نیازمند تأمل است و حق این است که در این مورد در جایی سخن رود و شاید در آینده شرح بیشتری در این باره بیاوریم.

واین را بدان که گاهی سخنی از نوع اول که استعاره از طریق لفظ و اقسام آن است می‌آید ولی هرگاه برسی دقیقی در آن بعمل بیاید ملاحظه می‌کنیم که به نوع دوم یعنی استعاره از جهت معنی ناظر است چنانکه گفتماند (انه غلیظ الجحافل و غلیظ المشافر) یعنی (او جحفل و مشفرولبان درشت دارد) واین بدین گونه است که در مقام ذم گفته می‌شود و مثل این است که گفته شود گویی لب او در درشتی و بدی مانند لب شتر و لب اسب است و شعر فرزدق نیز از همین قبیل است (از طویل)

### ولو كنتَ ضَبَّيْأً عَرَفْتَ قَرَابَتِي ولكنَّ زَبَّجِيًّا غَلِيظَ المشافِرِ (۳۳)

واین متن ضمن معنی این جمله است (ولکن زنجیا کانه جمل لا یعرفنی) ولایه‌تدی پرشفی همینطور بجا است که از عبارت (انشبیفیه مخالفه) (چنگالهایش را در آن فرو برد) مراد این باشد که بستگی واستیلای کسی رادر کاری برساند در حد استیلای شیری که درنده است یا بازی که پنجه در شکار افکند و بهمین گونه است شعر خطیثه (از طویل)

(۳۲) یعنی: بجز شتر مرغها و بچه‌هایش .

(۳۳) یعنی: هرگاه از قبیله ضبت بودی قرابت مرا می‌فهمیدی ولی افسوس که زنگی ووحشی هستی و لبانت کلفت است.

**فَرَّوا جَارِكَ الْعَمَيَانَ لَا جَفْوَتَهُ وَقَلَصَ عَنْ بَرَدَ الشَّرَابِ مَشَافِرَهُ (۳۴)**

حق آن است که این استعاره از نوع معنوی محسوب شود و در این بیت اگر چه لز همسایه خودش را اراده کرده است ممکن است برای خود سوء حال ویا صفتی از صفات نقص را بیان می کند تا بدان وسیله به زیرقان بیشتر تهمکم و عتاب کند وقصد او را درمی اعتایی بر مهمن و تسلیم او را بدeman سختی و پریشانی تصویر کند واز اینگونه بیان دور نیست بیان کسی که خواسته باشد شعری درنکوهش خویشن بگوید و در تقبیح صورت خود بهاشاره قانون نشده انحصارا راه روشنگری پیش بگیرد بدون اشارتی یا تنبیهی .

واما گفته مزرد (از طویل) :

**عَلَى الْبَكْمِ يَمْرِي بِسَاقِ وَحَافِرٍ (۳۵)**

فمارقد الولدان حتی رأيته

در این بیت گفته اند منظورش زدن با پای و قدم بوده و چون قافیه با قدمساز گارنیویه (حافر) را به جای قدم بکار برده است و اگر چه پس از این بیت مقصود خود را مشعر براینکه با مهمان باید خوشبازی کند واز عنات و هر گونه بدینی و اینکه اورا استهزا و تحقیر نماید باید خودداری بکند توضیح داده است و آن این بیت است .

**فَقُلْتُ لَهُ أَهْلًا وَسَهْلًا وَمَرْحَبًا بِهَذَا الْمُحِيطِ مِنْ مُحِيطٍ وَزَارُ (۳۶)**

و بعید نیست که در این سخن شاید بی باشد از آنچه شرح دادیم و آنچه او را بمذکر (حافر) و اداشه است این باشد که مسوء حال خود را در راهیمایی و درشتی و سختی زمین زیر پای را توصیف کند و اشتیاق شدید خودرا به تحریک اسب و تلاش در راه پیمایی برساند و این تعبیر مانوس به نظر می آید خاصه آنجا که به ایات پیش از آن بنگری:

وَأَشَعْتَ مَسْرَحَيِ الْعَلَابِيِّ طَوَّحَتْ

بِالْأَرْضِ مِنْ بَادِ عَرِيفِينَ وَحَاضِرِ

فَأَبْصَرَ نَارِي وَهِيَ شَقَرَاءَ أَوْقَدَتْ

بَعْلَيَاءَ نَشَرَ لِلْعَيْنِ النَّوَاطِرَ (۳۷)

(۳۴) یعنی: همسایه ناینایت را آنگاه که ستمش کردی مهمان کردند در حالی که از خنکی شراب لهانش را بالا کشیده بود.

(۳۵) یعنی: بچه ها هنوز بخواب نرفته بودند که او را دیدم بر روی بکر با ساق و سم می زند.

(۳۶) یعنی: پس او را گفتم درود و خوشی برتو باد با این تحيیت و احترامی که از تحيیت گو و دیدار کننده دیده ام .

(۳۷) یعنی پریشان مویی که اعصابش سستی گرفته وزمین او را طرد کرده است از بادیه پنهانور و حاضر. پس آتش من چشم تعاشا گران را روشن ساخته آتشی که شعله های زرد و سرخی از آن سرمی کشد و بازرسی و مناعت و سرکشی توأم است

و پس از این ایات است که با عبارت (فمارقد الولدان ...) رو برو می‌شویم پس آنجا که آشته گیسو و سست عنان گردیده و فاصله میان او و اینکه قدمش را (حافر) بنامندزدیکتر گشته است او خواسته است برخشنوت و سختی شترخود بیشتر بیفزاید و بهره و تاثیر و افری به کلام بدهد و همین گونه است سخن این شاعر (از طویل).

### سَأَمْنِعُهَا أَوْسُوفَ اجْعَلْ أَمْرَهَا الى ملکَ أَظْلَافُهُ لَمْ تَشَقَّقْ (۳۸)

این بیت د رقامرو تشیبه واستعاره است زیرا مقصود این است که پاهای بر هندرخور پادشاه نیست و می‌خواهد بگوید که کار او را بمامیری موکول می‌کنم نه برینده بر هنر پای خشک و خشن و گواه مناسب این مطلب این است که ابویکرین درید در آغاز بابی که برای استعاره فراهم کرده گفته است که وقتی بخواهند عیب کسی را بگویند می‌گویند که بپیش ما پای بر هنر و با پای ترک برداشته آمد. آنگاه این بیت را شاهد آورده است پس آنجا که شرط آوردن استعاره فوق همین عیب و نقش باشد بیکفان استعاره فوق معنوی خواهند بود. و نیز شاعر گوید (از منسخ)

### وَذَاتُ هِنْدٍ عَارِيْ نَاشِرُهَا تُصْمِّيْتُ بِالْمَاءِ تَوْلِيْاً جَدِّعاً (۳۹)

از کودک این زن به (تولب) تعبیر کرده که این واژه در اصل کره خر را گویند و این بدان جهت است که خواسته است تنگستی و بینوایی این زن مسکین را وصف کند و در چنین مواردی عادة اوصاف چهارپایان و حیوانات را می‌آورند تا در بیان سختی وسوع حال سخشنان رسالت باشد و بیت‌زیر همانند بیت بالا است آنجا که شاعر گفته است (از کامل)

### وَذَكْرُتُ اهْلِيَّ بِالْعِرَاءِ وِحَاجَةَ الشُّعْثِ التَّوَالِبِ (۴۰)

گویا می‌خواهد بگوید آنچنان حال پریشان و دشمن داشتند که هرگاه آنها را می‌دیدی با آن بر هنگی و تیرگی اندام خیال می‌کردی که بچه‌های سگ هستند و در بیت نخستین (جدع) با دال معجمه می‌باشد استاد ما رحمت خدا براو باد گفته است که مفضل (تصمیم بالماء تولبا جدع) را با دال معجمه خوانده و اصمی را این ناخوش آمد و گفت (تصمیم بالماء تولبا جدع) درست است. و (جدع) بدخوارک را گویند سپس نقل می‌کند که مفضل شروع بهداد و فریاد کرد و اصمی گفت که هرگاه با شیورهم دادبکشی سودی ندارد با صدای کوتاه بگو و درست بگو.

اما اینکه اعرابی گفته (کيفالطلال وامه) یعنی (حال ما در کفتار و نوزادش چطور است) از نوع استعاره سودمند است زیرا او با تشییه نوزاد به بچه کفتار به چیزی اشاره می‌کند

(۳۸) یعنی: او را باز خواهم داشت و یا اینکه کار او را برپادشاهی که پاهایش ترک برنداشت است و اگذار خواهم کرد.

(۳۹) یعنی: حتی دارنده جامه کهنگی که رگ بازو اش خالی است بر تو گریه می‌کند زنی تنها با آب کوک گرسنه اش را خاموش می‌کند

(۴۰) یعنی: خانواده خود را که در بر هنگی همچون بچه سگان سر گردان بودند یاد کردم.

زیرا این سخن را پس از انصراف از غصب به خوشنودی و پس از آنکه تشنگی و گرسنگی شدید تسلیم یافته است گفته و اظهار داشته است آنرا چکتم بخورم یا بنوشم تا آنکه زن گفته است (غرثان فاریکوا) .

واما اینکه شاعر گفته است (از بسیط) :  
اذا أَصْبَحَ الدِّيْكُّ يَدْعُو بَعْضَ أُسْرَتِه

### عند الصباحِ وَهُمْ قومٌ معاذلٌ (۴۱)

استعاره واژه (قوم) اگرچه غالباً بجز افاده معنی جمع نقشی ندارد اما نظر براینکه شبه این استعاره عقلی است استعاره سودمند نیز است با اینهمه این بیت را می‌توان در غیر مورد بحث نیز مورد تحقیق قرارداد و آن این است که شاعر واژه مخصوص انسانها را به خاطر آنکه آنها را بسطح حیوانات تنزل دهد نیاورده یعنی (هم) را برای افاده این معنی پکارنگرفته که ضمیر عاقلان را به حیوانات تنزل دهد بجهت اینکه هرگاه چنین قصدى داشت واژه قوم در مقام حقیقت بکار برده شده و دیگر مجاز تلقی نمی‌شود. نظیر این مساله در عبارت (این‌الاسود الضاربة) که مراد دلاوران می‌باشد که از صفت ضاربه که وصف حیوانات درنده است بهره گرفته شده است والبته دراین مورد (الضارون) نمی‌گویند زیرا می‌خواهد آنچنان ادای سخن کند که گویا از شیران واقعی صحبت می‌کند و جادار دست بیت متبعی نیز از این مقوله حساب شود (از کامل) :

رُحَلٌ عَلَى آنَّ الْكَوَاكِبَ قَوْمٌ لَوْ كَانَ مِنْكَ لَكَانَ أَكْرَمٌ مَعْشِرًا (۴۲)

اگرچه کلمه‌دیگری مانندhem در عبارت (وهم قوم) نیست که به ستارگان حکم عقلارا پدهد ولی روشی و صراحتی در بالابردن او به مرحله ستارگان هست که بدرو این منزلت را داده است نمی‌بینی که مورد مرح دراین عبارت جز با گزارش احوال انسانها و مشاهیر آدمیان چندان آشکار نمی‌شود بهمین جهت است در میان افراد مشهور و ستارگان در اوصاف عقلی که دارند عبارت (لکان اکرم معشا) امتیازی پذید آورده است در حالی که هیچ وصف معقولی در کواكب نمی‌توان یافت که قابل تطبیق به اوصاف متعارف آدمیان باشد و هرگاه این مفاضله و برتر نمایی در نور و فروزنده‌گی و بلندی مکان و نظایر آن بود باز چنین تعبیری که یاد شد لزومی نداشت و حق این است که این ادعای عقل و بیغدری درمورد چیزی که عاقل نیست ضمن فصل جداگانه ویژه‌ی بررسی شود و امیداست بخواست خداوند درجای خود بیاید.

(۴۱) یعنی یامدادان که خروس بیدار شد خاندان خودرا بانگ می‌زند در حالی که گروهی معزول هستند و تکلیف برآنها نیست .

(۴۲) یعنی : او ستاره زحل است چراکه اختران خویشاوندان اویند ولی هرگاه او از تم نسبت داشت تبارش از این نیز گرامیتر بود .

## گفتار در استعاره سودمند

باید دانست که در واقع همین استعاره است که مورد توجه بوده و پنهانی گسترده و تنواع بیشتر و روانی و شیوه افزونتی دارد و از زیبایی خیره گشته و دامنه گسترده‌تر و ژرفای عمیقتر برخوردار است و در دقایق هنر و صناعت از چنان قلمروی برخوردار است که نمی‌توان شاخه‌ها و شعبه‌ها و اقسام آنرا فراهم آورد این‌گونه استعاره را سحارترین نوع سخن می‌توان دانست چنین استعاره‌ی سرهار است از هر آنچه دلرا تغییر کند و جان را غمگسار گرد و با آدمی بسازد و انس گیرد او آنچنان صورت‌هایی پیش چشان ما قرار می‌دهد که زیبایی و سوکمال مدام در آن تجلی دارد و از دریای بیکران چنین استعاره‌یی است که گوهرهایی والا بما عرضه می‌دارد آنچنان والاکه هرگاه همه گوهران دهر بدان افتخار کنند در برتری و گران‌مقداری دستی گشاده و درجهان اوصاف صفاتی غیرقابل انکار به دست می‌آورند گوهری است که همه گوهرهای دیگر دربرابر آن از شرمساری زردرودی و بی‌مقدارند و با سنگهای بی‌ارج برابری می‌کنند استعاره‌یی که از کان بی‌مانند خود طلایی عرضه می‌دارد که بی‌همتا است و این ناب طلا را در آنچنان قالبهای زیبا می‌ریزد که همه زیورها پیش او فرو مانند آری زیوری حقیقی که همه در جستجوی آتند برو تو نثار می‌کند در راهی غلطانی که نین و دنیا بدان آرام پنیرید و فضایلی که به بالاترین سطح شامخ تکیه زده‌اند تقديریم جان تو می‌کند استعاره‌یی چنین شانی فراتر از آن دارد که در توصیف گنجد و همه زیبایی‌هاش نموده‌اید.

فضیلت جامع این استعاره در آن است که در این گوهر شیوه بیان چهره تازه‌ای با یک عظمت بی‌مانند جلوه‌گر است و فضیلتی را از پس فضیلتی بما عرضه می‌دارد و علاوه‌علیه می‌کنی که برای یک واژه چندان فوایدی می‌بخشد که هر جا خودنمایی کند با فایده تازه و مفهومی نوین جلوه می‌کند یک استعاره در هریک از مواضع یادشده شانی مخصوص به خود و ارجی ریشه‌دار و جنبه‌های دل‌انگیز دارد و از ویژگیهای قابل ذکر این استعاره آن است که در کلمه‌های کوتاه معانی فراوان القا می‌کند که گوئیا از یک صد مرأوبیدها و از یک شاخ میوه‌های گوناگون فراچنگ می‌آوری. هرگاه در اقسام صنعت‌هایی که سخن را بمراج کمال بلاگت می‌رساند و برتری و کمال می‌بخشد تأمل و بررسی کنی خواهی دید که انواع سخن به استعاره نیازمندند و می‌خواهند زیور خود را از آن بگیرند و دست برداشند در از کنند همه صنعتگریها و هنرنماییهای گیتی سخن را ستارگانی می‌بینی که استعاره در میان آنها همچون ماه تابانی می‌درخشد و همچون باعی که استعاره‌اش گل و ریحان است عروسی ای می‌بینی که هرگاه زیور استعاره را از اندامشان بریابی عاطل و بی‌زیور خواهند داشت. بیاری همین استعاره جهاداترا زنده و زباندار و بیزبان را فصیح و سخنور و چیزهای صامت و گنگ را خطیب و سخنگو و بزم‌آرا می‌بایی و در این عرصه پوشکوه است که معانی کوتاه و نارسا روشنگر و پرتجلی شدمانند واستعاره را در میان مقیاسهای سخن مقیاسی بلیغ ویاری کننده می‌بایی که پرجهاتر از آن

هیچ نیست مقیاسی که بیزیور آن دگر سخنان را رونقی نیست که هرگاه این استعاره از سخن برداشته شود تشبیه‌ها همه از مرتبه تحسین و احباب برافتدند هرگاه بخواهی مفاهیم لطیفرا از زوایای جان و خرد بیرون می‌آورد و آنکونه مجسم می‌کند که پنداری دیدگان آنرا می‌بیند و هرگاه بخواهی اوصاف جسمانی و بیجان را چندان روحانیت و لطفمی‌بخشد که جز گمان و تخمين هیچ‌چیز بهبار گاهش راه نمی‌یابد.

اینهمه، اشارات و تلویحاتی است که در قلمرو زیاییهای استعاره آورده شد و اما غرض و غایت استعاره آنجاکه بتفصیلی از آن سخن رود و هرنوعی از آن با نوونه‌های کافی تشریع شود چیزی است که پس از این بیان خواهد گردید و بخواست خدا آنرا خواهید دید و از خدا می‌خواهیم ما را در رسیدن بهاین هدف و بهرمیابی از آن یاری کند اکنون که این قدر پنهانور و هدف و غایت دوربینه استعاره بیان شد من فصولی پشتاپشت یکدیگر می‌آورم و تامی توأم در پژوهش و تحقیق آن خواهم گوشید.

### تقسیم استعاره سودمند به دو بخش

در این فصل من استعاره را یک تقسیم کلی کردام و مراد من از کلی این است که در این تقسیم هیچ استعاره‌بیی نخواهی یافت که مشمول این تقسیم نباشد و آن تقسیم استعاره است از دیدگاه عقلی و عرفی که میان همه طبقات مردم و زبانهای گوناگون متداول است و آنچه می‌بینی و می‌شونی همیشه نظیر آن را از عوام مردم‌خواهی دید و خواهی شنیده‌های گونه که از زبان خواص می‌شوند.

این را بدان که هروائزهای که استعاره سودمند در آن راه یابد یا اسم‌خواهد بود یا فعل وقتی اسم است برد ووجه مستعار خواهد بود یکی اینکه آن را از مسمی اصلی خود بهیک چیز ثابت معلوم که بهجای آن اسم بکار رفته و رابطه آن با معنی بعدی رابطه موصوف با صفت است - نقل کنی اینکه گفته شود (عنواناً ظلیبه - یعنی ماده اهوبی برابر ما ظاهر شد) و مراد زنی باشد و (ابدیت نورا - یعنی روشنایی را (نشان دادم) که مراد از روشنایی هدایت و بیان واستدلال و برهان و مانند آن باشد که می‌توان اشاره کرده و گفت از آن واژه این معنی اراده شده یا بهاین مفهوم کنایه شده است و از مسمی اصلی خود برسیبل استعاره و مبالغه در تشبیه بهیک معنی دیگر منتقل گردیده است.

دوم اینکه اسم از معنی حقیقی خود برداشته و بهیک معنایی که نتوان بروشی در آن بهچیزی اشاره کرد منتقل شده‌است چنانکه نمی‌توان گفت این از آن اسم مراد استو یا برآن استعاره‌شده و این جانشین اسم اصلی شده است مثلاً آن این گفته لبید است.

### وَعَدَ أَهْرَاجٍ قَدْ كَشَفْتُ وَ قَرَأَ اذاً اصْبَحَتْ بِيَالشَّمَالِ زَمَانُهَا ۴۳

۴۳ - یعنی چقدر باهدادان که باد سرد شمال می‌وزید و زمام آن باد به‌کف باد شمال بود و هن‌سرما را از خود دفع می‌کرد

در این بیت برای باد شمال دستی قائل شده در ردیف این مثالها (انبری لی اسیدیزئر) یعنی (شیری بمن تراشید که نعره میزد) و (سللت سیفا علی العدو لا یظل: دشمن رخنه ناپذیری را شمشیر کشیدم) و همچنین واژه ضباء (آهوان) برای زنان در این مصراج (من بالضباء الغید - از آهوان نازک بدن و لطیف اندام) و واژه نور از برای هدایت و بیان در این عبارت (ابدیت نور اساطعا - نور درخشانی نشا ندادم) و مانند آوردن خود کلمه (ید) در مورد کسی که موقعیت استوار و متین دارد در این عبارت (اتزار عنی فی یید بهابطش وعین بهابصر؟) آیا بامن می‌ستیزی در این دستی که بدان حمله می‌برم و باچشمی که بدان می‌بینم) که مراد شخصی است که حکم دست و بینیازی و توانایی دست و ویژگیها و فوائد چشم در روی هست چشمی که موقعیت اختصاصی ولطف موضع از آن اوست و همه مثالهای نظریه این که ممکن نیست در عبارت شعر لبید در استعاره یید بهابصر چیز ثابت و محققی اشاره کرد و از آنکه در همه مثالهای یادشده چیزی هست که بتوان به آن اهاره کرده و در دل برای آن جایی مانگشت اگر چه لفظ آن ذکر نشد و این همان چیزی است که در بیت لبید یافته نمی‌شود بلکه معنی بیت این است همچون شخص مدبر و زمامداری که کارها را با کف تدبیر می‌گرداند، از برای باد شمال نیز در گرداندن صبح همچو دستی تخیل می‌کند همه اینها بجز از طریق تخیل و توهם و سازمان بخشی در دل چیزی نیست که بتوان آنرا احسان گردمو یک چیز ذاتی و محسوس نمی‌باشد که تجسم پنیر و محقق بشود در این بیت نمی‌توان... از آن (ید) این را کنایه کرده و مرادش از آن این چیز است یا به فلان چیز دستی قرارداده آنگونه که در مثال فوق از (شیر) زید را کنایه کرده و او را در نظر گرفته است.

در بیت فوق غایت و مفهوم نهائی که جز آن دیگر راه بیانی نیست این است که بگوییم که شاعر خواسته است سحرگاهان بمبادشمال آن حالت تصرف و تسلطی را که آدمیان با دست در کارها ییدا می‌کنند بهبخشند و برای اینکه در تحقق شبے مبالغه کند برای صبح دسترا استعاره آورده و نسبت زمام دراستعاره‌آن به صبح، همان حکم را دارد که دست راست در استعاره آن به باد شمال دارد زیرا در آنجا مشارالیه نیست که زمام از آن کنایه شود و اما مبالغه این شرط را از طرفین گرفته و برای صبح زمامی قرار داده که در تصرف و تاثیر سهم بیشتر داشته باشد همانگونه که برای شمال نیز دستی تصور کرده که حالت تصرف واقنامرا بهتر و رسانتر بیان کند.

این دو قسم استعاره را چنین می‌توان از هم بازناخت که استعاره نوع نخست آنگاه که به‌اصل خود که همانا تشییه است و هر استعاره‌ای نتیجه آن است بر گردانده شود میسر خواهد بود مثلاً در (رأیت اسد) می‌توان گفت (رأیت رجال‌الأسد) یا (رأیت رجال‌المثل الاسد) یا (تشییها بالاسد) اما اگر این کار را در استعاره نوع دوم خواسته باشیم انجام بدھیم می‌بینیم که عملی نیست زیرا راهی وجود ندارد که گفته شود (اذا صبح شبی مثل الشمال) یا (حصل شبی بالید للشمال) فقط آنگاه صورت تشییه دیده خواهد شد که پردمی از آن دریده شود و تامل واندیشه ژرفی در کار باشد و آن راهی که در تبدیل استعاره نوع اول با تشییه سپرده شد دگر گون گردد مثلاً گفته شود (اذا صبحت الشimal ولها فی قوّة تاثیرها فی المقدّمات الشمالیّات).

تصریف الشیی بیده واجرائه علی موافقته وجذبه نحوالجهة التی تقتضیها طبیعته وتحووها اراداته — یعنی آنگاه که باد شمال بهصیح رسد در قوت تاثیر در صیح حالت مالکی دارد که چیزی در دستش می‌گرداند و اجزاء آن را بدلخواه خود بهرسو خواهد می‌کشد و هرسو که اراده می‌کند آنرا می‌آورد) ملاحظه می‌کنی شبهی که دراینجا منتزع می‌شود آنگاه که بهمعنی حقیقی برگشته واسم را در جای واقعی خود قرار می‌دهی خود مستعار را بهما نشان نمی‌دهد بلکه یک چیزی را روشن می‌کند که بهآن اضافه شده. نمی‌بینی که دراینجا نمی‌توانیم شمال را مانند دست بدانیم یا شبیه دست انگلاریم ولی می‌توانیم شخص را مانند شیر و شبیه آن بدانیم اینجا ما خواستهایم شمال را مانند صاحب دستی از جانداران بشماریم ودراین قسم استعاره مستعارله را که چیزی مانند شمال است می‌خواهیم نارای چیزی بدانیم ونتیجه این باشد که حکم کسی را در اقدام به کاری با آن چیز مخصوص خود بهآن کلمه اثبات کنیم نه خود آن چیز را. پس این نکته را باید متوجه گردیم و بههمینسان است سخن زهیر :

### وعریٰ افراسُ الصبا ورواحله (۲۶)

دراینجا اسمهای ذات یا شبیه ذاتی که (افراس ورواحله) بتوانند بهآن اطلاق گردند نمی‌توان یافت درآن حدومیزانی که (اسد) بهمرد موصوف بهشجاعت و ماه به شخص زیبا ونور یا ابر بهآنکه بهکرم وبخشش معروف است و یا نورآنچاکه بدانش وبرهان واستدلال دلالت دارد اطلاق می‌شود و دراینجا جز این راهی نیست که اصولاً ص بارا رهاکرده و ترک نمودهایم و این نزاع نفس و تلاش ذهن بدنی وسیله نابود گشته و مانند این باشد که آلات وادات چیزی را مهمل و بیمقدار کرده باشد یا مانند این باشد که در یکی از راههای حج یا جنگ یا سفر بازرگانی شخص بهمقصد برسد آنگاه از اسبانی که راکبان سوار بودند واز شترانی که علوفه مخصوص حمل می‌گردند خلیع ید کند وهمه آزاد گنارده شوند و نیزمی‌توان چنین تعبیر کرد که مراد از افراس دواعی شهوت و نفوس و نیروهایی است که ازاینها برمه خیزد یا اسبانی که بداخلیار نادانی و بچگی می‌افتد و سرانجام بهمهی وعشق کشیده می‌شود و صفاتی نشاط را برمه افزود وشادابی و آzmanدی شباب را برمه انگیزد و سبکباری نشاط پدید می‌آورد. چنانکه شاعر گفته است : (از بحر و افر)

### ونعم مطیةُ الجهل الشابُ (۴۵)

ونیز دراین مصراج (از کامل) :

### کَانَ الشابَ مطیةُ الجهل (۴۶)

(۴۵) یعنی : جوانی چه مرکب خوبی برای نادانی است .

(۴۶) یعنی : توگویی جوانی مرکب نادانی است .

واین درست نیست که همه‌جا آدمی به تکلف گاهی ممکن است به معنی آسیب برساند و طبع شعر از آن سریچی کند. اینگونه تکلف گاه دامنگیر کسی است که بیشتر در چیزی تعمق کند و از سخن‌بیش از صلاحی که عاید است تباہی برخیزد. دریبت زیر از فرزدق اگر همان تفسیری که از مطیه‌هی کردیم بخواهی بکنی از راه صواب عدول کرده و از معنی ساده‌های که شعر دارد دور شده‌ای (از طویل) :

### لـعمری لـآن قـبـدتُّ نـفـسـی لـطـالـا

#### سـعـیـتُّ وـاـوـضـعـتُّ الـطـیـةَ فـی الـجـهـلِ (۴۷)

مراد ش این است که دریاطن خیلی کوشیده است و در وادی نادانی از دیریاز مانند کسی که مرکبی را می‌راند به شتاب تمام ره پیموده‌ام .

واز این سخن ( جدا کردن دونوع استعاره ) به خواست خدا بهزودی آنگاه که در بازشناسی تشبیه و تمثیل سخنی بگوییم باز سخنی خواهد آمد .

نیز وقتی می‌گوید ( هو ملقی العنان مرخی الزمام — اوست عنان و سپرده زمام است ) اینجا جا ندارد که از عنان چیزی اراده کنی که به جای آن بتوان بکاربرد بلکه مراد انتزاع شبه است از اسبی که عنانش رها شده است و اینکه گوینده می‌خواهد توجه شود به آن صورتی که از حال چنین اسبی در عرصه عقل پیدا می‌شود آنگاه این حالت به شخص استعاره می‌شود و مقتضی چنین حالی در ذهن تجسم و تصور می‌شود. اما اگر در این عبارت بگویی مراد از عنان نهی است که از آن دور شده یا نظایر آن در تکلف آشکار افتاده‌ای و خویشتن را در کاربیهوده‌یی بهزحمت افکنده‌یی و افزونی تو مایه کاستی و نیکی تو انگیزه بدی گشته است .

اگر این اصلی که آنرا بیان کردم ( اینکه بروجه دوم نیز بعانتد وجه اول می‌توان استعاره کرد ) مورد غفلت قرار گیرد چنین تعمق گاه سبب می‌شود که قومی به جاده تشبیه بیفتند و آن چنین است که چون مردمی براین اعتقاد باشند که هراسی را می‌توان استعاره کرد لابد در آن چیزی است که بتوان به آن اشاره کرد که در حال مجاز نیز آنرا برداشته واستفاده کرد آن چنانکه اسم به معنی حقیقی می‌تواند دلالت بکند آنگاه با این گمان بهاین فرموده خدای تعالی مثلا درنگرن ( ولتصنع علی عینی — بانگاهداشت من تربیت شوی — ۴۰ ر.طه ) و ( اصنع الفلك باعیننا — کشته‌ها را با نگاهداشت ما بساز — ۲۷ ر. مومنون ) آنگونه که از نور مفهوم هدایت و بیان را اخذ می‌کنند نمی‌توانند از واژه ( عین ) در این جد تعبیری بیاورند و سرانجام در شک افتاده پیرامون ظواهر کلمه دور می‌زنند و در دل خود چیزهایی را که ملزم عین است تصور می‌نمایند که در گمراهی بیکران می‌افتد و

(۴۷) یعنی : به جان خودم سوگند اگر می‌توانستم نفس خودرا بهند بکشم می‌کوشیدم و مرکب را در نادانی رها می‌کردم.

به گناهی که به اعتقاد بتوحید صدمه می‌زند گرفتار می‌شوند. از خذلان‌گمراهی به‌خدا پنهان می‌بریم.

راه دیگر در بین فرق میان دو قسم استعاره این است که در استعاره نوع اول شبه بدست آمده چیزی است که در اسد موجود است (در مثال رایت اسدا) اما در استعاره (از اصبحت بیدالشمال زمامها) شبه منزع از ید در این کلمه موجود نیست بلکه آن شبه به حالت و صفتی تعلق دارد که در صاحب ید هست که با تصرفی خاص برای او حاصل می‌شود همچنین در مثال (افراس الصبا) شبیه که برای آن از افراست الصبا استعاره کردہ‌ایم در خود (افراس) موجود نیست بلکه در چیزی هست که افراست به‌آن اضافه شده آنجاکه معنی حقیقی اراده شود مانند این عبارات: (عری افراست الغزو - اسبهای جنگی بر هنر شدن) و (اجمی خیل الجیاد - بارگاهی کارزار در بیشه آرمیدند) و آن خصوصیتی است که در فعل واقع بر افراست هست یعنی وقوع فعل عربی بر افراست الغزو که معنی خود داری از جنگ و ترک پیکار را می‌رساند و بدین قیاس ...

### تقسیم استعاره فعلی

اکنون که تقسیم استعاره را به‌این دو قسم در اسامی بیان کردیم جای آن است که در فعل نیز بررسی کنیم که آیا این تقسیم در آن نیز صدق می‌کند یانه. مطلبی که روی آن باید تحقیق کرد این است که فعل مانند اسم نیست که به ذات چیزی برسد و ذاتی به‌آن دلالت کند و اما شان فعل در این است که آن معنی را که خود از آن مشتق شده به‌یک چیزی در زمانی معین اثبات می‌نماید، در زمان گذشته به زید اثبات کرده‌ای پس وقتی در معنایی که در اصل به‌آن دلالت ندارد استعاره می‌شود با این استعاره آن وصفی را که شبیه معنی اوست در معنایی که فعل از آن گرفته شده بکاربرده‌ایم.

بیان این سخن در مثالهای (نقطت الحال بکنا) و (خبرتی اسایر وجهه به‌افی ضمیره) (یعنی حال چنین گواهی میدهد - رنگ رخسار خبر می‌دهد از سر درون). و (کلمتی عیناً به‌ایحوي قلبی) یعنی (چشمانش از آنچه در دل دارد بهمن سخن گفت) آمده است در کلمه (حال) صفت و حالتی می‌بینیم که شبیه است به‌ نقط در انسان، ازانکه حال دلالت به کاری می‌کند و در حال نشانه‌هایی دیده می‌شود که دلالت به‌چیزی دارد چنانکه نقط دلالت می‌کند همچنین در چشم و صفحی است شبیه به‌سخن گفتن و صفحی که از علامات موجود در چشم و کیفیت نگاه کردن و حالاتی که به‌مافی‌الضمیر آدمی بدان می‌توان پی‌برد و انکار یا قبول صاحب نگاه را خواند. این گفته جمیع را نمی‌بینی که نقل کرده‌اند شخصی گفت پیش جمیع رفتم تا در باره زنی که می‌خواستم با او ازدواج کنم مشورت نمایم. بهمن گفت (اقصیره هی ام غیر قصیره ؟ - آیا کوتاه است یا کوتاه نیست) می‌گوید من نفهمیدم. بهمن گفت هتل اینکه نفهمیدی چه گفتم من از چشم شخص وقتی چیزی را دریابد یا نداند و انکارهم نکند می‌فهمم. وقتی شخص به‌همد و دریابد چشم می‌بندد و چون چیزی را نه

بشناسد و نه بفهمد چشم بی حرکت می‌ماند و چون اصلاً چیزی را نشناشد چشم‌ها را بزرگ می‌کند. من از عبارت «اُقصیره هی» منظورم این است که آیا کوتاه نسب است که بتوان جدش و پدرش را شناخت یا نه . شیخ ابوالحسن می‌گوید این سخن از قول نسابه بکری بهرویتن عجاج است که وقتی پیش او رفت رؤبه گفتنسب کوتاه داشتی و شناخته شدی و این بیسترویه بهاین معنی دلالت دارد (از رجز) :

### قد رُفع العجاج باسمِي فادعَنِي باسمِي إِذالاتِي طالت يَكْفِنِي (۴۸)

واین کار چشم روشنتر از آن است که به‌آوردن دلیل نیازداشته باشیم جز اینکه آوردن چیزی که مورد ادعا است در کلام آنگاه برای خواننده مانوستر است که شاهدی به آن بیرونند ، که چیزی بهتر از این نیست که <sup>که</sup> قیومی را بپیرهان و دلیل بیارایند . وقتی که کار فعل در استعاره بدین منوال است تحقیق ما بدانینجا می‌انجامد که توصیف فعل براینکه مستعار باشد حکمی است که بر مصدر فعل برمی‌گردد که فعل از آن برخاسته است چون می‌گوییم (نقطت الحال) نقط مستعار است پس حکم این است که در واقع نقط استعاره شده و چون برگشت استعاره در فعل به مصدر آن باشد سخن درباره چنین استعاره‌می برا آنچه گفته‌ی منطبق خواهد بود .

مطلوب دیگری که باید مورد مطالعه قرار بگیرد اینکه فعل کاهی از جهت فاعل استعاره می‌شود که مثالش گذشت و کاهی از جانب مفعول خود مانند گفته این معتز (از مدید) :

### جُمِيعَ الْحَقُّ لَنَا فِي اَمَامٍ قَتَلَ الْبَخْلَ وَأَحْيَ السَّيَاحَ (۴۹)

در این بیت (قتل) و (احیی) هردو برای آن استعاره شده‌اند که به بخل و بخشایش واقع شده‌اند اگر شاعر می‌گفت (قتل الاعداء و احیی) این دو فعل بدین سان استعاره نمی‌شد و همچنین در این بیت (از طویل) :

### وَأُفْرِيَ الْهَمُومَ الطَّارِقَاتِ حَزَامَةَ (۵۰)

در اینجا (اقری) از جانب دو فعل خود مستعار است چه هرگاه فقط از جانب فاعلش مورد مطالعه قرار بگیرد معنی حقیقی خود را می‌رساند مثل اینکه بگویی (اقری الاضیاف النازلین اللحم العبیط) (از میهمانان و واریان باگوشت تازه پنیرائی می‌کنم) . و نیز در این مثال (از طویل) :

### قَرَى الْهَمَّ اذْضَافَ الرَّمَاءَ (۵۱)

(۴۸) از جلو اسم من برداشته شده هرا بهنام خودم بخوان کفايت می‌کند که نسبها طولانی است).

(۴۹) یعنی : در نظر ما حق در وجود پیشوایی مجسم است چرا که بخیلی را نابود و کرم و بخشش را زنده کرده است .

(۵۰) یعنی : غمهای جانکاه را با صبر و اطمینان پنیرائی می‌نماییم .

(۵۱) یعنی : آنجاکه خم بهسرای او آمد دلیرانه او را پذیرائی کرد

گله آنچه در اینجا به (قری) حکم استعاره می‌بخشد یکی از مفعوله \_\_\_\_\_ است  
نه هردو، مثل این بیت (از بسیط):  
**ماکان خاط علیهم کل زراد** (۵۲)

### فصل

بدان که استعاره بطوری که دانستی همیشه بر مبنی تشییه استوار است و گفتم که راههای آن بسیار است و عده کردم که در پیرامون آن سخن بود. در این فصل بهیاری خدا ی تعالی گفتاری در آن باره می‌آورم و در آن انواع استعاره را از نوع ضعیف تا انواع قوی آن بیان می‌دارم از پایینترین مرتبه استعاره آغاز کرده و در کاملترین و بلندپایه‌ترین آن پایان می‌دهم. زیرا وقتی یاک تقسیم خارج از اصل خود مورثا پرسی و تقسیم قرار می‌گیرد لازم است از جایی آغاز شود که از اصل خود فاصله کمتری گرفته باشد.

چون کار پراین قرار باشد پس از آنچه در استعاره بهاین حکم درخور است این است که در اقسام استعاره نخست قسمی ذکر شود که در آن معنی مستعارله از حیث عموم افراد جنس خود موجود باشد جز اینکه آن جنس در فضیلت و نقص و قوت و ضعف مراتبی داشته باشد و در این کار لفظیتر را در مادون آن بکار ببریم مثلاً (پرش و طیران را در غیر بالداران استعاره کنیم آنگاه که اراده بیان سرعت چیزی بکنیم یا (افتادن و فروریختن) ستارگانرا برابر آنگاه که از جای بلندی باسرعت فرود می‌آید استعاره نماییم یا شناکردن را برای اسب وقتی که تند می‌دود و ره می‌پیماید و حالت مانند شاوری است که در آب شنا می‌کند استعاره بکنیم و معلوم است که پریدن و شناکردن و دوییدن همگی از حیث حرکت مطلقاً جنس واحدی هستند اما به خصوصیت اجسام در حال حرکت دقت کرده برای هر کدام از این حرکات اسمی گذاشته‌اند بعد وقتی در چیزی در بعض حالات از نوع حرکت غیر جنس خود شبیه یافته‌اند از آن جنس بهار استعاره آورده‌اند مثلاً برای موجود بی‌بال گفته‌اند (پرید) چنانکه در این مثال (از وافر): وطرت بمنصلی فی‌یعمولات (۵۳) چنانکه در خبر آمده است کلماسمع هیعت طاریلیها یعنی (هر موقعی صدای بدی می‌شود بهسوی آن می‌پرد) چنانکه شاعر گفته است (از رمل).

**لويشا طاربه ذوميـة لاحق الـطالـ نـهدـ ذوـخـصلـ** (۵۴)

(۵۲) یعنی: آنها را با سر نیزه‌ها پنیرایی می‌کنم سرنیزه‌هایی که با آن هر چهرا که دوزندگان زره بافته‌اند می‌بریم.

(۵۳) یعنی: همراه تبعیغ خود ببروی اشتaran کاردیده پرواز می‌کند.

(۵۴) هرگاه آن اسب خواسته بود بسرعت آن سوار را می‌برد اسبی که دارای نشاط و در باریک پهلو و پرگوشت درخششده اندام با موها و یالهای پیچیده بود.

و نیز در مثال زیر که (فاض) وضع شده برای حرکت آب بوجه مخصوص که از جای خود یکباره بریزد و انگاه پراکنده شود، آنگاه از این کلمه برای فجر و طلوع خورشید استعاره شده است (از کامل).

### کَالْفَجْرِ فَاضَ عَلَى نُجُومِ الْغَيْبِ<sup>۵۵</sup>

از آنکه فجر از حیث انبساط و حالتی که دارد به حرکت و ریزش آب و پراکندن آن از هرسو شاهد دارد.

اما استعاره (فاض) به معنی جود و بخشش نوع دیگری است که به بحث کنونی ما در اینجا مربوط نیست. زیرا فعلاً قصد ما بیان استعاره‌ی ای است که حقیقت معنایش از حیث جنس در مستعاره موجود است و همچنین است گفته ایو تمام (از طویل) :

وَقَدْ نَشَرَتْهُمْ رُوعَةً ثُمَّ أَحَدَّ قَوَا  
بِمِثْلِهَا الْفَتْعَدَدَ مَنْظَمًا<sup>۵۶</sup>

و متلبی گوید (از طویل) :

نَشَرَتْهُمْ فَوْقَ الْحَيْدَبِ نَشْرَةً<sup>۵۷</sup>      كَمَا نَشَرَتْ فَوْقَ الْعَرَوِسِ الدَّرَاهِمُ

این استعاره است زیرا ریختن و پراکندن مخصوص اجسام خردی مانند درهم و دینار و جواهر و حبوبات و مانند آن است از آنکه اینها هیات مخصوصی در پراکنده شدن مانند گه در اجسام بزرگ دیده نمی‌شوند. اما اینکه وقتی در جنگ، افتادن شکست خورده‌گان بدون نظم و ترتیب در نظر گرفته شود، از آن تعبیر به «نشر» کرده‌اند. در اینجا بی‌شک حالت تفرق که در مددوح داده‌اند که سبب آن پراکنده‌گی هموارد است. در اینجا بی‌شک حالت تفرق که در معنی حقیقی نثر موجود است از لحاظ جنس معنی در مستعاره وجود دارد و روشن‌نمی‌کند که واژه نظم که در اصل برای گردآوری جواهر و هر چه مانند آن است در رشته‌بی بعد در موردی بکار برده شده که شخص ماهر توایی در یک نیزه زدن دونفر را جمع کند و بزنده وازاین به (نظم) تعبیر کرده است مثلاً این عبارت که گفته‌اند (انتظمهما برمجه) : با سر نیزه آن دو را به نظم کشید و این بیت (از کامل) :

قَالُوا إِيَّنَنْسُمُ فَارِسِينْ بِطَعَنَةٍ<sup>۵۸</sup>

این استعاره است زیرا نظم در اصل به رشته آوردن دانه‌ها و چیزهای کوچک است و این کاری است که در چیزهای کوچک و خرد بیشتر دست می‌دهد اما در مورد اشخاص

(۵۵) یعنی: چون سپیده‌دم که بر ستارگان ظلمت بریزد.

(۵۶) یعنی: شکوه وزیبایی آنان را پراکنده ساخت بعد احاطه‌اش کرده‌اند آنگونه که گردنبندی را منظم بر شته بکشی.

(۵۷) یعنی: ایشان را (رومیان را) آنچنان بر روی کوه احیدب ریخته و پراکنده که گویی بالای سر عروسان در همها ریخته‌اند.

(۵۸) یعنی: گفتد آیا او بایک نیزه زدن دو پهلوان را بنظم و بهیک رشته کشیده‌است.

بزرگ کمتر اتفاق می‌افتد و اگر فرض کنیم که نظم و برهشته کشیدن در اشخاص هم‌می‌تواند بکار رود در آن صورت دریک معنی حقیقی در مورد دانه‌ها و جواهر استعمال می‌شد بکار رفته و در اینجا شدت شببه‌حدی است که استعاره به حقیقت نزدیک شده است و قول شاعر (از طویل) نیز در این حدود است.

### وَفِي يَدِكَ السيفُ الَّذِي أَمْسَنَعْتَ بِهِ صَفَّةُ الْهَدِيِّ مِنْ أَنْ تُرَقَّ وَفَتَحْرَقَ - ۵۹

اصل در خرق اینست که در لباس بکار برده می‌شوداما پاره شده و خرق در سنگ بزرگ استعاره است زیرا وقتی می‌گوید (ترق) : (نازک می‌شود) حال آن به حالت لباس نزدیک می‌شودواز سوی دیگر می‌دانیم که شکستن و خرد شدن حقیقی است که در سنگ‌هستو خرق هر دو معنی را در قلمرو جنس آنها دربردارد زیرا هر کوچک‌تردن و قطع کردن است و اگر خرق و (شق) در این زمینه یکی نبودند هرگز نمی‌گفتند شفقت الشوب - والشق عیب فی الشوب - وتشق الشوب - واین سخنی است که استعاره‌بدان نمی‌گوینداما وقتی بگویی (خرق‌الخشما) در اینجا از معنی حقیقی چیزی دیده نمی‌شود و از این بحث‌ها بیرون است زیرا در اینجا بحث از شکستن نیست و اگر گفته می‌شد شکوه و بزرگی شکست و شکافته گشت باز همچنان استعاره می‌بود چه معنی حقیقی در این عبارت ریشه و دلالتی ندارد نیز فرمایش خدای تعالی از این قسم است (ومزقناهم كل ممزق) یعنی (بكلی پراکنده کردیمشان پراکنده کردنی) استعاره از این نوع است چه پاره کردن و تمیزی در اصل در لباس است باوجود این به استعاره حقیقی می‌رسد چه در هر حال آن هم تفرقی و پراکنده‌ساختن است واژجنس معنی دیگری نمی‌باشد از آنکه هرچه از قبیل لباس باشد آنرا به تمیزی اختصاص داده‌اند همانگونه که خرق را بدان معنی گرفته‌اند و گرنه تو میدانی که هراد از تمیزی جامه همان پاره کردن جزئی از جزء دیگران است و همینطور است (قطع کردن) که وقتی آزاد بکاربرده شود به معنی ازین بردن پیوستگی اجسامی است که اجزاء آن بهم چسبیده است اما اگر این کله (قطع) در تفرقی مردم و دور کرده آنهاز یکدیگر بکار رود شیوه استعاره خواهد بود مانند این آیه «وقطعنامه فی الارض امما» یعنی (در روی زمین آنان را به صورت ملت‌هایی جدا جدا کردیم) اگر چه معنی در هر دو مورد بمعنی ازاله اجتماع و ازین بردن آن است. پس اگر بگویی (قطع علیه کلامه) (سخن او را برید) یا (قطع‌الوقت. وقت را می‌بریم) این نوع دیگری خواهد بود.

از نمونه‌های استعاره نزدیک به حقیقت (اثری فلاں من المجد - فلاںی از شکوه توانگر شد و فالس من المرؤة - از مروت تنگدست‌گردید) می‌باشد واین بیت (از کامل) :

انْ كَانَ اغْنَاهَا السُّلُوْ فَانِنَىٰ      اَمْسَيْتُ مِنْ كَبِدِي وَمِنْهَا مُعَدِّمًا ۶۰

(۵۹) یعنی توتیغی داری که بدان سنگ بزرگ هدایت بوسیله آن از نازک شدن و پاره گشتن باز داشته شده است.

(۶۰) یعنی: هرگاه او را خوش و سرگرمی بی‌نیاز کرده من نیز از کبدم و از او تهیدست و فقیر گشته‌ام.

حقیقت (اثره) در چیزی همان زیادی آن است در پیش تو و توصیف کسی براینکه مجد فراوان یامروت اندکدارد از نظر معنی حقیقی مانند توصیف شخص است براینکه علم بسیار دارد یادداشت کم. همچنین است وقته میگویی (اثری من الشوق - اوالوجداوالحزن - از شوق یا شادی یا اندوه توانگر شد) چنانکه شاعر گفته است (از مضارع) .

### وف الرِّقابِ حربٌ مِّنَ الْغُرَامِ وَمُشَرِّيٌّ ۖ ۶۱

واین مثل این است که بگویی (کثر حزنه و شوقه و غرامه - شوق و اندوه و شیفتگی اش افزون شد) و چون چنین است پس در این صورت استعاره به چیزی انتقال یافته که جنس آن مانند جنس حقیقی است در ردیف (طار) یا کلمه‌ای که آن هم روش‌تر باشد. و بهمین سان است مفهوم (اعدم من المآل) که مراد این است که از مال نهیدست شد و مال از دست او برفت و وقتی اظهار می‌دارد کبده از بین رفته است در حقیقت همچون کسی است که دارائی اش از کفر رفته و معدوم شده است و عدم در مال و غیر مال یکی است و مفاسد عوض نمی‌شود و معدوم وضع شده بر کسی که دارائی اش از دست رفته است و کبده نیز از مایحتاج است و همچنین است هر محبوب و هر چیز دوست داشتنی دیگری. و عبارت فوق برای آن ما را غریب گونه به نظر می‌آید که عادت براین جاری است که (اعدام - فقیری) در مورد چیزی گفته می‌شود که جنس آن از جنس مال باشد و ذهن ما را عادت می‌دهد که در مورد (عدم کبده -) مجاز بکار نبرده باشیم و بین این عبارت و عبارت (خلامن کبده - کبده برداشته شد) و (زالتعنه کبده - کبده از بین رفت) چندان فرقی قائل نشویم نمی‌بینی که می‌گویند (الفرس عادم للطحال . - اسب فاقد طحال است) منظور شان این است که او طحال ندارد و این سخنی است که استعاره نیست ، همچنین آنچاکه می‌گویی (الطحال معدوم فی الفرس : یعنی طحال در اسب نیست) .

مثالی که به این باب، بابی که امرش خیلی روشن است برازنده می‌باشد، بیتی است که ابوالعباس در کامل از شاعر نقل کرده است (از بسیط) .

لَمْ تَلْقَ قَوْمًا هُمْ شَرَّ لَا خُوْتَهُمْ      مَّا عَشَيْتَ يَجْرِي بِالدَّمِ الْوَادِي ۶۲  
نُقْرِيْهِمْ لَهُذِيْمَاتِ نُقْدِيْهِمْ      مَا كَانَ خَاطَ عَلَيْهِمْ كُلُّ زَرَادِ (۵۲)

زیرا خیاطی مخصوص دوختن پارچه و لباس (بافت) شامل حلقه‌های زره است

(۶۱) یعنی: از شیفتگی و توانگری در رکاب تو مردی که اموالش غارت شده

(۶۲ و ۵۲) یعنی: قومی را نمی‌بینی که با برادران خود از ما بدتر باشند در آن شامگاهی که سیل خون جاری می‌شد و ما با نیزه‌ها از آنها پنیرائی می‌کردیم این نیزه‌ها زره‌هایی را که زره‌بافان بر اندام آنها دوخته بودند پاره می‌کرد.

نمی‌بینی که جنس این هردو را از یک مفهوم بیان کرده و هر دو را وصل کردن و هربوط کردن می‌داند، فرق باقتن و دوختن تنها در این است که دوختن پیوستن کناره‌های پارچه و جامه را گویند و با نخ، بترتیب خاصی انجام می‌گیرد اما زره بافی پیوستن و وارد کردن حلقه‌های زنجیر بدیکدیگر است و آن‌بندی که بوسیله ورود هر حلقه در دو طرف حلقه دیگر حاصل می‌شود مانند حالت نخ است که به‌سوراخ سوزن وارد می‌شود. پژوهش واسطه‌ای در این نوع استعاره آنگاه کامل خواهد بود که اقسام مخالف این نوع استعاره را بیان کنم. پس بدین اندازه کفایت کرده به تقسیم آن بر می‌گردم.

قسم دیگری از استعاره هست شبیه همین نوع اگر چه خود آن نیست و آن این است که شبیه از آن از صفتی گرفته شود که هم در مستعار و هم در مستعاره حقیقت وجود دارد مثل اینکه می‌گویی (رأیت شمسا) منظور انسانی است که همچون خورشید درخشان باشد و این شبیه استعاره طار است در مورد حیوانات بی‌بال و این شبیه که همانا *تلالو درخشانی* است هم در خورشید و هم در انسانی که روی درخشان دارد هست و نور رخ زیبا از حیث احساس باصره هم‌جنس نور اجسام روشن و درخشند است، همچنین وقتی گفتی (رأیت اسد) مراد مردی شجاع و دلیر است و وصف جامع بین شیر و انسان دلیری است که حقیقت در انسان موجود است فقط فرقی که در اینجا بین انسان و سیاع هست این است که استعاره اسد در اینجا از حیث قوت و ضعف و درجهت کمی وزیادی است. و چهبا دلاوران و پهلوانان که داعیه برابری باشیر داشته باشند از لحاظ اینکه در مقابله با کسی که به‌آنها حمله کند هیچ ترس به‌دل راه نمی‌دهند و ترسی که تردید و پریشانی حواس و سستی عزم درباره حمله و نبرد پدید می‌آورد هرگز در آن‌ها نیست و بسا اوقات نیز ممکن است شخص شجاع دراقدام به‌جنگ با کسی که از او هیچ ترسی در دل ندارد و از قوای او هیچ خوفی در دل راهنمی‌دهد فقط از اقدام به‌جنگ نهی شده و علیرغم نیرومندی به‌آن خیانت نمی‌کند کفنهای خودداری می‌کند و از این رو است که شخص از اینکه نفس خودرا به‌هلاکت اندازد نهی شده از این رو است که شخص دلاور وقتی سلاح لازم را برای جنگ نداشته باشد و اقدام به‌نبرد با دشمن نکند دلاوری و توانایی او از بین رفته و از مردانگی و پهلوانی دورهایند است.

فرق بین این قسم استعاره و استعاره قسم اول این است که در اینجا اشتراك در صفتی است که در جو دو جنس کاملاً مختلف موجود است مثلاً جنس انسان بجز جنس شیر و خورشید است و این مانند طیران - و پیمودن اسب نیست که بی‌شباه اینها از یک جنس حرکتی باشند و هر دو طی و قطع مسافت است فقط اختلاف در سرعت است و حقیقت سرعت این است که در فاصله حرکات سکون و آرامش کمتر پیدا می‌شود که این نیز اختلاف در جنس حرکت را ایجاد نمی‌کند.

اگر بگویی که در این صورت بین استعاره (طار) برای فرس و (شفة - لب انسان) برای اسب نیز فرقی نیست پس چرا این استعاره نوع دوم را از اقسام استعاره لفظی نامفید ذکر کرده‌ای و آنگاه چنین بهانه بیاوری که در طار وصف مخصوصی هست که در (عدا و جری) نیست چنانکه در شفة ویژگی وصفتی وجود دارد که در جحفله نیست جواب من این است که

من آن را از استعاره لفظی نامفید برای این نشمردم که وصف مخصوص موجود در طار در استعاره بهاسب رعایت شده است نمیبینی که این تعییر را همیشه نمیکنی بلکه در یک حالت مخصوص میآوری همچنین شناکردن را در همه احوال برای اسب نمیآوری و این حالت را برای هراسی حاضر نیستی بیان کنی اسب کندر و کودن هرگز با صفت شناور وصف نمیشود اما در استعاره اسمی مانند شفتوان فیرای یک عضواستعاره‌ای است که رعایت وصف مخصوص در آن نشده است آیانه‌بینی که عجاج با گفتن (ومرسنا مسرجا) نخواسته است بینی آن زن را به بینی نوعی دیگر از حیوانات مانند کند؟ زیرا در غیر انسان این عضو بهزیائی سوده و توصیف نمیشود همچنانکه در چشم و گردن نیز این کار را نمیشود کرد. همچنین است استعاره فرسن برای گوسفند که عایشه رضی الله عنها گفته (ولو فرسن شاه) که در اصل مخصوص شتر است برای آنکه این عضو گوسفند شیوه شتر باشد و در اینجا اصلاً شبیه نیست و در آمدن فرسن بجای سم گوسفند (ظلف) چیزی خارج از خود عضو وجود ندارد.

قسم سوم استعاره خالص و محض است. و تعریف این است که شبه از تصویرهای عقلی گرفته شود مانند استعاره نور به بیان واستدلال که از حقیقت پرده برداشته و شک و ریب را از بین میبرد چنانکه در قرآن این کلام خدای عزوجل (وابتعوا نورالذی انزل معه) ۱۵۶ — (به آن نوری که به او نازل گردیده گرویدند) و مانند استعاره (صراط) به دین در این آیه (اهدنا الصراط المستقیم ۱۵ — ما را به راه راست هدایت فرما) و (انک لتهنتدی الى صراط مستقیم ۵۲ — به درستی تو هر آینه برای راست هدایت میکنی).

شک نیست این اشتراك در جنس که در طیران مرغ و جریان اسب هست میان نور و ظلمت نیست چه نور صفتی از اوصاف اجسام محسوس است و حجت کلام و سخن است. بنابراین میان این دو (نور و حجت) آن اشتراك در طبیعت معلومی که میان انسان و شیر در شجاعت هست وجودندارد پس شبه حاصل از نور در بیان و استدلال و مانند آن جز در این نیست که وقتی حجت و دلیل وارد قلب ما میشود دل را حالتی دست میدهد که شبیه حالت دیده است بهنگام رویارویی با نور و روشنایی یعنی درست مانند چشم است آنگاه که با نور مصادف میشود و با پرتوهای آن روی رو میشود و گستردگی شود و در معارف آن جنب و جوش و جولان و این همانطور که میدانی شبیه است که از جنس یا از طبیعت غریزه یا از شکل و هیاتی که مربوط به آفرینش و خلقت عضوی باشد بدست نمیآوری و فقط یک تصویر عقلی میباشد.

### ماخذ شبه در استعاره

باید دانست همین قسم استعاره است که به اوج بلندی و شرف میرسد و هرچه بخواهی میدان تصرف و تفنن در آن گسترده‌تر است و اینجا است که معانی لطیف روحانی آنچنان پدیدار میشود که آنرا جز دارندگان ذهن پاک و اندیشه‌های باریک و نافذ و طباع سالم و جانهایی که استعداد حکمت‌اندوزی دارند کسی نتواند دید و حق سخن را نتواند دریافت و

برای این نوع استعاره اسلوبها و روش‌های باریک و راههای دقیق گونه‌گونی است و در اینجا سخنی که مانند قانون و تقسیم آن باشد نمی‌آوریم جزاینکه آنچه در تقسیم این نوع باید ذکر شود سخنی بیان می‌آوریم و آن را برچند اصل تقسیم می‌کنیم.

اصل اول اینکه شبه از چیزهای دینی و ادراک شدنی و محسوس برای معانی معمول گرفته شود. اصل دوم این است که شبه از اشیاء محسوس برای همانند خود: (محسوس) گرفته شود. جز اینکه باوجود آن بازم عقلی است.

اصل سوم این است که شبه از مقولات به مقولات گرفته شود.

الف - اصل اول

مثل استعاره‌ی که بر اصل اول جاری است همان استعاره نورانیت بهبیان و حجت که ذکر شد. چه نور محسوس و باچشم دیدنی است و حجت و بیان چیزی است که عقل و ادراک آدمی را بهسوی آن می‌کشد، بی‌آنکه چشم یا دیگر حواس در آن دخالتی داشته باشد و این بدان سبب است که شبه بهمفهومی که از حروف و کلمات برمی‌خیزد و مدلول کلمه‌ها است برمی‌گردد که دل را نورانی می‌کند نه به خود الفاظ اینست که از نور به خود علم و ایمان استعاره می‌شود و حکم ظلمت نیز همچنین است آنگاه که به تردید و نادانی و کفر استعاره می‌شود، زیرا این مسلم است که شکها و شبههای از نوع مقولات می‌باشند و وجه تشییه این است که شبهه و نادانی و شک بدل عارض می‌شود و همچنانکه چشم را وقتی با تاریکی و ظلمت رو برو سازیم دیگر چیزی نمی‌بینند از شبهه نیز به تاریکی و ظلمت استعاره می‌شود و دارنده این حالت مثل کسی است که در تاریکی تلاش می‌کند و بپراهمه می‌رود و بساکه در هلاکت افتاده و در مغایق تیره فرومی‌غلطد. از همین قبیل است استعاره ترازو به عدالت و معانی مقول مانند آن که حالت استقامت و استواری را می‌رساند چنانکه همین استعاره را جا حظ آنجا که از علم کلام سخن می‌گوید آورده و گفته است و آن عیار هرچیزی است و زمام هر تعبیری، قسطاس و ترازوی که کمی یا بیشی هرچیزی با آن روش و آشکار می‌شود پالونه و صافکنی است که بدان شفافی و تیرگی هرچیز شناخته می‌شود. همچنین وقتی می‌گویند که «نحو ترازو و معیار سخن است» از یک چیز محسوس و مشهود به معنایی که دانستی و مقول می‌باشد و در حواس آدمی درنمی‌آید، استعاره شده و این موضوع واضحتر از آن است که بیش از این درباره آن توضیح داده شود. اما بیان درجات تقن و طبع آزمایی و گسترش دامنه این استعاره و نمایش اینکه کدام ناپسند و کدام پسندیده، کدامیک مقبول و کدامیک نامقبول است چیزی است که شایسته است پس از فراغت از بیان اصول سه‌گانه در این باره سخن گوئیم.

اصل دوم - مثال این که همانا اخذ شبه از محسوس به محسوس می‌باشد و آنگاه شبه بین آندو عقلی است. سخن پیامبر صلی الله علیه و آله می‌باشد که فرمود (ایاکم و خضراء - الدمن : از زن زیبای بد اصل دوری جویید) در اینجا شبه از گیاهی که در ویرانه‌ها و اتلال می‌روید برای یک زن زیبا گرفته شده که هردو طرف در اینجا جسم‌اند اما غرض از تشییه بیان رنگ گیاه و سبزی آن یا بوی و شکل و رنگ و نظری این یا آنچه از خواص طبیعی آن باشد نیست، خواصی مانند حرارت و برودت که عادة به گیاهان استناد می‌دهند و تن جانداران

با مصرف آن گرم یا سرد می‌شود ، هیچیک از این امور مراد نیست بلکه در اینجا غرض یک شبه عقلی است که بین زن خوب روی از تبار بد و گیاهی که بر سر گینزارها می‌روید هست که تعییری است از زیبائی ظاهر توام با زشتی باطن . و خوبی شاخه را بدی ریشه می‌رساند و چنانکه گویند : (هو عسل ادا یا سرته واذاعسرته فهو صاب : وقتی آسان بگیری او انگبین است و چون سخت بگیری شرنگ است) و چنانکه شاعر گوید (از رمل) :

عَسْلُ الْأَخْلَاقِ مَا يَا سَرْتَهُ      وَإِذَا عَسَرَتْ دُقْتَ السَّلَعَا

تشییه در اینجا عقلی است چه غرض در اینجا شیرینی و تلخی که چشائی آدمی آنرا دریابد و زبان و دهن آنرا احساس کند نیست بلکه مراد این است که در حال خشنودی و وفاقد حالتی از او می‌بینی که دل را از شادی لبریز می‌کند، گویی عسل خورده و شیرینی و لذت آنرا دریافت‌های لیکن در حال خشم و عدم موافقت آنچنان ناپسند و اندوه‌آور می‌شود که مثل آن است که تو حال کسی را داری که یک چیز تلخ زهر‌آگینی چشیده باشد، این مطلب روشنتر از آن است که بر کسی پوشیده باشد. از همین قسم است استعاره خورشید بر کسی که به خردمندی و بزرگی و شرف و همه اوصاف عقلی مانند آن که جز با غیره عقل و دیده دل حاصل نمی‌شود موصوف باشد. از اینجا اصل دیگری نمایان می‌شود و آن اینکه یک واژه به مردو طریق نیز استعاره شود و در مقایسه و تشییه هردو روش بکار برده شود: یکی روشی که به چیزهایی که با چشم می‌شود دید منتهی می‌شود دوم روشی که به چیزی نظردارد که خیال وظن آدمی آنرا تصور و تجسم می‌نماید. نمونه این استعاره (نجوم‌اللهی): اختران هدایت می‌باشد که مراد اصحاب پیغمبر (ص) می‌باشد، استعاره‌ای که شبه عقلی می‌پنیرد و مراد این است که مردم بعد از پیامبر بوسیله ایشان هدایت می‌شوند آنچنانکه شیروان با ستارگان ره می‌یابند. این شبھی است که تا روز رستاخیز در مورد آنها می‌ماند و یا مراجعت به علوم و آثار و کردار ایشان است که از گمراهی میتوان نجات یافت به طوری که هر شخص در شبان تیره هدایت و رستگاری را از نور ستارگان نجوید و در رسیدن به راههایی که با آبادی و گنجینه‌های سلامت انجامد از آنها رهنماهی نجوید و با آنها خلاف ورزد به پیراهه وهلاکتی نابود کننده می‌افتد. این استعاره از نظر مقایسه مانند تشییه چرا غها به اختران یا آتش نیست زیرا در آنجا شبه از نوع حسی و دیدنی است و مراد خود روشی ولمعان است در حالی که در تشییه (نجوم‌اللهی) شبه کاملاً عقلی است از آنکه قصد از نجوم مقتضی آنها و نتیجه‌هایی است که از آنها عاید می‌شود و بدانوسیله از گمراهی و پیراهه شدن در امان می‌مانند و به قرارگاه راستین و جایگاه واقعی نیکبختی می‌رسند. از خدا خواهیم که این درجه‌اوز سعادت را بهما نصیب فرماید و موفق بدارد که پیوسته راه چنان رستگاری را در پیش بگیریم و از چنین روش‌نایابی استفاده کنیم، اوست که بزرگ و جلیل و رساننده بهاین توفیق و توانابر آن می‌باشد.

و آن شبھی که بجز عقلی چیزی نمی‌تواند باشد، این است که درباره اصحاب پیغمبر

(۶۳) — یعنی: (تا وقتی که آسان بگیری او انگبین است ولی چون او را به کاری سخت واداری شرنگ خواهی چشید).

(ص) می‌گوییم: (ملح‌الانام) و این عبارت از سخن آن حضرت علیهم السلام ماخوذ است که فرمود: (بمثل اصحابی کمثل الملح فی الطعام لا يصلح الطعام الا بالملح – مثل اصحاب من همچون نمک است در طعام که طعام جزیانمک خوشکوار نمی‌شود). و گفته‌اند که امام حسن رضی الله عنه می‌فرمود: (فقد ذهب ملحننا فکیفنصنع: نمک ما رفته پس چه باید بکیم) و میدانی که در اینجا جز از راه تصویر عقلی‌تشبیه ممکن نیست و ان این است که مردم با اصحاب‌پیغمبر آنگونه که نمک با طعام اصلاح می‌شود، ره می‌یابند و ارشاد می‌پنیرند و تشبیه در میان اصلاح شدن ورده یافتن عامه مردم بوسیله خاصان و اصلاح کردن طعام بانمک تصور نمی‌رود که محسوس باشد این تشبیه برمی‌گردد بهاینکه دوستی‌یاران پیغمبر رضی الله عنهم واجب است و اینکه ملح دوستی و مودت آنچنان بهدلها و روانها باید آمیخته و سر شته باشد که نمک به‌طعم آمیخته می‌شود. و با آمیختن نمک با طعام ویگانگی با اجزای آن است که مزه‌خوارک خوب و بیمزگی آن بطرف می‌شود و نافع و مقوی می‌گردد بهطوری که با دوستی اصحاب پیغمبر رضی الله عنهم، اعتقادات اصلاح می‌پنیرد و صفات ناپسند از ایشان (مردم) برطرف می‌شود، دلها غذای خود می‌یابند و زندگی آنها رشد می‌یابد و تدرستی و سلامتشان نگاهداری می‌شود و ایشان را از گمراهی و ضلالت و شک و اشتباه و سرگشتنگی برکنار می‌دارد و از هرچه حکم آن در احوال دل از دیدگاه عقل حکم فساد و رنجوری داشته باشد که از خوردن طعام عارض می‌شود، طعامی که بوسیله نمک گوارا و نیکو نشده و بی‌آن تهیه شده باشد، طعامی که در آن زیانهای ناشی از کمبود نمک از بین نرفته باشد، از این‌رو است که در تعریف اصحاب پیغمبر چنین آمده است که دوستی و مهرباشان ایمان است و دشمنی آنان نفاق و بی‌ایمانی .. و صلاح پنیرفتن کسی از کسی چیزی جز این نیست که اعتقادش را اصلاح کند. و تا دوست و مصاحب خود را معدن خیر و سرچشمہ فخیلیت نبینی، محال است که اعتقاد و نیت‌نیک تو درباره او اصلاح شود و هر که را اینچنین بینی، مهرش در دلت آگنده و دوستی‌اش در گوش و خونت‌اندر می‌شود و آیا از محبت جز فرمابنی و موافقت در اراده و اعتقاد چیزی حاصل می‌شود؟ قیاس این نظری پیوستگی و امیختگی در اجسام است نمی‌بینی وقتی که‌می‌گویی (فالان قریب من قلبی: فالانی بهدل من نزدیک است). منظور تموافقت و مهر و محبت او است.

و تمشیل نحو به ملح نیز براین روش جاری است که گفته‌اند: (النحو فی الكلام كالملح فی الطعام) زیرا مراد این است که سخن درست نمی‌شود و سودهای آن که دلالت بر مقاصد است حاصل نمی‌شود مگر با مراعات احکام نحو در آن، مانند اعراب و ترتیب خاص کلام. همچنین طعام خوب نمی‌شود و سود و منفعت آن که همانا تقدیمه است عاید نمی‌گردد مانند که با نمک گوارا نشده باشد. اما این تصور که در این تمثیل می‌خواهد بگویید که اندک نحو نافع و زیادی آن‌مانند نمک است که هرگاه بیش از اندازه باشد زیانمند است، سخنی است که شایسته بحث نیست از آنکه در جاری شدن احکام نحوی بر سخن کمی و بیشی قابل تصور نیست آیا نمی‌بینی که وقتی می‌گوییم (کان زید ذاهبا) حکم این است که اسم مرفوع و خبر منصوب باشد و این حکم از دو حال بیرون نیست یا اجرا می‌شود یا نه اگر اجرا بشود و در این عبارت موجود باشد ترکیب کلام نیکو و کامل خواهد بود و ناسبانه ای اجرا بشود و در این عبارت موجود باشد ترکیب کلام نیکو و کامل خواهد بود و ناسبانه ای

از کلام منتفی خواهد بود و همچنین طعامی نخواهد بود که بدن را غذا نمی‌بخشد و اگر نحو اجرا نشود کلامی فاسد و بمنزله خوراکی خواهد شد که نمک آنرا خوشمزه نکرده باشد و شنوونده از آن سخن بهره‌نخواهد گرفت بلکه این سخن به او زیان‌هم خواهد رسانید از آنکه او را درنایینایی و هجوم وحشت و سرگشتنگی فرو خواهد برد همچون سخنی خواهد بود عاری از فایده و فاسد. و در میان این دوشق (بودن و نبودن نحو) شق‌سومی نیست که بکار بردن نحو در آن ناپسند باشد. و این حکم در هر سخن دیگر نیز بطور کلی بهمین سان است. توضیح این سخن آن است که در کلام اول که با اجرای حکم نحوی کامل شده است این اجرای قاعده نحوی ما را از رعایت آن در جمله دوم و سوم (که قاعده نحوی در آنها رعایت نشده) بی‌نیازنمی‌کند از اینکه گمان برند اجرای قانون نحو در یک جمله از قصیده یا رساله‌بی، سایر جمله‌های آنرا نیز اصلاح می‌کند و اجرای حکم نحوی در هر جمله بطور جداگانه یک نوع تکرار و افزونی در اجزای جمله ایجاد می‌کند و آنگاه از روی این توهمندی این اندیشه به ذهن خطور کند که این همانند افزونی نمک در طعام است که بقدر کفایت باید در غذا بکار رودنه بیش. بنابراین هرگاه میگوییم (کان زید منطلقاً) اجرای قانون نحوی در این جمله چیزی نیست که تکرار شده و در سخن بیشی و افزونی ایجاد کرده باشد و نحو نیز مانند نمک حالت بیشی پیدا کرده باشد. و این زیادی اجرای حکم نحوی بمانند نمک مذموم و ناپسند شمرده شود و اندک آن پسندیده بحساب آید. سنجش نحو در کلام مانند سنجش ترازویی آنچنان در حال اعتدال است که دوکفه آن برابر باشند و ترازو برابری طرفین را اعلام بکند و اینجا دیگر بصور کمی و بیشی نیست تا کمی آن پسندیده و زیادی آن ناپسند باشد، این یک میزان واحدی دارد. پس آن حکم نحوی که در کلام اجرا می‌شود بهاین ترازو ماند که کلام را بآن میزان نحوی می‌سنجد دو سنجش آن با برابری دوکفه آن است. پس این سخن ابوبکر خوارزمی: (از سریع)

«والبعض عندی كثرة الاعراب»<sup>۶۴</sup> یعنی: درنظر من كثرة اعراب رشت است – سخنی است که سودی از آن حاصل نمی‌شود. زیرا در اعراب یک جمله یا کلام کمی و بیشی طرح نیست و اگر جمله‌های زیادی را در نظر بگیریم و اعراب این جمله را فرضاً بهآن جمله دیگر ضمیمه نماییم این کثرت، کثرتی است که از آن ناگزیریم و بی‌آن جمله درست‌نمی‌شود وهر که این اعراب را ناپسنداند شایسته دشمنی است و اگر مراد اونظیر این شعر فرزدق باشد:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلَكًاٌ أَبُوْمِهِ حَىٰ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ<sup>(۶۵)</sup>

یعنی سخنی که پیچیده و با تعقید و تاویلات دشوار همراه است، این به کم‌وزیادی اعراب ربطی ندارد، بلکه بهترین نمایانگر نقص سخن این شاعر است زیرا حقیقت اعراب این است که گوینده از دل خود چیزی اظهار و آنرا روشن بیان کند و اشتباه و التباس را برطرف سازد و آنکه سخن‌برادر تقدیم و تاخیر بر مبنی عدم رعایت قانون کلام و بصیرت کافی قرار داده از اعراب ساقط و از راه صواب بدور است و در معرض پوشاندن حق قرار گرفته است پس اینگونه سخن چگونه می‌تواند (کثرت اعراب) محاسب شود بلکه این کثرت رنجی را نشان می‌دهد که حامل این نقص به اعراب بازگردانده نه اینکه به کثرت

اعراب. و این نظیر یان شاخه‌های سخن است که در آن به‌اصل بزرگی نیاز داریم و آن اینکه شخص خردمند نباید از جهت معین خود در تشییه بویژه در معانی تجاوز کند – اینک به‌طلب خودمان برمی‌گردیم.

### تشییه معقول به‌معقول

اما نمونه‌اصل سوم که تشییه معقول به معقول است در این مورد نخستین و عمومی‌ترین مثال یکبار تشییه وجود چیزی است به‌عدم و یکبار تشییه عدم چیزی است به‌وجود. اما اولی اختصاص به‌معانی و مقاهی‌می دارد که قدر کمتری دارند بطوری که از آن ذکری هم بیان نمی‌آید و از وجود آنها به (لا وجود) نیست) تعبیر می‌کنند.

اما دوم به این معنی است که یک چیز قانونی موجود شده بعدا از بین رفته است الاینکه آثار نیکویی بجا گذاشته که نامش رازنده‌می دارد و چنین می‌نماید که معدوم‌نشده است. یکی آنجا که موضوع آن بر عدم اعطا به‌صفت موجود نهاده شده به‌علت خالی بودن صفت مذکور از بهره و مقصود و نیز از آن جهت که خالی از فایده است، فایده‌می که بی‌آن سزاوار شرف و مزیتی نیست.

غیر از این دو مورد اوصافی هست که به‌هردو گونه می‌آید.

توضیح این آن است که وقتی توجاه را باوصف (مرده) می‌آوری جهل را به مرگ مانند کردیم، به‌این معنی که وقتی زنده‌فاقد علم و احساس باشد که همان فایده زنده بودن است، مثل این است که از حکم زنده بودن بیرون شده است، از اینرو خواب را مرگ‌گویند زیرا این درخواب است که شخص به‌حضور خود شور و آگاهی ندارد.

مرتبه اول در این مورد این است که گویند: (فلان لایعقل)، (هو بهیمه) و (حمار) یعنی: (فلانی نمی‌اندیشد – او چهارپا است – خراست) و مانند آن‌هرا نچه آدمی را از اوج معرفت و شناسایی گرانقدر پایین می‌آورد. بعد می‌گویند (فلان لایعلم و لایفقه و لایحسن) و بینتربیت اجمالاً دانش و احساس از او سلب می‌شود چه در این مورد ضعف و نادانی بر او غلبه دارد بعد این‌تعریض را به‌صورت تصویری آورده گویند: (هومیت خارج من الحیاء) و هو جماد: او مرده و بیرون از حیات است جمادی بیش نیست) که بینتربیت برای آنکه تاکیدی کنند و دوری او را از دانش و معرفت به‌منتهی درجه برسانند، و برای آنکه بیان کنند دیگر نمی‌توان او را از گمراهی و تباہی نادانی دور کنند و از مستی غفلت بیدارش کرده پندواندرز را در او تاثیر دهند و چون این طرز بیان در ما عادی می‌شود یعنی اینکه جاهل را مرده فرض می‌کنیم و از این استفاده کرده می‌گوییم کسی شایسته معنی زنده است که دانا باشد و بدراجه کامل بیدار باشد و چون هیچ دانشی شریفتر و برتر از علم به یگانگی پروردگار و آنچه برپایم برپایم نازل کرده نیست کسی را که قبلاً این دانش نداشت و بعد این دانش بدو رسیده چنان می‌دانند که زنده شده و صفت حیات یافته است و نور ایمان در دلش تاییده است و حالت پیشین او را که خالی بودن از ایمان به پروردگاری دارد

بدحالت مرگ مانند کرده‌اند مرگی که حیات در آن نیست و همان دین در کلام خداوند است: (او من کان میتا فاحبیناه – یعنی آیا آنکه مرده بود و ما زنده‌اش گردیدم) و نظایر آن. و از این باب است اینکه گویند: (فلان حی) و (حی القلب) که مراد این است که شخصی است با اندیشه و خوش‌فکر و مستعد جدا کردن حق از باطل است که بموازات این تعبیر غفلت را که بمثابة مرگ است از او دور می‌داریم و در معنی دیگر هم بکاره‌ی برنده بدمین معنی که او هوشیار و در کارها وارد است و در اقدام بکار تبل و کند نیست و این برای آن است که اینگونه اوصاف نشانه‌هایی است از درستی و اعتدال مزاج و فروغ آتش زندگی می‌باشد و این شبیه در انسان و حیوانات جاری است زیرا تعریضی است از قدرت و نیرومندی. در عذهب اول به علم و عقل اشارت است و هر دو صفت یعنی قدرت و علم چیزی است که به موجود زنده برتری می‌بخشد که ضد آن مرگی و هر آن چیزی است که با آن هنافات دارد و چون کاربدهای منوال باشد اطلاق حیات گاهی تعبیری است از دانستن و گاه از توانایی عبارت می‌کند و اطلاق مرگ گاه بعدم توانایی و گاه به عدم علم و ضعف اشارت می‌کند. سخن جامع در این مراد این است که تنزیل و پایین آوردن وجود به منزله عدم وقتی است که بخواهند در فرود آوردن و کاستن آن چیز و اینکه نمی‌توان آن را چیزی بشمار آورد، مبالغه کنند و مثلًا اینکه می‌گویند (هو و العدم سواء : او با عدم برابر است) این گفته سخنی مشهور و عادی است و بسا اوقات میل به مبالغه و ادارشان می‌کند که بعد از عدم مرتبه پایینتری هم فرض بکنند و کسی را پستتر از عدم نیز بشمارند تا جایی که بدنوعی هوسیازی گرفتار می‌شوند مثل این سخن ابو تمام (از بسط) :

وَأَنْتَ أَنْزَرْ مِنْ لَا شَيْءٍ فِي الْعَدَدِ ۶۵

و نیز گوید (از کامل) :

هَبْ مَنْ لَهُ شَيْءٌ يُرِيدُ حِجَابَهُ مَابَالُ لَا شَيْءٌ عَلَيْهِ حِجَابٌ ۶۶

وابن‌نباته گوید (از بسط) :

مازِلتُ أَعْطِيفُ أَيَّامِ فَتَمَنْحُنِي نِيلًا أَدَقَ مِنِ الْمَعْلُومِ فِي الْعَدَمِ ۶۷

و بدهین جهت است از اینجا اثبات فضیلت برای یک کلمه ذکر شده از طریق اثبات علامت آن چیز منشعب و جدا می‌شود و این به دو طریق صورت می‌گیرد: یکی آنکه بخواهی مدح کنی و برتری و فضیلت را برچیزی در حد مبالغه چنان اثبات کنی که بیش از آن متصور نباشد، و چون این نیت داشته باشی امری را جوری اثبات کنی که گویی منحصر

۶۵- یعنی: (تو از کسیکه ناچیز است پستتری و به شفار نمی‌آیی).

۶۶- یعنی (فرض کن او چیزی دارد و می‌خواهد آنرا بپوشاند آنچه هیچ است چه ارزشی دارد که آنرا بپوشانند).

۶۷- یعنی (پیوسته با ایام سازش می‌کنم و آنها خواسته مرا چنان می‌دهند که گویی در عالم نیستی نابودترین چیز است).

بدان است و با هیچ چیز شریک نمی‌شود. مثل اینکه بگویی: (هذا هوالشی و ماده‌های فلیس‌هوشی) – این چیزی است و غیر از این هیچ چیز نیست) یعنی: غیر این وقتی بدان مقایسه می‌کنیم آنچنان بیمقدار و ناچیز و حقیر است که چیزی بشمار نمی‌آید بطوری که بود و نبودش یکسان است و در این صورت چیزی را که ذکر شده به مرحله عدم پایین آورده‌ای و یا وقتی که بطور متوجه خواسته باشی برتری چیزی را برسانی و مرادت گزارش یک چیز غیر ناقص باشد چیزی که قابل حذف نبود مرحله عدم نیز نبوده باشد، مثلاً بگویی (هذاشی – این‌چیزی است) یعنی داخل درحدی است که می‌توان آنرا چیز گفت:

در خود این طریق نیز تفاوت هست یکی اینکه <sup>گاهی</sup> می‌گویی (هذا امالاشیئی: این ناچیز نیست) که مرادت این است که چیزی است. که دارای قدر و بزرگی است. و همه این وجوده در اسمهای جنس نیز برای تو پیش می‌آید و می‌گویی (هذا هوالرجل و من عداه فنی فی الرجولیتیشی: یعنی همین مرد است و بس و جزاو کسی از مردی بهره‌مند ندارد) و (هذا هوالشعر فحسب – فقط این شعر است و بس) و با این سخن در حق او مبالغه کرده و حقیقت جنسیت را به کلمه یاد شده منحصر داشته‌یی و گاه می‌گویی (هذا رجل – این مرد است) منظورت این است که از مردان کامل است نه از این باب که جزا مرد نیست و گاه هم می‌گویی: (هذا امالارجل) که مرادت این است که شایسته این است که از مردان شمرده شود و قصدت این است که آنجا مرد دیگری هم هست که داخل در حساب نیست و استحقاق نام مرد را ندارد.

و چون این روش دامنه‌دار که در آن چیزی را به هیچ نشمریم و یابیش از حد به‌آن اعتنا کرده و آنرا بشمار آوریم رعایت شود این نتیجه حاصل می‌شود که همیشه در صفتی که باهم متضاد باشند و خواسته باشند نقص صفت برتر را برمانند از نقص او باعلامت ضد آن تعبیر می‌نمایند مثلاً زندگانی خالی از مزیت داشت و قدرت را مرگ می‌دانند یا آن چشم و گوشی را که دارند آن از شنیده و دیده خود بهره‌منی گیرد و معنی شنیده‌های خود را در نرمی‌یابد و از آنچه می‌بینند عبرت نمی‌گیرد یا حقیقت آنها را تشخیص نمی‌دهد (کوری و کری) می‌شمارند. و چون بهیک مرد بگویند: (هواعمی اصم: او کورو کرامت) منظورشان این است که از شنیده و دیده خود استفاده نمی‌کند و چنان است که نمی‌شوند و نمی‌بینند. و این فرق نمی‌کند که از نقص صفتی به وجود ضد آن تعبیر شود یا تها عدم آن صفت وصف شود و این بدان جهت است که در اثبات کردن یکی از دوضد برای چیزی وصفی وجود دارد که برای ضد دیگر آن وصف نیست زیرا این محل است که دو صفت متضاد باهم باشند مثلاً در آن واحد شخصی مرد زنده باشد یا کروشنا فرض شود پس برای جاهم که می‌گویی (هومیت – او مرد است) بمنزله این است که بگویی (او زنده نیست و وجودش بمنزله عدم است)

وقتی که سخن ما آزاد باشد این اصلی که گفتیم ظاهر کار و رویه است اما وقتی که سخن مقید به قیودی باشد مانند این سخن شاعر (از سریع).

## اصل عمّا سائمه سیمیع ۶۸

در یک جمله دو صفت به او آورده می‌شود. اما بازگشت آن بهاین است که گفته شود که او در حالی شناوی را از دست می‌دهد و درحالی آن را بازمی‌باید و یا در حقایق جنس او فاقد ادراک است و آن را از دست داده است و در غیر این حال حکم شنوا دارد حکم کری بطور مطلق بدوا داده نشده جزاینکه وجود شناوی در او بمنزله عدم آن است جز و این شناوی در مورد چیزی است که وجود دارد و در (چیزی) نیست و مقید به قید است بی‌آنکه آزادی و اطلاق در کار باشد.

پس در این صورت روشن شد که اصل این باب فرود آوردن موجود به مرحله معذوم بود آنچنان که مورد توجه و قابل اعتنا نباشد و از قضیله خالی و بر همه باشد.

### آنجا که از شدت چیزی به مرگ تعبیر کنند

راه دوم در شب معقول بدمعقول این نیست که وجود چیزی را به جای عدم آن بیاورند بلکه صفت معقولی را درنظرمی‌گیرند که وجودش با ضد چیزی تصور شود که اسم آن را استعاره کردیمی از این قبیل است وقتی که کاری رادر سختی و دشواری و رسیدن آن به غایت زشتی و بدی توصیف کرده و بگویند: «لقموت - مرگ را به چشم خود دید» که مراد این است که یک کار سخت دشواری که در زشتی و دشواری همچون مرگ است ملاقات کرد و روشن است که دشوار و سخت بودن صفتی است که منافی زندگی و حیات نیست و آنچنان که مرگ با زندگی مانعه‌الجمع است آندوباهم مانعه‌الجمع نمی‌باشد. نمی‌بینی که بیم و کراحت از مرگ بیش از آمدن آن در آدمی هست چرا که وقتی شاهراه‌های حیات آگنده از صفا و میدانهای لذت گرددند مرگ بدترین چیزی است و هرچه زندگی استوارتر و کاملتر باشد کراحت آدمی از مرگ سختر و قویتر می‌گردد و این کراحت برای عارفان سبک نمی‌شود جزا این راه که زندگی دائم پیراسته از آسودگیها و تعلقات باشد بعد از آنکه این زندگی فانی از ایشان جدا شود و مرگشان در رباید، میل و اشتیاق ورزند تصوری که از لذت‌امان و آسایش مرگ در آنها است کراحت و بدبودی مرگ را کاهاش میدهد چنانکه اطمینان شخص دانا بهنتیجه داروی تلخ که سرانجام تدرستی‌می‌آورد تلخی آنرا از بین می‌برد پس در اینجا از شدت کاری به مرگ تعبیر و مرگ را از آن استعاره کردیمی و سختی از طریق حکم بوجود دی عدم چیزی نیست و بمنزله فرود آوردن آنچه وجود پس این تشییه از طریق حکم بوجود دی عدم چیزی نیست و بمنزله تشبیه مرگ به ندانی و نداند را مرده انگاشتن است از آن جهت که جهل ضدی دارد که منافی مرگ است و آن همان دانش است پس وقتی در بودن دانش که لازمه‌اش جهل است بخواهی مبالغه بکنی

جهل را با مرگ بیان میکنی تا از حصول دانش در شخص یاد شده نومید بوده باشی و این کیفیت در توصیف کار دشوار مکروه که به مرگ مانند شده باشد، صدق نمی‌کند، نمی‌بینی که این سخن شاعر (از سریع):

### لَا تَحْسِبَنَّ الْمَوْتَ مَوْتَ الرِّجَالِ وَإِنَّمَا الْمَوْتُ سَؤَالُ الْجَنَاحِ ۶۹

این مطلب را نمی‌رساند که برای سوال کردن و منت کشیدن ضدی وجود دارد که منافی مرگ حقیقی است یا در حقیقت متناسب آن است. و گوینده این بیت برای آن سوال را مرگ نخوانده که آن ضرایانفی کند و بدینترتیب از وجود آن نومید و از حصول آن مایوس گردد بلکه شاعر خواسته بگوید که در سوال تلخی و وکراحتی هست که جان شخص وارسته از آن گریزان است همچنانکه روان جانوران همه از مرگ میگریزد و همه تا ممکن است خواهان زندگی و حیاتند.

هرگاه بگویی که مراد آن بیت‌این است که سوال خواری می‌آورد که با عزت‌منافات دارد و شخص‌خوار و ذلیل بسبب نداشتمن قدرت و تصرف شبیه هرده است و این عقیده‌نیز درست مانند آن است که گمنامی را مرگ و یاد پس از مرگ را حیات نامیده‌اند چنانکه امیر مومنان علی‌السلام فرموده: (خزانه داران و گنجینه داران جهان هلاک شده‌اند و دانشمندان تاروزگار هست خواهند ماند، تنها شان از بین رفته ولی معنی و حقیقت‌شان در دلها بجای مانده است) در پاسخ می‌گوییم که من می‌دانم که این معنی را در سوال کردن قصد نکرده‌امند و فقط خواسته‌اند زشتی آنرا بررسانند و لذا شاعر بعد از بیت‌فوق این بیت را گفته‌است:

### كِلَاهُمَا مَوْتٌ وَلَكِنَّ ذَاكَ لِذُلُّ السُّؤَالِ ۷۰

واین در هرچیزی که به مرگ تعبیر شود – (از آن جهت که بدو دشوار است و شخص عاقل جز با توسل به حیله‌ها و انبیشه‌ها تسلیم نمی‌شود) براین طرزی که ما گفتیم تعبیر نمی‌شود و این تاویل را شامل نیست آیا نمی‌بینی که هتبنی در این بیت (از متقاب) :

### وَقَدْ مِتْ أَمْسِ بِهَا مُوتَةً وَلَا يَشْهِي الْمَوْتَ مَنْ ذَاقَهُ ۷۱

شاعر می‌خواهد بگوید که با سختی روپروردشده است. اما از گمنامی به مرگ تعبیر کردن: گرچه از این حیث که از گمنام ذکری به میان نمی‌آید و چیزی به ظهور نمی‌رسد که قابل ذکر باشد و شبیه مردمی است که از وی سخنی بلکه کاری که بروجودش دلالت

(۶۹) – یعنی: (گمان نکنید که مرگ فقط برای کهنسالان و از کار افتادگان است مرگ واقعی همانا سوال کردن مردان است).

(۷۰) – یعنی: (هردو مرگ است لیکن این یکی (سؤال) از آن سخت‌تر است زیرا سوال خواری می‌آورد).

(۷۱) – یعنی: (دیروز من بآن شراب سخت مردم و آنکه همه مرگ بچشد هرگز بدان میل نکند).

کند ابراز نمی‌شود، داخل است به مقوله تزیل وجود به مرحله عدم — ورودش در این مقوله مانند مثال فوق نیست از آنکه جهل منافی و ضد علم می‌باشد و این بديهي است وقتی علم هست حیات هم خواهد بود ولی گمنامی و ناموري چنین نیستند زیرا این درست نیست که با شهرت و ناموري حیات نیز حتماً باید باشد زیرا از مردگان بمناسبت کارهایی که در دوره زندگانی کردند نام به میان می‌آید یاد آنان بی‌آنکه بحقیقت زنده باشد در میان و برسربانها است در حالی که اگر حیات براستی وجود نداشته باشد علم قابل تصور نیست. وهم چنین استوقتی در مورد دیگر آنجاکه شخص نادان را مرده‌می‌خوانند که در اینجا مرگ عبارت است از نبودن علم و منتفی بودن آن و مطلقاً خالی از دانش بودن. بطوری که اصلاً از آن هیچ پدیده‌مای بوجود نیاید و مصدر اثری نشود — اقتضای مرگ حقیقی را می‌کند در حالی که گمنامی اقتضای مرگ حقیقی را نمی‌کند، پس در این مورد تو وجود را به مرحله عدم طوری تزیل میدهی که در حقیقت درست نیست و براستی وجود او عدم نیست بلکه فقط تمثیل و تخیلی صورت گرفته است و اما در نوع دوم. که نادان را مرده و دانا را زنده پندریم، توعنی حقیقی را ملاحظه می‌کنی و بدان اشاره مینمایی و بمنوال آن سخن می‌گوینی پس این مطلب را بدان.

اما اینکه درباره توانگر و ثروتمندی که بخیل باشد و از دارایی خود بهره نگیرد می‌گویند: (ان غناه فقر — توانگری او فقیری است) از قسم اول است (تزیل وجود به مرحله عدم) از آنکه وجود از آنچه مقصود از آن است برهنه و خالی می‌شود زیرا مال را به ذات آن نمی‌خواهند بلکه برای آن می‌خواهند که در راهی که عقلاً آنرا سودمند می‌دانند مصرف گردد پس چون مالک این مال از فایده آن محروم ماند. مالکیت و عدم مالکیت او برآن مال یکسان است وغنى و بنيازى وقتی که به خود مال برگردد جز اينکه انسان چيز اضافی داشته باشد، مفهومي ندارد. نمی‌بینی که می‌گویند: (غمى مفسر مکث: او توانگر بسیاره مال بيش ثروت است).

پس چون روشن شد که بنابه علت یاد شده کسی که از دارایی خود و مالکیت خویش استفاده نمی‌کند نفعی از آن مال براو عاید نیست پس ثابت می‌شود که توانگری و فقر او یکسان است زیرا فقر این است که کسی مال زیاد نداشته باشد — اما اینکه لئیمان بگویند که شخص توانگر هر وقت خواهد از مالش بهره می‌گیرد و در خود عزت پشتگرمی به مال احساس می‌کند و در پرتو آن از وقار و احترام برخوردار است از گمراهیهایی است که آرزوها پدید می‌آورند و چنین شخص بهسب همان مال خوار و ذلیل و گرفتار می‌شود، تا آنگاه که در کنار خواسته جانش برآید.

وانگهی این سخن خردمندان است که معنی بهره‌گیری از خواسته را می‌دانند و مخالف این سخن خود انکار نمی‌کند که وقتی بهره‌گیری از مال از آنچه سلب گردد مالکیت و عدم مالکیت او مساوی است و چنین شخصی فقط می‌خواهد بهانه‌انگیزد و بزلیمی و خست خویش پرده بکشد.

نظیر این آن است که هی‌بینی شخص ستمکار که به کارهای رشت تن می‌بعدد برای خود این فضیلت را قادر است که توانگر و قوی پنجه است و برپناه دادن کسی که به امو

پناهنده شود تو انایی دارد ولی این استدلال جزاینکه خواری او را در پیشگاه بند و آفریننده بیفزاید مودی ندارد و کسی که این سخن اورا تصدیق کند از برگو پستتر و فروماهیتر است زیرا کسی که این را تصدیق کند بهمچو روی با انسانیت امید پیوندی ندارد ولی آنکه دروغگو باشد امید هست که بهنگام بیداری و پردمبرداری از چهره زشتی بمانانیت برگردید.

اما اینکه در مورد قناعت‌گویندکه بینازی و توانگری است چنانکه شاعر گوید (از بسیط) :

«ان القوع الغنی لاكثرة العال (۷۲)» :

مراد شاعر قانع شدن است و همچنین شاعر دیگر گوید (اق کامل) :

انَّ الْقَنَاعَةَ فَاعْلَمَنَّ غَنِيًّا وَالْحَرْصُ يُورِثُ أَهْلَهُ الْفَقْرَ ۷۳

در این ابیات فقیر شمردن شخص بسیار مالرا که به افزایش آن بس آز می‌ورزد خود از مواردی است که به حقیقت محض بر می‌گردد اگرچه در ظاهر کلام به شبیه و تشییل هاست. از آنکه حقیقت توانگری نبودن نیاز است و نیاز این است که چیزی را بخواهی و آن را نیایی و شخص بسیار خواسته که آزش چیره و همدم است حاشش مانند حال کسی است که بیماری گرسنگی (خوردن و سیرناگشتن) بهم عارض شود که می‌خورد و سیر نمی‌شود یا شبیه کسی که بیماری تشنجی بروی چیره شود که می‌آشامد و سیر آب نمی‌شود همانگونه که رسیدن خوراک و نوشابه بهوی به اندازه‌ای که رفع تشنجی و گرسنگی کند: (آنگاه که هزاج سالم و معتدل فرض شود)، صفت (گرسنه تشنه) را از او برطرف نمی‌کند، از آنکه وجود شهوت و دوام خواهش نفس و بقای سوز تشنجی و شدت عطش از وی برطرف نمی‌شود همچنین شخص بسیار مال مادام که حرص گرسنگی و شهوت و آزمدی و حاجت و تنگدی در او ادامه دارد بینازی و غنی بودن را دارا نیست و تنگدی بیشتر هنگامی بهایش شخص نست می‌دهد که زیادتی را که خواهان آن است نیابد و یا قسمتی از سود متصرفات و بازرگانی اش کم می‌آید و بین او و آنچه طلب می‌کند فاصله ایجاد می‌شود و یا قسمتی از مالش غصب یا گرفته می‌شود بر چنین شخص مالداری حقیقت غنی و بینازی کجا دست دهد درحالی که او را می‌بینی که از بخیلی و تنگ چشمی مانند کسی است که در کنار ثروت و دارایی خود زنجیرش بکشند و دست و پایش بینندند. که از صبر می‌میرد و با سختی در کشمکش است بر چیزی که خویش را مالک آن می‌پنداشد دست نمی‌رسد تا آنرا در راه لذت نفس یا برای کسب نام نیک امروزین و پاداش فردا خرج کند. این بدان جهت است که او فاقد آن مایه کرم است که دست خود را باز کند و بی‌نصیب از جودی است که به آرزومندش یاری کند، فاقد خردی است که او را بینایی دهد چنانکه بعتری گفته است:

(۷۲) - این قناعت است که توانگری است نه افزونی مال.

.۷۳ - یعنی (هر آینه قناعت را توانگری بدان و آزو طمع صاحب خود را فقر می‌دهد).

## وَاجِدُ مالٍ أَعْوَزَتْهُ سَجِيَّةٌ تُسْلَطُهُ يَوْمًا عَلَى ذَالِكَ الْوَجْدِ ۷۴

پس در این صورت عبارت (ان القناعة هي الغنى لاكثرة المال) گزارش حقیقتی است که فرمان عقل آن را نافذ داشته و عبرت و آگاهی آنرا درست شاخته است ولی بسا فرمان نافذ عقل که بهسبب چیرگی جهل و نابخودی برسرشت برخی مردم و بهسبب از بین رفتن کسی که بهاقتضای عقل عمل می کند و بهآن همیشه اعتراف کند بهزیبا بگرود و از زشت روی تابد و یا بهسبب اینکه آینین حیا از میان برخیزد و باطل شمرده شود و بمناسبت خروج مردم از سلطه شرم و اینکه خردمندان از اینکه چنین اشخاص گوش شنوا و خرد بیدار برای شنیدن آن داشته باشند نوهد گرند — بهاین علتها حقیقت هجاز شمرده شود، پس غنی و بینیازی را به کثرت مال و فقر<sup>۱</sup> به عدم حواسته یا کمی آن تعییر کردن از مواردی است که عرف آن را از معنی حقیقی دور ساخته است و چون ظاهرا شخص بسیار مال از لذتاتی که می خواهد وهم از برآورد خواهشهای خود عاجز نیست بدان مناسبت غنی و بینیازش میخوانند و همچنین شخص تهیdest و کم مال چون از برآوردن حاجت خود عاجز است کمی مال اورا فقر شمرده‌اند و این در ریف تسمیه سبب بنام مسبب است و گرنه حقیقت غنی برخاستن فقر و نیاز و حقیقت فقر همان نیازمندی است و خدای تعالی غنی و بینیاز حقیقی است از آنکه نیاز او محال است واوست که بزرگ و از صفات آفریدگان پاک و برتر است و از همین رواست که در خبر آمده است پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: آیا میدانید مفلس کیست؟ گفتند ای پیغمبر خدا در نظرها مفلس کسی است که پول و متعای نداشته باشد. فرمود از پیروان من بی چیز کسی است که در روز رستخیز نماز و زکوة و روزه خود را می آورد در حالی که بهاین دشنام و توهین کرده مال آن دیگری خورده یکی را متهم داشته و یکی را زده و خونش را ریخته است پس در برابر هریک از این خلافها حسنات و خوبیهایش را می دهند اگر نیکیهایش پیش از تمام شدن بدیهایش تمام شود از خطاهای و بدیهایها بازخواست می شود و آنها را به گردن او می اندازند و به آتش جهنمش می اندازند) این سخن را پیامبر (ص) آنگاه که حکم آخرت را بیان می فرمود بیان داشته است پس چون آدمی در این جهان فقط به خاطر مالی که به او شادی می بخشند واز وی دفع زیان می کند بی نیاز محسوب می شود و این حکم غنی بودن در آخرت فقط از راه عمل صالح و کار نیک حاصل می شود پس ثابت می شود کسی که پناه برخدا — از آن کار نیک دست خالی باشد بی چیز و مفلس خواهد بود. و این بی چیزی و افالاس نبودن آن چیزی است که اورا به خیر و نعمتهای حقیقی میرساند واز شر و عناب باز می دارد از خدا توفیق آن خواهیم که مارا از عقاب و کیفرش درامان دارد.

پس چون حاصل بررسی و دقت این شد که بدین ترتیب فقر و غنی دلالت به معنی حقیقی در این دو عبارت می کند (غنت عن الشیبی — از چیزی بینیاز شدم) و (استغنیت عنه : از آن بینیاز گشتم) در این مفهوم به کار می رود که تو بدان چیز نیاز نداشته باشی —

۷۴— یعنی : (یسا مالداری که ویرا خوبی نیازمند کرده است خوبی که با آن دارایی به او چیره می شود) .

و (افتقرت الی کذا : بدان چیز محتاج شدم) آنگاه گفته می‌شود که بهآن چیز نیاز داشته باشی — پس لازم می‌آید کهاین دو تعبیر از مقوله مستعار نباشند. واز قبیل کلماتی که از معنی اصلی خود بازگردانده شوند نمی‌باشند.

## فصل

### اعتراض به تنزیل وجود به مرتبه عدم

اگر گوینده‌ای بگوید که تنزیل وجود به مرتبه عدم یا آوردن عدم در مرتبه وجود در گفتار شبیه مدخلیتی ندارد و بهآن مربوط نیست زیرا شبیه آن است که بهاین چیز معنایی از معنای یا حکمی از احکام آن را اثبات کنی متلا برای هر دلیری شیر و برای برهان واستدلال نور را که بدان وسیله آنگونه که نور تفاوت چیزها را نشان، هی دهد بین حق و باطل فرق میگذاری می‌آوری و هرگاه برای کسی که از معنای و معنویات کم‌بهره است میگویی: (هو و العدم سواء) برای او از چیزی اخذ شبه و مانندی نمی‌کنی بلکه وجود او را نفی و باطل می‌کنی همچنین است وقتی میگویی: (لیس برجل : او مرد نیست) و (لیس هو بشیی — او چیزی نیست).

و همانطور که کسی عبارت (او چیزی نیست) را شبیه نمی‌شمارد، همینطور وقتی بگویی: (او عدم وهیچ است) — آنگاه که بخواهی مقام چیزی را که از آن گزارش میدهی کاهاش بدھی — این سخن شبیه نخواهد بود. همچنین است آنچاکه معلوم را موجود میخوانی مثلا درباره مال میگویی: (از بین نمی‌رود و نابود می‌شود ولی بهدارنده‌اش نام نیک و یاد شایسته می‌گذارد) در مورد این مال چون بگویی: (ترامالت ماندگار و موجود است) این شبیه نخواهد بود، بلکه این انکار سخن کسی خواهد بود که وجود چنین مالی را نفی کرده است. تاحدی که شبیه بهاین است که بگویی (عین آن اکنون هم باقی است همانگونه که قبلا بوده فقط شکل آن عوض شده و پس از آنکه گونه مال داشته شکل جمال یافته است و پس از آنکه دراهم بودگونه مکارم به خود گرفته است. پس وقتی این مطلب درمورد وجود و عدم ثابت گردید در هرآن چیزی هم که در قلمداد کردن صفت موجود بمنزله عدم ثابت می‌شود. نظیر همان مثالی که از نادانی به مرگ تعبیر کردی که این شبیه نیست زیرا اگر مراد از مرد شردن شخص جاھل همان نفی حیات از او از لحاظ مبالغه و نفی علم و تمیز و ادرارک باشد ادرارکی که همیشه همراه حیات است، حاصل این بیان آن خواهد بود که زنده بودن اورا اصلا به حساب نیاورده بی و این بحساب نیاوردن صفت شبیه نیست بلکه نفی وجود توصیف و صفت است و انکار سخن کسی است که وجود آن را ثابت می‌کند.

پاسخ این اعتراض این است که مطلب از آن قرار است که گفتی اما من در آنچه گفتم ظاهر سخن را بررسی کردم و دراین سخن مردم که گویند: (موجود کالمعلوم — موجودی است که حکم عدم دارد) و (شبیه کلاشی چیزی است در حکم ناقص) (وجود شبیه بالعدم وجودی شبیه عدم است) دقت کرده‌ام و اگر تو از پیروی این ظاهر حال در سخن مردم

خودداری کنی هن سخت نمی گیرم جزاینکه حق این است که بدانی از نگاهداری این ترتیب که من آوردم و یک معنی عقلی را نشانی از معنی عقلی دیگر شناختم بینیاز و مستغنى نمی باشی یعنی ناگزیر باید بدانی که این بردو راه می آید یکی آوردن وجود در مرحله عدم — همان طور که یاد شد مثل اینکه از نادانی بدمرگ تعبیر بکنی و اسم آنرا براو بدھی که این خودبرمی گردد بهاینکه زندگی موجود اورا برپایه‌ی فرود آورده‌ی که گویی عدم است ، دوم اینکه این معنی مراد نباشد بلکه غرض این باشد که یکی از دوطرف برای طرف دیگر شبھی بوده باشد، مثل اینکه گفته شود : سوال و گذابی در سختی و دشواری آن برای شخص آزاده حکم هرگزرا دارد .

و بدان که من در نمایش این مثالها اصول واضح واشکارونزدیک بهفهم را که در هر زمان دسترس و شناخته است برای تو یاد کردم اینها چیزهای است که هر کسی بدان اعتراف دارد یا چیزهایی که در این حد و شبیه به آن است. ولی من در این گفتار از آن چیزهایی که باریک و دشوار یا رقیق و غریب باشدیادی نکردم واژ آن اسرارای که دانش و صنعت دران کاوش نماید و فکرت هایه داران و اصحاب براعت و فضیلت شعری دران شناور است سخنی بهمیان نیاوردم. زیرا وقتی قصدما ریختن اساس و وضع قواعد قیاس باشد بهتر است که برمثالهای روشنتر واشکارتر تکیه شود تا حجت و دلیل آن عمومی باشد و شالوده آن دگرگون نشود . و همگی کاملاً آن را گواهی کنند و از شنوندگان درباره آن جز قبول واقبال چیزی نبینی و آنگاه که پایه‌های آن استوار و دستاویزها و گرهای آن محکم گشت شروع بکنیم به بررسی چیزی که قریحه‌ها آنرا اختراع و ابداع می‌کنند. و پس از آنکه از آمادگی کلیدهای موضوع اطمینان حاصل شد به بازگشودن دشواریها پرداخته شود از این رو بعد از این دراستعاره از جهت آینه‌ها و اصولی که دارد اندیشه خود را بکار خواهیم داشت و روشنی در گفتار پیش خواهیم گرفت و سخن را خفایا و پرده‌ها و لطایفی است که با رفق و آرامی و با دقت و بردباری از آنها پرده برداشته خواهد شد. اما من گمان می‌کنم صواب این باشد که سخن را به گفتار در تشییه و تمثیل و بیان حقیقت و غرض آنها بویژه آنگاه که زبان شعر مطرح است اختصاص بدیم و بدانیم که آیا این دو در معنی باهم برابرند یا باهم اختلاف دارند و آیا اینها در جنس یکی بوده و یکی اخض از دیگری است یا نه ؟ و من گفتاری به اجمال شما را می‌آورم که همه این امور را روشن بکنند.

### حقیقت تشییه و تعییل

آگاه باش که وقتی دوچیز به یکدیگر تشییه بشوند این تشییه دو قسم است یکی اینکه تشییه از جهت روشن و واضحی صورت گیرد که نیازمند تاویل و توضیح نباشد دیگر آنکه وجه شبه با نوعی تاویل و توضیح بددست آید.

نمونه قسم نخست، تشییه چیزی است به چیزی از جهت صورت و شکل ، مانند اینکه چیز گردی به کره در یک حالت و به حلقه در حالت دیگر مانند شود و یا از جهت رنگ تشییه بشود مثل تشییه صورت به گل سرخ و موی بهسب و روی بهروز و تشییه برافروختن آتش

هچشم خروس و هرچه از این قبیل باشد یا اینکه صورت و رنگ باهم باشند مانند تشبیه زریا به خوش انگور تابان و تشبیه نرگس به روندانهای گوهرین که کناره‌هایش از عقیق باشد و همچنین است آنگاه که تشبیه از جهت هیات باشد مثل آنکه بک‌چیز هموار یا برجسته با کشیده باشد همچون تشبیه قامت شخص بدینیه و اندام لطیف بدشاخه. و آوردن حالت حرکت و جنبش اجسام نیز داخل در مقوله هیات است مانند: تشبیه کسی که مستقیم راه پیروود به تیر راست و محکم، و تشبیه کسی که مسرت و خرسنده بها و دست داده و جنب و جوش دارد به شاخصاری که نسیمش تکان میدهد و مانند آن و همچنین است هرآن تشبیه‌ی که در قلمرو محسوسات دوچیز را باهم جمع بکند، مثل تشبیه آهنگ برخی چیزها به‌آهنگ بعضی چیزهای دیگر مثلاً تشبیه صدای کاروان به صدای بچه‌جووجه‌ها چنانکه شاعر گفته‌است (از بسیط):

### کَأَنَّ أَصْوَاتَ مِنْ أَيْفَالَهُنَّ بَنا - اواخر المیسین انفاض العزاب ریخ ۷۵

و در این بیتبین مضاف و مضاف‌الیه بعبارت من ایغال‌هن‌بنا — فاصله‌ی آنداخته است. و همچنین است تشبیه صدای جویدن دندانهای شتر به فریاد و صدای بازها چنانکه شاعر گفته است (از طویل):

### كَأَنَّ عَلَى آنِيَابِهَا كُلُّ سُحْرَةٍ صِيَاحَ الْبَوَازِي مِنْ صَرَيْخِ اللَّوَائِكِ ۷۶

و مثل صدای‌هایی چنین که مورد تشبیه قرار می‌گیرد مانند تشبیه برخی میوه‌های شیرین بدهسل و شکر و تشبیه یک‌چیز نرم لطیف به‌خزویک‌چیز خشن به‌پلاس. یا تشبیه‌ی بوی بعضی گلهای ببوی کافور یا بوی بعضی گلهای به‌برخی دیگر که برکسی پوشیده نیست و همچنین است تشبیه شخص به‌شیر در شجاعت و به گرگ در هشیاری و زیرگی و همه‌خوبیها مانند دهش و بزرگواری و پستی که داخل در دایره غریزه می‌باشد و همچنین تشبیه کسی در شدت و سختی و نیرومندی و هرچه به‌اینها پیوندد.

در همه این تشبیه‌ها شبه آشکار و روشن است و در آوردن آنها نیاز به تاویل نیست در تشبیه رخ به‌گل سرخ برای بیان سرخی که وجه شبه است چه جای تاویل است؟ در حالی که همانطور که سرخی را در این یکی می‌بینی در آن یکی هم مشاهده می‌کنی همینطور شجاعت را در شیر سراغ‌داری همچنانکه در شخص می‌بینی.

شبیهی که با نوعی تاویل همراه است

نمونه دوم تشبیه‌ی است که بانوعی تاویل پدید می‌آید مانند اینکه بگویی (هند حجه کالشمس فی الظہور — این برهانی است که در آشکاری مثل خورشید است) تو برهان را به

صدای اواخر درخت میس پنداری همچون صدای (۷۵) —

وجهه‌ها است که بهما پناه می‌آورند.

(۷۶) — یعنی: صیحه مرغان باز در هر بامدادی شبیه صدای جویدن شتران با دندانهای پیشین بود. «ذوالرم»

«የኢትዮጵያ ተስፋዬ? ነኝ . «የነገድዎች»

(୧୪)- ଯାହା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା

ପାଇଁଲାଗି ଦ୍ୱାରାକରିବାରେ — ତାଙ୍କ ମଧ୍ୟରେ ଏହାରେ ଯେତେ କିମ୍ବା ଏହାରେ ଯେତେ କିମ୍ବା

ଜୀବନ କିମ୍ବା ପରିବାର କିମ୍ବା ଦେଶ କିମ୍ବା ଧରମ କିମ୍ବା ଧରମ କିମ୍ବା

କାହିଁ କାହିଁ

“**ବ୍ୟାକିରଣ ପାଇଁ ଆମେ ଏହାକିମ୍ବାନ୍ତିରେ ଯାଏଇଲୁ**”

କୁଣ୍ଡଳ ରୀ ଲୁହାର ନ ଅପାରି କରିବାରେ ନ କାହାର ଗୁରୁତ୍ୱ ଦେଖାଯାଏ.

କୁଣ୍ଡଳ ପାତାରେ ଦେଖିଲୁ ଏହାରେ କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା

କୁଣ୍ଡଳ ପାତାରୀ ୬ ଲୁହ ପାତାରୀ ପାତାରୀ କୁଣ୍ଡଳ ପାତାରୀ କୁଣ୍ଡଳ ପାତାରୀ

ଶ୍ରୀ ମହାତ୍ମା ଗାଁନ୍ଧିଜ କିମ୍ବା ପଦ୍ମନାଭ ପାତ୍ର ଏହାର ପଦାଳରେ ଯାଇଲୁ

ଶ୍ରୀ ପାତ୍ର (୧୯୯୮) :

କେବେଳା? ମାତ୍ର କୁଣ୍ଡଳ ଲାଗି କହିଲା? ପାଞ୍ଚମିଶ୍ର କୀର୍ତ୍ତି ପାଦମଣ୍ଡଳ ଏ ଲାଗି ଦୂର ଦୂର  
ଏ କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା

به چشم خروس و هرچه از این قبیل باشد یا اینکه صورت و رنگ باهم باشند مانند تشبیه زیریا به خوش انگور تابان و تشبیه نرگس به روغن‌دانهای گوهرین که کناره‌هایش از عقبی باشد و همچنین است آنگاه که تشبیه از جهت هیات باشد مثل آنکه یک چیز هموار یا برجسته باشند همچون تشبیه قامت شخص به نیزه و اندام لطیف به شاخه. و اوردن حالت حرکت و جنبش اجسام نیز داخل در مقوله هیات است مانند : تشبیه کسی که مستقیم راه میرود به تیر راست و محکم، و تشبیه کسی که مسرت و خرسنده بهاو دست داده و جنب و جوش دارد به شاخصاری که نسیمش تکان میدهد و مانند آن و همچنین است هرآن تشبیه‌ی که در قلمرو محسوسات دوچیز را باهم جمع بکند، مثل تشبیه آهنگ برخی چیزها به آهنگ بعضی چیزهای دیگر مثلاً تشبیه صدای کاروان به صدای بچه‌جوههای چنانکه شاعر گفته است (از بسیط) :

### کآنَّ أصواتَ مِنْ أيفاللهنَّ بنا - ۷۵ او آخر المَيْسِنَ انقاضُ الغراريخِ

و در این بیتبین مضاف و مضاف‌الیه بعبارت من ایغال‌هن‌بنا — فاصله آنداخته است. و همچنین است تشبیه صدای جویدن دندانهای شتر به فریاد و صدای بازها چنانکه شاعر گفته است (از طویل) :

### کآنَّ عَلَى انيابِها كُلُّ سُحْرَةٍ صَبَّاجَ الْوَازِي مِنْ صَرَنْجِ الْلَّوَائِكِ ۷۶

و مثل صدای‌هایی چنین که مورد تشبیه قرار می‌گیرد مانند تشبیه برخی میوه‌های شیرین بدعل و شکر و تشبیه یک چیز نرم لطیف به خزویک چیز خشن به پلاس. یا تشبیه‌بوی بعضی گلها به بوی کافور یا بوی بعضی گلها به برخی دیگر که برکسی پوشیده نیست و همچنین است تشبیه شخص به شیر در شجاعت و به گرگ در هشیاری و زبرگی و همه خوبیها مانند دهش و بزرگواری و پستی که داخل در دایره غریزه می‌باشند و همچنین تشبیه کسی به کسی در شدت و سختی و نیرومندی و هرچه به‌اینها پیوندد.

در همه این تشبیه‌ها شبه آشکار و روش است و در آوردن آنها نیاز به تاویل نیست در تشبیه رخ به گل سرخ برای بیان سرخی که وجه شبه است چه جای تاویل است؟ در حالی که همانطور که سرخی را در این یکی می‌بینی در آن یکی هم مشاهده می‌کنی همانطور شجاعت را در شیر سراغ‌داری همچنانکه در شخص می‌بینی.

شبیهی که با نوعی تاویل همراه است

نمونه دوم تشبیه‌ی است که بانوعی تاویل پدید می‌آید مانند اینکه بگویی (هذه حجة كالشمس في الظهور — این برهانی است که در آشکاری مثل خورشید است) تویرهان را به

---

صدای اواخر درخت میس پنداری همچون صدای (۷۵) —

وجه‌ها است که به‌ها پناه می‌آورند.

(۷۶) — یعنی: صیحه مرغان باز در هر بامدادی شبیه صدای جویدن شتران با دندانهای پیشین بود «ذوالرمّة»

خورشید از حیث ظهور و آشکاری آن مانند کرده‌بی همانگونه که در مثال پیشین چیزی ر به‌چیزی از جهتی که می‌حواستی از رنگ و شکل و جزآن تشییه کردی اما میدانی که در این تشییه جزیات‌ویل کامل نمی‌شود و ان‌تاویل این است ده بکوبی حقیقت ظهورخورشید و سایر اجسام در این است که دربرابر ان پرده و هرمانع دیگر وجود نداشته باشد انگاه است که ان چیزترالاشکار و روشن می‌شود. انگاه می‌گویی که شبهه همچون حجاب است در انچه بوسیله عقل ادراک می‌شود ازانگه همین شبهه دل را از دیدن چیزی که شبهه آنود است بازمی‌دارد، همانگونه که حجاب از دیدن چیزی که در پشت خود دارد مانع می‌شود این است که در توصیف شبهه می‌گویند در برابر چیزی که دل قصد دیدن آن باشد حجاب می‌شود و فکر را از رسیدن بد آن مثلاً اینکه بینند حکمی درست است یا نادرست بازمی‌دارد پس آنگاه که این شبهه بر طرف بشود و بدمعنی سخنی <sup>لکه</sup> بر درستی حکمی دلالت دارد آگاهی حاصل گردد می‌گویند که این برهان همچو خورشید روشن است یعنی دیگر برای دانستن آن مانع نیست و شک و درنگ در آن موردی ندارد و منکر چنین سخنی یا در عقل کمبودی دارد و یا شخصی است نادان سرگشته و یا در عناد تندرو می‌باشد درست مثل اینکه در خورشید تابان هیچ صاحب دیده‌بی شک نمی‌کند و آنرا کسی انکار نمی‌کند مگر آنکه انگارش از روی دلیل و عذری نباشد پس چنانکه ملاحظه هی کنی دریافت همانندی و شبه درمیان دلیل و برهان و خورشید بهیک چنین تاویل نیازمند است.

### درجات نیاز به تاویل

در بین مواردی از تشییه که باروش تاویل کامل می‌گردد، سخت تفاوت وجوددارد برخی از آنها نزدیک به‌فهم و رسیدن به‌آن آسان است و بدسهولت رشه مطلب را بهدست می‌دهد بطوری که نزدیک است از تشییه چند نوع اول شمرده شود که تاویل در آن راه نداردو آنرا ذکر کردیم.

نوع دیگر آن است که در آن بقدری تامل و اندیشیدن نیاز داریم و برخی از این نوع آنچنان غامض و پیچیده است که برای در آوردن آن به باریک اندیشی و لطافت فکر زیاد نیازمندیم،

از نمونه‌های من آنچه در آسانی و نزدیکی ماخت برشمردم همین توصیفی است که از سخن کرده‌اند: (الفاظه كالماء فىالسلامة – كلامه‌هایش در روانی مثل آب است) و: (كالنسیم فىالرقة – در رقت مانند نسیم است) و (كالعسل فىالحلاوة – در شیرینی حکم عسل دارد). مراد از این سخنان آن است که لفظ پیچیده و مغلق نیست و معنی‌اش اشتباه نمی‌شود و رسیدن به‌معنى آن سخت نیست و دور از فهم و بیگانه نمی‌باشد که آدمی از آن منتظر باشدو در حروف آن تنافر و تکراری که زبان را بهزحمت اندازد نیست از همین رو بمتابه آبی است که به آسانی از گلو فرو رود و چون نسیمی که تن را بنوازد و در خلال مناقد باریک آن فرو رود و دل را صافی بخشد و در سینه انسراحی پدید آرد و جان آدمی را نشاط بخشد و همچون انگیین است که مزه شیرین و خوشگوار دارد و روان از آن شاد

می‌شود وطبع آدمی به‌آن می‌گراید وخشش دارد که آن را در کام گیرد همه اینها تاویل و بازگرداندن چیزی است به‌چیزی که با نوعی لطفت همراه است و این اندکی داخل در حقیقت تاویل است و در این تشییه نیاز به تاویل بیشتر از تشییه برهان به‌خورشیده است.

اما آنچه نیاز قوی به تاویل دارد آنگونه که بمجرد شنیدن مقصود از تشییه دریافت نشود نمونه‌اش سخن کعب اشتری است آنگاه که مهلب وی را به‌پیش حجاج فرستاده و او فرزندان مهلب را وصف کرده و پایه دانش و نیرومندی ایشان را یاد کرده و در پایان سخن از ازاو پرسیده: فرزندان مهلب در میان ایشان چگونه‌اند؟ واوگفته است (بهنگام روز پاسداران خانه‌اند و به شب که رسند دلاوران شیخون) پرسید (کدامین آنها برتر است؟) گفت (آنان حلقه مفرغی را مانند که دوسوی آن از سر یا پا تشخیص داده نهی شود).

در این جاملاً حظه‌می‌کنی که جز کسی که مطالعه و دقت نظر بالاتر از سطح فهم عمومی داشته باشد نمی‌فهمد در حالی که تشییه دلیل به‌خورشید چنین نیست و اشتراک در آن تشییه خیلی آشکار است بطوری که در فهم این شخص هشیار با استعداد با شخص کم استعداد یکی است همچنین است تشییه الفاظ به‌آنچه ذکر شد که در گفتار عامه مردم فراوان دیده می‌شود اما روش دقیق و باریکی که نظیر: (هم‌کال‌حلقة‌المفرغة) باشد جز در آداب و حکمرانی که از بزرگان و ارباب عقل کامل بجای مانده است نمی‌یابی.

### فرق بین تشییه و تمثیل

اکنون که فرق بین این دو قسم تشییه دانسته شد پس آگاه باش که تشییه عام و تمثیل اخص از آن است پس هر تمثیلی تشییه است و هر تشییه‌ی تمثیل نیست و در این بیت قیس بن خطیم (از طویل).

وَقَدْ لَاحَ فِي الصُّبْحِ الشُّرَيَا لِمَنْ رَأَى

كَعْنُقُودٍ مَلَاحِيَةٍ حِينَ نَورًا ۷۷

می‌گویی که این یک تشییه خوبی است نه تمثیل. و نیز درباره ابن معتر می‌گویی که تشییهات زیبا دارد از آنکه در آثار او تشییه مبصرات و محسوسات را مشاهده‌می‌کنی که در آن شبه از راه تاویل و بیان حاصل نشده است. چنانکه گوید (از طویل):

كَانَ عَيْنَ النَّرْجِسِ الْفَصِ حَوْلَهَا ۷۸

مَدَاهِنْ دَرَحْشَوْهَنْ عَقِيقَ

و این بیت از (کامل) :

۷۷ - یعنی: (با هدایان ثریا در برابر دیدگان نمایان شد آنگونه که پنداری خوش انجور هلاخی است آنگاه که شکوفه درآورد. «ابی قیس بن اصلت»

۷۸ - یعنی: (چشم‌ان بسته نرگس در پیرامون آن همچو روغن‌دانهای در ربار گوهري‌ني است که حاشیه آن از عقیق باشد). «ابن معتر»

قَدَمْ تَبَدَّتْ مِنْ ثَيَابِ حِدَادِ ٧٩

فِي الْغُرُوبِ مَرَاماً  
كَادَ يَلْقَى الدُّجَامَا ٨٠

وَأَرَى الشُّرْيَا فِي السَّماءِ كَانَهَا

وَكَفَتهُ اسْتَ (از خفیف):

وَتَرَوْمُ الشُّرْيَا  
كَانْكِيَابِ طَمَرِ

وَكَفَتهُ اسْتَ (از بسیط):

قَدْ انْقَضَتْ دُولَةُ الصِّيَامِ وَقَدْ  
بَشَّرَ سَقْمُ الْهَلَالِ بِالْعِيدِ  
يَفْتَحُ فَاهِ لِأَكِيلِ عُقُودِ ٨١

وهرچه از این نوع باشد همه در شمار تشییه است ولی نظایر ابیات زیر را ازان قبیل

نَمِيَ شَمَارِي (از کامل):  
لَمَّا تَعْرَى أُفْقُ الضِّيَاءِ  
وَشَمَطَتْ ذَوَابُ الظِّلَاءِ  
دَاهِيَةً مَحْذُورَةً اللِّقاءِ  
بِإِذْنِ سَاقِطَةِ الْأَرْجَاءِ  
ذَابُرُشِنِ كَمِثْقَبِ الْحَذَاءِ  
صَافِيَةً كَفَطَرَةً مِنْ مُسَاءِ ٨٢

واز بحر سریع گفته است:

اَصْبِرْ عَلَى مَضَاضِ الْخَسَوِ  
فَالَّذِارُ تَأْكُلُ نَفْسَهَا ٨٣

٧٩ - یعنی: (ثريا را در پنهان آسمان همچون پائی می بینم که از جامدهای تیره عزا بیرون آمده باشد).

