

ابن تیمیه و انکار «مجاز» در قرآن [نکتهٔ 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، ادلهٔ 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 / قرآن / مجاز - موافقان و مخالفان / ابن تیمیه.

مقدّمه

یکی از ریشه‌های برداشتهای نادرست از قرآن کریم، تمسّک 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 مصاديق افراط یادشده است. جسم‌پنداری خداوند و تشبیه او به مخلوقات، از نتایج همین برداشتهاست. انکار وجود مجاز در قرآن نیز از لوازم اعتقاد یادشده 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، ابن‌تیمیهٔ حنبی از کسانی است که تمسّک افراطی اش به ظواهر خاستگاه انکارش تلقی شده است. (نک: میلانی، ص ۹۱) افزون بر این، پیروی دیگر منکران مجاز و ظاهرگرایان افراطی از ابن‌تیمیه، به نقد نظریه او در انکار مجاز اهمیت می‌بخشد. پیش از نگارندهٔ این سطور، استاد سیدعلی میلانی در دراسات فی منهاج السنّة (ص ۹۱-۹۵) به بخشی از سخنان ابن‌تیمیه پرداخته و آقای محمدعلی راغبی در «نقد دیدگاه سلفیه درباره مجاز در قرآن» (صحیفه مبین، پاییز ۷۹، ش ۲۴)، بر اساس آنچه قاسمی در محسن التأویل از ابن‌تیمیه نقل کرده، به اقوال وی پرداخته است. امید است که این مقاله تکمیل مطالب سودمند دو پژوهندهٔ 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 حقیقت بروزن 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 ازان جدانمی شود. وزن فعال / فعیله‌گاه،

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، فعیله را به معنای مفعولة و برگرفته از «حقّ الْأَمْرِ يَحْقُّهُ»^۱ یا «حقّتِه» دانسته است. (نویری، ج ۷، ص ۳۷؛ نیر نک: طبیحی، ج ۵، ص ۱۴۸-۱۴۹) تفتازانی پس از یادکرد وجه استقاد حقيقة، «تاء» را در آن به سبب نقل این واژه از معنای وصفی به معنای اسمی دانسته است: «وَالتاءُ فِيهَا لِلنَّفْلِ مِنَ الْوَصْفِيَّةِ إِلَى الْإِسْمِيَّةِ». (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 الطَّرِيقَ وَجَازَ المَوْضَعَ جَوَزًا وَجُوَوْزًا وَجَوَازًا وَمَجَازًا...**: سار فيه و سلکه. و **المَجَازُ وَالمَجَازَةُ**: الموضع. (ابن منظور، ج ۵، ص ۳۲۶) جاز الموضع: سار فيه و قطعه... المجاز: العبر. (زیبات، ص ۱۴۶) نویسنده نهایه الأرب نیز خاطرنشان کرده که مجاز از «جاز الشيء يجوزه» اخذ شده است. (نویری، ج ۷، ص ۳۷)

۱-۲) حقیقت و مجاز در اصطلاح

گروهی از ادبیان، 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 جدی اش 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 منشاً انتقال ذهن وی به معنایی دیگر شود. در این حالت، مراد جدی غیر از معنایی است که لفظ حقیقتاً در آن

۱. حق يَحْقُّ لازم و حق يَحْكُّ متعدد است. (نک: ابن منظور، ج ۱۰، ص ۴۹)

استعمال شده است؛ هرچند که از حیث ادعا عین آن محسوب شود. استعمال لفظ را به شکل نخست، استعمال حقیقی و لفظ را در آن معنا حقیقت‌گویند؛ واستعمال 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 می‌شود. 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؛ علم‌الهدی، ج ۱، ص ۱۰؛ فخر رازی، ج ۱، ص ۲۸۶؛ محقق حلی، ص ۵۰؛ ابن‌منظور، ج ۱۰، ص ۵۲؛ علامه حلی، مبادی‌الوصول، ص ۷۰ و ۷۱؛ نقشانی، ص ۲۱۵ و ۲۱۸؛ مظفر، ج ۱، ص ۱۹)

آیت‌الله 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 می‌شود؛ نهایت اینکه گاه، معنای موضوع له مراد جدی 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 ادعا، از افراد آن به شمار می‌رود. بنابراین، مراد جدی غیر معنایی است که لفظ حقیقتاً در آن استعمال شده است؛ هرچند که از حیث ادعا عین آن محسوب می‌شود. (بروجردی،

