

ابن تیمیّه و انکار «مجاز» در قرآن [نکته پژوهشی - ۱۴]

مرتضی نادری*

چکیده: در ادبیات و اصول فقه، نشان داده شده است که الفاظ برای رساندن معانی، به دو شکل استعمال می‌شوند: حقیقی و مجازی. عموم دانشمندان مسلمان این تقسیم‌بندی را قبول کرده‌اند و استعمال مجاز در قرآن کریم را نیز پذیرفته‌اند. در برابر، گروهی از عالمان مسلمان با استعمال مجاز در قرآن، مخالفت کرده‌اند و گروه سوم، تقسیم‌بندی الفاظ را به حقیقت و مجاز، از اساس، باطل دانسته‌اند. ابن تیمیه در شمار گروه سوم است. در این نوشتار، پس از یادکرد تعریف حقیقت و مجاز و بررسی قول مشهور در این باره، ادله موافقان این تقسیم‌بندی و آمدن مجاز در قرآن، نقل و تحلیل شده و سپس، اشکالات عمومی مخالفان و پاسخ آنها آورده شده و پس از آن، اهم اشکالات ابن تیمیه به تفصیل، تبیین و نقد شده است.

کلید واژه‌ها: حقیقت / مجاز / مجاز - قرآن / مجاز - موافقان و مخالفان / ابن تیمیه.

مقدمه

یکی از ریشه‌های برداشتهای نادرست از قرآن کریم، تمسک افراطی به ظواهر آیات آن است. اعتقاد به اینکه فهم مراد همه آیات قرآن، همیشه، از حمل الفاظ به معانی ظاهری به دست می‌آید، از مصادیق افراط یاد شده است. جسم‌پنداری خداوند و تشبیه او به مخلوقات، از نتایج همین برداشتهاست. انکار وجود مجاز در قرآن نیز از لوازم اعتقاد یاد شده است. به سخن دیگر، اگر برای فهم مراد آیات قرآن، حمل الفاظ بر معانی ظاهری بسنده دانسته شود، چاره‌ای جز انکار وقوع مجاز در این کتاب شریف نخواهد ماند. البته وجود مجاز در قرآن، به انگیزه‌های گوناگونی انکار شده؛ لیکن در میان منکران مجاز در قرآن، ابن تیمیّه حنبلی از کسانی است که تمسک افراطی‌اش به ظواهر خاستگاه انکارش تلقی شده است. (نک: میلانی، ص ۹۱) افزون بر این، پیروی دیگر منکران مجاز و ظاهرگرایان افراطی از ابن تیمیّه، به نقد نظریه او در انکار مجاز اهمیت می‌بخشد. پیش از نگارنده این سطور، استاد سید علی میلانی در *دراسات في منهج السنّة* (ص ۹۱-۹۵) به بخشی از سخنان ابن تیمیّه پرداخته و آقای محمد علی راغبی در «نقد دیدگاه سلفیّه درباره مجاز در قرآن» (صحیفه مبین، پاییز ۷۹، ش ۲۴)، بر اساس آنچه قاسمی در *محاسن التأویل* از ابن تیمیّه نقل کرده، به اقوال وی پرداخته است. امید است که این مقاله تکمیل مطالب سودمند و پژوهنده پیشین به شمار رود.

۱) تعریف حقیقت و مجاز

۱-۱) حقیقت و مجاز در لغت

الف) حقیقت: «حقیقت» در لغت، به معنای امر ثابت یقینی است. (فراهیدی، ج ۳، ص ۶؛ زیات، ص ۱۸۸) صاحب الطراز *لأسرار البلاغة*، معتقد است که حقیقه بر وزن فعیله، از حق، یعنی امر ثابت و مستقری که زوال ندارد، مشتق شده و به معنای امری است که بر اصل خود ثابت است و از آن جدا نمی‌شود. وزن فعیل / فعیله گاه،

معنای اسم فاعلی دارد؛ در این صورت، حقیقت یعنی امر ثابت؛ و گاه، معنای اسم مفعولی دارد که در این صورت، حقیقت به معنای امر اثبات شده (مثبت) خواهد بود. (نک: علوی یمنی، ج ۱، ص ۲۸) مؤلف نه‌ایه الأرب فی فنون الأدب، فعیلة را به معنای مفعولة و برگرفته از «حَقُّ الأَمْرِ یَحُقُّهُ»^۱ یا «حَقَّقْتَهُ» دانسته است. (نوبری، ج ۷، ص ۳۷؛ نیز نک: طریحی، ج ۵، ص ۱۴۸-۱۴۹) تفتازانی پس از یادکرد وجه اشتقاق حقیقة، «تاء» را در آن به سبب نقل این واژه از معنای وصفی به معنای اسمی دانسته است: «و التاء فیها للنقل من الوصفیة إلى الاسمیة.» (تفتازانی، ص ۲۱۵)

ب) مجاز: واژه مجاز از ریشه «جوز» است و افزون بر داشتن معنای مصدری، به معنای مکان و محل عبور است. بنگرید: جُزْتُ الطریقَ و جازَ الموضعَ جَوْزاً و جُوزاً و جَوَازاً و مَجَازاً...: سار فیه و سلکة. و المَجَازُ و المَجَازَةُ: الموضع. (ابن منظور، ج ۵، ص ۳۲۶) جاز الموضع: سار فیه و قطعه... المَجاز: المعبر. (زینات، ص ۱۴۶) نویسنده نه‌ایه الأرب نیز خاطر نشان کرده که مجاز از «جاز الشيء یجوزه» اخذ شده است. (نوبری، ج ۷، ص ۳۷)

۲-۱) حقیقت و مجاز در اصطلاح

گروهی از ادیبان، مفسران و دانشمندان علم اصول فقه، نشان داده‌اند که الفاظ برای دلالت به معانی، به دو گونه مختلف استعمال می‌شوند. ایشان برای هر یک از انواع استعمالات لفظ و چگونگی دلالت آن بر معنا در هر یک از این استعمالات، واژگانی را اصطلاح کرده‌اند؛ گونه نخست را «حقیقی» و گونه دوم را «مجازی» نامیده‌اند.

در استعمال حقیقی، متکلم لفظی را به کار می‌برد و مراد جدی‌اش همان معنای موضوع له است؛ اما در استعمال مجازی، مراد متکلم از استعمال لفظ، ایجاد معنای موضوع له در ذهن مخاطب است تا آن معنا، معبر و منشأ انتقال ذهن وی به معنایی دیگر شود. در این حالت، مراد جدی غیر از معنایی است که لفظ حقیقتاً در آن

۱. حَقُّ یَحِقُّ لازم و حَقُّ یَحُقُّ متعدی است. (نک: ابن منظور، ج ۱۰، ص ۴۹)

استعمال شده است؛ هرچند که از حیث ادّعا عین آن محسوب شود. استعمال لفظ را به شکل نخست، استعمال حقیقی و لفظ را در آن معنا حقیقت گویند؛ و استعمال لفظ را به شکل دوم، استعمال مجازی و لفظ را در آن معنای دوم مجاز نامند. (نک: بروجردی، ص ۲۹)

