

مفهوم «اراده»: جایگاه و کارکرد آن در فرایندهای بدیعی

با تکیه بر مفهوم قصدگرایی در کاربردشناسی زبان*

حسن رحمانی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اراک

قاسم مختاری**

دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اراک

محمد جرفی

استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اراک

ابراهیم اناری بزجلویی

دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اراک

محمود شهبازی

دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اراک

چکیده

اراده گرایشی درونی است که آدمی را به انجام کاری برمی‌انگیزد. مراد از این مفهوم در دانش‌های زبانی، تحقق اراده متکلم هنگام ایراد کلام است؛ بدین معنا که متکلم کلام خود را آگاهانه ایراد کند و در حالت‌هایی همچون خواب، مستی و جنون نباشد. ظاهر برخی سخنان بلاغیون محتمل معنای غیرارادی بودن فنون بدیعی است. پژوهش حاضر برآن است تا با رویکردی کاربردشناختی و تکیه بر روشی توصیفی - تحلیلی، به تبیین جایگاه و کارکرد مفهوم

*این مقاله مستخرج از رساله می‌باشد.

** نویسنده مسئول: q-mokhtari@araku.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۳/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۲۴

اراده در برخی فنون بدیعی پردازد و اهمیت آن را در فرایند پیدایش این فنون روشن کند. از این رهگذر، سعی شده هم سخنان بزرگان بلاغت به‌طور صحیح تبیین شود و هم با تفکیک و تجزیه فنون بدیعی بر مبنای مفهوم اراده، تصویر کامل‌تر و روشن‌تری از روند آفرینش این فنون، از مرحله پیدایش در نزد متکلم تا مرحله دریافت و خوانش توسط مخاطب، فراهم آید. نتایج بررسی نمونه‌ای شش فن بدیعی مشاکله، مدح شبیه به ذم و ذم شبیه به مدح، اسلوب حکیم، توجیه، مذهب کلامی و مبالغه حاکی از آن است که مفهوم اراده در آفرینش فنون مذکور نقشی اساسی داشته؛ چنان‌که عدم نظر داشت این مفهوم در فنون مذکور، ارزش و ماهیتشان را از اساس مخدوش می‌کند. همچنین حمل سخنان بلاغیون بر غیرارادی بودن فنون بدیعی امری غیرموجه بوده و «قصد» در این‌گونه سخنان نه هم‌سنگ با مفهوم «اراده»، بلکه ذیل مفهوم «تصنع و تکلف» و در برابر «طبع» به‌کار رفته است.

واژه‌های کلیدی: کاربردشناسی زبان، قصدگرایی، مفهوم اراده، فنون بدیعی.

۱. مقدمه

قصدگرایی^۱ مفهومی بنیادین در کاربردشناسی زبان^۲ به‌شمار می‌رود؛ تا بدانجا که برخی از این رویکرد با عنوان «منظورشناسی» نیز یاد می‌کنند. اهمیت قصدگرایی در کاربردشناسی، به‌عنوان شاخه‌ای از زبان‌شناسی معاصر که به مطالعه زبان حین کاربرد و در ارتباط میان سخنوران می‌پردازد (بوجدادی، ۲۰۰۹: ۱۵۱)، از این روست که قصد، جوهره هر ارتباط و تعاملی است و اساساً بدون نظر داشت آن نمی‌توان ارتباطی را متصور شد؛ زیرا ارتباط زمانی تحقق می‌یابد که مخاطب بتواند براساس عناصر لغوی و غیرلغوی، قصد متکلم را دریابد (بحیری، ۲۰۰۵: ۲۶۴).

قصدگرایی اصالتاً مفهومی فلسفی است که در قرون وسطی توسط فلاسفه مدرسی ظهور یافته و در میان فلاسفه معاصر، به‌ویژه پدیدارشناسان، محل اهتمام و گفت‌وگوهای فراوانی قرار گرفته است. این مفهوم از منظر خاستگاه فلسفی خود، بر

توانایی ذهن در توجه به اشیا و بازنمایی‌شان دلالت دارد (إسماعیل، ۲۰۰۷: ۱۵۱). به سخن دیگر، هرگونه ارتباطی که ذات و ذهن آدمی با جهان خارج و واقعیت‌های پیرامونی خود برقرار می‌کند، شکلی از قصدگرایی است (سیرل، ۲۰۱۱: ۱۲۱). براساس این تعریف، تمام حالات درونی آدمی، از جمله اعتقادات، امیال، مقاصد، آرزوها، ادراکات حسی و نیز احساساتی همچون محبت، نفرت و ترس، در قلمروی قصدگرایی جای گرفته و قصد به معنای لغوی آن، تنها یکی از مصادیق قصدگرایی است (همان‌جا).

فلاسفه کاربردشناسی زبان همچون ویتگنشتاین متأخر،^۳ جان آستین،^۴ پل گرایس،^۵ پیتر استراوسن^۶ و جان سرل^۷ که برخلاف فرم‌گرایان، جایگاهی محوری برای متکلم و مقاصدش در روند کلام و فرایندهای معنایی آن قائل هستند، به طرح اصل قصدگرایی در زبان پرداخته و از اهمیت و ضرورت بسیار آن در مباحث زبانی سخن گفته‌اند (إسماعیل، ۲۰۰۵: ۱۱)؛ چنان‌که جان آستین این اصل را با الهام از ادموند هوسرل^۸ و دیگر پدیدارشناسان به‌منظور فهم کلام متکلم و تحلیل عبارت‌های زبانی به‌کار گرفت (صحراوی، ۲۰۰۵: ۱۰) و شاگردش جان سرل نیز توجه بسیار ویژه‌ای به کاربری این مفهوم در بررسی مسائل زبانی مبذول داشته است؛ تا جایی که این مفهوم از ارکان نظریه کنش‌های گفتاری^۹ متعلق به این دو فیلسوف زبان به‌شمار می‌رود.

قصدگرایی در زبان‌شناسی معاصر بر این باور استوار است که متکلم هنگام سخن گفتن می‌کوشد تا از مجرای کلام خود، شیء معینی را محقق سازد؛ بدین معنا که وی از ایراد کلام خود چیزی را قصد می‌کند و مخاطب فقط زمانی می‌تواند کلام متکلم را بفهمد که متوجه قصد وی گردد. بر این اساس، تعبیر عاری از قصد لغویاتی بیش نبوده و اساساً ارزش زبان در قصد نهفته است (لحکیم بنانی، ۲۰۰۳: ۲۸)؛ از همین رو به‌باور گرایس، هر ادعای زبانی فقط به این دلیل معنا دارد که بیانگر اندیشه‌ای ملموس

یا قصد فردی است که آن عبارت زبانی را به کار برده است، نه اینکه یک گزاره را بیان می‌کند (لایکن، ۱۳۹۵: ۱۶۰).

همچنین قصدگرایان بر این باورند که شناخت و فهم معنا بدون نظرداشت نیات و مقاصد متکلم ناممکن است؛ به همین دلیل گرایس با تفکیک معنای حرفی کلام از قصدی که متکلم در ورای کلام خود اراده کرده است، با عنوان معنای متکلم^{۱۰} سخن می‌گوید. به‌باور وی، معنای جمله را باید در ذهن متکلم جست؛ درواقع تبیین آن از طریق وضع ذهنی متکلم امکان‌پذیر است (صفوی، ۱۳۹۴: ۱۶۳).

مسئله قصد در پژوهش‌های زبانی معمولاً از دو جنبه اساسی مطالعه و بررسی می‌شود: ۱. قصد به مفهوم اراده؛ ۲. قصد به مفهوم معنای کلام. البته گاهی میان قصد و هدف نیز خلط شده است و از قصد مفهوم هدف نیز اراده می‌شود (ر. ک: شهری، ۲۰۰۴: ۱۴۹)؛ بنابراین به‌طور کلی می‌توان گفت قصد در مباحث زبانی ممکن است بر یکی از سه مفهوم «اراده، معنا و هدف» دلالت داشته باشد.

در پژوهش حاضر برآنیم تا به بررسی جنبه نخست، یعنی قصد به مفهوم اراده، بپردازیم و جایگاه آن را در فنون بدیعی نمایان کنیم. در این راستا، نخستین پرسش این خواهد بود که آیا فنون بدیعی ارادی و برخاسته از قصد متکلم هستند یا غیرارادی بوده و ناآگاهانه بر زبان جاری می‌شوند.

سخنی از عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱ق)، اصلی‌ترین استوانه بلاغت اسلامی، بستر مناسبی برای طرح چنین پرسشی است. وی در کتاب *أسرار البلاغه* درباره فن «جناس» می‌نویسد: «كان أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه، وأحقه بالحسن وأولاه، ما وقع من غير قصد من المتكلم إلى اجتلابه، وتأهّب لطلبه»^{۱۱} (الجرجانی، ۱۹۹۱: ۱۱). چنان‌که بلاغی معاصرش، ابن‌سنان خفاجی (۴۶۶ق) نیز سخنی شبیه این داشته و درباره فن «طباق» آورده است: «وهذا الباب يجرى مجرى المجانس ولا يُستحسن منه إلا ما قلَّ و وقع غير مقصود»^{۱۲} (الخفاجی، ۱۹۸۲: ۲۰۰). أسامه بن منقذ (۵۸۴ق) نیز در معرفی فن «استطراد»

همین روش را درپیش گرفته و با این پیش فرض که شعر شاعران متقدم افصح از شعر شاعران متأخر است، چنین نوشته: «هو أن تمدح شيئاً أو تذمه، ثم تأتي في آخر الكلام بشيء هو غرضك في أوله، وهو في أشعار المتأخرين بالقصد، وفي أشعار المتقدمين بالطبع»^{۱۳} (ابن منقذ، ۱۹۶۰: ۷۵).

با اینکه ظاهر این سخنان محتمل معنای «غیرارادی بودن فنون بدیعی است»، باور ما این است که فنون بدیعی شایسته و بایسته است که از اراده متکلم برخاسته باشد و آگاهانه و در پاسخ به اهداف خاص وی به کار رود؛ چنان که کاربرد ارادی و آگاهانه این فنون را باید نشانه نبوغ و قدرت ذهنی بالای متکلم برشمرد. از این رو خواهیم کوشید تا با بررسی نمونه‌هایی از فنون بدیعی، به تبیین جایگاه و کارکرد اراده متکلم در فرایند پیدایش این فنون پردازیم و نیز پیامدهای نظر داشتن و نادیده گرفتن مفهوم مذکور در این فرایندها را متذکر شویم تا از این رهگذر بتوانیم هم تناقض موجود میان این سخنان و باور خویش را رفع کنیم و هم اینکه با تفکیک و تجزیه فنون بدیعی بر مبنای مفهوم اراده، تصویر کامل‌تر و روشن‌تری از روند آفرینش این فنون، از مرحله پیدایش در نزد متکلم تا مرحله دریافت و خوانش توسط مخاطب، فراهم آوریم.

جهت تحقق اهداف پژوهش، رویکرد کاربردشناختی را درپیش گرفته و با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی پژوهش را در چند بخش نگاشته‌ایم؛ بدین سان که ابتدا مفهوم اراده و نیز اهمیت و جایگاه آن را در میان دانش‌های زبانی همچون نحو، اصول، فقه و احکام اسلامی بررسی کرده و سپس وارد بخش اصلی پژوهش شده و با بررسی مواردی منتخب از فنون بدیعی به تبیین عملی جایگاه مفهوم اراده در پیدایش این فنون پرداخته‌ایم. در ادامه به رفع شبهه «غیرارادی بودن فنون بدیعی» که از ظاهر برخی سخنان بزرگان بلاغت فهمیده می‌شود، همت گماشته و در پایان نیز مهم‌ترین نتایج پژوهش را ارائه کرده‌ایم.