٨٠ - یعنی: (ثريا در غروب آنچنان مقصد را دنبال می کند که گویی اسبی تیز تاز برسر آن است که لگام خویشتن بگسلد).

٨١ - یعنی: (روزگار روزه سپری شده است و باریکی و نزاری هلال هژده عید آورده است و ثريا را همچون کسی که با اشتهای تمام دهان به خوردن خوشانگور باز کرده است دنبال می کند).

٨٢ - یعنی: آنگاه که افق روشن همچون لبخندی بر لبان زیبا و سیاه جلوه گردید و گیسوان سیاه بر سپید در آمیخت، مانیز پیش اپیش چشمان سیاوه آهوانه قرار گرفتیم چشمان هشیار روبراز که بیوسسه از دیدار مردم گریزان بود و آزار تماشاگران را ازنگاه تمی و خواهش بازی شناخت و گوشهاشی که اطرافش همچون سرخی سو سن سیاه و سپید بود.

چنگالشان همانند هشقب نعل سازان و چشمهاشیان را اندکی خاشاک گرفته و آنچنان شفاف است که گویا قطره آب است).

(٨٣) - یعنی (بردرد حسود صبر کن که این شکیب تو او را می کشد چنانکه آتش اگر برای خوردن چیزی نیابد خویشتن را می خورد).

از این دو است که ابن معتر در نوع نخستین تشبیه بهتر کار کرده است و بدان مشهور قرآن است . و هرچه نتوان آنرا تمثیل نماید، واژه مثل نیز برای آن بکار نمیرود. پس با درنظر گرفتن ایاتی که از ابن معتر آوردم او را شاعر نیکو مثل نمی توان گفت و همان صالح بن عبدالقدوس را در اشعارش کثیر الامثال گفته اند آنگاه که نظیر این ایات او را در نظر می آورند (از سریع) :

وَإِنَّ مَنْ أَدْبَتَهُ فِي غَرْسَهِ  
كَالْعُودِ يَسْقِي الْهَاءَ فِي الصَّبَا  
حَتَّىٰ تَرَاهُ مُؤْرَقاً نَاصِراً  
بَعْدَ الذِّي أَبْصَرَتَ مِنْ يُبَسِّيْهِ ۖ ۸۴

ونظایر این، که در آن شده را از چیزهایی میبینی که از تعبیر و تفسیر آگنده است اما این سخن این معتر را که گفت :

فَالنَّارُ تَأْكُلُ نَفْسَهَا  
إِنْ لَمْ تَجِدْ مَا تَأْكُلُهُ

تمثیل بنامی، پس مثلی که هن آوردم خیلی بجا است که تمثیل خوانده شود از آنکه تشبیه حسودی که در برابر صبر و سکوت پیش گیرند و بگذارند که خشم در درون او شعله ور شود آتشی را فرایاد می آورد که هیزمش ندهند تا خویشتن را بخورد و این چیزی است که آشکارا نیاز به تفسیر دارد. پس با این اجمال فرق بین تشبیه و تمثیل روشن شد و در بررسی آنچه در پیرامون این دو ورثش پژوهش آن یاد کردم جای نوعی گفتار هست که هر انکه با حقایق مانوس باشد بدان می گردد.

## فصل

### همبستگی در صفت و معنی تاویل شدن

و آگاه باش آنچه این تقسیم را ایجاد کرد این است که همبستگی در صفتی یا در خود آن صفت و در جنس آن است و یا در حکم و مقتضی آن. پس گونه باگل در ذات سرخی همبسته است و تحقیقت سرخی را در هردو آنها میبینی حال آنکه سخن و عسل که در شیرینی با هم مشترکند این اشتراك و همبستگی در خود شیرینی نیست بلکه از جهت حکم وامری است که آنرا ایجاد می کند و آن همان لذت و حالتی است که چشنه عسل در جان خود می یابد و این حالتی که در تماس با حس چشایی پدید می آید درست همانند چیزی است که طبع بدان گرویده و تمایل می کند پس چون چنین است ناگزیر وقتی لفظی در شیرینی به عسل مانند شود به این بیان نیازمندیم که این تشبیه از جهت جنس خود شیرینی نیست بلکه از جهت مقتضی آن و آن صفتی است که در روح آدمی بدان سبب حاصل می شود

(۸۴) – یعنی: (مسلمان‌آنکه را در خردیش ادب‌بکنی چون شاخه سبز است که بهنگام کاشتن آبش دهنده تا بینی که برگ آورده و سرسبز گشته است از پس آنکه خشکی او را بینی) «صالح عضدی»

و هر این است که شنونده بهنگام برخورد لفظ به‌گوش حالتی پیدا می‌کند که شبیه حالت چشنه شیرینی عسل است بطوری که دارنده این دو حالت را اگر چشمان ما تجسم کند دارنده هر دو را بهیک صورت می‌بیند و این دو حالت آنگونه با هم همسان و متناسب خواهد بود که در حد تناسب و همسانی سرخی رخ و سرخی گل به‌نظر می‌آیند.

و در اینجا هیچ تعبیری به‌این بیان بهتر از واژه (تاول) نمی‌توان آورد از آنکه حقیقت اینکه می‌گوییم (تاول‌الشبی) این است که آن حقیقی را که بدو بر می‌گردد یا آن جائی که عقل ما از آن بر می‌گزیند بررسی کردم زیرا (اول‌تاولت) بروزن ( فعل و ت فعل ) از (آل الامرالی کذا بی‌ول) است که به معنی : (په‌آن منتهی شد) بوده و مآل به معنی مرجع می‌باشد و سخن کسی که (اولت و تاول) را از (اول) گرفته درست نیست زیرا کلمه‌ی که فاع و عین الفعلش از یک جنس باشد مثل: (کوکب و دلن) از آن فعل صرف نمی‌شود و اول نیز بروزن افعل است زیرا می‌گوییم: (اول منه) که به معنی پیشتر و مقدمتر از آن است و در این کلمه (روا) نخستین فاع و واودومی عین الفعل است و اکنون جای این سخن نیست که در آن بحث شود.

نوع اول تشییه: اما نوع اول این است که شبه در هشبه، از جنس شبیه باشد که در مشبه به‌است و ظاهر و باطن‌شان یکی باشد حاصل جمع کردن تو میان رخ و گل این است که هم در آن و هم در این سرخی را دیده‌یی و جنس سرخی در هیچ‌کدام آنها دگرگون نشده فقط تفاوت در کمی و زیادی و قوت وضعف است که میان این دو می‌بینیم مثل اینکه سرخی این از آن بیشتر باشد.

چون این مختص‌بیان شد دانسته می‌شود که تشییه حقیقی اصلی، همان نوع نخستین است و این نوع دوم فرع بر آن و مترتیب بر آن است و بیانی نیز به این می‌افزاییم که مدار تشییه براین است که مقتضی نوعی همبستگی و اشتراک است و این بدیهی است که همبستگی و اشتراک آنگاه که در خود صفت هست زودتر از اشتراکی که در مقتضی صفت هست به‌نظر می‌آید چنانکه در ذهن ما خود صفت بر مقتضی آن تقدم دارد، از آنکه نخست شیرینی حاصل می‌شود آنگاه خود شیرینی که لذت جان چشنه در آن است و چون در قلامرو این ترکیب دقت کنیم می‌بینیم که دو چیز از حیث همبستگی و اشتراک در یک صفت در حدی هستند که جایز است که یکی را دیگری فرض کنیم و در عرف و عقل هم‌چنین است و خردمندان همیشه کار مشابه را تأکید کرده و می‌گویند که (ممکن نیست بین آنها فرق گذاشت) و هرگاه این را پس از آن یکی‌بینی تشخیص نمیدهی که چیزی بجز چیز اولی دیده‌یی و نهی توانی بدیک کار خارج از صورت استدلال کنی. بدیهی است که این حکم مطلقاً در قسم اول تشییه یافته نمی‌شود و وجود حقیقی آن در نوع اول است و اما در قسم دوم فقط از راه تاویل و تعبیر می‌آید و اما اینکه بین مقتضی عسل در جان چشنه حاصل می‌شود فرقی نمی‌توان یافت و این از چیزهایی است که ادعاییش جز با تقریب و تخمين حاصل نمی‌شود اما با تحقیق و یقین و قطع نمی‌توان چنین اظهاری کرد.

پس آن مشابهات تاویل شده که عقل ما از چیزها انتزاع می‌کند در قلامرو مشابهات اصلی

وآشکار محسوب نمی‌شود بلکه شبه عقلی آن است که در آن گویی بدستیاری عقل دو چیز به‌همدیگر مانند شده است.

### فصل

#### شبه عقلی هنرمند از اموری چند

آنگاه این شبه عقلی چنانکه گذشت گاه از یک چیز واحد برداشته می‌شود مانند انتزاع شبه برای سخن از شیرینی عسل و گاه از پاره‌بی امور که با یکدیگر جمع شده و از مجموع آنها شبه پدید آمده حاصل می‌شود و در اینصورت مانند چیزی است که در دو چیز ترکیب بشود و شکلی به‌خود بگیرند که نخست آن شکل نداشتند، همانند دو چیز که شکلشان در عین حال حفظ شده باشد.

نمونه این سخن خدای تعالی است: (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا : مثل ايشان که آنانرا گفتند که توراه را بردارید و برنداشتند (پنديرفتند) حکایت خر است که کتابها را برگیرد) (جمعه ۵۶۲).

در اینجا شبه از احوال خر گرفته شده بدینسان که خر کتابهارا که ظرفهای دانش و ودیعه گاه میوه‌های اندیشه است بردارد آنگاه بضمون آنچه برداشته‌گاهی ندارد و بین این بار کتب و دیگر بارها که چیزی از دانش نداشته باشد فرقی قابل نیست پس در این باربری برای او بهرامی جز اینکه بارش سنگینی کند و جانش را بیازارد ندارد و این چنانکه می‌بینی مقتضی اموری است که فراهم‌آمده و حاصل چیزهایی می‌باشد که باهم تالیف شده‌اند و به یکدیگر نزدیک شده‌اند. بیان این سخن اینکه از خر فعل مخصوصی باید فرض شود که آن حمل بار است و با این چیز مخصوصی باشد که همان کتابها است و در آن نشانه‌ایی که بر علوم دلالت می‌کند و در مرحله سوم باینها باید نادانی خر افزوده شود تا سرانجام شبه مقصود حاصل شود و این شبه بطور جداگانه از یکاییک این امور بددست نمی‌آید و این تصورهم درست نیست که بگوییم اینها همه تشییه پس از تشییه است بی‌آنکه یکی به‌دیگری وابسته باشد. از آنکه شبه فقط متعلق به حمل بار نیست که به خر متعلق باشد آنگاه فقط به‌باربری خرهم متعلق نیست بی‌آنکه کتابها با آن باشد بعد با اینها نیز شبه حاصل نمی‌شود مگر آنکه جهل و نادانی خر نیز باینها علاوه شود پس مدام که همه اینها مانند یک خط کشیده‌بی به‌هم مربوط نباشد و با یکدیگر آمیزش نیابند تا درنتیجه قیاس ما قیاس اشیائی باشد که در ترکیب آنها چندان مبالغه و تاکید شود که باهم متحد شوند و ازان حالت جدایی و تعدد خارج شوند بطوری که نتوان شکل یکاییک آنها را در نظر گرفت بلکه شکل نخستین آنها که پیش از امتزاج باهم داشتند باید ازین برود و باطل شود و صورت و شکل مخصوصی بغیر از آنچه نخست داشتند پدید آید و ذوق اندیشه ترا دست دهد که اگر بخواهی آنها را از چیزهای متعدد فرض کنی نتوانی فرض بکنی مقصود کامل نمی‌شود و نتیجه مطلوب بددست نمی‌آید نتیجه‌بی که همان نکوهش بدیختی است که در داشتن چیز شریفی که هدف بزرگ و فایده نیکو داشته باشد و از رسیدن به آن هدف محروم گردد و به آن دستری

حاصل نکند و از بهره‌گیری آن نعمتهاي بزرگ و منافع سترگي که آن هدف ارجمند دربر دارد بى بهره ماند و همراهی با اين مانع سبرسيدن بهيچيک از آن نعمتها نبوده باشد.

ومثال تشبیهی که وابسته بددو امر است که قابل امتراج نباشند و مانند مثال فوق باهم درنیامیزند سخن اعراب است که گویند (هو یصفو ویکدر : او صاف و تیره می‌شود) و (یم ویحلو : شیرین و تلخ است) (یشج ویاسو : زخمی می‌کند و درمان می‌کند) و (یسرج ویلجم : زین براسب مینهد ولگام می‌گشاید) زیرا اگر چه در این مثالها دو صفت را جمع می‌کنی ولی یکی بدیگری آمیخته نیست از آنکه اگر فقط بگویی (او صاف است) و بداصفت (کدر) متعرض نشود یا بگویی – او شیرین است – و تلخ رانگویی حکم تشبیه آب از حیث صافی و عسل در شیرینی را خواهد داشت و در آیه شریفه نیز یك چنین تشبیهی هست زیرا اگر بگویی (کالحصار یحمل اسفارا) و (اعانی خر را که مقرون به حمل کتابها است بیان نکنی و اینکه از محتوى بار آگاهی ندارد بدآن علاوه نشود مقصود از این تشبیه عاید نمی‌شود همینطور است هر گاه بگویی : (هم کالحصار فی الله یجهل الاسفار : ایشان مانند خرنده از آنکه معنی کتابها را نمی‌دانند) و این شرط را که حمل بار توسط خربه‌جهل و نادانی مقرون بوده نگویی باز بی‌نتیجه است. همچنین است اگر حمل و جهل را در تشبیه توأم بیاوری لکن مفعول حمل را که اسفر است نگویی و فقط بگویی : (هو کالحصار یحمل ویجهل : او مانند خر است بارمی‌کشد و نادان است) باز از درک تشبیه مذکور در آیه شریفه سخت‌بدور افتدادیی. نکته این است که در آیه تشبیه حمل بداسفار فقط به‌شرطی است که به‌ناندانی حمل کننده مقرون باشد ولی تشبیه صافی بودن آبده‌کدربودن آن مشروط نیست واز این‌رو اگر بگویی (یصفور ولايكدر) در ذات تشبیه و حقیقت آن چیزی نیفزوده‌یی و فقط‌پایداری صفتی را در او او بیان کردیی مثل اینکه بگویی (یصفو ابداً علی کل حال : دائماً به‌هر حالی صاف و زلال است).

## فصل

بدان که چون شبه از وصفی گرفته شود از دو حالت بیرون نیست یکی اینکه بخارط امری باشد که به‌خود آن برمنی گردد دیگر اینکه برای امری باشد که به‌خود آن برمنی گردد. نمونه اولی همان است که در تشبیه کلام به‌عمل ذکر شد و وجه شبه یعنی شیرینی در هریک از اینها طوری است که ایجاد لذت و حالت خوشی مینماید که مورد قبول واقع می‌شود و این حکم لازم شیرینی است و حکمی ویژه عسل است که ذاتاً عسل است.

اما نمونه دوم که شبه متنزع از امری باشد که به‌خود مشبه به برمنی گردد این است که فعل برچیزی مخصوص واقع بشود که بخارط آن حکم مخصوص پیدا می‌کند مثل آنکه فعل در جای او قرار بگیرد و یا در غیر محل آن قرار بگیرد مثل این تشبیه : (هو کالقابض علی الماء : او مانند گیرنده آب بdest خود است) و (الراقم فی الماء : نگارنده در آب است) شبه در اینجا از عمل به‌dest گرفتن و آب متنزع است نه فقط از مجرد به‌کف گرفتن. زیرا فایده به‌dest گرفتن آنست که چیزی در آن قرار بگیرد و بماند و چون چیزی را که

به دست می‌گیری در آن نماند و قرار نگیرید پس وقتی در چیزی بنویسی که اثر پذیر نباشد این عمل تو درست مثل این است که اصلاحکاری نکرده‌بی همچنین است وقتی بگویند : (یضرب فی حديد بارد: در آهن سرد می‌کوبد) و (ینفح فی غیر فحم : در غیر ذغال باد می‌زند) و چون این روش شد پس هرآن شبهی که بدین منوال باشد در حال تنهایی بین معنی مذکور و مشبه شباختی نمی‌بینی : آیا نمی‌بینی که نقش برآب می‌زنی و آب به کف می‌گیری و اینها بهجهت اموری است که بین آنها مناسبتی نیست از حیث نوشتن و به کف گرفتن پس چون این را ملاحظه کردی حمار نیز در آیه شریفه بدین کیفیت است زیرا شبه را از یهود گرفته نه برای کاری که به حقیقت حمل بر می‌گردد بلکه بهدو امری که یکی واقع شدن همین حمل براسفار است و دیگری پیوند نادانی حمل کننده براسفار. و چون چنین است پس اگر رابطه حمل را با این دو امر قطع کنیم از غرض بدور می‌هایم چنانکه اگر به دست گرفت و نوشتن را از آب جدا کنی مفهوم محال بودن و قوع تکلارش بر روی آب از بین می‌رود پس این مطلب را بدان .

اگر بگویی در حمل کردن یهود نیز - از جهت خود حمل - از یک نظر شبهی وجوددارد بدین سان که کسی که چیزی را در دلش نگاهداشته همچوکسی است که باری بردوش حمل می‌کند و بدین جهت است که می‌گویند : (حملة الحديث : حاملان حدیث) و (حملة العلم : حاملان علم) چنانکه در حدیث آمده است (یحمل هذا العلم من كل خاف عدو له : از میان هرنسلى عادلانش این علم را حمل می‌کنند) و (رب حامل فقه الى من هو افقه منه : بسا حمل کنده فقه که آن را بدقیقیتر از خودمی‌برد و می‌رساند) پاسخ این است که گرچه کار بهمین قرار است ولی این در شبهی که ما از آیه قصد کرده‌ایم صدق نمی‌کند از آنکه قصد ما همان وقوع حمل است بهاسفار که با جهل حامل آن همراه باشد که همان کوشش بیغایده است این موضوع را این سخن تو بهتر بیان می‌کند - برای آنکه در آستین خود دائم دفاتر علم می‌برد و خودش نادان است که هیچ نمی‌داند و یا تنبیلی است که هیچ چیز فرا نمی‌گیرد وقتی می‌گویی (اگر او کتابهای علم را حمل می‌کند خر نیز حمل می‌کند) . در این عبارت این دعوا اورا که در حمل آنها سودی است نفی و باطل می‌کنی و اورا در سود نادرن از یک چنین حملی با خر برابر می‌دانی گرچه حمل در این عبارت با حمل در تشییه به خر همانندی دارد لیکن تشییه به مجرد حمل بر نمی‌گردد بلکه برگشت تشییه به ناسودمند بودن چنین حمل می‌باشد. و فقط آنگاه بازگشت تشییه را به حمل می‌توان تصور کرد که مثلاً شخص به نگاهبانی بیشتر وظایف یا تلاش صمیمانه در انجام کارهای پراکنده به این صفت توصیف شود و این چیزی است که از موضوع بحث مابیرون است.

واز این باب است که گویند : (اخذ القوس باریها : کمان را تراشند و سازنده آن به کف گرفت) و معنی آن این است که عمل گرفتن در جای خود و بوسیله خبره انجام گرفته است که تشییه در اینجا در خود گرفتن نیست ولی در حکمی است که از وقوع عمل اخذ از سازنده کمان برخود کمان حکایت می‌کند و همچنین است وقتی که می‌گویند : (مازال يقتل منه في النروء والغارب : او هائمه در بالای سر و پشت سر او در تابیدن است) شبه در اینجا از عمل (قتل : تابیدن رسیمان وغیره) و وقوع این عمل از بالا و پشت سر او گرفته

شده و اگر تنها تاییدن بکار ببری بین این کلمه و مفهوم این سخن که مردم می‌گویند هیچ شباهتی نیست زیرا این مثل حکایت از کار یا گفتاری می‌نماید که آدمی بدان همیشه از منع بدقبول و از مخالفت به موافقت بگراید و این معنی در خود کلمه (تاییدن) نیست فقط وقتی این معنی بکار می‌رود که تاییدن ممکن شتر از پشتسر و پشت گردنش انجام گیرد.

و آگاه باش که حکم چنین شبهی چه از میان فعل و مفعول آن گرفته شود و چه از میان فعل و کلمه‌ی که حکم مفعول دارد یکی است نمونه مفعول: (اخذ القوس باریها) و آنچه به جای مفعول قرار می‌گیرد مثل جار و مجرور در این عبارت (کالراقم فی الماء) و (هو کمن يخط فی الماء) و نیز آنگاه که حال واقع شود مثل: (کالحادی ولیس له بعیر) مانند کسی است که آواز حدى میخواند و شتر ندارد عبارت: (لیس له بعیر) جمله حالیه است و در واقع شبه به آن نیازمند است زیرا شبه از میان این جمله حالیه و عمل او از خواندن حاصل شده است همانگونه که از میان نوشتن و آب - و تاییدن و پشتسر و بالای سر - گرفته می‌شد. گاهی به جار و مجرور و مفعول به باهم یکجا نیاز پیدا می‌کنی مثل اینکه می‌گویی (و هل یجمع السیفان فی غمد؟ - آیا دو شمشیر در یک غلاف جای هی گیرد؟) و (انت کمن یجمع السیفین فی غمد: تو کسی را مانی که دو شمشیر در یک غلاف جای دهد) آیا نمی‌بینی که جمع شدن دو شمشیر بی‌آنکه عبارت (در یک غلاف) با آن گفته شود در پیدایش شبه کافی نیست و مقصود از مجموع اینها بدست می‌آید و همینطور است وقتی که عوام می‌گویند (هو کثیر الجور علی الفه - او بدوسو خود خیلی ستمکار است) و گویند (کمبتفی الصید فی عربستان لاسد: او مانند گرفتارکننده شکار در جایگاه شیران است) که در این عبارت (صید) مفعول است و فی عربیه جار و مجرور. پس چون این امر ثابت شد روش می‌شود که در این نوع شبه، از داشتن یک جمله صریح یا آنچه در حکم جمله است ناگزیری. جمله صریح مانند: (اخذ القوس باریها) و آنچه حکم جمله دارد مانند اینکه بگویی: (هذا منک کالراقم فی الماء) و (القبض فی الماء) که با مصدر می‌گویی و یا اینکه می‌گویی (کالراقم فی الماء - کالقابض علی الماء) که به جای جمله اسم فاعل می‌آوری از آنکه مصدر و اسم فاعل جمله صریح نیستند ولی حکم جمله دارند زیرا با مصدر و اسم فاعل عمل فعل را انجام میدهی نمی‌بینی که اینها را مانند فعل متعدد بکار می‌بری و خصوصیت اینگونه تمثیل بیش از آنست که در اینجا گفته شود. و من فقط ترا بهروش آن آشناساختم.

پس این بود یکی از طرقی که شبه عقلی از میان جمله‌ی از کلام برای تو حاصل می‌شود و من این را از نیرومندترین علل و اسباب پیدایش مثل می‌دانم.

و شایسته است که اجمالاً بدانی که مثل حقیقی و آن تشییه که بهداشت نام تمثیل از نظر دوری از تشییه صریح شایسته باشد چیزی است که جز با یک یا دو جمله یا جمله‌های بیشتری از کلام حاصل نمی‌شود حتی هرقدر تشییه در صرف عقلی بودن سستتر و بی‌اعتبارتر باشد به‌آوردن جمله بیشتر نیاز خواهد داشت آیا به‌این کلام خداوندی نمی‌نگری که فرموده ائمماً مثل الحیاة الدنیا کماء انزلناه من السماء فاختلط بهنیات الارض مما یاکل الناس والانعام حتی اذا اخذت الارض زخرفها و ازینت وطن اهلها انها قادرون علیها اتناها امرنا لیلا و نهارا فجعلناها حصیداً کان لم تقن بالامس: حکایت زندگانی این جهانی حکایت‌آبی است که از

آسمان فروفرستادیم تا بدانوسیله در زمین رستیها رست و درهم آمیخت از آنچه مردم و چهارپایان خورند، تا آنکه زمین آرایش خویش گرفت و زمینیان پنداشتند که برزمین توانا گشتد ناگاه فرمان ما به آن زمین هنگام شب یا روز بیامد پس اورا چون کاه درویده و پژمرده کردیم : یونس ۱۰(۲۴).

ملاحظه می کنی که چگونه در این سخن خداوندی جمله های چندی آمده بطوری که اگر جداگانه بشماری در این آیات ده جمله هست اگرچه این جمله ها چنان بیکدیگر داخل شده اند که گویی یک جمله می باشند ولی این مانع از آن نیست که صورت جمله ها هر یک از معنایی که بتوان یک یک به آن اشاره کرد برخورد را باشد. آنگا تشبیه از همه این جمله ها بی آنکه جداسازی آنها از یکدیگر ممکن گردد یا بتوانیم بخشی از آنها را از بخشی جدا کنیم ساخته شده است. بطوری که اگر یک جمله از هرجای آن که می خواهد باشد حذف بکنی به غرض این تشبیه خلل هی رسد در اینجا شایسته نیست که جمله ها به تعداد تشبیه هات که بیکدیگر پیوسته اند و اغراض بسیاری که هر یک آنها جداگانه متناسب آن می باشند بشمار آید بلکه جمله ها بشماره جمله ها مرتب باید در نظر گرفته شود آنکه که جمله دومی به او لی و سومی به دوی تکیه کند و بهمین ترتیب ... اما تمثیلی که در آن جمله ها ترتیبی نداشته باشد و لازم نباشد که این جمله حتی بدبند آن یکی بیاید و آن یکی پس از این یکی نوونه اش این عبارت است که میگویی : (زید کالا سد باسا وال بحر جودا وال سیف مضاع وال بدر بهاء : یعنی : زید در دلیری چون شیرو در جوده اند دریا و در برندگی بسان شهشیر و در درخشش بغانند ماه است) در این تشبیه هات لازم نیست که ترتیب مخصوصی را رعایت کنی بلکه اگر همین تشبیه را با تشبیه به ما آغاز کنی و تشبیه شیر را در پایان پیاوای معنی بهمان حال نخستین خواهد بود و نیز شاعر گفته است (از سریع) :

اللَّذِي شَرَّعَ مِسْكَنَهُ وَالْوُجُوهُ دَنَاهُ  
نَبِيٌّ وَأَطْرَافُ الْاَكْفَانِ<sup>٥</sup>

نگاهداری این ترتیب فقط بخاطر حفظ نظم شعری بایسته است و اما اینکه جمله‌های این تشییه همانگونه که در آیات فوق اشاره شد بهیکدیگر متداخل باشد و نسق و ترتیب خاصی داشته باشند مثل اشیائی که با ترتیب مخصوص در کنارهم قرار گرفته باشند و هریک از آنها شکل و پیوسته جداگانه‌ای داشته باشند لزومی ندارد

وگاه از این قبیل تشبیه یا تمثیلی می‌آید که تصور می‌شود که یکی از دو یا چند جمله مستقلانه تشبیه و تمثیل توانند بود اما اگر خوب دقیق شود می‌بینیم که چنین نیست **نحوه‌اش سخن شاعر است که گفته (از طویل) :**

۸۵- یعنی: (بوی دهان زنان چون بوی مشک ورخان ایشان در سپیدی، و سرخی بسان ریال و اشرفی واطراف کف دستشان همچون میوه درخت عنم است - از بسیاری حنا) «مرقش اکبر»

## کَمَا اَبْرَقَتْ قَوْمًا عَطَاشًا غَمَةً فَلَمَّا رَجَوْهَا اَقْسَعَتْ وَتَجَلَّتْ ۸۶

واین مثل برکسی زند که به چیزی سخت نیازمند باشد و نشان پیدایی آن را ببیند آنگاه آن نشان هم ازین برود و حسرت واندوه بیشتری بران شخص بجای کنارد. و ممکن است گفته شود که: (ابرفت قوما عطاشا غمامه) خود تشییه مستقلی است که در افاده مقصود (پیدایش کار هور علاقه کسی که سخت بدان نیازمند است) به عابد خود در بیت فوق نیاز ندارد گرچه همینطور است ولی حق این است که به تئیمایی که گوینده از این تشییه خواسته است دقت بکنیم و آن چنانکه می‌دانیم این است که سرآغاز امیدبخشی بدپایان یاس آوری بینجامد و از این رو لازم است که جمله نخست به تمام بیتوابسته باشد.

ونظیر این آن جا است که شرط و جزا دو جمله می‌باشد اما ما آنها را در حکمیک جمله می‌دانیم از آنکه بک معنی را در کلام می‌دهند و معنی اولی به معنی دنوه سخت پیوسته است بطوری که هر کدام از جمله‌ها بمتابه اسم مفردی می‌شود که حصول فایده بتنهایی از آن نا ممکن است اگر بگویی: (ان تاتنی – اگر پیش من آمی) و آنگاه خاموش شوی هتل آن است که فقط کلمه زید را گفته‌ای و این سودی ندارد هر اینکه اسم یا فعل دیگری را به دنبال آن بیاوری یا در دلت چیزی را نیت بکنی که حال آنرا روش گرداند گرچه این درست است که جمله را از حال جزاء جدا کنی فقط بگویی (تاتنی – پیش من می‌ای) اینجا است که جمله مفید معنی مستقل است زیرا ترا از ارتباط به جمله دیگر بینیاز کرده است و آن معنی را که محتاج به مطلب دیگری بود از بین بردمیک و در اینجا دیگر آن غرض اول باطل شده و معنی دگر گون گشته است همچنین است اکتفا کردن به جمله، (ابرفت قوماعطا – شاغماعه) مارازغرض شاعر دور می‌کند و اگر بگویی لازمه این عقیده در عبارت (هو یصفو و یکدر) نیز این است که شاعر نتواند بدیکی از دو وصف قناعت کند و غرضش از ترک یکی از دو صفت از بین بروده چه او خواسته که دو صفت را باهم جمع کند و بگوید که صفا و دوستیش پایدار نیست جواب این است گرچه بین این دو مورد فرقی هست اگر چه این فرق اندکی باریک است زیرا غرض شاعر در بیت این است که آغاز امید بخش دوستداشتی بدپایان یاس اور موحشی بینجامد و اینکه هر آغازی پایانی داشته باشد معنی دیگری است که به مفهوم جمع بین دو کار مختلف و وصفی که هر یک مقصور باشد افزوده می‌شود در حالی که در: (یصفو و یکدر) بیش از جمع بین دو صفت غرض دیگری در بین نیست و مثل این است که بگویی: (هو کالصقو بعدالکدر) (او صافی بعد از تیرگی را ماند) معنی ارتباط یک صفت را به دیگری میرساند. حتی اگر بگویی: (یصفو ثم یکدر) با آوردن ثم دومی را به صفت اولی مترتب کرده‌یی و مخر داشتیی و خواسته بی‌بگویی که نخست اولی روی داده و پس از آن دومی و جمله را در حدودی که مورد بحث ما است اوردمی. یعنی باهم آنچنان ارتباطی دارند که ایجاب می‌کند که حکم به مجموع آنها تعلق بگیرد. و

۸۶- یعنی: (همچنانکه برای مردمی تشهه ابری پدید آید و چون ایشان بدان دل بندند آن ابر پراکنده شود و برطرف گردد).

شیوه بین آنها پدید آمده (اگر تشبیه کرده باشی) که وابسته بهم و مداخل می‌باشد. و تباین وجودایی ندارند.

از مواردی که بطور وضوح شبه از مجموع دو جمله ساخته می‌شود آن سان که نتوان یکی را جدا از دیگری تصور کرد این عبارت است که گفته‌اند: (بلغنی اذکرتقدیر جلا و تو خرا خری – فاذا اتاک کتابی هذا فاعتمد على ایهـما شئـ والسلام – بهمن خبر رسیده که تو گامی برمه‌داری و گامی نگه‌هیداری چون این نامه من بهتو رسـ پـ بر هـ کـ دـ اـمـ کـهـ بـخـواـهـیـ اـعـتـمـادـ کـنـ وـ السـلامـ) مقصود از این سخن تردید بین دو کار است و ترجیح یکی از آنها است و ترجیح در یک چیز قابل تصور نیست و اگر بخواهی از (تقدیم رجال) معنایی تصور بکنی بی‌آنکه (و تو خرا خری) را نیست کرده باشی، خویش را در گمراهی افکنده و از حقیقت مطلب دور ساخته‌ای.

ابوالحسن اشعری این طرز کلام را مماثله نامیده و این نامگذاری این توهم را پدید می‌آورد که این غیر از آن چیزی است که از مثل یا از تمثیل اراده می‌گنیم و این درست نیست از آنکه وقتی می‌گویی: (مثلک مثل من یقدم رجل و یو خرا خری: حکایت تو حکایت کسی است که گامی برمه‌دار و گامی نگه‌هیدار) مثل این است که گفته‌باشی: (زیدالاسد) که اگر چه حرف تشبیه در این ذکر نشده در حقیقت تشبیه می‌باشد و نظری این است که بگویی (انتترقم فی الماء – تودر آب می‌نویسی) و (تضرب فی حدبی بارد – ودر آهن سرد می‌گویی) و (تفخی غیر فحم – و در غیر ذغال می‌دمی) در همه اینها صریحاً چیزی نمی‌آوری که دلالت به تشبیه داشته باشد اما تو در معنی می‌فهمی که مقصود این است که (انت کمن یرقام فی الماء و کمن یضرب حدبی بارد تو همانند کسی هستی که در آب می‌نویسد و در آهن سرد می‌کوید و در غیر ذغال می‌دمد) بنابراین هرچه شبیه این سخنان باشد که در آن مشبه به آشکار بوده و این فعلها به دنبال اسم و صفت آنها آمده باشد همین حکم را خواهد داشت. و بدان که مثل بهجهله‌هایی گفته می‌شود که در آن ناگزیر چیزی باید بعنوان مشبه بهذکر شده باشد و حذف مشبه به واکتفا بهمشبه در آن امکان ندارد و نمی‌توان کلام را بهمشبه برگرداند و آنرا صاحب جمله انگاشت جز اینکه مشبه را به چیزی مانند کرده باشد که حکم مضمون جمله مثل را داشته باشد.

بیان این مطلب در کلام پیغمبر (ص) می‌باشد که فرموده (الناس کابل ماهلاتکاد تجدیفیها راحله – مردم شتران صد نفری را مانند که یک بار بردار در آنیان نبینی) در اینجا مشبه به را که ابل است ناگزیریم نگاهداریم پس اگر بگویی (الناس لاتجد فیهم راحله) این سخن آشکارا نابجا است در اینجا سخت اقتضامی کند که چیزی که جمله به او اسناد داده شده حتی ذکر و نگاهداری بشود و این سخن خدای تعالی را ماند (انما الحیوة الدلنيا کماء انزلناه من السماء ...) که اگر بخواهی ماء را که مشبه به است حذف کرده و کلام را که به حیات که مشبه است نقل بکنی گفته‌یی که حاصل آن کلام معقول نخواهد بود از آنکه افعال یاد شده را که از آب پدید می‌اید نمی‌توان بر حیات جاری کرد پس این اصل را نگاهدار تا در راهی که در استعاره خواهد آمد به این نیاز خواهد بود ان شاعر الله تعالی.

## وجوه ذكر مشبه به

و جمله‌بیی که پس از مشبه بهمی‌آید از سه وجه بیرون نیست یکی اینکه از مشبه به لفظ موصول تعبیر شده و این جمله بعدی صله آن باشد مثل اینکه بگویی: (انت الذى من شأنه كيت و كيت: توکسى هستى که شانش چین و چنان است) و مثل آیه شریفه: (مثلم کتمل الذى استوقدنارا فلما اضائت ما حاوله: حکایت آنان حکایت کسی است که آتشی افروزدو آنگاه که پیرامنش را روشن کرد — ۱۷۲).

دوم آنکه مشبه بهنکره بوده و جمله تعبیر کننده از آن صفت باشد مثل اینکه بگوییم: (انت كرجل امره كذا وكذا: توکسى هستى كه کارش چین و چنان است) و سخنپیامبر (ص) که فرموده: (الناس كابل مائة لا تجد فيها حلها) و همانند اینها، سوم اینکه این جمله ماجمله ابتدائیه باشد و آن هنگامی است که مشبه بهمعرفه باشند و کلمه (الذى) در آن نباشد مانند آیه کریمه: (كمثل العنكبوت اتخذت بيبيتا: مانند عنکبوت است که خانه فراهم آورد).

## فصل

### تأثير تمثیل آنگاه که بدبیال معانی بباید

و آگاه باش که همه خردمندان اتفاق دارند براینکه تمثیل آنجا که عقب معانی بباید معانی که به اختصار در معرض آن قرار بگیرد و از صورت اصلی خود به صورت آن منتقل بشود برای آن معانی جامد شکوه می‌پوشاند و فضیلت می‌بخشد پایگاه و قدرمعانی را بالا برده و آتش آن را بر می‌افروزد و نیروی آن را در تحریک جانها دو چندان می‌کند و دلها را بدسوی آن معانی جلب می‌کند و از اعماق دل برآن معانی رقت و شور و عشق بر می‌خیزد طبایع را وادار می‌کند که بدان مهروزند. اگر مدح باشد باشکوهتر و با جلالتر و در دلها شریفتر و بزرگتر و در جلب قلوب بانشاطر بوده و زودتر انس می‌بخشد و بهتر شادی می‌آورد و آنکه را مدح شده بهتر تحت تاثیر و غلبه در می‌آورد و یاری ممدوح را بدسوی مدح کننده بیشتر جلب می‌کند و موجب هدایا و انگیزه مواهب گرانبها می‌شود و در زبانها بیشتر می‌گردد و گفته می‌شود وسزاوارترین چیز در آویش دلها است و اگر هجاودم باشد برخورد آن در دنیاکتر و داغ آن سوزناکتر و تاثیرش سختتر و تیزی اش بیشتر می‌شود: و چون بهمنظور برهان واستدلال گفته شود دلیلش روشنتر و چیرگی اش بیشتر و بیانش موثرتر است و اگر برای بالیدن و افتخار باشد میدانش گستردتر و شرافتش بیشتر و بیانش استوارتر می‌شود. و چنانچه برای اعتذار آورده شود بهزادی قبول مخاطب را بر می‌انگیرد و دلش را می‌رباید و در بر طرف کردن کینه‌ها موثرتر و در فرونشاندن خشم کارگرتر است عقده‌های پیمانها را بهتر می‌گشاید و در حسن بازگشت و پشیمانی، انگیزش بیشتر دارد. و اگر بهمنظور اندرز باشد دل را شفا بخشد و برای اندیشیدن آماده‌ترین وسیله و در بیدار ساختن و آگاهاندن رساترین ابزار است. در بر کنار کردن پرده گمراهی و بینایی بخشیدن به فرجام

کارها و بهبود رخشیدن بیماران و سیراب ساختن تشنه کامان شایسته‌ترین وسیله است. و همچنین است حکم مثل آنگاه که بخواهی در شاخه‌ها و انواع سخن استقراء کرده باها و شعبه‌های آن را بررسی نمایی.

### نمونه‌هایی از تاثیر تمثیل که بدنبال معانی باید

و اگر بخواهی که این اقسام را بشناسی، اگر چه به شناسائی آن کم احتیاج هست و آشناشی به آن نیازی به درنگ و آگاهاندن بیش ندارد بهاین سخن بحتری بنگر:

دان عَلَى آيَيِ الْعُفَّةِ وَشَاسِعٍ  
عَنْ كُلِّ نَدْ فِي النَّدْيِ وَضَرِيبٍ  
كَالْبَدْرِ اَفْرَطَ فِي الْعُلُوِّ وَضَوْئَهُ  
للْعُصْبَةِ السَّارِيَنَ جَدْ قَرِيبٍ ۸۷

آنگاه در حال خود و کیفیت معنی شعر که همراه تست بیندیش که چون بیت نخست را خوانده و هنوز به بیت دوم نرسیده‌یی و در تاثیر ویاری بیت دوم در بیت اول که دیدگان را خیره و تماشاگران را به طرف خود می‌خواند دقیقی کن آنگاه پس از آنکه بیت دوم (مثل) را خوانده و در آن تأمل کردی حال خود را باحالی که نخست داشتی مقایسه کن اینجا است که به تفاوت این دو حال و شدت تاثیر مثلاً پی برده و علاقه به خوبی و شرافت آن رادر دل خود احساس خواهی کردو تاثیر و انس آنرا گواهی خواهی کرد و حکم خواهی کرد که من در گفته خود برق بوده‌ام. همچنین علاوه‌هه کن چقدر فرق است میان اینکه بگویی: (فلاتنی خود را در خواندن کتب بیهوده برنج و امیدوارد زیرا آنها چیزی نمی‌فهمد) آنگاه آیه مذکور را بخوانی یا نظری این شعر را بربان آوری (از طویل):

رَوَامِلُ لِلَا شَعَارٍ لَا عَلَمَ عِنْدَهُمْ  
بِجَبَدِهَا إِلَّا كَعْلَمَ الْأَبَاعِرُ  
لَعْمَرُكَ مَا يَدْرِي الْبَعِيرُ إِذَا غَدَا  
بِإِوْسَاقِهِ أُورَاحَ مَافِ الْفَرَّأَرِ (۸۸)

میان آن سخن و این مثلاً فاصله زیاد است و فاصله زیادی هست اینکه بگویی (آری قومالهم بهاء و منظرو لیس هنک مخبر بل فی الاخلاق دقوقی الكرم ضعفیین وقلة — یعنی مردمی می‌بینم که شکوه و نمود ظاهر دارند ولی هیچ خبری آنچه نیست بلکه در اخلاق فروع مایه‌اند و در کرم و بزرگی ضعف و کمبود دارند) و سخن خود راقطع کنی آنگاه سخن این حکیم را بگویی: (اما البیت حسن و اما الساکن فردی. خانه زیبا است اما ساکن پست دارد) و این شعر این لنک را بخوانی (از منسخ):

۸۷ — به احسان جویندگان نزدیک و از هر همتایی در بخشش بدور است بسان ماه که در اوج بلندی است و شبروانرا پرتوش سخت‌نرذیک است.

۸۸ — یعنی: آنان شتران و ستورانی هستند که از اشعار نیکو هیچ آگاهی جزاگاهی شتران ندارند . به جانش سوگند که شتر چون باره‌ی کشد یا شب خود را به روز می‌آورد نمی‌دانند که در کیسه‌ها چیست .

فِي شَجَرِ السَّرُورِ مِنْهُمْ مَثَلٌ لَهُ رُوَاءٌ وَمَالَهُ ثَمَرٌ

وَإِنْ سَخْنَ ابْنِ رُومَى رَا بَخْوَانِي (از خفیف) :

فَغَدَ اكَالَخَلَافِ يُورقُ لِلْعَيْنِ نِيَابَى الْأَمَارَ كُلَّ الْإِبَاءِ

یا شاعر دیگر گوید (از طویل) :

فَانْ طَرْقَرَاقَتِكَ فَانْظَرْ فَرِبِيَا امْرُ مَذَاقِ الْعُودِ وَالْعُودِ اخْضَرِ

اکون در حالت دوم بیندیش که چگونه درختش برگ و بار می‌آورد و دندانهاش بالبخند با می درخشد و چگونه با چشیدن آن شهد عسل از کندو برمیداری و چسان حسن و خوبی را دراین عسل می‌بینی و شعر این لکنک را بخوان (از بسیط) :

اذا احوالحسن اضحي فعاله سمجا رايت صورته مناقب الصور

معنی این بیت را بدروشنی توجه کن و پایه اش را بشناس و آنگاه بیت پس از آن را بخوان:

وَهَبَكَ كَالشَّمْسِ فِي حُسْنِ الْمَرْتَنَةِ نَفَرَ مِنْهَا إِذَا هَلَّتِ الْأَضَرَرِ (٩٢ ب)

و بین که چگونه شرف این سخن در پیش تو بیشتر می‌شود. نیز در این بیتابتعتمام تامل کن (از کامل) :

وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ نَشْرَ فَضْيَلَةَ طَوَيْتَ اتَّاحَ لِهَا لَسَانَ حَسُودِ (٩٣)

بی‌آنکه دربیت بعدی و تمثیلی که بدبیال دارد دقت کنی در سنجش و فهم پایه این بیت در روشنی معنی بررسی کن آنگاه این شعر را بیاور .

لَوْلَا اشْتَعَالُ النَّارِ فِيمَا جَاءَتْ مَا كَانَ يَعْرِفُ طَيْبُ عَرْفِ الْعُودِ (٩٤)

و بنگر که چگونه با ایراد این مثل تمام حله معنی گستره می‌شود و زیبایی و آرایش نهانش آشکار می‌گردد و طراوت عودش را نمایان می‌سازد و از تابشگه فرخنده‌ی تراچهره بر می‌افروزد وارج و بهای خود را در دل و جان تو بکمال می‌رساند و شایسته خواندن همه

(٨٩) – یعنی: (ایشان حکایت درخت سرو را دارند که منظری خوش دارد ولی بار نمی‌دهد)

(٩٠) – یعنی: (پس هانند درخت بید شد که در پیش چشم ما پربرگ است ولی هرچه بخواهی از میوه دادن خودداری می‌کند).

(٩١) – یعنی: (اگر طرء گیسویی ترا خوش‌آید بنگر که بسا عود که سبز است و مزه تلخ دارد).

(٩٢) – یعنی: (چون شخص زیبایی را بینی که کارش زشت است رویش را از زشترين رخها میدانی).

(٩٣) – یعنی: (فرض کن کدر جمال همچو خورشیدی آیا نمی‌نگری که ما از خورشید نیز آنجا که خواهد بما آسیب رساند گریزانیم؟)

(٩٤) – یعنی: (چون خدا خواهد فضیلتی را که قبل از شناخته و گمنام بود بر ملا و منتشر کند بر آن زبان حسودی را می‌گمارد).

(٩٥) – یعنی: (اگر شعله آتش بدپیرامنش نمی‌رسیده رگزبوبی خوش عود شناخته نمی‌شد).

این سخن می‌شود. اینها امکان نداشت جز با بیت پسین و تمثیل و تصویری که دربردارد . باز این بیت هستی را برخوان (ا زوافر).

و من یک ذا فسم مر مرض یجد مرا به الماء الزلا لا (۹۴)

که اگر معنی ظاهر عبارت را فقط با این جمله می‌گفت که بدرستی نادان بدسرشت معنی را برخلاف شکل اصلی تصور می‌کند و درست را نادرست می‌انگارد آیا این شکوه را در سخن وی می‌دیدی؟ و آیا در مقام خوار داشتن و نکوهش ورد و تقیح و پردمبرداری از نقص یک شخص نادان بهپایه این مثلی که در بیت هست می‌رسید؟ و بهاین مایه رسایی می‌انجامید؟

و اگر خواسته باشی در این فن گرامی پر ارج تاثیر تمثیل را ملاحظه کنی این دو تعبیر را بهم رویارویی کرده و آنگاه بسنچ:

(إن الذي يعظ ولا يتعظ يضر بنفسه من حيث ينفع غيره، يعني : أنكَ تُنذِّر مَنْ دَهَدَ وَ خَوْدَ پَنْدَ نَمِيَّنِيرَدَ از همان جایی که بهدیگری سود می‌رساند خویشتر را زیان می‌رساند) و این مثل که از پیغمبر (ص) نقل شده که فرمود : (مثل الذي يعلم الخير ولا يعمل به مثل - السراج الذي يضيء للناس ويحرق نفسه و به روایتی مثل الفتیلة تضیی للناس و تحرق نفسها) یعنی : مثل آنکه خوبی را می‌داند و بدان کار نمی‌بندد مثل چراغی است که مردم را روشنی داده و خود را می‌سوزاند - و به روایتی مانند فتیله‌یی که به مردم روشنایی داده و خود را می‌سوزاند) همچنین وقتی کسی را موعظه کرده می‌گویی: (انك لاتجزى على السيدة حسنة فلاتقرن نفسك : تو در برابر کار بد پاداش نیک نمی‌بینی پس خودرا فریب مده).

وبعد که خاموش می‌شود این سخن را با این مثل مقایسه کن : (انك لاتجني من الشوك العنب وانما تحصد ما تزرع) یعنی : از خار انگور نمی‌چینی و فقط کشته خویش می‌دروی؛ و مانند اینها و بیز وقتی می‌گویی : (لاتكلم الجاهل بما لا يعرفه) : با نادان در چیزی که نمی‌داند سخن مگو. مفهوم همین سخن را با این مثل مقایسه کن (لاتنشر الدر قدام الخنازير: گوهر پیش پای خوکان مریز) یا (لاتجعل الدر في أفواه الكلاب : در دهان سگان گوهر مریز) و یا آنکه سخن شافعی را در این شعر بخوان :

أَنْثَرْ دُرًّا بَيْنَ سَارِحَةِ الْعَنَمِ؟ ۹۵

همچنین میان این عبارت : (الدنيا لاتدوم ولا تبقى : دنیا پایدار و برقرار نیست) و این تعبیر : (هي ظل زائل و عارية تسترد و دیعة تسترجع : دنیا سایه‌یی نایپایدار و عاریه‌یی پس دادنی و امانتی قابل استرداد است) و این سخن پیغمبر (ص) مقایسه‌یی کن که فرمود : (من في الدنيا ضيف وما في بيته عارية والضيف مرتحل والعارية مؤداة : هر که در دنیا است حکم مهمان را دارد و آنچه بدست اوست عاریه‌یی بیش نیست مهمان سرانجام

(۹۴) - یعنی: (هر که دهان تلغیت بیمار دارد آب زلال خوشگوار را بدان تلغیت می‌باید).

۹۵ - یعنی: (آیا در میان گله‌یی که مشغول چرا است گوهر بریزم؟)

خواهد رفت و عاریه‌هم پس داده خواهد شد) و این بیت لبید را بخوان (از طویل) :  
ومالمال والاهلون الا وديعة  
(۹۶) ولابد يوماً ان تردد الودائع

وشاعر دیگر گوید (از رمل) :

### وحیاة المرء ثوب مستعار (۹۷)

### انما نعمة قوم متنة

میان همه اینها مقایسه بکن. این بود گفتاری کوتاه از قالبهای تمثیلی و آگاهی از معانی و مقاصد آن اما سخن دراینکه راز این مایه تاثیر وجهت و سرچشمه آن کجا است و این چیست که اقتضای آوردن تمثیل می‌کند فرصت دیگری می‌خواهد و چون دراین باره بررسی کنیم برای آن علل و اسبابی خواهیم یافت که هریک از آنها بهنوبه خود بزرگی و شرف و گراننمایگی و کمال معنی را تامین می‌نماید نخستین و روشنترین این علل آن است که انس و علاقه دلها براین است که از یک چیز پوشیده و نهان بهیک چیز روش و آشکار برستند و از پس کنایه به تصریح دست یابند و انسان دوست دارد وقتی چیزی بهوی یاد می‌دهی برایش چیزی بگویی که آن را بهتر دریابد و در شناسایی آن اطمینان استواری کسب کند مثل اینکه شخص را از امور عقلی بهامور محسوس منتقل کنی و از آنچه بوسیله اندیشه دریافته می‌شوند بکشانی بهچیزی که ضرورة از روی طبیعت آن را می‌داند از آنکه دانشی که از این حواس بهدست می‌آید یا آنچه از طریق طبع آدمی در حد ضرورت حاصل می‌شود برآن دانشی که از راه دقت و تفکر حاصل می‌شود از حیث نیرومندی واستواری ترجیح دارد چنانکه گفته‌اند : (لیس الخبر كالمعاینة : شنیدن کی بود مانند دیدن) و با این مثال است که این اندازه اطمینان و استواری در انس قلبی با دانشی که داشتیم بهدست می‌آید. نوع دیگری از انس هست که تقدم آشنازی و الفت را می‌رساند چنانکه گفته‌اند :

### ما الحُبُّ إِلَى لِئِحَبِّ الْأَوَّلِ ۹۸

ومعلوم است که دانش نخست از راه حواس و طبیعت وارد جان آدمی می‌شود و آنگاه از راه اندیشه و فکر. و دراین صورت اوست که با جان ما و ذهن ما نزدیکی و خویشی محسوستر و پیمان و تضمین نیرومندتر دارد و در دوستی و مصاحبত خاطر ما تقدم و احترام استوارتری را دارا است و چون از یک چیز محسوس بهچیزی که عقل آنرا دریابد مثل بیاوری حکم کسی را داری که از غریب بیگانه بهآشنا و از یار تازه بهدوستی دیرین پناه می‌برد و در این حالت تو آنگاه که شاعر یا غیر شاعری یک معنی را بدون مثل برای تو القاء کند و پس از آن مثل مربوط بدان را بیاورد حکم کسی را داری که چیزی از پشت پرده برایش نشان داده و معرفی شود آنگاه پرده آن برداشته و گفته شود بین آنکه گفتم همین است آنرا آنچنانکه وصف کرده‌ام تماشا کن .

۹۶- یعنی (ماں و کسان امانتی بیش نیستند و ناگزیر امانتها روزی پس داده می‌شوند)

۹۷- یعنی (نعمت مردم کالایی بیش نیست و زندگی مرد جامه عاریتی بیش نه) .

۹۸- مهر و دوستی فقط یار نخستین را است .

## سبب تأثیر تمثیل در هر دو نوع آن

واگر بگویی این انسی که برای دیدن پس از توصیف درما پیدا می‌شود بیشتر برای آن است شک و نوادگی ما ازین برود پس آیا میتوانی بگویی تمثیل برای آن بیشتر مانوس آدمی است که معنی یاد شده و وصف گذشته‌ای را برما تصحیح کرده و اثبات می‌کند که وجودش جائز و درست بوده و محال نبوده است و آیا تمثیلی هست که چنین نباشد؟ پاسخ این است که آن معانی که تمثیل بدنبال آن می‌آید بردو قسم است: یکی معانی بدین و نامانوس که ممکن است مورد مخالفت واقع شود و وجود آنرا مبتنی و محال بخوانند چنانکه شاعر گوید (از وافر) :

**فَانْ تُقْرِبِ الْأَنَامَ وَانْتَ مِنْهُمْ فَانَ الْمِسْكَ بَعْضُ ذِمَّةِ الْفَزَالِ**

واین تمثیلی است که در آن ممدوح شاعر از مردم برتر است و بهپایه‌یی رسیده که فکر وجود شباخت بین این دو (او و مردم) باطل است و چنان است که گویی خود ممدوح اصل و جنس جدا گانه‌یی دارد و این امر غریب است زیرا لازم می‌آید که برخی اجزای یک جنس در فضایل و برتری به جایی برستد که در خواص از آن جنس محسوب نگردند و این مدعای نیاز به دلیلی ندارد که وجود چنین حالتی را اثبات کند تا سرانجام از این معنی بهمدح ممدوح بپردازد این است که چون شاعر می‌گوید : (فان المسك بعض ذم الفزال) دلیلی به مدعای خود می‌آورد و روشن می‌سازد که مدعای او می‌تواند وجود داشته باشد و در این مدعای خود را از پستی دروغ تبرئه می‌کند و خویش را از ردیف کسانی که بدون بصیرت کافی اقدام به چیزی می‌کنند یا بهادعای بی‌برهانی دست می‌یازند بدور می‌سازد و آن بین سبب است که مشک از صفت خونی بیرون آمده و به مرحله‌یی رسیده که حقیقت خون محسوب نمی‌شود زیرا بهیج روی در خون از اوصاف مشک نه کم نه زیاد وجود ندارد و البته در مشک هم از اوصاف خون چیزی یافته نمی‌شود.

نوع دوم تمثیل این است که معنائی که مثل آن برای آن آورده می‌شود چندان غریب و نادر نیست که در امکانش به دلیل و برهان و اثبات نیازمند باشیم نظیر این آن است که فایده‌یی را از یکی از کارهای آدمی نفی بکنیم و ادعا بکنیم که از این عطش هیچ سودی برنمی‌دارد آنگاه به این معنی مثل زده بگوییم (او) مانند کسی است که آب به کف دست گیرد یا برآب چیزی نگارد (اکنون این معنی که مثل بدان آورده‌ایم یک معنی مورد انکار و شکفت نیست از آنکه خطای آدمی را در گفتار و اندیشه و آرزو و طلبش نمی‌توان انکار کرد نمی‌بینی که مقصور و نتیجه این شعر (از طویل) :

---

۹۹ - یعنی (اگر تو از همه مردم برتر و بالاتری در حالی که از ایشان می‌باشی نشکفت زیرا مشک جزئی از خون آمده است).

## فَأَصْبَحَتُ مِنْ لَيلِ الْغَدَاءِ كَقَابِضٍ

### عَلَى الْمَاءِ خَانَتُهُ فُرُوجُ الْأَصَابِعِ ۱۰۰

این است که شاعر از این تصور که از لیلی کام برگیرید و از وصلش نیکبخت گردد نومید و سرگشته شده است و این یک امر مورد انکار و شگفت و ممتنع وجود چیزی که خارج از عرف باشد نیست که در چنین اموری تصور آدمی شاهدی برآمکان این امور بیاورد و در پیشگاه وجدان برصدق مدعای خود اقامه دلیل نماید.

اکنون که ثابت شد که معانی تمثیل شده براین دو قسم عی باشد باید دانست که فایده و سبب انس آدمی روشن و آشکار است زیرا در این مورد مثل صحت و درستی مطلب را می رساند و شک را از بین می برد و گوینده آن را از تکذیب مخالف و حمله منکر و ریشخند اعتراض کننده در امان می دارد و سنجش و قیاس کسی که حال مثل را به کسی قیاس کرده که از موصوف و گزاره خود پرده برگیرد یک قیاس آشکار و درستی است.

اما در نوع دوم اگرچه از این قسم بهره بی که شرح دادیم چیزی به ما نمی دهد فایده دیگری در بردارد که درست جایگزین و همسان آن است بطوری که بیان مطلبی برای آنکه درستی اش اثبات و تقریر و ثبات آن در ذات و ریشه اش روشن گردد به اقامه دلیلی نیاز دارد همینطور به بیان اندازه و چگونگی و وضع و عقایسه آن هم نیاز هست تا از حد و اندازه اش در قوت وضعف و افزود و کاست پرده برداشته شود و چون بخواهی این مطلب را نیک بدانی نخست در تشییه صریح که تمثیل نباشد در نگر نظری قیاس چیزی به چیزی در رنگ همچون (کحنک الغراب : مانند منقار کلااغ است) که در این مقایسه می بخواهی اندازه و شدت سیاهی را برسانی نه مطلق سیاهی را.

و چون این اصل ثابت گردید پس آن اوصافی که شنونده بوسیله تمثیل از امور عقلی به محسوسات و عیان کشیده می شود — اوصافی که در ذات خود خیلی شناخته و مشهور بوده و نیازی نیست که در ممکن موجود بودن آن دلیلی بیاوری — اگر چه این اوصاف از این جهت بوسیله مشاهدات و محسوسات از تمثیل بی نیاز می شوند اما از جهت روشن شدن اندازه و مقدار ، نیاز به توضیح دارند، زیرا هقادیر، در پنهان عقل متفاوت و مختلف می باشند از لحاظ سودمندی هر کاری گویند که مبالغه و متوسط بودن آن باهم فرق دارد.

— اما اگر به امور محسوس و دیدنی برگردی حقیقت آنرا آنگونه که در ترازو سنجیده شود می شناسی پس وقتی شاعر می گوید (از طویل) :

## فَأَصْبَحْتُ مِنْ لَيلِ الْغَدَاءِ كَقَابِضٍ

### عَلَى الْمَاءِ خَانَتُهُ فُرُوجُ الْأَصَابِعِ [۱۰۰]

---

— یعنی (در آذوی وصل لیلی چنان صبح کرده و شام خود را به روز آوردم که حکم کسی را پیدا کردم که آبرا به کف گرفته ولای انگشتانش بر او خیانت کند و آنرا بریزد)

برای تو یک دیداری را که هرگز مورد شک نیست نشان می‌دهد و دیگر شک نمی‌کنی که او در نومیدی و سرگشتنگی اندیشه بهمنتهی درجه رسیده تا آنجا که دیگر نه کم و نه زیاد هیچ کامی نگرفته است.

پس این حاصل‌همان پاسخ ما است و ما با نوعی مسامحه و سهل انگاری است که خیال می‌کنیم که انس و آشنا بی‌ما با انتقال از اوصاف و گزارش‌های یک‌چیز به دیدار و نمایش بصری آن فقط معلوم بر طرف شدن شک و تردید است.

### فرونوی تاثیر تهشیل که از مشاهده بر می‌خیزد

واما چون بدتحقيق بر می‌گردیم می‌دانیم که دیدن و مشاهده با وجود آگاهی از درستی خبربردل و جانها تاثیر می‌گذارد چنانکه خدای تعالی از ابراهیم پدرود و سلام براو باد) در این آیه خبر می‌دهد: (قال بلی ولكن ليطمئن قلبی : گفت آری ولكن برای اینکه دلم اطمینان پیدا کند) و در این مورد شواهد بسیار و مطلب آشکار است. و اگر کار بدین‌سان نبود این شعر ابو تمام معنایی نداشت (از طویل):

وَطُولُ مَقَامِ الْحَيِّ فِي الْمَرْءِ مَخْلُقٍ  
لِإِدِيَّاجَتَيْهِ فَاغْتَرَبَ تَسْجَدَدَ  
فَأَنِّي رَأَيْتُ الشَّمَسَ زِيدَتْ مَحْبَةً  
إِلَى النَّاسِ أَنْ لَيْسَتْ عَلَيْهِمْ بِسَرَّ مَدِيْ

وآن بدینگونه است که اگر موضوع دیدن در بیت دوم انس و آشنا بی‌ما در مورد چیزی که نخست شک داشتیم نمی‌رسانید و یا آگاهی ما از چیزی جز آن بود که پیش از اوردن بیت دوم داشتیم این نوشدن در بیت دوم معنی نداشت چون چنین است پس هرگاه کسی را می‌گویی: (تو در کارت احتیاط را فرو گذاشتی و راه درست را نشناختی و خواهان چیزی هستی که بدان نمی‌رسد آنگاه که خواسته تو این صفت داشته باشد و از این راه بوده باشد) آنگاه این سخن را بدبندی آن بیاوری (آیا آنکه آب به دست گرفته چیزی از آن به کف او می‌ماند) اگر ما موضوع شناخت مقدار شدت و مبالغه در امور و بیسود بودن مطلق این کارها را مطرح نساخته و از آن سخن نگفته بودیم از این دیدن اوصاف خورشید فقط آن مایه آگاهی و دانش برای ما می‌ماند که نخست از نوشدن و گرامی بودن داشتیم.

آنگاه بدبندی این سخن بگویی (آیا در کف آنکه آب به دست گرفته است از آن چیزی می‌ماند؟) اگر ما بیان مقدار شدت وضعف و مبالغه مطلب برادران این بیان ترک کنیم و سودنداشتن کارچنین شخصی را نگوییم فقط دیدن اوصاف این مطلب را روشن می‌کند مثلا اگر شخص در کنار جوئی در موقع گفتگو با رفیقش ایستاده و بخواهد بگوید که از کوشش خود سودی

(۱۰۹) — یعنی: (طول اقامت آدمی در بین قبیله و خاندان خود دیباچه‌های او را کهنه می‌کند پس دوری و غربت گزین تانوشوی پس بدترستی که من خورشید را می‌بینم که در نظر مردم از آن محبویت روزافزون برخوردار است که برای آنان همیشه نمی‌تابد).

و بهره‌بیی به دست نخواهد آورد آنگاه دستش را در آب فرو ببرد و بگوید (نگاه کن آیا در دست من چیزی از آب ماندتو نیز در اینکار اینطور می‌باشی) این یک تاثیری در او دارد که اگر این کار را نمی‌کرد و فقط به گفتش کفايت می‌کرد این مایه تاثیر نداشت و تاثیری که زائد برگفته و بیان و زاییده عمل باشد و اگر شخصی ترا مثلی بزند در موردمنانافت دو چیز و بگوید آیا این با آن جمع می‌شوند؟ و آنگاه بدآب و آتش که حاضر بوده باشند اشاره بکند این یک تاثیری خواهد داشت که وقتی تها بد ذکر (آب و آتش جمع نمی‌شوند) می‌پرداختی این مایه تاثیر را نداشت این همان تاثیری است که مشاهده امور در تحریک روح و جای دادن معنی در دل آدمی آنگاه که از راه دوچشم و حواس باشد به جای می‌گذارد. و گرنه بدانستن اینکه آب و آتش جمع نمی‌شوند نیازی نداریم که با دیدن آنها پس از اینجا با مجریه اطمینان بخشی آنرا تصدیق کنیم.

### تعابیر با تمثیل بیش از تعابیر با غیر آن اثر دارد

از نمونه‌هایی که تاثیر و انس فراوان تمثیل قسوم با مشاهده را می‌رساند اگرچه در بیان مقدار یا رساندن درست معنی به آن نیاز نداشته باشی این است که گاه یک معنی را با یک عبارتی بیان می‌کنی که آنرا بیشتر مبالغه‌بکند و کوشش داری که این بیان مبالغه‌انگیز از دل آدمی هرگز جدا نشود مثل اینکه در توصیف درازی یک روز بگویی یوم کاتولیک مایتوهم — روزی درازتر از آنچه به پندر آید و (کانه لا آخرله — گویی او را پایانی نیست) و نظایر آن مثل این شعر (از بسیط) :

فِ لَيْلٍ صَوْلٍ تَنَاهَى الْأَرْضُ وَالْطَّولُ      كَأَنَّمَا لَيْلَهُ بِاللَّيْلِ مَوْصُولٌ<sup>۱۰۲</sup>  
این مایه انس و دلپذیری را در بیت زیر نمی‌یابی آنجا که شاعر گوید (از بسیط) :  
وَيَوْمٌ كَظِيلٌ الرُّمْحٌ قَصْرٌ طَولَهُ<sup>۱۰۳</sup>

از آنکه عبارت نخستین از نظر مبالغه سخت‌تر و قویتر است و سایه شمشیر در هر حال نهایت دارد و پایانش با چشم درک می‌شود و حال آنکه خود خواسته‌ای بگویی که روزی است که گویا پایان ندارد باز این تاثیری که در بیتا خیراست بیشتر است نیز وقتی می‌گویی:

(یوم کاقصر مایتصور — روزی کوتاه‌تر از آنکه به تصور آید) و (کانه ساعت — گوئیا ساعتی است) (کلمح البصر — مثل یک چشم بهم زدن است) و (کلا ولا: مثل اینکه اصلاً نبوده و وجود نداشته) با اینکه اینها همه تمثیل است این مایه تاثیر و احساسی را که مثل (ایام کاباهیم القطا: روزهایی چنان کوتاه که گویی انگشتان مرغ سنگخوار است) و نیز شعر زیر از ابن معتمر در دل تو دارد، فاقد است (از کامل) :

۱۰۲ — یعنی: (در آن شب ناحیه صول شبی کد پهنا و دراز نداشت چنانکه گویی شب به شب پیوسته بود) «حدج بن حدج»

۱۰۳ — یعنی: بسا روزاکه در بلندی سایه نیزه را می‌مانست. و باده خونین و ارتعاش پریط آنرا برما کوتاه کرد. مصراج دوم اینست: دم الزق عننا واصطفاق المزاهر

**بُدَّلْتُ مِنْ لَيْلٍ كَظِيلَ حَصَاءٍ لَيْلاً كَظِيلَ الرُّمْحِ غَيْرَ مُوَاتٍ ۱۰۴**

**ظَلَّلْنَا عِنْدَ بَابِ آئِ نُعَيمَ يَوْمٌ مِثْلِ سَالَةِ الدُّبَابِ ۱۰۵**

همچین است وقتی می‌گویی (فلانی وقتی یک چیز را تصمیم کند، هرگز یاد آن از دل و خاطرش نمی‌رود و اندیشه خود را بگذراندن تصمیم خود وامی‌دارد و هیچ چیز اورا از آن کارباز نمی‌دارد) و تا آنجا که ممکن است در رساندن این بیان و مبالغه در آن شرط احتیاط و دقت بجای می‌آورد، آنگاه در دل خود از شنیدن این سخنان جنبش و نشاطی که لازم است احساس نکنی و فقط مثل این است که سخن باطل و خبر بی‌نشان و ا مضای شنیده‌بی، آنگاه به‌این شعر می‌رسی و می‌خوانی (!از طویل): [www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

**إِذَا هَمَ الْقُوَى بَيْنَ عَيْنَيْنِيْ عَزْمَهُ وَنَكَبَ عَنْ دِيْكُرِ الْعَوَاقِبِ جَانِبًا ۱۰۶**

اینجا است که از شادی جانت لبریز می‌شود و آن هایه خرمی ترا درمی‌پیابد که بدقول قاضی ابوالحسن – برایت زدون آن حال ممکن نیست و مگوکه این به‌خاطر ایجازی است که در آن هست اگر چه از ایجاز هم برخوردار است ولی اصل مطلب آن است که عزم را پیش چشم قرارداده و دری از امور نامحسوس در برابر دیده گشوده است و در بیان راز این تاثیر اگریندیشیم یک مذهب دیگری هم هست که مأخذ لطیفتر دارد و در تحقیق استوارتر و سزاوارتر است که همه‌این باب را دربرینگیرد، و آن این است که تصور شبه از یک معنی در غیر جنس و شکل آن معنی و پرداشتن آن از یک جای دور دست، دردیگری از اظرافت و لطف می‌گشاید و روشی دیگرگونه از روش‌های نیکوی سخن پیدید می‌آورد که پیگاه آن در عرصه خرد، برکسی پوشیده نیست و آماده‌ترین شاهد این آن است که در تشیید مشاهدات به‌یکدیگر دقت کنی از آنکه این تشییهات چه عامیانه و مشترک عیان مردم و چه مختص یک گوینده باشد که دگری آن را نگفته باشد، چندان بدل آنان نمی‌دهد مگر آنگاه که شبه از بیان دوچیز بادو تاثیری ندارد و جنبش و تکانی بدل آنان نمی‌دهد از این دوچیز بازویی کاملاً متفاوت آورده شود، چنانکه تشییه چشم بدنرگس یک تشییه عامیانه است و درین همه مردم معروف و عادی است و تو میان چشم و نرگس فاصله جنسی زیادی می‌بینی و تشییه ثریا به‌خوش انگور تابان یا لگام سیمین و شمشیر از غلاف درآمده و مانند آن که خود تشییه‌ی است از زبان خواص، در هردو تباین بین جنس شبه و مشبه به‌چنان است که برکسی پوشیده نیست .

۱۰۴) – یعنی: از شبی که مانند سایه سنگریزه باشد ، به شبی رسیدم که چونان سایه نیزه‌ای بود که آز سرش پیدا نبود .

(۱۰۵) – یعنی: (بردر ابونعیم روزی را به شب آوردیم که در کوتاهی همچوگردن مگس بود) .

(۱۰۶) – یعنی: (چون برچیزی همت می‌گماشت اراده خود را پیش دوچشم می‌داشت و از فکر سرانجام کارشانه خالی می‌کرد ) .

همچنین اگر همه تشبیهات را استقراء و آزمایش کنی می‌بینی که هرچه بعد میان دوچیز بیشتر باشد بردهای خوشایندتر و شگفت‌تر است و دلها از آن به وجود می‌آیند و در ایجاد سبکباری و نشاط دلها نزدیکترین عامل است. و اینجا پایگاهی از ظرافت است و گریزپایان و گوشنه‌نشینان را نیز برس و جد می‌آورد و از هرگوشه شادی فراهم می‌آورد همه اینها از این جهت است که در این تشبیهات دوچیز را می‌بینی که در عین اختلاف باهم دارند و در آفرینش انسان و در آسمان و زمین و در لابالی باعها یک نقش واحدی مشاهده می‌کنی و همچنین اگر این جمله را گسترش‌بدهی و این لحظه را بررسی بکنی زیبایی‌ها و طرایفی خواهی دید که از هرسوبرتو فرومی‌ریزند این است که در این شعر تشبیه بنفسه را (از بسیط) :

ولازوردیة تَزَهُّو بِزُرْقَتِهَا  
بَيْنَ الرِّيَاضِينَ عَلَى حُمْرِ الْيَاوِقِيتِ  
كَأَنَّهَا فَوْقَ قَامَاتِ ضَعَفْنَ بِهَا  
اوَّلُ النَّارِ فِي أَطْرَافِ كَبْرِيٍّ ۱۰۷

از تشبیه نرگس به (پمناه در حشوهن عقیق: روغن‌دانهای گوهرینی هستند که پیرامنش از عقیق باشد) دلپذیرتر و شگفت‌تر و برای جلب اشتیاق سزاوارتر می‌بینی از آنکه این تشبیه از گیاه خشکی‌بیی که تیماره‌ی دارد از یکسو و برگهای باطرافتی که آب از آن فرو می‌چکد و از شعله‌آتشی که از یک چیز کاملاً خشک سرکش و سرخی آن نمایان است شبیه برای تو می‌سازد و این در نهاد ماوشالوده طبیعت ما است که هرگاه چیزی از جایی نمایان شود که ظهورش برای ما غیر منظره است، یعنی از جایگاه و معدن آن چیزبرنخیزد، دلها بیشتر و بهتر بدان گرایش دارند و نشاط بیشتری پدید می‌آورد و این فرق نمی‌کند که در پیدایش این شگفتی و اینکه در پهنه زیبای اعجاب وارد شده‌ای شبه را از جائی بگیری که مکان مخصوص آن نیست یا وجود چیزی را از آنچه شناخته نیست دریابی. اگر شاعر در این تشبیه بنفسه را بدیکی از گیاهان مانند می‌کرد یا از میان رنگها شبیه می‌بست این مایه شگفتی و زیبایی در آن نمی‌دیدی و در حسن و کمال این مایه بهره نداشت.

و چون این اصل ثابت شد یعنی اینکه در میان دوچیز با جنس جداگانه و متفاوت شبیه تصویر کنیم که تمام نیروهای تحسین را برانگیخته و زیبایی‌های نهان را آشکار سازد اینک باید گفت که برای این مزیت در این مسابقه تمثیل از ویژگی و سبقتی خاص برخوردار است و این تنها فنی است که تمثیل پیشوای آن است و نخستین راهنمای آن بحساب می‌آید.

مقام تمثیل در این باب طوری است که اگر بخواهی ظرافتهای آن را یاد کرده و محسن آن را برشماری و آن ابداعهایی را که با مهارت از تمثیل برمی‌خیزد بگویی و تالیفاتی که بوسیله تمثیل بدین هنر مربوط می‌شود بیاوری مطالب پیش تو از دحام خواهد داشت و چنان غرق می‌شود که ندانی کدامیں آنها را ذکر کنی و از کدام یک عبارت کنی. چنانکه شاعر

---

(۱۰۷) — یعنی: (بسا بنفسه لاجوردی که به کبوتری خود در میان بوستانی که یاقوتهای سرخ (شقایق) در جریان داشت بپرسی به بالد گویی به بالای ساقه‌های ضعیف خودنمایی می‌کنند شاخه‌هایی که به اطراف کبریت بهنگام شعله‌ورشدن می‌مانند).

گفته است (از رجز) :

اِذَا اَتَاهَا طَالِبٌ يَسْتَأْمِهَا      تَكَاثُرٌ فِي عَيْنِيهِ كَرَامُهَا      ۱۰۸

آیا دیگر دراین که رام کردن و تالیف دوچیز متباین نقش افسون و سحر را بازی می‌کند، تردید داری که چگونه خاور و باخترا را جمع می‌کند یک شخص پست بدفال را با یک شخص والاتبار گرد می‌آورد، شبد معانی مصور ذهنی را در موجودات مجسم نشان می‌دهد پیش تو بیزان را برسر گفتار می‌آورد و شخص بیيان را بیان می‌بخشد، درمیان جمادات، زندگی نشان می‌دهدو سازش اضداد را نمایش می‌دهد مرگ و زندگی را یکجا دربرابر می‌آورد آب و آتش را جمع می‌کند، چنانکه مثلا برای ممدوح گفته می‌شود : «او دوست از حیات و دشمنان را مرگ است» یک چیز را از جهت آبروی خان از جهت دیگر آتش می‌نامد. چنانکه گویند (از خفیف) :

اَنَّا نَارٌ فِي مُرْتَقَى نَظَرِ الْحَا      سِيدٌ ماءُ جَارٍ مَعَ الْإِحْوَالِ      ۱۰۹

همچنین شیرین را با تلخ، شرنگ را با انگیzin زشت را با زیبا جمع می‌کند، چنانکه گویند (از خفیف) :

حَسَنٌ فِي وُجُوهِ أَعْدَائِهِ أَقْبَ      حُمَّىٌ ضَيْفِيَ رَأَتُهُ السَّوَامُ      ۱۱۰

از آنکه چرندگان و اغnam مهمان را سخت دشمن می‌دارند چراکه می‌دانند بخارطر مهمان ذبح خواهند شد).

و در آن واحدیک چیز راهم سیاه و هم سپید جلوه عی دهد، چونانکه شاعر گفته است (از طویل) :

لَهُ مَنْظَرٌ فِي الْعَيْنِ أَبْيَضُ نَاصِعٌ      وَلَكِنَّهُ فِي الْقَلْبِ أَسْوَادُ أَسْفَعَ      ۱۱۱

و گاه چیزی را به حقیقت ضدان برمهی گرداند چنانکه گفته است (از خفیف) :

غُرَّةٌ بِهُمْمَةٍ أَلَا إِنْسَماً كُنْ      تُأَغْرِيَ أَيَامَ كَنْتُ بَهِيمًا      ۱۱۲

(۱۰۸) – یعنی: (وقتی خواهنه پیش او بباید و از او نشان خواهد در چشم خوبیها و بزرگیهای آن بسیار می‌شود).

۱۰۹ – یعنی (من از دیدگاه حاسدان آتشم و با برادران و یاران آبروان).

۱۱۰ – یعنی (او خوب و زیبا است اما از دیده دشمنان زشنتر از معهانی است که چرندگانش ببینند).

۱۱۱ – یعنی (او نمایی چنان دارد که در دیده سفید سفید ولیکن در دل سیاه سیاه است).

۱۱۲ – یعنی (سپید و سیاه است و آگاه باش که من روزگاری که تیره و سیاه بودم سفید بودم).

و گاه چیزی را نزدیک و در عین حال دور می‌خواند، مثال گفته شاعر (از کامل) :  
**دانِ عَلَى أَيْدِي الْعُفَافِ وَشَاسِعٍ** (رث ۸۷)

و چیزی را حاضر غائب می‌پندارد، چنانکه شاعر گوید (از متقارب) :  
**أَيَا غَائِبًا حَاضِرًا فِي الْفُوَادِ سَلَامٌ عَلَى الْحَاضِرِ الْغَائِبِ** (۱۱۳)

ویا اینکه یک چیز در خشان نایدید می‌شود و غروب می‌کند مثل این بیت (از منسخ) :  
**لَهُ الِّيَكُمْ نَفْسٌ مُشْرِقَةٌ إِنْ غَابَ عَنْكُمْ مُغْرِبًا بَدَأَهُ** (۱۱۴)

و گاه یک چیز را گردان و سیر کنید و در عین حال ساکن معرفی می‌کند. چنانکه در وصف شعری که راویان آنرا در زبانها بگردانند چنین آمده است که قاضی ابوالحسن گوید (از متقارب) :

**وَجْهَةُ الْأَفْقِ مَوْقُوفَةٌ تَسِيرُ وَلَمْ تَبَرِّجْ الْمَحْضَرَةَ** (۱۱۵)

آیا دیگر نزدیک کردن دوچیز دور و پیوستن دوچیز متفاوت در پهنه تمثیل برتو پوشیده است؟ حال آنکه شخص را در استدلال و حسن ایراد سخن، آنگاه که با داروی قطران و معالجه شترگر برایت مثل می‌زنند، می‌بینی و گاه در بریدن گوشت بوسیله قصاب و بکاربردن چاقو در پاره‌پاره کردن و خرد کردن گوشت بهاین مثل می‌رسی : (یضع الهاء موضع النقب) : داروی قطران را درست به محل زخم و خارش می‌گذارد) و (یصیب العز ویطبق المفصل) : درست به جای بریدگی گذاشته و به هدف می‌زنند) پس دقت کن و بین آیا بیش از این ناهمانگی و دوری میان شراب خوش و سخن و بیان پیدا می‌شود آنگاه بار دیگر بنگر که چگونه بین این دوچیز پیوند برقرار شده و از گردهم آیی ایندو چگونه عقل انس می‌گیرد و طبع می‌پسندد بطوری که چهبا در برابر این مثل - آنجا که در اثنای فصلها بیاید و خواسته باشی فاضل را از مفضول روشن کنی - آنچنان قبول خاطری می‌یابی که از رایحه مشک و پراکنده عطر حاصل نمی‌کنی بطوری که با آوردن کلمه بریدن و (تطبیق و رویهم نهادن) موقعیتی ترا پدید می‌آید که دیگر هر گونه ناراحتی دل و پرده وحشت از جان آدمی میریزد و تکلف این گفتار دراین است که آدمی با آن موافقت نمی‌کند و میدانی دارد که بدان دستیازی نتوان کرد و این تمثیل‌هایند احتیاج برای ضروریات است و دلیل این است که دست صنعتگری در آن تصرف کرده و آنرا برنهایت

۱۱۳ - یعنی: (ای که غائبی ولیکن در دلم حاضری ، درودی از من بر غائبی که حضور دارد).

۱۱۴ - یعنی (اورا در پیش شما نفس در خشند و تابانی است گرچه تنش از میان شما غائب است).

۱۱۵ - یعنی (بسا خبر آفاقگیری است که ساکن و متوقف است لیکن همه جا سیر می‌کند درحالی که این خبر از پیش ما حرکت نکرده است).

۱- [هرگز وجود حاضر غائب شنیده‌ای من در میان جمع و دلم جای دیگر است]  
 سعدی

ابداع رسانده است از آنکه برای توعدم را وجود و وجود را عدم قلمداد می‌کند مرده را زنده و زنده را مرده معرفی می‌کند یعنی مثلاً مردی را که پس از مرگ نام نیک و ذکر جمیل از او بجای هانده چنان می‌نماید که گوئی نمرده است و این نام نیک را از برای او حیات شمرده است. چنانکه شاعر گوید (از بسیط) :

### ذِكْرَةُ الْفَتَى عُمُرُهُ الثَّانِي : ۱۱۶

ویا اینکه از شخص گمنام و بی‌مقدار و نادان به مرده تعبیر می‌کنند و از این حیث که از او اثری نیست که او را بشناساند چنان وانمود می‌کنند که گویا هرگز در عالم هستی نیامده است .

تبرستان  
آوردن تمثیل از عدم یا ضد یک چیز

و در این معنی لطیفة دیگری است که اگر دقت کنی سزاوارترین عامل جلب اعجاب و شگفتی است و آن این است که گاه خود مرگ را زندگی نوین قلمداد می‌کنند چنانکه برای شخص گوینده که با مرگ او زندگی‌اش بکمال رسیده آنجاکه گویند (فلان عاش حين مات: فلانی آنگاه که مرد زندگی آغازید) که مراد اینجا آن شخص با حمیت و کراحت ذاتی است که از قبول ننگ سرباز زده و به استقبال بدل جان و قبول سختی شتافته است و در مقام ایثار و از خود گذشتگی کاری در حد فداکاری گعبین مامه کرده است و نبردی که در کنار خاندان خود کرده و در پنیرفتن ستم شکیب ورزیده و در کشتن دشمنان مصمم گشته است تا آنجاکه نام و یادبودی در تاریخ برای خود بجای گذاشته است که در زبانها بگردد و با گذشت روزگاران حدیثش بر سر زبانها افتد و سمرگردد. چنانکه ابن بناهه گوید (از کامل) :

### بِأَبَيِ وَأُمَّيِ كُلَّ ذِي نَفْسٍ تُعَافُ الصِّيمَ مُرَءٌ فِي مِيتَهَا وَيَعِيشُ ذِكْرَهُ تَرْضِي بِيَانٍ تَرِدَ الرَّدَى ۱۱۷

ومسلم است که همین‌مثل از یک چیز شباهای گوناگون به دست می‌دهد و از یک ریشه شاخه‌ها می‌آورد شاخه‌هایی که هریک به نوبه خود میوه‌ها دارد مثلاً با برافروختن آتش، تصویر یک مرد با جود و هوشیار زیرک و شیوه از هوقیقت در کارها و دست‌یافتن و آرزوها می‌سازد، با صداکردن و روشن نشدن آتش تصویر شخص بخیلی می‌آورد که حاضر نیست ترا چیزی بدهد، و یا کودنی را نمایان می‌کند که استعداد بهره بخشی و استباط معنای را نداد، یا تصویر کسی که نلالش هدر برود و مانند اینها را بدست می‌دهد. واژمه تصویری

۱۱۶ - نام نیک جوانمرد زندگانی دوم اوست .

۱۱۷ - یعنی (پدر و مادرم فدای هران وجود با حمیتی باد که جانش از قبول تلغی ستم سرباز زده دربرابر اینکه خواری ظاهری را بخویشتن پسندیده جانش را از دست داده و آنگاه نامش را زنده داشته است) .

هی سازد که روشنگر شهرت و نمایشگر هوشمندی و بزرگواری و آقایی یک شخص باشد . و نیز کمال پس از نقصان و نقصان پس از کمال را نمایش می دهد . چنانکه گفته اند (هلال) نما فعاد بدرا : هلالی بود که بزرگ شدو آنگاه ماه چهارده شبه گردید ) که مراد رسیدن فرزند صالح به جایی است که در کمال و خرد و دیگر فضایل به تبار خود رفته است . چنانکه ابوعتمام گفته است (از کامل) :

لَوْا مَهْلَتْ حَتَّىٰ تَصِيرَ شَهَادَةً كَرْمًا وَنُكَّ الشَّوَاهِيدِ فِيهَا اِيْقَنْتَ آنْ سَيَّصِيرُ بَدْرًا كَامِلاً	لَهُنْ عَلَىٰ تِلْكَ الشَّوَاهِيدِ فِيهَا لَعْداً سَكُونَهَا حَجَّ وَصَبَابَاهَا اِنَّ الْهَلَالَ اِذَا رَأَيْتَ نُسُوهَ
--	--

۱۱۸

و با این مثل عینا ارتقاء شرف و بزرگی شخص را به مرحله بالاتر نیز بیان می کنند چنانکه بختی گوید (از کامل) :

شَرَفٌ تَزِيدُ بِالْعَرَاقِ الِّيَ الَّذِي مِثْلُ الْهِلَالِ بَدَا فِلْمٌ يَسْرَحُ بِهِ	عَهْدٌ وَهُوَ بِالبَيْضَاءِ اوْبَلَتْجَرَا صَوْغُ الْلَّبَابِ فِيهِ حَتَّىٰ اَقْمَرَا
--	--

۱۱۹

و گاه داستان تصویر انسان را در نشو و نمای خود که به حد بزرگی رسیده و آنگاه جوانی سپری شده، باز می گردد و برای تو بیان می کند چنانکه شاعر گفته است (از کامل) :

اَلْمَرَءُ مِثْلُ هِلَالٍ حِبْنَ تَبَصْرَةٍ يَسْرُدُ وَضَيْلًا ضَعِيفًا ثُمَّ يَتَسْقِي	يَسْرُدُ اَدَدُ حَتَّىٰ اِذَا تَمَّ اَعْقَبَهُ كَرْالْجَدِيدِينِ نَقْصَانًا ثُمَّ يَتَمْحِقُ
--	---

۱۲۰

و همچنین از دو حالت تمام و ناقص بودن ماه شاهدهای لطیف جدا می شود و شگفتزین سخن را در این باره ابن بابک گفته است (از کامل) :

وَآَعْرَتَ شَطَرَ الْمُلْكِ ثُوبَ كَمَالِهِ	وَالْبَدْرُ فِي شَطْرِ الْمَسَافَةِ يَكْمُلُ
---	--

۱۲۱

۱۱۸ - یعنی (برشواهدی از آن دو فرزند که هر گاه زندگی وفا می کرد دارای خصائی نیکو می گشتند افسوس می خورم سکون و آرامش آنها نشانی از خرد داشت و کودکی آنها عین بزرگی بود ، و بدین پایگاه از خوبی و رادی نائل می شدند، تو وقتی هلال را ببینی که بزرگ می شود یقین می کنی که بزودی ماه کامل خواهد شد).

۱۱۹ - یعنی (این شرافت که پیوسته رو به فروزنی است از آن کسی است که در دو شهر بیضاء و بلنجر عراق با او پیمان بسته اند، مانند هلالی که پیوسته شها براو بگذرند تا که مبدل به هاه کامل گردد).

۱۲۰ - یعنی (آدمی هلال ماه را ماند که نخست آنرا لاغر و ضعیف و نزار می بینی آنگاه مرتبا آهنگ افروزی می کند و چون کامل گشت حمله روز و شب اورا کاستی می بخشیدتا که ناپدید گردد). «ابن ابی بغل»

۱۲۱ - یعنی (تو بدینیمه مملکت جامه کمال پوشانده بی و هاه در طی نیمه مسافت است که کامل می گردد. «ابن بابک»

این بیت را در شان ابوعلی که پس از وفات صاحب بن عباد وی را با ابوالعباس ضبی باهم بهوزیری گماشته و به آنها خلعت بخشیده است گفته و نیز شعر ابوبکر خوارزمی (از طویل) :

أَرَاكَ إِذَا أَيْسَرْتَ خَيَّمْتَ عَنْدَنَا مُقِيمًا وَانْ أَعْسَرْتَ سِرْتَ لِمَامًا  
فَمَا أَنْتَ إِلَّا بَدْرٌ إِنْ قَلَّ ضَوَّافُهُ اغْبَانْ زَادَ الضَّيَاءَ أَقَاماً <۱۲۲>

معنی لطیف است گرچه این طرز عبارت آنگونه که بایسته است آن را نمی‌رساند زیرا که اغباب این است که گاه حاضر شود و گاه غایب و این وقتی نیکو است که خواسته باشیم بگوییم که ماه آنگاه که فروغش کاسته می‌شود، دیگر هرشب طلوع نمی‌کند بلکه در پاره‌ای شبها نمایان و در بعض دیگر نهان می‌گردد و این تشبیه درست‌نیست از آنکه ماه با وجود نقصانش هرشب می‌تابد تا آنگاه که پرده‌گشی شود و ناپدید گردد و نظیر این را این بابک گفته است (از متنقارب) :

كَذَّا الْبَدْرُ يُسْفَرُ فِي تِمَّهِ فَإِنْ خَافَ نَقْصَ الْمُحَاقِّ اِنْتَقَبَ <۱۲۳>

همچنین به مقابله ماه و آفتاب و اینکه ماه چگونه از آفتاب پرتو می‌گیرد و این راه گاه فروغش فزوئی و گاه کاستی می‌گیرد. گهی در کام محقق فروعی‌رود، می‌پردازند و امثالی از این رهگذر فراهم می‌کنند. از لطیفترین اینگونه تمثیلات گفته این نباته‌است (از خفیف) :

نَ وَيَوْنَانَ فِي الْعَصُورِ الْخَوَالِ	قَدْسَمْعَنا بِالْعِزَّ مِنْ الِسَّاسَا
وَجْدٌ وَافِي سَوَائِرِ الْأَمْثَالِ	وَالْمُلُوكُ الْأُلَى إِذَا ضَاعَ ذَكْرُ
وَصَفَّهَا لَمْ يَجِدْهُ فِي الْأَقْوَالِ	مُكْرَمَاتٍ إِذَا بَلَغَ تَعَاطِي
حَكَّ كَانَتْ نَهَايَةً فِي الْكَالِ	وَآذَا نَحَنُ لَمْ نُضْفِهَا إِلَى مَدْ
عَ وَضَاعَتْ فِيهِ ضَيَاعَ الْمَحَالِ	إِنْ جَمَعْنَاهَا أَضَرَّ بِهَا الْجَمَدُ

۱۲۲- یعنی (ترا می‌بینم که وقتی گشایش داری نزد ما می‌آرمه و اقامت می‌کنی و چون ترا تنگستی‌رسد گاه و بیگاه دیدارت می‌کنم. تو فقط ماه را مانی که هر گاه فروغش کم باشد از دیده‌ها نهان می‌شود ولی چون فروغش افزونی گرفت در نگ می‌کند) (ممدوح را بداشتمن چود و صف می‌کند).

۱۲۳- یعنی (ماه اینچنین است که آنگاه که شکل داس دارد می‌درخشد و آنگاه که از نقص محقق بترسد ناپدید می‌شود).

**فَهُوَ كَالشَّمْسِ بَعْدُ هَايَمْلًا الْبَدْ رَوْقَ قُرْبِهَا مَحَاقُ الْهِلَالِ (۱) ۱۲۴**

ویا از دیگر حالات خورشید بهره می‌گیرند، همچون تصویری که از دوری و بلندی و یا نزدیکی فروغ آن به دست می‌آید نظیر آنچه در شعر بختی گذشت : «دان علی ایدی العفة و شاسع ۸۷» و مانند تصویری که از نمایان گشتن ماه در هرجا و دیده شدن او در هر مکانی پدید می‌آید ، چون این شعر او :

**كَالبَدْرِ مِنْ حَيْثُ النَّفَتَ رَأَيْتَهِ سَاطِعًا ۱۲۵ يُهْدِي إِلَى عَيْنِي كَنُورًا**

ودراین مورد مثلها فراوان است که در اینجا نمی‌آوریم از آنکه از دیدگاه نمود و درگ نظیر همان است که گفتیم . و آنچه به چشم ادراک شود نظیر تشبیه یک چیز در هلال بودن و بازیکی به ماه و تشبیه رخ به روشنایی و زیبایی آن ، زیرا ما در چیزی سخن می‌گفتیم که تمثیل باشد و دارای شبه معنوی .

**تمثیلی که در شناسابی معنی آن به‌اندیشیدن نیازمندیم**

بخش دیگر از تمثیل هست که گرچه از نوع همان است که گذشت اما روش واسلوب دیگری دارد و آن این است که معنایی که برای تو از آن مثل می‌زنند پس از یک احتجاج فکری و برانگیختن خاطر و همت گماشتن به کاوش آن روش می‌شود و هرچه معنی‌باریکتر باشد از رسیدن به ذهن تو بیشتر خودداری می‌کند و این خودداری آشکارتر و پرده‌گی بودنش بیشتر می‌باشد

این یک امر طبیعی و دلپذیر است که چون شخصی از پس طلب واشتیاق و رنج بردن در راه یک مطلوب ، به‌آبی برسد این یک کامیابی شیرین و بازمیتی خواهد بود و روح آدمی بداشتن چنین کامیابی بیشتر حریص و شیفته است از این رو هر آنچه که موقع لطیف داشته باشد از آن بی‌آبی خنک عتل می‌زنند که برقشنه‌گی داده شود . چنانکه شاعر گفته است (از بسیط) :

**۱۲۴- یعنی (در روزگاران گذشته از خسروان سasan و بیونان عز و بزرگواری شنیده‌ایم ، این پادشاهان دیرین چون از بین برونده امثال مشهور نامشان یافته می‌شود اینان سرورانی هستند که چون سخن پردازی بخواهد در قلمرو سخنان وصف آنها را کاوش کند نمی‌یابد و ما این سخنان را وقتی بهستایش تو بیفراییم کمال ترا به‌ماجر می‌رساند و اگر این امثال و مدایع آنان را با مدح تو جمع کنیم این جمع زیان‌آور است و جمع شایستگی‌های این دو دوستان بسی محال ، از آنکه عضدالدوله خورشیدی است که دوری‌اش ماه را آگنده از فروغ می‌کند و نزدیکی‌اش او را به‌محاق می‌کشد ) .**

**۱۲۵- یعنی (مانند ماه تمام است که از هرجا نظر افکنی اورا می‌بینی و فروغ رخشانی قثار دیدگانست می‌کند ) .**

وَهُنَّ يُسْبِدُنَ مَنْ قَوَلَ يُصْبِنَ بِهِ  
مَوْاقِعَ الْمَاءِ مِنْ ذِي الْغُلَةِ الصَّادِي ۱۲۶  
ونظیر این قبیل سخنان که پس از نیاز سخت و رنج فراوان و نثار اشتیاق از دل و جان  
بدان توان رسید

### فرق هیان تمثیل پیچیده و تعقیلی که نیاز به اندیشیدن دارد

اگر بگویی که بنابراین لازم می‌آید که تعقید و پوشیده داشتن معنی و اساس قراردادن  
هر آنچه معنی را دشوار می‌کند مایه برتری سخن می‌شود این خلاف آن چیزی است که جملگی  
مردم برآتند آیا نمی‌بینی که گفته‌اند : بهترین سخن آن است که معنی اش پیش از آنکه  
لطفش به گوش برسد بدوزهن آدمی برسد. پاسخ این است که هن این اندازه از تفکر و کوشش  
ذهنی را نگفتم بلکه آن اندازه از اندیشه را اراده کردم که در عده این بیت باشد : (فان  
المسک بعض دم الغزال). ۹۹

ونیز این شعر (از وافر) :

وَمَا التَّائِيُّ لِأَسْمِ الشَّمَسِ عَيْبٌ  
وَلَا التَّذَكَّرُ فَخَرٌ لِلْهِلَالِ ۱۲۷

ونیز گوید :

رَأَيْتُكَ فِي الدِّينِ أَرَى مُلُوكًا  
كَاتَكَ مُسْتَقِيمٌ فِي مَحَالٍ ۱۲۸

واین بیت نایغه :

فَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُدِرِّكٌ  
وَإِنْ خَلِطْتُ أَنَّ الْمُسْتَأْيِ عَنْكَ وَاسِعٌ (۲۷)

ونیز از بحر طویل گوید :

فَإِنَّكَ شَمَسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبٌ  
إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبُدْ مِنْهُنَّ كَوَكِبٌ ۱۲۹

وبحتری گوید (زطویل) :

ضَحَوْكٌ إِلَى الْأَبْطَالِ وَهُوَ يَرَوْعُهُمْ  
وَلِلْسَّيْفِ حَدٌّ حِينَ يَسْطُو وَرَوْنَقٌ ۱۳۰

۱۲۶ - یعنی ایشان سخنانی برگزیده‌اند که آنرا نیکو ساخته و برگزیده باشند، همچون  
آبی که برتنشہ کامان سوخته دل برسد).

۱۲۷ - یعنی (مونث بودن واژه شمس برآن عیی نیست چنانکه مذکور بودن هلال نیز  
افتخاری برآن محسوب نمی‌شود).

۱۲۸ - یعنی (درمیان شاهانی که از نظر می‌گذرانم، ترا چنان دیدم که گویی درمیان  
کچ تو راست بودمی‌بی).

۱۲۹ - یعنی (تو خورشیدی و دیگر شهان اختراند، که چون خورشید پتابد هیچیک از  
نها نمی‌تابد).

۱۳۰ - یعنی (دربرابر پهلوانان درعین اینکه آنان را به شگفتی آورده خندان است و  
شمیز آنگاه که حمله آورد ، رونق و تیزی بهمراه دارد).

و يا اين بيت ابراء القيس (از طويل) :

بِمَنْجِرِدِ قِيدِ الْأَوَيْدِ هِيَكِلٌ (۱۳۱)

و شاعر گويد (از کامل) :

ثُمَّ أَنْصَرَفْتُ وَقَدْ أَصَبْتُ وَلَمْ أُصَبْ جَذَعَ الْبَصِيرَةِ قَارِحَ الْأَقْدَامِ (۱۳۲)

و تو نیک می دانی که اینگونه معانی همچون گوهری در صدف می باشند که جز  
با سختی از آن بیرون نمی آیند و ماننده یک موجود عزیزی در پس پرده هستند که تا اورا  
اجازت ندهی رخ ننماید و سپس باید دانست که هرفکری هم موفق به پرده برداری و  
کشف معنای این سخنان نیست و هر خاطری را اجازت وصول بهاین معانی داده نمی شود  
و هر کسی بشکافتن غلاف مروارید توفیق نمی باید و تنها اهل معرفت آنرا مانند چنانکه  
در آگاه شاهان بر هر آنکسی که بدان نزدیک شود گشوده نمی شود ومصدق این ایيات می شود :  
من التَّفَرِيْضِ الَّذِيْنَ اِذَا عَتَّرَوا وَهَابَ رِجَالٌ حَلَقَةً الْبَابِ قَعْدَهُوا (۱۳۳)

و چنانکه شاعر گفت است (از طولی) :

تُفَتَّحُ اَبْوَابُ الْمُلُوكِ لِوَجْهِهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ دُونَهُ اَوْ تَمَلَّقِي (۱۳۴)

### تعقید

اما تعقید از این رو ناپسند است که با یک ترتیب نیکویی که معنی به آن دلالت بکند  
مرتب نشده باشد بطوری که شونده نیازمند باشد معنی را با حیله به کف آرد و از بیراهه  
به آن برسد مثل این بیت (از کامل) :

وَلَذَّا اَسْمَ اَغْطِيَةِ الْعَيْوَنِ جُنُونُهَا مِنْ اَنَّهَا عَمَلَ السُّيُوفِ عَوَامِلُ (۱۳۵)

۱۳۱ - مصراج اول بیت این است : وقد اغتدی والطیر فی وکناتها، یعنی: براستی  
در حالی صبح می کردم و می رفتم که هنوز پرنده گان در آشیان بودند و من سوار براسب،  
اسبی که موهای کوتاه داشت و آنچنان تند می رفت که مانع از شکار بود اسبی بلند و چاق.  
۱۳۲ - یعنی (آنگاه در حالی از جنگ باز گشتم که به مقصود خود رسیده بودم و مورد  
اصابت و کشتار دشمنان قرار گرفته بودم و در جنگ زورمند و سخت با بصیرت بودم  
و گامهای استواری داشتم) .

۱۳۳ - یعنی: (لئیمان هر گاه بخواهند در او را به صدا درآورند و بزنند از آن بیم دارند  
که اطمینانی به بار دادن ایشان نیست آن اطمینانی که سران و بزرگان از آن برخوردارند  
که چون حلقه در رابه صدا درآورند در برویشان گشوده می شود و بارهی یابند) .

۱۳۴ - یعنی (بی آنکه در برابر ش مانع باشد و بی هیچ چاپلوسی در شاهان برویش  
گشوده می شود) .

۱۳۵ - یعنی: پلک پرده چشم ان را از آن رو (جفون) گفتند که همان کار تیغها را  
انجام می دهند) (جفن هم تیغ و هم غلاف مشییر هر دورا گویند).

این برای آن ناپسند است که ترا بیش از آن اندازه که لازم است به فکر محتاج کرده و ترا در سوء دلالت بهزحمت انداخته و معنی را در یک قالب نامعوزون و ناهموار بلکه خشن ریخته بطوری که اگر بخواهی آن معنی را از آن قالب بیرون بیاوری ترا دشوار است و چون بیرون آید زشت روی است و زیبائی اش نقصی دارد.

لذا این طلب و پژوهش وقتی یک علاقه و انس در رسیدن معنی ایجاد می‌کند که با آن هماهنگ و متناسب باشد اما اگر در رسیدن به معنی مانند شناگری باشی بردریا که متحمل دشواری سخت شده و روح خود را به مخاطره می‌اندازد و آنگاه یک دانه مهره‌بی بیرون بیاورد این خلاف آن چیزی است که گفتم این است که سزاوارترین اقسام تعقید برای نکوهش آن است که ترا بهرنج وادارد و نفعی بتواند و خوار شب را از تو می‌گیرد ولی ترا بهره‌بی نمی‌دهد و نظیر این، روش آن بخیلی است که پستی روح و فساد احساسی سبب می‌شود که اندکی از مالش را بحکم بخل مصرف نمی‌کند و این فضل چنان محروم و از تواضع و نرمی در سخن بی‌بهره است و تکبر می‌ورزد و باد در پیشی می‌آورد و این احتمال هست که آورنده چنین تعبیری را به کم خردی نسبت‌دهند، یا مانند کسی بشمارند که در آغاز کار ترا از سود و خیر چندان نومید نکند که در نوچیدی راحت باشی لیکن ترا به طمع آورده و با وعده‌های دروغین به دنبال خود می‌کشد تارفع و کوشش طولانی بکار ببری، آنگاه معلوم شود که اینهمه بیهوده بود و از کوشش بی‌حاصل پشیمانی ترا دست بدهد. نظیر این را در گفته ابی تمام می‌بینی که الفاظ آنرا چنان دشوار و ترکیب آنرا طوری آورده است که نحو نیز از عهده اصلاح آن برنمی‌آید و در ترتیب کلام غرابتی وارد کرده که اعراب از مرتب کردن آن عاجز و از شاخت آن ناتوان می‌ماند (از کامل) :

ثانیهٔ فی کبدِ السماءِ وَ لَمْ يَكُنْ      لاِثِينِ ثانِي اِذْهَافِ الغارِ      ۱۳۶

و این بیت او (از بسیط) :

يَدَائِي لِمَنْ شَاءَ رَهَنْ "لَمْ يَدْعُقْ جُرْعاً

مِنْ راحَتِيَكَّ درِي مَا الصَّابُ وَ الْعَسْلُ      ۱۳۷

سخن بلیغی که برباریک اندیشی تکیه دارد

هرگاه این نوع سخن که بداشتمن معانی بلیغ موصوف است و واسطه العقد و گرانقدر

۱۳۶ - یعنی (از پس آن مرد این شخص (مراد هازیار بن بابک است) دومین کسی است که در میانه آسمان بدار آویخته شده است، هردو تبهکار بودند و هرحالی که برای آن دو که در غار پسندیده بودند نظیر نیست). (+ شرح این بیت ر.ک. اسرار البلاغة ، طبع اسلامبول - ؛ باهتمام (بریتر ص ۱۳۰) .

۱۳۷ - یعنی (هرگاه کسی از دوکفت تو (از غصب و احسان تو) جردها نتوشیده باشد و بتواند تفاوت زهر و عسل را بشناسد، دستم را نزد هر که بخواهد گرو می‌دهم).

بـشـمـار مـیـآـید تـرا بـهـانـدـیـشـیدـن وـاـنـمـیـداـشـت وـاـگـر خـودـدارـی وـناـز وـگـرـانـجـانـی وـپـیـوـسـتن اـزـپـس گـسـتـن وـنـزـدـیـکـی اـزـپـس دـورـی کـهـ خـاصـ اـیـنـ مـعـانـی اـسـتـ اـشـتـیـاقـ وـهـوـسـتـرا در طـلـبـ اـیـنـ مـعـانـیـ بـرـنـمـیـ اـنـگـیـخـتـ درـ آـنـ صـورـتـ باـقـلـایـ گـرـمـازـاـ باـ مـفـهـومـ يـكـ بـیـتـ شـعـرـ کـهـ هـمـچـونـ وـاسـطـةـ العـقـدـ اـسـتـ باـهـمـ هـمـسـانـ وـبـرـابـرـ مـیـبـوـدـنـدـ.

وـهـرـاتـبـ فـضـيـلـتـ شـنـوـنـدـگـانـ دـرـ فـهـمـ وـتـصـوـرـ وـبـیـانـ اـزـ بـینـ مـیـرـفـتـ وـهـرـانـکـهـ شـعـرـ مـیـگـفـتـ آـگـاهـ اـزـ اـسـرـارـ مـحـسـوبـ مـیـشـدـ وـهـرـکـهـ آـنـرـاـ حـفـظـ مـیـکـرـدـ - بـشـرـطـ آـنـکـهـ مـخـتـصـ زـیـانـ بـلـدـ بـوـدـ - مـیـتـوـافـسـتـ درـ تـشـخـیـصـ نـیـکـ وـبـدـ اـشـعـارـنـقـدـ کـنـدـ وـاـشـعـارـ زـیـرـ وـنـظـایـرـ آـنـ يـكـ اـدـعـایـ نـامـسـمـوـعـ وـغـیرـقـابـلـ قـبـولـ بـوـدـ :

**زـوـامـلـ لـلـاـ شـعـارـ لـاـ عـلـمـ عـنـدـهـمـ**  
زـوـامـلـ لـلـاـ شـعـارـ لـاـ عـلـمـ عـنـدـهـمـ **بـحـیـدـهـاـ الـاـ کـعـلـمـ الـاـ بـاعـیرـ** (۸۸)

وـمـثـلـ وـگـفـتـهـ اـبـنـ رـوـمـیـ آـنـجـاـ کـهـ گـوـیدـ (منـسـحـ) :

**قـلـتـ لـمـنـ قـالـ لـىـ عـرـضـتـ عـلـىـ الـاـ**  
**أـخـفـشـ مـاـقـلـتـهـ فـيـاـ حـمـيـدـهـ ۱۳۸۵**

**قـصـرـتـ بـالـشـعـرـ حـيـنـ تـعـرـضـهـ**

**ماـقـالـ شـعـرـاـ لـاـ رـوـاهـ فـلاـ**

**فـانـ يـقـلـ اـنـتـ روـيـتـ فـكـاـ لـدـفـتـرـ جـهـلـاـ بـكـلـ مـاـعـتـقـدـهـ**

وـمـرـادـانـشـمـنـدانـ اـزـ اـيـنـ گـفـتـهـ کـهـ : (بـهـتـرـینـ شـعـرـ وـ سـخـنـ آـنـ اـسـتـ کـهـ مـعـنـیـ آـنـ بـیـشـ اـزـ لـفـظـ بـهـذـهـ بـرـسـدـ وـ اـزـ خـاطـرـ بـگـذـرـدـ) اـيـنـ اـسـتـ کـهـ گـوـينـدـهـ درـ تـرـتـيـبـ الفـاظـ وـ پـاـكـدـاـشـنـ وـ نـگـاهـدارـيـ آـنـهاـ اـزـ هـرـچـهـ بـهـدـلـالـتـ مـعـانـيـ اـخـالـلـ کـنـدـ وـ بـجـايـ روـشـنـگـرـيـ پـرـدهـپـوشـيـ کـنـدـ ،  
بـکـوـشـدـ وـ مـرـادـشـانـ اـيـنـ نـيـسـتـ کـهـ بـهـتـرـینـ کـلامـ سـخـنـیـ اـسـتـ کـهـ بـيـشـانـ وـبـيـمـسـؤـلـيـتـ باـشـدـ  
نـظـيرـ آـنـچـهـ بـچـهـهاـ گـوـينـدـ وـ مـرـدمـ عـوـامـ درـبـازـارـ بـهـزـبـانـ آـرنـدـ.

اـيـنـ اـسـتـ کـهـ سـخـنـ وـقـتـیـ درـ غـایـتـ بـیـانـ وـ روـشـنـگـرـیـ وـوضـوحـ بـهـ بـلـیـغـتـرـینـ صـورـ باـشـدـ اـزـ آـنـگـاهـ کـهـ مـعـنـیـ دـارـایـ لـطـفـیـ باـشـدـ تـرـاـ اـزـ تـفـکـرـ بـیـ نـیـازـ نـیـارـدـ ،ـ اـزـ آـنـکـهـ مـعـانـیـ شـرـیـفـ وـ بـارـیـکـ نـاـگـزـیرـ بـهـیـکـ بـنـایـ دـیـگـرـیـ تـکـیـهـمـیـ کـنـنـدـ وـمـطـلـبـ آـیـنـدـهـراـ بـهـگـذـشـتـهـ بـرـمـیـ گـرـدـانـندـ پـسـ آـیـاـ بـرـایـ آـنـگـاهـیـ اـزـ غـرـضـ شـاعـرـ درـایـنـ مـصـرـاعـ : (کـالـبـدـ اـفـرـطـ فـیـ الـعـلوـ) (۸۷)  
اـيـنـ نـیـسـتـ کـهـ بـیـتـ پـیـشـ اـزـ آـنـراـ بـدـانـیـ تـاـ حـقـیـقـتـ مـقـصـودـ شـاعـرـ اـزـ اـيـنـ شـعـرـ وـ چـگـونـگـیـ مـجازـیـ رـاـکـهـ درـ نـزـدـیـکـیـ وـ دـورـیـ مـاهـ تـصـوـرـ کـنـیـ آـنـراـ بـرـدـلـتـ بـنـگـارـیـ ،ـ آـنـگـاهـ بـرـگـردـیـ بـهـآـنـچـهـ درـ بـیـتـ دـوـمـ اـزـ چـگـونـگـیـ مـاهـ بـرـتوـ عـرضـهـ مـیـکـنـدـ ،ـ سـپـسـ یـکـیـ اـزـ اـيـنـ دـوـ صـورـ رـاـ بـادـیـگـرـیـ

۱۳۸ - یـعنـیـ (بـرـایـ کـسـیـ کـهـ بـهـمـ گـفـتـ شـعـرـ رـاـ بـهـاـخـشـ نـشـانـ دـادـمـ نـپـسـنـدـیدـ) ،ـ گـفـتمـ  
شـعـرـ رـاـ خـوارـ وـ بـیـمـقـدـارـ کـرـدـیـ آـنـجـاـکـهـ آـنـراـ بـدـبـیـانـگـرـ نـایـبـنـاـ وـ گـمـراهـیـ نـشـانـ دـادـیـ  
کـهـ اوـ آـنـراـ بـسـنـجـدـ وـ اـنـتـقـادـ کـنـدـ کـسـیـ کـهـ نـهـ شـعـرـیـ گـفـتـهـ وـ نـهـ آـنـراـ روـایـتـ کـرـدـ وـ درـ کـارـ  
شـعـرـ نـهـ شـعـلـبـ اوـ بـوـدـ اـسـدـ وـ نـهـ اـسـدـ اوـ واـگـرـ بـگـوـیدـ کـهـ مـنـ روـایـتـ شـعـرـ دـانـمـ وـ آـنـراـ  
حـفـظـ کـرـدـهـامـ اـيـنـ حـكـمـ دـفـتـرـیـ دـارـدـ کـهـ اـزـ مـحتـوـایـ خـودـ آـنـگـاهـیـ نـدـارـدـ) .ـ (شـعـلـبـ اـسـتـادـ  
اـخـفـشـ وـ هـرـدوـ نـحـوـیـ بـوـدـنـدـ).

مقایسه کرده و نگاهت را از این یکی به آن دیگری برگردانی و دقت کنی که چگونه در بلندی افراط را شرط دانسته تا آنکه با کلمه شاسع جور بیاید. زیرا شووع آن است که سخت دور باشد آنگاه این را با چیزی مقایسه کرده که با آن از نظر محدودیت متناسب و همسان نیست و بدینگونه خواسته ترا بدپژوهش و تفکر و ادارد ولذا عبارت (جد قریب) آورده است و این همان چیزی است که من از حاجت بتفکر اراده کردم یعنی اینکه از پس آنکه معنی ترا بدپژوهش و کوشش و ادارد، حاصل می‌گردد.

### آنچه جز با رنج و کوشش دریافته نمی‌شود

بنابراین ای شونده هرگاه در نیازمندی خود به معنی و کوششی که در راه تحصیل آن بکار می‌بری در نگ بکنی، آیا دیگر شک خواهی کرد که آن شاعری که آن را به تو سپرده و بساط پرشیانیش پیش تو گسترده در آن چه ما یه دشواری و رنج دیده و چه راه سختی پیموده است؟ او بهاین گوهر جز از طریق شناوری دست نیافته و به مطلوب خود جز با تحمل سختی و خویشتن داری نایل نشده است و این بدیهی است که وقتی معلوم شود که چیزی جز از راه سختی و رنج بدست نمی‌آید و جز با تحمل مشقت در راه نمی‌شود دانستن چنین مطلبی بهبزر گداشت آن می‌انجامد و مردم را به گرامیداشت آن وا می‌دارد، بطوری که در راه آن جهد بکار ببرند و در نزدیکی آن با اندوه مواجه گرددند و اگر با آرامی و سهولت بهیک گنجی بررسی این آسان یابی ترا اجازه نمی‌دهد که فراموش کنی که خواهان آن گنج در آن چه مایه رنجبرده و متتحمل چه شدایدی گشته است حتی ولو اینکه طبیعت جود ترا چیره شود و هم‌ستایش دیگران این چیز گران را از چنگ تو بدر برد، حتی اینکه انسان را بتدیدمی‌اندازد که بگوید اگر من در این راه رنج نکشیده‌ام آن دیگری این رنج کشیده است چنانکه وارث یک دارایی گرد آمده هرگاه به سبب بخیلی برآن مال ملامت بشود و بگویند در بخل افراط کرده است می‌گوید: «اگر این دارایی نتیجه کسب و رنج شخص من نبوده درسایه کسب پدر و نیایم که بوده است و اگر من در آن مال به دشواری نیفتاده‌ام محققًا اسلام من در کسب آن مال به سختی افتاده و در گردآوری آن با تلحیحها رو برو گشته‌ام. پس آیا این ثمرة کوشش آنها را ضایع کنم و گردآورده آنها را پراکنده سازم؟

### شعر بحتی

پس تو دائم سخن پردازی را می‌بینی که معانی باریک را به آسانی و از نزدیکی بروتو می‌بخشد و چیزهای دور دست و شگفترا نزدیک و مانوس می‌سازد، نمونه این بحتی است که در این باب بدپایگاه ارجمندی رسیده است و حقاکه او سمند سرکش را چون سواران چیره دست رام می‌کند و چنان بندی برگردن آنها می‌اندازد که گویی شیران تیز دندان را رام کرده و در بند کشیده است و با گردنکشان سرکش سخت می‌ستیزد، تا آنکه

برتو مانند مطیعان رام شود باینهمه نمی‌توان ادعا کرد که همه اشعارش به تفکر کمتر احتیاج دارد و از دقت زیاد بی‌نیاز است چنانکه گوید (از هزج) :

**فُوَادِيْ مَنْكَ مَلَانُ وَسْرَىْ فِيْكَ اِعْلَانٌ** ۱۳۹

ونیز گفته (از کامل) :

**عَنْ اَيْ شَغْرٍ تَبَتَّسِم** ۱۴۰

و آیا اینکه متوكل را قصاید نیکوی بختی سنگین می‌آمده بطوری که کمتر بدآن تعامل و اعتنا می‌کرده علتنی جز این داشته که معلمی این قصاید را مانند قصاید نازلی که در حق وی گفته می‌شده در نیافتد است و آیا گمان می‌کنی می‌توانی بگویی که این سخن او (از طویل) :

منی النفس فی اسماء لویستطیعها (۱۴۱).

از نوع سخنان تعقید آمیزی است که پسندیده نیست در حالی که شعر دیگر ضعیف می‌باشد و معنی آن بدون تفکر بهدل می‌رسد و بنابراین بیشتر در خور ستایش و شایان برتری است .

### کلام تعقیددار و شعر ملخص و برتری اندیشه

تعقید در شعر از این رو ناپسند نیست که دریافت آن محتاج تفکر است بلکه از این لحاظ ناپسند است که گوینده ترا در قلمرو اندیشه خود بلغش انداخته و راه رسیدن به معنی را پرخار و ناهموار ساخته است بلکه بسا اوقات اندیشهات را پخش می‌کند و فکر را پاره پاره می‌نماید آنگونه که ندانی به کجا باید رسید و چگونه باید طلب کرد .

اما سخن و شعر ملخص راه همواری پیش‌تو می‌گشاید و اگر تاریکی و پیچ و خمی در آن باشد برس راه آن مناری برپا می‌کند و پرتوها بر می‌افروزد تا همانند شخصی آشنا در آن راه بروی و همچنین کسی که به رسیدن مقصده اطمینان دارد، طی طریق بکنی و وارد سرچشمۀ زلال و باغ خرمی شوی و به دیدار گل نیکو و برچیدن گل و حشی‌نایل گردی و آیا از تفکری که پیوسته به راه افتاد و به دیگ راه مستقیم بر سد و به روشی استوار و طریقه‌ای مورد اطمینان و اطاعت روبرو گردد، راهی که تا پایان روشی داشته باشد، بهتر چیزی هست؟ و گفته‌اند که روشی دیده و فراخی سینه و صفا و روحانیت دل و آسایش روح در چهار چیز است : روشی برهان و انس یاران و پشتگرمی بدخواسته و وسائل و دیدن سرانجام و نتیجه. و جا حظ در فصلی که فضیلت اندیشه و دقت را ذکر می‌کند گفته است : (لذت چهارپایان از علوفه و گیاهان والتاذ درندگان از خونریزی و خوردن گوشت و مسرت حاصل از چیرگی به دشن چه نسبتی دارد با لذتی که از گشایش باب دانش از پس آنکه مدتی آنرا کوییدیم حاصل می‌شود و سپس می‌گوید: (آنگاه که اسبان

۱۳۹— یعنی (دلم از تو لبریز و نهانم در راه تو آشکار است) .

۱۴۰— از کدام دندان تبسم می‌کند .

۱۴۱— آرزوهای دل درباره اسماء اگر قدرت آن می‌داشت .

سابقه آماده سوارشدن دلاوران بشوند و هدفها برای شناختن دانش و مهارت تیراندازان در کمین کردن واصابت کردن مشخص بشود ، این تفکر و اندیشه و مقایسه واستباط آنها است که یگانه شرط برتری عقول خواهد بود و نمودار دفاعی محسوب خواهد گشت که برای آزمایش نیروهای خود می‌کنند)

### گرفتن شبه ازیک چیز برچیزی که با آن در جنس مخالف است

و در این مورد قلمرو پنهان و تیراندازی دقیق حاصل نمی‌شود مگر بوسیله آن اموری که در تقریر شبه در میان چیزهای مخالف گفته شد، زیرا ما از اثبات شبه در میان چیزهایی که جنس همانند دارند بیناییم و از بکار بستن کار و دقت و اندیشه و وفق دادن بین آنها مستغنی می‌باشیم پس صنعتگری و استادی و دقت نظر همانا در این است که گردنهای رمنده و گزیزان و مخالف را در یک صف بکشیم و بین معانی بینگانه، پیوند و خویشی فراهم بکنیم و هیچ هنر و صنعتی کسب شرف نمی‌کند و هیچ کاری بیداشتن فضیلت نامور نمی‌شود جز این جهت که بدقت فکر و نفاذ خاطر در آن بیش از دیگران محتاج بوده‌اند و از کسی اینها فرمابنده می‌کنند که بیش از دیگران طلب و اشیاق نشان دهد. و این هنر و استادی جز بایدیدآوردن پیوند و ائتلاف میان اشیاء گوناگون حاصل نمی‌شود و این بدینه است که در هنرها و دیگر اموری که بدقت مربوط می‌شود و هلا حظه می‌کنی که هرچه در میان اجزایی یا کشکل که باهم در شکل و هیات مختلف باشند بیشتر پیوند و سازش برقرار شود ، تجلی هنر در آنها بهمان قیاس کاملتر و شگفت‌تر و استادی هنرمند آشکارتر خواهد بود .

و چون این در احوال شکلها و تصاویر مصنوعی ، یک مطلب ثابت موجودی است و معلوم معمود است پس بدان که در تمثیل نیز همین حکم صادق است و اینجا نیز بهاین اصل عمل باید کرد و درستی آنچه را که در اتخاذ شبه از اموری که جنس‌شان مختلف است و ظاهرشان گونه‌گون یاد کردم باور باید کرد. اموری که مثلاً یکی شخص باشد که مکانی را می‌گیرد و دیگری معنایی که فقط از اندیشه‌ها و ذهنها برمهی خبریزد، این یکی انسانی خردمند و آن‌دگر جماد یا هردمی که صفت دانش یا نادانی از آن منتفی است این یکی پرتوی از آفتاب است که در آسمان پیدا می‌شود و می‌تابد و آن یکی معنی سخنی که اثرا یادمی گیرند و می‌شنوند، این یکی روانی است که تن بدان زنده می‌شود و آن دگر فضیلت و مکره‌تی که تاثیر می‌گذارد و ستوده‌است چنانکه شاعر گوید (از بسیط) :

اِنَّ الْمَكَارِمَ اَرْوَاحٌ يَكُونُ لَهَا بِـ اَلْمُهَلَّبِ دُونَ النَّاسِ اجْسَادًا ۱۴۲

یکی سخن یک فرد متعصب حسود منکر فضل است و آن دگر آتش شعله وری است که در عود سر می‌کشد، این مردی است سخت پیمان شکن و آن برگ درخت بید ،

۱۴۲ - یعنی بدرستی مکارم اخلاقی همچون ارواحی هستند که آل مهلب در میان مردم در حکم تن آنها می‌باشند).

چنانکه ابن رومی گفته (از خفیف) :

بَذَلَ الْوَعْدَ لِلْأَخْلَاءِ سَمْحًا  
فَغَدَا كَالْخِلَافِ يُورقُ لِلْعَيْبِ

۱۴۳ وَأَبَى بَعْدَ ذَلِكَ بَذَلَ الْعَطَاءِ

سَنْ وَيَأْبَى الْإِثْمَارَ كُلَّ إِبَاءِ (۹۰)

این یکی مردی است که دشمن قصد خوارکردن و کوچک شمردن اورا دارد و فضیلت این شخص هرگز از درخشش باز نمی‌ایستد و قدرش پیوسته رویه‌بلندی استوان دگر شعله آتشی است که فرو می‌ریزد و آنگاه سرمی‌کشد. چنانکه هموگفته است (از خفیف) :

ثُمَّ حَوَلَتْ بِالْمُشَيْقِلِ تَصْبِيْهِ

سَرِّي فَهَا زِدْتَنِي سِوَى التَّعَظِيمِ

وَهُوَ أَدْنِي لَهُ إِلَى التَّضْرِيمِ (۱۴۴)

كَالَّذِي طَأَ طَأً الشَّهَابَ لِيَخْفِي

واین معنی از سخنانی گرفته شده که در حکم هند آمده و آن این است که شخص با مرد و با فضیلتی پیوسته گمان و کارش ناشاخته است اما بالا فاصله مرد و بزرگی او را آشکار می‌کند، همچو شعله‌ای که از آتش برخیزد و صاحب آن بخواهد آن فرونشیند و این کار جز بدسرکشیدن شعله به‌چیزی نیانجامد و همین امر سبب برتری و نیکوئی تمثیل و وسیله جایگیری آن در خاطر شوندگان می‌شود و موجب می‌گردد که شور و رغبت و ولع خردمندان با فضیلت را برانگیزد.

در نظر آنکه تمثیل می‌آفریند و تشییه می‌کند، این جنس‌های گوناگون و متنضاد فقط از آن جهت سازش و پیوند می‌یابند که او آنچه را به‌چشم دیده می‌شود مراعات نمی‌کند، بلکه برچیزی خیره می‌شود که عقل آنرا می‌بیند، بجای چیزهایی که دیده بیند، در چیزهایی می‌آویزد که دل درمی‌یابد، او به‌چیزها از لحاظ اینکه شنیده می‌شوند یا مکانی را فرا می‌گیرند، توجه ندارد بلکه به‌جایی متوجه است که دلهای هوشمند آنرا می‌بینند و درمی‌یابند.