پس از این مقدمه، تعریف مشهور حقیقت و مجاز از نظر گذرانده می شود. قول مشهور در تعریف حقیقت و مجاز، این است که حقیقت یعنی استعمال لفظ در معنای موضوع له آن و مجاز یعنی استعمال لفظ در غیر ما وضع له آن. (نک: جصاص، ج ۱، ص ۴۶؛ علم الهدی، ج ۱، ص ۱۰؛ فخر رازی، ج ۱، ص ۲۸۶؛ محقق حلی، ص ۵۰؛ ابن منظور، ج ۱۰، ص ۵۲؛ علامه حلی، مبادی الوصول، ص ۷۰ و ۷۱؛ تفتازانی، ص ۲۱۵ و ۲۱۸؛ مظفر، ج ۱، ص ۱۹)

آیت الله بروجردی پس از اشاره به قول مشهور، تعریف استعمال مجازی به استعمال لفظ در غیر ما وضع له را به سختی، به چالش کشیده است. ایشان تأکید کرده که دلالت لفظی دلالتی است وضعی به نحو مطابقه؛ از این رو، چنین دلالتی بدون وضع، معقول نیست و همین وضع است که سبب صحّت استعمال است. بنابراین، لفظ تنها در ما وضع له استعمال می شود؛ نهایت اینکه گاه، معنای موضوع له مراد جدّی متکلم است و هدف او از استعمال لفظ در معنای موضوع له، ایجاد آن معنا در ذهن مخاطب است و گاه، مراد متکلم از استعمال لفظ، ایجاد معنای موضوع له در ذهن مخاطب است تا آن معنا، معبر و منشأ انتقال ذهن وی به معنایی دیگر شود؛ از آن جهت که معنای دوم یا عین موضوع له است یا از حیث ادّعا، از افراد آن به شمار می رود. بنابراین، مراد جدّی غیر معنایی است که لفظ حقیقتاً در آن استعمال شده است؛ هرچند که از حیث ادّعا عین آن محسوب می شود. (بروجردی، ص ۲۸-۲۹)

آیت الله بروجردی در تبیین سخن خود، مثال متداول «رأیت أسداً یرمی» را ذکر می کند و توضیح می دهد که واژه «أسد» در این جمله، نه در معنای مرد شجاع، بلکه

در خود ما وضع له، یعنی حیوان درنده، استعمال شده است. نهایت اینکه مراد از این استعمال، انتقال ذهن مخاطب از لفظ به معنای موضوع له و از معنای موضوع له به معنایی دیگر، یعنی مرد شجاع است. گویی که لفظ در معنای موضوع له استعمال شده و معنای موضوع له در معنای دیگری به کار رفته که ادعا شده عین موضوع له یا از افراد آن است. (همان، ص ۲۹)

ایشان در ادامه، با اشاره به معانی لغوی حقیقت و مجاز، تأکید می‌کند که مقصود از استعمال لفظ در استعمال حقیقی، ثبوت معنای موضوع له در ذهن مخاطب؛ و در استعمال مجازی، این است که معنای موضوع له معبری شود که ذهن باگذر از آن به معنای دوم عبور کند. در مجموع، آنچه سکاکی درباره استعاره گفته، آیت الله بروجردی درباره جمیع مجازات قائل است. (همانجا)

حاصل اینکه لفظ همواره در موضوع له خود استعمال می‌شود؛ نهایت اینکه مراد جدی یا حقیقتاً همان موضوع له است، یا اینکه ادعائاً عین آن یا از افراد آن است. در واقع، قضیه مشتمل بر استعمال مجازی، به دو قضیه تحلیل می‌شود: قضیه‌ای منطوقه که در آن، به ثبوت محمول برای موضوع حکم شده و قضیه‌ای ضمنیه که در آن، حکم شده که مراد جدی از حیث ادعا، عین موضوع له یا از افراد آن است. (همان، ص ۳۰)

یادآور می‌شویم که اصل در معنای لفظ، حقیقت است و تنها با وجود دلیل، یا قرینه صارفه یا مانعه، می‌توان لفظ را بر مجاز حمل کرد. این مطلب را در اصول فقه، «أصالة الحقیقة» نامیده‌اند. (مظفر، ج ۱، ص ۲۹؛ جصاص، ج ۱، ص ۴۶؛ علوی یمنی، ج ۱، ص ۴۳؛ نقتازانی، ص ۲۱۸)

۲) علائم حقیقت و مجاز

در کتابهای ادبی و اصولی، برای حقیقت و مجاز، علائمی برشمرده‌اند که به اهم آنها اشاره‌ای می‌شود:

الف) تبادر^۱: برای دلالت هر لفظی به هر معنایی، سببی لازم است. این سبب یا مناسبت ذاتی میان لفظ و معنا، یا «وضع»، یا قرینه‌ی حالی و مقالی است. از آنجایی که دلالت لفظ به معنا، دلالت وضعی است، میان لفظ و معنا مناسبت ذاتی وجود ندارد. از سوی دیگر، دلالت لفظ به معنا به سبب اینکه این دلالت وضعی مطابقی است، مستند به نفس دلالت است و به قرینه متکی نیست. بنابراین، مراد از تبادر این است که از استعمال لفظ تنها و مجرد از هر قرینه‌ای، چه معنایی به ذهن می‌رسد. (مظفر، ج ۱، ص ۲۳) چنین معنایی همان معنای موضوع له لفظ است.

ب) صحّت سلب و حمل و عدم آن: اگر بتوان معنایی را از لفظی سلب کرد، آن معنا مجازی است و در مقابل، معنای حقیقی را نمی‌توان از لفظ سلب کرد. همچنین، اگر بتوان لفظی را بر معنایی حمل کرد، آن معنا حقیقت است و عدم صحّت حمل نشانه مجاز بودن آن معنا برای آن لفظ است. (همان، ج ۱، ص ۲۵)

۳) موافقان استعمال مجاز در قرآن و ادله آنان

وجود مجاز در کلام، بر فصاحت و بلاغت آن می‌افزاید و نشانه کمال و الوایی آن به شمار می‌رود. (طوسی، ج ۳، ص ۳۸؛ ابن اثیر، ج ۱، ص ۷۸-۷۹؛ علوی یمنی، ج ۱، ص ۲۷؛ نیشابوری، ج ۱، ص ۱۹۱؛ تفتازانی، ص ۲۶۲؛ سیوطی، نوع ۵۲) در این صورت، به حکم عقل، وجود مجاز در قرآن کریم - که در اوج فصاحت و بلاغت است - روشن و بدیهی خواهد بود. این حقیقتی است که جمهور دانشمندان فریقین بدان معترف‌اند (نک: زرکشی، ج ۲، ص ۲۵۵؛ سیوطی، نوع ۵۲) و در آثار خود بدان تصریح کرده‌اند و در این باره، آثاری را تحت عنوان «مجاز القرآن» و عناوینی دیگر، به رشته نوشته در آورده‌اند. برای نمونه، شیخ طوسی در التبیان (ج ۳، ص ۳۸) بدین امر تصریح کرده است. علامه حلّی نیز در مبادی الوصول، نوشته است: «و اعلم أنّ المجاز واقع فی القرآن و

۱. «نصّ واضع» یا «نصّ اهل لغت» را نیز از معرفه‌های «حقیقت» برشمرده‌اند که به هر یک اشکالاتی وارد است. (نک: عراقی، ج ۱، ص ۶۶)