۱-۱. پیشینه تحقیق

چنان‌که گذشت، «غیرارادی بودن فنون بدیعی» معنای احتمالی است که از ظاهر برخی سخنان بلاغت‌پژوهان فهمیده می‌شود. در این راستا، برخی بلاغت‌پژوهان به بررسی این سخنان اهتمام داشته و به تبیین آن‌ها پرداخته‌اند که مهم‌ترین‌شان عبارت‌اند از: عید بلع در کتاب *قضیه الطبع و التكلف فی التراث النقدي والبلاغي قراءة جدیدة* (۱۹۹۵: ۱۵۳-۱۵۹) کتاب خود را به بحث دریاب مسئله طبع و تکلف در علم بدیع اختصاص داده و این‌گونه سخنان از بزرگان بلاغت را در راستای مذموم بودن تکلف دانسته است.

أحمد مطلوب و کامل حسن البصیر در کتاب خود با عنوان *البلاغة و التطبيق* (۱۹۹۹: ۴۱۸-۴۱۹) با اشاره به سخنان عبدالقاهر جرجانی درباره فنون بدیعی، شروط چهارگانه‌ای را از سخنان وی استنباط نموده‌اند؛ ازجمله آنکه این فنون باید برخاسته از طبع و به دور از تصنع و تکلف باشد.

وجه اشتراک میان آثار نام‌برده و پژوهش حاضر در آن است که سخنان مذکور را بر «مذموم بودن تصنع و تکلف در فنون بدیعی» حمل نموده و بدین‌گونه پیش‌دستانه راه را بسته‌اند بر کسانی که بخواهند این سخنان را حمل بر «غیرارادی بودن فنون بدیعی» کنند. اما گفتنی است که هدف هیچ‌یک از این آثار طرح موضوع «ارادی بودن فنون بدیعی» نبوده؛ بلکه صرفاً خواسته‌اند عیب «تحمیل و مقدم کردن فنون بدیعی بر معنا» را متذکر شوند. بنابراین وجه تمایز پژوهش حاضر با دیگر آثار در آن است که جدای از تبیین مراد بلاغت‌پژوهان، به طرح موضوع «ارادی بودن فنون بدیعی» اهتمام ورزیده و با تکیه بر مفهوم اراده، به تجزیه و تحلیل فنون بدیعی پرداخته و تبیینی نو از این فنون ارائه داده است که این امر در نوع خود نظیر نداشته و کاملاً نوآورانه است.

شایان ذکر است در حوزه‌های دیگری همچون نحو، اصول و تفسیر، پژوهش‌هایی با هدف معرفی مفهوم اراده و تبیین جایگاه آن صورت گرفته است که به منظور شناخت بیشتر جایگاه مذکور در دانش‌های زبانی، به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

استراتیجیات الخطاب - مقاربة لغوية تداولية اثر عبدالهادي الشهري (۲۰۰۴) مهم‌ترین کتابی است که با اتخاذ رویکرد کاربردشناختی به مطالعه مفهوم اراده در کلام پرداخته است. وی به‌طور ویژه از مفهوم اراده سخن گفته و با اشاره به برخی مظاهر آن در علمی همچون اصول و نحو، آن را عنصری اساسی در کلام معرفی کرده است (الشهري، ۲۰۰۴: ۱۸۹-۱۹۵). شایان ذکر است که این کتاب سر منشأ آثار دیگر قرار گرفته؛ به‌طوری که نویسندگان دیگر غالباً به تکرار نوشته‌های این کتاب پرداخته و تقریباً مطلب جدیدی بدان نیفزوده‌اند.

التصديّة في التراث الأصولي في ضوء علم اللغة النصّي عنوان کتابی است از حمادة أحمد محمد إسماعيل (۲۰۱۴: ۲۹-۱۰۵) که به بررسی مفهوم اراده نزد اصولی‌ها و تأثیر این مفهوم در داده‌های علم اصول نظر داشته است. نتایج این پژوهش حاکی از توجه ویژه اصولی‌ها به مفهوم اراده در مباحث اصولی بوده و نشان می‌دهد که آنان همواره مباحثی همچون انواع و درجات اراده را در آرای خود لحاظ کرده‌اند.

التصديّة في الموروث اللساني العربي رساله دکتري دلال وشن (۲۰۱۵) است که در آن، نظریه قصدگرایی به‌ویژه جلوه‌های آن در میراث زبان عربی را واکاوی کرده است. وی دراقع گفته‌های الشهري درباره مفهوم اراده را تکرار کرده است (و شن، ۲۰۱۵: ۶۱-۶۴).

«ارادة المتكلم و مقاصد الكلام في كتاب سيبويه مقاربة تداولية» عنوان مقاله‌ای است از علي بن موسى بن محمد شبير (۲۰۱۶) که در آن به بررسی اراده متکلم و نقش و تأثیر آن در ساختارهای نحوی همچون تقدیم، تأخیر، ذکر، حذف، الغاء، اعمال و... در کتاب

سیبویه پرداخته و از عنایت و توجه خاص سیبویه به تأثیر اراده متکلم در ساختارهای نحوی پرده برداشته است.

۲. اراده: مفهوم و جایگاه آن در دانش‌های زبانی

بنابر تعریفی فلسفی، اراده «بیانگر شوق و گرایش در درون آدمی است که وی را برای انجام کاری برمی‌انگیزد؛ طوری که با تحقق فعل، آن شوق و گرایش نیز به سر آمده و مراد حاصل می‌شود» (صلیبی، ۱۹۸۲: ۱/۵۷). بر همین اساس، فعلی که از روی اراده آدمی انجام می‌شود، فعل ارادی است و در غیر این صورت، آن را غیرارادی می‌نامند.

مراد از این مفهوم در دانش‌های زبانی، «حصول و تحقق اراده متکلم به‌هنگام تلفظ و ایراد کلام است» (الشهری، ۲۰۰۴: ۱۴۹)؛ بدین معنا که متکلم کلام خود را بر مبنای خواست آگاهانه‌اش ایراد کند. براساس این مفهوم، باید محرز شود که متکلم حقیقتاً قصد ایراد آن کلام را داشته و در حالاتی غیرهشیارانه، همچون خواب، مستی، جنون، سهو و غفلت، نبوده است.

بنابراین بسیاری از نحوی‌ها بر مداخلیت اساسی قصد به مفهوم اراده در تعریف کلام و تمایز آن با دو اصطلاح قول و جمله تصریح داشته‌اند. چنان‌که سیبویه (۱۸۰ق) و جمهور علمای نحو وجود قصد را در تحقق کلام شرط دانسته‌اند (ر. ک: السیوطی، ۱۹۸۳: ۴۹). ابن هشام (۷۶۱ق) کلام را «القول المفید بالقصد» (۱۹۹۱: ۴۳۱) می‌داند که به‌باور شارحان، قید «بالقصد» در این تعریف به‌منظور احتراز از سخن شخص خوابیده یا مانند آن که سخنش عاری از قصد است، آورده شده است (الشمی، ۲۰۱۲: ۲/۵).

در میان اصولی‌ها نیز، این مفهوم از بسامد بسیار زیادی برخوردار بوده و ضمن مباحث گوناگونی، از جمله الفاظ، بسیار مورد توجه قرار گرفته است؛ چنان‌که شهید صدر ضمن مبحث الفاظ، وجه تمایز میان استعمال و دلالت تصویری را در این نکته

می‌داند که در استعمال، «ارادهٔ بیانی متکلم» شرط اصلی است (ر. ک: الهاشمی الشاهرودی، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۳۱)؛ یعنی آنچه سبب عبور از مرحلهٔ دلالت تصویری می‌شود و استعمال را شکل می‌دهد، ارادهٔ متکلم بر ایراد کلام است. وی از تحقق این اراده با عنوان ارادهٔ استعمالیه یاد کرده است: «ارادهٔ استعمالیه ارادهٔ تلفظ به لفظ است؛ از آن جهت که لفظ صلاحیت ایجاد معنا در ذهن مخاطب را دارد» (همان‌جا). خصوصیتی که شهید صدر دربارهٔ (دلالت تصویری) ذکر می‌کند، دقیقاً همان است که جان آستین برای کنش لفظی/ بیانی^{۱۴} لحاظ کرده است؛ چراکه در هر دو مفهوم، بیان واژگانی معنادار بدون نظر داشت ارادهٔ متکلم لحاظ شده است (ر. ک: شهری، ۲۰۰۴: ۱۹۱؛ الحسنای، ۲۰۱۶: ۱۶۲). آنچه سبب عبور متکلم از دلالت تصویری به مرحلهٔ استعمال و درواقع ارادهٔ استعمالی می‌گردد، ارادهٔ متکلم است که در نزد آستین، در مرحلهٔ کنش منظوری/ ضمن بیانی^{۱۵} مطرح می‌شود.

بی‌شک پذیرش و قلمداد این مبنا در آرا و احکام فقهی نیز که عرصهٔ رهاورده‌های تفکر اصولی است، خودی نشان خواهد داد؛ چنان‌که سیوطی (۱۹۸۳: ۸-۵۰) ذیل عنوان الأمور بمقاصدها، نخستین قاعده از پنج قاعدهٔ مبنایی احکام فقهی را قصد و اراده برشمرده و جوانب گوناگونی برای آن مطرح کرده است. جالب آن است که وی در قسمتی از کلام خود به مسئلهٔ تلاوت آیات واجب السجده توسط حیوانات دست‌آموز همچون طوطی سخن‌گو اشاره کرده و گفته است که در صورت وقوع چنین امری، سجده بر شنونده واجب نیست؛ چراکه تلاوت پرنده از روی اراده و قصد صورت نمی‌گیرد (همان، ۵۰).

۳. اراده: اساس و زمینه‌ساز ارتباط‌های زبانی

آنچه تاکنون دربارهٔ مفهوم اراده ذکر کردیم، حداقل دو نکتهٔ اساسی را تداعی می‌کند:

۱. تحقق اراده در کلام مقتضی علم و آگاهی متکلم است؛ بدین معنا که متکلم آگاه باشد و بداند که چه و چرا می‌گوید. گاهی ممکن است متکلم سخنی بگوید که دارای واژگانی با معانی قاموسی مشخص و ساختار صرفی صحیح بوده و در قالب‌های نحوی صحیحی نیز ریخته شود. بااینکه آن سخن معنای ساختاری کاملی دارد، ولی چون عاری از قصد و اراده متکلم است، کنشی صورت نمی‌دهد (ر. ک: الشهري، ۲۰۰۴: ۱۹۱)؛ از این رو اگر شخصی در حالات غیرهشیارانه، همچون خواب، قسمی خورد یا عهده‌ای را پذیرفت - هرچند سخن وی دارای معنا و مفهوم کامل و روشنی باشد - چون سخن عاری از اراده متکلم بوده، کنشی (قسم/عهد) نیز صورت نمی‌گیرد و حکمی بر آن مترتب نمی‌شود.

۲. تحقق اراده در کلام با ضرورت وجود مخاطب گره می‌خورد؛ زیرا وجود مخاطب است که اراده فرد را برای خلق کلام برمی‌انگیزد. تا زمانی که فرد قصد توجه به غیر و روانه کردن سخن به سوی دیگری را نداشته باشد، کلام حقیقی نیز محقق نگردیده و به تبع آن صفت متکلم نیز بر آن فرد صدق نخواهد کرد؛ حتی اگر گفته آن فرد به‌طور تصادفی به گوش فرد دیگری رسید، نمی‌توان او را مخاطب حقیقی دانست؛ زیرا زمانی می‌توان صفت مخاطب را بر وی اطلاق کرد که متکلم گفته خود را به قصد او ایراد کرده باشد (ر. ک: عبدالرحمن، ۱۹۹۸: ۲۱۳).