### آورنده شبه لطیف شایان ستایش است

وآنگاه برحسب باریکی راهی که به شبهمی انجامد و برحسب لطافت روش و دوری فاصله بین دو سوی تشییه و تمثیل در ایجاد پیوند بین آنها، می‌توان آورنده تمثیل را سزاوار مستایش دانست و آن را مقدم شمرد و با گفتن آن بفرمان عقل اوج گرفت و به‌چیدن میوه‌های اندیشه کامیاب شد.

آری برحسب مراتب این دقت و باریک اندیشه است که گوینده آنرا بپایگاه استاد

۱۴۳ – یعنی (بردستان نوید بخشش داده ولی پس از آن از دادن عطا و بخشش خودداری کرده است).

(۱۴۴) – یعنی: (آنگاه با سخن مشیقل شاعر خواسته‌یی مرا خوار و تحفیر کنی و حال آنکه جز تکریم و احترام چیزی بهمن نیفزوده‌ای، همچو کسی که نور آتش را بخواهد خاموش کند در حالی که همین عمل آنرا برافروخته‌تر می‌کند) (مشیقل همان مقاله واسطی یا عبدالوهاب بن محمد مازدی است: معجم الشعراع – قاموس الاعلام).

صنعتگر می‌رسانی و او را برخوردار از نوعی الهام و تایید و یک شخص هوشمندونوآور می‌شماری، کسی میدانی که در چنین هنری سبقت‌دارد، بطوری که به‌آیندگان پیشوا و آیندگان نسبت به او پیرو و خانوار محسوب شوند، تا آنجا که می‌توانی این هنر را فقط بدچنین کس نسبت داده بگویی: این صنعت و هنر و کار فلانی است و اینگونه سخن را در برابر فراگیرنده هشیار واقتنا کننده وارد قرار می‌دهی تا از آن فraigیر و از هنری که آموخته بخوبی تقلید و استفاده بکند و بکوشد که بزرگیرگی و تسلط خود بیفزاید.

واین را بدان که نمی‌گوییم که تو هر موقع چیزی را با یک صفت و جنس دورسازش دادی کارشایسته کردی بله که این سخن را با این قید و شرط می‌گوییم که بتوانی بین دو جنس مختلف بخوبی سازش و تالیف بدھی و بین آنها در ظاهر امر شبھی پدید آوری و در وفق دادن و هماهنگی بخشیدن بین آن دو راه و روشن خوبی برگزینی آنگونه که با همه پیوند و اختلافی که بفرمان عقل و حدس بین آنها برقرار و مایه پیدایش تشبيه شده اختلاف آنها نیز از نظر دیدم و احساس کامل‌آشکار باشدو اگراین اختلاف طوری است که توصیف را زشت نشان می‌دهد و وادار می‌کند که آنرا از جایی تصور کنی که به تصور نمی‌آید، این درست نیست.

چه در این صورت تو حکم صنعتگری خواهی داشت که دو چیز ناسازگار را با هم بخواهد سازش دهد و ترکیب نماید که یکدیگر را قبول نمی‌کنند و در نتیجه شکلی پدید آورد که گونه درهم و پریشان پیدا کرده و در آن برآمدگی و زشتی دیده شود و چشم تقاضهای مشخص و دوری در آن ببیند وقتی که می‌گویند (تو تشبيه کردی) منظورت در این تشبيه فقط آوردن حرف تشبيه یا استعاره نیست بلکه فقط آنگاه حقیقت تو تشبيه کننده خواهی بود که بین دو چیز همانندی و شبھی را دریابی و آنرا روشن کنی ولی بیان چیزی که شدنی نیست و تمثیل چیزی که افکار و اندیشه‌ها پنپنید برای تو امکان ندارد.

از شرایط پیوند پذیری دو جنس مختلف وجود یک شبھ پوشیده و درست میان آنها است

منظورش از این استادی در ایجاد اختلاف و سازش بین چیزهای مختلف است این نیست که بتوانی مشابھی بین اشیاع پدید بیاوری که از نظر عقلی بی‌اسا س باشد بلکه مرادم این است که در آن مشابهاتی پنهانی باشد که راه باریکی دارد و آنگاه تو سزاوار فضل خواهی بود که اندیشه برای درک آن بشتابد و آنرا دریابد. از این رواست که شخص کنجدکاو در معانی را به شناوری تشبيه کرده‌اند که بخواهد گوهری بیرون آورد و نظیر این است که قطعه‌های جواهری که از مجموع آنها گوشواره یا انگشت و صورت‌ها و اشکال دیگری پدید می‌آید که از اجزای مختلف‌الشكل تشکیل می‌یابند و چنانچه میان آنها تناسبی نباشد — که ممکن است این تناسب بین آنها با پیوند و سازش دادن خاصی حاصل شود — از تالیف این گوهرها، آن شکل دلخواه بدست نمی‌آید. آیا نمی‌بینی که هرگاه آنرا با اجزای مختلف با شکل نخستین بیاوری وبعد بخواهی صورت نخستین از آن پیدا شود محال خواهد بود؟ همانا این پاداشی که از شناگری می‌بینی از این نیست که آن گوهری که بیرون می‌آوری از آن تو است یا از این لحظه که شرف گوهر بدسبب این است که تو

آنرا بیرون آورده‌یی بلکه از این جهت که طلب گوهر از دریا یک کار بس دشوار و رسیدن به آن سخت است و چون تو این گوهر را بدست آورده‌یی این کاری بزرگ با پاداشی سترگ بوده است. نمی‌بینی که هرگاه میان دوچیز که جنسشان خیلی از هم دور است تشییه صریح بکار می‌بری و این تشییه لطیف و نیکو می‌گردد، این لطف و حسن نیست جز به‌سبب اتفاق پایینده و ثابتی که میان مشبه و مشبه بهماز جهتی که مانند کرده‌یی وجود داشته و از این جهت تشییه اندکی پوشیده بوده که فقط پس از کوشش در فراهم کردن صورت‌های ذهنی و بیادآوردن و عرضه داشتن پاره‌یی از آنها به‌پاره دیگر و التقادنکته مطلوب و تجرید آن از امور دیگر که با آن وابستگی دارند، حاصل شده است مانند اینکه دوچیز را در هیات حرکت بهم تشییه کنی و بخواهی از لحظه هیات میان آنها همگونی پیدید آوری هیاتی که از خواص جسم و سایر چیزهای آن از قبیل رنگ و دیگر اوصاف مجرد برهنه باشد، چنانکه ابن‌معتز این کار را در تشییه برق کرده است آنجا که گوید (از مدید):

### وَكَانَ الْبَرَقُ مُضْحِفٌ قَارِئٌ فَأَنْطَبَ إِلَيْهِ مَرَّةً وَ اَنْفَتَاحَ

شاعر در این بیت بهمه اویاص و معانی برق نظر نداشت بلکه فقط بهیاتی توجه داشته که چشم انسان از گسترده شدن و بعد برچیده شدن آن و نیز از انتشار و بهم پیوستن آنرا درک می‌کند آنگاه در دل خود کاوشی می‌کند از هیات حرکات تا بینند کدام آنها باین حالت برق شبیه‌تر است تا به حالت حرکت کتابی بر می‌خورد که خواننده گاه می‌گشاید و گاه می‌بندد و این فقط از این لحظه شگفتی و تحسین ترا بر نمی‌انگیزد که دو چیز با یکدیگر سخت اختلاف داشته‌اند بلکه این اعجاب و تحسین از این لحظه حاصل می‌شود که در میان این اختلاف بهترین و کامل‌ترین صورت اتفاقی پیدید آورده، و از فراهم کردن این دو: «شدت اختلاف در عین شدت اختلاف»، این تشییه نیکو و شیرین و عالی و دلفریب گشته است. و ناظر براین مورد حکایت معروفی است در سخن عدی بن رقاع که جریر نقل می‌کند عدی این شعر را به من خواند (از کامل):

### عَرَفَ الدِّيَارَ تَوَهَّمَا فَاعْتَادَهَا

و چون رسید بهاین مصراع: ترجی اغن کان ابر قروقه یعنی: (آن ماده آهوبچه خود را با صدای غناش می‌برد که گویی نوک شاخش) به او رحم کرده گفتم شاید خواسته بگوید یک عرب احمق و بدخوست و چون این مصراع را خواند: (قلم اصاب من الدواة مدادها) قلمی است که از دوات به مرکب رسیده است)، این حالت ترجم من به رشگ تبدیل شد. آیا این حالت ترجم نخستین و رشگ بعدی من جز این راه بود که آغاز سخن را با تشییه شروع کرده بودو هنوز در اندیشه و بداهت خاطر ما چیزی وجود ندارد و شبیه نزدیک به نظر ما نمی‌رسد. ولی وقتی که تشییه را تمام کرد و حق آنرا ادا نمود، می‌بینیم

(۱۴۵) — یعنی: (برق پنداری کتابی است که خواننده‌اش می‌خواند گاهی اوراق آنرا بر هم می‌گذارد و می‌بندد و گاه می‌گشاید).

(۱۴۶) — از روی پندار در عالم اندیشه آمده به دیار و خانه‌ها خوکرده است)

دیار یار از روی گمان بازشناخت و چند بار بدان نگاه کرد

که به‌آوردن نزدیکترین توصیف از دورترین موصوف‌توفیق یافته و بهشی رسیده که موقعیتی پوشیده و ناشناخته داشته است.

از این‌رو است که این شعر خلیل را در توصیف انقباض دست بخیل پسندیده‌اند (از متقارب) :

كَفَاكَ لَمْ تُخَالِقا اللَّذِي  
وَلَمْ يَكُنْ بِخَلْهَا بِدُعَةٍ  
كَمَا نَقْصَتْ مائَةً سَبْعَةَ  
وَتَسْعَ مِئَيْلًا لَهَا شَرِيعَةٌ ۖ

و در این ابیات شکل واحدی از دو دست را نشان می‌دهد و با وجود اختلافی که دو عدد با هم‌دارند که یکی از مرتبه‌آحاد و عشرات و دیگری از مرتبه صدها و هزارها است، چون این اتفاق و همانندی سخت میان دو دست با عمیق‌ترین اختلافی که بین این دو عدد وجود دارند بیان شده این تشبيه خلیل بسی بدیع می‌باشد.

### کاری که سبب ضد همان کار باشد

از مطالبی که هنگام بررسی بهاین فصل ناظر و مربوط و راجع است نوعی تشبيه است که در آن چیزی از افعال، سبب ضد آن می‌شود، مثل اینکه بگوییم (احسن من حیث قصدالاسائمه: از همان‌جا که می‌خواست بدی کند، نیکی کرد و (نفع من حیث ارادالضر: از همان‌جا که می‌خواست زیان برساند سود رسانید) از آنکه شاعر در اینجا به‌ظاهر عبارت و طریقه معروف آن قانون نیست بلکه در نفس بدی نیکی را صور داشته و در بخیابی جود و در مقام ذم، ستایش را تصویر کرده‌است در حالتی که حق‌آن بیان چیزی است که به آن مرد نسبت کین و دشمنی داده شود و حکم‌چیزی که باصفت عیب و زشتی می‌آید تا موجب امتنان و قدردانی بشود و این سازش دادن حسن و زیبایی با ضد آن براستادی وجودت طبع و تیزی خاطر و علو مقام و گسترش میدان شناوری شاعر دلالت دارد به‌شرطی که سوء تعبیر سخن او را بهزشی نکشاند و آن موقعیتی که در بیان کوتاه دارد، او را به خطای نیکند و با بیان نیکوو افسون کلام از رازها و نهانیهای معنی پرده برگیرد. نمونه شعری که بدین اوصاف منطبق باشد، سخن ابوالعتاهیه است (از کامل) :

---

(۱۴۷) – یعنی دو دست تو برای بخشش آفریده نشده‌اند و بخیلی آنها چیز تازه‌بی نیست کفی که از خیر بسته باشد چنانست که از ۱۰۰ عدد هفت کم شود، (۹۳) با حساب ابجد بخل می‌شود) و دست دیگر سه‌هزار و دویست و نه است که با آن برابر است.

عنی بِخَفْتَهِ عَلَى ظَهُورِي  
فَعَلَتْ وَنَزَّهَ قَدْرُهُ قَدْرِي  
أَنْ لَا يُضْيقَ بِشُكُرِهِ صَدْرِي  
أَحْنُو عَلَيْهِ بِإِحْسَانِ الْعُذْرِ  
عَنِي يَدِاهُ مَؤْنَةَ الشُّكُرِ ۱۴۸

جُزِيَ الْبَخِيلُ عَلَى صَالِحةَ  
أَعْلَى وَأَكْرَمَ عَنْ يَدَيْهِ يَدِي  
وَرُزْقُتُ مِنْ جَدَوَاهُ عَافِيَةَ  
وَغُنْيَتُ خَلْوَا مِنْ تَفَضُّلِهِ  
مَا فَاتَتِي خَيْرٌ أَمْرَءٍ وَضَعَتِ

و از اشعار لطیفی که به این معنی شبیه است گفته شاعر دیگر است (از منسرح):

فَقَبْلَنَ بَرَدَهَا عَلَى كَبْدِي  
أَعْنَقَتِي سُوءُ مَاصَنَعَتِي مِنَ الْأَرْجَى  
فَصِيرَتُ عَبَدًا لِلسُّوءِ فِيكَ وَمَا  
الْحَسَنَ سُوءٌ قَبْلِ الْأَحَدِ ۱۴۹

## فصل

### فن دیگری در گفتار که تشییه و تمثیل را با هم جمع کند

بدان که شناخت چیزی بطور اجمال، با معرفت آن بتفصیل فرق دارد پس گرچه دریافت فرق تشبیه غریب و ناغریب را بهنگام شنیدن آندو بر مادشور نیست، ولی در وضع قوانین و بیان تقسیم هرچیزی و آماده کردن عبارت در کیفیت فروق و تفاوتها فایدی است که بر اهل تمییز پوشیده نیست و بیشهه فایدی کاملتر دارد و روح را دلپنیرتر است. و معنای جامع در سبب این غرایت وزیبایی این است که شبه مقصود از یک چیز از اموری باشد که خاطر به سرعت آنرا درنمی‌باید و به چیزی شبیه شده که به آسانی به نظر نمی‌آید بلکه پس از پایداری و تذکر و بررسی معنوی و روحی تصویرهایی که می‌شandasد و پس از تحریک نفس برای عرضه داشتن و حاضر ساختن آنچه غایب است به ذهن می‌رسد. بیان آن این است که چون تو خورشید را مشاهده می‌کنی و گردی و نور آن در خاطرت

(۱۴۸) – یعنی : (بخیل را از من پاداش نیکو باد که دوش مرا سبکبار کرده و از دستان او دست من بزرگی و کرامت یافته و هر چه انجام داده و قدرپایه عرابر کشیده است از سود اوست که این عافیت و سعادت را یافته‌ام که بهتشکر از چنان شخصی خود را تنگدل نمی‌بینم با بینیازی از اینکه برنه و دست خالی از احسان او باشم، بهبهانه‌های نیک به او بگرامیم مرا خیر کسی که دستهایش از گردن من سنگینی بار سپاس دا برداشته، پوشیده نیست).

(۱۴۹) – یعنی: (آن بدی که در حق من کردی، مرا از بندگی رهانید و چقدر کبد مرا خنک کرد، من بنده و چاکر این بدی تو شدم و این بدی تو کسی را جزمن این اندازه خوشحال نکرده است).

مجسم می‌شود، در دلت‌آینیه تابان و شبیه‌گها ز آن خورشید در آن آینه پدید می‌آید، نمایان می‌گردد. یا وقتی بهیک جامه و پرندی گستردہ می‌نگری واز زیبایی و نقشهای گونه گوش شبهی جستجو می‌کنی، پیش تو یاد باغ و بوستان باران دیده‌یی با گلهای درخشن که پرتوهایش لبخند می‌زنند زنده می‌شود و همانگونه چون شمشیر صیقلی شده را در موقع چرون کشیدن و شفافی متن آن نگاه بکنی، بعید نیست که فوراً بیاد برق آسمان بیفتی گرچه ظهور این مورد اخیر از مثال اولی کمتر است و بر همین قیاس ... اما این رابخوبی میدانی که خاطر تو تشییه خورشید را به‌آینه‌یی که بدست شلی بوده باشد بدان سرعت وفوریت در نمی‌یابد، چنانکه شاعر گوید (از رجز) :

### والشَّمْسُ كَالْمِرَأَةِ فِي كَفِ الْأَشَلِ ۱۵۰

همچنین در این تشییه برق به انگشت دارد، در شعر کشاجم (از رجز) :

### أَرِقْتَ أَمْ نِيمَتَ لضوءَ بارِقٍ ۱۵۱ مُؤْتَلِقاً مِثْلَ الْفُؤَادِ الْخَافِقِ كَاتَنَهُ أصْبَعُ كَفَ السَّارِقِ

یا سخن ابن بابک (از طویل) :

### وَنَضَنَضَ فِي حُضْنِ سَاهِنَكَ بارِقٌ ۱۵۲ لَهُ جَذْوَةٌ مِنْ زِيرِجِ الْلَّاذِ لَامِعٌ تَعَوَّجُ فِي أَعْلَى السَّحَابِ كَانَهَا بَسَانٌ يَدِ مِنْ كِيلَةِ الْلَّاذِ ضَارِعٌ

نیز در تشییه برق آسمان در حال انبساط و انقباض و رخشانی خاطر تو به بازو بسته شدن کتاب که شرحش در این بیت این معتر گذشت به‌آسانی و سرعت متوجه معنی آن نمی‌شود.

### وَكَانَ الْبَرَقَ مُصْحَّفٌ قَارِئٌ ۱۴۵

تشییه سطرهای کتاب به شاخهای خارنیز چنین است، چنانکه شاعر گوید (از وافر) :

- (۱۵۰) یعنی: (خورشید آینه‌یی را ماند که بدست رعشداری باشد).
- (۱۵۱) — یعنی: (از نور برق رخشان خوابت نمی‌برد یا خواب هستی، دل لرزان پرطپشی همچو انگستان کفه دارد).
- (۱۵۲) — یعنی: (در روکران آسمانت برق جنبشی دارد) با شعله‌یی که از نقش و نگار پیراهن ابریشم می‌درخشد بالای ابرهاب طور گھمیده دیده می‌شود که گویی انگستان دست خواهشگری از پرده نازک دیده می‌شود).

## بِشَكْلٍ يَأْخُذُ الْحُرْفَ الْمُخْلَّى كَأَنَّ سَطْرَهُ اغْصَانُ شُوكٍ ۱۵۳

همچنین است تشبيه شقایق به علمهای یاقوتین که بروی نیزه‌های زبرجدی گستردہ شود چوناکه صنوبری گفته است: (از کامل)

## وَكَانَ حَمْرَ الشَّفَقِ قِدَاثَصَوْبَ أَوْتَصَعَدَ أَعْلَمُ يَاقُوتٍ نُشِيرُ نَعَلَ رِمَاحٍ زَبَرْجَدٍ ۱۵۴

ونیز خاطر تو تشبيه ستارگان فروزان آسمان را که در پنهانه آن پراکنده یا درآمیخته‌اند و کبودی آسمان بدسبیدی فروع اختران ~~الْمَلَكِ~~ شده برگهای پراکنده‌یی که بربساط کبود ریخته باشد بیدرنگ ادراک نمی‌کند چنانکه ابوطالب رفقی گفته است (از کامل) :

## وَكَانَ أَجْرَامَ النُّجُومِ لَوَاعِمَاً دَرَرَثِيرْنَ عَلَى بَسَاطِ اَرْزَقِ ۱۵۵

ونیز هرچه براین منوال بوده وازاین قبیل باشد همین حکم را دارد، بلکه میدانی آنکه بهچنین تشبيهات سبقت‌کرده از فاصله نزدیکی به آن دست نیازیده بلکه بهغاپیتی رسیده که جز نیکان نرسند و آهنگ هدفی کرده و بدان وصل شده است که جز با کوشش بدان نتوان رسید.

### ادراک اجمالی و ادراک تفصیلی

وبدان که اگر خواهی بمنظور دانستن اینکه چرا برخی شبه‌ها آشکارتر به خاطرمی‌آیند و پاره‌یی دیگر از خاطر و حافظه‌ها غایب و برخی دیگر خیلی دورس بوده و جز پس از پیمودن مسافت واندیشیدن به خاطر نمی‌آیند، بررسی دیگری بنمایی برای ملاحظه این موضوع اینک دو نمونه و دو قسم از آن را که نخست ضبط آن واجب است می‌آوریم و آنگاه به خود تشبيه برگردیم و آنگاه است که علت شتاب و یا خودداری پاره‌یی از تشبيهات را در آمدن بذهن خواهی دانست.

یکی از آن دو اصل این است که ما می‌دانیم که اجمالی یک چیز برتفصیل آن در نهاد ما سبقت دارد از آنکه تو بادیدن یک چیز فوراً بروشی به تفصیل آن نمی‌رسی، لیکن توصیف اجمالی یک چیز را با نظر اول درمی‌یابی، آنگاه در بازبینی خود آن را با تفصیل می‌بینی از این رواست که گفته‌اند: (النَّظَرَ الْأَوَّلَ حَمْقَاءُ : نَگَاهٌ نَخْسِتِينَ بِيَبْرَهِ وَكَمْ خَرْدَانَهُ اَسْتَ) و گفته‌اند: (لَمْ يَنْعَمْ النَّظَرُ وَلَمْ يَسْتَقْصُ التَّامَلُ : فَلَانِي اَمْعَانَ نَظَرٌ نَكْرَدَهُ وَتَفَكَرَ بَكَارٌ نَبَرَدَهُ

(۱۵۳) – یعنی: (حرفهای تو خالی سطرهای آن دفتر شکلی به خود می‌گیرد که گویی شاخه‌های خار است).

(۱۵۴) – یعنی: (گلهای شقایق سرخ آنگاه که باوزیدن باد به بالا یا پایین هیل هی کنند، حکم علمهای یاقوتینی دارند که بر نیزه‌های زبرجدین پهن شوند).

(۱۵۵) – یعنی (اجرام اختران رخشنده‌گویی مرواریدهای پراکنده‌ای است که بر فرش کبود پاشیده باشند).

است). همچنین است در شنایی و دیگر حواس تو از تفصیل یک صدا آنگاه آگاه می‌شود که تکرار شود و بار دیگرش بشنوی و آنچه را که با شنیدن اول روش نشده بود دریابی و از واقعیت یک مزه وقتی آگاه می‌شود که بار دیگر آنرا بچشی و آنچه را بار اول به تفصیل احساس نکردیم، احساً سبکنی و با این احساس تفصیلی است که برتری میان یک بینده و بینده دیگر یا یک شنونده و شنونده دیگر را می‌شناسی. اما این مراتب برتری در بیان اجمالی یکسان است بعد بخوبی میدانی که در ادراک تفصیلی در آنچه می‌بینی یا می‌شود یا می‌چشی، حکم کسی را داری که یک چیز را در میان چیزهایی برمی‌گزیند و نظیر کسی که چیزی را که در میان اشیاء مختلف در آمیخته‌اند بخواهد جدا بکند، تفصیل فقط آنگاه برای تو اهمیت ندارد که همچون کسی باشد که چیزی را از روی تخمین و بطور زیاد و بگراف برمی‌گیرد.

این اصل که در مشاهده یا احساسهای نظیر آن جاری است در بور قلبی نیز صادق است. تواجمال را همیشه پیشتر و مقدم بر هر چیزی در، اوهام و تصورات خود می‌یابی و پیش از همه در خاطر جایگزین می‌شود. ولی تفصیل را در میان اجمال پوشیده و فرورفتۀ می‌بینی و آنها جز پس از اعمال تفکر و جز با استعداد از اندیشه و تذکر در خاطر تو حاضر نمی‌شوند و چگونگی این احساس به تفکر بر حسب مکان توصیف و مراتبی که در اجمال و تفصیل دارند، متفاوت است و تفصیل هرچه دورتر باشد، نیاز به تفکر و توقف در آن بیشتر و حاجت به تأمل و درنگ کردن خیلی بیشتر خواهد بود.

حال که این قسم را فهمیدی، پس وقتی اشتراك در صفت اجمالی و برسیبل اطلاق باشد بطوری که هیچ شائبه تفصیل در آن نباشد، — مانند اینکه هردو چیز سیاه یا سفید هستند — کمتر بدقياس و تشبيه احتیاج می‌افتد و اگر کسی وارد تفصیل بشود، مثل اینکه این سیاهی صاف و براق و این سرخی رقيق و خالص است — بهمان اندازه به گرداندن فکر کمتر احتیاج پیدا می‌کنی. نظیر تشبيه سرخی سیب و گل به سرخی رخسار که اگر در آن تفصیلی مخصوص که عبارت را دقیق بنماید افزوده شود و باندکی تامل بیشتر شاخته شود، همان اندازه اقتضای تفکر قوت پیدا می‌کند و آن‌مثل افتادن آتش در چشم خروس است در این شعر (از طویل) :

### وَسِقْطٌ كَعَيْنِ الدِّيَكِيَّةِ عَاوِرْتُ صَحْبَيِ

و این چنان است که آن تفصیل و خصوصیتی که در رنگ چشم او هست بیش از رفت و خالص بودن سرخی یا صاف و براق بودن سیاهی است و از این‌رو است که در این حد از مراتب شخص کودن با یک شخص هشیار و مهمل با بیدار مردی که استعداد تفکر و تصور دارد برابر نیستند. پس این گفته شاعر (از طویل) :

**كَمَانَ عَلَى آنِيَابِهَا كَلَ سُحْرَةٍ صَيَاحَ الْبَوَازِي من صَرِيفِ اللَّوَائِي كِيَثٍ (٧٦)**

— یعنی (و برافروختن و افتادن آتش که مانند چشم خروس بود، من با یاران خود در برافروختن آن نوبت گذاشتم) «ذوالرمۃ»

طبقه و منزلتش از بیت زیر بالاتر است (از طویل) :

**کَانَ صَلِيلَ الْمَرءِ حِينَ تَشُدُّهُ صَلِيلُ زُيُوفِي يَسْتَقِيدُن بِعَبَراً ۱۵۷**

از آنکه خصوصیت و تفصیلی که در صدای باز پرنده است از صدای بهم ریختن سکهها روشن تر و واضح تر است چنانکه این سخن شاعر در توصیف اسب (از بسیط) :

**وَلِلْفُوادِ وَجِيبٌ تَحْتَ أَبْهَرَهِ لَدَمَ الْغَلامِ وَرَاءَ الغَيْبِ بِالْحَجَرِ ۱۵۸**

با تشییه صدای برخورد پای حیوانات به صدای رعد. یا تشییه صدای جوشش دیگ هناظایر آن برابر نیست. چنانکه گوید (از طویل) :

**لَهَا لَغَطٌ جَنَحَ الظَّالِمِ كَانَهُ عَجَافٌ عَيْنٌ رَائِحٌ مُسْهَزٌ ۱۵۹**

زیرا در مثال یاد شده تفصیل نیکوئی است که ملاحظه می کنی اما صدائی که از صدای غنیان دیگ برخیزد تفصیلی قابل اعتنا ندارد و فقط برای زیادت وشدت توصیف گفته شده و مثال این آن است که جسمی از جسم دیگر بزرگتر باشد که این از مرتبه جملهها چندان تجاوز نمی کند پس هرگاه شخصی مردی را بینند که بیش از حد عادی در درشتی و ضخامت اندام بزرگتر است در تشییه این مرد به فیل یا کوه حاجتی به کوچکترین تفکر نیست بلکه این بوضوح و بربدهیه در ذهن ما حاضر می شود. مقایسه هایی که تفاوت بین اجمال و تفصیل را بیان کند بسیار است نمونه ای از لطیفترین آنها را در سخن این شاعر ملاحظه کنید (از متقابله) :

**يَتَابِعُ لَا يَتَغَنِي غَيْرُه بَأَيْضَسِ كَالْقَبْسِ الْمُلْتَهَبِ ۱۶۰**

آنگاه این بیت را با بیت زیر مقایسه کن (از طویل) :

**جَمِيعُ رَدِينِيَّا كَانَ سَانَهُ سَنَا لَهَبٌ لَمْ يَتَصلُّ بِدَخَانٍ ۱۶۱**

تو برمیان این دویت فضیلت متفاوتی مشاهده می کنی با آنکه مشبه به دره ردو بیت یک چیز یعنی شعله آتش است و این فضیلت نیست جز از این طریق که در تشییه دوم شاعر

**۱۵۷ - یعنی: (گویی صدای بهم خوردن سنگ آتش زنه که آنرا کم می کنی، صدای بهم ریختن سکدهای قلب است که با سکدهای خوب تمیز داده می شود). «امر عالقیس»**

**۱۵۸ - یعنی (دلرا در زیر شریانهای قلب او وظیفه بی است هانند منگ زدن پسری که پشت سر کسی بدون اراده سنگ پرتاب می کند). «ابن مقبل»**

**۱۵۹ در وسط شب که دیکها می جوشند صدائی همچون قطرات باران دارند، بارانی که همراه رعد از ابرهای تیره متراکم فروبارد..**

**۱۶۰ - یعنی: (نبیزه ای است که از سپیدی پیروی می کند و جز آن را برنمی گزیند گوئی که شعله ای است که سرهی کشد). «عنترة عبسی».**

**۱۶۱ - یعنی: (نبیزه معروف دینی را جمع کردم نبیزه ای که پرتوش گوئی شعله ایست که به دود آغشته نشده است) «امر عالقیس»**

تفصیل لطیفی مطرح کرده لکن تشبیه نخستین با جمال برگزار شده است و معلوم است که این تفصیل درابتدا بهذهن نمیرسد بلکه ناگزیر باید پایداری و تاملی مبنول داری و دقت بنمائی تا در دل تو این امر حضور یابد که در اصل چیزی باواقع شبه برمیگردد و آن دودی است که بر فراز شعله بلند میشود و در سرنیزه چیزی بدان کیفیت نیست و وقتی کار براین قاعده باشد حاصل بررسی ما باینجا میانجامد که مثلاً در این مورد دود را مستثنی کرده و تشبیه را منحصر به مجرد روشنی شعله و تصور شعله بکنی بی‌آنکه دود را در آن دخلات بدھی و هرگاه انتظار داشته باشی که این معنی بروشنی وبریدیه بهذهن توبرسد بی‌آنکه آن مقدماتی که یاد شد به خاطر بررس این یک چیز محال و غیرقابل تصور خواهد بود چنانکه هرگاه بجای تشبیه ثریا به خوش انگور ملاحی که بر قریبند و نور پاشد فقط آنرا به مطلق شکوفه یا به بازشدن آن مانند بکنی، همین کیفیت وجود خواهد داشت.

چنانکه شاعر گفته است:

### کَانَ الْثُرِيَا فِي اواخرِ لَيْلَهٖ تَعْتَجُ نُورِ اُلْجَامِ مُفَضَّضٍ ۝ ۱۶۲

بی‌آنکه احتیاج این دورا به تفکر بدیک مقدار بینی و حتى طوری باشد که هریک از اینها در پرداختن به تفکر بیش از دیگری نیازمند بدتفرک نباشد — در عدم دقت و در تخمین اسراف‌کرده‌یی و در بررسی صواب و حقیقت مطلب دست نگهداشتی.

اصل دیگر این است که لازمهً آمدن چیزی به خاطر و نقش‌بستن ثابت آن در دل این است که بیشتر به چشم برخورد و در عرصه چشمها بیشتر رفت و آمد نماید و حواس در هر وقت و همه اوقات آنرا ادرارک بکنند و بر عکس از اسباب دوری چیزی از حضور در خاطر و پیدایش صورت آن در ذهن این است که کمتر دیده بشود، یا از چیزهایی باشد که گاه به گاه و از روی نشانه‌ها یابندرت احساس بشود و دیدن بوسیله چشمان ما است که شکل اشیاء را در نفس ما نگاه می‌دارد و یاد آنها را تجدید می‌نماید و آنها را از کهنه‌گی و زوال مصون می‌دارد ولذا گفته‌اند: (از دل برود هر آنکه از دیده برفت) و بنابراین معنی است که تمرين و مناظره در علوم و تکرار آنها در گوشها سبب می‌شود که از فراموشی در امان بمانند و از گریز و رفتن مانع می‌گردد.

و حال که این امری قابل تردید نیست، روش می‌شود که از خصایص هر شبھی که به توصیف شکل یا هیات چیزی برمی‌گردد این خواهد بود که همیشه دیده بشود و مرئی باشد و تشبیه‌ی که به چینین شبھی مبتقی باشد نازل و مبتنل است و هرچه برضد این بوده و نبر نهایت کمال مخالفت با این اصل بوده باشد، تشبیه غریب و نادر و بدیع خواهد بود و مراتب برتری میان این دو متفاوت است و در میان این دونوع تشبیه هرچه به طرف اول نزدیکتر باشیم تشبیه نازلتر و پستتر و هرچه به جانب دوم بیشتر گرایش بکند برتر و عالیتر و بهداشت‌ن دقت غریب شایسته‌تر خواهد بود و بدان این که ما تفصیل می‌گوییم یک تعبیر جامع است و حاصل آن فی الجمله این است که تو یک یا چند وصفراً ملاحظه کرده و یک یا یک بدانها دقت بکنی و از روی تفکر آنها را از یکدیگر جدا بکنی و اما در سخن اجمالی تو بیش از یک چیز و بیشتر از یک جهت دریک چیز دقت می‌کنی، چنانکه شاعر در تشبیه به شعله و در

— ۱۶۲ — یعنی: (ثریا در اواخر شبانگاهان همچون بازشدن شکوفه یا لگام سیمین است).

جدا کردن دود از روشنی و فروغ آن این کار را کرده (۱۶۱) و شاعر دیگر حدقه و سیاهی چشم را از پلکها جدا کرده و بهتهایی در تشبیه نشانده و گفته است (از طوبل) :  
**لَهَا حَدَّقَ لَمْ تَسْتَصِلْ بِعَجْفُونِ ۱۶۳**

یاک چنین تفصیل، آگنده از لطایفی است که بعنوان نمونه از سخن ابن معتر می‌توان یاد کرد (از رجز) :

ذِي مِنْسِرٍ أَقْنَى إِذَا شَكَّ خَرَقَ  
 وَمُقْلَةً تَصْدَقُهُ إِذَا رَمَقَ

تَكْتُبُ فِي أَيْدِي الْمَزَاجِ لَنَا  
 مَيَاتٍ سَطْرٍ بِغَيْرِ تَعْرِيقٍ ۱۶۴

دیگر آنکه تفصیل را اینگونه بکنی که در اموری از هشیه دقت بکنی و همه آنها را از مدنظر گذرانده و آنها را در مشبه به بجوبی این مانند برداشتی است که در تشبیه شرما به خوش سtarگان هم از حیث خود سtarگان و هم از حیث شکل و رنگ و اجتماع آنها از لحاظ نزدیکی و دوری بهیکیگر به عمل آمده و تو در یاک یاک این امور دقت کرده و بدنبالی اندیشه آنها را از هم جدا ساخته آنگاه همه را در تشبیه فراهم کردیمی واز هیات حاصل از تعدادی سtarگان و صفاتی که از رنگ و شکل و نزدیکی مخصوصی که یاد کردم همه را آورده بیم و آنگاه همه را در خوش تابانی از انگور دیده بیم و این وجه شبه بین آن دو جز از این راه نیست که اجزاء خوش انگور را نیز با دقت از هم باز شناخته و دانسته بیم که آنها دانه های سفید و دارای شکل دایره سtarگان هستند با خردی مخصوصی که دارند همچنانکه شکل سtarگان ثریا می باشند و آنگاه این دانه های انگور نه با یک نظم مشخصی که همه بهم وابسته باشند به نظر می رسد و نه از همیگر کاملاً جدا هستند، بلکه بین آنها ستارگان ثریا مشاهده می کنی و این دلالت دارد براینکه این تشبیه از مجموع این اوصاف فراهم آمده و اگر فرض می شد که این سtarگان بیش از اندازه بیم که اکنون دارند از هم جدا و متفرق گردند، یا در خوش انگور فرض شود که دانه ها همه بریزند و پراکنده شوند، تشبیه این وضع خود را نگاه نمی داشت.

در تشبیه ثریا به لگام سیمین نیز کار بهمین منوال است: (۱۶۲) زیرا توأن هیات خاصی را که تکه های سیم در پیرامون و اطراف لگام از اتصال و انفصل خود پدید آورده اند

۱۶۳ - یعنی: حدقه و سیاهی چشمانش آنچنان است که به پلکهایش متصل نشده است.

۱۶۴ - یعنی: به آنکه در هرافقی نگاه خود را می افکند، این باز شکاری سرخ منقاری دارد که هرگاه بزند آفاق را می شکافد و چشمانی آنگاه که با گوشه چشم نگاه کند

نرگس بی برگ را ماند.

۱۶۵ - یعنی: آن جام باده چنان است که گوبی حرفا های میم در یک سطر ببروی آن خودنمایی می کند (کنایه از جوشش باده) بی آنکه جام را از آن پر کرده باشند.

با آن شکلی که لگام اقتضای آنرا دارد درنظر گرفته‌یی که اگر فرض کنی که همه‌اجزای سیم را به‌همدیگر پیوسته و مثلاً طول آن یکسان بوده باشد، تشییه درهم می‌بریزد و باطل می‌گردد. و همین‌طور است این شعر (از طویل) :

### تَغْرِضُ أَثْنَاءِ الْوَشَاحِ الْمُقَصَّلِ ۱۶۶

هیاتی که دانده‌ای منظم در آن پدید می‌آورند مورد توجه است و این رعایت اصل فصلی شگفت‌ترین مایه تشییه را پدید آورده است .

#### تشییه مرکب تخیلی

تبرستان

وجه سوم از تشییه این است که با توجه به خصوصیتی که در جنس یک‌چیز هست، ممچون خصوصیتی که جنس صدای باز و چشم خروس داشتو تو نمی‌خواستی که بطور جمال بیان کنی که این یک صدا و آن یک سرخی است بلکه می‌خواستی در هر یک از اینها فصلی و تجربی عمل آورده و بگویی در آنها خصوصیتی هست که هر صدا و هر سرخی آنرا ندارد (۷۶) (۱۵۵).

و آگاه باش این تقسیمی که از تفصیل کردیم غالباً بکار می‌رود و شناخته‌تر است و گرنه قایق این مطلب پیوسته ضبط می‌شد.

از مواردی که تفصیل بیشتر بکار می‌رود و بدان وسیله معنی آن تقویت می‌شود تشییه‌یی است که از دو یا چند چیز مرکب باشد و آن بردو قسم است:

نخست آنکه تشییه‌کننده چیزی را تقدیر و فرض کنده وجود خارجی ندارد و شدنی می‌ست و نمونه آن تشییه نرگس به روغن‌دانهای گوهرین است که در حاشیه آن عقیق باشد و مانند کردن شفاقتی به علمهای یاقوتی که بر نیزه‌های زبرجدی پهن شده باشد. زیرا تو از بایان دوچیز که با وجه مخصوص و شرایط معلومی باهم اجتماع بکنند، شهی را گرفته‌ای این شبه را در نرگس از شکل پیاله‌های گوهرین بدست آورده‌یی که حاشیه آنها از عقیق باشد و همچنین شکل و هیات علمها را مشروط براین دانسته‌یی که از یاقوت بوده و به نیزه‌های بیرجدی گسترده باشد و در اینها به مجموع اموری که جدا کردن هر کدام محل کمال شبیه است حاجت داری و همچنین اگر آن وجه مخصوص آمیزش و اتصال را از این جزاء بگیری، غرض تشییه از بین خواهد رفت همان‌گونه که در تشییه تو باید شکل روغن‌دانی را در و با آن عقیق همراه باشد همان‌طور در تشییه فوق احتیاج داری که این عقیق در کناره پیرامون آن باشد و بر همین قیاس .

#### برداشت هیاتی از نزدیکی دوچیز موجود

قسم دوم این است که در تشییه، هیاتی که از اقتران دوچیز حاصل می‌شود معتبر

۱۶۶ - یعنی: (پروین مانند قلاده‌یی که بین دانه‌های آن جدایی اندازند در وسط آسمان می‌درخشد). «امر عالقیس»

କୁଣ୍ଡଳ ଶିଳ୍ପିଙ୍କାରୀ) : «ମହାକାଳି»

୧୬୧— ଶକ୍ତି: (ଶକ୍ତି ଗଲ୍ପ ପ୍ରଚୋଦନ କାହାର ପାଇଁ କାହାର ଜାଗଳ ରେ ଥିଲା)

କାହିଁ କାହିଁ କାହିଁ କାହିଁ କାହିଁ କାହିଁ କାହିଁ କାହିଁ କାହିଁ

ମୁଣ୍ଡା ହେଉଥିଲା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା

፩ ስምዕኖ በኩል የሚከተሉ ነው .

କୁଣ୍ଡଳ ପାତାରେ ଦେଖିଲୁ ଏହା କିମ୍ବା ଏହାରେ କିମ୍ବା ଏହାରେ କିମ୍ବା ଏହାରେ କିମ୍ବା

ગુરૂ કાલિની

መስቀል በዚህ የዕለታዊ ማረጋገጫ እና የሚከተሉት ደንብ በመመርመጥ ይችላል

ଓঁ শুভ্র পুরুষের অসম । ১০ সন্তোষ শুভ্রের কান্দি কান্দি । ১১ গুড়া পুরুষ

፲፭፻፯

አዲስ አበባ: የኢትዮጵያ ማኅበር ቤት (የፌዴራል)

ପାଇଁ ଏ ମହାତ୍ମାଙ୍କ ଲେଖିଲୁଗା ନ ଆଜି କରି ଯି ହେଉଥି କମାଳ ଦିନରେ ହେଲାଏ ଏହାର ବ୍ୟାପକ ନ ହେଲା

و با آن شکلی که لگام اقتضای آنرا دارد درنظر گرفته‌بی که اگر فرض کنی که همه‌اجزای سیم را به‌همدیگر پیوسته و مثلاً طول آن یکسان بوده باشد، تشییه درهم می‌ریزد و باطل می‌گردد. و همین‌طور است این شعر (از طویل) :

### تَعَرُّضَ اثْنَاءِ الْوَشَاحِ الْمُقَصَّلِ ۱۶۶

هیاتی که داندهای منظم در آن پدید می‌آورند موردتوجه است و این رعایت اصل تفصیل شگفت‌ترین مایه تشییه را پدید آورده است .

#### تشییه مرکب تخیلی

پیرستان

وجه سوم از تشییه این است که با توجه به خصوصیتی که دو جنس یک‌چیز هست. همچون خصوصیتی که جنس صدای باز و چشم خروس داشتو تو نمی‌خواستی که بطور اجمالی بیان کنی که این یک صدا و آن یک سرخی است بلکه می‌خواستی درهای ریک از اینها تفصیل و تحرییدی بعمل آورده و بگویی در آنها خصوصیتی هست که هر صدا و هر سرخی آنرا ندارد (۲۶۶) (۱۵۵).

و آگاه باش این تقسیمی که از تفصیل کردیم غالباً بکار می‌رود و شناخته‌تر است و گرنه دقایق این مطلب پیوسته ضبط می‌شد.

از مواردی که تفصیل بیشتر بکار می‌رود و بدان وسیله معنی آن تقویت می‌شود تشییه است که از دو یا چند چیز مرکب باشد و آن بردو قسم است:

نخست آنکه تشییه‌کننده چیزی را تقدیر و فرض کند که وجود خارجی ندارد و شدنی می‌یست و نمونه آن تشییه نرگس به روغن‌دانهای گوهرین است که در حاشیه آن عقیق باشد و مانند کردن شفاقتی بعلم‌های یاقوتی که بر نیزه‌های زبرجدی پهن شده باشد. زیرا تو از میانی دوچیز که با وجود مخصوص و شرایط معلومی باهم اجتماع بکنند، شبیه را گرفته‌ای و این شده را در نرگس از شکل پیاله‌های گوهرین بدست آورده‌بی که حاشیه آنها از عقیق باشد و همچنین شکل و هیات علم‌ها را مشروط برای دانستنی که از یاقوت بوده و به نیزه‌های زبرجدی گسترده باشد و در اینها به مجموع اموری که جدا کردن هر کدام مخل کمال تشییه است حاجت داردی و همچنین اگر آن وجه مخصوص آمیزش و اتصال را از این جزاء بگیری، غرض تشییه ازین خواهد رفت همان‌گونه که در تشییه تو باید شکل روغن‌دانی را در و با آن عقیق همراه باشد همان‌طور در تشییه فوق احتیاج داری که این عقیق در کناره و پیرامون آن باشد و بر همین قیاس .

#### برداشت هیاتی از نزدیکی دوچیز موجود

قسم دوم این است که در تشییه، هیاتی که از اقتران دوچیز حاصل می‌شود معتبر

۱۶۶ - یعنی: (پروین مانند قلاده‌بی که بین دانه‌های آن جدایی اندازند در وسط آسمان می‌درخشد). «امر عالقیس»

କ୍ରମି ପାଇଁ ଜୀବନ) : «ଜୀବନ»

१६१— शुभः (प्रदेशी नाम उद्योग) त्रौ अंति विषयी द्विं शुभं प्राप्तं ॥

ପାଇଁ କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା

ମେଲ୍ଲା ଅୟାଦି କି କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା

၆ အောက်ပါ ၂၇ ရုံးမှတ်တမ်းများ၏

፩፻፲፭ (፳፭)፻፲፭ (፳፭)፻፲፭ (፳፭)

جیلگیری کے نتائج

መስቀል በዚህ የዕለታዊ ማረጋገጫ እና የሚከተሉት ደንብ ተመርምሱ ይችላል

ଶ୍ରୀମତୀ ପାତ୍ନୀ ଅନୁଷ୍ଠାନିକ ହାତରେ ଏହା ହେଉଥିଲା ।

ଓঁ শুভে প্রসাদে প্রসাদে প্রসাদে (বি বিদ্যা)

ପାତ୍ର ହେଲୁ କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା କିମ୍ବା

و با آن شکلی که لگام اقتضای آنرا دارد درنظر گرفته‌یی که اگر فرض کنی که همه‌اجزای سیم را به‌همدیگر پیوسته و مثلاً طول آن یک‌سان بوده باشد، تشییه درهم می‌ریزد و باطل می‌گردد. و همین‌طور است این شعر (از طویل) :

### تَعَرُّضُ اثْنَاءِ الْوَشَاحِ الْمُفَصَّلِ ۱۶۶

هیاتی که داندهای منظم در آن پدید می‌آورند مورد توجه است و این رعایت اصل تفصیل شگفت‌ترین مایه تشییه را پدید آورده است .

#### تشییه مرکب تخیلی

پیرستان

[www.piranstan.info](http://www.piranstan.info)

وجه سوم از تشییه این است که با توجه به خصوصیتی که در جنس یک‌چیز هست . همچون خصوصیتی که جنس صدای باز و چشم خروس داشتو تو نمی‌خواستی که بطور اجمال بیان کنی که این یک صدا و آن یک سرخی است بلکه می‌خواستی در هر یک از اینها تفصیل و تجزیه‌یی بعمل آورده و بگویی در آنها خصوصیتی هست که هر صدا و هر سرخی آنرا ندارد (۲۶) (۱۵۵) .

و آگاه باش این تقسیمی که از تفصیل کردیم غالباً بکار می‌رود و شناخته‌تر است و گرنه دقایق این مطلب پیوسته ضبط می‌شد .

از مواردی که تفصیل بیشتر بکار می‌رود و بدان وسیله معنی آن تقویت می‌شود تشییه‌یی است که از دو یا چند چیز مرکب باشد و آن بردو قسم است :

نخست آنکه تشییه‌کننده چیزی را تقدیر و فرض کنده وجود خارجی ندارد و شدنی نیست و نمونه آن تشییه نرگس به روغن‌دانهای گوهرین است که در حاشیه آن عقیق باشد و مانند کردن شفایق بدهلمهای یاقوتی که بر نیزه‌های زبرجدی پهن شده باشد . زیرا تو از میان دوچیز که با وجود مخصوص و شرایط معلومی باهم اجتماع بکنند، شبهی را گرفته‌ای وابن شبه را در نرگس از شکل پیاله‌های گوهرین بدست آورده‌یی که حاشیه آنها از عقیق باشد و همچنین شکل و هیات علمها را مشروط براین دانسته‌یی که از یاقوت بوده و به نیزه‌های زبرجدی گسترده باشند و در اینها به مجموع اوری که جدا کردن هر کدام محل کمال تشییه امت حاجت داری و همچنین اگر آن وجه مخصوص آمیزش و اتصال را از این جزاء بگیری ، غرض تشییه از بین خواهد رفت همانگونه که در تشییه تو باید شکل روغن‌دانی از در و با آن عقیق همراه باشد همان‌طور در تشییه فوق احتیاج داری که این عقیق در کناره و پیرامون آن باشد و بر همین قیاس .

#### برداشت هیاتی از نزدیکی دوچیز موجود

قسم دوم این است که در تشییه، هیاتی که از اقتران دوچیز حاصل می‌شود معتبر

۱۶۶ - یعنی: (پروین مانند قلاده‌یی که بین دانه‌های آن جدایی اندازند در وسط آسمان می‌درخشید)، «امر عالقیس»

شمرده شود و این اقتضانی ممکن و موجود باشد و مثال آن این بیت شاعر است (از وافر):  
غَدَا وَالصُّبْحَ تَحْتَ الْيَلِ بَادٍ كَطَرْفَ أَشْهَبَ مُلْقِيِّ الْجَلَالِ ١٦٧

شاعر شبه حاصل از مجموع این تشییه را قصد کرده است و تو آنگاه که به صبح و شب با هم بنگری و حال آنها را یکجا تامیل بکنی، این شهر را در می بیابی. او خواسته است که از مقارنه شب و روز و هیاتی که از آنها بذهن می آید نظیری بیاورد و مرادش تشییه صبح به تهایی و تشییه شب بطور جداگانه نبوده است همچنان که در تشییه نرگس به روغندان گوهرین، اول نخواسته که متن نرگس را به روغندان در تشییه بکند و بعد از نو به عقیق تشییه کند (۸۷)، بلکه آن شکل حاصل از مجموع اینها را اراده کرده است بی آنکه میان این دو جدائی باشد بعد این اقترانی که در تشییه است از چیزهایی است که بودنی و معمود است زیرا وجود اسب سپید و سیاهی که روپوش خود را انداخته است چندان امر نادر و محتاج به تفسیر نیست که گفته شود این تشییه به تقدیر و تحمل احتیاج دارد.

اما تشبيه نخستین نیز از خیال و توهمندی باز اینکه آنرا بسازیم و درست بگنیم می‌نیاز نیست و عادة شکلی که بالای آن بهاندازه علمی از یاقوت وجود داشته و زیرآن قطعه‌های بزرگی از زبرجد بهبلاعی نیزمه‌ها و اندام انسانها و درمیان آنها عقیق باشد، ساخته نمی‌شود نیز در این تشبيه دیگر روغدانهایی که از گوهر ساخته و در توی آنها عقیق کار گذاشته باشند شدنی نیست و در تشبيه شفاقتی نیز(۱۵۴) یک معنی دوررسی هست که شکل آن از امکان بیرون است. چه شرط آن این است که پرچم‌های گسترد و بازی باشند و گسترد و بازشدن در عقیق که نوعی سنگ است قابل تصور نیست.

و دانستن این مطلب نیز مناسب است که وجه انداختن روپوش این است که میخواهد بگوید اسب جامه را از پشت خود برگرداند و برآفکنده است تا تمام اندامش نمایان شود نه از اینکه همه پوشش خود را انداخته و از آن جدا شد است زیرا اگر شاعر این را ارائه کرده بود به تهابی در تشبیه صبح اقدام میکرد و دیگر به شب نمیپرداخت و در اول بیت عبارت: (صح از زیر شب نمایان بود) را نمیآورد و اما سخرن این شاعر (از دجز):

بَطْنَ شَجَاعٍ فِي كُثْبٍ يَضْطَرِبُ  
أَيْلَقَ مَالَ جُلُّهُ حِنْ وَثَ (١٦٨)

بهتر این است که در این ایيات بیشتر مراد تشبیه خود برق باشد به سپیدی ابلق  
بی‌آنکه رنگ روپوش آن در تشبیه داخل بشود، مثل اینکه خواسته باشد سفیدی برق را در  
سیاهی ابر نشان بدهد بلکه مراد از ذکر روپوش این است که برق ناگهان و دفعه روش

۱۶۷ - یعنی (درحالی صبح کرد که صبح از زیر شب همچون حیوان سپید و سیاهی بیود که پوشش‌های خود را برآفکنده و سیاه شده بود). «دیوان ابن معتر»

۱۶۸ - یعنی: (آنگاه که برق از آن نمایان شود پنداری مانند تن شجاع دلیری است که در پشته‌ای ریگ، افتاده باشد و گاه او را مانند حیوان ابلقی می‌بینی که بهنگام حمله روپوش از تن جدا شود). «ابن معتبر»

می‌شود و چشم را خیره می‌کند و در این حال مانند اسب‌ابلقی می‌شود که هنگام حمله و یکسو شدن روپوشش سپیدی تنش نمایان می‌شود. و این بابک نیز در این معنی گفته است (از سریع) :

### لِلْبَرْقِ فِيهَا لَهَبٌ طَائِشٌ<sup>۱۶۹</sup>

با این تفاوت که در بیان این معتبر قید (حین و ثب) فایده‌بی دارد که برکسی پوشیده نیست. و گویندگان پیشین نیز به این احتیاط توجه داشته‌اند نمی‌بینی که شاعر گفته است (از خفیف) :

### وَتَرَى الْبَرْقَ عَارِضًا مُسْتَطِيرًا<sup>۱۷۰</sup>

در این تشبیه اسبان ابلق شروع به شادی و جست و خیز کردند تا بین وسیله شب و غرض بزرگی که از تشبیه آن هست یعنی همان هیات جنبش و کیفیت درخشش برق بطور کامل به دست آید.

### تفاوت حال شبیه به از دیدگاه فراوانی و کمیابی آن

آنگاه بدان این قسم دومی که در زمینه وجود وارد است حالات گوناگون دارد: پاره‌بی از آنها وجود خیلی پهناوری دارند و برخی کمیاب می‌باشند و این تفاوت از مقایسه آنها روش می‌شود پس تو هر گاما این سخن شاعر را: (والنجوم کانها در رُّثُرْ شرن علی بساط ازرق - ۱۵۵)

با این سخن ذوالرمه مقایسه بکنی (از بسیط) :

### كَانَهَا فِضَّةً قَدْ مَسَّهَا ذَهَبٌ<sup>۱۷۱</sup>

خواهی دید که سخن دوم از لحاظ وسعت وجود، براولی ترجیح دارد و اولی نیز بر دومی از حیث ارزش و کمیابی برتری دارد. زیرا مردم همیشه در قالبها و صنایع، سیم را که براز زرکشیده شده می‌بینند ولی کم اتفاق می‌افتد که درو گوهر بربساط کبوדי پراکنده باشد. اکنون که تقسیم تشبیه را به این دو قسم شناختی پس موقع آنها را از لحاظ دو نگرش یادشده بشناس. آنگاه خواهی دید بحسب نسبتی که با آن دو حالت دارند و تحقیقی که از این دو حالت در آنها پیدا می‌شود، زیبایی و شگفتی پیدا می‌کنند و رنگ جمال به آنها می‌پاشند و

(۱۶۹) یعنی: (برق را در آن چنان شعله‌یی است که پنداری اسب ابلق بر هنر شده است)

(۱۷۰) یعنی: (برق را می‌بینی که رخ نموده و همه‌جا دامن گسترده است که گویی اسبان ابلق در روپوش‌های خود را از شادی به جولان آورده‌اند.) «کثیر غرّ»

(۱۷۱) یعنی: (مانند سیمی است که رویش زرکشیده باشد.)

شکوه اعجاب انگیزی برآنها می‌پوشانند، پس آن تشبیه‌ی که به وجود نمی‌آید نظیر این سخن شاعر:

اعلام یاقوت نشر نعلی رماح من زبرجد (۱۵۴)  
وچنانکه شاعری درباره نیلوفر گوید (از خفیف):

کُلُّنَا بَاسِطُ الْيَدِ  
نَحْوَ نِيلو فَرِينَدِي  
كَدَ بَابِيس عَسْجَدِ  
قُصْبِهَا مِنْ زَيرَ جَدِّي (۱۷۲)

ملحوظه می‌کنی که در این اشعار هردو اعتبار جمع است و اعتبار دوم در نهایت قوت در آن دیده می‌شود، زیرا از نظر دوری چیزی از دیده‌ها چیزی بیش از این نمی‌شود که وجودش در حدود ناممکن و ممتنع است بطوری که جز در خیال قابل تصور نیست و اگر این قسم را رها کرده به قسم دوم که مشبه بداخل سر عرصه وجود است بنگری مثل: (بر رنشن – علی بساط ازرق – ۱۵۵) می‌بینی که در آن، اعتبار دوم قوت اعتبار نخستین را ندارد، زیرا هرگاه دانسته شود که آن از امور معهود و داخل در قلمرو وجود است – گرچه این وجودهم خیابی چشمگیر نبوده و در ردیف نادر و کمیاب باشد – از حیث رسیدن به فکر و اینکه بدآسانی در معرض خاطر واقع می‌شود، با نمونه دیگری که با هستی‌ناپنیر بودن خود کمتر به‌اندیشه می‌رسد برابر نخواهد بود. و هرگاه چنین باشد زیبائی و حسن از آن قسم اول خواهد بود و در قوت پندرابرتری خواهد داشت و این چیزی است که در بخش دوم نیست و بجهت نیرومندی علت و توصیف شگفتباری که دارد نیرومندتر و دلکشتر است.

### تشبیه حاصل از اقتزان چند چیز متعدد

در این گفتار راهی را نشان می‌دهیم که به‌تشبیه می‌انجامد و اینکه چرا تشبیه‌ی شگفت است و این شگفت‌باری از کجا برتری می‌یابد و راز آن هیجان و اشتیاقی که در این تشبیه می‌یابی و در دیگری نمی‌یابی با اینکه می‌دانی و در توصیف مقام آن فقط به‌اشاره کوتاه نمی‌توانی بسند کنی چیست؟ باید دانست که نگرش دوم که همان گذشتن یک چیز از برایر دیدگان است همان معنی واحدی است که تکرار نمی‌شود و چنانکه گذشت قوت وضعف دارد اما اعتبار اول یعنی تفصیل در حکم چیزی است که متعدد بوده و در آن چیزی با چیزی پیوستگی دارد. نمی‌بینی که در مقام تفصیل اجزای تشبیه بر دیگری برتری داشت زیرا در یکی به‌سد چیز یا سه جهت نظر داشتی ولی در دومی فقط بدوجیز یا دو جهت ناظر بودی

(۱۷۲) – یعنی: (همه ما گشاده دستیم درست مانند نیلوفر ترونمناک مانند گرزهای گوهرینی که شاخداش از زبرجد باشد). «صنوبری»

و نمونه‌آن، سنجش گفته بشار است (از طویل)

کَانَ مُثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُسِنَا وَ اسْيَافَنَا لِلَّيلٍ تَهَاوِي كَوَاكِبُهُ ۱۷۳

با این بیت هنتبی (از طویل):

يَزُورُ الْأَعْادِي فِي سَمَاءِ عَجَاجَةٍ اسْيَنَتُهُ فِي جَانِبِهَا الْكَوَاكِبُ ۱۷۴

و یا با این شعر کلثومین عمرو (از بسیط):

تَبَنَى سَنَابِكُهَا مِنْ فَوْقِ أَرْوَسِهِمْ

۱۷۵ سَقْفًا كَوَاكِبَهُ الْبَسْطُ الْمَبَاتِرُ

تفصیلی که در ایيات سه گانه فوق دیده می‌شود، همه از یک رقم است از آنکه در هر یک بشار از دیدگاه لطفافت موقع و حسن تاثیری که در روح ما دارد فضیلتی می‌یابی که چندان کم مایه نیست و نمی‌توان آنرا انکار نداشت زیرا در آن تشییه بشار چیزی را که دیگران مراعات نکرده‌اند رعایت کرده و آن این است که او اختزان را در حال فرو ریختن توصیف کرده و بدایان وسیله تشییه را به کمال رسانده و از هیات شمشیرها که از غالغهای بیرون کشیده و بالا و پایین می‌شوند و جلوی آیند و بر می‌گردند، سخن گفته است، بشار فقط بدایان نپرداخته که مانند دو شاعر دیگر شمشیرها را در میان غبار تیره برهانشان دهد و با این افزونی توصیفی که در شعر بشار ملاحظه می‌کنیم شعر او را در باریک یعنی پرنصب می‌سازد که در واقع در حکم تفصیل بعد از تفصیل است و اگر چه ما در مورد این افزونی در تفصیل — که همان بیان هیات شمشیرهای بنهنگام حرکت است — بگوییم که فقط بطور اجمال آمده، و از تفصیل برخوردار نیست ولی حقیقت آن هیات در دل ما بخوبی مصور نمی‌شود جز آنکه بهبیش از یک جهت‌نظر بکنیم و آن بدبینگونه است که می‌دانیم که در شدت پیکار و چابکدستی در کشیدن تیغها یک اضطراب سخت و حرکات پی‌درپی هست و هریک از این حرکات در جهتی مختلف و حالاتی گوناگون به راه می‌افتد که گاهی کج و گاهی راست می‌شوند زمانی بالا رفته و گاهی فرود می‌آیند و شمشیرها نیز با اختلاف این امور هم‌دیگر را تلاقی کرده و بهم بر می‌خورند یکی به دیگری بر می‌خورد و برخی برخی را می‌شکند و نابود می‌سازد بالاخره شکل شمشیرها نیز دراز و بلند است و شاعر این احوال را در دل خود آماده کرده و شکل همه اینها را در یک لفظ در پیش‌تو نمایان ساخته است و این صورتها را با بهترین و کاملترین

(۱۷۳) یعنی: (دشمنان در آسمان محارین نیزه‌های او را می‌یابند که ستارگان در کنار این نیزه‌ها هستند)

(۱۷۴) — یعنی: (پیوسته دشمنانش او را در آسمان غبارین پیکار، دیدن می‌کرند، آسمانی که اخترانش همانا سریزه‌های درخشان او بود).

(۱۷۵) — یعنی: (رسم ستوران بالای سرجنگاواران سقف (آسمانی) بنامی کنند که شمشیرهای بران به منزله ستارگان آن هستند).

بیانی که همان عبارت (تهاوی - فرومی‌ریزند) است آورده زیرا اختران که فروبریزند جهت حرکتشان مختلف است و ستارگان در فرو ریختن باهم تداخل و تصادف و پرخورد دارند و بهنگام ریزش شکل آنها کشیده می‌شود در حالی که اگر ستارگان در جای خود حرکتی نداشته باشند بشکل گرد و دایره هستند.

نظیر همین مورد که در دو تشیبه در عین یکسانی جنس و همگونی ترکیبی که دارند، در یکی استقصا و پژوفنگری بیشتری دیده شود، شعرابن معتز را در توصیف گل‌آذرگون (نوعی گل بابونه و شفایق) می‌توان یاد کرد.  
(از طویل):

وَاطَافَّ بِهَا ساقِيْ اَدِيبٍ بَنْزُلٍ كَجَنْجَرِ عَيْبَارِ صِناعَتِهِ الْفَتَكُ  
وَحُمَّلَ اذْرِيونَةً فَوقَ اذْنِيْهِ كَكَاسِ عَقِيقَيْ قَرَارِ تِهَامِسَكٌ  
۱۷۶

وهر گاه آن‌با این شعر مقایسه شود (از رجز) :

مَدَاهِنْ "مِنْ ذَهَبٍ" فِيهَا بَقَاءِيَا غَالِيَهَ ۱۷۷

تشیبه اول از تشیبه دوم چیزی کم دارد و آن اینکه سیاهی که در درون گل اذربیون است در برابر مشک و غالیه قرار داده شده و این دوویزگی دارد: یکی آنکه این سیاهی به‌متن گل پراکنده نیست دوم اینکه شکل این سیاهی شکل دینار و درهمی را که در قمر آن واقع بشود ندارد یعنی به‌شکل دایره‌ای در ته آن نیست بلکه از ته دایره بلندتر آمدده و طوری است که از فضای سقف گل نیز گرفته است و در برش و مقطع، شکلی شبیه آثار غالیه در کناره‌های روغندان دارد که اثر انگشتان در آن مانده است و عبارت (فی قرار تهامسک) ویژگی نخستین رابیان می‌کند و از ورود نقص بازمی‌دارد چنانکه این نقص اگر با تعییر (کلاس عقیق فیه‌امسک) ادا می‌شد باز بر جا بود چه در این شرط نکرده که سیاهی در ته آن باشد اما ویژگی دوم آن‌سان که در عبارت (بقاء‌یا غالیه) هست تشیبه دیگر به‌این معنی دلالت نمی‌کند زیرا که مشک و هرچیز خشک هرگاه در یک چیز مستدیر که قعری داشته باشد، قرار بگیرد، فقط در قمر آن قرار می‌گیرد و در جوانب آن چیز ارتقاگی را که در سیاهی پیرامون آذرگون هست نمی‌گیرد. اما غالیه خشک نیست و تراست و با انگشتان نیز برداشته می‌شود و بنابراین بقیه آن که در روغندان قرار گرفت در پیرامونش نیز بالا می‌آید و حالت شبیه آن سیاهی گل را پیدا می‌کند و بارقیقی و نرمی که دارد مانند رنگی است که جرمی از خود نداشته و مکانی جداگانه نمی‌گیرد و این چیزی است که در تصویر ما مناسبتر و صادق‌تر است و دلپذیرترین و رساخترین بررسی‌ها در این مورد سخن ابن معتز است آنجا

(۱۷۶) — یعنی: ساقی آدابدان آنرا با پالونه خود گرداند همچون خنجر جنگاوری که کارش خونریزی است و این ساقی بناگوش با گل شفایق زینت یافته گویی پیمانه عقیقی است که در آن مشک باشد.

(۱۷۷) — یعنی: (آن گلهای روغندانهای ذرین که در آن بقایای مشک و غالیه باشد).  
«ابن معتز»

که گوید (از طویل):

## کَانَتْ وَصْوَهُ الصُّبْحِ يَسْتَعْجِلُ الدُّجَىٰ نُطِيرُ غُرَابًاً ذَا قَوَادِمَ جُونٌ ۱۷۸

سیاهی شب را که سپیده صبح در آن نمایان گردد به زاغان مانند کرده بدان شرط که بالهای آن‌ها سپید باشد از آنکه بخشایی تاریک از شب که بدبارداد و پرتوهای آن بر سر پرتوهای روشی را ماند که در چشم ما بشکل پرتوهای رویین سیاه زاغ که سپید بال نیز باشد از لحظ اینکه این ظلمت بامدادی، ستونی از نور بدنیال دارد که چشم آنرا همچو بالهای سفید می‌پندارد و این است که کمال افسون و دقیقت در این تشییه در یک امر دیگری تجلی می‌کند و آن اینکه صبح را در رفت و آمد و راندن تاریکی که به شتاب و سرعتی هر چدمامتر صورت می‌گیرد راضی نیست که این پویایی به کندی صورت گیرد و چون آغاز تصویر چنین است بدنیال آن بیان دیگری آورده و گفته است (نطیر غرابا) چه زاغ و هر پرنده نیکر هرگاه به آرامی و آسودگی در جایی باشد و آنگاه او را ناراحت کرده و بتراشند و پروازش در آورند و در دست کسی یادر قفسی گرفتارش کرده سپس رهایش سازند این کیفیت انگیزه شتاب و سرعت پرواز او می‌شود و پنهان پرواز را گستردگر می‌کند او از این ترسی که از گریزاندنش پیدا می‌کند یا از این خوشحالی که از آزادی و رهایی از دام در وی پدید می‌آید چه بسا و ادار می‌شود که پروازش را تا آن حد ادامه دهد که در افق دور دست ناپدید گردد و تا آنجا که بینندگان را بدان راه نیست پرواز گیرد و این کیفیتی است که در پرواز اختیاری وجود ندارد که در این حال ممکن است از جای نخستین خود پر گرفته و به جایی نزدیکتر نشیند و در پرواز شتاب نکند بلکه به آرامی راه سپرد بدین نکته آگاه باید بود.

### تشییه در اوج بررسی

از تشییهاتی که در آن غایت بررسی بد عمل آمده و به تأکید آن عنایت مخصوص شده است تشییه ابونواس در توصیف منقار با زاست (از رجز) :

كَانَ عَيْنَيْهِ إِذَا مَا أَثَارَ فَصَانِ قِضا مِنْ عَقِيقٍ أَهْرَأَ	فِي هَامَةٍ غَلَبَاءَ تَهْدِي مُنْسَرًا كَعِظِفَةَ الْجَمِ بِكَفٍ أَعْسَرًا ۱۷۹
--	--

شاعر می‌خواهد منقار را به جیم تشیید کند و این حرف از دو خط مرکب است خطی که نخست از بالا شروع می‌شود و دوهي از زیر آن بطرف چپ کشیده می‌شود و بدیهی است

(۱۷۸) — یعنی: (سپیده صبح که بشتاب تاریکی را از بین می‌برد چنانست که پنداری زاغی را که پرهای سپید داشته باشد به پرواز می‌آوریم).

(۱۷۹) — یعنی: (چشم او آنگاه که انتقام بگیرد دو تانگین را ماند که از عقیق سرخ گرفته باشند در میک جسد سبیر گردندی که منقاری همچو خط بالایی ج دارد آنهم جیمی که بتوسط شخص چپ دستی نوشته شود).

وقتی جیم به حرفی متصل نشود دارای تعریق است (تعریق همان انحنا و دامنه جیم است) در حالی که منقار فقط به خطوط بالایی جیم شباخت دارد و بنابراین شاعر آنرا به خط بالایی و نوک جیم مانند کرده نه به تمام شکل جیم. آنگاه بهاین بیان دقیقی افزوده و نگارش این جیم را به کف چپ دستی سپرده است زیرا جیم را که با دست چپ بنویسند بیشتر از جیمی که با دست راست نوشته شود به منقار شبیه تراست سپس خواسته است تاکیدی دیگر بدان علاوه کند و آن اینکه منقار فقط به قسمت بالایی جیم مانند شده نه به همه آن و از این رو گفته است:

یَقُولُ مَنْ فِيهَا بِعْقَلٌ فَكَّرَ  
لَوَزَادُهَا عِيَّنًا إِلَى فَاءٍ وَرَا  
فَاتَّصَلَتْ بِالْجِيمِ صَارَتْ حَعْفَرًا

بیرستان

۱۸۰

در این ایيات بروشی بیان می‌شود که پایه تشییه بخط اول جیم بوده بی‌آنکه آن حرف تعریق داشته و به طرف پایین کشیده شود یعنی بدون اختتای زیری آن اما وجه ذکر تعریق و بیرون کشیدن آن از تشییه آشکار است زیرا با پیوستن جیم به حروف دیگر مساله تعریق از بین می‌رود. اما خط دوم جیم گرچه بهنگام وصل کشیده می‌شود ولی با تعییر: (لوزادها عیناً الى فاء و را) و سپس با عبارت (واتصلت بالجیم) کاملاً روش کرده که این خط دوم نیز از قلمرو تشییه ما بیرون است از آنکه افزومن و پیوستن این حروف موجب پیدایش آن خط دوم است و شایسته است که مراد از عبارت بالجیم همان نوک زبرین آن باشد، و در پرتوهای باریک بینی است که گفته است: (یَقُولُ مَنْ فِيهَا بِعْقَلٌ فَكَّرَ) و بدینگونه خواسته است تمهیدی بیاورد و هشداری دهد که مشبه بیش از اندازه حاجت به‌اندیشیدن دارد تقدیری که در آن باید به عقل مراجعه شود و از همکاری عقل و اندیشه در تمام بیان باید یاری جست.

کوتاه سخن‌اینکه: هرگاه بمنظور بینش یک صفت یا یک جهت، بیانی در تشییه بیفزایی، در قلمرو تفصیل و ترکیب وارد شده و باب برتریها و فضیلتها را گشوده‌ای و آنگاه بحسب کوششی که در کاربرد نیروی بررسی و تحقیق انجام می‌دهی یا به اندازه گذشتی که در این تلاش به خرج می‌دهی، مراتب فضیلت و برتری تشییه متفاوت خواهد بود.

### تشییه که نمودار هیاتها و حرکتها است

باید دانست از چیزهایی که تشییه بدان دقیق و افسون بیشتری می‌دهد آنست که در ترکیبها، هیاتهایی همراه حرکات بیاید و این هیات که در تشییه هست برد و گونه است نخست اینکه این هیات به اوصاف دیگری مانند رنگ و شکل و نظایر آن مقرر و باشد دوم آنکه هیات حرکت به‌تهاایی از تشییه اراده شود و جز آن ملاحظه نشود؛ گونه اول همانند این شعر والشمس كالمرأة في كف الاشل (۱۵۰)

(۱۸۰) – یعنی: (هر که از روی خرد تأمل کند می‌گوید اگر عین را به حروف فاوا را بیفزایند و آنگاه به جیم متصل کنند، کلمه جعفر بدست می‌آید)

شاعر در این تشبیه خواسته است با شکل خورشید که مدور است و برغم روشنی و تلالوی که دارد حرکتی را نیز که در تابش خورشید است نشان دهد و چون نیک‌بنگری حقیقت این است که خورشید حرکتی دائم در نهایت سرعت دارد و روی همین حرکتست که پرتوهای آن موجود بوده و با لرزانی و اهتزاز شگفتی همراه است و تصویر آن جز از این راه که آینه‌بیی در دست‌شل‌ولرزانی قرار بگیرد، پدید نمی‌آید چه حرکت آن دست درست به‌آینه می‌ماند و متناسب سرعت و اضطراب شگفتی است که پرتو آفتاب دارد بطوری که آینه با آن کیفیت در چشم انسان ثابت نمی‌ماند و با آنده این حرکت و شدت لرزه و اضطرابی که در آن است نور در آینه‌بیشتر موج می‌زند و همین جنبش و تمواج آن دیده را خیره و افسون می‌کند این همان حالتی است که خود خورشید آنگاه که بدان خیره می‌شویم پدید می‌آورد و حرکت شگفتی که در روشابی و جرم‌خویش دارد تهاچیان می‌شود و این پرتو خورشید را که بنگری چنانست که گویی می‌خواهد از اطراف خورشید پیراکند و فروزید و همه چاگسترده شود، آنگاه از همان مسیر به‌کانون اصلی خود برمی‌گردد که پنداری دامن پرتو خود را از کرانها تا به کانون فرا می‌چیند.

در حقیقت حال خورشید در این مورد از آن چیزهایی است که چشم نمی‌تواند آنرا در ذهن با تصویر و تقریر کاملاً مصور کند تا چه برسد بهبیان و عبارت که مسلمانی‌تواند از ادای کامل آن برآمده و کنه صورت آنرا بخوبی بیان کند. نظری همین تصویر گرچه در غیر آینه تصویر شده است، شعر مهلبی وزیر معزالدوله است (از سریع):

الشمس من مشرقاً قدْ بَدَتْ  
كَانَهَا بُوقَةً أُحِيَّتْ  
مُشْرِقَةً لِيَسْ لَهَا حَاجِبٌ  
يَجُولُ فِيهَا ذَهَبٌ ذَائِبٌ ۱۸۱

و بیان آن این است که طلای مذاب بهاشکال بوته‌ی که بروی آتش نگاه داشته و داغ کرده‌اند، درمی‌آید و آنگاه به شکل دایره درمی‌آید و در عین حال در یک حدی که شرح دادم حرکتی دارد و این طلا بجهت نرمی و شدت اتصال و پیوندی که اجزای طلا باهم دارند مانع از آن است که مشکل‌آبی پیدا کند که روی آتش می‌جوشد و همچون آب و چیزهای آبدار حبابش بالا بیاید، اما فی‌الجمله می‌توان گفت طلا نیز جنبش و حرکتی دارد و آن انبساط و انقباضی که شرح دادم در پیرامون آن پیدا می‌شود. این نکته را بدان. از تشبیهات شگفتی که شکل و هیأت حرکت را با هم دارد، شعر صنوبری است (از رجز):

كَانَ فِي غَدَرِ انِهَا حَوَاجِبًا ظَلَّتْ تُمَطَّ ۱۸۲

در این بیت شاعر شکلهایی را که در صفحه آب همچونیم دایره‌های کوچک نمایان

(۱۸۱) — یعنی: (خورشید از درخشیدنگاه خود درحالی پیدا شد که پرتوافقن بود و در برابر خود پرده‌بیی نداشت پنداری بوته زرگری بود که داغ شده و طلای مذاب در آن می‌جوشد و به حرکت می‌آید).

(۱۸۲) — یعنی. (درآبدانهایی که از آن سیل بهجای مانده گویی ابروانی کشیده‌می‌شود)

است بیان می‌کند، نیم‌دایره‌هایی می‌بینیم که کشیده و بازمی‌شوند و از انحنا و تحدب آنها کاسته می‌شود، گوینی که از دوسوی کمان آنرا به طرف پشت خم کرده و کم کم آنرا به خط مستقیم نزدیک می‌کنی و شکل نخستین قوس را که در طرف آن بهم نزدیک بودند از بین می‌بری و چون این توصیف را بر اشکالی که بروی صفحه آبدانها پیدا می‌شود پیاده کنی، این شبیه‌ترین چیزی خواهد بود به ابروان کشیده، بجهت اینکه قوسی و کمانی بودن ابروان برکسی پوشیده نیست و هرچه ابروان کشیده‌تر شوند از شکل کمانی آن کاسته می‌شود.

از لطیفترین نمونه‌های جمع میان شکل و حرکت در تشبیه، شعر این معتبر است آنچه که برخورد قطرات باران را به زمین توصیف می‌کند (از کامل):

بَكَرَتْ تُعِيرُ الْأَرْضَ ثُوبَ شَبَابٍ رَجَسَةً مُحَمَّدةً الْأَسْكَابِ  
نُثَرَتْ أَوَالُهَا حَيَا فَكَانَهُ نُقَطَ عَلَى عَجَلٍ بِبَطْنِ كِتَابٍ ۖ ۱۸۳

تشبیهی که هیات حرکت آن از ملاحظه شکل برهنه و خالی است

اما در هیات حرکتی نیز که از همه اوصاف دیگر اجسام مجرد فرض شود، بازنوعی ترکیب میتوان یافت بدین ترتیب که جسمی در جهتهای گوناگونی حرکت داشته باشد، بعضی از این حرکات به راست و پرخی دیگر به چپ و پاره‌یی بسمت بالا و جلو باشد. در این حال ترکیب در هیات حرکات نیز قابل ملاحظه خواهد بود پس در حرکت چرخ و سنگ آسیا و حرکت تیر ترکیبی دیده‌نمی‌شود، زیرا جهت حرکت در آنها یکی است اما در حرکت اوراق کتاب در این شعر :

فَانْطَبَاقًا مَرَّةً وَانْفِتَاحًا ۚ (۱۴۵)

ترکیب وجود دارد، از آنکه اوراق کتاب در حالت اول به جهتی حرکت ندارد و در حالت دیگر آن جهت را ندارد.

از تشبیهاتی که صرفا ناظر به تجربید و بیان هیات حرکت می‌باشد و با تفصیل و ترکیبی که در آن بکار رفته شکوه و لطف مخصوص پیدا کرده است. سخن اعشی است آنچه که حال کشتنی را بروی دریا و برخورد امواج را برآن توصیف می‌کند (از کامل) :

يَقْصُ السَّفِينُ بِجَانِبِهِ كَمَا يَتَنَزُ الرُّبَاحُ خَلَالَهُ كَرَعُ ۖ ۱۸۴

(۱۸۳) — یعنی: (بامدادان که تاک رجبی بزیبایی شاخه‌هایش را بر زمین گسترده و جوانی را بدوعاریت می‌دهد، به نظرهایی شبیه است که به شتاب بر اوراق کتابی رسم شده است).

(۱۸۴) — یعنی: کشتنی از دوسو آب را هر آند و پیش می‌رود پنماری که شتر بچه یا بزغاله‌یی آنگاه که آب از آسمان برویش ریخته شود جستن می‌کند.

رباح بزغاله و به عقیده بعضی بوزینه را گویند و کرع آب آسمان است کشته را در پستو بلند شدن و بالا و پایین آمدن به حرکات بزغاله‌یی تشبیه کرده است که در حال جستن باشد زیرا وقتی بزغاله می‌جهد، مخصوصاً آنجا که در آب باشد مانند بچه اسب و دیگر حیواناتی که در آغاز کودکی بر هنمه‌یی باشد حرکات متفاوتی از او سرمیزند که اعضای اندامش به جهت‌های مختلف حرکت می‌کند و جست و خیز آنها طوری است که ترتیب هم ندارد چنانکه گویی یکی از حرکتها بدیگری داخل می‌شود و یک طرف بالا نرفته فوراً پایین می‌آید و یکبار به طرف سرویک بار بطرف دم میل می‌کند و این شبیه‌ترین چیزی است که حالت کشته و هیات حرکات آنرا در دفاع با امواج نشان می‌دهد.

نظیر این تشبیه، تصویری است از شاعر دیگر در توصیف شتریچه‌یی که بر روی مادرش می‌جهد و بر سر و روی او بالامی رود و خود را بر روی او می‌اندازد، زیرا مادرش خوابیده و دیگر ممکن نیست که ازاوشیر بخورد و این کار را می‌کند که مادر بر خیزد (از رجز):

### يَقْتَاعُهَا كُلُّ فَصِيلٍ مُكْرَمٌ      كَالْحَبَشِيَّ يَرْتَقِي فِي السُّلْطَمِ ۱۸۵

«یقتاع» فعل مضارع از باب افعال و از (قاع‌البعیر‌الناقة): (شتر نر ماده را زیر گرفت) می‌باشد که مراد این است که بدو حمله می‌برد و روی او می‌رود و او را در این حال بخصوص به یک حبسی‌مانند کرده است از آنکه حبسی هنگام بالا رفتن از نردبان بسب اضطراب مفرط و ترس فراوانی که دارد بعضی اندام‌هایش بالا می‌رود و بعضی به پایین خم می‌شود و چنانکه ملاحظه می‌کنی این اختلاف جهت حرکات را در برخی اجزای چیزها بی‌آنکه نظم و ترتیبی داشته باشند نشان می‌دهد نظیر جست و خیز شتر بچه در آب و آنگاه که از آب‌بیرون می‌آید و در این بیان بر تو ثابت کردم که اختلاف جهت در حرکات که در اجزای جسمی پدید می‌آید همانند ترکیب اوصاف گوناگون است که از مجموع همه آنها شبه خاصی پدید می‌آید.

### نگرشی دیگر در هیات‌های حرکت

و باید دانست که پرتو این نگرش دوم بر این هیات‌های حرکت بیشتر می‌تابد و آن بین سان است که هیاتی از هیات‌های جسم در حرکات خود هرگاه در یک جهت حرکت نکند، خصوصیتش این است که کمتر اتفاق می‌افتد و نادرالوجود است و خود این از اینکه بسرعت به‌ذهن ما بر سر بدور است و خود این دوری از ذهن ایجاد می‌کنند که سخن با ترکیب و تفصیل پیوند داشته باشند می‌بینی که هیاتی که اساس تشبیه برق بر کتاب واقع شده (۱۴۵) جز در حالات استثنایی و نادر ممکن نیست و جز زمانی که انسان از راه تعهد یا خروج از عادت و به قصد خاص یا از طریق هوس بیخودانه و بگونه غیر عادی که به جانش چیره شده، آورده نمی‌شود. همچنین است حال شتر بچه در جستن بر روی مادر خود بمنظور بیدار کردن

(۱۸۵) — یعنی: (هر شتر بچه گرامی و ناز پرورده‌یی به روی مادر خود می‌جهد مثل یک فرد حبسی که از نردبانی بالا می‌رود).

و بلند کردن او و آنگاه که آب از سرو رویش می‌ریزد و جست و خیز می‌کند، آنگونه که طبیعت کودکان و شریطگان ایجاد می‌کند این از چیزهایی است که جز بندرت دیده نمی‌شود و بدیهی است که کار تشییه در اینگونه امور از جنس آنچه در حرکت چرخ و سنگ آسیاب و جزان که عاده در برابر دیدگان ما حرکت آنها روی می‌دهد نیست.

از چیزهایی که غربت تشییه رادر کمتر دیده شدن آن توجیه می‌کند، مانند کردن خورشید به‌آینه‌بی است که به‌دست لرزانی قرار دارد (۱۵۰) و شرح آن این است که هیاتی که در حرکت آینه در دست لرزانی می‌بینی از آن چیزهایی است که خیلی بندرت دیده می‌شود و بسا که شخص عمر خود را بسرآورد و آینه‌بی به‌دست لرزان نبیند، باوجود این غربت در این تشییه نه تنها درنتیجه دوام حرکت آینه در دست لرزان است بلکه نکته و مراد شاعر در اینجا از لمعان و تموج پرتوها در آینه تولید می‌شود که بشکل حرکاتی از پیرامون دایره به‌سوی مرکز دیده می‌شود، و این توصیفی است که در دید کسی که آینه‌بی را مدام در اضطراب و حرکت می‌بیند جز از راه تامل دوباره و بدققت نظری که با استقامت همراه باشد حاصل نمی‌شود. مثل اینکه در اینجا دو هیات وجود دارد که هر دو از هیات‌های حرکت می‌باشد: یکی حرکت آینه با آن خصوصیتی که ارتعاش دست ایجاد می‌کند، دوم حرکت پرتو نور و تموجی است که از حرکت آن در آینه پدید می‌آید و چون این وجود آینه در دست لرزان چیزی ندارد بوده و این تصویری که از شاعر آینه آورده شد از چیزهایی است که در مشاهده و حرکت آینه با نوعی کوشش ذهنی و اعمال دقت خاص درگذش ادراک می‌شود از حدود آنچه عاده دوبار آنرا می‌بینند فاصله گرفته و به قلمرو تصوری نادر رسیده است که دیدگان ما هرگز با آن انس ندارد به‌این نکته باید توجه داشته باشیم.

و آنگاه باش که همان گونه که در تشییه هیات حرکت معتبر است هیات سکون نیز اجمالاً و بحسب اختلافی که در آن هست در خور توجه می‌باشد نظیر هیات آدم خوابیده و هیات آدم نشسته و مانند آن پس وقتی هم در قسمتی از حالتها سکون چیزی ترکیب و تفصیل وجود داشته باشد تشییه‌لطفی و زیبا می‌گردد. از آن جمله است سخن این‌معتز آنجا که سیل را وصف می‌کند (از منقارب):

فَلَمَّا طَغَا مَائِهُ فِي الْبَلَادِ  
تَرَى الثُّورَ فِي مَتَنِّهِ طَافِيَا  
كَضَبَّجَةَ ذِي التَّاجِ فِي الْمَقْدِ ۱۸۶

ومتنی در توصیف سگی گوید (از رجز) :  
يُقْعِي جَاؤسَ الْبَدَوِيِّ الْمُصْطَلِ ۱۸۷

(۱۸۶) — یعنی: (آنگاه که سیل در شهر طغیان کرده و آب به کام وادیهای تشنۀ فرورفت گاو رامی‌بینی که بمانند خوابیدن تاجداری در آرامگاه خود در روی آب آرمیده است).

(۱۸۷) — یعنی: (آن سگ همچون عرب بدبوی که بخواهد خود را به‌آتش گرم کند، می‌نشیند).

او هیات عرب‌بیابانی را که به‌آتش گرم شود به‌هیات اندام و اعضای سگ در حال سکون و طرز قراو گرفتن اعضای آن حیوان مانند کرد هاست این تشییه جز از این راه از زیبایی و کمال بهره‌مند نشده است که در هریک از اعضای سگ بهنگام نشستن وضع خاصی هست که مجموع این جهات حکم اشکال مختلفی دارد که باهم پیوند خورده و تصویر خاصی بسیار دارد.

از لطیفترین نمونه‌ها در این مورد آنجا است که شاعری در توصیف شخصی که‌بدارش زده‌اند گفته است (از بسیط) :

كَانَهُ عَاشِقٌ قَدْ مَدَ صَفْحَتَهُ  
يَوْمَ الْوِدَاعِ إِلَى تَوْدِيعِ مُرْتَحِلٍ  
أَوْقَاتٌ مِنْ نُعَاسٍ فِيهِ لَوْثَتُهُ  
مُواصِلٌ لِتَمَطَّبِيهِ مِنْ الْكَسَلِ ۱۸۸

این تشییه فقط از دیدگاه تفصیلی که آنرا در بر گرفته است اینچیزی لطیف آمده است اگر شاعر فقط می‌گفت (کانه متمط من نعاس — مثل کسی که از خوابی برخاسته است) و به این بسنه می‌کرد تشییه‌ی می‌بود که در دسترس ما و خیلی نزدیک بزمای بود از آنکه‌این اندازه تصویر در جان هر بیننده شخص مصلوب اجمالاً پیدا می‌شود اما این شرط و قیدی که استعار و دوام آن هیات را می‌رساند جز باسفر خاطر وقوت نیروی اندیشه و تامل در تصویر به‌ذهن مانعی‌رسد این است که شاعر از جهت دیگر نیز دقت بکار برد و می‌گوید آن شخص همچون کسی است که از خواب برخاسته و پشت و دستهایش را می‌کشد تا مگر تمدد اعصابی بکند و آنگاه به حال خود بازمی‌آید و اینجا می‌گوید که همین حالت پیوسته در شخص مصلوب هست و آنگاه به بررسی علت این غفلت و چرت ناشی از خواب پرداخته می‌گوید: این خمیازه و دهن‌دره باین‌جهت است که از خواب سنگینی برخاسته است.

این اصلی دیگر است که در آن دامنه تفصیل گسترده‌تر است یعنی یک امر خارج از حد معلوم و متعارف را بر تشییه می‌افزایند و آنگاه بدان علت و سببی علاوه می‌کنند. و شبیه این قول شاعر است که در کتابها بدنبال همین تشییه یاد شده است (از سریع) :

لَمْ أَرَ صَفَّاً مِثْلَ صَفَّ الرُّطْبَ  
تَعْيِنَ مِنْهُمْ صَلِيبُوا فِي خَطَّ  
مِنْ كُلِّ عَالَ جِذَعَهُ بِالشَّطَّ  
كَانَهُ فِي جِذَعِهِ الْمُشَتَّطَ  
أَخْوَنُ نَعَسٍ جَدَّ فِي التَّمَطَّ  
قَدْ خَامَرَ النَّوْمَ وَلَمْ يَغْطِ ۱۸۹

(۱۸۸) — یعنی: (آن مردی که برسردار است عاشقی را ماند که روز وداع که‌می‌خواهد کوچ کند به‌وداع دوست خود گردن کشیده است یا مانند کسی که از خوابی گران برخاسته و سستی و غفلت خواب توام با خمیازی می‌کند حکایت آن حکایت می‌کند او را فرا گرفته است). «اخیطل»

(۱۸۹) یعنی: هیچ صفتی را همچون صفت هندیان مهاجم ندیدم که نود تن آنها (پفرمان معتصم در فتح امین و مامون) در یک خط بدار کشیده شدند از فراز هرچوبه‌داری که برپا شده بود خون روان بود که گویا شخص بردار کشیده شده برآن چوبه‌دار بلند بی‌آنکه خرنا بکشد، باکش و واکش کردن دست و پا در خوابی سخت فرورفته است) «دعل»

اینکه گفته است (جدفی التمطی) همان شرطی است که تشییه را تمام می‌کند. چنانکه (مواصل) هم بهمین گونه است، جز آنکه در شرط (مواصل) فایدی است که در این یکی نیست از آنکه در شعر پیشین در خمیازه کشیدن و ترک خمیازه و آنگاه بازگشت به حال نخستین مبالغه روا داشته و بنابراین مفاد این عبارت در توصیف خمیازه و هیات خاص و آن معنای بیشتر که همانا رساندن توصیف به آخرین مرحله ممکن باشد دیده می‌شود. اینها چیزهایی است که همه از تشییه نخستین استفاده می‌شود. آنگاه در آن بینها برتری دیگری هست که اختصاصی‌ترین صفت مصلوب را می‌رساند و آن دوام و استمرار هیات اوست و اما تشییه دوم این عبارت (قد خامرالنومولمیغطف) را آورده وبا این عبارت اگر چه می‌خواهد آن زیادت و مبالغه در وصف اختصاصی را نشان دهد – از این لحاظ که می‌گوید او را خواب می‌رباید – نخست خمیازه می‌کشد بعد به خواب می‌رود و این هیات حاصل از کوشش او در خمیازه کشیدن در او برقرار می‌ماند – ولی این به مرتبه تعبیر (مواصل لتمطیه) و بعد اورین این قید که آن خمیازه کشیدن دراز از فرط جستگی بوده و به درجه احتیاطی که با عبارت (فیه لوتنه) بیان کرده است نمی‌رسد.

واین شعرابی‌الرومی در استقصاء تشییه به‌تشییه نخستین می‌ماند (از طویل)

کَآنَّ لَهُ فِي الْجَوَحَبَلَّا يَبِيُّوعُهُ      إِذَا مَا نَقَضَى أَحْبَلَّ أَتَيْحَ لَهُ حَبَلَّ  
يُعَانِقُ اَنفَاسَ الرِّياحِ مُودَعَةً      وَدَاعَ رَحِيلَ لَا يُحَطِّ لَهُ رَحْلٌ ۖ ۱۹۰

از دیدگاه استقصاء در تصویر و توجه دادن خواننده به‌پیوستگی و دوام این حال در این بیت بیان این شرط که پس از رسماً که بازوان او را در برمی‌گیرد رسماً دیگری به‌همان اندازه می‌آید می‌توان گفت که در ردیف این عبارت تشییه اول است که گفت (مواصل لتمطیه من‌الکسل) زیرا او که پیوسته بازوان خود را باز نکرده رسماً می‌پیماید و اندازه می‌گیرد حالتی است که پایداری و دوام تصویر شخص بردار شده را به‌خوبی می‌رساند پس این اصل را متوجه باش.

وآگاه باش که در حقیقت مقایسه و سنجش بین این دو تشییه را از این لحاظ که کدام یک بیشتر به‌تأمل نیازمند است در اینجا انجام نباید داد بلکه در حال آن دو آنگاه که به عقل مراجعت می‌شود دقت باید داشت که هرگاه هیچیک از آنها را کسی ندیده باشد و بخواهد هردو را باهم بشنود در این حال کدام یک از این دو تشییه برای او آسانتر و زودتر و دسترس‌تر بوده و کدام به‌گوش مستمع آنگاه که می‌شود رسانتر است و استوانه‌داری گوینده را بیشتر و بهتر بیان می‌کند نظیر مقایسه بیی که در میان تشییه اختران به‌چراگها و چراغها به‌اختران و قیاس در خشیدن بر قها در میان ابرها و بر عکس تشییه آنها بدشمیرها به عمل می‌آید اینجا است که می‌بینی تشییه نخستین در اولین احساس در دل کودک وارد می‌شود ولی دومی

(۱۹۰) – یعنی: (گویی او را در آسمان رسماً است که با آن با دودست خود اندازه می‌گیرد) چون رسماً تمام شود رسماً دیگر به دست او داده می‌شود و با نفس بادها وداع گویان معانقه می‌کند آنگونه وداع که پنداری مسافرتی است که دیگر بازگشت نخواهد داشت).

راذهن کودک برنمی‌تابد و خاطر او را به فرمان خود نمی‌آورد همچنین است تشبیه ثریا به شکوفه خوش انگور که با این تشبیه شگفتان غنچه آن همراه نباشد و تشبیه خورشید بداینه درخشن آنکونه که گذشت در دل هر بیسواند عامی وارد می‌شود لیکن تشبیه آن به‌آینه‌ی که به‌دست لرزانی قرار گیرد جز در دل شخص سخن شناساندیشمند تاثیر نمی‌کند و تشبیه خورشید با حرکتی که‌دارد به‌آینه‌که مختصر ارتعاشی دارد بی آنکه در دستی لرزان قرار بگیرد برای کسی که بدان صفات آراسته نباشد کارگر موثر نیست از آنکه این نیاز به‌اندیشه چنانکه اشاره شد در احوال خورشید همیشه با ماهماه است با تفکری در حرکت دائم پیوسته و غیر اختیاری آن واينکه این حرکت ناشی از آینه‌ی است در کف لرزان و حرکتی که از این کیفیت حاصل می‌شود.

تبرستان

www.tabarestan.info

### شیوع و ابتدال تشبیه از پس گرانقداری

این شرط ارادت‌تشبیه‌از آن جهت مورد توجه قرار دادم که بعید نیست که تشبیه‌ی نخست با حسن تامل و تیز هوشی لطیف آمده باشد و آنگاه رونق و گسترش پیدا کرده باشد و طوری در زبانها گردان و مشهور گردد که به حد مبتدل برسد آنکونه که با وجود دقت تفصیلی که در آن بکار رفته همچون تشبیه ساده مجلملی بنظر برسد که بچه کوچک و پیرزن سبکسری نیز آنرا بکار می‌برد چراکه می‌دانی عبارت (لایشق غباره – به غبارش هم نمی‌توان رسید) از حیث ابتدال در ردیف (لایتحق و لایدراک). یعنی بدو نتوان رسید و او را درک نمی‌توان کرد) می‌باشد و یادربدیف (هوکالبرق – او مثل برق است) و عاند آن، اما اگر بجان خود مراجعت کنیم خواهیم دید که عبارت اول نخست بار چنین مبتدل نبود و این ابتدال زاییده سپری گشتن روزگار طراوت و کاستنی نیروی شباب و شکوه‌مندی است که هرگاه این تشبیه از تقدوری می‌کرد و دامن برچیده و از تور روی برمی‌تافت می‌دیدی که چگونه دسترسی بدان دشوار است نظیر آن که در این مورد از آن همروشنتر است این است که می‌گوییم (اما بعد) که در اصل منسوب بدبیک نفر بوده (حضرت داود یا کعببن‌لوی – قاموس) ولی امروزه در ابتدال در ردیف (هذا بعد ذلك) (اینک پس از آن) می‌باشد. این حکم در راههایی که نخست بار پیشینیان پیموده و عباراتی که گذشتگان بکوتاهی

تمام بیان داشته‌اند و نیز در قوانینی که وضع کرده‌اند صدق می‌کند بطوری که اینها اکنون مانند این شده‌اند که از ابتدا جزء معانی مشترک بوده و آنکونه مبتدل بودند که نگاهداری آنها در شان آنها نبوده و گویا از آغاز چنان قرار داده شده‌اند که هیچ مانعی سراهشان نبوده است و بسا چیزهای گرانبها که از جاهای دور دست آورده شده و به‌دست تو رسیده و به خاطر آن بیان‌های بی‌آب و عنف پیموده شده و آنگاه پس از این‌همه ارزش آن از نظر تو پوشیده مانده است بطوری که قدر آنرا نشناخته و بی‌ارزش تلقی کرده‌بی و رسیدن به‌آن در نظر تو آسان و وجودش در دسترس و فراوان آمده‌است در حالی که هرگاه همین چیز ساده مدد خود را از تو هی بزید و احتیاج پیدا می‌کرده‌است که آنرا از جایی که گهان می‌رفت به دست بیاوری قدر احسان آنکسی را که این چیز را در اختیار تو قرار داده هی دانستی و خود

را بخلافی قصوری که کردیمی و امیداشتی عکس این هم پیش می‌آید چه بسا چیزهایی که بسبب روآوردن مردم به آن ارزشی بالاتر از استحقاق خود یافته است بجهت آنکه آن وسعت و فور چیز اول که سودهای بیشتر و عمومیتر دارد و در دسترس است در او نیست و اگر نایاب گردد یافتن عوض آن دشوارتر است پس این کمیابی برای آن عزتی کسب کرده که استحقاق آنرا ندارد همچنانکه فرایخی و فراوانی اولی نیز آن عزت و بهای را که در اصل داشته از او بازگرفته است.

### سخن عبدالله بن حسان

سخن عبدالله پسر حسان نیز بدینجا هنبوط می‌شود و آن بین قرار است که او که کودک بود و گریه می‌کرد شکایت پیش‌پدرش حسان آورده و گفته بود (لسعنی طائر – پرنده‌یی هراگزید) حسان گفته بود فرزندم آنرا بهمن توصیف کند پسر چنین پاسخ داده بود (کانه ملتفی بردی حبرة – مثل آن بود که آن پرنده به پارچه و چادر معروفیمانی پیچیده بود). واو را زنور گزیده و نیش زده بود. پس حسان اظهار داشت که بخدای کعبه پسرم شعر گفته است آیا نمی‌بینی که این تشیید را چگونه آورده که بد نیروی طبع او گواهی می‌دهد و عباری است که ذهن مستعد را در ساختن شعر از غیر مستعد بازمی‌ناماید و این شعر حسان را آن‌مایه خوشحال کرد که در موقع دیگر سرودن این شعر خوشحالش کرده بود (از بسیط

الله يعلم انتَ كنْتَ مُتَبَداً  
فِي دارِ حَسَانٍ أَصْطَادَ الْعَاسِيَا

هرگاه بگویی این تشییه از وضع رنگها و نقش شگفتی که دارند تصویری به دست می‌دهد پس از چیست که حسان از آن بشگفت آمده است؟ حسان فقط از اینکه با عبارت (ملتف – پیچیده) و با این حسن تعبیر تشییه فراهم آمده بشگفت آمده است زیرا اگر گفته بود (پرنده‌یی همچون بافت پارچه یمانی بود) این منزلت را نداشت منزلت و پایگاه تشییعی که از آن سخن می‌گوییم – باید گفت که اینکه نکته در آوردن کلمه (ملتف) است مسلم می‌باشد ولی نمی‌توان گفت کدتغییر ملتف بیرون از غرض تشییه است بلکه او عین هدف تشییه بوده و کمال تشییه بدان است از آنکه این تعبیر آن هیات مخصوصی را که آن پارچه دارد بانقش و نگاره‌ای همراه تصویر زنور که آن جاده را به تن کرده همه را در بر گرفته است و چنانکه گذشت شبه را از رهگذر تفصیل بیان می‌دارد نه از راه اجمال پس تصور اینکه این طرز بیان او را از شگفتی تشییه دور می‌کند خود نزدیک کننده به غرض است و از جایی که می‌خواستی عیوب تشییه را نشان دهی عیوب را سلب کوده‌یی.

---

(۱۹۱) – یعنی: (خدا گواه است که من در خانه حسان گوشی می‌نشسته وزنورها را شکار می‌کرم)

## تشیه متعدد و فرق آن با مرکب

آگاه باش که من بیان تشیه مرکب را مقدم داشتم و اکنون تشیهی را یاد می‌کنم که با آنکه در نظر تو مرکب جلوه می‌کند و در کتابها نزدیک به مرکب یاد شده ولی حقیقت این است که استحقاق مرکب بودن ندارد و از نوع تشیهاتی که یاد کرده و مرکب نامیدیم نمی‌باشد و این تشیهی است که در آن بنیاد سخن برایهٔ تشیه دوچیز بدوقیز در یکجا نهاده شده الا آنکه از حیث شبه بهیکدیگر تداخل نمی‌کند و نمونه آن این شعر امر عالقیس است (از طویل)

کَانَ قُلُوبَ الظِّيْرِ رَطْبًاً وَ يَا بِسًا  
لَدَىٰ وَ كَرِهِ الْعَنَابُ وَ الْحَسْفُ الْبَالِيٰ (۱۹۲)

شاعر نخواسته بین دوچیز پیوند بدهد بلکه مراد او اجتماع دوچیز است در یک مکان چرا که بهم پیوستن دلهای تر و خشک هیاتی را پدید نمی‌آورد که بتوان از اذکر کرد یا به آن توجه داشت پیوند ترکیبی که در طلوع صبح در میان تیرگی ظلمت و شفایق در قامت سرسبز دارد در این نیست پس اجتماع خرمای خشک پوسیده با عنابتر بدشبهی منجر نمی‌شود که از تداخل دوچیز بهم و پیوستن آن دو بهمیگر حاصل می‌شود از آنکه ملاحظه عناب با خرمای خشک جز این لحظه که در یک مکان آنها را بینی هیچ سودی ندارد و همچنین است هرگاه دلهای خشکیده در یک محل جمع گردند و دلهای تر هم در یک جا باز تشیه همین حال را خواهد داشت حتی اگر تشیه را از هم جدا کرده بگویی (دلهای تر مانند عناب و دلهای خشک همچو خرمای پوسیده است) باز فایده هیچکدام از این دو تشیه را وابسته بدیگری نمی‌بینی در صورتی که در تشیهات مرکب که یاد شد چنین نیست،

واقعیت این است که هرگاه حالت ترکیب را از تشیه مرکب بر اندازی ملاحظه می‌کنی که یکی از دو سوی تشیه آن صلاحیتی را که بهنگام ترکیب در مقابله باطراف دوم تشیه داشت از دست می‌دهد بیان این موضوع این است که روپوش حیوان در این مصراج :

كَطِرِفٍ أَشَهَبَ مُلْقِيَ الْجِلَالِ (۱۶۷)

در مقابل شب قرار گرفته که اگر گفته می‌شد: (کان اللیل جلال - شب مانند روپوش است) و آنگاه گوینده خاموش می‌شد این تشیه سودی نمی‌داشت و گاهی اگر چیزی از تشیه برداشته بشود اگر چه تشیه در طرفین آن برقرار و هموار می‌گردد ولی حالت تشیه دگرگون می‌شود و نمونه آن گفته شاعر است :

(۱۹۲) - یعنی: (دلهای هرغان در آشیانه آن عقاب در حالی که ترو خشک بودند همانند عناب و خرمای خشک پوسیده بود).

## وَ كَانَ آجْرَامَ النُّجُومِ لَوَامِعًا

دُرَّ نُشْرَنَ عَلَى بَسَاطِ ازْرَقَ ۱۵۵

اگر چه وقتی بگویی (کان النجوم در رو کان السماء بساط ازرق) (اختران به گوهرها و آسمان به فرشی کبودین می‌مانند) با وجود جدا کردن باز تشبیه مقبول و عادی خواهد بود. با این حال هی دانی که حال این دو تشبیه با هم تفاوت زیادی دارد چه در این جدا سازی مایه زیبایی تشبیه از بین رفته است زیرا غرض در این تشبیه آن است که نشان دهد که اختران در پهنه شفاف و کبودین آسمان چگونه بطور پراکنده یا گرد هم می‌درخشند و دیدگانرا خیره می‌کنند و در میان آنهمه کبودی برق می‌زنند و از همه این امور دلها بیاد خدا نجوى می‌کنند.

ولی هرگاه پیوند این تشبیه را بگسلی و حالت اجتماعی و ترکیب اجزای آنرا برهم زنی کیست که از این تشبیه آن حالت تصویر را بدقت آورده این بسی روشنتر از آن است که برکسی پوشیده ماند و چون این تفصیلها را شناختی پیش آگاه باش که آن ترکیبی که در بیت امرع القیس بود فقط از دیدگاه اینکه کوتاهی واختصار کلمات و حسن ترکیب را دربرداشت استحقاق برتری دارد نه از آن نظر که جمع کردن آنها در متن تشبیه سودی داشته باشد و نمونه گردآوری چندین تشبیه در یک بیت در این بیت دیده می‌شود (از وافر):

بَدَأَتْ قَمَرًا وَ مَاسَتْ خَوْطَ بَانِ وَ فَاحَتْ عَنْبَرًا وَ رَتَّ غَرَالًا (۱۹۳)

که مقام چشمگیری در احراز فضیلت دارد و از غایتی برخوردار است که سابق و مسبوق در آن مشاهده می‌شود نه از اینکه حقایق تشبیهات با این جمع کردن دگرگون بشوند و یا اینکه شکلها و صور تشبیهات همچون پیوند و یگانگی دو شکل که شکل سومی پدید آورند با هم در پیوسته و در هم می‌آمیزند پس اینکه قامت آنیار بمانند شاخه‌بی جوان است چیزی از تشبیه او به‌آهوبی که با گوشة چشم نگاه می‌کند کمنه‌کند و همچنین است تشبیه او بدانکه مانند مشک و عنبر عطر می‌پاشد و رخش همچون ماه هویدا می‌شود حال اینکه بیتبشار (کان مثار النقع .. - ۱۷۳) اینگونه نیست از آنکه در این بیت چنانکه یاد شد تشبیه هر کب است و براین بنیاد شناخته شده که هیات غبار تیره‌بی که بالای سر ما پیدا می‌شود و شمشیرهایی ده در میان آن برق می‌زنند و بالا و پایین می‌آیند نشان بدهد و حرکات تیغها را از جهات مختلف آنگونه که دفاع دلاوران و حمله و گزیر سواران گردنش کش ایجاد می‌کند نشان دهد همچنان که سخن رو به نیز بهمین روش است (از رجز) :

فِيهَا خَطُوطٌ مِنْ سَوَادٍ وَ بَلَقٌ كَأَنَّهَا فِي الْجَلَدِ تُولِيعٌ بَهَقٌ (۱۹۴)

که شاعر نخواسته است هر رنگ را جداگانه نشان دهد بلکه قصدش آن است

(۱۹۳) - یعنی: (بسان ماه پیدا شد و همچون شاخه‌نرم درخت بان به هرسو مایل بود و همچون مشک و عنبر عطر پاشید و با گوشه چشم آهوانه نگاه کرد). «متلبی»

(۱۹۴) - یعنی: (در آن اسبان خطوط سفید و سیاهی هست مثل آنکه در پوست بدن آنها خطهای پیسی است).

که تصویر حاصل از اجتماع دو رنگ را نمایش دهد و شعر بحتری (از وافر)  
تَرَىٰ أَحْجَالَهُ يَصْعَدُنَّ فِيهِ صَعُودَ الْبَرْقِ فِي الْغَيْمِ الْجِهَامِ (۱۹۵)

که مراد شاعر آن نیست که خلخالهای اسب رادر سفیدی بتها بی برق آسمان مانند کند بلکه نظر شاعر نمایش هیاتی است که از درآمیختن رنگها به یکدیگر پیدا می شود همچنین در بیت بشار مراد از تشبیه تیغها در میان ابرهای تیره بهشی که ستارگانش فروریزند بتها بی تشبیه گرد و غبار بهشب از سویی و برق تیغها به ستارگان از دگرسونیست و بهمین جهت است که همانگونه که در جایی یاد کردم تنانکه در تشبیه هیچ گستگی روی از برای مصدر و بنزله یک اسم واحد محسوب می گردد تنانکه در تشبیه هیچ گستگی روی ندهد و این تصور نرود که شاعر خواسته بگویید (کان مثار النقع لیل و کان السیوف کواكب) — یعنی غبار برانگیخته شده در میدان مثل شب است و شمشیرها شبیه اختزان) و در این بیت منصوب شدن اسیاف مانع پیوستگی آن به (مثار النقع) نیست زیرا واو آن وابعه است و نمی توان آنرا واو استیناف پنداشت. مانند این سخن شاعر (از طویل).

### فانی و قیارا به لغایت ۱۹۶

و چنانکه گویند: (کل رجل وضعیت: هر کس بازمیں کشاورزیش) که اگر واو به معنی مع باشد با امشم هیچ جدایی نخواهد داشت و در حکم دو جمله نخواهد بود نمی بینی که می گویند: (لوترکت الناقه و فصیلها) هرگاه شتر ماده را با چماش رها کنند او را شیر می دهند) گوینده نمی خواهد بگوید: (لوترکت الناقه و لوترک فصیلها) هرگاه شتر ماده را آزاد کنند و چماش را رها کنند) که در آن صورت کلام را دو جمله پنداریم همچنین است در مثال بالا نمی توان گفت (کل رجل کذا وضعیت کذا) (هر مردی که چنین و آبادیش چنان است) و بدین ترتیب خبر را دو تکه بکنی و مانند این جمله نیست زیدوعمر و کریمان که جایز باشد آنها را از هم جدا کرد و بتوان گفت (زید کریم و عمر و کریم) و این نکته باریکی است و جای دیگر از آن سخن باید برود.

و هرگاه خواسته باشی این موضوع بیشتر روشن بشود که تشبیه آنجا که بر اساس جمع باشد و برپایه تفرقی نباشد حال یکی از آنها بادیگری در حکم حالت و چیزی است که با چیزی بیروندد و بدو تابع باشد و برروی آن بنا شود آنگونه که نتوان ذکر جدایانه آنها را بتصور آورد پس آنچه به شناسایی بیشتر این موضوع خواهد کشاند این است که بطور کلی در این گونه تشبیه هرگاه گستگی بعمل آید بهیچ روی درست نخواهد بود چونانکه شاعر گفته است (از سریع):

(۱۹۵) — یعنی: (سپیدی پاورنجهای آن اسب را همچون برقی می بینی که در میان ابرهای بی باران بر جهد).

(۱۹۶) — یعنی: من بهمراه قیار (نام شتر) در آنجا بی کس هستیم.

كَاتِمًا الْمِرْيَخُ وَ الْمُشْتَرِي

مُنْصَرِفٌ بِاللَّيلِ عَنْ دَعْوَةِ

قُدَامَهُ فِي شَامِيخِ الرَّفَعَةِ  
قَدَا سُرِّجَتْ قُدَامَهُ شَمَعَةُ

۱۹۷

در این ابیات اگر فقط بگویی: (کانها مریخ منصرف باللیل عن دعوه) و از مشتری و چراغ سخنی به میان نیاوری این برخلاف سخن و غرض شاعر خواهد بود از آنکه تشییه فقط مال خود مریخ نیست بلکه آن حالتی را نمایش می‌دهد که مریخ در جلو او مشتری باهم دارند و هرگاه گفته بودی (المشتري شمعة - ستاره مشتری همچو چراغ است) یک تشییه عامیانه ناپسند می‌بود مثل این تشییه که گفته‌اند (کان النجوم مصابيح و شموع: ستار گان چراغها و شمعها را مانند) حال آنکه شاعر در ابیات فوق تشییه را بدین پایه فرود نیاورده بلکه مرادش تصویر آن هیاتی است که مریخ تبارد آنجا که مشتری پیشاپیش او می‌درخشد و همچنین است سخن ابن معتز آنجا که گوید:

كَانَهُ وَ كَانَ الْكَأسَ فِي فَمِهِ هِلَالُ أَوْلَ شَهْرٍ غَابَ فِي شَفَقٍ

او بنتهایی کاسه را بهلال ولب را بنتهای بشفق تشییه نکرده است بلکه خواسته از هردویکجا در تشییه صورتی بیاورد نمی‌بینی که هرگاه در اینجا این واژه‌ها را از هم جدا کنیم و هریک را جداگانه تشییه نماییم بی‌فایده خواهد بود از آنکه این معنی ندارد بگوییم کان الشفشفق و آنگاه هیچ‌نگویی نمی‌بینی که سخن این شاعر (از وافر):

بَيَاضٌ فِي جَوَانِيهِ اَحْمَرَ كَمَّا اَهْرَتْ مِنَ الْخَجَلِ الْخَدُودُ

شایسته است که کسب فضیلت کند و از قلمرو تشییه عامیانه‌برون شود زیرا شاعر خواسته است یک افروزی وزیادتی در تشییه و بیان خویش بیاورد که جز از راه جمع و آمیزش سپیدی با سیاهی و جز با ترک‌مالحظه تنهای سرخی حاصل نمی‌شود. وقاچی ابوالحسن-خدایش رحمت کناد-گفته است اگر شاعر در این تشییه گفته بود سرخی که در پیرامنش سپیدی است تشییه کامل‌می‌بود زیرا گونه آدم شرسار جوری است که سپیدی سرخی را احاطه می‌کند نه آنکه سرخی سپیدی را مگر اینکه شاعر این سرخی و سپیدی را در گونه گل دیده و بطريق تشییه معکوس گفته باشد این سپیدی که پیرامنش سرخی است مانند سرخی است که پیرامونش در آنجا سپیدی باشد. گنون دقت کن که هرگاه در تشییه جداسازی به عمل آوری چگونه خوبی و زیبایی سخن پراکنده خواهد گشت

(۱۹۷) — یعنی: (مریخ که ستاره مشتری پیشاپیش اوست در جلنی و رفت همچون کسی است که شبانگاه از میهمانی بازمی‌گردد و در برابر آن شخص شمع و چراغی برافروخته و حمل کرده باشند). «قاضی تتوخی»

(۱۹۸) — یعنی: او با آن کاسه‌یی که بردهان داشت هلال اول ماه را می‌مانست هلالی که در شفق فرو رفته باشد.

(۱۹۹) — یعنی (این سپیدی است که پیرامون آن سرخی پراکنده‌اند آن سان که گونه‌ها از شرم سرخ شوند). «ابن معتز»

و به نابسامانی خواهد انجامید و بیان از بین خواهد رفت از آنکه تشبیه سپیدی بطور جداگانه معنی نخواهد داشت و تشبیه سرخی هم اگر چه از راه ناپسند و باطل – یعنی تشبیه گل سرخ به گونه – درست می‌آید ولی این تشبیه نیز درست است از آنکه در اینجا نوع خاصی از گل سرخ اراده شده است گلی که متن سفید دارد و پیرامون آنرا سرخی فرا گرفته پس توصیف مشبه بهنیز با این شرط باید انجام بگیرد.

### اقسام تشبیه مرکب

با این ویژگی و با توضیحی که می‌دانم ملاحظه می‌کنی که یکی از دوسوی تشبیه در امری از عومیت بیشتر برخوردار بود و در پیوند بدیگری یاد شده ولی بدو عطف نشده است چنانکه شاعر گفته است (از کامل):

### والشَّيْبُ يَنْهَضُ فِي الشَّابِ ۲۰۰

و بیاض فی جوانبها حمرار (۱۹۹) و نظایر اینها و چنانچه با واویاید و او حالیه خواهد بود نظیر (کانها المریخ والمشتری – ۱۹۷) که چون حالیه باشد بمنزله صفتی خواهد بود که تابع موصوف بوده و نمی‌توان جدا از آن ذکر کرد بلکه باید در ضمن آن باد شود و برروی همپر و پیرامون آن باید محسوب داشت. این حکم در سوی دوم تشبیه نیز صدق می‌کند نمی‌بینی که شاعر گفته است (لیل تهاوی کواکب) (۱۷۳) که (تهاوی کواکب) جمله‌یی وصفیه از برای لیل است و چون چنین است کواکب بدنیال شب آمده که هرگاه مستقل و جداگانه می‌بود می‌گفتی لیل و کواکب و بهمین طور است سخن شاعر که گوید (لیل یصیب بجانبیه‌نها) – (۲۰۰) و سختتر از این آنچه است که طرف دوم تشبیه باللغ (کما) آغاز گردد: (کما احمرت من الخجل الخدود – ۱۹۹).

و امامیت‌امر عالقیس (۱۹۲) برخلاف این روش است از آنکه در هر دو سوی تشبیه یکی از دو چیز بدیگری عطف شده است اما در طرف خبرکه همان مشبه به باشد خیلی روشن است که گفته: (العناب والخشف البالی) ولی در جانب مسندالیه ونهاد که جانب مشبه است اگرچه تنها واژه قلوب را مشاهده می‌کنی این جمع واژه قلب که میان پیوستگی و اتفاق افراد است درست همانند و همسنگ عطف دوچیز مختلف است زیرا اجتماع دویا چند چیز در تشبیه‌مو جمع ایجاد نمی‌کند که حکم یکی تابع بدیگری باشد و مانند صفت و حال نیست که بهموصوف و ذو الحال خود تابع باشند بویژه که در اینجا عطف را در بدل تصریح کرده است که همان غرض او بوده و گفته است (رطبا و یاسا).

و آگاه باش که در این باب نوع بدیگری هم پیش می‌آید که شناخت جداگانه‌یی دارد و نمونه آن این بیت است (از کامل):

## اِنَّی و تَزْبِینِی بِمَدَ حَیَّ مُعْشَرًا كَمَعْلَقٍ درَّا عَلَیٰ خِنْزِیرٍ (۲۰۱)

در انعقاد این شبیه شاعر بطور اجمالی بین دوچیز جمع کرده است اما حقیقت این است که شبیه بهیکی از آن دو ناظر است نمی‌بینی که معنی این آن است که عمل آرایش با مدح همچون آراستن آن کس دیگر است که خوک را با گوهر زینت دهد و وجه جمع این است که هر یک از اینها آرایش را در جایی بکار می‌بندد که اثری از آن به ظهور نمی‌رسد و قابل ستایش و تحسین نیست و چون مشبه بد دریت (علق) (آویزنده) است و شکنیست که شبیه بذات شیی برنمی‌گردد بلکه به معنایی برمنی‌گردد که صفت از آن گرفته شده و هرگاه بهمشق برگردد به صله او نیز مقرر خواهد بود چنانکه در نمونه : (مازال یفل فی المدرورة والغارب - ۹۴) یاد شد. پس در اینجا آرایش بتوسط مدح رادر مورد کسی که شایسته آن نیست شبیه کرده به آویختن گوهر در کوین خوک و این معنی بكلی انجام گرفته نه آنکه تنها آموختن غرض شاعر بوده باشد بی‌آنکه این آویزش به گوهر و خوک نیز تعلق گیرد پس شبه در اینجا از مجموع مصدر و محتوای صله آن گرفته شده است و واو در اینجا ناگزیر باید معنی (مع) باشد و این روش است که امکان ندارد کسی بگوید (انی کذا و ان تزیینی کذا) — زیرا در اینجا دو چیز اراده نشده که یکی به ضمیر من متعلق باشد و دیگری به معطوف آن (تزیینی) و این مانند بیت بشار (۱۷۳) نیست که بتوان از لحاظ ظاهر لفظ دو چیز تصور کرد و یکی را خبر (نقع) و دیگری را خبر (اسیاف) دانست که بدین ترتیب معنی فاسد می‌شود. پس تو در نظایر (انی و تزیینی) در هر حال ناگزیری که واو را معنی (با) بگیری آنگونه که حتی نتوانی سخن را ترتیبی بدهی که واو معنای (مع) را عاری بگیرد و شبیه در پی شبیه بیاید.

و هرگاه بگویی که در مفهوم واژه (علق) معنی ذات و صفت با هم هست و بنابراین امکان دارد که شاعر خودش را بذات شخص آویزنده ماننده کرده باشد و عمل تزیین خود را نیز به عمل او، در پاسخ این می‌گوییم که هرگاه شاعر خواسته باشد بگوید که من مانند آویزنده و اینکه گروهی را باستایش می‌آرایم همچون آویختن گوهر به گردن خوک است این سخن چنانکه گفتم آشکارا ساقط و باطل است زیرا این ممکن نیست که گوینده شخص خودش را از حیث اینکه هلا زید است به آویزنده گوهر برخوک از حیث اینکه این شخص عمر و است مانند کند بلکه فقط در اینجا عمل یکی را به عمل دیگری مانند کرده است پس بدین نکته آگاهی داشته باش .

### گزارشی از دقایق شبیه

و هرگاه بگویی چه می‌گویی در این شعر (از طویل) :

(۲۰۱) — یعنی: (من و اینکه گروهی را باستایش خود می‌آرایم همچون کسی هست که گوهر برگردن خوک آویزد).

وَ حَتَّىٰ حَسِبَ اللَّيلَ وَ الصُّبْحَ إِذْ بَدَا

حِسَانَيْنِ مُخْتَالَيْنِ جَوَنَا وَ آشَفَرَا (۲۰۲)

ظاهر این است که این تشبیه از جنس مفروق می‌باشد – ولی بهنظر من گرچه همین طور است ولی در اینجا یک چیزی نظری جمع هست و آن اینکه اقتران دواسب سیاه و سپید در غرور و سرکشی خود نوعی خصوصیت است که با هم جمع دارند و اما این جمع و پیوستگی بدرجه (لیل تهاوی کواکب) از لحاظ جمع و ترکیب نمی‌رسد و نیز به اندازه ترکیب در بیت زیر نمی‌رسد (از رجز) :

والصَّبْحُ مُثْلُ غَرَّةٍ فِي ادْهَمٍ (۲۰۳) تبرستان

وچنانکه این بیت شاعر (از کامل) :

دوْنَ التَّعَانُقِ نَاحِلَيْنِ كَشْكَلَتِي نَصْبِ ادْقَهَا وَ ضَمَ الشَّاكِلُ (۲۰۴)

از دیدگاه ترکیب به پایه این بیت نمی‌رسد آنجا که شاعر گوید (از بسیط)  
انَّى رَأَيْتُكَ فِي نَوْىٰ تَعَانِقِي كَمَا تَعَانِقَ لَامُ الْكَاتِبِ الْأَلْفَا (۲۰۵)

از آنکه در این بیت برتو شکل واحدی را نشان می‌دهد که هرگز آنرا در دو فتحه نصب (۲۰۶) بتهایی نمی‌توان تصور کرد و تصویری عرضه می‌کند که ممکن نیست بطور جداگانه تصور کرد اما متنی دوچیز را در یک جا برتو نشان می‌دهد و نزدیکی آن دو را سخت تاکید می‌نماید بدینگونه که او شکل معانقه را متعرض نمی‌شود، بلکه می‌خواهد شدت لاغری و نزاری را بهمبالغه بگوید و از بیان حالت مبالغه فقط هیات و شکلی را نمایش می‌دهد که در حالت معانقه بویژه آنگاه که یکی از دو طرف به طرف دیگری خم می‌شود باهم دارند، چنانکه شاعر گفته است (از متقارب) :

لَفَّ الصَّبَا بِقَضِيبٍ قَضِيبًا ۲۰۶

واین شاعر چقدر نیکو گفته و براستی در نمایش تشبیه بهترین وجه از عهده برآمده

(۲۰۲) — یعنی: (تا بدانجا که شب و صبح را که پدیدار می‌گردند دو اسب سرکش سپید و سیاه انگاشتی)

(۲۰۳) — یعنی: سپیدی صبح مانند سپیدی پیشانی اسب سیاه است.

(۲۰۴) — یعنی: (بی‌آنکه با هم معانقه کنیم (از بیم ملامتگران و رقبیان) در کنار هم دیگر ایستادیم چونانکه دو فتحه نشان تنوین نصب (—) که نویسنده آنها را در کنارهم بنگارد و یکی را در کنار دیگری ترسیم کند). «متబی»

(۲۰۵) — یعنی: (خوابت دیدم که با من معانقه می‌کنی آنگونه که لام در نوشتن با الف معانقه دارد).