السنة.» (علامه حلی، ص ۷۹) ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (م ۲۷۶) در تأویل مشکل القرآن، پس از اینکه آشنایی با معانی مجازی و تنبّه به استعمالات مجازی را از شروط مهم فهم مراد کتابهای مقدّس دانسته، گفته که عرب در سخن خود، فراوان، از مجاز استفاده کرده است. وی سپس شماری از عناوین استعمالات مجازی را نام می‌برد و تأکید می‌کند که تمام این موارد در قرآن، به کار رفته است. (ابن قتیبه، ص ۲۲ و ۶۹) دیگر دانشمندان اهل تسنّن، ابواسحاق شیرازی (م ۴۷۶) در اللّمع فی اصول الفقه، گفته است: «والکلام المفید ینقسم إلى حقيقة و مجاز و قدوردت اللّغة بالجميع و نزل به القرآن.» (شیرازی، ص ۵۸) و غزالی در المستصفی، نوشته است: «ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة... فالقرآن یشتمل على المجاز خلافاً لبعضهم.» (غزالی، المستصفی، ص ۸۴) وی در کتاب دیگرش المنحول نیز گفته است: «القرآن یشتمل على المجاز و على الحقيقة خلافاً للحشویة.» (همو، المنحول، ص ۱۳۷) صاحب التسهیل لعلوم التنزیل نیز چنین نوشته است: «و اتفق أهل علم اللسان و أهل الأصول على وقوع المجاز في القرآن لأنّ القرآن نزل بلسان العرب و عادة فصحاء العرب استعمال المجاز. و لا وجه لمن منعه؛ لأنّ الواقع منه في القرآن أكثر من أن یحصی.» (ابن جزی، ج ۱، ص ۲۴)

مجاز در کلام، سبب بلاغت و کمال آن است و قرآن که در اوج فصاحت و بلاغت است، از این عامل کمال سخن، تهی نخواهد بود. مرحوم شیخ طوسی در التبیان (ج ۳، ص ۳۸) و نیشابوری در تفسیرش (ج ۱، ص ۱۹۱) و سیوطی در الإیتقان (نوع ۵۲) بدین دلیل، به وجود مجاز در قرآن، قائل شده‌اند. دیگران بر اساس آیات قرآن، وجود مجاز در قرآن را اثبات کرده‌اند. برای نمونه، ابواسحاق شیرازی آیاتی نظیر «جداراً یرید أن ینقضّ» (کهف ۱۸ / ۷۷) و «و أسأل القریة» (یوسف ۱۲ / ۸۲) را شاهد به کار رفتن مجاز در قرآن دانسته است؛ چراکه نه دیوار صاحب اراده تواند بود و نه قریه قادر به تخاطب است. (شیرازی، ص ۵۸؛ نیز نک: غزالی، المنحول، ص ۱۳۸)

علوی یمنی نیز معتقد است که عالمان محقق دینی و صاحب‌نظران علم اصول

و دانشمندان علم بیان، همه، بر جواز ورود هر دو نوع مجاز، یعنی مجاز مفرد و مجاز مرکب، در کلام خدا و سخن رسول ﷺ اجماع کرده‌اند و تنها بنا بر آنچه از ابوبکرین داوود اصفهانی حکایت شده، وی مخالف این سخن بوده است. حجّت سخن علوی یمنی این است که عدم وجود مجاز در کتاب و سنت، یا از حیث امکان عقلی است یا از حیث وقوع عینی. اما امکان عقلی آن که روشن است؛ قدرت الهی از انجام چنین فعلی، عاجز نیست. وی آیاتی مانند: ﴿وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ (اسراء ۱۷ / ۲۴) و ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْتَفِضَ فَأَقَامَهُ﴾ (کهف ۱۷ / ۷۷) را شواهد عینی وقوع مجاز در قرآن دانسته است. (علوی یمنی، ج ۱، ص ۲۶)

۱-۳) برخی از ادلّه حدیثی وقوع مجاز در قرآن

دانشمند شیعی، مرحوم سیّد عبدالله شبّر، در فصل اوّل الأصول الاصلیّة، شماری از روایات ائمه علیهم‌السلام را نقل کرده و آنها را ادلّه روایی وجود مجاز در قرآن بر شمرده است. برای نمونه، در یکی از این احادیث، امام سجّاد علیه‌السلام درباره لفظ «قریه» در آیه ﴿و کم قصمنا من قریه کانت ظالمه﴾ (انبیاء ۲۱ / ۱۱) می‌فرماید: «و لقد أسمعکم الله فی کتابه ما فعل بالقوم الظالمین من أهل القرى قبلکم حیث قال: «و کم قصمنا من قریه کانت ظالمه.» و إنّما عنی بالقریه أهلها حیث یقول: و أنشأنا بعدها قوماً آخرین.» (کلینی، ج ۸، ص ۷۴)

آنچه امام سجّاد علیه‌السلام فرموده، مطابق اصطلاح، ذکر محل و اراده حال است که از اقسام مجاز مفرد به شمار می‌رود. در حدیثی دیگر، از امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت شده که ایشان درباره لفظ «ناتی» در آیه ﴿أولم یروا أنّا نأتی الأرض ننقصها من أطرافها﴾ (رعد ۱۳ / ۴۱) فرموده است: «یعنی بذلک ما یهلك من القرون؛ فسماّه إتیاناً» (طبرسی، ج ۱، ص ۲۵۰)

در روایتی دیگر، علی بن فضال نقل می‌کند که پدرش از امام رضا علیه‌السلام از آیه ﴿کلاّ ائهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون﴾ (مطففین ۸۳ / ۱۵) می‌پرسد و امام علیه‌السلام پاسخ می‌دهد:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ يَحِلُّ فِيهِ، فَيُحِجَّبُ عَنْهُ فِيهِ عِبَادَةٌ؛ وَ لَكِنَّهُ يَعْنِي أَنَّهُمْ عَنْ ثَوَابِ رَبِّهِمْ مَحْجُوبُونَ.» (صدوق، ص ۱۶۲) این سخن دال بر حذف کلمه‌ای از آیه شریفه است که بنا بر برخی اقوال، از انواع مجاز به شمار می‌آید.

۴) برخی اشکالات مشهور به وقوع مجاز در قرآن و بررسی آنها

پیش از نقل و بررسی سخنان منکران مجاز در قرآن، به سخنان منکران مجاز در لغت، اشارتی می‌رود و پاسخ آنان از زبان دانشمندان ادبیات عرب، نقل می‌شود. ابن‌اثیر در این باره می‌نویسد:

گروهی چنین گفته‌اند که کلام، همه‌اش، حقیقت است و هیچ مجازی در آن نیست. گروه دیگر بر خلاف گروه اول، منکر وجود حقیقت در کلام شده و آن را به تمامی، مجاز دانسته‌اند. (ابن‌اثیر، ج ۱، ص ۷۵)