ص ۲۹-۲۸)

آیت‌الله بروجردی در تبیین سخن خود، مثال متدائل «رأیت أسدًا يرمي» را ذکر می‌کند و توضیح می‌دهد 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 ادعای 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 ادعائی عین آن یا از افراد آن است. در واقع، قضیه مشتمل بر استعمال مجازی، به دو قضیه تحلیل می‌شود: قضیه‌ای منطقه که در آن، به ثبوت محمول برای موضوع حکم شده و قضیه‌ای ضمنی که در آن، حکم شده که مراد جدی از حیث ادعای 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، «أصلة الحقيقة» نامیده‌اند. (مظفر، ج ۱، ص ۲۹؛ جصاص، ج ۱، ص ۴۶؛ علوی یمنی، ج ۱، ص ۴۳؛ تفتازانی، ص ۲۱۸)

۲) علائم حقیقت و مجاز

در کتابهای ادبی و اصولی، برای حقیقت و مجاز، علائمی بر شمرده‌اند 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 قرینهٔ 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 قرینهٔ متکی نیست. بنابراین، مراد از تبادر این است که از استعمال لفظ تنها و مجرد از هر قرینه‌ای، چه معنایی به ذهن می‌رسد. (منظفر، 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 نشانهٔ مجاز بودن آن معنا برای آن لفظ است. (همان، ج ۱، ص ۲۵)

۳) موافقان استعمال مجاز در قرآن و ادلهٔ آنان

وجود مجاز در کلام، بر فصاحت و بلاغت آن می‌افزاید و نشانهٔ کمال و والایی آن به شمار می‌رود. (طوسی، ج ۳، ص ۳۸؛ ابن‌اثیر، 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 فرقیین 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 «ماجاز القرآن» و عناوینی دیگر، به رشتہ نوشته در آورده‌اند. برای نمونه، شیخ طوسی در التبیان (ج ۳، ص ۳۸) بدین امر تصریح کرده است. علامه حلّی نیز در مبادی‌الوصول، نوشته است: «و اعلم أَنَّ الْمَجَازَ وَاقِعٌ فِي الْقُرْآنِ وَ

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

السنة». (علام حلى، ص ۷۹) ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم (م ۲۷۶) در تأویل مشکل القرآن، پس از اینکه آشنایی با معانی مجازی و تنبه به استعمالات مجازی را از شروط مهم فهم مراد کتابهای مقدس دانسته، گفته که عرب در سخن خود، فراوان، از مجاز استفاده کرده است. وی سپس شماری از عنایین استعمالات مجازی را نام می‌برد و تأکید می‌کند که تمام این موارد در قرآن، به کار رفته است. (بن قتيبة، ص ۲۲ و ۶۹) دیگر دانشمند اهل تسنن، ابواسحاق شیرازی (م ۴۷۶) در اللّمع في اصول الفقه، گفته است: «والكلام المفيد ينقسم إلى حقيقة و مجاز و قدورت اللغة بالجميع و نزل به القرآن». (شیرازی، ص ۵۸) و غزالی در المستصنfi، نوشته است: «الآفاظ العرب تشتمل على الحقيقة... فالقرآن يشتمل على المجاز خلافاً لبعضهم». (غزالی، المستصنfi، ص ۸۴) وی در کتاب دیگرش المنخول نیز گفته است: «القرآن يشتمل على المجاز و على الحقيقة خلافاً للخشوية». (همو، المنخول، 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 يحصى». (بن جزی، ج ۱، ص ۲۴)

مجاز در کلام، سبب بلاگت و کمال آن است و قرآن که در اوج فصاحت و بلاگت 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 الإتقان (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 نظری «جداراً يريد أن ينقض» (کهف (۱۸) / ۷۷) و «و أسأل القرية» (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 تخطاب است. (شیرازی، ص ۵۸؛ نیز نک: غزالی، المنخول، ص ۱۳۸)

علوی یمنی نیز معتقد است که عالمان محقق دینی و صاحب نظران 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 ابویکرین داود اصفهانی حکایت شده، وی مخالف این سخن بوده است. حجت 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: «وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ» (اسراء ۱۷) و «فَوَجَدَا فِيهَا چَدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَقْضَى فَأَقَامَهُ» (کهف ۲۴) را شواهد عینی وقوع مجاز در قرآن دانسته است. (علوی یمنی، ج ۱، ص ۲۶)