(۲۰۶) — یعنی: (باد صبا شاخی را بر شاخی پیچیده است). «بحتری»

است از آنکه دوطرف لام و الف را وقتی بهم وصل می‌کنند، حالت پیوستن آنها بهم دیگر درست مانند اندام‌دو شخص معانقه کننده می‌باشد اما غرض متلبی در شعر در حقیقت توصیف معانقه نیست بلکه می‌خواهد فقط چسبیدن و بهمرسیدن و در کنار هم بودن را برساند که بیشتر به شبیه‌ی شایاهت دارد که شاعر در بیت زیر آورده است (از بسیط) :

ضَمَّمَتْهُ ضَمَّةً عَدْنَا بَهَا جَسَدًا فَلَوْ رَأَتْهَا عَيْنَ "ما خَشِينَا هَا ۲۰۷

از آنکه غرض شاعر بیان شدت پیوستگی و چسبیدن دوبار بهم‌دیگر است و عنایتی بهبیان شکل معانقه ندارد. و عقیده قاضی جرجانی در بیت متلبی (۲۰۴) برآن است که هعنی شبیه مفرد دارد و از (کماتعلق‌الکاتب‌الالف) هناثر و ماخوذ نیست و گفته است اگر هم آنگونه که می‌گویند از آن بیت گرفته باشد، باز جای سرزنشی نیست زیرا رحمت نقل واستفاده، خود کمتر از آغاز یک مطلب نیست ولی این تفصیل و تفصیلی که سخن‌قاضی دربردارد لطمی‌بی به مقصود من نمی‌زند زیرا من خواستم در چیگونگی شبیه مبتبنی بر جمجم و تفرقی مثالی بیاورم و از این دو بیت معياری نشان دهم از برآمده آنچه خواستارم و اگر متلبی به شبیه خود زیائی افروده این فزونی از جهت ترکیب دوشکل نیست بلکه جهت دیگری دارد که همان اغراقی است که در توصیف نزاری و لاغری و جمع آن صفات در دوباری که در کنار همندو تصویر درستی که از آن آورده و نموندای از خط یاد کردماست می‌باشد پس این را بدان.

و گمان مکن که قصد من بیان برتری بین دو شعر از جهت سابق و مسبوق یا اخذ و سرقت‌بوده است و در نتیجه این پندار نباید در تو حاصل شود که من بر قاضی در حکمی که کرده مخالفت کرده‌ام.

## فصل

فن دیگری غیر از آنچه در مقایسه شبیه و تمثیل یاد شد آگاه‌باش که من ترا تعریف کردم که هر تمثیلی شبیه است و هر شبیه‌ی تمثیل نیست و وجه اختلاف آن دو را یاد کردم و هرگاه دقت کرده و هریک از آن دو را بدین اصل عرضه نمایی در همه شبیه‌ها صدق می‌کند و در مقام مقایسه‌بی‌هیچگونه اشکال و ابهامی از این قانون بیرونی می‌کند و آنگاه ملاحظه می‌کنی آنچه در شبیه درست بود در تمثیل چندان جورنی‌آید و عنان اختیار را مانند نخست به کف تونمی‌سپارد اینجا است که نوعی تفاوت بین آنها غیر از آنچه معرفی کردم برای تو آشکار می‌شود. و از این پژوهش دری از حقایق و دقایق برتوشوده می‌شود و آن همانا قراردادن اصل به جای فرع و فرع به جای اصل است که چون شبیهات صریح را بررسی و استقصاً بکنی بدین معنی بیشتر پی می‌بری و

(۲۰۷) – یعنی: (آنچنان به او تنگ چسبیدم که هر دو یک تن گشتم آنگونه که اگر دیده‌بانان ما را می‌دیدند بیمهی به خود راه نمی‌دادیم).

آن این است که چیزی را برچیزی در حالتی مانند می‌کنند و آنگاه از طرف دوم برگشته و آنرا به طرف نخستین تشبیه می‌نمایند.

### نمونه‌هایی از تشبیه معکوس

و علاوه‌هایی که چیزی یک بار مشبه و بار دیگر همان چیز مشبه به قرار می‌گیرد روشنترین نمونه این است که درباره ستارگان بگویی: (کانها مصابیع: گوئیا چراگاه‌ایند) آنگاه در حالت دیگری بگویی: این چراگها مانند ستارگانند. از موارد روش این‌گونه تشبیهات که خیلی دیده می‌شود تشبیه گونه و رخسار است به گل سرخ و تشبیه گل بدراخسار و یامانند کردن با غ پرشکوفه به حریر گلدوزی شده و جامه آراسته و بر عکس تشبیه حریر گلدوزی شده به غ پرشکوفه – یا اینکه چشمان را به نرگس مانند کنی و آنگاه برگردی و نرگس را به چشم تشبیه کنی چنانکه ابونواس گفته است (از طویل):

لَدَىٰ نَرَجِسٍ غَضَّ الْقِطَافِ كَانَهُ

اِذَا مَا مَنَحَنَاهُ الْعَيْنَ عَيْنُ ۚ ۲۰۸

و مانند تشبیه دندانها بدگلهای بابونه و آنگاه تشبیه همین گلهای بدندان چنانکه ابن معتر گفته است (از سریع):

وَالْأَقْحَوَانُ كَالثَّانِيَا النُّفُرُ ۖ قَدْ صَقْلَتْ أَنْوَارُهُ بِالْقَطْرِ ۖ ۲۰۹

و بر عکس این تشبیه توخي گفته است (از خفیف):  
اقحوان معاائق لیشقیق کشغور تعاض ورد الخُدود ۲۱۰ - الف

ویس از این بیت نرگس را به چشم مانند کرده و گفته است:

وَعَيْنُ مِنْ نَرَجِسٍ تَنَرَّاعِيٌّ كَعَيْنِ مُوصَلَةٍ التَّسْبِيدِ ۲۱۰ ب

همچنین تیغهای برنه آهیخته را بدندانهای شفاف عقیق مانند می‌کنند، چنانکه شاعر گوید (از وافر):

(۲۰۸) – یعنی: (برکنار نرگسی نوشکفته که تازه چیده باشد، آنجا که بدان خیره می‌شویم می‌بینیم که به چشمان واقعی شبیهند).

(۲۰۹) – یعنی: (گل بابونه آنگاه که شکوفه‌هایش با قطره‌های باران شسته و برآق شده است دندانهای شفاف زیبارا ماند).

(۲۱۰ الف) یعنی: (گل بابونه‌ای است که دست در گردن شفاقتی افتکنده و او را در آغوش کشیده است آنگونه که دندانهای شفاف، گونه‌های گلرخان را می‌مکند).

(۲۱۰ ب) یعنی: (چشمان نرگس چنان به نظر می‌آید که گویی چشمها بی ایست که بیخوابی آنرا فرا گرفته است).

و سینی کالعقيقة وَ هو كَمَسٌ

سلاحي لا افلَّ ولا فُطّارا ۲۱۱

سپس بازگشته و برق را به تیغهای بر هنر مانند کردند، چنانکه ابن معتر در توصیف ابر گفته است (از متقارب):

جَرَى دَمْعُهَا فِي خَدْوَدِ الشَّرَى  
وَ سَارِيَةٌ لَاتَمَلُّ الْبُكَا

بِرَقٍ كَهِنِيَّةٍ تُنْقَضَى  
سَرَّاتٌ تَقْدَحُ الصُّبْحَ فِي لَيْلَهَا ۲۱۲

و چنانکه شاعری دیگر در توصیف آتش جشن سده گفته است (از متقارب):

وَمَا زَالَ يَعْلُو عَجَاجُ الدُّخَانِ  
إِلَى إِبْرَانٍ تَلَوَّنَ مِنْهُ زُحْلٌ

وَكُنَّانَرِيَّ المَوْجَ مِنْ فَضَّةٍ  
فَلَدَّهَبَهُ الْمُورُ حَتَّى اشْتَعَلَ

وَبِرَقٍ كَأَعْاضِ بِيَضِّنْ تُسَلَّ ۲۱۳  
شَرَارِيُّحَا كَانْقَضَاصَ النَّجُومِ

از نمونه‌های لطیف اینگونه تشبيه، شعر علی بن محمد بن جعفر است (از کامل):

دِمَنْ كَانَ رِياضُهَا  
يُكَسِّينَ أَعْلامَ الْمَطَارِيفِ

وَ كَائِنَمَا غَدَرَانُهَا  
فِيهَا عُشُورٌ مِنْ مَصَاحِيفِ

وَ كَائِنَمَا نُسَوارُهَا  
تَهَتَّرٌ فِي نَكَباءِ عَاصِيفِ

طُرُرُ الْوَصَائِفِ يَلْتَفِتُ  
سَنَبِهَا إِلَى طُرُرِ الْوَصَائِفِ

وَ كَانَ لَمْعَ بُرُوقُهَا ۲۱۴  
فِي الْجَوِيْ أَسِيَافُ الْمَثَاقِيفِ

(۲۱۱) – یعنی: تیغ من چونان برقی است که در میان ابر بدراخشد و «اومنا ماند بعینه» آنجا که تیغی به مراد داشته باشد. «عنتره»

(۲۱۲) – یعنی: (بسا شبروا که از گریستن نمی‌آساید و پیوسته برگونه خاکساران سرشک می‌بارد و به شبروی خویش ادامه می‌دهد تا آنگاه که سپیده با مدادان در تیرگی شب چنان برقی افروزد که پنداری تیغ بران هندی آهیخته‌اند).

(۲۱۳) – یعنی: (غبار تیره دود پیوسته بالا می‌رفت تا جایی که ستاره زحل را تیره سازد در میان دودی چنین امواج سیمین را می‌دیدیم که فروغ آتش آنرا زرین کرده است شعله‌هایی از آتش که پنداری اختران از آسمان فرو می‌ریزند و آنچنان برقی میزند که گویی شمشیرهای آهیخته است).

(۲۱۴) – یعنی: (آثار بر جای مانده از خانه‌ها که گویی با غهایش نشانها و جامدهای خر و پرنیان بر قن کرده‌اند و در صفحه آبدانهای آن گویی اوراق دهها کتاب و رق می‌خورند، در میان بادهای خروشانش شکوفه‌ها اهتزازی نارند، موجهایی که گویی طرّه نوجوانان برگیسوی جوانان نورس می‌افتد – رخشندگی پرتوهایش آنچنان است که گویا در فضای آسمان تیغهای جنگی برق می‌زنند). «ابوالحسن حطانی»

که مراد بیت اخیر است لیکن همین بیت هرگاه از قطعه فوق جدا شود بمثابه آن است که زنان نارپستان از زیور و خواسته دورافتاد و خواری غربت و بیکسی در آن نمایان گردد و گوهری گرانقدر را ماند که در کنار همسانان خود در گردنبندی گرد آید که هرگاه از میان همایان دور ماند و تنها در برابر تماشاگران قرار گیرد فروغ نحسین نخواهد داشت. نیز پیراهن وزرهای جنگی را به آبدانهایی تشییه کرده‌اند که باد برپنه آنها بوزد و آنها را بشکند و صفحه آنها را مواج و آشفته سازد چنانکه شاعر گوید (از طویل):

وَبِيَضَاءِ زَغْفِ نُشْلَةِ سُلَيمِيَّةِ      لَهَا رَفَرَفٌ فَوْقَ الْأَنَامِ مِنْ عَلَى<sup>۲۱۵</sup>  
وَأَشْبَرَنَاهَا الْهَالَكَىْ كَانَهَا      غَدِيرٌ جَرَتْ فِي مَنَّتَهِ الرَّبِيعِ سَلْسِلَ

نَبَرَسْتَان

و شاعری دیگر گفته است (از متقارب) :

وَسَابِقَةَ مِنْ جِيَادِ الدُّرُوْ -      عَتَمَعَ لِلصِّيفِ فِيهَا سَلِيلًا  
كَمَنَ الغَدِيرِ زَفَتْهُ الدَّبُورُ      يَجُرُّ المُدَجَّعَ مِنْهَا فَصُولًا<sup>۲۱۶</sup>

و بحتری گوید (از کامل) :

يَمْشُونَ فِي زَغْفِ كَانَ مَتُونَهَا      فِي كُلِّ مَعْرَكَةٍ مَتُونٌ نِيَاهُ<sup>۲۱۷</sup>

و این بیت آن هایه نامدار و مشهور است که برکسی پوشیده نیست. آنگاه شاعران این تشییه را وارونه کرده و آبدانها را به زرهها و جوشنها مانند کرده‌اند. چنانکه بحتری در توصیف آبگیری گوید (از بسیط) :

إِذَا عَلَتْهَا الصَّبَا أَبَدَتْ لَهَا حُبُّكَا

مُثْلَ الْجَوَاشِينِ مَصْقُولًا حَوَاسِيْهَا<sup>۲۱۸</sup>

از نمونه‌های بسیار فاخر و دلفربی که آغاز و انجامش هر دو زیبا است شعر ابوفراس حمدانی است (از کامل) :

(۲۱۵) – یعنی: (بسازره سپیدنرم سلیمانی را که اطراف آن از روی انگشتان آویزان بود آهنگر صیقلی کاری بهمن نشان داد زرهی که پنداری آبدانی گوارا است که باد بر پنه آن گذشته است). «اووس بن حجر»

(۲۱۶) – یعنی: (برای نبرد با پیشامدهای روزگار – از بهترین زرهای فراغ آماده کرده‌ام که صدای برخورد تیغها برآن به گوش همگان برسد، زرهایی که مرد جنگاور مسلح بقیه دامن‌طلانی آنرا می‌کشد آنگونه که باد برپنه آبدانی بگذرد).

(۲۱۷) – یعنی: (به‌آوردگاه در میان زره چنان راه می‌روند که گویی رویه آن زرهها رویه آبدان‌ها است).

(۲۱۸) – یعنی: (چون صبا از بالای آن آبدان گنرکند در آن کمریندهایی پدید آورد، کمریندهایی مانند حلقه زرهها که پیرامونش صیقلی و برآق باشد).

أَنْظُرْ إِلَى زَهْرِ الرَّبِيعِ  
وَإِذَا الْرِبَاحُ جَرَّاتُ عَلَيْهِ  
نَفَرَتْ عَلَى بَيْضِ الصَّفَا

وَالْمَاءِ فِي بَرَكِ الْبَدِيعِ  
سَهْلِي النَّهَابِ وَفِي الرُّجُوعِ  
٢١٩ تَحْسِيْنَ حَلْقَ الدُّرُوعِ

و نیز شاعران شکوفه‌های باغ و راغ را باختزان مانند کردند، چنانکه شاعر گوید  
(از کامل):

بَكَّتِ السَّمَاءُ بِهَا رَدَادَ دُمُوعِهَا

۲۲۰ فَغَدَتْ تَبَسَّمُ عَنْ نُجُومِ سَمَاءِ  
آنگاه ستارگان بشکوفه تشبیه می‌شوند، چنانکه شاعر گوید (از بسیط):

قَدْ أَقْدَفَ الْعِيسَى فِي لَيلِ كَانََ بِهِ

۲۲۱ وَشَنِيمَانِ التَّوْرَا وَرُوضَامِنَ الْعُشَبِ  
وابن معتر گفته است (از طویل):

كَانََ الشَّرِيافِ اواخِرِ لَيْلِهَا

تَفَتَّحَ نُورِ اولُجَامِ مُفَضَّضِينِ (۱۶۲)

ونیز (از کامل) گفته است:

وَتَوَقَّدَ الْمِرَيْخُ بَيْنَ نُجُومِهَا

۲۲۲ كَبَهَارَةُ فِي رَوْضَةِ مِنْ نَرَجِيسِ

همچنین سپیدی رخسار اسب سیاه بدستاره یا صبح و سیاهی تش بش مانند شده است،  
چنانکه ابن معتر گوید (از سریع):

جَاءَ سَلِيلًا مِنْ آبِ وَأُمُّ

۲۲۳ ادَهَمَ مَصْقُولَ ظَلَامِ الْجَسْمِ  
قد سهرت جبهته بین جنم

و همچنین کاتب مامون در توصیف اسبی گوید (از رمل):

(۲۱۹) – یعنی: (به گلهای بهاری و آبدانهای زیبا بنگر آنگاه که بادها در رفت  
و برگشت بر روی آنها گذر کنندگوئیا در میان ما برپنهن تیغهای برآق حلقه‌های زره  
گسترده‌اند).

(۲۲۰) – یعنی: (در آنجا آسمان با قطرات سرشک خود چنان اشک باریده که گویی  
اختزان آسمان بخند می‌زند).

(۲۲۱) – یعنی: (در یک شبی که مانند پرنده از شکوفه یا باغی آراسته به گیاهان بود  
اشتران خود را بدپیش عی راندم).

(۲۲۲) – یعنی: (ستاره مریخ در میان اختزان آنچنان می‌درخشد که از میان گلزاری  
زیبا نرگس پدیدار آید).

(۲۲۳) – یعنی: (اسب سیاه برآقی که تن تیره و سیاه داشت و پیشانی اش ستاره کوب  
شده بود از پدرو مادری به عمل آمد).

مُشْلُهُ لَيْسَ يُّرَامُ  
نِنْ سَرْجٌ وَلِجَامٌ  
سَائِرُ الْجَسْمٍ ظَلَامٌ  
لِيٌ عَلَى الْعَبْدِ حَرَامٌ

۲۲۴

قَدْ بَعْثَتَا بِجَوَادٍ  
فَرَسْسٌ يُزْهِي بِهِ الْحَسَدِ  
وَجَهْهُ صَبَحٌ وَلِكِنْ  
وَالَّذِي يَصْلُحُ لِلْمَوَ-

وَتَطْلُعُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ التَّرَيَّا  
۲۲۵

وَأَدْهَمَ يَسْتَمِدُ اللَّيلُ مِنْهُ  
وَابْنَ نَبَاتَةِ گَوِيد (از وافر) :

كَانَةُ غَرَّةُ مُهْرٍ أَشْقَرَ

۲۲۶

وَالصُّبْحُ فِي طُرْرَةِ لَيْلٍ مَسْفِرٍ

واین یک تشیبه عمومی پیش‌پا افتاده‌یی است که قامت دختران زیبا را به سرو مانندی کنند و آنگاه در همین تشیبه فرع را اصل قرار داده و سورا به دختران تشیبه کردند چنانکه شاعر گوید (از کامل) :

حُفَّتْ بِسَرَرِ كَالْقِيَانِ تَلَاحَفَتْ خُضْرُ الْحَرَيرِ عَلَى قَوَامِ مُعْتَدِلٍ  
فَكَانَهَا وَالرِّيحَ حِينَ تُمْلِهَا تَغْنِي التَّعَانِقَ ثُمَّ يَمْنَعُهَا الْخَجَلَ

۲۲۷

مراد از بیت اول روشن است و در بیت دوم تشیبه در هیاتهای دیگر شده و در آن تفصیلی زیبا و فرمایی بکار رفته و شاعر دونوع حرکت را در نظر داشته که یکی از آمادگی‌بدن‌زدیکی و معانقه حکایت دارد و دیگری بازگشت به حال جدایی را باز گوید و حرکت دوم را با نوعی شتاب زیاد آنگونه بیان داشته است که گویی در آن گوش جایگزین چشم گردیده است تا مگر تشیبه بهتر بیان شود و هر چه نیکوتر

(۲۲۴) – یعنی: (اسب نیکویی که همتا ندارد فرستاده‌ایم اسبی که زین ولگامش بدو افتخار می‌کنند و چهره‌اش همچون سپیده بامدادان و باقی پیکرش تیره و ظلمانی است آنچه آقا و مولی را سزاوار است برینده حرام است).

(۲۲۵) – یعنی: (اسی آنچنان سیاه که شب در تیرگی از وی یاری می‌گرفت و میان دو چشم سtarه‌مندی می‌درخشید).

(۲۲۶) – یعنی: (صبح از میان گیسوان شب هویدا بود گویی که سپیدی پیشانی اسب سرخ و سیاه را می‌مانست).

(۲۲۷) – یعنی: (پیرامون آن بوستان بدراختان سرو احاطه شده گویی دختران بلند اندام حریر سبز برتن کردند آنگاه که نسیم این درختان را به حرکت آورده و متایل می‌سازد چنان است که می‌خواهند دست در گردن یکدیگر کنند و هماگوش گردند و آنگاه شرم از این کارشان بازمی‌دارد).

بهتصور آید از آنکه شاخ درخت در حال بازگشت بهحال نخستین بیشتر از هنگامی شتاب دارد که در حال عادی بهسویی خم می‌شود و حرکت کسی که شرم دامنگیرش شده و سخت از کارش بازمی‌دارد همچنان سریعتر و شتابزدهتر از هنگامی است که آهنگ نزدیک شدن بهیارهی کرده است و ناراحتی بیم و هراس از چیزی مسلمان از آشفتگی و هیجان امید و آرزو بیشتر است بهجهت آنکه با یکی آرامی آزمایش و فراخی مجال گفتگو همراه است وبا دیگری نوعی عقبنشینی و سلطه ناچاری و اضطرار .

اینک بهغرض خود برمی‌گردم :

از نمونه‌های تشییه قامت سرو بهاندام زنان این شعر ابن‌معتن است (از طویل) :

ظُلِّيلَاتُ بِيمَلَهِي أَخْيَرِ يَوْمٍ وَلِيَلَهِ  
تَدْبُورُ عَلَيْنا الْكَاسُ فِي فِتْيَةِ زُهْرَى  
بِيَكْفِ غَزَالِ ذِي عِدَارٍ وَطُسْرَةٍ  
وَصَدْغَنَ كَالْقَافِينَ فِي طَرَفِي سَطْرِي  
لَدَائِي نَرْجِسٍ غَصِّينَ وَسَرَوِ كَانَهُ  
قُدُودُ جَوَاهِيرِ مِلْنَ فِي أُزْرٍ خُضْرَى

۲۲۸

پستان زنان زیبا به انار تشییه می‌شود آنجا که شاعر گوید (از کامل) :

وَبِمَا ؟ (وَلَقَدْ) تَبَيَّنَتُ اِنَّمَالِي  
بِجَنِينِ رَمَانَ النَّحُورِ

۲۲۹

ومتنی گفته است (از طویل) :

وَقَابَلَتِي رُمَانَتَاغُصَنِ بَانَهَ

ونیز شاعر گفته است (از طویل) :

يُخَطَّطَنِ بِالْعِيدِ انِ فِي كُلِّ مِنْزَلٍ وَيَخْبَانِ رُمَانَ الشُّدِّيَ التَّوَاهِيدِ

۲۳۰

آنگاه اینگونه تشییه راوارون کرده و انار را بهپستان مانند می‌کنند، چنانکه شاعر گفته (از طویل) :

(۲۲۸) – یعنی: (به تفريحگاه بهترین روزان و شبان رسیدم آنجا که پیاله بهدست جوانان زیاروی می‌گردید در کف آهوبی نکورخسار و باگیسوانی زیبا که بنا گوشهاش مانند (ق) دردو طرف یک سطر، بر جسته و نمایان بود برکنار گل نرگس تر و نوخاسته و درخت سرو بودم، که گفتی قد و بالای دخترانی داشت که بادامنهای سبز خود پای کوبند و حرکت کنند).

(۲۲۹) – یعنی: (براستی که انگشتانم شب تا بهصبح انار سینه زنان را می‌چیدند)

(۲۳۰) – یعنی: (بامن دوتا انار شاخه‌های درخت‌بانه رویرو شد که ماه چهارده شب بهآن میل می‌کرد و توده خاک آنرا دربر گرفته بود).

(۲۳۱) – یعنی: (به هرجا که فرود آیند باعدها خط می‌کشند و انار پستانها را در سینه‌های برآمده پوشیده می‌دارند).

وَرْمَانَةٌ شَبَهَتُهَا اذْ رَأَيْتُهَا  
بِشَدِيْكَعَابٍ وَبِحُقْنَةٍ مَرْمَرٍ  
مُنْسَنَّةٌ صَفَرَاءَ نُضَدٌ حَوْلَهَا (جوفها)

يَوَاقِيتُ حُمْرٌ فِي مُلَاءِ مُعَصْفَرٍ ۲۳۲

وآنگاه که شاعران خواسته‌اند سپیدی و درخشندگی آبرا نمایش‌دهنند، جداول و جویهای آب را با شکل درازی که درست به‌شکل شمشیر درمی‌آید به‌تیغها مانند کرده‌اند چنانکه ابن‌معتر گوید (از سریع) :

اَعْدَدْتُ لِلْجَارِ وَلِلْعُفَافَةِ  
كُومَ الْاعْالَى مُسْتَسَامِيَاتٍ  
روازِقاً فِي الْمَحَلِ مُطْعِمَاتٍ ۲۳۳ (الف)

مرادش درختان خرما است آنگاه پس از ابیاتی چنین گوید:  
عَلَى حَصَى الْكَافُورِ فَاثَاضَ  
مِثْلِ السِّيُوفِ الْمُتَعَرِّبَاتِ ۲۳۳ ب  
تُسْقَى بِإِنْهَارِ مُفْجَرَاتٍ  
بِرِيشَةِ الصَّفُو مِنَ الْقَنَاتِ  
وَابن‌بابک گوید (از وافر) :  
فَهَا سِيلٌ تُخَلَّصُهُ الْمَحَانِي

وابوفراس گوید (از کامل) :  
وَالْمَاءُ يَنْقُصِلُ بَيْنَ زَهْنٍ  
كَبِيسَاطٍ وَشَيِّ جَرَادَتٍ  
سرِ الروضِينِ فِي الشَّطَّيْنِ فَصَلَا<sup>ب</sup>  
اَيْدِي الْقَيُونِ عَلَيْهِ نَصَلَا ۲۳۴

(۲۳۲) — یعنی: (وبسا اثاری که چون آنرا دیدم به‌پستان زنان نارپستان یا به‌ظرف مرمرین زرد آراسته‌بی مانند کردم که در اندرون آن یاقوت‌های سرخ چیده و در میان جامه زرد‌گونی قرار داده باشند).

(۲۳۳ الف) — یعنی: (برای همسایگان و روزی خواهد‌گان تپه‌های بلند و مرتفعی را که در خشکسالی روزی می‌رسانند و طعام می‌بخشنند آماده کرده‌ام).

(۲۳۳ ب) — یعنی: (درختان خرمایی که با جویها و چشم‌های خروشان که برشنهای سپید می‌ریزند آبیاری شده‌اند جویهای بدور از خاشاک که مانند شمشیرهای برهنه شفافند).

(۲۳۴) — یعنی: (هیچ سیلی نیست که سیلبندها آثارها سازند و جاری گردد آنچنان که شمشیرها از غلافها بیرون کشیده می‌شوند).

(۲۳۵) — یعنی: (در میان دو رودخانه گلهای باغ را آب از هم جدا می‌سازد چونان بساط پرنگار پرنیانی که دست زنان باشمشیر آنرا بریده باشند).

و از کشاجم می خوانیم (از کامل) :

وَتَرَى الْجَدَ اولَ كَالسُّيُور

فِي سُوقِ كَالمَبَارَد ۲۳۶

و شاعر دیگر گوید :

وَفِي الْجَدَوَلِ أَسِيفٌ مُحَاذَةٌ

والطيرُ تسعِ إِهزاً جَأَ وَأَرْمَالَ ۲۳۷

وذوالرمه گفته است (از طویل) :

فَمَا انْشَقَ ضُوءُ الصُّبْحِ حَتَّى تَبَيَّنَتْ

جَدَوَلُ اَمَالِ السَّيُوفِ التَّوَاطِعِ ۲۳۸

وابن روهی گوید (از سریع)

ابِي فِيسَ مِثْلَ الْمُهَرَّقِ الْمَنْشُورِ

او مِثْلَ مَتْنِ الصَّارِمِ الْمَشْهُورِ ۲۳۹

سپس شاعران دوسوی این تشییه را وارونه کرده شمشیرها را به جویهای آب مانند

می کنند چنانکه شاعر گوید (از کامل) :

وَتَخَالُ مَاضِرَ بُوَا بِهِنَ جَدَوَلًا ۲۴۰

و این بابلک گفته است (از طویل) :

وَأُهْدِي إِلَى الْغَارَاتِ عَزْمًا مُشْيِعًا

سَفِيهَ مُقطَطَ الْطُرَّتَينِ أَشِيمَهُ

أَغْرَى كَانَى حِينَ أَخَضِبُ خَدَهُ

وبَاسَأَ وَبَاعَ فِي الْلِقاءِ وَمِسْقَلَهُ

فَبَيْحَى إِلَى الْأَعْصَاءِ أَنْ تَتَزَرِّيَّلَهُ

خَرَقْتُ بِهِ فِي مُلْتَقَى الرَّوَضَيْنِ جَدَوَلًا ۲۴۱

(۲۳۶) – یعنی: (جدولهای آب را همچون شمشیرهایی بینی که این جویهای باریکتری همچو تیغهای بران دارند).

(۲۳۷) – یعنی: (در جویهای آب شمشیرهای درخشانی است و پرندگان اشعار به هرج و رعل می خوانند).

(۲۳۸) – یعنی: (هنوز گربیان نورصبح شکافته نشده بود که جویهای آب همچو تیغهای بران نمایان شدند).

(۲۳۹) – یعنی: (بر دو لب جوی پرولبریز سپید شفاف که مثل آب فرو ریخته و منتشر شده و یا بهانند متن شمشیر نامدار بود).

(۲۴۰) – یعنی: تو گویی آنچه را بدان میزنند جویهای آب است و نیزهای که بدان می کوبند شبیه رسنه است.

(۲۴۱) – در برابر یورشها اراده نیروبخش و قوى و فاصله کوتاه و تبع خود را هدیه می کنم تیغی که نادان است و آنگاه که به غلافش کم هوهای غلاف آنرا سنگینی می کند و بهاندهای بدن چنین الهام می شود که از شمشیر بیاویزند تیغی آنچنان سپید و شفاف که وقتی گونه اش را خونین می کنم چنان است که در میان باغ جویی روان ساخته ام.

واز سری است (از وافر) :

تَوَارِي الشَّمْسُ فِيهِ بِالْحِجَابِ  
كَانَ سُيُوفَةَ بَيْنَ الْعَوَالَىِ  
جَدَاؤُلْ يَطَرَّدُنَّ خِلَالَ غَابِ  
وَكَمْ خَرَقَ الْحِجَابَ إِلَى مَقَامِ  
٢٤٢

ونیز از همین شاعر نقل شده است (از طویل) :

كَانَ سُيُوفَ الْهِنْدِبَيْنَ رِمَاحِهِ  
جَدَاؤُلْ فِي غَابِ سَا فَتَآشَّبَ  
٢٤٣

ومخفی نماند که نوک نیزه‌ها نیزه‌ستارگان مانند می‌شوند، چنانکه شاعر گوید (از کامل) :  
وَأَسِنَةُ زُرْقاً تَخَالُ نُجُومًا  
برستان ۲۴۴

واز سری است (از وافر) :

وَتَرَاهُ فِي ظُلُمِ الْوَضِيِّ وَتَخَالُهُ  
قَمَرَ أَيْكَرُ عَلَى الرَّجَالِ بِكَوْكَبِ  
٢٤٥

که مرادشان همان نیزه است و این معترض گفته است (از کامل) :

وَتَرَاهُ يُصْغِي فِي الْقَنَاءِ بِكَفَهِ  
نَجَمًا وَنَجَمًا فِي الْقَنَاءِ يَجْرِي  
٢٤٦

و نظیر آن این شعر بحتری است (از سریع) :

كَانَما الْحَرِبَةُ فِي كَفَهِ  
نَجَمُ دُجَى شَيَعَةَ الْبَدْرِ  
٢٤٧

و پس از آن ستارگان را به نیزه‌ها تشبيه کردند، چنانکه صنوبری گوید (از منسخ) :

(۲۴۲) — یعنی چه پرده‌ها که خورشید در پشت آن نهان گردید و آنرا پاره کرد و تیرها بالای سردهشمنان جویهای رامی ماند که در میان بیشه‌ها روان است. «ابوالحسن سری»

(۲۴۳) — یعنی: تیغهای هندی در میان نیزه‌ها نهرهایی را می‌ماند که در میانه جنگل بالا روند و درهم پیچند.

(۲۴۴) — یعنی: نیزه‌هایی آنچنان شفاف و کبوط که پنداری اخترانند.

(۲۴۵) — یعنی: اوراکه در تاریکی کارزار بینی گمان می‌بری که ماه است ماهی که با اختران به مردان حمله می‌آورد.

(۲۴۶) — یعنی: او را چنان می‌بینی که پنداری نیزه به دست گوش به ستارگان فراداده و ستاره‌ای نیزه را همراهی می‌کند که او را بکشد.

(۲۴۷) — یعنی حربه و سلاح در کف او مانند ستاره‌ای است که ماه آنرا در تیرگی شب بدرقه می‌کند. «بحتری»

فَاضَ وَجِنْحُ الدُّجَى كَلَا جَنْحٌ  
لِلْعَيْنِ كَمَا هَوَى عَلَى رُمْحٍ ۲۴۸

بَشَرٌ بِالصَّبِحِ كَوْكُبُ الصَّبِحِ  
فَهُوَ عَلَى الْفَجَرِ كَالسَّنَانِ هَوَى

ابن معتر گوید (از سریع) :

سَكْرَانُ مِنْ نَوْمَتِهِ طَافِحٌ  
كَمِيلٌ زُجٌ جَرَاهٌ رَامِحٌ ۲۴۹

شَرِبَتْهَا وَالدِيكُثُ لَمْ يَنْتَبِهِ  
وَلَاحَتِ الشِّعْرَى وَجُوزَائِهَا

وبراستی که این موضوعی است که سابقه دارد و گفته شده است و عبارت (السماك  
الرامح) در مفهوم ستاره‌یی آمده که بیش آن ستاره‌یی است که نیزه‌اش گویند و  
چون نیزه (رمح) گفته می‌شود، مراد سرنیزه است از آنکه هرگاه فاقد سرنیزه باشد آنرا  
چوب نیزه نامند از این رو شاعری گوید (از منقارب)

وَرُحْمًا طَوِيلَ الْقَنَاهِ عَسْوَلاً ۲۵۰

واز این گونه تشبيهات است آنجا که قطرهای اشگ را که بر گونه زنان می‌چکد به چکه  
های زاله و شبم مانند کردند بنابر آنکه گونه‌ها نیزه‌های گل تشبيه می‌شوند چنانکه الناشی عَگوید  
(از منقارب) :

بَكَتْ لِلْفَرَاقِ وَقَدْ رَاعَهَا  
كَانَ الدَّمْوعَ عَلَى خَدَّهَا ۲۵۱

به این اشعار ابن‌الروهی ماننده است (از منسرح) :

(۲۴۸) — یعنی: (فرا رسیدن سپیده دم را ستاره صبحگاهی مژده نداد ستاره‌ای که در  
حالی فرو ریخت که پاسی از شب، دیگر به شب نمی‌مانست. این ستاره بهنگام فجر گوییا  
نیزه‌یی است که در پیش دیدگان مابرق زند و فرود آید آنگونه که بر روی نیزه فرود  
می‌آید).

(۲۴۹) — یعنی: (هنوز خروس‌سحری بیدار نشده و از خواب و خمار سرمست بود  
که باده را سر کشید و ستاره شعراء و جوزا آنچنان هویدا شدند که پنداری نیزه‌داری نیزه  
خود را حمل می‌کند).

(۲۵۰) — یعنی: در برابر پیشاهدها نیزه‌ای آنچنان لرزنده و جنبان آماده کرده‌ام که  
دسته دراز دارد.

(۲۵۱) — یعنی: بجهت دوری و فراق گریه سرداده بود در حالی که بیم او را در دل  
داشت چونان عاشقی که در دوری خانه‌یار بگرید قطرهای اشگ بر گونه او سرازیر بود  
آنگوند که ریزه‌های باران و شبم بر روی گلنار بیفتند. «ناشئی اکبر»

لَوْكُنْتَ يَوْمَ الْوِدَاعِ حاضرَنَا  
لَمْ تَرَالاً الدَّمْوعَ سَاكِبَةً  
كَانَ تِلْكَ الدَّمْوعَ قَطْرٌ نَّدَى

وَهُنَّ يُطْفِئُنَ غُلَّةَ الْوَجْدَ  
تَقْطُرُ مِنْ مَقْلَةِ عَلَى خَدَّ  
يَقْطُرُ مِنْ نَرْجِسٍ عَلَى وَرْدٍ ۲۵۲

آنگاه شاعران این تشبيه را وارون می‌کنند، چنانکه بحتری را است (از طویل) :  
شَفَاقِيْنِ يُحْمِلُنِ النَّدَى فَكَانَمَا دَمْوعُ التَّصَابِيْ فِي خُدُودِ الْكَوَاعِبِ ۲۵۳  
ونمونه‌ی از این ، شعر ابن معتر است آنجاکه درباره نرگس سخن می‌راند است  
(از طویل) :

كَانَ عَيْنَ النَّرْجِسِ الْغَصِّ حَوْلَهَا  
مَدَاهِنُ دُرِّ حَشُوهَنَّ عَقِيقٌ [۷۸]  
إِذَا بَلَهُنَّ الْقَطْرَ خَلْتَ دَمْوعَهَا  
بُكَاءَ عَيْنِ كَحْلُهُنَّ خَلْوَقٌ ۲۵۴

نوع دیگر از تشبيه هست که از آنچه یاد کردیم نیست در اینگونه تشبيه پیر کهنسالی که ناتوانیش نابود کرده و سال زیاد او را در هم بیچیده و سر در زانو انش خم شده است به جوجه پرندگان تشبيه شده است. چنانکه شاعر گوید (از طویل) :

وَهَا آنَا هَذَا أَرْتَسْجِي مِرَّا رَبَعَ  
ثَلَاثٌ مَّيْنَ قَدْ مَضَيْنَ كَوَامَلاً  
إِذَا رَامَ تَطِيْأَرَا يَقَالَ لَهُ قَعَ ۲۵۵  
فَاصَبَحَتْ مِثْلَ الْقَرَخِ فِي الْعَيْنِ ثَاوِيَا

ونمونه‌ای این تشبيه فراوان است. آنگاه همین تشبيه را معکوس آورده و در آن جوجه را به پیران ماند کرده‌اند. چنانکه ابونواس در رثای خلف‌الاحمر گوید (از رجز) :

(۲۵۲) – یعنی: (اگر تو در روز جدایی در میان ما بودی در آنحال که آنها آتش وجود را فرومی‌نشانند بجز اشکهای ریزان که برگونه‌ها می‌بارید چیزی نمی‌دیدی این اشکها همچون دانه‌های ژاله بودند که از دیده نرگس برگل سرخ فرومی‌چکند).

(۲۵۳) – یعنی: (شقایق قطره‌های شبنم را برخ خود داشتند گویی که سرشک دیده عاشقان مشتاقانه برگونه زنان نارپستان درخشیده است).

(۲۵۴) – یعنی: (آنگاه که طره‌های شبنم دیدگان نرگس را ترسازد تو گویی چشمانی اشک می‌بارد که به توتیای عطر آگین آراسته‌اند).

(۲۵۵) – یعنی: (سیصد سال کامل از سنین گذشته و اینک چشم آن دارم که چهارصد نیز بگذرد پس من بجه جوجه پرکنده‌ی را که گوشی گرفته می‌مانم پرندگانی که هرگاه خواهد پرواز کند گویندش بنشین).

لَوْأَلَتْ شَغْوَاهُ فِي أَعْلَى شَعَفٍ  
مُزَغَّبُ الْالْغَادِ لَمْ يَأْكُلْ بِكَفٍ  
كَانَهُ مُسْتَقْدِعٌ مِنَ الْخَرَفِ ۲۵۶

همین شاعر در جای دیگر در ضمن قصیده‌یی که در آن رثا می‌گوید این شبیه را آورده است (از منسخ) :

شَغْوَاهُ تَغْدُو فَرَخَيْنِ فِي لَجَفٍ  
لَا تَثُلُ الْعُصْمُ فِي الْهِضَابِ وَلَا

بَرْسَانِ تَحْنُو بِجَوْهٍ شَوْشِيهَا عَلَى ضَرِيمٍ ۲۵۷

و شتر مرغ را در حرکت بالهایش که آنها را باز می‌کند به خرگاهی مانند می‌کنند که طنابهایش را کشیده باشد چنانکه ابوالعباس برقلقه خوانده است (از بسیط) :

صَعْلُ كَانَ جَنَاحِيهِ وَجْوَهَ جَوَاهِ ۲۵۸

مالحظه می‌شود ویرانی خیمه را با فرو ریختن آن بدبال هم‌آورده تا تفاوت حرکات و بیرون آمدن شتر مرغ را از حال عادی بهتریان کند و ذوالرمہ گوید (از طویل) :

سَمَاءَةَ جَوَاهِ كَالْخَباءِ الْمُقْوَضِينَ  
وَبَيْضٍ رَفَعْنَا بِالضُّحَى عَنْ مَتَوْهِمَا ۲۵۹

هَجُومٍ عَلَيْهَا نَفْسَهُ غَيْرَ أَنَّهُ مَتَيْ يَرَمُ فِي عَيْنِهِ بِالشَّبَعِ يَنْهَضُ

در تفسیر این بیتها گفته‌اند مراد از (بیض) شتر مرغهای سپید و (رفعتا) بهمعنی (اثر گذاشتیم و اختیار کردیم) و از (سماءة جون) مراد اندام شتر مرغ سیاه است در اینجا سپیدی را با سیاهی مقابله می‌کند آنگاه شتر مرغ را در حال حرکت از سپیدی به خرگاه ویران

(۲۵۶) — یعنی: اگر وجود زنده‌ای از مرگ و نابودی می‌توانست رهایی یابد هر آینه عقاب به بلندترین قله‌ها پناه می‌برد مادر بچه جوجه‌ها در شکاف غاری جای می‌گزید بچه جوجه‌هایی که هوهای گوشت گردشان ریز و زرد بود و چیزی در دست خود نمی‌توانستند خورد مثل سالخوردهایی که از پیری خانه نشین شده است).

(۲۵۷) — یعنی: (بقایای باران در پشت کوهها باقی نمی‌ماند چنانکه عقاب جوجه‌اش را در گودال غذا نمی‌دهد او بچه‌های خود را بدینه می‌چسباند و همچون نشستن پیرقد خمیده‌یی که پشت کمان دارد خم می‌شود).

(۲۵۸) — یعنی: (شتر مرغی است که بالها و سینه‌اش مانند خرگاهی است که در هم ریخته و تاراجش کرده‌اند).

(۲۵۹) — یعنی: (شتر مرغهایی چنان سپید که گویی بااطلوع سپیده دم‌تیرگی را از خیمه‌ها برداشته‌ایم خیمه‌هایی که طناب آنها را کشیده و ویران کرده‌اند — خود را به هجوم آوردن و امیداشت جز آنکه هرموقع شبحی تیره بر دیدگانش می‌رسید، برپایی می‌خاست).

تشبیه کرده خیمه‌ای را از برای تحويل دادن کشیده‌اند. بیت دوم را هم در الكتاب سیبویه شاهد آورده‌اند براینکه کلمات بروزن فعول عمل خود را انجام می‌دهند و در این بیت (هجوم علیه نفس) یعنی خود را بروی آن انداخته است هتل آنکه خواسته است شتر مرغ را در ترسی که دارد بهدوچیز متضاد تشبیه کند یکی آنکه خواسته است آن را بهپایداری واستقامت کسان بیاراید و توصیف کند دیگر اینکه بگوید عامل ناچیزی او را به‌هیجان و جنبش در می‌آورد از قبیل اینکه از دور چشم‌ش بدهشخاصی برخورد و یا مانند کسی که از موقعیت خود بیم دارد و قرار و آرامش در دلش جای نمی‌گیرد عبارت (یرم فی عینیه بالشج) سخنی بی‌نهایت زیبا است.

وابن معتزه‌مین تشبیه را معکوس آورده و حرکت خرگاه را بهپرنده مانند کرده است جز اینکه توصیف مخصوصی را در شعر خود آورده و شرط کرده که بالهای آن پرنده را بریده باشد و شعر او این است (از خفیف):

### وَ رَفَعْنَا خِيَّابَنَا تَضَرُّبَ الرَّبِّ - حُشَّاهُ كَالْجَاذِفِ المَقْصُوصِ ۲۶۰

با این شرط خواسته است تکان خوردن خیمه ثابت ویران ناشده‌بی را بیان دارد و اینکه باد بهدرون خیمه می‌زند و دو جهت خیمه را متوالیاً به حرکت می‌آورد و این شبیه حال پرنده‌بی است که بالهایش را بریده و کوتاه کرده باشد که هرگاه بخواهد بپرد بالهایش را برپشت می‌آورد و از اینجا دو نکته استفاده می‌شود یکی آنکه پرنده‌بی که بالهایش سالم است تاحداکثر بالها را می‌گشاید بویژه آنگاه که بهپرواز آید و اوج گیرد دیگر بال نمی‌زند اما پرنده‌بی که بالش را کوتاه کرده باشد پیوسته آنها را بهم می‌زند ثانیاً بالهایش را بهپشت خود می‌کشد و نمونه‌های این تشبیه فراوان است و در هرباب و بیان هر نوع تشبیه اگر در این حد برسی شود از بیان غرض که همین موازنی و مقایسه است بازمی‌اعانیم. گاهی هست که قلب دوسوی تشبیه بمناسبت علتی که میان آن دو پیدامی شود ناممکن می‌گردد واژهمرو یک توصیف مشترک که بین اینها وجود دارد خارج می‌شود چنانکه نمی‌توان یکی را به دیگری مانند کرد.

از قویترین نمونه‌های این مورد این است که در وصفی که به‌خاطر آن تشبیه می‌کنیم میان دوچیز تفاوت زیادی وجود داشته باشد از آنکه همیشه ناقص را به‌چیزی که بیشتر از آن صفت برخوردار است مانند می‌کنیم بجهت آنکه خواسته باشیم عبارتی کنیم و یا بیش از دیگر همتایانش در چیزی برتری بخشیم.

بیان این موضوع این است که ماجیزه‌ای داریم که ذاتاً سخت تیره و سیاه می‌باشد مثل پرزاغ یاقیر و جزاینها که اگر خود اینها را در سیاهی به‌چیزی تشبیه بکنی ویا تشبیه را وارون نمایی این درست برخلاف عادت و همان چیزی خواهد بود که عقل آنرا نمی‌پذیرد از آنکه واجب است که همیشه یک چیز مشکوک را بدیگر چیز معروف تشبیه کنندنه آنکه دیگر چیز معروف را به‌اجبار بدیگر چیز مشکوک و چیزی که به‌واقع وجود ندارد قیاس کنند

(۲۶۰) - یعنی: (در حالی خرگاه خود را برافراشتم که باد برداهن آن حمله می‌آورد بهپرنده‌بی شباht داشت که بالهایش بریده باشد).

پس هرگاه در توصیف سیاهی چیزی می‌گویی مانند پرزاغ است می‌خواهی بدويک سیاهی بیش از سیاهی متعارف آن چیز اثبات کنی و آن زیادی را که قبل ناشناخته بود بیان داری پس چون چیزی در سیاهی از پرزاغ سیاهترنیست باید پرسید که این کدام چیز است که در سیاهی پرزاغ را بدان بتوان تشیه کرد و بهمین جهت این بیت بحتری ضعیف است (از طویل) :

علیٰ بَابِ قِنْسَرِينَ وَاللَّيلُ لَاطِخٌ  
جو نِيَّهٌ مِّنْ ظُلْمَةٍ بِمَدَادٍ ۖ ۲۶۱

از آنکه مداد از چیزهایی نیست که در سیاهی افزونتر از آن چیزی نباشد و بسامدادری که بیرنگ است و این شب است که با تیرگی مخصوص خود شایسته است که بدان مثل بزند. نمی‌بینی این الرومی آنجا که‌می‌گویند (از سریع) www.tabarestan.info

حِبْرٌ أَبِي حَفْصٍ لَعَابُ اللَّيلِ  
بِسْلِ لِلْإِحْوَانِ إِيَّ سَيْلٍ ۖ ۲۶۲

در سیاهی رنگ مرکب مبالغه کرده و آنرا به شب مانند کرده است و بحتری مثل اینکه در شعر خود بدقول عوام که در تعبیر یک چیز سیاه می‌گویند (هو کالنفس : آن مانند مرکب است) نظر داشته بعد آنرا در قافیه شعر خود با تعبیر مداد آورده است .

هرگاه بگویی که در این صورت تشیه صبح به‌سپیدی پیشانی اسب نیز روانیست زیرا صبح نیز بداشتن وصفی که در تشیه آن به‌سپیدی پیشانی شده مخصوص‌تر و سپیدی‌اش روشنتر و بیشتر است و تفاوت سپیدی صبح با سپیدی پیشانی همچون تفاوت رنگ قیر و پرزاغ بادیگر چیزهایی است که به‌اینها تشیه می‌شوند — اگر چه مطلب فوق درست است اما پاسخ این اشکال این است که تشیه سپیدی پیشانی به‌صبح در آنجا که آمده از حیث مبالغه در سپیدی و گسترش و فرط درخشندگی نبوده بلکه از این تشیه مطلب دیگری اراده نموده است و آن واقع‌شدن یک چیز درخشنده در میان تاریکی و پیداشدن سپیدی در میان سیاهی است و سپیدی در قیاس با سیاهی کم و ناچیزی باشد و تو این شب را در این حدود درخویشه هم مشاهده می‌کنی و هرگاه این تشیه را معکوس کرده بگویی (صبح آنگاه که از میان ظلمت شب پدید می‌آید به‌سپیدی پیشانی اسب سیاه ماننده است) سخن باطل نگفته‌ی همچنانکه وقتی صبح را در میان تاریکی به‌پرچمی سپید که در متن حریر سیاه دیده شود تشیه بکنی از قلمرو صواب خارج نشده‌ی و این نظری سخن این معتر است (از طویل) :

فَخَلِتُ الدَّجَى وَالْمَاجِدُ قَدْ مَدَّ حَيَطَهُ  
رَدَاءُ مُوشَى بِالْكَوَاكِبِ مُعْلَمًا ۖ ۲۶۳

(۲۶۱) — یعنی: (بردرگاه قنسرين (شهری در شام) در حالی که شب اطراف خود را از سیاهی مداد آغشته کرده بود).

(۲۶۲) — یعنی (مرکب آبی‌حفص (صحافی بود) لاعبدهان شب است که بسوی یاران جاری است چه جاری شدنی).

(۲۶۳) — یعنی: (تاریکی را درحالی که سپیده دم خط خود را گسترد بود جامه‌ی پنداشتم که با ستاره‌ها آراسته و نشاندار شده باشد).

دراین بیت بیگمان نشان این جامه سپیدی آن است و این بیت هم که به آشکاری مطلب ما را می‌رساند هم از او است (از بسیط) :

وَاللَّلِيْلُ كَالْخَلَّةِ السَّوَادِمُ لَاهَ بِهِ مِنَ الصَّبَاحِ طِرَازٌ غَيْرُ مَرْقُومٍ ۖ ۲۶۴

تشبیهی که وارون کردن آن درست است

اگرچه تفاوت میان صبح و نگار جامه در گستردگی و انبساط خیلی زیاد است و نظیر این است تشبیه خورشید به آینه شفاف و بدیناری که تازه سکه زده‌اند چنانکه ابن معز گفته است (از خفیف) :

وَكَانَ الشَّمْسَ الْمُنِيرَةَ دِينَا ۖ ۲۶۵ رِّجْلَتَهُ جَدَائِدُ الصُّرَابِ

این یک تشبیه زیبای قابل قبول است اگر چه بین آفتاب و نور آینه و دینار و یا جرم اینها تفاوت بسیاری است و این از آن جهت است که این تشبیه را تنها از لحاظ نور و درخشندگی به عمل نیاورده‌ای بلکه در این تشبیه بهیک چیز گردی که لمعان و درخشش دارد و بخصوص که از لحاظ نوع رنگ با نور آینه شفاف و دیناری که تازه سکه شده موردن توجه بوده است. و این چیزی است که در خورشید هم صدق می‌کند اما در اینجا دیگر به مقدار نور که کم یا زیاد است و یا متناهی یا نامحدود است یا به‌اینکه جرمش بزرگ یا کوچک است معرض نشده است.

در اینگونه تشبیه بطور کلی معکوس کردن آن درست است مثل آنکه آینه را به خورشید مانند کنی یا در توصیف دینار بگویی که مانند خورشید است یا بگوئی دینارهای پراکنده گویی خورشیدهای کوچکی هستند سخنی بگزاف نگفته‌بی .

کوتاه سخن اینکه هرگاه در توصیف چیزی نوعی مبالغه اراده نشود بلکه مراد این باشد که یک چیز ناقص را همچون کامل نشان دهیم و فقط از لحاظ مطلق شکل و رنگ و صورت و یا جمجمه دو وصف بترتیبی که آن وصف تا حدودی در مشبه هم وجود داشته باشند در آن صفت به‌اصل نزدیک باشد در همه این موارد معکوس کردن تشبیه روا است اما اگر خواسته باشند در این موارد از مبالغه نیز بهره‌بی بگیرند درست نیست.

و گاهی شاعر براساس عادت خیال پردازی یک چیزی را که از نظیرش کمتر و فروتر است آنگونه تصور می‌کند که بیشتر و بالاتر از آن است و در تشبیه شایسته است که آن کمتر را اصل فرض کنندو تشبیه — بمحض همین ادعا و زیاده روی و تناسی که شاعر دارد — در اینکه فرعی را اصل‌هی پندارد درست است اگر چه هرگاه بخواهیم واقعیت را بجوییم

(۲۶۴) — یعنی: (شب به‌مانند ابریشم سیاهی است که از صبح برآن‌نگاری است که هنوزش رقم نزده‌اند).

(۲۶۵) — یعنی: خورشید تابان مانند این است که دست سکه زنندگان دیناری را جلا داده است.

پس هرگاه در توصیف سیاهی چیزی می‌گویی مانند پرزاغ است می‌خواهی بدويک سیاهی بیش از سیاهی متعارف آن چیز اثبات کنی و آن زیادی را که قبلاً ناشناخته بود بیان داری پس چون چیزی در سیاهی از پرزاغ سیاهتر نیست باید پرسید که این کدام چیز است که در سیاهی پر زاغ را بدان بتوان تشیه کرد و بهمین جهت این بیت بعتری ضعیف است (از طویل) :

### علیٰ بَابِ قِنْسَرِينَ وَاللَّيلُ لَاطِخٌ ۖ ۲۶۱

از آنکه مداد از چیزهایی نیست که در سیاهی افزونتر از آن چیزی نباشد و بسامدایی که بیرونگ است و این شب است که با تیرگی مخصوص خود شایسته است که بدان مثل بزنند. نمی‌بینی ابن‌الرومی آنجا که‌می‌گوید (از سریع)

### حَبْرُ أَبِي حَفْصٍ لَعَابُ اللَّيلِ ۖ ۲۶۲

در سیاهی رنگ مرکب مبالغه کرده و آن را به شب مانندی کرده است و بعتری مثل اینکه در شعر خود به قول عوام که در تعبیر یک چیز سیاه می‌گویند (هو کالنفس : آن مانند مرکب است) نظر داشته بعد آنرا در، قافیه شعر خود با تعبیر مداد آورده است.

هرگاه بگویی که در این صورت تشیه صبح به سپیدی پیشانی اسب نیز روانیست زیرا صبح نیز بداشتن و صفحی که در تشیه آن به سپیدی پیشانی شده مخصوصتر و سپیدی اش روشتر و بیشتر است و تفاوت سپیدی صبح با سپیدی پیشانی همچون تقاویت رنگ قیر و پر زاغ بادیگر چیزهایی است که به‌اینها تشیه می‌شوند — اگر چه مطلب فوق درست است اما پاسخ این اشکال این است که تشیه سپیدی پیشانی به صبح در آنجا که آمده از حیث مبالغه در سپیدی و گسترش و فرط در خشنده‌گی نبوده بلکه از این تشیه مطلب دیگری اراده نموده است و آن واقع شدن یک چیز در خشنده در میان تاریکی و پیدا شدن سپیدی در میان سیاهی است و سپیدی در قیاس با سیاهی کم و ناچیز‌می‌باشد و تو این شب را در این حدود در خود مشبه هم مشاهده می‌کنی و هرگاه این تشیه را معمکوس کرده بگویی (صبح آنگاه که از میان ظلمت شب پدید می‌آید به سپیدی پیشانی اسب سیاه ماننده است) سخن باطل نگفته‌بی همچنانکه وقتی صبح را در میان تاریکی به پرچمی سپید که در متن حریر سیاه دیده شود تشیه بکنی از قلمرو صواب خارج نشده‌بی و این نظری سخن ابن‌معتز است (از طویل) :

### فَخَلِتُ الدَّجَىٰ وَالْمَاجِدُ قَدْ مَدَحَيَطَهُ ۖ ۲۶۳

(۲۶۱) — یعنی: (بردرگاه قنسرين (شهری در شام) در حالی که شب اطراف خود را از سیاهی مداد آغشته کرده بود).

(۲۶۲) — یعنی (مرکب آبی‌حفص (صحافی بود) لعادهان شب است که بسوی یاران جاری است چه جاری شدنی).

(۲۶۳) — یعنی: (تاریکی را درحالی که سپیده دم خط خود را گسترد بود جامه‌بی پنداشتم که با ستاره‌ها آراسته و نشاندار شده باشد).

در این بیت بیگمان نشان این جامه، سپیدی آن است و این بیت هم که به آشکاری مطلب ما را می‌رساند هم از او است (از بسیط) :

وَاللَّيلُ كَالْحَلَةِ السَّوَادِ لَاحٌ بِهِ  
۲۶۴ مِنَ الصَّبَاحِ طِرازٌ غَيرُ مرقومٍ

تشبیهی که وارون کردن آن درست است

اگرچه تفاوت میان صبح و نگار جامه در گستردگی و انبساط خیلی زیاد است و نظیر این است تشبیه خورشید به آینه شفاف و بدیناری که تازه سکه زده‌اند چنانکه ابن معتز گفته است (از خفیف) :

وَكَانَ الشَّمْسَ الْمُنِيرَةَ دِينَا  
۲۶۵ رُّجْلَتَهُ حَدَائِدَ الصُّرَابِ

این یک تشبیه زیبای قابل قبول است اگر چه بین آفتاب و نور آینه و دینار و یا جرم اینها تفاوت بسیاری است و این از آن جهت است که این تشبیه را تنها از لحاظ نور و درخشندگی به عمل نیاورده‌ای بلکه در این تشبیه بهیک چیز گردی که لمعان و درخشش دارد و بخصوص که از لحاظ نوع رنگ با نور آینه شفاف و دیناری که تازه سکه شده مورد توجه بوده است. و این چیزی است که در خورشید هم صدق می‌کند اما در اینجا دیگر به مقدار نور که کم یا زیاد است و یا متناهی یا نا محدود است یا بهاینکه جرمش بزرگ یا کوچک است معرض نشده است.

در اینگونه تشبیه بطور کلی معکوس کردن آن درست است مثل آنکه آینه را به خورشید مانند کنی یا در توصیف دینار بگویی که مانند خورشید است یا بگوئی دینارهای پراکنده گویی خورشیدهای کوچکی هستند سخنی بگزاف نگفته‌بی.

کوتاه سخن اینکه هرگاه در توصیف چیزی نوعی مبالغه اراده نشود بلکه مراد این باشد که یک چیز ناقص را همچون کامل نشان دهیم و فقط از لحاظ مطلق شکل و رنگ و صورت و یا جم دو وصف بترتیبی که آن وصف تا حدودی در مشبه هم وجود داشته باشد و آن صفت به‌اصل نزدیک باشد در همه این موارد معکوس کردن تشبیه روا است اما اگر خواسته باشند در این موارد از مبالغه نیز بهره‌بی بگیرند درست نیست.

و گاهی شاعر براساس عادت خیال پردازی یک چیزی را که از نظیرش کمتر و فروتر است آنگونه تصور می‌کند که بیشتر و بالاتر از آن است و در تشبیه شایسته است که آن کمتر را اصل فرض کند و تشبیه — بمحض همین ادعا و زیاده روی و تناسی که شاعر دارد — در اینکه فرعی را اصل می‌پنداشد درست است اگر چه هرگاه بخواهیم واقعیت را بجوییم

(۲۶۴) — یعنی: (شب بمانند ابریشم سیاهی است که از صبح برآنگاری است که هنوزش رقم نزده‌اند).

(۲۶۵) — یعنی: خورشید تابان مانند این است که دست سکه زندگان دیناری را جلا داده است.

ظاهرا این کار را در قامرو دلالت لفظی درست نمی‌بینیم. نمونه این شعر محمدبن وهبی است  
(از کامل) :

### وَبَدَا الصَّبَاحُ كَانَ غُرْتَهُ ۲۶۶ وَجْهُ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدَحُ

و این تشبيه براین اساس است که روی خلیفه را معروفتر و مشهورتر و تمامتر و کاملتر از نور و فروغ صبحگاهی قلمداد کرده و با این پندار پایدار برایش اشکالی ندارد که صبح را فرع و روی را اصل قرار بدهد.

و آگاه باش که این دعوی شاعرانه – اگر چه شبیه آن است که می‌گویند (نمی‌دانم آیا روی روشنتر است یا نور صبح و سپیدی آن یاماوه چهارده شب) و نیز همانند آنچه گفته‌اند: (نور صبح در برابر سپیدی روی او فایدیدمی‌شود) یا (نور آفتاب از نور پیشانی او گرفته شده) و هرچه در این زمینه از نوع اغراق گفته شود باوجود این درتشبیه اول یک جذبه و افسونی هست چنانکه گویی صبح را بیشتر به روی خلیفه مانند کرده‌اند و شاعر در این تشبيه کوشیده است که کار او را بزرگ قلمداد کند و جهت افسونگری این سخن در این است که ناخودآگاه مبالغه رادردیل تو می‌افکند و بی آنکه ادعایش در پیش‌تو روشن باشد فایده تشبيه را به تو می‌رساند از آنکه بنای سخن خود را براساس سخن کسی قرار می‌دهد که به یک اصل مورداً تفاوت تکیه دارد و از یک امر مسلمی گزارش می‌دهد که در آز به هیچ دعوی و بیم از مخالفت مخالفی و یا انکار منکری و ترشیوی متعرضی و درشتگویی گوینده‌ی که چون و چراکند و بگوید از کجا این برای تو ثابت شده است هیچ احتیاجی نیست و معانی وقتی بدین طریق و از این پایگاه دردیل وارد گشت نوعی شادی مخصوص و مسرت شگفت پدید می‌آورد و بمثابه نعمتی می‌شود که هیچ‌گونه شائبه منت در آن نیست و یا بسان کارنیکی که انجام دهنده آن مطرح نیست.

و در اینجا تشبيه از نکته‌یی برخوردار است که در تجنبیس یاد کردم از آنکه در هردو مورد تو از سرمایه خود بهره‌مندی‌رسی و از جایی فایده می‌بری که می‌پنداشتی از دست تو رفته و جدا گشته است و سرانجام از جایی که نصوره‌ی کردی نیستی و نهستی است هستی را می‌یابی.

لطیفه دیگری نیز هست و آن اینکه ستایش و مدح که در مورد عاقلی به عمل می‌آید این است که او را در برابر دوچیز که جمع وادای حق آنها دشوار است قرار می‌دهد یکی شناخت مقام مدح کننده در آراستن کلام و اینکه ممدوح را در برابر دیدگان مردم که به‌این مدح گوش فراداشته‌اند بزرگ داشته است و بیگر شادی و مسرت ممدوح که همارا خوشنودی و گشاده رویی اوست و خویشتن داری ممدوح از اینکه شادی بر او چنان غلبه نکند که او را به‌غور ناپسند و ادارد و (من) بگوید و سرانجام ناخود آگاه در حضیض تکبر فرود آید و از وی آثاری به‌ظهور برسد که پست و حقیرش نماید و مسلم است آنکه کبر ورزد همین کبر خردش را می‌پوشاند و پیوند او را با حالم و برداری برهم می‌زند و آنجا است که گامها

(۲۶۶) – یعنی: (صبح نمایان گشت چنانکه پنداری سپیدی آن سپیدی روی خلیفه است آنگاه که او را بستایند).

در آن می‌لغزد بلکه شخص بردبار، نیز ممکن است که از فریب نفس مصون نماند مگر آنکه کسانی باشند که همیشه توفیق یارشان بوده باشد حال این توفیق کی واژک جاست فرق نمی‌کند. پس هرگاه شاعر مدح را بهاین صورت می‌آورد که (وجه الخلیفه حین یمتبح) همین مصراع ممدوح را از دشواری این خوی ناپسند آزاد و رها می‌کند.

اکنون که روش شد در تشبیه چگونه اصل را بهجای فرع و فرع را بهجای اصل بکار می‌برند پس به تمثیل برگرد و بین که آیا این روش با این وسعت و قوت در تمثیل‌هم می‌تواند صدق بکند یا نه آنگاه در تمثیلی که این روش در آن صدق‌می‌کندقت کن که احکام آن چیست و آیا با آنچه در تشبیه دیدیم برابر است و آیا در مقام تحقیق می‌تواند جایگزین آن بشود یا اینکه وضع درست بعض آن است. نمونه آنچه در تمثیل‌اصل را بهجای فرع برگردانده و فرع را جایگزین اصل کرده باشد این سخن شاعر است آنجا که گوید (از خفیف):

### وَكَانَ النُّجُومَ بَيْنَ لَاهَ سُنْنَ لَاهَ بَيْنَ دُجَاهَ ۲۶۷

و توضیح آن بدین‌گونه است که تشبیه قوانین خدایی به ستارگان تمثیل و شب در آن عقلی است و بهمین طور است تشبیه ضد آن یعنی تشبیه کفر و بدعت به تاریکی آنگاه همین تمثیل وارونه شده و ستارگان به قوانین تابان حق مانند شده‌اند چنانکه این‌گونه تشبیه در مشاهدات معمول است جز اینکه می‌دانیم که این بیان در سطح آن نیست که بگوییم (کان المصايب نجوم) و بار دیگر آنرا معکوس کرده بگوییم (کان النجم مصايب) همچنین (کان السیوف بروق تعق) (شمیرها برقهایی هستند که بانگ می‌کشن) که چون معکوس شود (کان البروق سیوف تسل من اغمادها فیبرق — شمیرها همچون برقهای آسمانند که از غلاف بیرون کشیده شده و می‌درخشند) و نمونه‌های نظری این که یاد شد و جهت آن این است که در این تشبیه‌ها وصف از حیث جنس و حقیقت در دو سوی تشبیه مختلف نیست و در هر دو مورد چشم آنرا می‌بیند و چنین نیست که یک مثال وصف مورد توجه محسوس و دیدنی باشد و در دیگری مطلقاً معقول و فقط بادل تصور شود و احساس آن محال باشد چنانکه تودرازی و سرعت حرکت تیغها را باهیاتی مخصوص و نیز درخشش ولمعانی را که دارند با چشم مشاهده می‌کنی که همین خصوصیات در برق نیز دیده می‌شود و همچنین در (مداهن در حشومن عقیق) (۷۸) همان شکل و صورت ورنگ را می‌بینی که در نرگس مشاهده می‌نمایی تا جایی که بادیدن یکی ممکن است این اشتباه حاصل شود که آدمی تصور کند که دیگری است پس هرگاه کسی از دور ببیند که شمشیرهایی از غلاف بیرون کشید شده و برق می‌زنند بعید نیست تصور کند که برقهایی در آسمان می‌درخشند و حتی در آن این پندار حاصل نمی‌شود با آنچه وقوع این اشتباه در آن جایز است احوال نزدیک بهم دارند و اما این کیفیت در این تمثیل مورد بحث ما محال است زیرا آئینها و قوانین چیزی نیست که به چشم دیده شود و در نتیجه بتوان آنها را با ستارگان عوضی گرفت و از اوصاف

(۷۷) — یعنی: (ستارگان در میان تاریکیهای آن شب همانند آئینهای خدایی بودند که در میان تیرگی و تاریکی بدعت و کفر نمایان شده باشد) «قاضی توحی»

محسوس و دیدنی چیزی در اینجا نیست که سنتها را باستارگان در یکجا گردآورد و این تشییه فقط از آن رو آورده شده است که قصد نوعی تاویل و تفسیر آنهم از روی مقتضی آن در میان بوده که احکامش یاد شد بنابراین وقتی دارنده گمراهی و بدعت و هرچه جهل و نادانی است همچون کسی بحساب می‌آید که در تاریکی راه می‌رود و راه را نمی‌شناسد و راه را از بیراهه بازنداخته و سرانجام در پرتگاه سرنگون می‌شود و بادشمنی نابود کننده واقعی هلاک سازنده روپروری گردد لازم می‌آید به ظلمت و تاریکی تشییه شود و از اینجا عکس این نیز درست است یعنی آینهای حق و سنت و هدایت و شریعت و هر آن چیزی را که علم و دانایی است بهنور تشییه می‌کنند و چون کار بدین منوال باشد باید بدانی کهوارون سازی در تمثیل در آن حدی که در تشییه بکار می‌رفت درست نیست و این راه فقط آن گاه در تمثیل پیموده می‌شود که ناگزیر باشیم براساس تاویل و تخيیل این کار را بکنیم و این خود از محسوسات ظاهری خیلی فاصله دارد و از آن مرحله بسیار دور است پس تاویل در بیت مذبور اینگونه است که چون توصیف سنت باسپیدی و تابندگی و نیز آوردن بدعت باصفت مخالف آن امری است شایع و مشهور و شناخته شده چنانکه پیامبر (ص) فرهوده (اتیتکم بالحنیفیتالبیضاء) یعنی (برشمایینیپاک ودرخشانآوردهام که شبآن همچنان روز است) و گفته‌اند: (هذه حجتبيضاء - این استدلالی روشن است) و درباره شبهه و هر آنچه حق نباشد گفته‌اند (انه مظلم - آن چیزی تاریک است) و گفته‌اند: (سواد الكفر - سیاهی کفر).

بنابراین چنین بدنظر می‌رسد که سن و قوانین همه از چیزهایی است که دارای نور و درخشندگی و سپیدی بوده و بدعت و تباہی نیز از چیزهایی است که بطور زیادی از تیرگی و سیاهی مایه گرفته است. پس تشییه که شاعر از ستارگان در میان تاریکیها بهقوانین عدالت در میان بدعت کفر آورده برقياس همان تشییه خواهد بود که در آن ستارگان را در میان تاریکی بهسپیدی پیران در میان سیاهی جوانان و یا به شکوفه‌های فروزنده در میان گیاهانی که سرسبزند بیان داشته‌اند و گویی همه این تشییهات در این جا بهروش این شعر ناظر است :

### وَبَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غَرْتَهِ (۲۶۶)

از دیدگاه اینکه بنای این تشییه در شعر فوق بر تاویل ناآشکار گذاشته شده بدین گونه که در روی خلیفه چندان نور و رخشندگی و سپیدی قرار داده که از این لحاظ بهسپیدی صبح می‌رسد و یا از آن نیز در می‌گذرد و تاویل در این تشییه از آن جهت است که چیزی که رنگ ندارد رفگین پنداشته شده و آنگاه بنای تشییه را براساس همین پندار نهاده‌اند.

واز همین باب شاعری دیگر گفته است (از کامل) :  
**وَلَمْ تَذَكَّرْ تَكَ وَالظَّلَامُ كَانَهُ يَوْمُ النَّوْى وَفُؤَادُ مَنْ لَمْ يَعْشَقْ (۲۶۸)**

وهرگاه آن لحظه‌هایی که در آن رویدادهای ناپسند رخ می‌دهد سیاه خوانده می‌شود و می‌گویند (روز در چشم من تاریک شد) و (دنیا بر من تیره گشت) بنابراین شاعر نیز روزگار را مشهورترین و معروفترین چیز مناسبی دانسته است که آنرا بهسیاهی تعبیر و بدان تشییه کند آنگاه عبارت (دل کسی که عاشق و دلباخته نشده است) را بدان پیوسته است تا ظرافت و کمال تشییه را به حد اعلی برساند از آنکه شخص دلباخته و عاشق آنکه را عشق نداند سنگدل می‌شمارد و پیدا است که دل شخص با قساوت و سنگدلی بهسیاهی زیاد توصیف می‌شود بنابراین یک چنین دلی از دیدگاه شاعر از نظر سیاهی اصل قرار داده می‌شود و آنگاه بدان قیاس می‌کنند از همین رواست که عوام گویند (یک شبی همچون دل منافق یا کافر است) اما در این تشییه شایه‌بی از حقیقت نیز هست زیرا اصل سیاهی چیزی است که در خود قلب هم تصویری شود متنهی بعدا در این باره افراط می‌شود اما خود این سیاهی در کفر و بدعت وجود ندارد زیرا بدعت از چیزهای رنگ پذیر نیست برای آنکه رنگ از اوصاف اجسام است پس تشییه که شبه در آن بطور کامل برابر است این است که گفته‌اند (ظلم من الکفر - از کفر نیز تیره‌تر است) چنانکه ابن عمید در ضمن نامه‌بی که شوخی می‌کند و از برآمدن هلال ماه روزه شکوه می‌نماید ماه را دعا می‌کند و می‌گوید (از درگاه خداوندی آرزومندم که دور قمر را نزدیک کند و از مسافت آن بکاهد) آنگاه پس از فصلی می‌گوید (فریادی از پشت سرمهاه روزه بگوش رساند و هلال آن ماه را در نظر من پوشیده‌تر از افسون و تیره‌تر از کفر جلوه‌دهد) و هرگاه در این شعر (سنن لاح بیننهن ابتداع - (۲۶۷) تاویل کرده و بگویی که تیرگی ظلمت از برای ستارگان موجب افزایش درخشندگی وزیبایی است باز این وجهی دارد بجهت آنکه هرگاه شخص خردمندی بربطان باطل و ننگ فاش شدن بدعت آگاهی پیدا کند دیگر در کنار این اندیشه حق شرف بیشتر کسب می‌کند و در آینه خردزیبایی بیشتری بهدست می‌آورد و با این تعبیر است که شاعر این اصل عقول رانه‌هایی از برای یک چیز محسوس و دیدنی قرار داده است این خود طریقی خاص است با اینهمه باید گفت که این تاویل او را از اینکه از قلمرو ظاهر بیرون شده است خارج نمی‌کند از آنکه ظاهر این است که یک چیز عقلی را به حسی تمثیل می‌کنند چنانکه بحتری در این شعر همین کار را کرده است (از طویل) :

**وَقَدْ زَادَهَا افْرَاطُ حَسْنٍ جَوَارِهَا خَلَاثَتْ أَصْفَارِيْ مِنَ الْمَجْدِ خُلُبَيْ**

**وَحَسْنُ دَرَارِيْ النَّجُومِ بِيَانِ تُرَى طَوَالِعَ فِي دَاجِيْ مِنَ الْبَلِلِ غَيْبِيْ ۲۶۹**

(۲۶۸) - ترا در آن ظلمت و تاریکی چنان پاد کردم که گویا روز جنایی است یادل کسی است که گرفتار عشق نشده است). «ابوطالب رقی»

(۲۶۹) - یعنی: (همسایگی او با اشخاصی که از خصال نیک‌برهنه و از بزرگواری اخلاق بی‌بهره و نومیدن‌بر فرط زیبایی و حسن او افزوده است و این بدیهی است که زیبایی ستارگان درخشنان آنگاه بکمال است که در ظلمت شبی تار و تیره بدرخشند).

با اینهمه، چنانکه در نمونه ایراد قانون حق و نیز بدعت همچون چیزهایی که رنگ پدیده باشند، یادشده در این تشبیه بهیک تاویل نیازمندیم و باید چشم انداز یک چیز تابان عتبسم و سیاه قیرگون را در نظر آورد تا بتوان تصور کرد که رنگ این در درخشندگی و شکوه وزیبایی برآن دیگری می‌چربد و اینک از قطعه‌یی که این بیت از آن هست ابیاتی نقل می‌شود ابیاتی که روش نخستین را بیان می‌کنند.

رُبَّ لَيْلٍ فَطَعْتُهُ كَصَدُودٍ (بصلود)      أَوْ فَرَاقٍ مَا كَانَ فِيهِ وَدَاعٌ  
موحشٍ كَالثَّقِيلِ تَقْدَى بِهِ الْعَيْنِ      سَنُّ وَ تَأْبَى حَدِيشَةُ الْأَسْمَاعُ ۲۷۰ الف  
وآنگاه بیت (کان النجوم .. - ۲۷۱) و سپس این بیت را می‌آورد:  
مُشَرِّقَاتٌ كَانُهُنَ حِجَاجٌ بِقطْعِ الْخَصْمَ وَ الظَّلَامُ انْقِطَاعٌ ۲۷۰ ب

### تشبیه حسی به عقلی

از ابیاتی که بحق باید را این باب بشمار آید، سخن این شاعر است (از طویل) :

كَانَ انتِضَاءَ الْبَدَرِ مِنْ تَحْتِ غَيْمَةٍ      نَجَاءٌ مِنَ الْبَاسَاءِ بَعْدَ وَقْوَىٰ ۲۷۱

زیرا عادت براین جاری است که شخص رسته از گرفتاری را به ماهی که از میان ابر می‌رون خرامد مانند می‌کنند و همانند میان شدت و سختی و ابر و تاریکی از راه عقل است نه از طریق حس و نمونه روشنتر این، شعر ابن طباطبا است آنجا که می‌گوید (از رجز):

صَحْوٌ وَغَيْمٌ وَضِياءُ وَظُلْمٌ      مُثْلُ سُرُورٍ شَابِه عَارِضُ غَمٍ ۲۷۲

(۲۷۰ الف) یعنی: (بسا شبا که من آنرا بروز آورده‌ام همچون روگردانی و اعراض یا فراقی که در وداع یاران هست، شبی و حشتاک بمانند سنگینی خاشاکی که بر دیده بیفتند و گوش از شنیدن آن خودداری کنند).

(۲۷۰ ب) — یعنی: (قوانینی آنچنان درخشان که گویی حجتها و برآهینی است که دشمن را می‌کوبد و ظلمت و سیاهی را درهم می‌شکند و از هم می‌پاشند).

(۲۷۱) — یعنی: (ماه که از پیش ابرها بدرآید مثل آنست که کسی از رنج و سختی که براو رفته است رهایی یافته است) «ابن طباطبا»

(۲۷۲) — یعنی: (روزی بی‌ابر با آسمان صاف و ابر و روشنی در برابر تاریکی همانند شادی است که پدیده غم آنرا آلوده و اندوه‌گین سازد).

واز بهترین نمونه‌ها که در این باب آمده شعر تتوخی است که در ضمن قطعه‌یی گفته است (از بسیط) :

و عَسْكُرُ الْحِرِّ كَيْفَ انصَاعَ مَنْطَلْقاً قَدْ أَبْسَتَ حُبْكَاً اوْ غَشْيَتْ وَرْقَاً فِي الْعَيْنِ ظَلْمٌ وَ اِنْصَافٌ قَدْ اتَّفَقاً بَرْدَا فَصِيرْنَا كَفْلَبِ الصَّبْ اَذْعَشْقَا	اَمَا تَرَى الْبَرَادَ قَدْ وَافَتْ عَساِكِرُهُ فَالارضُ تَحْتَ ضَرِيبِ الثَّالِجِ تَحْسَبَهَا فَانْهَضْ بِنَارِ الْفَحْمِ كَانْهَمَا جَاءَتْ وَنَحْنُ كَفْلَبِ الصَّبْ حَيْنَ سَلا
---	--

۲۷۳

مراد از عبارت (فانهض بنار الى فحم) این است که چون بگویند حق نورانی و روشن است بهمین جهت اجسام نوربخش را بدان استعاره می‌آورند و ظلم بر عکس این است پس شاعر از برای عدل و ظلم دو چیز را در عالم پندار فرض کرده باصفت سپیدی و سیاهی نور و ظلمت، آنگاه آتش و ذغال را بدانها مانند کرده است این شعر این بایک هم از همین مقوله است (از طویل) :

وَارْضٌ كَاخْلَاقِ الْكَرِيمِ قَطَعْتُهَا	وَقَدْ كَحْلَ اللَّيلِ السِّمَاكَ فَابْصَرَا
---	--

۲۷۴

و چون اخلاق غالباً با صفت پهناوری و تنگی توصیف می‌شود پس همین را حقیقت پنداشته و با پهناوری زمین که وسعتی حقیقی است اخلاق شخص بزرگوار را همسان داشته است سخن ابوطالب مامونی نیز در همین سطح است (از کامل) :

وَفَلَّا كَامَالٌ يُضَيِّقُ بِهَا الْفَتَنِ لَاتَّصَدُقُ الْأَوْهَامُ فِيهَا قِيلَا	أَقْرَأَتُهَا بِشِيلَةٍ تَقْرَى الْفَلَّا عَنَّقَا وَتَقْرِيْهَا الْفَلَّا بُحْلَا
---	--

۲۷۵

پهناوری بیابانها که یک چیز حقیقی و حسی است به آرزوها مانند شده که بی‌شک توصیف آرزو با صفت فراخی مجاز است. لیکن وقتی می‌گویند: (آرزوهای طولانی) و (آرزوهایش

(۲۷۳)) — یعنی: (نمی‌بینی که لشکر سرما چگونه روی آورده و چگونه لشکر گرما روی برتفاقه است زمین در زیر تازیانه برف‌گویی جامه زره برتن کرده و از غشاء (پوشش) پوشیده شده است پس آتش را با زغال هدم کن و نزدیک آر که این دو در نظر ماستمود دادی هستند که با هم سازش کرده‌اند ما آنگاه که آتش آمد، همچون دل عاشقانی بودیم که عشق را فراموش کردماند و اینک همچون دلداده مشتاقی گشته‌ایم که عشق سوزان بر سینه دارد).

(۲۷۴) — یعنی: (چه بسا زمینهای فراخ همچون اخلاق کریمان که من آنرا پیمودم در حالی که شب به دیده ستاره سمک توپیا زده و بینایش ساخته بوده است)

(۲۷۵) — یعنی: (پسا بیابانهای آرزو که آدم جوان آنرا تنگ می‌شمارد ولی اندیشه‌ها هیچ توصیف محدود کننده‌یی را درباره آن باور نمی‌کنند در حالی که من با اشتراحت تیز رفتار خود آنها را در نور دیدم و پهنه بیابانها نیز اشتر مرا لاغر و نزار کرد).

خیلی وسیع است) و تعبیرهای از این قبیل چنانست که گویی حقیقت این اوصاف از راه حس و عیان در آرزوها وجود داشته است.

در مورد آرزو از لطیفترین تشیبهاتی که در این حد آمده گرچه در مفهوم پهناوری و گسترده‌گی نیست و درهورد سیاهی و تاریکی آغاز گشته شده است، این شعر ابن طباطبا است (از خفیف) :

رَبَّ لَيْلٍ كَأَنَّهُ أَمَلَى فِي  
جَبْتُهُ وَالنُّجُومُ تُنَعَسُ فِي الْأَفَافِ  
كَثَ وَقَدْ رُحْتُ عَنْكَثَ بِالْحَرْمَانِ  
هَارِبًا مِنْ ظَلَامِ فِعْلِكَ بِي نَحْنُ  
وَضَيْعَ الفَتَى الْأَغْرَى الْهَجَانِ

وقتی در مورد کاری که امیدی بر پیروزی آن نیست می‌گویند: (این کار برای ما تیره شد) و (در این کار ظلمتی هست)، شاعر خواسته است از لحظه تشابه پیروزی و رستگاری با آرزو اینگونه تخیل کند که آرزویش مانند چیزی سخت سیاه است و از این روش خود را به آرزو مانند کرده و گویا می‌خواهد بگوید: در چیزهای تیره و سیاه مررسی کردم و آرزویی را که در حق تو دارم از همه آنها سیاهتر و تاریکتر دیدم و از این جهت آنرا بهتیرگی شبی‌که در آن راه پیمامی بگرده ام مانند کردم.

از نمونه‌های زیبا در این باب سخن ابن معتز است (از کامل) :

لَا تَخَلِّطُوا الدُّوَشَابَ فِي قَدَّاحِ  
لَا تَجْمَعُوا بِاللَّهِ وَيَحْكُمُ  
بِصَفَاعِ مَاءِ طَبِيبِ الْبَرَدِ  
غِلَظَ الْوَعِيدِ وَرِقَةَ الْوَعِيدِ (۲۷۷)

وقتی می‌گویند با او به خشونت سخن گفت و سخن شخص بدکردار و هر کسی را که ناپسند حرف می‌زند به صفت درشتی تعبیر می‌کنند و از دگرسو سخن آدم نکوکار و کسی را که را که زیبا سخن می‌گوید به لطفافت دوصوف می‌کنند، شاعر هم وعده خوش و ناخوش برای دو صفت (درشتی و لطیفی) اصل قرار داده و بدانها قیاس کرده است اما اینکه شاعر دیگر گفته (از وافر) :

شَرِبَتُ عَلَى سَلَامَةٍ أَفْتَكِينَ ۲۷۸

(۲۷۶) یعنی: (بسا شبها که همچون آرزوی من درباره‌تو طولانی بود و من از کنارتوبای حرمان رفتم شب را در حالی بیمودم که چشمک اختران درافق کاستی گرفته‌چون دیده زنان زناکار پلک برروی هم می‌نهادند و من از تاریکی و تیرگی رفتاری که بهمن رواداشتی بهداهن روشنایی جوان سبید روی برگزیده‌بی، پناه می‌بردم).

(۲۷۷) — یعنی: (هرگز دوشاب را با آب زلال خوشگوار در یک پیاله نیامبزید وای برشما باد به خاطر خدا تیرگی وعده ناخوش را با صفائ و عده خوش در یک جای جمع مکنید).

(۲۷۸) — یعنی: (بسالمت البتکین باده‌بی نوشیدم که صفاتی همانند صافی یقین داشت)

در واقع این داخل در عقوله تشبیه حقیقت به مجاز نیست از آنکه صفا عبارت است از خالصی یک چیز و پیرایش آن از هرچیزی که آنرا آلوده و دگرگون می‌کند ولی چون غالباً صفا را در مورد چیزهای براق و درخششده می‌آورند به نظر می‌رسد که صفا را بدانم معنی در محسوسات بعنوان حقیقت و در معقولات بعنوان مجاز شمرده‌اند اما اینکه گویند (هواء ارق من تشاکی الاحباب) یعنی (هوایی پاکتر و رقیقت‌تر از گله‌یاران است) چیزی است از باب تشبیه محسوس به معقول از آنکه رقت در هوا امری طبیعی و در گلایه امری مجازی است و همچنین است سخن ابو نواس که در هوسبازی خویش گفته است (از رمل):

حتّی هی فی رِقَّةِ دِینِ ۲۷۹

زیرا رقت از اوصاف جسم است و در آیین، مجاز می‌باشد.  
از اشعاری که شاید به موضوع مامربوط می‌شود این شعر هفتی است (از خفیف)

يَتَرَّشَّفُ مِنْ فَمِي رَشَفَاتٍ هُنَّ فِيهِ أَحَلَى مِنَ التَّوْحِيدِ ۲۸۰

که طبع آدمی از شرح بیشتر این بیت گریزان است و یکی از متأخران نیز از این تعابیر ناپسند پیروی کرده و گفته است (!ز بسیط):

سَوَادُ صُدُعَيْنِ مِنْ كُفْرِ يُقَابِلُهُ بِيَاضُ خَدَّيْنِ مِنْ عَدْلٍ وَتَوْحِيدٍ ۲۸۱

واین از نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد شاعر چقدر از توفیق بدور باید باشد و هوس سخنسرایی او را وادار کند که از موضوعهای جدی بهزلف و عیث استعاره کند و اینگونه سخن پردازی کند.

از ابیاتی که در این باب خیلی زیبا و نیکو آمده است اشعاری است که صاحب بن عباد بمقاضی ابوالحسن نوشته است از قاضی نقل شده که گفته است روز پیش از عید از خانه صاحب برگشتم فرستاده او عطر عید فطر را به من آورد و همراه آن این دویست بود (از کامل):

يَا أَيَّهَا الْفَاضِلُ الَّذِي نَفَسَى لَهُ مَعَ قَرْبِ عَهْدِ لِقَائِهِ مُشْتَاقَةً  
فَكَاتِمًا أَهْدَى لَهُ أَخْلَاقَهِ أَهْدَيَتْ عَطْرًا مِثْلَ طَبِيبِ ثَنَائِيهِ ۲۸۲

(۲۷۹) — یعنی: در آنچنان خم بزرگ و لبریز از باده رها شدم که در زلالی به آین من می‌مانست.

(۲۸۰) — یعنی: تیرنگاه‌ایشان دهان مرا به آب می‌آورند، آبی که قطرات آن از خرما هم شیرینتر است.

(۲۸۱) — یعنی: (سیاهی موی میان‌گوش و چشم وی کدهمچو کفر است در کنار سپیدی دو گونه‌اش که عدل و توحید را ماند، خودنمایی می‌کنند).

(۲۸۲) — یعنی: (ایا قاضی که با آنکه به تازگی ترا دیده‌ام دلم مشتاق‌دیدار است ترا عطری فرستادم که مانند طب ثنا و نام نیکت‌هست و مثل آن است که اخلاق زیبایت را هدیه کرده‌ام).

بی‌هیچ گمان این تشبیه‌ها زیباترین نمونه‌هایی است که مورد بررسی ما است و پوشیده نیست که عادة تابعه عطر و نظایر آن مانند می‌شود و در این بیت آنرا معکوس کرده و مدعی شده است که شای او خوشبویتر از خود عطر و بوی خوش آن می‌باشد و حتی عطر را بهتا مانند کرده و بدینسان مبالغه کرده است و ویرا از این لحاظ که بیش از دیگر بزرگان از مزیت و برتری برخوردار است با این تشبیه سوده است.

### اصل قراردادن فرع در تشبیه حسی به حسی

چون راه اصل قراردادن فرع رادر تمثیل شناختی اکنون برگرد و آن را با تشبیه ظاهر مقایسه کن آنگاه خواهی دید که حال آن در حقیقت با این مخالف است و بیان آن این است که در تشبیه برق به مشیر و تشبیه شمشیر به برق بیش از آنکه چشم از حیث شکل و رنگ و درخشندگی صورت خاصی رادر هر یک از دو سوی تشبیه در حقیقت برای تو بیان می‌کند، دیگر به تاویل دیگری نیاز نداری و برای ما ممکن نیست بگوییم تربیله لگام سیمین و خوشة؛ انگور تابان و شمشیر جدا شده از غلاف (۱۶۲ - ۷۷) با این تاویل تشبیه شده است، بلکه بیش از این نیست که رنگ ستارگان در خشان رنگ سیم و جرم آنها در کوچکی با یکدیگر و اطراف دوالهای لگام نزدیک و همانند است آنگاه آن ستارگان از لحظه گرددهم آمیزی جدا یابی بموقعت اطراف آن نزدیک هستند همچنین است در هر دو خوشة انگور، شکوفه‌های آنها در سپیدی بیکدیگر شباht دارند و در عین حال با هم دیگر نه چندان پیوسته هستند که بشود ضمیمه یکدیگر دانست و نه چندان جدا که بین آنها فاصله دور توان دید بلکه دانه‌های خوشه انگور از حیث نزدیکی و دوری از یکدیگر موقعیتی نظریه ستارگان پروین دارد و چون همه اینها در دیه ما موقعیتی دارند که هر چه از این می‌بیند در دیگری هم شیوه آنرا توصیف می‌نماید پس تشبیه لگام سیمین به تریا جز اینکه همتای تشبیه تریا به آن باشد، چیز دیگری نخواهد بود و اینکه در تشبیه کدام یک اصل و کدام فرع است به قصد گوینده آن بستگی دارد. از این جهت هر کدام که اول گفته شود فرع و دیگری اصل محسوب می‌گردد. ولی در عبارت (له خلق کالم‌سک: او اخلاقی همچون مشک دارد) و (هوفی دنوه بعطائه و بعده بعزم و علائه کالبدرفی ارتقاء مع نزول شاعره: او از حیث اینکه بخشش نزدیک و بزرگواری و والاپیش پس بلند است ماه را ماند که در عین بلندی پرتوش بهمه می‌برسد و می‌تابد) چنین نیست از آنکه فرع شمردن خلق و اصل انگاشتن مشک یک امر واجب است زیرا آنچه از راه احساس و عیان معلوم مامی‌گردد، برآنچه از اندیشه ما خطور می‌نماید تقدم دارد.

### فرع از دید حقیقت از فرع بودن خارج نمی‌شود

حکم اینکه فرع از فرع بودن خود از دیدگاه حقیقت خارج نیست درست حکم تشبیه‌ی را دارد که خواسته باشیم با آن در مشاهدات و محسوسات خود مبالغه کنیم. نظری آنچه می‌گویند: (هو كحلك الغراب في السواد: او مانند سیاهی زاغ است) از این نظر که سیاهی

او از زاغ کمتر است و نیز در میوه‌ها مثلاً می‌گویند: (هوکال‌العلل: شیرینی آن مثل عسل است) و همچنانکه این درست نیست که این تشبیه را معکوس کرده سیاهی زاغ را بهیک چیز تیره دیگر و شرینی عسل را به‌شیرینی میوه دیگر که شیرینی آن را ندارد، تشبیه‌نماییم همچنین درست نیست که بگوئیم: (هذا مسک کخلق فلان: این مشکی است مانند خوی فلانی) مگر آنکه نخست تخیلی را در این تشبیه آورده باشیم مگر نه این است که این سخن کسی است که می‌خواهد مدح کسی را بگوید اما توهم اینکه قصد از این تشبیه فقط بیان حال مشک بوده باشد در حدودی کهیک چیز سیاه را به‌سیاهی زاغ تشبیه کرده‌ای یا در ردیف میوه‌یی که در شیرینی به‌عسل مانند شده – این غیر ممکن خواهد بود.

همچنانی هرگاه ما این آگاهی قبلی را از طریق محسوسات از حال مشک و نیز از اینکه معمولاً خوی پاک و پسندیده را به آن مانند می‌کنند و از آن‌خوی عطر را استعاره می‌آورند، آگاه نبودیم چگونه می‌توانستیم در تخیل خود این مبالغه را بپروردیم و آن را به اخلاق معمدی مانند کنیم از این روست که وقتی می‌گویند (سرقالمسک عرقه من خلقک والعلل حلالوته من لطفک: مشک بوی خود را از خوی تو و عسل شیرینی خود را از گفتار تو دزدیده و گرفته است) این بیان مبتنی بر همین عادت است که اخلاق را به مشک و لفظ را به عسل تشبیه می‌کنند که هرگاه این عادت و کاربردمدیم قبل و وجود نداشت و در زبان عادی مردم جانیفتاده بود این گونه سخن معنی معقولی نداشت از آنکه هر مجاز و مبالغه‌یی باید یک پیوند استادی با حقیقت داشته باشد.

اکنون کفرقه‌ها و مقایسه‌های بین تشبیه صریح، تشبیه‌یی که در برابر دیده و ادراک‌حسی ما قرار می‌گیرد و تمثیل که تشبیه‌یی است از راه عقل با مقایسه‌هایی که دو چیز را در مقتضی صفتی نه در خود آن صفت جمع می‌کنند و شنوند گشت – چنانکه در گفتار بیان تفاوت تشبیه صریح و تمثیل باز نمودیم، آنجا که سخنی را به عسل مانند می‌کنی از این‌حیث که‌آن دو را در حکمی که شیرینی‌ای بجا بیمی‌کند نه خود شیرینی بهم می‌پیوندد، اینک در اینجا لطیفه دیگری می‌آورم که نمونه‌یی برای تمثیل از راه مشاهده‌به‌دست‌تومی‌دهد و آن اینکه در تمثیل مثل آن است که توتیک تصویر را گاهی در آینه و گاه در ظاهر امر می‌بینی اما در تشبیه صریح در واقع دو صورت جداگانه مشاهده می‌کنی .

این موضوع را اینگونه می‌توانی بیان نداشت که اگر فرض کنیم از تصورات و جانهای ما تصویر اجسام که نزدیک و دورند و یا دیگر اوصافی که ویژه اشیاء محسوس است از بین برود دیگر تخیل و تصور هیچیک از این اوصاف در اشیاء معقول از برای ما ممکن خواهد بود و دیگر آنکه شخص از حیث عزت و بزرگواری دور و از لحاظ نیکوکاری و احسان نزدیک باشد قابل تصور خواهد بود. در نتیجه صورت ماه و دوری جرم آن و نزدیکی پرتوهای آن نیز بدل ما خطور خواهد کرد. اما آنگاه که دو چیز به‌یکدیگر تشبیه می‌شوند، از حیث رنگ و صورت و اندازه، این کیفیت وجود ندارد، از آنکه تو در شناخت نرگس‌بواری‌یکی و گردی آن و اینکه سرخی آن در اطراف و سپیدی در وسط آن قرار ندارد، احتیاج نداری که آنرا به‌کاسه‌های گوهربن که پیرامونش عقیقین باشد مانند بکنی، چرا؟ برای آنکه این چیزی است که چشم می‌بیند و همین مشاهده آن است که این اوصاف را در دل تومی‌افکند و کار تشبیه این است که فقط صورت دیگری را مثل همین صورتی که در برابر تست از جاهای

دور حاضر می‌کند تا هر دو با هم بینی و همگی را در کنار هم بیابی. اما در مثال نخستین توصفات و جنس و حقیقت فرع (مشبه) را در اصل (مشبه به) نمی‌باید و تمثیل او صاف اصل را به صورت مسلم و محقق در خاطر تو حاضر نمی‌کند فقط این پندار را که آنها را در نزد تو حاضر کرده در توضیح می‌آورد، چنانکه تمثیل از وجود ممدوح ماه دیگری از برای تو می‌سازد درست مانند آینه که به نظر می‌رسد در آن شخص دیگری است که صورت او بینگام مقابله همان صورت شخص اولی است و هرگاه این رویارویی دربرابر آینه از میان برود، این پندار هم از میان خواهد رفت و دیگر به وجود آن راهی پیدا نمی‌کنی و بدان صورت نه به اجمال نه به تفصیل دیگر نمی‌توانی دسترسی حاصل کنی.

### فرق میان استعاره و تمثیل

آگاه باش که از مقاصدی که به آن عنایت می‌شود، این است که مناسبات استعاره را با تمثیل بیان کنیم که آیا استعاره مطلقاً با تمثیل برابر است و بین آن دو عبارت تفاوتی نیست یا آنکه تعریف یکی بجز از تعریف دیگری بوده و استعاره متنضم تمثیل و پیوسته بدان است. پس لازم است که گفتاری به احوال و مناسبات استعاره و تمثیل اختصاص بدهیم.

در شناخت استعاره یاد کردیم که تعریف آن این است که لفظ یک معنی اصلی داشته باشد، آنگاه از آن اصل بهیک شرطی که گذشته است منتقل شود و این تعریف در معنائی که در شناخت تمثیل یاد شد نیست. زیرا تمثیل در اصل باید تصویر و تمثیل گردد و آن عبارت است از تشبیه منزع از اموری چند و چیزی است که جز از رهگذر یک یا چند جمله حاصل نمی‌شود. از آنکه الفاظ مثل را در جمله به همان معانی اصلی و حقیقی خود که در کاربرد زبان هست می‌باید بنابراین استعاره حکمی افزونتر از مراد تمثیل را بیان می‌دارد و هرگاه چنین نبود لازم می‌آمد هرچه استعاره گفته می‌شود آنرا بتوانیم تمثیل بنامیم.

نکته گفته‌ی در استعاره این است که دلالت بر اثبات حکمی بر لفظی می‌کند یعنی آنرا از اصل لغوی خود در آورده و درجایی که بدان وضع نشده قرار می‌دهد و بکار می‌برد و این انتقال همیشه بخاطر شبیه است که بین معنی نخستین و معنی بعدی وجود دارد. بیان این چنانکه یاد شد آن است که وقتی می‌گویی: (رأیت اسدا) مردی را که در دلیری همانند شیر است اراده می‌کنی و هرگاه (ظیبیه) می‌گویی مرادت نهایش زنی مانند آهو است پس تشبیه استعاره نیست ولی استعاره به خاطر تشبیه آورده می‌شود و همواست که بمنزله مقصود و غایت استعاره می‌باشد.

## از اغراض استعاره تشییه بروجه مبالغه و اختصار و ایجاز است

هرگاه بگویی چگونه ممکن است که استعاره به خاطر تشییه باشد در حالی که بیش از پیدایش استعاره، تشییه از نخست وجود داشت که چون آن را با حرف تشییه آشکار کنی: (زید کالاسد) بجز تشییه چیزی نخواهد بود جواب این است که این درست است ولی این تشییه بوسیله استعاره بروجھی خاص حاصل می‌شود که همانا مبالغه نام دارد. پس اینکه گفتم (بخاطر تشییه) با همین شرط بوده است و همانگونه که علت و غرض استعاره تشییبی است که بروجھ مبالغه باشد، اختصار و ایجاز نیز یکی دیگر از اغراض آن است. نهی‌بینی که با استعاره یک اسمهم موصوف و هم‌صفت و هم‌تشییه و هم مبالغه را تبیکجا بیان کردیمی، زیرا با گفتن (شیری را دیدم) این غرض را که مردی دلیر تشییه شیر را دیده‌یی و این همانندی در شجاعت به قدری در آن مرد کامل و تمام است که از خود شیر کمتر نیست پس چون این کیفیت روشن شد، همچنانکه درست نیست که گفته شود استعاره همان ایجاز و اختصار بوده و حقیقت آن و حقیقت ایجاز واختصار دو غرض از اغراض استعاره و از جمله انگیزهای استعاره می‌باشد. بنابراین تشییه نیز با استعاره همین حکم را دارد، و چون ثابت گشت که استعاره در حقیقت تشییه نیست در واقع استعارت تمثیل نیز نمی‌تواند باشد از آنکه تمثیل نوعی تشییه است ولی تشییه خاص، پس هر تمثیلی تشییه است ولی هر تشییبی تمثیل نمی‌باشد. پس وقتی شبه موجود بین مستعارمنه و مستعارله از امور محسوس و غریزی و طبیعی و از چیزهایی مانند اینها بود که اوصاف شناخته شده دارند، حق این است که بگوییم استعاره متنضم تشییه است اما در چنین استعاره‌یی نمی‌توان گفت که تمثیل یا ضربالمثلی را داراست ولی هرگاه این شبه عقلی باشد روا است که بدان تمثیل بگوییم و اظهار نداریم که این اسم از برای این چیز مثل زده شده است مانند آنکه بگوییم نور برای قرآن و حیات برای علم مثل زده شده است.

### گوینده استعاره واژه را از معنی نخستین انتقال می‌دهد ولی آنکه مثل می‌زند این کار را نمی‌کند

از این اجمال بر می‌آید که استعاره کننده بنای کارش را بر اساس انتقال لفظ از معنی اصلی آن در زبان به کاربردی دیگر می‌برد و آنرا از جای اصلی بجهت اغراضی که یاد کردیم از قبیل تشییه و مبالغه و اختصار برداشته به جای دیگر می‌نشاند ولی آنکه مثلی می‌زند این عمل را نمی‌کند و این قصد را ندارد بلکه او می‌خواهد شبه میان دو چیز را آنچنانکه گذشت اثبات و تقریر نماید آنگاه اگر در گذرگاه آنچه مثل از آن ساخته می‌شود از یک یا دو یا چند جمله لفظی پیدا بشود که از حال لغوی خود دگرگون گشته باشد از جهت مثلی که زده شده، مورد توجه قرار نمی‌گیرد. همچنین هر که تشییبی می‌آورد، لفظ را از معنی حقیقی خود منتقل نمی‌کند و از مقتضی غرض خود بیرون نمی‌برد پس وقتی می‌گویی (زید کالاسد) و (هذا الخبر کالشمس فی الشہرۃ) و (له رای کالسیف فی المضاء) در همه

اینها هیچ لفظی از ماوضع‌له خود بهمعنی دیگر منتقل‌شده است و اگر کار برخلاف این بود در دنیا هیچ شبیه‌ی نمی‌ماند مگر آنکه مجاز باشد. و این محال است، زیرا شبیه‌ی یک معنی از معانی است که نشانه‌های ویژه خود را دارد که برآن دلالت می‌کند پس وقتی کلماتی بر معانی که بدان دلالت دارد بروشنا ایراد می‌شود. این گفته حقیقت خواهد بود نه مجاز مثل دیگر معانی.

وآگاه باش که لفظ مستعار یا اسم است یا فعل و هرگاه اسم باشد یا اسم جنس است یا صفت و وقتی اسم جنس باشد، بطور تساوی احتمال دارد که بهمعنی اصلی خود دلالت بکند یا بهمعنی فرعی که برای آن آورده شده است پس وقتی می‌گویی (رایت‌اسدا) این سخن صلاحیت دارد که از آن یکی از افراد جنس حیوان درنده معلوم را اراده بکنی و نیز می‌توانی با این سخن مرد شجاع دلیر با جراتی را که مشاهده کردمی اراده‌نمایی. و شخص عاقل تنها وسیله‌ی که می‌تواند بین این دو معنی فاصله‌ی پیدید آورد وجود شاهد و قرینه‌ای است که به پیش و پس کلام مربوط باشد. و یا هرگاه لفظ مستعار فعل یا صفت باشد همین احتمال در برخی حالات رخ می‌دهد، بین ترتیب که وقتی فعل یا صفت را بهیک اسم مبهمنی اسناد کرده و این توصیف را در آن فعل یا فروع آن اسم و فعل اصل قرار می‌دهی مثل اینکه بگویی (انارلی شی) و (هناشی میر) و در این (انارسینیر) احتمال دارد که در حقیقت از (شی) بعضی چیزهای نوربخش اراده شود و یا آنکه در هر دو عبارت معنی‌مجازی را برسانند و آن معانی که وجود نور در آنها حقیقت نداشته و فقط از راه شبیه بدان اوصاف توصیف می‌شوند اراده بکنی.

در فعل وصفت خاصیت دیگری نیز وجود دارد و آن این است که مثل اینکه معنی لفظ مستعار را به مستعاره می‌آوری پس چون بگویی (قداثارت‌حجه): (برهانش روشنی داد) و (هذه حجه‌منیرة – این استدلالی روشن است) در این عبارات برای برهان ادعای روشنی کردمی از این رواست که می‌آیی این کلمه‌را بدان اضافه می‌کنی، همچنانکه معانی اصلی را که فعل وصفت از آنها مشق می‌شوند بدفاعل و موصوف اضافه می‌نمایی و می‌گویی (نور‌هذا الحجه‌جلا بصری: نور این برهان دیده‌ام را روشن کرد) و (ظهر نورالشمس: نور آفتاب ظاهر شد) اما مثل هیچیک از این احکام را نمی‌پذیرد. و در آن نهترید یک لفظ میان دو معنی و دوچیز درست است و نه می‌توان از برای آن لفظ، معنی دیگری ادعا نمود، بلکه در مثل لفظ در معنی اصلی خود پابرجای می‌ماند.

وچون این اصل ثابت شد پس آگاه باش که اینجا اصل دیگری وجود دارد که برآن تکیه می‌شود و آن اینکه گرچه استعاره برشبیه و تمثیل تکیدارد – از آنکه شبیه‌مقتضی دوچیز یعنی مشبه و مشبه بهمی باشد و همچنان است تمثیل جز اینکه همچنانکه یاد شد تمثیل همان شبیه عقلی است و شان استعاره براین است که مشبه را حذف کرده و رها می‌کنی و آن اسمی را که برای مشبه‌به‌وضع شده برای آن می‌آوری چنانکه نمونه‌های آن گذشت. در (رایت‌اسدا) و (وردت بحرا ذاخر) بترتیب شخص دلیر و بخشندگی را اراده‌می‌کنی و در (ابدیت نورا) شخص با علمی را اراده می‌کنی پس آن اسمی که مشبه باشد چنانکه‌می‌بینی در استعاره حذف می‌شود و سخن را به‌اسم مشبه بهمی کشانی و از آن می‌خواهی که مبالغه کرده باشد و لفظ مستعار را به‌گونه‌ی می‌آوری که پنداری خود شیرو دریا و نور باست تا

مگر کار مشابهت را تقویت و تشیید کرده باشی، و هم این عمل حتی در جایی که مستعار فاعل یا مفعول یا مجرور به حرف جریا مضافالیه واقع می‌شود، صورت می‌گیرد. فاعل هانند (بنالی) است – شیری برهن پیدا شد) و (انبری لی لیثشیری برهن اعتراض کرد) و (بمانور نوری آشکار شد) و (ظهرت شمس ماضمه ؛ خورشید در خشنده‌ی پدیدار گشت) و (فاضلی بالموهاب بعر – دریابی از بخششها بر من فرو ریخت) و شاعر گوید (از طویل):

وَفِي الْجِبْرِ الْفَادِينَ مِنْ بَطْنِ وَجْرَةٍ

### غَزَالٌ كَحِيلُ الْمُقْلَتَيْنِ رَبِّيْبٌ ۲۸۳

ومفعول هانند آنچه پیش از این گفتی: (رایت‌اسدا) و مجرور به حرف جر هانند: (لاعران فرمن اسدیزئر: هرگاه او از شیرغرانی گریخت بر ایش تنگی نیست) و مضافالیه هانند:

### يَا ابْنَ الْكَوَاكِبِ مِنْ أَنَمَّةِ هَاشِمٍ ۲۸۴ والرُّجَاحُ الْأَحْسَابُ وَالْأَحْلَامُ

#### هر تشبیه‌ی شایستگی استعاره شدن ندارد

چون بیان این احوال یاد شد گاهی اسم مشبه ذکر می‌گردد و مشبه به بازبرای آن خبر واقع می‌شود چنانکه می‌گویند: (زیداسدا) یا هانند آن . آیا در این حال این تشبیه، شایانی اطلاق استعاره پیدا می‌کند یانه . در این مطلب شبهه هست و بخواست خدا درباره آن مخفی خواهد آمد.

وچون این مطلب را دانستی شایسته است بدانی که هروژمی که با (ک) و (مثل) بیاید روا نیست که استعاره را برآن مسلط دانسته و حکم آنرا برآن تشبیه جاری سازی و همانند (ابدیت نورا) که از آن علم اراده کردی و (سللت‌سیطا صارما) که مرادت رایی نافذ بوده است بتوانی از برای مشبه استعاره‌ی بیاوری. این فقط آنگاه جایز است که شبه میان دوچیز از آن چیزهایی باشد که قریب الماخذ باشد و آنرا نمی‌توان به آسانی دریافت و نیز در تعییر و در عرف برآن معنی دلیل و شاهدی وجود داشته باشد تا مخاطب بتواند غرض ترا از اسمی که بدان معنی اطلاق می‌کنی دریابد. پس هروژمی که در قلمرو استعاره از نوع اول که یاد شد باشد و در آن اسمی را بهمراه حرف تشبیه می‌آوری هانند (هو کالاسد) وقتی حکم استعاره را بهاین می‌دهی، باید قرینه و دلیل حال و عرف، مقصود ترا بیان بکند. زیرا هرگاه گفتی (رایت‌اسدا) و معمد خود را که قصدیابان شجاعت اوست اراده کرده‌ای و

(۲۸۳) – یعنی: (در میان همسایگان صبحرو درته گودال غزالی بود که چشمانش سرمه آلود و آراسه بود).

(۲۸۴) – یعنی: (ای فرزند اختران از پیشوایان خاندان هاشم که همگی از برترین تبار و آرمانها بهره‌مندید).

چون می‌گویی (طلعت شمس) زنی را که مرادیان زیبایی اوست اراده کرده‌بی و یا اگر ممدوح دیگری اراده کرده باشی معلوم می‌شود که قصد بیان فضیلت و شرف آو را داشتمی.

اما هرگاه تشییه از نوع دوم بود تشییه‌ی که در آن مقصود از شبه را بخوبی نمی‌توان شناخت مگر آنکه جمله‌هایی بدان بهبندند که تمثیل برآسas آن فراهم می‌شود استعاره برچنین تشییه‌ی وارد نمی‌شود از آنکه وقتی وجه شبه پیچیده است روانیست که اسم رابه اجبار از معنی اصلی خودبیرون برده و جای اصلی او را غصب کرد و در معنایی بکاربرد که شایستگی آن را ندارد، آنجا که شاهدی که بتوان شبه را برآن حمل کرد وجود نداشتند باشد. و هرگاه خواسته باشی در این شعر

(فانک کاللیل الذی هومدرکی - ۲۷)

همان معامله‌بی را که باکلمه اسد در (رأیات‌اسدا) معمول داشتی انجام بدھی یعنی ذکر ممدوح را از میان برداری، دیگر در سخن شاعر راه و روشنی که ترا به مفهوم کلام برماند نخواهی یافت. زیرا از دوحال خارج نیست یا صفت را حذف کرده و فقط بهذکر (شب) اکتفا کرده خواهی گفت (ان فررت اظلنی اللیل: هرگاه بگریزم شب برمن سایه خواهد افکند) که این محال است زیرا در این عبارت در کلمه شب بهآن نکته‌بی که شاعر قصد کرده و خواسته است بگوید کسی از او نمی‌تواند بگریزد و لواینکه در میدان جنگ به جای دور برود و یا به گوشه‌های زمین ببرود از دیده او برکنار نمی‌ماند زیرا دامنه ملکش پهنانور و دست قدرتش دراز است و در همه آفاق کارگر و سرلشگر و فرمانبردار دارد که گریزند را به او بازمی‌گردانند و به پیشگاهش روانه می‌سازند و آخرین مرحله برای کسی که از او فرار بکند این است که دنیا براو تیره و تاریک می‌شود و سرگشته و حیران راه را گم می‌کند و همچون کسی می‌گردد که در تاریکی شب راه را گم کند به هیچیک از این اغراض دلیلی وجود ندارد و این فرض چیزی است که از هدف ما خارج می‌باشد و سخن ها در این است که اسمی را استعاره بکنی تا بتوانی به تشییه موجود دریست واصل گردی و منظور ما این نیست که در این بیت هیچ‌گونه استعاره‌بی بهیچ معنی نمی‌توان آورد و بهیچ غرضی از اغراض نمی‌توان استعاره آورد.

اما هرگاه در این تشییه صفت را حذف نکرده باشی راه استعاره در آن بهیرا اهه و دشواری می‌انجامد چهاگر بگویی (آن فررت‌منک وجدت لیل‌یدرکنی و ان‌ظننت‌ان‌المنتای واسع والمهرب بعيد: هرگاه از توبگریزم شبی مرا درک می‌کند اگر چه تصور کنم فاصله من تو طولانی است و گریزگاه دوردستی با تو دارم) سخنی گفته‌ای که طبع مردم آنرا قبول ندارد و راهی ناشناخته رفته‌بی از آنکه عرف مردم هرگز عادتی‌بمانین ندارد که مردم را شب‌خوانند اما اینکه گفته‌اند تشییه به شب دلالت به خشم ممدوح می‌کند باید دانست که این هم با این وسعت معمول نیست که شب را مانند شمس و اسد استعاره‌بی از ممدوح بشمار آورند فقط استعاره شب برای کسی که می‌خواهند او را به سیاهی توصیف نمایند جایز است چنانکه ابن طباطبا گفته است: بعثت می‌قطعاً من اللیل مظلماً (۲۸۵) اینجا مخاطب شاعر، یک غلام زنگی را وقتی که می‌خواست از او جدا شود همراه کرده است که باز هم آنجا که قصد

(۲۸۵) — یعنی تو همراه من پاره‌ای از شب تیره فرستادی

کرده‌ای راه استعاره را بروی غالباً بلکه کلاً این اندازه تکلف و دشواری در سخن را نمی‌پسندی و نمونه این تشبيهی که صلاحیت پذیرش استعاره راندارد، کلام پیامبر (ص) است آنجا که فرموده: (الناس کابل مائة لاتجد فيها راحلة – یعنی مردم شتر صد روزه را مانند که بین آنها شتری که بدرد سواری بخورد نیست) حال بگو از کدام راه‌این تشبيه بهاستعاره می‌رسد و به کدام وسیله می‌توانی دست یازی که این تشبيه بهاستعاره دگرگون شود آیا در آنجا می‌توانی عبارت (رأیت ابلامائة لاتجد فيها راحلة) را در معنی (رأیت ثالثاً) یا (الابل – الماء لاتجد فيها راحلة) بکار ببری و از ابی مردم را قصد بکنی چنانکه در (رأیت اسدا) مرادت (رجل‌الکالاسد) است نظیر اینکه از کلمه اسد کسی را که مانند شیر است اراده می‌کنی وهم‌چنین است سخن پیامبر که فرموده است (مثيل المون كمثيل النحلتا و خامة – (۱)) و این را در مفهوم (رأیت مومنا) بکار ببری و آنکه چنین سخنی بگوید مانند کسی است که به گفته صاحب الكتاب (پوشیده سخن می‌گویند و سخنی را که دل مردم آنرا برهم تابد ترک می‌کند) و پاره‌یی از این فصل را در گذشته بیان ناشتم و اینجا بمناسبت پیوندی که با موضوع داشت تکرار کردم.

پس روشن شد که در هر شبیه صریح که با (ک) و مانند آن بباید نمی‌توان سخن را به راه استعاره برد و ذکر مشبه را در آن ترک کرد و بهذکر مشبه به‌اکتفا کرد.  
حال این نکته ماند که این موضوع را در حالت دیگری بررسی کنیم و آن اینکه در سخن ماهریک از مشبه و مشبه بهیاد شود مانند (زیداً) و (وجدته اسدا) آیا این به شبیه صریح متمایل است که به‌توان در میان هر دو چیز (ک) را برداشت و یکی را به دیگری مانند کرد و دومی را به اولی بمنزله خبر یا خود خبر دانست؟

در این موقع باید گفت و قتی که تشبیه بوسیله (ک) یا (مثل) تصریح می‌گردد مشهور این است که مشبه به معروف باشد مثل اینکه بگویی: (هو کالاسد — هو کالشمس — هو کالبحر) و (کلیث العربین — و کالصیح — و کالنجم) و مانند اینها که نکره آمدنش پسندیده نیست مانند آنکه بگویند: (هو کاسد — کبحر — کفیث) مگر آنجا که مشبه به موصوف به صفتی باشد مثل (کبحر داخر) ولی در صورتی که مشبه به مجرد روبه (ک) جریاید و آنرا اعراب خبر یعنی رفع یا منصب بدھی تعریف و تکیر هردو جایز است که خود مایه خوبی و زیبایی سخن می‌گردد. چنانکه هم‌می‌توانی بگویی (زیدالاسد — الشمس — البحر) و هم‌می‌توانی (اسد — شمس — بدر — بحر) بگویی پس چون این مطلب را دانستی برگرد بدنظایر (فانک کاللیل الذي هو مدلر کی).

پس آگاه باش که جایز است که در اینگونه سخنان (ک) را حذف کرده و مجرور آنرا خبر قرار بدهی و بگویی: (فانك الليل الذى هو مدرکي) یا (انت الليل الذى هو مدرکي) و در کلام پیامبر بین صورت تصرف بکنی که (مثل المؤمن مثل الخامteen الزرع) (المؤمن الخامteen الزرع) و نیز در کلام آن بزرگوار که فرمود (الناس كابل مائة) بگویی (الناس اابل ماائه) و تقدیر کلام این باشد که مضاف را حذف و مضافقالیه را ذکر کرد می برد اینکه در مرور (واسئل القریة) معمول است واصل را (فانك مثل الليل) فرض کرده آنگاه مثل را نگفته باشی.

(۱) مثیل مومن ماتنید زنبور عسل یا گیاه تر و تازه است.

نکته‌یی که در فرق میان این قسم از تشبیه در مجرور به (ک) و میان نوع اول (زید کالاسد) وجود دارد و مانگزیریم که اجمالاً بیان کنیم! این است که وقتی در آنجا (ک) را حذف کرده بگویی (زید کالاسد) مرادت این است که در تشبیه مبالغه کرده و شخص مذکور را شیر پنداری و به چیزی اشاره نکنی که در حذف مشبه بهیرایت حاصل می‌شود، مثل (رمایت اسد) — با (السد) اما در نظایر (فانک کاللیل‌الذی هومدرکی) جایز نیست که این قصد را بگویی که ممدوح خود را شب فرض کردمی اما در نیت‌ودل خود مثل اینست که خواسته‌ای بگویی: (فانک مثل اللیل) آنگاه‌مضاف را از لفظ انداخته و معنی را در حالی که حذف نشده است نگهداشتی . اما در آنجا گرچه بازمی‌توان گفت که اصل (زید مثل السد) استو بعد مثل را انداخته‌اند، اما این حذف در اینجا در این حد نیست بلکه چنان است که گویی قصد مبالغه با آن همراه نیست نمی‌بینی که می‌گویند (جعله السد — اورا شیرکرد) ولی بعید است که گفته باشی (جعله اللیل — اورا شیرکرد) زیرا در اینجا قصد این نیست که شب را به چیزی مانند تاریکی توصیف کنیم بلکه فقط مرادها در این شعر این است که او کسی است که آفاق را تحت فرمان خود دارد و محال است که شخصی بدجایی برود که شب در آنجا او را فرانگیرد.

وهر گاه بخواهی آگاهی بیشتری در این مساله پیدا کنی یعنی اینکه در اینجا چیزی هست که تشییه صریح صلاحیت آنرا دارد ولی مبالغه را در آن راهی نیست و نمی‌توان معنی اولی را در مفهوم دوامی بکار برد — پس در اسمی که با آن مثل آغاز می‌شود دقتش کن که اگر در آن حرف‌تشییه‌را برداشته واز بقیه کلام پیوندش بریده باشند چنانکه خدای تعالی فرماید: (انها مثل الحیاتالدُّنیاء کماء انزلناه من السماع: همانا مثل زندگانی دنیا مانند آبی است که از آسمان فروباریدیم) که اگردر این آیه‌گویی (انهاالحیاتالدُّنیاء کماء انزلناه من السماع) یا (الماء ينزل من السماء فتخضر منه الأرض) خواهی دید که کلام بی‌مفهوم خواهد بود. مگر آنکه مثل را مقدر کرده و بگویی (انما الحیاتالدُّنیاء مثل الماء ينزل من السماء فیكون کیتوکیت) زیرا هر گاه در این آیه‌مثل حنف شود، میان زندگانی و آب هیچگونه شبیه که بتوان آنرا قصد کرد وجود ندارد و همین طور است در بیتفوق که در این شرایط به خیال هی‌رسد که مراد ازتشییه ممدوح بهشب بیان سخط و خشم او است و این موقیتی است در جمله بس دشوار، که نمی‌توان در آن یک حکم قطعی تفصیلی داد. اما نمی‌توان انکار کرد که اسمی را که در تشییه با کاف آمده اگر بخواهی از آن جای به حد استعاره بکشانی و از این آن را اراده بکنی، این ممکن نخواهد بود مانند اسم نکره (ماء) که در آیه فوق و در آیه‌های دیگر بکار رفته همچنانکه خدای تعالی فرماید: (او کصیب من السماء فيه ظلمات و رعد و برق: يا شییه باران ابر آسمانی است که تیرگیها و رعد و برق هم‌دادارد) که اگر بگویی (هم‌صیب) (یعنی ایشان بارانند) و مثل را هم در حدی که در (هواسد) هست مقدار نکنی، این حایز نیست از آنکه در این آیه آنان را ابر بارنده فرض کردن معنی ندارد. اگر چه در جاهای دیگر در معانی دیگر می‌توان صیب را در استعاره و مبالغه بکار برد، مثلاً در این مورد می‌توان گفت (فاض‌صیب‌منه — از او بارانی جاری شد) آنگاه که خواسته باشی ریزش بخشش وجود او را برسانی و نیز می‌توانی بگویی (هوصیب یفیض — او بارانی

است که می‌ریزد) و منظور این است که داد و دهش‌ریزان دارد و هانمی‌گوییم که در اینجا یک اسم جنس هست و دیگر اسامی که صفت است و هرگز در هیچ حالی نمی‌تواند استعاره بشود و این کوره راهی از گفتار بود که نیاز به شرحی بیش از این داشت و تحقیق کامل در این مورد هارا از بیان غرض باز می‌دارد.

پس هرگاه بگویی ناچار باید ضابطه‌بی وجود داشتمباشد که فرق میان سخنی که صلاحیت استعاره و مبالغه دارد و آنچه استعاره در آن پسندیده نیست و در معنی آن بر روی توبسته است و بلکه راه وصول به معنی آن مسدود است بیان کند — پاسخ این است که در این هوردنی‌توان سخن قاطع گفت لیکن اینجا نکته‌یی هست که باید بدان اعتماد بست و در آن دققت‌نظریکاربرد و آن این است که هرگاه در چیزی صفت معروفی باشد که شبه قرار می‌گیرد و به خاطر آن تشییه بکنند و این‌تشییه و قیاس کاملاً معروفی باشد — همچون نور و زیبایی در خورشید یا اشتهر و تابانی او و اینکه هیچگاه پوشیده و مخفی نمی‌مانند و مانند بوی خوش درهشک و شیرینی در عسل و تلخی در زهر و دلیری در شیر و جوشش و ریزش در دریا و باران و برندگی و تیزی در شمشیر و فرورفتن در نیزه و سرعت گذر در تیر و سرعت حرکت در شعله آتش و دیگر اوصاف همانند اینها که مسلطاً هروصی جنسی داره که در آن مقدم است — در همه اینها استعاره اسم در مفهوم اینگونه شده‌ها آسان و رام شونده‌است وامری عادی و متعارف می‌باشد از آنکه این وصفها از این اسمها شناخته شده و منزله اصل به حساب می‌آیند و اینها مخصوص‌ترین اوصافی هستند که دارند و هر کسی می‌داند که مخصوص‌ترین چیزها در خورشید نور آن است و حال و قرینه نیز دلالت به تشییه می‌کند که عراداً از آن پوشیده‌نیست. ولی هرگاه از خورشید گردی آنرا اراده بکنی، این جایز نیست که استعاره خورشید‌بین معنی دلالت نماید. اما همین گردی را هرگاه از چرخ فلک اراده نمایی استعاره آن روا است واگر از کره استعاره گردی کنی، روشنتر خواهد بود. از آنکه گردی کره مشهورترین صفت آن است و هرچه استعاره از چیزی پسندیده باشد مبالغه در آن بهتر تجلی خواهد داشت و راهش نمایانتر و زیان‌حالش گویاتر خواهد بود.

یعنی تو وقتی بگویی (یا ابن‌الکواكب من ائمه هاشم — ۲۸۴) و (یا ابن — اللیویث الغریب) و اسم رادر معنائی که از نخست برای آن ساخته شده برای مشیه برگردانی در اینجا مثل این است که می‌گویی (هم‌الکواكب) یا (هم‌الکواكب واللیویث) — یعنی در مقام مبالغه — و این را بهتر می‌توانی بگویی و شنونده با اندک زحمتی از این معنی آگاه می‌شود.

### استعاره و مبالغه

باید دانست که مراد ما از مبالغه و اینکه می‌گوییم (جمل‌هذا ذاک — جمله‌اسدا ویدعی‌انه الاسد حقیقة) این است که کسی که چیزی را به چیزی تشییه می‌کند به‌آن وصفی بیشتر دقت می‌کند که آن دو را بهم پیوند می‌دهد و اندیشه خود را از اوصافی که جزاین است فارغ می‌کند پس هرگاه به‌شیر تشییه می‌کند صفت دلیری را برابر چشمان خود قرار می‌دهد و — یعنی ای شیران سپید و شایسته.