با کنار هم نهادن این دو نکته می‌توان چنین نتیجه گرفت که قصد در این مفهوم، مبنا و زمینه‌ساز شکل‌گیری ارتباط است؛ چراکه ارتباط مستلزم وجود دو رکن یا دو قطب است: گوینده (متکلم) که براساس نیازش پیامی را برای دیگران می‌فرستد و مخاطب که برای فهم پیام، آن را کدخوانی می‌کند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۹۱). نکته نخست بیانگر ضرورت وجود فردی است که ضمن توجه به دیگری، سخن هدفمندی را تولید می‌کند و نکته دوم نیز نشانگر ضرورت وجود فردی است که سخنی هدفمند به سوی

او روانه شده و نزد او خوانش می‌شود؛ بنابراین اراده اساس هر فرایند ارتباطی است و بدون تحقق آن، لوازم ارتباطی نیز شکل نمی‌گیرد.

۴. بررسی و تحلیل نمونه‌ها

در ادامه با تکیه بر داده‌های کاربرشناختی، شش فن بدیعی مشکله، مدح شبیه به ذم و ذم شبیه به مدح، اسلوب حکیم، توجیه، مذهب کلامی و مبالغه را ذیل مفهوم اراده متکلم تجزیه و تحلیل کرده‌ایم؛ بدین‌سان که پس از طرح هر فن بدیعی و ذکر نمونه‌ای برای آن، نقش و جایگاه اراده را در شکل‌گیری آن فن بررسی و در پایان نتایج در نظر داشتن و نادیده گرفتن مفهوم اراده را در نمونه‌ها بیان کرده‌ایم.

۴-۱. فن مشکله

در اصطلاح علم بدیع عبارت است از بیان معنا، نه در شکل لفظ مخصوص خود؛ بلکه در شکل لفظی که در همسایگی‌اش آمده است (ر. ک: التفتازانی، ۲۰۱۳: ۶۴۸؛ گرکانی، ۱۳۷۷: ۳۱۹-۳۲۰؛ همایی، ۱۳۸۹: ۱۹۲). اندر شواهد این فن آورده‌اند که ابی‌الرقم که مرد فقیری بود و لباس مناسبی برای حفظ جانش از سرما نداشت، در یک روز سرد، به صرف صبحانه از سوی دوستانش دعوت و از او درباره غذای دلخواهش سؤال شد:

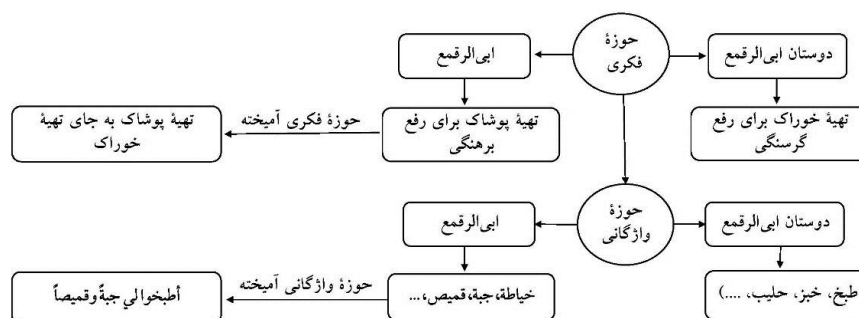
أَصْحَابُنَا قَصَدُوا الصَّبُوحَ بِسَحْرَةٍ وَأَتَى رَسُولُهُمْ إِلَيَّ خَصِيصاً
قَالُوا اقْتَرِحْ شَيْئاً نُجِدُ لَكَ طَبِخَهُ قُلْتُ أَطْبِخُ وَالِي جُبَّةً وَقَمِيصاً

(التفتازانی، ۲۰۱۳: ۶۴۸؛ گرکانی، ۱۳۷۷: ۳۱۹-۳۲۰)

(ترجمه: یاران ما آهنگ خوردن صبحانه را در بامدادی داشتند. فرستاده آنان به‌طور ویژه پیش من آمد که گفته‌اند: چیزی را پیشنهاد کن که برای تو خوب بپزیم. در پاسخ گفتم: برای من جبّه و پیراهنی بپزید.)

ابی‌الرقمعه در پاسخ به دوستان خود به‌جای اینکه بگوید: «خیطوا لی جبۀ و قمیصاً»، گفته است: «أطبخوا لی جبۀ و قمیصاً». شکی نیست که این جمله در سطح معنایی غلط و چه بسا مضحک است؛ زیرا هیچ فرد عاقلی نه چنین ادعایی می‌کند که لباس در نتیجه فعل طبخ و پختن حاصل می‌شود و نه آن را از کسی می‌پذیرد. پس چه چیزی سبب شده تا ابی‌الرقمعه چنین ادعایی کند و جالب‌تر آنکه دیگران نیز این ادعای وی را نیک شمارند و حمل بر بی‌عقلی وی نکنند؟ اگر معناشناسی نتواند پاسخی روشن برای حل این مسئله ارائه کند، کاربردشناسی قادر به این کار است؛ چراکه این رویکرد معنای کلام را در بافت آن جست‌وجو کرده و متکلم و مخاطب را در آفرینش معنا و نیز فهم آن دخیل می‌داند.

نخست باید گفت این فن بر روابط هم‌نشینی و جانشینی میان اجزای کلام استوار است. در بیت مذکور، واژه أطبخوا از سویی با کلمات جبۀ و قمیصاً هم‌نشین شده که ظاهراً و بر مبنای اصول معناشناختی، هیچ مناسبتی میانشان نیست و از سویی دیگر با واژه طبخ هم‌نشین شده که با آن تناسب معنایی دارد و بهتر است بگوییم تنها واژه موجود در بافت درونی کلام است که با آن مناسبت دارد. کار ابی‌الرقمعه - که ما آن را با نام فن مشکله می‌شناسیم - توجه به همین روابط هم‌نشینی و جانشینی میان اجزای کلام و استفاده سودمندانه و زیرکانه از امکانات آن بوده است. وی جهت تحقق هدف مطلوب خود نیاز دیده تا میان دو فضای فکری - واژگانی متفاوت خود و دوستانش پیوند برقرار کند. بدین منظور واژه أطبخوا را از فضای فکری - واژگانی دوستانش و کلمات جبۀ و قمیصاً را از فضای فکری - واژگانی خویش برگزیده و به‌زیرکی توانسته مسئله تهیه پوشاک را که در کانون توجه خود اوست، به‌جای مسئله تهیه خوراک که در مرکز توجه دوستانش است، بنشانند و با اتکا به همین امر، میان واژه أطبخوا و دو کلمه نامتناسب جبۀ و قمیصاً نسبتی قابل قبول برقرار کند.



شکل ۱. فرایند فن مشاکله در مثال ذکرشده

تا اینجا، تحلیل ما از فن مشاکله مبتنی بر روابط هم‌نشینی و جانشینی اجزای کلام بوده و بیشتر بر بافت درونی کلام تمرکز داشت؛ ولی این تحلیل بدون توجه به جنبه دیگر، یعنی بافت بیرونی کلام به‌ویژه نظرداشت متکلم و مخاطب، ابتر خواهد بود. نقش اراده متکلم در آفرینش و کاربرست فن مشاکله اهمیت دارد. درواقع وی به‌اشتباه یا غفلت واژه اُطبخوا را جانشین خیطوا نکرده؛ بلکه این عمل او کاملاً آگاهانه و عامدانه بوده و از اراده جدی وی برخاسته است. چنان‌که در تحلیل پیشین آمد، وی به روابط هم‌نشینی و جانشینی اجزای کلام آگاهی و توجه کامل داشته و با هوشمندی تمام توانسته این فن را بیافریند. درباره مخاطب نیز باید گفت که از سویی متکلم (ابی‌الرقعه) به کلام وی چنگ زده و آن را مبنایی برای کلام خود قرار داده که اگر چنین نمی‌شد، نمی‌توانستیم قرینه‌ای بیابیم و سخن وی را توجیه کنیم و از سوی دیگر این مخاطب است که متوجه اراده متکلم مبنی بر جانشینی لفظی از لفظی دیگر شده و فرایند فن مشاکله را تکمیل کرده که اگر چنین نمی‌شد و مخاطب متوجه اراده متکلم نبود، مشاکله‌ای نیز شکل نمی‌گرفت و سخن ابی‌الرقعه محکوم به خطا و شکست بود. به‌طور کلی آنچه سبب می‌شود مشاکله را به‌مثابه فن بدیعی بپذیریم و بسیار نیک بدانیم، نظرداشت بافت درونی و بیرونی کلام، به‌ویژه نظرداشت اراده متکلم و فهم مخاطب از آن، است. درواقع زمانی این کلام را درست و نیک می‌دانیم که متوجه اراده

متکلم بوده و دریابیم که وی عامدانه و آگاهانه از اصول معناشناختی گریخته و چنین عمل هنجارگریزی را مرتکب شده است. حال اگر بافت کلام، به‌ویژه اراده متکلم، را از شاکله فن مشاکله جدا کنیم، نتیجه این خواهد بود که متکلم در کلام خود دچار لغزش شده است. بنابراین فن مشاکله - یکی از فنون معنوی علم بدیع - کاملاً متکی بر اراده متکلم بوده و درواقع شرط اساسی آفرینش و پذیرش آن، نظرداشت اراده متکلم است.

۲-۴. فن مدح شبیه به ذم و ذم شبیه به مدح

در فن نخست، کلام به‌ظاهر ساختاری نکوهشی دارد؛ اما برخلاف انتظار به ستایش ختم می‌شود. در فن دوم، عکس این ماجرا رخ می‌دهد؛ یعنی کلام به‌ظاهر ساختاری ستایشی دارد؛ اما برخلاف انتظار به نکوهش ختم می‌شود (ر. ک: التفتازانی، ۲۰۱۳: ۶۷۲-۶۷۶؛ وطواط، ۱۳۶۲: ۳۷؛ گرکانی، ۱۳۷۷: ۱۰۱-۱۰۴). به‌عنوان نمونه شاعر در ابتدای بیت زیر قوم ممدوح خود را از هرگونه عیبی منزّه دانسته و در ادامه برخلاف قوانین اسلوب استثنا عمل نموده و صفت ستوده جنگاوری و دلاوری را برای آنان اثبات کرده است:

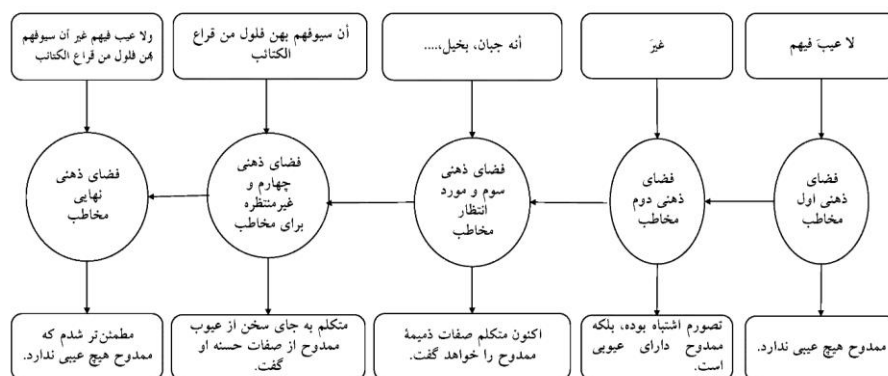
وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُيُوفَهُمْ بِهِنَّ قُلُوبٌ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ

(همان منابع)

(ترجمه: عیبی در آنان نیست، مگر اینکه شمشیرهایشان از درگیری و برخورد سپاهیان شکستگی دارد.)