وی پس از باطل خواندن هر دو نظریه، توضیح می‌دهد که همه آفریدگان به نامهایی نیازمندند که دال بر آنها باشد و هر یک از آنها بدان نامها شناخته شوند و از این راه، تفاهم ممکن شود. این ضرورتی است گریز ناپذیر. نامی که برای هر مسمی وضع شده، حقیقت است و هرگاه به غیر او نقل شود، مجاز است. برای نمونه، هر گاه بگوییم «خورشید» و مراد ما از این لفظ، ستاره بزرگ پر نور در آسمان باشد، این نام برای خورشید، حقیقت است؛ چرا که برای آن وضع شده است. اما هرگاه بگوییم «خورشید» و مراد ما از آن رخسار زیبا و نمکین باشد، مجاز خواهد بود. (همانجا)

شاید در اینجا، اشکالی مطرح شود که: به رخسار زیبا نیز «خورشید» گفته می‌شود و این لفظ در این معنا هم، حقیقت است. ابن‌اثیر در ادامه، با اشاره بدین اشکال، از دوراه نظری و وضعی بدان پاسخ گفته است. پاسخ نظری مبتنی بر این اصل است که الفاظ تنها به عنوان ادله‌ای برای فهماندن معانی، جعل شده‌اند و اگر فرضاً استعمال «خورشید» هم برای «جرم درخشان سماوی» و هم برای «چهره زیبا»

حقیقت باشد، اطلاق خورشید بر این دو شیء، بالاشتراک خواهد بود و در این صورت، هر گاه که این واژه بدون هیچ قرینه مشخص‌کننده‌ای به کار رود، مراد متکلم از آن، معلوم نخواهد شد؛ لیکن ما می‌نگریم که امر خلاف این است و هر گاه که ما واژه «خورشید» را بدون هیچ قرینه‌ای به کار می‌بریم، از آن، رخسار زیبا فهمیده نمی‌شود و آنچه از شنیدن این واژه به ذهن شنونده خطور می‌کند، همان ستاره پرنور آسمان است. (همان، ج ۱، ص ۷۶)

ابن اثیر در دومین پاسخ به اشکال یاد شده، به «وضع» تکیه کرده و مرجع را در این گونه موارد، اصل «لغت» دانسته است که در آن، اسماء برای مسمیات مشخص وضع شده‌اند. وی معتقد است که در اصل لغت، یافت نمی‌شود که رخسار زیبا را خورشید یا مرد بخشنده را دریا نامیده باشند؛ بلکه این خطیبان و شاعرانند که اسلوبهای معنوی را توسعه بخشیده‌اند؛ حال آنکه هیچ یک از این توسعه‌ها از واضع لغت و در اصل وضع نیست. از همین روست که هر یک از شاعران برای خود توسعه‌های مجازی اختراع کرده‌اند. مثلاً امرؤالقیس برای اسب تعبیر «قید الأوابد»^۱ را به کار برده که پیش از او چنین تعبیری برای اسب، از کسی شنیده نشده است. از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز روایت شده که در روز نبرد حنین فرمود: «الآن حمي الوطيس» که مرادش از این جمله، شدید شدن جنگ بود؛ زیرا «الوطيس» در اصل، به معنای تنور است و در اینجا، به استعاره، برای جنگ به کار رفته است. این واژه در این معنا، جز از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شنیده نشده است. در مواردی نظیر این، واضع لغت چنین معانی‌ای را برای این الفاظ یاد نکرده و به همین سبب، ما در می‌یابیم که بخشی از لغت، حقیقت است که به وضع باز می‌گردد و بخشی از آن مجاز است که به توسعه‌های خطیبان و شاعران، مربوط می‌شود. در عصر ما، گاه مردمان مجازهایی را می‌سازند

۱. اوابد یعنی: وحوش و قید بودن اسب برای وحوش، بدان سبب است که به علت سرعت اسب، دیگر وحوش نمی‌توانند از او بگریزند.

و الفاظی را به استعاره، در برخی معانی به کار می‌برند که پیش از این، وجود نداشته است. اگر این عمل از جانب واضع صورت گرفته بود، کسی پس از او نمی‌توانست چیزی از خود بسازد یا در معانی موضوعه، چیزی بیفزاید یا از آنها چیزی بکاهد. (همان، ج ۱، ص ۷۷)

ابواسحاق اسفراینی، ابن‌القاص شافعی، ابن‌خویر منداد مالکی، داوود ظاهری و پسرش، و ابومسلم اصفهانی را از منکران مجاز در قرآن بر شمرده‌اند. (قرطبی، ج ۱۱، ص ۲۶؛ زرکشی، ج ۲، ص ۲۵۵؛ سیوطی، نوع ۵۲) بنا بر نقل قرطبی و زرکشی، شبهه منکران مجاز در قرآن چنین است:

متکلم هیچ‌گاه از حقیقت به مجاز عدول نمی‌کند، مگر آن‌گاه که به کار بستن حقیقت بر او تنگ آید و محال است که برای خدای متعال چنین امری رخ دهد. (قرطبی، ج ۱۱، ص ۲۷؛ زرکشی، ج ۲، ص ۲۵۵؛ نیز نک: سیوطی، آغاز نوع ۵۲)

محمد عبدالغنی حسن اشکالات منکران مجاز را این‌گونه نقل کرده است:

۱. مجاز کذب است و کذب بر خدای سبحانه محال است. ۲. پناه بردن به مجاز، حاکی از عجز در به کار بستن حقیقت است و این نیز برای خداوند محال است. (شریف رضی، ص ۵۵، مقدمه محقق؛ نیز نک: زحیلی، ج ۱، ص ۴۱)

غزالی در پاسخ به شبهه نخست، چنین گفته که واژه مجاز، اسم مشترک است و هم بر امر کذب و باطل اطلاق می‌شود و هم بر لفظی که از موضوع له خود عبور کرده باشد. وی معتقد است که اگر مراد از منکران مجاز در قرآن، معنای نخست است، درست می‌گویند و اگر مرادشان دومین معناست، سخنشان نارواست و دلیل ناروایی اش آیات بسیار قرآن است. (نک: غزالی، المستصفی، ص ۸۴؛ همو، المنخول، ص ۱۳۸)

اما شبهه دوم را چنین می‌توان پاسخ گفت که همان‌گونه که پیشتر گذشت، کاربرد مجاز در کلام، از اسباب فصاحت و بلاغت و کمال آن است و در موارد بسیار، مجاز در رساندن مراد رساتر و گویاتر از حقیقت است. از این رو، استعمال مجاز در کلام نه

نشانهٔ عجز متکلم، بلکه نشانهٔ توانایی و تسلط او بر الفاظ و معانی است.

۵) اشکالات ابن تیمیّه در موضوع حقیقت و مجاز

یکی از منکران وجود مجاز در قرآن، ابن تیمیّه حنبلی (م ۷۲۸) است. به نظر می‌رسد، سخت‌ترین اشکالات به وجود مجاز در قرآن، از آن اوست و کسانی مانند جمال‌الدین قاسمی (م ۱۳۳۲) نویسندهٔ تفسیر محاسن التّأویل، در این اعتقاد از او پیروی کرده‌اند.^۱ (نک: قاسمی، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۵۵) اینک اهمّ اشکالات ابن تیمیّه به تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز و پاسخ آنها:

۱-۵) تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز بدعت است.