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

دانشمند شیعی، مرحوم سید عبدالله شیر، در فصل اول الأصول الأصلية، شماری از روایات ائمه‌السادات را نقل کرده و آنها را ادلهٔ روایی وجود مجاز در قرآن بر شمرده است. برای نمونه، در یکی از احادیث، امام سجاد علیه السلام درباره لفظ «قریة» در آیه «وَكُمْ قَصْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً» (انبیاء ۲۱ / ۱۱) می‌فرماید: «وَلَقَدْ أَسْعَكْمُ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ مَا فَعَلَ بِالْقَوْمِ الظَّالِمِينَ مِنْ أَهْلِ الْقَرَى قَبْلَكُمْ حَتَّى قَالَ: «وَكُمْ قَصْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً». وَإِنَّا عَنِ الْقَرْيَةِ أَهْلَهَا حَيْثُ يَقُولُونَ: وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ.» (کلینی، ج ۸، ص ۷۴)

آنچه امام سجاد علیه السلام فرموده، مطابق اصطلاح، ذکر محل و اراده حال است که از اقسام مجاز مفرد به شمار می‌رود. در حدیثی دیگر، از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده که ایشان درباره لفظ «نأتي» در آیه «أَوْلَمْ يَرَوَا أَنَّا نَأْتَى الْأَرْضَ نَنْقَصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا» (رعد ۱۳) / (۴۱) فرموده است: «يعنى بذلك ما يهلك من القرون؛ فسماء إيتاناً» (طبرسی، ج ۱، ص ۲۵۰)

در روایتی دیگر، علی بن فضال نقل می‌کند که پدرش از امام رضا علیه السلام از آیه «كَلَّ إِنْهِمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لِّحِجَّوْبَنْ» (مطهفین ۸۳) / (۱۵) می‌پرسد و امام علیه السلام پاسخ می‌دهد:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصِفُ بِكَانَ يَحْلُّ فِيهِ، فَيُحَجَّبُ عَنْهُ فِيهِ عِبَادَةٌ؛ وَلَكِنَّهُ يَعْنِي أَنَّهُمْ عَنْ ثَوَابِ رَبِّهِمْ مُحْجُوبُونَ.» (صدق، 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.

ابن اثیر 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. (ابن اثیر، 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 اونقل 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. ابن اثیر در ادامه، با اشاره بدین اشکال، از دوراه نظری و وضعی بدان پاسخ گفته است. پاسخ نظری مبنی بر این اصل است که الفاظ تنها به عنوان ادله‌ای برای فهماندن معانی، جعل شده‌اند و اگر فرضًا استعمال «خورشید» هم برای «جرم درخشان سماوی» و هم برای «چهره زیبا»



حقیقت باشد، اطلاق خورشید بر این دو شیء، بالاشتراك خواهد بود و در این صورت، هرگاه 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 هرگاه 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)

ابن‌اثیر در دو مین پاسخش 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 بخشندۀ را دریا نامیده باشند؛ بلکه این خطیبان و شاعران‌اند که اسلوبهای معنوی را توسعه بخشیده‌اند؛ حال آنکه هیچ یک از این توسعه‌ها از واضح لغت و در اصل وضع نیست. از همین روست که هر یک از شاعران برای خود توسعاتی مجازی اختراع کرده‌اند. مثلاً امرؤ القیس 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 ﷺ نیز روایت شده که در روز نبرد حنین فرمود: «الآن حَمِيَ الْوَطِيسُ» که مرادش از این جمله، شدید شدن جنگ بود؛ زیرا «الوطیس» 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 ﷺ شنیده نشده است. در مواردی نظیر این، واضح 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 توسعات خطیبان و شاعران، مربوط می‌شود. در عصر ما، گاه مردمان مجازه‌ای 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 واضح صورت گرفته بود، کسی پس از اونمی توانست چیزی از خود بسازد یا در معانی موضوعه، چیزی بیفزاید یا از آنها چیزی بکاهد.