شایان ذکر است که فرایند تکامل این فن به‌هیچ‌وجه در متکلم پایان نیافته؛ بلکه مخاطب نیز ضرورتاً در روند آن نقش‌آفرینی می‌کند؛ از همین رو بسیاری از بدیع‌نگاران مبنای این فن را غافل‌گیری مخاطب دانسته‌اند (ر. ک: وحیدیان‌کامیار، ۱۳۹۴: ۸۴؛ عقدایی، ۱۳۹۶: ۱۱۰؛ لاشین، ۱۹۹۹: ۸۷؛ فیود، ۲۰۱۵: ۲۲۹)؛ اما درباره چگونگی این غافل‌گیری سخن‌چندانی نگفته‌اند.

به‌باور ما، مخاطب در این فن در دو نقطه اساسی غافل‌گیر می‌شود: یکی، آنجایی است که ادات استثنا وارد سخن می‌شود و دیگری، جایی است که عبارت پس از ادات استثنا می‌آید. در بیت مذکور، متکلم تا قبل از آوردن ادات استثنا (غیر) ممدوح خود را عاری از هرگونه عیب (ولا عیب فیهم = لا نفی جنس) معرفی کرده و این امر مخاطب را از برائت مطلق ممدوح مطمئن کرده است. اما ناگهان با آمدن ادات استثنا این کاخ اطمینان از هم می‌پاشد و تصورات مخاطب از ممدوح به هم می‌ریزد. اکنون وی منتظر است صفات ذمیمه ممدوح را از دهان متکلم بشنود که ناگهان این تصور وی نیز نقش بر آب می‌شود و عبارتی مدح‌آمیز درباره ممدوح می‌شنود. اکنون وی به برائت ممدوح اطمینان بیشتری یافته است؛ چراکه متکلم نه تنها هیچ صفت ذمیمه‌ای را برای ممدوح اثبات نکرده، بلکه صفت حسنه‌ای را نیز برای او متذکر شده است.



شکل ۲. فرایند فن مدح شبیه ذم در مثال مذکور

دیدیم که متکلم چگونه مخاطب خود را وارد فضاهای ضدونقیضی کرده، تصوراتش را زیرورو می‌کند. او برای تحقق این امر بر نقض تضمن‌های متعارف یا قراردادی^{۱۶} تمرکز کرده است. تضمن دراصل فرایند درک معنای ضمنی است؛ یعنی معنایی که در ظاهر پاره‌گفتارهای ما وجود ندارد، ولی می‌شود درک کرد (لاینز، ۱۳۹۱: ۳۹۰). به سخن دیگر، تضمن‌ها نمونه‌های بارزی از افزونی پیام بر کلام هستند (یول،

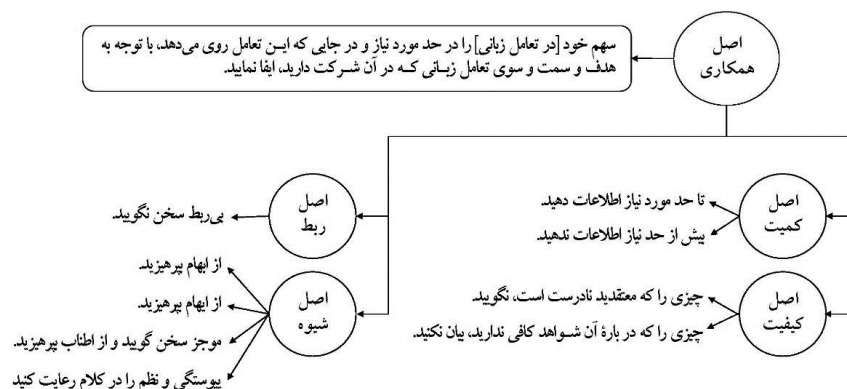
۱۳۹۳: ۵۳). گرایس میان دو نوع تضمن تمایز قائل می‌شود: تضمن‌های متعارف یا قراردادی و تضمن‌های مکالمه‌ای.^{۱۷} فرق جوهری میان این دو نوع تضمن در آن است که نوع نخست مبتنی بر آن معانی وضعی و قراردادی است که اهل زبان برای برخی واژگان قائل‌اند و با وجود قرار گرفتن در بافت‌ها و ساختارهای گوناگون، دستخوش تغییر نمی‌شوند. حال آنکه در نوع دوم، معانی براساس بافت‌های گوناگونی که در آن قرار می‌گیرند، دستخوش تغییر می‌گردند (ر. ک: بوقرة، ۲۰۰۹: ۸۵). ادوات استثنا را باید از نوع نخست تضمن‌ها، یعنی تضمن‌های متعارف، دانست؛ چراکه ساختار اسلوب استثنا چنین ایجاب می‌کند که فرد پس از ذکر ادات استثنا چیزی را از حکم پیش از آن ادات خارج کند (ر. ک: حسن، ۱۳۹۱: ۲ / ۲۴۶). درواقع با حمله به این‌گونه تضمن‌هاست که شاعر توانسته مخاطبش را غافل‌گیر کند. چنان‌که گذشت، قوانین زبانی چنین اجازه‌ای به وی نمی‌دهند؛ زیرا ادات استثنا این معنا را در خود نهادینه دارد که آنچه پس از آن آمده، از حکم آنچه پیش از آن قرار گرفته، خارج شود. در مثال مذکور، تضمن قراردادی ادات استثنای غیر ایجاب می‌کند پس از آن، صفتی از صفات حسنه ممدوح خارج شود و بدین‌گونه صفت ذمیمه‌ای برای وی اثبات گردد؛ اما چنین نشد. چه چیزی او را مجاز به نقض تضمن‌های متعارف و نادیده انگاشتن قوانین زبانی کرده است؟ پاسخ این سؤال را باید در اراده متکلم جست. این اراده متکلم است که به وی اجازه هنجارشکنی داده است. شرح سخن این است که در فرایند این دو فن بدیعی، اراده متکلم بر سلطه قوانین زبانی می‌چربد و زبان را به تسخیر درمی‌آورد. مخاطب نیز براساس نظرداشت و فهم همین اراده متکلم است که چنین جمله‌ای را از وی پسندیده و نیک می‌شمارد. حال آنکه اگر این اراده و عمل عمدی متکلم درنظر نباشد، ناگزیر باید گفته متکلم را غیردستوری و به تبع آن غیرفصیح دانست و آن را مردود شمارد.

۳-۴. فن اسلوب حکیم

کلامی است غیرمنتظرانه در مواجهه با کلام مخاطب؛ بدین‌سان که سؤال او را رها کنیم و به پرسشی که اصلاً نپرسیده است، پاسخ دهیم، با این منظور که شایسته بود این

سؤال را بپرسد. یا اینکه سخن او را بر غیر آنچه قصد کرده است، حمل کنیم، با این منظور که شایسته بود این معنا را قصد کند (ر. ک: التفتازانی، ۲۰۱۳: ۲۹۴؛ گرکانی، ۱۳۷۷: ۳۹۳). اندر شواهد این فن چنین آورده‌اند که روزی حجاج بن یوسف ثقفی، ابن قبعثی را تهدید کرد و گفت: «لأحملنک علی الأدهم» (: تو را به زنجیر سیاه می‌کشم). ابن قبعثی در پاسخ وی گفت: «مثل الأمير يحمل علی الأدهم والأشهب» (: البته شخصی مانند امیر باید افراد را با اسب سیاه و سفید روانه نماید!). حجاج (برای توضیح منظور خود) گفت: «مرادم از آدهم، حدید (آهن) است». ابن قبعثی (دوباره تعافل کرد) چنین پاسخ داد: «لأن یكون حدیداً خیر من أن یكون بلیداً» (: اگر آن اسب، اسبی تندرو باشد، بهتر از آن است که کندرو باشد) (همان منابع).

پل گرایس اصلی کلی را در تعامل‌های زبانی و تبادل کلام میان افراد متصور می‌داند. به‌باور وی، هریک از طرفین تعامل زبانی باید بکوشند تا سهم خود را در مکالمه، آن‌گونه که هدف آن تعامل ایجاب می‌کند، به‌خوبی ادا کنند (ر. ک: یول، ۱۳۹۳: ۵۵). او از این اصل با عنوان «اصل همکاری» یاد کرده و ذیل آن چهار اصل فرعی کمیت^{۱۸}، کیفیت^{۱۹}، ربط^{۲۰} و شیوه^{۲۱} را به شرح نمودار زیر بیان کرده است.



شکل ۳. اصل همکاری گرایس

با نگاهی به گفت‌وگوی حجاج و ابن‌قبعثری درمی‌یابیم که ابن‌قبعثری اصل فرعی سوم، یعنی اصل ربط، را نقض کرده است. به‌باور گرایس، در هر گفت‌وگوی معقول، هریک از طرفین خود را ملزم به رعایت اصل همکاری و اصول فرعی آن می‌دانند. با این حال، گاهی عامدانه و به‌صورت ظاهری برخی از این اصول فرعی را به‌منظور آفرینش معانی اضافی نقض می‌کنند که گرایس آن را تضمن‌های مکالمه‌ای^{۲۲} نام می‌نهد (ر. ک: همان، ۵۳ و ۵۸؛ الخلیفه، ۲۰۱۳: ۳۱). شکی نیست که ابن‌قبعثری منظور حجاج را به‌خوبی درک کرده بود و می‌دانست که او را به زندان تهدید می‌کند؛ ولی برای رهایی از خطر چنین وانمود کرده که از واژه مشترک «أدهم»، اسب سیاه را فهمیده و نه زنجیر سیاه! همچنین در پاسخ دوم وی به‌خوبی می‌دانست که مراد حجاج از «حدید»، آهن است؛ ولی دوباره تغافل کرده و آن را بر معنای دیگرش یعنی «اسب تندرو» حمل کرده و چنین تظاهر نموده که گویا قرار است حجاج به او اسبی تندرو هدیه دهد. از آنجایی که این عمل ابن‌قبعثری عامدانه و ارادی و به‌منظور تحقق هدفی معین صورت گرفته، حجاج نیز سخن وی را نیک شمرده و نه‌تنها وی را در بند نکرده، بلکه او را به‌دلیل این واکنش زبانی‌اش ستوده و پاداش داده است.

چنان‌که از ضمن مطالب می‌توان فهمید، اساس فن اسلوب حکیم بر نقض عامدانه یکی از اصول فرعی اصل همکاری استوار است؛ یعنی فرد عامدانه و به‌صورت ارادی از رعایت آن اصل سر باز می‌زند. حال اگر عنصر اراده متکلم را از این فرایند حذف کنیم، دیگر با سخنی معقول و عادی مواجه نخواهیم بود. در ماجرای مذکور اگر فرض کنیم که عمل ابن‌قبعثری عاری از چنین اراده‌ای مبنی بر تصرف آگاهانه و عامدانه در معنای مورد نظر حجاج از کلامش و حمل آن بر معنای مطلوب خود بوده است، باید بگوییم که پاسخ‌های ابن‌قبعثری نه‌تنها هیچ زیبایی و ظرافتی به‌همراه نداشته، بلکه اساساً وی از فهم کلام حجاج عاجز بوده است؛ بنابراین هویدا است که فن اسلوب

حکیم برپایه مفهوم اراده متکلم استوار بوده و اساساً بدون نظرداشت آن به منصه ظهور نمی‌رسد.