نزد ابن تیمیّه، تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز بدعت است؛ زیرا این اصطلاح پس از پایان سه قرن نخستین پیدا شده و این مصطلحات در کلام هیچ یک از صحابه و تابعان و کسانی مانند مالک و ثوری و اوزاعی و ابوحنیفه و شافعی و حتی پیشوایان لغت و نحو، همچون خلیل و سیبویه و ابو عمرو بن علاء و مانند اینان، نیامده است. (ابن تیمیّه، ص ۸۳)

اما نیامدن مصطلحات حقیقت و مجاز در سخن صحابه و تابعان و کسانی که ابن تیمیّه از آنان نام برده، نه دلیل بدعت بودن آنهاست و نه دلیل نادرستی و ناروایی چنین جعل اصطلاحی. این مصطلحین مصطلحات مذکور را نه از کلیدواژه‌های دینی بر شمرده‌اند و نه آنها را به خدا و پیامبر نسبت داده‌اند و نه آنها را موضوع ایمان و اعتقاد دانسته‌اند و خلاصه مرتکب «إدخال ما لیس من الدین فی الدین» نشده‌اند تا بدعت‌گزار خوانده شوند. افزون بر این، جعل اصطلاح در هر دانشی، برای رساندن مفاهیم مبسوط، کاری است خردپسند و رایج، و روایی آن هرگز محتاج سابقه‌اش در لسان صحابه و تابعان نیست. کسانی مانند مالک و ابوحنیفه و

۱. قاسمی در تفسیرش، عین سخنان ابن تیمیّه را با عبارت «قال شیخ الاسلام تعی الدین ابن تیمیّه فی کتاب الإیمان» نقل کرده است.

شافعی و خلیل و سیبویه، هر یک در علمی نظیر فقه و حدیث و نحو، مصطلحات فراوان جعل کرده‌اند و عموم دانشمندان و از جمله شخص ابن تیمیه، این مصطلحات را به کار بسته‌اند و به کار می‌بندند و چون این مصطلحات را به نفس دین نسبت نمی‌دهند، بدعت‌گزار به شمار نمی‌روند.

۲-۵) توقیفی بودن زبان، با تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز، در تناقض است.

در نظر ابن تیمیه، تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز مبتنی بر این است که منشأ زبان، توافق جمعی عقلاء باشد و این سخنی است بی دلیل. او معتقد است که منشأ لغت «وضع» نیست؛ بلکه خدا به نوع انسان الهام کرده است که آنچه را اراده و تصوّر می‌کند، با لفظ ویژه آن به زبان آورد؛ یعنی لغت امری است توقیفی.

ابن تیمیه با تأکید بسیار، تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز را در صورتی درست دانسته که لفظ، نخست، برای یک معنا وضع شود و پس از آن، گاهی در موضوع له خود و گاهی در غیر موضوع له خود به کار رود. از نظر وی، این سخن آن‌گاه درست است که دانسته شود، الفاظ عربی نخست، برای معنایی وضع شده‌اند و سپس در آن معانی، به کار رفته‌اند و برای الفاظ، وضعی پیش از استعمال وجود داشته باشد. و این تنها بر اساس قول کسانی درست است که لغات را زاده توافق جمعی می‌دانند و مدّعی می‌شوند که گروهی از عقلاء گرد هم آمده‌اند و توافق کرده‌اند که فلان شیء را به فلان لفظ نام نهند و دیگری را به لفظی دیگر؛ و این امر را در تمام زبانها جاری و ساری فرض کنند.

ابن تیمیه اثبات چنین امری را ناممکن دانسته و افزوده که هیچ کس نمی‌تواند از عرب، بلکه از هیچ امتی از امتها، چنین نقل کند که گروهی گرد هم آمدند و این الفاظ موجود در زبان را وضع کردند و پس از وضع، آنها را به کار گرفتند. تنها امر معروفی که به تواتر نقل شده، استعمال این الفاظ است در آن معانی که اهل زبان از این الفاظ قصد می‌کنند و اگر کسی مدّعی شود که وضعی پیش از استعمال سراغ دارد، بر

باطل رفته است؛ چرا که چنین چیزی را احدی از مردمان نقل نکرده است. ابن تیمیّه سپس در برابر سخن خود اشکالی مطرح می‌کند و می‌نویسد: «اگر بگویند که ما بر این دعوی دلیل داریم، چرا که اگر توافق جمعی به اختصاص لفظ معین به معنای معین نباشد، استعمال ممکن نخواهد بود، خواهیم گفت: امر این گونه نیست؛ زیرا ما می‌دانیم که خدا به حیوانات، اصواتی را الهام کرده که آنان مراد یکدیگر را با این اصوات می‌فهمند و خدا این را منطبق نامیده است. ﴿عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾ (نمل ۲۷ / ۱۶) ﴿قَالَتْ فَمَلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ (نمل ۱۷ / ۱۸) یا ﴿جِبَالٌ أَوَّيٌّ مَعَهُ وَ الطَّيْرِ﴾ (سبأ ۳۴ / ۱۰)... خداوند فرموده است: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ؛ خَلَقَ الْإِنْسَانَ؛ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (رحمن ۵۵ / ۴-۱) و ﴿قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (فصلت ۴۱ / ۲۱). پس او سبحانه است که منطق را به آدمی الهام می‌کند. (ابن تیمیّه، ص ۸۳-۹۰)

ابن تیمیّه از تمام مقدمات پیشین نتیجه گرفته که خداوند به نوع انسانی آموخته که آنچه را اراده و تصوّر می‌کند، با لفظ ویژه‌اش به زبان آورد و این یعنی لغت امری است توقیفی. (همان، ص ۹۱-۹۲)

می‌نگرید که ابن تیمیّه از یک سو، منکر «وضع» می‌شود و از سوی دیگر، زبان را امری توقیفی می‌خواند. وی می‌گوید خدایی که همه چیز را به نطق در آورده، آدمی را نیز از طریق الهام، به نطق در آورده است؛ لیکن این سخنان در اصل مسئله، تفاوتی ایجاد نمی‌کند. بنا بر سخن ابن تیمیّه، واضع الفاظ در لغات گوناگون، عقلاء نیستند و منشأ لغات نه توافق جمعی، بلکه الهام الهی است. بنابراین، واضع لغات خداوند سبحانه خواهد بود. نزد ابن تیمیّه، خدا الفاظ را برای دلالت به معانی، وضع کرد و سپس این را به حضرت آدم آموخت و پس از وی، به نوع انسانی الهام کرد.