(همان، ج ۱، ص ۷۷)

ابوسحاق اسفراینی، ابن القاص شافعی، ابن خویز منداد مالکی، داود ظاهری و پسرش، و ابومسلم اصفهانی را از منکران مجاز در قرآن بر شمرده‌اند. (قرطبی، ج ۱۱، ص ۲۶؛ زركشی، ج ۲، ص ۲۵۵؛ سیوطی، نوع ۵۲) بنا بر نقل قرطبی و زركشی، شبہه 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؛ زركشی، ج ۲، ص ۲۵۵؛ نیز نک: سیوطی، آغاز نوع ۵۲)

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

۱. مجاز کذب است و کذب بر خدای سبحانه محال است. ۲. پنه 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: زحلی، ج ۱، ص ۴۱)

غزالی در پاسخ به شبہه 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، سخنشنان نارواست و دلیل ناروایی اش آیات بسیار قرآن است. (نک: غزالی، المستصفی، ص ۸۴؛ همو، المنخل، ص ۱۳۸)

اما شبہه 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

نشانه عجز متكلّم، بلکه نشانه توانایی و تسلط او بر الفاظ و معانی است.

۵) اشکالات ابن تیمیه در موضوع حقیقت و مجاز

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

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

نرد ابن تیمیه، 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 ابوعمرو بن علاء و مانند اینان، نیامده است. (ابن تیمیه، ص ۸۳)

اما نیامدن مصطلحات حقیقت و مجاز در سخن صحابه و تابعان و کسانی که ابن تیمیه 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 مرتكب «إدخال ما ليس من الدين في الدين» 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 تیمیه را با عبارت «قال شیخ الاسلام تقي الدين ابن تيمية في كتاب الإيمان» نقل کرده است.

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

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

در نظر ابن‌تیمیه، تقسیم الفاظ به حقیقت و مجاز مبتنی بر این است که منشأ زبان، توافق جمعی عقلاً باشد و این سخنی است بی‌دلیل. او معتقد است که منشأ لغت «وضع» نیست؛ بلکه خدا به نوع انسان الهام کرده‌است که آنچه را اراده و تصور می‌کند، بالفظ ویژه آن به زبان آورد؛ یعنی لغت امری است توقیفی.

ابن‌تیمیه 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 معناهایی 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 رازاده توافق جمعی می‌دانند و مدعی می‌شوند که گروهی از عقلاً 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.

ابن‌تیمیه اثبات چنین امری را ناممکن دانسته و افزوده که هیچ کس نمی‌تواند از عرب، بلکه از هیچ امتی از امّتها، چنین نقل کند که گروهی گرد هم آمدند و این الفاظ موجود در زبان را وضع کردنده 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 مدعی شود که وضعی پیش از استعمال سراغ دارد، بر



باطل رفته است؛ چرا که چنین چیزی را احدي از مردمان نقل نکرده است.

ابن تیمیه 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 منطق نامیده است. **«علممنا منطق الطیر»** (نمل (۲۷ / ۱۶) «قالت غلة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم» (نمل (۱۷ / ۱۸) «يا جبال أُوبِي معه و الطير» (سبأ (۳۴ / ۱۰) ... خداوند فرموده است: **«الرحمن عَلَّمَ القرآن؛ خلق الإنسان؛ عَلَّمَه البَيَانَ»** (رحمن (۵۵ / ۴۱) و **«قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ»** (فصلت (۴۱ / ۲۱). پس او سبحانه است که منطق را به آدمی الهام می‌کند. (ابن تیمیه، ص ۹۰-۸۳)

ابن تیمیه از تمام مقدمات پیشین نتیجه گرفته که خداوند به نوع انسانی آموخته که آنچه را اراده و تصور می‌کند، بالفظ ویژه‌اش به زبان آورده و این یعنی لغت امری است توقیفی. (همان، ص ۹۲-۹۱)

می‌نگرید که ابن تیمیه از یک سو، منکر «وضع» می‌شود و از سوی دیگر، زبان را امری توقیفی می‌خواند. وی می‌گوید خدایی که همه چیز را به نطق درآورده، آدمی را نیز از طریق الهام، به نطق درآورده است؛ لیکن این سخنان در اصل مسئله، تفاوتی ایجاد نمی‌کند. بنا بر سخن ابن تیمیه، واضح الفاظ در لغات گوناگون، عقلاء نیستند و منشأ لغات نه توافق جمعی، بلکه الهام الهی است. بنابراین، واضح لغات خداوند سبحانه خواهد بود. نزد ابن تیمیه، 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 «آخر گفتن» هنگام احساس