۴-۴. فن توجیه

در اصطلاح فن بدیع عبارت است از گفتن سخنی که به‌طور برابر دارای دو معنای مختلف (متضاد) همچون نکوهش و ستایش، و دعا و نفرین باشد (ر. ک: التفتازانی، ۲۰۱۳: ۶۷۸؛ وطواط، ۱۳۶۲: ۳۶؛ همایی، ۱۳۸۹: ۲۰۵). اندر شواهد این فن، حکایت است که روزی خیاطی تک‌چشم به‌نام عمرو، بشارین برد را به دوختن لباسی برای او وعده داد که مشخص نباشد قبا است یا دواج. بشار نیز درمقابل وی را به سرودن شعری وعده داد که معلوم نباشد در دعای اوست یا نفرینش. خیاط چنان‌که گفته بود کرد و بشار نیز بیت زیر را برای وی سرود:

خياط لـي عمـرو قبا، لیـت عینـه سـوا،

(همان منابع)

(ترجمه: عمرو برای من قبایی دوخت، کاش دو چشم او همسان بود.)

بشار در مصراع دوم چنین آرزو کرده که هر دو چشم آن خیاط که یکی بینا و دیگری نابینا بود، برابر شوند؛ اما مشخص نیست که مرادش این بوده که چشم بینایش همچون چشم دیگرش نابینا گردد (نفرین) یا اینکه چشم نابینایش همچون چشم دیگرش بینا شود (دعا). اگر این کلام بشار را ذیل قواعد مربوط به فصاحت کلام برده و براساس آن قوانین بسنجیم، نتیجه این خواهد بود که وی سخنی غیرفصیح و در نتیجه غیربلیغ گفته است؛ زیرا از شروط فصاحت - طبق نظر بلاغیون - اجتناب از تعقید معنوی است (ر. ک: التفتازانی، ۲۰۱۳: ۱۴۷). همچنین رعایت اصل همکاری گرایس، به‌ویژه اصل فرعی شیوه، ما را ملزم می‌سازد که در کلام خود از مبهم‌گویی بپرهیزیم (یول، ۱۳۹۳: ۵۵). مگر اینکه نقض این اصل، عامدانه و به‌منظور تحقق هدفی خاص باشد. بشار برآن بوده تا مخاطبش نتواند مراد او را بفهمد؛ از این رو عامدانه شرط

فصاحت علم بلاغت و نیز اصل همکاری گرایس را نقض کرده است. نقض عامدانه شرط فصاحت و نیز اصل همکاری گرایس، در موقعیت‌های حساس‌تری می‌تواند ارزش‌ها و فواید بیشتری از آن را به‌نمایش بگذارد. چنان‌که در ماجرای مشهور میان معاویه و عقیل بن ابیطالب (ع) که معاویه از ایشان خواست بر بالای منبر رفته، برادرش حضرت علی (ع) را لعن کند، وی با بیان جمله: «أیها الناس قد أمرني أن ألعن علي بن أبي طالب أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان فلعنوه لعنة الله عليه» (ترجمه: ای مردم، معاویه مرا فرمان داده تا علی بن ابیطالب را لعن کنم؛ پس لعن کنید او را که لعنت خدا بر او باد) (المدنی، ۱۹۶۹: ۲/ ۱۴) توانسته در قالب فن توجیه و با نقض ارادی و عامدانه شرط فصاحت و اصل همکاری گرایس، جان خود را از خطر نجات دهد.

کاربرد فن توجیه نیز شبیه فنون پیش‌گفته است. در این فن نیز، فرد نه از روی غفلت و سهو و هر دلیل و عامل دیگری که نشان‌دهنده تصادفی بودن آن باشد، بلکه از روی اراده خود و هشیاری تمام دست به نقض موارد مذکور زده و توانسته است سخنی مقبول و مطلوب ایراد کند. بافت و سیاق کلام نشان می‌دهد که عمل بشار و نیز عقیل در نادیده انگاشتن این شروط زبانی، ارادی و عامدانه بوده و آن‌ها از این عمل، استراتژی خاصی را دنبال کرده‌اند. نتیجه آن است که فن توجیه نیز با نظرداشت اراده متکلم به منصه ظهور رسیده و کلام ذوجهین در صورت بی‌توجهی به این مفهوم، کلامی غیربلیغ خواهد بود.

۵-۴. فن مذهب کلامی

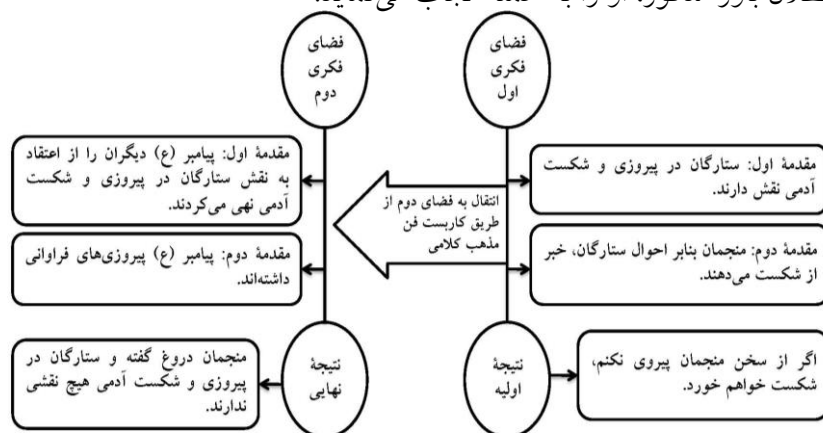
بدین شرح است که متکلم در راستای صحت ادعای خود، دلیل قاطعی را ارائه کند که نزد مخاطب مسلم و مقبول است و با تمسک به آن دلیل، صحت ادعایش را اثبات کند (ر. ک: همان، ۴/ ۳۵۶؛ التفتازانی، ۲۰۱۳: ۶۶۷؛ گرکانی، ۱۳۷۷: ۳۱۱). اندر شواهد این فن، چنین حکایت است که معتصم عباسی هنگامی که شهر عموریه را به محاصره

خود درآورد، منجمان او را از جنگ و درگیری در آن روز برحذر داشتند. هنگامی که این خبر به گوش سپاهیان رسید، فردی متدین نزد معتصم آمد و با استدلال به سیره پیامبر (ص) و اصحابش مبنی بر نهی از اعتقاد به نقش ستارگان در سرنوشت آدمی، او را به اقدام در آن روز ترغیب کرد:

دَعِ النُّجُومَ لَطَرْفِيْ يَعِيشُ بِهَا وَبِالْعَزَائِمِ فَانْهَضْ أَيْتُهَا الْمَلِكُ
إِنَّ النَّبِيَّ وَأَصْحَابَ النَّبِيِّ نَهَوْا عَنِ النُّجُومِ وَقَدْ أَبْصَرْتَ مَا مَلَكَوْا

(المدنی، ۱۹۶۹: ۴/ ۳۶۱)

(ترجمه: ستاره‌ها را به منجمان و کاهنان واگذار و با تصمیم و اراده کار خود را پیش ببر. همانا پیامبر (ص) اصحابش را همواره از اعتقاد به تأثیر ستارگان در سرنوشت آدمی نهی می‌کردند؛ با این حال، می‌بینی که چه دستاوردهای بزرگی داشته‌اند.) مخاطب در این ابیات بر این باور است که ستارگان در سرنوشت آدمی مؤثر بوده و پیروزی‌ها و شکست‌های او را رقم می‌زنند؛ از این رو به توصیه منجمان دست به حمله و هجوم نمی‌برد تا مبدا شکست بخورد. اما شاعر که مخالف چنین باوری است، سراغ مسلمات و مقبولات مخاطب می‌رود و استدلالی را به شرح زیر برای وی ترسیم می‌کند و با بطلان باور مذکور، او را به حمله مجاب می‌نماید.



شکل ۴. فرایند فن مذهب کلامی در مثال مذکور

در واقع شاعر با بهره‌گیری از فرایند استدلالی در کلام - که از آن با عنوان فن مذهب کلامی نام بردیم - توانسته مخاطب خود را قانع و هم‌رأی خویش کند. این فرایند نمونه بارزی است از تجلی آنچه که پرلمان^{۲۳} و تیتیکا^{۲۴} با عنوان نظریه حجاج یا برهان‌های زبانی^{۲۵} در فلسفه زبان پیش کشیدند و سپس دوکروت^{۲۶} و انسکومبر^{۲۷} آن را وارد مباحث کاربردشناسی زبان کردند. موضوع و هدف نظریه مذکور مطالعه تکنیک‌ها و سازوکارهای موجود در کلام است که اذهان را به تسلیم‌شدگی وادارد یا بر درجه تسلیم‌شدگی‌اش بیفزاید (ر. ک: شارودو و دومینیک، ۲۰۰۸: ۶۸؛ بوقرة، ۲۰۰۹: ۱۰۵). بنا بر این نظریه، فرد هنگام حجاج، اقوالی را از پی هم می‌آورد که برخی به‌منزله حجت‌های زبانی و برخی دیگر نیز به‌مثابه نتایج آن حجت‌ها هستند (العزاوی، ۲۰۱۰: ۵۷ / ۱). چنان‌که که در نمونه مذکور مشاهده کردیم، شاعر به همین ابزار زبانی توسل جسته و آن را برای تأثیر در مخاطب و همراه‌سازی وی با خود به‌کار گرفته است.

ناگفته پیداست که چنین فرایندی کاملاً متکی بر عملیاتی ذهنی بوده و متکلم باید بکوشد تا براساس روند منطقی و استدلالی، نتیجه مطلوب و موافق با ادعای خود را بیافریند؛ از این رو ضرورت تحقق اراده متکلم در آفرینش این فن بدیعی نیز انکارناپذیر است.

۶-۴. فن مبالغه

در اصطلاح علم بدیع آن است که متکلم درباره صفتی ادعای مرتبه‌ای از شدت یا ضعف کند که آن مرتبه یا غریب و بعید باشد یا محال و ممتنع (ر. ک: التفتازانی، ۲۰۱۳: ۶۶۵؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۱۳-۱۱۴). بلاغیون این فن را مشتمل بر سه قسم تبلیغ، اغراق و غلو دانسته‌اند که وقوع مدعا در قسم اول عقلاً و عادتاً ممکن و در قسم دوم عقلاً ممکن ولی عادتاً ممتنع و در قسم سوم عقلاً و عادتاً محال است (همان

منابع). برای نمونه در بیت ذیل که از شواهد غلو است، شاعر ادعا می‌کند که چیزی نمانده تا کمان‌ها بدون تیرانداز به‌سوی دشمنان تیراندازی کنند:

تکاد قسـیه مـن غـیر رـامِ تُمـگـنُ فـی قـلـوبـهـم الـبـالـا

(المدنی، ۱۹۶۹: ۴/ ۲۳۰).

(ترجمه: نزدیک است کمان‌ها بدون تیرانداز، تیرها را بر قلب‌های دشمنان بنشانند.)

بی‌تردید چنین امری محال بوده و عقلاً مجالی برای وقوع نمی‌یابد تا بتوان درباره وقوعش از حیث عادت بحث کرد؛ از همین رو پیدایش این فن در کلام سبب بحث و جدل‌هایی میان سخن‌سنان شده است؛ بدین‌سان که برخی آن را کذب و از عیوب کلام برشمرده و شدیداً به تقبیح آن پرداخته، عده‌ای آن را در اعلی درجات فصاحت کلام نشانده و سرسختانه از آن دفاع کرده‌اند و برخی دیگر نیز روشی میانه را درپیش گرفته‌اند (ر. ک: همان، ۲۰۷-۲۱۰؛ العلوی، ۲۰۰۲: ۳/ ۶۴-۶۵).

به‌نظر می‌رسد با تکیه بر اندیشه گرایس درباره معنا و آنچه وی آن را معنای متکلم می‌نامد، بتوان راه‌حل مناسبی برای پایان دادن به این نزاع ارائه داد. به‌باور گرایس، از آنجا که مراد گویندگان همواره معنای معمول جملات در زبان نیست، وی معنای مورد نظر گوینده را از معنای استانده خود جمله متمایز می‌کند (لایکن، ۱۳۹۵: ۱۶۰). در نگاه گرایس، معنای متکلم معنایی است که متکلم ضمن اظهار جمله‌ای مفروض در موقعیتی خاص قصد دارد به مخاطب انتقال دهد (همان، ۱۸۰).