در تبیین این سخن، یادآور می‌شود که دلالت الفاظ بر معانی، در هر زبانی، نه مانند دلالت اثر بر مؤثر، عقلی است و نه مانند دلالت «آخ گفتن» هنگام احساس

درد، طبعی؛ بلکه دلالت الفاظ بر معانی، دلالتی وضعی است و «وضع» نیازمند واضع است (نک: مظفر، ج ۱، ص ۹) و اختلاف درباره واضع این حقیقت را تغییر نمی‌دهد. بنابراین، طبق سخن ابن تیمیه، خداوند متعال، نخست، الفاظی را برای معانی وضع کرده و سپس از راه الهام، به آدمی آموخته است که هر لفظی را در برابر چه معنایی استعمال کند. از این رو، واضع لغات خداوند است و لغات توقیفی اند. ظاهراً ابن تیمیه در این اعتقاد، پیرو ابوالحسن اشعری است؛ چراکه اشعری پیش از وی چنین سخنی را بر زبان رانده است. شهید ثانی (۹۶۶ ق) در نقل اقوال مختلف پیرامون توقیفی یا اصطلاحی بودن لغات می‌نویسد:

مردمان در اینکه آیا زبانها توقیفی اند یا اصطلاحی، چند دسته شده‌اند. اشعری و جماعتی دیگر قول نخست را برگزیده‌اند. توقیفی بودن زبان بدین معناست که خدای تعالی زبان را وضع کرد و سپس آن را به ما آموخت. (شهید ثانی، ص ۸۱)

نکته دیگر اینکه واضع زبان هر که باشد، برای هر معنای معین لفظ معینی را وضع کرده است. در مجموع، می‌توان گفت که حتی بنا بر سخنان ابن تیمیه، دلالت الفاظ بر معانی، مستند و متکی به وضع است؛ زیرا اینکه واضع لغت خدا باشد یا غیر خدا در اصل مسئله تفاوتی ایجاد نمی‌کند. بنابراین، تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز بدین گونه که لفظ در معنای ما وضع له حقیقت است و آنگاه که معنای موضوع له رهگذری شود برای عبور به معنایی دیگر، مجاز خواهد بود، صحیح است.

۳-۵ بی‌اعتباری علائم تمییز حقیقت از مجاز

پیشتر گذشت که تبادل یک معنا هنگام استعمال بدون قرینه لفظ، علامت حقیقی بودن آن معناست. نزد ابن تیمیه، این علامت و علامت دیگر، یعنی صحّت سلب و عدم آن، علائم معتبری نیستند و بی‌اعتباری اینها نشان‌دهنده این حقیقت است که اصل تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز، صحیح نیست. وی معتقد است که در کلام،

اسم و فعل و حرفی یافت نمی‌شود که مقید به قیودی نباشد. او اضافه شدن اسم به اسم دیگر، استعمال اسم همراه با «ال» تعریف یا به شکل فاعل و مفعول و مبتدا و خبر، همه، را قیودی دانسته که به گردن اسم آویخته می‌شود و آن را از استعمال «مطلق» در می‌آورد.

ابن تیمیّه از این سخنان، نتیجه گرفته که اگر قرینه چیزی است که مطلق را از هر قیدی تهی می‌کند، در کلام جمیع مردمان، لفظی که عاری از هر قیدی باشد، وجود ندارد. لذا، چون هر اسم و فعل و حرفی که در کلام یافت شود، مقید است نه مطلق، روا نیست که گفته شود: حقیقت آن است که در حال اطلاق و تجرید از هر قرینه‌ای، به معنا دلالت می‌کند. اما او خود معتقد است آن‌گاه که دانشمندان اوصاف مطلق و مقید را به کار می‌برند، مرادشان این است که لفظ نسبت به این قید، مطلق است و نسبت بدان قید دیگر، مقید است. (همان، ص ۹۵-۹۸)

ابن تیمیّه تأکید کرده که لفظ مطلق از جمیع قیود را تنها می‌توان در لغت، فرض کرد و در کلام مستعمل، چنین چیزی وجود ندارد. نزد وی، هر متکلمی که زبان به سخن می‌گشاید، کلامش مقید به قیودی است که سخنش را از اطلاق می‌اندازد. او دست کسانی را که میان حقیقت و مجاز تفاوت قائل می‌شوند، از امر معقولی که این دو نوع را از هم جدا کند، تهی دانسته و همین امر را نشانه بطلان تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز برشمرده است. و سرانجام باز هم پای فشرده که هر لفظی که در کتاب خدا و رسولش وجود دارد، به قیدی که معنایش را روشن می‌سازد، مقید است و در هیچ چیز این، مجازی نیست و تمامی‌اش حقیقت است. (همان، ص ۱۰۱-۱۰۲)

پیشتر گذشت که دلالت لفظ به معنا دلالتی وضعی است. نیز گفته شد که مراد جدی متکلم از استعمال لفظ یا معنای موضوع له آن است یا این‌گونه نیست. با در نظر گرفتن این دو نکته، روشن می‌شود که مقصود از قرینه، قرینه‌ای است که سبب

تمییز این دو نوع استعمال شود و به مخاطب بفهماند که آیا مراد جدی متکلم معنای موضوع له است یا نه. در موضوع تبادر، عریانی لفظ از چنین قرینه‌ای مقصود است نه هر قرینه‌ای. روشن است که در کلام، لفظ عریان از هر قرینه یافت نمی‌شود و لفظ در کلام، یا مبتداست یا خبر، یا فاعل است یا مفعول، یا مضاف است یا مضاف الیه و... و اینها می‌تواند در بعضی مواضع، سبب تشخیص حقیقی یا مجازی بودن استعمال یک لفظ شود؛ لیکن نقش نحوی لفظ یا صیغه صرفی آن، همه‌جا، قرینه تفکیک حقیقت از مجاز نیست.

برای مثال، در نظر آورید در شهری که زیبارویان بسیاری در آن می‌زیند، شخص خوابی را با چنین جمله‌ای بیدار کنند: «بیدار شو که خورشید طلوع کرده است.» حال اگر لفظ خورشید در عرف مردم چنین شهری، از حیث کثرت استعمال در یکی از دو معنای جرم سماوی نورانی و انسان زیبارو نیز حالت یکسانی داشته باشد، شخص خواب چگونه مراد متکلم را درخواهد یافت؟ آیا مرجع تشخیص مراد متکلم در چنین حالتی، جز «وضع» خواهد بود؟ بدیهی است که اگر شنونده این جمله چنین آموخته باشد که خورشید یعنی جرم سماوی نورانی، قطعاً آنچه به ذهنش متبادر خواهد شد، طلوع آفتاب در آسمان خواهد بود، نه آمدن انسان زیبارویی به بالینش. سخنانی که پیشتر از ابن‌اثیر نقل شد، مؤید همین معناست.

نکته دیگری که در نقد سخن ابن‌تیمیه به نظر می‌رسد، این است که بی‌فایده بودن قول به تجرد از قرینه برای شناخت حقیقت از مجاز، اصل این تقسیم را از اعتبار نمی‌اندازد؛ زیرا گذشت که الفاظ واضعی دارند و واضح الفاظ هر لفظی را برای معنای مشخصی وضع کرده که استعمال آن در معنایی دیگر، با استعمال آن لفظ در معنای موضوع له، متفاوت است؛ هرچند علامت یادشده لغو باشد.