درد، طبعی؛ بلکه دلالت الفاظ بر معانی، دلالتی وضعی است و «وضع» نیازمند واضح است (نک: مظفر، ج ۱، ص ۹) و اختلاف درباره واضح این حقیقت را تغییر نمی‌دهد. بنابراین، طبق سخن ابن‌تیمیه، 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 این‌رو، واضح لغات خداوند است و لغات توقیفی‌اند. ظاهراً ابن‌تیمیه 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 توقیفی‌اند 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 واضح زبان هر که باشد، برای هر معنای معین لفظ معینی را وضع کرده است. در مجموع، می‌توان گفت که حتی‌بنا بر سخنان ابن‌تیمیه، دلالت الفاظ بر معانی، مستند و متکی به وضع است؛ زیرا اینکه واضح 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.

۵-۳) بی‌اعتباری علائم تمییز حقیقت از مجاز

پیشتر گذشت که تبارد یک معناهنگام استعمال بدون قرینه لفظ، علامت حقیقی بودن آن معناست. نزد ابن‌تیمیه، این علامت و علامت دیگر، یعنی صحّت سلب و عدم آن، علاوه‌تر 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 باشد. 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.

ابن‌تیمیه 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، روانیست 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)

ابن‌تیمیه 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 سخشن 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 بر شمرده است. و سرانجام باز هم پایی 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 تمامی اش حقیقت است. (همان، ص ۷۰۱-۷۰۲)

پیشتر گذشت که دلالت لفظ به معنا دلالتی وضعی است. نیز گفته شد که مراد جدّی 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



تمیز 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 می‌توانند در بعضی موارض، سبب تشخیص حقیقی یا مجازی بودن استعمال یک لفظ شود؛ لیکن نقش نحوی لفظ یا صیغهٔ صرفی آن، همه‌جا، قرینهٔ تحقیک 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: «بیدارشونه 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 متبار خواهد شد، طلوع آفتاب در آسمان خواهد بود، نه آمدن انسان زیبارویی به بالینش. سخنانی که پیشتر از این اثیر نقل شد، مؤید همین معناست.

نکتهٔ دیگری که در نقد سخن ابن‌تیمیه به نظر می‌رسد، این است که بی‌فایده بودن قول به تجرّد از قرینه برای شناخت حقیقت از مجاز، اصل این تقسیم را از اعتبار نمی‌اندازد؛ زیرا گذشت که الفاظ واضحی 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 صحّت استعمالات مجازی

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



کتاب الهی است. ابن تیمیه 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 يرید أن ينقض» (کهف 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 تیمیه، 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 يريد أن يقع؛ هذه الأرض تريد 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 تیمیه به عنوان دلیل صدق استعمال اراده برای جمادات نقل کرده، در واقع، تکرار مذکور به عنوان دلیل و مصادره به مطلوب است.

ابن تیمیه در ادامه گفتار فوق، «اراده» را از اسماء متواتری 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 متواتری و تمام اسماء عامّاند. وی سپس افروزه که فرض نخست، مجاز را در پی خواهد داشت و فرض

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

ابن‌تیمیه در ادامه، گفته است که اگرگوینده‌ای 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؛ برخلاف 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، ابن‌تیمیه 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.

ابن‌تیمیه بی‌هیچ دلیلی، اسم «مرید» را از اسمهای متواطی دانسته و جمادات را از افراد آن برشموده؛ لیکن اسم متواطی اسمی است که برای چندین شیء وضع شده و به معنای واحدی که همه آنها را در بر می‌گیرد، دلالت می‌کند. (جیر، ص ۴۵) در واقع، متواطی لفظی است که بر اشیاء متعدد دلالت می‌کند؛ زیرا در این اشیاء متعدد، معنای واحد مشترکی هست (همان، ص ۸۳۷)؛ مانند اسم انسان که به شکل یکسان، برای زید و عمر 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 این‌رو، جمادات هرگز در شمار مسمیات اسم مرید نخواهند بود.