باور ما این است که فن مبالغه در هر سه قسم آن، براساس معنای مورد نظر متکلم ظهور می‌یابد، نه معنای استانده از ظاهر جملات آن؛ از این رو هنگام کاربست فنون مبالغه از سوی متکلم باید دید که وی از گفتن چنین جمله‌ای که یا محال است و یا بعیدالوقوع، چه چیزی را اراده کرده است، نه آنکه صرفاً به معنای دستوری جملات بسنده و برمبنای آن داوری کنیم. بنابراین به‌عنوان یک شرط مبنایی باید این پیش‌فرض میان متکلم و مخاطب وجود داشته باشد که هنگام کاربست فنون مبالغه، باید به معنایی

توجه کنیم که متکلم ضمن فنون مبالغه قصد کرده، نه معنایی که صرفاً از ظاهر جملات برمی آید. براساس این باور، زمانی می توانیم بیت مورد بحث را از قلمروی کذب خارج کنیم و به عنوان یک فن بدیعی مقبول با عنوان فن مبالغه بپذیریم که معنای مورد نظر شاعر، معنایی ضمنی همچون جنگاوری و دلاوری شگفت انگیز ممدوح باشد؛ در غیر این صورت، سخن دروغینی ایراد شده است که نه تنها زیبا نیست، بلکه از رذیلت های اخلاقی نیز به شمار می رود.

نتیجه آن است که اراده متکلم می تواند ملاک و معیاری برای تمیز و تشخیص میان سخنان مبالغه آمیز و سخنان کذب قرار گیرد؛ بدین سان که در چنین سخنانی اگر فرد معنای ظاهری آنچه را که گفته، اراده کرده باشد، چون سخنانش منطبق با واقعیت نیست، سخن کذب گفته است. اما اگر مراد وی نه معنای ظاهری، بلکه معنای ضمنی کلام یعنی تأکید و تقویت مضمون کلام باشد، سخنش از اقسام مبالغه و مطلوب خواهد بود.

علاوه بر این نکته، توجه به بُعد دیگری از روند شکل گیری فن مبالغه نیز می تواند مبین ضرورت تحقق اراده متکلم در آفرینش این فن بدیعی باشد و آن این است که در این فن بناست صفتی بزرگ تر یا کوچک تر از حد واقعی خود نشان داده شود. چنان که پیداست، این امر مستلزم آن است که فرد ابتدا به آن صفت توجه داشته و از حد و اندازه معمول آن آگاه باشد و سپس در گام بعدی، آن صفت را از حد واقعی خود خارج کند و بزرگ تر یا کوچک تر نشانش دهد. ناگفته پیداست متکلم چنین اعمالی را غیرارادی و ناآگاهانه انجام نمی دهد؛ بلکه نیازمند دقت و توجه آگاهانه، و به وجهی دقیق تر، تحقق اراده اوست.

۵. رفع شبهه «غیرارادی بودن فنون بدیعی» از سخنان بزرگان بلاغت

حمل سخنان بزرگان بلاغت بر غیرارادی بودن فنون بدیعی امری غیرموجه است؛ چراکه «قصد» در این گونه سخنان نه هم سنگ با مفهوم «اراده»، بلکه ذیل مفهوم «تصنع و تکلف» و در برابر «طبع» به کار رفته است؛ بدین معنا که این فنون نباید بذاته و

به‌خودی‌خود مورد قصد قرار گیرند و بر کلام تحمیل شوند، به‌نحوی که فرد خود را ملزم و مقید به کاربست این فنون بداند و در کاربستشان خود را به زحمت و مشقت بیندازد؛ بلکه باید به اقتضای معنا و نیاز کلام به‌کار روند (ر. ک: بلع، ۱۹۹۵: ۱۵۸؛ مطلوب و البصیر، ۱۹۹۹: ۴۱۹؛ قصاب، ۲۰۱۰: ۹۲-۹۳). این‌گونه سخنان درواقع واکنشی اعتراضی به عملکرد افرادی بوده است که به تصنع و تکلف در بدیع‌پردازی روی آورده و هدفشان از کاربست این فنون نه اظهار معنا، بلکه اظهار فن و هنرنمایی بوده است؛ تا بدانجا که معنا را فدای لفظ می‌کرده‌اند (ر. ک: ابن‌الثیر، ۱۹۵۹: ۲/ ۶۳؛ الجرجانی، ۱۹۹۱: ۹؛ موسی، ۱۹۶۹: ۵۸-۵۵؛ أبوالسعد، ۱۹۸۵: ۲۵۲). چنان‌که جرجانی در این زمینه می‌نویسد:

در کلام برخی شعرای متأخر کنونی چنین مشاهده می‌شود که شیفتگی و میل شدید نسبت به بدیع سبب شده تا آنان فراموش کنند که هدف از سخن گفتن، فهماندن است. آنان با گردآوری اقسام گوناگون بدیعی در یک بیت، معنای مقصودشان را در هاله‌ای از ابهام فروبرده و شنونده را دچار سردرگمی نموده و به‌سبب تکلف زیاد، معنا را فاسد و تباه می‌سازند. حقیقت این است که افراد سخن‌سنج زمانی به این فنون روی می‌آورند که از سلامت معنا اطمینان یابند (۱۹۹۱: ۹).

شایان ذکر است که طبع نیز هرگز به‌معنای ارتجال و بداهه‌گویی نیست؛ چراکه کلام مطبوع نیز به پردازش و ویرایش نیاز دارد که این غیر از تکلف و تصنع است (ر. ک: أبوالسعد، ۱۹۸۵: ۲۵۴؛ قصاب، ۲۰۱۰: ۹۴؛ هداره، ۱۹۶۳: ۵۶۶). از همین رو این بزرگان در کنار «طبع» همواره از مسئله «صنعت» نیز سخن گفته و آن را لازمه کلام ادبی دانسته‌اند (ر. ک: الجاحظ، ۱۴۲۳: ۱/ ۱۴؛ القاضی الجرجانی، ۱۳۸۶: ۱۷ و ۴۱۳؛ القرطاجنی، ۱۹۸۱: ۲۱۳-۲۱۴).

در همین راستا، مطابق اصلی محوری در علم بلاغت با عنوان اختیار الفاظ، فرد به‌هنگام سخن گفتن، از میان واژگان و ساختارهای کلامی چیزهایی را برمی‌گزیند و بر زبان جاری می‌کند که گویای معانی و اغراض مورد نظرش باشد. جرجانی در این باره می‌نویسد: «معنای کلام باید به‌گونه‌ای ادا شود که برای بیان مطلب صحیح‌تر باشد و برای آن معنا واژه‌ای را برگزینند که به آن معنا اختصاص بیشتری دارد و آن را روشن‌تر بیان می‌دارد و در دلالت بر آن معنا کامل‌تر است» (۱۹۹۲: ۴۳).

همچنین رعایت بسیاری از شروطی که این بزرگان درباره بلاغت و فصاحت کلام برشمرده‌اند، همچون اجتناب از تعقید لفظی، تعقید معنوی، کراهت در سمع و غرابت استعمال (ر. ک: التفتازانی، ۲۰۱۳: ۱۵-۱۷)، مستلزم آگاهی فرد به گفته خود و نیز توجه به دیگری است (= اصل رعایت حال مخاطب) که این امر بدون تحقق اراده متکلم میسر نیست. همچنین نقض این شروط به‌صورت ارادی و آگاهانه، نه تنها مخل فصاحت کلام نبوده، بلکه عین فصاحت است (ر. ک: کزازی، ۱۳۸۹: ۳۲ و ۳۹).

۶. نتیجه

بررسی نمونه‌ای شش فن بدیعی مشکله، مدح شبیه به ذم و ذم شبیه به مدح، اسلوب حکیم، توجیه، مذهب کلامی و مبالغه نشان داد که مفهوم اراده در فرایند آفرینش فنون مذکور مدخلیت و نقشی اساسی دارد؛ چنان‌که در نظر نگرفتن اراده متکلم در این فرایند، ارزش و ماهیت فنون مذکور را ازاساس محل تردید قرار می‌دهد و فرد را با اشکالاتی جدی در کاربست آن‌ها مواجه می‌کند. بیشتر این فنون بر هنجارگریزی و نقض برخی قواعد زبانی استوارند که بی‌شک این نادیده‌انگاری و گریز از هنجارهای زبانی تنها زمانی برای مخاطب مقبول می‌افتد که عامدانه و هدفمندانه صورت گرفته شده باشد؛ در غیر این صورت، لغویاتی بیش نبوده و ارزشی نخواهد داشت. چنان‌که

برخی فنون، پس از پیمایش مسیری کاملاً استدلالی به ثمر می‌نشینند که این امر نیز بدون نظر داشت اراده متکلم ناممکن است.

همچنین حمل سخنان مذکور از بزرگان بلاغت بر غیرارادی بودن فنون بدیعی امری غیرموجه بوده و «قصد» در این گونه سخنان نه هم‌سنگ با مفهوم «اراده»، بلکه ذیل مفهوم «تصنع و تکلف» و در برابر «طبع» به کار رفته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. intentionality
2. pragmatism
3. Ludwig Wittgenstein
4. John Austin
5. Paul Grice
6. Peter Strawson
7. John Searle
8. Edmoond Hauserl
9. acts speech
10. utterer's meaning

۱۱. تجنّیسی که بدون آمادگی و قصد قبلی در آوردن آن و بدون کوشش در طلب آن ایراد گردد، بهترین و عالی‌ترین نوع آن است.

۱۲. این باب (طبق) جاری مجرای باب جناس است و تنها زمانی نیکو شمرده می‌شود که اندک بوده و بدون قصد و تکلف در کلام واقع شود.

۱۳. استطراد آن است که به ستایش یا نکوهش چیزی بپردازد؛ سپس در پایان کلام چیزی بیاورد که در اول کلام غرض داشته‌ای و آن (استطراد) در اشعار متأخرین برخاسته از قصد بوده؛ حال آنکه در اشعار متقدمان برآمده از طبع بوده است.

14. locutionary act
15. illocutionary act
16. conventional implicature
17. conversational implicature
18. quantity
19. quality

20. relation
21. manner
22. conversational implicature
23. Chaim Perelman
24. Olbrechtstyteca
25. argumentation theory
26. Aszwaldducrot
27. Jean-Claudanscombte

منابع

- ابن الأثير، ضياء الدين (١٩٥٩). *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*. تحقيق أحمد الحوفي و بدوي طبانة. د.ط. مصر: مكتبة نهضة مصر.
- ابن منقذ، أسامة (١٩٦٠). *البديع في نقد الشعر*. تحقيق أحمد بدوي و حامد عبد المجيد. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- ابن هشام، جمال الدين (١٩٩١). *معني اللبيب عن كتب الأعاريب*. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. صيدا - بيروت: المكتبة العصرية.
- أبوالسعد، عبدالرؤوف (١٩٨٥). *مفهوم الشعر في ضوء نظريات النقد العربي*. القاهرة: دار المعارف.
- إسماعيل، حمادة أحمد محمد (٢٠١٤). *القصدية في التراث الأصولي في ضوء علم اللغة النصي*. القاهرة: دار الآفاق العربية.
- إسماعيل، صلاح (٢٠٠٥). *النظرية القصدية في المعنى عند جرايس*. الكويت: حويلات الآداب والعلوم الاجتماعية. الحولية ٢٥. الرسالة ٢٣٠.
- _____ (٢٠٠٧). *فلسفة العقل: دراسة في فلسفة جون سيرل*. القاهرة: دار قباء الحديثة للنشر و التوزيع.
- بحيري، سعيد حسن (٢٠٠٥). *دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة*. القاهرة: مكتبة الآداب.
- بلع، عيد (١٩٩٥). *قضية الطبع والتكلف في التراث النقدي والبلاغي قراءة جديدة*. القاهرة: دار الوفاء.