هرچه را جز آن ترک می‌گوید و بهآن توجهی نمی‌کند پس اگر کسی می‌گوید (او همانند شیر است) برای او بهره آشکاری از شجاعت قابل شده ولی از حد اعتدال خارج نشده است ولی وقتی می‌گوید (او شیر است) این ادعای ارباب نهایت رسانده است یا از این رو که این شخص واقعاً بهسبب فرط دلاوری سزاوار، این صفت است و یا از آن هم گفته می‌خواهد برساند که شجاعت او از شجاعت شیر چیزی کم نداشته و هیچ چیزی از شجاعت شیر در اونایاب نیست پس هرگاه — بحکم تشییه سخنی می‌گوییم مراد از ذکر شیر همین معنی است — این اسم بهآن حیوان درنده جز بجهت صفت شجاعت که در او هست اطلاق نشده و دیگر صفت موجود آن تابع و فرع براین صفت است . پس همین شجاعت را به آن اسم مشبه چنان ثابت می‌کنیم که گویی هیچ اختلاف و تفاوتی بین آنها موجود نیست بدین ترتیب تاچار او را شیر دانسته‌ایم و می‌گوییم که (او همواست) و این دو معنی تارود: یکی آنکه چیزی دو اسم داشته باشد که مخاطب یکی را بداند و یکی را تداند بطوری که هرگاه یکی بدون دیگری ذکر شود گفان کند که دو چیز هستند پس وقتی می‌گویی (زیدابو عبد الله) منظورت این است که این کسی که الان زید می‌گویی همان ابوعبد الله است آنکه نام دوم اوست دوم اینکه خواسته باشی تشابه بین دوچیز را محقق کرده و کامل گردانی و اختلاف و تفاوت میان آنها را کاملاً سلب نمایی در اینصورت وقتی گفته می‌شود (هو هو) مراد این است که فرق میان این دو ممکن نیست زیرا فرق وقتی پیدا می‌شود که بهیکی صفتی اختصاص داده شود که در دیگری نیست این معنی دوم که بیان کردیم فرع معنی اول است چرا که وقتی دوچیز تشابه تمام دارند، هردو یک چیز محسوب می‌شوند . و بیننده در دو حال مختلف از آنها یک چیز در نظر می‌آورد و این است که وقتی تشابه بین دوچیز را تحقیق نمایند می‌گویند (هو هو) و تشییه کننده چنانکه بیان کردم وقتی فکر خود را بهصفت شجاعت وقف کرده و دیگر امور را ترک گفته تفاوتی میان شجاعت شیر و شخص دلیر نمی‌بیند پس بلاشبه معنی (هو هو) را خواهد داشت .

بنابراین این مطلب را که بیان کردم در عبارت (فانک كاللیل الذي هو مدرکی) هرگاه قصد مبالغه داشته و بگویی (فانک اللیل الذي هو مدرکی) لامحاله یک صفتی لازم است که از لیل انتزاع بکنی صفتی در حد شجاعت که به خاطر آن شخص را بهشیر همانند کرده‌ای و هرگاه این صفت را تاریکی و ظلمت بشماری بدین طریق که شاعر می‌خواهد شدت غضب مددوح را بیان کرده و حال مغضوب او را چنین نشان دهد که وی همانند کسی که از ترس شدید متوجه شده‌دنیا در برابر دیدگانش تارگشته آنگونه که شاعر گوید (از طویل):

#### اعبدوا صباحی فهو عند الكوابع (۲۸۷)

باید گفت که اگر ما این تقدير را جایز دانستیم و به آن عمل کردیم ما نیز احتمال می‌دهیم کلام یک معنی آشکاری دارد که در بیتبای (ك) تشییه بیان شده، اما تو که می‌خواهی معنی هبالغه اراده بکنی این درست نیست زیرا که این صفت‌های یاد شده را هرگز به مددوحان نسبت نمی‌دهند و واژه‌های دلالت کننده براین صفات را بهایشان استعاره

نمی‌کنند، مگر آنکه از نخست تدارک مقدماتی بشود و از صفت‌های پسندیده‌ای که ضد آنها باشد در کنار آن صفت آورده شود. چنانکه شاعر گفته است (از بسیط):

انت الصاب' و العسل' (٢٨٨)

ولی در مقام مدح مسلطاتها نمی‌توانی بگویی (انتالصاپ – توزه‌ری) و آنگاه ساكت بشوی حتی آدم استاد و هوشمند اینکونه خویشتن دلایی نب مدح رانمی‌پسندد مگر آنکه برای دفع چشم و پردمیوشی صفتی که از صفات پسندیده نیست سخن را بهتسبیری پیوند دهد کله نوعی مدح از آن بیرون نمی‌اید. چنانکه هشتی گفته است (از خفف) :

حسَنٌ فِي وجوهِ أَعْدَائِهِ أَقْبَلَ سُعْدٌ مِنْ ضِيقِهِ رَايْتُهُ السَّوَامُ (١١٠)

شاعر در آغاز، ممدوح را مطلقا زیبا آورده، آشگاه بروطبق عادت شخص را در برابر دشمنان بد قلمداد کرده و خواسته است از دیدگاه دشمن زشت جلوه نداده شود و باوجود این تعهد و اینکه فقط صفت ناپسند را در نظر دشمنان برای ممدوح نیاورده بهایین نیز قناعت نکرده و برای تلافی این صفت ناپسند برای صفت قبیح توضیح دیگری افزوده و آن این است که حتی گله ممدوح از میهمان خوش نمی‌آید و بدین ترتیب ذکر صفت قبیح در میان دو حسن ناپدید گشته و مانند سخن منجذان شده است که گویند (نحس میان نوسعد) فردی شدمو خاصیتش باطل و اثرش نابود گشته است و گناه اینگونه سنتی و سهلانگاری که ابوقطام را است موجب شده که زبان عیجموجویان و منکران فضل و استادیش گشادمتر گشته ویرهانی بر دشمناش تهیه شود و آن این است که میان شاعر در بیشتر خطاباتی که به ممدوح دارد می‌هالاتی بدآرایش ظاهر لفظ ندارد و فقط بهذات تشبیه توجه دارد و یک جنس زشت را همانند یک واژه ش بیف و زیبا در معنه تشیه، ها م. کند.

**چنانکه گفته است (از خفیف) :**

وَإِذَا مَا أَرْدَتُ كُنْتَ قَلِيلًا ٢٨٩

وَإِذَا مَا أَرْدَتُ كُنْتَ رَشَاءً

مراد این است که گاه عطایم می‌دهی و گاه کسی را که بدمن بخشش‌هی کند بدو خشم می‌گیری و عجیب‌جویی می‌کنی و ملاحظه می‌کنید که بروی مددوه این صفت را بسته که او دل‌وچاه است و شرم و پر واپسی نباورد که بگوید (از کامل) :

٢٩٠ حَتَّىٰ ظَنَّا أَنَّهُ مَحْمُومٌ

ما زال يَهْذِي بِالْمَكَارِمِ وَالْعُلَى

او را چنان می‌پندارد که هنیان می‌گوید وصفت تب را بهار آورده و با این مبالغه

(۲۸۸) – یعنی: (تو هم زهربی هم عسل)

(۲۸۹) - یعنی: (هر موقع خواهم تو برایم دلوور سن چاه می‌شوی و هرگاه خواهم چاه می‌گردی).

(۲۹۰) — یعنی: (پیوسته از مکارم و بزرگواری هنریان می‌گوید تاجایی که پنداشتیم که او تبدیل نشد).

مکارم را چنان بروی اثبات کرده که بهافکار و خاطراتش تسلط شدید دارد آنچنان  
تسلطی که تب برافکار شخص تبدیل تسلط می‌کند و برای او اشکال ندارد با این خطاب خشن  
به مددوح خود خطاب کند و این پیشنهادی که تو بمنظور مبالغه بوسیله کلمه لیل برمامی کنی  
کد از آن اراده خشم و سخط مددوح بشود، همین حکم را دارد.

هرگاه بگویی که آیا نمی‌بینی که از این تقدیر تا آنگاه که تشییه را منحصر به مفهوم  
جمله‌بی کرده‌بی که در صله الذی آمده روگردانی؟ — هی‌گوییم در این تعبیری که من  
می‌کنم وجهی هست و آن اینکه در خبر از پیغمبر ص نقل شده است که فرمود: (لیدخلن  
هذا الدین مدخل علیه اللیل — این دین بهرجایی که شب آنرا دربرمی‌گیرد وارد خواهد  
شد) همچنانکه در این روایت ازلیل تنها حکمی را که در رسیدن بهمه‌جا دارد جذبی کنی  
و دیگر وجهی برای استفاده از مفهوم ظلمت این آن نیست در بیت نایز بهمینطور ازلیل  
همین صفت آن را اراده می‌کنیم و دیگر این ادعای که در بیت اشاره به ظلمتی است که بیان  
غضب مددوح را می‌کند نوعی تعمق و بیرون آورده معنی است از جایی که شاید اصلاً شاعر  
آنرا نخواسته است و بهترین سخنی که ممکن است ما را در این تقدیر کمک نماید، این است  
که گفته شود روز در رسیدن بهمه‌جا مانند شب است و هیچ‌جایی نیست مگر آنکه شب  
و روز هر یک به‌آن‌می‌رسند و همانگونه که یک چیز موجود در روز ممکن نیست به‌جایی برود  
که شب‌آنرا درنیابد همچنان یک چیزی در شب ممکن نیست که روز آنرا درک نکند. اما  
اختصاص مددوح به شب برای این است که شاعر از احوال خویشتن خبر می‌دهد، زیرا حالت  
ادراک مددوح در حالی که از او گریخته است حالت غضب و سخط است. بنابراین در این‌ورد  
تمثیل شب مناسب‌تر از روز است و ممکن است این شعر نایز به تفسیرهای را یاری کند (از رهل):

### نعمَةُ كَالشَّمْسِ لِمَا طَلَعَتْ ثبتَ الْأَشْرَاقِ فِي كُلِّ بَلَدٍ ۚ ۲۹۱

در این بیت همان چیزی را که نایجه در تعمیم همه موارد و رسیدن بهرجایی قصد  
نموده اراده شده است جز اینکه چون نعمت شادی و انس می‌بخشد این است که با تمثیل  
«شمس» آورده و اگر این مثل در رسیدن نعمت به شهرهای دوردست و انتشار آن در میان  
مردم‌رسیدن به‌فرموده باشد مثل زده بود هر آینه خطای بزرگی مرتکب می‌شد اما در این  
تمثیل اگر چه در مقام مقایسه روز باشب برابر است بازمیان شبهی که زشتیا پسندیده  
باشد فرقی هست زیرا صفت پسندیده و مناسب وقتی به‌غرض تشییه مربوط باشد، همان اندیشه  
جلب توجه و مراقبت می‌کند که به‌غرض تشییه توجه مبنول می‌شود. اما صفتی که پسندیده  
و هناسب نیست بهتر آن است که از آن چشمپوشی شود و ترك گردد.

اما اینکه چرا نایجه تمثیل‌را با روز نیاورد، اگر چه همان چیزی را که از شب خواسته است  
می‌رساند، این پاسخ ممکن است ناده شود که این خطاب نایجه در روز انجام گرفته و چون  
این تمثیل را در روز زده خیلی بعید است که ادراک روز را مثل بزند بلکه ظاهر حکم  
می‌کند که همان شب‌مثل زند، که هنوز آمدن آن مورد انتظار و رسیدن آن مورد توقع نداشت

(۲۹۱) — یعنی: (نعمتی است بعاتند خورشید که هرگاه طلوع کند تابش آن به هر

شهری می‌رسد) «عنتبی»

پس گویا که شاعر که در آغاز یا پایان روز قرار داشته با خود می‌گوید: (هرگاه از پیش تو بروم جانی نمی‌یابم که‌مرا از طلب تونکه‌دار دور سیند تو به من هرچه از تو دور باشم مانند رسیدن شب است که بدبیال این روز هر کجا باشم هر دارخواهد یافت)

### فرق میان تعییل با شب و تمثیل با روز

در اینجا مطلب دیگری است و آن اینکه تشییه نعمت به خورشید دریست ۲۹۱ اگر چهار جهت غرض خاص یعنی دلالت به عموم است مثل اینکه شب دیگری هم در آن بطور ضنه برسبیل عرض یکار رفته و آن از لحاظ الفقی است که دلها دارند براینکه خورشید عالم را از مسرت و شادی و فروغ لبریز می‌کند و اینکه ~~لذ~~ این تشییه شب را تجربید بکنیم و خود اصل قراردادن این شب بتهایی نیز امری معروف و متنبول است. چنانکه می‌گوییم: (نعمتک شمس طالعه — نعمت تو خورشید تابانی است) اما این حکم در لیل صدق نمی‌کند از آنکه تجربید معنی سخط از لیل برای مددوح ناپسند است، حتی اگر بگوییم: (تو در حال خشم شب هستی و در خشنودی روز می‌باشی) این نوعی دفاع است که کرده‌ای بنابراین مددوح را بهسب خشم و غضب به شب تشییه کردن نیکو نیست پس باید بگویی (روز برای کسی که تو خشم بگیری شب است و شب برای کسی که تو از وی خشنودی روز است. اوقات دشمنت همه شب و اوقات دوستانت همه روز است چنانکه شاعر گوید (از کامل) :

### ایّاً مُنَا مَصْقُولَةً اطْرَافُهُ بِكَّ وَاللِّيَالِيِّ كُلُّهَا أَسْحَارٌ ۖ ۲۹۲

و چنانکه شخص بهدوست خود می‌گوید (انت لیلی و نهاری — تو شب و روز منی) یعنی دنیا با تو مرا روشن و تاریک است چون از من خشنود باشی روزگارم همچون روز روشن و هرگاه بermen خشم کیری روزگارم تاریک و شب است — همان گونه که می‌گویی (انت دنائی و دوائی و برئی و سقامی ، یعنی: تو درد و درهان منی و بهبودی و بیماری منی) ولی هرگز کسی نمی‌یابی بگوید : (انت لیل) در این معنی که خشم تو دنیا را تاریک می‌کند، زیرا این تعبیر برای ذم و بیان ظلمت و تاریکی و تیرگی پوست بدن و بیان ترشیوی اخصوص دارد و بدین معانی سزاوارتر است و از این کلمه این مقاصد زودتر بدل مامن رسد بداین نکته توجه کن.

### فرق میان تعییل واستعاره

باید دانست که گاهی کلمه‌ای را در موقعیتی از نظام کلام می‌یابی که می‌تواند استعاره شود ولی بتهایی نمی‌تواند مستعار قرار گیرد و این بجهت آن است که تشییه که مراد گوینده است به آن کلمه و همراهی کلمه‌های دیگری وابسته است که بتهایی نمی‌توان از آن کلمه

— ۲۹۲ — یعنی: (با وجود تو همه روزهای ما تابناک و همه شباهای ما سحر گاهان روشن است) «ابوتعام».

انتزاع شبیه نمود و بطوری که بیان گردید، اینجا شبه از مجموع جمله کلام گرفته می‌شود.  
نمونه آن سخن داود بن علی است که در خطبه خود گوید :

(خدایرا سپاس خدایرا سپاس بخدا ما نیامدیم که درمیان شما جویی حفر کنیم تا  
درمیان شما کاخی بسازیم، آیا دشمن خدا پنداشت که شکست نایقییر است و زمام اختیارش  
بدک خود او است تا آنجا که در زیادی ریسمانش پایش لغزید، اینک کار بهمیزان و بقرار خود  
بازگشته و خورشید از مطلع خود تاییدن گرفته است اکنون کمان بهdest کمانداروتراشند  
واقعی آن و تیرها در جای خود قرار گرفته است – ۹۴).

اگر چه کمان کنایه از خلافت و کمان تراش نیز کنایه از مستندشین آن مقام است  
ولی جایز نیست بگوییم قوس استعاره‌ای است برای خلافت در حدی که از خورشید نور  
استعاره می‌شود، بجهت آنکه نمی‌توان بهنهایی از کمان شبیه برای خلافت تصور کرد  
ونمی‌توان گفت: (او کمان است) ولی می‌توان گفت (او نور است)، (خورشید است).  
در اینجا شبه از چگونگی خلافت کسی که در آن مقام هستقر گردید پیوند خورده و این  
از حال کمان با کمانساز و کماندار مجموعاً گرفته شده است. زیرا کسی که کمان را تراشیده  
و ساخته است بهنیک و بد آن آگاهتر است، اوست که بدزه کردن و گردانیدن آن وارد و دانا  
است زیرا خود آنرا ساخته همچنین است کسی که صفات برجسته پیشوایی و رهبری در او  
جمع است بهادای حق خلافت سزاوارتر است و بهتر می‌تواند آنرا از آشتفتگی بازداشته و  
نگاهبانی کند و به دقایق امر و نهی آگاهتر است و روشی دارد که مراد از آن پدید آوردن  
ترتیب و میزانی است که بر طبق آن کارها در جای خود درست انجام می‌گیرد. همچنانکه  
کارشناس امور کمانداری به صاف کردن اطراف آن و راست نمودن زه آن و چگونگی برداشتن  
و قراردادن تیر در جای خود آنگونه که موجب اصابت تیر به هدفها و برخورد به نشانه‌ها  
باشد و درست به کشتگاه و بنگوش اصایت کند، آگاهتر و داناتر است.

وبدينگونه آنگاه که کسی سخنی زیبا از شخصی بدیافه می‌شود می‌گوید: (عمل طیب  
فی ظرف سوء) در اینجا عمل آن مفهومی را که از عبارت (الاظه عسل) درمی‌باییم افاده  
نمی‌کند، از آنکه اینجا گوینده در مقام بیان حال سخن خوب و تشییه آن به عمل نیست  
(اگرچه این کار معمول است) بلکه در مقام بیان حال سخن زیبای نیکویی است که از  
گوینده زشت‌منظر صادر می‌شود و آنگاه قیاس پیوندی است که فضیلت مخبر با نقص منظر  
دارد، با تصویری که از عمل و ظرف بد پیدا می‌شود. آیا نمی‌بینی که واژه‌ای که مقابل  
ظرف قرار می‌گیرد ظرف بد است و ظرف بد به تهایی صلاحیت ندارد که شخصی را بدان  
تشییه کنند، زیرا نازیبایی و زشتی قیافه از حیث بدی چیزی نیست که ظرفی بد آنرا برساند  
نمادام که سخنی پیش از آن محتواز ظرف را به سخن زیبا یا اخلاق نیک یا سایر معانی که  
در واقع افراد ظرف آن هستند، قیاس نشود.

پس حق این است که این ضابطه را نگاهداری که هرگاه شبه در یک چیز به تهایی  
وجود داشته باشد – بی‌آنکه از پیوند آنچیز با چیز دیگر فراهم آید – یک کلمه می‌تواند  
استعاره باشد بجهت شبیه که از آن اتخاذ شده است، هانند استعاره نور به علم و ظلمت  
به جهل و خورشید به روی زیبا یا شخص باهوش باشکوه و هرگاه انتساب شبه به تهایی  
به یک کلمه ممکن نباشد بلکه این شبه از حال او و غیر او گرفته شود، دیگر آن اسم

مستعار، نیست بلکه مجموع کلام یکجا مثل است.

### چرا به بحث دامنه‌دار در تشبیه و استعاره نیاز نمی‌یم

آگاه باید بود این اموری که از آنها بحث می‌رود اموری است که هم شناخته و معلوم است و هم ناشناخته و مجهول، معلوم است از این لحاظ که این سخنان در دل سخن‌شناasan و آنان که در شناختن نیک و بد کلام دستدارند، بی‌شک می‌نشینند و شکی نیست که به‌اینها عمل می‌کنند. مجهول است از آن‌روکه در این امور قوانین مورد اتفاقی که بدانانها بتوان مراجعت کرد وجود ندارد، قوانینی که بتوان از روی آن به‌عمل زیبایی سخن زیبا و زشتی سخن نازیبا پی‌برد، آنکه این علم یقینی برآنها حاصل شود نه خیال و پندار، و مانند شخصی که تمام اختیارش را بدست گرفته و مقهورش کرده‌اند، آن قوانین را نمی‌توان ضبط کرد و اینجا ممکن است که ترا ملالی روی‌دهد، یا نشاط ازدست توبیود و بگویی برای این اطلاع چه نیازی هست و فقط کافی است که گفته شود استعاره مانند این عبارت، آنکه برای آن کلماتی شمرده و ایاتی آورده شود و همین اندمازه تلاش در تشبیه و تمثیل ما را بسند است اینجا است که باید بگوییم می‌دانی که هر گاه کسی بگویید: خبر مانند این است که بگویند: (زید منطق) و آنکه به‌این راضی و قانع شود و دیگر دلش نخواهد که برای آن تعریفی بیاورد که آنرا از دیگر انواع سخن باز شناسد، و مثلاً سخنی نگویند که لفظش خبر لکن معنیش دعا باشد، مانند: (رحمۃ‌الله‌علیه) و (غفران‌الله) و یا کسی نخواهد بداند که آیا خبر تقسیم می‌شود یانه و در آغاز تقسیم باید بهدویخش جمله اسمیه: (مبتدا و خبر) و جمله فعلیه: (فعل و فاعل) تقسیم گردد و هر چه جز این است خبر نیست و نیز کسی نخواهد بداند که بگویند این جمله حروفی داخل می‌شود که پاره‌ای از آنها خبر بودن آنرا تاکیدی کنند و برخی معانی دیگری در آن پدید می‌آورند که آنرا از خبریت و احتمال صدق و کذب بیرون می‌برند نیز همین شخص وقتی برایش بگویند: اسم مانند زید و عمر و بگویید به‌این اکتفا می‌کنم و دیگر نیازی به‌معرفی واحدی که آنرا از فعل و حرف جدا سازم ندارم و وقتی آن دو کلمه را به‌عنوان اسم فهمیدم ضد آنرا نیز بنابر سلیقه کاتبان شناختم و یا بگویید من احتیاجی نمی‌بینم که بدامن اسم به‌معرب و همین تقسیم می‌شود و اسم ممکن عرب نیز منصرف و غیر منصرف دارد و به‌دانستن غیر منصرف و علل نه‌گانه‌ای که با اجتماع دولت یا تکرار یک سبب در اسمی حاصل می‌شود، نیازی ندارم و نمی‌خواهم بدامن که اسم بهنگره و معرفه‌تقسیم می‌شود و نکره آن است که بین دوچیزیا بیشتر عمومیت داشته باشد و از هر اسم نکره یک واحدی بی‌آنکه عین آن معرفی بشود، اراده می‌شود و معرفه آن است که عین یک اسم اراده بشود و یا مطلقاً عین جنس یک اسم اراده شود و نیز از تقسیماتی که در اسم وجود دارد، هیچ نمی‌خواهم آگاه کنم — اگر کسی اینکه نیاز نداشت بخواهد در طرز فکر و اندیشه و انتخاب خود به‌خطا رفته و در این پندار که محتاج این مطالب نیست افراط و زیاده روی کرده است.

با اینکه بحث ما از سه کلمه تمثیل و تشبیه و استعاره تجاوز نمی‌کند پس وقتی می‌گوییم.

(شیئی) این کلمه محتوی سه حرف است و هرگاه بخواهی آن شیی را قسمت بکنی و بهیان آنچه این لفظ شامل آن است بپردازی نیازخواهی داشت که اوراق بیشماری را بخوانی و آنقدر رفع و فکر و دقت بکار ببری که نمی‌توان آن کوشش را نادیده گرفت، بهاندگزء لاینجزی که از دیده پنهان و از حوزه بینایی خارج می‌گردد و حال آنکه اگر درباره آنها سخن رود جلدی‌های بزرگی را شامل خواهد بود پس اگر خواسته باشی این تحقیق و پرسی را که ما بکار بردهیم و این اعمال تفکر و واداشتن آن بدوروود در زوایا و جوانب این مسائل و رسیدن به خفایا و باطن آنها که من بکار داشتم انکار بکنی، داستان او نیز عیناً بهمینطور خواهد بود و اگر خواسته باشی از کسانی که روشنان این است و این موقع را دارند بشمار آیی، هرچه بخواهی عیجوبی بکن و مطمئن باش که روزگارت به تصدیق آنچه من بهدست آوردم یاری خواهد کرد و در این طرز تفکر تدویری خواهد کرد و تو نیز کسی را که آنديشهات را تصدیق کند و درست بشمارد و روش ترا پیشند و از تو دفاع نماید و با مخالفت بهستیز برخیزد، می‌یابی.

### فصل

#### تقسیم معانی به دو بخش عقلی و تخیلی

و آگاه باش که حکم اینکه شاعر شعر را از دیگری گرفته یا از دیگری پیش از خود اقتدا کرده است یاد رصیغه کلماتی که به عبارت متعلق است از دیگران پیرروی کرده ایجاد می‌کند که نخست از معانی سخن بگوییم و معانی درباری نظر به دو قسم تقسیم می‌شود: عقلی و تخیلی و هریک از اینها اقسامی دارد پس معانی عقلی بر چند نوع است: یکی معانی عقلی صحیح است که در شعر و نویسنده‌گی و بیان و خطابه به جای دلایلی که خردمندان استبطاط می‌کنند و به مثابه فوایدی که داشتمندان به دست می‌دهند بکار می‌برود، این است که بیشتر این معانی از احادیث پیغمبر ص و کلام صحابه رضی الله عنهم گرفته می‌شود یا اینکه از آثار پیشینیان که راستگو و حقچو بوده‌اند نقل می‌شود یا اینکه اصل این معانی را در امثال دیرین و حکمت‌های بازمانده از قدما توان یافته. پس اینکه شاعر گوید: (از طویل)

**وَمَا الْحَسْبُ الْمُرْوُثُ لَدَرَّ دَرَّهُ      بِمَحْتَسِبٍ إِلَّا بَخْرَ مُكْتَسِبٍ**

و نظایر این شعر چنانکه شاعر گوید (از طویل):

**أَنِي وَ أَنِ كَنْتُ أَبْنَ سِيدَ عَامِرٍ      وَفِ السِّرِّ مِنْهَا وَالصَّرِيعِ الْمُهَذَّبِ  
لَمَّا سَوَدَتْنِي عَامِرٌ عَنْ وَرَاثَةٍ      أَبَى اللَّهُ أَنْ أَسْمُو بَامَّ وَلَا آبَّ**

(۲۹۳) یعنی: (حسب و تبار موروثی — که سودش بیش مباد — هرگز چیزی به حساب نمی‌آید مگر آنکه بافضلیت اکتسابی آراسته شود) «ابن‌رومی»

(۲۹۴) — یعنی: (براستی اگر چه من در نهان و آشکارا فرزند رئیس قبیله عامر بودم، لیکن عامر از راه وراثت مرا اسیادت و برتری نداده و خدا نخواسته است که من بهانگانی پدر و مادر ترقی نمایم) «عامربن طفیل»

اینها معانی روشنی هستند که عقل بدروستی آنها گواهی می‌دهد و آدمی گرامیترين ارزش را از جان خود بدانها قائل می‌شود و خردمندان هر گروه و ملتی بخاستفاده از این معانی اتفاق نظر دارند و برطبق آن حکم می‌کنند و در هرزبان و لغتی برای آنها اصلی یافته می‌شود که بهترین وبافروغثرين و با شکوهترین فاخرترین اين معاني همین کلام خدای تعالی است که می‌فرماید: (إن أكرمكم عند الله اتقيكم ۱۳۴۹) گرامیترين شما در پيشگاه خدا پرهیز گارترين شما است) و سخن پیامبرص (من ابطا به عمله لم يسرع بهنسبه يعني: آنکه بکردار کند باشد بقتار پیشرفت سریع نخواهد داشت).

ونیز فرماید: (یا بنی‌هاشم لاجیشی الناس بالاعمال و تجیئونی بالانساب يعني: ای بنی‌هاشم مباد که مردم کردار خود را بهمن بیاورند و شما تبار خود را) زیرا اگر بهظاہری که نادان را بفریید و اشخاص ناتوان بدان اعتماد بکنند حکم بشود حتی نسب و گرایش بهزیادی آن و بازگشت بهşرافت آن نیز باطل می‌شود بجهت آنکه آن نسبی که بیت نخست بدان اشعار دارد اگر فضایل اکتسابی و تلاش سودمند نبود درمیان مردم روزگار خود به داشتن کارهای هوثر و مناقبی که بشود در کتابها نوشته شده نبود و هرگز چندین اولویت نمی‌یافتد و کسی که از چنین شخص گزارش می‌دهد خود نادان محسوب می‌شد و افتخار این شخص بدان نسب و اینکه در برتری و فضیلت بدان مراجعه می‌کند بجهت و بیهوده بود و دیگر میان اینکه کسی بگوید (این است پدر من و اینست تبار من) و کسی که نسبتش به خاک بررس هیچ تفاوتی نبود خاکی که اصل همه خلائق است. این است که پیامبر ص فرمود: (كلکم لادم و آدم عن تراب يعني: نسب همه شما به آدم می‌رسد و آدم از خاک آفریده شده است) و محمدبن ربیع موصلى گوید (از بسیط) :

الناسُ فِي صُورَةِ التَّشَيْهِ أَكْفَاءُ      أَبَوَهُمْ آدَمُ وَالْأُمُّ حَوَاءُ  
فَإِنِّي كُنْ لَهُمْ فِي أَصْلِيهِمْ شَرَفٌ      يُفَاخِرُونَ بِهِ فَالظَّيْنُ وَالْمَاءُ  
مَا الْفَضْلُ إِلَّا لِلَّاهُ الْعِلْمُ إِنَّهُمْ      عَلَى الْهُدَى لِمَنِ اسْتَهْدَى أَدْلَاءُ  
وَ وَزْنُ كُلِّ أَمْرٍ مِّا كَانَ يُحْسِنُهُ      وَالْجَاهِلُونَ لِإِلَهٍ الْعِلْمُ أَعْدَاءُ  
٢٩٥

چنانکه می‌بینی این سخنان از آن معانی است که برای آن ندونه‌ها و ایيات زیاد گرد آمده که با هم پیوسته و همانند میباشند و از دیدگاه عقل پایگاه روش و پایداری دارند و روش و روشنی بخش می‌باشند. چنانکه شاعر گوید (از طویل):

وَكُلُّ أَمْرٍ يُؤْلِي الْجَمِيلَ مُحَبَّ

(۲۹۵) – يعني: (مردم در صورت همانند و برابر هماند، پدرشان آدم و مادرشان حوا است، اگر آنان شرافتی در اضل داشته باشند که بدان میباشند کنند. همان آب و خاک است فضیلت فقط دانشمندان را است از آنکه ایشان هر که را در مقام پذیرش هدایت بوده و خواهان آن باشد، هدایت می‌کنند. میزان ارزش هر فرد همان چیزی است که او را نیکو می‌دارد و نادانان دانشمندان را سخت دشمنند):

(۲۹۶) – يعني: (هر شخصی که کار زینده‌بی را پیش گیرد، دوست داشتنی است)

این معنی صریح و روشنی است که شعر در ذات آن تاثیری نمی‌کند و فقط او را جامه لفظ و لباس تعبیر پوشانده و کیفیت ادای این معانی را از اختصار و تفصیل و آشکارونهان داشتن آن تعهد می‌کند و برش این معنی را از سخن پیامبر ص درمی‌یابیم: (جبلات النفس على حب من أحسن إليها يعني: این در جان و دل ما یک چیز فطری است که کسی را که بهمانیکی کرده است دوست می‌داریم).

بلکه از کلام خدای متعال گرفته شده است: (ادفع بالتی هی احسن فاذنا الذي بینک و بینه عداوة کافه ولی حمیم: دور کن براهی که بهتر است پس آنگاه کسی که میان تو و او دشمنی وجود دارد گویا که او دوست مهربان باشد ۳۴۱).  
و همچنین است سخن این شاعر که گفته است (از کامل):

لَا يَسْلَمُ الشَّرْفُ الرَّفِيعُ مِنَ الْأَذَى  
حَتَّىٰ يُرَاقَ عَلَىٰ جَوَانِيهِ الدُّمُّ ۖ ۲۹۷

این یک معنی عقلی است که همیشه خردمندان بدرستی آن حکم می‌کنند و آشناian به رسم سیاست از آن استفاده می‌برند و دستورهای خدای پاک دراین معانی آمده و احکام شرعی و سنتهای پیامبر برطبق آن جاری است و بدین وسیله است که دین دینداران برپا و آزارکسانی که برآنها فتنه می‌کنند وزیان می‌رسانند برطرف می‌شود. از آنکه این طبیعی است که دنیا از گردنگشان و سریچان و گمراهان معاند خالی نیست، اینانند که حکمت را درک نمی‌کنند، حکمتی که جلوآنها را بگیرد و رشد را نمیتوانند تصور کنند تا خیرخواهی آنانرا از بدی باز دارد و مانع گردد، اینان نقاечن گمراهی و ضلالت و ذشی و پستی ستم و ظلم را احساس نمی‌کنند، تا مگر بدان وسیله دردی را احساس کنند و در نتیجه از کار بدشان باز دارد، بلکه اینان بهانند چهارپایان چیزی برایشان دردآور نیست مگر آنکه پوستان از تیزی آهن شکافته شود و چنان حمله شدیدی بدآنها بکنند که اگر بچنین کسان شمشیر فرود نیاید و هلاکت و نابودی برایشان نرسد، نه دین و نه دنیا هیچچکدام برپای نمی‌ماند و دوستداران شرف به مرتبه عالی نائل نمی‌گردند، زیرا خوردن آب از سرچشمهای که خس و خاشاکش تصفیه نشده باشد گوارا نیست و تئی را که بیماریش برطرف نشده روانو نمی‌ماند و چنانکه شاعر گفته است (از طویل):

إِذَا أَنْتَ أَكْرَمَتَ الْكَرِيمَ مَلَكَتَهُ  
وَإِنْ أَنْتَ أَكْرَمَتَ اللَّهَيْمَ تَمَرَّدَهُ  
وَوَضَعَ النَّدَىٰ فِي مَوْضِعِ السَّيْفِ بِالْعُلَىٰ  
مُضِرٌّ كَوْضُعِ السَّيْفِ فِي مَوْضِعِ النَّدَىٰ ۖ ۱۹۸

(۲۹۷) — یعنی: (شرافت عالی از آزار دشمنان سالم نمی‌ماند، تا آنکه در پیرامون آن خون ریخته شود) «هفتبنی»

(۲۹۸) — یعنی: (هرگاه شخص کریم را گرامی بداری او را مالک شدهای و چون شخص پستی را گرامی داشتی سریچی و گردنگشی می‌آغازد و اگر به جای شمشیر لطف و احسان عموول داری زیانبار است و چنان است که شمشیر را در مقام بخشش و احسان بکاربرند) «متبنی»

اما قسم دوم معانی که معانی تخیلی است نمی‌توان گفت که همیشه درست می‌باشد و هرچه از این معانی ثابت کرده‌ای ثابت و آنچه نفی کرده‌ای قابل رد است روش‌های اینگونه معانی فریبند و راههایش گوناگون و بسیار است که نمی‌توان جز از راه تقریب آنها را بر شمرد و هیچ‌گونه تقسیم و باییندی، آنها را در بر نمی‌گیرد. گنشه از این آنها طبقاتی دارد و در جاتی دارایی باشند، یکی از آنها این است که در آن بقیری لطف بکار رفته و از هم‌آهنگی و استادی مدد گرفته باشد که شبیه از حقیقت را بهما می‌دهد و پرده‌ای از درستی برآن کشیده می‌شود این بسب احتجاج فریبند و قیاسی است که در ایراد آن کوشش بکار رفته و سازندگی و استادی معمول شده است. نمونه‌اش شعر ابو تمام است (از کامل) :

### لَاتُنْكِيرِي عَطَلَ الْكَرِيمِ مِنَ الْغَنِيِّ فَالسَّلِيلُ حَرْبُ الْمَكَانِ الْعَالَىٰ ۲۹۹

با این بیت برای شونده این پندار و تخیل را داده که شخص کریم جون موصوبه رفعت مقام است و مال و ثروت از این جهت که طرف احتیاج مردم است و متفاعل برایشان دارد از این روی بمتابه باران است و با این تشییه لازم می‌آید که همچنان سیلی که از کوه بلندی فرومی‌ریزد خواسته و ثروت نیاز از ساحت شخص کریم سرازیر شود و از دستش برود و آشکار است که این یک قیاس تخیلی و پنداری است نه قیاسی که از روی تجربه کسب و مطابق آن حکم شده باشد، پس علت اینکه سیل در جاهای بلند قرار نمی‌گیرد این است که آب ماده سیالی است که اگر در جایی باشد که از اطراف از ریختن آن ممانعت و از جریان آن جلوگیری به عمل نماید دوام نمی‌یابد اما در شخص کریم و در مال چنین صفاتی نیست. نمونه قویتر از این که حق و راست پنداشته می‌شود ولی در حقیقت تخیلی بیش نیست این شعر است (از بسیط) :

### الشِّيْبُ كُرْهٌ وَ كَرْهٌ أَن يَفَارِقُنِي أَعْجَبُ بِشَيْءٍ عَلَى الْبَغْضَاءِ مُودُود٠٣٠٠

این سخن بظاهر درست است زیرا انسان نمی‌خواهد که پیری او را درک کند و وقتی هم که پیری اوزرا فرا گرفت جدایی آن برایش مورد پسند نیست اینست که می‌بینی آدمی آنرا زشت می‌شناسد با آنکه می‌خواهد همان پیری دوام داشته باشد اما هرگاه به حقیقت موضوع توجه کنیم این پیری است که زشت می‌شماریم و دوستش نداریم اما اینکه پیری مورد علاوه‌ها زشت نباشد و دوست‌داشتنی باشد یا امر تخیلی است از آنکه این حقیقت پیری نیست که دوست داشتنی است بلکه این زندگی و بقا است که آنرا دوست می‌داریم الا اینکه چون عادت براین است که انسان در پیری و غروب زندگی می‌بیند که زندگی دنیا از بین می‌رود و از آن بیرون خواهد شد و می‌بینیم زندگی دنیابرای آنها دوست داشتنی است و

(۲۹۹) - یعنی: (از تنگدستی و بیچیزی شخص کریم شگفت مدار زیرا سیل با جای بلند آشتبانی ندارد و آنجا قرار نمی‌یابد).

(۳۰۰) - یعنی: (پیری تا پسند و نادلیخواه است و جدایی آن نیز در نظر هن بدو ناپسند است و شگفتا که این پیری در عین زشتی باز دوست داشتنی است) «ابن معتمر».

این دوستی دوام ندارد مگر آنکه پیری دوام داشته باشد بنابراین بهنظر می‌رسد که پیری دوست داشتنی است.

### احتجاج و برهانسازی تخصیصی

از همین مقوله است آنجا که خواهند برتری یا نقص چیزی را بیان کنند یا آنها را ستایش یا نکوهش کنند بهلاوصافی می‌نگرند که در برخی از آن صفات شرکتی دارد که در واقع این صفات سبب برتری یا نقص آن چیز نمی‌تواند باشد، همچنین بدظواهر اموری توجه دارند که در حقیقت قصد نکوهش یا آرایش از آنها نمی‌توان داشت چنانکه درباب جوانی و پیرایین کیفیت را ملاحظه می‌کنی، آنچه بحتری گوید (از خفیف)

### و بیاضُ البازِ اَصْدَقُ حُسْنًا      آن تمامَتَ مِن سَوَادِ الْغَرَابِ ۳۰۱

وقتی سپیدی باز شکاری در چشم زیباتر و بداشتن صفت زیبایی سزاوارتر از سیاهی زاغ باشد، نمی‌توان پیری را ناپسند دانست و با این بیان طبیعت خردمندان نمی‌تواند از آن نگریزد از آنکه همه گناه از این نیست که رنگها ولونها دگرگون شوند وزنان زیبا روی بمجرد دیدن سپیدی روگردان نمی‌شوند، همین زنان آن سپیدی را در جامدهای قبطی مصری که می‌بینند بدان دل می‌بندند و از سپیدی شکوفه‌گلهای و برگهای نرگس نو خاسته روی درهم‌نمی‌کشن، پس سفیدی موی یک مرد را به‌خاطر نفس سپیدی‌نای‌پسند نمی‌شمارند بلکه این سپیدی را بدان جهت زشت می‌دارند که دارنده چنین هویی شادی‌هایش از بین می‌رود و پشت بهزندگانی دارد بهمین سان زردی خالص را در برگ درختان خزانی و بهنگام روی آوردن زمستان و وزش باد شمال می‌بینی که بهر سوریخته و پراکنده‌اند بهمین روی از این رنگ می‌گریزی اما همین رنگ را بهنگام آمدن بهاران در گلهای نوشکفته می‌بینی که در قامت این گلهای زیبایی پدید آورده و پرنیان دل‌ازایی برآنها کشیده است از صفالبریزی‌می‌گردد چه این رنگ را در جایی می‌بینی که هژده‌افزونی و زندگانی پرسود می‌دهد. اینجا است که روان گلهای مزده می‌آورند و با انواع شادی‌ها خوشی و شادمانگی می‌پراکنند، در حالی که این رنگ رادر جایی دیگر هنگامی دیده‌می‌کند که نیکبختی روی برتابته و بوی عود از بین رفته و خرمی و نشاط از همان برخاسته و ترشوئی و سختی زندگی فرا رسیده است این است که در بیت فوق اگر باز این فضیلت را که یک حیوان شکاری که از برگزیره‌ترین پرندگانست نمی‌داشت، سپیدی آن‌چندین زیبایی احراز نمی‌کرد و شاعر برای آنکه در برابر منکران پیری اقامه دلیل کند، تکیه گاهی نمی‌داشت. همچنین اگر مشک آن نسیم و بوی خوشی را که پیوسته‌جانها بدان می‌گروند و دلهای از آن گشاده و خرسند می‌گردند، دارا نبود برهان کسی که فقط بواسطه سیاهی هوی جوانی را برتر می‌شمارد، برهانی ضعیف می‌بود همانگونه که علت بدی پیری سپیدی موی نیست و این سپیدی نیست که از او دیده فرومی‌بندند و عیب و نکوهش نثار آن می‌کنند، همچنین سیاهی هوی هم فقط بخاطر آنکه

(۳۰۱) — یعنی: (چون نیک‌بنگری زیبائی سپیدی باز، براستی‌بیش از سیاهی زاغ است)

سیاه است زبایا و دلپسند نیست، بلکه از این حیث خوب است که رونق و طراوت جوانی و شادمانی و دلپذیری آن را در آن می‌بینی و فروغ و تابناکی جوانی را مشاهده می‌کنی که ترا نوید بهروزی می‌دهد و زیرکی و هشیاری را در نظر مجسم می‌کند و امید به بقا و هستی در پادیدگی می‌آورد و از بیم نابودی و فنا بدور می‌دارد و حال آنکه گاهی شخص رامی‌بینی که پایه سن گذاشته ولی عویش سپید نگشته باوجود این آن طراوت نخستین را از کف داده و دیگر آنکونه که دلارا بود نیست و در او آثار اندوه و جمود پدیدار شده و نهمین جهت او را نادلپسند نشان می‌دهد چنانکه این سخن شاعر از این باب است (از کامل):

الصارمُ المقصولُ أَحْسَنُ حَالَةً  
يَوْمَ الْوَعْدِ مِنْ صَارِمٍ لَمْ يُصْقَلَ ۳۰۲

برهانی است برفضیلتپیری واینکه از لحاظ دلبلستگی به رنگ منظره نیکویی دارد و می‌رساند که سیاهی مانند زنگار در شمشیر، رشت است و آنگونه وقتی که زنگار و تیرگی شمشیر را بطرف کرده و آنرا صیقلی و تمیز و شفاف کنند باشکوهتر و زیباتر می‌شود و در نظر بیننده خوشایندتر و در چشم آراسته‌تر می‌گردد، رنگ موی نیز که زنگار سیاهی از آن زدوده شود وسپیدی و درخشندگیش نهایان گردد، همین حکم را دارد و دیگر شاعر نخواسته است به غیر این مطلب پرداخته و به آن معانی که پیری را زشت و ناپسند می‌دارد و آنرا به عیب و نقص پیوند می‌دهد، بیندیشید.

از این رو در موضوع شعر و خطابه نیز اشتراك دو چیز را در یک صفت دلیل حکمی می‌دانند که آنرا اراده کردماند اگر چه آن حکم دلیل معقول نبوده و از اقتضای عقلی بیرون باشد و در اینجا شاعر دیگر نمی‌خواهد آنچه ادعا کرده و آنرا اصل قرار داده و بدان وسیله چیزی را کامل یا نادرست‌نشان می‌دهد بهینه‌تر که در واقع صحیح است یانه و برای آنچه اساس و پایه شعر خودقرار داده برهان عقلی بیاورد، بلکه بی‌هیچ دلیلی، مقدمه‌ای که آورده مسلم فرض می‌شود آنچنانکه مانندار کسی را که از پیری فقط بخاطر سفیدی موبده می‌آید، می‌پذیریم و معانی دیگری را که بدی و زشتی پیری در آنها است به فراموشی می‌سپاریم و همین‌گونه است گفته بحتری (از میرح):

كَلَّفَتِمُونا حَدُودَ مَنْطِقَةِ كَسْمٍ  
فِي الشِّعْرِ يُلْغَى عَنْ صِدْقَةِ كَذِبَهُ ۳۰۳

شاعر پاسخ دهد که شما ما را براینکه موازن شعر را مطابق حدود منطق بیاوریم و در شعر مانند محققان سخن گوییم و سخنی نیاوریم که عقل برآن برهان قطعی اقامه نکرده مکلف ساخته‌اید شکی نیست که شاعر به‌آمیختن راست و دروغ قصد و عمد دارد، زیرا بعید است که ممدوح را بهرمی ازبزرگی و سوری که در او نیست حاصل شود و او را از بزرگداشتی که شایسته آن نیست بهره‌مند سازد و با زیاده گویی او را از مرتبه‌اش بالاتر برد

(۳۰۲) – یعنی: (در روز نبرد تیغ صیقلی شده و براق وسپید، از تیغی که صیقلی نشده است بهتر است).

(۳۰۳) – یعنی: (ما را بمراعایت حدود منطق مکلف ساخته‌اید و حال آنکه در شعر راست و دروغ منتفی است).

زیرا این دروغ است که با براهین منطقی و قوانین عقلی تبیین نمی‌شود و سخن گوینده با مراجعت به حال ممدوح و آزمایش آنچه بیونسبت داده شده و با پرده برداری از قدر و حسن و بزرگی یا پستی وی و با شناسایی مرتبه و مقام واقعی اش تکذیب می‌شود و همین طور اینکه گفته‌اند: (احسن الشعرا کنبه) بهمین معنی است از آنکه شعر از حیث شعری فضیلت یا نقص ویستی یا بلندی نمی‌آورد، با اینکه شخص پست را صفت بزرگواری بیغشد که فاقد آن است یا شخص شریف را به نقص و غارموصوف مازد که چه بسا بخشندگانی که شعر او را بخیل قلمداد کرده و بسا بخیل که او را بخشندگ نشان داده و بسا دلاور که او را بفترسوانی موصوف ساخته و بساترسوکه با شیرش همسان دانسته است و چه مایه اشخاص پست که شعر آنان را به قله عیوق برده و بسا کوین که بافهم خوانده و بسا شخص سبک عقل که حکومت عقل را بروی طبیعی دانسته است ولی اینها آنها که سکه‌هایش عیارگیری و سنجیده شود و حریر و دیباچش گسترده گردد و بند از مشکش گشوده گردد تابویش همه‌جا بپراکند، نباید در شعر معتبر محسوب شود اما اینکه در معارضه و مخالفت با این سخن گفته‌اند: (خیر الشعرا صدقه) چنانکه شاعر گوید (از بسیط):

وَإِنْ أَحَسَنَ بَيْتٍ يُقالُ إِذَا أَنْشَدْتَهُ صَدَقاً  
بَيْتٌ يُقالُ إِذَا أَنْشَدْتَهُ قَائِلُهُ

شایسته است که در این شعر بگوییم مراد این است که شعر باید به حکمتی که عقل آنرا پیغاید و بهادبی که فضیلتش حتمی است و بپنداشی که از سرکشی نفس بازدارد و پاکداشانی و پرهیز گاری انگیزد، جای زشت وزیبایی کارها را مشخص کند و نیک و بد خوبیها را از هم بازشناصاند، مشتمل باشد و در ستایش اشخاص بهراستی و درستی رهنمون باشد. چنانکه نقل کرده‌اند زهیر کسی را جز برخلافی که در او بود نمی‌ستود.

در میان این دو نظریه، عقیده نخستین بهتر است چرا که دو عقیده در انتخاب دو گونه شعر با هم اختلاف دارند در نظر کسی که می‌گوید اغراق و مبالغه شعری باید ترک و از روی تحقیق باید سخن گفته شود و اینکه امور عقلی را بپایه صحیح باید قرار داد بهتر و قبل قبولتر است. از آنکه می‌توان شیرینیتر و اثر پایدارتر و بهره آشکار و حاصل بیشتر دارد. و سخن کسی که گفته (بهترین شعر دروغترین آن است) براین اساس استوار است که هنر شعر پنهانی گسترده و شعاعی باز و میلانی فراختر و شاخه‌های گونه‌گونتر از این دارد اینجا است که بنای کار بر پنهانواری اندیشه و وسعت تخلیق قرار دارد و آنچه ریشمهاش به تقریب و تمثیل بر می‌گردد حقیقت خوانده می‌شود اینجا است که باریک اندیشه و تاویل بکار می‌رود و در مدرج ونم و وصف و فخر و نعمت و مبارفات و دیگر مقاصد و اغراض شعری روش مبالغه و اغراق پیش گرفته می‌شود و شاعر راهی را پیش می‌گیرد که پایان آن به ابداع و افزایش می‌انجامد او به اختراع و ساختن تصاویر دست می‌بازد و مراجعت می‌کند و هر آنگونه که خواهد با اضطراب دامنه‌داری مواجه می‌گردد و از معانی پیاپی مددمنی گیرد و در آینی روان که هرگز قطع نمی‌شود به شناوری می‌پردازد کسی را هاند کمپیوسته از معدنی

---

(۳۰۴) — یعنی: بدرستی بهترین شعری که تومی گویی شعری است که وقتی آنرا می‌خوانی گویند درست است) «حسان بن ثابت»

پایان ناپنیر استخراج می‌کند اما معانی نوع اول، همانند شخص گرفتار و محبوسی است که زنجیرش به گردن و دریند بوده باشد و همچون کسی که دست و نیرویش بدلخواه باز و آزاد نیست و بیوسته برای شنوندگان معانی معروف و تصویرهای شناخته شده‌ی رانقل می‌کند اینان پیراهون اصولی می‌گردند که‌اگر چه گرانبهایند ولی مانند گوهرهایی هستند که شفاره آنها محفوظ و محدود است و نمی‌توان تعداد آنها را افزایش داد درست‌همانند چیزهای جامدی که نو نمی‌کنند و زیاد نمی‌شوند و سودنمی‌دهند و همچون زن زیبای عقیم و یا درختی انبوه و کشن می‌باشند که‌باری از آنها حاصل نمی‌شود.

### آچه در فضیلت تخیل می‌گویند تیرستان

این نمونه‌ها و نظایر این گفتار ممکن است بدمرک پایگاه تخیل و اثبات فضیلت آن یاری کند و از پس آن عقل نیز بهتقدیم یخشیدن آن برمعانی نوع اول یاری کرده و آنرا با شکوه و بزرگ جلوه دهد و هرچه عقل یار و تحقیق گواه و شاهد آن باشد آنرا مرتبه گرامی و مدارجی بلند است و گفته‌اند باطل اگر چه بهنفعش داوری کنند دشمن شمرده می‌شود و حق اگر چه برعلیه آن حکم کنند پیروز است باوجود این کیست که معانی روا که ریشه آن به راستی و درستی می‌رسد و از کان حقیقت بیرون آمده در حکم جامدی بداند که نو ندارد و یک چیز محدودی که افزایش نمی‌یابد و هرگاه بخواهی بطلان این ادعا را بدانی به‌شعر ابوفراس بنگر (از وافر) :

وَكُنَّا كَالسَّهَامِ إِذَا أَصَابَتْ  
مَرَامِيهَا فَرَامِيهَا أَصَابَا ۳۰۵

آیا نمی‌بینی چگونه این شعر در نسب خود ریشه‌دار و بنیرومندی سبب خود معرفت می‌باشد و با اینهمه فواید ابوفراس مرد میدان و کسی است که در نمایش راز آن پیش‌کشوت است. .

### استعاره داخل در مقوله تخیل نیست – فضیلت پیشاهنگی راستی

استعاره داخل در نوع تخیل و معانی خیالی نیست، از آنکه مستعیر نمی‌خواهد که به اثبات معنی مستعار پردازد، بلکه بنای کارش براین است که شبهی که در آن است ثابت کند و گزارشی برخلاف خبر استعاره نمی‌دهد و در این موضوع که استعاره داخل مقوله تخیل نیست نمی‌توان تردید را داشت برکسی پوشیده نیست که در قرآن مجید استعاره فراوان است چنانکه خدای عزوجل فرماید: (واشتعل الراس شيئاً – ۴ مریم – یعنی سر از پیری سپید گشت) شکی نیست که معنی، آن نیست که اشتعل ظاهری سر را اثبات کند، بلکه مراد اثبات شبه آن است. نیز پیامبر ص فرماید: (المؤمن مرأتالمؤمن – مومن آینه مومن است)

---

(۳۰۵) – یعنی: (ما همچون تیرهایی بودیم که چون به هدفهای خود اصابت کنند، تیرانداز آن نیز اصابت کرده است).

اینجا مراد آینهای که جنس صیقلی داشته باشد نیست بلکه آینه را از لحاظ شبه معقولی که دارد ذکر کرده و آن این است که آینه سبب آگاهی است که هرگاهه نباشد آن آگاهی حاصل نمی شود زیرا راه این علم دیدن است و آنچه مشمول «خیرالشعراءکنبه» بوده و آنچه مشمول آن نبوده ولی از مزیت پنهانوری و وسعت اندیشه حکایت می کند بیشتر بیان خواهم داشت، این نکته را بدان.

و بهر حال (خیرالشعراءکنبه) را برای آن نگفته‌اند که سخن بی‌مدرکی بیاورند کم دروغ باشد و شاعر بدیوشن دروغ گفته باشد و افراط کند مثل آنکه کسی نگهبان و خدمتگزار را به او صاف خلیفه وصف کند و به شخص مسکین تکدستی بگوید: (انکامیرالعراقین) و اما آن سخنی که در آن آفرینشی بکار رفته معلانی باریک، چیزی است که به تیز هوشی و فهم سرشار و شناوری ادبی نیاز دارد و این خدا است که هارابه صواب توفیق می‌دهد.

### تخیل شبیه به حقیقت

اکنون باز می‌گردم بمیان فرق میان معنی حقيقی و غیر حقيقی و آگاه باش که از ویژگی تخیل آنچا که بخواهیم نسبش را بدانیم و شعبه‌هایش را بشناسیم بطوری که پیش از این هم بدنان اشاره کردیم این است که از لحاظ عظمت شجره‌نمی‌تواند تحت یک تقسیم فراگیر درآید و درباره آن تفصیلی بیان شود که بهمه‌جایش شامل گردد تها راه این است که بخشی از آن پس از بخشی بررسی شودوتا آنچا که بتوان استقراء کرد آنها را فراهم نمود و گرد آورد.

پس آنچه بعنوان اصل وعلتی از یک حکم از احکام تخیل شروع بهبیان آن کردماین است آنچا که سخت‌گیری ترک شود و اندکی مسامحه بکار رود و ظاهر امر در نظر گرفته شود و باطن آن شکافته نشود همین روش عادلانه و طریقه میانگین است چیزی که بیشتر در آداب و حکم برخene از دروغ می‌بینی و از نمونه‌های آن سخن ابو تمام است:

(از خفیف) :

آنَّ رِبَّ الزَّمَانِ يَحْسِنُ آنَّ يَهُ - يَحْسِنُ الزَّيَا إِلَىٰ ذَوِي الْحَسَابِ ۳۰۶

فَلِيهَا يَجْفُّ بَعْدَ اخْضُرَارٍ قَبْلَ رَوْضِ الْوَهَادِ رَوْضُ الرَّوَابِی

وبهمن گونه می‌گوید که عدو حش با وجود دوری وغیبت از ملازمان و حاضران مجلس عطاایا و بخششهاش نزدیکی و فزوئی گرفته است (از خفیف) :

(۳۰۶) - یعنی: براستی گردش روزگار دوست دارد که مصیبتها را بدارند گان تبار بزرگ و حسب عالی هدیه کند این است که از پس سرسبزی گیاهان زمینهای بلند پیش از زمینهای پست خشک می‌شود.

لَزِمُوا مَرْكَزَ النَّدَى وَذَرَاهُ  
وَعَدَتَنَاعَنْ مِثْلِ ذَالِكَ الْعَوَادِي  
غَيْرَانَ الرُّبَّى إِلَى سَبَلِ الْأَنْوَا  
ءِ اَدْنَى وَالْحَظَ حَظَ الْوَهَادِ ۳۰۷

در اینجا مراد شاعر از ری (زمینهای بلند) علو و بلندی نیست بلکه تنها نزدیکی آنها به باران اراده شده، همانگونه که در شعر (والسیل حرب للمکان العالی ۲۹۹) بهمین معنی اشاره دارد. مراد از ذکر زمینهای پست پستی و فرومایگی و افتادگی نیست بلکه مراد از زمین پست این است ته این زمینها توفیق دریافت اولین قطرات باران را ندارند ولی قطرات باران از همان زمینهای بلند که بدان نزدیکتر است می‌گذرند و به این زمینهای پست که چندان نزدیک نیستند می‌رسد.

نظیر اینگونه سخن که حاوی تخيیل شبیه به حقیقت است و این نیز به علت میانه روی در تخيیل و وجود علتنی آشکار از برای مدعای خود می‌باشد، سخن این شاعر است (از کامل):  
**لَيْسَ الْحِجَابُ بِمُفْعَصٍ عِنْكَثَ لِأَمْلَأَ اِنَّ السَّمَاءَ تُرْجَحِي حِلْنَ تَحْتَ جَبَ ۳۰۸**

پس آسمان به حجاب ابر پوشیده شده است و این نوید بارانی می‌دهد که عادة نوعی احسان وجود محسوبی شود و نعمتی است که از سوی آن صادر می‌شود، چنانکه این معتزمی گوید (از خفیف) :

**مَاتَرَى نَعْمَةُ السَّمَاءِ عَلَى الْاِ رَضِيَ وَشُكْرَ الْرِّيَاضِينَ لِلَّا مَطَارِ ۳۰۹**

آنجا که وصف طبیعی را مستفاد از معلوم بدانند

و این نوع، دیگر گونه‌ای از سخن است که مدعی هستند وصف یک چیز فطری و طبیعی آن چیز است که از این حیث این وصف از ممدوح گرفته شده و استفاده شده است و ریشه چنین بیانی همان تشییه است که بعد فزونی گرفته و به این حد رسیده است و از اینگونه اندیشه عباراتی آورده و از جمله گفته‌اند:

خورشید نور خود را از وی گرفته و یا اشراق را از او آموخته است و پرتو افکنی را از وی فراگرفته است لطیفتر از این آنجا است که با تعبیر (در زیده است) بیاورند و بگویند

(۳۰۷) — یعنی: (آنان به تو نزدیکند و مرکز احسان و بخشش را لازم گرفته‌اند اما پیرامونیان ما را از چنان عایداتی نوید می‌دهند همچنانکه بلندیها با آنکه به دریافت باران نزدیکند ولی بهره‌گیری از آن، نصیب زمینهای پست و دورتر به آسمان است).

(۳۰۸) — یعنی: (هر گز حجاب میان من و تو نمی‌تواند امید و آرزویم را از تدور کند چنانکه آسمان نیز آنگاه که به حجاب ابر پوشیده گردد، امید به باران و احسانش داریم) «ابوتمام» .

(۳۰۹) — یعنی: (نعمتی را که آسمان برزهین می‌فرستد و سپاسی که زمینهای سرسبز نثار قطرات باران می‌کنند نمی‌بینی؟)

پرتو آفتاب از تابش نور ممدوح سرت شده است همچنین می‌گویند مشک از بوی او گرفته شده و عطر آن از اخلاق وی سرقت شده است. ابن بابک گوید (از طویل) :

**الَا يَارِي أَضَسَ الْحُسْنِ مِنْ أَبْرَقِ الْحِيمِيِّ نَسِيمُكِثٌ مَسْرُوقٌ وَوَصْفُكِثٌ مُنْتَهَى حَكَيَّتِ أَبَا سَعْدٍ فَتَشَرُّكِ نَشَرَةُ وَلَكِنْ لَهُ صِدْقُ الْهُوَى وَلَكِنْكِ التَّمَلُّ ۳۱۰**

### تطیل تخیلی

نوع دیگری از معانی هست که در آن شاعر یک صفت ثابت در یک چیزی را فقط بخاطر چیزی که درشعر می‌آورد می‌داند این‌باسبیز رگداشت ممدوح است یا بجهت بزرگداشت کاری. از دلپذیرترین این‌گونه تخیلات مقادیک بیت فارسی است که دراین بیت آمده است (از بسیط) :

**لَمْ رَأَيْتُ عَلَيْهَا جُوزَاءَ خَدْمَتَهِ لَوْلَمْ تَكُنْ نِيَّةَ الْجُوزَاءِ مُنْتَطَقَ ۳۱۱**

واین چیزی است از نوع سخنانی که پیش از این بیان داشتیم یعنی آن معانی که اصل آن تشبیه بوده بعد خواسته‌اند بهشتی اغراق و مبالغه خود برسانند نمی‌باشد و شعر متبع نیز همین کیفیت را دارد (از کامل) :

**لَمْ تَحْكِثْ نَاثَلَكَ السَّحَابَ وَإِنَّمَا حُمَّتْ بِهِ فَصَبَبَهُ الرُّحْصَاءُ ۳۱۲**

زیرا اگر چه ریشه این سخن تشبیه است و شخص بخشنده را بهباران تشبیه کرده اما معنی را بگونه‌ای مصور ساخته که آنرا از آنچه ریشه آن بنتشیه بررس خارج کرده و گویی این سخن در میان این دو نوع قرار گرفته است. از ایاتی که نظیر بیت فوق سردر تشبیه دارد ولی با هنرمندی از تشبیه دور شده و کالبد تشبیه از آن برداشته شده است این سخن شاعر است (از وافر) :

(۳۱۰) — یعنی: همان ای باغهای حسن و زیبایی که در زمینهای حصاری قرار دارید نسیم شما نزدی و وصف آوازه شما دروغین است شما این مایه زیبایی را از ابوسعد تقليید کردید از آنکه یوی شما بوی اوست اما باید دانست که او دوستی راستین است و از شما ملال آور است).

(۳۱۱) — یعنی: (اگر این نبود که جوزاء آهنگ خدمت او دارد هرگز نمی‌بینید که میان خود را بکمریند بسته باشد) (بیت فارسی اینست: گرنبودی عزم جوزا خدمتش کس نمیدی درمیان او کمر).

(۳۱۲) — یعنی: (اگر با بارشی که دارد نمی‌تواند خود را بهعطای توهمانند کند (از آنکه بخشش بیایی تو از ریش قطرات باران بیشتر است) اگر از آن رومی‌بارد کمتر عطای تو رشک می‌برد و عرق شرم از او جاری است).

ومارجُ الرِّيَاضِ لَهَا وَالْكِنْ

از لطیفترین نمونه‌های تعلیل تخیلی، این بیت ابوالعباس ضبی است (از کامل) :

قِ وَانْ سَكَنَتَ إِلَى الْعِنَاقِ  
لَا تَرَكَنَّ إِلَى الْفَرَا -

٣١٤ تَصَفَّرُ مِنْ فَرَقِ الْفِرَاقِ  
فَالشَّمْسُ عِنْدَ غُرُوبِهَا

زرد رویی خورشید را آنگاه که کم فروغ گشته برای تعظیم شان جدایی معلوم فراق وجودایی دانسته، فراق از افق یا زمینیان که برآنها فراغ می‌گسترد و پیش از غروب به همیگر خوگرفته بوده‌اند و از دیدار خویش مسرووشان می‌دانسته است، نوعی از این گونه تعلیل در سخن شاعر دیگری دیده می‌شود (از وافر) :

٣١٥ قَضِيبُ الْكَرَمِ نَقْطَعَهُ فَيَبْكِي  
وَلَا تَبْكِي وَقَدْ قَطَعَ الْحَيْبُ

واین بیت به شبی منسوب است و نیز گفتماند شعر ابوالعباس نیز از سخن یکی از صوفیان گرفته شده است آنجا که به او گفتند هنگام غروب خورشید چرا زرد روی است؟ گفت از بیم جدایی .

از ابیات لطیف در این مورد سخن صولی است (از کامل) :

٣١٦ الْرَّجُحُ تُحْسِدُنِي عَلَيْ  
لَمَّا هَمَتْ بِقُبْلَةِ  
رَدَّتْ عَلَى السُّوْجَهِ السَّرْدَا

که وقتی بادبارخ دلدار روپرداز است عادة چادر و پوشش را ببروی او می‌افکند و از هر دو سوی در وی می‌بیچد و شاعر این کار او را به‌خاطر رشک و غیرتی می‌داند که بادازیار وی دارد و بدینجهت است که بین او و دلدارش حجاب افکنده و مانع شده است. این بیت نیز در همین زمینه است (از متقارب) :

(۳۱۳) — یعنی: (بوی باغ و بستانها از آن خودشان نیست بلکه بسبب آرهیدن نیاگان پاک تو در خاک است که خاک را عبیرآهیز کرده و جامه عطر پوشانده است) «متبی»

(۲۱۴) — یعنی: (هرگز به فراق تمایل مکن اگر چه در سختی به سرمی بری زیرا خورشید به‌هنگام غروب از آن روی زرد رخ گشته که به در در جدایی گرفتار می‌آید) «ابوالعباس ضبی»

(۳۱۵) — یعنی: (تاک مو را که می‌بریم اشک می‌ریزد ولی تو که یارت‌بریده است گریه نمی‌کنی) «شبی»

(۳۱۶) — یعنی: (باد درباره تو حسد می‌ورزد)، درحالی که من او را دشمن نمی‌پنداشتم دشمنی او از آن رواست که من می‌خواستم بوسه‌ای برگیرم و او نقاب بر رخ تو افکند).

## کَانَ الْزَّمَانَ لِهُ عَشِيقٌ ۳۱۷

و حاربَنِي فِيهِ رِبُّ الزَّمَانِ

جز اینکه شاعر علت و معلولی در متن بیت ذکر نکرده بلکه پیکار روزگار را در راه دوست یاد کرده سپس آنرا دلیلی بر علت این پیکار شمرده است که گویا در عشق یار با او حرفیف و شریک است.

و چون بررسی کنیم می‌بینیم که در این دویست بمجرد اینکه عشق را علت دشمنی و روزگار و باد را در ابراز خصوصت شیوه یکدیگر بدانیم نمی‌توان از طریق بیان خصوصیت و تفصیل این دویست را با همسنجید و مناسب دانست از آنکه ما هی خواهیم بررسی کنیم که شاعر چگونه علت نامعقول را در یک چیز علت معقول می‌شمارد و حال آنکه عشق می‌تواند علت دشمنی باشد و این معقول است و <sup>نگارش</sup>نگارگی ندارد و قابل انکار نیست پس وقتی شاعر می‌گوید زمان با او می‌ستیزد و دشمنی می‌ورزد این را علتی برای دشمنی در راه عشق شمرده است اما آنجا که باد جامه‌را بر می‌گرداند و بروی دلبر می‌پوشاند دیگر این را نمی‌توان معلول حسد یا جزآن دانست زیرا بالازدن جامه و پوشاندن روی یارچیزی است که در طبیعت خود خاصیت باد است پس این نکته را توجه کن و این در شان پژوهشگران است که بطور اطلاق و اعم تلاقي و نگرش معانی را به‌همدیگر و اینکه این معانی ناظر به‌پاره‌یی امور باشد تنگرند بلکه شایسته است در همه آنها بدقت بینیشند و تناسب و همانندی را از راه بیان و پژوهش و تفصیل مد نظر قرار بدهند پس تو در بیت این وهیب (۳۱۷) صفت غیر ثابت را آنگاه می‌توانی علت دشمنی بدانی که این صفت ثابت بوده باشد در حالی که در بیت دشمنی باد یک صفت ثابت را که حقیقت در باد هست از طریق ابداع و اختراع علت قلمداد کرده‌یی این تفاوت را در نظر بگیر.

همچنین است ابیات متبی آنجا که می‌گوید (از طویل) :

مَلَى النَّوَى فِي ظُلُمِهَا غَايَةُ الظُّلُمِ      لَعَلَّ بِهِ أَمَلَ الَّذِي فِي مِنَ السُّقُمِ  
۳۱۸      فَلَوْلَمْ تَغَرَّ لَمْ تَزُوَّنِي لِقَائِكُمْ      وَلَوْلَمْ تُرَدَّمْ لَمْ تَكُنْ فِي كُمْ خَصْمِي

شاعر در این بیت اثبات دشمنی هی‌کند و دوری را چیزی به‌حساب می‌آورد که می‌اندیشد و تمیز دارد می‌پسندد و بر می‌گزیند و با اثبات همین صفت است که حدیث غیرت و مشارکت در عشق یار اثبات می‌گردد بی‌آنکه نیازی به‌سازندگی و اختراع و ابداع داشته باشی. از ابیاتی که به این هنر مربوط می‌شود، این بیت است (از طویل) :

(۳۱۷) – یعنی: (در راه رسیدن به معشوق مصائب روزگار با من بهنبرد برخاسته، گویی روزگار بروی دل باخته است) «محمدبن وهیب»

(۳۱۸) – یعنی: (ابنکه من دوری را هلاشت کرده باشم که چرا بهمن ستم کرده خود ستمی بزرگ پشمار می‌رود. از آنکه همین دوری دلباخته آن یاران است اگر همین دوری بر شما روی نیاورده بود

و اگر بدیدار یاران مشتاق نبود چرا با من سرقابت و

دشمنی داشت) «متبی» .

قالوا اشتَكَتْ عَيْنَهُ قَلْتُ لَهُمْ  
مِنْ كَثْرَةِ الْفَتْلِ نَالَهَا الْوَصَبُ  
حُمْرَتُهَا مِنْ دَمَاءِ مَنْ هَبَّتْ  
وَالدُّمُّ فِي النَّصْلِ شَاهِدٌ عَجَبٌ ۴۲۰

در میان این نمونه‌ها و نظایر (الریب تحسنه ... - ۲۱۶) فرق است و آن این است که باد صفت اجتنابناپذیر و ثابتی داشت که همان پوشاندن روی بیار است آنگاه خواسته‌ای گام فراتر نهی و براین عمل باداز خودت علی اورده‌ای امادر این ابیات صفتی را در چشم دیده و تاویل نموده‌ای که آن صفت از علت بیگری عارض چشم گردیده در حالی که امکان ندارد این علم ادعایی خاصیت آن صفت باشد و در اینجا جز یک معنی برای تو معنایی وجود ندارد اما در آنجاترا دو معنی است یکی موبخود و شناخته شده و بیگری معنی پنماری و موهوم. این نکته را بدان.

### تاویل تخیلی و تفسیر در صفت

از چیزهایی که به این هنر شباهت دارد تاویلهایی است که در صفت می‌کنند بی‌آنکه علت و معلولی در بین باشد مانند تفسیر و تاویلی که در بیماریها و تبها کرده و وانعواد می‌کنند که اینها بیماری نیستند، بلکه هوشای سرشار و ذهنها و وقاد و نیروهای اراده و عزم می‌باشند چنانکه شاعر گوید (از طویل) :

حَوَشِيتَ أَنْ تَضَرَّى بِجَسْمِكَ عَلِيَّةً  
أَلَا إِنَّهَا تَلَكَ الْعَزُومُ الْثَّاقِبُ ۴۲۱

وابن بابک گفته است (از وافر) :

فَتَرَتَ وَمَا وَجَدْتَ أَبَا الْعَلَاءِ  
سِوَى فَرَطَ التَّوَقُّدِ وَالذَّكَاءِ ۴۲۲

وابن بیت نیز از کشاجم درباره علی بن سلیمان اخشن‌نقل شده (از رمل) :

(۴۲۰) — یعنی: (گویند که چشم دردمند و رنجور گشته و من در پاسخ آنان گوییم که این از کثرت کشtar است که بیماری به چشم راه یافته سرخی چشم نشان خون‌کسی است که به قتلش رسانده است و مسلماً خون شمشیر خود بهترین گواه است) «ابن معتز».

(۴۲۱) — یعنی: (تو از مردم کناره گرفتی که بیماری بہتن تو چیره گشته اما باید دانست که این بیماری نمودار عزم‌های استوار و بلند است) «ابو ابراهیم شاهی عامری»

(۴۲۲) — یعنی: ای ابوالعلاء تو رنجور وضعیف گشته در حالی که جزفرزونی روشن‌فکری و هشیاری از این بیماری چیزی نمی‌بینی).

انّهَا مِنْ فَضْلِ بَرَدِ فِي الْعَصَبِ  
وَالْمَزَاجُ الْمُفْرَطُ الْحَرُّ التَّهَبُ

۳۲۳  
مَا عَذْرُهَا فِي تِرْكِهَا خَيْرَاتِهَا  
لِتَأْمِلِ الْأَعْصَاءِ لَا لَأَذْارِهَا

وَلَقَدْ أَسْخَطَ قَوْمٌ زَعْمَوا  
هُوَ ذَاكُ الْذَّهَنُ أَذْكَرُ نَارَهُ

وَمَتَازِلُ الْحُمَى الْجَسُومُ فَقُلْ لَنَا  
اعْجَبَتْهَا شَرَّاً فَطَالَ وَقْفَهَا

با بیان پیشین بیش از این اشتراک و پیوند ندارد که هر دو در ذکر تب آمده و می خواهد  
تل را تسکین دهد و جانرا دلخوش سازد و این بود سخن دار جنس و عرض مطلب اشتراک  
نداشند لکن از دیدگاه ستون عمودی معنی و شکل خاصی دارند و یکی نیستند زیرا همیشه  
وجودت را در ممدوح آنگونه که شاعر بیگر انکار کرده انکار نمی کند مثل این است که  
متلبی از خود می پرسد که چگونه این تب جرات کرده است که بر ممدوحش با این جلال و  
شکوه دست یابد و یا چگونه روا است که با این حایه بزرگواری و شرف که ممدوح را است  
بدآزار او برجیزد نه مگر همه دلها بدو تعلق ندارد و بهمین جهت متلبی براین سؤال  
پاسخی یافته و در این آزاری گهتربرت من ممدوح روا داشته بهانه و عندری آورده است و  
همین ابراز شگفتی و تعجب در ابیات زیر آمده است (از وافر) :

أَيْدَرِيْ ما أَرَابِكَثْ مَنْ يَرِيْبُ  
وَهَلْ تَرَقِ إِلَى الْفَلَكَ الْخَطُوبُ  
۳۲۵  
فَقَرُبُ اقْلَتْهَا مِنْهُ عَجِيبٌ كُلِّ دَاءِ وَجِسْمُكَ فَوَقَ هِمَةً

(۳۲۴) — یعنی: آن مردی که پنداشتهاند از ف्रط برودت و سرماعصبی است اشتباه  
کرده‌اند از آنکه آن نمونار ذهنی است که آتشش همواره برافروخته و فروزان است  
و نشانده‌اند مزاجی مفرط و گرم می‌باشد که شعله‌ور است.

(۳۲۴) — یعنی: (این تبها بر بدنش مسکن می‌گزینند پس چه دلیلی دارد که این  
تبها تن توراکه بهترین آدمیانی ترک بگویند و این شگفت نیست که تب خصال پسندیده  
و گرم و بزرگواری را درتن تو دیده و دیرگاهی است که در آن مسکن گزیده است  
تا مگر در کفار اعضاً پیکرتو که بر چنان خصال نیک مشتملند بیارمد و گرن تب  
قصد آزار تراندندارد).

(۳۲۵) — یعنی: (آیا این دملی که تن ترا پریشان و رنجور ساخته هیچ می‌داند چه  
وجود بزرگواری را رنج‌دادن است و نیز آیادست حواهش برآسمان بلند ممدوح تواند  
رسید شان پیکر تو بالاتر از آن است که دردی آنرا دریابد بنابراین کوچکترین دردها  
لهمیه دریغ است که به وجود گرامی تو نزدیک شود). «متلبی»

اما باید گفت که آن ایهام و اشاره از این تصریح در این ابیات بهتر است و آن تعجبی که بلا جواب عبطاند از این ابراز شگفتی پسندیده‌تر. و چنین نیست که هر زیاده گویی در سخن موفق باشد و هر توصیفی که توافقی ندارد دلچسب باشد.

از این گونه ابن معتر نیز به شیوه روش و نیکو آورده است (از کامل) :

صَدَّتْ شَرِيرُ وَأَزْمَعَتْ هَجْرِي  
وَصَغَّتْ صَفَائِرُهَا إِلَى الْفَدَرِ  
قَالَتْ كَبِيرَتْ وَشِبَّتْ قَلْتُ لَهَا  
هَذَا غُبَّارُ وَقَائِعُ الدَّهَرِ  
۳۲۶

نمی‌بینی که شاعر نخواسته است این حالتی را که بدو دست یافته است پیری بنامدو توسل به انکار پیری را کوتاه‌ترین راه نفی عیب و گسترش خصوصت نداشته است و این راه عامیانه را که پیری را اثبات و آنگاه عیجوبی می‌کنند، از عیب پنیری باز ناشته امتو خواسته است خطای عیجوبانرا بدانان نشان دهد و بطلان سخن و نقض گویی آنان را بر صاند و سخنی بگوید نظیر شعر بختی: (و بیاض البازی ... ۳۰۱)

همچنین است آنجا که شاعران پیری را مورد تاویل قرار داده و گفته‌اند که پیری با سپیدی موی که از طریق عادت و بانگیزه خلقت عارض می‌گردد نیست بلکه این پیری و سپیدی موی، نور عقل و ادب آدمی است که بر تافته و از سروصورتش نمایان گشته است. چنانکه طائی کبیر گفته است (از بسیط) :

فَإِنَّ ذَلِكَ أَبْسَامُ الرأْيِ وَالآدَبِ  
وَلَا يُرُوْغُكِيْتُ إِمَاضُ الْفَتَيْرِ يَهِ  
۳۲۷

وشایسته است که بدانی باب تشیبهات از این راه به پایه نوعی افسون رسیده است که نمی‌توان شگفتی آنرا توصیف نمود و بیان ما نمی‌تواند ژرفای آن لطف و ظرافتی را کمدارد برساند. اینگونه بیان به پایه‌یی رسیده که گریزپایی و بیوفایی عاشق پیشگانها رد می‌کند و گاه پدران و مادران فرزند مرده را سرگرم می‌سازد و گرهای وحشت را بیاز می‌کند و آن مسرتی را که در وجود ما گمگشته است برما فرامی‌خواند، شعر را آن توانایی می‌دهد که در فخر و میاهات زبانی گشاده و بازداشته باشد و توان و منزلت بیان را کاملاً آشکار می‌سازد. نمونه این گونه بیان سخن ابن‌رومی است (از کامل) :

خَجَلَتْ خَدُودُ الْوَرَدُ مِنْ تَفْضِيلِهِ  
خَجَلَ تَسْرُدُهَا عَلَيْهِ شَاهِدٌ  
لَمْ يَخْجَلْ الْوَرَدُ الْمُوَرَّدُ لِسُونَهُ  
الْأَ وَنَاحِلُهُ الْفَضِيلَةَ عَانِدٌ  
لِلنَّرْجِسِ الْفَضِيلُ الْمَبِينُ وَإِنْ أَبَى  
آبٍ وَهَادَ عنِ الطَّرِيقَةِ حَائِدٌ

(۳۲۶) - یعنی : شریر از منزو و گردان شد و هجران من ثابت گردید و ضمیر ونهانخانه او بهمکر و حیله گرایید، او مرا گفت: پای بهمن گذاشتی و پیر شدی، و من گفتم این غبار که هی‌بینی همان وقایع روزگار است).

(۳۲۷) - یعنی: (درخشش و سپیدی موی سر آغاز پیری ترا نفرید از آنکه این لبغند رای و دانش است) «ابوتمام»

زَهْرَ الْرِّيَاضِينَ وَأَنَّ هَذَا طَارِدُ  
بِتَسْلِبِ الدُّنْيَا وَهَذَا وَاعِدٌ  
وَعَلَى الْمُدَامَةِ وَالسَّمَاعِ مُسَاعِدٌ  
أَبْدَا فَانِكَّ لِامْحَالَةَ وَاجْدُ  
مَا فِي الْمِلاَحِ لَهُ سَمَّيَ وَاحِدٌ  
بِجَيَا السَّحَابِ كَمَا يُرْبِيَ الْوَالِيدُ  
شَبَهَمَا بِوَالِدِهِ فَذَاكَ الْمَاجِدُ  
وَرِئَاسَةَ لَوْلَا الْقِيَاسُ الْفَاسِدُ

۳۲۸

فَصْلُ الْقَضِيبِيَّةِ أَنَّ هَذَا قَائِدٌ  
شَتَانَ بَيْنَ النِّينِ هَذَا مُوعِدٌ  
بِتَهْنِيَ التَّدِيمَ عَنِ الْقَيَّبِ بِلَحْظِيَهِ  
أَطْلَبُ بِعِفْوِكَ فِي الْمَلَاحِ سَمِيَهِ  
وَالْوَرَدُ أَنْ فَكَرْتَ فَرَدُّ فِي اسْمِيَهِ  
هَذِي النَّجُومُ هِيَ الَّتِي رَبَّتْهُمَا  
فَانْظُرْ إِلَى الْأَخْوَيْنِ مِنَ الْأَنَاهِمَا  
إِنَّ الْخُدُودُ مِنَ الْعَيْوَنِ نَفَاسَهِ

نمایش هنرمندی شاعر در این ایيات نخست این است که شاعر نخست به تشبیه معکوس پرداخته (چنانکه در بخش تشبیهات یاد شد) سرخی گل را به سرخی شخص شرمگین هانند کردیه آنکه این را بفرازوشی سپرده و خود را برآن داشته که باور کند که گل سرخ حقیقت شرمگین است سپس برای اینکه این بیان در دلش باستواری و اطمینان تاثیر کند برای این شرم علی آورده و آن اینکه گل سرخ بهترگش ترجیح داده شده است و از این رو خود را درخور پایگاهی می بینند که درخور آن نیست این است که سرخ گل شرمگین گشته واز عیجمویی حرفگیران و ریشخند عیجمویان بیم ندارد و در خود حالت کسی را احساس می کند که او را مددحی کرده‌اند که بیم ندارد دروغ آن در آید و در مدحش چندان افراد شده که هر که بخواهد بیوینگرد مسخره خواهد کرد، آنگاه هوش سرشار و طبع گهرزای شاعر

(۳۲۸) — یعنی: (گونه‌های گل سرخ از اینکه او را برتری داده‌اند شرمگین گشته است، سرخ گل از اینکه مرخ کون است شرسار نیست او از این شرسار است که آنکه برتری را بُوی نسبت نداده سخنی بُزا نگفته است، فضیلت آشکار نرگس را است اگر چه کسی از او روگرداند یا برگرداند میگردد. کوتاه سخن آنکه این یکی پیشوای کوهای باخ است و آن دیگری طرد کننده آنها میان آن دو خیلی فرق هست این (کل سرخ) ها را بپایان روزگار گل، تهدید می‌کند و آن دیگری نوید بهاران می‌دهد. نرگس باانگاه دیدگان خود حریف خود را از زشتی بازمی‌دارد و بهمیانه وسیع برانگیخته و یاری می‌دهد. درهیان زیباییان و حریفان برای او همتایی بیان توهرگز او را همتایی نمی‌یابی. سرخ گل اگر نیک بیندیشی نامش نیز یگانه است و در میان زیباییان کس همنام او نیست این ستارگانند که نرگس و سرخ گل را بباران ابر پروریده‌اند، آنگونه که پدر فرزند می‌پرورد. بداین دو برادر بنگر هر کدام بیشتر به پیر شباht دارد، شکوه و بزرگی از آن او است. اگر قیاس فاسد و خطاکار نبود کجا ممکن بود گونه‌ها را از چشمها در زیبایی و برتری برابر شمرد؟)

بیان او را با استدلال دیگری در شان نرسکس زیور بخشیده آنجا که شایستگی او را در برتری گل سرخ بیان داشته است و این سخن را چنان زیبا و نیکو آورده که تغییر آنرا جز در این اشعار نمی‌توانی بیابی:

از اشعاری که شایسته است در این بخش آورده شود و در نهایش لطف هنر و صنعت اینجا آورده شود شعر ابوهلال عسگری است (از کامل):

زَعْمَ الْبَنْفِسْجُ أَنَّهُ كَعَذَارِهِ	حُسْنَا فَسَلَّوَا بِنَ قَفَاهِ إِسَانَهِ
فَلَكَشَدَّمَا رَفَعَ الْبَنْفِسْجُ شَانَهُ	لَمْ يَظْلِمُوا فِي الْحُكْمِ إِذْ مَلَوْا بِهِ

٣٢٩

از شاعران متاخر و محدثین شعراء در این فن نکته‌ها و لطیفه‌ها و ابتکارات و ظرائفی در دست است که هرچه ستایش کنی باز بیش از آن در خور ستایش است و پنهنه فضیلتش در گستره قلمرو، تنگ میدان نیست از آن جمله است سخن ابن‌نباته در توصیف اسب (از وافر):

وَأَدْهَمَ يَسْتَمِدُ اللَّيلُ مِنْهُ	وَتَطَلَّعُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ الشُّرَيْأَا (٢٢٥)
سَرِي خَلْفَ الصَّبَاحِ يَطِيرُ مُشَيًّا	وَيَطَوِي خَافَهَ الْأَفَلاكِ طَيًّا
فَلَمَّا خَافَ وَشَكَّ الْفَوْتِ مِنْهُ	تَشَبَّثَ بِالْقَوَافِعِ وَالْمُحْجَيَا

٣٣٠

اشعاری نیکوتر و برتر از این که از صنعت و ظرافت استوارقری برخوردار است آنجا است که می‌گوید (از کامل):

فَكَانَمَا لَطَمَ الصَّبَاحُ جَيْنَهِ	وَأَغَازَ اِيْنَ قَطْعَهِ چَنِينَ اِسْتَ :
---------------------------------------	--

هَادِيهِ يَعْقُدُ اَرْضَهِ بِسِمَائِهِ	قَدْ جَاءَنَا الطِّرْفُ الَّذِي اَهْدَيْتَهُ
رُحْمًا سَبِيبُ الْعُرْفِ عَقْدُ لِيَوَاهِهِ	أُولَاهَةَ وَلَيَتَنَا فَبَعْثَتْهُ

(٣٢٩) — یعنی: بنشه پنداشت که در زیبایی رخسار او را هاند از آنرو از قفا زیانش را بیرون کشیدند اینکه در زیبایی به‌امثل زده‌اند برگزار نیست از آنکه بنشه پایگاه او را سخت بالا برده است).

(٣٣٠) — ترجمه (چنان اسب سیاهی بود که شب تیرگی خود را از او می‌گرفت و میان دوچشم ثریا می‌درخشد و بدنبال صبح در حال رهنوردی می‌پرید و در پس آن افالک را سخت درمی‌نوردید و چون از سرعت جدایی ترسید پاها و رخسار خود را وسیله قرار داد).

(٣٣١) (الف) — یعنی: (گویی سپیده صبح از روی انتقام صورت اورا طبانچه زده حتی در پهلوها و شکم او فرورفته است).

ماءُ الْدِيَاجِيٍّ قَطْرَةً مِنْ مَا يَهِي

نَخَتَالُ مُنْهُ عَلَىٰ أَغْرَمَ حَجَلٍ

فَكَانَمَا لَطَمٌ . . . .

مُتَبَرِّقُوا وَالْحَسْنُ مِنْ اكْتِفَالِهِ  
لَوْكَانِ لِلْنَّيْرَانِ بَعْضُ ذَكَائِهِ  
إِلَّا إِذَا كَفَكَفْتَ مِنْ غُلَوَاهِ  
جَتَّى يَكُونَ الظِّرْفُ مِنْ أُسْرَائِهِ

مُسْتَمْهَلًا وَالْبَرْقُ مِنْ اسْمَاهِهِ  
مَا كَانَتِ النَّيْرَانُ يَكْمَنُ حَرَّهَا  
لَا تَعْلَقُ الْأَلْحَاظُ فِي اعْطَافِهِ  
لَا يُكَمِّلُ الْأَطْرِفُ الْمَسْحَاسَنَ كُلَّهَا

ب ۳۲۱ جرسان

از اشعاری که از حیث زیبایی ابداع و دودوی از تکلف برتری آشکاری در پنهان‌اینگونه سخنوری دارد این شعر شاعر است (از طویل) :

وَمَاءُ عَلَى الرَّضْرَاضِينَ يَجْرِي (کَانَهُ  
كَانَهُ بِهَا مِنْ شَدَّةِ الْجَرِي جِنَّةً)

۳۲۲ وَقَدَ الْبَسْتَهُنَ الْرَّيَاحُ سَلاَسْلاً

این شاعر را بخت یاری کرده که پیش از وی راه این گونه تشییه و تخيیل کوبیده و هموار گشته است و عرفا جامه‌های زره را به سطح متوجه آبدانها مانند می‌کنند و شاعر از سطح عرف نیز بالا رفته و آنرا به زنجیرها مانند کرده است چنانکه همین کار را این معتر کرده و جایی گفته است (از طویل) :

وَانْهَارِ ماءِ كَالسَّلَاسِلِ فُجُرَتْ

لُرْضِيمِ اولَادَ الْرَّيَاحِينَ وَالْزَّهْرِ

۳۲۳

(۳۲۱) — یعنی: (آن اسبی که هدیه کرده بودی رسید، گردن آن زمین را به ماسان می‌بست آیا بهما فرماتروابی ولایتی داده‌ی و آنرا به جای نیزه برگزیدمای موی یا این اسب در حکم پرچم آن است بر اسبی سپید پیشانی که هر چهار پایش سپید است بر خود می‌باشد اسبی که آب تاریکیها قطره‌های از آب اوست در حالی که این اسب پای می‌نشارد و درنگ می‌کند یکی از نامهایش برق است و در حالی که باحسن و زیبائی هرچه بیشتر برق پوش است اگر شعله‌های آتش اندکی از تیزه‌وشی او را داشتند هرگز حرارت‌شان کاسته و تا پیدید نمی‌شد چشمها فقط آنگاه پهلوهای این اسب را توانند دید که از سرکشی بازش بدباری و متوقفش کنی زیبایی این اسب آنگاه کامل می‌گردد که چشم او را گم کند و سرگشته و اسیر نمی‌داند او باشد).

(۳۲۲) — یعنی: (آب بر روی شنها و ریگها چنان روان است که پنداری افعیها را ترس فراگرفته و بینبال پناهگاهی می‌شتابند و از شدت روانی گویی پریان در آن آرمیده‌اند و بادها بر پیکر آنها جامه‌های زنجیری پوشانده‌اند).

(۳۲۳) — جویهای آب به زنجیرهای مانند که از هم گشوده و گستته شده‌اند تا مگر کودکان گل و ریحان را شیر بدهند).

شاعر در این سخن استادی را آنجا به کمال رسانده که برآن صفتی افزوده، بدینسان که آتش با تموج و زنجیروار روان است و بدینترتیب دستیازی بهآن را ممکن و آسان کرده است از آنکه تندی حرکت و فرط شتاب از اوصاف دیوانگان و آرامش و تانی از خصوصیات عقل میباشد.

ابن معتر درباره شمشیر الموفق در ابیاتی از همین دست سخن‌گفته است (از سریع) :

و فارسِ أَعْمَدَ فِي جُنْتَةٍ  
ثُقْطَعَ السِّيفَ إِذَا مَاوَرَدَ  
كَانَهَا ماءً عَلَيْهِ جَرَّأَ  
حَتَّى إِذَا مَا غَابَ فِي جَمَدَ  
فِي كَفَّهُ عَضَبَ إِذَا هَزَّ  
حَسَبَتَهُ مِنْ خَوْفِهِ يَرْتَعِدُ  
۳۳۴

شاعر خواسته است بسریع به حرکت شمشیر علیٰ بیاورد و آن لرزه‌ای است که از ترس مملووه‌بیت او بر اندام شمشیر عارض می‌شود و مثل اینکه ابن‌بابک براین بیان نظرداشته و لرزش را از او برداشته است (از متقارب) :

فَانْ عَجْمَتْسَى نَيْوبَ الْخَطْبَوبِ  
وَأَوْهَى الزَّمَانَ قَوْيَ مَنْتَسِى  
فَمَا اضْطَرَبَ، السِّيفَ مِنْ خِفْفَةِ  
وَلَا ارْعَدَ السَّرْهَمَ مِنْ قَرْةِ  
۳۳۵

جز اینکه اینجا شاعر روش نیگری را دنبال کرده و خواسته است بگوید گرچه حرکات نیزه نوعی لرزش است ولی این آن نیست که این لرزش بجهت عارضه یا آفتی امت و گویا در این ابیات عکس قضیه را بیان می‌کند که نمی‌خواهد صفت و حالت لرزه را به علیٰ منسوب کند که مخصوص جانداران است. در حالی که ابن‌معتر لرزه شمشیر را معلول همان علیٰ می‌داند که موجب لرزه جانداران می‌شود. پس این را بدان. و همین لرزش را همانگونه که وصف کردم در این ابیات باز گوکرده است (از سریع) :

(۳۳۴) - یعنی: (بسا پهلوان دلاور که در سپر خود فرورفته سپری که با فرود آمدن شمشیر پاره می‌شود، این سپر آنگاه که یالان را در بر گرفته همچون آب روان است و چون نباشد چیز جامد و خشکی است و در کف او تیغ برانی است که هرگاه به اهتزاز و جنبش برآید چنان است که از ترس او بلهزه درآمده است).

(۳۳۵) - یعنی: (هرگاه دندانهای حوادث در من فروروند و روزگار رشته‌ها و ریسمانهای توان مرا سست کند و بگشاید تیغ من از هراس به لرزه و اضطراب نمی‌افتد و از سختی سرما اندام نیزه من به لرزه نمی‌آید).

قالوا طواه حزنه فانحنى

فقلت والشك عدو اليقين

ما هيـف النرجـس من صـبـوة

ولا الضـنى فـى صـفـرة اليـاسـمـين

ولا ارتعـاد الـسيـف من قـرـة

ولا انـطـافـالـرـمـيع من فـرـطـ لـينـ ۳۳۶

از ایاتی که شایسته است همسنگ این ایات بشماریم، این سخن بعتری است (از خفیف):

**يَتَعَشَّرُنَ فِي السُّحُورِ وَالَاَوَّلِ** جهه بـسـكـرـآـلـمـاـ شـرـبـنـ الدـمـاءـ ۳۳۷

دراینجا شاعر عمل نیزه زدن را شکو خیلن نامیده همچنانکه این معتز حرکت و جنبش شمشیر را لرزه خوانده است آنگاه شاعر برای همین شکو خیلن علی آورده، آنگونه که برای لرمهم علی آورده بود پس آگاه باشد.

شعر علیه نیز از همین باب است (از خفیف):

**وَكَانَ السَّمَاءَ صَاهِرَتِ الْأَرَضَ** ضـنـ فـصـارـ النـثـارـ مـنـ كـافـورـ ۳۳۸

وابو تمام گفته است (از طویل) :

**كَانَ السَّحَابَ الْفُرَّغَيَّيْنَ تَحْتَهَا حَبِيبًا فَمَا تَرْقَأَلَهُنَّ مَدَامُهُ ۳۳۹**

همینی است سخن السری در توصیف هلال (از منسح) :

(۳۴۶) — یعنی: (گفتند که اندوه او را درهم پیچیده و قامتش را کمان کرده است من گفتم همانگونه که شک دشمن یقین است و باهم یکسان نیستند کشیدگی و نزاری نرگس را نباید معلول ندادنی و جوانی او دانست و زردی رخ یاسمهین را نباید تدلیل لاغری او گرفت لرزه شمشیر از سرها نیست و خم شدن نیزه از بسیاری نرمی آن نمی باشد).

(۳۴۷) — یعنی: (نیزه‌ها از بیم آنکه خون آشامیده‌اند مستانه در گلوها و چهره‌ها شکو خیله می‌شوند).

(۳۴۸) — یعنی: آسمان گوبی بازمین خویشاوندی کرده که کافور (برف) برآن نثار می‌دارد).

(۳۴۹) — یعنی: (ابرهایی که بشدت می‌بارند یار خودرا توگوبی در پای آن بلندیها گم کرده‌اند، از آن رواست که سر شک دیده‌شان هرگز آرام نمی‌گیرد).

جامعه شهر السرور شوال'

آنگاه گوید :

### فُضَّلَةُ عَنِ الصَّائِمِينَ فَأَخْتَالُوا ٣٤٠ بـ

در یکایک این اشعار نوعی فریبکاری و مبالغه در قلمرو تشبیه بکاررفته است و چنین پنداشتائند آنچه در عرف از راه تشبیه حاضر می‌شود حقیقت در پیشگاه این گویندگان وجودداشته است و از اینرو است که در تحقیق این تشبیهات دیگر نیازی به آوردن برهان و اقامه دلیل نمی‌دیدماند. و بهمین جهت است که دیدم «علبة» میان آسمان و زمین عروسی برقرار کرده و ابرها را «ابوتام» یار و دوستی فرض کرده که در خاک آرمهیده و ناپدید گشته است و «سری» نیز برآن بوده است که روزمنداران بریندی سخت استوار بوده‌اند و چون این بند گسته شده دونیمه گردیده و هرینیمه آن بمشکل هلال آمده است.

فرق بین شعر سری و طائیین (ابوتام و علبه) این است که تشبیه برف به کافور امری عادی و عامی و در زبانها جاری است همچنین اشک پنداشتن قطراتی را که از ابر فرو می‌ریزد و آسمان و آسمان را گریان فرض کردن یک کار معمولی است، اما تشبیه هلال‌ها بهبند به خودی خود متناول نیست اما نظیر این تشبیه متناول است و معنی آشکاری دارد و مراد ما از نظری این تشبیه همان تشبیه هلال ماه بهبند بریده شده است چنان‌که شاعر گوید (از رمل) :

### حَاكِيًّا نِصْفَ سِوارِ مِنْ نُصَارَى يَتَوَقَّدُ ٣٤١

و چنان‌که سری گفته است (از وافر) :

### وَلَاح لَنَالْهَلَالَ كَشِطِرِ طَوقِ عَلَى لَبَّاتِ زَرْقَاءِ الْلَّابَسِ ٣٤٢

الا اینکه تشبیه ساده است و در آن تعليیلی بهنظر نمی‌رسد که وجود یاره و گردنبندی را ایجاد کند پس بهاین نکته دقت کن.

در جایی دیدم که یکی از شاعران بیت سری را (کانه قید فضله) با ایاتی دیگر جمع

(٣٤٠ الف) — یعنی: (شوال ماه شاده‌انی ترا فرار سیده و ماه روزه را هلاک کتندی‌ای غافلگیر ساخت).

(٣٤٠ ب) — یعنی: (هلال ماه مانند گردنبندی میخین و محکم است که از گردن روزمنداران گشوده‌اند).

(٣٤١) — یعنی: (همانند نیمه دستبندی زرین شعله می‌کشید).

(٣٤٢) — یعنی: (هلال‌ماه دربرابر ما مانند نیمه گردنبندی که بر سینه زنان کبود جامه پدرخشد نمایان گردید).

کرده قطعه ابن حجاج را خوانده است (از کامل) :

أَصْيَافُهُ مَا تَوَجَّهُ جَمِيعًا	يَا صَاحِبَ الْبَيْتِ الَّذِي أَيْنَا
فِلَدِيَكَ شَرْفًا رَفِيعًا	مَالِيْ أُرْيَ فَلَكَ الرَّغْبَةِ
وَقْتُ الْمَسَاءِ لَهُ طَلْوعًا ٣٤٣	كَالْبَدْرِ لَانْرَجُواْلِي

آنگاه گفته است که شاعر قرص نان را بمحاجهت بهدر و ماه تشبيه کرده: یکی از حیث گردی شکل، دوم از این جهت که بهنگام شام طلوع نمی‌کند و گفته است که بهترین تشبيه آن است که دو معنی را جمع بکند، چنانکه ابن الرومي گفته است (از رمل) :

يَا شَبَّيْهَ الْبَدْرِ فِي الْحَسْنِ	نَوْسَفِي بُعْدِ الْمَسَالِ
جُدُّ فَقْدٌ تَنَفَّجِيرُ الصَّحْفِ	وَةُ سَالِمَاءِ الزَّلَالِ ٣٤٤

ونیز از ابراهیم بن مهدی نقل کرده (از کامل) :

وَرَحْمَتَ أَطْفَالًا كَأَفْرَادِ الْقَطَا	وَهِينَ وَالْهَمَ كَفَوْسِ النَّازِعِ ٣٤٥
--	---

آنگاه گفته است که نظیر این گفته «سری» است: (کانه قید فضة حرج ۳۴۰) در حالی که سخن «سری» بدلایاتی که ذکر کرد شبیه نیست مگر آنکه گفته شود «سری» از گردنبند سیمین که برنگ سیم است فقط شکل هلال را اراده کرده است اما اگر مرادش نکته‌ای باشد که برانگیزندۀ احباب و شگفتی است نمی‌توان این ایيات را با سخن «سری» برابر دانست و با هم سنجید، از آنکه در این ایيات بخشی هست که متنضم بیان علتی نیست بلکه در آن شبیه بهشی پیوند یافته چنانکه ناله و خم شدن را از کمان و گردی و طلوع شامگاهی را از ماه گرفته است و هیچیک از این دو معنی علت دیگری نمی‌باشد و نیازی نیست یکی از این تشبيهات وسیله توجیه دیگری قرار نگیرد، از ایاتی که نظیر بیت سری و برووش او آمدۀ، قول ابن معتز است (از متقارب) :

سَقَانِيْ وَ قَدْسُلُّ سِيفُ الصَّبَا	حِ وَاللَّيلِ مِنْ خُوفَهُ قَدْ هَرَبَ ٣٤٦
---------------------------------------	--

(۳۴۳) – یعنی: (ای صاحبخانه‌ای که مهمنانش همگی مرده‌اند چه شده است که قرص نان را در پیش تو بعانتد قرص ماه بلند ور فیع می‌بینم ماهی که بهنگام عصر امید طلوع آنرا نداریم) .

(۳۴۴) – یعنی: (ای آنکه در زیبایی و دوردست بودن ماه را هانی نیکی و احسان بکن که سنگ در عین سختی در برابر آب زلال سوراخ می‌شود) .

(۳۴۵) – یعنی: (کودکانی را که همچون جوجه‌های مرغ قطا بودند و زاری آن سرگشته کوی عشق را که چون کمان تیرانداز می‌نالید رحم آورده‌ای) (ابراهیم بن مهدی) .

(۳۴۶) – یعنی: (ساقی مرا پیمانه‌یی داده و سیراهم کرد در حالی که شمشیر صحگاهی کشیده شده و شب از بیم او گریخته بود) .

در بیت قبل شاعر بدتشیه آشکار و گفتار ساده، چنانکه در این بیت آورده قانع نبوده است  
سریع) :

حَتَّىٰ بَدَا الصَّبَاحُ مِنْ نَقَابٍ  
كَمَابَدَا الْمُنْصُلُ مِنْ قِرَابٍ ۖ ۳۴۷

و در این بیت (از کامل) :

أَمَا الظَّلَامُ فَحِينَ رَقَّ قَمِصَهُ  
وَأَقَى يَاضُ الصَّبَحِ كَالسَّيْفِ الصَّدَى ۖ ۳۴۸

ولکن خیلی هایلم این نکته بررسی شود که او خواسته است ثابت کند که آنجا شمشیر اختتمای هست و چنان وانمود کند که نمی‌داند در این بخش تشبیه به عقل آمده، بلکه قصد بیان سپیدی درازی است و از آنجا رسیده بهاینکه ظلمت را به شمن شکست خورد همیشه که از قطایش شمشیر کشیده باشد و از بیم آنکه میادا اورا بزنند پایه فوار گذاشده تشبیه کرد هاست. نمونه‌ای از این پندار که شب را بیمناك از روز قلمداد کنند (نه در این مقوله‌ای که ما داریم بیان می‌کنیم) سخن این شاعر است (از طویل) :

سَبَقْنَا إِلَيْهَا الصَّبَحَ وَهُوَ مُقْنَعٌ  
كَمِينٌ وَقْلَبُ اللَّيلِ مِنْهُ عَلَى حَذَرٍ ۖ ۳۴۹

و خالدی بیت اول اورا چه نیکو گفته و چنین گفته است (از منسخ) :

وَالصَّبَحُ قَدْ جُرِدتْ صَوَارِمُهُ  
وَاللَّيلُ قَدْ هَمَّ مِنْهُ بِالْهَرَبِ ۖ ۳۵۰

ولین قطعه‌ی از این معتر است که بیتی از آن مقصود ما است (از کامل) :

وَانْظُرْ إِلَى دُنْيَا رَبِيعٍ أَقْبَلَتْ	مِثْلَ الْبَغْيِ تَبَرَّجَتْ لُزُنَاتٍ
جَاهَ تَنَكَّرَ زَائِرَةً مِثْلَ عَامٍ أَوْلَ	وَتَلَبَّسَتْ وَتَعَطَّرَتْ بَيْنَاتٍ
وَنَطَقَتْ صَنُوفُ طَيُورٍ هَايْلُغَاتٍ	وَإِذَا تَعَرَّى الصَّبَحُ مِنْ كَافُورٍه

(۳۴۷) – یعنی: (آنگاه که سپیده دم از پشت حجاب آنگونه که شمشیر از نیام نمایان شود، هویدا شد).

(۳۴۸) – یعنی: (اما آنگاه که پیراهن ظلمت نازک شود و سپیده صبح همچون شمشیر تشنۀ فرار سد) «ابن معتر».

(۳۴۹) – یعنی: (بهنگام صبح بروی چیزی جسم ذر حالی که او رخ در نقاب کشیده و دل شب از او در بیم و اضطراب بود) «ابن معتر».

(۳۵۰) – یعنی: (تیغه‌ای صبح از آن بر هنه شده و شب نیز از بیم آن گریزان است).

**والوردُ يَصْحِكُ ثِمَنْ نَوَاطِرِ نَرَجِسٍ قَدِيتْ وَآذَنْ حَيَّهَا بِمَاتِ ۳۵۱**

مراد ما همین بیت‌اخیر است از آنکه خنده گل سرخ‌وهرشکوفه و گلی که شکوفان می‌گردد چنین شناخته و معروف شده است ولی شاعر در این بیت تعلیلی بکار برده و گل سرخ را چنان وصف کرده که گویی می‌اندیشد و تمیز می‌دهد. نمی‌بینی که نرسنگس را بر سپری شدن روزگار و ادبیار دولتش و اینکه آثار فنا در او پدیدار گشته، شماتت می‌کند. ابن معتر همین خنده گل را جای دیگرباز گفته است (از خفیف) :

**ضَمَحِكَ الْوَرْدُ فِي قَفَّا الْمُتَشَوِّرِ وَاسْتَرَبَّ حَنَّا مِنْ رِعَادَةِ الْمَقْرُورِ ۳۵۲**

و با این بیت آمدن تابستان و گرمای هوا را توصیف می‌کند نمی‌بینی که از پس همین بیت می‌گوید :

**وَشَمِيمْثَا السَّرِيعَانَ بِالْكَافُورِ  
فَالرِّحْيلَ الرِّحْيلَ يَا عَسْكَرَ اللَّذَا ۳۵۲**

و این پایگاه همان گل سرخ است که ابن‌رومی عیش گرفته است :

**فَصَلَ الْفَضِيَّةَ أَنَّ هَذَا طَارِدٌ  
زَهْرَ الرَّيَاضِ وَأَنَّ هَذَا طَارِدٌ ۳۲۸**

وابن معتر خندانی گل سرخ را صفت دورکنندگی و ملاحتاً و خوانده و می‌گوید او برآنکه بروی غلبه کرد می‌خنددو نیز از اشعار ابن‌معتر که در آن خنده را با نوعی تعلیل در آمیخته این است (از کامل) :

**مَاتَ الْهَوَى مِنِي وَضَاعَ شَبَابِي  
وَقَضَيْتُ مِنْ لَذَاتِهِ آرَابِي ۳۵۳**

(۳۵۱) — یعنی: (به‌دنیای بهار بنگر که چگونه مانند زنی بدکار روی آورده است زنی که زیور اندام خودرا آشکار کند و مانند نخستین سال ترا دیدار کند و جامه گیاهان را به تن کرده و عطر‌آگین گشته است و آنگاه که صبح خودرا از روشنی کافورین برهنه سازد و گروه پرندگان به زبانهای گوناگون زبان می‌گشایند و سخن می‌گویند و سرخ گل بر چشم‌ان خاشاک گرفته نزکن می‌خندد و مرگ را در برابر زندگانی آنها خاطرنشان می‌کند).

(۳۵۲ الف) — یعنی: (گل سرخ به‌دنیال گلان پر پر گشته خندماش گرفت و ما از لوز سرما آرمیدیم) (ابن معتر) .

(۳۵۲ ب) — یعنی: (خنکی این سایه خواب را خوش یافتیم و بوی ریحان را با کافور همراه کردیم پس ای سپاه خوشیها و لذتها از هر باغ و آبدانی باید کوچید).

وَإِذَا أَرَدْتُ تَصَايِّبًا فِي مَجْلِسٍ  
فَالشَّيْبَ يَضْحَكُ بِي مَعَ الْلَّا حِبَابٍ ۝ ۳۵۳

قردیدی نیست که در این خنده یک مفهوم افزونتر از خنده‌یی که در، این شعر دعبل هست  
تجلى دارد (از کامل) :

### ضَحَّكَتِ الْمُشَيْبِ بِرَاسِهِ فَبَكَى ۝ ۳۵۴

و این افزونی آنجا است که پیری متعجبوار از اینکه شخصی کاری بکند که متناسب  
شان او نیست و فقط خودرا به چیزی که اهل آن نیست مکلف سازد خنديده است ولی  
در آن بیت چنانکه یاد کردم، صورت تشییه را مخفی داشته و مورد تناسی و غلط قرارداده  
است. و بهمین سان است آنگاهه گوید (از رجز) [tabarestan.info](http://tabarestan.info)

لَمَّا رَأَوْنَا فِي خَمِيسٍ يَتَهَبُ فِي شَارِقٍ بِضَحْكَتِهِ مِنْ غَيْرِ عَجَبٍ  
كَانَهُ صَبَّ عَلَى الْأَرْضِ ذَهَبٌ وَقَدْ بَدَأَتِ اسْيَافُهُ مِنَ الْقُرْبَ  
حَتَّى تَكُونَ لِمَنْ يَا هُمْ سَبَبٌ نَرَقُلُ فِي الْحَدِيدِ وَالْأَرْضُ تَجِيبُ  
وَحَنَّ شَرِيانٌ وَنَبَعٌ فَاصْطَحِبْ تَنَرَّسُوا مِنَ الْقِتَالِ بِالْهَرَبِ ۝ ۳۵۵

مقصود شاعر از خنده بی جهت که در آن علت خنده را نفی می کند، بیان و نمایش  
یک خنده حقیقی است. نهی بینی که هرگاه به تشییه صریح بپردازی و بگوین (هیات افتتاب  
در درخشندگی همچون هیات یک شخص خندان است) و بلافصله بگوین (خنده بی جهت)  
سخن نامقوبلی گفتهای و بدان که هرگاه این سخن شاعر تازی را (از رجز) :

كَانَهَا مِنْ خَلْعِ الْهِلَالِ وَنَشَرَةٌ تَهْزَأُ بِالنَّصَالِ ۝ ۳۵۶

از این قبیل بشماری، مانعی نخواهد داشت.

(۳۵۳) — یعنی: (دلباختگی و عشق من مرد و جوانیم تباہ گشت و کام خودرا از  
لنات جوانی برگرفتم و سیری کردم و چون از نرگس عشق‌سازی خواهم پیری من  
هرراه دوستانم برمن می خندند) «ابن معتز».

(۳۵۴) — یعنی: (پیری برس او خنده گرفته و آنگاه غمکین و گریان است) «دعیل  
بن علی».

(۳۵۵) — یعنی (آنگاه که درمیان لشکر آفتاب را دیدم که شعله می کشد و بی جهت  
می خندد گوینی بزمین طلا می ریزد در حالی که شمشیرهایان از تهیگاهها بیرون آمدند  
تا مقدمات مرگ آنان را تدارک کند. ما درمیان آهن (اسلجم و لباسهای آهنین) دامن  
کشان می رفتیم و زمین نیز اینهمرا می پنیرفت. شریان ما ناله می کرد و جوش خون  
شیون سرمی داد که سپر اندازید و از جنگ بگریزید) «ابن معتز».

(۳۵۶) — یعنی: (بسا زره نیکوینی که شییه پیراهن هار می باشد و بمنفع و شمشیر  
ریشخند می زند) (هلال هار را گویند).

## فصل

### نقی علت طبیعی

واین نوعی دیگر از علت سازی است و بدین‌گونه است که معنایی از معانی یا امری از امور بطور عادی و طبیعی علت مشهور نداشته باشد آنکه شاعر آن معنی را می‌آورد و نمی‌خواهد که بجهت آن علت طبیعی باشد، بلکه علت دیگری بدان قائل می‌شود و نمونه آن در این شعر متبع است (از رمل) :

**مانایهٔ قتلُ آعادیهٔ ولکِنْ  
پتَقَّى إِخْلَافَ مَاتَرَ جَوَالَذِئَابُ ۳۵۷**

آنچه بین مردم معمول است این است که شخص وقتی دشمنان خودرا به قتل می‌رساند این امر معلوم این است که با این کشtar خواسته زیانهای ایشان را از خودشدفع کند و دارایی اش در امان باشد و از سیزده آنان رهایی یابد در حالی که متبع مدعی است که کشtar دشمنان بدست ممدوح علتی دیگر نداشته است .

و باید دانست که این‌گونه علتسازی که شاعر می‌آورد آنجا است که متضمن فایده‌مطلوبی است که به مدح ممدوح بیان‌جاءد، یا تاثیری در نکوهش نداشته باشد چنانکه متبع در این بیت خواسته است ممدوح را به داشتن جود و سخای بسیار بستاید و می‌خواهد بگوید که طبیعت جوانمردی بروی چیره گشته و سخت دوست دارد که حاجت امیدوارانش را برآورد و آنها از نوهیدی در راه آرزوها بازدارد ، پس چون دانسته شد که وقتی به جنگ آغاز کرد گرگان امیدوارند که از این رهگذر طمعه فراوان خواهد یافت و از کشتن دشمنان برآنها وفور نعمت دست خواهد داد. بنابراین ممدوح نخواسته که گرگان را از رسیدن بدین آرزو نومید گرداند و امیدهای ایشان را برباد داده و نیازمندی‌های ایشان را برناورد و دراین علت سازی نوع دیگری از مدح هست و آن اینکه دشمنان را آنچنان می‌تواند در هم کوفته و شکستی آنچنان سخت دهد که دیگر بر آغاز دشمنی طمع نورزند و درنتیجه ممدوح از کشتن وریختن خون آنان بی‌نیاز است و از کسانی که زیادمروی در کشتن از آن روی می‌کنند که خشم خود را پیروز و حاکم گردانند و هم از کسانی که هرگز عفو نمی‌کنند نیست و همانند این اوصاف پسنديده ..... دارد پس اين را بدان .

(۳۵۷) – یعنی: (او نمی‌خواهد در کشتن دشمنانی که دارد زیادمروی کند بلکه کشتن دشمنان از آن جهت است که نمی‌خواهد آرزوی گرگان را که به خوردن لشه دشمنان اهید بسته‌اند بمنوهیدی مبدل کند) .

### تعق در علت سازی

از نمونه‌های شگفتی که براین شیوه بوده و با تعمق و تزفیبینی همراه است، سخن ابوطالب مامونی است آنجا که در قصیده‌ای یکی از وزرای بخارا را می‌ستاید، (از خفیف):

مُغْرِمٌ بِالشَّنَاءِ صَبَّ بِكَسْبِ الْأَيْمَانِ  
لَا يَذُوقُ الْأَغْفَاءَ إِلَّا زَجَاءَ ۳۵۸

گوئی خواب را بدین شرط آورده که روزی خواهان و امیدواران برآین شاهان با آغاز روز در پیشگاه، حضور می‌رسانند، پس شبانگاه که اوقات بارندان بهایشان نیست کم می‌شوند و بدین جهت ممدوح می‌خواهد که با دیدار خواب و شبه نیازمندان انس بگیرد و بسا اوقات که افراط در تعمق معنی این بیت از جایی که به معنی اخلال می‌گردد، می‌خواهد افاده تاکید نماید. نمی‌بینی که این سخن شاعر این پندار را پدید آورده که ممدوح نمی‌خواهد که هر کدام عطا خویشن خود را بگیرد و از آن گروهی که در بیت زیر آمده نیست:

عَطَائُكَ زَيْنٌ لَا مِرْءٍ إِنْ أَصْبَثْتَهُ بُخْرٍ وَ مَا كُلُّ الْعَطَاءِ يَزِينُ ۳۵۹

آنچه این اعتراض را از شاعر دفع کرده و موجب می‌گردد که در حق او کمتر خردگیری بشود، آن است که هم شاعر مطلقاً این است که ممدوح را که از او عطا می‌خواهند خوشقت جلوه دهد و نشان بدهد که در بخشش آنگونه ترشو و اخمو نیست که در مقام عطا با خویشن خویش بستیزد و بدشواری ببخشد تا بگویند که بخشنده است و کسی است که ستایش و هال و دارایی را باهم می‌پسندد و در دلش مفهوم این بیت ابتوتمام نیست (از طویل):

وَلَمْ يَجْتَمِعْ شَرْقٌ وَ غَربٌ لِيَقَاصِدِ الْمَجْدِ فِي كَفَّ امْرِءٍ وَ الدِّرَاهِيمُ ۳۶۰

ممدوح این شاعر از آن گروه که بهشتاب به مدایح گوش می‌دهند ولی از صله ستایشگر

(۳۵۸) – یعنی: (او شیفتۀ تنا و ستایش و عاشق تحصیل مجده و بزرگی است، کسی است که با بخشش و جوانمردی شادمانی اش اوج می‌گیرد و دلشاد می‌گردد. شبانگاهان خوابرا فقط بدان امید می‌چشد که تصویر و شبه یاری خواهند گاشن را (که باهداشان مشمول بخشش و نواخت او خواهند گردید) مشاهده بکند (در خواب نیز ناظر بخشش و برآوردن حاجت نیازمندان باشد).

(۳۵۹) – یعنی: (عطای تو در حق آنکه می‌خواهی بد و نیکی برسانی زینت و آرایش است در حالی که هر عطایی آرایش و زینت نیست) «امین‌ابی‌صلت».

(۳۶۰) – یعنی: (هرگز برای هیچ قاصدی شرق و غرب یکجا جمع نمی‌شوند و مجده و بزرگواری و پول هرگز در کف یک شخص گرد نمی‌آید).

دست نگه میدارند نیست ، آری چون شاعر را این غرض مسلم باشد دیگر در آنچه به گفتهای بد خطور می‌کند نمی‌اندیشد و از این گونه‌پنداشی که یاد شد در این شعر هستی نیز اندکی روا است (از بسیط) :

### ٣٦١ *يُعْطِي الْمُبَشِّرَ بِالْقُصَادِ قَبْلَهُ كَمَنْ يُبَشِّرُهُ بِالْمَاءِ عَطْشَانًا*

واین بیت یک بررسی ضمی است که بخواست خدا در جای دیگر باید مورد تحقیق قرار گیرد و اصل بیت (الطیف المستمیح ۳۵۸) از چنین بیتی است که شاعر گوید (از طویل) :

### ٣٦٢ *أَنَّى لَا سَتْغَشِي وَ مَا بِيْ نَعْسَةً لَعَلَّ خَيْلًا مَنْكِثَ يَأْقِي خَيْلَيَا*

واین اصل بعید نیست که خود از نوع سخنانی باشد که علت غیر معروفی برای آن آورده باشند، لیکن در غرابت و از نظر دوری از محادیت به قوت شهر نخستین نمی‌رسد زیرا گاهی می‌توان تصور داشت که شخص عاشقی دلدارش را که فاصله دوری با او دارد بخواهد در خواب ببیند و همین امر موجب گردد که اختصاصاً خواب را بجهت همین دیدار بخواهد پس این نکته را بدان .

### انواع علت سازی

از آنچه بین فصل مربوط می‌شود سخن این شاعر است (از کامل) :

### ٣٦٣ *أَتَيْعَتُهُ الْأَنْفَاسُ لِلتِّشْبِيعِ رَحْلُ الْعَزَاءِ بِرَحْلَتِي فَكَانَتِي*

از آنکه شاعر برآمدن نفسها را از سینه بمانین علت عجیب پیوند داده است و علت مشهور متعارف این خجالت را که همان حسرت و تناسف است ترک گفته است و مرادش این است که بهنگام حرکت من از کتاب تو صبر نیز از من رفت و مثل این است که چون جای صبر سینه است و نفسها نیز از سینه برمی‌آید، گویی صبر و نفسها هردو در سینه اندیش و هدم بوده‌اند که هرگاه یکی رفت جاذارد که برای ادائی حق دوستی دیگری نیز او را مشایعت کند . این شعر این معتبر نیز از چیزهایی است که بین نوع نظردارد و بیان شیوه آمده و در

(٣٦١) — یعنی: (برای کسی که مژده آمدن همچنان و هراجمانرا بیاورد چنان مژده‌گانی و عظامی دهد که گویی برای تشنه‌کامی مژده آب بیاورند).

(٣٦٢) — یعنی: (من خودرا در جامه خواب‌غرومی بیوشانم در حالی که خوابی ندارم بدان امید که خیال تو با خیال من دیدار کنند) «مجنون حامری».

(٣٦٣) — یعنی: (شکیایی با کوچیدن از کتاب تو از دعتم رفت چنانکه گویی من نفسایم را بخاطر مشایعت تو ببنالت فرستادم) «متتبی».

این دویف قرار دارد، (از منسخ) :

اِذْ غَارَ قَلْبِي عَلَيْكُمْ مِنْ بَصَرِي  
فِيْكُمْ وَفَازَتْ بِلَذَّةِ النَّظَرِ

عاقِبَتْ عَيْنَىٰ بِالدَّمْعِ وَالسَّهْرِ  
وَاحْتَمَلَتْ ذَاكَ وَهِىَ رَابِحَةٌ

زیرا عادت براین جاری است که اشک چشم و بیداری معلول اعراض یار یا اعتراض رقیان و چیزهایی از این قبیل است که همگی مایه اندوه می‌شوند و چنانکه می‌بینی شاعر همه اینها را ترک کرده و مدعی است که علت اشک و بیداری غیرت دل در وه یار است و اینکه دل می‌خواهد بهتهایی دوسترا ببیند و شاعر بخاطر اطاعت فرمان دل و امتنال شیوه اوست که خواسته است دیده را تحت نظرات خود بیاورد و گیفر بعد و اورا گریان پسند و از خوابش بازدارد. همین شاعر جای دیگر در گیفر دادن دیده با اشک و بیخوابی در قصیده‌یی که اولش این است گوید (از خفیف) :

اَبْجُدُ ذَاهِجَرَآَمْ لَيْسَ جَدَّاً  
لَهْفَ نَفْسِي اَرَاكَ قَدْ حَنْتَ وَدَّاً  
خَاضِعٍ لَا يَرِى مِنَ الذَّلِّ بُدَّاً  
مَابِطُولُ السُّهَادِ وَالدَّمْعِ حَدَّاً

فَلِلَا حَلَى الْعِبَادِ شَكَلاً وَقَدَّاً  
مَا بَدَا كَانَتِ الْمُنَى حَدَّثَتْنِي  
مَا تَرِى فِي مُتَّسِيمٍ بِكَثِ صَبَّ  
اِنْ زَنَتْ عَيْنَهُ بِغَيْرِكَ فَأَضَرَبْتَ

شاعر هانند بیت نخست بیداری و گریه را گیفر گناهی می‌داند که دیده مرتكب شده است لیکن در اینجا چشم برغیر دوست نگاه کرده برچیزی که حرام و منوع است ارتکاب ورزیده ولی گتابه در بیت اول تزاحمی است که دیده با دل در دیدار دوست دارد و همین غیرت دل است که موجب گشته که دیده را گیفر دهد درحالی که اینجا غیرت بین دوست و شخص دیگر است، پس این نکته را بدان.

بی‌شبیه بیت دوم از بیت اول قاصر و بیت اول از آن آشکارتر و روشنتر است از آنکه آنجا دل از راه دیده تاراج می‌شود و خصوصیتی در راه دوست میان دیده و دل برقرار است و

(۳۶۴)- یعنی: (دیده خود را با اشک و بیداری گیفر دادم زیرا این از راه دیده است که دل بمن می‌تاخد و آن را با خود می‌برد و سودها برمن گیرد و بدلنت دیدار تو نائل می‌گردد).

(۳۶۵)- یعنی: (ایه کسی که در شکل و اندام آراسته‌ترین بندگان است بگو آیا این دوری و هجران جدی است یا جدی نیست آرزوهای من با من چنین سخن نمی‌گفتند، درینجا بر جان من که می‌بینم تو به دوستی و عشق من خیانت کرده باشی تا در باره چاکر و عاشق و مخلصت که از افتادگی در طریق دوستی تو گریز ندارد چه می‌بینی عاشقی که اگر دیده‌اش با غیر تو زنا کرده‌با او با تازیانه بیداری ممتد و اشگ، حد بن)

این خیلی ظریف‌باگنده از لطافت است. اما نوع غیرت در بیت دوم چیزی است که همیشه وجوددارد و انگهی آوردن لفظ (زن‌کرده) اگرچه از احکام و مقتضیات هنر و ظرافت امتنان نداشت اما در خبر آمده است (العین تزئی) (بیده زنا می‌کند) و این یاک تعبیر مانوسی است ولی از اینکه نفرتی در جان آدمی پدیده می‌آورد، برکنار نیست.