۴-۵) انکار دلالت آیات قرآن به صحت استعمالات مجازی

گفته شد که مستند قائلان به وجود مجاز در قرآن، از جمله، آیات شریف این

کتاب الهی است. ابن تیمیّه پس از سخنان فوق، شماری از این آیات را نقل و دلالت آنها را به وجود مجاز در قرآن، انکار کرده است. برای نمونه، وی به آیه «جداراً یرید أن ینقضّ» (کفّ ۱۸ / ۷۷) اشاره و سپس سخن قائلان به مجاز در قرآن را درباره این آیه چنین نقل کرده است: «اینان گفته‌اند: دیوار جاندار نیست و اراده تنها برای موجود جاندار معنا دارد؛ پس استعمال آن برای میل (کج شدن) دیوار، مجاز است.» (ابن تیمیّه، ص ۱۰۳) وی سپس به پاسخ این سخن پرداخته و گفته است: «لفظ اراده هم در میلی که با شعور همراه باشد به کار می‌رود (میل موجود جاندار) و هم در میلی که شعوری در آن نیست (میل جماد) و این در لغت مشهور است. گفته می‌شود: هذا السقف یرید أن یقع؛ هذه الأرض ترید أن تحرث.» (همان‌جا)

اراده در لغت، به معنای خواستن است (جوهری، ج ۲، ص ۴۷۸) و خواستن درباره موجود صاحب اختیار معنا دارد. ابو عبیده ذیل آیه مورد بحث می‌نویسد: «دیوار و دیگر جمادات، اراده‌ای ندارند.» (ابو عبیده، ص ۴۱۰) ابن سیده (م ۴۵۸) نیز درباره اراده در آیه مذکور نوشته است: اراده تنها در جانداران وجود دارد و دیوار اراده حقیقی ندارد. زیرا آمادگی دیوار برای فرو ریختن مانند افعال جانداران نمایان می‌شود و به سبب همین شباهت ظاهری است که اراده درباره دیوار به کار رفته است. (ابن منظور، ج ۳، ص ۱۸۹) اما جملاتی که ابن تیمیّه به عنوان دلیل صدق استعمال اراده برای جمادات نقل کرده، در واقع، تکرار مدّعا به عنوان دلیل و مصادره به مطلوب است. ابن تیمیّه در ادامه گفتار فوق، «اراده» را از اسماء متواطی دانسته و در تبیین سخن خود آورده که اگر لفظ در دو معنی و بیشتر به کار رود، سه حالت دارد: الف) یا در یکی حقیقت است و در دیگری مجاز؛ ب) یا حقیقت است در آنچه هر یک از آن دو بدان اختصاص دارد که در این صورت، اشتراک لفظی می‌شود؛ ج) یا اینکه در قدر مشترک آن دو، حقیقت خواهد بود. حالت اخیر، همان اسماء متواطی و تمام اسماء عامّاند. وی سپس افزوده که فرض نخست، مجاز را در پی خواهد داشت و فرض

دوم، اشتراک را لازم می‌گرداند که این هر دو، خلاف اصل اند و لذا واجب می‌شود که این گونه الفاظ را از اسماء متواطی بدانیم. (ابن تیمیه، ص ۱۰۳)

ابن تیمیه در ادامه، گفته است که اگر گوینده‌ای میل جماد را حقیقت بداند و میل حیوان را مجاز، فرقی میان این دو دعوی نخواهد بود، مگر کثرت استعمال در میل حیوان. اما همین لفظ در مورد جماد، به شکل مقید به کار می‌رود تا روشن شود که مراد میل جماد است. وی قائل است که هر چند اراده از اسماء متواطی است، ولی همواره به صاحب اراده (مرید) مقید است؛ بر خلاف دیگر اسماء متواطی مانند انسان و اسب که در عالم خارج، به شکل غیر مضاف وجود دارند. (همان‌جا)

نخستین نکته‌ای که در این سخنان وجود دارد، پذیرش تلویحی بحث حقیقت و مجاز است. نکته دیگر اینکه، ابن تیمیه برای فرار از پذیرش لزوم وجود قرینه در استعمال اراده برای جمادات، از یک سو، اراده را از اسماء متواطی دانسته و از سوی دیگر، قائل شده که مسمای این اسم در عالم خارج، همیشه به شکل مقید وجود دارد؛ چه آن مسمی حیوان باشد و چه جماد.

ابن تیمیه بی‌هیچ دلیلی، اسم «مرید» را از اسمهای متواطی دانسته و جمادات را از افراد آن برشمرده؛ لیکن اسم متواطی اسمی است که برای چندین شیء وضع شده و به معنای واحدی که همه آنها را در برمی‌گیرد، دلالت می‌کند. (جبر، ص ۴۵) در واقع، متواطی لفظی است که بر اشیاء متعدّد دلالت می‌کند؛ زیرا در این اشیاء متعدّد، معنای واحد مشترکی هست (همان، ص ۸۳۷)؛ مانند اسم انسان که به شکل یکسان، برای زید و عمرو و بکر، به کار می‌رود؛ زیرا زید و عمر و بکر، با همه تفاوتها، همگی، «حیوان ناطق» اند. بنابراین، اسم «مرید» تنها برای مسمیاتی اسم متواطی به شمار می‌رود که مفهوم اراده در آنها صدق کند؛ لیکن با توجه به معنای لغوی اراده، اساساً جمادات نمی‌توانند «مرید» باشند و مفهوم «اراده» در جمادات وجود ندارد؛ از این رو، جمادات هرگز در شمار مسمیاتی اسم مرید نخواهند بود.

در واقع، ابن تیمیّه در اینجا نیز مصادره به مطلوب کرده و «ذوإرادة» بودن جمادات را - که محلّ نزاع است - مفروض گرفته است.^۱

نتایج

۱. تحلیل استعمال واژگان در زبان، نشان می‌دهد که تقسیم‌بندی الفاظ به حقیقت و مجاز، صحیح است. نتیجه این تحلیل در آیات قرآن نیز مثبت است. از سوی دیگر، استعمال مجاز سبب فصاحت و بلاغت افزون‌تر کلام می‌شود و این نیز از سوی برخی دانشمندان، دلیل دیگری است بر استعمال مجاز در قرآن.
۲. لفظ همواره در معنای موضوع له خود به کار می‌رود. در «حقیقت» مراد جدی متکلم همان موضوع له است و در «مجاز» معنای موضوع له «معبری» می‌شود تا ذهن مخاطب از طریق آن، به معنای دیگری که مراد جدی متکلم است، گذر کند.
۳. اهم اشکالات ابن تیمیّه به تقسیم‌بندی الفاظ به حقیقت و مجاز، انکار «وضع» الفاظ برای معانی، بر اساس توافق جمعی عقلاست. نزد ابن تیمیّه، این تقسیم‌بندی آن‌گاه درست است که لفظ، نخست، برای یک معنا وضع شود و پس از آن، گاهی در موضوع له خود و گاهی در غیر موضوع له خود به کار رود و این تنها بر اساس قول کسانی درست است که لغات را زاده توافقی جمعی می‌دانند. اما ابن تیمیّه ظاهراً به پیروی از ابوالحسن اشعری، منشأ زبان را نه «اصطلاح» بلکه «الهام» دانسته و زبان را امری «توقیفی» خوانده است. لیکن توقیفی بودن زبان، اصل وجود «واضع» را انکار نمی‌کند؛ چراکه دلالت لفظ بر معنا، نه دلالت عقلی یا طبیعی، بلکه دلالتی «وضعی»

۱. شنقیطی نیز در انکار مجاز بودن استعمال اراده برای دیوار در آیه شریفه، سخنانی دارد. وی در این باره، به آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء (۱۷) / ۴۴) اشاره کرده و افزوده که طبق این آیه، جمادات خداوند را تسبیح می‌کنند و این تسبیح ناشی از اراده آنان است. (نک: طنطاوی، ج ۸، ص ۵۶۶-۵۶۷) لیکن با فرض اینکه تسبیح جمادات نه به زبان حال، بلکه به زبان قال باشد، معلوم نیست که تسبیح جمادات تسبیحی اختیاری و مستند به اراده آنها باشد.