بوجادی، خلیفه (۲۰۰۹). *فی اللسانیات التداولیه مع محاوله تأصیلیه فی الدرس العربی القديم*. الجزائر: بیت الحکمة للنشر و التوزیع.

بوقرة، نعمان (۲۰۰۹). *المصطلحات الأساسية فی لسانیات النص و تحلیل الخطاب*. عمان - الأردن: جدار الكتاب العالمی.

التفتازانی، سعدالدین (۲۰۱۳). *المطول*. تحقیق عبدالحمید هنداوی. الطبعة الثالثة. بیروت: دارالکتب العلمیة.

الجاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۳). *البيان والتبيين*. د.ط. بیروت: دار ومکتبة الهلال.

الجرجانی، عبدالقاهر (۱۹۹۱). *أسرار البلاغة*. تحقیق محمود محمد شاکر. القاهرة - جدة: مطبعة المدني.

_____ (۱۹۹۲). *دلائل الإعجاز*. تحقیق محمود محمد شاکر. الطبعة الثالثة. القاهرة - جدة: مطبعة المدني.

حسن، عباس (۱۳۹۱). *النحو الوافی مع ربطه بالأسالیب الرفیعة و الحیاة اللغویة المتجددة*. المجلد الثاني. قم: دارالمجتبی.

الحسناوی، فضاء (۲۰۱۶). *الأبعاد التداولیه عند الأصولیین: مدرسة النجف الحدیثة أنموذجاً*. بیروت: مرکز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامی.

الخفاجی، ابن سنان (۱۹۸۲). *سرّ الفصاحة*. بیروت: دارالکتب العلمیة.

الخلیفة، هشام عبدالله (۲۰۱۳). *نظرية التلوّيح الحواری*. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.

سیرل، جون (۲۰۱۱). *العقل و اللغة و المجتمع*. ترجمة صلاح إسماعیل. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

السیوطی، جلال الدین (۱۹۸۳). *الأشباه والنظائر فی قواعد وفروع فقه الشافعیة*. بیروت: دارالکتب العلمیة.

شارودو، باتریک و منغو دومینیک (۲۰۰۸). *معجم تحلیل الخطاب*. ترجمة عبدالقاهر المهیري و حمادی صمود. تونس: دار سیناترا.

شبیر، علی بن موسی بن محمد (۲۰۱۶). «إرادة المتکلم و مقاصد الکلام فی کتاب سیبویه مقاربة تداولیة». *مجلة اللسانیات العربیة*. العدد الرابع. الرياض.

- الشمی، تقی‌الدین أحمد بن محمد (۲۰۱۲). *المنصف من الکلام علی مغنی ابن هشام*. تحقیق محمد السید عثمان. المجلد الثاني. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الشهري، عبدالهادي بن ظافر (۲۰۰۴). *إستراتيجيات الخطاب - مقاربة لغوية تداولية*. بیروت: دارالكتاب الجديدة المتحدة.
- صحراوي، مسعود (۲۰۰۵). *التداولية عند علماء العرب*. بیروت: دارالطبعة للطباعة والنشر.
- صفوی، کوروش (۱۳۹۴). *معنی‌شناسی کاربردی*. چ ۳. تهران: همشهری.
- صليبا، جميل (۱۹۸۲). *المعجم الفلسفي*. بیروت: دارالكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة.
- عبدالرحمن، طه (۱۹۹۸). *اللسان والميزان أو التكوثر العقلي*. بیروت: المركز الثقافي العربي.
- العزاوي، أبوبكر (۲۰۰۶). *اللغة والحجاج*. المغرب: الدار البيضاء.
- عقدايي، تورج (۱۳۹۶). *بديع در شعر فارسی*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- العلوي، يحيى بن حمزة (۲۰۰۲). *الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز*. تحقیق عبدالحميد هنداوي. المجلد الثالث. صيدا - بیروت: المكتبة العنصرية.
- فيود، بسيوني عبدالفتاح (۲۰۱۵). *علم البديع*. الطبعة الرابعة. القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع.
- القاضي الجرجاني، علي بن عبدالعزيز (۱۳۸۶). *الوساطة بين المتنبي وخصومه*. تحقیق محمد أبو الفضل إبراهيم - علي البجاوي. د.ط. بیروت: دارالقلم.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۹). *بیولوژی نص*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- القرطاجني، حازم (۱۹۸۱). *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*. تحقیق محمد الحبيب بن الخوجة. الطبعة الثانية. بیروت: دارالغرب الإسلامي.
- قصاب، ولید إبراهيم (۲۰۱۰). *قضية عمود الشعر في النقد العربي القديم*. دمشق: دارالفكر.
- كاشفی سبزواری، کمال‌الدین (۱۳۶۹). *بداييع الافكار في صنايع الأشعار*. ویرایش میرجلال‌الدین کزازی. تهران: معراج.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۹). *زیباشناسی سخن پارسی* ۳ بديع. چ ۷. تهران: کتاب ماد.
- گرکاني، محمدحسين (۱۳۷۷). *ابديع البدايع*. تحقیق حسين جعفری. تبریز: احرار.
- لاشين، عبدالفتاح (۱۹۹۹). *البديع في ضوء أساليب القرآن*. القاهرة: دارالفكر العربي.

لایکن، ویلیام جی. (۱۳۹۵). *درآمدی بر فلسفه زبان*. ترجمه میثم محمد امینی. چ ۳. تهران: هرمس.

لاینز، جان (۱۳۹۱). *درآمدی بر معناشناسی زبان*. ترجمه کوروش صفوی. تهران: علمی.
لحکیم بنانی، عز العرب (۲۰۰۳). *الظواهراتية وفلسفة اللغة تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية*. المغرب: الدار البيضاء.

المدنی، ابن معصوم (۱۹۶۹). *أنوار الربيع في أنواع البديع*. تحقیق شاکر هادی شکر. المجلد الثاني و الرابع. النجف الأشرف: مطبعة النعمان.

مطلوب، أحمد و البصير، كامل حسن (۱۹۹۹). *البلاغة والتطبيقات*. الطبعة الثانية. عراق: وزارة التعليم العالي و البحث العلمي.

موسی، أحمد إبراهيم (۱۹۶۹). *الصنغ البديعي في اللغة العربية*. د.ط. القاهرة: دارالكتاب العربي للطباعة و النشر.

وحیدیان کامیار، تقی (۱۳۹۴). *بديع از دیدگاه زیبایی شناسی*. چ ۷. تهران: سمت.
وشن، دلال (۲۰۱۵). *القصدية في الموروث اللساني العربي*. الجزائر - بسكرة: جامعة محمد خيضر.
وطواط، رشيد الدين (۱۳۶۲). *حدائق السحر في دقائق الشعر*. تصحيح عباس اقبال. تهران: کتابخانه سنایی - طهوری.

الهاشمي الشاهرودي، سيد محمود (۱۴۱۷). *بحوث في علم الأصول* (محمد باقر صدر). ج ۱. چ ۳. قم: مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي.

همای، جلال الدين (۱۳۸۹). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*. تهران: اهورا.
هدارة، محمد مصطفى (۱۹۶۳). *اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري*. د.ط. القاهرة: دارالمعارف.

یول، جورج (۱۳۹۳). *کاربردشناسی زبان*. ترجمه محمد عموزاده و منوچهر توانگر. چ ۶. تهران: سمت.

- Ibn al-Athir, Ziya' al-Din (1959). *Al-Mathal al-Sā'er fī Adab al-Kāteb wa al-Shā'er*. Tahqiq Ahmad al-Houfi-Badwi Tabānat. Mesr: Maktabat Nehzat Mesr. [in Arabic]

- Ibn Monqez, Osamat (1960). *Al-Badi' fi Naqd al-She'r*. Tahqiq Ahmad Badwi-Hāmed Abd al-Majid. al-Qāherat: Wezārat al-Thaqafat wa al-Ershād al-Qumi. [in Arabic]
- Ibn Hesham, Jamal al-Din (1991). *Moqni al-Labib 'an Kotob al-A'ārib*. Tahqiq Mohammad Mohyi al-Din Abd al-Hamid. Saydā-Beyrut: al-Maktabat al-'asriyat. [in Arabic]
- Abu al-Sa'd, Abd al-Ra'uf (1985). *Mafhum al-She'r fi Zau' Nazariyāt al-Naqd al-'arabi*. al-Tab'at al-Oulā. al-Qaherat: Dār al-Ma'aref. [in Arabic]
- Isma'il, Hamadat Ahmad Mohmmad (2014). *Al-Qasdiyyat fi al-Torāth al-usuli fi Zau' Elm al-loqat al-nassi*. al-Tab'at al-Oulā. al-Qāherat: Dār al-'āfaq al-Arabiyyat. [in Arabic]
- Isma'il, Salah (2005). *Al-Nazariyat al-Qasdiyat fi al-Ma'nā Enda Grice*. al-Koveyt: Hauliyyāt al-Ādāb wa al-'ulum al-Ejtemā'iyyat. Al-Hauliyyat 25. al-Resālat 230. [in Arabic]
- Isma'il, Salah (2007). *Falsafat al-Aql: Derāsāt fi Falsafat John Searle*. al-Tab'at al-Oulā. al-Qāherat: Dār Qabā' al-Hadithat le al-Nashr wa al-Tauzi'. [in Arabic]
- Bohayri, Sa'id Hasan (2005). *Derāsāt Loqawiyat Tatbiqiyat fi al-'alālaqat Bayna al-Bonyat wa al-Dalālat*. al-Tab'at al-Oulā. al-Qaherat: Maktabat al-Ādāb. [in Arabic]
- Balba', 'Id (1995). *Qaziyyat al-Tab' wa al- Takallof fi al-Torāth al-Naqdi wa al-Balāqi Qera'āt Jadidat*. al-Tab'at al-Oulā. al-Qaherat: Dar al-Wafa'. [in Arabic]
- Bujadi, Khalifat (2009). *Fi al-Lesaniyyat al-Tadawoliyyat Ma'a Mohawalat Ta'siliyyat fi al-Dars al-'arabi al-Qadim*. al-Tab'at al-Oulā. al-Jaza'er: Bayt al-Hekmat le al-Nashr wa al-Tauzi'. [in Arabic]
- Buqarat, No'man (2009). *Al-Mostalahāt al-Asāsiyyat fi Lesāniyyāt āl-Nas wa Tahlil al-Khetāb*. 'Ammān- al-Ordon: Jedārā le al-Ketāb al-'ālamī. [in Arabic]
- Al-Taftazani, Sa'd Al-Din (2013). *Al-Motawwal*. Tahqiq 'abd al-Hamid Hendāwi. al-Tab'at al-Thālethat. Beyrut: Dār al-Kotob al-'elmiyat. [in Arabic]
- Al-Jahez, 'Amr Ibn Bahr (2002). *Al-Bayān wa al-Tabyin*. Beyrut: Dār wa Maktabat al-Helāl. [in Arabic]
- Al-Jorjani, 'Abd Al-Qaher (1991). *'Asrār al-Balāqat*. Tahqiq Mahmud Mohammad Shāker. al-Qāherat-Jaddat: Matba'at al-Madani. [in Arabic]