نتایج

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



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 جدّی متکلم همان موضوع له است و در «مجاز» معنای موضوع له «معبری» می‌شود تا ذهن مخاطب از طریق آن، به معنای دیگری که مراد جدّی متکلم است، گذر کند.

۳. اهم اشکالات ابن‌تیمیه به تقسیم‌بندی الفاظ به حقیقت و مجاز، انکار «وضع» الفاظ برای معانی، بر اساس توافق جمعی عقلاست. نزد ابن‌تیمیه، 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 توافق جمعی می‌دانند. اما ابن‌تیمیه ظاهراً به پیروی از ابوالحسن اشعری، منشأ زبان رانه «اصطلاح» بلکه «الهام» دانسته و زبان را امری «توقيفي» خوانده است. لیکن توقيفی بودن زبان، اصل وجود «واضع» را انکار نمی‌کند؛ چراکه دلالت لفظ بر معنا، نه دلالت عقلی یا طبیعی، بلکه دلالتی «وضعی»

۱. شنقطی نیز در انکار مجاز بودن استعمال اراده برای دیوار در آیه شریفه، سخنانی دارد. وی در این باره، به آیه «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْهَمُونَ 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 بافرض 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 ابن‌تیمیه، واضح زیان خداوند سبحانه است. اما واضح زیان هر که باشد، برای هر معنای معین لفظ معینی را وضع کرده است. بنابراین، می‌توان فرض کرد که گاه، مراد جدی متکلم معنای موضوع له لفظ باشد و گاه، متکلم لفظ را به گونه‌ای 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 می‌دهد که این فرض ذهنی، مصدق خارجی نیز یافته است.

منابع

۱. ابن‌اثیر، ضياء الدين محمد. *المثل السائر في ادب الكاتب و الشاعر*. بيروت: مكتبة عصرية، ۱۴۲۰ق.
۲. ابن‌تیمیه، احمد بن عبد الحليم. *الإيمان*. بيروت: المكتب الإسلامي، ۱۳۹۲ق.
۳. ابن قبیبه، عبدالله بن مسلم. *تأویل مشکل القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية.
۴. ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۵. أبو عبيدة، معمر بن مشئى. *مجاز القرآن*. قاهره: مكتبة الخانجي، ۱۳۸۱ق.
۶. بروجردي، سيد حسين. *نهاية الأصول*. قم: تفكير، ۱۴۱۵ق.
۷. ثفتازاني، سعد الدين. *مختصر المعاني*. قم: دار الفكر، ۱۴۱۱ق.
۸. جوهرى، اسماعيل بن حماد. *تاج اللغة و صحاح العربية*. بيروت: دار العلم للملائين، ۱۴۰۷ق.
۹. جبر، فريد، و ديگران. *موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب*. بيروت: مكتبة لبنان، ۱۹۹۶م.
۱۰. جصاص، ابویکر احمد بن علی. *الفصول في الأصول*. تحقيق عجیل جاسم نمشی. ۱۴۰۵ق.
۱۱. محقق حلی، جعفرین حسن. *معارج الأصول*. قم: آل البيت، ۱۴۰۳ق.
۱۲. علامه حلی، حسن بن یوسف. *مبادی الوصول*. قم: مكتب الاعلام الإسلامي، ۱۴۰۴ق.