هرگاه خواسته باشی این معنی را در این زمینه در بهترین شکل و زیباترین صورت مشاهده کنی بداعیات این شاعر بنگر (از متقارب) :

اَتَتْنِي تُوءَّنْبُنْيَ بِالْبُكَا  
فَأَهْلَأَ بَهَا وَبَتَّأَنْبَهَا  
تَقُولُ وَفِي قُولِهَا حَشْمَةٌ  
اَتَبَرَّكَى بَعْنَى تَرَانِي بِهَا  
فَقَاتُ اِذَا سُنْحَسَنَتْ غَيْرَ كُمْ  
اَمْرَتُ الدُّمُوعَ بِتَأْدِيبِهَا ۳۶۶

با آوردن کلمه (تادیب) حسن ادب خودمندان را بکاربریده و سخنرا از آنچه بهیوز شخوه‌ها بکشاند، برکنار داشته است. اما در این میان استادی این معتبر را است از آنکه هرفضیلتی بوضوح آشکار نمی‌شود بلکه سا اوقات با دقت و تکری که باید در آغاز و انجام سخن‌بکار رود بدست می‌آید بنابراین واضح است که بیت‌کسی که در شعر خود بخطاط بزرگ و انفواد کرده‌اند گناه، کلمه (حد) آورده و آنهم همراه کلمه (زن) به کمال خود رسیده و از این راه ستم بزرگی را برکسی که روش ابوتمام را بکاربرده می‌پندد، ابوتمامی که از شاعران دلنشیز نبوده است، وجای شرح این مطلب اینجا نیست و غرض من اینست که انواعی از تخیل را نشان بدهم و مواردی شبیه قانون فراهم کنم تا از آن قوانین در مطالعی که از این پس به تفصیل و با بیان بیشتری از آن سخن خواهد رفت یاری جوییم.

## فصل

### تناسی تشبيه

و این گونه‌دیگری از تخیل است که به فراموش کردن تشبيه و انصراف نفس از تخیل آن برهمی گردد جز اینکه آنچه یاد شد تشبيهاتی تعليیل یافته بود ولی در این گونه‌تخیل علت سازی وجود ندارد. بیان این نکته آن است که شاعران صفتی محسوس از اوصاف اشخاص را به اوصاف معقول استعاره می‌کنند چنانکه گویی آنان عنین این اوصاف را خود ببدماند و با چشمان خود آنرا احساس کرده‌اند، آنگونه که گویی حدیث استعاره و قیاس

(۳۶۶) – یعنی: (پیش من آمد و مرآ به گریه سرزنش کرد. به او و به این سرزنش او درود باد او به من خطاب می‌کند و در سخشن این نکته نهان است که آیا با چشمی که مرآ می‌بینی گریه می‌کنی؟ بتوکنتم هرگاه بیده من جز شما را دوست بدارد قطرات اشک را فرمان می‌دهم که اورا ادب کند) «منسوب به این معتبر».

هر گز بدل آنان خطور نکرده و آنرا هر گز ندیده و تخیل نکرده‌اند. نونه این، استعاره بلندی است برای برتری و قدر و تسلط بیش از حد که شخصی بر دیگری دارد، آنگاه این بلندی را چنان استعمال کرده که گویی بلندی در مکان را بکار برد است نمی‌بینی که ابو تمام گفته است (از مقابله) :

بِيَانٍ لَهُ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ  
وَيَصْعُدُ حَتَّى يَظْهُرُ الْجَهَولُ<sup>۳۶۷</sup>

اگر این نبود که شاعر می‌خواهد تشیه را فراموش کرده و بکوشد که او را بالا برد و تشیه را انکار بکند و در نتیجه او را از حیث مکانی به آسمان صعود بدهد، برای این شعر وجهی نمی‌ماند، بلیغترین نونه در این معنی سخن این برومی است (از خفیف) :

بَحْثَ عَلِمًا لِمْ يَأْتِيهِنَّ بِالْحِسَابِ بِسَرَقَ فِي الْمُكَبَّرَاتِ الصِّعَابِ لِبَ الَا بِتَلِكُمُ الْآسِيَابِ <sup>۳۶۸</sup>	أَعْلَمُ الْأَسِسِ بِالنُّجُومِ بِنَوْنَرِ بِلَ بِيَانٍ شَاهِدُوا السَّمَاءَ سَمُوا مَبْلَغٌ لَمْ يَكُنْ لِيَبْلُغَهُ الطَّا
---	--

همین تخیل را جای دیگر باز آورده و در آن بیان شاعر جانبه و نیروی بیشتری به خود گرفته است (از منسر) :

وَلَا تُبَدِّلَتْ بَعْدَكُمْ بَدَلَّا حَفَّاً إِذَا مَا سِوَاكُمْ اسْتَحْلَّا قَاسَ وَلَكُنْ بِيَانٍ رَقَى فَعَلَّا فَلَسْتُمْ تَجْهِلُونَ مَا جُهْلَّا سَامِيَ الِى أَنْ بَلَغْتُمْ زُحْلًا <sup>۳۶۹</sup>	بِيَا آلَ نوبختَ لاعِدَمْتُكُمْ إِنْ صَحَّ عَلِمُ النُّجُومِ كَانَ لَتَكُمْ كَمْ عَالَمَ فِيْكُمْ وَلَيَسَ بِيَانٍ أَعْلَمُكُمْ فِي السَّمَاءِ مَعْدُوكُمْ شَافَهُتُمُ الْبَدَرَ بِالسُّوَالِ عَنِ الْ
---	--

(۳۶۷) — (او در قدر و منزلت چنان بالا می‌رود که شخص بی‌اطلاع نادان می‌پندارد در آسمان کاری دارد و در آسمان مسکن گزیده است).

(۳۶۸) — یعنی: (خاندان نوبخت از همه مردم بهداش نجوم آگاهترند دانشی دارند که بی‌حساب به آن رسانیده بلکه با ارتقاء در مدارج سخت بزرگ بلندی آسمان را مشاهده کرده‌اند. باندازه‌ای که هیچ دانش پژوهی جز با گفتگو و استفاده از اسباب این دانش «آل نوبخت» بدان نتواند رسید).

(۳۶۹) — یعنی: (ای ال نوبخت بی‌شمایکروزم مبادواز پس شما نظری نمی‌خواهم، دانش نجوم هر گاه که درست است براستی در کف شما است و هر چه جز شطا گفته شود از شما گرفته شده چقدر دانشمندانی که در خاندان شما هستند که این دانش را از روی قیاس نیندوخته‌اند بلکه خود ترقی و صعود کرده و این دانش را از آسمان گرفته‌اند. این بزرگی شما را بس که شما را به آسمان برکشیده است شما بنای کار خود را برچیزی که مجهول است نمی‌گذارید. شما با ماه گفتگو کرده و حقیقت امر را از خود ماه پرسیده‌اید، تا بدانجا که بهزحل رسیده‌اید).

و همینطور است آنجا که گاهی از اسم یک چیز بعینه استعاره می‌آورند نظیر خورشید و ماه و دریا و شیر و جزان و سخن را بهاین پایه می‌رسانند و در قالبهایی می‌ریزند که گویا تشیه و استعاره‌ی دلخواه است، نمونه آن این است (از کامل) :

قَاتَتْ تُظَلَّلِنِي مِنَ الشَّمْسِ  
شَمْسٌ تُظَلَّلُنِي وَ مِنْ عَجَبٍ

۳۷۰

و هر گاه این نبود که شاعر عمداً فراموش کرده که در این سخن استعاره یا مجازی بکار رفته و آفتاب را بحقیقت آفتاب فرض نکرده بود، این ابراز تعجبی که در شعر دیده می‌شود معنایی نداشت. از آنکه این یک امر شگفت و قابل انتکاری نیست که موجود زیبایی به شخصی سایه افکند و بدین‌وسیله او را پاس بدارد و از سوزانی و گرمای آفتاب نگاه ندارد، سخن بحتری نیز بهمین منوال است (از طویل) :

طَلَعَتْ لَهُمْ وَقْتَ الشَّرُوقِ فَعَايَنُوا

سَنَّا الشَّمَسَيْنِ مِنْ أَفْقٍ وَ جَهَنَّكَ مِنْ أَفْقٍ  
وَمَا عَايَنُوا شَمَسَيْنِ قَبْلَهُمَا السَّقَى

ضَيَّأَوْهُمَا وَفَقَأَ مِنَ الْغَرَبِ وَالشَّرَقِ

۳۷۱

بینگونه پیدنا است که قصد شاعر آن است که شنوندگان را از دیدن چیزی که هرگز مشاهده نکرده بودند و عادت بر دیدن آن جاری نیست بهشگفتی بیندازد و این معنی که شاعر قصد کرده تعجب را تکمیل نمی‌کند و با این توصیف صورت تعجب آشکار نمی‌گردد مگر آنکه شاعر بر ادعای خویش آنچنان جرات و جسارانی بکار ببرد که از انکار منکر نهاده و از دروغ بودن آشکار نترسد و خویشتن را خواه و ناخواه وادار بهتصور خورشید نویی کند که از همان جایی که آفتاب غروب می‌کند بتاید و هر دو بایکدیگر روپرتو شوند و غرب آفتاب دیرین بر این آفتاب نوین شرق به حساب آید.

مدار این گونه تخیل بیشتر بر تعجب قرار گرفته و همین تعجب است که براین تخیل فرمانروایی می‌کند و سحر می‌افزیند و راز آنرا دربرمی‌گیرد و پیوسته می‌بینی که این گونه تخیل جاذبه‌ای در جان تو دارد که پیش از آن وجود نداشت و تصویری را بر تو نمایش

(۳۷۰) – یعنی: (آن وجودی که از جان من بهمن گرامیتر است بپاختست تا از گرهای آفتاب پنهان‌سایه‌افکند، و شگفتگی که آفتابی از آفتابی بر من سایه‌می‌افکند) «ابن عمید» (۳۷۱) – یعنی: (آنگاه که خورشید نمید، تو بر آنان تاییدی و ایشان به‌چشم خود تابش خورشید را در افقی و تابش ریختار ترا در افقی دیگر مشاهده کردند. پیش از این دو آفتاب را که در کنارهم طلوع کنند و پرتوشان از شرق و غرب باهم روپرتو گردد ندیده بودند).

نمی دهد که پیش از آن باورنداشتنی که برایت نمایان بشود.  
 نمی بینی که شکل (شمس تظلل‌الشمس) غیر از تصویری است که (و هاعاینواشمسین)  
 دربر گرفته اگرچه هر دو تصویر در اینکه ما را به شگفتی و ابراز تعجب فرامی‌خوانند برا برند،  
 تعجبی که بریک چیز برخلاف عرف و عقل نثار می‌شود. و بهمین سان است این شعر متسبی  
 (از کامل) :

**رَكْبَرْتُ حَوْلَ دِيَارِهِ لَمَّا بَدَتْ      مِنْهَا الشَّمْسُ وَلَيْسَ فِيهَا الْمُشَرِّقُ'** ۳۷۲

این بیت نیز تصویری غیر از تصویر دو بیت پیشین دربردارد و هموگفته است  
 (از طویل) :

**وَلَمْ أَرْ قَبْلِي مَنْ مَشَى الْبَدْرُ نَحْوَهُ      وَلَا رَجَلًا قَامَتْ تَعَابِقُهُ الْأُسْدُ'** ۳۷۳

در این بیت تصویری متفاوت با تصویرهای یاد شده عرضه گردیده است و پیوند و  
 اشتراک در میان همه این ابیات یک اشتراک عمومی بوده و یکی از دیگری سرت سکرده است.  
 رزیرا در اینجا اتفاق واشتراکی جز این نیست که اینهمه خلاف آن چیزی را معرفی می‌کنند  
 که مردم می‌شناسند اما اگر در موضوع مخصوصی که ما را از حد متعارف بیرون می‌برد  
 بخواهی دقت بکنی، دیگر میان اینها اتفاق و اشتراکی نیست چه یکبار ابراز شگفتی از این  
 است که خورشیدی یا خورشیدی سایه افکنده، و در بیت دیگر تعجب‌آنجا ظاهر می‌گردد  
 که خورشیدی نشان داده می‌شود که شبیه خورشیدی است که از مشرق طلوع و در  
 مغرب غروب می‌کند. در بیت سوم خورشیدها می‌بینی که از خانه‌های خود سرمه‌زنند و  
 همین حدود است آنجا که می‌گویی (پیش از خود کسی ندیده‌ام که ماه به سویش برود...)  
 و در اینجا رفتن ماه به طرف آدمی و اینکه شیران مردی را در آغوش می‌کشند، شگفتی‌اور  
 است.

### عکس روش تعجب در نهان داشتن تشییه

اگاه باش که در اینگونه سخن روشن هم هست که گویی نقیض و عکس روش تعجب است،  
 وجوداً شیوه لطیفی است و آن این است که بهیک ویژگی باریکی که در مشبه به وجود دارد  
 توجه شود، آنگاه آن خاصیت و معنی بهمشبه اثبات بشود و بدان وسیله این تصور و ابهام  
 بدان می‌پیوند که تشییه واقعی از بین رفته و از حیطه تصور و دید ما ناپذید شده است و  
 این کار چنان بالطفوزی‌بایی انجام می‌گیرد که گویی دلیل اقامه شده که نهتشیبی در آن

(۳۷۲) — یعنی: (آنگاه که در دیار مددوحان اینهمه آفتاب دیدم که همه از مغرب  
 می‌تابند (منازل مددوحان همه در مغرب بود) از شگفتی خدایرا تکبیر گفتند).

(۳۷۳) — یعنی: (پیش از این کسی را که ماه به سوی دیدار وی گام بردارد یا مردی  
 که شیران برخیزند با او معانقه کنند ندیده بودم) «متسبی» .

بکار بوده و نه مجازی وجود داشته است. نمونه آن این است (از منسخ):

### لَا تَعْجِبُوا مِنْ بَيْلَى غِلَالَتِهِ فَدَرَّ أَزْرَارَهُ عَلَى الْقَمَرِ ۳۷۴

چنانکه ملاحظه می‌کنی شاعر بنای کار را بر خاصیت ماه و تاثیر شگفتی که دارد فرار داده آنگاه نشان می‌دهد که گروهی پارگی پیراهن او را بشتاب انکار می‌کنند و او ایشانرا از تعجب و انکار باز می‌دارد و اظهار می‌دارد: نمی‌بینی که بندها و تکمه‌های آن پیراهن بهماه بسته وابین ویژگی ماه است که بهشتاب جامه‌کنانی را پاره می‌کند و هر آن شاعر از همه این سخنان آن است که دانسته‌شود اینجط هیچ شک و تردیدی نیست که با ماه معامله کرده ماه حقیقی و از خود ماه دارد سخن می‌گوید و چیزی جز آن در این میان نیست و این تشییه فراموش گشته‌بود فراموشی سپرده شده و درست مانند سخن ابوعلی (ابوعلی فارسی) است که در متعلق ظرف گفته که قانون و آیین هتسخون و متروکی بیش نیست.

وابین همان جایی است که سخن به اوج لطافت خود می‌رسد و این لطافت آشکار نمی‌شود، جز بهاینکه بررسی کننده سخن حساس باشد و نیروی وحی و الهام طبیعت شعر و جنبش و اهتزاز نهانی آنرا دریابد، اهتزاز و جنبشی که خلسه را ماند و حکم جریان نفس در وجود آدمی را دارد و هرگاه خواسته باشی که درستی کلام شاعران دراینگونه سخن که تشییه را مخفی نداشتند و آنرا از عرصه خیال زدوده‌اند، باور کنی، پس ورق تشییه را بگشای و از رخسارش پرده برگیر و چنین بگو (از پارگی جامه‌هاش شگفت مدارید از آنکه بندھای آنرا برکس بسته‌اند که زیبایی او زیبایی ماه است) آنگاه بین آیا این جز یک سخن سست با معنایی فرودین، چیزی هست و از جانت آگاهی حاصل بکن که آیا آن نشاط و سبکباری که نخست در خود احساس می‌کردی باز هم می‌یابی و به چشم شنوندگان نیز بنگر که آیا آن حالت را که ترجیحان سرور جانشان بوده و براعچاشان دلالت داشت باز می‌بینی و این تاثیر و حالت از کجا است و چیست با این تشییه، آن احتجاج واستدلالی که در بیت بود و لزوم پارگی جامه و بازداشت مردم از تعجب را دربرداشت و بدان دلالت می‌کرد، با این ابراز تشییه آنهمه را باطل کرده‌ای.

شاعر دیگری نیز در این معنی سخن گفته، جزاینکه کلامش ماه را با آن قوت تاثیری که در بیت فوق داشت نشان نمی‌دهد و آن این است (از بسیط):

### تَرَى الثِّيَابَ مِنَ الْكَتَانِ يَلْمَسُهُا نُورٌ مِنَ الْبَدْرِ أَحْيَانًا فَيُبَلِّهُها فَتَكْيِفَ تُنْكِرُ أَنْ تَبَلَّى مَعَاجِرُهَا ۳۷۵

(۳۷۴) — یعنی: (از کهنگی و پارگی پیراهن او شگفت مدارید که تکمه‌های آن بهماه بسته شده است) «ابن طباطبا»

(۳۷۵) — یعنی: (جامه‌های کنانی را که پرتو ماه گاه برآن می‌تابد و پاره‌هاش می‌کند می‌بینی پس چگونه می‌توان انکار داشت که جامه‌های او پاره و مندرس باشد در حالی که ماه پیوسته در آن جامه‌ها پرتو افسانی کرده است» (ابوالملطاع ذالقرنین حمدانی) .

آنچه در این آیات به تعبیر (قدیزرازراوه ..) ناظر است این است که در اینجا همان احتجاجی را که درباره حقیقت نشاندادن مجازی گنتیمی بینی که در تعبیر قبلی دیده می شود چنانکه همین علمت سازی و احتجاج در کلام عباس بن احلف نیز دیده می شود (از متقارب) :

هِيَ الشَّمْسُ مُسْكِنُهَا فِي السَّمَاءِ  
فَعَزَّ الْفَوَادَ عَزَاءَ جَمِيلًا  
فَلَنْ تَسْطِيعَ إِلَيْهَا لَصْعُودَ  
وَلَنْ تَسْطِيعَ إِلَيْكَ النُّزُولَا

۳۷۶

صورت ظاهر این سخن و قالبی که در آن ریخته شده چنین افتضا می کند که تشییه در یک حال باقی نمانده و حال او با ممدوح چنان است که مثلاً بگویند (من از او نیستم و او از من نیست) و در این آیات کار بجایی رسیده که با آوردن این سخنان نیازی به اقامه دليل و تامین ادعا نیست بلکه این سخن در صحت و درستی چنان است که با آن ادعای دیگری را می توان ثابت کرد. نمی بینی که مثل این است که می خواهد بگویند چه طمع داری به او برسی تو که می دانی با خورشید که در آسمان مسکن دارد گفتگو می کنی؟ نمی بینی که خورشید بودن او را دلیلی برخود می داند که خویش را از امید رسیدن به او منصرف دارد و به دامن صبر پناهنه شود و خود را به چیزی بکشاند که در آن هیچ شکی نیست و همیشه ثابت و برقرار است چنانکه می گویی: (مگر آنرا نمی دانی یا نمی دانستی) و این تفسیر و تقریر با مقایسه این بیت با بیت زیرین بیشتر روش می گردد (از طویل) :

فَقُلْتُ لَا صَحَابِيٌّ هِيَ الشَّمْسُ ضُوءُهَا قَرِيبٌ وَلَكِنْ فِي تَسْأَلُهَا بُعْدٌ

۳۷۷

که هر گاه در امر تشییه در این بیت تاملی بکنی خواهی دید که این بیت برخلاف آن چیزی است که تشریح کردم زیرا وقتی می گوید (فقلت لاصحابی هی الشمس) (بهیارانم گفتم که او خورشید است) نخواسته است که خورشید را برآنچه بعداً ذکر می شود دلیلی بشناسد. یعنی نزدیکی وجود آن باوجود بعد مسافت در پیش دیدگان ما است بلکه بطور ازاد گفته: (هی الشمس) که در آن اشاره بلکه تصریح به تشییه گردمنوخواسته است بگوید پس از آنکه دانستید که او خورشید است از اینکه بر ما هم نزدیک و هم دور باشد شگفتمندید، حتی نخواسته بگوید که: (از چیست که شک می کنید و هیچ خردمندی تردید ندارد که خورشید نیز چنان است، آنگونه که عباس بن احلف گفته است چگونه رسیدن به او را انتظار داری با اینکه می دانی که او خورشید است و جایگاهش در آسمان پس بیتابی عینینه در اینکه اخطالاً از تشییه روگردان نشده، تصریحی هم نکرده و رنگ کسی را دارد که او را انکار می کند یا از آن کناره می گیرد بشیوه این بیت بشار که در آن به تشییه تصریح شده است

(۳۷۶) – یعنی: (آن دلبر خورشیدی است که در آسمان مسکن دارد پس دل خویش را در جدایی او به صبر و شکیب بفرمای، صبری سخت نیکوترا یارای صعود بهبارگاه او نیست و او را توانایی فرود آمدن بهنzd تو نه) « Abbas بن احمد »

(۳۷۷) – یعنی: (بهیارانم گفتم که او خورشید است فروغش نزدیک ولیکن دستیابی بدوسخت دشوار و از ما بس دور است) « ابی عینینه »

(از خلیف) :

اوَّلَكَبِرُ السَّمَاءِ غَيْرُ قَرِيبٍ  
حِينَ يُوفِي الْفَضْوَهُ فِي اقْتِرَابٍ ۳۷۸

وَ مَاتَنِدَائِينَ بِيَتْمَيْتَى (از بسیط)

كَانَهَا الشَّمْسُ يُعْصِي كَفَ قَابِضَةٍ  
شَاعِرُهَا وَيَرَاهُ الْطَّرْفُ مُقْتَرِبًا ۳۷۹

رداعتراض — هرگاه بگویی که این بیان تو بهاینجا منجر می‌شود که غرض از ذکر خورشید بیان حال آن است که از جهت دور و از جهت نزدیک است بی‌آنکه بخواهد در این توصیف زیبایی و تابانی رخ او را برساند و این چیزی است که خلاف عرف و عادت است زیرا با گفتن (هيالشمس) یا (کالشمس) چیزی که نخست بدلهای متداول می‌شود، همان زیبایی و فروغ و فروزنده‌گی است.

پاسخ این است که اگرچه سخن تو درست است لیکن در این حالات که ما بیان داشتیم بیان یک امری غیر از زیبایی اراده شده است که در عرف از امور عقلی محسوب می‌شود که خود بخود بدنباله سخن نتیجه می‌دهد اما اینکه کلام فقط براین معنی وضع شده باشد درست نیست. پس چون به عبارت (هيالشمس ضوعاً قریب) و سخن پشار (اوکبیرالسماء) و کلام متبی (کانهالشمس) دقت بکنی، خواهی دید که همه مقصود اینان آن بوده است که از این سخنان به تصویری برستند که همان نزدیکی در عین دور بودن معلوم است اما اینکه سخن از زیبایی یار بوده باشد این غرض در حدودی پذیرفتی است که در بیت عباس بن ااحنف یاد شد و آن این است:

نَعْمَةُ كَالشَّمْسِ لَمَّا طَلَعَتْ  
بَشَّتِ الْإِشْرَاقَ فِي كُلِّ بَلَدٍ (۲۹۱)

و همانگونه که شاعر بنای سخن را در این بیت براین قرار نداده که نعمت را در نور و تابانی به خورشید مانند کند، بلکه خواسته است به آن عمومیت بدهد آنگونه که نور خورشید به مرجای می‌تابد در ابیات بالا نیز گویند گان آنهازان را به خورشید و ماه در زیبایی رخسار تشبیه نکردماند، بلکه از این سخنان معنی نیگری اراده کردماند و این معنی برای آنها بی‌آنکه به کوشش زیادی نیاز باشد، حاصل گردیده و چون چنین است پس شاعر نگفته است که نعمت فقط برای آن عمومیت دارد که به خورشید مانند است، بلکه در علوم مشمول نعمت یک مقایسه‌ای به عمل آورده و بخاطر این قیاس یک چیز شریفی که از جهت اوصاف مخصوص با نعمت همانندی داشته باشد برگزیده و خورشید را انتخاب کرده است (۳۷۷) و همچنین این ابی عبینیه نفواسته بگوید که فقط محبوب وی از دیدگاه دور و نزدیک بودن شبیه خورشید است، بلکه نزدیکی دوری او را به خورشید قیاس گرده است چنان که تشریف

(۳۷۸) — یعنی: (او ماه آستان را ماند که با اینکه بهنگام برآمدن بما نزدیک نیست اما پرتو و نورش بهما نزدیک است).

(۳۷۹) — یعنی: (او خورشید را ماند زیرا با آنکه دیده آنرا نزدیک خود می‌بیند لیکن پرتوش را کسی نمی‌تواند به‌کف گیرد و به‌چنگ آورد).

کردم. اما عباس در بیت (۳۷۶) گفته است که محبوب او فقط از آن جهت قابل دسترسی نیست و باید از رسیدن بدو نویمید بود که او خورشید است پس تفاوت میان اینها را مشاهد بکن.

### شیوه‌های کاوش حقیقت در هجاء

از شعرهایی که شیوه علت صاری بیت عباس را نارد اگر چه در مطلبی که می‌آورم با آن مخالف است ابیاتی از «الصابی» است که درباره یکی از وزیران گفته و او را به رهایی از دور بودن و پردگی بودن تبریک گفته است (از خفیف) :

صَحَّ أَنَّ الْوَزِيرَ بَدْرُ مِنْبَرٍ	إِذْ تَوَادَى كَمَا تَوَادَى الْبَدْرُ
غَابَ لَاغَابَ ثُمَّ عَادَ كَمَا كَانَ	نَعَلَى الْأَفْقَ طَالَعًا يَسْتَشِيرُ
لَاتَسْلَنِي عَنِ الْوَزِيرِ فَقَدَّيْهُ	بَنْتَ بِالْوَصْفِ إِنَّهُ سَابِعُ
لَا خَلَامَنِه صَلَرُ ؟ إِذَا مَا	قَرَفَيْهِ تَقْرِئْمَنِه الصَّدُورُ

چنانکه می‌بینی شاعر مدعی است که هجاءی در بین نیست و ذکر ماه و اطلاع آن به معلوم حقیقت است و اینگونه استدلال بسیار صريح است چه خودش می‌گوید : (این درست است) اما استدلال عباس و رفیقش در بیت (۳۷۴) : (قد زرازراه على القمر) از طریق فحوا و فضای مطلب است. این بود وجه توافق و همانندی این ابیات اما وجه اختلاف آنها این است که آنها مدعی بودند که معلوم‌شان خورشید و ماه است اما الصابی در این بیت همی ناشناخته آورده نه اینکه مطلع‌ها می‌باشند. این درست است اما الصابی که مطلع‌خورشید ادعا شده، این سخن بشار است (از وافر) :

وَقَدَّمَتُ الْهَوَى شَرَكَا	بَعْثَ بَذْكِرِهَا شَعْرِي
وَشَبَّ الْحَبُّ فَاحْتَنَكَا	فَلَمَّا شَاقَهَا قَوْلِي
وَلَمْ تَكُنْ تَبِرَحُ الْفَلَكَا	أَتَشَنَّى الشَّمْسُ زَائِرَةً

(۳۸۰) – یعنی: (این درست است که این وزیر ماه تابان است آنگاه که فرورد و مخفی گردد، آنگونه است که بیگر ماهها پنهان می‌شوند و فرومی‌روند، از دیده نهان می‌شود در حالی که نهان نشده آنگاه بازمی‌گردد و باز آنگونه که نخست درافق می‌تابید و از آفتاب نور می‌گرفت، پرتو افتشانی می‌کند. درباره این وزیر از من می‌رسی من با این توصیف اورا معرفی کرده‌ام که او شاپور است. صدر هیچ مجلسی از او خالی می‌باد زیرا آنچاکه او در صدر قرار گیرد دلها و صدور همه از او روشن می‌شود) «ابواسحق صابی».

## وَجَدَتُ الْعِيشَ فِي سُعْدَىٰ وَكَانَ الْعِيشُ قَدْ هَلَّ كَا

اینکه شاعر گفته (هنوز خورشید آسمان را ترک نگفته بود) می‌نماید که خود خورشید را ادعا کرده است.

واشجع در رثای هرون‌الرشید نخست با تعریف آغاز کرده آنگاه آنرا نکره و ناشناس قلمداد کرده و یکی از این دو روش را با دیگری درآمیخته و گفته است (از رمل) :

## غَرَبَتْ بِالْمَشْرِقِ الشَّمْسِ سُفْقُلُ لِلْعَيْنِ تَدْمَعُ ما رَأَيْنَا قَطُّ شَمْسًا غَرَبَتْ مِنْ حِيثِ تَطْلُعَ

اینکه گفته (آفتاب در شرق غروب کرد) در سطح سخن بشار است که گفته بود : (خورشید به دیدار من آمد) از آنکه خورشید آسمان را به عرصه پندار و تخیل ما کشیده ولی پس از آنکه می‌گوید : (ما هرگز خورشیدی چنین ننیده بودیم) این تغییر را در هم ریخته است و ترا معتقد ساخته که خورشید را در عبارت (آفتاب در شرق غروب کرد) آفتاب آسمانی نپنداری، یعنی شاعر مدعی نیست که او همان عین آفتاب است و اینجا است که معنی مشوش می‌شود و آلوده و مضطرب می‌گردد از آنکه هرگاه اینجا خود خورشید اراده نشود دیگر لازم نمی‌آید که جهت خراسان مشرق اوباشد و چون این امر لازم نباشد، دیگر فرورفتن و غروب او از جایی که طلوع کرده است غربات و شگفتی نخواهد داشت و من کمان می‌کنم که نکره اوردن شمس را در بیت دوم با این مثل بتوان توجیه و تفسیر نمود که وقتی گفته می‌شود (خرجنا فی شمس حرارة — در آفتاب سوزانی بیرون رفته) مراد روزی است که آفتاب خیلی داغ بوده و سوزش بیشتری داشته است و در این صورت تفسیر ما چنین می‌شود که ما روزی را ندیده‌ایم که خورشید از جایی که طلوع می‌کند غروب نماید و به جانب شرق گراید و غالباً در سخن مردم از همین نوع نکره و ناشناس آوردن خورشید این نکته فهمیده‌می‌شود چنانکه گفته‌اند : (شمس صیفیة — آفتابی تابستانی است) و شاعر گفته است (از بسیط) :

## وَالله لَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرَبَتْ

(۳۸۱) — یعنی : (شعر خود را بهیاد او زنده کردم و عشق خود را نامی از برای او قرار دادم. و چون شعر من جان اورا از آرزو لبریز ساخت و عشق به جنبش و نشاط برخاست و برآو چیره و مستولی گشت خورشید به دیدن من پیش من آمد در حالی که هنوز عرصه آسمان را ترک نگفتم بود، من زندگی خود را در وجود سعدی یافتم در حالی که نشاط زندگی ندانده بود).

(۳۸۲) — یعنی : (آفتاب از شرق غروب کرد پس دیده را بگوی که اشک بیارد هرگز ندیده‌ایم آفتاب از همانجا که طلوع می‌کند غروب کرده باشد) «اشجع بن عمرو سلمی» .

(۳۸۳) — یعنی : (یخدا که نخورشیدی تاییده و نغمروب کرده است) .

و بین این شعر و سخن متنبی تفاوتی نیست (از سریع) :

لَمْ يُرْقَرِنُ الشَّمْسَ فِي شَرَقِهِ      فَشَكَّتِ الْأَنفُسُ فِي غَرَبِهِ  
٣٨٤

اینگونه نکره و ناشناس آوردن، در مورد ماه نیز بکار رفته است چنانکه بشمارگوید  
(از رمل) :

أَمْلَى لَاتَّأْتِ فِي قَمَرِ  
بَحْدِيثِ وَأَنْقَرِ الدُّرَّاعَا  
وَتَوَقَّ الطَّيْبَ لِبَلَّتَنَا<sup>٣٨٥</sup>  
إِنْهُ وَاْشِ اذَا سَطَعا

مرادش این است که هنگامی که ماه تاییده است پیش من میباشد. همچنین است سخن  
عمرین ابی ریبعه آنجاکه گوید (از طویل) :

وَغَابَ قُمَيْرٌ كَنْتُ أَرْجُو غُيُوبَهُ  
وَرَوَحَ رَعِيَانَ وَنُومَ سُمَرَ<sup>٣٨٦</sup>

بهنظر میرسد که ظاهرا مثل این است که گفته شود (مردی پیش من آمد) ولی در حقیقت  
این درست نیست زیرا اسمی نکره نمیشود مگر آنکه دوچیز یا بیشتر را برساند و در اینجا  
این دو چیز نیست که واژه قمر بدین اشتمال داشته باشد همچنین است سخن ابوالعتاھیه  
(از وافر) :

تُسَرُّ اذَا نَظَرَتَ إِلَى الْهَلَالِ  
وَنَقْصُكَ اذْنَظَرَتِ إِلَى الْهَلَالِ<sup>٣٨٧</sup>

در اینجا مراد از هلال نکره چیزی جز همان هلال معرفه نیست زیرا نکره آوردن هلال،  
چنان تاثیری دارد که آن مایه تاثیر را در واژه قمر نمییابی. و چنانکه ملاحظه میکنی  
در کلام باری تعالی بمحض جمع آمده است: (یسئلوانک عن الاملة ۱۸۹۲) یعنی: از تو  
از چیگونگی هلالها میپرسند) ولی قمر در این حد جمع بسته نشده است.

از لطیفترین موارد اینگونه تکییر، سخن بحتی است (از طویل) :  
وَبَلَرِينِ أَنْصَبَنَا هُمَا بَعْدَ ثَالِثٍ  
اَكْلَنَاهُ بِالْيَجَافِ حَتَّى تَمَحَّقَا<sup>٣٨٨</sup>

(٣٨٤) — یعنی: (هرگز دیده نشده که کسی خورشید تابان را بینندودراینکه سرانجام  
غروب خواهد کرد تردید روادارد).

(٣٨٥) — یعنی: (امیدوارم آنگاه که ماه میتابد، بامن گفتگو و دیدار نکنی و از شباهی  
پس از ایام بیض که روشنند، نیز پرهیزکن و از خوشیهای شبانه کثاره بگیز از آنکه  
وقتی او میتابد عیجو و حرفگیر است) «بشار».

(٣٨٦) — یعنی: (یک ماه کوچک که غروب را چشم میداشتم ناپدید گردید و نگهبانان  
شبانه رفتند و افسانه گویان درخواب شدند) «عمرین ابی ریبعه قریشی».

(٣٨٧) — یعنی: (شاد میگردی هنگامی که به هلال تماشا میکنی و نقص تست آنگاه  
که بهاین هلال مینگری).

(٣٨٨) — یعنی: (دو ماه تمام را لاغر کردیم پس از ماه سوم که آنرا با اضطراب  
خوردیم تا آنکه این دوماه به محاق رفتند).

از اشعاری که ماجبار و کندی آمده، آنگونه که معنی را بمشکوه و انکار آورده است، سخن ابو تمام است (از طویل) :

قریب النَّدِی نَائِی الْمَحَلَّ کَانَهُ  
هلالٌ قَرِیبُ النُّورِ نَاءِ مَنَازِلُهُ ۲۸۹

سبب ناخوشایندی این بیت واينکه معنی از آن نفرت و انکار دارد، اينست که ظاهر اهل رساند که اينجا ماههای دیگری هم هست بدانگونه که مکانش دور و نورش نزدیک باشد نیست و این محل است اما وجهی که سخن ما را استقامت و درستی می‌بخشد این است که همه را معرفه بياوريم آنگونه که در اين شعر بحتري ملاحظه می شود (از کامل) :

کالبَر افْرَطَ فِي الْعُلُوِّ وَضَوْئُهِ للعصبة السارين جلد قریب (۸۷)

و هرگاه بگوين که در بیت (۳۸۹) سخن را قطع کرده، آنگاه از نو شروع می‌کنم بدینترتیب کلمی گویم (کانه هلال) آنگاه سخن را درشان هلال چنین می‌آغازم: (قریب النور ناعمنازله) این درست است اما می‌دانی که معنی شعر از کندی لفظ و تأسیز گاری تعبیر شکایت خواهد داشت و هرگاه خواسته باشیم در این مورد بیش از حد تفصیل بدھیم این کار ما را از بیان مقصود بازمی ندارد و حق آن است که برای این مطلب فصل ویژه گشوده شود.

### حقیقت پژوهی در هجاز

برمی‌گردم به گفتار درباره مجاز و پوشاندن آن و حقیقت پژوهی و واداشتن دلیر اینکه آنرا حقیقت پنداشد. از سخنانی که در این فن داخل می‌شود و لازم است که میان آن و آنچه در گذشته بیان گردید مقایسه می‌بعل بیاید، سخن سعید بن حمید است (از سریع) :

فَآذَا مَا وَفَى قَضِيْتُ نُورِي	وَعَدَ الْبَلَرُ بِالزِّيَارَةِ لِيلًاً
لَلَّ عَلَى بِهْجَةِ النَّهَارِ الْمُسْبِرِ	قَلَتُ يَاسِيدِي وَلِمْ تَؤْثِرَ اللَّبَيْ
مَكَنَا الرَّسْمُ فِي طَلَوْعِ الْبَدْوِيِّ	قالَ لِي لَا حِبْ تَغْيِيرَ رَسْمِي

ونقل کرده‌اند که همین شاعر در ضد این معنی نیز گفته است

(۳۸۹) — یعنی: (بخشن او نزدیک و جایگاهش دور است همچون هلالی که پرتوش نزدیک و منازلش بس دور است).

(۳۹۰) — یعنی: (ماه و عدمداد که بهنگام شب دیدار بنتاید و آنگاه که بینین بیمان وفا کرد نظرهایم را بمنادار ساندم. گفتم ای سزور من چرا شادی شب را بر روشنایی روز برمی‌گزینی و آنرا مقدم می‌دانی مرافت هن دوست فنارم که آین خودرا تغییر بدھم ماهها بین آین می‌تابند) «ابوعثمان سعید بندی»

(از خفیف):

آنَا آتِيَكَ سُحْرَه	قُلْتُ زُورِي فَأَرْسَلْتُ
فِي وَادِنَى مَسَرَّة	قَلْتُ فَالْلَّيلُ كَانَ أَخْدُ
زَادَتِ الْقَلْبَ حَسَرَة	فَأَجَابَتِ بِحُجَّةٍ
تَطَلَّعَ الشَّمْسُ بُكْرَةً ۩۹۱	آنَا شَمَسُ وَانِمَا

و شایسته است بدانیم که این قطعه با قطعه پیشین تضاد دارد چراکه درقطعه اولی روز را هنگام دیدار قرار دادمودر دومی شبرا برگزیده است اما از حیث اختلاف در گوهر شعری و بیویژه از دیدگاه موضوعی که ما الان مورد بررسی قرار دادهایم این دوقطعه با هم متعارض و ناسازگار نمیباشد.

اکنون آگاه بایجود که هرگاه ما میان این دو قطعه و بیت عباس (هي الشمس مسكنها في السطاء ۳۷۶) مقایسلای بعمل بیاوریم از دیدگاه تصویری که میآفریند خواهیم دید که میان دو تصویر یک بار خود ماه و خورشید بیان شده بار دیگر به وجود ماه و خورشید دیگری اشاره شده است و ملاحظه میکنیم که شاعر در این قطعه انکار را با اعتراف در آمیخته و گاه با صورت مجاز مواجه میگردیم و گاهی این تصور از ما روپریمی گرداند، پس ذکر «البدیر» بگونه معرفه با این عبارت که من دوست ندارم رسم و آین خود را تغییر بدhem و اینکه نگفته است (رسم مثلی) این تخیل را درها پیدید میآورد که این خود ماه است و اما اینکه گفته است (فى طلوع البدور - باصیغه جمع نه با مفرد) و گفته است (هکذا الرسم فى طلوع البدور) ما را متوجه ماه دیگری میکند به وجهی که اعتراف به مجاز را در ما بوجود میآورد بهمین طور در قطعه دوم از آنکه گفته است (انا شمس) این اظهار بطور تکره یکنوع اعتراف یا اعتراف گونه‌ای است به وجود خورشید دیگر و مجاز است.

اما آنچه دلالت آشکاری به آوردن حقیقت دارد و مفهوم آن جز با معنی حقیقی درست نمیشود، این سخن متبع است (از کامل):

وَاسْتَقْبَلَتْ قَمَرَ السَّمَاءِ بِوِجْهِهَا فَأَرْتَنَى الْقَمَرِينِ فِي وَقْتٍ مِعَأً ۹۹۲

آنگاه کلمه قمر را به عبارت چیره ساخته و با تثنیه (قمرین) آنرا بیان کرده است (از طویل):

(۳۹۱) – یعنی: (گفتم که ببیدارم بیا پس بهمن خبر فرستاد که من سحرگاهان پیش تو میآیم گفتم شب مخفی تر و شادیش بیشتر است با یک برهانی که دل را به حسرت آورده، گفت که نه مگر من خورشید و خورشید با مدادان طلوع میکند) «همان شاعر» (۳۹۲) – یعنی: (خورشید (یار شاعر) بارخ تبانش به استقبال ماه رفت و ماه و خورشید را یکجا به من نشان داد).

## أخذنا بالآفاق السماء عليكم لنا قمرًاها والنجوم الطوالع ۳۹۳

هرگاه در اینجا خود خورشید در نظر گرفته نشده بود برای تقلیل قمر (تثنیه‌آن) و ذکر آن بطور معرفه بوسیله ال دیگر وجهی نبود، همچنین هرگاه شاعر خویشن را از اینکه مجاز و تشییه رادر تصور خود دخالت ندهد، باز نمی‌داشت عبارت «فی وقت معا» عبث و بیهوده بود. پس این شگفت نخواهد بود که هرگاه برتو روی زمیا بهنگام طلوع ماه و قرار گرفتن آن در وسط آسمان نمایان بشود و این روشنتر از آن است که برکسی پوشیده بماند.

اما اینکه ابوالفتح بن جنی بیت (۳۹۲) را به ایات زیر مانند کرده (از کامل):

و اذا الغزال في السماء ترقعت

وبذا النهار لوقته يترجل

للقى السماء بمثل ما تستقبل

۳۹۴

ابدت لوجه الشمس وجهاً مثاب

این یک تشییه اجاطی و از بیدگاه معنی و شکل صورت عقلي آن است. اما آن تصویر ویژمایی که هنری در آن عرضه بشود نداشت است.

از نونه‌هائی که در طبقه بالاتری از این نوع فراردارد و دارای شکلی است که سرکشی شدید تخیل و علو مأخذ آنرا در برگرفته است این شعر فرزدق است (از طویل):

أبي أحمد الفيษن صعصعة الذي

متى تُخلِّفَ الجوزاءُ والدلُّو يُمْطَرُ

أُجَارَ بَنَاتِ الْوَاثِدِينَ وَمَنْ يُجْزَ

على الموت يُعْلَمُ أَنَّهُ غَيْر مُحْفَرٍ

نمی‌بینی که فرزدق به پیش رش چگونه نام باران داده است و این ادعایی که آنرا مسلم دانسته هرگز بدل او اندیشه مجاز و اینکه از راه تشییه بهان رسیده است خطوط ندانه است گویی این نام در مقام شهرت به پایه است که اگر بگویند کدام یک از دو باران؟ معلوم خواهد بود که یکی صعصعه است بطوری که درجه تاثیر و تمکن این نام در عرف به حدی باشد که هنگام اطلاق این اسم شنونده در نگ کند که چون بگویند باران به تو رسید نداند که آیا این صعصعه است که آمده یا آنکه باران آمده است.

(۳۹۳) — یعنی: (آفاق آسمان را از شما گرفتایم دو ماه آسمانی (ماه و خورشید) و اختران آسمان همه ما را است).

(۳۹۴) — یعنی: (آنگاه که خورشید را در آسمان بیینی که اوچ گرفته و روز به آشکاری بلند شده است در برابر چهره آفتاب چهره دیگری همانند او ظاهر می‌کند که در آسمان باهم روی رو می‌شوند) «متتبی».

(۳۹۵) — یعنی: (پدر من ستوده‌ترین بارانها یعنی صعصعه است، کسی است که هر آنگاه که جوزاء و دلو (هردو از برجهای ۱۲ گانه است) باران نیاورند او می‌بارد او که دختران زندمبگور کنندگان را نجات و پناه داد و بدیهی است که کسی که در برابر مرگ پناه بدهد بیمانشکن نیست).

هرگاه بخواهی که اندازه قوت این تخیل را بدانی و دریابی که مصدر آن هانند مصدر یک چیز معمولی متعارف است و نیاز به هیچ مقدمه‌یی که براساس آن بتوان سخن گفتندارد، مثلاً نیازی نیست که بگویی پدر من نظیر باران است یا باران دیگری است و آنگاه بگویی او بهترین آن دو باران است – از آنکه هرگاه باران دیگر نماید او بهیطان خود خلاف نمی‌کند و می‌باشد پس در موقعیت این اسم دقت کن و بین که نمی‌توانی در اینجا گره تثنیه را (غیشین) باز کنی و دوچیز را که در یک کلمه بیان شده است از هم جدا باسازی زیرا وزن «افعل» نمی‌تواند به دواسم اضافه گردد که یکی بدبیری عطف بشود و مثلاً نمی‌گویند (جاعنی افضل زید و عمرو) و همچنین (آن اکرم بکر و خالد عنی) مگر آنکه آنرا به اسم مشی یا جمع اضافه بکنی و مثلاً بگویی: (افضل الرجال) یا (افضل الرجال)، زیرا افعل التفضیل از آن اسمهایی است که پیوسته به کلمه‌ها اضافه می‌شود و حق این است به اسم اضافه گردد که آن اسم هم مشتمل بر اسم تفضیل و هم غیر اسم تفضیل باشد و بین ترتیب باید اذعان داشت که آوردن تشییه و خروج از بهنه تصویر حقیقی دراین سخن، دھوار است زیرا این ممکن نیست که بگویی: (پدرم بهترین باران و بارانی که بهباران اولی شیوه است می‌باشد) اینرا نمی‌توانی بگویی. زیرا در این امثال (افعل) را به دواسم اضافه کرده‌ای که بدبیری عطف شدماند و چون این مطلب را دانستی پس به سخن شاعری دیگر دقت کن که می‌گوید (از منسر) :

قدْ قُحْطَ النَّاسُ فِي زَمَانِهِ  
حتى اذا جئتَ جئتَ باللَّرَّ  
غَيْثَانٍ فِي سَاعَةٍ لَنَا اتَّفَقا  
فَمَرْحَباً بِالْأَمِيرِ وَالْمَطَّرِ ۩۹۶

می‌بینی که این ایات پایگاه شعرهای نخستین را ندارد، زیرا در این سخن یک باران را اثبات و بمحض وجود آبی جاری اعتراف کردیمای و این یک امر متعارف و مشهور و شناخته شده است و دیگر اشکالی وجود ندارد که بگویی (غیث و ثان للغیث قد اتفقا) و یا بگویی (الامیر ثانی الغیث والغیث اتفقا) (یک باران و باران دیگری جمع شدند – امیر که باران دوم است باران جمع شدند).

پس از این باب نتیجه می‌شود که اسم مستعار هرچه در جای خود ثابت قدم بوده و موقعیت آن در کلام استوار و در جای خود محکم بوده و معنی خود را بمحکمی و سختی پاسداری بکند و ترا از ترک استعاره و مراجعه بهظاهر و تصریح تشییه بیشتر مانع بشود پایگاه تخیل در آن نیرومندتر و مدعای گوینده در آن به معان اندازه روشنتر و کاملتر خواهد بود.

و بدان که ایاتی هانند این گفته بحتری (از کامل) :

– یعنی: (هردم در روزگار خود گرفتار قحطی بودند که تو آمدی و فراوانیها آوردی دوباران در یک ساعت باهم جمع گشتد، پس درود بهباران و امیر باد).

## غیثانِ این جَدَبٌ تتابعِ اَقْبَلٍ وَهُمَا رَبِيعٌ مُؤْمَلٌ وَخَرِيفٌ ۳۹۷

در ردیف اشعاری که ما مورد بررسی قراردادیم نیست زیرا هریک از این دو باران اینجا مجاز هستند از آنکه شاعر هریک از ممدوحان را به باران تشییه کرده است. آنچه مورد بحث ما است این است که با آوردن صیغه متتبیه، مجازی تحقق یابد و به حقیقت پیوندد و هرگاه این سخن شاعر را (از طویل) :

## فَلَمَّا أَرَضَرَ غَامِيْنِ اصْدَقَّ مِنْكُمَا عِرَاكًا اذالهِيَابَةً النَّكْسُ كَتَنَّ بَا ۳۹۸

نهیت مورد بحث ما ضمیمه‌کنی، این وارد است زیرا در اینجا یکی از دوشیر حقیقت و نیگری مجاز است .

وهر گاهبگویی که یک چیزی هست که ترا به همان اصلی می‌رساند که در ضمن آن پرهیز داشتی از اینکه حکم تشییه در آن باقی بماند، یعنی در اینکه پدیده شرها مانند باران بدانی (۳۹۵) و تقدیر حقیقت در مجاز فقط در بیت بختی (فلم ارض‌غامین) قابل تصور است، از لحظه اینکه بریک شیر واقعی تکیه دارد آنگاه ممدوح خودرا شیر واقعی پنداشته و به آن ضمیمه کرده است ولی این کار را فرزدق نکرده است زیرا آنچه به پدیده نزدیک است باران مطلق است و چون چنین است دیگر چیزی نمی‌تواند استحقاق این نام را داشته باشد، مگر آنکه در قلمرو مطلق باران داخل باشد و بنابراین نتیجه می‌شود که پدر فرزدق نمی‌تواند باران حقیقی تصور شود — پاسخ این است که روش فرزدق غیر از آن چیزی است که تو تصور می‌کنی، بلکه آن به اصلی از تشییه بر می‌گردد و آن این است که معنایی از تشییه موردن توجه قرار عی گیرد که به خاطر آن فرع را به اصل تشییه می‌کنند، مانند شجاعت در شیر و پرنده‌گی در تبیه و دیگر اوصاف اینهارا کثار هی‌زند این است که در بیت فوق مراد از باران همان نفع عام آن است و بالاین تعبیر جنس باران یک عین واحد و یک چیز واحد می‌شود و چون به این مطلب برگردی و یک چیز را یک عین تصور بکنی پیوند دادن پدر فرزدق به باران، نظیر پیوند و همسانی مردی یا زنی است با خورشید آنگاه که بخواهی در توصیف یا تشییه آنها به اوصاف خورشید مبالغه کرده و آنها را به مرتبه آفتاب برسانی. چنانکه در این بیت می‌بینی (از بسیط) :

## فَلِيَتِ طَالِعَةَ الشَّمْسِينِ غَائِبَةً وَلِيَتِ غَائِبَةَ الشَّمْسِينِ لَمْ تَغِيبِ ۳۹۹

(۳۹۷) — یعنی: (دو باران هستند که هرگاه خشکسالی برسد، روی آور می‌شوند و آنها برای آرزومندان بهار و پاییز می‌باشد).

(۳۹۸) — یعنی: (هرگاه شخص ترسی ضعیف باور نکند من در جنگ دوشیر را ندیده‌ام که از شما دوشیر صادق‌تر باشد).

(۳۹۹) — یعنی: (کاشکی از این دو خورشید (خواهر سیف‌الدوله و آفتاب روز) آنکه غائب و از دیدمها نهان گشت طلوع می‌کرد و آن خورشیدی که روزها طلوع می‌کند ناپدید می‌شد) «متتبی».

## فصل

### فرق بین تشبیه و استعاره

آکامباش چون اسمی را در غیر ما وضع له بمناسبت مشابهتی که میان آن دو هست بکاربرنده چنانکه یاد شد بردوگونه است: یکی آنکه مشبه را حرف بکنی آنگونه که از ظاهر حال ندانند که اورا اراده کرده بگویی (عنت لباظبیه) (آهوبی دربرابر ما نمایان شد) و از آن اراده زنی بکنی (وردنها بحرا - وارد دریایی شدیم) وممدوح دربرابر اراده کنی. پس دراین بیان گوینده موضوع له اصلی آنرا اراده نکرده است بدليل اقتضای حال یا بجهت روش کردن سخن از پس سوالی که به عمل آمده یا بعلت فحوای کلام و او صافی که از پس آن می آید - مثلا وقتی که این بیت را می شنواری (از بسیط) :

**ترنّع الشّربُ واغتالَتْ حلوَمَهْ      شمسُ ترَجَّلُ فِيمُ ثُمَّ تَرَحَّلُ ٤٠٠**

با آمدن باشه گساران و نوشندگان واژین بر قتن خوابها و قید کوچیدن استباط هی کنی که شاهر زنی را اراده کرده است اما هرگاه هی گفت «ترجمت شمس» و آنگاه از حالات آدمیان چیزی یاد نمی کرد خردمندانه نبود که شاعر زنی را اراده کرده باشد مگر آنکه از نوخبری دیگر و شاهدی جدایگانه به آن پیوسته باشد.

این است که گاه هی بینی که چیزی حتی بر اهل معرفت التباس می شود، چنانکه روایت است که عذرین حاتم معنی (خیط) را در کلام خدای تعالی (حتی یتبین لكم الخیط الا بیض من الخیط الاسود) یعنی (تا شما را رشته هیبید از رشته سیاه پدید آید یعنی سپیدی صبح از سیاهی شب نمایان شود - سوره بقره آیه ۱۸۳) اشتباه کرده به ظاهرش حمل نمود و روایت شده که همو گفته است هنگامی که این آیه نازل گشت ریسطانی سفید و ریسطانی سیاه را گرفته و زیر بالش قرار دادم و هر چه نگاه کردم چیزی نفهمیدم پس آنرا بهینه ببر (ص) گفتم، فرمود، بالش تو طولانی و بزرگ است و مراد همان شب و روز است . گونه دیگر، آن است که هر یک زمشبه و مشبه به را ذکر کنی و بگویی (زید شیر است) و (هند ماما است) و (این مردی که هی بینی تیغ برانی است دربرابر دشمنان) و بیش از این یاد کردم در اطلاق استعاره بمانن نوع دوم شبهه هاست و وعده نادم که دراین بار مخفی خواهد آمد و اینک جای آن است .

و آگاه باش و جویی که مقتضی است بدان قیاس کمیم و سخن قاضی در الوساطة نیز بدان دلالت ندارد، این است که به نظایر (هنبدیر) و (زیداًس) نباید اطلاق استعاره کرد بلکه باید آنرا تشبیه نامید. پس هر گاه کسی هی گوید (هواسد) نمی گویی که واژه اسد را بمزید استعاره کرده بلکه هی گویی اورا به شیر هاتند کرده اما در قسم اول هی گویی که استعاره است و

(۴۰۰) - یعنی: (باده گساران از مستی متعایل شنند و بنگاه خورشیدی که در هیان آنها راه می رفت و آنگاه کوچ می کرد خوابها و مستیهای آنها را تابود کرد واژین برد).

البته دیگر درنگ و حاشیه روی نمی‌کنی. در قسم اول نیز هرگاه بگویی که تشبیه است باز درست است از آنکه از دل گوینده وریشه غرض وی خبر می‌دهی و هرگاه بخواهی بطور کامل بیان بکنی می‌گویی خواسته است زن را به‌آهو تشبیه کند. آنگاه بمنتظر مبالغه نام‌آهو را بدو استعاره کرده است.

هرگاه بگویی در (زید اسد) نیز می‌توان گفت که خواسته است زیدرا به شیر تشبیه بکند و واژه اسيرا بروی اطلاق کرده است و آیا نمی‌بینی که واژه اسيرا نکره آورده و گفته‌ای (زید اسد) مثل اینکه می‌گویی (زید واحد من الاسود) پس میان این دوچه فرق است در هر کدام از این دو نمونه، نام‌اسد بر مشبه جاری شده است . پاسخ این است که میان این دو فرق آشکاری نیست زیرا که در قسم اول اسم اصلی را باز جمله‌انداخته و چنان فرض کردماهی که آن اسم او نبوده و اسم دوم را به‌آهو اختصاص نداده‌ای که به‌آهو می‌رسد و در واقع اراده تشبیه برایش پوشیده و مکنون مانده است و از نظاییر حال و صورت و ستون سخن چنان برمی‌آید که گویی اسم در لغت بدان وضع و تصویر شده است – به‌شرطی که بتوان تصور کرد اما در قسم دوم چنین نیست زیرا در آن به صراحت مشبه را ذکر کردماهی و این ذکر صریح مشبه مانع از آن است که تصور کنی که از جنس مشبه به‌می‌باشد و چون شنوندۀ (زید اسد) و (هذا الرجل سيف صارم على الاعداء) رابشنود دیگر این تصور محال است که گمان رود با تصریح (زید) شیر یا شمشیر بران را قصد نموده‌ای و جدا‌کثر چیزی که می‌توان ادعا کرد این تخیل است که در دل شنوندۀ از (زید اسد) شیری در حالت جرات و اقدام و حمله کردن تصور بشود اما اینکه تصور کند که او در صورت وجود هم‌باشیر یکی است محال است. بجهت اینکه یک چیز واحد نمی‌تواند هم‌مرد باشد و هم شیر بلکه می‌تواند مردی بشود که صفت شیر داشته باشد در زمینه غرائز روحی و اخلاقی یا در شکل اختصاصی مانند بدی هنوز بدو شبیه باشد. اما قسم اول چنین نیست زیرا حمل کلام به ظاهر آن درست است و مانع ندارد که بگویی (عن特 لتأظیبیه) و همان حیوان را اراده بکنی یا در (طلعت شمس) خود خورشید را اراده کنی. مثل اینکه می‌گویی (طلعت‌الیوم شمس حارة) همچنین می‌توانی بگویی (هزرت على الاعداء سیقا) و خود شمشیر را اراده کنی، باز می‌توانی باگفتن این نمونه‌ها مرد دلیری را اراده بکنی که از او یاری جسته یا اندیشه نافذ و موثری که در آن توفیق یافته و بدان وسیله به‌دشمن چیره شده و او را گریزانده‌ای و در اوتاثیر کردماهی.

پس وقتی کار بدبین منوال است واجب می‌آید که این دو قسم از هم جدا شوند و قسم اول را استعاره و قسم دوم را تشبیه بنامیم اما تشبیه نامیدن قسم اول نیز چندان مانع و غرایتی ندارد به‌آن شرط که تو از هدف کلام و مضمون حال آگاهی بدهی، اما اینکه ظاهر کلام به صراحت دلالت به‌مقصود داشته باشد نمی‌توان تشبیه نامید.

هرگاه بگویی که در (هوابند) نیز همین کیفیت هست و در ظاهر تشبیهی ندارد زیرا تشبیه با القاط (ک) و (مثل) و مانند آن حاصل می‌شود پاسخ این است که‌اگر چه همین طور است اما وضع صوری کلام ایجاد می‌کند که تو قصد تشبیه داری زیرا این محال است که در این مثال قصدی بجز این داشته باشی با آنکه ظاهر کلام آنرا نشان می‌دهد .

نمونه این مثالی است که در عرف و عادت وجود دارد و آن اینکه این اسم درست حکم هیات و شکلی را دارد که بوسیله آن به جنس چیزها استدلال می‌شود، مانند لباس شاهان و لباس اهل کوچه و بازار همانطور که از مردم کوچه و بازار هرگاه لباس‌شانرا بگیری و هرچیزی را که اختصاص به مردم کوچه و بازار ندارد از آنان سلب کنی و آنگاه جامه شاهان به چنین کسی پوشانی و در زی شاهان پیش مردم بیاوری بطوری که جز از راه آزمایش و اخبار واستدلال غیر ظاهری مردم نتوانند او را بشناسند این شخص را پادشاه می‌پنداشند – در واقع تو لباس شاهان را بهمن او عاریه کردند ولی هرگاه قسمی از چیزهایی را که پادشاه می‌پوشد بدو بدیده بی‌آنکه چیزی از معانی بازاری بودن در اودیده نشود اینجا در حقیقت هیات شاهانه را بدو عاریه ندادهای زیرا مقصود از هیات شاهانه آن است که مهابت او در دل قرار بگیرد و عظمت و شکوه او در جان ما رخنه کند و با وجود اوصافی که دلالت به کوچه و بازاری بودن دارد دیگر این مهابت در ما پدید نمی‌آید این فرض را در مقایسه یک چیز مانند لباسی که مرد از روی لباس خود یا بتنهایی بطور عاریت می‌پوشد می‌کنم و فقط هیات را در نظر می‌گیرم در حالتی که هیات از مجموع چند چیز به دست می‌آید زیرا هیات آن چیزی است که حال آن به حال اسم شبیه است و به یک جنس اختصاص دارد بدهی آنکه جنسی دیگر در آن دخلات بکند و اسم نیز همین طور است و مطلق لباس این خاصیت را ندارد مگر آنکه خصایص دیگری بدان علاوه گشته و با هم در نظر گرفته شوند. پس هرگاه شنونده (زیدالاسد) را بشنود تصور نمی‌کند که تو در حقیقت شیر را اراده کرده‌ای و اسم اسد بهزید ملحق نیست و مفهوم شیر را بطور صریح بدو عاریه ندادهای همانطور که هیات شاهانه را بهمن مرد، مادام که بعضی آگاهیها که برای پادشاه نبودن او هست از او بطرف نکرده باشی، نمی‌توانی بدهی.

بنابراین اگر در حقیقت استعاره را در لغت و همچنین در عرف و عادت بررسی کنیم، درستی این طریقه برما روش می‌شود. و می‌باید که میان این دو قسم فرق بگذاریم و آن فرق اینکه شرط مستعار آن است که منافع آن، آن گونه که به مالکش عاید می‌گردد به عاریه گیرنده نیز بررسد. هتل هرگاه لباس عاریتی است آنکونه که مالک آنرا بکار می‌برد باید استعمال آن در دست عاریه گیرنده نیز ممکن باشد و در نظر تماشاگر همان حالتی را که مالک داشت او نیز داشته باشند و بگیر حوال مستعیر از حال مالک جدا نشود که این اثاثیه از آن دیگری استو به دست این یکی افتاده تنها فرق و فضیلتی که مالک در این چیز دارد این است که می‌تواند قصدا آن مالیا لباس را تلف کند ولی عاریه گیر این حق را ندارد پس روش شد که منفعت یک اسم این نیز هست که ذکر آن مقصدى را که در آن هست برساند، پس هرگاه می‌گویند (زید) دانسته می‌شود که از یک شخص معین خبر می‌دهی و چون می‌گویند: (لقيت‌اسدا) دانسته می‌شود که امر ملاقات را با یک فردی از جنس شیران قرار ندادهای و بنابراین هرگاه نیز بگویند: (عنتلنا ظبیة – آهوبی برها ظاهر شد) به عقل ما این می‌رسد که جنس آمو را قصد کرده‌ایم و از این بیان این دانسته نمی‌شود که زنی را قصد کرده‌ایم بلکه در واقع موقیت زیبائی آن حیوان در این عبارت است که به عن منقول می‌گردد و مانند

آن است که مستعیر همانند مالک از یک چیز آن بهره‌مند گیرد و هملاً لباس او را می‌پوشد یا بازیورش آرایش می‌کند و این درست در حکم مالی است در دست مط洛克 که انسان می‌پنداشد به دست عالکش هست و هرگاه اسم را در «زید اسد» ملاحظه کنیم می‌بینیم که از کلمه‌زید این موقعیت به دست نمی‌آید کلمه زید مانع از آن است ممکن است متصرف او در آید درست مثل آنکه در نزد مردم لباسی را بگذاری و اجازه ندهی که آنرا بپوشد یا بمنزله این است که دامن لباس را به دست کسی بدھی و همه آن لباس بر تن تو باشد و در اینجا دیگر تصور عاریه درست نیست از آنکه یک قسمتی از آن را داخل عاریه کردمای و همه آن مفهومی را که شیر بدان اختصاص دارد، در اختیار او نمی‌گذاری.

در اینجا بخشی دیگر از راه موضوع کلام وجود دارد که ایجاد می‌کند بین این دو اسم تفاوت قائل شویم و آن توجه به حالات گوناگونی است که اسم در جمله دارد که هرگاه در آن حالات واقع شود باید دید که آیا می‌شود استعاره‌اش کرد یانه از جمله آنکه اسم در کلام مخبری برای مبتدا یا بمثابه خبر باشد یعنی مثل خبر (کان) یا مفعول دوم (علمت) باشد به جهت اینکه اصل همه اینها به مبتدا و خبر برمی‌گردد، یا هملاً حال باشد از آنکه حال در نظر علماً افزونی معنی خبر است و حکم خبر را دارد بویژه در این مورد خاص که ما برمی‌می‌کنیم — پس هرگاه اسم در این مواضع واقع شود، معنی آن را در کلام اثبات می‌کنی و هرگاه نفی را داخل در کلام بکنی، مسلماً آن نفی نیز مستقیماً به معنی آن وارد می‌گردد.

شرح این اجمال این است که وقتی می‌گویی (زید منطلق) کلام را براثبات انطلاق بزرگ قراردادهای و هرگاه نفی کرده بگویی (ما زید منطلق) انطلاق را از زید نفی تکرده‌ای. در واقع کلام را به سوی اثبات انطلاق بزرگ سوق داده‌ای و هرگاه نفی یکنی باز بهمین ترتیب است پس چون چنین است پس هرگاه بگویی (زید اسد) و (رأیت اسد) اسم مشبه به را برشبه خبر قراردادهای و هرگاه اسمی از چیزی خبر باشد از دو حالت خارج نیست یا در اثبات وصفی که از آن اسم مشتق است خبر می‌دهی چنانکه وصف انطلاق را در (زید منطلق) بدون نسبت نداده‌ای و یا آنکه جنس آنرا به مبتدا اثبات می‌کنی مثل (هنا رجل) و چون محال است که بگوییم (زید اسد) و جنس حقیقی شیر را بدو اثبات کنیم ناگزیر شبه آن جنس بزرگ اثبات می‌شود و چون فقط شبه جنس را اثبات می‌کنیم، بین آن دو تشییه‌ی پیشیده‌ای و باور کردن آن در تشییه شما نرا به مقام اثبات و حصول می‌رسانیم پس شایسته آن خواهد بود که این را تشییه بخوانیم زیرا فقط بدان خاطر آمده که افاده تشییه بکند و آنرا بینیم.

اما حالت دیگر که اسم در آن بدون شبهه استعاره می‌شود آن حالتی است که در آن معنی اسم به چیزی جلب نشده و کلام نیز برای افاده این منظور تاسیس نشده است زیرا این کار آنجا است که اسم بمنزله خبری برای مبتدا باشد پس هرگاه چنین نباشد مسلماً اسم خودش مبتدا یا فاعل یا مفعول یا مضارعالیه می‌شود و تو معنی کلام را بهمیک امر دیگری بغير از معنی اصلی آن اسم نقل می‌کنی توضیح این سخن آن است که چون می‌گویی (جائی اسد)

و (رأيتساً) و (مردت باشد) در اینجا پایه سخن را برای قرار داده‌ای که آمدن را به شیر اثبات کنی و دیدن و گذشتن خود را بروی قراردهی همچنین وقتی می‌گوییسی (الasd مقبل) موضوع کلام اثبات اقبال است بر شیر نه اثبات معنی شیر. و بنابراین هرگاه بگویی (عنت لاظبیه) و (هززت سیفاصارصالاعی الاحداء) در حالی که تو از آهو اراده زنی کردمای و از شمشیر مردی را قصد کرده‌ای — این دو واژه سیف وظیبه را به تهایی در سخن خود برای آن نیاورده‌ای که این شیه مقصود را در اینجا اثبات کنی پس چگونه می‌توان از این دو واژه شبهی تصور کرد در حالی که پیش از آن دو چیز دیگری ذکر نکرده باشی که به آنها اثبات شبه کنی بلکه شبه را در اینجا فقط از راه مراجعت به حال و پژوهش در نهانخانه ضمیر می‌توانی اثبات کنی.

و هرگاه مطلب بین سان باشد روش است که مراد از اسد در (زید اسد) همان‌گک کردن و پنیر فتن امر تشبیه میان آن دو می‌باشد اما هرگاه بگویی : (عنت لاظبیه) و (سللت سیف علی العدو) اسم را آنگونه بکار گرفته‌ای که بتوانی بدان وسیله فرضیت بدست آوری و با بدیهیت گویی چنان بیان مطلب نمایی که گوییا مراد از سیف واسد همان معنی لغوی و ماضع له آن است و چون این تفاوت میان این دو گونه سخن هست پس می‌باید هم در اصطلاح وهم در تعبیر میان آن دو فرقی بگذریم، همانگونه که میان خبر وصفت فرقی قائلیم و حکم آنها باهم فرق می‌کند و این تفاوت آنجا است که خبر عبارت است از اثبات معنایی دریاک زمان وصفت آشکار کردن و توضیح و تشخیص کاری است که در موصوف خود ثابت و پایدار و شناخته شده است و همچنانکه در خبر وصفت ما حاضر نیستیم که با اتفاق غرضاً و اشتراک آنها حکم کنیم و بعنوان نمونه در (زید ظریف) و (جائی زید الظریف) نمی‌توانیم ظریف بودن زید و اینکه معنی ظرافت را بدو بپوشانیم با یک اصطلاح بیان کنیم و یک نام بهاین دو حالت بدھیم و حاضر نیستیم در اینکه آن خبر است و این صفت فرقی قابل نشویم. بهمین ترتیب وقتی می‌گوییم (جائی زید ظریف) نمی‌توانیم میان این دو نوع سخن اتفاق نظر داشته باشیم که امر تشبیه در اینها بطور تساوی انجام پنیر فته و تفاوت تعبیر را نمی‌توانیم بین آنها نادیده بگیریم بلکه لازم است این دو را از هم تفکیک کرده دو مثال اول را استعاره و دو تای دیگر را تشبیه‌بنامیم.

و هرگاه نخواسته باشی این قسم دوم را استعاره بنامی شایسته است بدانی که اطلاق استعاره در هر آن موردی که ورود حرف تشبیه به آسانی برآن صورت گیرد، جایز نیست. مثلاً در عباراتی نظیر (هوالasd) و (هوالبدرسنا و بهجه) و (هوشمسالنهار) همچنین در هر موردی که مشبه بهدرآن معرفه آمده است پس هرگاه بگویی (هوبحر) و (هولیث) (وجودتہ بحر) و خواسته باشی بدانی استعاره بگویی معنوری و بهجانبی از صواب گرایش پیدا کرده‌ای زیرا با نکره بودن اسم خوب نیست که حرف تشبیه بر سرآن بباید. پس هرگاه بگویی (هوکاسد) و (هوکبحر) این یک سخن نامقبول و پستی خواهد بود و در نظری عبارت (هوکالasd) باید گفت اگر چه آوردن (ك) خوب نیست ولی آوردن (كان) مناسبتر است مثل (كانهاسد) یا هرچه بجای (كان) استعمال بشود مانند (تحسبه اسد؛ تخلله سیف). اما هرگاه آمدن (ك) و (كان) دشوار باشد بدبینگونه که عشیه به متصف به صفتی باشد

که با آن جنسیت ندارد و آنرا بهامر خاص غریبی پیوند داده باشند، مثلا هرگاه گفته شود (هو بحر من البلاحة) و (هو بدری سکن الارض) و (هو شمس لاتقیب) و :

### شَمْسٌ تَالَّقُ وَالْفَرَاقُ غَرْبُهَا      عَنَّا وَبَدْرٌ وَالصَّدُودُ كُسُوفُهُ ۴۰۱

این نونهها بهتر است که استعاره نامیده شود، از آنکه تقدير حرف تشبيه در این عبارت دشوار است زیرا با این تقدير شکل و غرض سخن بهم می خورد و صورت کلام دگرگون می گردد . بدین گونه که بگویی (او مانند خورشید تابان است جز اینکه فراقش همان غروب آن است و او مانند ماه چهارده شب است با این تفاوت که روی تافتش بمنزله غروب است) .

و گاه پیش می آید که آوردن برخی صفات و پیوندها بر اسامی تقدير حرف، تشبيه را مختلف می سازد و در آنصورت از بعضی جهات می توان [www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info) بهان استعاره اطلاق نمود مانند این بیت که شاعر گوید (از کامل) :

### اَسَدُ دُمُّ الْأَسَدِ الْهِزِيرِ خِضَابُهُ      مُوتُ فَرِيقُ الْمُوْتِ مِنْ تُرْعَدُ ۴۰۲

در اینجا نمی توانی بگویی که او چون شیری است یا چون مرگی زیرا تناقض پیش می آید از آنکه هرگاه بگویی او مانند شیر است اورا به جنس این درنده معروف مانند کردهای وابن محل خواهد بود که نخست اورا به جنس شیر تشبيه بکنی سپس خون شیر نیرومندی را که نیرومندترین فرد جنس اوست بمتابه خضاب دست همین شیر بنامی زیرا این گونه تعییر مقتضی آن است که این شیر را پستتر و ضعیفتر از شیر دوم قراردادهای در حالی که در این بیت عبارت (خون شیرزیان نیرومند خضاب دست‌تاوست) ایجاد می کند که او برتر از شیر دوم باشد، همچنین محل است که اورا به مرگ معروف تشبيه بکنی ، آنگاه چنین وانمود کنی که مرگ از او می ترسد و شاندهایش از او بدلزه افتاده است. همچنین است سخن این شاعر (از طویل) :

### سَحَابٌ عَدَانِي سَيِّلُهُ وَهُوَ مُفْعَمٌ      وَ بَحْرٌ عَدَانِي فِيضُهُ وَهُوَ مُسْبَلٌ وَبَدْرٌ أَضَاءَ الْأَرْضَ شَرْقاً وَمَغْرِبًا      وَمَوْضِعُ رَحْلِي مِنْهُ أَسْوَدُ مُظَلْمٌ ۴۰۳

(۴۰۱) — یعنی: (تابنده خورشیدی است که غروبش همان جدائی او از ما و کسوفش آنگاه است که از هاروی بر می تابد).

(۴۰۲) — یعنی: (او شیری است که خون شیر زیان حنای دست اوست و مرگی است که گوشت شانه های مرگ از ترس او بدلزه در می آید) «متلبی».

(۴۰۳) — یعنی: (او بارنده ابری است که ریزش آن از من در گذشت در حالی که پیاپی می بارید و دریایی است که فیض او از من دور شد با آنکه لبریز بود و ماهی است که شرق و غرب عالم را برافروخته و روشن کرده است اما محل اقامتش من از فروغش بی بهره و تار است) «بحتری».

که هرگاه این ایيات را به تشبیه ساده‌ای تبدیل کنی مثلاً بگویی: (او همچون ماه است) و سپس بگویی (شرق و غرب زمین را روش کرده ولی مسکن هرا روش نکرده است و پرتوش بدان نرسیده است) مثل این است که ماه عالمتاب را فرض کنی که به زمین نور می‌گسترد ولی پرتوش را از مسکن تو باز می‌گیرد و جای شگفتی است که یک چیزی ارائه می‌شود که از نظام عالم ما بدور است تغییر اینکه بگویند: (آیا شنیده‌امی که ماه در الفقی بتابد و فروغش را از جایی که با آن رو برواست دریغ دارد و در پنهانه فروغ او جایی هم باشد که پرتوش بدان نرسد) و بدیهی است این بیان چقدر از شیوه شعر فوق فاصله دارد. پس اینگونه تعبیر چیزی است که اساس آن بر تخيیل است تخییلی که بمقتضی این است که ماهی هم از جنس ماه وجود دارد که حکم و خاصیت ناشناخته‌ی دارد پس در این صورت سخن تو به سادگی به اثبات شبه میان او و ماه مبتنی نمی‌باشد بلکه سخن ما بر اساس اثبات صفت و یک چیز تازه‌ای است که در ماه وجود دارد و پیش از این، آن صفت را به ماه منسوب نمی‌داشتند و مانند این است که بگویی (فلانی مردی است که مهمان‌را می‌نوازد و پنیر ایی و چنین و چنان می‌کند) که در اینجا مراد اثبات مرد بودن فلانی نیست بلکه اثبات صفتی است که بدو نسبت داده می‌شود. بنابراین هرگاه اسمی که تشبیه بدان متعلق است از قلمرو مقصود و اسناد ما بیرون باشد مسلماً از قلمرو اثبات تشبیه نیز که از آن سخن رفت بیرون خواهد بود.

پس بحتری در این بیت (وبدر اضاء الارض .... - ۴۰۳) ماه بودن ممدوح را امری ثابت پنداشته و فقط خواسته است که صفت غریب و حالتی را که شگفتی‌ایور باشد بدو نسبت دهد پس همانگونه که آوردن (ک) بدینگونه سخن محل است آوردن (کان - تحسب - تحال ...) نیز ممکن نیست پس هرگاه بگویی: (کانه بدر اضاء شرقاً و مغرباً و موضع رحلی‌ منه مظلوم) برخلاف مقصود سخن گفته‌ای همچنین است اگر بگویی (تحسب‌بدر اضاء الارض و رحلی‌ منه مظلوم) این نیز مانند عبارت اولی ضعیف خواهد بود و علت اینکه اینها از مقولیت عامه دور است روشن است زیرا کان و حسبت و خلت و ظننت وقتی وارد جمله می‌شوند که خبر و مفعول دو میک امر ثابتی در جمله باشد. اما تعلق آنها به اسم کان یا مفعول اول حسبت مشکوک بوده باشد مثل اینکه بگوییم (کان زیداً منطق) یا اینکه مجاً زبوده و خلاف معنی ظاهرش اراده شود مثلاً در (کان زیداً اسد)، خود معنی اسد ثابت و معروف است غرابت در این است که زید شیرو از جنس آن بشود در حالی که در این ایيات اسم نکره با صفاتی آورده شده است که دلالت براین دارد که از ظهور چیزی ناشناخته و فوق تصور آگاهی‌می‌دهد در این صورت دیگر آوردن (کان - حسبت) بمنزله قیاس به یک چیز ناشناخته خواهد بود و در این نکته نیز شامل باید کرد که باز اطلاق نام استعاره بهاین نحو از سخن بهمین جهت ضعیف است که موضوع استعاره - هرگونه که اقتضای کلام حکم کند - بر اساس تشبیه قرار دارد و بنابراین وقتی روشن شد که اینگونه استعاره را آنگاه که قلب بکنی و سرونهانش را بشکافی و بیرون ببریزی نتیجه‌اش این خواهد بود که حدوث چیزی را از جنس مذکور ادعای کرده‌ای با این تفاوت که آن چیز به یک صفت مخصوص و خاصیت بدیعی آراسته‌می‌باشد

که انتساب آنرا به آن جنس نمی‌توان پاور داشت — مانند اینکه بگویی (نمی‌دانستم که اینجا ماهی وجوددارد که وصفش این است) تقدیر تشییه در این مثال نقض غرض خواهد بود ، از آنکه این معنی ندارد که بگوییم (او را به عاهی مانند می‌کنم که برخلاف ماها بیایی است که من می‌شناخته‌ام) و این واقعاً یاک مورد باریکی است که جز بدياري طبع نمی‌توان حق آنرا ادا کرد و رامان بقدرتی باریک است که از روی آن با هیچ عبارتی نمی‌توان پرده برداشت و باز به این بحث ارتباط پیدا کنی که در استعاره صحیح مورد هست که کلمات تشییه را در آن ناپسند می‌دارد و آن آنجا است که شبه میان دو سوی تشییه خیلی نیرومند باشد، آنگونه که با ورود مشبه به آدمی مشبه به را با آن توأم و متحد بیند و گمان کنند که این همان استونومونه آن نور است که به علم و ایدمان استعاره می‌شود و ظلمت که به کفر و جهل استعاره بکنند اینگونه سخن بجهت قوت شبه و متنانت سبب همانند حقیقت جلوه می‌کند و پسندیده نیست که در علم بگویی: (کانه نور) و در مورد جهل: (کانه ظلمة) بلکه می‌گویی (اوقعتی فی ظلمة — مرا در تاریکی افکند) و غالباً این در زبانها متداول و در دلها مانوس است که گفته شود (فهمت المساله فانشرح صدری — و حصل فی قلبی نور) ولی نمی‌گویند (کان نورا حصل فی قلبی) اما از این نوع تجاوز کرده و بررسی این نوع که بگویی (سللت منه سیفا علی الاعداء) آوردن (کان) در اینجا حسن بیشتری خواهد داشت مانداینکه بگویی (بعثته الى العدو فكانى سللت سیفا) همچنین در نظایر (زید اسد) می‌توان گفت (کان زیدا اسد) بنابراین حکم در استعاره و تشییه بدینجا می‌رسد که هرچه موقعیت شبه میان دو چیز پوشیده‌تر و غامضتر و از عادت و عرف بیشتر دور بوده باشد آوردن کلمه تشییه آشکارتر و بهتر بوده و کاربرد بیشتر دارد.

از چیزهایی که واجب است همیشه آنرا بدھاطر بسپاری و تباین شدید میان دو قسم مورد بحث را نیک بیان می‌کند، تباین میان (زید اسد) و (رأیت اسد) و همان چیزی است که گفتم در قسم اول (زید اسد) ذکر مشبه پس از جاری کردن مشبه به برآن جور می‌آید ولی در قسم دوم که مشبه را ذکر نمی‌کنی این جور نمی‌آید. از نمونه‌های روش این شعر این تمام است (از وافر) :

و كأنَّ المطلُّ فِي بَدْءٍ وَ عَوْدٍ  
دُخَانًا لِ الصُّنْعَيْةِ وَ هِيَ نَارٌ ٤٠٤

در این بیت ابو تمام کوییدن و گذاختن آهن را بددود و خود آهن را به آتش مانند کرده لیکن مشبه را به روشی ذکر نموده است و مشبه بدها بعنوان خبر آن آورده است و این کلامی صحیح و درست است اما هر گاه راه اسقاط مشبه را در اینجا پیش‌بگیری و مثلاً بگویی: (اقبستی نارالها دخان: مرا پاره‌بی آتش که دودی همراه داشت برافروختی) از معنی ساقط است اما هر گاه بگویی: (اقبستی نورا اضاء افقی به — نوری برای من روشن کردی که افق مرا بدان برافروختی) و آنگاه از آن نور، اراده علم بکنی نیکو است و بهتر است بگویی:

(۴۰۴) — یعنی: ( همچنانکه آتش بی دود خوش است نیکوئی و احسان بی تاخیر و سرگردانی نیکو است )

(علمک نور فی افقی — دانش تو در افق وجود من می‌تابد) بجهت اینکه طرد مشبه و اکتفا به مشبه بهو جایگزین کردن مشبه به جای آن و تفویض جانشینی مشبه بر مشبه به، آنگاه درست است که شبه مقصود میان مستعار و مستعارله کاملاً برقرار بوده و بتواند در دلالت نایب مشبه بگردد. از این‌رو است که در عرف شبه میان نور و علم را به‌اشکاری بیان می‌کنی چنانکه میان زن و آهو یازن و خورشیدمی‌توانی بیان‌داری اما هیچگاه میان آهن مصنوع و آتش شبهی در عرف مردم مشهور و شناخته نیست بلکه این فقط شبی است که ابو تمام الان می‌آورد و تکلفی به کار می‌برد و اقدام به تصویر آن می‌نماید این است که‌تا‌گزیر است هردوی مشبه و مشبه به را ذکر کند تا اینکه مرادش از این بیان معقول و خردمندانه باشد و غرض خود را روشن کند و گرن‌هدر حکم کسی است که خواسته باشد شنونده را آگاه کند که پیش او مردی مانند زید در علم و دانش هست و آنگاه بگوید (عندی‌زید) و او را وابار کند که از این سخن این را به‌فهمد که (عندی‌رجل مثل‌زید) یا معانی دیگری را به‌فهمد و این در واقع پیشنهاد علم غیب است پس به‌این اصل توجه کن و بخوبی بدان که با این اصل بصیرت‌بیشتری بروجوب فرق میان این دو قسم پیدا می‌کنی و آن این است که این دو قسم آنگاه که بر حقیقت امر استعاره بریک مجری گذر کنند لازم می‌آید که حکم یکسانی داشته باشند. بطوری که قراردادن اسم در یکی، هر گونه که درست باشد در دیگری نیز همچنان صدق بکند پس آگاه باش.

هر گاه بگویی در سخنانی نظری (لقيتمنه اسا — رايتمنه‌ليثا) نظرت چیست که در اینجا وجهی بر اطلاق استعاره نیست، نهی بینی که‌می‌گویند: (لش لقيتمه‌لانا ليقينك‌منه‌الاسد : فلاشي را که بینی در واقع شیر را نیده‌ای) یک حدودی میان تشخیص این گونه عبارت با این که می‌گویند (احنرالاسد) معرفی کنید و این سخنی است که در آن به‌یعنی روی نمی‌توان توهمندی کرد تا بدنبال آن بتوان تصور استعاره نیز کرد و آن فرموده خدای عزوجل است (لهم فیهادار‌الخلد) (آنرا در آنجا در سرای همیشگی است ۲۸۴۱) که‌معنی آن (البتہ والله اعلم) این است که آتش سرای جاوید آنها است و می‌دانی که اینجا معنی‌نکارد که بگوییم آتش به‌سرای جاوید تشبیه شده، زیرا این معنی ندارد که آتش را به‌چیزی مانند سرای جاوید تشبیه یکنیم در ردیف اینکه بگوییم: (اوه مثل‌الاسد) و آنگاه بدراحتی بگوییم (هوالاسد) بلکه آن نظری این است که بگوییم (النار‌منزلهم و مستکنهم — آتش جایگاه آنان است) که همگی بخدا از آن پناه می‌بریم. و همچنین شاعر گوید (از بسیط) :

يأبى الظلامةَ مِنْ التوفَّلُ الرُّفَرُ<sup>٤٠٥</sup>

که مراد این است که او شیر دلیری است و این شیر در اینجا نامی برغیر جنس آدمی نیست که مانند شیر باشد و گفته شود مذبح را به آن تشبیه کرده‌اند بلکه این صفتی است در ردیف (هوالشجاع) و (هوالسید) و (هوالنهاض باعباء السيادة) (او برای فراهم کردن

(۴۰۵) — یعنی: (از ستم ودادخواهی او حتی شیرهم خودداری می‌کند) «اعشی باهلو»

سیادت برخاسته است) و نیز شاعر گوید: (از منسخ)

یا خیرَ مَنْ يَرَكَبُ الْمَطَىٰ وَلَا يَشَرِّبُ كَأساً بِكَفٍ مَنْ بَخْلَا<sup>۴۰۶</sup>

که اینجا نمی‌توان تصور کرد که مدوح به بخیل تشبیه شده بلکه بر عکس غرض این است که او بخیل نیست.

فقط آنجا می‌توان برآسمی حکم استعاره داد که بهیک وجهی بتوان ادعا کرد که او بر مستعارله تطبیق می‌کند و در عبارت (لقيت به‌آسا) یا (لقيتی من‌هال‌اسد) بهیچ وجه نمی‌توان آنرا به‌آسم مذکور جاری کرد، بجهت آنکه در اینجا «اسد» خبر آن اسم نیست و صفت و حال آن نمی‌باشد بلکه مفعول به لقيت و فاعل لقيتی می‌باشد و هرگاه می‌شود که اسم اسد را مستعاری برای مستعارله بشماریم آنگاه باید در این بیت (از رجز) :

حتیٰ إِذَا جَنَّ الظَّلَامُ وَ اخْتَلَطَ جَاعُوا بِمَذْقِيرٍ هَلْ رَأَيْتَ الذَّئْبَ قَطَ<sup>۴۰۷</sup>

بگوییم که شیر آمیخته به‌آب (منق) را به گرگ استعاره کرده که مسلماً معنی‌ندارد. همچنین است این سخن شاعر (از بسیط) :

نُبْتَتُ أَنَّ ابَا قَابُوسَ أَوْعَدَنِي<sup>۴۰۸</sup> وَلَا قَرَارَ عَلَى زَأِرٍ مِنْ أَلَّا سَدِ

این استعاره نیست اگر چه بتوانی کسی را پیدا کنی که از بیت این مفهوم را بفهمد که مرادش از شیر نعمان است یا او را به‌شیر هاند کرده است زیرا بیان غرض این است اما حکم درست و آنچه در دل آگاهی آید و همچون نقد صرافی بهدل اوی نشیند این است که شیر در اینجا به حقیقت شیر دلالت دارد مانند اینکه بگوید (ولا قرار علی‌زار‌هنا الاسد) (غرش و بانگ این شیر آرام نمی‌پذیرد) واشاره دارد براینکه شیر از جایی‌گاه خود بیرون آمده و با بانگ مخصوص خود تهدید می‌کند و می‌ترساند و دیگر جای چه شکی باقی است که این سخن می‌خواهد بگوید که بانگ کسی که چون شیر می‌غرد خامش نمی‌شود و در این سخن نوعی نارسایی که نارسایی ناچیزی هم نیست وجود دارد.

از این‌رو — حق این است که در نظایر این بیت مفالطه می‌کند — اگرچه عنترش ناچیز است — دیگر در این شعر «فرزدق» به‌خطا نزود (از وافر) :

(۴۰۶) — یعنی: (ای بهترین کسی که سوار شتر است و هرگز از دست بخیلی کاسه‌هی نمی‌آشامد) «اعشی»

(۴۰۷) — یعنی: (میهمانی را تا آنگاه طول دادند که تاریکی شبروز را فرا گرفتو روشی روز و تاریکی شب درهم آمیختند و شیری آمیخته به‌آب آوردند و جای آن داشت پرسیده شود: آیا رنگ گرگ را نیده‌ای «احدیر جاز یا عجاج».

(۴۰۸) — یعنی: (بدمن گفتند که ابو قابوس مرا ترسانده است در برابر غرش شیر که نمی‌توان آرام و قرار پیدا کرد) «نافعه».

## قیاماً يَنْظَرُونَ إِلَى سَعِيدٍ

کانتم برون به هلالا<sup>۴۰۹</sup>

که ماه را نمی‌توان استعاره سعید پنداشت از آنکه حکم براستعاره بودن یا وجود تشییه صریح مجال است و بهایین می‌هاند که بگوییم هرامی که (ک) تشییه برآن وارد شود مستعار است و چون دیگر کسی در این بیت خطا نمی‌رود. باقی مثالها نیز بهمین سان است پس آگاه باش .

### فصل

اخذ و سرقت – اتفاق دو شاعر در یک غرض عام

آگاه باش که هرگاه دو شاعر در شعری متفق باشند، این اتفاق ازدواج طلاق خارج نیست یا آنکه بطور اجمال و عموم در غرض و مقصد متفق و یکسان باشند و یا آنکه در طریق دلالت به آن غرض اتفاق نظر داشته باشند. اشتراک غرض بطور عام مانند این است که آنان ممدوح خود را در دلاوری و شجاعت و داد و دعش یا زیبائی رخ و شکوه وصف کنند یا سرعت و تیزیابی سمند و ناظیر آنرا توصیف نمایند، اما اتفاق در طریق دلالت به مقصد این است که چیزی را برای اثبات و استدلال شجاعت و سخاوت ممدوح لازم است بیاورند و این اقسامی دارد از جمله این است که او را به چیزی مانند که این اوصاف در آن بطور بلطف و به حد نهایت یافته شود. مانند تشییه بهشیر و دریا در دلیری وجود و تشییه به ماه و خورشید در زیبایی و درخشندگی و افروختن و تاییدن و همچنین است یاد کردن هیاتها و شکلهایی که آن صفت به خود می‌گیرد و جز در کسی که به آن صفت موصوف باشد در دیگری یافت نمی‌شود مثل آنکه خواسته باشند لبخند و گشاده روبی و آرامش اعضا و بی‌خیالی کسی را در حال نبرد توصیف نمایند، چنانکه شاعر گوید (از طویل) :

کانْ دنایرا على قَسَّمَاتِهِمْ      وَانْ كَانْ قَدْ شَفَ الْوَجْهَ لِقاءً<sup>۴۱۰</sup>

همچنین شخص بخشندۀ وجوار را چنین توصیف می‌کنند که هنگام ورود سائلان خوشحال می‌گردند و از دیدن گنایان و خواهند گان شادمان می‌شود لیکن آدم‌بخیل با وجود وسعت امکانات و مساعدت روزگار عیوس است و روی ترش می‌کند و خوشحالی اش کاستی می‌گیرد.

اما اتفاق در بیان غرض عام چیزی نیست که در قلمرو اخذ و سرقت و بهره‌گیری و

(۴۰۹) – یعنی: (درحالی که همه برپا بودند و آمدن سعید را می‌نگریستند چنان بود که گویی بدین او ماه را تعاشا می‌کنند).

(۴۱۰) – یعنی: (تو گویی بر رخسار آنان سکده‌های طلا و بینار می‌درخشید اگر چه دیدنار رویشان کمتر نست می‌داد) «محرزین مکعب رضبی».

مددخواهی درآید و کسی نخواهی دید که حسن داشته باشد و این ادعا را بکند و یا از حکم به سرقت دراین موارد خود داری نکند، فقط گاهی اتفاق می‌افتد که بعضی شاعران غرض خود را نمی‌توانند بخوبی درشعر تعهد کنند و دراستدلال چیزی که بدان منجر می‌شود، بخوبی تأمل نمی‌کنند اینجا است که هملا در تصویر شجاعت یک شاعری را پیرو شاعر دیگر می‌پنداشند که شجاعت از چیزهایی است که معمولاً مذموع را با آن می‌ستایند و نادانی از اوصافی است که با آن می‌نکوهند، اما اینکه صریحاً و قصداً در این امور شاعری را به سرقت منسوب ندارند، چنین چیزی درست نیست.

اما اتفاق دو شاعر در طریق دلالت به غرض دراینجا لازم است که دقت شود که هرگاه این هم از چیزهایی است که شناخت آن در میان مردم مشترک بوده و در اندیشه و عادات مردم کاملاً جا کرده است این نیز اگر چه در یک معنی خاصی باشد، حکم معانی عامراً دارد که ذکر آن گذشت از آن جمله است تشبيه به شیر در شجاعت و به دریا در سخاوت و به ماه در زیبایی و به صبح در روشنی و اینکه یک چیزی را نمی‌توان تبریده و پوشیده داشت. همچنین است مانند کردن کسی در خوبیها به کسی که بهداشت آن خوی انتکشتنها و مشهور باشد و فرق نمی‌کند که این شخص معاصر باشد یا از کسانی که در روزگاران پیشین می‌زیسته‌اند، بجهت اینکه اینها چیزهایی نیست که دانستن آن به گروهی اختصاص داشته و به گروه دیگر اختصاص نداشته باشد و دانستن آن به تفکر واستدلال و اندیشیدن و تدبیر نیازی ندارد، بلکه این حکم غرائی را دارد که در جان مردم مرکوز شده و به منزله قضایایی است که آگاهی از آنها در دلها جای گرفته است.

اما هرگاه این امر مورد استفاده گوینده از چیزهایی باشد که گوینده از راه اندیشه و تفکر بدان می‌رسد و باطلبو اجتهاد می‌توان بدان دست یافت و مانند اغراض نوع اول به‌آسانی انسان بدان دسترسی ندارد و چنان نیست که مطلبی که با آن روبرو می‌شویم نیازی به کوشش و طلب و مقایسه و مباحثه و استباط و پژوهش نداشته باشد، بلکه مواره پردمی‌برروی دارد که باید با دقت آنرا درید و غنچه ناشگفته‌یی دارد که بایدش با تفکر شکوفان ساخت و همچون گوهری بهتر فای دریا است که باید رنج شناوری را در وصال آن تحمل کرد و یا گویی بر فراز قله‌یی بلند قرار دارد که جز با رنج صعود، نمی‌توان بدان دست یافت. و یا همچون آتش است که در آتش زنه نهان است که بایدش به چخماق‌زد و برافروخت و یا مانند رگها و ریشه‌های طلا است که بایدگر چیزها در آمیخته که جز به‌آرامی و احتیاط روی نمی‌نماید و تنها با کندن خاک و ریختن عرق پیشانی می‌توان بدان رسید.

آری آنجا که سخن چنین موقع و شانی داشته باشد، جایز است که بر شاعری تقدم و سبقت قائل شویم و می‌توانیم دو شاعر را به‌سلف و خلف و بهره‌دهنده و بهره‌گیرنده تقسیم کنیم و بهترتری یکی از آنها حکم نماییم و بین آندو تباینی قائل شده بگوییم که یکی از دیگری کامل‌تر است یا آنکه دومی از اولی چیزی کم و زیاد کرده و به‌غاایتی دورتر از شاعر اولی دست یافته است، یا به‌منزلتی فروتر از منزلت او تنزل یافته است.

و آگاه باش که آن نوع اول هم که معانی آن مشترک و عمومی و روشن و آشکار است،

چنانکه گفتم در آن نمی‌توان بوقتی شعری را بردیگری وارد داشت و مقایسه میان دو شعر در آن معانی درست نیست و این مقایسه فقط آنگاه می‌تواند درست باشد که خیلی صریح‌نبوده و صنعتی بدان پیوسته باشد و آنگونه ساده نباشد که هیچ پیرامیتی در آن به نظر نرسد که مسلمان در اینصورت که معنی دیگری بدان سوار شود و لطیفه‌ی بدان بپیوندد و از باب کنایه و تعریض یا رمز و تلویح چیزی در آن آورده شود از مقوله نوعی خواهد شد که راهش را تغییر داده و صورت دیگری بخود گرفته است و موقیت تازه پیدا کرده است و در برابر کسی که سرتعرض ندارد جامهٔ نوی برتن کرده است و این‌گونه سخن در تحت آن اغراض و معانی‌نوین وارد می‌شود که نشان اندیشه و تأمل در آنها پیدا است و با تفکر و تأمل می‌توان به آن رسید. نمونه آن این است که در مقام تشییه گفتگویاند: (سلبِن الصباء العيون: آن زمان چشم‌اندازی ایوان را رویده‌اند) چنانکه یکی از شاعران عرب گوید (از وافر) :

سلَّبَنْ صَبَاهَ ذِي نَقَرِ طَلَاهَا  
وَنُجَلَ الْأَعْيَنِ الْبَقْرَ الصُّوَارَا ۴۱۱

و نیز شاعر گوید (از بسیط) :

إِلَى نَدَاكَثْ فَقَاتَهُ بِمَا فِيهَا ۴۱۲  
انَ السَّحَابَ لَتَسْتَعْيِي إِذَا نَظَرَتْ

و شاعر دیگر گوید (از کامل) :

إِلَّا بِوْجَهِ لَيْسَ فِيهِ حَيَاءُ ۴۱۳  
لَمْ تَلْقَ هَذَا الْوَجْهَ شَمْسُ نَهَارِنَا

و مانند این بیت (از کامل) :

حَرَكَاتُ غَصْنِ الْبَانَةِ الْمَتَاؤِدِ ۴۱۴  
وَاهْتَزَّ فِي وَرَقِ النَّدَى فَتَحَبَّرَتْ

و همچنین شاعری گوید (از طویل) :

(۴۱۱) — یعنی: (از گروه آهوان، گردن افروخته آنها را گرفته‌اند و از گله کاوان چشم‌انداز آنان را رویده‌اند).

(۴۱۲) — یعنی: (ابرها آنگاه که به باران احسان تو نگاه کرده و آنرا با باران خود مقایسه کنند، شرمگین می‌گردند) «ابونواس».

(۴۱۳) — یعنی: (او چهره درخشانتر از خورشید ندارد و از اینرو شایسته است که خورشید معمولی در پیشگاه او از تابیدن شرم ندارد و جزیابی حیائی نمی‌تواند پیش روی او درخشیدن آغازد) « Hustbi ».

(۴۱۴) — یعنی: (در برگ گیاهان اهتزازی درگرفت و از آن جنبش شاخمه‌ای درخت بانه بر شگفت ماند) «بحتری».

فَأَفْضَلُ مِنْ قَرْبِ الْذِي مَهَابَهُ  
 أَقْبَلٌ بِلَدَرَ الْأَفْقَى حِينَ أَقْبَلَهُ  
 إِلَى مُسْرِفِ الْجَوْدِ لَوَانَ حَاتَمًا  
 لَدَيْهِ لَأْمَسِي حَاتَمٌ وَهُوَ عَاذِلٌ ۱۵

ریشه و نتیجه و حقیقت هماینها، تشبیه است ولی تشبیه که شاعر آنرا از تو پوشیده داشته و ترا در شناخت مستقیم آن فریب داده است و آنرا از راهی برای تو آورده که ضمن آن پوشیده جادوگری و تخیل چنگ زده است بهمین جهت است که غرابت شکل و زیبائی فن و علو مقام پیدا کرده است بطوریکه این مایه هنر در دسترس هر گویندی قرارنی گیرد و دامن خود را فرا می‌چیند و جزیه شخص اندیشمند کوشایی نمی‌گراید و سویندمی بخشد و چون بدیده تحقیق بنگری خصوصیت وحالت در این ابیات می‌بینی که توهم هرگونه اشتراک را نفی می‌کند و این خصوصیت وحالت در این است که بفر آن مدلول تشبیه را برینیاد یک امر نیگری قرارداده‌اند کمروشن و معروف‌نیست بلکه ابر قلمرو موسیقی کلام و معنی دور می‌زند که شاعران آنرا در پوشاندن عمدی مقصود بکار برداشته‌اند، تا آنچه دانستی است بدشواری بدمست آید.

و از راه آزمایش و امتحان شناخته گردد. چنانکه شاعر گوید (از وافر) :

مَرَّتُ بِبَابِ هَنْدَ فَكَلَّ مَتْنِي فَلَا وَلَهُ مَا نَطَقَتْ بِحَرْفٍ ۱۶

گویی این گمان در ماقوت می‌گیرد که خواسته است حرف بزند و میم‌بالام متصل است همچنین است حال مشبه آنجا که می‌گوید (سرقون‌الضباءاعلیون) می‌رساند که در اینجا سرتی شده و چشمان او از میان چشم آهوان دزدیده شده است آنگاه پس از دقت در می‌یابی که می‌خواهد زیبایی و شکل و خمار وحالت چشمان آن زنان را به چشم آهوان هاند کند همچنین با گفتن (ان السحابات‌تستحبی) این پندار را در ما ایجاد می‌کند که ابرها زنده‌اند و می‌فهمند و فکر می‌کنند و ریختن باران را از ابر با کف مدوح قیاس کرده و ابر در این میان خوار و شرم‌ساز گشته است و در این نمونه‌ها هنر و صنعت در آن تصویرهایی است که شنوندگان را با خطوط و نقوش یا با گذین و تراشیدن فراهم ساخته‌اند، پدید می‌آید همانگونه که اینگونه تصاویر مورد اعجاب واقع شده و دلربایی می‌کنند و در جانها مورد پسند وزیبا واقع می‌شوند و در جان مردم زیبا جلوه می‌کنند و از مشاهده آن در روح ما شگفتی پیدا می‌شود که پیش از دیدن آن در همانبوده و با نوعی فریبایی بروی آن پرده می‌کشد، آنگونه که نتوان مقام و شان آنرا پوشیده داشت و انکار کرد، هنر شعری از یک چنین کیفیتی برخوردار است.

(۴۱۵) — یعنی: (من از نزدیکی به شخص با هیبتی رسیدم که گویی با ماه آفاق روبرو گردیدم بپیشگاه کسی رسیدم که در بخشش وجود اسراف می‌ویزد، اسرافی که حاتم طائی در برابر او شرم‌ساز می‌گردد و خویشتن را در کمی جود نکوهش می‌کند) «بحتری»

(۴۱۶) — یعنی: (برسرای هند که گنر کردم او با من سخن گفت (یا: از سخن دره‌اند) اما بعداً سوگند که من باوی حرفی نزدم).

## قوت صنعت در شهر ساحر

داستان بتها و آن مفتونی و بزرگداشتی که پرستیدگان در برابر آن دارند می‌دانی به‌نظر ما شعر نیز با این صورتها که بر می‌انگیزد، همین حکم را دارد شعر ابداعها نارد و معانی را آنکونه در دلها می‌شاند که جماد بی‌زبان و مردگان اخرس را شیوا سخن و زبان اور و تمیز دهنده قلمداد می‌کند یک چیز معدوم و گمکشته را چنان می‌نماید که گویی وجود ندارد و دیده می‌شود و چنانکه در بیان تمشیل گفتش تا بدانجا می‌رسد که موجودی پست را بلندی و چیز کم‌بها را ارجمندی می‌بخشد و گاهی بر عکس شرف با شرفان را پایین می‌آورد و دارنده عزت و مقام والا را پست می‌دارد برفضل، تتدی و خشم می‌گیرد و ستم می‌گیرد، رخ جمال را پاره و خراشناک می‌کند و به‌آن خیانت می‌ورزد، توهمند و شبهه را سلطنت برهان می‌بخشد و برهان را در قالب شبهه عرضه می‌دارد، از یک هاده کم مقدار ابداعهای پدید می‌آورد که با آن بهایش اوج می‌گیرد و بالا می‌برود و از قلب‌جواهر و دگرگونی طبایع کاری می‌کند که گوئیا کیمیا کرده است و آن کیمیایی واقعی است و دعوی اکسیری می‌کند که بسی روشن و واضح است و باید دانست که در پیدایش این صفا و روحانیت بی‌آنکه احجام و اجرام دخلت داشته باشد از جلوه و فسون تخیل و اندیشه مایه و رگشتن‌اند چنانکه شاعر گوید (از طویل):

یُرُى حَكْمَةً مَا فِيهِ وَ هُوَ فَكَاهَةٌ  
وَيَقْضِي بِمَا يَقْضِي بِهِ وَهُوَ ظَالِمٌ<sup>۱۷</sup>

و دیگری گوید (از طویل):

عَلَيْمٌ بِابَدَالِ الْحُرُوفِ وَقَامِعٌ  
لِكُلِّ خَطِيبٍ يَقْعُمُ الْحَقَّ<sup>۱۸</sup> باطله

وابن سکرۀ چه نیکو گفته است (از بسیط) :

وَالشِّعْرُ نَارٌ بِلَادِ خَانٍ	وَلِلْقَوْا فِي رُقَى لَطِيفَةٍ
لِكُلِّ مَدْحَرٍ لَصَارَ جَيْفَةٍ	لَوْهُجِيَّ الْمَسْكُوكُ وَهُوَ أَهْلٌ
هَوَّتْ بِهِ احْرَفٌ خَفِيفَةٌ <sup>۱۹</sup> سَامٌ	كَمْ مِنْ ثَقِيلِ الْمَحْلِ

(۴۱۷) — یعنی: (آنچه را شوخی ولاغ است حکمت و انعமود می‌کند و با حکمی که خود بدانسته‌کار و محکوم است بهداوری بر می‌خیزد).

(۴۱۸) — یعنی: (به‌ابدال حروف الفباء آگاهی نارد و بر هر سخنوری چیره می‌شود و با سخن باطل خود، گفته حق آنانرا ریشه کن می‌سازد).

(۴۱۹) — یعنی: (شعر آتشی است بی‌دود و قوافی افسونهایی لطیف هستند. آن مشک که سزاوار هرگونه ستایش است هرگاه به‌زبان شعر هجو بشود مرداری بیش نیست. و بسا اشخاص سنگین و موقر و بزرگوار که سخنان پست و سبکی مقام‌شان را فرود آورده است). «ابن سکرۀ».

واین داستان را می‌دانی که قبیله‌ی که از داشتن لقب (انف الناقه) عار داشتند اینچنین مورد ستایش خطیث واقع شده‌اند (از بسیط):

**۴۲۰ قومُ هم الأنفُ والاذنابُ غبر هُمْ وَمَنْ يُسَوِّي بِأَنفِ النَّاقَةِ الْذَّنَبَا**

بینیگونه ملاحظه می‌شود که شاعر با گفتن این بیت تنگ و عار را از خاندان «انف الناقه» سلب کرده و افتخار بدانان بخشیده و آنچه را که نقص و زشتی بود به عنوان زیور و برتری معرفی می‌کند و آنچه را که لقب و نام رشته بوده و گوش از شنیدنش می‌آزد شرف و عزت قلمداد کرده است که تبارش را بالا برده است و این جز در پرتو حسن انتزاع و لطفات قریحه هنرمند و ذهنی که دقایق زیبایی و آفرینش را مشکافی نماید میسر نیست، چنانکه این بیت، سخن آنان را که زیبا نبوده جامه زیبایی پوشانده و به پایگاهی بربین که از آن دور بوده رسانده است ویر عکس بسایرین سالم که شعر آنرا گفته وحدی تصویر کرده که آنرا بربده نشان داده است و بسا نام بلند که شعر واژگونش کرده و بیست داشته است چنانکه شاعر گوید: (از کامل):

**۴۲۱ سعدٌ ولكن انتَ سعدُ الذابحُ بِال حاجبِ الْوَزَراءِ إِنكَّ عَنْهُمْ**

و در این میان شعری که درباره کثیرین احمد گفته‌اند شگفتی‌آور است (از مخلع بسیط):

**۴۲۲ مَا قَالَ لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ لَوْعَلَمَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا**

بهینید که از کدامین روزن وارد شده و چگونه به آرامی تنگ و بلا را بدرو اثبات کرده این کثیر همان شخصی است که صاحبین عباد دربار ماش گفته است (از طویل):

**۴۲۳ وَمِثْلُ كَثِيرٍ فِي الزَّمَانِ قَلِيلٌ**

و بین ترتیب ملاحظه می‌شود یک کلمه وسیله ویرانی و آبادی و مدح و هجا شده‌ومایه آرایش و نکوهش گردیده است.

از شگفتیرین اشعاری که در این جهت آمده، گفته این معتز در نکوهش‌ماه و بکار بردن نیروی بیان در هجای آن است، همان ماهی که اصل و مثل و تکیه گامو مرجع تحسین هر زیاروی و وسیله آرایش هر آراسته‌ای است و اول چیزی است که در توصیف زیبائی و رسیدن به اوج کمال بهدل می‌آید که مثلاً می‌گویند (وجه کانه القر - چهره می‌بزیبائی ماه نارد) و (کانه فلتقعن القر - پنداری که پاره‌یی از ماه است). از آنکه گوینده اعتماد دارد که

(۴۲۰) – یعنی: (قبیله انف الناقه بمعابه‌بینی و دیگر خاندان‌هادر حکم دم هستندو کیست که بینی چهره را با دم برابر شمارد؟)

(۴۲۱) – یعنی: (ای حاجب وزیران ای سعد اگر چه تو در میان وزیران سعد خوانده می‌شوی اما باید گفت که همان سعد ذایع تو هستی (کشنده‌ای) «منسوب به‌این بسام»

(۴۲۲) – یعنی: هرگاه خدادر او خیر ویرکتی‌هی بیده‌گز نمی‌گفت: (لاخیر فی کثیر)

(۴۲۳) – یعنی: در صفحه روزگار هاتند کثیر بسی اندک و قلیل است.

چنین سخنی کار سحر می‌کند و تصویرهارا دگرگون می‌سازد بهمین جهت این ممتاز از اینکه این تصور اجتماعی و همگانی را از ماه در هم شکسته و خردها را افسون کند و بربطایع عادات مردم چیره شود هیچ پرواپی به خود زاه نداده و چنین گفته است (از کامل):

يَا سَارِقَ الْأَنْوَارِ مِنْ شَمَسِ الْفَسْحَىٰ  
يَا مُشْكِلَ طَبَّ الْكَرَىٰ وَمُنْفِصِىٰ  
أَمَا ضِيَاءُ الشَّمَسِ فِي كَثَرَةِ فَنَاقْصٍ  
وَأَرَىٰ حَرَارَةَ نَارِهَا لَمْ تَنْقُصِىٰ  
لَمْ يَسْطُفَرِ التَّشْبِيهُ مِنْكَ بِطَائِلٍ  
مُتَسَلَّخٌ بِهَمَّا كَلَوْنٍ إِلَّا بَرَصِينٍ ۴۲۴

پیدا است که در دنیا آفتی رسوای کننده‌تر و زشتتر و شکنجه‌بیش سختتر و منظره‌بیش جانها را بیزار و دلها را بخطا طرز شدت شمردن کاری ناراحت هسازانوز بانه‌لارا به‌گفتن استعاده و پنهان‌دگی به‌خدا از قضای بد و غایت سنگدلی و ادارد، سخت‌تر و دلخراشت از این نیست که مقتولی را بدار اویزند و پیکر آن برسردار بیماند و با آگاهی از چین صحنه در دنارکسی است که هرگاه رتای ابوالحسن انباری را در حق «ابن‌بقيه» آنگاه که بدارش آویخته‌اند مشاهده می‌کنی، متوجه افسونی می‌شوی که در آن بکار رفته و ملاحظه می‌کنی که در ضمن آن، همه حالات در داور یک مصلوب را بر شهرده و در توصیف خود تاویلها و بیانهای آورده است که بخوبی خواننده را در معرض تماشای آن صحنه قرار می‌دهد تا آنجا که با خواندن آن، در حالتی از شگفتی و اعجاب فرو می‌رویم.

كان الناس حولك حين قاما  
وفود نداك ايام الصلات  
كانك قائم فيهم خطيبا  
وكليهم قيام للصلوة  
مدت يديك نحوهم اختفاء  
كمدهما عليهم بالهبات  
ولما ضاق بطن الأرض عن ان  
تضم علاك من بعد الممات.  
اصاروا الجو قبرك واستتابوا  
عن الاكفان ثوب الصافيات  
لعظمك فى النفوس تبيت ترعى  
علو فى الاحياء وفي الممات  
لحق انت احدى المعجزات ۴۲۵

(۴۲۴) – یعنی : (ای آنکه پرتوهای خود را از پرتو خورشید رخشان دزدیده‌بی وای ویران کننده خوشی و برحم زننده آن ! نه مگر فروع خورشید در تو اندک و ناچیز است و حال آنکه گرمی آتش خورشید هرگز کاستی نمی‌پذیرد، تشییه کردن چیزی برتو چندان سودی ندارد، از آنکه تو برنهای و چهره‌ای داری که لکه‌های پیس دارد)،

### بحفاظ و حسراش ثقات

و تشعل عنك النيران ليلا  
 كننك كنت ايمام العيات  
 ركبت مطية من قبل زيد  
 علاها فى السنين الماضيات  
 و تلك فضيلة فيها تأس  
 تباعد عنك تعير العادة  
 اسات الى الحوادث فاستثارت  
 فانت قتيل ثار الحادثات  
 ولواني قدرت على قيامي  
 بفرضك والحقوق الواجبات  
 ملات الارض من نظم القوافي  
 ونحت بها خلال النائحات  
 ولكنني اصبر عنك نفسى  
 مخافة ان اعذ من الجنة  
 و مالك تربة فاقول تسقى  
 لانك نصب هطل الماءات  
 عليك تعية الرحمن تسرى  
 برحمات غواص رائحات (٤٢٥)

(٤٢٥) – یعنی: (در زندگی و مرگ هردو پایگاه بلند داشتهای و حقاکه تویکی از معجزه های آنگاه که مردم پیرامون تو برپا ایستاده اند گویی در روزهای انعام برخوان بخشش تو آمده اند و چنان است که تو در میان آنان ایستاده ای و خطبه می خوانی و همگان برنهاز ایستاده اند دستهای خود را بسوی آنها در نهان دراز کردہای آنگونه که با بخششها بسوی مردم دراز عی کردی پس از مرگ تو آنگاه که شکم زمین از اینکه شکوه بیکران ترا در آغوش بگیرد تنگ و ناتوان آمد ناگزیر فضای آسمان را آرامگه و گور تو ساختد و به جای کفن ها بادھای وزان تراجامه گشتد و این بخاره مجده بزرگواری تست که در عرصه دلها بانگهبانان و پاسداران موقق قابل اعتماد اینکه نگهبانی می شوی و شب را به روز می آوری، بهنگام شب در پیشگاه تو آتشها برمی افروزند، از آنکه تو در دوران زندگی نیز چونین شخصی بودی تو بر مرکبی سواری که پیش از این زید در سالیان گذشته برآن سوار شده و ارجمند داشته بودی، این فضیلتی است که در آن تاسی آیندگان برتسن و همین تاسی است که نکوهش عیجوبیان را از ساحت تو دور می کند تو با رویدادها رزم کردی و آنها نیز برتو سرازیر شدند، پس تو کشته خون تاییاتی هرگاه من می توانست بمدادی فرائض و حقوقی که بر گردن دارم توفیق یابم روی زمین را از نظم قوافی می آگدم و با اشعار خود در میان بانوان نوحمرابه سوگواری

از نونهایی که از همین باب شمرده می‌شود البته باینک احتجاج عقلی درست این شعر  
متتبی است.

### وَمَا تَأْتِيَتُ لِاسْمِ الشَّمْسِ عَيْبٌ وَلَا تَذَكِّرْ فَخْرٌ لِلْهَلَالِ (۱۲۷)

حق این بود که این بیت سرلوحة این مقوله قرار می‌گرفت و در صدر صحیفه و طراز  
دیباچه می‌آمد، از آنکه نقصی را بفع و باطل می‌کند و عقل با برهانی کافی درستی آنرا  
می‌پنیرد بجهت اینکه صفات شریف ذاتاً خود بخود شرافت دارند نهاینکه شافتان از لحاظ  
موصوفشان باشد و همین اوصاف است که مایه برتری موصوفه‌امی گردیده‌این موصوف است که  
از حیث صفت شریف یا غیر شریف می‌شود و هیچگاه صفت بلحاظ موصوف خود زشت‌وزیباً  
نمی‌گردد و بهمین جهت واجب می‌آید که صفات شریف هیچ مورد اعتراض قرار نمی‌گیرند،  
اگرچه نقصی در بیرون از آن صفات و در چیزهایی که بخود آن صفات ربطی ندارند، دیده  
شود و آن امر خارجی همان است که شخص صورتی داشته باشد و قادر صورتی نیگر باشد  
و با این ملاحظه مقدار ضرر تانیث (اگر در خلقت باشد به‌اوصاف شریف همان اندازه است  
که تانیث‌می‌تواند به کلمه‌یی که مفهوم شریف دارد برساند زیرا همانگونه که از راه عقل  
این هیچ تاثیری در آن مفهوم شریف ندارد و این بی‌تأثیری در هر دو حال یکسان است زیرا  
فضایلی که بدان وسیله مرد بزرگ برتری یافته از این جهت نیست که به‌شکل و اندام مردانه  
نسبت داده شود و بزرگداشت این فضایل از آن جهت نیست که به‌جنس مرد تعلق دارد و به  
جنس زن متعلق نمی‌باشد، بلکه خود این فضایل آن احترام را برخود کسب کرده‌اند،  
همانگونه که چیزی از حیث اینکه اسمش مذکور یا موئیت است شریف یا غیر شریف نمی‌شود  
بلکه ارزش وی ارجی یا کم‌سمی است که به‌مسمی آنها تعلق می‌گیرد نه از راه اسمهای آنها.  
زیرا این محل است که از یک لفظ که صدائی بیش نیست نقصی یا فضیلتی به‌مفهوم آن چیز  
برسد. پس آگاه باش .

و بدان که در تفسیر این بیت همین معنی درست است و در مقایسه تانیث خلقت‌وتانیث  
اسم، راه درست این نیست که گفته شود که زن وقتی که بکمال مرد از لحاظ عقل و فضل  
و دیگر خوبیهای پسندیده برسد در معنی مرد می‌شود اگر چه در ظاهر زن شهرده‌شود، زیرا  
این پندار به‌دو دلیل نادرست و باطل است یکی اینکه خود شاعر می‌گوید: (ولاتذکیر  
فخر لالهال) و بدیهی است که شاعر نمی‌خواهد بگوید که هالل اگر چهلحظ مذکور است  
ولی در معنی مذکور نمی‌باشد و موئیت بحساب می‌آید زیرا در غیر این صورت معنی باطل  
می‌شود دوم اینکه هر گاه شاعر خواسته باشد تانیث اسم شمس را بعنوان نمونه‌ای از تانیث  
زن تلقی کنی بدان معنی که آن زن در معنی مرد است و به او اثبات مذکری کند دیگر



نوحه‌سایی تو برمی‌خاستم. لیکن در مورد تو من خویشن را به‌صبر و شکیب فرا می‌خوانم  
از بیم آنکه مبادا از جانیانم بشمار آورند. ترا خاکی نیست که با سرشک سیرا بشکنم  
این است که برگنر و منظر بارانهای پیابی و ریزان آرمیده‌یی تحيیت و درود خدای پخشایشگر  
ترا پیابی باد رحمتها و درودهایی که هر صبح و شام برتو فرود آیند). «ابوالحسن انباری»

این معنی نخواهد داشت که مذکور بودن هلال را فادیده بگیرد و زائل کند و بگوید: فخری بر هلال نیست که این تنافقی آشکار خواهد بود.

### فصل

و آگاه باش که تعریف هریک از مجاز و حقیقت آنگاه که مدلولش مفرد باشد، با تعریفی که از حقیقت و مجاز در صورت دلالت به جمله از آنها می‌شود، فرق دارد، و من از شناخت حقیقت و مجاز در مفرد آغاز می‌کنم، هر کلمه‌ای که از آن معنی وضع کننده – می‌توانی بگویی معنی قراردادی آن – اراده بشود بی‌آنکه به‌غیر این معنی دلالت کند حقیقت است و این تعبیر شامل وضع نخستین آن کلمه و نیز وضعهای بعدی آن کلمه است در صورتی که کلمه‌ای که در میان قبیله یا همه افراد عرب یا هم‌مردم احداث می‌شود یا کلمه‌یی که همه قبایل عرب یا عموم مردم بکار می‌برند و نیز اعلام چه‌منقول باشد مانند: زید و عمر و چه‌مرتعجل مانند: غطافان از مقوله حقیقت می‌باشند و هر کلمه‌ای که در آن قرارداد یا مواضعی‌یی یا ادعای استیناف در مفهوم آن باشد حقیقت بحساب می‌آید.

این شرایط را من برای آن آوردم که گفتن اینکه کلمه‌ای حقیقت یا مجاز است حکمی است که در دلالت برجمله‌یی دارد، نه از این لحاظ که عربی یا فارسی یا وضع آن قدیم یا تازه است و لازمه تعریف این است که شامل همه الفاظ باشد که نوعی دلالت را دربرمی‌گیرند. واپس نظری همان تعریفی است که به‌اسم یا صفت می‌آوری بطوری که هرگاه آن تعریف را به‌یک زبانی غیر از عربی جاری کنی، بتوانی آنرا صادق بدانی. از آنکه تو از یک جهتی محدود و تعریف می‌کنی که اختصاص به‌یک زبان نداشته باشد. نمی‌بینی که در تعریف خبری گوئی که خبر آن است که احتمال صدق و کذب داشته باشد. و این اختصاص به‌یک زبان ندارد که زبان دیگر را شامل نشود و نمونه‌های این مطلب زیاد است و این چیزی است که مردم از آن غفلت داشته و برایشان ایجاد شبه کرده است چنانکه گمان کردند که این علم (حقیقت و مجاز) فاقد قوانین عقلی بوده و مسائل آن به‌مبایث خود کلمه شbahat دارد که در آن گمان نقل و تبدیل می‌رود و این شبه‌ای است که از حد گذشته و اینجا جای بررسی آن نیست.

هرگاه بخواهی این حد و تعریف را بیازمایی توجه داشتباش که چون می‌گویی (شیر) واژ آن حیوان درنده را اراده می‌کنی دقت کن که تو در این کلمه تمام شرایط شیربودن را می‌بینی. زیرا چیزی از این کلمه را اراده کردمی‌بی که‌می‌دانی وضع و اوضاع لغت نیز همان بوده است و نیز می‌دانی که در این نوع این کلمه بدچیزی غیر از حیوان درنده دلالت نمی‌کند یعنی دیگر نیازی براین نیست که تصور شود این اصلی داشته که از آن اصل به‌حیوان درنده اطلاق شده است بخاطر تشابه یا ملاحظه‌یی که بین این کلمه و حیوان بوده، کلمه‌یی که حادث و نوساز باز این حکم را دارد – ولواینکه امروز وضع بشود و وضع آن هرگونه که باشد – همچنین است در اعلام. از این رواست که هن گفتم کلمه‌ای است

که دلالت بهوضع کنندہای یا قواردادی بکند و نگفتم بهوضع کنندہ معین که نخست بار کلمه را ساخته است یا نگفتم بهقارداد معین زیان تا گمان نرود که اعلام وجزآن ازچیزهایی است که وضع آن ازاصلش تاخردارد وازآن تعريف خارج شود و بدیهی است که شخص نام فرزندش را درمیان خاندان خودش وضع میکند پس وقتی او را (زید) مینامند همین اکنون در حکم واضح لغت است درست حکم کسی را دارد که زید را مصدر (زادبیزید) قرار داده و سبق واضح لغت در اینکه این کلمه را مصدر قرار داده براینکه هنگام نامیدن آن کلمه بهفرزند خودش بطور قاطع بهفرزندش دلالت بکند هیچزیانی نمیرساند و این حال بهیچوجهی از وجوده سابقه این کلمه‌نمیتواند مستند باشد. اما مجاز آن کلمه‌ای است که باآن بجز معنایی که واضح برای آن ساخته است اراده بشود، بهسبب ملاحظه‌یی که میانمعنی دویی و اولی هست پس مجاز همین است ونیز میتوانی بگویی هر کلمه‌یی که جایز دانسته‌یی که از مفهوم واضح اصلی تجاوز و بهچیزی دلالت کند که نخستبار برای آن ساخته نشده بیانکه در آن وضع تازه‌ای رخ داده باشد، باوجود ملاحظه‌یی که معنی دوم را تجویز میکند و از معنی اصلی آن گزنداده‌یی شود آن کلمه مجاز است و مراد از ملاحظه این است که در جمله بهمعنی استناد میشود که الان آنرا اراده‌نمیکنیم که البته خود این استناد قوت و ضعف دارد و بیان این بطوری که گذشت این است که هرگاه بگویی «رأیت اسد» و مردشیه بهشیر را اراده بکنی، بلکه دیگر این اشتباه بهتو دست نمی‌دهد کهاین معنی دوم بدواحتیاج دارد. زیرا این گمان باطل است که پنداشته شود شیر در این تشییه که برای مبالغه وایهایه مرد دلالت میکند مفهومی از خود شیر را در آن مرد پدیده‌یی آورد و خود شیر گمان می‌رود، مگر آنکه کلمه شیر را بحیوان دررنده در اینجا در برابر دوچشم مشاهده بکنی و این همان استنادی است که آنرا تشخیص می‌دهی و هرگاه بخواهی این استناد را از خاطر خود دور کنی محال است زیرا این چگونه مقول است که فرعی بدنون اصل و مشبه بدو مشبه بدواشد و هرآنچه بر طریق تشییه گفته‌شود، همین حکم را دارد یعنی هراسی که برچیزی بگونه استعاری جاری شود استناد در آن ضروری است اما هرچه جز این باشد واستنادش این اندازه نیرومند نباشد، آنگونه که هرگاه کسی بخواهد آنرا انکار کند برایش ظاهرا ممکن باشد و محال نباشد مانند کلمه «ید» برای نعمت که هرگاه کسی تکلف کرده و گمان کند که این معنی یاکوضوح تازه و در حکم یاک لغت جداگانه‌ای است نمیتوان نظر او را جز با رفق و اعتبار مخفی رد کرد و آن همان است که من بیان داشتم که مردم این کلمه‌را برچیزی اطلاق نمی‌کنند که بین آن و این عضو مخصوص یاک همانندی و خصوصیتی وجود نداشته باشد.