- Al-Jorjani, 'Abd Al-Qahe (1992). *Dalā'el al-'e'jāz*. Tahqiq: Mahmud Mohammad Shāker. al-Tab'at al-Thālethat. al-Qāherat-Jaddat: Matba'at al-Madani. [in Arabic]
- Hasan, 'Abbas (2012). *Al-Nahw al-Wāfi Ma'a Rabtehi be al-Asālib al-Rafi'at wa al-Hayāt al-Loqawiyat al-Motajadedat*. al-Mojallad al-Thāni. al-Tab'at al-Oulā. Qom: Dār al-Mojtabā. [in Arabic]
- Al-Hasnawī, Faza' (2016). *Al-'ab'ād al-Tadāwoliyyat 'enda al-'Usuliyyin: Madrasat al-Najaf al-Hadithat 'onmuzajan*. al-Tab'at al-Oulā. Beyrut: Markaz al-Hezārat le Tanmiyat al-Fekr al-Eslāmi. [in Arabic]
- Al-Khfaji, Ibn Sanan (1982). *Ser al-Fasāhat*. al-Tab'at al-Oulā. Beyrut: Dār al-Kotob al-'elmiyat. [in Arabic]
- al-Khalifat, Hesham 'Abd Allah (2013). *Nazariyyat al-Talwih al-Hewāri*. al-Tab'at al-Oulā. Beyrut: Maktabat Lobnān Nāsherun. [in Arabic]
- Searle, John (2011). *Al-'aql wa al-Loqat wa al-Mojtama'*. Tarjamat: Salāh Ismā'il. al-Tab'at al-Oulā. al-Qāherat: al-Hey'at al-Mesriyat al-'āmmat le al-Kottāb. [in Arabic]
- Al-Soyuti, Jalal Al-Dīn (1983). *Al-Ashbāh wa al-Nazā'er fi Qawā'ed wa Foru' Feqh al-SHāfe'iyyat*. al-Tab'at al-Oulā. Beyrut: Dār al-Kotob al-'elmiyyat. [in Arabic]
- Charaudeau, Patrick & Maingueneau, Dominique (2008). *Mo'jam Tahlil al-Khetāb*. Tarjamat: 'abd al-Qāher al-Moheyri-Hammādi Sammud. Tunes: Dār Sinātrā. [in Arabic]
- Shobeyr, Ali Ibn Mousā Ibn Mohammad (2016). *Erādat al-Motakallem wa Maqāsed al-Kalām fi Ketāb Sibawayh Moqārabat Tadāwoliyyat*. Al-Riyāz: majallat al-Lesāniyāt al-Arabiyyat, al-'adad al-Rābe'. [in Arabic]
- Al-Shemeni, Taqi Al-dīn Ahmad Ibn Mohammad (2012). *Al-Monsef men al-Kalām 'alā Moqni Ibn Heshām*. Tahqiq: Mohammad al-Sayyed 'othmān. al-Mojallad al-Thāni. al-Tab'at al-Oulā. Beyrut: Dār al-Kotob al-'elmiyyat. [in Arabic]
- Al-Shahri, 'abd Al-Hadi Ibn Zafer (2004). *Esterātiyyāt al-Khetāb Moqārabat Loqawiyat Tadāwoliyyat*. al-Tab'at al-Oulā. Beyrut: dār al-Ketāb al-Jadidat al-Mottahadat. [in Arabic]
- Sahrawi, Mas'ud (2005). *Al-Tadāwoliyyat 'enda al-'arab*. al-Tab'at al-Oulā. Beyrut: Dār al-Tali'at le al-Tebā'at wa al-Nashr. [in Arabic]
- Safawi, Kurosh (2015). *Ma'nā Shenāsi Kārbordi*. Chāp-e Sevvom. Tehrān: Enteshārāt-e Hamshahri. [in Persian]

- Saliba, Jamil (1982). *Al-Mo'jam al-Falsafi*. Beirut: Dār al-Ketāb al-Lobnāni- Maktabat al-Madrasat. [in Arabic]
- 'Abd al-Rahman, Taha (1998). *Al-Lesān wa al-Mizān 'au al-Takauthar al-'aqli*. al-Tab'at al-Oulā. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'arabi. [in Arabic]
- Al-'azzawī, Abubakr (2006). *Al-Loqat wa al-Hejāj*. al-Tab'at al-Oulā. al-Maqreb: al-Dār al-Bayzā'. [in Arabic]
- 'Aqdayi, Turaj (2017). *Badi' Dar She'r-e Fārsi*. Chāp-e Awwal. Tehrān: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhi. [in Persian]
- Al-'alawī, Yahya Ibn Hamzat (2002). *Al-Tarāz le Asrār al-Balāqat wa 'olum Haqā'eq al-'e'jāz*. Tahqiq 'abd al-Hamid Hendāwī. al-Mojallad al-Thāleth. al-Tab'at al-oulā. Saydā- Beirut: al-Maktabat al-'onsoriyyat. [in Arabic]
- Fayyud, Basyuni 'abd Al-Fattah (2015). *'Elm al-Badi'*. al-Tab'at al-Rābe'at. al-Qāherat: Mo'assesat al-Mokhtār le al-Nashr wa al-Tauzi'. [in Arabic]
- Al-Qazi al-Jorjani, 'Ali Ibn 'abd Al-'aziz (2007). *Al -Wasātat bayn al-Motanabbi wa Khosumehi*. Tahqiq Mohammad Abo al-Fazl Ibrāhim-'ali al-Bajāwī. Beirut: Dār al-Qalam. [in Arabic]
- Qa'emi Niya, 'Alireza (2010). *Biyuloji Nas*. Chāp-e Awwal. Tehran: Sāzman-e Enteshārāt-e Pajuheshgāh-e Farhang wa Andisheh Eslāmi. [in Persian]
- Al-Qartajenni, Hazem (1981). *Menhāj al-Bolaqā' wa Serāj al-Odabā'*. Tahqiq Mohammad al-Habib Ibn al-Khujet. al-Tab'at al-Thāniyat. Beirut: Dār al-Qarb al-Eslāmi. [in Arabic]
- Qassab, Walid Ibrahim (2010). *Qaziyyat 'amud al-She'r fi al-Naqd al-'arabi al-Qadim*. al-Tab'at al-Oulā. Demashq: Dār al-Fekr. [in Arabic]
- Kashefi Sabzevari, Kamal Al-Din (1990). *Badāye' al-Afkār fi Sanāye' al-Ash'ār*. Virāyesh: Mir Jalāl al-Din Kazāzi. Chāp-e Awwal. Tehrān: Me'rāj. [in Persian]
- Kazzazi, Mir Jalal Al-Din (2010). *Zibā Shenāsi Sokhan-e Pārsi 3 Badi'*. Chāp-e Haftom. Tehran: Ketāb-e Mād. [in Persian]
- Gorkani, Mohammad Hosein (1998). *Abda' al-badāye'*. Tahqiq Hosein Ja'fari. Chāp-e Awwal. Tabriz: Ahrā'. [in Persian]
- Lashin, 'abd Al-Fattah (1999). *Al-Badi' fi Zau' asālib al-Qorā'n*. al-Qāherat: Dār al-Fekr al-'arabi. [in Arabic]
- Lycan, William G. (2016). *Dar āmadi bar Falsafe-e Zabān*. Tarjome: Meysam Mohammad Amini. Chāp-e Sewwom. Tehran: Hermes. [in Persian]

- Lyons, John (2012). *Dar āmadi bar Ma'nā Shenāsi-e Zabān*. Tarjome: Kurosh Safavi. Chāp-e Awwal. Tehrān: Nashr-e 'elmi. [in Persian]
- Lahkim Banani, 'Ez al-'arab (2003). *Al-Zaheratiyat wa Falsafat al-Loqat Tatawwor Mabāheth al-Dalālat fi al-Falsafat al-Namsāwiyat*. al-Maqreb: al-Dār al-Bayzā'. [in Arabic]
- Al-Madani, Ibn Ma'sum (1969). *Anwār al-Rabi' fi 'anwā' al-Badi'*. Tahqiq Shāker Hādi Shokr. al-Mojallad al-Thāni wa al-Rābe'. al-Tab'at al-Oulā. Al-Najaf al-Ashraf: Matba'at al-No'man. [in Arabic]
- Matlub, Ahmad Al-Basir, Kamel Hasan (1999). *Al-Balāqat wa al-Tatbiq*. al-Tab'at al-Thāniyat. 'arāq: Wezārat al-Ta'lim al-'āli wa al-Bahth al-'elmi. [in Arabic]
- Musa, Ahmad Ibrahim (1969). *Al-Sebaq al-Badi'i fi al-Loqat al-'arabiyat*. al-Qāherat: Dār al-Kāteb al-'arabi le al-Tabā'at wa al-Nashr. [in Arabic]
- Vahidiyan Kamyar, Taqi (2015). *Badi' az Didgāh-e Zibāyi Shenāsi*. Chāp-e Haftom. Tehran: Samt. [in Persian]
- Washan, Dalal (2015). *al-Qasdiyyat fi al-Moruth al-Lesāni al-Arabi*. Al-Jazā'er- Baskarat: Jāme'at Mohammad Kheyzar. [in Arabic]
- Watwat, Rashid Al-Din (1983). *Hadāyeq al-Se'hr fi Daqāyeq al-She'r*. Tashih: 'abbās Eqbāl. Tehran: ketābkhāne-e Sanā'i-Tahuri. [in Persian]
- Al-Hashemi Al-Shahrudi, Sayyed Mahmud (1417). *Bohuth fi 'elm al-'osul (Mohammad Bāqer Sadr)*. Jeld-e Awwal. Chāp-e Sewwom. Qom: Mo'asesat Dā'erat Ma'āref al-Feqh al-Eslāmi. [in Persian]
- Homayi, Jalal Al-Din (2010). *Fonun Balāqat wa Sanā'āt-e Adabi*. Chāp-e Awwal. Tehran: Ahurā. [in Persian]
- Haddarat, Mohammad Mostafa (1963). *Ettejāhāt al-She'r al-'arabi fi al-Qarn al-Thāni al-Hejri*. al-Qāherat: dār al-Ma'āref. [in Arabic]
- Yule, George (2014). *Kārbord Shenāsi-e Zabān*. Tarjome: Mohammad 'amu Zāde va Manuchehr Tavāngar. Chāp-e Sheshom. Tehran: Samt. [in Persian]

The Concept of "Determination": A Pragmatic Analysis of Rhetorical Devices

Hassan Rahmani¹, Qasem Mokhtari*², Mohammad Jorfi³,
Ebrahim Anari Bozchalooi⁴, Mahmoud Shahbazi⁵

1. Ph.D. Student of Arabic Language and Literature, Arak University
2. Associate Professor of Arabic Language and Literature, Arak University
3. Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Arak University
4. Associate Professor of Arabic Language and Literature, Arak University
5. Associate Professor of Arabic Language and Literature, Arak University

Received: 15/12/2019

Accepted: 08/06/2020

Abstract

Determination is an inner drive that motivates one to do something. In linguistics, this concept refers to the fulfillment of the prolocutor will when delivering the speech. In other words, the speech is delivered consciously and it is not out of sleepiness, drunkenness, insanity and alike. It may appear that rhetoricians' use of rhetorical devices is unintentional. The present study seeks to explore the concept of determination in rhetorical devices, by employing a pragmatic approach and descriptive-analytic methodology. Therefore, the speech of well-known rhetoricians was studied and rhetorical devices were analyzed in terms of determination and will. The analysis included the production and reception stage. Upon analysis of six rhetorical devices, it became evident that determination played a role in the use of these devices to the extent that overlooking determination might hinder our understanding of these devices. In conclusion, the use of rhetorical devices in rhetoricians' speech is by no mean unintentional and the concept of "intent" in their speech is not equal to determination, rather a kind of pretension.

Keywords: pragmatics, intentionalism, the concept of determination, rhetorical devices

* Corresponding Author's E-mail: q-mokhtari@araku.ac.ir