١٣. فخر رازی، محمدبن عمر. **المحسوس**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢ ق.
١٤. زحیلی، وهبة بن مصطفی. **التفسیر المنیر**. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٨ ق.
١٥. زركشی، بدرالدین. **البرهان في علوم القرآن**. قاهره: دار الكتب العربية، ١٣٧٦ ق.
١٦. زیات، احمد حسن و همکاران. **المعجم الوسيط**. استانبول: مؤسسه ثقافیة للتألیف، ١٤١٠ ق.
١٧. شریف رضی، سید محمدبن حسین. **تلخیص البيان فی مجازات القرآن**. تحقيق محمد عبد الغنی حسن. بيروت: دار الأضواء.
١٨. علم الهدی، علی بن حسین. **الذریعة**. تحقيق ابو القاسم گرجی. تهران: دانشگاه تهران.
١٩. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر جلال الدین. **الإتقان فی علوم القرآن**. بيروت: دار الفکر، ١٤١٦ ق.
٢٠. شبر، سید عبدالله. **الأصول الأصلية**. کتابفروشی مفید، ١٤٠٤ ق.
٢١. شیرازی، ابواسحاق. **اللّمع فی أصول الفقه**. بيروت: عالم الکتب، ١٤٠٦ ق.
٢٢. صدقق، محمدبن علی بن بابویه. **التوحید**. قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم)، ١٣٩٨ ق.
٢٣. طبرسی، ابو منصور احمدبن علی. **الاحتجاج علی أهل اللّجاج**. مشهد: مرتضی، ١٤٠٣ ق.
٢٤. طوسی، محمدبن حسن. **التبیان فی تفسیر القرآن**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٩ ق.
٢٥. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی. **تمهید القواعد**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیہ قم، ١٤١٦ ق.
٢٦. عراقی، ضیاءالدین. **نهاية الأفکار**. قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قمی)، ١٤١٧ ق.
٢٧. علوی یمنی، یحیی بن حمزه. **الطراز لأسرار البلاغة**. بيروت: مکتبة عنصریة، ١٤٢٣ ق.
٢٨. ابن جزی، محمدبن محمد کلبی غراناطی. **التسهیل لعلوم التنزیل**. بيروت: دار الأرقام، ١٤١٦ ق.
٢٩. غزالی، ابوحامد محمدبن محمدبن المستصفی. بيروت: دار الكتب العلمیة، ١٤١٧ ق.
٣٠. ———. **المنخول**. دمشق: دار الفكر، ١٤١٩ ق.
٣١. فراهیدی، خلیل بن احمد. **كتاب العین**. قم: هجرت، ١٤١٠ ق.

۳۲. قاسمی، محمد جمال الدین. **محاسن التأویل**. بیروت: دار الكتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
۳۳. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد. **الجامع لاحکام القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۵ق.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب. **الکافی**. تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۵ش.
۳۵. مظفر، محمد رضا. **أصول الفقه**. نجف: دار النعما، ۱۳۸۶ق.
۳۶. میلانی، سید علی. **دراسات فی منہاج السنة**. ناشر: مؤلف، ۱۴۱۹ق.
۳۷. تویری، شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب. **نهاية الأرب فی فنون الأدب**. قاهره: دار الكتب و الوثائق القومیة، ۱۴۲۳ق.
۳۸. طریحی، فخرالدین. **مجمع البحرين**. تهران: کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۳۹. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد. **غرائب القرآن و رغائب الفرقان**. بیروت: دار الكتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
۴۰. طنطاوی، سید محمد. **التفسیر الوسيط للقرآن الكريم**. نرم افزار جامع التفاسیر، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

بازتاب

با تمام دقّتی که برای تهی بودن مقالات از اغلاط چاپی به کاربسته می‌شود، مع الاسف، در جدول آیات قرآنی زیارت جامعه‌کبیره، مندرج در مقاله «مستندات قرآنی زیارت جامعه‌کبیره» از آقای عباس نوری، منتشر در سفینه شماره ۱۶، اغلاطی وجود داشت که بدین وسیله تصحیح می‌شود.

غلط‌های تایپی و اعرابی مقاله «مستندات قرآنی زیارت جامعه‌کبیره» فصلنامه سفینه، شماره ۱۶، صفحه ۱۳۴-۱۲۶

ردیف	صفحه	سطر	صحیح	غلط
۱	۱۲۸	۴	سورة هود - آية ۷۳	سورة هود - آیه ۱۲۴
۲	۱۲۹	۸	توبه - ۱۱۹	جن - ۱۱۹
۳	۱۳۰	۳	آثُوا الرَّكَاهَ	آتُوا الرَّكَاهَ
۴	۱۳۰	۶	وَ حِسَابُهُمْ عَلَيْكُمْ	وَ حِسَابَهُمْ عَلَيْكُمْ
۵	۱۳۰	۷	وَ فَصْلُ الْخِطَابِ	وَ فَصْلُ وَالْخِطَابِ
۶	۱۳۰	۱۱	قصص - ۵۱	انبياء - ۵۱
۷	۱۳۰	۱۱	لَهُمُ الْقَوْلَ	لَهُمُ الْقَوْلُ
۸	۱۳۱	۸	وَ ضَلَّ مَنْ فَازَ بِكُمْ	وَ ضَلَّ مَنْ فَازَ بِکُمْ