دلیل دیگر اینکه یهدرگز بهمفهوم نعمت نیست مگر اینکه در کلام ما اشاره‌یی به مصدر این نعمتو ولی آن باشدوآنجا که از این کلمه بخواهیم مفهوم نعمت استفاده کنیم درست نیست که این کلمه از اضافه بهمنعم خود یا اشاره‌یی بدو خالی باشد توضیح این است که هرگاه تومی گویی: (اتسعـت النعمـتـیـ الـبلـد) – نعمـتـ دـوـ شـهـرـ گـسـترـشـ یـافتـ) نـمـیـ گـوـیـ (اتسعـتـ الـلـیدـیـ الـبلـدـ) و آنگاه کـهـ مـیـ گـوـیـ (اقـتـیـ نـعـمـةـ : نـعـمـتـ بـرـایـ منـ کـسـبـ کـنـ) بـجـایـ آنـ نـمـیـ گـوـیـ (اقـتـیـ یـادـاـ) و چـونـ نـیـکـ بـنـگـرـیـ اـینـ نـوـنـهـهـایـ زـیـادـیـ دـارـدـ وـ تـهـاـ وـ قـتـیـ مـیـ گـوـینـدـ (جلـتـیـدـهـ عـنـدـیـ) وـ کـثـرـتـ اـیـادـیـهـ عـلـیـ) یـعنـیـ (نعمـتـ اوـپـیـشـ منـ خـیـلـیـ بـزـرـگـ استـ یـاـ

نعمتهای او در حق من بسیار بزرگ است) درمی‌یابی که مراد نیکیها و پسرهایی است که ازدست او و آثار دست او صادر می‌شود و این محل است که «ید» اسمی برای نعمت باشد.

همچنین آزادانه مفهوم نعمت از آن بهدست می‌آید و هرگاه این معنی روا بود لازم می‌آمد که کسی که نعمت را واژه‌ی برمعنی آن قرار داده در زبان دیگری همین نعمت را بهمعانی دیگری بکار می‌بردند در مقایسه‌ی که واژه نعمت در زبان عرب برآن دلالتمنی کند و این محل است.

نونه این توصیفی است از نگهبان شتر که می‌گویند (إن له عليهما الصبعا) که مراد از لینکه نگهبان برشتر انشتی دارد، این است که اثر نیکوبی دارد و گفته‌اند (از طویل):

ضعیفُ العصا بادی العروقِ لَهْ  
علیهَا إِذَا مَا اجْدَبَ النَّاسُ اِصْبَعَا

و شیخ ما خدایش رحمت کناد با این بیت بیت دیگری را هم خواند و آن این بود (از رجز) :

### صلبُ العصا بِالضربِ قَدْ دَمَاهَا

که مراد این است که آن عصا را مانند بتان زیبا ساخته است و اگر چه عبارت (صلب‌العصا) ضد (ضعیف‌العصا) است ولی انگار هردو بهیک غرض بر می‌گردند و آن نگاهبانی و اقدام خوبی است که در يك چیز بخوبی انجام می‌گیرد و نتیجه آنرا پسندیده می‌گرداند و از ایجاد (ضرب ضعیف‌العصا) درینت اول مراد این است که با آن رفق و مهربانی می‌کند و حمل کننده عصا نمی‌خواهد بیهوده آزار بدهد. این است که در میان عصاها آنچه را که نرم و ضعیف است انتخاب کرده‌است و در تعبیر دوم (صلب‌العصا) خواسته است بگوید که از آن بخوبی نگهداری می‌کند و به‌این نگهبانی کاملاً آگاه بوده و زیردست خود را از چیزهایی که ناپسند است بازمی‌دارد و به‌بنای چیزی می‌گردد که چرب و فربه باشد و نیز این مفهوم را شامل است که آن شرچون شدت تسلط و نیروی عزم او را می‌داند بهجهتی می‌راند که او می‌خواهد بی‌آنکه نیازی‌باشد در هر حال يك ضربت تازه‌ای بزند. و دیگری گفته است (از رجز) :

### صلب العصا جاف عن التغزل

و این آنچه را که شاعر دیگر بیان داشته ندارد اینک بر می‌گردیم به‌غرض: پس اکنون دیگر شک نمی‌کنی که اصبع بهانگشت دست اشاره و اطلاق می‌شود و اینکه به‌اثر نیک اطلاق می‌شود این يك وضع لغوی جداگانه‌ای نیست که دولفت باشد نمی‌بینی که مردم هیچگاه

(۴۲۶) — یعنی: (او شخص با تدبیر و نرم خوبی است و اشتران را نیکویی چراند و تبلیری روشن دارد و آنگاه که مردم به‌قطبی بر سند آثار نیک او را در حق ایشان می‌بینی).

(۴۲۷) — یعنی: بهنیروی عصای سخت خویش، او را غرفة خون کرده است. منسوب به‌ابوالنجم».

(۴۲۸) — یعنی: او نیرومند عصا است و از عشق‌بازی روگردان است «از لامیه‌ابوالنجم»

نمی‌گویند: (رأیت اصحاب الدار — من انگشتان خانه را دیدم) و این را در مفهوم آثار خانه بکار نمی‌برند، و (لهم اصبع حسنة: او انگشتی خوب دارد) وله اصبع قبیحة و انگشت بدی دارد را در مفهوم اثر خوب و اثربداشتن بکار نمی‌برند و مانند این‌ها ... فقط وقتی می‌خواهند بگویند: (له علیها اثر حق، یعنی: او بر آنها نشان استادی دارد) و به این جهت این را با کلمه اصبع می‌آورند که برای ساختن کارهای هنری و دقیق استادانه، انگشتان از خصوصیتی برخوردار است و هیچ هنر و استادی از یک کاردستی نیست که از چرخش استادانه انگشتان در گذاشتن و برداشتن چیزها در خط و نقش و هر هنر دقیق دیگر حاصل نشود. از این‌رو است که در تفسیر آیه شریفه: (بلی قادرین علی انسوی بنانه ۷۵ رع) یعنی (أری ماتواناییم بر آنکه سرانگشتان آنانرا راست گردانیم و بهم تالیف کنیم).  
یعنی انگشتان او را مانند سم ستوران گردانیم که توانند کارهای دقیق و ظریف انجام بدهد.

پس همچنانکه اصبع به اصل معنی خود دلالت می‌کند و محل است که محددان به معنی دیگری دلالت بکند و تو با دیدن آن نمی‌توانی آنرا در مفهوم مطلق اثر بکار ببری واصبع اشاره به مهارت واستادی در صنعت نیست و اثر انگشت را نمی‌توان خود انگشت انگشت همین مطالب در (ید) نیز صادق است زیرا همین برهان در او نیز صادق است. یعنی اثر دست را نمی‌توان خود دست است انگشت. همچنین است (دست) هرگاه از این اشارات خالی باشد به مفهوم نعمت دلالت نمی‌کند و مثلاً در عبارت (اقتی نعمه) کلمه ید نمی‌تواند معنی نعمت بدهد.

و همچنین است اثر دست و انگشت که به خود دست تعییرو می‌کند و کلمه مهر را به جای مهر اطلاق کرده می‌گویند: (عليه خاتم الملك : ببروی آن عهر پادشاه است) و (عليه طایع من الكرم : براو نشان کرم است) که مراد اثر مهر و اثر انگشتی است و شاعر گوید (از طویل):

و قُلْنَ حَرَامٌ قَدَّ أَحَلَّ بِرَبَّنا وَتُرَكُ اموالٌ عَلَيْها الْخَواتِمُ ۴۲۹

و شاعر دیگر نیز گوید (از وافر):

إِذَا فُضَّتْ خَواتِيمُهُ وَفُكَّتْ يَقَالُ لَهَا دَمُ الْوَدَاجِ الذِبْحِ ۴۳۰

واما تقدیر کلام شیخ ابوعلی این است که در این دو بیت مضاف را حتف کردند و در اصل این بوده که (وقتی اموال علیها نقش الخواتم) و (إذا فض ختم خواتمها) ابن ابیاتی است که از فحوای سخن دریافتته می‌شود بی‌آنکه دخالت گفته من باشد که

(۴۲۹) — یعنی: (گفته حرام است ولی بهارباب ما حلال گشته است و اموال سر بهری است که واگذار می‌گردد).

(۴۳۰) — یعنی: (آنگاه که مهرهای آن شکسته و برداشته شود می‌گویند که او خون رگ گرفتن حیوانی است که سرش را بریده‌اند).

اثر مهر را خود مشهر پنداشند و هرگاه تو از جهت خصوصیتی که شعر دارد به آن نعمتی کنی و با آمادگی حواس برای دریافت طعم شعر آنرا بچشی دیگر شک نمی کنی که مطلب از قراری است که اشاره کردم و تانیت فعل در (اذناضحت خواتتها) خود دلالت دارد که مضاف در پرده فراموشی مانده و همچون شریعتی منسخ تلقی شده است که هرگاه حکم مضاف باقی بود فعل را مذکور می آوردی درست مثل وقتی که فعل را با مضاف یاد شده مذکور می آوری و بررسی این مطلب جای دیگر دارد.

واینکه می گویند: (ضریته موطاً: اورا شلاق زید) ناظر همین مورد است زیرا از زدنی که بوسیله شلاق واقع شده به خود شلاق تعبیر کردماند و اینکه در تفسیر این سخن گفته اند: (ضریته بسط: ضربتی با شلاق زید) که در اصل به همین گونه بوده ولی این اصل فراموش شده است که گویی این اصل نبوده است.

اما آنجا که از دست اراده قدرت بکنند باز این به موضعی که از آن شروع شده نزدیکتر است زیرا از دست مفهوم قدرت به دست می آید مگر آنچا که در یک کلامی بعنوان مثلی باشد و معنی قدرت از کلمه دست همراه کلمات دیگر انتزاع شود، یا آنکه اشاره می به مثل بشود این روشن است که چون گفته شود (فلان طویل الید) که مراد قدرت بیشتر اوست و تو در اینجا هرگام به جای قدرت کلمه ید پکار ببری ممکن نیست. همچنین در سخن پیامبر (ص) که زنانش از آن بزرگوار پرسیدند کدامیک ازها زودتر به تو ملحق خواهیم شد؟ فرمود (اطولکن یدا: آنکه از شما دستش بیشتر دراز شده است) که مراد سخا وجود و گشاده دستی ایشان دریخشش است و هرگاه بخواهی بجای کلمه «ید» همان چیزی را که از این کلام اراده شده بگذاری از قلمرو مفهوم عاقلانه بیرون رفته ای زیرا شبه در اینجا از مجموع طول و ید که اولی به دوهم اضافه شده گرفته شده است و استخراج شبه بنتهایی از (ید) در حکم این است که چیزی را از غیر راه آن جستجو کنند.

نونه بارز اینکه شبه از مجموع ید و غیر آن گرفته شود کلام خدای تعالی است (یا ایها الذين امنوا لاتقدموا بین يدی الله و رسوله — ارجحات: یعنی: ای کسانی که ایمان اورده اید از میانه دودست خدا و رسولش پیش نگیرید) و معنی آن است که آن مردم به پیروی فرمان مامور گشته اند و هرگاه کسی از دودست آدم پیش بیفت از صفت پیروی او خارج شده است و جمله این سخن را مثلی برای پیروی از فرمان قوار داده و نهی از سبقت که بر کلمه ید واقع شده مفهوم نهی از ترک فرمانبرداری را می رساند، و این بر هیچ خردمندی پوشیده نیست که واژه ید بنتهایی نمی تواند معنی نعمت بدهد یا به مفهومی که اول بار بدان وضع شده دلالت کند، و لواینکه نام عضو هم نباشد. و همینطور است سخن پیامبر (ص) که فرموده است (المؤمنون تتکافا دماءهم ويسعى بذمتهم اذناهم وهم ید على من سواهم. یعنی: خونهای مومنان با هم برابراند و نزدیکترین افراد به آنها بهادای حقوق آنها سعی می کنند و همگی کمک و یاور یکدیگرند).

اگرچه معنی این است که مثل بگویی (هم عون علی من سواهم بهیاری دیگران بی شتابند) ولی هیچگاه نمی گویی که ید در حقیقت به معنی یاور و کمک است بلکه مراد آن است که مومنان با ایشان از حیث اتحاد و اتفاقی که دارند با وجود کثر نفرات بعانتد

یک دست می‌باشد و همانگونه که تصور نمی‌رود بعض اجزای دست بعض دیگر آنرا خواریدارند و در جهت تصرف باهم اختلاف داشته باشد، شیوه و راه مومنان نیز آنجاکه در برابر مشرکان همکاری می‌کنند همچنین است از آنکه کلمه توحید همه آنان را جمع کرده و همگی بمانند یک روحند. همه‌اینها از چیزهایی است که هرفردی اعتراف می‌کند براینکه ید یهتلهایی این صلاحیت‌اندارد که آن معنی اصلی را که واضح لغت وضع کرده از این کلمه سلب کرد و به معنای دیگری منتقلش نمود.

اما واژه ید آنجا که از راه تلویح به مثل ونه بطور آشکار به معنی قدرت می‌آید و بیشتر مردم به معنی قدرت بکار ببرند و آنرا بمنزله واژه‌ای که دارای دو معنی است بکار ببرند، نمونه‌اش کلام خدای تعالی است (والسوات مطوبیات بیمینه : [www.tabarestaninfo.com](http://www.tabarestaninfo.com) آسمانها به دست قدرت پروردگار پیچیده شده‌اند) هلا حظه می‌کنی که یمین را به معنی قدرت می‌گیرند و سخن شماخ را بدنبال آن ذکر می‌کنند که چنین گفته است (از وافر)

### اِذَا مَا رَأَيْتُ رَفِعْتَ لِمَجْدِ تَائِقًا اَهَا عَرَابَةً بِالْيَمِينِ ۝۴۱

چنانکه ابوالعباس در کامل خود این بیت را که نقل می‌کند و بدنبال آن می‌گوید: اصحاب معانی گویند که (باليمين) به معنی (باقدرت است) و نمونه آنرا در این آیه ديدماند که خدا می‌فرماید: (والسوات مطوبیات بیمینه ۶۷۹) و این تفسیری است که آنها هم اجمالاً کرده و بشتاب خواسته‌اند مفهوم عضو را نفی کنند از یمین آنکه مبادا شونده را به اشتباهاتی که بدناهان و مشرکان خدا دست می‌دهد روی دهد که خدا را به مخلوقات مانند کنند، اما این مفسران بهیان راه و جهتی که بدآن وسیله از یمین مفهوم قدرت دریافتته می‌شود نپرداخته‌اند و هرگاه تأمل کنی می‌فهمی که این معنی از طریق هتل است که بدست می‌آید چنانکه می‌دانیم در صدر آیه: (والارض جمیعاً قبضته يوم القيمة) محصول معنی قدرت است و در اینجا جایز نیست که قبضه را نشانی برای قدرت بدانیم بلکه این معنی از راه تاویل و مثل حاصل می‌شود و می‌گوییم مراد این است که (الله اعلم) زمین در اینکه در تصرف فرمان و قدرت خداوند بوده و هیچ چیزی در روی آن نمی‌تواند بدسلطنت و فرمانروایی خدای عزوجل نافرمانی کند حکم چیزی را دارد که در قبضه کسی باشد که آنرا از ما گرفته و دستش را برروی آن گذاشته باشد نیز حق این است که در آیه (مطوبیات بیمینه) همین راه را برویم و معنی آیه (البته خدا بهتر می‌داند) این است که خداوند صفت پیچیدن را در آنها می‌افریند چنانکه گویی کتابی است که به دست یکی از شماها پیچیده شده است و آوردن یمین این اختصاص را دارد که نمونه کامل و غائی قدرت را برساند و هرگاه می‌گفتی (الامر کله لله) و می‌دانی که این جمله براین طریق معنی می‌شود که هیچ کسی دربرابر او تسلط واستبدادی ندارد. نیز هنگامی که می‌گویی (الامر بیدک) بدینوسیله خواسته‌ای تمثیلی بیاوری و بگویی که این کار شبه چیزی است که در دست اوقار

(۴۳۱): یعنی (هرآنگاه که پرچم شکوه و بزرگواری بر افرادشته شود می‌بینی که عربات آنرا به دست راست خود گرفته است).

من گیزد و بروی دشوار و ناممکن نیست و پس دراینکه یمین تمثیلی است و ماقنده لفت نو ساختهای نیست که معنی قدرت می‌دهد دیگر نمی‌توان تأمل داشت و چگونه می‌توان تصور کرد آنجاکه صحیح نمی‌دانی که بگوییم نیازی به تمثیل و تشییه نیست چنانکه در (هو عظیم‌الیین) نمی‌توان گفت به معنی (عظم القدرة) است و نیز در عبارت (قد عرفت یمینک علی هنرا) نمی‌گویند که با عبارت (عرفت قدرتک) برابر است بیت شاعر نیز بهمین طور است هرگاه خوب دقت کنی، اگر آنرا از راه مثل و تعبیل ترجمه ننمایی و معنی را از مجموع تلقی و یمین به دست نیاری در حد این جمله که (تفبلته بکلتات‌البین) (آنرا با دو دست خود گرفت) و این شعر شاعر :

وَلَكُنْ تَلَقَّتْ بِالْيَدَيْنِ فَسَمَانَتِي  
وَمَلِلَ بِفَلَاجٍ بِالْقَنَافِذِ عُودَى ۴۳۲

و بیت پیش از این بیت چنین است :

لَعْمَرَكَ مَا مَلَّتْ سَوَاءَ ثُوِيَّهَا  
حَلِبَّةَ اذْ أَلَقَ مَرَاسِيَ مُقْعِدِي ۴۳۲

ودراینجا معنی از طبع شعر می‌نالد و اظهار رنجوری و گله مندی می‌کند و هرگاه بخواهی کهاین وا تجربه کنی این شعر را بیگوان :

آنگاه بنگر که آیا معنی نخستین را می‌بایی بهشتری که گل‌پاشی که طعم‌شعر را می‌شناسد و میان اشعار، بیمزه که هیچ طعمی ندارد و اشعار شیرین بامزه فرقی قائل گردی،

از هواردی که این مطلب را از جهت تعبیر روش می‌دارد این است که بطوری که می‌دانی این شعر کسی را به وجود و سخا مدح می‌کند از آنکه شماخ را پرسیدند که چرا اقدام بهسروden این شعر کرده است، اظهار داشت که آدم که توشه و خوارباری تهیه کنم پس او شترهای خود را از خرما و گندم گرانبار کرد و هدایای دیگری هم بهمن داد و بنابراین آن بزرگواری که به طرف او دست می‌بازد از نوع شکوهی خواهد بود که ابوتتمام دراین بیت اراده کرده است (از وافر) :

تَوَجَّعَ اَنْ رَأَتْ جَسْمِي نَحِيفًا  
كَأَنَّ الْمَجْدَ يُدْرَكُ بِالصَّرَاعِ ۴۳۳

هرگاه این بیت دریابان بکاربردن خشوفت و حمله و در مفهوم قبرت و شدت بود در آن صورت یمین را به معنی قوت بکار می‌بردی و از این قبیل معانی چیزی به دل آنها چنگ می‌زد، پس هرگاه کسی بگوید شاعر خواسته است بگوید (تلقاها بجد و قویه

(۴۳۲)) یعنی: (ولیکن با دو دست از زمین گیری بین پذیرائی کرد و نجات داد آنجاکه بینندگان و عیادت‌کنندگان از آن محل که میان فلوج و قنافذ قرار داشت خسته شده بودند) «او سن حجر».

(۴۳۲) بـ) یعنی: (به جان تو سوگند که حلیمه از اقامات مهمانش دلتگ نگشت آنجا که مرکم را در جایگاه درماندگی افکند).

(۴۳۳) ـ یعنی: (از اینکه آن زن اندام را لاغر ببیند ناراحتی، گوشیا مجد و شکوه نیز باکشتن گرفتن به دست می‌آید).

رغبة) آنگاه گفته شود که یمین را هم در این مواضع می‌توان بکار برد در اینجا بهتر است که دربرابر چنین موارد سکوت کرد و مردم معمولاً وقتی کسی را به کاری ترغیب کرده واز او می‌خواهد که آنرا با جدیت دنبال کند می‌گویند (اخرج يدك اليمين): دست راست را از جیب درآر) از آنکه دست راست نیرو و توانایی بیشتری دارد و دست چپ هیچگاه از آن بی نیاز نیست و آدمی به چیزی توجه نمی‌کند مگر اینکه با دست راست آنرا شروع می‌کند و برای رسیدن به آن دست راست خود را آهاده می‌سازد و هرگاه چیزی را مورد عنایت قرار بدهد، آنرا به دست راست می‌سپارد. چنانکه بحتری نیز گوید (از وافر):

وَأَنَّ يَدِيَ وَقَدَ أَسْنَدَتِ اُمْرَىءِ إِلَيْهِ الْيَوْمَ فِي يَدِكِ الْيَمِينِ ۴۳۴

الیه اشاره است بدیونس بن بقی که در نزد مددوح خود معتبرالله منزلتی داشت و هرگاه کسی بگوید :

إِذَا مَارَأَيْتَ رَفِيعَتْ لِمَسْجِدٍ وَ مُكْرِمَةً مَدَّاتَ لَهَا الْيَمِينَ ۴۳۴

باز معنی یمین را خارج از مفهومی که شماخ آورده است نخواهی دید و هرگاه این تاویلی که از یمین می‌آورند، در این شعر سلیمان بن قتنه عدوی بود (از وافر) :

بَنِ تَعْيِمٍ بَنِ مُرْرَةَ أَنَّ رَبَّيِ كَفَانِي أَمْرَكُمْ وَ كَفَا كُمُونِي	فَحَبَّيَا مَا بَدَا الْكُمُّ فَأَنَّتِ شَدِيدُ الْفَرَسِينَ لِلْأَضْعَنِ الْحَرَوْنِ شَدِيدُ الْأَسْرِ يَضْبِيَثُ بِالْيَمِينِ ۴۳۵
--	---

معنوی می‌بودند زیرا ستایش نیرومندی و قوت است بنابراین آن اعتباری که گفتم یعنی آنجا که ید این معنی را ندهد یمین نیز فاقد همین مفهوم خواهد بود و ما را به معنی ظاهری نخواهد رساند. مثل اینکه کسی گفته باشد هرگاه پنجه افکند با دست راست پنجه خواهد افکند.

از اشعاری که موضوع بیت شماخ را (هرگاه دقت شود) برما روشن می‌دارد سخن خسائے امت (از متقارب) :

إِذَا الْقَوْمُ مَسَدُوا بِسَأْيِدِيْهِمْ  
إِلَى الْمَسَاجِدِ مَدَّا يَهِيْمِ

(۴۳۴) – یعنی: (اهروز که کار مرا به او استناد داده ای دست من به دست راست است) (۴۳۴) – یعنی: (هر آنگاه که پرچم پرشکوه و بزرگواری در اهتزاز باشد تو آنرا به دست راست خودداری).

(۴۳۵) – یعنی: (ای بنی تمیم بن مرة خداوند کارهای من و شما را کفاایت می‌کند ، پس آنچه را که بر شما بیش می‌آید درود بفرستید که من در برابر نافرمان و ناسپاس خیلی سختگیرم ، برای از بین بردن شما با من یک شیری دشمنی می‌کند که بسی سخت کوش و بد دست راست پنجه افکن است) «سلیمان بن قتن» .

## فنال الذی فوق ایدیهُم

من المجدِ ثم مضى مُصْعِداً

هر گاه بهدل خود مراجعه کنی خواهی دید که میان (یمندالیهیدا) و (یتلقی رایتمباليهین) هیچ تفاوتی نیست و این – اگر خواهان حق باشی – روشنتر از آن است که به گفتار بیشتری نیازمند باشد، جزاینکه باید گفت این نوع سخن مانند بیماری خطرناکی است که بحق باید در درمان آن بطور کافی اقدام شود و خطر و زیان این گونه سخن به معانی بزرگ و شریف خیلی زیاد است و این هاده اصلی سخنوران در تاویلهای دور و گفتارهای ناپسندی باشد.

و همثل آن کسی که در توجه این واژه‌های معانی نخستین خود درنگ کرده و گمان دارد که این واژه‌ها از آن معانی نخستین پیوند خود را بریده است درست مانند آن کسی است که وقتی به آیه (ان فی ذلك لذکری لمن کان له قلب) نظر می‌افکرد ملاحظه می‌کند که معنی قلب در اینجا همان فهم و خرد است و این معنی را بگزاف و از روی غفلت می‌پنیرد و می‌گوید قلب در اینجا بمعنى عقل است و دیگر باینکه این معنی را از راه صحیح آن به دست آورده واژ را مهمل آنرا در ریافتہ باشد کاری ندارد و نمی‌خواهد بگوید که هر گاه کسی از قلب خود بهره‌برداری نکند و با آنکه قلب‌باری فهمیدن است باز نفهمد، مانند این است که بکلی قلب خود را نابود ساخته و آنرا از سینه خود برداشته است چنانکه کسی را که حکمتی را در نیاید و اندیشه‌اش را در آنچه چشم می‌بیند و گوش می‌شنود بگارنمی‌دارد می‌توان تصور کرد که فاقد گوش و چشم است و گرفتار کوری و ناشوایی شده است و چنین کسی دیگر متوجه این مطلب نیست که وقتی کسی می‌گوید (قدغاب عنی قلبی و لیس بحضورنی قلبی) : دل از من دور شد و دل در بیرون وجود ندارد) می‌خواهد این اندیشه و تخیل را بهشوند گان القا کنند که او دلش را از دست داده است بی‌آنکه خواسته باشد بگوید (دانش من از من رخت بر بسته و عقلمن رفته است) اگر چه در تحقیل مرجع آن، همین اندیشه خواهد بود، همچنین این شخص وقتی اظهار بدارد (من اینجا نبودم) و مرادش این باشد که شدت غفلت خود را از چیزی برساند که باز چنین شخصی سخن‌خود را برآسان این تخیل و اندیشه که کلا و ذاتا در اینجا نبوده است قرار داده بی‌آنکه بخواهد بگوید که علم و آگاهیش در آنچنان بوده است.

غرض من از این گفتار این است که ترا آگاه سازم که کسی که در موضوعی پوشیده و باریک، عدول کند کار بدانجا می‌کشد که یک چیز آشکار را هم انکار نکند و از یک خطای کوچک بدیک اشتباه بزرگ می‌افتد و بایک انحراف کوچک راه را هم ترک می‌کند و آنکه موضوع را تخلیط کرده و گرفتار خبط و خطأ در این فن باشد، همان کسی است که میان آنچه شبه از یک چیز بنتهایی گرفته شود و اینکه از دو چیز یا از مجموع کلام به دست آید، فرقی نشandasد. چنانکه این مطلب را در تفاوت استعاره و تمثیل بیان داشتم که خوب‌بابی از شبده را بروی انسان می‌گشاید و بی‌آنکه بداند همچون سهل ممتنع چنان می‌نماید که رام‌آدمی شده ولی در حقیقت با او سر مخالفت دارد و به نظر می‌رسد که کوشش‌تو به‌آن اثر گناشته است و حال آنکه بمنافرمانی و خلاف خود ادعا می‌دهد.

(۴۳۶) – یعنی: آنگاه که مردم دستهای خود را به سوی مجدد و بزرگی دراز می‌کنند، آنکه دست او از همه‌بلندتر است باز هم بلندتر و بالاتر می‌رود تا مگر بد و برسد).

از ویژگیهای این تخلیط در بیان و تاویل آن است که بین موافق و مخالف و معترض و منکر یا کچیز فرقی نمی‌گذاری چنانکه تو شخصی را می‌بینی که در یا کچیز با تو موافق است و اقرار می‌کند که آن مثل این، ولی وقتی به‌نظری آن می‌رسد کار را تخلیط می‌کند و بهم می‌آمیزد چه در اصل معنی و چه در طرز عبارت. تخلیط معنی نظری آنچه در تاویل یمین به‌معنی قدرت واینکه قلب را در آیه مزبور به‌معنی عقل دانسته‌اند و آنگاه وجودیگری به‌آنها آورده‌اند. تخلیط در عبارت مانند آنچه برخی شاعران گفته‌اند (از متقارب) :

### هون علیک فان الامور بکف الاله مقادیرها ۴۳۷

که این بیت در تفسیر خبری استشهاد شده که در ثواب فراموش زکوٰة، زکوتی که از چیزهای خوب و حلال بدنهند، آمده است آنگاه گفته‌اند کف در اینجا به‌معنی سلطان وقدرت و ملک است و گفته‌اند که کف در اینجا به‌معنی نعمت است و آن خبیر را ابوهریره از پیامبر (ص) روایت می‌کند که فرمود : (ان احدكم اذا تصدق بالتمرة من الطيب - ولا يقبل الله الا الطيب - جعل اللہ ذلک فی کفہ فیربیها کمایربی احدکم فالوہ حتی یبلغ بالتمرة مثل احد) .

یعنی (هرگاه یکی از شما خرمای خوب پاکیزه تصدق کند - و خدا جز پاکیزه را نمی‌پنیرد - آن چیز را خدا در دست می‌گیرد و آنرا می‌پرورد، همچنانکه هریک از شما کره اسب خود را می‌پرورد تا آنجاکه خداوند آنرا بهاندازه کوه احد بزرگ می‌کند). گمان نمی‌رود که کسی به‌عربیت دقت کند و این پندار در او پیدید آید که کف با این اطلاق و بهتایی، به‌معنی سلطان وقدرت و نعمت آمده است لیکن او از این مثلى را اراده می‌کند و تعبیر بد می‌آورد و با این سوء تعبیر اثر نارسانی تعبیر آشکارتر و زیانش به‌سخن روشنتر است و استقصا و تحقیق این باب کامل نمی‌شود مگر اینکه بررسی جداگانه‌ای در آن بعمل بیاید .

وراه این است که به‌غرض برگردیم و پیش از آن واجب است بدانی که مخالفت کسی که در ید و یمین و دیگر مجازها اعتقاد داشت که اینها از راه تمثیل یا تشبیه مجاز نمی‌باشد بلکه خود مجاز می‌باشد زیانی به‌آنچه در تعریف حقیقت و مجاز گفتم نمی‌رساند زیرا مخالفت اینان از یکی از این دو اعتبار خارج نمی‌شود، زیرا هرگاه یمین را به‌تهاجی در مفهوم قدرت بکار ببرند آنرا حقیقت فرض کرده و بینیاز از آن می‌دانند که در این دلالت به‌چیزی استناد شود و نیاز دارند که به‌مفهوم عضو هم دقیقی و توجیهی داشته باشند که خود نوعی موافقت است براینکه آن کلمه مجاز می‌باشد و در همه این باب نیز به‌همین قیاس است .

---

(۴۳۷) - یعنی : (کارها را برخودت سبک و آسان بگیر که تقدیر کارها به کف خداوندی است) .

## شناخت جمله درحقیقت و مجاز

آنچه اکنون شایسته است ذکر شود این است که جمله را درحقیقت و مجاز تعریف کنیم. اما در آغاز گفتار بهشناسایی اصلی نیاز هست و آن این است که از معنایی که بخارط آن فایده‌ای برجمله اختصاص یافته ایسن فایده با یک واژه مانند اسم یا فعل، بی‌آنکه اسم دیگری بهمان ضمیمه شود، حاصل نمی‌شود، بجهت اینکه مدار فایده درحقیقت بروی اثبات و نفی است، نمی‌بینی که خبر، اولین معانی کلام و از قدمترین آنها است و چیزی است که دیگر معانی بهمان مستند بوده و برآن مرتب است و آن بهمین دو حکم (نفی و اثبات) تقسیم می‌شود و چون این ثابت شد پس هر اثباتی یک اثبات‌خونده‌می خواهد و یک چیزی که براو اثبات بشود مثلاً وقتی می‌توانی (ضرب زید) یا (زید ضارب) زدن را بهشکل فعل یا صفت بمزید اثبات کرده‌ای همچنین است هر نفی که یک (نفی شده) می‌خواهد و یک (بجزی که از او نفی شده است). پس هرگاه بگویی (ما ضرب زید) و (ما زید ضارب) ضرب را از زید نفی کرده و آنرا از اینکه فعلی برای او باشد خارج کرده‌ای پس چون چنین است، بهدوچیز نیاز هست که اثبات و نفی برآنها متعلق بشود (اثبات شده – و اثبات شده براو) و همچنین (نفی شده – و نفی شده از او) و این دوچیز مبتدا و خبر یا فعل وفاعل می‌باشد. بهآنچه اثبات یا نفی شده مسد و آنچه را که براو اثبات یا از او نفی شده است مسدالیه یا محدث عنه می‌گوییم و هرگاه بخواهی بهتهایی از یک اسم و یا فعل بهره‌گیری و کسب فایده کنی مثل این است که خواسته باشی یک چیز راهم اثبات شده بدانی و همچیزی را بدانی که براو اثبات شده است و یا اینکه یک چیز درآن واحد، هم نفی شده باشد وهم چیزی باشد که از اونفی شده است و این محال است.

پس از اینجا نتیجه می‌شود که هریک از دو حکم اثبات و نفی احتیاج دارد بهاینکه آنرا دوبار قیدکرده و بردوچیز تعلیق بکنی تفسیر این آن است که وقتی می‌گویی (ضرب زید) اثبات زدن را بهزید اراده‌کرده‌ای و اینکه می‌گویی (اثبات ضرب) خود نوعی مقید کردن اثبات است بهروی ضرب و این مقید و اضافه اثبات بر زدن کافی نیست مگر اینکه بار دیگر آن را مقید ساخته و بگویی (اثبات زدن بهزید) واینکه می‌گویی (بهزید) قید دیگر و در حکم اضافه دیگری است همچنانکه نمی‌توان دراینجا اثبات مطلقی را که بهیچوجه مقید نباشد، تصور داشت یعنی تصور اثبات بی‌آنکه چیزی بهمان اثبات بکنند، و باز بی‌آنکه چیزی باشد که چیزی برآن اثبات بکنند از قبیل صفتی و حکمی نه توهم دیگر – همچنین نمی‌توان دراینجا اثباتی را تصور کرد که فقط مقید بهیک قید باشد مانند (اثبات یک چیز) فقط بی‌آنکه بگویی (اثبات یک چیز بر یک چیز) چنانکه در مثال (اثبات زدن بهزید) گفته شد. نفی نیز بهمین‌گونه است، نفی مطلق و یا فقط نفی یک چیز قابل تصور نیست بلکه این نفی محتاج بردو قید است چنانکه گویی (نفی چیزی از چیزی).

این همان قاعده استوار و محکمی است که کوههای استوار از میان می‌روند ولی این قاعده همچنان پایدار می‌ماند و نگاه نکن بهاینکه گویند فلاںی (اینگونه اثبات

می‌کند) یعنی ادعا دارد که آن موجود است و (ینفی کننا) یعنی به عدم آن حکم می‌کند چنانکه مثلاً بگویی (ابوالحسن اخفش جحدب را بهفتح دال اثبات می‌کند و سیبویه صاحب الكتاب آنرا نفی می‌کند) زیرا آنچه غرض ما است اثبات و نفی در کلام است.

و آگاه باش که در اثبات و نفی پس از این دوقید حکم نیگری هم هست که بعثایه قید سوم می‌باشد و آن این است که اثبات و نفی یک جهتی دارند و معنی آن این است که چیزی را برچیزی یکبار از جهتی اثبات بکنی و بار دیگر از جهتی دیگر که با آن جهت اول فرق دارد بیان این مطلب آن است که هرگاه می‌گویی (مرض زید) بیماری را بزریزد بعنوان یک صفت اثبات می‌کنی همچنین است دیگر افعال غریزی و طبیعی و این چیزی است که در جمله انسان قدرت آنرا ندارد مانند کرم – ضعف – حسن – قبح – طالع – و قسر – و گاه ممکن است که اثبات را از دو جهت در یکجا بدهی و این در فعلهایی است که دلالت به معنایی بکند که آنرا انسان در خودش انجام می‌دهد مانند (قام) و (قعد) پس چون می‌گویی (قامزید) درینجا عمل قیام را فعلی بزریزد بحساب آورده و اثبات کردمای از این لحاظ که می‌گویی (فعل القیام) (عمل قیام را انجام داد) یا (امرته بآنی فعل القیام – دستور ندادم که برخاستن را انجام دهد) از سوی دیگر قیام را بعنوان وصفی نیز بزریزد اثبات کردمای از این لحاظ که این هیات در خود اموجوبده و او در اکتساب این قیام مانند شخص قائم یا درخت ایستاده ببروی تنه خود که درینجا صفت قیام براو نهازین حیث است که او فاعل قیام است بلکه از این حیث که قیام صفت او بوده و در وی وجود داشته است.

و چون این را باز شناختی در اینجا یک اصل دیگری نیز هست که به غرض مامروطی شود و آن اینکه افعال بردو قسمند: متعدد و غیر متعدد. و متعدد نیز برد و نوع است نوعی از آن افعالی است که به چیزی تجاوز می‌کنند که آن مفعول به است مانند (ضریت زیدا) زیدا مفعول به است زیرا توکار را ببروی آن انجام دادمای واخودش نزدی است و نوع دیگر فعلی است که برچیزی تجاوز بکند که آن مطلقاً مفعول است و آن در حقیقت مانند فعل و هرچیزی است که مانند آن عام باشد و از یک معنی خاص مشتق نباشد مانند: صحن و عمل واوچد و انشا و مفهوم معنی خاص این است که مانند ضرب نباشد که از ضرب گرفته شده یا اعلم که از علم ماخوذ است و همچنین هر آنچه مصدری داشته و مصدر آن از جنس معانی بوده باشد پس هرگاه این ضرب به چیزی اسناد داده شود منصوب آن چیز مطلق مفعول خواهد بود مثل اینکه بگویی: (فعل زید القیام) در اینجا قیام خود بخود مفعول است نهاینکه مفعول به – بهتر از این آن است که بگویی (خلق الله الاناسی و انشا العالم و خلق الموت والحياة) منصوب در همه اینها مطلقاً مفعول بوده و هیچ قیدی در آنها نیست زیرا در خلق العالم این محال است که خدا عمل آفرینش را ببروی خلق قرار بدهد رخد آنچه می‌گویی (ضریت زیدا) که بمعنی (فعلت الضرب بزید) است زیرا خلق از خلق و فعل از فعل است و هرگاه جایز بود که مخلوق نیز مانند مضروب باشد در آن صورت لازم می‌آمد که مفعول فی نفس نیز مانند مفعول به باشد و معنی (فعل القیام) و (فعل شیئاً بالقیام) می‌شد و این سخت محال است.

این را که دانستی پس آگاه باش که در همه موارد این نوع یعنی نوعی که منصوب آن

فقط مفعول است و مفعول بدنیست اثبات به خود مفعول تعلق هی گیرد. پس هرگاه می گویند ( فعل زید الضرب) ضرب را نوعی فعل برای زید اثبات کردہای و در این مثال (خلق الله العالم) عالم را مخلوق و خلقی برای خداوند تعالی اثبات کردہای والبته بهمیچو جه درست نیست که در این باب فعل خلق را وصفی اثبات یکنی و توهم نمایی که این خطای بزرگ و جهله است که از آن به خدا پناه می بیریم.

اما نوع دیگر آنجا است که منصوب همان مفعول به باشد، در این صورت آن معنی را که فعل از آن مشتق شده بعنوان فعلی برچیزی اثبات می کنی. مثلاً زدن را برخودت اثبات کرده می گویند (ضربت زیدا) دیگر آینجا نمی توان تصور کرد اثبات را به مفعولش الحقائق کنی. زیرا هرگاه برای تو مفعول به باشد و فعل نباشد دیگر محال خواهد بود که فعلی را اثبات کنی در این صورت مفعول را وصف پنداشت، خود بسی محال است.

اما در اینکه می گوییم (ضربت زیدا) زده شدن زید را اثبات کردهای و آن به این بر می گردد که توزدن را براو از جانب خودت رساندهای. اما اینکه ذات زید را برخودت اثبات کنی، چنین نیست زیرا برای اثبات چنانکه گفته شد جهتی لازم است و در اینجا جهتی نیست. همچنین وقتی می گویی: (احیی الله زیدا) در اینجا زنده کردن را فعلی برخای تعالی اثبات کردهای که بزری واقع شده و در این مثال ذات زید را فعلی برای خدا اثبات نکردهای و این قصد فقط در کلام دیگری برای تو عملی است که مثلاً بگویی (خلق اللمزیدا) و (اوجده) و مانند آن که از معنی خاصی مانند حیات و مرگ و معانی از این قبیل گرفته نشده باشد.

### آمدن مجاز جمله از راه اثبات

اینک که این مسائل برتو روشن شد، پس سزاوار است بدانی که حق این است که هنگامی که در جمله بی هی خواهی به وجود حقیقت یا مجاز حکم یکنی از بوجهمت باید به آن نگاه بکنی: یکی آنکه به خود اثبات توجه کنی اثباتی که بدان جمله واقع شده است که آیا این اثبات در حق و در موضع خود قرار گرفته یا از موضعی که باید در آن قرار گیرد، برداشته شده است. دوم: اینکه به آن معنی اثبات شده نگاه کنی یعنی بدانچه اثبات براو واقع شده مانند حیات در (احیا الله زیدا) و شب و پیری در (اشب الله راسی - خدای سرمه اپیر کرد) آیا این معنی در حقیقت ثابت است یا از معنی حقیقی عدول کرده است.

و چون دخول مجاز بر جمله از این دو طریق روشن گشت، اثبات جمله را بر معنی حقیقی نیز از همین دو راه خواهی شناخت. نمونه مجازی که از راه اثبات بر جمله وارد گردیدی آنکه اثبات شده در نظر باشد، سخن این شاعر است (از طویل):

وَشَيْبَ أَيَامُ الْفَرَاقِ مَفَارقِ  
وَأَنْشَزْنَ نَفْسِي فَوْقَ حِيثُ تَكُونُ<sup>۴۳۸</sup>

یعنی (ایام فراق، فرقهای سرم را پیر کرد و جانم را از جایی که بود برداشت) «جمیل عنترة».

و این شعر (از هستقارب) :

أصحاب الصغير وأفني الكبار رَكْرَ العَدَاءِ وَمَرْعَشِي ٤٣٩

در این ایيات مجاز برا ثبات اینکه پیری کار ایام بوده و نیز برا ثبات آمد شد شبهای واقع شده است و این اثبات از آن جایی که شایسته است باشد برداشته شده است زیرا حق این است که این اثبات – یعنی اثبات عمل پیر ساختن – جز برا سمهای خدای تعالی تعلیم نیست و پیری جز اینکه مشیت خدای قدیم باشد از غیر او درست نیست و در حالی که در این دویت می بینیم بهایام و آمد شدایام کاری نسبت داده شده و اینها چیزهایی است که نمی توان برآن اثبات فعلی کرد، چه پیری باشد و چه غیر آن. اما در آن چیز اثبات شده هیچگونه مجازی صورت نگرفته، زیرا چنانکه می بینی خود پیری وجود دارد، نیز وقتی بگویی (سرنی الخبر) و (سرنی لقائیك) مجاز در مطلق اثبات بکار رفته نمود اثبات شده . زیرا معنی اثبات شده همان سرور و شادی است که واقعیت دارد.

دادا خل شدن محاذ در «اثبات شده» فقط

امانوونه آنچه مجاز دریاک چیز اثبات شده بکار رود نه در خود اثبات، لین کلام خدای عزوجل است: (اومن کان میتا فاحبیناه و جعلناه نورا یمشی بهفی(الناس) یعنی: آیا آنکه هرده بود پس او را زنده کردیم و آنرا نوری فرار دادیم که باآن در میان مردم راه برورد آیه ۱۲۲: انعام) و دراین آیه (خدا بهتر میداند) معنی این است که دانش و حکمت و هدایت را برای دلها نوعی زندگی و حیات میدانی در حدی که در آیه دیگر میفرمایید: (وکنلک او حیثاالیک روحًا من امرنا) (آنچنان برای تو روحی از امر خود وحی کردنیم ۵۲ – شوری).

پس این مجاز در مثبت است که همان حیات باشد، اما خود اثبات حقیقت است زیرا یعنی برهمی گردد که هدایت و علم و حکمت فضلی از سوی خدا است و از جانب پروردگار هی رسد. از نعمونه های اینگونه مجاز در آیات قرآن یکی آنچه است که فرهاد است: (فاحسینا به الارض بعد موتها) یعنی (زمین را بوسیله آن پس از مردن زنده کردیم ۱۰ فاطر). و (ان الذی احیاها لمحیی الموتی) یعنی: (بدرستی آنکسی که آنرا زنده کرد زنده کنندیه مردگاز است و فصلت).

سرسیزی و طراوت و شادابی زمین را که خدا در آن گیاهان و شکوفه‌ها و گلها و نیگر شگفتی‌ها پدیدآورده برای زمین تعییر از حیات می‌کند و این مجازی است که در مشت است زیرا چیزی وا که حیات نیست حیات تامیده از روی تشییه. اما خود اثبات در اینجا حقیقت است زیرا اثبات چیزی را که حیات را مثلى برای آن آورده، فعلی از خدا بیان کرده و همچو حقیقتی ثابتتر از این نیست.

(۴۳۹) — یعنی: (روی اوردن صبح و گذشتن شام کودکان را جوان و بزرگسالان را سیز و فانی کرده است) «صلتان عبدي»

## داخل شدن مجاز به جمله از هردو طریق

گاهی به نظر می‌رسد که مجاز از دو راه باهم همراه یکدیگر برجمله داخل می‌شود و این آنچا است که معنایی به معنایی یا صفتی به صفتی تشبیه شود، و این معانی و اوصاف از دیگر معانی و اوصاف استعاره شوند، آنگاه برای اینها فعلی آورده شود که اثبات آن فعل برآن معنی یا آن صفت درست نیست. اینجا است که مجاز هم براثبات و هم براثبات شده راه می‌باید، مانند اینکه کسی بگوید (احیتی رویتک) (دیدار تو مرا زنده کرد) که مراد اینست که این دیدار عرا هانوس و دلگرم ساخته است و مانند اینها در اینجا اولاً انس و خوشحالی حاصل از دیدار را زندگی پنداشت، آنگاه دلیل این را سبب پیشایش این زندگی خوانده است و شبیه این شعر متلبی است (از طویل) :

وَتُحِي لَهُ الْمَالَ الصَّوَارِمُ وَالجَدَا<sup>٤٤٠</sup>

افزایش و فراوانی مال را زنده بودن مال و خرج کردن و پراکندن آنرا کشن مال انگاشته است و آنگاه این زندگی را برشمیرها و آن کشن را بر قسم و خوشبوی بعنوان فعلی و کاری قلمداد کرده است با آنکه می‌دانیم صدور این کار از آن دو صحیح نیست. نوع دیگری از اینگونه مجاز عبارت (أهل الناس الدين والدرهم - هردم را درهم و دینار هلاک ساخته است) می‌باشد که فربیابی و فته را از روی مجاز تعبیر به هلاک ساختن می‌کند و آنگاه این هلاکت را عملی از دینار و درهم دانسته در حالی که از دینار و درهم این عمل ساخته نیست پس آگاه باش.

## مجاز در اثبات عقلی است و در هشت لغوی

اکنون که راه شناخت تفاوت مجاز در اثبات و مجاز در مثبت آشکار و اینکه گاهی این دو با هم می‌آینند، روشن شد و صورت آنرا در همه حالات دانستی پس آگاه باش که هرگاه مجاز در اثبات باشد همیشه با مجاز عقلی رویرو است و چون مجاز به مثبت عارض گردد با مجاز لغوی مواجه خواهیم گشت پس هرگاه براین هدفهای بخواهی، باید گفت نونه‌هایی که پیش از این گفتم می‌تواند راه شناسایی آنرا برتوکوتاه سازد و خلاصه آن اینکه چون اثبات مشروط بهدو قید بوده است:

(اثبات چیزی برجیزی) و لازمه آن این است که این اثبات جز از طریق جمله برتو حاصل نشود، جمله‌ای که میان سخن و آنچه درباره او سخن می‌برود، یعنی مسند و مسندا لیه، تالیف و پیوند می‌دهد در این صورت این مأخذ عقلی خواهد داشت از آنکه در اینجا عقل داوری می‌کند نه لفت. زیرا لغت نمی‌آید که بر حکمی داوری کند یا چیزی را اثبات یابند

(٤٤٠) – یعنی: (تبیغ‌ها و نیزه‌ها غنایم دشمنان را برای او گرد می‌آورد و ازدگر سو خوشبوی و کرمش آنچه را که تیغها جمع کرده‌اند، پراکنده می‌کند)

یا نقض و ابرام نماید، پس حکم براین که زدن کارزید است یا کار او نیست. و بیماری صفت اوستیانه، چیزی است که گوینده آنرا انجام می‌دهد و مدعایی است که او ادعای آنرا دارد و هر اعتراضی که از تصدیق و تکذیب و اعتراف و انکار و درست یا خلط داشتن به عمل بیاید، متوجه گوینده آن است و لغت در اینجا کارهایی نیست و در کم و بیش این اعتراض دخالتی ندارد.

و چون چنین است پس هر توصیفی همین حکم را پیدا می‌کند. یعنی هر توصیفی که از درستی و نادرستی و حقیقت و مجاز و ممکن و محال بودن حکایت کند، بازگشت آن به عقل و راه آن به سوی عقل است و لغت در اینجا نقشی ندارد و از این حیث خصوصیتی دارا نمی‌باشد و از این نظر عرب و عجم و ترکوتاجیک برابرند. زیرا احکام عقلی همان قواعد و بنیادهایی هستند که دیگر چیزها بر روی آنها قرار می‌گیرند و اصولی هستند که سایر اشیاء بوسیله آنها رد می‌شوند.

اما هرگاه مجاز در مشتبه (اثبات شده) باشد نظیر (فاحسینابه‌الارض) مأخذ آن فقط لغوی است. زیرا طریق مجاز در اینجا این است که نام حیات را برچیزی که حیات نیست بدھیم و نگرش ما در آن، بلغت است پس آگاه باش.

رد اعتراض — براساس سخنی که گفتم مجاز گاهی در اثبات است و گاه در اثبات شده، و آنجا که مجاز در اثبات باشد از راه عقل برتو پیدا می‌شود و از افق عقل برتو می‌تابد، اما هرگاه مجاز در اثبات شده باشد از ناحیه لغت برتو می‌آید. هرگاه کسی بگوید جواب شما چه خواهد بود. اگر هر دو مساله را برابر بشمارم و ادعای کنم که در میان آن دو مجاز فقط در وجود مشتبه (اثبات شده) جمع شده و بعد بیایم بگویم فعلی که مصدر ( فعل) است در لغت برای تاثیر در وجود حادث وضع شده است چنانکه حیات نیز پر صفت معلوم ساخته شده است پس هرگاه بگوییم (فعل الريع النور — بهار شکوفه آورد) هاده پیدایش شکوفه عمل بهار تلقی شده است و چنانکه سرسبزی و شادابی زمین نیز حیات وزندگی فرض شده و نیز دانش در دل هومنان نور و زندگی تلقی شده است. و بنابراین مجاز در این خواهد بود که آنچه فعل نیست فعل فرض شود و نام فعل بر غیر ماضع له داده شود همانگونه که آنچه حیات نهیت حیات فرض شده و با این کلمه بیان شده است پس همچنانکه این مجاز لغوی است، هایسته است آن نیز بهمین گونه باشد در پاسخ این اعتراض باید گفت که هرگاه مدخل هردو از یک جانب باشد، پندار شما درست است اما هرگاه خلاف این باشد چنان نیست و در این تصور آشکارا خطأ کرده‌ام.

آنچه اختلاف دخول مجاز را در اثبات و در مشتبه روشن می‌کند، این است که تو مجاز را در مثال فعل بوسیله اضافه نه به خود اسم حاصل می‌کنی وقتی می‌گویی (اثبات النور فعلاً للريع) اما در مساله حیات تو فقط مجاز را از راه اطلاق اسم بی‌آنکه اضافه بکنی می‌آوری و آنجا که می‌گویی (اثبات بهجت الارض حیات) یا (جعلها حیات) آیا نمی‌بینی که مجاز در حیات برای تو جلوه می‌کند بی‌آنکه آنرا به چیزی اضافه کنی و هملاً بگویی (لکن) بهمین طور است اگر با نفی بیاوری در مساله فعل می‌گویی (آنچه حیات نیست حیات فرض

شده) و خاموش می‌شود و نیاز نداری که بگویی (آنچه برای زمین زندگی نبود برآن زندگی فرض شده) بلکه این سخن معنی ندارد زیرا اقتضا دارد که حیات را به معنی حقیقی به زمین اضافه کرده سپس آنرا مثلی قرار بدھی برمینی که به حیات بیگری زنده می‌شود. و این آشکارا محال است و در واقع باید گفت عباراتی را که میان پرسنده و پاسخگو واقع می‌شود باید مورد دقت و تأمل قرار داده و تحقیق بکنند و خود این از غرض پرده برمی‌دارد و راه غلط را روشن می‌کند و این مطلب که (آنچه فعل نیست فعل محسوب شود) را (با آنچه زندگی نیست زندگی فرض شود) برابر شماری صحیح نیست زیرا معنی این عبارت این است که از اسمی غیر معنی آن اراده شود به سبب همانندی یا چیزی نظیر آن که اندوناهم دارند، نه اینکه اسمی را از فایده آن جدا و بر همه ساخته و چیزی که معقول نیست از آن اراده بکنند. پس اگر مادر حیات مجاز بکار برد و از آن اراده علم کردیم در حقیقت معنایی به حیات سپرده و مانند خود حیات صفت معقولی از آن اراده کرده‌ایم، در حالی که در (فعل الربيع النور) ممکن نیست که معنایی را گمان بکنی که لفظ فعل از معنای خود به آن نقل بشود و آن معنی از آن کلمه معقول باشد، چنانکه تاثیر در وجود خودش معقول است لیکن معنایی را که به آن شبیه یا شبیه گوند است مثلی اراده کرده‌ای جز اینکه معنی جایگزین معنی دیگری از اسم شده، زیرا وجود شکوفه پس از باران یا در یک زمانی معین که به زمان دیگر متعلق نباشد، سبب شده‌است که آنرا بالفظ فعل بیان کنی و این چیزی جز این نیست که بگویی چون شکوفه جز با مقدم بهار پیدا نمی‌شود لذا برای بهار تاثیری در وجود و پیدایش شکوفه ادعا شده است و این تاثیر را برهار اثبات کردند و اثبات حکم یا وصف بر چیزی که دارنده آن نباشد، یک حکم عقلی است که درستی و فساد آن بستگی به لغت ندارد، پس آگاه باش.

### اضافه حکم عقلی بر دلالت کلمه از محلات است

از چیزهایی که ذکر آن در این باب لازم است ایست که هر حکمی که از نظر عقل واجب باشد بطوری که خلاف آن درست نباشد، اضافه چنین حکمی به دلالت لغت و آن حکم را مشروط به لغت دانستن محال است. زیرا لغت بعنوان علام و نشانه‌ها بکار می‌رود و علامت و نشان معنی ندارد مگر اینکه آن چیزی را که این علامت و نشان برای آن و خلاف آن راهنمایی می‌کند قبول بکند. مثلاً (ما) فقط نشانی است از برای نفی زیرا در اینجا نقیض هم دارد که آن اثبات است همچنین است (من) که فقط برخلاف دلالت می‌کند، زیرا کلمه دیگری هست که آن به غیر عاقل دلالت می‌کند پس کسی که مدعی باشد براینکه می‌گوییم (فعل) و (صنع) و مانند آن از جهت لغت دلالتی بر قابل دارند، از همان جایی که خواسته نیکویی کند مرتکب بدی شده زیرا — پنهان برخدا می‌برم — این توهم اقتضا می‌کند که در اینجا برغیر قادر نیز در وجود حادث تاثیری فرض شود تا این احتیاج باشد که دلالتی را بر لحظی قائل گردیم که اختصاص به قدر داشته باشد و این خطای بزرگی است.

پس واجب است که گفته شود که فعل برای آن ساخته شده است که در وجود حادث

در لغت تاثیر بکند و عقل قضاوت و حکم قطعی دارد برای نکه در این تاثیر جز به قادر به چیز دیگری سهمی داده نمی شود و آنچه اهل نظر می گویند که هر کس حادث را از جهت قادر به آن موجود نداند پس هرگز فعلی را نمی شناسد، با این جمله مخالف نیست بلکه جز با مطالعه و تأمل این اصل بحقیقت درست نیست و آن تأمل و مطالعه این است که چون فعل وضع شده که تادر وجود حادث تاثیر بکند و عقل نیز با برآهین قاطع و دلایل روش ثابت کرده که تاثیر غیر قادر در وجود حادث محال است و نیز از چیزی که صفت قادر را ندارد محال است چیزی صادر و واقع بشود پس هر کس که چیزی را از غیر قادر آن بداند چنین کسی اصلاً فعل بودن آنرا نمی داند زیرا فعل استحقاق عنوان فعلیت را ندارد مگر بمانکه از غیر چنین شخص (غیر قادر که مراد قادر است) واقع بشود پس هر کس وقوع فعل را بر چیزی که وقوعش از آن درست نیست و تصور نمی شود که آن چیز در پیدایش او و از نیستی به هستی آمدنش تاثیر داشته باشد، نسبت بددهد پس چنین شخصی البته وقوع فعل را از چیزی نمی داند و اگر آن را از چیزی نداند پس آنرا فعل نمی داندو مثل آنست که اعتقاد به اصل وجود فعل ندارد زیرا فعل را واقع و حادث نمی شناسد، پس آگاه باش.

و باید دانست که هرگاه بخواهی مجاز را آنگاه که بر خود فعل و خلق وارد شده است یعنی فقط مجاز در فعل و خلق نه در اثبات آن دو مشاهده بکنی، نمونه اش این است که در باره کسی که با هلاکت رویارو است و آنگاه از آن رهایی می یابد می گویند: (انها خلق الان – او الان آفریده شده است) و (انها انشی الیوم: او همین امروز پیدا گشته است) و (قد عدم شهانشا نشسته اندیمه: نابود شده بود دوباره پیدا گشته است) تو در این عبارات آفرینش و پیدایشی را اثبات می کنی بی ائمه از راه خرد بحقیقت ثابت شود بلکه از راه تاویل و تنزیل اثبات شده است. بدین گونه که حالت مشرف شدن آن شخص را به هلاکت نابودی و خروج از هستی پندامهای و این پندار می رساند که رهایی آن شخص از این هلاکت نیز آغاز آفرینش و هستی پیدایش محسوب شود پس آیا ممکن است که در عبارت (فعل الربيع التور) بهمن مسان تاویل کرده و تصور کنی بی ائمه در آنجا فعلی باشد و نور نیز مفعول باشد فعلی و عملی بر شکوفه اثبات کنی؟ یعنی یک توهمندی که از آن باید بخدا پناه برد بکنی و یک گویی فعل در حقیقت بر شکوفه واقع شده و آن مفعولی ناشناس است جز اینکه حق آن است که فعل به خدامهای تعالی اثبات شود و با اثبات آن به بمار نوعی چشم پوشی و آسان گیری بعمل آمده و راه مجاز پیموده شده است پس آیا روشن نشد که این مسامحه ای است که در اثبات فعل به بمار کرده ایم نه در خود فعل، در حالی که مجاز و چشم پوشی در مورد کسی که از مرگ نجات یافته است در عبارت (انه خلق مرثه ثانیه) در خود فعل بکار رفته است نه در اثبات فعل. پس از هر گونه که فکر کنی سرانجام آشکار است که مجاز در اثبات با مجاز در مشتبه فرق دارد.

وشایسته است بدانی که اینکه می گوییم (در مشتبه مجاز هست) مرادم این نیست که از حيث اینکه اثبات شده است در آن مجاز هست بلکه مقصود این است که مجاز در نفس آن چیزی است که اثبات بباو می رسد، مثل اینکه حیات را در آیه (یعنی الارض بعد موتها ۱۷۵۷) صفتی از برای زمین شمرده بیی در حالی که مراد غیر حیات است پس مجاز در خود

حیات است نه در اثبات آن بزمین و هرگاه اثبات چیزی برچیزی قابل تصور نباشد پس محل است که بتوان مثبت را از حیث اینکه اثبات شده است بداعتن حقیقتیا مجاز توصیف نماییم.

و سرانجام آنچه باید بعنوان نظر نهایی بگوییم این است که برسوال کننده گفته شود فرض کن که با ما مغالطه کردی در اینکه مصدر فعل نخست بار از جای خود بداعتن شده آنگاه از آن مشتق شده است پس دراین صورت بrama بگو که در افعالی‌مانند نسج و صاغ ووشی و نقش که از معانی خاص مشتق شده‌اند عقیده تو چیست؟ آیا وقتی می‌گویند (نسج الربع و صاغ ووشی) یعنی (بهار بافت و قالب‌بریزی کرد و بیاراست) می‌توانی بگویی که مجاز در مصادر این افعال یعنی (نسج - صوغ بوشی) می‌باشد، یا اعتراف می‌کنی که مجاز در اثبات اینها بهار است.

چنگونه می‌گویی که در خود این مصادر مجاز است در حالی که اینها بحقیقت وجود دارند و ادعای مجاز در این کلمه‌ها - هرگاه برای تو امکان داشته باشد - ممکن نیست و نمی‌توانی که مجاز بودن کلام را بهاین کلمات منحصر بدانی یعنی این ممکن نیست که بگوییم کلام از این جهت مجاز است زیرا که بافت و نقش و نگار هیچ پیوند و ائتلافی باشکوه‌ها ندارد تو نمی‌توانی سخن خود را در مرور انتساب این افعال بهار کثار بگذرانی، چنانکه وقتی می‌گویی (سرنی‌الخبر) سور برحقیقت موجود است باوجود این کلام ما مجاز است و معنی ندارد که مجاز را در مصدر فعل بدانی و با این کیفیت ضرورت این مساله را خواهی‌پنیرفت که مجاز جز دراین نیست که خوشحالی را علی برای خبر دانسته‌ایم و اینکه بهار در پیدایش این شادی تاثیر داشته است و هر خردمندی‌ی داند که هرگاه مجاز از طریق لغت بود، لازم بود آنچه شادی نیست‌شادی نامیده شود. در حالی که در واقع مجاز دراین است که این شادی فعلی برای خبر محسوب شده پس دیگر نمی‌توان تصور کرد که مجاز لغوی باشد.

هرگاه کسی بگوید که نسج یک فعل معنی است که همان پیوند دادن بین چیزها است و صوغ‌قالب‌بریزی و شکل دادن بهنقره است و بهمین ترتیب. و بنابراین می‌گوییم لفظ صوغ از حیث اینکه دلالت بهامری عقلی و تاثیر در وجود می‌کند مجاز است و از لحاظ اینکه دلالت بهصورت و شکل دارد حقیقت است چنانکه در (احیا‌الله الارض) از لحاظ اینکه احیا دلالت بهمعنی فعل می‌کند حقیقت و از جهت اینکه بهحیات دارد مجاز می‌باشد در پاسخ این سخن گفته می‌شود که تو نمی‌توانی بدیک لفظ دو معنی قابل شوی و دلالت آنرا از هم تفرق و جدا کنی و دریک دلالت یکی را منقول از اصل خویش بدانی و در دیگری نهار آنکه هرگاه این عمل جایز باشد رواست که (لطم) یعنی (سیلی زدن) که با دست می‌باشد در مفهوم زدن بکار رود و مجاز محسوب شود از این حیث که با دست انجام می‌گیرد حقیقت بهحساب آید و این محل است زیرا زدن با دست از مطلق زدن جدا نیست همچنان است فعلی که اختصاص بهصورت چیزی دارد، از صوری بودن منفصل و جدا نمی‌شود اما در مثال (احیا‌الله الارض) چنین نیست زیرا مقصود در اینجا دو چیز است یکی واژه‌ای که مشق شده یعنی همان احیا و دیگری حیات است که احیا از آن گرفته شده است ها در

مشق منه (حیات) تقدیر و تاویل می‌کنیم که از معنای اصلی خود در لغت نقل شده و بیک معنی دیگری بکار رفته آنگاه این فعل احیاپس از این تاویل و بموازات این تقدیر از آن گرفته شده است و این بدان‌ماندگه لفظ ید نخست بمعنی نعمت بکار برده شود آنگاه از آن فعل «بیدیت» درست شود پس آگاه باش.

از چیرهایی که لازم است در این باب بدانی این است که اضافه در اسم مانند اسناد در فعل است پس در اضافه مصدر هر حکمی از حقیقت و مجاز ایجاب کند در اسناد نیز صدق می‌کند اکنون به این مثال بنگر (اعجنبی و شرطی) و قالب ریزی زره‌ها بوسیله آن و اینکه دیباچها: آرایش گلهای بوسیله بهار و ریخته‌کاری و قالب ریزی زره‌ها بوسیله آن و اینکه بهار دیباش گلهای را بافته است هر این اضافات راهی هست که آنرا مربوط به لغت بدانیم و از لغت برای این اضافات اتخاذ حکم کنیم یا که محل و ممتع است؟ و اضافه ممکن نیست مگر آنکه لغت در جای خودش قرار بگیرد و محل است که لغتی برای اضافه گشتن خود حکمی خاص داشته باشد تا با آن نشانه و حکم معلوم شود که حق این اسم این است که به این چیز اضافه شود و به آن دیگری اضافه نشود و چون این سخن را در مصادری مانند (وشی و صوغ و حوك) دانستی پس مصدر فعل را نیز که اساس شبهه و پرسش تو می‌باشد به جای این مصادر قرار بده و بگو (اماتری‌الی فعل الربيع لهذه المحسن : آیا اینهمه زیباییها را که کار بهار است نمی‌بینی). آنگاه فکر کن که آیا این اضافه این مصدر و اضافه آن مصدر تفاوتی هست و هرگاه بین اینها تفاوت و فاصله‌ای ندیدی پس بدان که داوری ما درست بوده است و دست از سوال خود بزدار و ستیزه را رها کن و از خدمای تعالی آرزوی توفیق داریم.

## فصل

### گفتاری از ابوالقاسم آمدی

ابوالقاسم آمدی در این بیت بحتری (از بسیط)

و حاکَّ ما حاکَّ من وَشِي وَ دِيَاجٍ فَصَاغَ مَا صَاغَ مِنْ تِبَرٍ وَمِنْ وَرِقٍ ۱۴۴

گفته است قالب ریزی باران و اینکه گیاهان را بیافند استعاره نیست بلکه حقیقت است از این و نمی‌توان گفت (هوصائع - او قالب‌ریز است) یا (کانه صائع - مانند قالب‌ریز است) و همچنین نمی‌توان گفت (هوحائیک و کانه حائیک - او بافنده یا شبیه بافنده است) بنابراین لفظ (حائیک) در کاربردی نظیر آنچه در این شعر ایو تمام بکار رفته در نهایت سنتی خواهد بود (از طویل):

(۱۴۴) - یعنی: (آنچه از زرنا مسکونک و آنچه بیند و دیباچه بود مرتب کرد).

و سکه زده بود به قالب‌ریخته و فراهم کرد

اذا الغیثُ غادَی نسجَه خلتَ آنَهُ خلتَ حقبَ حرسٌ لَهُ و هُوَ حاثِکٌ<sup>۴۴۲</sup>

براستی این عبارتی زشت ولی آنچه بحتری در عبارت (حاک ما حاک) آورده زیبا و مستعمل است پس بهاین دو شعر بنگر تا تفاوت میان سخن این دو شاعر را ببینی.

این فصل را همانگونه که بود آوردم و مراد از آن این است که اطلاق استعاره به صور و حوك که فعلی برای بهار بکار گرفته اند جایز نیست و محال است که بر استعاره بودن آن دلیل آورد زیرا نمی توان گفت (کانه صائع) و (کانه حائک) و آگاه باش که این استدلال به بهترین صورت بعمل آمده ولی فایده ااش آنگاه تمام است که روش و راه آن روش شود و بیان گردد که از کجا آمده است در این باره باید گفت که این پوشیده نیست که تشبيه دوچیز می خواهد (تشبه و مشبه به) که جود به صريح و ناصريح تقسيم می شود تشبيه صريح مانند اينکه بگویی (کان زیدا الاسد) و هر يك از مشبه و مشبه بهرا با نام خود ذكر کنی و اسم آنرا بمشبه جاري کنی مانند اينکه بگویی (رایت آسدا) که مرادت شجاع باشد که بهشیر می ماند که مسلما نام شیر را بجهت مبالغه در بيان اينکه بين او و شير فرقی نیست و آن مرد بهشیری تغيير حالت داده است بکار می بريم پس وقتی شخصی را به شخصی تشبيه می کنی همین حکم را خواهد داشت آنجاکه فعلی را بر فعلی مانند می کنی. چنانکه يك وقتی گویی (سخن آرایی او مانند بهنظم کشیدن مرور یار است) و مشبه و مشبه به را تصريح می کنی و چنین پنداشته ای که او بحقیقت گوهر را بهنظم کشیده است و در توصیف اسب می گویی (کان سپره سباحة — راه رفتش گویی شنا کردن است) و (کان جریه طیران طائر — راه پیمودنش پرواز پرنده را ماند) این تشبيه را چه صريح انجام بدھی و چه پوشیده و بطريق استعاره بگویی و مثلا بگویی «پیسبح براکیه — با راکب خود شنا می کند» و (یطیر بغاره و سوار خود را بهپرواز می آورد) که در اينجا حرکت اسب را پرواز و شنا کردن پنداشته است.

از نمونه های لطیف این شعرابی دلامه است آنجا که استر خود را توصیف می کند  
(از وافر) :

### أَرَى الشَّهَاءَ تَعَجَّنُ اذْ غَدَوْنا بِرِجْلِيهَا وَ تُخْبِزُ بِالْيَمِينِ<sup>۴۴۳</sup>

شاعر حرکت پاهای استر خود را که آنها را در يك جا ثابت نگه نمی دارد و در حالی که پاهایش می خواهد حرکت کند به طرف دستهایش دراز می شود تشبيه کرده است به حرکت دستهای خمیر گیر از آنکه خمیر گیر دستهایش را در يك جا ثابت نگه نمی دارد بلکه آنها را به پیش می لغزاند و باز آن دست به خودی خود به سبب نرمی خمیر گیر به طرف خودش کشیده می شود و حرکت دستهای استر خود را نیز به حرکت دست شاطر مانند کرده است

(۴۴۲) — یعنی: (بامدادان که باران بر سبزه زاران رسید آنرا با گلها و شکوفه ها آنچنان بیاراست که گویی سالیان دراز است که با فنده بوده است)

(۴۴۳) — یعنی: (هر گاه که صبح می کنیم اسب سپید و سیاه خود را می بینم که بادوپایش خمیر می کند و بدست راست نان می پزد).

از این لحاظ که نانوا دستهایش را به سوی شکمش خم می‌کند و در دست خود نوعی خمیدگی وقوس ایجاد می‌کند چنانکه دست این حیوان را می‌بینی که وقتی درسیر خود شتاب و اضطراب می‌کند دستهایش را نمی‌تواند در یک جا ضبط کند و آنها را به پیش‌نمی‌اندازد و آنها را در جایی که قرار می‌دهد محکم نمی‌گذارد که آنها بقایاند و بازنگردد – و اینک بهیان مقصود باز می‌گردم .

پس تا وقتی دوچیز وجود نداشته باشد، بین آنها تشیبه وجود نخواهد داشت و معنی استعاره هم اینست که لفظ مشبه را برای مشبه استعاره بکنی بنابراین در معنی (صاغ‌الریبع) یا (حال‌الریبع) جزیک چیز نیست و آن صوغ و حوك است پس در اینجا تقدير استعاره محال است و به این می‌ماند که چیزی را به خودش تشییه کرده و اسم خودش را به خودش استعاره کنی استعاره اینست که لفظ مشبه را برای مشبه استعاره بکنی بنابراین در معنی (صاغ‌الریبع) بهار به قادر مربوط می‌شود از حیث اینکه وجود صوغ و نسج بدو متعلق می‌شود پس چگونه چیزی نیست که از این راه کان را در آن داخل کنیم؟ در پاسخ باید گفت که این تشیبه تشییه نیست که آنرا در کلام و جمله ما آورده باشیم و با (کان و ک) و مانند آن بیان بکنیم بلکه این فقط تعبیری است که گوینده آنرا در نظر گرفته و در اسناد فعل بهار بدو حکم قادر داده است و این نظری آن است که (ما) را بدلیس شیه می‌کنند و با آن مبتدا را مرفوع و خبر را منصوب می‌دارند مثلاً می‌گویند (مازید منطلقاً) همچنانکه می‌گویند (لیس اسد منطلقاً) پس ما در اینجا از تقديری خبر می‌دهیم که آنرا در دل خود مقدر کرد همایم و از آن راهی سخن‌هی گوییم که در اعطای حکم لیس به ما در نظر گرفته می‌شود و چطوری که نمی‌توان تصور کرد که (مازید منطلقاً) همانند (کان زیدا الاسد) می‌باشد بهمانگونه (صاغ‌الریبع) نیز نمی‌تواند از مقوله تشیبه باشد زیرا کلام ما در تشیبه چیزی است که به زبان می‌آید و جمله‌اش تلفظ می‌گردد در حالی که تو در اینجا تشیبه معقولی اراده کرد همای است نه در فعلی که بتوانست داده شده در حالی که بحث ما برس رصاغ و حاک می‌باشد که آیا می‌تواند تشیبه یا استعاره باشد یا نه که مسلماً در اینجا دو تشیبه روپرور نمی‌شوند و بدگه را با نژاده و گوهی نمی‌توان در یک مطبع قرار داد. اینک سخنی پیرامون جمله که آیا می‌تواند حقیقت یا مجاز باشد می‌آوریم و شناخت حد آنرا برسی می‌کنیم پس هر آن جمله‌یی که می‌توان حکم مقاد آنرا باعقل تطبیق کرد و برایه عقل قرار می‌گیرد، آن حقیقت است و این حقیقت نخواهد بود مگر آنکه از تاویل و تفسیر برهنه و خالی باشد و دیگر فرق نمی‌کند اینکه این جمله‌در افاده معنی راست یا دروغ و درست یا نادرست باشد. نهونه عبارتی که مطاد آن از راستی و بطور قطع برایه عقل استوار باشد (خلق الله تعالى العطق و انشالله و اوجد كل موجود مواء) می‌باشد یعنی (خداآن خلائق را آفرید و گیتی را پسید آورد و هر موجود دیگری را بوجود آورد) این جمله شامل استوارترین حقایق است که عقل آنرا می‌پنیرد و چیزی است که هرگاه بخواهی این حقیقت را مورد غلط قرار بدشی از عقل خود کناره گرفتای و هرگاه در ثبوت این حقایق بخواهی درنگ بکنی بیخردی بر توجیه می‌شود و من در آن صورت ترا مانند کسی می‌دانم که از جای بلندی او را انداده

باشد که دیگر پایش نمی‌تواند سرجای خود قرار بگیرد چنانکه خداوند راستگوترین گویندگان خدایی که نامهایش با جلالت و کبریایش با شکوه استهی فرماید (هر که به خدا شرک ورزد مثل آن است که از آسمان درافتاده است پس پرندگان او را برپایند یا باد او را در نقاط دوردست بیفکند) ۳۱۲۲

اما نمونه سخنی که ظاهرا حکم مفاد آن در موقع عقلی و طبیعی بیان مطلب می‌کند ولی از یک اعتقاد نادرستو گمان فاسد صادر شده، همان است که از زبان کافران در قرآن کریم آمده است که (وما يهلكنا الا لله) یعنی (این طبیعت است که گوینده آن قصدتاویل می‌کند و می‌میراند) این سخن و نظایر آن از نوع سخنانی نیست که گوینده آن قصدتاویل داشته بلکه آنرا آنچنان با نادانی و نابینایی گفته که گویی صفتی را درست به موصوف آن اطلاق داشته است که بدینهی است که نمی‌تواند مجاز نامیده شود بلکه بهاین جمله‌ها می‌گویند که نزد گوینده‌اش حقیقت است ولی سخنی است که مطلقاً دروغ و باطل می‌باشد و چیزی را اثبات می‌کند که ثابت نیست و چیزی را نفی می‌کند که منفی نمی‌باشد و حکمی است که عقل آنرا هرگز درست نمی‌داند بلکه او را مردود می‌شناسد و جمله‌ای است که گوینده‌اش از دروغ و بطلان آن آگاهی ندارد یا بدان منکر و در آن سرگشته و حیران است.

و تفاوت میان سخن باطل و مجاز ترا روش نمی‌شود مگر اینکه حد و تعریف مجاز را بشناسی و شناخت آن‌این است که هر جمله‌یی که مفاد آن از موضع عقلی آن بنوعی از تاویل و تاول بیرون شده باشد مجاز نامیده می‌شود.

و نمونه این همان ( فعل الربيع ) است که گنشت و چنانکه در خبر آمده است: (ان معاینیت الربيع ما يقتل حبطا اویلم) یعنی ( برخی از گیاهان که بهار می‌رویاند زخم را از بین می‌برد یا جمع کردموهبد می‌بخشد ).

در اینجا رویاندن را بهار نسبت داده و این از موضع عقلی بیرون است از آنکه اثبات فعل بر غیر قادر در قضایای عقلی درست نیست مگر اینکه آن از راه تاویل و برآسان عرف باشد که مردم چیزی را که سبب پیدایش کار از جانب فاعل است همچون خود فاعل می‌پنداشند و چون خداوند عادت را براین قرارداده و چنین حکم کرده است که در هنگام بهار درختان برگ بیاورندو شکوفه‌ها بشکند و زمین جامه جوانی بتن کند عادة و بظاهر امر چنین پنداشته می‌شود که پیدایش این چیزها بهار نیازمند است و با همین تاویل و تنزیل است که فعل را بهار نسبت می‌دهند.

واینگونه مجاز در قرآن فراوان است از جمله خدای تعالی فرماید توتی‌اکله‌اکله‌جین باذنربها یعنی: (یعنی زمین همیشه به اذن پروردگارش میوه خود را می‌دهد - ۲۵۱۴) و نیز خدای عزاسمه فرماید (واذا تلیت طیهم ایاته زادتم ایطنا یعنی آیات خداوند که برایشان خوانده شود ایهانشان بیشتر می‌شود) و در آیه‌دیگر می‌فرماید فتنهم من بقول ایکم زادته هنده ایطنا ۱۲۶ یعنی (پس از ایشان کسی می‌گوید این سوره برایان کدامیں شهادزاده) و فرماید اخر جمله‌ای انتقالها یعنی (زمین سنگینیهای خود را بیرون می‌ریزد - ۲۹۹) و نیز خدای عزاسمه فرماید (حتی ادا اقلت صحابا ثقا مسقا نه لبلد میت) یعنی (آیات خداوند که

ابری گرانبار بردارند آنرا بر زمینی مرده برائیم – ۵۷ اعراف) هرگاه در عقل خود به معنی سبب مراجعه کنیم ملاحظه خواهیم کرد که در همه اینها فعل را به چیزی اثبات می‌کند که اثبات فعل به‌آن درست نیست و گرنه این معلوم است که درخت خرما میوه‌ای جاذب نمی‌کند و زمین نمی‌تواند چیزهای گرانباری را که در شکم خود دارد بیرون ببریزد بلکه آنجا که بمقربت خداوند جنبشی در آن پیلنا می‌شود خزانه خود را نهایان می‌سازد و ونایی که در درون دارد بیرون می‌کشد پس شخص خطا اندیش و کاذب در بیرون اوردن حکم از موضع اصلی و استاد حکم به‌غیر مستحق آن تاویل نمی‌کند و در اینکه فاعل حقیقی را در بیان مقصود فاعل بشناسیاز تشییه استفاده نمی‌کند بلکه او قضیه را بی‌آن که در آن از چیزی به‌چیز دیگر دقت کند و پی‌پرد یا فرع را به اصل برگرداند اثبات می‌کند و اینجا است که او را کورنابخردی‌یابی که فادرست را درست می‌پنندارد و آنچه را ثابت و حق نیست ثابت و حق می‌شمارد و آن حکم را که در موضع و جای خود نیست در جای خود فرض می‌کند همچنین کسی که در دروغ خود تعمد دارد که از روی تلبیی وحیله ادھامی کند کار همانکونه است که او تصور کردمو بهمیج تفسیر و بیانی دیگر نمی‌پردازد.

نکته این است که مجاز برای این مجاز نیست که اثبات حکم است برگیر مستحق بلکه برای آن مجاز است که برگیر مستحق خود اثبات شده است بجهت تشییه و برگرداندن مجاز به‌همان چیزی که مستحق حکم است و در واقع از این معنی مجازی به‌آن معنی حقیقی ناظر است و خود اینکه درباره‌فرعی که مستحق حکم نیست اثبات حکم شده خود متضمن استاد به‌چیزی است که مستحق آن است و هرگز از راه تشییه جمع میان دو چیز در وصف و حکم معکن نیست مگر آنکه در اثبات آن حکم بمقابل وحیله حقیقت مراجعت شود نمی‌بینی که هادام که دلیری را از اخص اوچیف شیر بشعار نیاوریم نمی‌توان مرد را در شجاعت بهشیرتشییه کرد و نمی‌توان تصور کرد که اثبات کننده‌یی فعل را به چیزی اثبات کند و بگوید که آن چیز سبب است هادام که به‌آن چیزی که در سبیلت آن عقل راسخ است نیندیشد یعنی براینکه درواقع فعل جز از قادر آن فعل نیست توجه نکند زیرا هرگاه بطور مطلق نسبت فعل را به‌این سبب مجازی بدهد – بطوری که در آن حکم به‌قدر اصلی آن فعل و جمع میان آن‌دو از این لحاظ که وجودش از طریق عادت به‌این سبب فرعی پیوسته است و گرنه از طریق وجود وجودش به‌قدار متعلق است – هرگز نمی‌تواند به‌سبب بودن آن اعتراف کرده و مدعی باشد که در وجود حالت مانند قادر موثر است و هرگاه کسی تجاهل کرده و چنان بگوید – با اینکه فضیحت این ادعا روشن است و بهسرعت دامن گوینده رامی‌گیرد – در آنصورت کلام مجازی در نظر چنین شخصی حقیقت خواهد بود و هیچگونه ارتباطی به مساله ما نخواهد داشت و از نوع سخن کافران خواهد بود که (وما یه لکنا الالدھر) و این در مساله مورد بحث مانیست بلکه مراد ما در اینجا‌آن است که گوینده حکم را از راه تاویل به‌چیزی استاد دهد.

از روشنترین نمونه‌هایی که ثابت می‌کند که اثبات فعل برچیزی که سبب است خود متضمن اثبات آن فعل به‌سبب باشد آنکونه که نتوان بدون تصور همیز سبب را تصور نمود این است که به افعالی که برآدوات و آلات و افزارها نسبت‌می‌دهند دقت بکنی چنانکه هی‌گوینی

(کارد برید، شمشیر شکست) تومی‌دانی که با این نسبت دادن فعل، صورتی در دل ماضید نمی‌آید بی‌آنکه در این اثبات فعل بر بکار بردنده و اعمال‌گتنده این ابزارها نظر نداشته باشی و هرگاه فرض کنی که اینجا کسی نبوده که بوسیله کارد ببرد و این ابزار را بکار ببرد هرگز نمی‌توانی بهیچوجه از عبارت (کارد برید) معنی مقولی بمدست بیاوری و این به حدی آشکار است که هیچ خردمندی در آن شک نمی‌کند و افعالی همانند (ضرب‌الامیر‌الدرهم و بنی‌السور) یعنی (امیر در همزد و حصار شهر را بنا کرد) این اثبات فعل به‌امیر بدمعنی فرمان‌در ذهن تو نمی‌آید مگر اینکه در حقیقت اثبات این افعال را به‌مباشر واقعی این افعال در نظر بیاوری – و نونه‌های این معنی آنچنان فراوان است که از هرسو برقو پیش می‌اید و هرچه بخواهی نظایر آنرا می‌یابی.

و آگاه باش که حکم بر مجاز بودن جمله‌ای هرگز رول نیست مگر با یکی از این دو صورت :

یکی اینکه فعل برچیزی استند شود که هیچیک از پیروان حق و باطل وجود آنرا بر مبنایی که آورده شده مؤثر نمی‌دانند مثل اینکه کسی بگوید (محبتك جائتبی‌الیک: مهرتو مرا بیشت آورد) و مانند سخن عمروبن عاص آنجا که سخنانی را که دوست می‌داشته یاد می‌کند و می‌گوید: (هن مخرجاتی من الشام: آن سخنان بودند که‌مرا از شام بیرون کردند) که کسی در مجاز بودن این عبارات شبهه ندارد.

حالت‌دوم اینکه مفهوم مجاز از اعتقاد گوینده دانسته می‌شود گوینده‌یی که هرگز فعل را به غیر قادر نسبت نمی‌دهد و کسی نیست که به عقاید نادرست و فاسد گردد بدمباشد، نونه آن سخن شرکان است که هلاک کردن را کار روزگار پنداشته‌اند پس هرگاه نظری این بیت را می‌شویم (از منقارب) :

أَشَابُ الصَّفِيرَ وَ أَفْنَى الْكَبِيرَ      رَكْرُ الْغَدَاءِ وَ مَرَّ اللَّعْشِيُّ (٤٣٩)

يا اين بيت دواصبع را می‌خوانیم (از منسر) :

اَهْلُكَا الْلَّيلُ وَالنَّهَارُ مَعًا      وَالدَّهُرُ يَدْعُو مُصَمَّمًا جَذْعًا ٤٤٤

در این موارد راه اینکه در این سخنان حکم بر مجاز کنیم این است که بدانیم که گویندگان به توحید اعتقاد داشته‌اند، با آشنایی بمسکن‌گنشت احوال‌شان یا اینکه از سخنان از پس این گفتار چیزی کشف نکنیم که روشن کند که آنان قصد مجاز داشته‌اند. همچون کلام‌ابوالنجم که نخست گفته است (از رجز) :

قَدْ اصْبَحَتْ أَمُّ الْخَيَارِ تَدْعَىِ      عَائِيَةً ذَبَابَ كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعْ  
مِنْ أَنْرَأَتْ رَأْسِي كَرَأْسِ الْأَصْلَعِ      مَبِيزَ عَنْهُ قُنْزُعًا عَنْ قُنْزُعِ  
جَذَبُ الْلَّيَالِي أَبْطِيشِي أَوْ أَسْرِعِي ٤٤٥ الف

این شاعر بر طریق مجاز فعل را به‌لیالی و گنشت روزگار نسبت داده مجازی که پوشیده و نهان است و چهره روشن ندارد. آنکه شاعر آنرا تفسیر کرده و با تاویلی آراسته

و پرده از چهره‌اش برداشته و نشان داده است که آغاز این سخن را بر اساس تخيّل قرار داده و گفته است:

آفناه قيل الله لـلشمس اطلعي      حتى اذا و اراكـت افق فـارجـعـي ۴۴۵ ب

وبدينگونه روشن می‌کند که فعل از خدای تعالی است و اوست که بر می‌گرداندو پدید می‌آورد و هست و نیست می‌کند زیرا معنی «قیل الله» فرمان خداوند است و چون فنا را به فرمان او دانسته پس حقیقت را تصریح کرده و طریق حقیقت را بیان کرده است.

تووجه داشته باش که این سخن کافران که گفتند: (و ما یهلهکنا الاالدھر) درست نیست که از بابتاویل و مجاز محسوب شود و از جهت ظاهر الفاظ و اینکه در آن ایهامی به خطأ هست آنرا انکار نمود زیرا این چگونه ممکن است و حال آنکه خدای تعالی بینبال نقل سخن ایشان می‌فرماید: (ومالهم بذلک من علم ان حـمـلاـ يـظـنـونـ) یعنی (ایشان را برآن دانشی نیست و آنان فقط گمان می‌کنند ۴۴۵) کسی که مجاز می‌گوید یا آنکه در عبارت خطأ می‌کند، هرگز با صفت ظن و گمان توصیف نمی‌شود گمان کننده کسی است که به آنچه می‌گوید و ظاهر کلامش آنرا می‌رساند معتقد است پس انکار کافران چگونه‌ی توandise از راه مطلق لغظ باشد درحالی که به موازات آن دهر را فاعل هلاک کردن معرفی کرده‌اند و حال آنکه در نص قرآن می‌بینی که فعل هلاک کردن بهریح و باد اضافه شده با آنکه محال است باد فاعل باشد آنچه که خدای عزوجل فرماید: (مثل ماینفون فـى هـنـهـ الـحـيـاـةـ الدـلـيـاـ) که هر ریح فيها صراحت حرث قوم ظلموا انفسهم فـاـهـلـكـتـهـ) یعنی (مثل اتفاقی که کافران در این زندگانی می‌کنند همچون داستان بادی است که در آن سرمهای سخت باشد که این باد بر کشتزار مردمی که برخویشن ستم کرده‌اند بگذرد و آنرا نابود گرداند ۱۱۴ - آل عمران) و نمونه‌های این فراوان است و کسی که به مجاز عیب گیرد و بخواهد که آنرا به نادرستی توصیف نماید مرتکب خطای بزرگی شده و چیزی را مورد توجه قرار می‌دهد که پوشیده نیست.

هرگاه تنها فایده بررسی حقیقت و مجاز و عنایت به تحقیق و ضبط اقسام و انواع آن این بود که از عوایق گمراه کننده این گفتار در امان باشیم و از اشتباهاتی که در این زمانه دامنگیر مامی شود رهائی یابیم باز حق این بود که خردمندان به این گفتار بیشتر عنایت کنند، تاچه رسد به اینکه پژوهشگر و از جهات فراوانی خواستاران دین بیان نیاز

(۴۴۴) - یعنی: (شب و روز با هم ها را هلاک کردن و روزگار بهشت و مصممانه سپری می‌شود) «دواصیع عدوانی»

(۴۴۵) الف) - یعنی: (ام الخيار در حالی روزگرد که مرا به گناهی متهم می‌داشت که هرگز مرتکب آن نشده بودم. از آنکه او سرمه مظل کسی که پیش سر او موی ندارد بعیده و گذشت روزگاران موهایی را که بر سرم جمع شده بود دور کرد روزگاری که بایدش گفت به کنندی یا بهشت براو بگذر).

(۴۴۶ ب) یعنی: (این فرمان خداوند پنهان شد که تا آنگاه که سردر نقاب غروب کنی بتاب و پر توافنکن باش موهای سرمه را نابود گردد و بسترده است.)

مبرم و محسوس دارند و شیطان نیز از جانب نادانی و جهل راههای نهانی برای دستیابی پیش می‌کند تا بآنکه خود آگاه شوند دینشان را بذدد و از همان جایی که می‌پنداشند هدایت یافته‌اند گمراهشان گرداند پژوهندگان دین که از دو جانب افراط و تغفیر بلا آنها را دربر گرفته است گروهی از ایشان که با عقیده رد مجاز فریفته و غره شده‌اند همچو بارانی که بهیکبار فرود آید و غافلگیر کند گرفتار می‌شوند. اینان بکلی کلام را مبرا از مجاز دانسته و برگزیدن مفاهیم ظاهر الفاظ واجب شمرده‌اند و از یادکرد مجاز و نامبردن آن دوری می‌کنند و برخود بایسته می‌دانند که پیرامون ظاهر الفاظ چادر بزنند. گروه دیگری در باب مجاز غلو و افراط می‌کنند واز حد آن تجاوز می‌کنند و گرفتار خطب و خطای شوند، از ظاهر لفظ و مراد آن عدول کرده خویشتن را بهزرف بینی در تاویل و امنی دارند در حالی که لزومی هم ندارد این اندازه راه افراط در تاویل را بیمهظیبد.

نمونه تغفیر این است که مردمی را می‌بینی که در آیه (علینظرون الى آن یاتیهم الله) یعنی (آیا می‌نگرند براینکه خدا برایشان بباید - ۱۳۲۳) و آیه (وجاء ربك - پروردگار تو آمد - ۳۲۹) و (الرحمن على العرش استوى: خدا ی که بر عرش قرار گرفت - ۵۲) و نظایر این آیات، از اقوال اهل تحقیق فاصله‌می‌گیرند چنانکه هرگاه به آنکه گفته شود معنی (اتیان و مجتبی) عبارت از انتقال از مکانی است به مکانی دیگر و این صفتی از آوصاف اجسام می‌باشد و هرگاه استوا را بر ظاهر معنی آن حمل کنیم جز در مورد جسمی که جایی را اشغال کرده است در چیز دیگر صدق نمی‌کند. در حالی که خدای عزوجل آفرینش همه جاهای و زمانها و پدیده‌اند همه آن چیزهایی است که حرکت و انتقال و جایگیری و سکون و جدا شدن و پیوستن و مس کردن و روپروردشدن را می‌پنیزند و معنی (الآن ان یاتیهم امر الله) و (جاء ربك) و حقیقت معنی این آیه (فاتاهم الله من حيث لم يحتسروا) یعنی (خدا برایشان از جایی که بحساب نمی‌آوردن) آمد - ۵۹ و اینکه شخصی‌می‌گوید (اتیک من حيث لا تشعر: از جایی پیش تو می‌آیم که نمی‌دانی) در واقع مراد این است که یک پیش‌امدنا پسندی بر توهی‌رسد در برابر کردار بدی که از تو صادر شده است آنگاه که بی‌خبری، و از جایی که از آمدنش خود را مصون می‌دانی، کیفر و عقاب بر تو می‌رسد و بر اساس همین تعبیر است که شاعر گوید (از طویل) :

أَتَيْتَاهُمْ مِنْ أَيْمَنِ الشَّقِّ عِنْدَهُمْ

وَيَأْتَى الشَّقِّ الْحَيْنُ مِنْ حَيْثُ لَا يُدْرِى ۴۶

آری وقتی این مطلب را بهتریک از افراد این گروه بگویی می‌بینی که بزیان اظهار موافقت می‌کنند اما دل در برشان به حال حیرت و تردید و انقلاب می‌تپد و جاشان از صواب گریزان است و فکرشان آنگونه درنگ می‌کند که نه می‌آید و نه می‌رود، پژشکی را که درمان بخش درد اوست حاضر می‌کند و راه رهایی را در اختیار ایشان می‌گذارد ولی

(۴۶) - یعنی: (از طرف راست ناحیه شق بدیشان رسیدیم و بر شخص نگونبخت و بدکار اندوه و هلاکت از جایی می‌رسد که خودش ملتافت نیست).

اینگونه کسان روی میتابند و از عقل گریزانند و روی درجهل دارند، این اندازه توفیق ندارند که بدانند وقتی در آیه: (واسطل القریة - ۲۸۱۲) نمیتوان بهظاهر معنی الفاظ حکم کرد بجهت آنکه میدانند که از جماد هیچگاه چیزی نمیپرسند - با اینکه هرگاه شخصی تجاهل کند و مدعی باشند خداوند بهآن قریه آنچنان زندگی و حیات میبخشد که پرسش از آن معقول باشد و قریه نیز پاسخ میدهد این سخنی کافرانه است و چیزی است که دروغ آن آشکار باشد، حق ایمن است که تاسرانجام حق معنی را در ادراک نکند بر اینجا بتکلف خود را بهظاهر الفاظ مشغول نکند و در برابر گوش و دیده پرده نیفکند و بستان گوش فرا ندهد و بهمراه این ظاهربینی بهعاقب بدینی و افتادن در شرک گرفتار شود.

اما افراد در بهره‌گیری از مجاز این است که گروهی از مردم دوست دارند که در میدان تاویل تدریوی کنند و میخواهند که وجوده تاویل را افزایش دهند اینان فراموش میکنند که هرچه از ظاهر معنی الفاظ عدول بشود جذبه و کشش معنی آن سوی لفظ خود شرط اساسی است باوجود اینکه الفاظ معنی اندک ندارند، آنان از الفاظ بدشان میآید معنی سليم را بهسوی معنی سقیم میکشانند و چون میبینند که مقاد الفاظ چهره خود را گشوده و پرده از رخسار برگرفته است بهاطار آرایش بیش از همان معنی درست روگردان میشوند و در اینجا غرض من بیان آن نیست که نمونه‌های آنرا برشمارم با اینکه میدانم که بخشی بزرگ از این فن‌همان چیزی است که بجهت سخافتی که دارد باید از ذکر آن صرف نظر کرد، بلکه فقط غرض من از آنچه یاد کردم اینست که بزرگی آتفی را که در پرتو ندانستن واقیت مجاز حاصل میشود نشان بدهم و روشن کنم که اشتباه در شناخت مجاز چگونه صحابش را بهورطه هلاک میکشند و رسایش میکند و قدرش را پایین میآورد و او را مایه خنده و وسیله تقریح مردم قرار میدهد و آنچنان جامه ننگ میپوشاند که در عرصه روزگار بماند و در همین مورد است که پیامبر خدا (ص) فرموده است «یحمل هذا العلم من كل خلف عدو له ينفعون عنه تحریف الغالين و انتقال المبطلين و تاویل الجاهلين» یعنی در میان هر نسلی عادلان آن مردم این علم را نگاهداشته و حمل میکنند و تحريف غلو کنندگان و اعداعی خطای اندیشان و تاویل جاهلان را از آن علم دور میدارند) و مراد از حمل علم در اینجا روایت کردن یا پی دریی گفتن الفاظ آن علم نیست بلکه علم به معانی و مخارج آن است و آگاهی از راهها و روشها و وقوف بر تفاوتی است که بین جائز و ممتنع آن معانی و آن قسم معانی که رامو هدم الفاظ میباشند یا گریزان و دورند، وجود دارد.

کمترین چیزی که شایسته است گروه نخستین یعنی منکران مجاز بدانند، این است که آگاه شوند که همچنانکه قرآن الفاظ را در وضعیتها بیکار که مفردات آن داشته‌اند از اصول و قواعد دگرگون نکرده و الفاظ را از دلالت طبیعی آن بیرون نبرده و هرگاه پیش از شرع اسلام چیزی از آن وجودنداشته که برآن دلالت کنند، یا هرگاه چیزی برآن الفاظ افزودنی بود که خود متن ضمن آن بودند، از سوی پیامبر (ص) بدنبال آن بیانی آمده است چنانکه در هرورد نهاد و حج و زکوة و روزه بهیان و روشنگری آنها پرداخته است بهمین گونه قرآن نخواسته است عادات مردم را عوض کند و راههای بیانشان را دگرگون سازد و

میرم و محسوس دارند و شیطان نیز از جانب نادانی و جهل راههای نهانی برای دستیابی پیشیدا می‌کند تا بی‌آنکه خود آگاه شوند دینشان را بدزد و از همان جایی که می‌پنداشند هدایت یافته‌اند گمراهشان گرداند پژوهندگان دین که از دو جانب افراط و تغفیط بلا آنها را دربر گرفته است گروهی از ایشان که با عقیده رد مجاز فریفته و غره شده‌اند همچو بارانی که بهیکبار فرود آید و غالغلگیر کند گرفتار می‌شوند. اینان بکلی کلام را میرا از مجاز دانسته و برگزیدن مفاهیم ظاهر الفاظ واجب شمرده‌اند و از یاد کرد مجاز و نامبردن آن دوری می‌کنند و برخود بایسته می‌دانند که پیرامون ظاهر الفاظ چادر بزنند. گروه دیگری در باب مجاز غلو و افراط می‌کنند واز حد آن تجاوز می‌کنند و گرفتار خبط و خطا می‌شوند، از ظاهر لفظ و مراد آن عدول کرده خویشن را به تصرف بینی در تاویل و این دارند در حالی که لزومی هم ندارد این اندازه راه افراط در تاویل را بیمهیانند.

نمونه تغفیط این است که مردمی را می‌بینی که در آیه (هل ینظرون الى آن یاتیهم الله) یعنی (آیا می‌نگرند براینکه خدا برایشان بباید - ۱۳۲۳) و آیه (وجاء ربك - پروردگار تو أَمَد - ۳۲۹) و (الرحمن على العرش استوى: خدا یی که بر عرش قرار گرفت - ۵۴) و نظریه این آیات، از اقوال اهل تحقیق فاصله‌می‌گیرند چنانکه هرگاه به آنان گفته شود معنی (اتیان و مجتبی) عبارت از انتقال از مکانی است به مکانی دیگر و این صفتی از آوصاف اجسام می‌باشد و هرگاه استواء را بر ظاهر معنی آن حمل کنیم جز در مورد جسمی که جایی را اشغال کرده است در چیزی دیگر صدق نمی‌کند. در حالی که خدای عزوجل آفرینش همه جاهای و زمانها و پدیده‌ارنده همه آن چیزهایی است که حرکت و انتقال و جایگیری و سکون و جدا شدن و پیوستن و مس کردن و روپرتو شدن را می‌پنیزند و معنی (الآن ان یاتیهم امر الله) و (جاء ربك) و حقیقت معنی این آیه (فاتاهم الله من حيث لم یحتسروا) یعنی (خدا برایشان از جایی که بحساب نمی‌آورند آمد - ۲۵۹) و اینکه شخصی می‌گوید (أتیک من حيث لا تشعر: از جایی پیش تو می‌آیم که نمی‌دانی) در واقع مراد این است که یک پیش‌آمدناپسندی بر توهی رسید در برابر کردار بدی که از تو صادر شده است آنگاه که بی‌خبری، و از جایی که از آمدنش خود را مصون می‌دانی، کیفر و عقاب بر تو می‌رسد و بر اساس همین تعبیر است که شاعر گوید (از طویل) :

أَتَيْتَاهُمْ مِنْ أَيْمَنِ الشَّقِّ عِنْدَهُمْ

وَيَأْتِي الشَّقِّ الْحَيْنُ مِنْ حَيْثُ لَا يَدْرِي ۴۴۶

آری وقتی این مطلب را بهتریک از افراد این گروه بگویی می‌بینی که بزبان اظهار موافقت می‌کنند اما دل در برشان به حال حیرت و تردید و انقلاب می‌تهد و جانشان از صواب گریزان است و فکرشان آنگونه درنگ می‌کند که نه می‌آید و نه می‌رود، پیشکشی را که در مان بخش درد اوست حاضر می‌کند و راه رهایی رادر اختیار ایشان می‌گذارد ولی

(۴۴۶) - یعنی: (از طرف راست ناحیه شق بدیشان رسیدیم و بر شخص نگویند) و بدکار اندوه و هلاکت از جایی می‌رسد که خودش ملتافت نیست).

اینگونه کسان روی میتابند و از عقل گریزانند و روی درجهل دارند، این اندازه توفیق ندارند که بدانند وقتی در آیه: (واسیل القریة - ۲۸۱۲) نمیتوان بهظاهر معنی الفاظ حکم کرد بجهت آنکه میدانند که از جماد هیچگاه چیزی نمیپرسند - با اینکه هرگاه شخصی تعاجل کند و مدعی باشد خداوند بهآن قریه آنچنان زندگی و حیات میبخشد که پرسش از آن معقول باشد و قریه نیز پاسخ میدهد این سخنی کافرانه است و چیزی است که دروغ آن آشکار باشد، حق ای - است که تا سرانجام حق معنی را ادراک نکند بو اینجا بتکلف خود را بهظاهر الفاظ مشغول نکند و در برابر گوش و دیده پرده نیفکند و بستان گوش فرا ندهد و بهمراه این ظاهربینی بهعواقب بدینی و افتادن در شرک گرفتار شود.

اما افراد در بهره گیری از مجاز این است که گروهی از مردم نوشت دارند که در میدان تاویل تتدروی کنند و میخواهند که وجهه تاویل را افزایش دهند اینان فراموش میکنند که هرچه از ظاهر معنی الفاظ عدول بشود جذبه و کشن معنی از سوی لفظ خود شرط اساسی است باوجود اینکه الفاظ معنی اندک ندارند، آنان از الفاظ بدشان میآید معنی سليم را بهسوی معنی سقیم میکشانند و چون میبینند که مقاد الفاظ چهره خود را گشوده و پرده از رخسار برگرفته است به خاطر آرایش بیش از همان معنی درست روبرو گردان میشوند و در اینجا غرض من بیان آن نیست که نمونههای آنرا بر شمارم با اینکه میدانم که بخشی بزرگ از این فن همان چیزی است که بجهت سخافتی که دارد باید از ذکر آن صرف نظر کرد، بلکه فقط غرض من از آنچه یاد کردم اینست که بزرگی آفتنی را که در پرتو ندانستن واقعیت مجاز حاصل میشود نشان بدهم و روشن کنم که اشتباه در شناخت مجاز چگونه صحابش را بهورطه هلاک میکشاند و رسایش میکند و قدرش را پایین میآورد و او را مایه خنده و وسیله تفریح مردم قرار میدهد و آنچنان جامه ننگ میپوشاند که در عرصه روزگار بماند و در همین مورد است که پیامبر خدا (ص) فرموده است «یحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ینفعون عنه تحریف الغالین و انتقال المبطلين و تاویل الجاهلين» یعنی در میان هر نسلی عادلان آن مردم این علم را نگاهداشته و حمل میکنند و تحریف غلو کنندگان و اعداعی خطا اندیشان و تاویل جاهلان را از آن علم دور میدارند) و مراد از حمل علم در اینجا روایت کردن یا پی دریبی گفتن الفاظ آن علم نیست بلکه علم به معانی و مخارج آن است و آگاهی از راهها و روشهای وقوف بر تفاوتی است که بین جائز و ممتع آن معانی و آن قسم معانی که رامو هدم الفاظ میباشند یا گریزان و دورند، وجود دارد.

کمترین چیزی که شایسته است گروه نخستین یعنی منکران مجاز بدانند، این است که آگاه شوند که همچنانکه قرآن الفاظ را در وضعیتها بیکاری که مفردات آن داشته‌اند از اصول وقوف دگرگون نکرده و الفاظ را از دلالت طبیعی آن بیرون نبرده و هرگاه پیش از شرع اسلام چیزی از آن وجود نداشته که برآن دلالت کنند، یا هرگاه چیزی برآن الفاظ افزودنی بود که خود متنضم آن بودند، از سوی پیامبر (ص) بدنبال آن بیانی آمده است چنانکه درهور دنیا و حج و زکوة و روزه بهبیان و روشنگری آنها پرداخته است بهمین گونه قرآن نخواسته است عادات مردم را عوض کند و روشهای راههای بیانشان را دگرگون سازد و

مردم را از روش متعارفی که در تشبیه و تمثیل و حذف و اتساع و گسترش معانی دارند، محروم نساخته است.

همچنین حق این است که گروه دوم بدانند که خدای عزوجل در نظام کتاب خود که آنرا شفا و هدایت و نور و روشنایی و مایه زندگی دلها نامیده و آنرا روحانیتی قرارداده که دلها بوسیله آن گشادی و انتراح پیداکنند هرگز نخواسته است که با مردمی که مخاطب واقع شده‌اند برخلاف آیین بیانشان سخن بگوید و سخنی بیاورد که در حد اغلق بوده و از روشنی ببور بوده باشد و خدای تعالی نخواسته است که از راه پوشیده نگهداشتن و معماگویی و همچون شاعران لغزیرداز و افراد مغلقپرداز در کتابش معجزه کند، در سخنوری خوض نماید، چرا که خداوند قرآن را بدعبارت (عربی مین) توصیف کرده است. (۱۰۳-۱۶۱)

و این کجروی فقط آن نیست که برخی کسان که از تاویل آگاهی ندارند مرتکب می‌شوند، بلکه بطور اکلی هر آن چیزی است که از راه و روش درست بدور افتاد و در واقع همان بداندیشی و گذاشتن یا کچیز در غیر محل آن و دگرگون کردن شرایط ولوازم هر کار و بیرون شدن از قانون هر چیز و این تصور است که وقتی معنی در جانشان نفوذ کرد و با تفسیرشان پیوند یافت از همان الفاظی که تفسیر کردۀ‌اند فهمیده می‌شود گویی که الفاظ از طبیعت خود برگشته‌اند و از موضوع خود برداشته شده و به معنایی برده شده‌اند که صلاحیت آنرا ندارند و مفاهیمی را ادامی‌کنند که احکام آن الفاظ آنرا نمی‌پذیرد.

### گفتار در ذکر هجاز و بیان معنی آن

#### بسم الله الرحمن الرحيم

مجاز بروزن مفعل از (جاز الشیء بیجوزه) بمعنی تجاوز و تعدی کردن است و آنگاه که کلمه‌ای از اصل خویش عدول کند آنرا مجاز گویند، بدین معنی که از موقع اصلی خود تجاوز کرده یا از مکانی که نخست داشت در گذشته است.

پس آگاه باش که در اطلاق مجاز برگلمه‌یی که از اصل خود برداشته شده، شرطی وجود دارد و آن اینکه این انتقال باید چنان باشد که از ملاحظه معنی اصلی خود کاملاً برهنه و خالی نباشد و مراد از این ملاحظه آن است که به سببی در میان آنچه هجاز می‌نامی و میان معنی حقیقی پیوندی باشد. مثل «ید» بمعنی نعمت بکار می‌رود و در اصل برعضوی اطلاق می‌شود (دست) بجهت اینکه ملاحظات لغوی از احوال و عادات مردم پیروی می‌کند و از چیزی تبعیت می‌نماید که ظاهر فطرت و موضوع خلقت حکم می‌کند. شان نعمت این است که از دست صادر می‌شود و بوسیله دست به آن کسی که خواسته شده است می‌رسد و بخشش نیز از دست ساخته است. همچنین است آنجاکه از ید اراده قدرت بشود، بجهت آنکه اغلب سلطه قدرت در دست می‌باشد و بوسیله آن است که حمله و گرفتن و دادن و زدن و جز آن انجام‌می‌گیرد نیز همه کارهایی که از وجود قدرت خبر داده و از آن

اگاهی می‌دهند از این رو می‌بینی که مردم از کلمه ید معنایی را که بوجهی همانندی و ملاحتی با دست نداشته باشد اراده نمی‌کنند و با ملاحظه این نکته است که در تعریف مجاز جایز نیست که این تعریف را شامل الفاظی بدانیم که مثلاً میان دو کلمه مشترک بدون سبب وجود دارد، مانند بعضی اسمهایی که در زبانها جمع شده است مانند (ثور) به معنی «گاوی» که به قطعه پنیر نیز گفته می‌شود و نهار (روز) که نام جوجه سنگخواره نیز هست، و (لیل) که به بچه دارکوب نیز اطلاق می‌شود. چنانکه شاعر گوید (از متقارب) :

### اکلت النهار بِنَصْفِ النَّهَارِ      ولَيْلًا أَكَلتُ بِلِيلٍ بِهِيمٍ ۴۴۷

زیراللفظ (ثور) وجود پیوندی را میان دو معنی (گاو و پنیر) نمی‌رساند، همچنین است کلمه نهار بهبجه مرغ و روز که نور خورشید بدان می‌رسد بمناسبت امری اطلاق نشده است که بین آن دو وجود نداشته باشد.

غرض ما از این تعبیر – یعنی اینکه مجاز می‌گوییم، این است که روشن کنیم که لفظ اصلی داشته که در آغاز برای آن وضع شده و مراد همان بوده است و جاری ساختن آن لفظ به معنی دیگر، بجهت حکمی است که از دیگری می‌رسد همانگونه که چیزی از بوی مجاور خود خوشبو می‌شود و با رنگ چیزی که در نزد آن باشد همنگ می‌گردد. بهمین جهت است که در اعلام که اصطلاح «نقل» را بکار می‌برند هرگز لفظ مجاز بکار نمی‌برند، چنانکه می‌گویند علم بردو گونه است منقول و مرتجل. علم منقول یا از اسم جنس است مانند اسد و ثور و زید و عمرو و یا از صفت مانند عاصم و حارث و یا از فعل گرفته می‌شود مانند : بیزید ویسکر و یا اینکه از صد اگرفته می‌شود مانند (بیه). همه این واژه‌ها را از معنی علم به علمیت نقل کرده‌اند و دیگر بهاینها مجاز نگفته‌اند که مثلاً بگویند که یشکر معنی حقیقی اش نام مردی است و یا حجر در حقیقت سنگ و در مجاز نام مردی است زیرا حجر بهاین جهت به مرد اطلاق نشده است که مناسبتی میان آن دو وجود داشته است نظریه همان مناسبتی که درین ید و نعمت وجود دارد یا مانند مشابهی که در میان پشت حامل و خود محمول هست نظریه اینکه ظرف آب بمعنی ستوری که آب می‌آورد گفته می‌شود: (مزاده) که بمعنی (راویه است) و حال آنکه مزاده ظرفی است که شتر آنرا حمل می‌کند. یا نظریه اینکه شتر را (حفظ) می‌نامند بجهت آنکه حفص را بر متابع خانه که برپوش شتر حمل شود، اطلاق می‌کنند واین بمانند مناسبتی نیست که میان شخص و جزئی از اندام وی (عین) وجود دارد، آنچا که مرد را عین می‌گویند و از آن اراده دیده‌بان و جاسوس می‌کنند، یا ناقه را (ناب) می‌گویند و یا مناسبتی که بین گیاه و غیث هست آنچاکه می‌گویند (رعينا الغيث: از باران برداشت کردیم) که مراد از برداشت از باران استفاده از علف و گیاهان است از آنکه باران سبب رویش گیاه شده است و نیز می‌گویند (اصابنا السماء : آسمان بهما اصابت کرد) که منظور باران است. چنانکه شاعر گفته است (از رجز) :

---

(۴۴۷) – یعنی: (بهنگام ظهر جوجه سنگخواره و در شب تیره، جوجه دارکوب را خوردم).

## تُلُفَهُ الْأَرْوَاحُ وَالسُّمَىٰ<sup>٤٤٨</sup>

زیرا در همه اینها نوعی تاویل و تفسیر هست و همین تاویل است که به کلمه‌ای معنی غیراصطی آنرا می‌دهد چنانکه در جاسوسی یک شخص چون مقصود همان چشم او است گویی بجای خود چشم می‌نشینید که گویا اگر چشم نباشد دیگر اعضا کاری از پیش نمی‌برد و چون گیاه از باران می‌روید بنابراین مثل این است که نبات همان باران است و چون باران از آسمان می‌آید از آن به آسمان تغییر می‌کند.

و آگاه باش که این اسبابی که در میان واژه منقول و معنی اصلی آن هست از نظر قوت و ضعف یا روشنی و ناروشنی اختلاف هست، پس هرگاه در این واژه‌ها که یاد شد دقیق کنیم و به آن معانی که از اصل بهمفهوم ثانوی برگردانده می‌شوند بنگریم ملاحظه خواهیم کرد که این نمونه‌ها قویتر از مجازی است که در آن می‌بینیم از گوشنده که روز هفتم تولد نوزاد قربانی می‌کنند به «عقیقه» تعبیر می‌کنند که این کلمه بهمعنی موی سر نوزاد است و آنگاه درجه قوت همین مجاز را بیش از مجازی باید دانست که در واژه (عقیره) بمعنی پای بریده هست که مجازاً بمعنی آواز و صدای گریه بکار می‌برند. چنانکه گویند (رفع عقیرته : صدای گریه‌اش را بلند کرد) و این چیزی است که نادر اتفاق می‌افتد و هیچ مناسبی صدا را با پای بریده پیوند نمی‌دهد، با اینکه قاعده و قیاس مقتضی این است که مجاز نامیده نشود بلکه آنرا مانند چیزی که پس از وقوع خود بعنوان مثل بکار می‌رود باید محسوب داشت، از آنکه در اینجا سخنی بدون قصد تشییه یا قیاس از گوینده صادر شده، بلکه بجهت اخبار از کارکسی که به او می‌خواهد خطاب‌کند، گفته شده است نظیر اینکه می‌گویند: (فِي الصِّيفِ ضَيْعَتِ اللَّبِنُ : شَيْرٌ رَا در تابستان ضایع کردی) و بررسی این هورد را فصلی جداگانه لازم است تا بطور کامل روشن گردد. و اکنون مقصود غیر این مطلب است، زیرا غرض من از این فصل این است که روش کنم که مجاز اعم از استعاره می‌باشد، زیرا ما کلام استادان این فن را فن خطابه و نقدالشعر و سخن ایشان را که در اقسام بدیع کتابها نوشته‌اند، ملاحظه می‌کنیم که همه براین اساس است که استعاره نقل کردن اسم است از اصل خود بمعنی دیگر به قصد تشییه و بطور مبالغه :

قاضی ابوالحسن (۱) در اثناي فصلی که در آن استعاره را یاد می‌کند، می‌گوید ملاک استعاره نزدیک کردن شبه و مناسبی است که در میان مستعارمنه و مستعار هست و همچنین ملاحظه می‌کنی که اهل فن استعاره را از اقسام بدیع می‌شمارند، آنجاکه از تجنیس و تطبیق و یتوشیح و ردالعجز علی‌الصدر و جز آن یاد می‌کنند، بی‌آنکه آنرا مشروط به شرطی دانسته و بدنبال آن قیدی بیاورند و گویند که (استعاره از اقسام بدیع است که شان آن این است...) و هرگاه چنین نبود که آنها نقل اسما را به شرط تشییه و از روی مبالغه تقریباً یا قاطعانه استعاره می‌شمارند ذکر استعاره را بطور مطلق بی‌آنکه مقيد باشد روا نمی‌دانستند و این پندار می‌رساند که هرگاه استعاره بمفهوم مجاز برد شود و بجای آن

(۴۴۸) – یعنی: (ارواح و آسمانها اورا درهم پیچید) «عجاج» .

(۱) مراد علی بن عبدالعزیز قاضی جرجانی متوفی ۳۶۶ ه است .

بکار رود بطوری که استعاره به هرچیزی که مجاز باشد تطبیق شود، نتیجه لین خواهد بود که استعاره از اقسام بدیع محسوب میشود و این اقتضا می‌کند که هر آنچه مجاز در آن صدق کند آنرا در قلمرو بدیع بیاوریم تا جایی که آوردن ید بمعنی نعمت بدیع باشد و کاربرد حضن بجای شتر و ناب بجای ناقه و عین بمعنی دیدبان و عقیقه بمعنی گومند قربانی، همه بدیع بوده باشدواین آشکارا باطل و نادرست است.

واما آنچه در کتابهای لغت می‌بینی که هر آنچه از راه تشییه نیامده داخل در استعاره دانسته‌اند چنانکه ابویکر بن درید در جمهوره این کار را کرده است و در آن باب بنام استعارت گشوده و در آن (وغی) را یاد می‌کند که اختلاط بانگ و خروش در کارزار است این ابیات را یادکرده است (از سریع) :

### اصمامه مِنْ ذَوِ الْلَّاِيْنِ ۝۴۹

مراد از وغی اختلاط بانگها است و گفته است مراد از اینکه گفته‌اند (رعینا الغیث والمعطر) عبارت از باران است و حتی از این حد نیز فراتر رفته و گفته است (خرس) خنایی است که بهزئی می‌دهند که تازه وضع حمل کرده آنگاه به جشنی که بخاطر نوزاد برگزار می‌شود (خرس) گفته می‌شود و (اعنار) بمعنی ختنه است که به خوارکی اطلاق شده است که در ختنه کنان می‌دهند و (ظمینه) دراصل زنی است که نو هویج نشته باشد که بعداً بهشت و هویج نیز همان (ظمینه) گفته‌اند و (خطر) این است که شتر بادم خودش به نشیمن بزند، بعدها آنچه را از بول و مرگین بهسرین می‌چسبد (خطر) گفته‌اند و نیز گفته است (رواویه : سور آب کش) و ظرف مشک آب است و همچنین است (عیقه) بمعنی موی سر نوزاد و قربانی هردو است و در این میان کلماتی را هم آورده است که بروزیقه اهل خطابه و اصحاب نقدالشعر براستی استعاره است از آنکه گفته است: ظماء تشنگی واشتهای بهآب را گویند، آنگاه در اثر کثرت استعمال گفته‌اند: (ظماء الى لقاش) : تشنگه دیدار تو شدم) و گفته است (وجور) دارو یا چیزی است که آدمی آنرا در نهان خود می‌ریزد آنگاه گفته‌اند (اوخره الرمح : نیزه را بدمعان آورد) پس دلیل اینهمه این است که استعاره را طبق شیوه شعر شناسان بهتشییه و بهغیرتشییه هردو اطلاق داشته‌اند که همان وجود هرگونه سبب و مناسبتی است که بین این دو معنی هست واینها را باهم در نیایه گفته‌اند. اینان بهمعنی عرفی عاریه نگاه کرده‌اند که عاریه چیزی است که از مالک خود گرفته شده و از جای اصلی خودش که استحقاق او بوده بهجایی که مقرب اصلی آن نبوده انتقال یافته باشد ولی عرف دانشمندان را مراتعات نکرده‌اند و این کار ایشان درست مانند کسی است که عرف نحویون را در شناخت (تمیز) ترک کرده و تمیز را مختص به چیزهایی مانند مقادیر و اوزان و همینطور بهچیزهایی که بهاجناس تعلق دارد و ابهام را رفع کند، پنداشته‌اند. چنانکه مثلاً حال را تمیز نامیده‌اند بجهت آنکه وقتی (راکیا) می‌گویند همان مقصود را تمیز می‌دهی و روشن می‌کنی چنانکه در (عشرون درهمها و منوان سمنا و قفیزان برای

(۴۴۹) – یعنی: (گروهی سی نفری بهدفاع برخاسته بودند، گروهی که بانگ و خروش هشتاد نفر را داشتند).

و (لو مثله رجالا) و (للہ دره رجالا) قائل هستی، و این نوع نگرش روش پسندیده‌مای نیست بلکه صواب آن است که استعاره را منحصر به‌چیزی بدانی که روش نقل کردن آن روش تشبيه باشد، تشبيه برای مبالغه زیرا این انتقال معنی انتقالی است که بدیک تعریف مورد اتفاق می‌انجامد و این فواید بزرگ و نتایج نیکوبی دارد، و پیوستن استعاره به‌دیگر چیزها و درآمیختن تعریف و حدود آن بادیگر ملاحظات فاقد این ضابطه‌ای است که در شناخت استعاره بکار برده‌ایم و این فواید را ندارد و این سلیقه خود نشان ضعف خرد و کوتاه‌نظری است.

چهبسا که در کلام دانشمندان با این برداشت و با این طریقه عام، استعاره معرفی شده است، اما این برداشت در مقام ذکر قوانین و آنچا که اصول آن تقریر می‌شود به‌چشم نمی‌خورد، نمونه این همان چیزی است که ابوالقاسم آمدی (در موازنه ص ۱۵۸-۱۵۹) در ضمن فصلی که در آن بفاعتراضی که بربحتری کرده‌اند پاسخ می‌دهد آنچا که بحتری گفته است (از کامل):

فَكَانَ مَجْلِسَهُ الْمُحَاجَبَ مَحَفِلٌ وَ كَانَ خَلْوَتَهُ الْخَفَبَةَ مَسْهَدٌ<sup>۴۰</sup>  
که جایی را فقط مجلس گویند که گروهی در آن باشند، و آنگاه گفته است که نمی‌بینی که «مهفل» در این بیت چنین می‌گوید (از کامل):  
وَ اسْتَبَّ بَعْدَ كَثْ يَا كَلِيبُ الْمَجَلسِ<sup>۴۱</sup>

و در این بیت استعاره بکار برده و از کلمه مجلس مردمی را که در آن گردآمدند اراده کرده است و این که مجلس معنی مردم می‌دهد بر طریق تشبيه نیست بلکه این در ردیف کاربرد چیزی است در مفهوم چیزی که با آن ملاحت است دارد، و کدام شبهی میان مردم و مکانی که در آن اجتماع به عمل می‌آید وجود دارد. باید گفت که این کار برد را در این مقوله به حساب نمی‌آورند و این وقتی اتفاق می‌افتد که عبارت را آزاد بیان کنی و خود «آمدی» می‌گوید: «در شعر سه‌نوع دیگر می‌آید که اراده معنی عام به‌آن زیبایی و شکوه می‌بخشد، زیبایی و شکوهی که از عمومیت بیرون می‌آید و ویژگی پیدا می‌کند. آنگاه گفته است: این همان انواعی است که بنام بدیع خوانده می‌شود و عبارت است از طباق واستعاره و تجنیس و این نص دروضع قوانین بدیع آمده است و چنانکه شرح‌دادم اینگونه انتقال معنی بدیع نامیده نخواهد شد مگر اینکه از برای تشبيه و بجهت مبالغه بوده باشد و هرگاه بدینگونه باشد بدیع نامیدن استعاره بطور مطلق بدین معنی خواهد بود که استعاره نوع خاصی از نقل را می‌گویند نه هرنقلی را پس آگاه باش.

و بدان که هرگاه بیشتردقت کنیم می‌بینیم که بخاطر تشبيه و برای مبالغه از معنی

(۴۰) — یعنی: مجلس خلوت و پشت‌برده او همچون انجمنی است و خلوت‌سرای پوشیده وی همانند مجلسی).

(۴۱) — یعنی: (پس از تو ای کلیب همه مجلسیان باهم به‌دشنام برخاستند) (صدر بیت: نبئت ان النار بعدك اوقدت).

خود برداشته شده از دیدگاه معنی بدانشتن نام استعاره سزاوارتر است تا از راه معنی. و توضیح این معنی آن است که مالکیت عاریه دهنده از مستعار ازین نمیرود و این حق از او هرگز سلب نمیشود پس عاریه را بخاطر آن عاریه گفته‌اند که سلطه مستعیر بر عاریه تا هنگامی است که سلطه عاریه دهنده برآن مال باقی بوده و مالکیتش ازین نرفته است و نمیتوان تصور کرد که مستعیر تصرفی در مال داشته باشد که مالک و عاریه دهنده آن تصرف را در آن نداشته باشد و محال است که مستعیر در مالی دست یابد ولی سلطه کسی که مال از او عاریه گرفته شده ازین برود.

و این توضیح کوتاه را جز در منقول از طریق تشییه نمی‌یابی از آنکه نمی‌توانی که اسمی را معنی فرعی بدهی بی‌آنکه به معنی اصلی احتیاجی داشته باشی زیرا این عاقلانه نیست که تشییه بدون مشبه و مشبه بوده باشد و بتایران و قفقازی تشییه ما ساده و مرسل است پس چگونه ممکن است تشییه به معنی مبالغه و براساس آن استوار باشد و طرف دوم مثلی برای جنس اولی باشید و دریا و ماه و علم و نور و جهل را ظلمت بدانیم اینهمه بجهت آن است که در این طرزیان احتیاج بهاینکه به‌اصل معنی هرچند کنیم بیشتر است زیرا اگر در اینجا حیوان درنده‌ی با خصوصیت دلاوری زیاد و نیرومندی و حمله شدید تصور نشود در آن صورت تصور موجود دیگری که صفت این حیوان را داشته و بمتابد او بوده باشد سخت محال خواهد بود.