است. در واقع، بنا بر قول ابن تیمیه، واضع زبان خداوند سبحانه است. اما واضع زبان هر که باشد، برای هر معنای معین لفظ معینی را وضع کرده است. بنابراین، می توان فرض کرد که گاه، مراد جدی متکلم معنای موضوع له لفظ باشد و گاه، متکلم لفظ را به گونه ای استعمال کند که موضوع له «معبری» شود برای انتقال ذهن مخاطب به معنای دیگری که مراد جدی اوست. تحلیل سخنان اهل زبان و نیز آیات قرآن، نشان می دهد که این فرض ذهنی، مصداق خارجی نیز یافته است.

منابع

۱. ابن اثیر، ضیاء الدین محمد. *المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر*. بیروت: مکتبه عنصریة، ۱۴۲۰ ق.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. *الإیمان*. بیروت: المکتب الإسلامی، ۱۳۹۲ ق.
۳. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. *تأویل مشکل القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. *لسان العرب*. بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. ابو عبیده، معمر بن مثنی. *مجاز القرآن*. قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۳۸۱ ق.
۶. بروجردی، سید حسین. *نهاية الأصول*. قم: تفکر، ۱۴۱۵ ق.
۷. تفتازانی، سعدالدین. *مختصر المعانی*. قم: دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد. *تاج اللغة و صحاح العربیة*. بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۹. جبر، فرید، و دیگران. *موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب*. بیروت: مکتبه لبنان، ۱۹۹۶ م.
۱۰. جصاص، ابوبکر احمد بن علی. *الفصول فی الأصول*. تحقیق عجل جاسم نمشی. ۱۴۰۵ ق.
۱۱. محقق حلّی، جعفر بن حسن. *معارج الأصول*. قم: آل البيت، ۱۴۰۳ ق.
۱۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف. *مبادئ الوصول*. قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.

۱۳. فخر رازی، محمد بن عمر. **المحصل**. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. زحیلی، وهبة بن مصطفى. **التفسیر المثیر**. بیروت: دار الفكر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۱۵. زركشى، بدرالدين. **البرهان في علوم القرآن**. قاهره: دار الكتب العربيّة، ۱۳۷۶ ق.
۱۶. زيات، احمد حسن و همكاران. **المعجم الوسيط**. استانبول: مؤسسة ثقافية للتأليف، ۱۴۱۰ ق.
۱۷. شريف رضى، سيد محمد بن حسين. **تلخيص البيان في مجازات القرآن**. تحقيق محمد عبد الغنى حسن. بيروت: دار الأضواء.
۱۸. علم الهدى، على بن حسين. **الذريعة**. تحقيق ابوالقاسم گرجى. تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. سيوطى، عبدالرحمان بن ابى بكر جلال الدين. **الاتقان في علوم القرآن**. بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. شبر، سيد عبدالله. **الأصول الأصلية**. كتاب فروشى مفيد، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. شيرازى، ابواسحاق. **اللمع في أصول الفقه**. بيروت: عالم الكتب، ۱۴۰۶ ق.
۲۲. صدوق، محمد بن على بن بابويه. **التوحيد**. قم: دفتر انتشارات اسلامى (وابسته به جامعه مدرّسين حوزه علمية قم)، ۱۳۹۸ ق.
۲۳. طبرسى، ابومنصور احمد بن على. **الاحتجاج على أهل اللجاج**. مشهد: مرتضى، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. طوسى، محمد بن حسن. **التبيان في تفسير القرآن**. بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى. **تمهيد القواعد**. قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علمية قم، ۱۴۱۶ ق.
۲۶. عراقى، ضياء الدين. **نهاية الأفكار**. قم: دفتر انتشارات اسلامى (وابسته به جامعه مدرّسين حوزه علمية قمى)، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. علوى يمنى، يحيى بن حمزه. **الطراز لأسرار البلاغة**. بيروت: مكتبة عنصرية، ۱۴۲۳ ق.
۲۸. ابن جزى، محمد بن محمد كلبى غرناطى. **التسهيل لعلوم التنزيل**. بيروت: دار الأرقم، ۱۴۱۶ ق.
۲۹. غزالى، ابوحامد محمد بن محمد بن محمد بن مصطفى. **المستصفى**. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۷ ق.
۳۰. ———. **المنحول**. دمشق: دار الفكر، ۱۴۱۹ ق.
۳۱. فراهيدى، خليل بن احمد. **كتاب العين**. قم: هجرت، ۱۴۱۰ ق.

٣٢. قاسمی، محمد جمال الدین. **محاسن التأویل**. بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٨ ق.
٣٣. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد. **الجامع لاحکام القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٥ ق.
٣٤. کلینی، محمد بن یعقوب. **الکافی**. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ١٣٦٥ ش.
٣٥. مظفر، محمد رضا. **أصول الفقه**. نجف: دار النعمان، ١٣٨٦ ق.
٣٦. میلانی، سید علی. **دراسات في منهاج السنّة**. ناشر: مؤلف، ١٤١٩ ق.
٣٧. نویری، شهاب الدین احمد بن عبد الوهاب. **نهاية الأرب في فنون الأدب**. قاهره: دار الکتب و الوثائق القوميّة، ١٤٢٣ ق.
٣٨. طریحی، فخرالدین. **مجمع البحرين**. تهران: کتاب فروشی مرتضوی، ١٣٧٥ ش.
٣٩. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد. **غرائب القرآن و رغائب الفرقان**. بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٤١٦ ق.
٤٠. طنطاوی، سید محمد. **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**. نرم افزار جامع التفاسیر، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.



بازتاب

با تمام دقتی که برای تهی بودن مقالات از اغلاط چاپی به کار بسته می شود، مع الاسف، در جدول آیات قرآنی زیارت جامعه کبیره، مندرج در مقاله «مستندات قرآنی زیارت جامعه کبیره» از آقای عباس نوری، منتشر در سفینه شماره ۱۶، اغلاطی وجود داشت که بدین وسیله تصحیح می شود.

غلط‌های تایپی و اعرابی مقاله «مستندات قرآنی زیارت جامعه کبیره» فصلنامه

سفینه، شماره ۱۶، صفحه ۱۳۴-۱۲۶

ردیف	صفحه	سطر	صحیح	غلط
۱	۱۲۸	۴	سوره هود - آیه ۷۳	سوره هود - آیه ۱۲۴
۲	۱۲۹	۸	توبه - ۱۱۹	جن - ۱۱۹
۳	۱۳۰	۳	آتُوا الزَّكَاةَ	آتُوا الزَّكَاةَ
۴	۱۳۰	۶	وَ حِسَابُهُمْ عَلَيْكُمْ	وَ حِسَابُهُمْ عَلَيْكُمْ
۵	۱۳۰	۷	وَ فَضْلُ الْخِطَابِ	وَ فَضْلُ الْخِطَابِ
۶	۱۳۰	۱۱	قصص - ۵۱	انبیاء - ۵۱
۷	۱۳۰	۱۱	لَهُمُ الْقَوْلَ	لَهُمُ الْقَوْلُ
۸	۱۳۱	۸	وَ ضَلَّ مَنْ فَارَقَكُمْ	وَ ضَلَّ مَنْ فَارَقَكُمْ