اما کلمه‌ی که بخاطرتشییه از معنی اصلی نقل نشود مانند ید که به معنی «نعمت» منتقل گشته است، دیگر ملاحظه فوق در این کلمه صادق نیست زیرا با آوردن «ید» به معنی «نعمت» دیگر چیزی از اوصاف این عضو به معنی نعمت اثبات نمی‌کنی و در این کلمه، قصد تشییه از روی مبالغه یا غیر آن نداری. چنانکه هرگاه فرض کنیم در آغاز کلمه «ید» اسمی برای نعمت بوده سپس به معنی عضو مخصوص بکار رفته است. این محال نخواهد بود. همچنین هرگاه کسی ادعا کند کاربرد دست به معنی نعمت خود اصل است و گویش مستقلی است و مجاز‌هم نیست، این نیز ادعایی برخلاف عقل نخواهد بود. اما هرگاه کسی خواسته باشد در مطلب مورد بحث ما چیزی شبیه این بگوید و بخواهد مفهومی را که واژه شیر را بهاو داده واستعاره کرده‌ایم با نبودن حیوان درنده معلوم و بی‌آنکه این حیوان از پیش هنگام ساختن لغت بدانشتن این نام استحقاق داشته باشد، تصور بکند، پنداری را بخود بسته است که سخت بعید می‌باشد، و به عبارت دیگر خصوصیت عاریه این است که در نزد عاریه گیرنده همان صفترا داشته باشد که شبیه آن را در نزد مالک خود داشته است و این تصویر را نمی‌یابیم جز آنگاه که کلمه‌ایرا از طریق تشییه بخاطر مبالغه در مفهوم دیگری بکار برد باشیم، نمی‌بینی که نام مستعار دلالت به مستعارله می‌کند با مشارکتی که این نام با مستعارله در یک صفتی داشته و در صفتی که مخصوص‌ترین اوصاف مستعارنه بوده و بخاطر آن این اسم را براو گذاشته‌اند، شریک می‌باشد چنانکه شجاعت قویترین صفتی است که بخاطر آن شیر را شبیه گفته‌اند و تو این کلمه را بخاطر اثبات همان صفت شجاعت برچیزی اثبات می‌کنی آنکونه که در این شیر موجود است. اما (ید) و کاربرد آن در مفهوم نعمت از این قبیل نیست زیرا ید را به معنی نعمت بکار نبرده‌ایم که

نعمت به صفتی دلالت بکنده از اوصاف مخصوص دست باشد و این نکتهای را می‌رساند و آن این است که وقتی می‌گویی (رأیت اسدا) می‌خواهی شیری را به مردم اثبات کنی و لی آنجاکه می‌گویی (له عندي يیدا) برای نعمت دست بودن را اثبات نمی‌کنی و این خیلی روش است.

و باید دانست که نبایستی قراردادن (شفه) را بجای (جحفله) (لب اسب) و جحفله را بجای (مشفر) (لب شتر) و نظایر آن که در بروسی استعاره از آن یاد شد در شمار استعاره می‌آوردم و از اطلاق استعاره بهایها باید پرهیز می‌کردم، ولی دیدم که اینها را به استعارات درآمیخته و در شمار آن محسوب داشته‌اند، نخواستم در مخالفت با این شیوه سخت‌گیری و زیادمردی کرده باشم. این بود که فی الجمله آنها را در شمار، استعارات آوردم و با اینهمه یادآور شدم که باید اینها را استعاره ناسویمند خواند و این هاند آن است که بگویند مفهول بروگونه است یکی مفهول نوشست حسابی و دیگر شبه مفعول و آنگاه به شبه مفهول بپردازند و آنرا جداگانه توصیف نهایند و این کاربرد شفه بجای جحفله در قلمرو استعاره حقیقی بدان مناسب است که تو اسمی را بهیک اسم مجانس آن نقل می‌کنی نمی‌بینی که مراد از شفه و جحفله همان یک عضو است و تفاوت آن دو فقط این است که یکی مخصوص اسب و دیگری از آن آدمی است و همانست و مشابه اینها از یک رقم می‌باشد پس تو چنین استدلال می‌کنی که نام عضوی را که در انسان وجوددارد بر همان عضو که در اسپ هست استعاره می‌کنیم از آنکه هر یک از اینها در صاحب خود مثل همان عضو است در حیوان دیگر همانگونه که مرد را اسد می‌گویی بجهت آنکه در یک صفت مخصوص که همان دلاوری است باشیر مشترک هستد، و آنرا استعاره می‌کنی، اما این همانندی و شبه در میان دست و نعمت نیست زیرا میان یک عضو مخصوص و نعمت مجانستی وجود ندارد و نیز در میان بعیر و متع خانه و میان مزاده و شتر و میان عین و تمام اندام یک شخص هیچگونه همانندی و تجانسی وجوددارد و خیلی بعید است که بتوان اینهارا استعاره دانست.

و اگر هر لفظی بمجرد انتقال از معنی اصلی، استحقاق اطلاق نام استعاره را داشت در همه اعلام منقول و اسمهایی که از جنس خود به علمیت بوده شده‌اند، همه می‌توانستند نام استعاره بخود بگیرند. و مثلاً بگویند که حجر که نام شخصی است خود استعاره است و این شیوه حتی در فعلهای بیزید ویشکو و حتی در اصوات نیز می‌توانست اجراء شود مانند «ببه» آنجاکه شاعر گوید:

جاریة حِدَّة	لَا نَكْحَنَ بِهَ
تحبَّ أَهْلَ الْكَعْبَةِ	مُكَرَّمَةً مُحَجَّةً

و مسلماً این عمل که ببه را که بعنوان علم منقول از صدای کودک استعاره پندراریم

(۴۵۲) — یعنی: (بهرزند خویدم ببه (نام عبدالله بن حارث) دختری را بهزند خواهم گرفت که زیبا اندام و والاتبار و دوستداشتی باشد، دختری که همه مردم کعبه دوستش دارند) «هند دختر ابوسفیان».

هر تکب شیوه‌نامه‌سندی شده و در راه صواب فرط تعصب بخراج داده‌ایم. و از اینجا نکته‌یی روشن می‌شود و آن اینست که اگرچه ما استعاره را از اوصاف لفظ شمرده و گفتیم (کلمه مستعار) یا اینکه (این لفظ اینجا مستعار است و آنجا حقیقت) با اینهمه ما از این طریق به معنی آن اشاره کردی‌ایم و با استعاره اسم می‌خواهیم مخصوص‌ترین معنای آن اسم را به‌امام مستعارله بدینشیم و همچنین است آنجاکه می‌گوییم: (جعله اسدا — جعله بدرها) و (جعل للشمال زیدا) و هرگاه استعاره کلمه‌یی از یک چیز، متضمن استعاره معنی آن نبوده، دیگر این سخن مانع نداشت زیرا «جعل» بجز در جایی که مراد اثبات صفتی برچیزی باشد بکار نمی‌رود، چنانکه در عبارت (جعله امیرا) و (جعله لصا) می‌خواهیم امیری یا نزدی را به شخصی ثابت کنیم و جعل آنگاه که متعدی بهدوه مفهول است حکم (صیر) را دارد و همانگونه که فقط آنجا (صیرته امیرا) می‌گویی که صفت امیری را بیو اثبات کرده باشی، اینجاهم (جعله اسدا) جز در مقام اثبات و اسناد مفهومی از معانی شیر بدان شخص نمی‌توانی بیاوری. و نیز (جعلته زیدا) را نمی‌توانی در معنی (سمیته زیدا) بیاوری. و همچنین نمی‌توان گفت (اجمل ابنک زیدا) و از این مفهوم (فرزند خود را زید بنام) اراده کرد و نیز (ولد لعلان این فجعله زیدا) را در معنی (اورا زید نامید) بکار نمی‌برند و هر کس این نکته را رعایت نکند، در این زمینه گرفتار خطوط و اشتباه شده است.

اما اینکه خدای تعالی فرموده است (وجعلوا المثلثة الذين هم عباد الرحمن اناثاً : یعنی فرشتگانی را که بندگان خدای بخشانیده‌اند دختران پنداشتند) این نیز به‌همان معنی حقیقی که باز گفتم آمده، زیرا آنها برای فرشتگان صفت انان را اثبات کرده و دختر بودن را در آنان باور داشتند و از روی همین باور است که آنها را دختر اطلاق می‌کنند و معنی این آیه این نیست که لفظ انان یا لفظ بنات یا برایشان بی‌آنکه به معنی آن و قبول اوصاف زنان ایمان داشته باشند، فقط نامگذاری کردن‌که این محال است و هیچ خردمندی چنین سخن نمی‌گوید و آیا این آیه شریقه را نمی‌شوند که خدای فرموده (اشهدوا خلقهم سنتکب شهادتهم و یستلون : یعنی آیا ایشان حاضر بودند که من ایشان را آفریدم این شهادت آنها زود نوشته می‌شود و پرسیده می‌شوند) ۱۹۴۳ . و هرگاه به‌اجرای نام انان به ملئکه‌چیزی نمی‌افزوند و معتقد به‌اثبات صفت و معنی انان به ملئکه نبودند پس (اشهدوا خلقهم) را چه معنی می‌توانستند بدنهند — اینست که هرگاه آنان در اینجا قصد اثبات صفت انان نداشته و جز این چیزی نمی‌خواستند که انان را برآنها اسمی فرض کنند، جز بمنکوهش اندک سزاوار نبودند و دیگر این گفته از ناحیه ایشان کفر محسوب نمی‌شد و این روشنتر از آن است که برکسی پوشیده باشد، جز اینکه گاهی بر یک چیز محال وجودی در محال بودن هست که همگی گفته می‌شود، اگرچه یکی از آن وجوه در بر طرف ساختن شبهه و اتمام حجت کافی است .

## فصل

### نقسیم مجاز به لغوی و عقلی

#### مجاز در جمله

و هرگاه باش که مجاز برد و گونه است: مجاز از راه لغت و مجاز از طریق عقل. پس هنگامی که کلمه مفردی را مجاز می نامیم و مثلاً می گوییم (الید مجاز فی النعمة) و (الاسد مجاز فی الانسان) در واقع سخنی گفته ایم که در آن بر جریان لوعی کلمه نظر داشتمایم، زیرا خواستایم بگوئیم که گوینده از معنی اصلی که در آغاز بدان وضع شده تجاوز کرده و آنرا چه بخاطر تشییه و چه بر اساس پیوند و ملاحتی که میان معنی نخستین و معنی دوم داشته است، بکار گرفته است. و هرگاه جمله ای از کلام را مجاز می نامیم این مجاز عقلی خواهد بود نه لغوی، زیرا این درست نیست که او صافی را که در حق جمله ها آورده می شود به لغت برگردانند و نیز نمی توان آنها را به واسطه لغت نسبت داد. زیرا تالیف و جمله سازی جز استاد فعل بر اسامی چیز دیگری نیست و این چیزی است که با قصد گوینده حاصل می شود به عنوان نمونه (ضرب) نمی تواند از زید خبر بددهد از نظر واضح لغت بلکه این معنی بوسیله کسی حاصل می شود که قصد اثبات زدن را به زید داشته باشد. همچنین عبارت (لی ضرب زید) نمی تواند در لغت بزرگی امر بکند. همچنین اضرب نمی تواند به مردمی که مغاطب است فرمانی بوده باشد. و نیز به همه کسانی که بتوان خطاب کرد این کلمه درست باشد، بلکه این تو گوینده می باشی که بوسیله تو این معنی از آن حاصل می شود. پس آنچه به واسطه لغت بر می گردد این است که ضرب برای اثبات زدن است نه برای اثبات خروج و نیز زدن را در زمان گذشته می رساند نه زمان آینده. اما اینکه ضرب به کدام شخص اثبات می شود این بسته است به اراده گویندگان و خبردهندگان و کسانی که از گنجینه سینه ها سخن می گویند و آناتکه از مقاصد و دعاوی پرده بر می گیرند و فرق نمی کند این دعاوی درست باشد یا نادرست و در معنی درست بکار رفته باشد یا از معنی حقیقی خود برداشته شوند و یا آنکه واژه ها در قلمرو عقل آزاد باشد و یا آنکه آنها را در سلک تخیل و قالب خیال بریزند و در آن را تاویل بسپرند.

هرگاه به عنوان نمونه می گوییم (خط احسن ما و شاه الربيع) یا (صنعت الربيع) (این خطی زیباتر از آن چیزی است که بهار آنرا آراسته و نگاشته است – یا بهار آنرا ساخته است) ظاهراً فعلی از برای ربيع ادعای کرده ایم یا صنعتی بهار نسبت داده ایم و بهار را در انجام دادن کاری با خدای زنده توانا انباز دانسته ایم و این مجازی است که از حیث عقل به دست می آیدنه از راه لغت زیرا هرگاه بگوییم که این مجاز لغوی است مانند این است که گفته باشیم این همان لغت است که ایجاد می کند فعل به خدای توانای زنده اختصاص بیاید و به جهاد نسبت داده نشود و هرگاه حکم شود که جماد می تواند کار و صنعتی و آرایش و تزیینی انجام بدهد ورنگامیزی و تزیین بکند، در آن صورت آنچه که الان مجاز می گوییم باید حقیقت

نامیده شود و خود مجاز که اکنون تاویل آنرا می‌پذیریم از چیزهایی محسوب شود که حقیقی و قابل حصول است و این محال است. و نظریارین سخن در کلمه‌های مفرد نیز مانندید در مفهوم نعمت قابل تصور است زیرا این درست است که کسی بگوید هرگاه واضح لغت نخست دست را به معنی نعمت وضع می‌کرد آن‌گاه از آن به معنی عضو مخصوص می‌رسید، آنچه الان مجاز است حقیقت و آنچه اکنون حقیقت است مجاز محسوب می‌شد و دیگر از سوی عقل واجب نمی‌آمد که یعنی عضو باشد نه نعمت و عقل هیچ دلیلی نداشت براینکه تصور چیزی را برای یک لفظ سزاوارتر از معنی دیگر بداند بویژه در اسماء اول که مشتق نبوده‌اند و نظریار این درست اشکال خط و حروف می‌باشد که عالمی برای صدای حروف می‌باشد که آنها را می‌شنویم که هرگز تصور نمی‌رود که عقل یکی از این اشکال را به صدای اختصاص بددهد و به آن دیگری اختصاص ندهد بی‌آنکه این اختصاص برای اصطلاحی باشد که مشهور شده و قراردادی که مورد اتفاق قرار گرفته باشد که هرگاه این تصور درست بود قراردادها در زمینه الفاظ و خطوط هرگز با هم اختلاف نمی‌داشتند همه لغتها و زبانها یکی می‌بود، چنانکه در عقل هر عاقلی این واجب است که حقیقت هرامی را به خدای توانا و زنده نسبت بدهد.

پس هرگاه بگویی که در لغت چنین قرار شده است که فعل براثبات کاری برچیزی بکار رود چنانکه تومی‌پنداری ولی وقتی می‌گوییم: (فعل الربع الوشی) یا (وشی الربع) ما بین وسیله یک معنای مقولی را اراده می‌کنیم بین گونه که بهار سبب پیدایش چنچه‌هائی است که شبیه نقش و نگار است در این صورت فعل را از یک حکم معمول که برای آن وضع شده است بهیک حکم معمول دیگری که شبیه آن است منتقل کردیم و بین ترتیب این عائد نقل معنی اسد از حیوان درنده به مردی است که در شجاعت شبیه آن است. پس آیا در این صورت می‌توان گفت که اسد به معنی مرد از حیث عقل مجاز است و از حیث لفظ مجاز نیست و به مینطور در صیغه (فعل) نیز آنجا که آنرا برچیزی که فعل نمی‌تواند از اوصادر شود، اسناد می‌دهی این نیز از جهت عقل مجاز است نه لفظ؟ — پاسخ آن این است که میان این دو مثال اگر چه برابر پنداشتی فرق هست و آن فرق این است که (فعل) مطلقاً برای اثبات فعل برچیزی وضع شده اما حکم براینکه این اثبات بر روی چه کسی واقع خواهد شد نیست و تعیین این شخص کار عقل است اما اسد برای حیوان درنده بطور قطع وضع شده‌این لغت است که معنی حقیقی کلمه اسد را تعیین کرده و با وضع لغت و ایجاد آن این استحقاق و اختصاص ثابت گشته است و هرگاه این قانون لغوی و صراحت اسد بر شیر نبود، اطلاق نام اسد از دیگر نامها بر شیر سزاوارتر نبود و اما اینکه موجود زنده قادر استحقاق دارد که از برای آن اثبات فعل بشود، غیر از موجود توانا این اثبات و استناد را سزاوار نیست امر دیگری است که با پذیرش عقل و اعتبار خرد قابل قبول است نه لغت. پس اسد را از معنایی که بر آن ساخته شده از روی لغت نقل کردیم نه بوسیله عقل، اما (فعل) را از موضعی که در لغت برای آن ساخته شد ماست نقل نکردیم، زیرا چنانکه گذشت فعل برای اثبات فعل است برچیزی در زمان گذشته‌این معنی در (فعل الربع) باقی است و از معنی حقیقی خود زایل نشده‌است. و دیگر آنجا در (فعل) هرگز بکار بردن

صفت مجلز جلیز نیست مگر آنکه فعل چیزی را برساند که منافقی با معنی اصلی باشد در حالی که اثبات فعل برغیرمستحقش و برچیزی که فاعل آن فعل نیست (فعل) را از اصل خودش بیرون نبرده و معنی آنرا بسوی مفهومی که برآن وضع نشده نکشانده است. زیرا آنچه فعل برای آن وضع شده فقط اثبات فعل استبرچیزی. اما توصیف آن چیزی که فعل از او صادر شده است از قلمرو دلالت فعل بیرون است و در تحت موضع لغوی داخل نیست که به قلمرو مجالز لغوی داخل شود که این نفت است که فعل را به حق قادر اختصاص داده و به جماد اختصاص نداده است و این پندار فساد بزرگی را باز می‌آورد پس این برهان قطع و فرق آشکار را در نظر داشته باش.

و در اینجا نکته جامعی هست و آن اینکه مجالز در برابر حقیقت است پس در هر یک از اینها که فرعان لغتی امثال حاکم باشد در نتیجگری نیز حاکم و نافذ خواهد بود و در این شکنی نیست که اینکه شیر به حیوان در نهاده دلالت می‌کند را ملغوی است نه عقلی و آنچه که نفت راهنمای معنی حقیقی باشد واجب است همان نفت راه مجالز نیز بسپرد و هلا اسد در تشییه برکسی که مانندشیر است مجالز لغوی می‌باشد، پس هرگاه به چنین کسی اسد می‌گویند مردی است که در حمله و شجاعت و اقدامه کارها و حمله کردن بین او و شیر فرقی نمی‌شناسی و بهمین گونه وقتی می‌دانی که راه حقیقی در اثبات انجام کار بر یک چیز راه عقلی است پس باید بدانی که راه مجالز در اثبات فعل نیز راه عقلی خواهد بود و همانگونه که وقتی می‌گویند (فعل الحی القادر) این عقل تست که حکم می‌کند که مجالز نگفتمای و اجازه نمی‌دهد که پاییت را از حقیقت محض بلدر بوری و بین ترتیب در (فعل الربيع) نیز این عقل خواهد بود که حکم می‌کند که تو مجالز بکار برد و از حقیقت دور شدمای. پس آکامباش،

و هرگاه کس بگوید سیاق این سخن و طرز بیانش مقتضی این است که بطور کلی راه مجالز عقلی است و نفت را در آن بهرمی نیست زیرا که ماواژه اسد را برکسی که بدو شbahut دارد جز بخاطر این ندادیم که برای او شیر بودن را ادعا کرده و بگوییم که در شجاعت و شدت حمله همان چیزی را که از شیر می‌بینی در او نیز یافت می‌شود، آنگونه که این شخص یکی از شیران بوده منتهی صورتش به لذتمن انسانی درآمده است و تو قبل از کفتمای که نام شبیه به رابهشمیه جز برای این منتظر ندادمای که او راعین مشبه‌بلنیمیں وقتی چنین است در (رأیت اسدا) نیز مجلز را از راه عقلی آورده‌ای و این نظیر (فعل الربيع) است و چون کار بین گونه باشد، سخن بدبینجامی رسید که حمه مجالزها عقلی است پس چگونه آنرا بردو قسم لفظی و عقلی تقسیم کردیم؟ پاسخ این است که این تصویر تو – از این لحاظ که نام شبیه را بربه شبیه جز بخاطر این احالات نمی‌کنی که ادعا بکنی که غلط آن شخص از جنس شیر است – درست است و کس آنرا انکلار غدارد زیرا چگونه می‌توان این مسلله را رد کردتر حلی که برگشت شبیه در حد مبالغه بدلین مطلب است و این همان فرق میان شبیه و استعلمرمحل امت الا اینکه در اینجا نکته‌ای هست که آنرا مورد خلفت قرلار ندادمای و آن این است که همان مجالز در قلمرو عقل گویی این است که ترا و ادار کند که کلمه رابرچیزی بکار ببری که بهجیع روی در نفت بدلن وضع نشه و گوشی مجالز در زمینه ما

وضع‌له یا غیر ماضی‌له اصلاً مطرح نیست و از اینجا است که لغت را در معجاز لغوی مناط اعتبار قرار نماییم.

پس هرگاه بگویی: این را که معجاز لغوی برچیزی متعلق می‌شود که در اصل لغت‌برآن وضع‌نشده، قبول ندارم زیرا وقتی می‌گویی اسد را جز از این‌راه به مرد اطلاق نمی‌کنی که معنی شیر بودن را در او تابت کنی، دیگر اسد را برچیزی که بدان وضع نشده اطلاق نمی‌کنی که معنی شیر بودن را در او تابت کنی – دیگر اسد را در چیزی که برآن وضع نشده بکار نبرده‌ای و اسد آنگاه برگیره‌ما وضع‌له دلالت می‌کرد که آنرا در غیر معنی شیر بودن بکار ببری و این‌نیز عاقلانه نیست زیرا در تشییه بر شیر نمی‌خواهی بگویی که آن شیر حاصلیاً مرد نیز هست یا وصفی دیگر که اسد برآن وضع نشده باشد – در جواب تومی‌گویند که کوتاه سخن تو این‌است که ها‌اسم اسد را به مرد دادمایم به مردی که از طریق تاویل و تخیل به‌شیر شیوه است پس آیا چنین نیست که در هر حال اسد را برچیزی اطلاق کردمایم که در حقیقت اسنیست‌وآیا چنین نیست که ما روشن را بیش گرفتمایم که در هنگام وضع لغوی آنرا نداشته حالا فرض کن که ما شیر بودن را بر مرد ادعا کرده و بین وسیله اورا در حقیقت بنام‌شیر تامیدمایم، آیا نمی‌بینی که ما در این دعوی فقط به‌بیان شجاعت او پرداختمایم مگر آنکه به مرد صورت و اندام شیر و کلفتی گردن و پنجدها و دیگر اوصاف او را که با چشم دیده‌می‌شوند قابل گردیم؟ و هرگاه شجاعت از استوارترین ویژگی‌های شیر بود دیگر لغت به‌خود شجاعت واژه‌ای وضع نمی‌کرد بلکه واژه شجاعت را بر اندام و شکل و هیات و آن‌دندانها و چنگالها و دیگر اعضاً که مخصوص شیر است می‌داد و چون این واژه اسد فقط به‌تهاجی بر شجاعت وضع شده بود آنگاه صفت‌می‌شد نه اسم و نه آن صورت هر آن‌چیزی که در پیدایش شجاعت بدان حد شجاعت شیر می‌رسید به‌حقیقت مستحق خام اسد بودن بود نه از راه تشییه و تاویل و هرگاه ما با این واژه به‌معنایی‌که‌بیرون از مضمون لغوی‌اصلی‌اسم اسد باشد اطلاق نمی‌کنیم ولی باز پارمای معانی را که اسد برآن دلالت دارد از آن سلب کرده و اسد را بدان معانی بکار برده‌مایم در وجود شیر باطنی است و جزء طبیعت و غرایز او جوده و مجرد از معانی ظاهری اسد مانند جشه و شکل و خلقت ظاهری او است و این‌خود کافی است که اسد را از معنای اصلی آن در لغت بیرون کردموازرا در قلمروی بکار برده‌مایم که با حد لغوی خود مخالف است اما وقتی در فعل معجاز بکار می‌بریم چنین نیست زیرا ما در فعل نه با تاویل و نه بی‌تاویل چیزی از معنی لغوی آن سلب نگرده‌مایم زیرا چنانکه بارها ذکر شد فعل برای اثبات کار است برجیزی بی‌آنکه به‌آن چیز متعرض بشود که آن چیست و آیا شایسته اثبات فعل است یا نه پس بینی‌ترتیب آنچه لغت از او می‌خواهد در آن موجود و در عبارت (فعل الربيع) ثابت است همه‌چنانکه در (فعل الْعَيْلِ الْقَادِرِ) نیز ثابت می‌باشد و صورت فعل تغییر نیافته و چیزی از آن کم و کاست‌نشده است ولز حدی به حدی انتقال نیافته است پس آگاه باش.

هرگاه بگویی ما دانستیم که چنانکه گفتنی طریق معجاز بملفوی و عقلی تقسیم‌می‌شود و اینکه (فعل) در (فعل الربيع) معجاز عقلی است و (اسد) آنجا که بقصد تشییه بر غیر سبع استعاره شود معجاز لغوی است حال دانستن این نکته مانده است که آنجا که معجاز

عقلی است چرا اینگونه مجاز را بترجمه اختصاص دادی نه برکلمه و چرا فعل را بتهایی جایز ندانستی که مجاز عقلی گفته شود پس سبب این آن است که آن معنی که فعل برآن وضع شده نمی‌تواند متصف به صفت مجاز یا حقیقت شود مگر اینکه براسمی اسناد داده شود وهمچنین است هر نوعهایی که از افعال آورده شود زیرا فعل فقط وضع شده برای اثبات فعل برچیزی و مادام که آنچیزی که فعل را بدینه اسناد می‌دهیم بیان نشود، خردمندانه نیست بگوییم که آیا این اثبات بجا بوده و معقول است یا آنکه از جای اصلی خود تجاوز کرده و در معنایی دیگر قرار گرفته است. پس این سخن تو که چرا فعل را بتهایی مجاز نگرفتهای درست نیست. زیرا پیش از این ثابت کردیم که مجاز در دلالت لفظ فعل نیست بلکه در یک امری خارج از فعل می‌باشد. و هرگاه بگویی مرادم این است که چرا روانداشتی که مجاز به معنی (فعل) اطلاق نشود در جایی که معنی (فعل) برای اثبات فعل است و می‌توان گفت (فعل) اثبات فعل است بر سیل مجاز است این نیز پس از ذکر فعل درست نیست. زیرا در اینجا حقیقت و مجاز فقط از اثبات شده و چیزی که بر او اثبات شده است و خود اثبات کردن قابل تصور است و خود اثبات فعل بدون قید چیزی که بر او اثبات نشود نمی‌تواند مجاز یا حقیقت خوانده شود پس ممکن نیست که همینطور آزادانه بگوئی: (اثبات فعل حقیقت یا مجاز است) بلکه تنها می‌توانی بگویی اثبات فعل برای ربیع مجاز و برای حی قادر حقیقت است.

و بین گونه پیدا است که نمی‌توان از طریق عقل حکم بر مجاز بودن چیزی کردمگر آنکه در میان جملهای از کلام باشد و خلاف این مطلب چونه قابل تصور است در حالی حقیقت و مجاز عقلی درست بمتابه صدق و کذب هستند، همچنانکه کلمات مفرد را نمی‌توان گفت که صدق است یا کذب، و محل است که این صدق و کذب را در واژه‌های مفرد بطور جداگانه بی‌آنکه با دیگر معانی پیوندی داشته باشد، بکار برد و نمی‌توان گفت که مثلاً (رجل) بتهایی صدق یا کذب است بهمانطور در اینجا نیز به یک کلمه (فعل) نمی‌توان گفت نر قلمرو عقل حقیقت عقلی یا مجاز عقلی است مگر آنکه آنرا در جمله‌یی مفید معنی بیاوری پس این را یک اصل بزرگ بدان. و این خدا است که هارا توفیق به صوابی دهد واز او می‌خواهیم که با احسان و فضل خودش ما را از لغزشها نگه بدارد.

## فصل

### حذف وزیادت در قلمرو مجاز

و بدان همچنانکه کلمه‌ای را بمناسبت نقل آن از معنی اصلی مجاز می‌نامیم، (چنانکه یاد شد) همینطور اگر کلمه‌ای را از حکمی که قبل نداشت به یک حکم دیگری که آنرا نداشته است منتقل گردانیم، آن نیز مجاز خواهد بود. نمونه این (واسیل القریة) است که در آن مضاف‌الیه اعراب مضافرا بخود گرفته است که در اصل (واسیل اهل القرية) بود حکمی که قریه در اصل مستحق آن است جر می‌باشد و نسب قریه در عبارت فوق مجاز

می باشد. و همچنین آنجاکه می گویند (بنوفلان تطوع هم الطريق : رهگنران فرزندان فلاپی را کوفته اند) رفع در کلمه طریق مجاز می باشد زیرا این رفع از مضاف (طریق) بدو مستقل شده که در اصل اهل الطريق بود و طریق در اصل باید مجرور می بود.

وسزاوار نیست که بگوییم که وجه مجاز دراینجا خود حذف می باشد زیرا هادام که این حذف خالی از هرگونه تغییر حکمی بوده و حکمی را که پس از حذف باقی است تغییر نداده باشد، مجاز نامیده نمی شود. نمی بینی که در (زید منطلق رعمرو) خبر عمرو را حذف کردمای ولی پس از این حذف این سخن مجاز محسوب نمی شود زیرا این حذف مؤبدی به تغییر حکمی در کلام پس از حذف نیست و این تقریر این مطلب را بیشتر می رساند که معنی مجاز این است که چیزی از موضع و اصل خویش تجاوز کرده باشد، پس مجرد حذف شدن شایسته عنوان مجاز نیست زیرا ترک ذکر واسقط و اثر کلام نمی تواند انتقال از معنی اصلی محسوب گردد، و نقل معنی در الفاظی متصور است که در تحت نقط درآید. و چون هر محنوفی را نمی توان مجاز گفت، میماند چیزهایی که حذف نشده باشد و چیزی که حذف نشده و تحت تلفظ درمی آید از اصل و مکان خود برداشته نشده تا حکمی از احکام نحوی یا معنایی را تغییر داده باشد، بنابراین چیزی که به حال خود باقی است و محنوفی که بمنزله مذکور است توهمند مجاز درآن از محالات سخت بعید می باشد.

واکنون ثابت شد مجرد حذف محال است که مجاز محسوب شود یا باقی کلام را پس از هر حنفی که مطلقاً صورت گرفته باشد بی آنکه بهیچ وجهی از وجود تغییر حکمی بسبب این حنف صورت بگیرد — پس دانسته می شود که در این مورد زیادی در کلام نیز همانند حنف خواهد بود. بنابراین نمی توان گفت که کلمه (ما) در فیما رحمة مجاز است بجهت اینکه حقیقت زائده بودن کلمه این است که از معنی خود برداشته شده و آنگاه ذکر شود و فایده ای جز (صله بودن) ندارد و حنف و ذکر آن برابر است و این محال است که مجاز باشد، زیرا مجاز این است که از کلمه ای معنایی اراده شود که در اصل بدان وضع نشده، یا چیزی برآن افزوده یا پیوسته شود که فراخور آن کلمه نباشد. مانند اینکه با نصب کلمه (قریه) این توهمند حاصل شود که خود قریه مورد سوال واقع شده است. بنابراین کلمه زائده که ذکر و حذف شد برابر است فاقد چنین توهمنی است.

اما اجزای غیر زائده که به کلام افزوده می شود باید درآن اجزاء دقت شود که هرگاه درآن به سبب این زائده حکمی پیدا شده که بوسیله این حکم کلمه از معنی اصلی خود برداشته شده، در آن صورت جایز است که این حکم یا آنچه این حکم بدان واقع شده، مجاز محسوب شود، چنانکه در آیه شریفه (لیس کمثله شیئی) بگویی که جرید کلمه (مظل) مجاز است زیرا اصل این کلمه منصوب است و این جز حکمی است که با افزودن (ک) به آن عارض شده است.

ولی هرگاه این (ک) را زائد بدانند بطوری که در (مظل) عطی نکند دیگر صحبت از مجاز موردي نخواهد داشتو برای توضیح این مطلب می افزاییم که هرگاه مطلق زاید بودن کلمه شایسته دادن عنوان مجاز بود در آن صورت لازم می آمد هرچه از کلمات زاید نباشد، حقیقت باشد آنکونه که (اسد) در (رأیت اسد) حقیقت بود در آنصورت بایستی

اسد را در مفهوم مرد حقیقت میدانستی.

هرگاه بگویی که مجاز اقسامی دارد و زائد بودن نیز یکی از آن اقسام است – گفته می‌شود که این مطلب را وقتی می‌توانی بگویی که مجاز را به تعریفی محدود بگنجاند بودن نیز داخل آن باشد، و این ادعا را نمی‌توانی بگنجاند زیرا گفتایم که مجاز این را می‌رساند که کلمه‌ای را از موضع اصلی آن برداشته واژ دلالتی بهیک دلالت اصلی خود برداشته آن منتقل سازیم و این در جمله معمول نیست که در مجاز کلمه‌ای از دلالت اصلی خود برداشته شود آنگاه دلالت دیگری بدان داده نشود و آنرا از هر معنایی که بتوان ارائه کرد برخوبه پکنند. و خود اینکه کلمه‌ای را زائد می‌گوییم می‌رساند که از آن نمی‌توان معنایی را ارائه کرد و فرض می‌شود که گویی اصلاً براین کلمه مفهوم و مدلولی نبوده است.

و هرگاه بگویی که آیا این درست نیست که این کلمه زائد از فایده کوچکی خالسی نیست و بنابراین بطور مطلق کلمه زائد و لغوئی شود، بطوری که گفته‌اند (ما) در آیه (فیطار حمد من لله) معنای توکید را هی رساند؟ پس من می‌گوییم تاکید بودن ما نوعی نقل کردن آن است از معنی اصلی و این خود مجاز است همچنین هرگاه باع زائد در (لیس زید بخارج) از برای تاکید نفی باشد مجاز می‌باشد زیرا این با در اصل برای الصاق است و این با وجود نفی این تعبیر بعيد است باز در سخن من زیانی نمی‌رساند، زیرا در اینجا نیز کلمه لز این لحاظ کمزائد است مجاز گفته نشه و هرگاه از برای آن کوچکترین معنایی ادعا شود ما آنرا از آنجهت غیر زائد می‌دانیم.

از اینرو است که شیخ ابوعلی در باره کلمه‌ای که از یک لحاظ از معنی اصلی برگردانده شده واز ناحیه دیگر از اصل خود دگرگون نشه باشد می‌گوید: به عبارت دیگر (از یک جهت مورد توجه واعتا باشد واز جهت دیگر معنی به و مورد توجه نباشد، بعنوان نعوفه درباره (ل) در عبارت (لابازید) گفته است لام از جهت اینکه نعت و وصف می‌کند و می‌رساند که (اب) بوسیله زید شناخته می‌شود، مورد توجه ودارای معنی است لیکن از لحاظ اینکه نطاينده لام الفعل آب بوده و برآن عارض شده، لام الفعلی که بجز در مقام اضافه برنمی‌گردد مانند (ابوزید و ابازید) مورد عنایت نبوده و در حکم حرف زایدی است که در آن داخل شده است. همچنین (لا) در (مررت برج لاطویل ولاقصیر) که لای زائده است، از این لحاظ آنرا زاید می‌شارفند و مورد توجه قرار نمی‌دهند که تاثیری در اعراب نمی‌گذارد ولی از جهت اینکه بلندی و کوتاهی را از آن هر دنی می‌کند، مورد توجه و عنایت است که هرگاه (لا) در اینجا نبود، بلندی و کوتاهی برآن شخص اثبات می‌شده، ولارا در این کلام باری تعلی:

(لتلا يعلم اهل الكتاب آن لا يقتربون) یعنی (تا اهل کتاب بدانند که توافقی ندارند – آیه ۲۹ سوره حديد) از این جهت زائد گفته‌اند که مفید معنی نفی نیست و معنی جز با استقطاب آن درست نمی‌آید، آنگاه اگر گفته شود که این لامعنی نفی را که در (آن لا يقتربون) است تاکید می‌نماید و همان مفهوم را تقویت می‌کند، از این حیث که این تاکید را می‌رساند آنرا غیرزاده می‌دانیم و فقط هنگامی آنرا زائد می‌شارفیم که بر سر کلمه‌ای که باید افاده نفی نکند، چنانکه در مورد بحث های مفید معنی بوده است.

و اکنون که ثابت شد زاید بودن کلمه با کلمه‌ای که افاده معنی بکند کاملاً نقیض است، دانسته می‌شود که زائد بودن از جهت اینکه زائداست دیگر نمی‌تواند مجاز نامیده شود و هرگاه بگویی زاید بودن خوبی نقل کلمه از معنایی است که در اصل داشته برمعنایی که اصلی آن نیست به معنی نزدیک شده‌ای که می‌توان به‌آن گوش فرا داشت و آن اگر درست باشد نظریه همان مطلبی است که در مورد حذف یا زائد بودن گفتم، آنجا که زاید بودن مایه حذف حکمی در کلمه می‌شود که به‌خاطر آن وارد قلمرو مجازی شود. مانند نصب قریه و جرمه‌ل در آیه‌های فوق.

و آگاه باش که از اصول این باب این است که بحق باید حذف و یا زایدی به مجموع کلام نسبت داده شودن به کلمه‌ی که مجاور آن است، هرگاه که از (سل‌القریه) بپرسد، می‌گویی که در کلام حذف صورت گرفته و در اصل (اهل القریه) بوده است، آنگاه این اهل از میان کلام حذف شده‌است.

ونیز می‌گویی (ک) در این کلام زاید است و اصل آن (لیس مثله شیء) بوده و نمی‌گویی (ک) در کلمه مثل زاید است زیرا هرگاه این درست و جایز باشد، آنوقت جایز خواهد بود بگوییم که (ما) در (فیمارحه) به «در حمّت» یا به «با» افزوده شده و «لا» که بر سر «یعلم» افزوده شده و زاید است و این آشکارا فاسد و غلط است بجهت اینکه این عبارت آنگاه درست است که حرفی که بر اسام یافعی مزید شده بتهایی معنی نداشته و کلمه مستقطن حسوب نشود مثل اینکه بگویی (ی) برای تصفیر به رجیل و اهله تائیث در ضاربی مزید شده‌است و هرگاه جز این بود لازم می‌آمد و روا بود که وقتی خبر جبتنا حذف می‌شود، مانند (زید منطلق و عمرو) بعنزله حذف لام الفعل ید و نم خبر نیز از مبتدا حذف شده باشد و این چیزی است که هیچ خردمندی چنین حرفی نمی‌زند، پس آنجا که می‌گوییم (ک) در (مثل) زاید است مراد این است که هنگامی که (ک) بمانیں جمله افزوده شد و در این جای جمله آمده زاید است و صحیحترین عبارت این است که (ک) در سر مثل زاید است یعنی کافی که در مثل آمده زاید است چنانکه می‌گویی کافی که در مثل می‌بینی زاید است، همچنین می‌گویی مضاف از کلام حذف شده است و هرگز نمی‌گویی مضاف از مضافق الیه حذف شده است و این روشنتر از آن است که بر کسی پوشیده باشد، اما من این را برای آن استقصاً کردم که دیدم در بعضی عباراتی که در باب حقیقت و مجاز آمده به‌اشتباه می‌اندازد. از چیزهایی که لازم است در اینجا یادداشت شود این است که آن سخنی که معنی آنرا بدون تقدیر حذف یا اسقاط نتوان به‌ظاهرش حمل نمود، بردوقسم است :

یکی اینکه حمل کردن بظاهر بمناسبت امری محال باشد که آنرا در غرض متکلم باید جست نهونه آن در آیه‌ای است که پیش از این بیان شد، نمی‌بینی که هرگاه (سل‌القریه) را در غیر قرآن ببینی قطع نداری که در این سخن حذفی روی ناده باشد. زیرا این می‌تواند سخن شخصی باشد که از قریه‌ای که خراب و ویران شده است بگنرد و خواسته باشد که به‌رفیقش تذکر و هوظبه بدهد یا برای خودش از روی تذکر و انتزاع و عبرت بگوید : (از قریه بپرس و بلو بگو که چه کرده) همان‌گونه که گفته‌اند : (سل‌الارض من شق‌انهار لک و جنی ثمارک فانها ان لم تجبك حوالرا اجابتك اعتبارا : از این ذهین بپرس که چه کس

جویهای ترا روان ساخت و میوه‌هایت را برچید، و براستی که هرگاه آن زمین با تو سخن نگوید از روی عبرت پاسخ ترا خواهد داد) همچنین وقتی می‌شنوی که کسی می‌گوید: (لیس کمثل زید احد) زاید بودن (ک) را بطور قطع نمی‌دانی ولی معتقد‌که مراد این است که کسی مانند آن مرد معروف که نظیر زید است نمی‌باشد.

وجه دوم که در آن رهاکردن کلام به‌ظاهر آن ممکن نیست و حکم بر حذف یا زاید بودن بخارط خود کلام لازم است نه از لحاظ غرضی که گوینده از آن کلام دارد و آن جایی است که محنوف یکی از دو رکن جمله باشد، همچون مبتدا در کلام خدای تعالی (فصیر جمیل ۱۲۱۸-۱۸۳) و نیز (متاع قلیل ۱۱۷-۱۶) که ناگزیریم در اینجا کلمه محنوفی مقدر کنیم که این کلام بی‌آن محنوف معنی ندارد خواه در قرآن و خواه در غیر آن . پس هرگاه عبارت (فصیر جمیل) در این بیت از شاعر دقت کنی (از رجز) :

### یشکو الی جَمَلِی طول السَّرَّا صبر جَبَمِلْ فَكِلَاتا مُبْتَلَی ۴۵۳

می‌بینی همچنانکه در قرآن ایجاب می‌کرد، در این بیت نیز مقتضی است که کلمه‌ای مقدر کنیم زیرا جهت اینکه کلمه‌ای محنوف مقدر می‌باشد این است که اسم هیچگاه مفید معنی نیست و صفت موصوف همیشه در حکم یک اسم هستند. و در اینجا جمیل برای صبر صفت است چنانکه توکسی را می‌گویی (من هنا؟) او می‌گوید: (زید). که مرادش (هو زید) است پس این اضمار واجب است زیرا اسم واحد مفید معنی نیست بجهت اینکه چگونه یک اسم مفید معنی نتواند بود در حالی که مدار فایده سخن براثبات یا نفي است و اثبات و نفي هر دو نیازمند دوچیز می‌باشند یکی چیزی که اثبات بشود و دیگری چیزی که براؤ اثبات شود و یا چیزی که نفي شده است و چیزی که از او نفي شده است .

اما حکم بر زاید بودن کلمه‌ای بهمان جهتی که یادکردیم لازم است آنجاکه هشلا بگویند (بحسبک ان تفعل) و (کفى بالله) که هرگاه بهزاید بودن باع در اینجا حکم بکنی دیگر کلام را وجهی که در آن تصریف بکنی، در این عبارت نمی‌باید و هیچ تاویلی را در آن نمی‌توانی راه بدھی و ناگزیر باید بگویی که اصل آن این است که (حسبک ان تفعل) و (کفى الله) زیرا هرگاه باع در اینجا زاید بناشد ناچار از برای تعدیه فعل است براسم و در عبارت (بحسبک ان تفعل) فعلی نیست که باع به‌حسب تعدادی کند زیرا چگونه می‌توان برای مبتدا فعلی تصور کرد در حالی که مبتدا از عوامل لفظی معین برهنه و خالی است ؟ و باع در کفی نیز همین حکم را دارد بلکه زاید بودنش از عبارت پیشین نیز باایستاده است زیرا آن اسمی که باع در (کفى بزید) برآن داخل شده است خود فاعل است فاعل کفی، و این محال است که فعلی بر فاعل خود بوسیله باع یا جز آن تعدادی کند و در اینکه فعل ناگزیر از داشتن فاعل است و این خود می‌رساند که دیگر نیازی به‌کم میانجی و واسطه و پیوند دیگر نیست پس آگاه باش. و خدای بیش از همه صواب و حقیقت را می‌داند .

(۴۵۳)- یعنی: (شتر من از طول شب و شیروی بمن شکوه می‌کند و من برایش می‌گویم صبر نیکو است و هر دو آزموده می‌شویم) .

## عبدالقاهر جرجانی و اسرار البلاغه او

امام عبدالقاهر پسر عبدالرحمن جرجانی دانشمند نامی قرن پنجم از فضلا و فنانین و نخستین بنیادگذاران دانش و معانی و بیان می‌باشد که در لغت و نحو و معانی و بیان دارای تألیفات بزرگ بوده و بحق او را باید از ستارگان شاهکار آفرین آسمان تحقیق و ادب تازی در فرهنگ ایران و اسلام دانست. اگرچه غرض این بنده در این مقاله نمودن سیماه علمی و تصویر مشی ادبی او در کتاب بلندپایه اسرار البلاغه است و این جز بـ پژوهش و بازجست مستقیم در همان کتاب روی نمی‌نماید و مطابق گفته انوری :

به شرح حال همانا که هیچ حاجت نیست

زبان حال به از من همه کند تقریر

ولی نظر به زندگی ناشناخته این محقق گرانمقدار و بلحاظ اینکه در کتب شرح حال بروجه خیلی اختصار از وی نامی برده و آثار او ر ابطور پراکنده برشمرده‌اند، نفس گردآوری رؤس مطالب در زندگی عبدالقاهر جرجانی صبغه تحقیق و جنبه نزوم به خود می‌گیرد و برآن میدارد که آن اشارات در مقالتی مستقل جامه عبارات پوشد و در معرض مطالعه دانش پژوهان قرارداده‌اید.

تقریباً همه کسانی که به نام عبدالقاهر جرجانی متعرض شده‌اند وفات او را بین ۴۷۱ و ۴۷۴ ه یاد کرده و او را برخاسته از جرجان دانسته‌اند. جرجان در آن روزگار شهری بزرگ و آباد بوده و سلعی در معجم خود و ابن اسفندیار در تاریخ طبرستان خصوصیات آنرا برشمرده و حوزمهای علمی و دانشورانی را که از آن برخاسته‌اند با ذکر آب و هوا و دیگر اوضاع طبیعی و ویژگیهای اجتماعی از آن یاد کرده‌اند، عبدالرحمن جرجانی از جرجان پای بهیرون نگذشت و حافظ سان آرام جان را برآشتفتگی و سیر انفس را برآفاق گردی مرجع دانسته است. او همه تحصیلات و اندوخته‌های علمی خود را در همان شهر در حلقة تعلیم ابوحسین محمد بن حسن بن محمد بن عبدالوارث فارسی خواهزاده شیخ ابوعلی فارسی فراگرفته است. صاحب روضات الجنان این گمان جلال الدین سیوطی مؤلف بغیه را که استفاده از دانش بیکران ابوعلی را در انحصار جرجانی دانسته مردود می‌شمارد و می‌گوید: این حقیر با قلت بضاعتی که دارد این مطلب را غریب و نادرست می‌داند زیرا بهدو شیخ عالی مقام برخورده‌ام «ابن جنی و صاحب بن عباد» که از ابوعلی فارسی علم آموخته‌اند. از استادان دیگر جرجانی استادی بنام احمد بن عبدالله مهابادی دانشمند نایبینای نحو است که لمع این جنی را شرح کرده و این مطلبی است که صاحب معجم الادب می‌آورد. این محمد بن حسن فارسی

مصدر افاده فراوانی بوده و دانش پژوهان از هرسو در پیشگاهش رحل اقامت می‌افکرندند و از شاگردان او که به عراق آمده و در آن سکنی گزیده‌اند یکی علی‌بن‌زید فقیحی است که گروه زیادی از دانشمندان از درس او بهره گرفته‌ند.

منصب عبدالقاهر را شافعی و به نقل از ابن‌قاضی شبهه‌شافعی و متكلم واصولی در طریقه اشعری دانسته‌اند و آنچه مورداً جماع مورخان است اینکه او در دین استوار و برخوردار از ورع و سکون و از کسانی بود که گرد نیاز از دامن دل سترده‌اند و در پایه پرهیزگاری او این‌بس که سلیعی در معجم خود می‌نویسد: «دزدی وارد خانه عبدالقاهر شد در حالی که او نماز می‌خواند هرچه در خانه بود برداشت و جرجانی او را می‌دید ولی نمازش را قطع نکرد» بدیهی است این مایه از پرهیزگاری چون با روح نقد و تحقیق که خاصه او بوده درآمیخته او را بدپدید آوردن شاهکارهایی ارزش‌دار ادب و نحو و صرف و معانی و بیان یاری‌کرده و نامش را بر دفتر ادبیات ماندگار و جاوید آهنگ ساخته است.

چنانکه یاد شد عبدالقاهر جرجانی دانشمند نحو و از <sup>کتاب</sup> ائمه بیان و کسی است که برای نخستین بار اسرار البلاغه را در دانش بیان و دلایل الاعجاز را در نوون جهات اعجاز قرآن و معانی، پرداخته و اصول بلاغت را با سبکی خاص مدون ساخته است گنثته از این و با وجود تألیفات مهمی که او را است از قریحات شاعری برخوردار بوده و جسته و گریخته در کتب تذکره ایاتی به او نسبت داده‌اند که از آن جمله در شکایت از زمانه و روزگاریان گوید:

قد دجا بالقياس والتشبيه  
طبعٌ تيهٌ توغلت في تيهٌ  
كُلْمَا سارت العقول لِكَيْ تقد  
نيز از اشعار است :

وَمِلِ إلى الجَهَلِ مِيلَ هَائِمٍ  
فَالسَّعدُ فِي طَالِعِ الْبَهَائِمُ  
كُبُرُ عَلَى الْعُقْلِ لَا تَرْضَهُ  
وَعَشْ حَمَارًا تَعْشِ سَعِيدًا

\*\*\*

يرى ذاك بالفضل لا الهبلة  
على الاصدقاء يرى الفضل له  
تذلل لِمن ان تذلت له  
و جانب صدقة من لا يزال

\*\*\*

لا تأمن النفحة من شاعر  
قال من يمدحكم كاذبا  
ما دام حياما سالما ناطقا  
يعسن آن يهجوكم صادقا

\*\*\*

اَرْخَ بِائِنِينَ وَ خَمْسِينَا  
فَلَيْتَ شِعْرِي مَا قَضَى فِينَا  
نُسْرَ بِالْحَوْلِ اذَا مَا انْقَضَى  
وَفِي تَقْضِيَهِ تَقْضِيَنَا

درا شاعرش نظامالملک حسن بن اسحق را مدح کرده است بدین گونه:  
 لو جاود الغیث<sup>۱</sup> غداً  
 بالجود منه اجdra  
 او قیس عرف عرفه  
 بالمسک کان اعطرا  
 ذوشیم لو آنها  
 فی الماء ما تغیرا  
 ولہمۃ لو انها  
 للنفح ما تغورا  
 آورق نسمه اثمرا  
 لو متّس عوداً يابساً

\*\*\*

آثار عبدالقاهر را بقرار زیر دانسته و نقل کردند:  
 المغنی در شرح ایضاح ابوعلی فارسی  
 المقتصد در شرح آن  
 العمدة در شرح تصريف  
 العروض

كتاب الصغير والكبير  
 العوامل المأة که آنرا الجمل نیز نامیده‌اند  
 اعجاز القرآن  
 اسرار البلاغة  
 دلائل الاعجاز  
 شرح الفاتحة.

چنانکه در سبک تحریر و نقد اسرار البلاغة خواهد آمد عبدالقاهر در آثار خود معتقد بهایجاز و کوتنهنگاری است و همین کتاب عوامل المأة او یکی از نمونه‌های این شیوه مرضیه نحو وادب بوده است شروحی بقرار زیر تألیف و انتشار یافته است:  
 است وناگفته نگنریم که تنها به عوامل المأة او که طی قرون و اعصار مورد استفاده طلاق نحو وادب بوده شروحی بقرار زیر نگاشته شده است:

- |           |   |
|-----------|---|
| ٤٧١ متوفی | ۱- شرح حاج باباطوسی                       |
| ٩٢٦ »     | ۲- شرح حسام الدین توقاتی                  |
| ٩٦٨ »     | ۳- شرح احمدبن مصطفی معروف به طاشکبری زاده |
| ٨١٦ »     | ۴- شرح سید شریف علی بن محمد جرجانی        |
| ٩٤٥ »     | ۵- شرح مولانا اشقر قاسم ازینیقی           |
| ٩٠٠ »     | ۶- شرح یحیی بن بخشی                       |

- ۷- شرح محمدبن احمدبراعی « ۱۰۲۴ »
- ۸- شرح ابراهیم احمد بن جزری « - »
- ۹- شرح بدرالدین محمدبن احمد عیسی احنفی « ۸۵۵ »
- اینک بطور اختصار آن سان که دراین مقالت بگنجید بهمعرفی اسرارالبلاغة بزرگترین شاھکار عبدالقاهر می پردازیم :

### اسرارالبلاغة

کتاب اسرارالبلاغة را عبدالقاهر ظاهرآپس از دلائل الاعجاز نوشت و در آن علم بیان را بهصورتی مدون و با توجه بهبرخی مسائل و مباحث فلسفه و کلام و نحو روشناسی و ملاحظات ذوقی مورد تحلیل قرارداده است. در عظمت و اهمیت اسرارالبلاغة این بس که سعدالدین تفتازانی در مقدمه بسیار روشن و شیوه ای خود برمطول تصریح دارد براینکه در استفاده از اسرارالبلاغة و دلائل الاعجاز (شاھکار دیگر عبدالقاهر) غایت نیروی خود را به کار گماشته است: « وظفت اقتحم مواردالسهر غائضاً فی لمح الافکار والتقط فرائدالفکر من مطامعالانتظار وبدلتالجهد فی مراجعة الفضلاء المشارلیهم بالبناء و ممارسة المكتب المدونة فی فنالبيان، لاسيما دلائل الاعجاز واسرارالبلاغة فلقد تناهیت فی تصفحهما غایةالمدمع والطاقة...» و تها سی مورد از شواهد اسرارالبلاغة بهنظر بنده رسیده که صاحب مطلول از آن در تشریح مطالب خود استفاده کرده است. واز این، می توان درجه تأثیر و پرتو نفوذ این کتاب را درکتب بعد از خود سنجد.

عبدالقاهر اگرچه آثار خودرا براساس اسالیب و طرق بیان قرآن نگاشته مع هذا یکی از بوعث و دواعی او را نقد انشاء و نویسنده کی باید دانست چنانکه در آغاز اسرارالبلاغة

۱- مأخذ این مقاله در مورد شرح حال عبدالقاهر جرجانی بدین قرار است:

- ۱- شنراتالذهب جلد ۲ - روضاتالجنان ۳- طبقات الشافعیه تاجالدین -
- ابونصر عبدالوهاب بن تقی الدین سبکی، طبع مصر جلد ۳، ص ۲۴۲ ۴- انباءالرواۃ علی ابناءالنحوۃ جمالالدین بن ابیالحسین علی بن یوسف قسطی، جزء ثانی، طبع قاهره ص ۱۸۸ ۵- فوایلوفیات ص ۶۱۲ ۶- کشفالظنون، صفحات ۱۱۷۹، ۱۷۶۹، ۱۷۹۳، ۱۷۹۰ ۷- اعلام خیرالدین زرکلی ۸- بغيةالوعاء فی طبقات اللغوین والنحوۃ تألیف علامه جلالالدین عبدالرحمٰن سیوطی شافعی ۹- لغتندامہ دهخدا ۱۱- فرهنگ لغات پارسی دکتر محمد معین.

گوید<sup>۱</sup> « بواسطهٔ فساد ملکه انشاء درین معاصران و انصراف کاتبان و منشیان از معانی به‌الفاظ به‌تدوین و تألیف دانش بلاught پرداخته است».

اسرارالبلاغه برخلاف نظر گروهی از دانشمندان که بلاught را متوجه لفظ یا معنی دانسته و در ترازوی قیاس‌گاه کفة لفظ را سنجین دانسته‌اند و گاه کفة معنی را، بلاught را قائم بر حسن ترتیب و اتساق معانی بر الفاظ معرفی می‌کند و الفاظ را تبع و خدم معانی می‌شناسد (ص ۴ ص ۸). شیوه‌ای و بلاught سخن را منبعث از فرمانروایی منظم و طبیعی اندیشه و معنی بروایت الفاظ و آهنگ لطیف چشم‌سازان شعر و ادب‌را که گوش دل ما را با سرود دل‌اویز مینوازند برخاسته از سرچشمه معنی میداند و کلمات بیجان و سرگردان را تفسیر‌گران گوش بفرمان و خدمتکاران دست بر سینه معانی‌هی شفارد و مانند مولانا که گفت:

کاندرو بی حرف میروید کلام	ای خدا جان را تو بنما آن مقام
لیک عشق بیزبان روشنگر است	گرچه تفسیر زبان روشنگر است
می نگنجم با صنم در پیرهن	پرده بردار و بر هنگو که من

معتقد است که گاه نگار بلاught بی‌آنکه در پیراهن پرنتش و نگار و طراز او مند کلمات اندر شود در نگاه عاشق و لبخند کبک که‌ساری و سینه‌آبشاران و چمن‌های نو شسته بامدادی و دیگر مظاهر دلکش و سحار جهان آفرینش تجلی می‌نماید.

مطلوب مورد بحث اسرارالبلاغه عبارت است از جناس، تشییه، استعاره، تمثیل مجاز و سرقات و پاره‌ای از مباحثت که به مناسبت برای تأیید نظر خود یا راهنمایی محققان می‌آورد چون مسئله «خیر الشراکنیه» و مرحله وجود و عدم و تناسی و یا فراموشی سپردن جهان محسوس در فراخنای اندیشه و تخیل و بسی موضوعهای دیگر و در طول این مطالب گاه اصطلاحات خاصی به‌کار میرد که اکنون از کتب لغت مهجور مانده است مانند اصطلاح (تعريق) که در شرح این دو بیت از ابونوواس آورده است:

فستان قیضا مِنْ عَقِيقٍ أَحْمَرا	کان عَنْيِهِ اذا ما اثأرا
كعطفة الجيم بـكـفْ أَعسرا	فـيـ هـامـةـ غـلـباءـ تـهـدىـ منـسـراـ

که در این ابیات ابونوواس «باز» را توصیف می‌کند و چشمان او را آنگاه که انتقام را آماده است<sup>۱</sup> به دو تا نگین که از عقیق سرخ جدا شوند مانند ساخته و منقارش را شبیه نوک حرف جیم دانسته است، عبارت عبدالقاهر چنین است:

۱- ص ۵ اسرارالبلاغه تحقیق ریتر - طبع استانبول - ۱۹۵۴.

. ۱۶۳ - ص

اراد ان یشه المنقار بالجیم والجیم خطان الاول الذى هو مبدئه و هو الاعلى والثانى هو الذى یدھب الى اليسار و اذا لم توصل فلها تعريف) که اصطلاح تعريف را در جلد ۳ صبح الاعشى فى صناعتا الانشاء می یابیم که از شیخ ابوالقاسم قلقشندی نقل است که (علامت سکون نشائة (م) جزم است که عراقه آن را بربیده باشد) پس مراد از تعريف در اسرار البلاغة همان عراقه است که دامنه حروف مانند م و ج را گویند. باری عبدالقاهر در بارۀ تعجیس برآن است که مراد تعجیس نباید آوردن کلماتی همانند با معانی جدا گانه باشد بلکه تعجیس وقتی مؤثر و طبیعی است که از تأثیر عمیق در ذهن شونده برخوردار و ترجمان نیات قلبی گوینده باشد و الفاظ مجانس تحت الشاعر غرض و مقصد گوینده باشد مثلاً ابو تمام در مدح حسن بن وهب در توصیف غلامی که برایش اهدا شده گفته است :

### ذَهَبَتْ بِمُذَهِّبِ السَّمَاحَةِ وَالتَّوَّتْ فِي الظُّنُونِ أَمْذَهَبْ اَمْ مُذَهَّبْ

منذهب با فتح ميم بمعنى روش و آتشين وبضم آن بهمعني جنون است ولی اين دو کلمه مجانس در اين بيت تعجیس نارسا و نامطلوبی است چه فکر نويني را بما القا نمي کنند و در شونده تأثيری چندان ندارند.

جناس آنگاه دلنشين و مؤثر و مستحسن است که داراي حسن افاده معنى با حفظ صورت تكرار و اعاده باشد نظير اين بيت بحتری:

### مَامَاتْ مِنْ كَرْمِ الزَّمَانِ فَانَّ يَحِيَّى لَدَى يَحِيَّى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

که در دو کلمه یحيی (فعل مضارع از حی) و یحيی بن عبدالله رافعی جناس مطلوبی رفته است، در این فصل عبدالقاهر همان روش خاص خود را که اثبات سیطره معانی بر الفاظ است نشان می دهد و با بهترین نمونه های جناس از فرموده های پیامبر (ص) و خطب جاحظ و شاعران بنام تازی این مطلب را تحقیق می نماید.

ديگر از مباحث عمده اسرار البلاغة استعاره و درجات آن و ترسیم مرزهای است که آنرا با تشبيه و تمثیل و دیگر وجوده بیان ممتاز می سازد استعاره در اسرار البلاغة بدوقسم مفید و نامفید بخش می شود استعاره نامفید آنست که اسمی را در دلالت به موضوع له خود توسع قائل بشویم مثلاً اعراب برای یك عضو نامهای متعددی ساخته اند و آن عضو در هر حیوانی نامی ویژه دارد چنانکه لب انسان را (شفة) لب شتر را (مشفر) و از آن اسب را (جحفلة) گویند که در زبانهای دیگر این امر کمتر دیده می شود حال اگر شاعری یکی از این الفاظ را در غير معنی اختصاصی آن بکار برد و از جای خود برداشته و به عضو حیوان دیگر عاریه برده باشد این استعاده نامفید خواهد بود. چنانکه ابوؤاد جاریه بن حجاج ایادی گفته است:

### فَبَيْتَنَا جَلْوَسًا لَدَى مَهْرَنا نُنْزَعُ مِنْ شَفْتِيهِ الصَّفَارَا

در این بیت شاعر که با جمعی کنار اسب خود نشسته و بقایای علوفه را از لبنان اسب پاک می‌کنند لب اسب را (شفة) می‌گوید. این استعاره را نه تنها فائندتی مترتب نیست بلکه از فائندت اصلی کلمه نیز می‌کاهد و کلمه شفة نه به معنی اصلی خود دلالت می‌کند و نه در مفهوم کنونی مفید و مطلوب است<sup>۲</sup>. واگر در چنین وضعی کلمه شفة در جایی بکار رود که از انسان و اسب هردو ذکری رفته شبهه ایجاد می‌شود که این کلمه بر لب اسب استعاره شده یا از آن انسان است و برای خروج ازین شبهه مخاطبها راهی نیست.

اما استعارت مفید از دیدگاه اسرار البلاغة آنست که فائندت و غرضی از فوائد و اغراض را متعهد است که بی وجود آن استعارت مفهوم نمی‌شود از جمله آن فوائد، مبالغه در تشبیه است عبدالقاهر در بیان استعاره مفید وجهه و گونه‌های بسیاری معرفی می‌کند و آنرا بدرجات گونه‌گون تقسیم کرده از درجات پسین به درجات بین با مثالهای کافی بشرح می‌کند. یکی از اقسام استعاره مفید آنکه اسم را از مسمای اصلی خود برای چیزی ثابت و معلوم که با مسمای اصلی رابطه‌ای نزدیک مانند رابطه صفت و موصوف دارد بکار گمارند مثل اینکه گفته شود: (عنت لناظریة) را (رأي اسدًا) که مراد مردی شجاع و زنی زیبا است. دیگر از اقسام استعاره مفید<sup>۱</sup> اینست که اسم از معنی حقیقی برداشته شده در جایی قرار گیرد که نتوان گفت برای چیز معین و مشخص استعاره شده و آن چیز جانشین اسم اصلی و مراد از اسم همان چیز است و یوضوع موضع لایین فیه شیء یشار الیه فیقال هدا هوالمراد بالاسم والذی استعیر له... برای مثال لبید بن ریبعة (۶۵۰-۶۶۱م.) در معلقة خود بدھطلع :

### عفت الدیار محلها فمقامها بمنی تَأَبَّدَ غُولُها فَرَجَامها

بیتی را آورده که در آن زمام و مهار بامدادان را بدست باد شمال سپرده است و آن بیت این است :

### وَغَدَةٌ رِّيحٌ قدْ كَشَفَتْ وَقرَّةٌ اذْ أَصْبَحَتْ بِيدِ الشَّمَالِ زَمَامُهَا

در این بیت مفهوم نهایی که جز آن دیگر راه بیانی نیست این است که بگوییم

۲- استعاره و کنایه و مجاز در آغاز دارای مفهومی وسیع و شمولی بیشتر بود و هریک در مفهومی اعم از مجاز و استعاره و کنایه مصطلح به کار میرفت، رفته رفته استعاره بمنوعی خاص از مجازات اختصاص یافت و کنایه نیز به قسمی دیگر از طرز بیان مخصوص شد. استعمال شفة و شفر به جای همدیگر که در اینجا استعاره نامیده شده همان است که پس از تشخیص مصطلحات مذکور مجاز مرسل با علاقه اطلاق و تقيید عنوان یافته است.

شاعر خواسته است در سحر گاهان بهباد شمال نیرو و تسلطی بخشد که آدمیان با دست در کارها آن نیرو و تسلط را پدید می‌آورند و برای صبح دست را استعاره آورده تا در تحقق شبه مبالغه کند.

چه تفاوتی بین این دو قسم استعارت مفید می‌بینیم؟ این نکته‌ای است که عبدالقاهر آنرا روش می‌کند بدین گونه که در استعاره نخستین وقتی استعاره بهاصل خود یعنی تشییه که هر استعاره‌ای نتیجه و حاصل آن است برگردانه آید ممکن و میسر خواهد بود مثلاً در (رأیت اسد) ممکن است بگوئیم (رأیت رجال‌اللّاحد) اما اگر این کار را در بیت لبید بگوئیم می‌بینیم که جور نمی‌آید زیرا وجهی و راهی نمی‌ماند که بگوئیم = (اذا صبح شبی مثل الید للشمال) یا (حصل شبیه بالیدل‌للشمال) و بنابراین بگفته صاحب مطول دراین بیت<sup>۱</sup> شب منزع را از خود مستعار به دست نیاورده‌ایم بلکه از چیزی بیرون آورده‌ایم که به مستعار اضافه شده و مثال را برای صاحب دستی جاندار استعاره کرده‌ایم و این استعاره مکنیه است.

عبدالقاهر در مأخذ شب در استعاره نیز گفتگو می‌دارد و آنرا به‌چند اصل تقسیم می‌کند:

اصل اول اینکه شب از چیزهای محسوس و مدرک برای معانی معقول گرفته شود  
اصل دوم آنکه شب از چیزهای محسوس به چیزهای محسوس گرفته آید سوم اینکه شب از مقولات به مقولات انتزاع گردد.

مثال اصل نخست چونانکه گفته شود «ابدیت نورا» که مراد از نور حجه و دلیل روش است.

اصل دوم چون این گفته پیامبر (ص): ایاکم و خضراء‌الدمن که از گیاهی که در سر گینزارها روید بذن که بدنها و زشت‌خو بوده و تش زیبا باشد اتخاذ شب شده است اما اصل سوم: نخستین و عمومی‌ترین مثال دراین مورد (که تشییه معقول به معقول باشد) آنگاه که وجود چیزی را به عدم یا عدم آن را به وجود آن مانند سازند. چنانکه در آیه شریقه: اؤمن کان میتا فاحسینه مده است که مراد از مرده کلی است که علم و عمل صالح ندارد و به‌آئین حق پای‌بند نیست و مراد از زنده‌کردن رهبری او بهراه حق و آئین خدایی و اسلام است.

گاهی برای مبالغه و اینکه بیش از حد متعارف راهی از استعاره را پیمایند بعد از عدم و نابودی پایه‌ای پستتر نیز تصور می‌کنند چنانکه ابوظام گوید:

أَفَ تَنْظِمُ قَوْلَ الزُّورِ وَالْفَنْدِ  
وَأَنْتَ أَتَزَرْ مَنْ لَا شَيْءَ فِي الْعَدَدِ

که مخاطب را در این بیت پستتر و ناجیزتر از ناجیز انگاشته است.

یا آنگاه که بخواهی در نفی علم که لازمه اش جهل است مبالغه کنی جهل را با هرگز بیان میداری و یا آنکه گدایی و فرط سؤال را با کلمه (موت) استعاره می کنی، چنانکه در این بیت :

### لاتهسبَنَ الموت موت البَلِي وانما الموت سؤال الرجال<sup>۱</sup>

یکی از ویژگیها و بر جستگیهای اسرارالبلاغة این است که در هر موضوع با آوردن مثالهای متعدد و با عنایت بدوازیه نگرشهای گونه گون ما را در معرض حقیقت امر قرار میدهد، غبار گمان و تردید را از چهره مطلب برمی شوید. <sup>www.taharestan.com</sup> بنابراین اسرارالبلاغة آنچه بیش از همه با مثالهای متوع مورد تحقیق است تشییه می باشد و تشییه شامل استعاره و تمثیل و حتی جناس نیز هست چه تشییه کلی است و بین آن و دگر وجوه بیان عووم و خصوص من و وجه منطقی وجود دارد.

عبدالقاهر در مبحث تشییه و طرفین آن و وجه شبه از حسی و عقلی و متعدد و مرکب و تخیلی و تعلیلی بطور تفصیل تحقیق کرده که در این مقال به سبب ضيق مجال از ذکر همه آن موارد خودداری می شود از جمله آن موارد بیان صفات تمثیل و وجه امتیاز آن با تشییه است که معتقد است تمثیل تشییه ای است که در آن وجه شبه از امور عقلی است و دیگر اینکه غالباً تمثیل با آوردن جمله هایی چند حاصل می شود که در گذشته حاصل شده و مشبه به واقع بشود و در آن حنف مشبه به واکتفا به مشبه ممکن نیست بیان این مطلب در این سخن پیامبر (ص) است که فرموده است «الناس کابل مائة لاتکاد تجذیفیها راحله» در اینجا ناگزیر مشبه به را که (ابل) است باید ذکر نمود که اگر گفته شود (الناس لاتجد فیهم راحله) یا (لاتجد فی الناس راحله) این تأویل آشکارا نابجا خواهد بود.

دیگر از خواص تمثیل آنست که هرگاه در عقب معانی باید برآن معانی جامه ابهت و فضیلت می پوشاند و موجب توضیح و تزیین آنها می شود و در این باب مثالهای زیادی ارائه می کنند، مثلاً بحتری ممدوح خود را می ستاید و او را از این لحاظ که با علو مقام و بلندی جاه لطف و عنایتش به چاکران و خدمتکاران نزدیک است بهمراه مانند می سازد که در فضایی دور دست آرمیده لیکن پرتو سیمینش بما نزدیک است.

### دان على ايدى العفة و شاسم عن كُلِّ ندف النَّدَى و ضريب كالبدار فـ فى العـلـوـ و ضـوـئـهـ للعصـبةـ السـارـينـ جـدـ قـرـيبـ

وقتی بیت اول را خوانده و هنوز به بیت دوم نرسیده ایم حالتی مبهم در ما ایجاد شده و هنوز مصدق سخن را مصدق نداشته ایم آنگاه از بیت دوم بیت اول را باری و مایه

می‌رسد و چشمها را خیره و دلها را خاضع می‌گرداند و خوانندگانرا بسوی خود بازترنم و تأکیدی مؤثر فرامی‌خواند.

این معانی که تمثیل برای روز قبحشیدن آنها است بردیو نوع است: یکی معانی ناماؤس و بدیع که ممکن است مورد مخالفت قرار بگیرد و نیاز به تشبیه و تمثیل و رفع تردید دارد مانند گفتهٔ متلبی:

### فانْ المَسْكَنَ بَعْضُ دِمِ الْغَرَالِ فَانْ تَفْقِيْلُ الْاَنَامَ فَانْتَ مِنْهُمْ

که ممدوح شاعر اگرچه از جنس مردم است لیکن در بزرگی و مناعت از آنان برتر است و این بعید نیست چه مشک که آوازهٔ نفحه‌زیبی در گوشها طنبین انداز و بربازان و قلم شاعران روان است از خون غزال گرفته شده، و مشابهت این ممدوح و مشک در عطر نیست بلکه همان گونه که مشک شهرت و آوازه و پایه و مایه‌ای دارد که خاص اوست و از خون آهو که منشأ مشک است فاصله‌ای بسیار دارد و با آن قابل سنجش و اشتباه نیست همچنین ممدوح شاعر نیز در عین حال از جنس مردم بودن در جاه و برتری از مردم نیست و برتر از آنها می‌باشد: و این معنی مثل یک معنی نادر و غریب است.

نوع دوم اینست که معنی همثل نادر و غریب نیست که در امکانش بهدلیل و برهان و تقویت و تحکیم نیاز باشد و در این صورت تمثیل برای تأکید و تبیین است مثل اینکه فائده و سود را از یکی از کارهای آدمی نقی کنیم وادعا کنیم که این کارش هیچ‌سودی ندارد بعد بهاین معنی مثل بزنیم و بگوئیم او مانند کسی است که آب را به کف خود گرفته باشد در اینجا آن معنی همثل ناممکن و غریب نیست چه آدمی همیشه برلب پرتگاه خطأ و محل سهو و نسیان است مانند این بیت:

### فاصبحت من لیل الغدّة كقابض على الماء خانته فروج الاصابع

این شاعر در آرزوی یار و طلب وصل دلدار آن سان‌بهنا کامی شام را بهروز آورده که گویی کسی آب را برکف گرفته و آن را از لای انگشتانش ریخته و رفته است!

حال باید این نکته را یادآورد که فائده تمثیل در نوع اول در این است که شکر را از جان ما بیرون می‌کند و افاده درستی و صحت مطلب را می‌کند تا خواننده خویش را از حملهٔ معارض و ریشخند کننده مصون می‌انگارد، و فائده نوع دوم اینست که همان گونه که بیان مطلبی به‌اقامه دلیل و اثبات و استدلال نیازمند است گاهی نیز بیان مطلب به‌ارائه اندازه و بیان وضع و چگونگی آن نیاز دارد تا کمی و زیادی و قوت و ضعف آن نموده آید و این فائده رانوع دوم تمثیل متعهد است.

در بیان مناسبات تشبیه و تمثیل عبدالقاهر نظریات نو آئین وابتکاری دارد از جمله از خصایص تشبیه که در تمثیل اندک یافت می‌شود ولی در تشبیه امری رائق و متداول است اینست که گاهی اصل را فرع قرار می‌دهیم و فرع را اصل می‌انگاریم به عبارت دیگر مشبه را مشبه به قرار می‌دهیم و مشبه به را مشبه و به عبارت دیگر تشبیه معکوس آوریم:

روشنترین مثال این آنست که در تشبیه ستارگان بگوییم: «کانها مصابیح» بعد در حالت دیگر بگوییم: «کان المصابیح نجوم» یا گونه را به سخن گل و بار دیگر سخن گل را به رخ یار تشبیه نماییم یا رخشندگی روی کسی را به مدین صبح مانند کنیم آنگاه این تشبیه را وارون کرده این بیت محمدبن وهب را برزبان رانیم:

وَبِدَا الصَّبَاحُ كَتَانٌ غُرْتَةٌ وَجْهُ الْخَلِيفَةِ حِينَ يَمْتَدِحُ

که صبح در نور و رخشانی روی خلیفه را می‌ماند که مورد ستایش قرار گیرد و در این تشبیه نکته دیگری نیز هست و آن اینکه یکی از لوازم سخا و کرم اینست که بهنگام بخشش و سماحت گشاده‌رویی داشته باشد و خلیفه که در برابر ممدح شاعران کفی زربخش و سیم فشان دارد نه تنها از این بخشش گره برابر نمی‌آورد بل چنان گشاده‌رو و خندان و از دهش و بخشش خود خرسند است که صبح را در رخشندگی به‌آن مانند می‌کنند!

عبدالقاهر می‌گوید حال که در تشبیه این امر ملاحظه گردید به تمثیل بازگردید و بینید که آیا این کار با آن وسعت وقدرت در تمثیل عملی است یا نه؟ بعد در تمثیلی که این امر صدق می‌کند نیک بنگرید که آیا احکام آن با آنچه در تشبیه گذشت برابر است یا نه.

مثال آنچه در تمثیل اصل را به جای فرع و فرع را به جای اصل نهند، این بیت قاضی توخي است:

### وَكَانَ النَّجُومُ بَيْنَ دُجَاهَ سُنَنُ لَاجِ بَيْنَهُنَّ ابْتَدَاعٌ

اختزان رخشان در پهنه آسمان تیره به قوانین حقی می‌ماند که در میان بدعتها و باطیل در رخشندگی کنند.

تشبیه قوانین آسمانی به ستارگان تمثیلی رائج است که در آن شبه عقلی است آنگاه این تمثیل وارون آمده و ستارگان قوانین آسمانی را مanstه‌اند.

زیرا در این تشبیهات ساده وصف از حیث جنس و حقیقت در دو سوی، مختلف نیست و چشم در هردو مورد آنرا می‌بیند و چنین نیست که در یک مثال وصف محسوس و دردگری معقول بوده باشد. ولی وقتی این راه وارون سازی تشبیه در تمثیل سپرده شود ناگزیر از راه تأویل و تخیل بوده و از محسوسات فاصله آشکاری خواهد گرفت.

تأویل در بیت فوق اینگونه باید که: چون توصیف سنن و قوانین پروردگار با صفت فروزنده‌گی و اشراق و آوردن بدعت با صفت مخالف آن امری رائج و معروف، است چنانکه بیامبر (ص) فرموده است:

### وَاتَّبَعَتُكُمْ بِالْحِنْفِيَةِ الْبِيضاءِ لِلِّهِ كَنَّهَارَهَا

چنین باور می‌کنیم که سنن و قوانین همگی از آن چیزهایی است که در پیش دیدگان دارای فروغ و سپیدی و اشراق بوده و بدعت از چیزهایی که تیرگی فراوان دارند.

همین ترسیم موارد اختلاف واتفاق تشییه و تمثیل را عبدالقاهر در نمایش تشییه و استعاره نیز بنوعی دیگر بیان می‌کند و در تحقیق اینکه آیا هرتشیبی صلاحیت تبدیل بهاستعاره را دارد یا نه بحثی سخت شیرین و دقیق می‌آورد.

او معتقد است هرچیزی که با (ک) یا (مثل) بباید روانیست که استعاره را بهآن مسلط داشته و فرمان آنرا برآن تشییه نافذکنیم مثلا در تشییهات: (ابدیت حجه کالنور) یا (اریت رایا نافذآ علیالعدو) می‌توانیم بگوییم:

### سلالت سیفاً صارماً یا (ابدیت نورآ)

این فقط وقتی جائز است که شبه موجود در میان دوچیز از اموری باشد که قریبالمأخذ باشد و بتوان بهآسانی آنرا فهمید و در حال عبارت و در عرف برآن معنی دلیل و گواهی یافته شود تا وقتی اسمی را بهآن معنی اطلاق و استعاره می‌کنیم هماخاطب غرض را دریابد.

اما اگر تشییه از نوعی باشد که در آن مقصود از شبه را نمیتوان بهخوبی شناخت، جز اینکه مثالهایی و جمله‌هایی برآن بسته باشد، استعاره بهچنین تشیبی روى نماید چه این روا نیست که شبه غامض باشد و اسم را بهاجبار از معنی اصلی انتزاع وجای آنرا غصب کنیم و درمعنایی که شایستگی آن ندارد بکاربرندیم.

پس آن معامله‌ای را که با تشییهات در مثالهای فوق کردیم دراین بیت:

**وَانْ خَلَتْ آنَّ الْمَنْتَأْيِ عَنْكَ وَاسْعَ**

بهیچ روی نمی‌توان معمول داشت و گفت (انت اللیل الذی هو مدرکی) یا درفهوده پیامبر (ص) که یاد شد نمی‌توان گفت: (الناس ابل مأة...)

حاصل سخن اینکه هرگاه شبه از اموری محسوس و کاملاً معروف حکایت کند نظیر نور و زیبایی در خورشید - شیرینی در عسل - تلخی در زهر - دلیری در شیر - جوشش و فیض در دریا و آبشار... و مانند اینها استعاره دراینگونه شبهها میسر است ولی هرگاه از خورشید گردی آن را اراده کنی جائز نیست که استعاره خورشید بهاین معنی دلالت کند اما همین گردی را از چرخ فلك می‌توان توقع داشت و آنرا بهاین استعاره نمود.

دراینجا عبدالقاهر فصلی دیگر می‌گشاید و معانی را بدعقلی و تخیلی منقسم می‌دارد و هریک را با دلکش ترین عبارات و گواهانی از نظم و نثر روشن می‌کند.

از فصولی که دراین مقاله جای معرفی و شرح آن نیست فصل مجاز است که در اسرارالبلاغة از هر سو شکافته شده و مجاز در مثبت و مجاز در اثبات و مجاز از هردو جهت با مثالهای لازم نمایانده شده و نکته‌های علمی و کلامی نیز در آن مطرح گردیده است.

دیگر از مباحث اسرارالبلاغة که شاید درکمترکتابی بهاین عمق واصالت در آن تحقیق رفته، مبحث سرقات است حاصل نظر عبدالقاهر در مبحث سرقات اینست که اتفاق دو نویسنده یا شاعر در نوشه و شعری از دو حال بیرون نیست:

یکی اینکه به طور اجمال و عموم در غرض متفق باشند دیگر آنکه در وجه دلالت به آن غرض، اتفاق داشته باشند.

اتفاق در غرض عام آنست که مثلا هردو ممدوح خودرا در دلیری و دهش وزیبایی رخ و شکوه و جاه وصف بکنند یا سرعت سیر و تیزی رفتار سمند او و مانند آنها را جامه توصیف بپوشند.

اما اتفاق در وجه دلالت اینست که مثلا چیزی را که برای اثبات دلاوری ممدوح لازم است بیاورند و این اقسامی دارد از جمله تشییه به چیزی است که این اوصاف در او بطور بلطف و فراوان یافته می شود مانند تشییه کردن به شیر و دریا در دلاوری وجود... یا یاد کردن هیأتها و شکلهایی که آن صفت به خود می گیرد مثل اینکه بخواهند لیختند و آرامش اعضا و بی خیالی کسی را در حال نبرد توصیف نمایند چنانکه محربین مکعبر ضبی گفته است:  
**کَانَ دَنَانِيرًا عَلَى قَسْمَاتِهِمْ وَكَانَ قَدْ سُقَّ الْوَجْهَ لَفَاءً**

که دیدار روی خندان این دلاوران چنان بود که بر طبله های ایشان سکه های زر و دینار میدر خشید.

اتفاق در عموم غرض چیزی نیست که در قلمرو اخذ و سرقت به شمار آید ولی اتفاق دو شاعر در وجه دلالت بر غرض، لازم است که دقت شود که هر گاه این هم از چیزهایی است که معرفت آن در میان همه مردم مشترک است در این صورت حکم معانی عام را به خود می گیرد تنها وقتی حکم به سرقت روا است که شاعری روش ابتکاری در بیان غرضی خاص پیش گیرد و دیگری عین همان ابتکار را بیاورد.

گاهی پیش می آید که از معانی نوع اول که سرقت را در آن روی نیست ضمائمی پیدا می کند و شاعر در شعر همان معانی را با راهی دگرگونه نشان داده و لباسی خاص می پوشاند که این خود وارد در جرگه معانی نوع دوم می شود و حکم به انتحال و سرقت را در چنین آثاری موجه می سازد مثل آنکه در مقام تشییه زنان خمارین چشم به آهوان گفته شود: «چشمان را از آهوان گرفته اند» :  
**سَلَبَنَ الظَّبَابَ الْعَيُونَ**

یا شاعری ابر ریزان و گوهر باران را در قیاس یا بخشش و دهش ممدوح شرمسار دانسته و گفته است :

**إِنَّ السَّحَابَ لِتَسْتَحْبِي إِذَا نَظَرَتْ إِلَى نَدَاكَ فَقَاسَتْهُ بِمَا فِيهَا**

یا اینکه متلبی در بیت زیر روی آفتاب را با رخسار رخشنان ممدوح رو برو کرده معتقد است آن را بیارای برابری با این نیست مگر اینکه روی آفتاب را شرمی نیاشد:

**لَمْ تَلْقَ هَذَا الْوَجْهَ شَمَسُ نَهَارَنَا إِلَّا بُوْجَهٍ لَيْسَ فِيهِ حَيَاءً**

اینجا است که حکم بآشتراك گویند گان درست نیست و مقام آنست که دقت بیشتر رود تا انتحال از ابتکار با دید آید.

## فهرست شاعران (پر ترتیب شماره ایيات)

جیوهاء اشجعی	۳۰	امره القیس	۱
قنان بن قيس بن	۳۸	ابوتمام	۲
عاصم بروهمی		شمسویه بصری	۴
اویس بن حجر	۳۹	ستنی	۰
حبيب بن عبد الله اعلم هذلی	۴۰	بعتری	۶
عبدة بن طیب	۴۱	بعتری	۷
ستنی	۴۲	بعتری	۸
لید	۴۳	بعتری	۹
نابغہ	۴۰	بعتری	۱۰
ابونواس	۴۶	ابوتمام	۱۱۹۱۲
فرزدق	۴۷	ابوتمام	۱۳
روهہ	۴۸	ابوالفتح بستی	۱۰
ابن معتز	۴۹	ابوالفضل میکالی	۱۷
هذلول یا ذهول	۵۰	ابوالفتح بستی	۱۸
قطامی (عمیر بن شعیم تغلیقی)	۵۲	ابوتمام	۱۹
علقمة بن عبدہ یا زلی از بھی جارث	۵۴	ابوتمام	۲۰
بعتری	۵۰	بعتری	۲۱
ابوتمام	۵۶	بعتری	۲۲
ستنی	۵۷	فرزدق	۲۴
بکرین نطاح	۵۸	کثیر عزة - یا یزید بن طبریة - یاعقبة	۲۰
ستنی	۶۰	زهیر	۲۶
ابوتمام	۶۰	نابغہ	۲۷
ابوتمام	۶۶	عجاج	۲۸
ابونصر عبدالعزیز بن عمر سعدی	۶۷	ابوالنجم عجلی	۲۹
ستنی	۷۱	ابوالنجم عجلی	۳۰
محمد بن یسری حمیری	۷۳	ابوداود جاریة بن حجاج ایادی	۳۱
بعتری	۷۴	فرزدق	۳۳
ذوالرمة	۷۵	خطیبة	۳۴
	۷۶		

ابوالقيس بن اصلت اوسي	٧٧
ابن معتز	٧٨
ابوقمام	٧٩
بختري	٨٠
ابن ابي البغل	٨١
ابن بابك	٨٢
ابو كر خوارزمي	٨٣
ابن نباته	٨٤
قطاسي	٨٥
ستبي	٨٦
بختري	٨٧
صالح بن عبدالقدوس	٨٨
عضدي	٨٩
مرقس اكبر	٩٠
ستبي	٩١
نابهه	٩٢
بختري	٩٣
سروان بن سليمان بن ابي حفصه	٩٤
الن لتكك بصرى	٩٥
امرء القيس	٩٦
ابوالربيع مازنى	٩٧
جرير	٩٨
ستبي	٩٩
ابو تمام	١٠٠
ابو تمام	١٠١
بختري	١٠٢
بختري	١٠٣
بختري	١٠٤
عدى بن حاتم طانى	١٠٥
خليل بن احمد عروضى	١٠٦
ابوالعتاھيہ	١٠٧
جبارين جزء ابن ضرارين اخى الشماخ	١٠٨
كشاجم	١٠٩
ابن بابك	١١٠
ابن معتز	١١١
صونوري	١١٢
كعب بن مامة	١١٣

دعبدل بن علی خزاعی	۱۸۹	ابوطالب رقی	۱۰۰
ابن رومی	۱۹۰	ذوالرمه	۱۰۹
حسان	۱۹۱	امره القیس	۱۰۷
امره القیس	۱۹۲	ابن مقبل	۱۰۸
متتبی	۱۹۳	عمروبن احمر باهله	۱۰۹
روید	۱۹۴	عتره عبسی	۱۱۰
بحتری	۱۹۵	امره القیس	۱۱۱
ضابی بن حرف برجی	۱۹۶	ابن معتز	۱۱۲
تبرسقانی تنوخی	۱۹۷	ابن معتز	۱۱۴
ابن معتز	۱۹۸	ابن معتز	۱۱۵
ابن معتز	۱۹۹	امره القیس	۱۱۶
فرزدق	۲۰۰	ابن معتز	۱۱۷
متتبی	۲۰۴	ابن معتز	۱۱۸
بکرین نطاح	۲۰۵	ابن باپک	۱۱۹
بحتری	۲۰۶	کثیره عزه	۱۲۰
ابواسحق فارسی	۲۰۷	ذوالرمه	۱۲۱
ابونواس	۲۰۸	صوبی	۱۲۲
ابن معتز	۲۰۹	شار	۱۲۳
تنوخی	۲۱۰	متتبی	۱۲۴
عتره	۲۱۱	کلثوم بن عمر عتابی	۱۲۵
ابن معتز	۲۱۲	ابن معتز	۱۲۶
ابوالحسن سلامی	۲۱۳	ابن معتز	۱۲۷
ابوالحسن حمامی	۲۱۴	ابن معتز	۱۲۸
اویس بن حجر	۲۱۵	ابونواس	۱۲۹
عبدقیس بن خفاف	۲۱۶	ابونواس	۱۳۰
بحتری	۲۱۷	مهلبی	۱۳۱
بحتری	۲۱۸	صوبی	۱۳۲
ابوفراس حمدانی	۲۱۹	ابن معتز	۱۳۳
بحتری	۲۲۰	منسوب به اعشی	۱۳۴
ابن معتز	۲۲۱	ابن معتز	۱۳۶
ابن معتز	۲۲۲	متتبی	۱۳۷
ابن معتز	۲۲۳	اخیطل برقوقای اهوازی	۱۳۸

ابن رومي	٢٦٢	شمردين سعدله صولى	٢٤٤
ابن معتر	٢٦٥	ابن نباته	٢٢٥
حميري (محمد بن وهب)	٢٦٦	ابن معتر	٢٢٦
قاضي تنوخي	٢٦٧	احمدبن سليمان بن وهب	٢٢٧
ابوطالب رقي	٢٦٨	ابن معتر	٢٢٨
بحتوى	٢٦٩	محمدبن عبدالله نميري	٢٢٩
قاضي تنوخي	٢٧٠	ستبي	٢٣٠
ابن طباطبا	٢٧٢	نابغه	٢٣١
قاضي تنوخي	٢٧٣	الف ابن معتر	٢٣٣
ابن بابك	٢٧٤	ابن معتر	٢٣٣ ب
ابوطالب يامونى	٢٧٥	ابن بابك	٢٣٤
ابونواس	٢٧٩	ابوفراس	٢٣٥
ستبني	٢٨٠	كشاجم	٢٣٦
ابن ديمه يا احسون بن محمد -	٢٨٣	ذوالرمة	٢٣٨
انصارى		ابن رومي	٢٣٩
ستبني	٢٨٧	محمدبن حارث تميسى	٢٤٠
ابو تمام	٢٨٩	ابن بابك	٢٤١
ابو تمام	٢٩٠	ابوالحسن سرى	٢٤٢
منسوب به عباس بن احتف يامتنى	٢٩١	ابوطلحسن سرى	٢٤٣
ابو تمام	٢٩٢	بحتري	٢٤٠
ابن رومي	٢٩٣	بحتري	٢٤٦
عاصرين طفيل	٢٩٤	ابن معتر	٢٤٦
ابوبكر ربيعى	٢٩٥	بحتري	٢٤٧
ستبني	٢٩٧	ابن معتر	٢٤٩
ستبني	٢٩٨	عبدقيس بن خفاف	٢٥٠
ابو تمام	٢٩٩	ناشى الاكبر	٢٥١
ابن معتر	٣٠٠	ابن رومي	٢٥٢
بحتري	٣٠١	ابن معتر	٢٥٤
»	٣٠٣	كعب بن حممه دوسى	٢٥٥
حسان بن ثابت	٣٠٤	ابونواس	٢٥٦
ابوفراس	٣٠٥	ابن معتر	٢٦٠
ابو تمام	٣٠٦	بحتري	٢٦١

ابوتمام	۳۰۷
ابن معتز	۳۰۹
ستبی	۳۱۲
ستبی	۳۱۳
ابوالعباس ضئی	۳۱۴
ابویکر شبلی	۳۱۵
منسوب به ابراهیم صولی	۳۱۶
محمد بن وهب	۳۱۷
ستبی	۳۱۸
منسوب به ابن روی	۳۲۰
ابوابراهیم شاشی	۳۲۱
علی بن سلیمان اخخش	۳۲۳
ستبی	۳۲۴
ستبی	۳۲۵
ابن معتز	۳۲۶
ابوتمام	۳۲۷
ابن روی	۳۲۸
ابوهلال عسکری	۳۲۹
ابن نباته	۳۳۰
ابن نباته	۳۳۱
اویس بن حبیر	۳۳۲
ابن معتز	۳۳۳
ابن معتز	۳۳۴
بحتری	۳۳۷
علبة	۳۳۸
علبة	۳۳۹
الله سری	۳۴۰
سری	۳۴۰
السری	۳۴۱
ابن حجاج	۳۴۳
ابن روی	۳۴۴
ابراهیم بن سهدی	۳۴۵
ابن معتز	۳۴۶
ابن معتز	۳۴۷
ابن معتز	۳۴۸
ابن معتز	۳۴۹
ابوعثمان سعید بن هاشم خالدی	۳۵۰
ابن معتز	۳۵۱
ابن معتز	۳۵۲
دغیل بن علی	۳۵۴
ابن معتز	۳۵۳
ابن معتز	۳۵۵
ستبی	۳۵۷
ابوطالب مامونی	۳۵۸
لاسینه بن ابی ملت	۳۵۹
ابوتمام	۳۶۰
ستبی	۳۶۱
مجنون عامری	۳۶۲
ستبی	۳۶۳
ابن معتز	۳۶۴
ابن معتز	۳۶۵
منسوب به ابن معتز	۳۶۶
ابوتمام	۳۶۷
ابن روی	۳۶۸
ابن نباته	۳۶۹
ابن عمید	۳۷۰
بحتری	۳۷۱
ستبی	۳۷۲
ستبی	۳۷۳
ابن طباطبای علوی	۳۷۴
عباس بن احلف	۳۷۶
ابوعینیة	۳۷۷
بشار	۳۷۸
ستبی	۳۷۹

ابو اسحاق ابراهیم بن هلال صانی	٤١٥	بعتری	٣٨٠
بشار	٤١٩	ابن سکرة	٣٨١
اشجع بن عمر وصلی	٤٢٠	حطیة	٣٨٢
متتبی	٤٢١	ابن بسام	٣٨٤
بشار	٤٢٣	صاحب بن عباد	٣٨٥
عمربن ابی ریمعۃ القرشی	٤٢٤	ابن معتز	٣٨٦
بعتری	٤٢٥	ابوالحسن انباری	٣٨٨
ابوعثمان سعید بن بحر عبدی	٤٢٦	رامی الابل نمری	٣٩٠
ابوعثمان حمید بن بحر	٤٢٧	ابوالنجم	٣٩١
عبدی	٤٢٨	ابوالنجم	
ستبی	٤٣١	شماخ	٣٩٢
فرزدق	٤٣٢	اوسم بن حجر	٣٩٣
ابوالفتح بن جنی	٤٣٣	شماخ	٣٩٤
فرزدق	٤٣٤	بعتری	٣٩٥
بعتری	٤٣٥	سلیمان بن قته	٣٩٧
بعتری	٤٣٦	خنساء	٣٩٨
ستبی	٤٣٨	جمیل عذرہ	٣٩٩
ستبی	٤٣٩	صلتان عبدی	٤٠١
بعتری	٤٤٠	ستبی	٤٠٣
ابوتمام	٤٤١	بعتری	٤٠٤
اعشی باهلي	٤٤٢	ابوتمام	٤٠٥
اعشی میمون	٤٤٣	ابودلامہ	٤٠٦
احد رجاز	٤٤٤	ذوالاصبع	٤٠٧
نافغة	٤٤٥	ابوالنجم	٤٠٨
فرزدق	٤٤٦	عجاج	٤٠٩
محرز بن مکعب رضی	٤٤٨	بعتری	٤١٠
ابونواس	٤٥٠	مهلهل	٤١٢
ستبی	٤٥١	هند دختر ابوسفیان	٤١٣
بعتری	٤٥٢		٤١٤

## فهرست اشعار (صدريتها)

شماره/صفحة	صدر بيت	شماره/صفحة	صدر بيت
٨٥/٩٣	و اذا اراد	٢٩٩ /٧٣	ان القناعة
١٢/٢٠	الباطح	١٣٤ /٢٥٦	ام فريخ
٢٣٩/٤٣٩	انتاب الصغير	١٣٠ /٢٤١	اخغر
٢٣٢/٤٣٦	اذا القوم	١٢٦/٢١٩	اظظر
٢٣١/٤٣١	اذاما راية	٩/١٤	البس
٢٣٢/٤٣٤	اذاما	٢٠١/٣٨٥	املی
٦١/٨٥	النشر	٢٤٧/٤٤٤	اهلكنا
٢١٤/٣٩٥	اجار	١١٤/١٩١	الله يعلم
٥٢٨/١٢٠	المرء مثل	٢٣/٤١	اذا اصبح
٦٧/٩٥	الانتر	١٤٣/٢٧٥	اقربتها
٩/١٦	اخلى	٢٠٥/٤٤٧	اكلت
٦٦/٩٢	اذا الخوا	٤٧/٧٢	ان القنوع
٤/٥	اذا لم تشاهد	/٤٥ بـ	افنه
٢٢٣/٤٢٥	اصاروا	٤٤٦/٤٤٤	اهلكنا
١٧٢/٣٢٤	اعجبتها	٧٣/١٠٦	اذاهم
١٨٥/٣٤٨	اما الظلالم	٢٥٢/٤٤٦	اتينا
١٥٧/٢٨٨	انت الصاب	٤٤٣	اري الشهباء
١٦٣/٢٩٠	الناس	٩٢/١٤٩	اعتنى
٤٤/٦٨	ايم	٢٤٦/٤٣٩	اشاب
١٦٢/٢٩٤	اني وان	٢٥٧/٤٤٩	اضمامه
٩/١٣	ان الخليفة	٢١٩/٤١٢	ان السحاب
١٩/٢٩٢	اما نذاه اصبح ايا	٧٥/١٠٩	انفانار
١٥٦/٢٨٧	اعيدوا	٦٨/٩٧	انمانعنة
٢٠٤/٣٩٤	ابدت	٥٤/٨٣	اصبر على
٢٠٤/٣٩٥	اني احمد	١٤٥/٢٨٢	اهديت

صدریت	شماره/صفحة	صدریت	شماره/صفحة	صدریت	شماره/صفحة
اوقيانم	١١١/١٨٨	ان جمعنا	٧٩/١٢٤	او مثل	١٣٠/٢٣٩
او مثل	١٣٠/٢٣٩	اني رايتک	١٢١/٢٠٠	لشیب	١٦٥/٣٠٠
لشیب	١٦٥/٣٠٠	اقوان	١٢٠ (الف)/١٢٣	اعلى	٩٢/١٤٨
اعلى	٩٢/١٤٨	ایاغانبا	٧٦/١١٢	الناس	١٦٣/٢٩٥
الناس	١٦٣/٢٩٥	ایدری	١٧٦/٣٢٥	اذا اتها	٧٥/١٠٨
اذا اتها	٧٥/١٠٨	الريع	١٧٢/٣١٦	اعلام	٩٤/١٥٤
اعلام	٩٤/١٥٤	ان كان	٣٣/٦	اذا الغیث	٢٤٦/٤٤٢
اذا الغیث	٢٤٦/٤٤٢	اشاب	٢٤٧/٤٣٩	اعلام	١٠٢/١٥٤
اعلام	١٠٢/١٥٤	اماضیاه	٢٢٣/٤٢٤	اني و تریثی	١٢٠/٢٠١
اني و تریثی	١٢٠/٢٠١	اسات	٢٢٤/٤٢٠	ان ریب	١٧٠/٣٠٦
ان ریب	١٧٠/٣٠٦	اذا فضت	٢٢٩/٤٣٠	اتنتی	١٩٢/٣٦٦
اتنتی	١٩٢/٣٦٦	اماوري	١٤٣/٢٧٣	اين الخدود	١٧٨/٣٢٨
اين الخدود	١٧٨/٣٢٨	انتنی	١٩٩/٣٨١	اليارض	١٧٢/٣١٠
اليارض	١٧٢/٣١٠	اذا علتها	١٢٥/٢١٨	اطلب	١٧٨/٣٢٨
اطلب	١٧٨/٣٢٨	اولایة	١٧٩/٦٣٣	ان زنت	١٩١/٣٩٥
ان زنت	١٩١/٣٩٥	اخذنا	٢٠٤/٣٩٣	اخونعاس	١١١/١٨٩
اخونعاس	١١١/١٨٩	ان صبح	١٩٢/٣٦٤	الشمس	١٠٧/١٨١
الشمس	١٠٧/١٨١	الي مصرف	٢٢٠/٤١٠	اذا انت	١٦٤/٢٩٨
اذا انت	١٦٤/٢٩٨	اني لاستفشي	١٩٠/٣٦٢	افنه	٢٤٧/ب٤٤٥
افنه	٢٤٧/ب٤٤٥	اعددت	١٢٩ الف/٢٢٣	اني و ان	١٦٢/٢٩٤
اني و ان	١٦٢/٢٩٤	(حرف ب)		اعلاكم	١٩٢/٣٦٩
اعلاكم	١٩٢/٣٦٩	باني	٧٧/١١٧	اراک	٧٩/١٢٢
اراک	٧٩/١٢٢	بدلت	٧٣/١٠٤	اذا تقری	١٠٠/١٦٨
اذا تقری	١٠٠/١٦٨	بذل	٨٨/١٤٣	اناشسس	٢٠٣/٣٩١
اناشسس	٢٠٣/٣٩١	باذن	٥٤/٨٢	ارقت	٩٣/١٥١
ارقت	٩٣/١٥١	بريشة	١٢٩ ب/٢٢٣	ان الهلال	٧٨/١١٨
ان الهلال	٧٨/١١٨	بشكل	٩٤/١٠٣	اذا بلهن	١٣٣/٢٥٤
اذا بلهن	١٣٣/٢٥٤	بشر بالصبع	١٣٢/٢٤٨	اسد	٢١٢/٤٠٢
اسد	٢١٢/٤٠٢	بطارح	٩٨/١٦٤	او كيدر	١٩٨/٣٧٨
او كيدر	١٩٨/٣٧٨	بعثت	١٩٩/٣٨١	اعلم الناس	١٩٢/٣٩٨
اعلم الناس	١٩٢/٣٩٨	بكف	١٢٨/٢٢٨		

صدریت	شماره/صفحه	صدریت	شماره/صفحه
بکت	١٣٢/٢٥١	بکت	٨٨/١٤٤
بل بان	١٩٢/٣٦٨	بکت السماه	(ح)
بدت	١٢٦/٢٢٠	بیاض	١٨٣/٣٤١
بکرت	١١٦/١٩٣	بیسوف	١٨٥/٣٤٧
بنجرد	١١٨/١٩٩	بنی تمیم	١٤٥/٢٧٩
بنی تمیم	١٠٨/١٨٣	بنی تمیم	٥٥/٨٤
تبنی	١١١/٢٢	تبنی	١٢٧/٢٢٧
تری الشور	٨٢/١٣١	تبنی	٣/٣
تری الشور	٢٣٣/٤٣٥	تبنی	٢١٦/٤٠٧
تری احجاله	(ت)	تبنی	٧٥/١١٠
ترنح	١٠٣/١٧٥	تبنی	١٥٧/١١٠
تری الشیاب	١١٠/١٨٦	تبنی	١٣٦/٢٦٢
تسر	١١٧/١٩٥	تصدیق	١٧٢/٣١٠
تسقی	٢٠٧/٤٠٠	تصدیق	١٧٥/٣٢٠
تسع	١٩٦/٣٧٥	تصدیق	١٧٥/٣٢١
تعرض	٢٠١/٣٨٧	تصدیق	١٨٧/٣٠٠
تروضی	١٢٩/ب٢٣٣	(خ)	(خ)
تعوح	١٨/٢٩	(ج)	(ج)
تفتح	٩٩/١٦٦	جامسلیلا	١٨٥/٣٥١
تفول	٧٧/١١٧	جائاتک	١٤٣/٢٧٣
تکب	٩٣/١٠٢	جائات	١٢٦/٢٢٣
تلغه	٨٢/١٣٤	جائاتک	١٨٣/٣٤٠
تلقائی	١٩٢/٣٦٦	جبته	١٤٤/٢٧٦
توج	٩٨/١٦٥	جد قد	١٨٤/٣٤٤
ثانیه	٢٠٦/٤٤٨	جنوب الیالی	٤٤٠ الف/٤٤٧
ثلاث مشین	١٠/١٦	جزی	٤٩٢/١٤٨
(ث)	٢٣٢/٤٣٣	جفوا	٩/١٥
ثانیه	٨٢/١٣٦	جمع	٣٠/٤٩
ثلاث مشین	١٣٣/٢٠٠	جمعت	٩٦/١٦١

صدریت	شماره/صفحه	صدریت	شماره/صفحه	صدریت
سود	١٤٥/٢٨١	سيف	٩/١٣	(د)
شافعه	١٩٢/٣٦٩	شربت	١٤٤/٢٧٨	دان داهیة
شراوا	١٢٤/٢١٣	شربنا	١٣٢/٢٤٩	دمن دون التماقى
شنس	٢١٢/٤٠١	شنان	١٧٨/٣٢٨	ذابون ذكرة
صافية	٥٤/٨٢	صح	١٩٩/٣٨٠	ذهب ذهبت
صحو	١٤٢/٢٧٢	صدت	١٧٧/٣٢٦	رایتك رجل
صلب المصا	٢٢٨/٤٢٧	صلب المصاجف	٢٢٨/٤٢٨	ربيل کانه ربيل قطعه
صلب المصاجف	(ض)	محک	١٨٦/٣٢٠	ركبت روازقا
ضعیف	٢٢٨/٤٢٦	محک المشیب	١٨٧/٣٠٤	(ج)
ضعیف	(ط)	محوك	٨١/١٣٠	زخم
طرور	١٢٤/٢١٤	طلعت	١٩٤/٣٧١	زواطل
ظللت	١٢٨/٢٢٨	ظللنا	٧٣/١٠٥	سامعنها سبتنا
عاقبت	١٩١/٣٦٤	عسل	٢٨/٦٣	سحلاب سرت سری سفیده ستقاني سلبن

شماره/صفحة	مصدریت	شماره/صفحة	مصدریت
٢٥٨/٤٠٠	نکان	١٨٩/٣٠٩	عطانک
٢٣٣/٤٣٥	فعیوا	٨٦/١٤٠	عن ای
٩١/١٤٧	نکف	٤٢٤/٤٢٥	علیک
٣١/٣٥	فمارقد	٢٢٣/٤٢٥	علو
٩/٧	قداصبعت	٩٠/١٤٦	عرف
٧٢/١٠٢	فی لیل صول	١٣٦/٢٦١	علی باب
٩٢/١٤٩	نصرت	٢٢١/٤١٨	علیم
٥٤/٨٣	فالنارخان	١٣٠/٢٣٩	علی حفافی
١٦/٢٧	فانک کاللیل	(ع)	
١٦٣/٢٩٥	فان یکن	١٩٩/٣٨٠	غاب
١٠٥/١٧٩	فی هامة	١١٥-١٠٠/١٦٧	خداو الصیح
٣١/٣٦	قتلله	٢٢٠/٣٨٢	غربت
٢٣٤/٤٣٦	فتال الذی	٧٥/١١٢	خرة
٦٦/٨٩	فی شجر السرو	١٧١/٣٠٧	غیران
٢٠٦/٣٩٨	فلمار	٢٠٦/٣٩٧	غمیتان
١٣٣/٢٠٠	فاصبعت	٢٠٥/٣٩٦	غمیتان فی
٦٩/٩٩	فان تفق	(ف)	
١٢٩/٢٣٤	فما السیل	١٨/٣١	نبتا
١٩٢/٣٦٦	قتلت	١٣٠/٢٣٨	فما ناشق
١٨٦/٤٣٥٢	فالرحیل	١٣٦/٢٦٣	فخلت
١١٧/١٩٦	فانی	١٩٧/٣٧٦	فلن
١٢٧/٢٢٤	فرس	١٣٢/٢٤٨	فهو على الغیر
١٨١/٣٣٥	فما اضطرب	٣٣/٠٩	فی بدك
٨٨/٩٠	قدرا	١٤٣/٢٧٣	فالارض
٢٠٣/٣٩١	فاجابت	١٩٦/٣٧٥	ذکیف
٨٦/١٣٩	فوادی	١٩٩/٣٨١	فاحستکا
٨١/١٢٩	فانک	١٤٣/٣٧٣	فانهض
٨٤/١٣٨	فان یقل	٧١/١٠١	فانی رایت
١٧٥/٣٢٢	فترت	٣١/٣٧	فابر
٧٩/١٢٢	فما انت	٢/١	فانبک

شماره/صفحة	صدریت	شماره/صفحة	صدریت
١٢٦/٢٢١	قد اتفق	١٨٤٩٧٨/٣٢٨	فصل
٢٠٥/٣٩٦	قد يقط	١٨١/٣٣٤	في كنه
٢٠٣/٣٩١	قلت زوري	٨٠/١٢٤	فهو كالشمس
٢٠٣/٣٩١	قلت فالليل	١٦٣/٢٩٥	فان يكن
١٧٣/٣١٥	قضيب	١١٦/١٩٤	فيها خطوط
١٩١/٣٩٥	قل لاحلى	١٠٦/١٨٠	فاصلت
١٧٩/ب٣٣١	قد جاءنا	١٠٨/١٤٥	فاطباقا
٢١٧/٤٠٩	قياما	١٩٧/٣٧٧	قتلت
١٢٧/٢٢٤	قد بعثنا	١٧٣/٣١٤	فالشمس
٨٤/١٣٨	تصرت	٢٠٦/٣٩٩	فليت طالعة
٤٦٤ الف/٤٤٥	قد أصيحت	١٨٦/٣٢٨	تعمل القضية
١٧٧/٣٢٦	قالت	٢٢٠/٤١٥	فالضيّت
٥٤/٨١	قد اقضت	٨١/٢٧	فانك كالليل
٣١/٣٤	قرروا جارك	٧٠/١٠٠	فاصيحت
٣٠/٤٨	قد رفع	٦٦/٩٠	فغدا
٧٩/١٢٤	قد سمعنا	١٧٠/٣٠٦	فلهذا
٣٢/٥٨	قالوا اينظم	١٧٩/٣٣٠	فلماخاف
٢٢٢/٤٢٠	قوم هم	١٢٧/٢٢٧	فكانها
١٠٥/١٧٩	كان عينيه	١٧٨/٣٢٨	فاظظر
١٩٨/٣٧٩	كانها الشمس	١٧٩ ٣٣١	فكانما
١٠١/١٧١	كانها فضة	١١٠/١٨٦	فلا
٤٥/٧٠	كلامها	١٨١/٣٣٥	فماعجمتني
٣١١/٤٦	كان الشباب	١٧٤/٣١٨	فلولم تغر
٦٥/٨٧	كالبلدر	(ق)	
١٩٥/٣٧٢	كبرت	٨٤/١٣١	قلت لعن
١٣٢/٢٥١	كان الدموع	٢٠٢/٣٨٩	قرب الندى
١٣٢/٧٨	كان عيون	١٨٢/٣٣٦	قالوا طواه
٨٠/١٢٥	كالبلدر	٢٠٢/٣٩٠	قلت
٨٠/١٣٥	كالبلدر لا	٢٠٢/٣٩٠	قال
٦٢/٨٦	كمابرقت	١٧٥/٣٢٠	قالوا اشتكت
١٣١/٢٤٢	كان سيوفه	٢٤٧ ٤٤٥	قد أصيحت
		١٩٤/٣٧٠	قامت تظللني

صدريت	شماره/صفحة	صدريت	شماره/صفحة	صدريت
كانوا ضوء	١٨٠/٣٣٢	كل امرء	١١٨/١٩٨	كانما المريخ
كالذى	٩٣/١٥١	كان سيف	١١٨/١٩٨	كانه أصبح
(ل)	١١١/١٨٨	لانكعن	١٠٢/١٧٢	كانه و كان
لم تلق	١٣٤/٢٥٦	لم يحصل	١٩٢/٣٦٩	كانه عاشق
لها حدق	٢٢٣/٤٢٥	لا يسلم	٢٢٣/٤٢٥	كلنا
لزموا	٩٦/١٥٧	لاتعلق	١٠٧/١٨١	كانه مستعد
له منظر	١١٢/١٩٠	لشن صفت	١٠٣/١٧٣	كم عالم
لمسودتي	١٠٧/١٨٢	لم ار	١١٥/١٩٢	كان الناس
لوعلم	١٢٦/١٦٢	لم يغفر	١٨٢/٣٣٩	كانك
لما ينضر	١٨٧/٣٥٥	لا يكمل	١٨٣/٣٤٠	كان صيل
لم تحرك	٢٠٢/٨٧	لويشا	١٨١/٣٣٤	كانها بوقعة
لامرى	١٠٢/١٧٢	لما همت	١٢٩/٢٣٥	كانها جو
لولم تكن	١٣١/٢٤٧	لما تعرى	١٣١/٢٤٧	كان مثار التقى
لما تعرى	٢١٧/٤١٠	لشن صفت	١٠٧/١٨٢	كان في غدرانها
لولا اشتغال	٣٢/٥٥	لعمرك	١٠٣/١٧٣	كان قلوب الطير
لوهجي	٥٤/٨٠	لوجهى	١٢٦/١٦٢	كان الثريا
لنفسها	١٠٩/١٢٣	لعنك	١٨٢/٣٣٩	كان السحاب
لعنك	١٣٣/٢٥٢	لعنك	١٨٣/٣٤٠	كانه صب

شماره/صفحة	مصدر بيت	شماره/صفحة	مصدر بيت
٦٨/٩٨	مالعب	١٣٤/٢٥٦	لوكانى
١٩١/٣٦٥	ساترى	١٣٣/٢٥٢	لم تر
١٧١/٣٠٩	ساترى نعمة	٢٠١/٣٨٤	لم يبر
٢٠٩/٤٥٢	سکرمه	١٩٩/٣٨٠	لا خلامنه
٦/٩	مازلت	٢٢٣/٤٢٥	لظمك
٧٨/١١٩	مثل الهلال	٢١٩/٤١٣	لم تلق
١٨٩/٣٥٨	سغرم	١٩٦/٣٧٤	لاتعجبوا
١٠/١٩	سamas	٩٦/١٠٩	لهالقط
١٤٢/٢٧١	شرفات	٧٨-٣٨٠ / ١١٨	لغدا
٨٢/١٣٣	من النفر	١٧٧/٣٢٨	للرجس
١٨٠/٣٣١	ستهلا	١٧١/٣٠٨	ليس العجائب
١٥٧/٢٩٠	مازال يهنى	١٦٥/٢٩٩	لاتذكرى
٤٢/٦٧	مازلت	١٠١/١٦٩	للبرق
١١١/١٨٩	من كل عال	٦٥/٨٨	لعمرك
١١٨/١٩٧	منصرف	١٧٩/٣٢٩	لم يظلووا
١٠٤/١٧٧	مداهن	١٧٣/٣١٤	لاترکن
٢٢٣/٤٢٥	مددت	١٢٣/٢٠٨	لدى فرجس
١٢٢/٢٠٧	منمنمة	١٩٩/٣٨٠	لاتسلنى
١٧٤/٣١٨	سلامى	١٤٤/٢٢٧	لاتجتمعوا
٨٤/١٣٨	مقالات	١٤٤/٢٧٧	لاتخلطوا
١٨٢/٣٣٦	ماهيف	١٨٧/٣٥٥	لما راونا
١٩١/٣٦٥	مايذأ	١٨٩/٣٥٨	لابذوق
٢٢٤/٤٢٥	سلات	٧٨/١١٨	لهفى
١٨٠/٤٣٣	ماكانت	١٣٣/٢٥٢	لوكت
٧٩/١٢٤	مكرمات	٧٦/١١٤	لهاليكم
٨٦/١٤١	مني النفس	(م)	
١٨٨/٣٥٧	مايه	٢٤٧ الف/٤٤٥	من ان رات
١٢٥/٢١٦	كعن	٩٢/١٤٨	مائاتنى
٢٠٠/٣٨٤	مارايانا	١٠/١٨	منزلتى
١٨٦/٣٥٣	مات	١٦٣/٢٩٥	مالفضل
٢٢٠/٤١٦	مررت		

عنوان/صفحة	عنوان/صفحة	عنوان/صفحة	عنوان/صفحة
١٥٧/٢٨٩	و اذا ساردت	١٩٢/٣٦٨	بلغ
٥٣/٧٧	وقدلاح	١٤٢/٢٧٠	موحش
٣٤/٩١	وفى الرقاب	١٨٤/٣٤٣	مالى ارى
١٥١/٢٨٣	وفى العبرة	١٩٣/٢٩٥	ما الفضل
١٦٢/٢٩٣	وما الحسب	١٢٩/٢٣٢	منمنمة
٣٠/٥١	وقرئ الله	(ن)	
٢٣٢/٤٣٢	ولكن	٣/٤	نظراه
٢٣/٣٩	و ذات	١٠٨/١٨٣	نشرت
٦٧/٩٤	وين يك	٢١٦/٤٠٨	نبشت
١١/٢٣	وكم غرزا	١٨٠/ب٣٣١	نختال
١٧/٢٨	و فاحما	١٥٨/٢٩١	نعمه
٤٥/٧١	وقدمت	٣١-٣٤/٥٢	قريرهم
١٢٤/٢١٤	وكانما	١٩٨/٣٨٠	نعمه
٦/٨	وهو	(و)	
١٢٥/٢١٥	ويضاء	١٢٦/٢٢٢	و تولد
١٣/٢٥	ولاقفينا	٩١/١٤٧	وكف
٢٣٣/٤٣٤	وان يدى	١٨٧/٣٠٠	وحن
٥٥/٨٤	وان من	١٣٠/٢٤٠	و تحالف
٢٣٨/٤٣٨	وشيب	٤٢/٦٥	وانت انزر
٤٨/٧٤	وما بد	٥٤/٧٩	واري الثريا
٢٥/٤٢	وندأة زيج	٧٢/١٠٣	فلوم
٢٧-١٦/٢٦	وعرى	١٨/٣٠	والعشو
٦٨/٩٦	وما المآل	٤٠/٢٤	و مامثله
٣١/٣٧	واشاعت	١٦٣/٢٩٥	و وزن كل
٧١/١٠١	وطول	٢٤٥/٤٤١	وحلاك
٢٥٨/٤٥١	واستب	١٠/١٧	وهب لى
١٠/١٧	وكل غنى	٥٤/٨٠	وتروم
٢٧-١٦/٢٦	وعرى	٣٠/٥٠	واقري
١٠١/١٧٠	وترى	٢٤٠/٤٤٠	وتعى له
٩٤/١٥٤	وكان محمر	٢٠/٣٣	ولوكت
٩٨/١٦٤	ومقلة		

صدریت	شماوه/صفحة	صدریت	شماوه/صفحة	شماوه/صفحة	صدریت
ورزقت	٩٢/١٤٨	وزن كل أمراء	١٦٣/٢٩٥	و زن كل أمراء	١٦٣/٢٩٥
و سقط	٩٥/١٥٦	وجهه	١٢٧/٢٢٤	والصبع	١٢٧/٢٢٦
وانجدتم	٨/١١	واستقبلت	٢٠٣/٣٩٢	وللفواد	٩٦/١٥٨
والشيب	١١٩/٢٠	ومالك	٢٢٤/٤٢٥	وعد	٢٠٢/٣٩٠
وكان اجرام	٩٤/١٥٥	وادهم	١٢٧/٢٢٥	وطاف بها	١٠٤/٢٧٦
ونضنض	٩٣/١٥٢	ويبد	١٣٨/٢٦٦	ويد بالصبح	١٣٨/٢٦٦
وكان البرق	٩٣/١٤٥	وبابنة	١٢٥/٢١٦	وماريح	١٧٣/٣١٣
ومثل	٢٢٢/٤٢٣	وعيون	١٢٥/٢١٠	والورود	١٧٨/٣٢٨
ويذر	٢١٢/٤٠٣	وقابلتها	١٢٨/٢٣٠	وكان نوارها	١٢٤/٢١٤
وان احسن	١٦٨/٣٠٤	وكان الشمس	١٣٧/٢٦٥	وجسمك	١٧٦/٣٢٥
وكم سبقت	١١/٢٣	لمايل	١٣٧/٢٦٤	وادهم	١٧٩/٢٢٥
وبياض	١٦٦/٣٠١	وكان السماء	١٨٢/٣٣٨	ولاح	١٨٣/٣٤٢
وجواة	٧٦/١١٥	ولاراتعاد	١٨٢/٣٣٦	ولارتعاد	١١٦/١٥٥
وكنا	١٦٩/٣٠٥	وكان	١٧٤/٣١٧	وكان	١٢٤/٢١٤
وكان البرق	٩٠/١٤٥	وحاربني	١٢٤/٢١٤	وكان لمع	١٢٤/٢١٢
وسيفي	١٢٤/٢١١	وسارية	١٢٣/٢٠٩	والاتحوان	١٢٣/٢٠٩
ولا زورية	٧٤/١٠٧	وكان المطر	٢١٤/٤٠٤	وكان النجوم	٢١٤/٤٠٤
ولقد اخطا	١٧٦/٣٢٣	واستطينا	١٨٦/٣٥٢	ويندرین	١٨٦/٣٥٢
ولا يروغك	١٧٧/٣٢٧	وحسن دراري	١٤١/٢٦٩	والشمس	١٤١/٢٦٩
وفلا	١٤٣/٢٧٥				
والصارم	١٦٧/٣٠٢				
وحمل	١٠٤/١٧٦				
وحتى حسبت	١٢١/٢٠٢				
وذكرت	٢٣/٤٠				
وبامثله	١٢/٢٤				
وغثيت	٩٢/١٤٨				
ونعم	٢٧/٤٥				
و وضع الندى	١٦٤/٢٩٨				
وما الحسب	١٦٢/٢٩٣				
و كان النجوم	١٣٩/٢٦٧				
ويندرین	٢٠١/٣٨٨				
والشمس	٩٣/١٥٠				

شماره/صفحة	صلة ربيت	شماره/صفحة	صلة ربيت
٢٠١/٣٨٦	وغاب قمير	١٧٦/٣٢٤	ومنازل
١٤٣/٢٧٤	وارض	١٩٤/٣٧١	وماعاينوا
١٢١/٢١٣	والصبيح	١٩١/٣٦٤	واحتملت
١٢٩/٢٢٥	والماء	١٨٦/٣٥١	والورود
١٨٧/٣٥٦	وتشرة	١٩١/٣٦٤	واحتملت
١٩٢/٣٦٧	ويقصد	١٨٠/٣٣٣	وانتها
١٤١/٢٦٨	ولقد	١٢٨/٢٩	وبما
١٨٥/٣٥١	بتسو اذا تعرى	٢٨٤/٣٤٥	ورحمت
٢١٩/٤١٤	واهتز	١٨٧/٣٥٣	واذا اردت
٢١٩/٤١٤	وباه	٨١/١٢٧	وماالتانيث
١٨٠/٣٣٢	وماء	٢٢٤/٤٢٥	وانني
١٢٤/٢١٣	ومازال	٨١/١٢٦	وهن
١٣٢/٢٥٠	وريحا	١٨٥/٣٥١	وانظرالي
١٢٤/٢١٣	وكنافري	١٤٠/٢٦٦	ويبدالصباح
٢٠٤/٣٩٤	واذا الفزانة	١٩٥/٣٧٣	ولم ار
١٢٦/٢١٩	واذا الرياح	١٤١/٢٩٩	وقد زادها
١٠٠/١٦٨	وتارة	١٩٥/٣٧٣	ولم ار
٧٨/١٢١	واعرت	١٨٥/٣٥٠	والصبيح
١٨٩/٣٦٠	ولم يجتمع	١٢٧/٢٢٤	والذى
٢٠٠/٣٨٣	والله	٨٢/١٣٥	ولذا اسم
٧٩/١٢٤	والسلوك	٢٠١/٣٨٥	وتوق
٢٩٦/٥٦	وقد نثرتهم	١٣٠/٢٤١	واهدى
١٣٠/٢٣٦	وترى الجداول	٧٩/١٢٤	واذا نعن
١٣١/٢٤٥	وتراه في	٢٢٥/١٢٧	وماالتانيث
٢٢١/٤١٩	والشعر	٢٢٣/٤٢٥	ولما
٢٢٩/٤٢٩	وقلن	٥٤/٨٢	وشمعت
٢٠٠/٣٨١	وجدت	١٣٥/٢٦٠	ورفتنا
١٣٢/٢٤٩	ولاحت	١٣١/٢٤٤	واسنة
١٣١/٢٤٦	وتراه يعني	٢٣٠/٢٣٧	وفي الجداول
٢٢٤/٤٢٥	وتتشعل	١٣١/٢٤٢	وكم خرف
٢٢٤/٤٢٥	ولكتني	١٩٢/٣٦٩	ياآل

صدريت ورمانه	شماره/صفحة	يرى الكلمة	٢٢١/٤١٧
يعطي	١٢٩/٢٣٢	يسارق	٢٢٣/٤٢٤
يصاحب	(٥)	يتلوازريا	٥٤/٨١
يزورالاعادى	١٩٠/٣٦١	يابنى	٢١٥/٤٠٥
يتشفن	١٨٤/٣٤٣	ينجيك	٩/١٤
يداى	١٠٣/١٧٤	يمدون	١٠/٢٠
يتعرشن	١٤٥/٢٨٠	يابن الكواكب	١٥١/٢٨٤
يتحاجب	٨٣/١٢٧	يابيها القاضى	١٤٥/٢٨٢
يقتاعها	١٨٢/٣٣٧	يتابع	٩٦/٩٠
يقص	٢١٦/٤٠٦	يعقى جلوس	١١٠/١٨٧
يعانى	٢٢٢/٤٢١	يمشون فى	١٢٥/٢١٧
يشكتون	١٠٩/١٨٥	يعشى عن المجد	٩/٩
يعاقن	١٠٨/١٨٤	ياشبيه	١٨٤/٣٤٤
يزداد	٢٣٣/٤٣٥	يقول	١٠٦/١٨٠
يعططن	٢٧٠/٤٠٣	هب من	٤٢/٦٦
ينهى	١١٢/١٩٠	هون عليك	٢٣٥/٤٣٧
	٧٨/١٢٠	هذى النجوم	١٧٨/٣٢٨
	١٢٨/٢٣١	هن العمام	٨/١٢
	١٧٨/٣٢٨	هوزاك	١٧٩/٣٢٣

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)